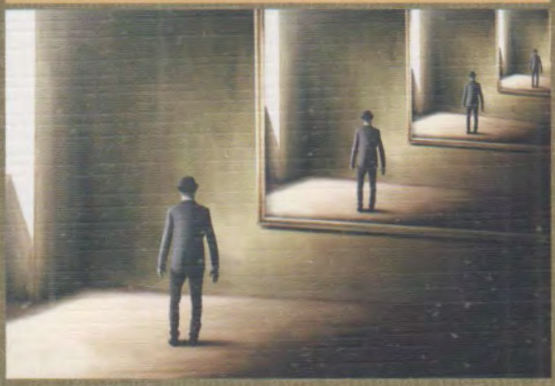
ALMAN İDEALİZMİNDE AŞKINLIK VE TARİHSELLİK

Ömer B. Albayrak



AYRINTI

FELSEFE

ÖMER B. ALBAYRAK

İstanbul (Erkek) Lisesi ve Boğaziçi Üniversitesi Felsefe Bölümü'nü bitirdikten sonra Yüksek Lisans ve Doktorasını Galatasaray Üniversitesi'nde tamamladı. Çalışma alanları arasında Alman İdealizmi, tarih felsefesi ve felsefe çevirisi/çeviri felsefesi vardır. Halen İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde Öğretim Üyesi olarak çalışmaktadır.

Ayrıntı: *1589*
Felsefe Dizisi: 51

Alman İdealizminde Aşkınlık ve Tarihsellik
Ömer B. Albayrak

Dizi Editörü
Güçlü Ateşoğlu

Yayıma Hazırlayan
Güçlü Ateşoğlu

Son Okuma
Kenan Mutluer

© Ömer B. Albayrak, 2022

Kapak Tasarımı
Gökçe Alper

Dizgi
Esin Tapan Yetiş

Baskı ve Cilt
Ali Laçin - Barış Matbaa-Mücellit
Davutpaşa Cad. Güven San. Sit. C Blok No. 286
Topkapı/Zeytinburnu - İstanbul - Tel. 0212 567 11 00
Sertifika No: 46277

Birinci Basım: *2022*

ISBN 978-605-314-584-4

Sertifika No.: 10704

AYRINTI YAYINLARI
Basım Dağıtım San. ve Tic. A.Ş.
Hocapaşa Mah. Dervişler Sok. Dirikoçlar İş Hanı
No: 1 Kat: 5 Sirkeci – İstanbul
Tel.: (0212) 512 15 00 Faks: (0212) 512 15 11
www.ayrintiyayinlari.com.tr & info@ayrintiyayinlari.com.tr

twitter.com/ayrintiyayinevi facebook.com/ayrintiyayinevi instagram.com/ayrintiyayinlari

Alman İdealizminde Aşkınlık ve Tarihsellik

Ömer B. Albayrak



FELSEFE DİZİSİ

Eleştirel Fragmanlar
Felsefi Aforizmalar
Friedrich Schlegel

Felsefi Masallar
Martin Cohen

Küçük İnsanlar, Büyük Sorular
Yarının ve Bugünün Büyükleri İçin
20 Felsefi Hikâye
Wolfram Eilenberger

Gölge Felsefe
Platon'un Mağarası ve Sinema
Nathan Andersen

Heidegger'in Nietzsche'si
Der. Sadık Erol Er – Volkan Ay

İktidarın Gözü
Michel Foucault

Özne ve İktidar
Michel Foucault

Güneş Ülkesi
Tommaso Campanella

Clara
Doğanın Tin Dünyasıyla
Bağlantısı Üzerine Felsefi Bir Novella
Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling

Hegel'in Felsefesine Eleştirel Bir Giriş
Ivan Soll

Doğa Tasarımı
R.G. Collingwood

Varoluşçuluk, Fenomenoloji, Ontoloji
Der. Güçlü Ateşoğlu

Fenomenoloji: İlk Temeller
Dan Zahavi

Felsefe Sahnesi
Michel Foucault

Eleştiri Nedir?
Kendilik Kültürü
Michel Foucault

Naturans I: Yeni Bir Ontolojiye Doğru
Çetin Balanuye

Dissensus
Politika ve Estetik Üzerine
Jacques Rancière

Olumsuzlamalar
Eleştirel Teori Denemeleri
Herbert Marcuse

Hegel'in Diyalektiği
Hans-Georg Gadamer

Delilik Gemisi
Ali Akay

Yasanın Gözü
Bir Metaforun Tarihi
Michael Stolleis

Alacakaranlıkta Hegel'i Düşünmek
Eleştiri, Özgürlük, Toplumsal Ontoloji
Der. Kurtul Gülenç, Özgür Emrah Gürel

Söylem ve Hakikat
Michel Foucault

Umudun Mahremleştirilmesi
Ernst Bloch ve Ütopyanın Geleceği
Der. Peter Thompson – Slavoj Žižek

Karl Marx
Felsefe ve Devrim
Shlomo Avineri

Zamansal Macera
Hadisevi Hermeneutiği Tanıtan Üç Makale
Claude Romano

Felsefi Yöntem Üzerine Bir Deneme
R.G. Collingwood

Ölüm ve Zaman
Emmanuel Lévinas

İçindekiler

Önsöz 11
Giriş 13

Birinci Bölüm: Sonluluğun Kant Felsefesindeki Temelleri
Akıl ve Sonluluk 21
Bilgi ve Sonluluk 25
Kartezyen Metafiziğin Krizi 28
Dönüm Noktası Olarak Kant 35
a) Yöntem ve Eleştiri 35
b) Proje 36
Dünyadan Deneyime ve Kant'ın *Aufhebung*u 38
İmgelem ve Sentez 44
a) İmgelem 44
b) Üçlü Sentez ve Temel Zamansallık 47
Şematizm ve Kategorilerin Zaman Üzerinden Uygulanması 53
Sonsuzluğun Antinomileri 59
Tarih: Doğa ile Özgürlük Arasında 63
Tarih Felsefesinin Olanaksızlığı 67

İkinci Bölüm Sistemin Temelleri
"Töz ve Özne" 70
Küçük Bir Üniversite Şehri: Jena 71
Felsefe Sistemine Doğru 73
Kant'ın "Sistem"i 74
Birinci *Eleştiri*'de Transendental Felsefe Sistemi 75
Reinhold ve Sisteme Temel Arayışı 77
Reinhold, Hegel ve Tarih 79
Reinhold'un *Katkılar*'daki Felsefe Anlayışı 81
Erken Dönem Hegel'in Tarihselcilik Eleştirisi 84
Reinhold'un *Kant Felsefesi Üstüne Mektuplar*'ı 86
Mektuplar'ın Tarihsel Bağlamı 86
Kant'ın Çözümü 88
Reinhold'un *Mektuplar*'daki Tarihsel Okuması 91
Reinhold'un Temel Felsefesi ve Alman İdealizmi 96
Sistem Olarak Felsefe ve Temel İlke 96
Kant'ta Kategorilerin Çıkarımı 99
Mutlak Temel 101

Üçüncü Bölüm: Fichte ve "Ben'in Aşkınlığı"

İçerisi ve Dışarısı 105
Öznellikten Nesnelliğe ya da Dogmatizmin Sonu 107
Kuşkuculuk Karşısında Eleştirel Felsefe 111
Aenesidemus ve Fichte'nin Felsefesinin Doğuşu 113
Kuşkuculuk ve Dogmatiklik 113
Eleştirel Felsefenin Eleştirisi 114
Fichte'nin Yanıtı 118
Kant'ın "Çember"i ve Mutlak Ben 119
İki Bilinç 120
"Bilinç Olgusu"ndan "Edim"e 123
Edim Olarak Aşkın Özne 124
"Kendinde" Ben 130
Kartezyen Öznenin Sonu 134

Dördüncü Bölüm: İdealist Diyalektiğin Oluşumu

Differenzschrift ya da Biçimciliğin Sınırları 138
Mutlak Temel Fikrinin Eleştirisi 139
Mantık Açısından Eleştiri 141
Felsefe İhtiyacı / Felsefenin İhtiyacı 144
Tinin Fenomenolojisi ve Biçimciliğin Sonu 145
Hegel'in Terminolojisinin Dönüşümü 147
Hegel Diyalektiğinin Oluşumu 153
Şu Ünlü Üçleme: Tez, Antitez, Sentez 153
Hegel'in Üçlüsü ve Diyalektiği 157
Diyalektiğin Oluşumu: Fichte, Schelling, Hegel 163
Fichte'nin Diyalektiği 164
Schelling ve Mutlağın Diyalektiği 169
Kant'ın Kategorileri 171
Schelling'in Kategorileri ve Mutlak 174
Sonlu ve Sonsuz 179

Beşinci Bölüm: Tarih: Pozitiviteden Aşkınlığa

Pozitivite ve Tarih 187
İnsan ve Dini 191
Yaşayan Tarih 196
Tarihin Zamanı 196
Doğanın Zamanı 197
Uzayın ve Zamanın Diyalektiği 199
Bilincin Deneyimlediği Zaman 206
İçselleştiren Anımsama (*Erinnerung*) 208
Vahiy Dini ve Tin 212
Tanrı'nın Tarihi, İnsanın Tarihi 215
Soyut Tanrı 215
Oğul 218
Kutsal Ruh / Tin 219
Zaman – Tin 222
Kavranan Tarih – Kavramın Tarihi 224
Sonuç: –Hangi–Tarihin Sonu? 228
Kaynakça 238

“Güzel ruhlar” annem ve babama...

… so hat er die Wahrheit immer mehr geliebt als sein System.
Friedrich Schiller

Önsöz

Elinizdeki metinin temeli, İstanbul Galatasaray Üniversitesi'nde Prof. Dr. Türker Armaner yönetiminde hazırladığım ve 2013 yılında başarıyla savunduğum doktora tezine dayanıyor. Her ne kadar tezi Türkçeye çevirme işi savunmadan sonraki bir-iki yılda bitmiş olsa da, gerek metnin okunabilirliğine ilişkin kaygılarım gerekse başka nesnel koşullar bu çalışmanın kitap olarak yayımlanmasını ertelememe yol açtı. Bu kitabı bugün yazmış olsaydım elbette hem içeriği daha zengin olurdu hem de daha rahat bir üslûpla yazmayı becerebilirdim sanırım. Ancak bunu bir eksiklik değil de daha iyiye doğru ilerleme çabasının getirdiği bir olumlu durum olarak ele almak da mümkün. Hegel *Mantık Bilimi*'nin başında, söz konusu kitabın içine sinmesi için yirmi kez daha yazması gerektiğinden söz eder. Bu nedenle, bu çalışmayı ihtiyaç duyabilecek okuyuculara sunmayı daha fazla ertelemenin yerine Türkiye'deki felsefe okuyucusu kitlenin bilinmezliğine atmak daha doğu göründü.

Aradan geçen bunca zamana karşın bu çalışmanın temelinde bir değişiklik yapmadan, sadece yapılması zorunlu görünen eklemeler ve düzeltmelerle zenginleştirerek okuyucuya sunmaya karar verdim. Bu bağlamda elinizdeki metin tez metninden daha fazlasını içeriyor. "Sonuç" bölümünde tartışmaya açmaya çalıştığım meselelerse bugün, o günkünden daha anlamlı ve alakalı göründüğünden o bölümü hiç değiştirmeden bıraktım. Bunun ne kadar isabetli olduğuna okuyucu karar verecektir.

Bu süreçte elbette beni destekleyen, ikna eden ve yardımcı olan pek çok kişiye teşekkür borcum var. Hepsinin adını burada saymam imkânsız. Ama anmadan geçemeyeceğim adlar da var. En başta, tez çalışmamın her ânında yardımlarını ve yol göstericiliğini hissettiğim Türker Armaner'e bu vesileyle bir kez daha teşekkür ederim. Metnin yayımlanmasıyla ilgili çekincelerime karşı ısrarından vazgeçmeyen M. Şamil Şen'e sadece bu süreçteki rolünden değil, ortak düşünme etkinliğimizdeki katkıları için de teşekkür ederim. Son olarak, kitabın yayımlanması ile ilgili olarak ilgisini ve yardımlarını esirgemeyen meslektaşım Güçlü Ateşoğlu'na teşekkürlerimi sunuyorum.

İstanbul, Aralık 2021

Giriş

Faust'un trajedisine yol açan sıkıntısı gayet iyi bilinir: Bütün bilimlerin bilgilerini edinmiş bu parlak bilgin yine de tatminsizlik içinde kıvranmaktadır; çünkü bilgilerinin sonlu doğasının farkındadır. Goethe'nin kaleme aldığı versiyonunda bu durumu şöyle dile getirir Faust:

> Araştırdım, ah, ateşli çabalarla,
> Felsefe, hukuk ve tıp bilimini,
> Bir de, ne yazık ki, ilahiyatı!
> Şimdi de duruyorum burada, bir ahmak gibi,
> Hiç de akıllanmış değilim.
> Yüksek unvanım, doktoram bile var,
> Ve on yıldan beri öğrencilerimin burunlarını,
> Kâh o yöne kâh bu yöne çekiştiriyorum
> Bir şey bilemeyeceğimizi, sonuçta anlamak için![1]

Biraz sonraysa bu çaresizliğin neye ilişkin olduğu biraz daha belirgin bir hale gelir: "Tam da bilmediklerin gerekli olur, / Ve bildiklerin işe yaramaz."[2] Bu dünyada karşımıza çıkan her şeyin olabildiğince geniş bilgisi, ölüm ve evrenin sonsuzluğu karşısındaki bilgisizliğimize ne kadar teselli olabilir ki? Aynı tespit, Kant felsefesi için de yapılabilir. Gerçekten de Kant'a göre, insanın bilgisinin doğruluğunu güvenceye almanın tek yolu bilme yetisini empirik alanla sınırlandırmaktır. Heine'nin "insan zihninin anatomik tiyatrosu"[3] dediği

1. J.W. Goethe, *Faust*, Çev. Nihat Ülner, Öteki Yay., 1995, s. 41.
2. *A.g.e.*, s. 81.
3. Heinrich Heine, *Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland*, Reclam, 1997, s. 108.

Saf Aklın Eleştirisi, insanın bilgisinin koşullarını belirlemiştir; ama bunu yaparken onu empirik deneyim alanıyla sınırlandırmıştır. Bu açıdan bakıldığında bilgi iki kez koşullu bir şey olarak karşımıza çıkar: En başta, içeriği açısından empirik olarak koşulludur, yani deneyim dünyasından çıkar ve dolayısıyla doğal dünyanın yasalarına tâbidir. İkinci olarak da, deneyim alanının kendisi de insan zihninin transendental yapılarıyla koşullanmış olduğundan, bilginin biçimi de insanın görü ve anlama yetileriyle belirlenmiştir. Tüm bunların sonucunda şu söylenebilir: Dünyayı, dünyadaki şeyleri bilebiliriz; ama bu bilgi her zaman sınırlı, bizim zihin yapılarımızın izini taşıyan bir bilgi olacaktır; öte yandan, insanın varoluşu açısından en önemli konular, yani insanın evrendeki yeri ve onun yazgısıyla ilgili sorular yanıtsız kalırlar.

Kant'ın teorik felsefesinin birinci ilkesi, yani bilginin ancak empirik alanın bilgisi olabileceği ilkesi, empirik deneyimin ötesine geçerek onu *aşan* her şeyi *aşkın* olarak nitelendirerek bilginin alanından dışlar. Empirik deneyimin bilgi için yeterli tek koşul olmadığını, insan zihninin kimi yapılarının da bilginin ortaya çıkış sürecine katkıda bulunması gerektiğini söyleyen ikinci ilke aşkınlık kavramına yakın başka bir kavramı karşımıza çıkarır: İnsan zihninin, deneyimi ve onun nesnelerini mümkün kılan temel yapılarına *transendental* koşullar denir ve bu yapılar, koşulladıkları empirik deneyimde karşımıza çıkmazlar.

Çalışmamıza temel aldığımız konuyu, Kant felsefesinin tanımlarıyla ele alıyoruz: Aşkınlık dediğimiz alan, empirik deneyimi, yani zamana ve uzaya bağlı gerçekliği aşan, ona indirgenemeyen bir alandır. Kant'ın transendental ideler adını verdiği Tanrı, ruh ve özgürlük kavramlarıyla *düşünebildiğimiz* varlıklar, empirik dünyada karşımıza çıkmadıklarından, onlara ilişkin nesnel bilgiden de söz edemeyiz. Görüde hiçbir verisi olmayan bu varlıklara ilişkin bilgi iddiasında bulunmak, Kant'ın ifadesiyle, bizi *transendental yanılgı*dan başka bir yere götürmez.

Bununla birlikte eleştirel felsefenin sunduğu çerçeve iki temel sorunu içerir: Birinci olarak, empirik alanla sınırlanmış

olan yeti sadece anlama yetisidir; akılsa böyle bir sınırlamaya tâbi olmadığından, doğası gereği empirik deneyimin ötesini düşünebilir. İkinci olarak, çalışmamızın çerçevesi açısından kendini gösteren sorun, transendental idelerin, yani özgürlük, ölümsüzlük ve Tanrı fikirlerinin, aynı zamanda insanın kendi varoluşuna anlam verme çabasındaki temel rolleridir. Kant bu ideleri teorik akıldan dışladıktan sonra pratik aklın, yani ahlaklı eylemin alanına alır. Bununla birlikte, ahlakın temel koşulu olarak koyduğu özgürlük, içeriği açısından belirsiz kalır. Aslında bu belirsizlik özgürlüğün tanımında da bulunur. Transendental özgürlüğün tam da tersi olan nedensellik üzerinden tanımlanması, onun *somut* olarak ne anlama geldiği sorusuna doyurucu bir yanıt veremez. Ölümsüzlük ve Tanrı meseleleri de, ahlaklı eyleme *bu dünyada* bulamayacağı bir birlik ve anlam sunan, pratik aklın varsayımları haline gelirler. Kant'ın kendisinin de felsefesinin çözüm olarak sunduğu tablodaki sorunların farkında olduğu söylenebilir; çünkü birinci *Kritik*'in sonunda, bu parçalı yapıyı birliğe kavuşturacak bir sistemin gerekliliğinden söz eder. Ancak temel mesele yine yerinde durmaktadır: Empirik olanın, koşullu olanın bilgisine sahip olabiliyoruz; ancak bu bilgi en önemli soru karşısında hiçbir işe yaramıyor: Her şeyin koşulsuz temelinin, mutlak olanın ne olduğu sorusu. *Faust*'un yazarının, tüm bitki âleminin kökenindeki bitki *Urpflanze*'nin peşinde araştırmalar yaptığı dönemde, Jena'da toplanan genç filozoflar da insanın varoluşunun ve bilgisinin mutlak temelinin ne olduğunu bulmaya çalışıyorlardı. Onların gözünde de, insanın en çok ihtiyaç duyduğu bilgi, empirik olanı aşan, koşulsuz olanın bilgisiydi.

Yukarıda sözünü ettiğimiz transendental idelere daha yakından bakıldığında bunların insanın sonluluğuyla doğrudan doğruya ilgili oldukları görülür: Özgürlük, *dışsal* sonluluğun aşılmasıdır, yani insanın özgür eylemiyle, onu dışarıdan sınırlayan koşulların aşılmasıdır; böylece eylem basit canlı davranışından daha fazla bir şey olur. İnsan dışındaki canlıların hepsi türleri gereği aynı koşullar altında aynı biçimde davranırlarken, insan tekil ve öngörülemez bir

biçimde hareket eder. Ölümsüzlük fikri, insanın en temel sonluluğu, yani, Hegel'in hep söylediği gibi, "mutlak efendi" ölüm karşısındaki insani isteğinin ifadesidir. Tanrı fikriyse, genel olarak, insanın evrendeki yalnız ve sınırlı varoluşuna bir anlam vermesini sağlayan aşkın temeldir. Bu bağlamda, aşkınlık meselesi üstüne felsefi düşünmenin altında hep sonluyla sonsuzun karşıtlığının yatıyor olması şaşırtıcı değildir. Çalışmamız açısından bu karşıtlık Alman İdealizmi adı verilen felsefe etkinliğinin temelinde yatan karşıtlıktır ve Kant'tan Hegel'e giden bir yolda çeşitli dönüşümler geçirir, yeniden tanımlanır.

Kant'ın felsefesi, metafiziğin temel kavramlarının temellerini ve sınırlarını göstermekle onun son derece isabetli bir eleştirisini sunmuştur; ancak bunu, deneyimle düşüncenin birliğini bozmak pahasına gerçekleştirmiştir. Dünya bir yandan fenomenler ve numenler dünyası olarak bölünürken, öte yandan da aklın teorik ve pratik kullanımları temel birliğe kavuşamazlar. Dünyanın deneyimini koşullayan, transendental yapılar olsa da, düşünmeyle dünyanın birbirinden mutlak olarak ayrılması, bize parçalı bir manzara sunar ve Kant felsefesinin ortaya koyduğu bu parçalı yapı, kendisinden sonra gelen filozofları felsefeyi sistematik bir bütünlüğe sahip bir bilim olarak yeniden kurmak için harekete geçirmiştir. Alman İdealizmi bu amacıyla Kant felsefesi karşısında olumlu ya da olumsuz tavır alan öbür felsefe akımlarından ayrılır. Bu bağlamda bu akımın en temel özelliklerinden biri de bizce aşkınlığın bilgi nesnesi olarak yeniden felsefenin içine alınmasıdır. Bu hamleyle birlikte hem deneyimin hem de onun bilgisinin yeniden tanımlanması gerekecektir. Kant'ın felsefesini eksik bulan idealist filozoflar, yani Fichte, Schelling ve Hegel, Kant'ın yaptığı teorik akıl-pratik akıl ayrımını aşma projesi bağlamında aşkınlığı yeniden düşünmeye girişirler. Projeleri aynı zamanda sonluyla sonsuzun karşıtlığını ortadan kaldırma yoluyla da Kant'ın felsefesinin ötesine geçmeyi amaçlar. Bu projeye seçtikleri temel de, modern felsefenin hem tarihi hem de yazgısı açısından son derece önemlidir; çünkü söz konusu temel öznedir.

İdealizmin felsefe sistemi kurma çabasında kendine seçtiği temel olan transendental özne Kant'ın gözünde empirik öznenin temelindeki varsayımdan ibarettir. Kendisi empirik olmadığından onun üstüne, sadece öznenin birliği için "olması gerektiği" dışında, hiçbir şey söyleyemeyiz. Bu temelin kendisi, bir yandan idealist felsefenin kendi Kantçı konumunu tanımladığı, öbür yandan da Kant'tan koptuğu düğüm noktasıdır. Fichte'nin transendental özneyi temele koyması ve kendinde-şeyi yadsıması, eleştirel felsefenin bitip Alman İdealizminin başladığı temel ayırma çizgisini oluşturur.

Kant ile izleyicileri arasındaki, hatta bu izleyicilerin kendileri arasındaki teknik ayrıntılar ve farklar ne olursa olsun (bunları çalışmamızda tartışacağız), özne ve aşkınlık kavramları arasında, modern felsefe tarihi açısından son derece önemli bir ilişki bulunmaktadır. Descartes'ın sağlam bir temel bulma amacıyla kuşku yoluyla dünyayı değillemesi, onu her şeyin temeli olarak özne kavramına götürmüştü. Descartes'ın "düşünen şey" (aslında düşünen *tek* şey) olarak tanımladığı özne, artık nesne adını alacak bütün gerçekliği de belirleyen makam olacaktır (*objectum*: karşıya konan ve *Gegenstand*: karşıda duran; yani öznenin karşısında olmak her şeyin belirleyici özelliğidir). Kuşku duyulamayan tek temelin düşünen özne olarak belirmesi, aslında öznenin kendi dışarısını, dünyayı değilleyerek yine kendine geri dönmesi hareketiyle gerçekleşir. Bu anlayışın çalışmamız açısından iki önemli sonucu olmuştur. İlkin, mutlak temel olarak özne böylece aşkınlığın kendisi olur. Dünyanın, bedensel her şeyin değillenmesinden sonra düşünen öznenin ortaya çıkması, onun bu değillemeden etkilenmediğini, onun dışında kaldığını, değillediği dünyayı *aşan* bir şey olduğunu gösterir; zaten bu değilleme eyleminin öznesi de kendisidir, onu tanımlayan tam da budur. Dolayısıyla özne nesnelerin dolaysızlığını aşar ve onların imkânının temeli olur. Descartes'tan Kant'a, ondan da Alman İdealizmi filozoflarına dek aşkınlık, öznenin temel özelliği olarak kesintisiz bir biçimde varlığını sürdürür. Özne felsefesine en büyük eleştirilerden birini getiren Heidegger bile bu hatta dahil edilebilir; çünkü onun *Dasein*'ı aşkınlığın

kendisidir, varolanları ve kendi olumsallığını aşarak hakiki varoluşunu kurar.

İkinci olarak, öznenin aşkınlığı aynı zamanda her şeyin özneye *içkin* olmasına yol açar. Varlığın mutlak temeli haline geldiği anda, deneyiminin alanına giren her şey onun mutlak öznelliği tarafından belirlenir. Bu açıdan bakıldığında Descartes'tan Hegel'e dek (Spinoza'yı bu hattın dışında tutmalıyız) Batı felsefesinde öznellik terimleriyle düşünülmeyen hiçbir konu yoktur. Descartes'la birlikte dünya *öznenin deneyimi* haline gelirken, felsefe de epistemolojiye dönüşür. Rasyonalizmle empirizm arasındaki epistemolojik karşıtlığı aşarak felsefeyi yeniden ontolojiye döndüren Kant bile varlığı özneyle temellendirmeye devam ederek onun özneye içkinliğini sürdürecektir. Mutlak öznenin aşkınlığıyla varlığın ona içkinliği, açık ifadesini ilk kez Fichte'de bulacaktır. Modern felsefe zaten öznenin mutlaklığının felsefesidir. Ama felsefenin bunun bilincine varması zaman almıştır ve Fichte'yle birlikte mutlak özne olarak kendi kendisinin bilincine varır. Bu süreç aynı zamanda kendi sınırlarının da bilincine varmasıyla sonuna erecektir.

Mutlak öznenin aşkınlığıyla varlığın özneye içkinliği en saf ifadesini Fichte'nin Ben=Ben denkleminde bulur. Fichte'yle birlikte mutlak Ben dünyanın yaratıcısı ve efendisi olur; onun dışında hiçbir şey *kendinde* varolamaz. Bununla birlikte, buraya kadar sessiz kalan soru onun izleyicilerinden Hegel tarafından sorulur: Bu mutlak özne nedir peki? Onun içeriği nedir? Hegel'in gözünde Ben'in kendine dolaysız ve soyut biçimde özdeş olması, modern felsefenin bütününün temel kavramına ilişkin hiçbir şey söylemez ve bu kavram kendisine gelene dek düşünülmeden kalmıştır. Hegel'in modern öznellik kavramına katkısı, onu tarihsel olarak düşünerek kendi tarihinin bir ürünü olduğunu ortaya koymasıdır. Onun içeriği kendi kendisidir; ama bu kendilik Hegel'e göre baştan verili hazır bir şey değil, öznenin kendi etkinliğinin sonucudur. Hegel'in felsefesinde aşkınlık iki açıdan tarihselleştirilir: İlkin, modern felsefenin mutlak öznesinin aşkınlığı kendi tarihselliğinde düşünülür; ikinci olarak da, Kant'ın aşkın varlıkları,

öznelliğin tarihinde *aşkınlaşan* figürler olarak sunulur. En uç noktada, Tanrı'nın aşkınlığı da bir tarihsel süreç içerir.

Alman İdealizminde aşkınlığın bu biçimde tarihselleştirilmesi çalışmamızın konusunu oluşturuyor. Bunun için önce Kant felsefesini bu çerçevede okuyacak, daha sonra da Alman İdealizminin önemli ara figürleri olan Reinhold ve Schulze üzerinden Fichte, Schelling ve Hegel'e bakacağız. Bu hat üzerinden, öznellik, aşkınlık ve tarihsellik kavramlarının arasındaki ilişkiyi Hegel'in nasıl kurduğunu göstermeye çalışacağız. Çalışmamızın "Sonuç" bölümünde, Hegel'in ve onun tarih anlayışının yorumlanışında özellikle Fransa'da bir kuşağa damga vurmuş olan Alexandre Kojève'in Hegel yorumunu ele alacak ve bu yorumun sorunlarını tartışacağız.

Bitirmeden önce, bizce önemli bir noktaya dikkati çekmek istiyoruz. Alman İdealizmiyle ilgili araştırma alanında "Fichte-Schelling-Hegel" sıralaması birçok açıdan eleştirilmiş ve uzun zamandan beri geçerliliğini yitirmiştir. İdealist felsefeyi kendinde sonlandırmak için Hegel'in ona biçtiği bu giysi, bugün Hegel'in bir uydurması olarak değerlendirilmekte. Örneğin, Alman İdealizmi üstüne kitaplar "Kant'tan Hegel'e" yerine artık "Kant ile Hegel arasında" başlıklarıyla yazılıyor; yeni felsefe tarihi incelemeleri içinde Hegel'in Fichte'den de önceye, Kant'ın hemen ardına koyulduğu görülüyor. Alman İdealizminin bu üç düşünürüne daha yakından bakıldığında, aralarındaki ilişkilerin tek bir doğrusal hatta ele alınamayacak kadar karmaşık ve zengin olduğu görülecektir. Çalışmamızda Hegel'i doğrudan doğruya Fichte'nin izleyicisi ve eleştiricisi olarak ele aldık, Schelling'e ise sadece diyalektiğin oluşma sürecinde değindik. Hem Schelling hem de Hegel, Kant ve –ama özellikle– Fichte'nin izleyicileriydiler. Genç yaşında parlak bir kariyer yapan Schelling'in karşısında Hegel, *Tinin Fenomenolojisi*'ni yayımlayana dek onun izleyicisi olarak görülüyordu. Jena'da genç Schelling'in Fichte'nin felsefesini izlediği, Hegel'in ilk yapıtının da Schelling açısından Fichte felsefesinin eleştirisini konu edindiği düşünüldüğünde, bu algı çok da yanlış değildir. Hegel'in özneyi tarihselleştirmesi, doğrudan doğruya Fichte'nin mutlak özne felsefesinin eleşti-

risi olarak okunabilir, biz de çalışmamızda bunu göstermeye çalıştık. Bununla birlikte, Hegel'deki tarihsel bakış açısının Schelling'deki temellerini de göstermek gerekir ki, elinizdeki çalışmanın Fichte'den sonraki bölümü bunu yapmaya çalışıyor. Bu açıdan genel olarak savunduğumuz bir başka düşünce de, "Alman İdealizmi" adının yaklaşık olarak 1790-1806 arasında Jena merkezli olarak üretilen düşünceyle sınırlandırılması gerektiği, her üç filozofun daha sonraki düşüncelerinin bu adla bir araya getirilemeyecek ölçüde çeşitlilik ve farklılık içerdiğidir. Fichte'nin açtığı yoldan mutlak özneyle temellenen bir felsefe sistemi kurma çabası, bu çalışmada izini sürmeye çalıştığımız hattır.

Birinci Bölüm

Sonluluğun Kant Felsefesindeki Temelleri

Akıl ve Sonluluk

Kant *Pratik Aklın Eleştirisi*'nde, kişisel mutluluğun tartışıldığı ikinci teoremin ikinci notunda şöyle der: "Mutlu olmak, *akıl sahibi ama sonlu* her varlığın zorunlu olarak arzuladığı şeydir."[1] "Akıl sahibi ama sonlu" ifadesinde, anılan sözcüklerin anlamları üstüne düşünmeye yönelten, merak uyandıran bir şey var. "Akıl sahibi varlık" (*vernünftiges Wesen*) en basit anlamıyla insanı kastediyor elbette. Ancak, "akıl sahibi olmak" ne anlama geliyor ve Kant felsefesinin akla atfettiği hangi özellik filozofu böyle bir ifade kullanmaya yöneltiyor? Bunun yerine, "akıl sahibi *ve* sonlu bütün varlıklar" deseydi ne olurdu? "Ve" bağlacı, bilindiği gibi, aralarında benzerlik ilişkisi bulunan öğeleri bağlamak ve sıralamak için kullanılır. Bu doğrultuda, "akıl sahibi ve sonlu" ifadesi, bir varlığın, başka yüklemlerin de izleyebileceği özelliklerinin sıralanışında bir an olabilirdi: "Akıl sahibi *ve* sonlu *ve*..." Bu bağlaçla birbirine bağlanan sıfatlar arasında anlam açısından ne bir çelişki ne de bir çatışma söz konusudur. Bununla birlikte, "benzerlik ilişkisi" taşıyan öğeler arasındaki benzerliğin ne olduğu sorusuysa yanıtsız kalır. Birbirine eklenebilecek sıfatların en temel ortak noktası, yüklemini oluşturdukları öznedir aslında, yani insan. Gerçekte,

1. Immanuel Kant, *Kritik der praktischen Vernunft* (bundan sonra *KpV*), A45; *AK*, V, 25 (Vurgular bana ait).

"akıl sahibi olmak" ve "sonlu olmak" yüklemlerinin arasında, yüklendikleri özne dışında hiçbir benzerlik bulunmaz. Bu açıdan, sayılan sıfatların aralarında bir ilişki bulunmadığı ve akıl sahibi olmakla sonlu olmak arasında da hiçbir ilişki bulunmadığı da söylenmiş olur. İkisi arasındaki tek ilişki, *hem* akıl sahibi *hem de* sonlu olan insan üzerinden kurulabilir. Bununla birlikte, bu ilişki aslında olmayan bir ilişkidir; çünkü bu iki yüklemi birlikte ve ilişkili olarak düşünmeye izin vermez. Bu açıdan, bu iki terimi kendi özellikleri açısından düşünmeye de yol vermez.

Buna karşın "ama" bağlacı, bağladığı iki terim arasında bir karşıtlık ilişkisi olduğunu ima eder: "Akıl sahibi *ama* sonlu." Böyle bakıldığında, "akıl sahibi olmak" ve "sonlu olmak", birbirine karşıt ama aralarında aydınlatılmaya muhtaç bir ilişki de olan iki özellik olarak karşımıza çıkıyorlar. Bu ifadeden yola çıkarak, akıl sahibi bir varlığın aynı zamanda sonsuz da olması gerektiği ya da aklın doğasının onu bir şekilde sonsuzlukla bir ilişki içinde düşünmeye yönelttiğini düşünebiliriz. Ardından, akıl sahibi *ve* sonsuz varlıkların yanı sıra, bir de akıl sahibi *ama* sonlu varlıkların söz konusu olduğunu söyleyebiliriz.

Ama burada tartışmayı sözlük bağlamından kurtarıp asıl olarak Kant'ın "akıl" ve "sonluluk" kavramlarıyla ne demek istediğini anlamaya girişmek daha anlamlı olacak. Bu sayede, bu kavramlar arasındaki ilişkiyi de anlama olanağını önümüzde bulabiliriz. Bu iki terim –hem Kant'ta yeryüzündeki varoluşu içinde insana dair her şeyi niteleyen sonluluk, hem de, sadece *ötede* bir yerlerde erişilebilen sonsuzluk– gerçekten de Kant'ın sisteminde içsel bir gerilimle birbirlerine bağlı olarak karşımıza çıkarlar. Bu gerilim, içinde yer aldığı bağlama göre farklı yüzlerde karşımıza çıkabilir: Anlama yetisi (müdrike) ve akıl, duyarlık ve düşünülürlük, belirlenim ve özgürlük, fenomen ve numen, bilgi ve ahlaki eylem, vd. Sadece birkaç örnek verdiğimiz somut görünümleri üzerinden Kant'ın bütün felsefesini kateden ve belirleyen en temel karşıtlık, aslında *sonlu(luk) ile sonsuz(luk) arasındaki mutlak karşıtlıktır*.

Bu gerilimin ikinci ucu olarak akla ve onun sonsuz oluşuna gelirsek, bununla ilgili olarak, filozofumuzun son derece eğretilemeli bir dil kullandığı nadir bölümlerden birini anımsatmakla yetineceğiz şimdilik. Kant, anlama yetisinin işlevleri ya da kavramları (yani kategoriler) ve bunları temsillere uygulamanın kuralları üzerinden sergilediği "saf anlama yetisinin ülkesi"ni katettikten sonra, bu ülkenin aslında, doğanın çok kesin sınırlarla kuşattığı bir adaya benzetilebileceğini söyler.[2] Bu adanın çevresinde, "engin ve fırtınalı bir okyanus" bulunmaktadır ve "asıl yanılgı imparatorluğu" da burasıdır. Her ne pahasına olursa olsun bu okyanusa açılmak isteyenlere yeni toprakları diye sundukları da yanılgıdan başka bir şey değildir. Ödenecek bedel, hakikatin ülkesinden ayrılmış olmanın kendisidir. Kazanılanın ne olacağını görmek içinse *Saf Aklın Eleştirisi*'nin "Transendental Diyalektik" bölümüne kadar beklemek gerekecektir.

"Transendental Diyalektik" bölümünde, bu engin ve belalı okyanusun, Kant'ın transendental yanılgının gerçekleştiği yer olarak gördüğü saf akıl olduğunu anlarız. Transendental yanılgı, şeylere dair, empirik yanılgıdan farklıdır; çünkü empirik yanılgıyı düzeltmek her zaman olanaklıdır. Ancak transendental yanılgının, yani anlama gücünün kategorilerinin duyu nesnesi olmayan şeylere uygulanmasının temelinde, aklın doğasına ait bir eğilim bulunmaktadır: "Kurallar aracılığıyla fenomenlerin bir araya getirilmesi."[3] Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'nde bize sunduğu tabloya göre, bilme yetimizin her parçası, sadece kendi altındaki parçayla ilişki içindedir. Buna göre, en altta duyusal görü yer alır ve sadece zaman ile uzayın biçimlendirdiği empirik verilerle ilişki halindedir. Ardından, görünün hazırladığı temsilleri anlama yetimiz *düşünür* ve *yargı üretir*. Nesnel hakikatin asıl alanı da burasıdır. En üstteki parça olan akıl ise sadece anlama gücüyle (dolayısıyla onun kategorileri ve yargılarıyla da) ilişki içindedir ve görüyle hiçbir şekilde doğrudan ilişkisi yoktur. Bu nedenle deneyimle,

2. Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (Bundan sonra *KrV*), A235-236/B294-295.

3. *A.g.e.*, A302/B359.

ya da aynı anlama gelmek üzere, empirik alanla sınırlandırılmamıştır.[4] O halde Kant'ı izleyerek şu ayrıma varıyoruz: Bir yanda belirli olanın, koşullu olanın ve sonlu olanın alanı olarak –kendisi de sınırlı ve koşullu olan– anlama yetisi, öte yanda da sonsuzluğun alanı ve sınırsız bir yeti olarak akıl.

Ancak, aklın sonsuz doğasını anlamaya başlayabilmek için bu alana ilişkin bu teknik çözümlemenin de ötesinde bir incelemeye ihtiyaç vardır. Bu da, aklın alanını oluşturan öğelere daha yakından bakmaktan geçiyor. Kant'ın çözümlemesinde eğer anlama yetisi kurallar ve kategorilere ilişkin bir yetiyse, akıl da ilkeler ve idelerle ilişkili bir yetidir.[5] Akıl bu ideleri ve ilkeleriyle, koşullu deneyimin koşulsuz birliğini ve temelini hedefler. Aklın diyalektik çıkarımlarını şimdilik bir kenara bırakacak olursak, saf aklın bu idelerinin insanlığın en temel sorularıyla bağlantılı olarak oluştuklarını görürüz: Ruhun ölümsüzlüğü, evrenin sonsuzluğu, özgürlük ve nihayetinde Tanrı. Bu sorular, insanın kendisini herhangi bir şekilde sonsuzlukla ilişkili olarak düşündüğü kavramları oluşturmaktalar. Kant'ın transendental ideler dediği bu ideler bu bağlamda, işaret ettikleri nesneler empirik deneyimde bulunmayan idelerdirler. Öte yandan, bu kavramları düşündüğümüz yetimizin, yani aklımızın da aynı derecede özgür, sınırsız ve dolayısıyla hepsinin mutlak birliğinin yetisi olması da anlamlıdır. Böylece "akıl sahibi ama sonlu" ifadesi de, aklın doğasına ilişkin bu başlangıç niteliğindeki açıklamada temel anlamını bulmaktadır. Sonlu bir varlık olan ve bunu bilen insan, bu sonluluğuna karşın sonsuzluğu düşünebilmektedir ve transendental ideleri aracılığıyla, kendisini de bu sonsuzlukla ilişki içinde düşünmektedir. Yine de, bu sonsuzluk Kant'a göre empirik alanın ötesinde yer alır ve *deneyimlenebilmesi* olanaklı değildir. Bu sonsuzluğun *bilgisine* de sahip olamayız, çünkü empirik alana ilişkin olmayan hiçbir yargı, Kant'a göre bilgi olarak adlandırılamaz. Transendental felsefenin bu ideler karşısındaki tavrı sözcüklere ilişkin dilbilimsel bakışta da kendini belli eder. Koşulsuz olan, mutlak olan, sonsuzluk…

4. *A.g.e.*, A306/B363.
5. *A.g.e.*, A302/B359.

Tüm bu sözcükler *Bedeutung*u olmayan (yani empirik içerikten yoksun) idelerdir ve işaret ettikleri nesneler "gerçek" olmadıklarından, ancak sözlük tanımları (*Sinn*) verilebilir.[6] Modern dilbilim terimleriyle söyleyecek olursak, sadece kavram üzerinden tanımlanan anlamın (*Sinn/sense*) yerini, empirik deneyim alanına gönderen gönderge (*Bedeutung/reference*) alır. Buna bir örnek vereçek olursak, genel olarak "kendi başına var olan şey" anlamına gelen *töz* kavramı, bilgi açısından bize hiçbir şey söylemez. Kant'a göre önemli olan nokta, içerikten yoksun bu boş tanım değil, töz kavramını fenomenlere uygulamamızı sağlayan ilkenin, değişim geçiren şeyle ilgili olarak zamanda süreklilik ilkesi olmasıdır.

Bu kısa özetle sonluluk ile sonsuzluk arasındaki ayrımın Kant'ın düşüncesindeki yerini saptadıktan sonra ileriye bir adım atabiliriz. Çalışmamızın sonraki bölümlerinde bu karşıtlığın içinde barındırdığı öğeleri ve ilişkileri daha ayrıntılı olarak inceleyerek ilk iki *Kritik* itibariyle Kant felsefesinin bu karşıtlıkları aşamadığını, üstelik ne sonsuzluğu ne de insanın sonsuzluğu deneyimleme olanağını düşünebildiğini göstermeye çalışacağız. Bunun yanında, bu karşıtlıktan yola çıkarak tanımlanan aşkınlığın da bu felsefenin izin verdiği bir konumdan çıkamadığını sergileyeceğiz. Bu ayrım ve karşıtlığı incelemeye başlayacağımız nokta, öncelikli olarak sonluluk olacak, bu tartışma daha sonra sonsuzluk tartışmasıyla tamamlanacak.

Bilgi ve Sonluluk

Kant ve Metafizik Problemi adlı kitabında Martin Heidegger, Kant açısından "aklın sonluluğu (...) bilginin temel yapısından ileri gelir", der.[7] Heidegger aynı zamanda bu sonlu-

6. *A.g.e.*, A147/B186.

7. Martin Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, Vittorio Klostermann, 1991, s. 21. Kant'ın terminolojisine sadık kalacaksak, burada sonlu olanın akıl (*Vernunft*) değil anlama yetisi (*Verstand*) olduğunu unutmamak gerekir. Heidegger'in bu cümlesinin basit bir hata ya da ihmalle değil, Heidegger'in akıl ve bilginin ötesine yerleştireceği, aklın erişemeyeceği bir "varlık düşüncesi" fikriyle ilgili olduğunu belirtmekle yetinelim.

luğun, gelecekte üstesinden gelinecek bir kusurdan kaynaklanmayıp insanın bilgisinin özüne ait olduğunu da ekler. Burada bilgiden söz ederken onun insana ait olduğunu vurgulamanın gereksiz olduğu öne sürülebilir. Ancak Kant bağlamında bu vurgu o kadar gereksiz değildir: *Saf Aklın Eleştirisi*'nin hemen başındaki "Transendental Estetik" bölümünde Kant insana sadece "uzayda ve zamandaki görü tipi"ni tanırken, bundan farklı olan "zihinsel görü" (*intellektuelle Anschauung*) için "sadece ve sadece yüce bir varlığa ait olabilir, ama hem varoluşu hem de görüsü açısından bağımlı bir varlıkta olamaz", der.[8] Örneğin zihinsel görüye sahip olan Tanrı (Kant hiçbir zaman bu "yüce varlığın" Tanrı olduğunu söylemez), duyusal görüye ihtiyaç duymaz; çünkü zaten yaratıcısı olduğu evreni uzay-zaman belirlenimine ihtiyaç duymaksızın sonsuzluğu içinde bilir. Bununla birlikte, insanın sadece duyusal görüyle sınırlanmış olması Alman İdealizmi filozoflarını hiçbir şekilde sınırlandırmayacaktır; Fichte'de zihinsel görünün yapısı değişecek ve bu görü –Kant'ta sorunlu bir kavram olan– aşkın öznenin bir yetisi haline gelecektir. Çalışmamızın ikinci bölümünde bu noktaya yeniden eğileceğiz.

Saf Aklın Eleştirisi'nin "Giriş"ine göre, "Tüm bilgimizin deneyimle başladığı konusunda hiçbir kuşku yoktur. (...) Bu anlamda, *kronolojik olarak*, bizdeki hiçbir bilgi deneyimden önce gelmez, ve tüm bilgi de deneyimle başlar."[9] Kaynağını Descartes'ın felsefesinde bulan kavganın çözümü, daha doğrusu aşılması, bilgi sürecinde deneyimin öncelliğini kabul eden bu cümlelerle başlar. Ama Kant'ın filozof olarak öneminin bu tespitinden geldiğini söylemek, hem Kant'a hem de felsefeye haksızlık olur. Descartes'tan Kant'a gelene dek bütün empirist okul bundan farklı bir şey söylemiyordu. Kant'ın önemi, bilginin deneyimle başladığını söylemesinde değil, bilginin tek kaynağının deneyim olmadığını söylemesindedir. Empiristler açısından, duyulardan gelen veriler ve insan bilgisinin birikimli doğası bütün bilgilerin empirik temelini gösteriyordu. Rasyonalistlerse empirik içeriği olmayan mantık yasaları ve

8. Immanuel Kant, *KrV*, B72.

9. *A.g.e.*, B1.

soyut kavramların, bilginin kökeninin akıl olduğunu kanıtladığını düşünüyorlardı. Kant'ın getirdiği yenilik, daha doğrusu paradigma değişikliği, bilgide *kurucu* rol oynayanın, insan aklındaki empirik olmayan transendental[10] yapılar olduğu fikriydi; onlar olmaksızın bilgi dediğimiz hiçbir şey olamazdı. Bu transendental yapılar ne empiriktirler ne de saf mantıksaldırlar; çünkü bilginin nesnesi olamazlar, ancak tüm deneyimi ve dünyaya ilişkin tüm bilgiyi olanaklı kılarlar. Temel olduklarından *a priori*dirler. Kant kendi felsefesini transendental felsefe olarak adlandırır; çünkü inceleme alanı nesneler değil, bu nesnelerin deneyimde varlıklarını olanaklı kılan transendental yapılardır. Kendine (özne) dönüş hamlesiyle ontolojinin yerine epistemolojiyi koyan Descartes felsefesinin ardından gelen transendental felsefe, bu kez epistemolojinin sınırlarını aşarak ondan yeni bir ontoloji çıkarır; ama bunu yaparken de *dünya*yı öznenin *deneyim*ine dönüştürür. Dünyanın insanın deneyimi olarak yeniden kurulması, onun varlığını yeniden bir bilgi nesnesi olarak türetmeye olanak sağlar; çünkü, "genel olarak *deneyimin olanak* koşulları aynı zamanda *deneyimin nesnelerinin olanak* koşullarıdır."[11] Dünyanın empirik insan deneyimine dönüştüğü bu işlemin sonucunda dünya da *ideel* bir yapıya kavuşacak ve bütün deneyimin insanın transendental yapılarıyla koşullandığı çember kapanacaktır. Ama bu dönüşümün doğasına ve sonuçlarına eğilmeden önce, Kant'ı metafiziğin temellerini yeniden düşünmeye iten duruma, yani modern felsefenin krizine bir bakacağız; çünkü Kant'ın transendental felsefesi her şeyden önce modern Batı metafiziğinin kurucusundan bu yana karşı karşıya kaldığı en büyük krizi çözmek ve aşmak için gösterilmiş bir çabadır. Bu krizin ortaya çıkışında da, Kant'ın önereceği çözümün ortaya çıkışında da İngiliz empirist felsefesinin önemli rol oynadığı

10. Kant'ın aşkın (*transzendent*) ve transendental (*transzendental*) terimleri arasına koyduğu farkla ilgili olarak: Anlama gücünün aşkın biçimde kullanımı, onun deneyimin sınırlarını aşarak duyu-ötesine uzanması anlamına gelir (Immanuel Kant, *KrV*, A296/B352); buna karşılık "Nesnelerden çok bizim nesneleri bilme tarzımızla ilgili bütün bilgilere (…) *transendental* diyorum" (*a.g.e.*, A11/B25).

11. *A.g.e.*, A158/B197.

görülür. En başta Hume'un nedensellik eleştirisi, ama en azından onun kadar önemli olan, Berkeley'in algının mutlak zemin olduğunun farkına varması ve Locke'un transendental öznelliği bilinçle, onu da zamansal art ardalıkta kendine özdeş kalan olarak düşünmesi, Kant'ın kendi felsefesinin ortaya çıkışında, İngiliz empirizminin Kıta Avrupası'nın rasyonalist felsefesinden daha önemli olduğunu gösterir.[12]

Kartezyen Metafiziğin Krizi

Hegel'in *Felsefe Tarihi Dersleri*'nde Descartes üstüne söylediği şu sözler aynen Kant ve felsefesi için de söylenebilir: "René Descartes, düşünmeyi ilke almasıyla, gerçekten modern felsefenin başlatıcısıdır. (...) Bütün varsayımları bir kenara koyarak, düşünmenin kendisinden yola çıktı ve bunu da belirli, açık anlama gücünün biçiminde yaptı."[13] Gerçekten de, her ikisi de felsefi kriz dönemlerinde düşünmüş olan Descartes'ın da Kant'ın da, eskimiş, artık işlemez olanı geride bırakıp, düşünmeye sağlam bir zemin hazırlayarak yeniden başlamaktan başka seçenekleri yoktu. Üstelik her ikisi de, farklı düzeylerde olsa da, düşünmenin bakışını düşünmenin kendisine çevirdiler. Eğer Kartezyen proje "bugüne dek inancım dahilinde almış olduğum bütün kanılardan kurtulmak ve temelden yeniden başlamak"[14] ise, Kant'ın projesi de, "bilgimizin nereye kadar erişebildiğini" keşfetmek ve "aydınlanmış parçayla karanlıktaki parça arasındaki, anlaşılan ile anlaşılmayan arasındaki sınırı oluşturan ufku" bulmak için "anlama yetimizin gücü"[15] üstüne bir düşünme çabası olarak tarif edilebilir.

12. Bu ilişkinin ne kadar kapsamlı olduğunu gösteren bir çalışma için bkz. Manfred Kuehn, *Scottish Common Sense in Germany, 1768-1800*, McGill-Queen's University Press, 1987. Özellikle Bölüm IX.

13. G.W.F. Hegel, *Werke*, XX, s. 331-2.

14. René Descartes, *Méditations*, I.

15. Kant'ın felsefesini tarif eden alıntıladığımız bu sözler, aslında Kant'a değil Locke'a ait (*An Essay Concerning Human Understanding*, Introduction, §7). Hegel, Jena'da Schelling'le birlikte yayımladıkları *Eleştirel Felsefe Dergisi*'nde 1802'de yayımlamaya başladığı "İman ve Bilgi" (*Glauben und Wissen*) başlıklı metninde, aslında Kant'ın felsefesinin Locke'un empirizminden pek farklı olmadığını ima etmek için bu alıntıyı yapar. Bkz. Hegel, *Werke*, II, s. 304.

"Modern" olarak anılacak felsefeye yeni bir temel sağlama amacıyla yola koyulan *Meditasyonlar*, ünlü *cogito* argümanıyla öznenin öncelliğini gösterdikten sonra, insan zihninde bulunan idelerin ya da temsillerin kökeni sorusuna yönelir. *Üçüncü Meditasyon*, temsillerimizin kökeni üstüne uzun bir tartışmadan ibarettir ve öne sürdüğü argümanın bize sunduğu ilke de, sorunu çözmekten çok, metafiziğin bütün olanağını temelden sarsacaktır. Zihnimizdeki idelerin kaynağını araştıran Descartes ilkin akılda üç tür ide ayırt eder: Öznenin zihninde doğuştan bulunan ideler, gerçek ya da "dışımızdaki" nesnelere ilişkin ideler ve imgelemimizden doğan kurgusal ideler. Bu idelerin kaynakları da sırasıyla şöyledir: Gerçek nesnelere ilişkin idelerin nedeni nesnelerin kendilerinde, kurgusal idelerin kaynağıysa öznenin imgelemindedir. Tanrı idesi gibi doğuştan gelen idelerse ne dışarıdaki bir nesneden ne de imgelemden doğarlar. Onları zihnimize koyan, işaret ettikleri varlıklardır. Öte yandan, gerçek nesnelerin kendilerini duyularıma vermeleri benim irademden bağımsız gerçekleşir. Eğer sıcak bir nesneye dokunursam elimde o sıcaklığı hissederim ve buna irademle engel olamam. Bunun sonucunda da, der Descartes, sıcaklık idesinin kaynağı benim dışımda olmalıdır.

Descartes'ın bize sunduğu tabloda, temsillerimizin kaynağına ilişkin bu argümanın temelinde nedensellik ilkesi yatmaktadır. Örneğin Tanrı idesi söz konusu olduğunda, Tanrı duyulara kendini veren empirik dünyanın bir nesnesi olmadığından onun idesi benim zihnimde, gördüğüm bir ağacın idesi gibi var olamaz. Peki o halde zihnimdeki Tanrı temsilinin imgelemimin bir ürünü olmadığını nereden biliyorum? Bu soru, Descartes'ın argümanının ikinci ayağında kullandığı ilkeye götürüyor bizi: Temsillerimizin kaynağı ya da nedeni olan şeyler, en az zihindeki ideleri kadar nesnel gerçekliğe sahip olmalıdırlar. Başka bir deyişle, zihindeki ideyle onun kaynağı olduğunu düşündüğümüz şey arasında kavramsal bir tutarlılık olmalıdır. "Nesnel gerçeklik" ifadesi, bugünkü anlamıyla alındığında elbette bir laf karışıklığının ortaya çıkması kaçınılmaz; zira Tanrı'yı nesnel gerçeklik için-

de düşünmeyiz. Ancak bu ifadenin, empirik olarak varoluşa değil de kavramsal mükemmelliğe işaret ettiğini[16] göz önüne aldığımızda, Descartes'ın yeter neden ilkesini kullandığını ve bu ilke doğrultusunda "bir etkinin ya da sonucun, kendi nedeninden daha fazlasını içeremeyeceği"ni[17] ilke olarak varsaydığını anlarız. Bu ilke uyarınca, eğer zihnimde bir Tanrı kavramı varsa, bunu ben uydurmuş olamam; çünkü sonlu ve kusurlu bir varlık olarak "kusursuz, mükemmel varlık" olarak tanımlanan Tanrı'yı hayalimde üretemem. Dolayısıyla, bu ideyi benim zihnime bizzat Tanrı yerleştirmiş olmalıdır.

Bilgilerimizin kaynağına ilişkin nedensellik ilkesini temel alan Descartes'ın bu açıklamasına Hume'un getireceği ağır eleştiri sonrasında bu ilke kullanılamaz hale gelecek ve Hume bu ilkeyi öznel bir his olarak tanımlayacaktır. *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*'nın dördüncü bölümünde Hume "ideler arasındaki ilişkiler"in çelişmezlik ilkesi, "olgular"ın ve olgular üstüne düşüncelerimizin de nedensellik ilkesine bağlı olduklarını söyler. Örneğin, bir matematik önermesi sadece akılla denetlenebilir ve kanıtlanabilir; çünkü empirik hiçbir içeriği yoktur. Sadece çelişmezlik ilkesi bu alanda işimizi görür. Oysa nesneler üstüne konuştuğumuzdaysa çelişmezlik ilkesinden başka bir ilkeye ihtiyaç duyarız. Empirik alandaki olgular, başka türlü de olabildiklerinden, bu ilke pek işimize yaramaz. Olgular arasındaki ilişkileri açıklayabilmek için nedensellik ilkesi zorunludur: Şu olay oldu; çünkü başka bir olay ona neden oldu. Ama Hume'un gösterdiği gibi, bu ilkenin tek kusuru, empirik olarak gözlemlenememesidir. Başka bir topa çarpıp onu hareket ettiren bilardo topu örneğinde de görülebileceği gibi, gördüğümüz sadece hareket eden *iki ayrı* topun varlıklarıdır. Önce birinci topun hareketini görüyoruz, top ardından ikinci topa temas ediyor ve ikinci topun hareket ettiğini görüyoruz. Ancak birinci topun ikinci topu harekete geçirdiğini zorunlu olarak asla kanıtlayamıyoruz, *bu* belirli topun *şu* belirli topa çarptığını ve ikinci topun harekete geç-

16. Richard Schacht, *Classical Modern Philosophers. Descartes to Kant*, Routledge, 1984, s. 17.

17. *A.g.e.*, s. 17.

tiğini gördüğümüzü söyleyebiliyoruz sadece. Hume'a göre ne ilk topun gözlenmesi ve çözümlenmesi bana bir "neden" verebilir ne de ikinci topta aynı şeyleri yapınca bir "sonuç" elde edebilirim. Olgular alanında çelişmezlik ilkesi işlemediğinden, bu iki topun teması sonucunda ne olabileceğini hiçbir zaman kesin olarak bilemem: İkisi de yerlerinde hareketsiz durabilir ya da ikinci top öngörülenden başka bir yol izleyebilir. Ben iki topun hareketi arasındaki nedenselliği, olay bittikten sonra çıkarım yoluyla kurarım ama nedensellik bağlantısını empirik olarak deneyimleyemem.

Argüman bundan sonra başka bir sorunlu ilkeye, tümevarım ilkesine ve onun eleştirisine bağlanıyor. Ama bu ikinci parçaya geçmeden önce şunu tekrar vurgulayalım: Nedensellik ilkesi, bir olayın gözlemine her zaman belirli başka bir olayın gözleminin de eşlik etmesi gerektiğini söyler. Eğer A olayı her olduğunda B olayının da gerçekleştiğini söylüyorsam, bu iki olayı nedensellik bağıyla ilişkilendirmiş oluyorum. Bununla birlikte, bu türden her açıklama sadece *geçmiş* gözlemlerle sınırlıdır. Şu ya da bu belirli olayı nedensellik ilkesiyle açıklayabilsem de, bu gözlemimi genelleştirerek, gelecekte gözlemleyebileceğim bütün olayları da belirleyecek evrensel bir yasa haline getiremem. Dolayısıyla nedensellik ilkesinin eleştirisi, tümevarım eleştirisiyle tamamlanır Hume'da. Artık klasik hale gelmiş örneği tekrarlayacak olursak, güneşin bugüne dek her sabah doğmuş olması, onun yarın da kesinlikle doğacağı anlamına gelmez.

Sonuç olarak, Hume'un empirizm okulu açısından yönelttiği eleştiri mutlak bir kuşkuculuğa vararak nedensellik ilkesinin kanıtlanamazlığını göstermiş ve böylece hem metafiziğin hem de bütün bilimlerin temellerini yerle bir etmiştir; çünkü bilginin güvenilirliğine ilişkin bu iki alanın elindeki tek aracı kullanılamaz hale getirmiştir. Descartes'a dönecek olursak, deneyimlediğim nesneleri zihnimdeki temsillere bağlayan ilke nedensellik ilkesi olunca, bu temsillerin "dışımdaki" nesnelerle örtüşüp örtüşmediğinden asla emin olamayacağım ortaya çıkar. Descartes'ın bilginin kesinliğini hedefleyen yöntem icabı kuşkusunun yerine Hume'la birlikte,

insanın bütün bilgilerine ilişkin. bir kuşkuculuğa götüren radikal bir empirizm geçmiş olur. İşte Kant'ı metafizik de dahil olmak üzere bütün bilimlerin olanağını göstermeye yönelten ağır kriz budur.

Hume'un bu eleştirisinin yanında, aynı gelenekten iki filozofu daha eklemek gerekiyor ki, Kant'a birinci *Kritik*'i yazdıran zemin tam olarak ortaya çıksın. Bu filozoflardan ilki, transendental özneyle ilgili tartışmaya bağlı olarak, John Locke ve onun felsefeye tanıttığı "bilinç" kavramı. Modern felsefenin, özneye dayanması itibariyle aynı zamanda bir bilinç felsefesi olduğu fikri oldukça yaygındır. Oysa bilinç kavramı Descartes'ta bulunmadığı gibi, kişisel özdeşlik bağlamında bu fikri modern felsefeye tanıtan filozof Locke olmuştur. Üstelik bunun felsefenin ötesinde, Fransızca diline de etkisi olmuştur. Bu etkiden başlayalım.

İngiliz filozofunun *İnsanın Anlama Yetisi Üstüne Bir Deneme*'sini yayımlandıktan yaklaşık on yıl sonra Fransızcaya çeviren Pierre Coste, kitabın bilinç kavramının tartışıldığı ünlü XXVII. Bölümün altıncı kısmına geldiğinde, *consciousness* sözcüğünü çevirirken karşılaştığı büyük sorunu, Pascal'ın uydurduğu *moi* [ben] sözcüğüne dayanarak çözmeye çalıştığını anlatır.[18] Ortada bir sorun vardır, zira Fransızcadaki *conscience* sözcüğü o dönemde bilinç değil vicdan anlamına gelmektedir. Düşüncede henüz bilinç diye bir nesne yoktur ki kavramı olsun. Çevirmenin buna yakın olarak bulduğu tek kavram, Malebranche'ın 1674'te yayımlamaya başladığı *La Recherche de la verité* adlı yapıtında saydığı dört tür bilme biçiminden üçüncüsüdür: "Connaître par conscience ou par sentiment intérieur",[19] yani *conscience* ya da içsel his yoluyla bilme. Çevirmenin de söylediği gibi, bu ifade bağlamında *Conscience* bilinç olarak çevrilebilir; zira kendimi genel bir "insan" kavramı dolayımıyla değil, doğrudan doğruya bildiğim bilgi türünün adıdır bu.

Locke yukarıda belirttiğimiz yerde bu kavramı daha geniş bir bağlamda, maddi nesnelerden sonlu zihinlere, bitkilere,

18. Etienne Balibar, *Identity and Difference*, İng. Çev. Warren Montag, Verso, 2013, s. 148.

19. *A.g.e.*, s. 153.

canlılara ve düşünen varlık olarak insana dek varolan tüm varlıkların özdeşlik sorunu olarak ele alır. Öbür varlıklara göre insanın farkı, bir şeyi duyumsadığında ya da algıladığında, bunu yaptığını bilmesidir; bu da Locke'un rasyonalistlere karşı savunduğu temel fikirlerinden birine dayanır: İnsan zihni kendi kendisine açıktır. Düşünen bir varlık olarak insan kendisinin farklı yerlerde ve zamanlarda aynı düşünen varlık olarak düşünebilir; çünkü bilinç sadece düşünceden ayrılmaz değildir, onun için çok merkezî bir yere sahiptir ve bir kişinin, kendisi de dahil olmak üzere, herhangi bir şeyi algılarken algıladığını da algılamaması olanaksızdır.[20] Düşünme, her zaman bilinçli düşünmedir ve kişisel özdeşliği mümkün kılan da bu bilinçtir Locke'a göre. Bilinç sayesinde bir kişinin tüm geçmiş eylemleri ona bağlanabilir hale gelir ve kişiyi eylemlerinden sorumlu tutmamızı sağlayan da bu durumdur. Bir kişinin "kendisi"nden, kendiliğinden söz edebilmemiz de bu sayede mümkün olur.

Locke'un bu argümanlarının, Kant'ın birinci *Kritik*'teki bilinç (Kant *Apperzeption* terimini kullanır) ile ilgili söylediklerinden, etkisi son derece açıktır. İleride göstermeye çalışacağımız gibi, içsel duyunun formu olarak zaman ile empirik bilinç arasında kurduğu bağlantıda Kant meseleyi bir adım daha ileri götürecek ve transendental bilincin de sentezleme faaliyeti olarak zamansallığı ürettiğini söyleyecektir.

Locke'un bilinç ile ilgili söyledikleri meselenin daha "öznel" tarafıyla ilgiliyse, Berkeley'in farkına vardığı nokta da işin daha "nesnel" tarafıyla ilgilidir denebilir; zira Berkeley'in keşfi, bizim nesnel gerçeklik deneyimimizin temelinde yer alan algı faaliyetinin ontolojik yapısına dikkati çekerek dünyanın ancak ve ancak algının sınırları içinde deneyimlendiğini ve ona ilişkin söylenebilecek her şeyin de o sınırlarla bağlı olduğunu apaçık biçimde gösterecektir.

Berkeley'in radikal empirizminin en olgun biçimini gördüğümüz *Üç Diyalog* adlı kitabında, maddeci bakışı savunan Hylas (Yun. *hyle*: madde) ile Berkeley'in temsilcisi olan

20. John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, Penguin Classics, 1998, s. 433.

Philonous (Yun. aklı/düşünmeyi seven) başta töz ve madde olmak üzere, empirist bakış açısının sorunlu gördüğü temel kavramları ve algının rolünü tartışırlar. Philonous dünyaya ilişkin tüm deneyimimizin önünde sonunda görünüşleri algılayışımıza dayandığını savunarak önce birincil ve ikincil nitelikler arasındaki ayrımı iptal eder. Bunun ardından, var olduğuna kanaat getirdiğimiz tüm nesnelerin aslında algılar olduğunu, dolayısıyla var olmanın algılanmak demek olduğunu öne sürer. Bunun sonucu olarak tüm gerçek şeyler görünüşler haline gelirler ve Berkeley zihnimizin sadece ideleri algıladığını söyleyerek (nesnelerin algıdan bağımsız "kendinde" varoluşlarına ilişkin verebileceğimiz kanıt da sonunda bizim zihnimizde idea olarak bulunmalarıdır[21]) tüm gerçekliği ideler toplamına dönüştürür. Elbette argümanın burada kalması, vardığı öznel idealizmin temel sorunuyla malul olacağından, Berkeley tüm gerçekliğin Tanrı tarafından algılandığını söyleyerek nesnel deneyimi ve onun bilgisini kurtarır.

Empirizmin bu üç kolundan Kant'a gelen sorunları ve çözüm zeminini şöyle özetleyebiliriz: Locke'un bilinç kavramıyla, transendental benlik ya da bilinç, eleştirel felsefenin çözmek zorunda olduğu bir sorun ve Alman İdealizminin çözümünü üzerinde kuracağı zemin haline gelir. Berkeley'le, deneyimin görünüşler dünyası ile sınırlı olduğunun farkına varılır ve Kant, deneyim ile onun bilgisinin temellendirilmesi bağlamında, Berkeley'deki Tanrı güvencesinden vazgeçtiğinden, sadece fenomenlerin deneyimlendiği, ama kendindeşeye erişimin olanaksız hale geldiği bir açıklama getirmek zorunda kalır. Hume'un nedensellik eleştirisiyle artık güvenilmez hale gelen zihin-dünya ilişkisi de deneyimin zihinde bulunan transendental yapılarca koşullandığı bir düzlemde çözüme kavuşturulur: Kategori, zihin ile dünyanın birliğinin güvencesi olur.

21. Popüler kültürden örnek verecek olursak, *Matrix* (1999) filminde geçen şu sahne anımsanabilir: Neo'ya ihanet eden karakter zihnindeki et tadıyla yetindiğini, bunun gerçek bir ete karşılık gelip gelmemesinin kendisi açısından hiçbir önemi olmadığını söyler. Onun için, algılanmış olmak, var olmaktır.

Dönüm Noktası Olarak Kant

a) Yöntem ve Eleştiri

Hume'un kuşkuculuğunun doğurduğu krizin ardından Kant gözlerini dünyadaki nesnelere değil, insanın o nesneleri bilmek için kullandığı araca, yani bilme yetisine çevirir. Aklın doğasının ve sınırlarının belirlenmesi, "gelecekteki her metafizik" için güvenilir bir temel sunacaktır. *Saf Aklın Eleştirisi* adını verdiği bu iş, yani bilme yetisinin çözümlenmesi ve tasviri, insanın dünyayı bilgi nesnesi olarak nasıl kurduğunu göstermeyi amaçlar. Bu açıdan bakıldığında, şeyin töz ve ilinekleri olarak kavranması ya da en yüce varlığın bilgisi gibi, eski metafiziğin sorunlarının yanıtlanması ertelenecektir; çünkü bilme yetimize güvenemezsek, üstüne konuştuğumuz şeyler hakkında doğruyu söyleyip söylemediğimizden asla emin olamayız.

Böylece eleştirel felsefe hakikate ulaşmanın bir yöntemi haline gelir ve insan bilgisinin oluştuğu koşulları ve mekanizmaları aydınlatmaya çalışır.[22] Kant bunu yapmak için de hakikatin alanını empirik alanla sınırlar. Böylece tüm bilgi koşullu, yani sonlu olanın bilgisi olacaktır ve empirik alan dışına gönderen hiçbir kavram bilgi adını taşıyamayacaktır.

22. Bilginin kesinliğini güvenceye almak için en başta bu bilgiyi üreten araçla ilgilenmek ilk başta "normal" gibi gelse de, bu durum Hegel'in *Tinin Fenomenolojisi*'nin "Giriş" bölümünde çok ağır biçimde, hatta neredeyse sofizme varacak bir noktadan eleştirmesine engel olmamıştır. Hegel bu "masum" önlemin varlıkla onun bilgisini birbirinden mutlak olarak ayırdığını söyler. Bir kez bu ayrım gerçekleştikten sonra bilgi her türlü hakikat iddiasından vazgeçmek zorunda kalacaktır. Eğer bilme yetimiz varlığın bilgisine ulaştıran bir araç ya da bir yöntemse, her durumda başarısızlığa uğrayacaktır; çünkü her araç ya da yöntem, nesnesini kendi yapısına uyacak şekilde değiştirir. Kullandığımız aracı, yani bilme yetimizi incelemeye tâbi tutup onun nesnede yarattığı değişikliği kaldırmaya çalışacak olursak da, yine başladığımız noktaya döneriz; yani bilmeden önceki durumumuzda hiçbir değişiklik olmaz. Yarısı su dolu bardağa konan kalem örneği üzerinden bunu şöyle açıklayabiliriz: Kalem nesnemiz, yarısı su dolu bardak da bizim bilme yetimiz ise, o halde kalemin kırık değil de düz olarak görünebilmesi için suyu, yani bilme yetimizi aradan çıkarmamız gerekecektir. Eğer aracı bir ortam ya da bir araç söz konusuysa, hataya düşmemiz kaçınılmazdır. Hegel, Kant'ın bu tavrını "hata korkusu denen şey aslında hakikat korkusu olarak kendini gösterir" diyerek eleştirir. Bkz. G.W.F. Hegel *Werke*, III, s. 70.

Aynı şekilde, Kant'ın projesinin bütünü, en azından teorik akıl açısından konuşacak olursak, insan deneyiminin sınırlarını belirlemek ve bu sınırların ihlal edilmesini engellemektir.

Ayrıca şunu da unutmamak gerek ki, Kant'ın felsefeye kattığı transendental alan modern epistemolojiyi de bütünüyle dönüştürecektir. Hume'un ideler arasındaki ilişkiler (matematik ve geometrik nesneler) ve olgular (empirik dünya) olarak yaptığı sınıflandırma, transendental felsefenin açısından bakıldığında temelinden itibaren dönüşüme uğramış olur. Bundan sonra geometri ve aritmetik, empirik görünün iki formu, yani uzay ve zaman üzerinden düşünülür. Ayrıca, bu iki alan arasındaki ayrımın yerine, insan zihninin transendental yapılarıyla kurulan bir birlik geçer. Bundan dolayı, Kant'ın birinci *Kritik*'teki hedefi, yani sentetik *a priori* yargıların olanağının gösterilmesi, modern epistemolojideki bu dönüşümün kusursuz ifadesidir. Hume'un zamanında sadece analitik ve sentetik önermeleri ve *a priori-a posteriori* ayrımını bilen bu epistemoloji, Kant'ın katkısıyla birlikte bunların yanına bir de transendental yapıları katacak ve bütün teori yeniden kurulacaktır. Analitik önermeleri *a priori*, sentetik önermeleri de *a posteriori* olarak düşünen Hume'un karşısına Kant kesin bilginin biçimi olarak sentetik *a priori* önermeyi koyacaktır.

b) Proje

Kant, tüm bilginin deneyimle başladığını söylediğinde bunun en dolaysız iki sonucu şu olmaktadır: Bir yandan, bilgiden söz ettiğimiz her durumda bu bilginin nesnesinin deneyimde karşımıza çıkacağını biliyoruz; öte yandansa, empirik deneyimde bize verilmeyen hiçbir şeyi bilemeyeceğimizi kabul ediyoruz. Nesneler kendilerini duyularımıza verirlerken onların kendilerini bize sunma tarzları üzerinde hiçbir denetimimiz yoktur. Altını çizmek gerekir ki, duyu organlarımızı etkileyecek olan duyu nesneleri, bizi etkilemeden *önce* vardırlar. Başka bir deyişle, onları bizim zihnimiz yaratmamıştır, *dışımızda*dırlar[23] ve var olmak için bize ih-

23. Kant "dışımızda" derken, şu iki noktanın dikkatlice ayırt edilmesi gerek-

tiyaçları yoktur. "Verilmek" ifadesi, bilgi nesnesinin bilgiye öncelliğini dile getirir: *Kronolojik olarak*, bizdeki hiçbir bilgi deneyimden önce gelmez ve tüm bilgi de deneyimle başlar."[24] Bununla birlikte, nesneler bizim duyularımıza veriliyor olsalar da, bu durum bizim onları kendilerinde nasılsa öyle bildiğimiz anlamına gelmez. Kant, *Prolegomena*'da "şeyler bizim dışımızda bulunan duyu nesneleri olarak bize verilir; ne var ki, onların kendi başlarına ne oldukları konusunda bilgi sahibi değiliz, sadece görünüşlerini, yani duyularımızı uyararak bizde etkide bulunan temsilleri biliyoruz", der.[25] Bu ifade, bizi Kant felsefesinin kalbine götürür; çünkü Kant'ın bütün teorisinin temelinde, açıkça ifade edilmese de şu ilke yatar: *Varlıkla düşünmenin özdeşsizliği*. Kant varlığı ve düşünceyi radikal şekilde ayrı alanlar olarak koyar ve ne bilimlerdeki ne de felsefedeki ilerlemelerin bu kesin ayrımı aşabileceğini söyler: Şeyleri kendilerinde nasıl iseler öyle değil, bize göründükleri halleriyle biliyoruz.

Kant felsefesine en temel özelliğini veren varlık ile düşünme arasındaki bu özdeşsizlik sonuna kadar götürülemez ve kendi kendisini aşmak zorundadır. Bu özdeşsizlik aşılmak zorundadır; çünkü eğer zihnimiz nesnesiyle hiçbir ortak noktaya sahip değilse, o zaman dünyayı bilme iddiamız en baştan saçma olacaktır. Kant'ın sunduğu çözüm, bilgiyi empirik alanla sınırlandırarak deneyimi de öznenin transendental yapılarının ürünü olarak tanımlamaktır. Ama bu çözüm, yukarıda değindiğimiz iki sorunu bünyesinde taşımaktadır: Nesneleri ancak bizim görümüzün biçimleriyle belirlenmiş olarak bilebiliriz, "kendilerinde" oldukları halde değil; öte yandan da, deneyim alanımızın dışındaki hiçbir

---

tiğini vurgular: İlkin, şeyler dışımızdadır, yani dışsal duyumuz tarafından belirlenmişlerdir. Bunun anlamı, mekân içinde temsil edildikleridir. İkinci olarak, transendental anlamda da dışımızdadırlar, yani kendinde şey (*Ding an sich*) olarak görümüzün kapadığı alanın dışındadırlar. Epistemolojik açıdan şeyler ikinci anlamda dışımızdadırlar, ancak varoluşları açısından, ilk anlamda dışımızdadırlar. Bkz. Immanuel Kant, *KrV*, A373.

24. *A.g.e.*, B1.

25. Immanuel Kant, *Prolegomena*, AK, IV, s. 289; *Prolegomena*, Çev. İoanna Kuçuradi ve Yusuf Örnek, TFK Yay., Ankara, 1995, s. 38.

şeyi bilemeyiz. Böylece, varlık iki âleme bölünmüş olur: Fenomenler âlemi ve numenler âlemi ya da duyular dünyası ile düşünülür dünya. Birincisini bilebiliyorken, ikincisini sadece düşünebiliyoruz.

Kant zihnimizin yapıları ve düşüncemizle nesnesi arasında bir özdeşlik olduğunu göstermek zorundadır ve bunun için de bu iki alanın birbiriyle örtüştüğünü göstermek zorundadır. Ancak varlık ve düşünme tamamen farklı yapıda olduklarından, ikisinin özdeşliğinin kesin ve zorunlu olarak gösterilebileceği bir zemin bulması gerekmektedir. Kant'a göre bu zemin anlama yetisi ve ondaki on iki kategoriden oluşmaktadır. Empirik verilerin temsillerini belli kurallar uyarınca birbirine bağlayan kategoriler "dışarısı" ile "içerisi"nin örtüştüğü yerdirler. Öte yandan, deneyimimiz bütünüyle transendental yapılarımız tarafından koşullandığından, empirik verinin *zaten* bu aynı yapılarca işlendiğini ve biçimlendirildiğini söylemek de olanaklıdır, hatta zorunludur. Kant'ın duyusal görümüzün biçimlerinden biri olarak tanımladığı zamansa, bu süreçte birçok aşamada başrolü oynayacaktır. İlkin, dünyanın deneyime dönüştürülmesinde, sonra kavramın kuruluşunda, nihayet kategorilerin empirik verilere bağlanmasında. Şimdi, Kant'ın tanımladığı haliyle zamanın bu üç rolüne daha yakından bakabiliriz.

Dünyadan Deneyime ve Kant'ın *Aufhebung*u

Kant varlığı açık biçimde zaman üzerinden düşünen ilk modern filozoftur. Zamanı hareketin sayısı (yani ölçüsü) olarak düşünen Aristoteles'le karşılaştırıldığında, Kant'ın zamanı kendi ontolojisinin merkezine koyduğu rahatlıkla görülür. Birinci *Kritik*'te, özellikle de "Transendental Estetik"te zaman ilk bakışta duyusal görünün iki biçiminden sadece biriymiş gibi görünse de, deneyimin kuruluşunda zamanın uzaydan çok daha önemli bir rol üstlendiği, transendental çözümlemenin ilerleyen bölümlerinde ortaya çıkar. *Saf Aklın Eleştirisi*'nin "Transendental Diyalektik"e kadarki ilk yarısının tamamı, varlığın ve anlama gücünün kategorilerinin zaman-

sallaştırılması olarak da okunabilir. Bu zamansallaştırma sonucunda Kant öncesindeki metafiziğin *dünya* kavramının yerine *insan deneyimi* geçecektir. Bu süreci anlamak açısından bizce kilit nokta, aşağıya aldığımız paragraftadır.

Kant "Görüdeki Kavrayışın (*Apprehension*) Sentezi Üstüne" başlıklı bölümün başında şu uyarıda bulunur ve bu uyarının ilerleyen bölümlerde de unutulmaması gerektiğini, çünkü onlara temel teşkil ettiğini vurgular:

> [Zihnimizdeki] temsiller nereden gelirlerse gelsinler, ister dışımızdaki şeylerden ister içsel nedenlerden [kaynaklansınlar], ister *a priori* biçimde isterse empirik biçimde fenomenler olarak kurulsunlar, yine de, zihindeki değişimler olmaları bakımından, içsel duyuya aittirler, ve böyle olarak, zamana göre sıralandıkları, bağlandıkları ve ilişkiye kondukları ölçüde, bütün bilgilerimiz her durumda içsel duyunun biçimsel koşuluna, yani zamana tâbidirler.[26]

Aslında bu paragraf "Transendental Estetik"te daha önce yer alan başka bir paragrafı yeniden dile getirip onu açıyor. O paragrafta Kant uzayın sadece dışsal görülerin biçimi olduğunu, ama zamanın, bütün fenomenlerin *a priori* biçimi olması nedeniyle uzaydan ayrıldığını vurguluyordu. Bu farkın nedeni sorulursa, Kant'ın yanıtı şu olacaktır:

> (...) nesneleri dışsal şeyler olsun ya da olmasın, tüm temsiller kendilerinde, zihnin belirlenimleri olarak, içsel duruma aittirler; ancak bu içsel durum içsel görünün biçimsel koşuluna, yani zamana tâbi olduğundan, zaman genel olarak bütün fenomenlerin *a priori* bir koşuludur.[27]

"Transendental Estetik"in temel çıkarımlarını anımsayacak olursak, dışsal duyunun biçimi olan uzay, sadece uzaysal belirlenime uygulanabilir. Bu uzaysal belirlenim de Kant tarafından "yan yana birlikte" ve "eşanlı varoluş" olarak tanımlanır (buradaki eşanlılık, fenomenden zaman

26. Immanuel Kant, *KrV*, A98-99.
27. *A.g.e.*, A34/B51.

boyutunun soyutlanmasıyla düşünülebilir; deyim yerindeyse hiçbir zamansallık içermeyen bir an söz konusudur). Buna karşın zaman içsel duyunun biçimidir ve zihindeki temsillerin "birbiri ardına" dizilişlerini belirler. Zihinde hiçbir biçimde uzaysallık bulunmadığından, bu alanı tek başına belirleyen biçim zamandır: Bir anda sadece tek bir şey düşünebiliriz, başka bir şeyi düşündüğümüzde, ilk düşündüğümüzden *sonra* gelir bu yeni şey. Başka bir deyişle, nesneler uzayda yan yana durabilirler, ama düşünceler zihnimizde yan yana duramazlar; ancak art arda "gelebilirler", onlara, bir resme bakar gibi, bütün olarak bakamayız. Ayrıca, etkin doğası dolayısıyla düşünme yetimiz zamanla ortak bir noktaya sahiptir: İkisi de asla durmazlar ve sürekli hareket halindedirler.

Hazırlık niteliğindeki bu anımsatmalardan sonra, yukarıda alıntıladığımız bölümün derin anlamını düşünmeye geçebiliriz şimdi. Burada Kant'ın gerçekleştirdiği işlem, zamanın kapsamını genişletmekten çok daha fazlasını içermektedir ve "Transendental Şematizm" bölümünde çok temel bir rol oynayacaktır. Kant bu işlemle ilgili uyarıyı yaparken amacı şu noktanın altını çizmektir: Artık söz konusu olan, *gerçek şeyler* değil, onların zihindeki temsilleridir. Kant'ın projesinin merkezinde yer alan, zihnin yetilerinin sınırlanmasının bize sunduğu tabloda empirik görü sadece duyuyla ve empirik verilerle ilişki halindedir; anlama yetimizin, malzemelerini duyulardan alan temsiller dışında, empirik nesnelere hiçbir erişimi yoktur. Anlama yetisinin malzemesi nesnelerin temsilleridir, kendileri değil. Birçok kez vurgulanan bu nokta, olabilecek en sıradan şeyi söyler gibi görünse de, önemi büyüktür ve bu önemi açıklayabilmek için Hegel'in 1805 tarihli *Tin Felsefesi* taslaklarındaki dil tartışmasına bakmak yararlı olacaktır.

Hegel'in bu metinde Hıristiyan geleneğiyle de uyum içinde geliştirdiği dil çözümlemesinin bütünü, bu çalışmanın sınırlarını aşıyor. Ancak, Kutsal Kitap'ta Adem'in varlıklara ad verişine ilişkin genç Hegel'in yorumu bizim Kant'ın işlemini daha iyi anlamamıza yardımcı olabilir. Tekvin 2:19'da cennetten kovularak dünyaya sürülen Adem'in ilk olarak çev-

resindeki varlıklara ad verdiği anlatılır. Burada önemli nokta tek başına verilen adlar değil, *insanın* varlıklara ad verme *edimidir*.[28] Bu ad koyma edimi, basit bir döküm çıkarmaktan daha fazla bir şeydir. Konuşan öznenin[29] dünya üzerindeki egemenliğini kurar ve daha temelde de, öznenin dolaysız olarak içinde bulunduğu dünyayı değilleyerek kavramsal bir dünya kurması anlamına gelir. Ad verilen her varlık belirli bir varlık haline gelir, ötekilerden ayrılır ve doğası bir sözcükte ifade bulur. Başka bir deyişle, tek ad birçok tekil varlığın çokluğunu birliğe getirir ve kavramı, yani *evrenseli* oluşturur.

Andığımız bölümlerde Kant'ın vurgulamaya çalıştığı şeyin bu açıdan yorumlandığında daha anlaşılır hale geldiğini düşünüyoruz. Tek bir farkla: Hegel'de (ve öncesinde Kutsal Kitap'ta) *adlar* söz konusuyken, burada *temsillerden* söz edilmektedir. Düşünürken varlıkların zihnimizdeki temsilleriyle düşünüyoruz ve şeyleri düşünebilmek için onların gerçekten çevremizde var olmaları gerekmiyor. Bu işlem sonucunda gerçek dünya zihinsel temsillere dönüşüyor ve insan zihni de bu temsillerin düşünüldükleri, birbirlerine bağlandıkları sahne haline geliyor. Gerçek dünyanın ideel temsile dönüştü(rüldü)ğü bu işlemi, Kant terminolojisinde kesinlikle yeri olmasa da çok uyan bir terimle adlandırabiliriz. Bu terim, Hegel'in en temel kavramlarından biri olan *Aufhebung* olacak. Bu terimin fiil hali "aufheben" Almancada da Türkçede olduğu gibi birçok anlama gelmekte. Ama daha da önemlisi, Hegel'in çok büyük değer atfettiği ikili anlam da "kaldırmak" sözcüğünde bulunmakta. Düz olarak bir şeyi "yukarı kaldırmak" anlamına gelen bu fiil ayrıca 1) bir şeyin varlığına son vermek ve 2) bir şeyi korumak, anlamlarına da geliyor. Türkçedeki "kaldırmak" sözcüğü de, başka anlamlarının yanı sıra, hem "ortadan kaldırmak" (örn. Saltanat 1922'de kaldırıldı) ve

28. G.W.F. Hegel, *Jenaer Systementwürfe III*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1987, s. 175.

29. Modernliğin temel kavramı olan "özne"nin Adem için de kullanılması ilk bakışta anakronik gelebilir; ancak Hegel'e göre insan kendi dünyasını kurduğu andan itibaren "özne"dir. Modernliğin bu kavramı temel almasıysa bu açıdan, pratikte mevcut olanın bilince çıkarılması, düşünceye dahil edilmesi olarak yorumlanabilir.

"korumak" (örn. Ekmeği dolaba kaldır) anlamlarına geliyor. Üstelik Almancada bu anlamlar özel olarak felsefeciler tarafından sonradan yüklenmiş anlamlar değiller, sıradan kullanımda da mevcutlar. Felsefenin özel bir terminolojiye sahip olması gerekmediğini, doğal dilde bütün kavramsal olanakların mevcut olduğunu düşünen Hegel'in yapıtlarına bakıldığında hiçbir "özel" felsefe terimi karşımıza çıkmaz. Bütün terimler zaten dilde kullanılan terimlerdir.[30] Ayrıca zıt anlamlara sahip sözcükler Hegel'e göre spekülatif felsefe açısından büyük öneme sahiptir; çünkü "zıtların birliği"ni doğrudan doğruya göstermektedirler. Bu anlamda *Aufhebung* dolaysız olanın değillenip kavramda korunmasını sağlayan diyalektik işlemse, o zaman Kant'ın uyarısında ifade ettiği şey de bu terimle karşılanabilir. Burada konumuz açısından iki nokta önemlidir: Bir yandan bu işlemle ve buna Kant'ın atfettiği önemle zaman varlığı düşünmenin biricik temeli haline gelmektedir. Bu noktayı, ikinci noktayı geliştirdikten sonra, ileriki bölümlerimizde geliştireceğiz. Ama ondan önce, ikinci önemli noktaya, yani bu işlem aracılığıyla dünyanın öznenin deneyimine dönüştürülmesine bakacağız.

Bu ikinci noktayla, Descartes'tan itibaren modern düşüncenin merkezi olmuş bir konuya geliyoruz. Kartezyen kuşku, düşünceyi bütün içeriğinden soyutlayarak varlığından kuşku duyulamayan düşünen özneye varıyordu. Descartes'ın kuşku temelli akıl yürütmesi sonucunda *res cogitans* olarak adlandırılan özne tüm varlığın tek temeli olarak karşısına çıkar. Özne kendisini çevresindeki bütün varlıklardan soyutlayarak dünyayı da *kendi dünyası* haline getirir ve onun nihai temeli olur. Düşünmenin nesnesi artık kendinde dünya değil, düşünmenin kendisidir; düşünce dünyayı kendinde temsil eder ve onu düşünür, düşünürken de kendi kendisini düşünür. Bu işlem sonucundadır ki Descartes'tan sonra ontoloji yerine epistemoloji yapılagelmiştir. Bu epistemolojinin temel konusu da zihinle dünyanın ya da *içerisiyle dışarısının* ilişkisidir. Ama bu iki öğe ilişkilendirilirken birbirlerine bütünüyle

30. Hegel dilimize çevrilirken ne kadar "tersten" iş yapıldığını ayrıntılı olarak görmek için *Mantık Bilimi*'nin ikinci baskısının "Önsöz"üne bakılabilir.

karşıt öğeler olarak düşünüldüklerinden ve "düşünüyorum" önermesi de her zaman mevcut temel (Kant'ta olduğu gibi[31]) yerine sadece bir başlangıç noktası olarak kaldığından, bu iki öğenin ilişkisi ancak birini öbürüne tâbi kılmak üzerinden gerçekleştirilebilecektir: Empirizme göre dışarısı, yani dünya, içerisini belirlerken rasyonalizm bunun tersini savunacaktır.

Kant transendental felsefesiyle içerisini ve dışarısını, birini öbürüne indirgemeden bir araya getirebileceği kökeni bulduğunu düşünür. Bu açıdan düşüncesindeki en önemli nokta, insan zihninin sadece heterojen bir dışarısını düşünebilen tek-boyutlu bir şey olmadığı, aksine, insanın deneyimleyemediği, ama deneyimini olanaklı kılan birtakım transendental yapılara sahip olduğudur. Kant sonrası idealist felsefede ortaya çıkan empirik özne ile transendental özne arasındaki ayrımın kökeni burada aranmalıdır. Dışarısı ve içerisinin karşıtmış gibi göründüğü sıradan deneyimde, dünya karşısında edilgin bir alıcı konumundaki empirik özneden başka bir şey görmeyiz. Ama Kant'ın transendental çözümlemesi bize insan zihninin, deneyim dünyasını yaratan başka bir yönünü gösterir. Bunun sonucunda, bizim *insanın aşkınlığı* demeyi tercih ettiğimiz şey iki boyutuyla düşünmeye açıktır: Temelde, insanın dünyası aslında onun deneyimlediği dünyadır, kendi halinde bir dünya değil. Dolayısıyla bu dünya zaten *içeriye* aittir. Üstelik, bu deneyimin nesnelerini temsiller haline getiren insan dolaysız dünyayı bir kez daha değiller ve onun zihinde ortaya çıkan bir değişiklik olduğunu söyler. Başka bir deyişle, deneyimde gerçekleşen her şey aslında, içsel duyunun biçimi olan zaman üzerinden *öznede* gerçekleşir. Dolayısıyla burada bir değil *iki* değilleme söz konusudur: İlki dolaysız (Kant'ın terimleriyle: kendinde) dünyayı değiller ve onu fenomene dönüştürür. İkincisiyse, ilkinin üzerinde uygulanan bir işlemdir ve fenomenleri temsillere dönüştürür. Bu temsiller de zaman üzerinden anlama yetimiz tarafından düşünülür. Hegel'de ikinci değillemenin her zaman bir "kendine dönüş" olduğunu anımsadığımızda, Kant'ta da böyle

31. Immanuel Kant, *KrV*, B131.

bir dönüşün olduğunu, bu dönüş sonucunda deneyimin birliğinin öznenin bilincinde kurulduğunu söyleyebiliriz.

Bununla birlikte, bu işlemin Kant'ta ancak yarım denebilecek bir *Aufhebung* olarak kaldığını da teslim etmek gerekir; çünkü dünyanın değillenişini sonuna dek götürmez ve Kant'ın izleyicileri açısından düşünmeyle varlığın özdeşliğine engel olan bir öğeyi bırakır: Kendinde şey. Kendinde şeyi nihai olarak kaldıracak adım için Fichte'yi beklemek gerekecektir. Bu noktada, transendental imgelem ve sentez bağlamında Kant'taki zamansallığa bakacağız.

İmgelem ve Sentez

a) İmgelem

İmgelem yetisi ve bu yetinin işlevinin Kant'taki yeri daha sonraki birçok filozof için çeşitli sorunlar yaratmıştır. Aslında Kant'ın kendisi bile birinci *Kritik*'inde imgelemin işlevi konusunda kararsız gibidir. İmgelem bir yandan sentezin üç yönünü belirler; öte yandansa üçlü sentezin sadece ikinci ânında, yani imgelemdeki yeniden-üretimdeki sentezde iş gören bir yeti gibi düşünülür. Bunlardan başka, üçüncü *Kritik*'te imgelemi "bilmenin kendiliğinden gücünün üç edimi"nden biri olarak karşımıza çıkar: Burada "çokkatmanlı [verinin] görüde kavranmasıyla [*Auffassung*]"[32] ilgili yetidir. Çalışmamızın geriye kalanı açısından, imgelemin başlı başına bir yeti olup olmadığı konusuna girmeden, onun Kant sistemindeki yerine bakmayı daha doğru buluyoruz. Bu nedenle, şimdi bu terimi çözümlemeye girişeceğiz.

Kant'ın *Eleştiri*'nin 1787'de yayımladığı ikinci baskısındaki bakış açısı değişikliği dikkate alındığında, anlama yetisinin kavramlarının çıkarımına ayrılan bölümü tekrar yazmış olması pek de şaşırtıcı gelmeyecektir. İkinci baskının "Önsöz"ünde Kant "anlama yetisinin çıkarımlarındaki karanlık durum"dan[33] kendisi de yakınır. Bu rahatsızlığın

32. Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1974, s. 33 (*AK*, XX, 220). Kitap bundan sonra kısaca *KdU* olarak anılacaktır.

33. Immanuel Kant, *KrV*, BXXXVIII.

kaynağı olarak, 1781 baskısında filozofun kendinin bilincinin *öznel* birliğine yaptığı vurgu gösterilir. 1787 baskısında daha "nesnel" bir tablo sunmak amacıyla bu bölümü yeniden kaleme alır. Bu nesnellik kaygısı en açık biçimde, tamalgının transendental birliğinin kendinin bilincinden farklı olarak tanımlanışında kendini gösterir: "Tamalgının *transendental birliği*, bir görüde verilen tüm çokkatmanlı [verinin] bir nesne kavramındaki birliğidir. Bu nedenle ona *nesnel* denir ve bilincin öznel birliğinden ayrı tutulması gerekir; çünkü bu birlik içsel duyunun bir belirlenimidir ve onun sayesinde görüdeki bu çokkatmanlı [veri] böyle bir ilişki amaçlanarak empirik olarak verilir."[34] Anlama yetisinin kavramlarının, yani kategorilerin, tamalgının birliği temelinden çıkarılması her iki baskıda da ortak sorundur aslında; ilk baskıda bu birlik, çokkatmanlı temsillerin birliği kendinin bilincinin birliğinde sağlanarak elde edilir. İkinci baskıdaysa, aynı birliği nesnel bir birlik üzerinden, yani kendinin bilinci yerine bir nesne kavramıyla kurmaya çalışır. Başka bir deyişle, her iki çıkarımda da mevcut olan iki kutup, yani özne ve nesne kutupları, empirik bilincin temel öğeleridir. Aslında empirik bilinç zaten bu özne-nesne ayrımıyla tanımlanır. Dolayısıyla, biri kendinin bilincinin birliğinde, öbürü de nesne kavramının birliğinde olmak üzere, empirik deneyimin birliğini çıkarmaya çalışan her iki metin de aslında sadece bilincin bu ikili yapısına tanıklık eder. Başka bir deyişle, her iki çıkarımın da sonucunda, birincisi için bir özne X, ikincisi içinse bir nesne X ile karşı karşıya kalırız. Kant'ı bu bölümü iki kez yazmaya iten temel nedenle Reinhold'un, ilgili bölümde göstermeye çalışacağımız gibi, sistem tasarısının başarısızlığa uğratan neden aslında aynıdır: Koşulsuz birliği, doğası gereği koşullu olan empirik bilinçte temellendirmeye çalışmak. Her ikisi de, amaçlanan birliğin empirik bilinçte değil transendental bilinçte olduğunu söyleyen Fichte tarafından kaldırılacaktır. Ama halen tartıştığımız sorun açısından ve Kant'taki temel zamansallıkla ilgili olarak, 1781 baskısındaki çıkarımı ele

34. *A.g.e.*, B139.

alacağız; çünkü Kant'ın sisteminde temel olarak kendini gösteren zamansallık burada karşımıza çıkar.

Birinci *Kritik*'in şimdi tartıştığımız bölümüne gelinceye dek Kant hep bilgilerimizin *iki* kaynağından söz etmişti. Ancak bu bölümde imgelem, görü ve anlama yetisine eklenen yeni bir kaynak, hatta bir yeti olarak karşımıza çıkar. Ek olarak, Kant kategorilerin transendental çıkarımında üçlü sentezden söz ederken "o halde bu sentezler bilgilerimizin, kendileri anlama yetisini ve (...) her türlü deneyimi olanaklı kılan üç öznel kaynağına yöneltirler"[35] der. Bu bağlamda imgelem, kavrayış ve tanımayla birlikte anlama yetimizin öznel bir kaynağını oluşturur; böylece anlama yetimizden daha temel bir konuma gelir. "İmgelemdeki yeniden-üretimin sentezi"nin çözümlenmesi, imgeleme bir nesneyi o an orada olmadan da zihinde yeniden üretebilme işlevini vererek konuyu derinleştirir. Kant kendisini dogmatik uykularından uyandıran Hume'un sadık bir izleyicisi olarak, İskoç filozofunun anlayışını benimser. *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*'nın idelerin kökeniyle ilgili bölümünde[36] Hume algıların bellekçe anımsandıklarını ya da imgelemce öncelendiklerini söyler. İki filozof arasındaki koşutluk Kant tarafından, sağlığında yayımladığı son kitap olan *Pragmatik Açıdan Antropoloji*'de daha da ileri götürülür.

Gerçekten de, "nesnenin mevcudiyeti olmadan da görülerin yetisi"[37] olarak imgelem bu kitapta iki biçim altında, yani *üretici* imgelem ve *yeniden-üretici* imgelem olarak ele alınır. Yeniden-üretici imgelem, bellekten yararlanarak türev temsiller yaratır. Bu anlamda, uydurulan duyusal şeylerin ya da düşlerin yetisidir. Bu imgelemin ürünleri, her zaman temsil edilen nesnelerin deneyiminden sonra gelirler. Temsil edilen nesne, örneğin tek boynuzlu at gibi, bütünüyle kurgusal olsalar bile, onu oluşturan öğeler olanaklı bir deneyimden ödünç alınmıştır; bu örnekteki at, kanatlar ve tek boynuz, gibi.

35. *A.g.e.*, A97-98.

36. David Hume, *An Inquiry Concerning Human Understanding*, CUP, Cambridge, 2007, s. 14.

37. Immanuel Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, 1833, s. 67.

Bununla birlikte, geçmişin yeniden üretilmesi imgelemin tek zamansal boyutu değildir. Bu yeti aynı zamanda gelecekle de ilişkilidir ve ona ilişkin öngörüleri bu sayede üretebiliriz. Kant yine Hume'a benzer biçimde duyusal uydurmanın üç biçimi olduğunu söyler. Birincisi, yani biçimler üretme yetisi, bir sanat yapıtını yaratmadan *önce* tasarlayabilmeyi; ikincisi, yani çağrışıma dayalı üretim yetisi, nedensellik ilkesinden yararlanarak, mevcut olan bir temsil sayesinde başka bir temsili *öngörme*yi; üçüncüsü, yani benzerliğe/yakınlığa dayalı üretim yetisi de, çağrışımdakinin aksine kuralsız biçimde imgeler üretmeyi gerçekleştirir.[38] Şimdi bu üç biçime zamansallıkları üzerinden bakacak olursak, birinci biçimin geçmiş zamanla, ikinci biçimin gelecek zamanla, üçüncü biçiminse şimdiki zamanla ilişkili olduklarını söyleyebiliriz. Dolayısıyla imgelemin geçmiş, gelecek ve şimdiki zamanı bir araya getirdiğini ve özü itibariyle zamansal olduğunu da görebiliriz.

Bununla birlikte, Kant'ın önceki paragrafta özetlediğimiz düşünceleri, *Antropoloji* metninin imgelemi sadece, insan yaşamının farklı veçheleri (doğal, toplumsal, kültürel) bağlamında ele aldığını da söylememiz gerek. Ancak *Saf Aklın Eleştirisi*'nde *transendental bir yeti* olarak ele alınan imgelemle karşılaştırıldığında *Antropoloji*'deki imgelem ikincil ve türev olarak kalır. Dolayısıyla şimdi transendental yeti olarak imgeleme geçmemiz gerekiyor.

Ama geçmeden anımsatalım ki, *Antropoloji*'de sadece bu "türev" imgelem geçmez; aynı zamanda yeniden-üretici imgelemden ayrı tutularak öbür imgelem de anılır. Burada Kant transendental imgelemin üretici imgelem olarak tanımını korur: O, "nesnenin, deneyimden önce gelen, kökensel sunuluşunun yetisidir."[39] Biz de *Saf Aklın Eleştirisi*'nde tanımlandığı haliyle imgelemi buradan hareketle ele alacağız.

b) Üçlü Sentez ve Temel Zamansallık

Transendental Öğeler Teorisinin deneyimin transendental temelini kurarken kendine biçtiği ikili role yeniden dönecek

38. *A.g.e.*, s. 78-83.

39. Immanuel Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, s. 67.

olursak, deneyimin olanağını göstermek için ilkin görünün transendental doğasının, ardından da anlama yetisinin saf kavramlarının deneyimin kuruluşunda rol oynayan ikinci transendental öğe olduğunun gösterilmesi gerektiğini anımsarız. "Transendental Estetik", görünün biçimlerinin, yani uzay ve zamanın, insan zihninin onlarsız deneyimin olanaksız olduğu öznel yapıları olduğunu göstermişti. Şimdiyse sıra, transendental mantığın, anlama yetisinin de koşut bir işlevi olduğunu göstermesine geldi. Eğer Kant anlama yetisinin bu saf kavramlarının, onları yargılardan *süzen* metafizik çıkarımdan bağımsız olarak da transendental yapılar olduklarını gösterebilirse, kanıtın ikinci ayağı da tamamlanmış olacaktır. Ancak okur kategorilerin transendental olarak temellendirilmesi için biraz daha bekleyecektir; çünkü Kant bunu yapmadan önce, anlama yetisiyle görü arasındaki ilişkiyi temellendirmek durumundadır. Bu ilişki gösterilmeden, saf kavramların çıkarımı ya da kanıtlanmasının hiçbir anlamı olmayacaktır.

Kategorilerin metafizik çıkarımı sadece kendinde, yani metafizik olmasından dolayı değil, Kant'ın çözümlemesi bağlamında da "dogmatik" bir yana sahip gibi görünür. Sayılarındaki rastgelelik bir yana (neden on iki de on beş değil?), sanki kategoriler transendental çıkarımlarında gösterilecek olanı önceden belirliyor gibidir. Burada bize önemli görünen nokta, kategorilerin sayısından çok, çözümlemenin yöntemsel olarak izlediği güzergâhtır. Kategorilerin transendental çıkarımı metafizik çıkarımı varsaymaktadır.

Kant'a göre, temsillerin empirik düzeyde bir araya getirilebilmesi için, empirik deneyimdeki dizilerin birleştirilmesi ve oluşturulmasını olanaklı kılan transendental bir temel olması zorunludur. Bu olmadığında, empirik imgelemimiz kör ve her türlü düzenden yoksun bir yeti olarak kalacaktır. Dolayısıyla imgelem, "her türlü deneyimden önce *a priori* ilkeler üzerinde kurulmuş"[40] bir transendental senteze gerek duyar; çünkü bir araya getirme becerisi önceden var olmadan, bir araya getirilecek öğeler öylece kalırlar.

40. Immanuel Kant, *KrV*, A101.

"Transendental Estetik"ten sonraki bölüme Kant, "Transendental Mantık" adını verir ve bu bölümün görevi "nesnelere ilişkin bilgilerimizin kökenini, böyle bir köken nesnelere atfedilemediği ölçüde, araştırmak"tır.[41] Artık her şeyin zihnin içinde gerçekleştiği bir aşamaya gelmiş bulunuyoruz, yani artık malzememiz duyularla değil, temsillerle oluşmaktadır. Bu aşamada gerçekleşen sentez aslında üçlü bir sentezdir; aslında üç sentez de aynı anda gerçekleşir, ancak işlevleri bakımından birbirlerinden ayrılırlar. Ayrıca, temelde bu işlevlerin de zamansallık üzerinden belirlendiği de ortaya çıkacaktır.

Kant'ın çözümlemesi en dolaysız olan sentezle, yani görüdeki kavrayışın senteziyle başlar. Kant bu sentezde iki boyutu birbirinden ayırt eder. Bunlardan ilki, yani çokkatmanlı verinin bir anda verilişi, apaçık biçimde zamansal bir nitelik taşır; çünkü fenomenin görüde *beliriş*idir. Bir an içinde verilmiş olan bu çokkatmanlı görü, zihin tarafından katedilir ve bir araya toplanır[42] [*Zusammennehmung*] ve tek tek bağımsız gelen duyu verilerinin temsilleri bir birliğe getirilir. Çokkatmanlı veriyi yeniden üretebilmem için önceki temsili *tutabilmem* gerekir, bunu yapamazsam önceki bütün anlar uçup giderler. Kant'ın sentezde ayırt ettiği ilk anda zihin, görüde art arda gelen anları birbirlerinden ayırır ki, böylece görü tek bir âna sıkışmış mutlak bir birlik yerine bir dizi oluşturabilsin (Âna sıkışmış mutlak birliği bir fotoğraf karesine benzetirsek, dizi de sinema filmi olarak düşünülebilir). Bu aşamada hâlâ aynı andayız; çünkü sentez hâlâ nesnelerin görüsüne bağlıdır. Nesnelerin varoluşlarına ya da olmayışlarına göre herhangi bir önce ve sonra seçemeyiz; ancak görüde birbirini izleyen şimdileri bir arada tutabiliriz ve böylece, görüsüne sahip olduğumuz nesnenin özdeşliğini sağlarız. Nesne bu sayede karşımızdaki bir ve aynı nesne olarak var olur.

Buna karşılık imgelemdeki yeniden-üretici senteze geldiğimizdeyse, nesnelerin temsillerinin, nesnenin yokluğunda iş

41. *A.g.e.*, A55/B80.
42. *A.g.e.*, A99.

görecek bir "resim" oluşturmak için yakınlıkları, benzerlikleri üzerinden bir araya getirildiklerini görürüz. Nesnelerin farklı nitelikleri, yani farklı zamanlarda gerçekleşen algılar imgelemde birbirlerine bağlanır ve böylece, nesnenin kendisi doğrudan doğruya görüde mevcut olmasa bile ona ilişkin bir resim oluşur. Yeniden-üretici sentezle, "temsillerin çokkatmanlılığında bir eşanlılık ya da art ardalık ortaya çıkar."[43] Şunu vurgulamak gerekir ki bu sentez empirik bir sentez değildir, yani nesnelerin duyularının art arda gelişlerinden oluşmaz, aksine bu empirik sentezin kendisi ancak bizim içsel görümüzün biçimi olan zamanla olanaklıdır. Başka bir deyişle, "bütün fenomenler bir araya getirilebilir niteliktedir (empirik yakınlık) çünkü saf biçimde zaman yasası uyarınca bir araya getirilmişlerdir (transendental yakınlık)."[44]

Görüldüğü üzere yeniden-üretici sentezde birbirine eşlik eden ya da birbirini izleyen temsiller imgelem sayesinde bir araya getirilir ve yeniden üretilir. Art ardalık ve eşanlılık gibi zaman belirlenimleri bu sentezde merkezî bir rol oynar. Ancak bu sentez de ilk sentezle birlikte olanaklıdır: "Kavrayıştaki sentez o halde yeniden-üretimdeki sentezle ayrılmaz biçimde bağlıdır."[45]

Ama üçüncü sentez olmadan, yani kavramda tanımanın sentezi olmadan, sentezin bütünlüğü tamamlanmış olmaz. Yukarıda andığımız ilk iki veçhe temsillerin birbirleriyle ilişkilendirilmelerini ve birbirini izlemelerini sağlar, ancak sadece kavramın sağlayabileceği birlikten yoksundurlar. Kant'ın birçok kez tekrarladığı gibi, yargı görüdeki çokkatmanlı malzemeyi kavramın birliği altında bir araya getirmekten ibarettir. İlk iki sentez dolayısıyla bu görülerin zaman üzerinden birbirlerine bağlandıklarını biliyoruz. İlk sentez zamanın dolaysız boyutu olan noktasal olarak belirlenen şimdiki zamanla, *an*la benzerlik içindedir. İkincisiyse, *geçmiş* üzerinden işlevini yerine getirir. Bunlara karşılık üçüncü sentez ilk iki sentezin ortak temelini ortaya çıkarır

43. *A.g.e.*, A100.

44. Alexis Philonenko, *L'œuvre de Kant*, Cilt I, Vrin, Paris, 1969, s. 166.

45. Immanuel Kant, *KrV*, A102.

ve bu ortak temel olmaksızın hiçbir bilgi olanaklı değildir: "[G]örüde parça parça alınan çokkatmanlı [veriyi] bir araya getiren [birinci sentez], ve ardından yeniden üreten [ikinci sentez] *bir* bilinç."[46]

Bir örnek üzerinden Kant'ın söylediklerini açacak olursak, karşımızda gördüğümüz bir kedi üzerinden somuttan soyuta giden bir süreci düşünebiliriz. Karşımda bir kedi görüyorum ve bu kedi bir anda bütün olarak, bütün özellikleri aynı anda verilerek bana görünüyor. Bu bir anlık kedi verisi içinde kedinin gözlerini, kulaklarını, bacaklarını, rengini vb ayırt edebilirim. Bu, sanki o kediyi bir fotoğraf karesi gibi dondurup o bir anlık görüntüyü oluşturan öğeleri ayırt etmeme benzer. Bu açıdan, görüde verilen nesne olarak tek bir anlık olsa da, ondaki farklı öğeleri ayırt etmem zamansal bir edimdir. Nasıl ki bir tablo karşımızda zamansallık barındırmadan bulunuyorsa, ama o tabloya bakarken benim gözlerimin hareketi bir zaman içinde gerçekleşiyorsa, Kant'ın birinci sentezle anlatmaya çalıştığı da budur. Ardından, bir önceki an ile bir sonraki ânın birlikte tutulabilmesiyle, bir an önce gördüğüm kediyle şu an gördüğüm kedinin de bir ve aynı kedi olduğunu düşünebilirim. Bu da, imgelem ve bellek sayesinde gerçekleşen ikinci sentez sonucu olanaklıdır. Ancak hâlâ karşımda gördüğüm nesne kendi tekilliğinde kalacak, onun ne olduğunu söylemem olanaklı olmayacaktır. Üçüncü sentezde bu verilerin "kedi" evrensel kavramı altında birliğe getirilmesi gerçekleşir ve bu da ancak bilincin birliği temelinde olanaklıdır. Diğer bir deyişle, kedinin bir ve aynı kedi olması, ancak onu deneyimleyen bilincin bir ve aynı bilinç olmasıyla olanaklıdır.

Kant'a göre deneyimin birliği ancak bilincin birliği temelinde olanaklıdır, dedik. Bununla birlikte kendinin bilincini transendental tamalgıyla karıştırmamak gerekir. Nesnenin bilinci her zaman empiriktir, algıya bağımlıdır ve onun tarafından belirlenir. Dolayısıyla algıladığı nesnesinden bağımsız hiçbir sabit varlığından söz edilemez: "[B]una genellikle *içsel*

46. *A.g.e.*, A103.

duyu ya da *empirik tamalgı* denir";[47] yani Kant'ın gözünde bu bilinç içsel duyu olarak *zamanın kendisidir*. Noktasal anlardan oluşur ve her zaman görünün verileriyle belirlenir; her bir an bir sonraki tarafından ortadan kaldırılır ve geçen an bir sonrakinde korunmaz. Zamanın bu olumsuz, kaçan yapısı ona da sirayet eder ve kendinde bir bütünlüğe kavuşamaz. Transendental tamalgıysa, "saf, kökensel, sabit bilinçtir" ve "en saf nesnel birliktir (...) Dolayısıyla bu tamalgının sayısal birliği bütün kavramlar için *a priori* ilke görevi görür."[48] Ancak bu sayısal olarak bir olma, dolaysız, kendinde bir birlik değildir; daha çok, bir *edim*dir: Temsilleri kurallara göre birbirlerine bağlama edimi. Bu bir bilincin özdeşliği sadece bu edim üzerinden kavranabilir, bu edim de "–empirik– kavrayışın tüm sentezini transendental bir birliğe tâbi tutar."[49] Başka bir deyişle, Kant'ın zorunlu bir varsayım olarak kabul ettiği transendental benlik ya da bilinç, bir nesne gibi varolmaz, o sentezleme edimiyle ve bu edimin kendisi olarak vardır. Transendental bilinç ile empirik bilincin ayrılmazlığı da böylece ortaya çıkar: Duyu verilerinin sentezlenmesi faaliyeti olmadan sentezi yapan transendental benlik de söz konusu olamaz.

Biz bu üçüncü sentezin, ilk iki sentezi belirleyen zaman boyutlarının birliği olarak düşünülebileceğini ve, ileriki bölümlerde Hegel'de tartışacağımız, hakiki şimdiki zaman (*Gegenwart*) olarak yorumlanabileceğini savunuyoruz. Hegel'de noktasal an olarak düşünülen şimdiki zaman ile geçmişi de içinde taşıyan hakiki şimdiki zaman ayrımı, burada anlamlı bir şekilde karşılık bulabilmektedir. Bunu, Heidegger'in bu üçüncü sentezde ısrarla ve zorlayarak gelecek zaman boyutu görmesine karşı olarak yapıyoruz.[50] Heidegger'in kendisinin de kabul ettiği gibi,[51] üçüncü sentezle ilgili olarak Kant'ta hiçbir zamansal boyut bulunmaz, ama bu sentezi zamanın gelecek boyutu olarak yorumlamaya izin verecek hiçbir cümle

47. *A.g.e.*, A107.

48. *A.g.e.*, A107.

49. *A.g.e.*, A108.

50. Martin Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1991, §33, özellikle s. 183-8.

51. *A.g.e.*, s. 184.

de yoktur. *Saf Aklın Eleştirisi* A126'dan alıntıladığı cümleyse kendinde bir zamansallık içermediği gibi, konuyla hiç ilgisi olmadan, anlama yetisinin kural belirleme çabasından söz eder: "[Anlama yetisi] her zaman, görünüşlerde bir tür kural bulma amacıyla bu görünümleri dikkatlice gözetlemekle meşguldür." Kant'ın anlama yetisinin kural koyucu yapısına ilişkin bu cümlesinden, kavramdaki tanımanın temelindeki sentezde bulunan bir gelecek zaman fikri çıkarmak ancak Heidegger'in becerebileceği bir şey olsa gerek! Üstelik, Heidegger'de zamanın kurucu boyutu olan gelecek zaman, teorik olmaktan çok pratik bir niteliğe sahiptir; çünkü *Dasein*'ın varoluş projesinin temelindedir. Kant'taysa, deneyimin ve bilginin nasıl oluştukları üstüne tamamen teorik bir tartışma söz konusudur. Üçüncü sentezin zamansallığı meselesi her ne şekilde yorumlanırsa yorumlansın, kesin olarak söylenebilecek tek şey, bunun önünde sonunda bir *yorum* olacağıdır. Biz, kendi yorumumuzun Heidegger'in yorumundan daha çok Kant'ın metninin ruhuna yakın olduğunu ileri sürüyoruz. Bu yorum, Hegel'de göreceğimiz şekliyle zamanla kavramın özdeşliğini de Kant'a bağlamamıza olanak verecektir. Her ne olursa olsun, transendental imgelemin üçlü sentezinde ortaya çıkan ve özneyle kavramı birbirine bağlayan bu temel zamansallık bize zamanın, kavramın ve öznenin birbirlerine özdeş olduklarını söylüyor. Bu özdeşlik, çalışmamızın son bölümünde göstermeye çalışacağımız gibi, Hegel'de ayrıntılı bir şekilde geliştirilecek. Şimdilik, Kant'taki zamansallığın son aşamasına, yani şematizme geçiyoruz.

Şematizm ve Kategorilerin Zaman Üzerinden Uygulanması

Kant'ta tikel (yani empirik) olanın evrensel (yani kavram) altına konması doğrudan doğruya gerçekleşen bir işlem değildir, bir dolayıma gereksinim duyar. Anlama yetisinin saf kavramları olarak kategoriler hiçbir empirik öğe barındırmadıklarından, onları fenomenlere uygulamayı olanaklı kılacak üçüncü bir öğe gereklidir. "Dolayımı sağlayan bu

temsil saf (her türlü empirik öğeden bağımsız) ama buna karşın bir yanıyla *zihinsel*, bir yanıyla da duyusal olmalıdır. Transendental şema böyle [bir temsildir]."[52]

"Transendental Mantık"ın başına dönecek olursak, Kant'la birlikte "içeriksiz düşünceler boş, kavramı olmayan görüler kördür"[53] derken, empirik bir temsile bağlanmadıkları sürece kategorilerin hiçbir anlamlarının olmadığını da söylemiş oluyoruz. Örneğin, nedensellik kategorisi, iki olayın zorunlu olarak birbirini izlemesi olarak tanımlanabilir. Ancak, bu kategorinin deneyim nesnelerine nasıl uygulanacağı açıklanmadığı sürece bu tanım boş ve soyut olarak kalacaktır. Klasik metafizik kavramların tanımlarıyla yetiniyordu ve kavramlarla onların ilişkilerinden yola çıkarak bilgi dediğimiz şeye ulaştığını düşünüyordu. Metafizik kanıtla, yani kavramların tanımları üzerinden kanıtlama bilgiyi hiçbir şekilde temellendiremez; çünkü "onları nasıl çözümlersek çözümleyelim, şeylerin sadece kavramları üzerinden, bir nesneden ve onun varoluşundan, başka bir nesnenin varoluşuna ya da onun varoluş tarzına hiçbir şekilde geçemeyiz."[54] Somut bir örnek üzerinden söylemeye çalışacak olursak, her hafta aynı gün ve aynı saatlerde sınıfta ders yaparken sınıfın penceresinden aynı belediye otobüsünün geçtiğini gördüğümde, bu iki olay arasında bir neden-sonuç ilişkisi kurabilir ve benim ders yapmamla o otobüsün oradan geçişinin birbirine nedensellikle bağlı olduğunu söyleyebilirim; çünkü nedensellik ilkesinin metafizik, yani sadece kavrama dayalı soyut tanımına göre burada bir sorun yoktur. Oysa sağduyu, bu iki olay arasında bir neden-sonuç ilişkisi kurmamam gerektiğini bana söyler. Ayrıca, bu iki olaydan hangisinin neden, hangisinin sonuç olduğundan da emin olamam, belki de otobüsün oradan geçiyor olması benim ders yapmama yol açıyordur! Kant'ın dikkati çekmeye çalıştığı nokta, tam da bu belirsizliği ortadan kaldırmaya yöneliktir; çünkü bu ilkenin empirik olaylara uygulanmasının kurallara bağlı olması

52. Immanuel Kant, *KrV*, A138/B177.
53. *A.g.e.*, A51/B75.
54. *A.g.e.*, A217/B254.

gerektiğini söyler. Dolayısıyla, kategorilerin çözümlenmesi, bilgi sürecinde kategorileri ve kavramları anlamamıza asla yetmez. Bunun için, bu kategorilerin deneyim nesnelerine nasıl uygulandıklarını ve böylece nasıl kavramlar haline geldiklerini transendental olarak göstermek zorunludur.

İmgelemdeki sentezin bir ürünü olan transendental şema, yine de bir imge değildir. Bir nesnenin imgesi, bir yandan bireysel bir temsildir (yani belirli, tek bir nesnenin temsilidir: *Şu* belirli kedi); öte yandansa asla kavramın evrenselliğine ulaşamayacak empirik bir temsildir (*empirik kedi*nin temsilidir). Kavram ile imge arasını mesken tutan transendental şemalar, "dolayısıyla, kurallara bağlı olarak *a priori zaman belirlenimleri*nden başka bir şey değildir"[55] ve her türlü empirik imgeyi olanaklı kılarak kategorilerin nesnelerin temsilleriyle ilişkisini belirlerler.

Kant'ın çözümlemesinin en başından beri, imgelemdeki sentezle fenomenlerin zamanda art ardalıkları üzerinden temsiller altında toplandıklarını gördük. Fenomenler bu süre sonucunda temsiller haline gelir. Bu dönüşüm üzerinden temsiller içsel duyunun, yani zamanın belirlenimi altına girerler ve böylece zaman da fenomenler olarak nesnelerin temel belirlenimi olarak karşımıza çıkar. Temsiller içerikleri bakımından empiriktir; ancak biçimlerine bakacak olursak, *zamansal olarak belirlenir*. Kant "zaman akmaz, ama değişime tâbi olanın varoluşu onda akar"[56] derken, varoluş ile zaman arasındaki yakın ilişkiyi dile getirir. Buna göre zaman, fenomenler olarak şeylerin özünü oluşturur. Kant ile Hegel arasındaki yakınlığı bir kez daha vurgulamak için, bu konuyu daha sonra ayrıntılı olarak tartışmadan önce, sadece şu alıntıyı yapacağız: "[Z]amanın kendisi bu oluştur, bu meydana geliş ve yok oluştur."[57] Her iki filozofta da zaman ve sonluluk ayrılmaz biçimde birbirine bağlıdır; ama sonlu ile sonsuzun karşıtlığını kaldırarak zamansallığı sonsuzlukla ilişki içinde düşünebilen Hegel olmuştur.

55. *A.g.e.*, A145/B184.
56. *A.g.e.*, A144/B183.
57. G.W.F. Hegel, *Werke*, IX, s. 49.

Kategorilerle ilgili olarak Kant, onların kendilerinde bir içerik taşımadıklarını ve empirik temsilleri belirleyebilmeleri için bir aracıya gereksinim duyduklarını söylemişti. Onların malzemesi, zamansal olarak belirlenen temsillerden oluşur. Dolayısıyla, nesnelerin temsilleriyle kategoriler arasındaki aracı olarak şemalar *a priori* zaman belirlenimleridir. Bu açıklamaya göre zaman belirlenimleri olarak kategoriler, "tüm olanaklı nesneler açısından *zamanın dizisi*, *zamanın içeriği*, *zamanın düzeni* ve nihayet *zamanın bütünü*ne dayanır."[58]

Bununla birlikte, Kant başlangıçta kategori gruplarını zaman belirlenimleri olarak tanımlasa da, bu kategorilerin zamansallıklarını gerçekten göstermeye sıra geldiğinde başta verdiği tabloya harfiyen uyduğu söylenemez. Nicelik ve nitelik kategorileriyle ilgili olan matematik ilkeler, yani görünün aksiyomları ve algının öngörüleri sadece zaman üzerinden değil, aynı zamanda uzay üzerinden de gösterilir. Hatta bu iki gruptaki kategoriler için uzayın daha temel bir rol oynadığı bile söylenebilir; oysa ilişki ve modalite kategorilerinin dinamik ilkeleri, yani deneyimin analojileri ve genel olarak empirik düşüncenin koyutları, sadece zaman tarafından belirlenir. Bizce bu ayrılığın nedeni, iki kategori grubu arasındaki işlev farkında aranmalıdır. Gerçekten de, nicelik ve nitelik kategorileri fenomenlerin *kuruluşunu* belirler; ilişki ve modalite kategorileriyse, *zaten kurulmuş* durumdaki fenomenler arasındaki empirik ilişkileri ve onlarla birlikte öznenin bu nesnelerle ilişkilerini belirler. Her fenomen, –temsile dönüşmeden önce– nicelik ve niteliğe sahip olarak *belirmek*, deneyimde ortaya çıkmak zorunda olduğundan, dışsal duyunun biçimi olan uzay onlara ait olmalıdır; çünkü fenomenler *bizim dışımızda*dır. Kant zamanın bütün fenomenlerin biçimi olduğunu ve bundan dolayı fenomenin kuruluşunda uzayla birlikte rol oynadığını söylemişti elbette. Ancak bu rol bambaşka bir yapıdadır: "[G]örünün kavranışında zamanın kendisini ben yaratırım."[59] "Transendental Estetik"te Kant ne uzayın ne de zamanın

58. Immanuel Kant, *KrV*, A145/B184-5.

59. *A.g.e.*, A143/B182.

kaynağına ilişkin bir şey söyler. Aslında kategorilerin kaynağı ya da nasıl ortaya çıktıkları Kant için hiçbir zaman bir mesele olmamıştır; o sadece onların fenomenlere uygulanışlarının kurallarını göstermeye çalışır.[60] Ama burada, görünün kavranışında, yani imgelemdeki birinci sentezde zaman özne tarafından *yaratılır*. Bizce bu tabloya göre uzay fenomenin dolaysız koşuluyken, zaman da dolaylı koşuludur; yani ikinci sentezde tarif edildiği gibi bir art ardalık ilişkisi söz konusudur. Ama fenomen dışsal, onun temsiliyse içsel olduğundan, fenomenin önce (doğrudan) uzay tarafından koşullandığı, buna karşın onun hakikatininse anlama yetisinde zaman tarafından açığa çıkarıldığını söylemek olanaklıdır. Dolayısıyla, nicelik ve nitelik kategorileri kaçınılmaz olarak hem uzay hem de zaman tarafından fenomenlere bağlanmak zorundadırlar.[61]

Nesneye "yakın" diyebileceğimiz kategoriler öncelikli olarak uzay tarafından belirlenirken, zaman tarafından belirlenen kategoriler daha çok özneye yakın bir konumda olarak değerlendirilebilir. Bunların uç noktasını modalite kategorileri oluşturur; çünkü nesneye hiçbir şey katmazlar ve daha çok "o nesnenin (tüm belirlenimleriyle birlikte) anlama yetisiyle ve onun empirik kullanımıyla ne tür bir ilişkide olduğuyla"[62] ilgilidirler. Bir olayın zorunlu olduğunu söylediğimde o nesneye hiçbir şey katmış olmam; çünkü o olay ya da nesne benim bu yargıma karşı *kayıtsızdır* ve sadece vardır ya da yoktur. Tavlada zar kaç gelecekse o gelir, benim önceki deneyimlerden yola çıkarak yapacağım tahminlerin hiçbir geçerliliği yoktur. Zorunluluk benim zamansallık üzerinden ona atfettiğim bir belirlenimdir, nesnenin kendisinde yoktur. Böylece, varlıkla düşüncenin kategoriler üzerinden kurulan özdeşliğinin aslında on iki kategorinin tamamını kapsamadığı ve "düşüncenin sadece dokuz etkinliğiyle sınırlı olduğu" ortaya çıkar; "çünkü modalite hakiki hiçbir

60. Bu konuyu daha sonra Reinhold'la ilgili bölümde ayrıntılı olarak tartışacağız.

61. Diyalektik üstüne bölümümüzde bu konuya yeniden döneceğiz.

62. Immanuel Kant, *KrV*, A219/B266.

belirlenim vermez ve hepsinden önce de özneyle nesnenin özdeşsizliğini kendinde taşır."[63]

İlişki kategorilerine yakından baktığımızda, zamansallığın burada merkezî bir rol oynadığını görürüz. İlişki kategorileri empirik deneyimde kurulmuş nesnelerin alanını ve onlar arasındaki gerçek ilişkileri belirler. Bu gruptaki kategoriler üzerinde iş gören ilkeler, kavramların fenomenlerle ilişkilerini düzenler. Başka bir deyişle, Kant'a göre empirik içerik olmadıkça hiçbir anlamı olmayan kavramları sonlu hale getirirler. Bu ilkelere dikkatlice bakıldığında, imgelemdeki üçlü sentezle yakınlık içinde oldukları da ortaya çıkar.

İlk olarak, töz ve ilinek kavram çifti zamanda süreklilik ilkesine tâbidir. Töz kavramı zamanda varlıklarını sürdüren fenomenlere uygulanabilir; ilinek kavramıysa, tözün aksine, değişime tâbi olana uygulanır. İkinci olarak, neden ve sonuç kavram çifti, fenomenlerin birbirlerini izleyişinde bir önce ve bir sonraya göre art ardalığa tâbidir. Dolayısıyla zamanın ikinci boyutu olan geçmiş bu şemada iş gören boyuttur. Son olarak ortaklık kavramının şeması da eşanlılıktır ve "çokkatmanlı olanın aynı anda var olması"[64] anlamına gelir. Üçlü senteze paralel olarak, ilişki kategorilerinin şematizminde işleyen zamansallık da üçüncü şemada birliğe ulaşır. İlk aşamada töz ortaya çıkar; ikinci aşama iki töz arasındaki –tek yönlü– nedensellik ilişkisini düşünmeyi olanaklı kılar ve üçüncü aşamada da birçok töz arasındaki çoklu nedensellikleri düşünebilir hale geliriz. "Aynı zamanda" ifadesi, ortaklık kategorisinin, önceki zaman boyutlarını, yani şimdiki zaman ve geçmiş zamanı bir şimdiki zamanda (*Gegenwart*) bir araya getirdiğini bize söyler.

Şematizm, görünün boş biçimi olarak zamanın kavramını tamamlar ve temsilleri anlama yetisinin kategorilerine bağlayarak empirik deneyimi biçimlendirir. Bu tablonun bütününe baktığımızda, Kant'ın özneyi tüm deneyimin transendental temeli olarak tarif ettiğini görürüz. Sayısal olarak bir özne (transendental tamalgı) ile birden fazla sayıdaki kategori arasındaki ilişki, özneye özdeş olan zaman tarafından kurulur.

63. G.W.F. Hegel, *Werke*, II, s. 10.

64. Immaneul Kant, *KrV*, A211/B256.

Öte yandan, Kant kavramı da özneye özdeş olarak sunar. *Biçimsel açıdan*, bu tabloda Hegel de dahil olmak üzere Alman İdealizminin tüm öğelerini buluyoruz. Aslında bu kavramlar, Descartes'tan beri modern felsefenin temel kavramlarıdır: Varlığın ve deneyimi kuran kavramların temeli olarak özne. Transendental felsefenin attığı adımla bu kavramların zamansallıkları ortaya çıkar; ancak bu biçimsel olarak kalır. *İçerik* açısındansa, tüm bu kavramlar Hegel tarafından tarihsel bir açıdan düşünülecek ve zamansallıkları katlanacaktır. Ama Kant'ı idealist takipçilerinden ayıran en önemli nokta, onun sonsuzluk anlayışıdır. Şimdi Kant'ın "Transendental Diyalektik"inde en saf haliyle karşımıza çıkan bu sonsuzluk anlayışına geçebiliriz.

Sonsuzluğun Antinomileri

Saf Aklın Eleştirisi hem ontolojik hem de epistemolojik açıdan sonluluk düşüncesinin metni olarak okunabilir. Bununla birlikte, tüm metnin temelindeki bu sonluluk düşüncesine karşın sonsuzluk üstüne açık olarak söylenmiş pek bir şey bulamayız bu kitapta. "Transendental Diyalektik"in aklın çıkarımlarını ele alan bölümü aslında sınırsız aklın, empirik deneyimce koşullanan sonlu anlama yetisi açısından bir eleştirisidir. Dikkatlice bakıldığında, aklın antinomileri başlığı altında sonluluk ve sonsuzluğun tartışıldığı görülür. Bu tartışma kozmolojik ideler bağlamında yapılır. İlk iki antinomide Kant, klasik metafiziğin evrenin sonsuzluğuna ilişkin iddialarını eleştirir. İlk antinominin sorusu, evrenin uzayda ve zamanda sonlu mu yoksa sonsuz mu olduğudur. İkinci antinomiyse maddenin sonsuza dek bölünebilirliği üstüne düşünür. Bu iki antinominin pozitif sonsuzluk (sınırsız olma) ve negatif sonsuzluk (bölünebilirlik) üstüne düşündüklerini söyleyebiliriz. Her iki durumda da mesele, sorunun gerçek çözümünün empirik görünün iki formunda yattığını göstermek amacıyla uzay ve zaman üzerinden ele alınır.

İlkin, sorunun çözümünün temelinde Kant'ın evren tanımı yatar ve bu tanıma göre evren "tüm fenomenlerin matematik

toplamı ve onların sentezinin bütünüdür; büyüklük olarak da küçüklük olarak da, yani bu sentezin hem bir araya getirerek hem de parçalara ayırarak ilerleyen biçimde tamamlanmasında böyledir."[65] Her şeyden önce vurgulamamız gereken nokta, klasik metafizik açısından evren bir kendinde şey iken, Kant açısından fenomenlerin (ve onların sentezlerinin) bir toplamıdır. Bu iki kavrayış arasındaki temel fark şurada ortaya çıkar: Kant'a göre, evrene ilişkin söyleyeceğimiz her şey, empirik deneyimden yola çıkarak söylenmelidir; yani, evren bizim onu deneyimlememizden bağımsız bir şeymiş gibi değil, bizim deneyimimizce koşullanan bir şey olarak düşünülmelidir. Böylece tartışma konusu nesneden öznenin ona ilişkin deneyimine kaydırılmış olur; bunu yapmayıp evrenden kendinde bir şeymiş gibi söz eden metafiziğin düştüğü hatadan kaçınılır. Metafiziğin düştüğü bu hata onu "[kapsamı] koşulsuz olanın alanına kadar genişletilmiş kategorilerden başka bir şey"[66] olmayan transendental idelere götürür. O halde, evrenin zamanda bir başlangıcı olup olmadığı sorusu, uzayda sınırlı olup olmadığı sorusu, maddenin sonsuza dek bölünüp bölünemeyeceği sorusu, tüm bu sorular aslında şöyle sorulmalıdır: Fenomendeki koşulların ve bizim sentezimizdeki koşulların dizisi sonsuz mudur, yoksa sonlu mudur? Başka bir deyişle, sonsuzluk empirik olarak deneyimlenebilir mi, deneyimlenemez mi?

Bu bağlamda sonluluk ile sonsuzluk arasındaki karşıtlık Kant tarafından iki farklı şekilde düşünülür. Bunlardan ilki, Kant'ın "analitik karşıtlık" dediği karşıtlıktır ve şöyle ifade edilir: "[E]vren (...) ya sonsuzdur ya da sonsuz değildir."[67] Bu ifadede karşıt olan terimler sonlu ve sonsuz değil, sonsuz ve sonsuz-olmayandır ve sadece bu iki terim arasındaki mantıksal bir karşıtlık söz konusudur. Bu karşıtlıkta, iki seçeneğin ikisi de aynı anda doğru olamazlar. Ancak Kant'ın "diyalektik karşıtlık" adını verdiği ikinci karşıtlık ilkinden

65. *A.g.e.*, A418/B466.
66. *A.g.e.*, A409/B436.
67. *A.g.e.*, A503/B531.

başka bir yapıdadır: "[E]vren ya sonsuzdur ya da sonludur."[68] Bu karşıtlık ilkinden farklıdır, çünkü evren hakkında bir yargıda bulunur. Buradaki karşıtlık artık sadece mantıksal bir karşıtlık değildir; dünyayı kendinde bir şey olarak düşünerek onun sonlu ya da sonsuz olduğunu öne sürer. Bu karşıtlıktaki seçeneklerin ikisi birden yanlış olabilir, çünkü hiçbir zaman bütünüyle deneyimleyemeyeceğimiz bir nesneye sahiptirler: Evrenin tamamı.

Meseleyi transendental çerçevede yeniden ifade eden Kant fenomenler dizisinde sonsuza kadar gidip gidemeyeceğimiz üstüne düşünmeye başlar. Örneğin, karşımızda duran bir nesne var ve onun nedenini, fenomen olarak varoluş koşulunu araştırıyoruz. Onu var eden koşul olarak bulduğumuz neden başka bir empirik koşula, o da yine başka bir koşula bizi götürecektir. Bu durumda, empirik deneyimde her zaman bir sonraki nedene geri gidebileceğimizi, bu geriye gidişin de sonsuza dek gideceğini söyleyebilirdik. Ancak bu sonsuz geriye gidiş hiçbir zaman koşulların mutlak bütünlüğüne varamayacaktır. Aksine, sonlu koşullardan oluşan bir dizi olacaktır. Empirik deneyimde her zaman bir sonraki nedene gidebilmemiz dolayısıyla Kant matematikteki sonsuz kavramının felsefeye uygulanamayacağını, bu nedenle de *sonsuz* bir geriye gidiş yerine *belirsiz* bir geriye gidişten söz etmenin daha doğru olduğunu söyler. Üstelik, fenomende kaldığımız sürece kendisi koşulsuz bir koşula asla erişemeyeceğimizden, mutlak bir sınırdan da söz edemeyiz; çünkü fenomende karşımıza çıkacak her sınır zaten empirik dizinin bir öğesi olacak, bu nedenle de koşullu bir sınır olacaktır. Bu geriye gidişi sınırlandıracak olan sınır sınırlandırdığı şeyden ayrı olmalıdır.[69]

Kant sonsuzluğu tartışırken empirik deneyimde sadece sonlu varlıklarla karşılaşabileceğimizi, mutlak ve koşulsuz olanın bilgi nesnesi olamayacağını vurgular. Böylece de sonsuzluğu teorik aklın alanından dışarı atar. Bununla birlikte, sonsuzluk meselesi *Pratik Aklın Eleştirisi*'nin son

68. *A.g.e.*, A504/B532.

69. *A.g.e.*, A515/B543. Sınıra ilişkin tartışmaya Diyalektik bölümümüzün en sonunda Hegel üzerinden yeniden döneceğiz.

bölümünde yeniden sahneye çıkar ve ruhun ölümsüzlüğü bağlamında tartışılır. Pratik aklın üç koyutundan biri olarak ölümsüzlük, sonlu insanın ahlak yasasını tamamlama işlevini görür. Bu durum, "ahlak yasasının bütünüyle tamamlanması için uygun bir süreye ilişkin pratik olarak zorunlu koşuldan kaynaklanır."[70] Doğa sonlu insanın ahlaki eylemine karşı kayıtsızdır; insan dünyasıysa hiç de mükemmel bir dünya görünümü sunmamaktadır; bu nedenle insan da bu dünyada eksiksiz bir mutluluğa erişememektedir. Bu durumda, Tanrı'nın olanaklı kıldığı en yüce iyi olarak tanımlanan bu mutluluğa insanın ulaşabilmesi için ruhun ölümsüzlüğünün var sayılması zorunludur.[71] Pratik aklın bu koyutu aynı zamanda teorik akla da bağlıdır; çünkü ruhun bir töz olarak düşünüldüğü birinci paralojizmle doğrudan ilişkilidir.[72] Burada dikkati çekmeye değer gördüğümüz nokta, birinci *Eleştiri*'de teorik aklın bir yanılsaması olarak eleştirilen şeyin ikinci *Eleştiri*'de pratik aklın bir postülatı haline gelmesi ve böylece sonlunun sonsuzla ya da mutlakla birliğini amaçlamasıdır. Ama bu birlik Kant'ta bu dünyada gerçekleşmesi olanaksız bir birlik olarak görüldüğünden "öte"ye ertelenir. Çalışmamız bağlamında vurgulamamız gereken bir başka nokta da, öznenin töz olarak kavranışının, her ne kadar Kant'ta bir varsayım olarak kalsa da, Fichte'den itibaren idealist felsefenin temel taşı olacağıdır. Töz olarak özne bütün deneyimin mutlak temeli olacaktır; ancak bu özne empirik değil, aşkın bir özne olacaktır.

Kant düşüncesinde sonluluk ile sonsuzluk arasındaki ilişkiye ilişkin okumamız burada tamamlanıyor. Ancak Reinhod'a geçmeden önce Kant'ın tarih anlayışına değinmeyi gerekli görüyoruz; çünkü göstermeye çalıştığımız metafizik temel üzerinde nasıl bir tarih anlayışının yükselebileceğini tartışmadan Hegel'in tarihsellik düşüncesinin tam anlamıyla hakkının verilmesinin pek olanaklı olamayacağını düşünüyoruz. Nasıl ki Hegel'in tarih felsefesi, onun metafizik temeli

70. Immanuel Kant, *KpV*, A238/ AK, V, 132.

71. Bu konuyu Reinhold bölümümüzde geliştireceğiz.

72. Immanuel Kant, *KrV*, A344.

anlaşılmadan eksik kalırsa, Kant'ın metafiziğinin ortaya koyduğu tarih anlayışı sergilenmeden de çalışmamızın içeriği tamamlanmış sayılamaz.

Tarih: Doğa ile Özgürlük Arasında

İlkin şunu belirtelim: Eğer tarih felsefesi ifadesiyle, dünya tarihinde kavramsal bir birlik ve amaçlılık bulma çabasını anlayacaksak, Kant'ta karşımıza çıkanın sistemli ve bütünsel bir tarih felsefesinden çok bir tarih *düşüncesi* olduğunu söylemek daha doğru olur. Empirik deneyim alanına ait bir kavram olarak tarih Kant için empirik bir içeriğe sahip olmak zorundadır ve eğer tarihin bir amacından, sonundan söz edilecekse, bu amaçlılık doğa üzerinden düşünülmelidir. Bu açıdan bakıldığında Kant için en geniş anlamıyla insanlık kavramı doğanın –insandan– gizli bir planı tarafından belirlenir.

Kant tarih konusunda özel bir kitap kaleme almamış olsa da birçok kısa metninde bu meseleye ilişkin düşüncelerini sergilemiştir. Bu metinlerde genel olarak, doğa ile özgürlük arasında belirgin bir gerilim göze çarpar. Daha *Saf Aklın Eleştirisi*'ndeki üçüncü antinomide sorunsallaştırılmış olan transendental özgürlük anlayışı, yani aklın transendental idesi olarak özgürlük, insanın bu fenomenal (doğa) ve numenal (özgürlük) veçheleri arasındaki ayrım çizgisini oluşturur. Transendental anlamda özgürlük "[n]edensel ilişki yasasına bağlı olarak onun eylemini belirleyecek herhangi başka bir nedeni izlemesi gerekmeden, kendi kendine eyleme başlayabilen bir kendiliğindenlik fikridir."[73] Örneğin, bir cismin düşüşü, düşme olayından önceki empirik olayların gözlemlenmesiyle ve aynı olayı kavrarken kullandığımız nedensellik ilkesi yardımıyla açıklanabilir. Oysa söz konusu olan, kendini yüksek bir yerden atan bir insansa, bu eylem, ya da daha doğrusu bu eylemin ardındaki güdü, doğal nedensellik üzerinden açıklanamaz. Kendini atan kişinin buna neden karar verdiği, bulunduğu yerle ya da o eylemin hareketlerinin gözlemlen-

73. Immanuel Kant, *KrV*, A533/B561.

mesiyle anlaşılamaz. Elbette bu eylemde bulunan kişinin ruh halini sorgulayarak bir açıklama aranabilir. Ancak, burada önemli olan nokta şudur ki, eylemi içeriğinden soyutladığımızda geriye kalan, doğal neden-sonuç zincirinden *başka* yeni bir olaylar dizisi başlatabilme olanağıdır. Bir taşı yüksek bir yerden bıraktığımızda, atmosfer koşulları değişmedikçe taşın düşmekten başka bir olanağı yoktur. Oysa insanın her hareketi –ya da hareketsizliği– arkasında buna karar veren ve fiziksel koşulların gözlemlenmesiyle ortaya çıkarılamayacak bir yön vardır. Empirik koşulların belirlemediği şey işte bu transendental yetidir. Bu tabloya göre Kant açısından insanın ikili bir yapıda olduğu ortaya çıkar: Fenomenal yönüyle doğal nedenselliğe tâbidir, ama numenal yanıyla özgür bir varlıktır.

Bununla birlikte, Kant düşüncesinin özgürlüğe ilişkin söyleyebilecekleri de bununla sınırlıdır; çünkü özgürlük, hakkında hiçbir bilgi sahibi olamayacağımız transendental bir idedir. Teorik akla hiçbir bilgi sağlamayan bu transendental ide, öte yandan pratik aklın temelini oluşturur ve ahlakı olanaklı kılan da insanın bu özgürlüğüdür. Yasayla ya da zor kullanarak insanları "doğru" eylemde bulunmaya zorladığınızda o insanın ahlaklı olduğunu söylemek olanaklı değildir; çünkü doğru eylemi özgür olarak seçmemiştir. Programlanmış bir robot ne kadar ahlak öznesiyse bu durumdaki insan da o kadar ahlaklıdır. *Pratik Aklın Eleştirisi* de bu doğrultuda ahlak yasasının olanağını insanın özgürlüğü üzerinde temellendirir. Böylece insan da, doğal eğilimlerini aşarak kendi kendisine ortaya koyduğu ahlak yasasına uygun davranan bir varlık olarak kendini gösterir.

Kant'ın tarih üstüne metinlerinde gördüğümüz gerilim de tam olarak bu gerilimdir. İnsan bir yandan "içgüdüden bağımız olarak kendi aklıyla yarattığı mutluluk ya da mükemmellikten başka hiçbir şeyde yer almaz",[74] yani akıl sahibi varlık olarak hiçbir biçimde doğal sınırları içinde kalmaz. Öte yandansa, kavram ve yazgı anlamında doğa her zaman onun belirleniminde mevcuttur. İnsanın kavramı açısından,

74. Immanuel Kant, "Idee zu einer allgemeinen Geschichte in Weltbürgerlichen Absicht", *AK*, VIII, s. 19.

Kant'ın tekil insan, yani ahlak öznesi için söylediklerini, ırklar üzerinden düşündüğü insanlığın bütününe geldiğinde geri aldığını söylemek olanaklıdır. Örnek olarak, "Farklı İnsan Irkları Üstüne" ya da "İnsan Irkı Kavramının Tanımı" ve başka metinlerde,[75] insanlık tamamen doğal nitelikteki ırk kavramı üzerinden sınıflandırılır. Aslında sadece ırk kavramı değil, Kant'ın onunla bağlantılı olarak kullandığı soy ve türeme gibi kavramlar da doğallığa atıf yapan kavramlardır ve bu kavramlar yoluyla Kant insanı (bütün canlılarla birlikte) toplumsal ve kültürel bir varlık olarak değil, doğal bir tür olarak tanımlar.

İnsanlar arasındaki farklara ilişkin bu doğalcı kavrayış, insanın yazgısı söz konusu olduğunda da varlığını sürdürür. Kant doğal hukuk felsefeleri üstüne düşünürken de, insanları bir arada yaşamaya zorlayanın, gizli planı uyarınca doğa olduğunu ve ancak bu şekilde "doğa[nın] insanlığa verdiği tüm yetenekleri bütünüyle geliştirebil[diğini]"[76] söyler. Eğer insanlığın bir yazgısı varsa bu aslında doğanın ona biçtiği alınyazısıdır: Evrensel dünya yurttaşlığına dayalı bir durum.[77]

Eğer insanın yazgısından söz edebilirsek, Kant'a göre bunu doğaya içkin bir teleoloji üzerinden düşünebiliriz. Dikkatlice baktığımızda, Kant'ın düşüncesinde teleoloji meselesinin hep doğa ile özgürlük arasındaki aynı gerilim üzerinde düşünüldüğünü görebiliriz. Fenomenlerin toplamı olarak evren ya da doğanın incelenmesi iki şekilde gerçekleşir. İlkin, *fizik* adını verdiğimiz, fenomenlerin nedensellik yasasına göre gözlemlenmesinden ibaret olan teorik yoldan; ikinci olarak da, adı *metafizik* olan ve "sadece saf akılda temellenen bir amacı kullanan" teleolojik yoldan.[78] Bu bağlamda Kant'ın saf akıldan anladığı, saf pratik akıldan başkası değildir; sadece pratik aklın bir amacı, bir hedefi olabilir; bu amaç da en yüce iyiyi ahlaki eylemle gerçekleştirmekten ibarettir. Filozofumuza

75. Bkz. Immanuel Kant, *AK*, Cilt VIII.

76. Immanuel Kant, *AK*, VIII, s. 27.

77. *A.g.e.*, s. 28.

78. Immaneul Kant, "Über den Gebrauch teleologischer Principien in der Philosophie", *AK*, VIII, s. 159.

göre doğada bir teleoloji aramak·ancak, "sadece doğal mekanizme dayalı nedensellik yasaları yetersiz kaldıklarında"[79] tamamlayıcı bir işlev görebilir. O halde, doğa mekanik nedensellikle belirlenmiş olduğundan, onu inceleyen bilim de fenomenlerin empirik olarak incelenmesinden ibaret olacaktır. Bu bağlamda adına "tarih" diyeceğimiz şey de, doğal nedenleri geriye giden dizisinden başka bir şey olmayacaktır. Metafizik teleolojiye geldiğimizdeyse karşımıza şöyle bir tablo çıkar: Tekil ahlak öznesi düzeyinde eylemlerin amaçlarından söz etmek olanaklıdır. Ancak insanlığın bütünü söz konusu olduğunda Kant pratik aklın yerine doğayı koyar ve insanın yazgısını da doğa üzerinden düşünür. Bu yer değiştirmenin en temeldeki nedeni bizce aklın Kant'ta sadece bireysel akıl olarak düşünülmüş olmasıdır. Kant akla hiçbir tarihsellik ve toplumsallık atfetmediğinden, insan topluluklarını da ancak nedensellik ilkesi üzerinden düşünebilmektedir. Benzer biçimde, özgürlüğü de karşıtıyla, yani doğal nedensellikten yola çıkarak düşünmekte ve onu sadece öznenin bireysel eylemiyle sınırlamaktadır. Böylece özgürlüğü *toplumsal* temeli üzerinden düşünebilmenin yolu en baştan kapanmış olmaktadır. Kant'ın ahlak felsefesi aynı zamanda bir özgürlük felsefesidir; ancak bu özgürlük nedensellik üzerinden kavranır. Ayrıca sözü edilen özgürlük temelde tekil öznenin özgürlüğüdür, insan topluluğunun değil. İnsanı toplumsal olarak düşünmek için gerekli kavramsal araçlardan yoksun oluşu Kant'ı bu toplulukları –hem tarihleri hem de yazgıları açısından– doğa terimleriyle düşünmeye yöneltmiştir. Bu bağlamda insanlık tarihi, "insan ilişkilerinin karmakarışık oyunu"nun anlatısı (*historia*) haline gelir, çünkü "kuralsız özgürlüğün tutarsız sonucu"ndan başka bir şey değildir.[80]

Bu tablo bir yandan da "empirik" sözcüğüyle ilgili bir anlam belirsizliği sunuyor. Bir yandan, doğa bağlamında empirik sözcüğü bütünüyle nedensellik tarafından belirlenmiş olma anlamına geliyor. Fenomenlerin toplamı olarak doğa, her bir olayın başka olaylarca koşullandığı ve buna karşılık

79. Immaneul Kant, *KdU*, *AK*, V, s. 361.

80. Immanuel Kant, *AK*, VIII, s. 30.

başka olayları koşulladığı bir alan. Bu sıkı belirlenim içerisinde rastlantısal olan bile "genel olarak varoluştaki koşullu"[81] olarak tanımlanıyor Kant tarafından. Öte yandansa, tarihsel olay bağlamında kullanıldığında empirik sözcüğü, yukarıda gördüğümüz gibi, belirsiz olan, hiçbir zaman kavramsallaştırılamayacak olan anlamına geliyor. Felsefenin tarihin olanak koşullarını düşünebileceği *transendental* bir tarih kavrayışı olmadığında, tarihi düşünmenin tek yolu olarak empirik tarih kalmakta, o da "insan ilişkilerinin şu saçma gidişatı"nın[82] dışarıdan bir anlatısı olmaktan öteye geçememektedir.

Tarih Felsefesinin Olanaksızlığı

Kant'ın tarih üstüne düşüncelerine her zaman gelecek üstüne bir düşünme de eşlik eder. Aslında Kant'ı tarih üstüne düşünmeye yönelten şeyin, geçmişin anlaşılması kaygısından çok geleceğin öngörülebilmesi çabası olduğu bile söylenebilir. Bu bağlamda teleoloji, Hegel'in kendi tarih felsefesinde yaptığı gibi, tarihin artık ulaştığı bir amaç olarak değil de, hep gidilen bir amacın öngörüsü olarak düşünülür.

Ama Kant'ın öyle bir tarih felsefesi ortaya koyabilmesi için öncelikle tarihten bir anlam çıkarılabileceği fikrinde olması gerekirdi, onu "saçma bir gidişat" olarak görmesi değil. Bu anlayış, Kant'ın yanı sıra onu izleyenlerde de, en azından erken dönemlerinde, var olmuştur. Alman İdealizminin genç filozoflarından birinin biçim bakımından olduğu kadar içerik bakımından da skolastik yapıdaki kısa bir metni bu durumu çok güzel örneklendirir. Schelling'in 1797-98 yıllarında yazdığı "Tarih Felsefesi Olanaklı Mıdır?"[83] başlıklı yazısı, böyle bir şeyin olanaksız olduğunu savunarak bütünüyle Kant'ın tarih anlayışının çizgisini yansıtır. Bu metinde Schelling'in çıkış noktası Kant gibi Antik Yunan'ın *historia* kavramı değil, Almancadaki *Geschichte* sözcüğünün kökenidir ve bu kökene

81. Immanuel Kant, *KrV*, A419/B447.

82. Immanuel Kant, *AK*, VIII, s. 18.

83. Friedrich Schelling, "Ist eine Philosophie der Geschichte möglich?", *Ausgewählte Schriften*, Cilt I, Suhrkamp, 1985, s. 295-304.

göre tarihi "olan bitenin/gerçekleşenin bilgisi" (*Kentniß des Geschehenen*) olarak tanımlar. Bununla birlikte "olan biten"i Kant gibi doğa kavramının çerçevesinde anlar ve böylece tarihin nesnesi de doğa olur; çünkü tarih zamanda dönüşenin bilgisidir, sabit kalanın değil. Geçmiş çağlarda tarihe yazılan kuyruklu yıldızların görünmesi gibi doğal olaylar o toplumların tarihine aittirler; ama bunun tek nedeni, o dönemlerdeki insanların bu doğa olaylarını bilimsel olarak açıklayabilecek araçları olmamasıdır. Dolayısıyla, doğanın *a priori* olarak yasalara dayanan bilgisi olanaklı hale geldiğinde doğa olayları artık tarihin nesnesi olmaktan çıkarlar; çünkü artık belirli mekanik yasalara göre gerçekleşen olaylar söz konusu olmaya başlamıştır. Mekanik ve tekrara dayalı hareket de tarihin konusu olamaz. Eğer yine de bir tarihten söz edeceksek, der Schelling, bu ancak bizim doğa üstüne birikerek artan bilgimizin tarihi olabilir, doğanın kendisinin değil.

Tekrara dayalı hareket tarihin alanına girmiyorsa o halde ilerleyen, gelişen yapılı hareket tarihin konusu olabilir pekâlâ. Bu bağlamda, insanlığın tarihi böyle bir tarihin konusu olabilir. Ancak doğalcı tutumu nedeniyle Schelling insanlık kavramında insanlığı sadece bir *tür* olarak görür. Ama yine de insan türü kendini öbür türlerden ayırır; çünkü öbür canlılarda tür sabit kalıp hiç değişmezken insan türü tarihi anlatılabilecek bir ilerleme göstermektedir.

Doğalcı yaklaşımına karşın Schelling, insanlık tarihinin önceden belirlenmiş olup insanın beraberinde taşıdığı (*mitgebracht*) bir şey değil, aksine insanın kendi kendine yarattığı (*hervorbringt*) bir şey olduğunu kabul eder. Ama yine de özgürlüğün belirlenemez doğası ve Kant'ın teleolojik ilkelerin kullanımına koyduğu yasaklar Schelling'i de Kant'la birlikte aynı sorunla karşı karşıya bırakır: Eylemin faili açısından eylemdeki niyetleri ve amaçları belirlemek olanaklıdır; kaldı ki bir amacı gerçekleştirmek için eylemde bulunmak pratik aklın doğasında zaten mevcuttur. Ancak yasalara göre gerçekleşen olaylara *a priori* açıklamalar getiren teorik akıl, doğası gereği, bu eylemleri açıklayamaz. Bundan

dolayı da, eğer bir insanlık tarihinden söz edilecekse bu ancak *a posteriori* yani empirik bir tarih olabilir ve hiçbir *a priori* teoriyle işi olamaz. Bundan Schelling'in çıkardığı sonuç, eğer tarih felsefesi tarihin *a priori* bilimi olacaksa, o halde böyle bir felsefenin kesinlikle olanaksız olduğudur. Genç filozof, dört yıl sonra okuyucuya sunacağı *Transendental Felsefe Sistemi*'ne kadar bu fikrini koruyacaktır.

Kant'ın tarih anlayışı ve Schelling'in aynı doğrultuda çıkardığı sonuçlar aslında söylediklerinden çok *söylemedikleri* açısından ilgi çekicidir. Doğalcı yaklaşımları, insan dünyasını, yani insanın kendi kendine inşa ettiği bu "ikinci doğa"yı[84] kendi yasalarıyla açıklamaya ilişkin hiçbir olanak taşımamaktadır ve daha temelde de, doğayla özgürlük arasında gidip gelen insanın belirsizliğini yansıtır. Kant'ın düşüncesi insana özgü olanın, yani özgürlüğün doğa yasalarıyla açıklanamayacağını kabul eder; ancak insanı toplumsal ve tarihsel bir bakış açısından düşünebilmek için gerekli kavramsal donanıma sahip değildir. İnsana ilişkin *insani* diyebileceğimiz bir kavrayışın başlangıçları görülse bile, kavramları doğalcı bir karakter taşıdıklarından tarihe ilişkin temelli bir teori geliştirememiştir. Alman İdealizminin üzerinde yükseldiği temellerden birinin transendental özne olduğu göz önünde tutulduğunda, öbür temelin de daha sonra Schelling ve Hegel ile birlikte dünya tarihi ve bu dünyanın mutlak öznesi olacak olması bizce şaşırtıcı değildir. Biz de bu iki güzergâh üzerinden, Alman İdealizminde aşkınlığın kavranışının temellerini ve bu kavrayışın geçireceği dönüşümleri izlemeye çalışacağız. Ama ona geçmeden önce, Alman İdealizminin çıkış noktası olan iki noktaya, yani Kant felsefesinin sistemli bir yapıya kavuşturulması ve bu sistemin de özne temelinde kurulmasına bakacağız.

84. G.W.F. Hegel, *Werke*, VII, s. 301.

İkinci Bölüm
Sistemin Temelleri

"Töz ve Özne"

Çalışmamızın birinci bölümünde Kant felsefesinin, özellikle de *Saf Aklın Eleştirisi*'nin Hegelci bir bakış açısından olası bir okumasını sunduk ve bunu yaparken de Kant felsefesinin aşkınlığın temelini düşünmeye izin veren derin yapısını göstermeye çalıştık. Empirik görünün biçimi ve içsel duyunun biçimi olarak ikili yapısıyla zaman sayesinde transendental çıkarımı temel zamansallık üzerinden okuyabildik ve bu temel zamansallık da kendini en belirgin biçimde transendental şematizmde gösterdi. Üçlü sentez zamansallık üzerinden okunduğunda şimdiki zamana ve geçmiş zamana denk düşen yönleri görüldü. Kavramda tanıma adındaki üçüncü sentezde sözü edilebilecek zamansallığınsa Heidegger'in iddia ettiği gibi gelecek zaman değil, geçmişi kendinde taşıyan geniş anlamda şimdiki zaman (*Gegenwart*) olduğunu öne sürdük. Bu okuma üzerinden Kant'ı doğrudan Hegel'e bağlayabileceğimiz noktayı, yani kavramla zaman arasındaki yakın ilişkiyi vurguladık.

Kant okumamızdan çıkardığımız sonuçları izleyerek bu ve bundan sonraki bölümlerde de aşkınlığın yeri olarak mutlak öznenin kuruluşunun izini sürmeye çalışacağız. Alman İdealizmi düşüncesinin çevresinde döndüğü merkez nokta da temelde, aşkın özne üzerinde bilimsel bir felsefe sistemi kurma çabasından başka bir şey değildir. Bu düşünce etkin-

liğinin coğrafi bölgesiyse, Kant felsefesi ve onun devamının kök salıp geliştiği verimli toprak olan Jena şehri ve üniversitesidir. Kant sonrası felsefenin doğup geliştiği benzeri pek olmayan bu ortamı daha iyi anlayabilmek için bu şehrin on sekizinci yüzyıl sonundaki haline kısaca bakmakta yarar var.

Küçük Bir Üniversite Şehri: Jena

Avrupa halkları bütün dünyayı benzersiz bir biçimde etkileyecek olan devrimin haberlerini Paris'ten almadan yaklaşık iki ay önce, 1789 yılının 26 Mayıs akşamı, kalabalık bir öğrenci yığını yeni bir profesörün vereceği açılış dersini dinlemek için konuşmanın yapılacağı salonu hınca hınç doldurmuşlardı. Yakın arkadaşı Weimar kültür bakanı Goethe'nin girişimiyle Jena Üniversitesi'ne tarih profesörü olarak atanan bu konuşmacının dersini izlemek için gelen kitle o kadar kalabalıktı ki daha büyük başka bir salona geçildi, ancak bu da yetersiz kalacaktı. Otuz yaşındaki konuşmacı birkaç yıl önce, yazmış olduğu *Haydutlar* adlı tiyatro oyunu nedeniyle bir süre polisten saklanmak zorunda kalmıştı. En ünlü şiiri olan "Neşeye Övgü", Beethoven tarafından bestelenecek ve iki yüzyıl sonra Avrupa Birliği'nin kendisi için seçtiği ezgi olacaktı. Bütün şehir bu ünlü şair Friedrich Schiller'in açılış dersi olan "Evrensel Dünya Tarihi Nedir ve Onu Ne Amaçla Öğreniyoruz?" başlıklı konuşmayı dinlemeye gelmişti. Schiller'in konuşmasının başlığı, eli kulağında olan ve bütün dünyayı sarsacak, tam anlamıyla "evrensel tarih"i başlatacak devrimi haber veriyor gibiydi.

Ancak bu küçük üniversite şehrine ilk yerleşen akademik şöhret Schiller değildi. Ondan iki yıl önce genç filozof Karl Leonhard Reinhold, Jena'ya davet edilmişti ve buraya gelip "Kant kilisesi"ni[1] kurarak yeni ortaya çıkmış eleştirel felsefe üstüne ünlü derslerini vermeye başlamış, yaklaşık 300 öğrencilik bir izleyici kitlesine ulaşmıştı. Jena şehrinin Reinhold sayesinde hem Kant felsefesinin hem de o günün Kant'tan

1. Rüdiger Safranski, *Schiller oder Die Erfindung des Deutschen Idealismus*, Hanser, 2004, s. 349.

esinlenen felsefe ve edebiyat okullarının merkezi olduğunu söylemek hiç de abartı sayılmaz.

O dönemde 5000 nüfuslu olan bu küçük şehir üniversitesi ve kültürel yaşamı dolayısıyla Avrupa tarihine adını yazdıracaktı. Şehrin bir tiyatro salonu yoktu ama üniversitenin kütüphanesinde 50.000 kitap bulunmaktaydı. Bunun yanı sıra hem ülke içinde hem de Avrupa çapında yayımlanan 100'den fazla derginin bulunabildiği birçok kütüphane de bulunuyordu. Schiller'in kitap değerlendirme yazılarının çıktığı ünlü *Allgemeine Literatur-Zeitung* da burada yayımlanıyordu.[2]

Bu küçük ve önemsiz şehrin böylesine verimli bir yer haline gelmesinin altında yatan neden, idari ve siyasi durumuydu. Jena Üniversitesi'ni benzerlerinden ayrı kılan nokta, tek bir soyluya değil de farklı bölgelerden dört ayrı soyluya karşı hesap veriyor oluşuydu.[3] Üniversiteyle ilgili olarak dört soylunun hiçbir zaman ortak bir karara varamamaları, bu soyluların akademik işlere bütünüyle kayıtsız kalmalarına neden olmuş ve bu idari kayıtsızlığın doğurduğu fiilî özgürlük ortamı da genç entelektüellerin Jena Üniversitesi'ne akın etmelerine yol açmıştı.

Schiller'den birkaç yıl sonra 1794'te başka bir ünlü filozof, Johann Gottlieb Fichte buraya gelerek *Wissenschaftslehre* derslerini vermeye başlayacaktı ve bu dersler de en az Reinhold'unkiler kadar ilgi toplayacaktı. Jena'daki felsefe etkinliğinin çektiği kişilerden biri olan genç şair Hölderlin, arkadaşı Neuffer'e 1794 Kasım'ında şöyle yazar: "Şu anda Jena'nın ruhu Fichte."[4]

Şehir sadece filozofları değil, her alandan entelektüelleri kendine çeker. Fichte'nin felsefesinden esinlenen Romantizm Okulu'nu kuran Schlegel Kardeşler de buraya gelerek *Athenäum* dergisini çıkarmaya başlarlar. Romantik şair Novalis, dostu Schlegel kardeşleri izler. Fichte'nin –ateizm suçlamasıyla– üniversitedeki kürsüsünü kaybederek Jena'yı terk

2. *A.g.e.*, s. 307-8.

3. Terry Pinkard, *Hegel*, Çev. Mehmet Barış Albayrak, Türkiye İş Bankası Kültür Yay., 2012, s. 88.

4. Rüdiger Safranski, *Schiller oder Die Erfindung des Deutschen Idealismus*, s. 382.

etmeye mecbur kaldığı 1799 yılındaysa başka bir genç yıldız profesör olarak sahneye çıkar: Friedrich Wilhelm Joseph Schelling. Tübingen'deki papaz okulundan arkadaşı Hegel ise ancak 1801'de buraya yerleşebilecektir. İki arkadaş burada 1802-1803 yıllarında *Eleştirel Felsefe Dergisi*'ni çıkarırlar.

Fichte'nin ateizmle suçlanarak şehri terk etmesi Jena'nın ününü yaralar ve üniversitenin de gerilemesinin başlangıcını oluşturur. Schiller de aynı yıl –başka nedenlerle– Jena'dan ayrılır. Schelling 1803'te Würzburg'a gider. Romantizm akımının belli başlı kişilikleri de birbiri ardına şehirden ayrılarak kültür dünyasında yeni yeni yükselmeye başlayan Berlin'e yerleşirler. Nihayet 1806'da *Tinin Fenomenolojisi*'ni yayımlayan Hegel de ertesi yıl Bamberg'e yerleşir. Yaklaşık iki on yıla yayılan benzersiz felsefi ve kültürel verimlilik dönemi sona erer ve bu dönemin felsefi hesabı da ancak *Tinin Fenomenolojisi* adı altında görüldükten sonra perde felsefi olarak da son kez iner.

Felsefe Sistemine Doğru

Schelling arkadaşı Hegel'e 6 Ocak 1795 tarihinde yazdığı mektubunda şöyle diyordu: "Felsefe henüz sonuna ermedi. Kant sonuçları verdi; öncüllerse hâlâ eksik."[5] İlerleyen yıllarda, sonradan "Alman İdealizminin En Eski Sistem Programı"[6] adıyla anılacak olan metin de Kant'ın ortaya koyduğu ilkelere dayanan bir sistem tasarısı olarak kaleme alınacaktır: Pratik akla dayanan bir sistem.

Ancak ondan önce başka bir düşünür, Karl Leonhard Reinhold şu noktaya dikkati çekmişti: "Tüm geçmiş felsefe, *Kant* felsefesi bile, *bilim* olarak düşünüldüğünde, *temelden* yoksundur."[7] Bilim olarak düşünülmesi gereken felsefeye bir

5. G.W.F. Hegel, *Corréspondance*, Cilt I, Fr. Çev. Jean Carrère, Gallimard, "tel", 1962, s. 20.

6. Hegel'in elyazısıyla yazılmış olan metnin düşünsel anlamda yaratıcısının kim olduğu hâlâ tartışma konusudur. O zamanlar Tübingen'de okul arkadaşı olan Hegel, Schelling ve Hölderlin adaylar arasındadır. Konuyla ilgili literatür için bkz. Terry Pinkard, *Hegel*, s. 133-5 ve s. 665, Not 33.

7. Karl Leonhard Reinhold, *Philosophie élémentaire*, Fr. Çev. François-Xavier Chenet, Vrin, Paris, 1989, s. 193.

temel arama fikri Reinhold'a bir.felsefe çığırının başlatıcısı olma onurunu sunacaktı, her ne kadar bu temel için hazırladığı kendi tasarısı başarısız olduysa da.

Kant'ı Alman İdealizmi filozoflarına bağlayacak bu yola girmeden önce, Kant'ın kendi felsefesinde bulunan sistem fikrine yakından bakmakta yarar var. Bu açıdan, sistem fikrinin Kant'taki kaynağı gösterilmeden, onu sonraki izleyicilerine bağlayan hattı bütünüyle görmek olanaklı değildir. Kant'ın kendisinde de, saf aklın birliğine dayalı bir sistem tasarısı ya da en azından bir sistem "niyet"i görüyoruz. Bu niyetin ya da çabanın en belirgin biçimde görüldüğü iki metin üzerinden, yani *Saf Aklın Eleştirisi* ve *Yargı-gücünün Eleştirisi* üzerinden Kant'ın sistemden neyi anladığını göstermeye çalışacağız.

Kant'ın "Sistem"i

Alman İdealizminin bütünü, Kant ile Fichte arasındaki daha az bilinen düşünürler de dahil olmak üzere, babalarının izini takip ederken aynı zamanda onu öldürmeye çalışan evlatların tarihi olarak da okunabilir. Reinhold olsun, Fichte ya da ötekiler olsun, hepsinin düşüncesinde şu iki damar mevcuttur: Bir yandan Kant'ın tasarısına sadakat, öte yandansa ağır bir ihanet. Bir örnek verecek olursak, Fichte'nin 2 Nisan 1794 tarihli mektubunda filozofun niyetini apaçık biçimde görüyoruz: "Kantçılığın *ruhu*nun ötesinde incelenecek hiçbir şey yoktur. Şundan kesinlikle eminim ki, açık ve seçik biçimde ortaya koymaya çalıştığım bu temel ilkeler, üstü kapalı biçimde olsa da, zaten Kant'ın kendisi tarafından araştırmalarının temeline konmuştur."[8]

Buna karşın, yayımlayacağı bir açık mektupta Fichte'nin felsefesiyle, yani *Wissenschaftslehre*'yle hiçbir bağı olmadığını ilan edecek olan da yine Kant'ın kendisidir.[9] Kant'ın Reinhold ile yazışmaları da aynı yazgıyı paylaşır: Önceleri, örneğin 28 Aralık 1787 tarihli mektubunda Kant, Reinhold'un fikirle-

8. Alıntılayan Daniel Breazeale, "Fichte's 'Aenesidemus' Review and the Transformation of German Idealism", *The Review of Metaphysics*, Cilt 34, No. 3 (Mart 1981), s. 545-68, s. 549, Not 10.

9. Kant'ın mektubu 7 Ağustos 1799 tarihini taşır. *AK* XII, s. 370-1.

rinin kendisininkilerle "kesinlikle uyum içinde" olduğunu ve "onları sadeleştirmekteki başarısı için ona müteşekkir"[10] olduğunu söyler. Dört yıl sonra, 21 Eylül 1791 tarihli mektubundaysa Reinhold'la arasına mesafe koyma kaygısı çok açık biçimde görünmektedir.[11] Kant'ın 2 Kasım 1791 tarihinde eski öğrencisi Sigismund Beck'e yazdığı mektupsa son derece açıksözlü bir biçimde Reinhold'un temsil teorisi için "karanlık soyutlamalarla o denli geriye çekiliyor ki, söyleneni örneklerle sunmak olanaksız hale geliyor"[12] der.

Andığımız bu birkaç örneğin de gösterdiği gibi, Kant'ın felsefesi, onun tüm izleyicilerinin bir felsefe sistemi kurmak için kendilerince anahtarlar buldukları bir kaynak haline gelmiştir. Ama onlardan da önce, Kant'ın kendisi kendi eleştirel felsefesini ona uygun biçimde saf aklın bir *bilim*i olarak tamamlayacak bir sistemi düşünmüştü. Şimdi bu transendental felsefe sistemi tasarısına bir göz atalım.

Birinci *Eleştiri*'de Transendental Felsefe Sistemi

Saf Aklın Eleştirisi'nin son bölümü olan "Transendental Yöntem Teorisi" bütünüyle saf aklın sistemi sorunuyla ilgilenir. Kant burada bir "meta-felsefe" çabasına girişerek dört adımdan oluşan sistem önerisini sunar: Felsefenin sistemli olabilmesi için bir disipline, bir kanona, bir mimariye [*Architektonik*] ve saf aklın tarihine gerek vardır.[13]

Kant, *Saf Aklın Eleştirisi*'nin bütününde aklı anlama yetisinin sınırları içinde tutmanın zorunluluğunu vurguladığı halde, sistemin temeline o aynı aklı koyar. Bunun nedeniyse şudur: "Akıl *kendi doğasından kaynaklanan bir eğilimle* empirik kullanımının ötesine geçmeye ve basit İdelerin aracılığıyla saf bir kullanımla tüm bilgilerin en uç sınırlarına kadar gitmeye, tutarlılığını kendinde taşıyan *sistematik bir bütün biçiminde* kendi alanını katetmeyi tamamlamadan

10. Immanuel Kant, *AK*, X, s. 513.
11. Immanuel Kant, *AK*, XI, s. 288.
12. *Age.*, s. 304.
13. Immanuel Kant, *KrV*, A708/B736.

da durmamaya zorlanır."[14] Buna göre felsefe sistemi kurma işi ne gelişigüzel bir yığma işlemidir, ne de tek bir filozofun bireysel ve keyfî çabasının ürünüdür. Akıl doğası gereği böyle bir sistemin kurulmasını *talep etmektedir*.

Bu sistem gelişigüzel oluşturulmuş bir yığın olmayacağı gibi, onun merkezinde bulunacak temel İde de herhangi bir İde olmayacaktır: "Bununla birlikte tüm bilimler belli bir evrensel yarar açısından kavrandıklarından, yaratıcılarının onlara ilişkin verdikleri tarife göre değil, bu yaratıcının bir araya getirdiği parçaların doğal birliğinden yola çıkarak, temelini bu aklın kendisinde bulan İde'ye göre aydınlatılmalı ve belirlenmelidirler."[15]

Dikkatle bakıldığında, birinci *Eleştiri*'de, ikinci *Eleştiri*'ye erken göndermeler olarak okunabilecek çok sayıda bölüm vardır. Düşünme ne zaman anlama yetisinin sınırlarına dayansa, filozof teorik felsefenin sınırlarını aşmak zorunda kalarak aklın (yani anlama yetisinin değil) sorunlarının deneyim nesnelerinin bilgisinde değil, aklın pratik kullanımında, yani özgür insan eylemi bağlamında yanıt bulacaklarına işaret eder. Öte yandan, "Transendental Diyalektik" bölümünün bütününün konusu da zaten aklın sınır tanımayan doğası ve her şeyi birliğe getirme eğilimidir. Ancak bu bölümde akıl olumsuz bir biçimde ele alınır, yani olanaklı deneyimin sınırlarının ötesine geçen hatalı çıkarımlarla ilgili olarak tartışılır. Daha ileride de göreceğimiz gibi, teorik aklın bu sınırları aşması diyalektik yanılsamaya götürürken, pratik akıl ancak empirik olanın ötesine geçerek bütünlüğe kavuşur.

Oysa Kant, "Transendental Yöntem Teorisi"nde akıl karşısında oldukça olumlu bir tavır sergiler ve "akıl sistemi" tasarısını kurmaya girişir. "Akıl kanonu" aklın meşru kullanımını belirledikten sonra, "sistemler sanatı"[16] olarak tanımladığı akıl mimarisi de çeşitli bilgileri bir sistem halinde, yani bir İde altında, bir araya getirecektir. Bilgilerin bir araya getirilmesi olan sistem de düzensiz bir yığın değil, "canlı bir gövde gibi

14. *A.g.e.*, A797/B825 (Vurgu bana ait).
15. Immanuel Kant, *KrV*, A834/B862.
16. *A.g.e.*, A832/B860.

eklemlenmiş"[17] bir sistem olacaktır ve bu gövdede her parça kendine ait bir yerde bulunacak, organik bütünlük bozulmadan hiçbir parça yerinden edilemeyecektir.

Kant'ın bu felsefe sistemi tarifini Hegel'in *Wissenschaft*'ıyla karşılaştırdığımızda, Kant ile onu izleyenler arasındaki bağ ve süreklilik daha da belirgin hale geliyor: Hegel'e göre, asıl felsefe ancak İdenin ya da mutlağın sistemi olarak yapılabilir, yoksa bilimsel olmaz. Bu İdenin bilimi de "özü itibariyle sistemdir, çünkü *somut* olarak hakikat [*das Wahre*] sadece kendini kendinde açarak ve aynı zamanda birliğe çekerek ve birlikte tutarak, yani *bütünlük* [*Totalität*] olarak vardır ve ayrımların zorunluluğuyla bütünün [*des Ganzen*] özgürlüğü de ancak ondaki ayrımların ayrışmasıyla ve belirlenmesiyle var olabilir."[18] Buna göre, hem Kant'a hem de Hegel'e göre asıl bilim, konusuna kayıtsız, bir araç gibi uygulanabilecek bir şey değil, kendi içsel hareketinde kendisi üzerine eğilen düşüncenin ta kendisidir.

Bu açıdan bakıldığında bu iki hat, yani Kant felsefesinin sistematik bir yapıya kavuşturulması ve bunun da mutlak öznellik fikri üzerinde gerçekleştirilmesi, Kant sonrası felsefenin –ve çalışmamızın bundan sonraki bölümlerinin– temel meselesi olacaktır. Bu sistemlerden ilkinin de Kant düşüncesinin "kara deliği" olarak düşünülebilecek transendental özneyi temel almasıysa kaderin bir cilvesi olsa gerek.

Reinhold ve Sisteme Temel Arayışı

Kant felsefesiyle Alman İdealizmi arasında ele alacağımız temel figürlerden ilki, Cizvit eğitimi almış eski bir Katolik rahibi olan ve Viyana'nın reformcu çevrelerinde bulunan Karl Leonhard Reinhold. *Kant Felsefesi Üstüne Mektuplar*[19] adlı

17. *A.g.e.*, A832/B860.

18. G.W.F. Hegel, *Werke*, VIII, s. 59.

19. 1790'da kitap olarak ilk kez yayımlanmadan önce Weimar'da çıkan ünlü düşünce dergisi *Der Teutsche Merkur*'da Ağustos 1786-Eylül 1787 arasında makaleler halinde yayımlanmıştı. 1792'de genişletilmiş olarak yeniden basıldı.

kitabıyla Reinhold eleştirel felsefenin Almanya'da ve özellikle de Jena'da yayılması ve etkili olmasında en büyük rolü oynayan kişi oldu. Kant felsefesinin düşünürü olarak etkisi ve ünü o denli büyüktü ki, Kant'ın ilk içkin eleştirisini yapan kuşkucu filozof Schulze kitabına şu adı vermişti: *Aenesidemus ya da Prof. Reinhold Tarafından Jena'da Verilen Temel Felsefe'nin Temelleri Üstüne. Aklın Eleştirisi'nin İddialarına Karşı Kuşkuculuğun Bir Savunusu ile Birlikte.*

Her ne kadar Reinhold'un Kant üstüne çalışmaları ona felsefe tarihinde önemli bir yer sağlamış olsa da, onun Alman İdealizmi açısından oynadığı rol çelişkili bir biçimde projesinin başarısına değil, başarısızlığına bağlıdır. Yine de, popüler düzeydeki başarısı felsefi açıdan zayıf olduğunu göstermez kesinlikle. Aynı biçimde, eleştirel felsefeyi bilimsel bir felsefe haline getirme çabasının başarısızlığı öyle önemli sonuçlara yol açmıştır ki, onlar olmadan bugün anladığımız haliyle Alman İdealizminden söz etmek olanaksız olurdu. Reinhold'un felsefi sorunların somut içeriklerini kamuoyunun rahatlıkla anlayabileceği biçimde dile getirebilme becerisi ve Aydınlanma taraftarı olarak insan aklına duyduğu güven sayesinde Kant felsefesi dönemin biricik felsefesi olarak öbürlerinin arasından sıyrılabildi. Kant'ın Reinhold'a yazdığı 28 Aralık 1787 tarihli mektupta[20] (Reinhold'un son "mektubunun" *Der Teutsche Merkur*'da yayımlanışından üç ay sonra) onun yeteneğine ve kavrayışına düzdüğü övgüler onun ne kadar başarılı olduğunu göstermektedirler. Öte yandan bu kez Fichte'nin kaleme aldığı bir mektup Reinhold'un Alman İdealizmi açısından oynadığı çok önemli role tanıklık eder. Reinhold'a hitaben 1 Mart 1794'te yazdığı mektubunda Fichte dostça bir havada ona olan borcunu belirtir ve aralarında bulunan küçük bakış açısı farklarının gelecekte ortadan kalkacağına ilişkin inancını dile getirir.[21] İleride göreceğimiz gibi, bu küçük farklar ortadan kalkmayacak, bir yıl sonraysa

20. Immanuel Kant, *AK*, X, s. 513.

21. Alıntılayan Daniel Breazeale, "Fichte's 'Aenesidemus' Review and the Transformation of German Idealism", *The Review of Metaphysics*, Cilt 34, No. 3 (Mart 1981), s. 545-68, s. 550, Not 11.

Fichte kendisini Reinhold'un sisteminin "açık bir karşıtı"[22] olarak görecektir.

Fichte'yle Reinhold'un arasını açan nokta, Reinhold'un felsefi yöneliminden çok Fichte'nin yönelimi olduysa, Kant'la Reinhold'un arasındaki anlaşmazlık da Reinhold'un Kant felsefesinin ötesine geçme projesinden kaynaklanmıştır. Reinhold'un "temel felsefesi"nin amacı, yani Kantçılığın "ruh"unu koruyarak ona *bilimsel biçim* verme çabası, önce ikisinin dostluğuna, daha sonra da Reinhold'un felsefi kariyerine mal oldu. Kendine ait çıkmazları nedeniyle "temel felsefesi" Reinhold'un arzuladığı yere gitmediyse de, ondan geriye kalan iki temel öğe kendinden sonraki felsefe için hayati önem taşıyacak bir etkide bulundu. Ancak, bu öğeleri tartışmaya geçmeden önce, Hegel'in düşüncesi açısından üstüne düşünülmeyi hak eden başka bir noktaya bakmakta yarar görüyoruz. Alman İdealizminin başında ve sonunda yer alan bu iki filozofu tarih meselesi açısından ele almak bize ilginç bilgiler verecektir. Üstelik Daniel Breazeale'in de belirttiği gibi, bu konu şimdiye dek yeterli biçimde ele alınmamışken.[23]

Reinhold, Hegel ve Tarih

Yukarıda vurguladığımız gibi, Kant sonrası dönemin filozofları arasındaki ilişkiler incelenirken Reinhold ile Hegel arasında tarih üzerinden bir ilişki kurulduğu görülmemiştir. Oysa ikisinde de, böyle bir çalışmaya yol açacak yeteri kadar malzeme mevcuttur. Bu kayıtsızlığın nedeni olarak Karl Ameriks[24] iki noktayı vurguluyor: İlkin, tarihselcilik denince aklımıza sadece Hegel'in gelmesi, ikinci olarak da, Hegel'in kendi geçmişindeki filozofların üstünü örtmek için sürekli bir çaba harcaması.

22. Daniel Breazeale, *The Review of Metaphysics*.

23. Daniel Breazeale, "Reason's Changing Needs: From Kant to Reinhold", *Karl Leonhard Reinhold and the Enlightenment*, Yay. Haz. George di Giovanni, Springer, 2010, s. 89-111, s. 108.

24. Karl Ameriks, "Reinhold, History, and the Foundation of Philosophy", *Karl Leonhard Reinhold and the Enlightenment*, s. 113-30, s. 127.

Ameriks'in öne sürdüğü ilk neden için söylenecek çok bir şey yok. Siyasi alanda neredeyse slogan haline gelmiş, böylece de içi boşaldıkça boşalmış Marksistlerin "tarihsel maddeciliği" gibi, felsefe alanında da tarihselciliğe Hegel'in vurduğu damga, daha doğrusu bizim bu yöndeki algımız, bu kavramı başka kimseyle ilişkilendiremeyecek kadar Hegel'e yapıştırmış durumda. İkinci nedene bakacak olursak, Reinhold özelinde Hegel'de oldukça fazla malzeme bulabiliyoruz aslında: Hegel *Differenzschrift*'inde[25] Reinhold'a çok sayıda sayfa ayırmıştır; hatta metnin Reinhold'la başlayıp Reinhold'la bittiğini bile söyleyebiliriz. Bu metnin son bölümünde Hegel, Reinhold'u Fichte ve Schelling'in sistemlerini anlamamakla eleştirirken, ilk bölümler Reinhold'u felsefenin tarihselliği bağlamında açık biçimde tartışır. İkinci bölümün başlığı olan "Felsefe(nin) İhtiyacı" doğrudan doğruya, Reinhold'un "çağımızda aklın ihtiyaçları"nı kendi çıkış noktası olarak aldığı *Kant Felsefesi Üstüne Mektuplar*'daki tarihselci düşüncesine gönderme yapar. Ayrıca, aklın kendi çağındaki ihtiyaçlarının tarihsel temellerini sergilerken Reinhold'un takındığı tarihselci yaklaşım Hegel'in tarih anlayışına benzer öğeler barındırmaktadır. Bu nedenle de bu konunun daha yakından incelenmesi gerekmektedir. Bununla birlikte, Hegel'in *Differenzschrift*'te sergilediği görüşler, çalışmamızın son bölümünde ele alacağımız tarih felsefesinden çok, bir tür "tarih yöntemi" üstüne düşünceler olarak görülebilir.

Differenzschrift, Hegel'in Jena'ya yerleştiği 1801 yılında, çok kısa sürede tamamlayıp yayımladığı ilk kitabıdır. Kitabın kısa ama yoğun ilk bölümü felsefenin tarihselliği bağlamında Reinhold'a yönelttiği ağır eleştirileri içerir. Yine aynı yoğunluktaki ikinci bölümse "feşsefe(nin) ihtiyacı" meselesini tartışarak ilk bölümü geliştirir ve bütünler. Burada bizi ilgilendiren nokta, ilk bölümün alt başlığı: "Tarihte Görülen Felsefi Sistemler". Burada, Reinhold'un *Filozofların*

25. 1801 tarihli *Fichte'nin ve Schelling'in Sistemleri Arasındaki Fark* başlıklı metni bundan sonra *Differenzschrift* olarak anacağız. Kaynak gösterirken de Hegel'in toplu yapıtlarının ikinci cildine gönderme yapacağız.

Şimdiye Kadarki Yanlış Anlamalarının Düzeltilmesine Katkılar[26] kitabında sergilediği tarihselciliğe Hegel'in yönelttiği eleştirileri buluruz. Kitabın adı bile Reinhold'un tavrını ve Hegel'in eleştirilerinin temelini gösterir: Yazar, yani Reinhold "filozofların daha önceki yanlış anlamalarını (ya da anlayışsızlıklarını) düzeltme" amacını gütmektedir. Oysa göreliliğe götüren bu tür tarihselciliğin karşısına Hegel bambaşka bir tarihselcilikle çıkacaktır; her ne kadar bu tavrı henüz tohum aşamasında olsa da.

Reinhold'un *Katkılar*'daki Felsefe Anlayışı

İçinde yaşadığı çağla ilgili olarak Reinhold şu saptamayı yapar: On sekizinci yüzyılın amacı, felsefeyi sıkı bir bilim olarak temellendirmektir. Reinhold'a göre felsefe tarihi tüm çağların "Selbstdenker"lerinin[27] farklı felsefelerinin bir toplamından oluşur. Birden çok felsefenin oluşu bile *bilimsel tek bir felsefe*ye ulaşılamadığının kanıtıdır ve bu da yazar için kabul edilemez bir durumdur.[28] Bir bilim olarak tasarladığı bu tek felsefe, ona temel niteliğini kazandıracak bir kavrama ihtiyaç duyar; çünkü kavram olması itibarıyla aklın bir "ürünü, yapıtıdır."[29] Ama felsefenin tarihine bakıldığında, bu ürün hem *Selbstdenker*lerin çabaları sayesinde hem de başarısızlığa uğrayan çabalar üzerinden düşünülmüştür.[30]

Geçmişteki bu felsefelerin neden başarısız olduklarına ilişkin herhangi bir açıklama ya da değerlendirme ölçütü getirmeden –Reinhold'un eleştirisi sadece tek bir felsefe yerine birçok felsefenin var olmasına dayanır–, Reinhold öyle bir resim sunar ki, buna göre önceki felsefeler düpedüz "yanlış"tırlar. Ya da en azından, *asıl* bilimsel felsefenin birer taslağıdırlar. Örneğin Platon'un felsefesinden, Leibniz'in felsefesinden, ya da empirist ya da rasyonalist felsefeden,

26. Karl Leonhard Reinhold, *Beyträge zur Berichtigung bisheriger Mißverständnisse der Philosophen*, Jena, 1790.

27. Bağımsız düşünürler.

28. Karl Leonhard Reinhold, *Beyträge*, s. 4.

29. *A.g.e.*, s. 8.

30. *A.g.e.*, s. 18.

yani *felsefeler*den söz edilebilir, amą *felsefe*den söz edilemez. Reinhold'un son derece keyfî soyutlaması onu tarihte karşımıza çıkan felsefelerin yanı sıra bir de tek saf bir felsefeden söz edilip edilemeyeceği sorusuna götürür. Bu tavır, kendisine belli bir meyve gösterildiğinde bunların elma, armut vb olduğu, ama kendinde *meyve* olmadığını söyleyen birinin tavrına benzetilebilir. Tekil olanın evrensel olanla birliğini göremeyip *sadece* evrenseli karşısında görmeyi isteyen bir tavırdır bu. Bununla birlikte, bu "tarihsel" eleştirisini, ilerleyen bölümlerde tartışacağımız temsil teorisiyle tamamlamayı hedefleyecektir.

Tek felsefe fikrinden yola çıkan eleştirilerini ve asıl felsefeyi felsefe olmayan felsefelerden ayırmak için öne süreceği ölçütü temellendirmek için Reinhold'un başvuracağı uzun ve kılı kırk yaran çözümlemeleri sık sık sofizme ve totolojiye yaklaşır. Son derece soyut bir biçimde, öne sürdüğü bu tek felsefenin nasıl olması gerektiğini, hangi temel nitelikleri taşıması gerektiğini uzun uzadıya anlatır; ama kendisi bu felsefeyi *yapmaz*. Örnek vermek gerekirse, felsefenin kavramı, sadece insan zihninde zorunlu ve evrensel olanı bir araya getirmelidir, öze ait olmayanı ve evrensel olmayanı değil;[31] felsefenin sadece akıldan yararlanarak yapılması gerektiğini öne süren Feder adında bir düşünüre karşı duyarlığın rolünü sorgular;[32] felsefeyi yeter nedenlerin bilimi olarak tanımlayanlara karşı yeter olanla olmayanı hangi ölçüte göre birbirinden ayıracağımızı sorar[33] (...). Özet olarak, asıl anlamıyla felsefe diyebileceğimiz bütün tartışmalar skolastik alıştırmalara döner ve sonunda da Reinhold tek olanaklı felsefenin kendi temel felsefesi olduğunu söyler.

Empiristleri ve rasyonalistleri asıl felsefeyi temellendirmemiş olmakla eleştiren Reinhold, pek de farkında olmadan, kendi döneminde oldukça geniş bir kesimce paylaşılan ve izleyen yıllarda hızla eskiyecek bir fikri savunmaktadır aslında: Empirik bir alan olan tarih felsefeye ne bir temel ne de ilkeler

31. *A.g.e.*, s. 20.
32. *A.g.e.*, s. 25.
33. *A.g.e.*, s. 29.

sunabilir.[34] Bu tarih anlayışı, felsefe tarihini bir yanlışlar tarihi olarak gören ve bu yanlışların da yazarın yaşadığı çağda düzeltileceğini öne süren bir anlayıştır: Felsefe, sadece temsil yetisiyle belirlenen şeyin bilimidir."[35] Böyle yaparak Reinhold sadece Kant da dahil olmak üzere tüm felsefe tarihini kendi teorisine tâbi kılmış olmuyor, aynı zamanda bir buçuk yüzyıl sonra Marksistlerin de düşeceği büyük tarihselci hataya da düşmüş oluyordu: Kendi çağını (aslında doğrudan doğruya kendisini) mutlaklaştırarak sanki o da tarihin bir ürünü değilmiş, tarihsel koşullar tarafından belirlenmemiş, tarih dışı bir hakikatin temsilcisiymiş gibi düşünmek. Örneğin Lukács, Sartre'ın felsefesini Marksizm açısından eleştirirken onun bir burjuva felsefesi olduğunu söyler.[36] Ona göre Marksizm aynı anda hem geçmişi, hem şimdiyi, hem de geleceği açıklayabilen nihai felsefe olduğundan, Marksist olmayan bütün felsefeler ya da düşünce akımları eleştiriyi hak etmektedirler; çünkü *yanlış*tırlar. Ancak, varoluşçuluk tam da burjuva toplumunun felsefesi olması nedeniyle onun anlaşılması için bir kaynak işlevi görebilir: Bir toplumu anlamak için onun kendi düşünürlerinden daha uygun bir kaynak düşünülebilir mi? Ama hem Reinhold'da hem de Lukács'ta gördüğümüz, kendi çağını mutlaklaştırıp tüm geçmişe ona göre bakan bu tavır, açıklamaya çalıştığı meseleye ilişkin derinlikli bir kavrayışa ulaşma fırsatını da kaçırır.

Aynı tavır 1791 tarihli *Bilimsel Bilginin Temeli Üstüne*'de de bir kez daha karşımıza çıkar. Burada Reinhold, Kant dahil felsefenin bütününün temelden yoksun olduğunu tekrarlarken, felsefe tarihine bakışı daha az olumsuz gibidir: "Felsefi aklın ileriye doğru her adımı öncekileri varsayar ve ancak onlar sayesinde olanaklıdır."[37] Bu kez eski felsefeler düpedüz yanlış olmasa da, ancak aklın farkında olmadan ulaşmaya çalıştığı asıl bilimsel felsefeye bir hazırlık olabilirler.[38] Bir kez

34. *A.g.e.*, s. 31. Bu konuyu bir önceki bölümümüzün sonunda tartışmıştık.
35. *A.g.e.*, s. 59.
36. George Lukács, *Existentialisme ou marxisme*?, Nagel, 1948, s. 87-8.
37. Karl Leonhard Reinhold, *Philosophie élémentaire*, s. 193.
38. *A.g.e.*, s. 196.

daha vurgulamak gerekirse, tarihi, geçmişi şimdiki zamanın mutlak bakış açısından yargılayan, olumsuz anlamda bir tarihselciliği Reinhold'da görmekteyiz. Bunun üzerine, geçmişin yanlış ya da hazırlık olarak görülmesi aslında pek de önemli olmamaktadır; çünkü her durumda şimdiki zamanı meşrulaştırmak amacıyla kendi anlamından ve içeriğinden ediliyor.

Bununla birlikte, Reinhold'da karşımıza başka türden bir tarihselcilik daha çıkıyor ki, bu tarihselcilik Hegel'le karşılaştırıldığında oldukça ilginç yönler sunuyor. *Kant Felsefesi Üstüne Mektuplar*'ı, birçok açıdan onu Hegel'e yaklaştıran bir yaklaşım, ya da daha doğrusu bir okuma içeriyor. Reinhold'un yukarıda tartıştığımız tarih anlayışına Hegel'in getirdiği eleştirilere değindikten sonra, *Mektuplar*'daki bu farklı tarih anlayışına döneceğiz.

Erken Dönem Hegel'in Tarihselcilik Eleştirisi

Genç Hegel'in Reinhold eleştirisi, Reinhold'un düşüncesinden çok Hegel'in tarih karşısında 1801'deki tavrı açısından önem taşır. *Differenzschrift*'in ilk sayfalarında karşımıza son derece tarihselci bir Hegel yerine, tarih meselesini henüz kendi felsefesine yedirmemiş bir filozof çıkar. Daha o zaman bile sabit sonuç yerine tinin *etkinliğ*ine ve *üretimi*ne, olgu yerine *sürece* vurgu yapıyor olsa da,[39] bu bakış açısı henüz büyük dünya tarihi bağlamına oturtulmuş değildir. Öte yandan, bu metinde Hegel'in eleştirileri genel olarak tarihe değil de sadece felsefe tarihine odaklanmış olsa da, henüz tarihe ilişkin son sözünü söylememiş bir filozofla karşı karşıya olduğumuzu da sezeriz. Bu bağlamda, Hegel'in Reinhold karşısında aldığı tavırda ilerideki felsefesinin birkaç öğesini bulduğumuzu da söyleyebiliriz.

Hegel'in iki kümede toplanabilecek eleştirileri tarih ve felsefenin tarihselliğine odaklanırlar; öte yandan, -Reinhold karşısında- oldukça net bir tavır alsalar da henüz temel birlikten yoksundurlar. İlk eleştiri tarihin anlamı, yönü ve

39. G.W.F. Hegel, *Werke*, II, s. 21.

birliğiyle ilgilidir ve felsefede tarihsel ilerleme fikrini reddeder.[40] Felsefe bir zanaat değildir ki zamanla daha gelişmiş ve ince tekniklere kavuşabilsin! Dostu Schelling'in de etkisiyle, Mutlağı merkeze alarak felsefenin biçimi ve içeriği arasında bir ayrım yapar ve farklı felsefelerin, ortak içerikleri olan Mutlak üzerinden özdeş olduklarını söyler. Başka bir deyişle, her felsefe Mutlağı düşünür ve kendini Mutlakta bilen de bir ve özdeş olan akıldır. Akıl için, yönelerek kendini daha da mükemmelleştireceği bir dışarısı, bir öte söz konusu değildir. Bu açıdan, öncekilerin kusurlu felsefeleriyle kendilerinden ilerideki kusursuz felsefeyi hazırladıklarından söz etmek olanaksızdır. "Her felsefe kendinde tamamlanmıştır ve tıpkı sahici bir sanat yapıtı gibi bütünü kendinde taşır."[41]

Hegel felsefenin özdeşliğinin temelini akılda ve Mutlakta bulur. Buradan yola çıkarak, Alman İdealizminin terimlerine de sadık kalarak, şu soruyu sorabiliriz: Peki, felsefenin *özdeşsizliğ*inin, yani *farklı* felsefelerin nedenini nerede arayacağız? Başka bir deyişle, bu birlik nasıl oluyor da çokluk olarak karşımıza çıkıyor? Bu sorunun yanıtı yine biçim/madde ayrımındadır: Sokrates'in Hippias'a verdiği yanıtta[42] hep aynı olan üzerine aynı şeyi söylediğini kabul etmesi gibi, felsefenin maddesi, malzemesi aynı kalsa da, farklı felsefeleri var eden temel *Selbstdenker*lerin kişisel görüşleri değil, biçimdir, yani felsefe sistemleridir: "Bir felsefenin asıl kendine özgülüğü, belirli bir çağın malzemeleriyle aklın kendine biçim verdiği ilgi çekici bireyselliktedir."[43]

Henüz kaba bir biçimde olsa da, tarihselciliğin felsefe bağlamında kendini gösterdiği yer burasıdır. Tarihsellik söz konusudur; çünkü felsefenin malzemesi her çağda o çağa özgü biçimde biçim kazanmakta, belirlenmektedir. "Aklın ihtiyacı" ifadesi artık düşüncenin karşıtları bir araya getirmeye ya da daha doğrusu kendini karşıtlarda gösteren Mutlağı düşünmeye çalıştığı "felsefenin belli bir çağdaki ihtiyacı"na dönüşmüş

40. *A.g.e.*, s. 16.
41. *A.g.e.*, s. 19.
42. Xenophon, *Memorabilia*, Kitap IV, 6.
43. G.W.F. Hegel, *Werke*, II, s. 19.

olur. Bu karşıtlıklarsa "kültürün ilerlemişliği ölçüsünde"[44] billurlaşma eğilimindedirler. Hemen belirtelim ki bu "ilerleme" Reinhold'un anladığı gibi bir ilerleme değil, karşıtların birliğe varma sürecindeki ilerleme anlamına gelir. Mutlağın iki karşıt kutba ayrılması rastlantı sonucu gerçekleşen önemsiz bir olay değildir. Aksine, Hegel'in de birçok kez tekrarladığı gibi, tinin canlılığının bir göstergesidir; çünkü "zorunlu olarak ikiye ayrılma yaşamın bir etkenidir."[45] Hegel bu kitabındaki Fichte eleştirisini de bu tarih anlayışı üzerine oturtur: Fichte'yle Schelling'i birbirlerinden ayıran şey felsefe değildir; ikisi de aynı felsefeyi paylaşırlar, bu da özdeşlik felsefesidir. Ama onları ayıran nokta *sistemleri*dir ve 1801'deki Hegel'in gözünde Schelling'in sistemi Fichte'ninkinden daha üstündür; çünkü bu özdeşliği düşünmeyi başarabilmiştir.

Özetlemek gerekirse, Hegel'de 1801'de tarihsel bir bakış açısı bulunduğundan söz edilebilirse de, henüz tarihin tinin temel niteliği olacağı 1807'nin *Fenomenoloji*'sinden, oldukça uzak olduğumuzu kabul etmek gerekir. 1816'da *Felsefe Tarihi Dersleri*'nde "*biz* neysek tarihsel olarak oyuz"[46] diyecek olan Hegel daha ortalıkta görünmemektedir. Bununla birlikte, Reinhold'un şimdi tartışacağımız *Mektuplar*'ında göze çarpan tarihsel yaklaşımı, Hegel'in sonraki yıllarda geliştireceği tarih anlayışına oldukça benzer hatlar gösterir. Biz de her iki filozof arasında doğrudan bir bağlantı olduğunu ya da bütünüyle ortak bir anlayış olduğunu ileri sürmek yerine, Reinhold ile Hegel arasındaki yakınlıklar üstüne düşünmeye izin verecek birkaç noktayı vurgulamaya çalışacağız.

Reinhold'un *Kant Felsefesi Üstüne Mektuplar*'ı

Mektuplar'ın Tarihsel Bağlamı

Mektuplar'ın yayımlanmaya başladığı 1786 yılındaki felsefi ve siyasi ortam ünlü "panteizm tartışması"nın damgasını taşır.

44. *A.g.e.*, s. 21.

45. *A.g.e.* Bu meseleyi diyalektik üstüne bölümümüzde ayrıntılı olarak ele alacağız.

46. G.W.F. Hegel, *Werke*, XVIII, s. 21.

Jacobi'nin *Spinoza'nın Öğretisi Üstüne Moses Mendelssohn'a Mektuplar*'ının yayımlanmasıyla tartışma kamuoyuna mâl olur ve mesele, Jacobi'nin öngördüğü gibi, Spinoza felsefesinin (o dönemde panteizmle, dolayısıyla ateizmle bir tutuluyordu) sınırlarını aşarak Aydınlanma taraftarlarıyla karşıtlarının kavgasına dönüşür. Jacobi'nin bu kitapta, Aydınlanma'nın Almanya'daki simgesi olan Lessing'in kendisine Spinozacı olduğunu itiraf ettiğini söylemesiyle Jacobi'yle Lessing'in ölümünden sonra Aydınlanma'nın en önde gelen savunucusu Mendelssohn arasındaki büyük tartışma başlar. Mendelssohn dönemin bütün düşünürlerinin ilgisini üzerine çeker ve Reinhold da kendisini onun savunucularından biri olarak görür.[47]

Tartışmanın felsefi özü bağlamında Jacobi'nin konumu şöyle özetlenebilir: Spinoza'nın mekanist rasyonalizmi kaçınılmaz biçimde fatalizme ve nihilizme varır; çünkü fenomenler dünyasındaki belirlenimler, koşullar zinciri yeter neden ilkesine göre düşünülmüştür ve ilk ve mutlak bir nedene geri götürülemezler. Bunun sonucunda akıl tek tek fenomenleri, onları meydana getiren empirik koşulları açıklayabilir; ama evrenin bütününü, onu meydana getiren ilk nedeni açıklayamaz ve imana başvurarak Tanrı'yı ilk yüce neden olarak kabul etmek zorunda kalır. Çalışmamız bağlamında dile getirecek olursak, akıl mutlağı, *sonsuz*u kavrayamaz, bilemez; o ancak sonlu, koşullu olanı bilebilir, ama bu koşulların sonsuz dizisini de asla bilemez. Kant'ın da birinci *Eleştiri*'sinde birçok kez tekrarladığı bir noktadır bu. Ancak Kant aynı bağlamda ilk neden kavramının spekülatif bir kavram olduğunu, teorik akılda bir yeri olmadığını da söyler. Çünkü eğer bu ilk neden koşulladığı diziye dahil olursa, kendisi de koşullu bir hale gelir; ama öte yandan bu dizinin dışında yer alıyorsa da o zaman koşulladığı diziyle hiçbir bağı kalmaz. Jacobi işte bu boşluğu "iman sıçraması"yla doldurur.

Reinhold'un işte bu siyasi kavga ortamında yayımladığı *Mektuplar*'ı meseleyi akıl ile iman arasındaki ilişki üzerinden felsefi bir biçimde çözmeye çalışır. Başka bir deyişle, mesele

47. Panteizm tartışmasının bütünlüklü bir özeti için bkz. Frederick Beiser, *The Fate of Reason. German Philosophy from Kant to Fichte*, Harvard University Press, 1987, s. 44-91.

din ile ahlak arasındadır: Hangisi öbürünün temeli olacaktır? Din mi ahlakı belirleyecek, yoksa ahlak mı dinin temeli olacaktır? Reinhold'a göre kendi çağında "aklın ihtiyacı" budur ve Königsberg'den çıkan eleştirel felsefe buna nihai yanıtı vermektedir. Kendi *Mektuplar*'ı da daha özel ve daha belirgin bir biçimde aynı şeyi yapmaktadır.

Gerçekten de din ile akıl arasındaki ilişki sorunu eleştirel felsefede, *Pratik Aklın Eleştirisi*'nde çözümünü bulmaktadır. Ancak bu kitap *Mektuplar*'dan bir yıl sonra yayımlanacağından, Reinhold'un elindeki kaynaklar, birinci *Eleştiri*'nin "Saf Aklın Kanonu" bölümü ve Kant'ın Jacobi'ye karşı polemik amacıyla yazdığı "Düşüncede Yönünü Bulmak Ne Demektir" başlıklı yazıyla sınırlıydı. Bu metinde Kant'ın tonu, sanki oyun oynarken kavgaya tutuşan çocukları ayıran ve onlara doğruyu –transendental felsefenin yaklaşımını– hatırlatan bir büyüğün konuşmasını andırır.

Kant'ın Çözümü

Saf Aklın Eleştirisi'nin ikinci bölümü olan ve Kant'ın "Saf Aklın Eksiksiz Bir Sisteminin Biçimsel Koşullarının Belirlenmesi"[48] olarak tarif ettiği Transendental Yöntem Teorisi, belli bir sistem tasarısı olmaktan çok, böyle bir sistem kurmak için gerekli olan açıklamalı bir düzenleyici ilkeler dizisidir. Gerçekten de, yukarıda da belirttiğimiz gibi, Kant da saf aklın sisteminin gerekliliğinin farkındadır ve yazmış olduğu birinci *Eleştiri*'nin bu talebe yanıt veremediğinin bilincindedir. Öte yandan, ilk bölümde bilgi alanından dışarı atılmış olan aşkınlık bu bölümde olumlu biçimde ele alınır. Anlama yetisinin empirik deneyimin sınırları içinde yer alması gerektiğini birçok kez vurguladıktan sonra, burada, saf aklın kanonu alt bölümünde, aklın –elbette empirik alanın sınırlarının ötesindeki- en yüce ilgisini (hep spekülatif hem de pratik) şu üç soruyla ortaya koyar: "Neyi bilebilirim? Ne yapmalıyım? Neyi ummaya hakkım var?"[49]

48. Immanuel Kant, *KrV*, A707-8/B735-6.
49. *A.g.e.*, A805/B833.

Aslında, insanlığın en temel sorularını transendental yanılgıya düşmeden düşünebilmek için sunduğu düzenleyici fikirleri, aynı zamanda Kant'ın ikinci *Eleştiri*'sinin sonuçlarıyla yakınlık içindedir. Her ne kadar ikinci soru, yani "ne yapmalıyım?" sorusu pratik felsefenin alanına giriyorsa da, Kant birinci *Eleştiri*'de bilginin alanı olan teorik akılla eylemin alanı olan pratik akıl arasındaki temel ayrımı vurgular. Üçüncü soru olan "neyi ummaya hakkım var?" sorusuysa aklın hem teorik hem de pratik veçhelerini bir araya getirerek şu iki meseleye bağlanır: Tanrı'nın varlığı ve mutlak mutluluğun hakim olduğu bir gelecek yaşam meseleleri. Kant felsefesine göre, ahlak yasası ile ahlaki eylem Tanrı ve mutluluk İdelerine götürmelidir. Peki ama nasıl?

Öncelikle Kant'ın pratik ve empirik kavramları arasında yaptığı ayrımı anımsayalım. Empirik, aklın bilgisini elde etmeye çalıştığı, belirli deneyimin alanını nitelerken, pratikse asla empirik alana, yani belirli ve koşullu olana gönderme yapmadan özgürlük ve belirlenmemişlik alanını niteler. Bu alan en temelde, doğal belirlenime karşıt bir alandır.[50] Ahlaki eylem, o eylemin ardındaki ilkeyle düşünülür dünyaya gönderir, bu eylemler fenomenler dünyasının doğal belirlenimlerine tâbi olsalar bile.

Bununla birlikte, ahlak yine de duyu dünyasıyla ilgilidir, yani, ahlak öznelerinin insan dünyasında gözlemlenebilir gerçek eylemlerine göndermede bulunur. Kant bu ahlak dünyasına "empirik" dememek için "nesnel gerçeklik"[51] adını verir. "Nesnel gerçeklik" doğanın kendi belirlenimiyle birlikte orada öylesine duran bir şey değil, gerçek insanların gerçek

50. Immanuel Kant, *KpV*, A16; *AK*, V, 10, Not. Empirik alan teorik aklın alanı olmakla birlikte, pratik akıl da empirik olabilir. Kant ikinci *Eleştiri*'nin daha ilk sayfasında, kitabın adının "saf pratik aklın eleştirisi" değil de sadece "pratik aklın eleştirisi" olmasının nedeninin tam da pratik akıl için her ikisinin de olanaklı olması olduğunu söyler. Kant'ın "empirik pratik akıl"dan anladığı, arzudan kaynaklanan, yani yöneldiği *nesneyle* belirlenen *hipotetik* eylemin ardındaki akıldır. Bu eylem ahlaklı bir eylem olamaz; çünkü kendi dışında bir hedefe yöneliktir.

51. Immanuel Kant, *KrV*, A808/B836.

eylemlerinin ürünü olan bir durumdur.[52] Sonuç olarak ahlak dünyası ikili bir dünyadır: Bir yandan basit bir İdedir, öte yandansa duyulur, nesnel bir dünyadır ve "tarihte gözlemlenebilir", "ondaki akıl sahibi varlıkların oluşturduğu bir *corpus mysticum*dur."[53]

Basit İde olarak ahlak dünyası, gerçeklikten yoksun ideal bir dünyadır. Eylemlerin gerçek dünyasıysa, gerçektir; ancak sonlu varlıkların dünyası olarak *sonlu* bir ahlak dünyasıdır. Kant ahlakı sanki eylemin öznesi doğal güdülerden bağımsız yüce bir iradey*miş gibi* eylemde bulunmayı buyursa da, sonlu doğası nedeniyle insan sonlu bir iradeye sahiptir. Başka bir deyişle o "saf" irade değildir. Bundan dolayı insanların eylemleri her zaman saf ahlaki eylemler olarak değerlendirilemezler (güneşin altında gerçekten yeni bir şey yok!) ve mükemmel ahlak dünyasını "bu sonlu" dünyada gerçekleştirmek olanaksızdır. Burada dünyanın sonluluğunu iki biçimde anlamak gerek: İlkin, gerçek, nesnel dünya empirik bir dünyadır, yani, koşulludur (yani özgürlük yoktur); ikinci olarak da, insanlar her zaman ahlaka uygun davranmazlar. Bu kusurlar nedeniyle ahlak dünyasının birliğini ve zorunluluğunu "burada" bulamayız; o halde zorunlu olarak, en yüce varlık olarak Tanrı fikrine ve mükemmel mutluluğun yaşanacağı yer olarak gelecek bir yaşam fikrine (ruhun ölümsüzlüğü fikriyle birlikte) başvurmamız gerekir. İşte bunlar, pratik aklın kendi eylemlerinin birliğini ve bağını temellendirdiği postulatlarıdır. Başka bir deyişle, Kant ahlakının temel çabasının *sonlu* ile *sonsuz*u bir araya getirmek olduğu söylenebilir. Sonlu olan insan eylemi, özgürlüğü itibariyle ahlakın temelidir. Ancak bu sonlu eylem, sadece bu dünyanın "öte"sinde bulunabilecek bir sonsuza bağlanmalıdır. Böylece, pratik akıl sonlunun sonsuza bağlanabileceği tek alan olur, her ne kadar bu sonsuz, Kant'a göre, bu dünyada erişilebilir olmasa da.

52. Kant'ın bu "nesnel gerçekliği" tarihsel olarak düşünememiş olmasının nedeni, eylemlerin sadece sonuçları değil, ortaya çıkışları açısından da sadece bireysel değil toplumsal olduklarını düşünmemiş olmasında aranabilir.

53. *A.g.e.*

Her durumda, çalışmamız bağlamında bir nokta apaçık biçimde ortaya çıkıyor: Ahlakın mı dine, yoksa dinin mi ahlaka temel olacağı sorusu, temelde sonlu (tekil özne) ile sonsuzun (mutlak, evrensel) ilişkisi sorunudur ve Kant'ın ahlakı da kendi temelini bu ilişkide bulur. Dinin önceliği, sonsuzdan, mutlaktan sonluya doğru bir gidiş anlamına gelirken ahlakın önceliğiyse sonlu öznenin ahlaki eyleminden yola çıkarak sonsuza ulaşmayı öngörür. Kant ahlakı bu birliği sonuna kadar götüremez; çünkü sonluyla sonsuzu mutlak karşıtlar olarak düşünür, bu karşıtlık da birliğini ancak bir ötede bulabilir. Öte yandan insanın özgürlüğünü ahlakın temeline koyarak eylemi imanla temellendirmeye, belirlemeye yönelik her girişimi de hipotetik (ödül beklentisiyle yapılan eylem) ve özgürlükten yoksun olarak mahkûm eder. Ama şunu da belirtmek gerek ki, bu tavır insan eylemini toplumsal ve tarihsel boyutundan soyutlayarak onu bireysel ve soyut bir bireyin eylemi gibi görür. İnsan eylemlerinin tarihsel bir ürünü olarak görülemeyen "durum" bu nedenle gizemli bir hale bürünür; sadece zihinde var olan bir cemaat haline gelir ve yerini soyut bireye bırakır.

Reinhold'un *Mektuplar*'daki Tarihsel Okuması

Yukarıda tartıştıklarımızdan hareketle, tarihsellik konusunda Reinhold ile Hegel arasında nasıl bir yakınlık bulunabilir? Hegel'in gözünde Reinhold'un başarısı ve popülerliği ancak "büyüklük taslayan en uç noktada zihin kıtlığı"ndan[54] başka bir şey olmasa da, onun üzerinde bir etkisi olmuş olabilir mi? Bir etkiden söz etmek abartılı olabilir; ancak *Mektuplar*'ı dikkatle okuduğumuzda her iki filozof arasında pek kolay yadsınamayacak benzerlikler gösteriyor bize.

Reinhold'un Kant felsefesi üstüne ilk iki mektubu, yukarıda değindiğimiz ahlak-din ilişkisini tartışır ve bu sorunun nihai çözümünün *Saf Aklın Eleştirisi*'nde bulunduğunu öne sürer.[55] Bu kitapta ahlak-din bağlamında ele alınan "temel"

54. G.W.F. Hegel, *Werke*, XX, s. 387.

55. Karl Leonhard Reinhold, *Briefe über die Kantische Philosophie*, Mannhe-

meselesi, Reinhold'un sonraki yapıtlarında metafizik bağlamında önem kazanacak ve onun Alman İdealizmi içindeki yerini belirleyecektir. Şimdilik *Mektuplar*'a sadece tarihselcilik açısından bakacağız.

İyi bir Kantçı olarak Reinhold üçüncü mektubundan itibaren dinle ahlakın nasıl birbirlerinden ayrıldıklarına ilişkin tarihsel bir açıklama getirmeye çalışır. Bu anlamda da onun "tarihte gözlemlenebilen" insan eylemlerinin ürettiği "nesnel gerçeklik" üzerinden düşünerek ustasını izlediği rahatlıkla söylenebilir. Aklın kendi çağındaki ihtiyacını din ile ahlakın bir araya getirilmesi, yani Hıristiyan dininin yeniden kurulması[56] olarak gören Reinhold, İsa'nın öğretisini "en incelikli spekülasyonla en duyusal temsilin" birbirine bağlanabileceği bir "dolayım"[57] [*Mittelbegriff*] olarak görür. Reinhold'un burada "en incelikli" yani soyut spekülasyon ve "duyusal temsil" ifadelerinin toplumsal düzlemde sırasıyla filozoflara ve sıradan yurttaşların sağduyusuna karşılık geldiğini belirtmek gerek; çünkü ateşli bir Aydınlanma savunucusu olan Reinhold'a göre filozofların derin spekülasyonları sonucunda ulaştıkları hakikat mutlaka halka aktarılmalıdır ki, sorun asıl çözüm zeminini, yani insan yaşamını bulabilsin.

Reinhold bu dolayımın tarihine "dinin tarihsel olarak kavranışı" adını verir ve onda *üç* aşama görür. Bu aşamalardan ilki mitolojiye karşılık gelen *tarihsel din*dir. Duyusal olana ve duygulara bağlı olan bu din akıldan daha güçlüdür ve iman da iz bırakan olağanüstü olaylara, yani mucizelere dayanır. Bu aşama, ilahi özden en uzak olan aşamadır; duyusal temsil temelinde kurulmuştur, akıldan yoksundur ve bozulmaya mahkûmdur.[58]

İkinci aşama, yani *felsefi din*, dolayımın öbür ucu olan "tinin kültürü"ne ulaşmıştır. Bu aşamaya Hegel üzerinden

---

im, 1789, s. 64. Bu metnin İngilizce çevirisi için bkz. *Letters on the Kantian Philosophy*, Çev. James Hebbeler, Cambridge University Press, 2005, s. 29. Bundan sonraki dipnotlarda önce Almanca baskının, sonra da parantez içinde İngilizce çevirinin sayfa numaralarını vereceğiz.

56. Karl Leonhard Reinhold, *Briefe*, s. 73 (s. 33)

57. *A.g.e.*, s. 66 (s. 29-30)

58. *A.g.e.*, s. 105 (s. 47).

bakacak olursak, onu kendi-için aşamasındaki, yani özdeki yeni bir ikiye ayrılma olarak yorumlayabiliriz. Reinhold'un sözleriyle: "Tanrı'nın varlığına ilişkin kanaatte aklın oynadığı rol, sıradan ilahiyatçılar tarafından ihmal edilirken filozoflar tarafındansa abartılmıştır. Daha önce duyusallığın hayalleri gerçek haline getirilirken bu kez aynı yazgı aklın kurallarının başına gelmiştir."[59] Burada Reinhold'un, daha sonraki aşamada geliştirmeden bırakacak olsa da, hareket boyunca özdeşliği ("tinin kültürü" korumasının altı çizilmelidir. Ne demek istediğimizi daha belirgin kılmak için bir önceki cümleyi de buraya almakta yarar görüyoruz: "Kökenleri tinin kültüründe bulunan bilimlerin ortaya çıkışı ve yayılması kendi başına bir uğraşı haline geldiğinde, öbür uca geçilmiş olur." Tin ilerler, kendi kendini üretir; ancak bu üretim aksi sonuca yol açar, yani ilahi olan sadece akılla açıklanır ve böylece duygulara, insanın gönlüne hitap eden yönünü kaybeder. İlahi olan felsefenin ve ilahiyatın bir nesnesi haline gelir.

Üçüncü aşamaysa önceki iki aşamayı *ahlak dini* altında bir araya getirir; çünkü artık akılla tarihsel dinin karanlığını aydınlatmaktadır ve soğuk akla tâbi kılınmış olan felsefi dinde bir içtenlik duygusu uyandırır. Bu da Reinhold'un gözünde, yukarıda belirttiğimiz gibi, ahlakı dinin temeline koyan "saf aklın İncil'iyle"[60] olanaklı hale gelmiştir.

Görüldüğü gibi, üçüncü mektup, daha sonra "Hegel'e özgü" denecek kimi öğeler içermektedir; her ne kadar bunlar bütünüyle Hegel'e özgü olmak için fazlasıyla şematik ve biçimsel kalsalar da. Ama yine de, dini üç aşamalı bir tarihsel süreç üzerinden düşünmek, iki karşıt aşamayı üçüncü bir aşamada bir araya getirmek, karşıtlıkları izlerken özdeşliği korumak, Hegel'de karşımıza çıkacak yordamlardır. Ancak üçüncü mektupta karşımıza çıkan düşünme biçimi şematik kalmaktadır; çünkü Hegel'e sadece *biçim* açısından benzer. Reinhold'un bize sunduğu üç aşamalı yapı, Hegel açısından merkezî önem taşıyan iki öğeden yoksundur: a) İçsel zorunluluk, yani bu adımların birbirini zorunlu olarak izlemesi

59. *A.g.e.*
60. Karl Leonhard Reinhold, *Briefe*, s. 111 (s. 49).

gerektiğinin gösterilmesi, ve b) kendi içinde ayrışan tinin içsel hareketi olarak bu izleyişin düşünülmesi. Bu iki öğenin Reinhold'da da olduğu gösterilmeden onunla Hegel arasında gerçek bir yakınlıktan söz etmek olanaklı olmayacaktır. Bizce, dördüncü mektup bir ölçüde tam da bu iki koşula yanıt vermektedir.

Tarihsel dinin egemenliği boyunca iman ilahi olanın duyusal temsilinin ötesine geçemez. Başka bir deyişle, ilahi olanı *dolaysız varlık*ta bulur. Ancak bu aşamada bile akıldan izler bulmak olanaklıdır, bu izler tinin henüz gelişmemiş doğası nedeniyle ters olsalar da.[61] İnsanın kökenini bilmediği mitolojik dinlerde akıl her dinsel kavramı düşünmeden hemen bir görüye bağlar. Ama "gelişiminin bir aşamasında" akıl kendi kanaatlerini sorgulamaya başlar. Dolayısıyla mucizelere imanın temelinde, Fransız Aydınlanma filozoflarının düşündükleri gibi cehalet değil, "kanaatlerinin kendinde bulamadığı temelini kendi dışında aramak zorunda kalan akıl" vardır.[62] Bu nedenle, kendi kendisine bakması gerektiğini bilmeyen akıl ilahi olanı duyu nesnelerinde arar; çünkü henüz en gelişmiş Tanrı kavramından yoksundur. Akıl kendisinin bilgisinden yoksun olduğundan, dinin hakikatleri de ona yabancı ve anlaşılmaz görünür. Ama aynı zamanda şu diyalektiği de görebiliriz: Tanrı'yı duyu nesnelerinde ararken bile akıl aslında *görünür* olandan *görünmez* olana geçmeye başlamıştır. "Tarihsel temel, görünmez olana görünür olan üzerinde öncelik tanıyarak dini düşünen zihinler için ilk ve en eski inceleme nesnesi haline getirmiştir. Bu nedenle tarihsel temel [...] felsefi din için *hazırlık olarak vazgeçilemez* bir aşamaydı."[63] Dolayısıyla duyusal ilahi nesnesiyle tarihsel din aynı zamanda bu nesnenin *Aufhebung*u da olur; aklı duyusal olandan, varlıktan, duyusal olmayana doğru, Hegel diliyle söyleyecek olursak, ilahi olanın *öz*üne doğru yöneltir.

61. *A.g.e.*, s. 120 (s. 53). Bu sayfadaki notunda Reinhold aklın *öznel* ve *nesnel* kullanımları arasında bir ayrım yapmış olsa da, ne yazık ki bu ayrımı geliştirmeden bırakır.

62. Karl Leonhard Reinhold, *Briefe*, s. 122 (s. 54).

63. *A.g.e.*, s. 124-5 (s. 55) (Vurgular bana ait).

Tüm bu yönelim, aklın içsel ve zorunlu hareketi sonucunda olur. Reinhold'a göre felsefi dinin olanağının kendisi de dinin kendinde anlaşılabilir bir öze sahip olmasında yatar; ancak başta duyusal öğeden bütünüyle kurtulamamıştır. Tinin felsefi dine karşılık gelen gelişme aşaması, "ilahi olanın metafizik idealinin en azından temel hatlarıyla geliştirildiği"[64] Antik Yunan felsefesidir. Dönemin Hegel'in de pek sevdiği üslûbuyla söyleyecek olursak, aklın bu hareketi, alacakaranlıktan aklın gününün şafağına doğru adım adım ilerleyen bir harekettir.

Bununla birlikte, felsefi din, yani akıl, tarihsel din karşısında galip gelirken aynı zamanda kaybeder de, çünkü duygulardan, dinin insanın gönlüne hitap eden yanından yoksundur; soğuktur ve ilahi olana ilişkin bilgisi de *boş* bir bilgidir. Hegel'in *saf içgörü* kavramını[65] aklımıza getiren bu "boş bilgi," iman ile aklın birliğe kavuşacağı ahlak dinini hazırlamasıyla olumlu yanını ortaya koyar.

Reinhod'un "tarihsel diyalektiği"ni ana hatlarıyla açmaya çalıştıktan sonra şunları söyleyebiliriz: Terimin Hegel'e özgü olmayan anlamıyla, Reinhold'un çok iyi bir diyalektikçi olduğunu söylemek gerekir; yani tartışırken karşıtlarının bakış açılarını da yarı-diyalog halinde başarıyla sunar. Terimin Hegel'deki anlamına göreyse, yukarıda tartıştığımız birçok nokta her iki filozofta büyük benzerlikler gösterirler. Reinhold'un yaklaşımının insan zihninin bir tür diyalektiğine varması bizce oldukça dikkati çekicidir. Ama onun tarihselciliği ve diyalektiği sistematik bir bütünlükten yoksundur. Reinhold'un *sezgisel* diyebileceğimiz diyalektiği kendine özgü bir terminolojiden de yordamdan da yoksundur. Öte yandan, bu diyalektik okumanın Reinhold'un öbür yapıtlarında bulunmaması, onun bilinçli olarak değil de incelenen malzemeye uygun olduğu için kullanıldığı izlenimini vermektedir. Bu nedenle "üstü örtülü kalmış" bu diyalektiğin Reinhold'un daha sonraki düşüncesinde bir devamı olmamıştır. Bir kez daha vurgulamak gerekirse, Reinhold ile Hegel arasındaki

64. *A.g.e.*, s. 127 (s. 56).

65. G.W.F. Hegel, *Werke*, III, s. 391-8.

yakınlıklar, daha doğrusu benzerlikler, Hegel diyalektiğinin hazırlayıcısı olarak Reinhold'dan çok kendinde diyalektikçi bir Reinhold'u düşündürmelidir. Zaten Herakleitos ve Platon gibi iki büyük kaynak varken Hegel'in diyalektiğini Reinhold'da aramak çok da anlamlı olmayacaktır. Sonraki sayfalarda göstermeye çalışacağımız gibi, Hegel diyalektiğinin yakın kaynakları da Fichte ve Schelling'de aranmalıdır. Bu adlarla karşılaştırıldığında Reinhold ancak ikincil bir öneme sahip olabilir. Reinhold'un Hegel'e etkisinden söz edeceksek, yukarıda tartıştığımız tarihsel yaklaşımının yanı sıra, Hegel'in *Fenomenoloji*'deki "Din" bölümüne bakmak daha yararlı olacaktır; çünkü o bölümde Hegel de dini ilahi öğenin en dolaysız varlıklarda bulunduğu ilkel dinlerden en soyut vahiy dinine dek izlerken Reinhold'dan bir şeyler almış gibidir.

Reinhold'un Temel Felsefesi ve Alman İdealizmi

Sistem Olarak Felsefe ve Temel İlke

Yukarıda da belirttiğimiz gibi, Kant'ı izleyen Reinhold felsefe için sistem olmanın bir zorunluluk olduğunu yineler. Ancak söz konusu felsefenin Kant felsefesi olduğu gerçeği dikkate alındığında, Kant'ın felsefesinde hem aklın birliğinin, yani teorik ve pratik aklın birliğinin, hem de teorik aklın kendi birliğinin de bulunmadığı kabul edilecektir. Bu durumu Kant da kabul eder.[66]

Dolayısıyla aynı dönemde büyük atılımlar gerçekleştiren bilimlere benzemek isteyen felsefe de hem kendisi hem de dinin hakikatleri için evrensel olarak geçerli nedenler ve ilkeler sunmak zorunda hisseder kendini.[67] Bu evrensel geçerliliğe sahip nedenler ve ilkeler nihai olmalıdırlar; yani başka ilkelere dayanmamalı, tersine kendileri tüm öbür felsefi ilkelerin temelinde yer almalıdırlar. Bu nihai temel bir tanım olamaz; çünkü tanım "yakın cinse ve tür açısından ayrıma göre" yapılan bir açıklama olduğundan "*mutlak olarak*

66. Immanuel Kant, *KrV*, A15/B29.
67. Karl Leonhard Reinhold, *Philosophie élémentaire*, s. 45.

ilk terimine uygulanamaz";[68] yani bir ilkeyi başka bir şeyle açıklamak demek olan tanım onun kendi mutlak doğasını ortadan kaldıracaktır.

Böylece sorun Kant'ın ortaya koyduğu bir sorun olarak kalmakla birlikte, Reinhold önerdiği çözümle birden fazla açıdan Kant'ın çizmiş olduğu kesin sınırların ötesine geçecektir. Bunun nedeniyse, Reinhold'a göre, eleştirel felsefenin mutlak önemde bir kavram olan temsil kavramına ilişkin teori geliştirmekteki yetersizliğidir. Yine Reinhold'a göre, bilme yetimizin temeli temsil yetimizde yatmaktadır.

Reinhold'un temsil kavramının en genel cins olduğuna ilişkin iddiası, Kant'ın kendisinde de temel bulur gibidir: Sven Bernecker'in[69] gösterdiği gibi, *Saf Aklın Eleştirisi*'nde bulduğumuz haliyle temsil kavramının kademeli tarifi Reinhold'un anlayışına bütünüyle uygun görünmektedir:

> Cins genel olarak *temsil*dir (*repraesentatio*). Onun altında, bilinçli temsil (*perceptio*) yer alır. Sadece özneyle ilgili, onun durumunda bir değişikliğe yol açan bir *algı*, *duyum*dur (*sensatio*); nesnel bir algı *bilgi*dir (*cognitio*). Bu bilgi ya *görü*dür ya da *kavram*dır (*intuitus vel conceptus*). (...) Kavram ya empirik bir kavramdır ya da saf bir kavram, saf kavrama da (...) mefhum denir. Deneyimin olanağını aşarak mefhumlardan türeyen bir kavram İdedir, başka bir deyişle, rasyonel kavramdır.[70]

Her ne kadar Reinhold bu tanım şemasını izler gibi görünse de, başlangıçtaki yakınlık uzun sürmez. Temsilin en üst cins olarak tarifini kendi "bilinç ilkesi"yle tamamlar. Bu ilkeyi şöyle tarif eder: Her temsilde "temsil eden bir özne ve temsil edilen bir nesne bulunur, her ikisi de ait oldukları temsilden *ayırt edilmelidirler*."[71] Bunun sonucunda nihai temel, tüm bilişsel sürecin gerçekleştiği bilinç olarak ortaya

68. *A.g.e.*, s. 226, Not 5.

69. Sven Bernecker, "Reinhold's Road to Fichte: The Elementary-Philosophy of 1795/1796," *Karl Leonhard Reinhold and the Enlightenment*, s. 221-40, s. 227.

70. Immanuel Kant, *KrV*, A320/B376-7.

71. Karl Leonhard Reinhold, *Philosophie élémentaire*, s. 46.

çıkar. Ama temsil üzerinden, bilinçte hem birbirine bağlı hem de birbirinden ayırt edilmesi gereken bir özneyle bir nesne buluruz. Aslında bu aşamada bile Reinhold farklı noktalara vurgu yapmak dışında, Kant'ın çizdiği tablodan ayrılmaz. Ancak, Kant'ın empirik bilinci kavramlar ve zamanla özdeş tutmasının yanı sıra bu bilincin ardında, bu bilincin sayısal birliğini ve özdeşliğini sağlayacak transendental bir özne varsayıyor olmasını Reinhold dikkate almaz ya da fark etmez. Bu bölümün sonunda göstermeye çalışacağımız üzere, geliştirmeye çalıştığı teorinin başarısızlığı da tam bu noktadan kaynaklanacaktır.

Bu girişten sonra Reinhold sistemini, "temel felsefesi"ni birçok kavramın uzun uzadıya çözümlemeleri üzerinden sergilemeye başlar. Örneğin temsilin biçimi, malzemesi, kendiliğindenlik, uyarılabilirlik vb; özetle, eleştirel felsefenin kavramlarını temsil kavramından çıkarmayı amaçlayan, karşıt kavramların bir çözümlemesidir bu. Önce görünün biçimleri olan uzay ve zamanı, sonra anlama yetisinin kavramlarını ve geri kalanları o temel kavramdan çıkarır. Çalışmamızın sorunsalı açısından bu çözümlemelerin düştükleri çelişkilere ve çıkmazlara girmeyeceğiz, ancak Fichte açısından önemli gördüğümüz noktaları belirtmekle yetineceğiz.[72] Ama bunu yapmadan önce çıkarım kavramının[73] Reinhold'da geçirdiği değişime bakmakta yarar görüyoruz. Bu değişimin ya da dönüşümün önemi büyük; çünkü çıkarımın Fichte ve Schelling'deki anlam ve kullanımını da belirliyor.

---

72. Reinhold'un temsil teorisinin eksiksiz bir özeti ve açıklaması için bkz. Frederick Beiser, *The Fate of Reason*, s. 226-65.

73. Çalışmamızda şimdiye kadar "deduction" için tümdengelim yerine "çıkarım" ya da "çıkarma" terimlerini kullandık. Bundaki amacımız, önce burada söz konusu olanın "tümdengelim yöntemi" değil, bir "ortaya çıkarma işlemi" olduğunu vurgulamak, sonra da metnin okunurluğunu korumaktı. Aslen bir evrenselden, bir kavramdan (örneğin Reinhold'da "temsil", Kant'ta bilincin birliği) tekil öğelerin "çıkarılması" (yine Reinhold'da görünün formları, kategoriler, vb ve Kant'ta transendental yapılar) olarak tanımlanan *deduction* terimini fiil olarak karşılarken "tümdengetirmek" gibi tuhaflıklara yol açmamak için yine "çıkarmak" fiilini tercih edeceğiz. "Türetmek" terimini de, başka bir mantık işleminin adı olduğu için kullanmıyoruz.

Kant'ta Kategorilerin Çıkarımı

Kategorilerin transendental çıkarımı kuşkusuz *Saf Aklın Eleştirisi*'nin en önemli bölümlerinden biridir. Kant'ın bu bölümü kitabın ikinci baskısında gözden geçirerek yeniden yazmasının yanı sıra, çıkarımın her üç *Eleştiri*'de de vazgeçilmez bir işlem olduğunu düşünürsek, bu meselenin önemi daha da belirgin hale gelir. Kant'ın kendisi de transendental çıkarımın "öylesine çok zorluk barındır[dığını] ve bilgimizin olanağının ilk temellerine o denli derinlemesine girmeye zor[ladığını],"[74] bundan dolayı da okuyucuyu "daha önce kimsenin ayak basmadığı bir yol"un zorluğuna ve önemine hazırlamanın gerekli göründüğünü söyler. *Eleştiri*'nin ikinci baskısında Kant, Locke ve Hume'u anlama yetisinin deneyimde hiçbir biçimde kökeni olmayan kavramlarının empirik çıkarımlarını yapmakla eleştirir.[75]

Oysa Kant'ta da, hem transendental estetikte hem de transendental mantıkta, empirik çıkarımla transendental çıkarım bir aradadırlar. Örnek vermek gerekirse, kategorilerin çıkarımı empirik çıkarımla başlar. Empirik olarak deneyimlenemeyen kategoriler, empirik olarak deneyimleyebildiğimiz *yargılardan* çıkarılır: Anlama yetisinin ürünlerinden başka bir şey olmayan yargılar üzerinden kategorileri gözlemlemek olanaklıdır. Böylece, on iki tür yargıya karşılık gelen o iki kategori çıkarılmış olur. Burada, çalışmamızın konusu açısından, nasıl olup da transendental çıkarımın hep empirik çıkarımı izlediği ya da transendental çıkarımın da kesin olarak aynı sayıda kategoriyi verdiğini (ayrıca, neden on iki de dokuz ya da on beş değil?) ya da transendental çıkarımın aslında empirik çıkarımı *varsayıp saymadığı* sorularını bir kenara bırakıyoruz ve transendental çıkarım meselesine odaklanıyoruz.

Transendental çıkarımın en başında Kant, metnin bağlamında oldukça tuhaf ve anlaşılmaz gelen, eski hukukçuların

74. Immanuel Kant, *KrV*, A98.
75. *A.g.e.*, B127.

yaptıkları bir ayrımdan söz eder.[76] Bu ayrıma göre, örneğin mülkiyet iddialarının yasal niteliğiyle ilgili sorunlarda, sadece yasaya dayanan (*quid juris*) iddiaların çıkarım sayılabilirken, olguya dayalı (*quid facti*) iddialar çıkarım sayılmamaktadırlar. Genelde bu paragrafın anlaşılmaz niteliğine takılmadan ve hukuki terminolojinin metinde ne aradığı sorgulanmadan ilk ifade transendental çıkarımla, ikincisi de empirik çıkarımla özdeşleştirilir ve empirik bir kanıtlamanın kategorilerin sadece olgusal olarak (yani yargılardaki) kullanımını gösterebildiği, ama bu kullanımın *zorunluluğunu* gösteremediği söylenir. Böylece Kant'ın neden bu eski hukuk terminolojisini kullandığı karanlıkta kaldığı gibi, kendi düşüncesiyle Reinhold arasındaki farkın da tam da Kant'ın bu hukuki kullanıma yaptığı vurguda yattığı da ortaya çıkmaz.

Kant'ın anladığı haliyle çıkarım en başta bu terimin Kartezyen anlamından farklıdır. *Aklın İdaresi Hakkında Kurallar*'da dile getirildiği haliyle çıkarım "bir şeyin bir başka şeyden çıkarıldığı işlem"dir[77] ve bilgiye götüren ikinci bir yol olarak (birinci yol görüdür) herhangi bir bilginin *köken*iyle ilgilidir. Bu tanım onun, örneğin kıyas yoluyla çıkarım ifadesinde olduğu gibi, mantıktaki kullanımından farklı değildir. Dolayısıyla, Kant'ın çıkarımı hukuki anlamıyla kullanmasının bir nedeni olmalıdır ve bu neden de Dieter Henrich tarafından, bu konuda yazdığı makalesinde[78] açıklığa kavuşturulmuştur. Henrich'in açık bir biçimde gösterdiği gibi, Kant'ın başvurduğu kullanım, on dördüncü yüzyıla dek geri giden ve Kant'ın çağdaşlarının da haberdâr oldukları "çıkarım yazıları"na [*Deduktionsshriften*] dayanmaktadır. Bu çıkarım yazıları, "bir mülkiyetin ya da kullanım hakkının yasallığıyla ilgili bir iddianın ikna edici biçimde desteklenmesi için (sunulan) kanıtlardır."[79] Bu açıdan Kant için *quid*

76. *A.g.e.*, A84/B116.

77. René Descartes, *Règles pour la direction de l'esprit*, Œuvres de Descartes, Yay. Haz. Victor Cousin, 1826, Cilt 12, s. 207.

78. Dieter Henrich, "Kant's Notion of A Deduction and the Methodological Background of the First Critique", *Kant's Transcendental Deductions*, Yay. Haz. Eckart Förster, Stanford University Press, 1989, s. 29-46.

79. Dieter Henrich, *Kant's Transcendental Deductions*, s. 33-4.

facti terimi, hukuki anlamı izleyerek, çözülmesi istenen soruna götüren olguların anlatımına karşılık gelirken, *quid juris* ise iddianın yasallığıyla ilgilidir. Dolayısıyla Kant'ın gözünde Locke anlama yetisinin kavramlarını deneyimi kaynak gösterip deneyimden türeterek hata yapmıştır, yani onun çıkarımı *quid facti*dir.[80] Oysa Kant'a göre kategorileri deneyimden çıkarmak olanaksız olduğu gibi, onları herhangi bir *köken*den çıkarmak da büsbütün olanaksızdır. Bilgilerimizin transendental kökeniyle ilgili olarak Kant onları öylece kabul eder; nereden ve nasıl doğduklarına ilişkin bir açıklama getirmeye kalkmaz. Kant için önemli ve olanaklı olan, ki çıkarımdan anladığı da budur, kategorilerin kullanımının *yasaya uygunluğu*dur, çıkış noktası değil. Başka bir deyişle, Kant'ın transendental çıkarımı ne görünün biçimlerine ne de kategorilere bir kaynak bulmaya çalışır; tersine, kategorilerin doğru biçimde kullanılmaları için gerekli *kuralları* gösterir.

Çıkarımın Kant'taki bu anlamı Reinhold'la birlikte değişime uğrayacak, biçimlerle kategorilerin nihai ve apaçık bir kökenden itibaren gösterilmesi anlamında, Kartezyen çıkarıma dönüşecektir. Reinhold'u izleyen Fichte *Wissenschaftslehre*'sinde, Schelling de gençlik dönemi metinlerinde, Kant'ın birinci *Eleştiri*'sinde sadece varsaydığı şeyi aşkın öznenin birliğinden çıkarmaya çalışacaklardır.

Mutlak Temel

Reinhold'un Alman İdealizminin oluşumuna yaptığı ikinci katkı, tüm sistemin kendisinden çıkarılacağı temel önermeyle ilgilidir. Yukarıda değindiğimiz gibi, bu önerme bir tanım olamaz, ama mutlak bir temele dayanmak zorundadır. Reinhold açısından bu mutlak temel, geçerli olmak için kendisinden başka hiçbir şeye ihtiyaç duymayan apaçık bir *olgu* olmalıdır. Bu temel de aslında bilinçten başka bir şey değildir: "Bilinç ilkesi *bütünüyle* kendisi tarafından belirlenir ve böylece olabilecek öteki *tüm* ilkelerden ayrılır. *Bütünüyle* diyorum;

80. Immanuel Kant, *KrV*, A94/B127.

çünkü onda *sadece kendisi tarafından* belirlenemeyecek ya da belirlenmemesi gereken hiçbir nitelik bulunmaz."[81]

Böyle ortaya konduğunda, Reinhold'un bilinç ilkesi bizce teorisinin aşılamaz temel sorununu ve başarısızlığının asıl nedenini de ortaya koymuş olur. Temsillerin maddi kökeniyle ilgili olarak Kant'a karşı dogmatik biçimde sürdürdüğü kendinde-şey ısrarı bile, bilinç ilkesinin merkezindeki bu sorunun yanında ikincil kalmaktadır. Şimdi bu temel sorunu göstermeye çalışalım.

İlkin, temel ilke olarak ortaya konan bilinç ilkesi mutlak ve apaçık olma talebini karşılayamaz. Yani dile getirildiği haliyle, zaten kendine geri getirilemeyen başka öğelerden oluşan bir ilkedir ve bu nedenle de heterojen bir yapıdadır. Özne, nesne ve temsil kavramları, bilinçten ayrı ve bağımsız tanımlara ihtiyaç duyarlar. Üstelik bilinci özne ve nesne kavramlarını kullanarak tanımlamak zaten en baştan, bilincin hiç de varsayıldığı gibi apaçık olmadığını gösterir.

İkinci olarak, bilinç ilkesine göre, bilinçte özne, nesne ve temsil arasındaki ilişki bu öğelerin kendi aralarındaki "kendini ayırma ve ilişki kurma eylemi"yle[82] ifade edilir. Buradan yola çıkarak, Reinhold'un tasarısının neden başarısızlığa uğradığını şöyle açıklayabiliriz:

Bir yandan, Reinhold'un ilkesini dayandırdığı bilinç *empirik* bilinçtir. Empirik olmasından dolayı da, *koşullu* bir bilinçtir; yani mutlak temel işlevi görmesi olanaklı değildir. Öte yandan, Reinhold bilincin öğeleri arasında bir değil *iki ayrı edim*in söz konusu olduğunu görememiştir: Bir nesneyle *ilişki kurma* edimi ve kendini nesneden *ayırma* edimi. Aynı bir empirik bilinç aynı anda her iki edimi birden gerçekleştiremez: Ya bir şeyin bilincidir, ya da o şeyle kurduğu ilişkinin bilincidir. Örnek verecek olursak, bir kitabı okurken bilincimizin nesnesi okuduğumuz kitaptır ve dolayısıyla bilincimiz de kitabın bilincidir. Orada kendimizden söz edemeyiz. Bu bilinç, Reinhold'un nesneyle ilişki kurma edimi dediği bilinçtir. Ancak birden kitap

81. Karl Leonhard Reinhold, *Philosophie élémentaire*, s. 227.
82. *A.g.e.*, s. 128.

okuyan kendimizi düşünecek olursak, yani bilincimizin nesnesi kitap değil de kitap okuyan kendimiz olursa, o zaman Reinhold'un ikinci edimi, yeni kendini nesneden ayırma edimi söz konusu olur; çünkü kendimizi nesnemizden ayırarak ortaya çıkarırız, bu bilinçteyken de artık kitabı okuyamayız. Yani, iki edim aynı anda ve aynı tarzda var olamazlar. Dolayısıyla bu iki ayrı edimin gerçekleşebilmesi için bilincin içinde bir ikiye ayrılma gerçekleşmelidir. Bu ikiye ayrılma da, Reinhold'un düştüğü çıkmazı aşmak için Fichte'nin getireceği çözümdür.[83] Reinhold'un tasarısı başarısızlığa mahkûmdu; çünkü onun kabul ettiği tek bilinç olan empirik bilinç bu ikili ilişkiyi kaldırabilecek yapıda değildir. Empirik bilinç sadece nesnesiyle ilişki kurabilir; ikinci bir ilişki, yani öznenin kendisiyle kurduğu ilişki empirik ve *transendental* özne ayrımını gerektirir. Burada sadece edim ikili değildir; "özne" terimi de her iki durumda iki ayrı şeye gönderme yapar: Nesneyle ilişki kuran *empirik* özne, kendi kendisiyle ilişki kuran *transendental* özneyle aynı değildir. Reinhold'da eksik olan şey, Kant'ın sadece kaçınılmaz bir varsayım olarak kabul ettiği, ama çıkarımın kurucu öğesi saymadığı[84] transendental öznedir. Ayrıca, temelin apaçık bir olgu olması gerektiği görüşü de Fichte tarafından eleştirilecektir; çünkü olgu tanımı gereği koşullu olduğundan, koşulsuz bir temel olamaz. Fichte açısından mutlak temel transendental bilincin mutlak bir *edimi* olmalıdır. Böylece, *Kant'ın yasağına karşın*, Fichte'nin sistemin mutlak temeli olarak transendental özneyi "keşfi" gelecek Kant-sonrası sistemlerin de anahtarı olacaktır.

---

83. Bilincin bu iki edimini Fichte'nin terimleriyle şöyle dile getirebiliriz: Nesnenin empirik bilinci A = ~A (A özneyi, ~A da nesneyi gösteriyor) olarak ifade edilebilirken, empirik bilinç karşısındaki transendental bilinç de A ≠ A (eşitsizliğin iki yanındaki A'lardan biri empirik bilinci, öbürüyse transendental bilinci gösteriyor) olarak ifade edilebilir. İlk önermedeki "=" nesneyle ilişki kurma, ikinci önermedeki "≠" de kendini nesneden ayırma anlamına gelir.

84. Immanuel Kant, *KrV*, A 107. "Tüm deneyimden önce gelen ve onu olanaklı kılan, böyle bir transendental varsayıma geçerliliğini veren bir koşul var olmalıdır."

Özetleyecek olursak, Reinhold'un.ardından gelecek felsefe açısından Reinhold'daki önemli noktalar şöyle sıralanabilir: En başta, felsefenin sisteme kavuşturularak bir bilim haline getirilmesi zorunluluğuna Reinhold'un yaptığı vurgu, hepsi bu açıdan de benzer sistemler kuracak olan Alman İdealizmi filozofları için bir esin kaynağı ve çıkış noktası olmuştur. İkinci olarak, sistemin apaçık bir olguyu dile getiren temel bir önerme üzerinde kurulması zorunluluğu, Hegel'e gelinceye dek olmazsa olmaz bir koşul olarak kabul edilecek, Hegel de bu varsayımı temelinden eleştirecektir.

Yukarıda da belirttiğimiz gibi, Reinhold'un etkisi iki madde halinde özetlenebilirse de, onun Alman İdealizminin doğuşundaki önemi asla küçümsenemez. Kant'ın felsefesine biricik ve mutlak bir temel sağlama tasarısı Kant sonrası düşünceyi Fichte'yle başlayan ve Hegel'le sona eren bir yola sokmuştur. Bu anlamda, Reinhold kendi düşüncesine mutlak ve tarih-dışı bir konum vermiş olsa da, düşüncesinin kendinden sonra gelecekler için bir hazırlık olarak felsefe tarihine geçmesi de tinin bir ironisi olarak görülebilir.

Üçüncü Bölüm

Fichte ve "Ben'in Aşkınlığı"

İçerisi ve Dışarısı

> Dikkatini kendinde topla: Bakışını çevrendeki her şeyden ayır ve kendi içselliğine doğru çevir; öğrencisi karşısında felsefenin ilk talebi budur. Söz konusu olan, dışındaki hiçbir şey değil, sadece kendindir.[1]

Alıntıladığımız metin Fichte'nin, *Wissenschaftslehre*'sinin yayımlanmasının ardından, bu metnin anlaşılmasına yardımcı olması amacıyla 1797 yılında *Philosophisches Journal*'de yayımladığı birinci "Giriş"inin ilk paragrafı. Bu metinden yaklaşık olarak yüz elli yıl önce kaleme alınmış başka bir kitabın içinden bir bölüme baktığımızdaysa şunu görüyoruz:

> Şimdi gözlerimi kapatacağım, kulaklarımı örteceğim, tüm duyularımı durduracağım, hatta cisimli şeylere ilişkin tüm imgeleri zihnimden sileceğim, ya da en azından, onu yapmak zor olduğundan, onları boş ve yanlış olarak kabul edeceğim; böylece sadece kendi kendimle konuşarak ve içimi düşünerek, kendimi kendime yavaş yavaş daha bilinir ve daha tanıdık kılacağım.[2]

Modern felsefenin kurucusu Descartes'ın üçüncü *Meditasyon*'unun ilk cümleleri, bambaşka bir çağın Alman filo-

1. Johann Gottlieb Fichte, *SW*, I, s. 422.

2. René Descartes, *Discours de la méthode & Méditations métaphysiques*, Flammarion, 2008, s. 167 (AT, s. 34).

zofunun düşüncelerinde karşımıza çıkıyor. Düşünen özne dışındaki her şeyin önce kuşku duyularak, sonra da özne temelinden türetilerek ve tanımlanarak öznenin nesnesi haline getirildiği modernlikte bu sürekliliğin bizi şaşırtmaması gerek. Başlangıcından Kant'a dek, ondan da Hegel'e kadar gelen süreç boyunca düşünmenin temelinin hep özne olması, varlığın öznellik üzerinden düşünülmesi, bu saydığımız iki adda karşımıza çıkan önemli sıçramalarla birlikte, özneyi bütünüyle düşünülmüş bir kavram olarak, sökülerek didik didik edileceği yirminci yüzyıla taşırlar. Bu bölümde, *Kant ile Hegel arasındaki filozof olarak* Fichte'yi ve onun mutlak özne felsefesini tartışacağız. Hegel'in klasik –ve artık geçerliliğini yitirmiş– Fichte-Schelling-Hegel hattının dışında, Kant-Fichte-Hegel olarak çizdiğimiz bu hattı bu bölümün sonunda açılığa kavuşturmayı umarak alıntıladığımız paragraflarla ilgili önemli bulduğumuz bir noktaya dikkati çekelim önce.

Yukarıya aldığımız bu iki paragraf, modern düşüncenin temel felsefi edimi olarak "soyutlamak" fiilini (Latince *abstrare*: sökmek, çekmek, ayırmak, yalıtmak) açıklamak için çok uygun örnekler olarak karşımıza çıkıyorlar. Descartes emin bir zemin bulmak amacıyla kendini çevresinden, *dışından* soyutlarken, Fichte de aynı hareketi tekrarlayarak bizi kendi *içselliğimizi* bulmaya çağırır. Bu ayırma işlemi iki şeyi önümüze getiriyor: Bir yandan kendini ayıranı, öte yandan da kendini ayıranın kendini ayırdığı şeyi. İlki modern özneyken ikincisi de Almancada asıl anlamını bulan nesneyi: *Gegen-stand*, yani (özneye göre) karşı(da)-duran. Böylece Descartes'la birlikte özne olarak insan tüm varlığın temeli haline gelirken öznenin dünya temsilleri de hakikat kavramının yerini alırlar.[3]

3. René Descartes, *AT*, s. 35: "[S]on derece açık ve son derece seçik olarak kavradığımız her şey doğrudur." Açık ve seçik olmak olarak anılan iki ana nitelik aslında öznenin şeylere ilişkin sahip olduğu temsillerin nitelikleridir. Böylece, öznel temsilin kesinliği hakikatin temeli haline gelir. Bu açıdan bakıldığında, Kant'ı daha da ileri götüren Reinhold'un temsil yetisini merkeze alması da şaşırtıcı olmaz. Daha doğrusu, Reinhold'un yapığı, zaten modern felsefenin başlangıcında bulunan şeyi tamamına erdirmekten başka bir şey değildir.

Bu tekrar, eski bir yöntemin boş bir tekrarı mıdır, yoksa asıl anlamını ancak modernlik bağlamında bulan kurucu bir yolun yeniden tutulması [*Wieder-holung*] olarak mı düşünülmelidir? Yukarıda metinlerini alıntıladığımız bu iki filozof birbirine bağlayan derin bağ nedir? Bu bağ doğal, hatta kaçınılmaz bir bağ mıdır?

Bu derin bağ, bu ortak öz, modern felsefenin temeline, yani mutlak özneye döndüğümüzde kendini bize açmaya başlar. Nasıl ki yöntem olarak yararlandığı kuşku Descartes'ı düşünen şey olarak tanımladığı özneye götürdüyse ve o da yeni felsefeyi bu temel üzerine kurarak dünyayı onun nesnesi olarak ondan türettiyse, Fichte de aynı özneyi çıkış noktası olarak alır. Böylece hâlâ aynı paradigma içinde olduğumuz, yani öznelliğe dayanan modern düşünce dünyası içinde olduğumuz apaçık biçimde ortaya çıkar. Kant ve Fichte'de somutlaşan önemli sıçrama ve dönüm noktalar, aslında bu aynı düşüncenin gidebileceği en son noktaya götürülmesinden ibarettir.

Öte yandan, Fichte'nin öznesinin Descartes'ınkiyle birebir aynı olduğunu söylemek de, bu iki ad arasında öznellik düşüncesinin katettiği yolu görmezden gelmek olacaktır. Ancak bu yolu tüm ayrıntılarıyla tartışmak çalışmamızın sınırlarını aşacağından, Fichte'nin birinci "Giriş"inde dile getirdiği bir soruyu, ikinci "Giriş"indeki başka bir soruyla birlikte ele alacak ve bu soruların bize verdiği ipucu üzerinden modern felsefenin zorunlu olarak idealizme vardığını göstermeye çalışacağız.

Öznellikten Nesnelliğe ya da Dogmatizmin Sonu

Fichte'nin birinci "Giriş"inde sorduğu temel –ve hâlâ Kartezyen– soru şudur: "Zorunluluk hissinin eşlik ettiği temsiller sisteminin ve bu zorunluluk hissinin kendisinin temeli nedir?"[4] Aynı soru ikinci "Giriş"te şöyle dile gelir: "Zorunluluk hissinin eşlik ettiği temsiller sisteminin kökeni nedir? Ya da: Sadece öznel olana nasıl oluyor da nesnel bir değer

4. Johann Gottlieb Fichte, *SW*, I, s. 423.

atfediyoruz? Ya da, nesnelliğin temel niteliği varlık olduğuna göre: Nasıl oluyor da bir varlık iddiasında bulunabiliyoruz?"[5] Başka bir deyişle, varlığı düşüncede nasıl temellendireceğiz? İdealizmin en özlü tanımı olarak görebileceğimiz bu iş, yani varlığın düşüncede temellendirilmesi, aslında *varlık ile düşüncenin özdeşliği*nin gösterilmesinden başka bir şey değildir. Bu özdeşlik gösterilmediği sürece dünyanın gerçekliğinden ve bizin dünya hakkındaki düşüncelerimizin geçerliliğinden asla emin olamayız. Zihnimizde dünyaya ilişkin temsiller var elbette, üstelik bu temsiller etkin biçimde varlar, yani, zihnimdeki temsil yanıltıcı bile olsa bile o temsilin zihnimde varolduğuna eminim. Bununla birlikte, Descartes'ın birinci *Meditasyon*'daki akıl yürütmesinde de belirttiği gibi,[6] bu temsil bir düşten ibaret de olabilir. Dolayısıyla, Fichte'nin sorusunda dile gelen kaygı aynen Descartes'ın kaygısını yansıtır. Yani, sorun ne Fichte'ye ne de Kant'a özgüdür: Modern felsefenin kuruluşunda, kurucusu tarafından ilk kez dile getirilmiştir. Descartes'ın üç kuşku argümanı (duyularım beni yanıltır, rüyada olabilirim ve kötü bir cin beni kandırıyor olabilir) onu varolan her şeyden kuşkulanarak en sonunda kuşku duyamayacağı tek şeye ulaştırır: Düşünen şey olarak özne. Bu "keşif" Descartes'a sadece felsefi düşüncenin mutlak temelini sağlamakla kalmamış, aynı zamanda insanın kendi zihnini bedeninden daha iyi bilebileceği düşüncesine de götürmüştür.[7] Buna karşılık bu son düşünceyle birlikte öznenin yapısına bir boyut daha eklenir: İnsan bedeni olmadan da düşünülebilir; ancak zihni ya da ruhu olmadan düşünülemez. Artık özne bir zihin sahibi olmayla, içselliğiyle belirlenir ve maddi olanın, dışsal olanın karşısına konur. Dış dünyaya ilişkin deneyimimizin bizi yanıltabilen duyular üzerinden gerçekleşiyor olması Descartes'ı öznenin kendine ilişkin kesinlik duygusunun "dışarıdaki" dünyaya ilişkin hakikatten daha önce geldiğini düşünmeye yöneltir. Ama bu öznel kesinliğin bir bedeli de vardır: Bu kesinliğe, eminliğe

5. Johann Gottlieb Fichte, *SW*, I, s. 455-6.

6. René Descartes, *Méditations*, AT, s. 19.

7. Tüm ikinci *Meditasyon*'un savunduğu düşünce budur.

ulaşabilmek için Descartes dış dünyayı feda eder ve bundan dolayı empirik deneyim kesinlikten uzak ve yanıltıcı olarak görülür. Bunun sonucunda, Kartezyen düşüncede öznel, "içsel" kesinlik ancak "dışsal" nesnel hakikatin zararına olacak biçimde ortaya konmuş olur. Özet olarak söyleyecek olursak, dış dünyanın varlığını da öznenin zihninde bulunan temsiller üzerinden kanıtladığımızda bile, Fichte'nin ifadesiyle, bu temsillere ilişkin zorunluluk hissimizin, yani bunların nesnel olarak da geçerli olduklarının temeli hâlâ kanıtlanmayı beklemektedir. İçerisi ile dışarısı arasındaki ilişki zorunlu bir biçimde gösterilmeden de bu sorun çözülmemiş bir sorun olarak kalacaktır. Descartes'ın bu ilişkiyi kanıtlamak için kullandığı nedensellik ilkesi, ilk bölümümüzde de belirttiğimiz gibi, Hume tarafından kullanılamaz hale getirildiğinden, bu soru Fichte için hâlâ güncelliğini korumaktadır.

Aynı soru, Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'nde, A197/B242'de sorduğu soruyu akla getirir: "Öte yandan bu temsil nasıl kendi kendinden çıkar ve öznel anlamının [*Bedeutung*] ötesinde (...) nesnel bir anlam [*Bedeutung*] kazanır?" Kant'ın bu soruyu tam da *nedensellik* kategorisinin şematizmi bölümünde sorması son derece anlamlıdır. Nedensellik kavramı Descartes ile birlikte felsefenin en önemli kavramı haline gelmiş, Hume'un eleştirisiyse felsefeyi kendi olanağının ortadan kalkması tehlikesiyle karşı karşıya getirmişti. Bu nedenle Kant için en önemli mesele, bu ilkenin felsefi temelinin gösterilebilmesiydi. Nedenselliğin izlediği bu yol dikkate alındığında, bu kategorinin içerisi ile dışarısı arasındaki ilişkide böyle önemli rol oynaması şaşırtıcı olmadığı gibi, bu ilişinin neden-sonuç ilişkisinden farklı bir biçimde düşünülmesi gerektiği gerçeği de kendini dayatır. Hem Kant'ın, hem de Fichte'nin sorularının temelinde bu kaygı yatar. Bu nedenle, sorunu daha bütünsel bir biçimde ele alabilmek için yeniden Hume'a dönmemiz gerekiyor.

İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma'nın dördüncü bölümünün hemen başında, Hume insan zihninin nesnelerini kavram ilişkileri (*relations of ideas*) ve olgu meseleleri (*matters of fact*) olarak ikiye ayırır. Kavram ilişkileri, insan

düşüncesinde yer alan bütün nesneleri ve onlar arasındaki ilişkileri kapsar. Bu ilişkileri düzenleyen ilke Hume'a göre çelişmezlik ilkesidir. Aritmetik ve geometrinin tüm kavramları ve işlemleri bu ilkeye tâbidirler ve bu alanın teoremleri de aynı nedenle zorunluluk taşırlar: Örneğin, üçgenin iç açılarının toplamının 180 derece olması zorunludur ve bundan başka bir sayı, üçgen kavramının kendisiyle çelişir. Bununla birlikte, bu alan zorunluluk barındıran bir alan olsa da, sadece *ideel* bir alandır, yani kendi içine kapalıdır ve iki açıdan içseldir: bir yandan, aritmetiğin ve geometrinin nesneleri sadece insan zihninde varolan idelerdir, öte yandansa, bu ideler empirik nesnelere, yani dışarıya göndermezler.

Olgu meselelerine geldiğimizdeyse ilkin şunu söylemeliyiz: Bunlar da zihnin nesneleridirler, yani, zihnimizdeki temsillerdir. Ama bu temsiller önceki türden temsillerden ayrılırlar; çünkü empirik deneyimdeki nesnelere gönderirler. Bununla birlikte, yine Hume'a göre, bu alanı düzenleyen ilke çelişmezlik ilkesi değil, nedensellik ilkesidir, çünkü olgular olduklarından başka türlü de olabilirler. Örneğin, bugün yağmur yağıyor olması bir olgudur, ama güneş de açabilirdi. Bu iki durum elbette aynı anda ve aynı yerde bir arada olamazlar; ama ikisi de olanaklıdır ve bir çelişki yaratmazlar. Oysa üç köşeli bir daire ifadesi kendi içinde çelişir.

Demek ki soru şu: Empirik deneyimin temel ilkesi olan nedensellik ilkesi aynı empirik alana ait midir? Empirist Hume'un yanıtı elbette olumsuzdur: Nedenselliği fenomenlerde gözlemleyemiyoruz ve –yine empirist olarak Hume için– bu ilkenin deneyimden başka bir kaynağı da olamayacağına göre, nedenselliğin temelsiz bir alışkanlık ürünü olduğunu söylemekten başka bir seçenek kalmaz. Dünyaya ilişkin düşünmeyi olanaksız hale getiren ve tek olumlu etkisi bir yüzyıl sonra bir Alman filozofunu dogmatik uykusundan uyandırmak olan Hume'un bu eleştirisi ve kuşkuculuğu bize şu sonucu verir: Empirik dünyayı düzenleyen temel ilke, düzenlediği bu dünyada bulunmaz, gözlemlenemez. Başka bir deyişle, deneyimin düzenleyici ilkesi ve dolayısıyla birliği, düzenlediği deneyimde değil, o deneyimin öznesindedir

(yani temelindedir). Hume'un nedenselliği sadece bir alışkanlık olarak görmesi bu durumu değiştirmez: Alışkanlık olarak bile insanın, *öznenin* alışkanlığıdır sonuçta. Evrensel zorunluluk yerine istatiksel bir genellik olarak düşünsek bile, bu ilke yine de öznededir. Kant bu tabloyu değiştirecek, nedenselliği anlama yetisinin bir kategorisi olarak yeniden tanımlayacaktır.

Her durumda, deneyimin temel ilkesinin deneyimin dışında bulunduğu düşüncesi hem Kant'ın hem de onun izleyicilerinin düşüncesinde temel bir yere sahiptir ve aslında, "Alman İdealizmi" denen düşünce akımı da deneyimi, yani dışarısını, öznede yani içeride temellendirmeyi amaçlar. İşte tam da deneyimin temelinin öznenin ideel yapılarında bulunduğu düşüncesi modern felsefeyi bir idealizm yapar. Kant'ın "transendental idealizm"iyse bu düşüncenin tamamına ererek kendi adını koymasından başka bir şey değildir. Fichte'yle birlikte, bu idealizm mutlak bir idealizm haline gelecek, çünkü Kant'ın aksine, temele mutlak özneyi koyacaktır.[8] Önceki bölümde Reinhold üzerinden, mutlak ilkenin deneyimde, koşullu olanda bulunamayacağını ve bilinç ilkesinin de, bilincin empirik ve koşullu olması nedeniyle, bu temeli sağlayamayacağını tartışmıştık. Bu terimlerle dile getirildiğinde, temsillerin zorunluluğu sorunu daha da doğrudan bir biçimde karşımıza çıkıyor ve şimdi tekrar Fichte'ye dönerek onun bu soruya verdiği yanıtı tartışabiliriz.

Kuşkuculuk Karşısında Eleştirel Felsefe

Saf Aklın Eleştirisi'nin ardından piyasaya çıkan ve amaçları bu yeni eleştirel felsefeyi eleştirmek olan yapıtların arasında, 1792'de yayımlanan ve adı *Aenesidemus ya da Prof. Reinhod Tarafından Jena'da Verilen Temel Felsefe'nin Temelleri Üstüne. Aklın Eleştirisi'nin İddialarına Karşı Kuşkuculuğun Bir Savunusu ile Birlikte* olan kitap iki açıdan son derece önemlidir.

8. "Bu, Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'nde ben'i tek yanlı bir biçimde düşünmesinden ileri gelir; o ben'i sadece çokkatmanlı olanı düzenleyen olarak düşündü, onu üreten olarak değil." Fichte, *Doctrine de la science nova methodo*, Fr. Çev. Isabelle Thomas-Fogiel, Le Live de Poche, 2000, s. 201.

İlkin, eleştirel felsefeyi zaten Kant'ın bir son verdiği klasik –dogmatik– metafiziğin bakış açısından eleştirmek yerine, kitapta adı belirtilmeyen yazarın da açıkça söylediği gibi, Hume çizgisinde bir kuşkuculuk üzerinden eleştirir. İkinci olarak, bu metin Fichte'nin felsefesinin oluşumunda çok önemli bir yer tutar. Bu kitaba ilişkin yayımladığı değerlendirme yazısında Fichte bu noktayı açık biçimde dile getirir. Kitabın yazarını öğrencilik yıllarından tanımaktadır ve kendisinin ilk kitabı olan *Tüm Vahyin Eleştirisine Yönelik Bir Deneme* üstüne yazılmış alaycı bir değerlendirmenin de aynı kalemden çıktığını düşünmektedir.[9] Bu yazar Gottlob Ernst Schulze'dir.

Fichte'nin aynı yıl –yazarının adı belirtilmeden– yayımlanan adını andığımız kitabı, başlığı nedeniyle bir yanlış anlaşılmaya yol açmış, kitabın yazarının Kant olduğu sanılmıştır.[10] Kitabın Kant felsefesi çizgisinde olması, sadece başlığından ileri gelmez. Fichte kitabının bir kopyasını fikrini almak üzere Kant'a da sunmuştur. Königsberg'e gönderdiği mektuplarında da tüm yaşamını Kant'ın felsefesine adamak istediğini belirtir. 1797 tarihli birinci "Giriş"inde Fichte hâlâ kendi sisteminin "sadece Kant'ın sistemi" olduğunu söyler; yani, gerçekliğe ilişkin onunla aynı kavrayışı paylaşmaktadır; ancak yöntemi açısından Kant'ın sistemini sunuşundan bütünüyle bağımsızdır.[11] Fichte'nin bu ifadesi Alman İdealizmi filozoflarının tümü için de geçerlidir ve bu konumlanışın en özlü ifadesi de Schelling'de bulunur: "Felsefe henüz sonuna ermedi. Kant sonuçları verdi; öncüllerse hâlâ eksik."[12]

Bununla birlikte, aynı Fichte mektuplarından birinde Schulze'nin kitabının "[onun] gözünde Reinhold'u sarstığını, Kant'a kuşkuyla bakmasına yol açtığını ve tüm sistemini

9. Daniel Breazeale, "Fichte's Aenesidemus Review and The Transformation of German Idealism", *The Review of Metaphysics*, Sayı 34, Mart 1981, s. 545-68, s. 547.

10. Kant'a yazdığı 6 Ağustos 1792 tarihli mektubunda Fichte de Litteratur-Zeitung'un düştüğü hatadan söz eder ve bu yanlış anlaşılmanın kendisinden kaynaklanmadığını vurgular. Bkz. Kant, AK, XI, s. 350.

11. Johann Gottlieb Fichte, *SW*, I, s. 420.

12. Schelling'in 6 Ocak 1795 tarihinde Hegel'e yazdığı mektup. Bkz. G.W.F. Hegel, *Correspondance*, Cilt 1, s. 20.

temellerine dek sarstı[ğını]"[13] yazar. Fichte'nin *Aenesidemus* üstüne değerlendirmesini yazmakta olduğu süre boyunca kaleme aldığı birçok mektup da kendi felsefi kanılarındaki bu "sarsılma"ya birinci elden tanıklık ederler. Dolayısıyla bu kitabın, "Kant'ın öğrencisi Fichte"yi "filozof Fichte"ye dönüştürecek ölçüde Fichte'nin düşüncesini alt-üst ettiğini söylemek abartı sayılmaz. Bu konuda M. Guéroult daha da ileri giderek "*Wissenschaftslehre* Aenesidemus yazısıyla başlar,"[14] der. Bu değerlendirme yazısı Fichte'nin zihninde iki temel düşünce doğuracak, bu iki düşünce de birkaç yıl sonra onun sisteminin temel direkleri haline gelecektir: İlkin, Kant'taki kendinde-şey sorununun çözümü, ikinci olarak da aşkın öznenin keşfi. Kant'ın felsefesinin ruhunun lafzından ayrılmasındaki bu iki önemli adım aynı zamanda ustayla onun en sadık öğrencisinin yollarının ayrıldığı noktayı da gösterecektir. O halde, Fichte üzerinde bu kadar büyük bir etkide bulunan ve onun değerlendirme yazısının doğrudan doğruya bir felsefe metni haline gelmesine yol açan Schulze'nin eleştirileri neydi? Bu konu açıklığa kavuşturulmadan, Fichte'nin attığı adımın önemi de karanlıkta kalacaktır.

Aenesidemus ve Fichte'nin Felsefesinin Doğuşu

Kuşkuculuk ve Dogmatiklik

Önceki bölümümüzde belirttiğimiz gibi, Schulze'nin kitabı sadece Reinhold'a değil, aynı zamanda Kant'ın eleştirel felsefesine de saldırıyordu. Bunun nedeni, eleştirel felsefeyi popüler hale getirmede Reinhold'un gösterdiği başarının yanı sıra, Schulze'nin eleştirilerinin her iki filozofta da aynı noktalara yönelmesiydi. Ama bu eleştirileri tartışmaya başlamadan önce, kendini Hume çizgisinde bir kuşkucu olarak tanımlayan Schulze'nin bu konumunu biraz daha açmakta yarar var.

13. Alıntılayan Bernwand Gesang, "G.E. Schulzes 'Aenesidemus' – das Buch das Kant für Fichte 'verdächtig' machte", *Fichte-Studien*, c. 33, 2009, s. 17-30, s. 17.

14. Alıntılayan Daniel Breazeale, "Between Kant and Fichte: Karl Leonhard Reinhold's 'Elementary Philosophy'", *The Review of Metaphysics*, c. 35, Sayı: 4, Haziran 1982, s. 785-821, s. 807.

Eğer dogmatik tavrı dünyanın kendinde olduğu gibi bilgisinin olanağı konusunda olumlu bir tavır olarak tanımlarsak, kuşkuculuk bu bilgiye ilişkin bütünüyle olumsuz bir tavır olarak, dogmatikliğin tersi olarak tanımlanamaz. Böyle bir tavrın kendisi de dogmatik olacaktır; çünkü bilginin olanaksız olduğunu söylemek, yine de kesin bir yargıya varmak anlamına gelecektir. Bu durumda, her iki tavır da kesin bir yargıda bulunmaları dolayısıyla dogmatik olarak nitelendirilebilirler. Asıl kuşkuculuksa –en azından Hume ve Schulze'nin temsil ettikleri haliyle– böyle kesin yargılar vermekten kaçınır. Tam tersine, dogmatik filozofun zorunluymuş gibi kesin yargıda bulunduğu meselelerin "şimdiye dek felsefenin elinde bulunan ilkeler temelinde basit bir 'evet' ya da 'hayır'la yanıtlanamayacak, bütünüyle karara bağlanmamış sorular"[15] olduğunu söyler. Yani kuşkucu tavır her şeyi toptan inkâr etmek yerine, karşısındaki felsefeyi ya içsel çelişkilerini göstererek ya da onun sunduğundan başka bir açıklamanın da olanaklı olduğunu, yani onun açıklamasının zorunluluk taşımadığını kanıtlayarak eleştirir. Schulze, Kant ve Reinhold'a yönelttiği eleştirilerde her iki yolu da kullanacaktır.

Eleştirel Felsefenin Eleştirisi

Öncelikle Schulze, karşıtlarının kendi sistemlerinin temeline koydukları ilkeleri onlara karşı kullanarak "içkin" bir eleştiri yapar. Bu eleştiriler sonucunda Schulze'nin gözünde bu sistemler o kadar çok hata barındırmaktadırlar ki, savunulacak hiçbir yanları kalmaz. Bu eleştirinin çekirdeğinde, Kant'ın kendi koyduğu, anlama yetisinin kategorilerinin hiçbir zaman empirik deneyimin dışındaki şeylere uygulanamayacağı ilkesi[16] bulunur. Bunu tamamlayacak biçimde, ruhun tözselliğinin paralojizmlerine ayırdığı bölümde Kant ayrıca, rasyonel psikolojinin metafizikteki "töz" kavramından,

15. Gottlob Ernst Schulze, *Aenesidemus*, 1792, s. 101.

16. Immanuel Kant, *KrV*, B146: §22'nin başlığı: *Şeylerin bilgisi açısından kategorinin, deneyim nesnelerine uygulanışından başka kullanımı yoktur.*

bir töz olarak tanımladığı ruhun niteliklerini türettiğini[17] ve böyle yaparak da varlığın yerine kavramı koyduğunu söyler. Rasyonel psikoloji böyle yaparak, tözün tanımına ait olan nitelikleri ruha aktarır ve böylece deneyimde hiçbir biçimde karşımıza çıkmayan bir şeyi sanki bir deneyim nesnesiymiş gibi tanımlar. Bu transendental yanılgı sonucunda bir kavramın zihindeki mevcudiyeti onun işaret ettiği nesnenin gerçekte de var olduğunun kanıtı olarak sunulmuş olur: Eğer töz varsa, eğer ruh da varsa –kavramlarına sahip olduğumuzdan, varlıklarının tartışılmaz olduğunu düşünürüz– o halde tözün tanımı ruh için de geçerli olacaktır ve töz kavramı için söyleyebileceğimiz her şey ruhun gerçekliği için de söylenebilir.

Schulze'nin gözünde her iki filozof da kendi sistemlerinde aynı hataya düşmüşlerdir. En başta göze çarpan en belirgin hata, zihnimizde temsillerin var olduğuna dayanarak Reinhold'un bir temsil yetisinin de var olduğu sonucuna varması, ama bununla da kalmayarak, bu yetinin yarattığı temsillerle ilişkisini *nedensellik* ilkesine dayandırmasıdır: Buna göre, temsil yetisi neden, temsiller de onun sonuçları olur. Burada Schulze'ye göre ikili bir hata vardır: Bir yandan Reinhold kategoriyi empirik deneyim alanının dışındaki bir şeye uygulamaktadır, öte yandansa nedeni sonuçtan türeterek Hume'un nedensellik eleştirisinde sözünü ettiği hatayı tekrarlamaktadır.[18]

Eleştirel felsefeye de Reinhold'a saldırdığı noktadan saldırır Schulze: Kant transendental felsefesiyle sentetik *a priori* yargıların zorunluluğunun insan zihninden, daha kesin biçimde söyleyecek olursak, anlama yetisindeki on iki kategoriden kaynaklandığını söyler. Gerçekten de Kant'a göre anlama yetisinin *a priori* işlevleri olarak kategoriler insan bilgisine, empirik verilerin hiçbir zaman veremeyeceği nesnel bir zorunluluk verirler. Böylece hakikatin temelinde "kendinde şey" değil, empirik alanla ilişkisi içindeki insan zihninin transendental yapısıdır. Ancak Schulze'ye göre, Kant böyle söylerken bilginin zorunluluğunu adına "anla-

17. Immanuel Kant, *KrV*, A349.

18. Gottlob Ernst Schulze, *Aenesidemus*, s. 104-5.

ma yetisi" dediği bir yetiye aktarır; ama buna yönelik hiçbir kanıt sunmaz.

Bu noktayla ilgili olarak Schulze'nin eleştirileri, Kant'ın da insan zihnine bir nedensellik atfettiği, zihnin neden, sentetik *a priori* önermelerin de sonuç olduğu düşüncesine dayanır.[19] Oysa bu yaklaşım, anlama yetisini bir nedene indirgemeyi amaçlayan bir basitleştirme, hatta çarpıtma olarak nitelendirilebilir; çünkü Kant hiçbir yerde böyle bir şey söylemez. Yargı biçimindeki bilginin anlama yetisinin ürünü olduğunu söylemek, anlama yetisinin bu yargının nedeni olduğunu söylemek anlamına gelmez. Daha yakından bakıldığında, anlama yetisinin hiçbir zaman tek başına iş görmediğini kabul etmemiz gerekecektir; o, insanın bilme yetisinin iki kaynağından sadece biridir, öbür kaynak, o olmadan kategorilerin boş olarak kalacakları[20] ve hiçbir işe yaramayacakları duyusallıktır. Dolayısıyla bu ilişkiye bir nedensellik atfedilecekse, bu pekâlâ duyusal deneyim de olabilir; çünkü "tüm bilgimiz deneyimle başlar"[21]. Başka bir deyişle Schulze, Kant'ı insan zihnine nedensellik atfetmekle eleştirirken Kant'a haksızlık etmektedir. Ayrıca, aynı eleştiri Schulze'ye geri yöneltilebilir; çünkü a) insan bilgisinin kaynaklarından biri olmak onun tek kaynağı olmak anlamına gelmez, ve b) anlama yetisi ya da daha genel olarak zihinle sentetik *a priori* yargılar arasındaki ilişki *tek* bir ilkeyle açıklanmak zorunda değildir.

Bununla birlikte, başka türlü düşünemediğimizden, bir şeyin gerçekte de *zorunlu olarak* düşündüğümüz gibi kurulmuş olması gerektiği yargısını sorgularken[22] Schulze'nin eleştirisinin çekirdeği hâlâ anlamlıdır. Üstelik Kant insan zihninin doğasına ilişkin hiçbir açıklama ya da temel sunmamaktadır. Schulze, Kant'ın sisteminden yola çıkarak zihnin doğasına ilişkin üç olasılık sayılabileceğini söyler: Zihin ya kendinde-şeydir, ya bir numendir, ya da transendental bir idedir. Bu üçünden başka dördüncü bir açıklama transen-

19. Bu, Kant'ın değil Reinhold'un düşüncesidir.

20. Immanuel Kant, *KrV*, A51/B75.

21. Immanuel Kant, *KrV*, B1.

22. Gottlob Ernst Schulze, *Aenesidemus*, s. 140.

dental felsefeden çıkmaz; ama bu üç açıklama da başarısızlığa mahkûmdur Schulze'nin gözünde, çünkü,

a) zihin bir kendinde-şeyse, o zaman onun bizim üzerimizde nasıl bir etkisi olduğunu bilemeyiz ve bir kendinde-şeye nedensellik atfedilemez;[23]
b) eğer zihin bir numense, o zaman "düşüncenin boş bir ürünü"nden[24] başka bir şey değildir; çünkü Kant'a göre "bir kavramın nesnel gerçekliğinin vazgeçilmez koşulu olan sürekli görü olmaksızın"[25] bir kavram hiçbir bilgi sağlayamaz;
c) zihin transendental bir ideyse, o zaman da "temsillerimizin dışında varolan bir şey olarak aşkın bir nesnenin bilgisini"[26] sağlayamaz çünkü transendental ideler hiçbir zaman kurucu ilkeler olarak kullanılamaz" ancak düzenleyici ilkeler olabilirler.[27]

Bütününe bakıldığında, Schulze'nin eleştirileri şöyle özetlenebilir: İlkin, Kant'ın felsefesi insan zihninin doğasına ilişkin bir açıklama sunmamaktadır; ardından, hiçbir açıklama seçeneği gerçek bir çözüm olamamaktadır, çünkü her biri Kant felsefesinin kendi ilkeleriyle çelişmektedir; son olarak da –bu bizce en önemli noktadır–, içerisiyle dışarısı bir kez ayrıldığında, onları birliğe kavuşturmak olanaksız hale gelir; çünkü bunun için en önemli şey elimizde yoktur: "Temsillerimizin ve onların niteliklerinin nesnel olana ve onun niteliklerine ne ölçüde uyduğunu ya da zihnimizde mevcut olan bir şeyin ne ölçüde dışarıdaki bir şeye gönderdiğini belirleyebileceğimiz bir ilke."[28] Bu bölümün en başında da belirttiğimiz gibi, empirik olanın ilkesi, koşulladığı empirik alanda bulunmaz; dolayısıyla Kant nedensellik

23. Gottlob Ernst Schulze, *Aenesidemus*, s. 154-8.
24. *A.g.e.*, s. 159.
25. Immanuel Kant, *KrV*, s. B412.
26. Gottlob Ernst Schulze, *Aenesidemus*, s. 164.
27. Immanuel Kant, *KrV*, A644/B672.
28. Gottlob Ernst Schulze, *Aenesidemus*, s. 141.

ilkesini anlama yetisinin bir kategorisine dönüştürmüştür. Ama bu ilke anlama yetisinin içine alındığında önceki sorun çözülmüş olmamaktadır; çünkü içerisiyle dışarısının birliği hâlâ sağlanamamıştır. İki alanın da birliğini sağlayacak tek ilke, her iki alanı da düzenleyen *üçüncü* bir ilke olmak zorundadır. Ancak, bir kez daha tekrarlayalım, deneyimin iç ve dış olarak mutlak biçimde bölünmesi, her türlü birlik ve özdeşlik çabasını daha en baştan başarısızlığa mahkûm eder.[29] Dolayısıyla, Kant'ın sisteminin tüm öğeleri, anlama yetisi ve kategorileri de dahil olmak üzere, Kant'ın hiçbir zaman temel sunamadığı varsayımlar olarak kalmaktadırlar. Böylece Schulze'ye göre eleştirel felsefenin varacağı yer sofizmden başka bir yer değildir.[30]

Fichte'nin değerlendirme yazısını kaleme alırken karşısında bulduğu kuşkucu eleştiriler genel olarak bunlardır. Bu eleştirilere yanıt vermeye çalışırken kendi sisteminin temellerini nasıl keşfettiğine şimdi bakabiliriz.

Fichte'nin Yanıtı

Yukarıda da vurguladığımız gibi, Fichte'nin Schulze'ye karşı beslediği olumsuz hislere ve kitabının kendi felsefi düşünceleri üstündeki olumsuz etkisine karşın, *Aenesidemus* Fichte için son derece önemli bir metin olmuştur. Buna, Fichte'nin değerlendirme yazısının ilk cümlesi de tanıklık eder: "Felsefe yapan aklın, kayda değer tüm ilerlemelerini kuşkuculuğun gözlemlerine borçlu olduğu yadsınamaz."[31] Bu cümle, iki farklı düzeyde iki ayrı şeyi söylüyor: Bir yandan, genel olarak bakıldığında, düşünme etkinliğinin biri olumlu öbürü de olumsuz olmak üzere iki yüzü vardır. Düşünmenin olumlu yüzü dogmatiklikse, olumsuz yüzünü de kuşkuculuk temsil etmektedir ve düşüncenin birliği bu iki yüzü de bir araya getirmelidir. Öte yandan, daha özel olarak baktığı-

29. Bu bölümün devamında da göreceğimiz gibi, *Wissenschaftslehre*'nin başarısızlığı da bu aynı sorundan kaynaklanacaktır.

30. Gottlob Ernst Schulze, *Aenesidemus*, s. 173.

31. Johann Gottlieb Fichte, *SW*, I, s. 3.

mızda, Kant'ı izleyen düşünürlere göre kuşkuculuk Kant'ın felsefesinin içsel çelişkilerini ve başka sorunlarını göstererek aslında olumlu bir işlev görmektedir. Öte yandan, kuşkuculuk felsefenin bilimselliğe gideceği yolları da açmaktadır; çünkü Schulze'nin kitabının da açık biçimde gösterdiği gibi, "felsefeyi bir bilim olarak gerçekleştirme" amacına "henüz ulaşılmamıştır"[32].

Vurgulanması gereken başka bir nokta da şudur: Felsefenin bilimsel olması ve bunun için de mutlak bir ilke üzerinde bir sistem olarak inşa edilmesi gerekliliği konusunda Fichte, Reinhold'u izler.[33] Bununla birlikte, bu sistemin *içeriği* konusunda Fichte Reinhold'dan ayrılır ve Fichte'nin kendi felsefesinin iki temel ayağını keşfe götürecek yol da Schulze'nin eleştirileri olur.

Kant'ın "Çember"i ve Mutlak Ben

Fichte'nin önündeki ilk sorun, Kant'tan kalan kendinde-şey sorunudur. Aslında Fichte'ye göre eleştirel felsefenin böyle bir sorunu yoktur. Tersine bu, kuşkuculuğun Kant'a karşı saldırılarında kullandığı sorunlu bir noktadır[34] sadece. Fichte'nin gözünde transendental felsefe bu sorunu ve bununla birlikte içeriden dışarıya geçiş sorununu da, "asla aşamayacağımız çember"[35] ile çözmüştür. Dahası, bunun kanıtı Kant'ta zaten vardır: Doğası gereği insan zihninin temsil yetisinden bağımsız olarak bir şeyi düşünmesi olanaksızdır.[36] Eğer nesne, temsil aracılığıyla özne tarafından belirleniyorsa, o halde nesne demek "temsil edilen nesne" demektir ve bundan dolayı da temsil edilen nesne her zaman kendisini temsil eden bir özneyi de varsayar. İnsan zihni de ancak böyle çalışıyorsa, o halde temsil edilmeyen bir nesne bir çelişki olacaktır: *Temsil edilmemiş olarak temsil edilen* bir şey. Eğer deneyimimizin

32. *A.g.e.*
33. *A.g.e.*, s. 20.
34. *A.g.e.*, s. 19.
35. *A.g.e.*, s 15.
36. Johann Gottlieb Fichte, *SW*, I, s. 19.

koşulları bizim zihnimizdeyse ve bundan başka bir deneyim olanağımız da yoksa, o zaman kendi başımıza kurduğumuz bu "transendental" çemberin ötesine geçme olanağımız da yoktur. Biz zihnimizin transendental yapılarıyla kurduğumuz ve "deneyim" adını verdiğimiz bir dünyada yaşıyoruz ve böyle bir dünyada "kendinde-şey" hem çelişik hem de gereksiz bir şeydir. Şey ile nesne arasındaki ayrımı ihmal etmesi bir yana bırakılırsa, bu yaklaşımla varlığın temsil edilen varlık olarak düşünüldüğü modern felsefenin en uç noktasına vardığını söyleyebiliriz. Descartes'ın attığı adımı tekrarlayan Fichte'yle birlikte, temsil edilemeyen şey hiçlik olarak nitelendirilir.

İki Bilinç

Dikkat etmek gerekir ki, Fichte'nin bu akıl yürütmesi, sandığından da önemli bir biçimde, onu Kant'tan ayıran bir varsayıma dayanır. Fichte "şeyle birlikte her zaman onu bilmeye çabalayan zihin olarak kendi kendimizi de düşünürüz,"[37] derken Kant'ın "'*düşünüyorum*' zorunlu olarak tüm temsillerime eşlik etmelidir"[38] ilkesini tekrarlar gibidir; ancak, bilincin temel niteliği konusunda Kant ile Fichte arasında büyük bir fark vardır.

Kant'ın transendental çıkarımının en önemli noktalarından biri hiç kuşkusuz, çalışmamızın birinci bölümünde tartıştığımız, transendental imgelemde gerçekleşen üçlü sentezdir. Birinci bölümümüzde bu meseleyi tartışırken öncelikli konumuz, bu sentezde gördüğümüz temel zamansallıktı. Şimdiyse bu çıkarımın başka bir yönüne bakacağız ve Fichte'nin Kant'a sadık kaldığını düşünürken aslında onun ötesine geçtiği en önemli noktaya dikkati çekmeye çalışacağız. Bu nokta, Fichte'nin felsefesinin tartışılmaz temeli olan aşkın öznedir.

Anımsayacağımız gibi, Kant'ın transendental çıkarımının her iki versiyonu da aynı tavırdadırlar, buna karşın her biri farklı yönlerde ilerlerler. Üçlü sentezin kavramda tamamlanan

37. *A.g.e.*, s. 19.

38. Immanuel Kant, *KrV*, B131.

son aşaması kavramın temeli olarak bilincin birliğini sunar.[39] Bu birliğe duyulan ihtiyaç, daha sentezin ikinci anında, yani imgelemdeki yeniden üretimde kendini gösterir; çünkü geçen an bellekte tutulmadan, hiçbir yeniden üretim olanağı bulunmaz. Ama bu tutmanın da bir bütünlüğü olabilmesi için kavramda tanıma da zorunludur. Oysa empirik bilinç böyle bir temel birliği sağlamaktan uzaktır; çünkü "bu içsel fenomenlerin akışı içinde sabit ya da sürekli bir Ben var olamaz"[40]. Sürekli bir Ben olmadan da öznenin deneyiminin birliğinden söz etmek olanaksızdır. Ya temsillerim *benim* temsillerim olmayacaklar ya da deneyimin birliğinden yoksun olacaklar. O halde bu birliğin başka bir yerde aranması ve bulunması gerekmektedir. Ama Kant'a göre bu "başka yer" hiçbir zaman, görüsüne sahip olduğumuz gerçek nesne gibi bir şey olmayacaktır. Kant sentezin birliğinin bilincinden transendental bir bilincin birliğine varır; ama şunu vurgulamadan geçmez: Adına *transendental tamalgı* dediği "bu saf, kökensel, sabit bilinç," bir "transendental varsayım"dır[41] ve bundan fazla bir şey de değildir.

Öte yandan, Kant'ın anlayışının Fichte'ninkinden farkını ortaya koyan nokta, bu özneyi nasıl tanımladıklarından çok izlenen yoldadır. Kant'ın izlediği yol empirik bilince dayanır; ardından, Kant bu empirik bilinçten yola çıkarak, "bilincin tüm görülerimizin çokkatmanlı [verisinin] sentezindeki birliği"ne[42] dayanmaktan da vazgeçmeden, transendental bir tamalgı *varsayımına* varır. "Çokkatmanlı [verinin] sentezi"nin sürekli vurgulanışının arkasında, deneyimine sahip olduğumuz tek bilinç olan empirik bilincin önceliğini vurgulama çabası yatar. Kökensel tamalgı, Ben'in biçimsel birliğine temel olabilesi için soyutlama sonucunda elde edilen bir kavramdır. Kant 1787 baskısında tamalgının bu "soyut" niteliğini kendisi de vurgular: "O halde bu ilişki [ampirik bilincin öznenin özdeşliğiyle ilişkisi], henüz her temsile bilinçle eşlik ediyor

39. Immanuel Kant, *KrV*, A103.

40. Immanuel Kant, *KrV*, A107.

41. Immanuel Kant, *KrV*, A107.

42. Immanuel Kant, *KrV*, A106 (Vurgular bana ait).

oluşumla değil, bir temsili başka bir temsile *eklememle* ve onların sentezinin bilincinde olmamla gerçekleşir."[43] Dolayısıyla, çokkatmanlı verinin empirik bilinçteki sentezi, soyutlama yoluyla transendental bir Ben varsayabilmek için gerekli temeli ve koşulu sağlar. Kant da bu anlamda "tamalgının *analitik* birliği ancak herhangi bir *sentetik* birliğin varsayılmasıyla olanaklıdır" der. Çokkatmanlı verinin sentetik birliği, görüsü bulunmayan bir kavramın analitik birliğinden *önce gelir*. Daha somut biçimde ifade edecek olursak, gündelik yaşam içinde, bilincim her zaman *benden başka bir şeyin* bilincidir: Araba kullanmanın, kitap okumanın, yemek yemenin, vb. Bu bilinç hallerinde her zaman çokkatmanlı bir veri yığını *benim* deneyimim olarak sentezlenir. Deneyimin içeriğinden geriye çekilip o deneyimin öznesine bakmaya kalktığımdaysa, yine göreceğim şey, bir şeylerle ilgilenen bir özne olacaktır: Araba kullanan ben, kitap okuyan ben... En fazla, kendi kendini düşünen bir Ben'i düşünebilirim; ama burada da yine bir nesneyle bağlı olarak özneyi düşünürüm. Tüm bunların içinden "kendinde ben" diye bir şeyi çekip almam Kant'a göre olanaksızdır; çünkü böyle bir Ben'in görüsü yoktur: Deneyimimde karşıma çıkmaz. Yapabileceğim tek şey, bu çokkatmanlı özne görüsünden soyutlama yaparak bir Ben kavramına ulaşmaktır; ama bunun da sadece bir soyutlama olduğunu ve bana hiçbir bilgi vermeyeceğini unutmadan.

Görüldüğü gibi Kant açısından temel empirik bilinçtir ve bu bilincin sentetik birliğidir. Transendental Ben hiçbir zaman transendental çıkarımın kurucu bir öğesi olmaz. Transendental tamalgı biçimindeki transendental kendinin bilinci de empirik bilinç karşısında hiçbir önceliğe sahip değildir. Yani Kant hiçbir zaman kendinin bilincinin –dünyaya ilişkin– bilinçten önce geldiğini söylemez. Ama Fichte'de, empirik bilincin temelinde kendinin bilinci yatar. Başka bir deyişle, Kant için sadece soyut bir varsayım olan şey (Kant'ın kendisi tüm deneyimden önce "bir koşul vardır" demek yerine "*olmalıdır*"[44] der), Fichte'de *Wissenschaftslehre*'nin mutlak

43. Immanuel Kant, *KrV*, B 133.

44. Immanuel Kant, *KrV*, A107.

temeli olacak ve onu Kant'tan koparacak nokta olacaktır. Şimdi bu kopuşa daha yakından bakabiliriz.

"Bilinç Olgusu"ndan "Edim"e

Fichte'nin *Aenesidemus* için değerlendirme yazısı yazdığı sırada keşfettiği şey, onun sisteminin sadece *temel fikri*ni oluşturur. Bu fikrin sistemli bir biçimde sunulmasıysa ancak *Wissenschaftslehre* ile olacaktır. Burada şimdilik sadece bu temel fikre bakacak, fikrin geliştirilerek sisteme kavuşturulma sürecini ise ondan sonra ele alacağız.

Bir önceki bölümde empirik bilincin, Reinhold'un onu koşulsuz temel olarak kullanması için uygun olmadığından söz etmiştik. Empirik bilinçle ilgili olarak Fichte'nin Schulze ile birlikte koşullu bilincin mutlak temel olamayacağını kabul ettiğini de söyledik. Reinhold'un tasarısının getirdiği sorunların farkında olan Fichte, mutlak temeli empirik bilinçten başka bir yerde araması gerektiğinin farkındaydı. Bu başka yerin neresi olabileceğine ilişkin fikrin Fichte'nin aklına geldiği durum da, felsefesinde Kartezyen olanın sadece içerik olmadığını göstermeye çalışır sanki. Fichte'nin yeğeninin ifadeleriyle: "Kışın sobanın önünde, en yüksek felsefi ilkeyle ilgili uzun ve bitmek bilmeyen düşüncelerin ardından aniden, sanki apaçık belli olan bir şeyi fark etmiş gibi, sadece Ben'in, saf özne-nesne kavramının felsefenin en yüce ilkesi olabileceği fikriyle sarsıldı."[45] Bu aydınlanma anının felsefi olarak ne anlama geldiğini görmek için yeniden ünlü değerlendirme yazısına dönelim.

Gelinen noktada, empirik bilincin mutlak bir temel sağlayamayacağı açıklık kazandı. Ama Fichte'nin gözünde, Reinhold'un düştüğü bu hatanın ardında, onun kadar da belirgin olmayan başka bir hata yatıyordu. Bu temel hata, felsefe sisteminin apaçık bir *olgu*dan başlaması gerektiği fikriydi. Ama tanımı gereği olgu her zaman koşullu bir olgudur çünkü empirik doğası gereği başka bir olguyu varsayar. Bu nedenle Fichte bu sorunun çözümünü, aranan ilk ilkenin

45. Alıntılayan D. Breazeale, "Fichte's *Aenesidemus* Review...", s. 551, Not 14.

bir olgu (*Tatsache*) yerine bir edimi (*Tathandlung*) ifade etmesi gerektiği fikrinde buldu.[46] Kant'ın "empirik" ve "pratik" kavramları arasında yaptığı ayrıma uygun biçimde, Fichte de koşullu empirik olgunun yerine koşulsuz pratik edimi koydu. Peki bu değişiklik ne anlama geliyor?

Deneyimin temelini arayan transendental felsefe bu temeli insan zihninin transendental yapılarında bulur. Fichte'yse deneyimi "zorunluluk hissinin eşlik ettiği içsel ya da dışsal temsiller sistemi"[47] olarak tanımlar ve buna göre felsefenin görevi de tüm deneyimin temelini göstermekten başka bir şey değildir. Başka bir deyişle, çözümü aranan sorun hâlâ temeldeki Kartezyen sorundur: Öznel kesinlikle ("zorunluluk hissi") nesnel hakikatin birliği sorunu.

Daha önce de vurguladığımız gibi, deneyimin temeli deneyimin içinde bulunamadığından deneyimin öznesinde aranması gerekmektedir. Ama empirik bilinç olarak özne de koşullu olduğundan, bu temeli o da sağlayamaz. İşte bu sorunu çözmek için Fichte özne kavramında iki katmanı birbirinden ayırma yoluna gider; bu katmanlar empirik özne ile transendental öznedir. Bu ayırma işlemi, filozofun keyfî olarak yaptığı bir işlem değildir, tersine, öznenin temel yetisi olan soyutlama yetisine dayanır. Yani, bu işlemi öznenin kendisi zaten yapmaktadır, ki Fichte'nin *edim* derken kastettiği de budur. Bununla birlikte, araştırma nesnesine bakılan açıyla ilgili olarak Fichte iki farklı, hatta karşıt düzeyin birbirinden ayırt edilmeleri gerektiğini söyler. Bunlardan birincisi edimin kendisi, öbürüyse bu edimin felsefe tarafından çözümlenerek sergilenmesidir. Birbirinden mutlak olarak ayrı olmayan bu iki düzeye geçmeden önce, transendental öznenin mutlak ediminin doğası üstüne birkaç şey söylemek gerekiyor.

Edim Olarak Aşkın Özne

"[*Wissenschaftslehre*'nin] düşünce nesnesi ölü, araştırma karşısında bütünüyle edilgen olan ve sadece düşüncesi üzerinden bir şey haline getireceği bir kavram değildir –tam

46. Johann Gottlieb Fichte, *SW*, I, s. 8.

47. *A.g.e.*, s. 423.

tersine, filozofun temaşa etmekle yetindiği, kendinden ve kendi kendine bilgiler üreten, canlı ve etkin bir gerçekliktir."[48]

Sanki Hegel'in *Fenomenoloji*'sinin önsözünden alınmış gibi duran bu paragraf nesneyle onun öznesinin özdeşliğini mükemmel bir biçimde ifade eder: Bu canlı gerçeklik, öznenin kendisidir. Burada söz konusu olan, özne ve nesne olarak ya da transendental ve empirik özne olarak kendi içinde ikiye ayrılan öznedir. Nesnenin düşünülmesinde, bu bölümün en başına koyduğumuz Kartezyen yöntem mutlak Ben'e ulaşmanın temel yordamını sağlar.

Gündelik deneyimi içinde Ben, Ben-olmayan'la kurduğu empirik ilişkilerin içinde yer alır. Fichte'nin "kendinde" olarak tasvir ettiği Ben'in bu "durum"u öznenin varoluşunu ve dolaysız bilincini ifade eder. Ama özne etkin doğası nedeniyle "kendinde" halini aşarak "kendi-için"[49] haline geçebilir. Başka bir deyişle, dolaysız ya da potansiyel halde olan, etkin hale geçmektedir.[50] Filozofu "kendinde"den "kendi-için"e götürecek yol sadece, yine Ben'e ait olan "kendine dönüş"ten (*Zurückkehren in sich*) geçer. Filozofun bu yolla ulaştığı ve aslında empirik olanın soyutlanmasından başka bir şey olmayan bu "kendi-için" Fichte'ye göre empirik bilinç olmayan, saf Ben'dir. Saf Ben bilincin temelidir ve saf edimdir. Filozofun kendi Ben'iyle ilişki kurduğu bu yordama Fichte *görü* adını verir. Ama nesnesi bir *olgu* olan duyusal görünün tersine, bu *zihinsel* bir görüdür: "Ben'in kendisi tarafından üretildiği edimin gerçekleştirilmesinde filozofta var olduğu varsayılan bu kendi kendisinin görüsüne zihinsel görü adını veriyorum."[51] Zihinsel görü önceden "dışarıda" varolan bir

48. Johann Gottlieb Fichte, *SW*, s. 454.

49. Burada Hegel'in terminolojisinin doğrudan kaynaklarından birini görüyoruz. "Kendinde" ve "kendi-için" kavram çifti –Sartre'dan çok önce- Fichte'de ortaya çıkar ve Hegel'de buna "kendinde ve kendi-için" kavramı eklenir. Hegel'in sistemini Fichte'ninkinden ayıran ve Fichte'nin sisteminin başarıya ulaşamamasının altında yatan öğenin de bu üçüncü kavram olduğu rahatlıkla söylenebilir; çünkü Ben ile Ben-olmayanın birliği bu üçüncü adımda sağlanacaktır.

50. *A.g.e.*, s. 458.

51. *A.g.e.*, s. 463. Alıntıda geçen "filozof" terimi akademik bir bağlamdan

nesneye bağlanmaz; kendi nesnesini tam da onu bulduğu anda yaratır. *Wissenschaftslehre*'ye yazdığı ikinci Giriş'in en sonunda da gördüğümüz gibi, Fichte oldukça sakıncalı bir terim kullandığının farkındadır. Kant insanda sadece duyusal görü olduğunu söylemişti.[52] Bu uyarı, eleştirel felsefenin en önemli temellerinden birini oluşturuyordu hatta. Bu sayede, insan bilgisinin mutlaka empirik bir temeli olması gerektiğini ortaya koyuyordu. Kant'a göre belki evrenin başka bölgelerinde yaşayan bizden farklı varlıkların bizden farklı görü biçimleri olabilirdi. Ama asıl önemli nokta, bu uyarının, klasik metafiziğin sadece Tanrı'ya atfettiği, sayesinde Tanrı'nın empirik bir ilişki olmadan kendi yarattığı evrenin bilgisine sahip olabildiği zihinsel görü kavramının insan için hiçbir anlamının olmadığını vurgulamaktı. Fichte bu açıdan Kant'ın çizdiği sınırın farkında olmakla birlikte, zihinsel görüyü mutlak öznenin temel edimi olarak yeniden tanımlar. Aslına bakacak olursak, kendi edimiyle kendi kendini yaratan mutlak özne de Tanrı'dan çok uzak bir yere düşmez bu bağlamda.

Bu yakınlık, ilerledikçe daha da belirginleşir. Öznenin bu temel edimi Fichte'ye göre nesnelliğin temelini oluşturur. Öznenin mutlak ve empirik olarak ikiye ayrılmasıyla empirik özne mutlak özne için nesne haline gelir. Burada her iki düzey de aynı öznede bulunduğundan, Fichte'nin "özne" derken neyi kastettiğine daha ayrıntılı bakmakta yarar olacaktır. Burada Fichte'nin birbirinden ayırdığı iki dizi a) filozofun gözlemlediği Ben dizisi ve b) filozofun gözleminin kendi dizisidir.[53] Her iki dizi, ters yönlerdedir ancak birbirine paraleldir. Filozofun felsefe yaparken gözlemlediği şey, temel olan mutlak öznenin etkinliğidir. Buna karşın her iki dizi de bir çember halinde buluşurlar; çünkü filozofun saf Ben'e ulaştığı zihinsel

çok, kendi kişiliği üzerinden felsefe yapmaya koyulan bireye işaret eder. Fichte öğrencilerine "herkes bunu kendi kendine bulmak zorundadır, yoksa hiçbir zaman bilemez" der. Bkz. *a.g.e.*

52. Immanuel Kant, *KrV*, B307: "Zihinsel görü [...] bizim sahip olduğumuz görü değildir, hatta onun olanağını bile düşünemeyiz."

53. Johann Gottlieb Fichte, *SW*, s. 454.

görü aynı zamanda o Ben'i var eden şeydir de. "Aynı zamanda" ifadesi de daha temel bir zamansallık olarak anlaşılmalıdır; çünkü Fichte zihinsel görünün zaman-dışı olduğunu ve ancak empirik bilinçte duyusall hale geldikten sonra zaman içine düştüğünü söyler.[54] Yani, gündelik deneyimde transendental özne ortaya çıkmaz, yoktur aslında. Ama kişi kendi Ben'ini keşfetmek için kendi kendisine döndüğü anda bu keşif anı aynı zamanda bir yaratım anı olur; çünkü saf Ben'e ulaşmanın tek yolu zihinsel görüden geçer. Saf Ben keşfedilmeden önce var olmadığından, aynı edim onun yaratılması anlamına da gelir. Tüm bunların Ben'in birliği içinde gerçekleştiğini anımsarsak, o zaman bu yaratımın kendi kendini yaratma olduğunu da kabul etmek durumunda kalırız.

Fichte bu edimin bir bilinç olmadığını, hatta kendinin bilinci de olmadığını söylese de (burada daha temel bir soru karşımıza çıkar: Bu zihinsel görü hangi bilinçte gerçekleşiyor?), bu iki Ben'i kendinin bilinci ve –bir şeyin– bilinciyle paralel olarak koyar. Bu iki bilinç her zaman bağlıdırlar, yani Ben ve Ben-olmayan hep bir aradadır; ama aralarındaki ilişki açısından, kendinin bilinci koşullayan bilinç iken bir şeyin bilinci de koşullanan bilinç olur. Başka bir önemli soru da şu: Eğer bir şeyin bilinci, kendinin bilinci tarafından koşullanıyorsa, o halde o bilincin nesnesi olan "bir şey" ne olmaktadır? Empirik bilinci koşullayan, onun nesnesi değil midir? Örneğin, bir ağaca bakıyorsam, bilincimi koşullayan şey o ağaç değil midir? Fichte'nin üstüne konuşmadığı bu sorunu çözmek için şu ayrım belki yararlı olabilir: Bir yandan kendinin bilincinin empirik bilinci *koşulladığını*, yani o olmadan empirik bilincin var olamayacağını söylerken, öte yandan da nesnenin bilinci *belirlediğini*, yani onun içeriğinin bu "bir şey"den geldiğini söylersek bu kafa karıştırıcı durum aydınlığa kavuşabilir. Bu sayede her iki bilinç de aynı anda olanaklı olabilir; çünkü her biri bütünüyle farklı şeyler temsil etmektedirler.

Böylece zihinsel görü sayesinde mutlak özne kendi kendini yaratır ve düşünür; kendisi için nesne olarak da nesnelliğin temelini atar. Bunun nasıl ve neden böyle olduğu sorusu-

54. Johann Gottlieb Fichte, *Doctrine de la science nova methodo*, s. 214-5.

naysa Fichte'nin yanıtı gayet nettir: "Böyle; çünkü ben böyle yapıyorum."[55] Bu yanıt, Fichte'nin idealizminin mutlaklığını önceki tüm açıklamalardan daha çarpıcı bir biçimde dile getiriyor. Heinrich Heine din için, "[d]in de tüm mutlakiyetçilikler gibi kendini açıklamak zorunda değildir"[56] diyordu. Kendini açıklamak zorunda değildir; çünkü o zaman kendini kendisinden başka bir şeyle açıklayacak ve bu da kendi mutlaklığını başka bir şeye bağlaması anlamına gelecektir. Tanrı kendini açıklamaz; çünkü onun dışında onu temellendirecek bir şey yoktur. Fichte'nin mutlak öznesi de böyledir, kendi kendisinin temelidir.

Öznenin mutlak doğasının mantık diliyle ifadesi de yukarıda alıntıladığımız cümleden daha az iddialı değildir. Kant sonrası felsefenin amacının, felsefeyi bir bilim haline getirmek ve sistemi de temel bir ilkeyi ifade eden bir önermeye dayandırmaktı. Reinhold bu ilkenin bilinç ilkesi olduğunu düşünmüştü ancak bu ilkenin o kadar da temel olmadığı ortaya çıkınca Fichte onun yerine kendi bulduğu ilkeyi koyacaktı. Bu temel önerme, yani "Ben=Ben" önermesi, Tanrı'nın kendine ilişkin söylediği o ünlü cümleye fazlasıyla benzer: "Ben, ben olanım."[57] Bu ifadenin anlamı, Tanrı'nın dışında Tanrı'yı niteleyebilecek bir yüklemin olmamasıdır. Mutlak ve en mükemmel varlık olarak bütün yüklemler Tanrı'da içerilir ve "Ben x'im" gibi bir önerme, "Ben"in dışında kalan bir "x" olduğu, yani Tanrı'nın mutlak olmadığı anlamına gelecektir. Mutlak Ben açısından baktığımızda da Ben=Ben önermesi, öznenin tüm yüklemleriyle birlikte sonsuz bir özne olduğu ve bu sonsuz öznenin mutlak bir karşıtlıkta Ben-olmayan'la sınırlanacağı anlamına gelir.

Bu önermenin mantık dilindeki ifadesi olan A=A da öznenin mutlaklığını ifade eder: Ben hem öznedir hem de nesne. Ama burada Fichte'nin dikkati çektiği son derece önemli bir ayrıntı anılmalıdır: "A, A'dır önermesi, A vardır

55. Fichte, *Doctrine de la science nova methodo*, s. 460.

56. Heine, *Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland*, Reclam, 1997, s. 76.

57. *Kutsal Kitap*, Çıkış, 3:14.

ya da bir A vardır önermesiyle aynı anlama gelmez."[58] Sadece "A," Ben'deki ilişkiselliği ve bu ilişkiselliğin olanaklı kıldığı etkinliği ifade edemez, Ben'i sıradan bir nesne haline getirir. Oysa söz konusu olan basit bir "kendinde" nesne değil, kendisiyle ilişki içindeki (kendi-için) etkin bir öznedir.

Hegel için, temel sorun tam da burada yatmaktadır. Çünkü Fichte'nin sisteminin temeline koyduğu özdeşlik elbette bir özdeşliktir. Ancak, bu özdeşliğin özdeşsizlik olduğu ortaya çıkacaktır. Nedeni de şudur: Alman İdealizmi filozoflarının hepsi sistemlerini özdeşlik sistemi olarak kurmayı amaçlamışlardı. Bu özdeşlik düşünme ile varlık arasında, başka terimlerle ifade edilecek olursa, özne ile nesne arasındaki özdeşlikti. Bunun en soyut ifadesiyse "özdeşlik ile özdeşsizliğin özdeşliği" olarak karşımıza çıkıyordu. Bu bağlamdan bakacak olursak, Fichte'nin özdeşliği sadece öznenin kendine özdeşliğini ifade ediyor, onun nesnesiyle özdeşliğini değil. Yani Ben=Ben bütünün yarısını dile getirmiş oluyor sadece. Ben-olmayan'la özdeşlik burada içerilmediğinden, öznenin kendine özdeşliği aslında bir özdeşsizlik haline geliyor. Üstelik, öznenin kendi içinde bir ayrım gerçekleştirebilmesi için, önce bu başkalığı kendinden başka bir yerden *öğrenmiş* olması gerekir; çünkü kendisi sadece özdeşliği bilmektedir. Kendine özdeş Ben'in değillenmesi için "değil"in başkasından gelmesi gerekir ve bu da öznenin bu başkalığın bilgisine sahip olabilmesinin tek olanağıdır. Ben ve Ben-olmayan'ın en temel özdeşliği olmaksızın, Ben'in kendine özdeşliği Ben-olmayan'la birlik sağlamayı başaramayacaktır. Fichte'nin sistemindeki temel sorun da bu Ben-olmayan'dan başka bir şey değildir. Bu nedenle Hegel, *Fenomenoloji*'nin bütününde bilincin nesnesiyle özdeşliğini vurgular ve her bilinç anını hem özne açısından hem de nesne açısından katederek ikisinin ayrım içindeki özdeşliğini gösterir. Bu nedenle Hegel'in gözünde Fichte'nin Ben=Ben önermesi hiçbir zaman bir çıkış noktası olamaz; olsa olsa sonunda öznenin kendi bilincine vardığı uzun bir sürecin ürünü olabilir. Daha geniş bir bağlamda da Hegel'in eleştirisi bilinçle kendinin bilinci arasındaki ilişkiyi de de-

58. Fichte, *SW*, I, s. 93.

ğiştirecek ve kendinin bilincinin ancak bilinç dolayımından sonra varılan bir yer olduğunu söyleyecektir.

"Kendinde" Ben

Bu bölümün başında Fichte ile Descartes arasındaki paralellikten ve süreklilikten söz ettik. Bu süreklilik hem içerikte hem de yöntemde göze çarpıyordu. Her iki filozof için de özne mutlak temeldi ve en temel yetisi de kendini "dışarıdan" soyutlayabilme yetisiydi. Bu yeti sayesinde filozof hem kendini "kendinde" dünyasından soyutlayabiliyor, hem de böylece saf Ben'e, "kendi-için"e ulaşabiliyordu. Modern paradigma açısından, gündelik deneyiminde empirik bilincin dolaysız birliğine batmış haldeki öznenin saf haline ulaşabilmek için bu soyutlama vazgeçilmez önemdedir. Gündelik deneyimdeki özne bu teorik ayrımların hiçbirini bilmediği gibi, aslında kendini dünyadan ayrı bir özne olarak da bilemez. O nedenle, modern özneye varabilmek için deneyimin dolaysız birliğinin kesintiye uğratılması, bu birliğin öğelerinden birinin dışarıda bırakılması zorunludur.

Descartes ve Fichte'nin yaptıkları soyutlamalara daha yakından baktığımızda, soyutlanarak uzaklaştırılanın her zaman empirik öğe, yani "dışarısı" olduğunu görürüz. Oysa Fichte açısından tek olanaklı soyutlama bu değildir. Onun gözünde ters yönde başka bir soyutlama daha yapılabilir ve kişinin kendini ait gördüğü temel felsefi konum da bu iki soyutlamadan hangisinin seçildiğine bağlıdır. Bu iki temel konum dogmatizm ve idealizmdir.[59]

Dogmatist zihni, özneyi soyutlayarak bağımsız kendinde-şeye ulaşır. Bu soyutlama üzerine kurulan felsefi sistem,

59. Fichte açısından bu iki konum şöyle birbirinden ayrılır: Dogmatizmin temeli "şeyin bağımsızlığı"dır; oysa idealizm "Ben'in bağımsızlığı"ndan yola çıkar (*SW*, I, s. 430-1). Buna göre idealizm dogmatizmden üstündür: Dogmatizmin temelindeki *şey* koşullu, sonlu bir şeydir. Oysa Ben sonsuzdur; çünkü *özgür*dür (*SW*, I, s. 468): "Eğer felsefe olgudan yola çıkarsa, o zaman hemen varlığın, sonluluğun dünyasına yerleşir ve [buradan] sonsuzluğa ve duyu-üstüne giden bir yol bulması zor olur; eğer eylemden yola çıkarsa, kendini bu iki dünyanın bağlandığı yere koyar ve buradan tek bir bakışta ikisini de kuşatabilir."

yani dogmatizm, özneyi nesneden bağımsız olarak düşünemez. Onun için nesne, yani dışarısı, kendi başına var olur, özneyse onun üzerinden düşünülür. Fichte'ye göreyse bu varsayım "hiçbir gerçeklik taşımayan saf hayal"den[60] başka bir şey değildir.

Öte yandan idealist empirik olanı, şeyi soyutlayarak saf zihne, mutlak özneye varır. Bu soyutlama üzerine kurulan idealizmin nesnesiyse, var olmak için kendinden başka hiçbir şeye ihtiyaç duymayan bağımsız öznedir. Bu nesne artık, o olmaksızın idealizmin "olduğu şey olmaktan çıkıp dogmatizme kayacağı Kendinde-Ben"dir.[61]

Bu noktada Fichte'nin sistemi aradığı sağlam temeli bulmuş gibi görünüyor. Ama Fichte'nin bundan çıkardığı sonuçlar bir yana, bu tabloda onun *sistem*inin başarısızlığına yol açacak derin sorunlar göze çarpıyor. En önemli sorunlu nokta, Fichte'nin idealizmin zaferi olarak dogmatizmin karşısına koyduğu "kendinde-ben" kavramı gibi görünüyor. Fichte, "Kant'ın çemberi"nin yani insan zihninin transendental doğasının koşulladığı deneyim alanının zaten "kendinde-şey"i boş bir soyutlama olarak dışarıda bıraktığını söylemişti. Ama şimdi kendisi, dogmatizmin kendinde-şeyinin karşısına, onun kadar dogmatik başka bir "kendinde-şey" koyuyor. Bunun ne gibi bir temel sorunu yol açtığını düşünmeye çalışalım.

En başta, dogmatizmin kendinde-şeyi için söylenebilecek her şey, Fichte'nin kendinde-beni için de söylenebilir: O da bir çelişkidir, boş, tek taraflı bir soyutlamadır ve bütünün sadece *yarısı*nı dile getirmektedir. Çelişkidir; çünkü onu temsil eden bir özne olmadan nesneyi düşünmek ne kadar yanlışsa, nesnesinden yalıtılmış bir özneyi düşünmek de o kadar yanlıştır. Empirik öznenin her zaman bir nesneyle ilişki içinde olduğunu kolaylıkla görüyoruz. Ancak bundan bağımsız, her nesneden bağımsız bir "kendinde-ben" olan aşkın bir özne olanaklı olabilir mi? Fichte'nin kendisi, zihinsel görünün her zaman duyusal görüyle bir arada ol-

60. Johann Gottlieb Fichte, *SW*, I, ss. 428.
61. *A.g.e.*

duğunu söylememiş miydi?[62] Zihinsel görünün nesnesinin empirik deneyim olmadığı açık, ancak bu, onun nesnesinin olmadığı anlamına gelir mi? Onun nesnesi de duyusal görünün öznesidir ve deneyimin birliğini sağlayan tek bağ da budur; ancak temel olarak tek taraflı bir kendinde-beni düşündüğünde Fichte bu bağı gözden kaçırmış oluyor. Bu anlamda, savunduğu idealizm de bir dogmatizm haline geliyor. Kendinde-şeyin yerine bir kendinde-ben koymak aslında bir soyutlamanın yerine başka bir soyutlama koymak ve aynı hareketi ters yönde tekrarlamaktan başka bir şey değil. Temel nitelikleri açısından baktığımızda, varlık ve Ben "kendinde" ve "kendi-için" olarak karşımıza çıkıyorlar ve bu açıdan birbirlerinden farklıdırlar, denebilir ve bu da yanlış olmaz. Elbette Ben'in etkin yapısı onu atıl durumdaki varlıktan, Ben-olmayan'dan ayırıyor. Ancak sorun burada değil zaten. Asıl sorun, Fichte'nin Ben'i kendinde-ben olarak içinde var olduğu bütünlükten soyutlaması. Bu soyutlamayla, deneyimin birliği, yani özneyle (özdeş olan) nesnenin (özdeş olmayan) birliğinin yanında her iki görünün de birlikteliği Fichte'nin kendisi tarafından ortadan kaldırılıyor.

Buradaki ikinci sorun da şöyle ifade edilebilir: Fichte Ben ile Ben-olmayan'ı mutlak karşıtlar olarak koyduğundan onların birliğini kurmak olanaksız hale geliyor. "Birinci Giriş"inde Fichte şöyle demişti: "Temel kavramının kendisinden dolayı, temel temellenenin *dışında* kalır. Bu haliyle temel ve temellenen birbirlerine karşıttırlar, birbirine bağlıdırlar ve zaten bundan dolayı da *ikincisi birincisiyle açıklanır*."[63] Buna göre, temel ve onun temellendirdiği şey birbirlerini mutlak olarak dışlarlar ve yine ikisinin arasındaki *bağ* sorunuyla karşı karşıya kalırız. Başka bir deyişle, Kant'ın temel ile temellendirdiği nedenler zincirini kendi felsefesinin terimleriyle sorun ettiği dördüncü antinomiden kaçamayız. Aradaki tek fark, Kant bu yaklaşımın içsel çelişkilerini gösterirken Fichte'nin yaklaşımı aynı antinomiyi Kant öncesi biçimiyle yeniden canlandırmaktadır. Öte yandan, temelle temellendirdiği şey

62. Johann Gottlieb Fichte, *SW*, s. 464.

63. *A.g.e.*, s. 424-5 (Vurgular bana ait).

birbirinden ayrılmakla kalmaz, bir de mutlak karşıtlar haline gelirler. Böylece, "mutlak" olarak anılmaya uygun tek öğe olan birlik de mutlak olarak bozulur ve mutlak karşıt parçalardan sadece biri, yani temel mutlak haline gelir. Ancak parçanın tam da parça olması nedeniyle mutlak olamayacağı açıktır. Ondan ayrı ve ona yabancı öbür parça durmaksızın onun mutlaklığını zedeleyecektir. Temel ve temellendirdiği şeyin karşıtlar olarak ifade edilmesi, onların arasındaki ilişkiyi açıklamanın olanağını da ortadan kaldırır çünkü bu ilişkinin kendisi ortadan kalkar. Bu nedenle de ikincinin (koşullanan) birinci (temel) tarafından açıklandığı iddiası da ikna edici olmaktan çıkar ve sorunun kendisi haline gelir. Temele konan şey birlik değil de ayrılık olunca her türlü birlik çabası da mutlak özdeşsizliğe vararak başarısız olacaktır. Bu bağlamda Fichte'nin Ben ile Ben-olmayan arasındaki ilişkinin başlangıcını anlatmak için *Anstoß* kavramını kullanmış olması ayrımı daha da derinleştirir. Ampirik deneyimi başlatan bu "başlama vuruşu" her ne kadar özneyle nesnenin teması ve dolayısıyla birliği gibi düşünebilirse de, deneyimin her türlü koşulunun öznede ve sadece öznede olması nedeniyle birlik yine sağlanamaz. Eğer Fichte'nin transendental öznesini Leibniz'in monadına benzetirsek, o zaman bu monadın dünyayla temas kurabileceği pencerenin sadece "içeriden" açılabildiğini söylememiz gerekir. Bu durumda yine ayrımdan hareket ettiğimiz de belirgin hale gelir.

Bu bölümü bitirmeden, ilk bakışta ikincil önemde gibi görünen ancak bu tablounun bütünüyle tutarlı bir birlik oluşturan son bir noktaya değinmek istiyoruz: Fichte'nin felsefeyi dogmatist ve idealist olarak ikiye ayırması da öbür ayrımlarından daha az mutlak değildir. Fichte'ye göre sadece iki felsefe sistemi olanaklıdır ve bu iki sistem de biri öbürünü çürütemeden yan yana var olurlar; çünkü birbirlerini çürütme olanakları yoktur.[64] Onların karşıtlığını belirleyen şey aksiyomları, çıkış noktaları, varsayımlarıdır; bu aksiyomlar üzerinde kurulan kanıtlar zinciri değil. İdealizm ve dogma-

64. Johann Gottlieb Fichte, *SW*, s. 429-30.

tizm birbirlerini çürütemezler; çünkü dogmatizm özneyi inkâr ederek kendinde-şeyi kendine temel alırken idealizm de kendinde-şeyi inkâr ederek mutlak özneyi temel alır. Ayrıca, felsefenin bağrında ortaya çıkan bu mutlak karşıtlığın temeli de Fichte'ye göre varlığa ya da varlığın düşüncesine dayanmaz, bu felsefeleri seçenlerin *kişisel karakterlerine* dayanır.[65] Eğer kişi kendi benliğini şeylerden bağımsız biçimde düşünemiyorsa dogmatik olur; eğer kendisini kendinden başka hiçbir şeye başvurmadan düşünebilecek sağlam bir karaktere sahipse de idealist olur. Bu anlayış felsefeden çok ideolojiye yakın olsa da, ayrıca felsefenin içindeki ayrımdan çok kişilerin tercihlerinin ardındaki güdüleri açıklamakla kalsa da, bizce asıl sorun burada değil. Felsefeyi, taraftarlarının öznel karakterleri üzerinden ikiye ayırarak, Fichte felsefenin temeli olan aklı da devreden çıkarıyor, her ne kadar kendisi dogmatik düşüncenin de "aynı biçimde akılda temellendiği"ni[66] söylese de. Kant'a göre farklar üzerinden her zaman mutlak birliği arayan yeti olan akılla iş yapan felsefe, Fichte'ye geldiğinde tam da o mutlak birliği ararken bilimsel sistem olarak felsefe fikrini yıkıyor. "İki ayrı akıl" gibi bir tuhaflığa düşmemek için belki de bu ayrımın temeline aklı değil de her zaman parçalı anlama yetisini koymak doğru olabilir. Böyle yapıldığında, anlama yetisinin sınırları içinde kalarak sadece bir sistemi anlayabilmek yerine, her iki sistemin de ayrılıkları içindeki birlikleri düşünülebilir. Oysa Fichte'nin felsefe anlayışı aklın değil de sınırlı ve ayrımlı anlama yetisi tarafından tanımlanmış gibi görünüyor.

Kartezyen Öznenin Sonu

Fichte'nin mutlak öznesi ve mutlak idealizmi Kartezyen felsefenin hakiki tamamlanışı olarak görülebilir. Varlığın mutlak temeli olarak özne fikriyle yola çıkan modern paradigma, başarısı da başarısızlığı da aynı noktaya dayanan bir felsefeyle sona erer: Mutlak özne. Fichte'nin özneyi aşkınlığın

65. *A.g.e.*, s. 432-5.
66. *A.g.e.*, s. 466.

yeri olarak tanımlaması modern felsefeyi zirvesine çıkarır ve özgürlük kavramı da Alman İdealizmi sistemlerinin merkezi idesi haline gelir. Bununla birlikte öznenin kendine özdeş mutlak (*ab-solvere*: bağlarından özgürleştirmek, ayırmak) olarak varlıkla birliğinden ayrı düşünülmesi de solipsizme varır. Etimolojik bir tesadüf sonucunda –belki de bu bir tesadüf değildir– mutlak özne, özgür özne ve soyut özne aynı anlama gelirler.

Eğer felsefede bir "son"dan söz edeceksek, Heidegger'in yaptığı gibi[67] modern öznenin iki sonundan söz edilebilir: Birinci son, ya da daha popüler bir ifadeyle "sonun başlangıcı", Fichte'nin felsefesiyle onun tamamına ermesiyken, ya da onun "kendinde" sonuyken, ikinci son da onun Hegel tarafından tarihsel –anakronik olmakla birlikte uygun düştüğünü düşündüğümüz bir sözcük kullanacak olursak– "sökümü" ya da "kendi-için" sonu olabilir.

Fichte'nin felsefesi Kartezyen felsefenin kendini tamamlamasıdır; çünkü gerçekten de saf özne düşüncesinin varabileceği son noktadır. Fichte'nin hem yöntem olarak hem de içerik olarak Kartezyen sistemi de geri kalan her şeyin temeli olacak "kendinde" özneyle düşünmeye başlar. Bu özne başka bir şeyden çıkarılmadan mutlak olarak temele konur. Fichte de, Descartes gibi soyutlama yoluyla oraya varır; ancak bu süreç tümüyle yönteme ilişkin bir süreçtir ve öznenin dolaysız mutlaklığı değişmeden kalır. Öte yandan, öznenin dolaysız olarak konulması onu zaman-dışı bir biçimde dondurur ve başkalıkla tüm ilişkisini keser. Nesne olarak değil de başka bir ben olarak başkalık da Ben'den (*benim* Ben'imden) hareketle düşünülür ve başkası da yarı-nesne gibi türetilmiş bir kavram olur: "Sen kavramı "bu" ve Ben'in birleşiminden çıkar. (...) Böyle tanımlanan edimde ben kendi kendini Ben olarak koyanım, genel olarak koyan değil; sen de benim tarafımdan (kendin tarafından değil) aynı edimde konan Ben'sin."[68]

Fichte teorik düzlemde vardığı solipsizmi pratik felsefesinde telafi edecek ve "insan ancak insanlar arasında insan

67. Martin Heidegger, *GA 7*, s. 74.

68. Johann Gottlieb Fichte, *SW*, I, s. 502.

olur"[69] diyecektir. Ancak sisteminin bütününün yöntemini belirleyen, öznenin önceliği olacaktır.[70] Sonuç olarak mutlak öznenin yalıtılması, temel tasarının (özdeşlik sistemi) gerçekleşmesini olanaksız hale getirir. Özdeşsizlikten başlandığında özdeşliğe varılamaz. Dolayısıyla yapılması gereken, çıkış noktası olacak temel özdeşliğin gösterilmesidir. Ben'in Ben-olmayan'la temeldeki özdeşliğini gösterme ihtiyacı Hegel'i *Fenomenoloji*'de Ben'i zamansal ve tarihsel bir biçimde düşünmeye yöneltecektir. Aslında *Fenomenoloji*'nin bütünü, öznenin özne haline gelirken tâbi olduğu dolayımları sergilemek amacıyla öznenin –daha doğrusu *öznelliğin*– tarihselleştirilmesinden başka bir şey değildir. Mutlak olarak konan öznenin, mutlak olmaya doğru hareketi olmadan hiçbir şey olmadığını, mutlaklığın ancak uzun bir serüvenin sonucu olarak düşünülmesi gerektiğini söyler. Bu bağlamda, öznenin başkalık dolayımıyla mutlak hale geldiğini söylemek, modernliğin çok ciddi bir eleştirisine de denk düşer, Hegel kendi felsefesinin temeline de mutlak öznelliği koymuş olsa bile. İleride göreceğimiz gibi, Hegel'in *Geist*'ı da mutlak öznellik olarak tanımlanır: Mutlak özne değil, öznellik; yani *Geist* bireysel, yalıtılmış ve zaman-dışı özneden daha fazlasıdır; biz varlığı öznellik terimleriyle düşünürüz, Tanrı bile bir özne olarak düşünülür. Bu eleştiri, aslında modern öznenin olduğunu sandığı şey olmadığını hatırlatır en temelde: Onun bir tarihi vardır ve bu tarihi katederek olduğu şey haline gelmiştir. Modernliğin son filozofunda modernliğin en sert eleştirisini de buluruz böylece.

Ancak henüz oraya gelmiş değiliz. Özgürlük idesi üzerinde bir felsefe sistemi kurma çabası Fichte'de hâlâ tamamlanmamış bir haldedir. Mutlağa ilişkin yeni bir anlayış da, temel ile temellendirilen arasındaki karşıtlığa yönelik yeni bir yaklaşım da henüz yoktur. Fichte'nin izleyicilerinden biri, felsefenin

69. Johann Gottlieb Fichte, *Fondement du droit naturel selon les principes de la doctrine de la science*, Fr. Çev. Alain Renaut, PUF, "Epimethée", 1984, s. 54.

70. Toplumsal tanı(n)ma ilişkileriyle ilgili olarak Ben'in önceliğinin doğurduğu sorunlarla ilgili olarak bkz. Franck Fischbach, *Fichte et Hegel. La reconnaissance*, PUF, "Philosophies", 1999, s. 16-66.

dahi çocuğu Schelling, Fichte'den hareketle mutlağı yeni bir biçimde düşünmeye çalışacak, bir süre sonra da bu hattı terk ederek kendi doğa felsefesini (yani Ben-olmayan felsefesini) kurmaya yönelecektir. Bu felsefe de mutlağı, Ben ile Ben-olmayan'ın mutlak birliği üzerinden düşünmeye çalışacaktır. Bizim çalışmamız açısından Schelling'in önemi, Fichte'den çıkış ve bunun bir parçası olarak idealist diyalektiğin gelişiminde oynadığı rolde yatmaktadır. Bu nedenle bir sonraki bölümümüzde bu sürece yakından bakmaya çalışacağız.

Dördüncü Bölüm

İdealist Diyalektiğin Oluşumu

Bu korkunç üç sayısını insana ilişkin
her şeyde bulursunuz,
bu sayı dinlere, bilimlere ve yasalara hükmeder.
Balzac, *La Recherche de l'absolu*

Differenzschrift ya da Biçimciliğin Sınırları

Differenzschrift metni, Reinhold'dan beri Kant sonrası felsefeye hakim olan temel fikre –koşulsuz bir önermeye dayanan felsefe sistemi– Hegel'in vurduğu nihai darbe olarak nitelendirilebilir. Henüz *Fenomenoloji*'de olduğu gibi, asıl sistemin nasıl olacağını burada göremeyiz; ama nasıl *olmaması* gerektiğini net bir biçimde görürüz. Reinhold sistem olarak felsefenin koşulsuz bir önerme üzerinde temellenmesi *gerektiğini* söylerken, kendi felsefe projesi bu gerekliliği somut ve tutarlı bir biçimde gerçekleştirememişti. Ondan geriye kalan, sadece soyut bir temel fikriydi. Onun ardından Fichte aşkın öznenin mutlak özdeşliğiyle (Ben=Ben) ve bu mutlak özdeşliğin mantıksal ifadesiyle (A=A) sisteminin temelini atmıştı. Bu temel özdeşlik önermesi, genç filozof Schelling'in bu temel özdeşlikten Kant'ın kategorilerini çıkaracağı, sonra da kendi transendental idealizm sistemini kuracağı yeni bir güzergâhı açtı. Ayrıca Schelling'in erken dönem metinleri, daha sonraki sayfalarda ayrıntılı olarak ele alacağımız Hegel diyalektiğinin de oluşumunda önemli rol oynadı.

Differenzschrift metni, özdeşlikle (A=A) özdeşsizliğin (A≠~A) özdeşliğini ve birliğini, her iki terimin ve önermenin içsel diyalektiği üzerinden gösterir. Ancak, bu ifadelerle dile getirilmek istenen somut içerik hâlen eksiktir. Karşımızda hâlâ "A", "B" gibi mantık simgeleri ya da "=" ve "≠" gibi işaretler vardır. Bununla birlikte, Hegel'in bu metindeki akıl yürütmesi biçimsel kalsa da, mutlağı ifade etme iddiasındaki tek bir önerme üzerinde temellenen felsefe sistemi fikrini eleştirmesi bakımından, biçimsel özdeşlik sistemlerinden özdeşliğin mutlak sistemine doğru giden yoldaki ara adım olarak kendini gösterir. Bu bölümde ilk önce Hegel'in akıl yürütmesinin olumlu yanına, ardından da sorunlu yanına bakacağız.

Mutlak Temel Fikrinin Eleştirisi

Hegel'in eleştirisi, temel önermenin diyalektik bir tanıtlaması üzerinden bu fikrin savunulamazlığını gösterir. Bunu yaparken Hegel özdeşliğin sadece *bir* ifadesini hedefe koymaz, aynı zamanda felsefenin, eğer mutlağın sistemi olmak istiyorsa, tek bir önermeyle ifade edilen bir temele dayanan her türlü projeyi bırakması gerektiğini de gösterir.

Hegel bir yandan hakikatin bütünde olduğunu ve böylece mutlağın tek bir önermeyle ifade edilemeyeceğini vurgularken, öte yandan da mutlağı, onun tarafından koşullanacak bir dizi önermenin başlangıç noktası olarak koymanın da mutlağı mutlak olmaktan çıkararak kendi koşulladığı diziye tâbi kılacağını, yani mutlağı koşullu hale getireceğini söyler. Çünkü doğrusal bir belirlenimler dizisinin başlangıç noktası olarak mutlak, koşulladığı dizi olmadan hiçbir şey ifade etmeyecektir. Bunun sonucunda da mutlak, koşulladığından ayrı, bağımsız düşünülemez; yani koşulsuz olan, mutlak olan, koşulluya bağımlı hale gelir.

Burada, Kant'ın birinci *Eleştiri*'deki dördüncü antinomide mantıksal biçimiyle incelediği meselenin geri dönüşünü görmekteyiz: Zorunlu varlığın evrenle ilişkisi meselesi. Bu antinomide dile getirildiği biçimiyle, eğer bu zorunlu varlık

evrendeki koşullar dizisine dahil edilirse, koşullu dizinin bir parçası olacağından, zorunlu ve koşulsuz olmaktan çıkacaktır. Öte yandan, bu zorunlu ve koşulsuz varlık dizinin bir parçası olmazsa, o zaman da diziyle arasında hiçbir bağ kalmayacağından, bu dizi üzerinde belirleyici olması olanaksız hale gelecektir. Ancak buradaki en önemli nokta şudur: Anlama yetisinin ürettiği her önerme, koşullu önerme olması dolayısıyla onu koşullayacak başka bir önermeye, o önerme de yine aynı biçimde başka bir önermeye ihtiyaç duyacak ve bu dizi mutlak temele ulaşamadan sonsuza dek uzayacaktır. Bunun sonucunda da, bütün sistemi tek bir mutlak başlangıca bağlama amacına asla ulaşılamayacaktır. Düşüncenin mutlağı kavramaya çalışırken kendi kendine içine düştüğü bu açmazlar karşısında mutlağı düşünmenin tek olanaklı yolu, mutlağı bir başlangıç noktası, bir dizinin sıfır noktası olarak değil de, dışında hiçbir şey bırakmayan *mutlak bir bütün* olarak düşünmekten geçecektir. Böylece mutlak mutlağın içinden düşünülmüş olacaktır. Peki ama bu nasıl olacaktır? Soruyu şöyle de dile getirebiliriz: Eğer zaten mutlağın içindeysek, o zaman başı ve sonu olmayan bu mutlağı nasıl düşüneceğiz ve sonlu varlıklar olarak düşünmeye *nereden* başlayacağız? Başka bir deyişle, mutlağı düşünmenin *yöntemi* ne olacaktır? Hegel'in bu sorulara yanıtını görmek için onun sisteminin kalbine, yani *Mantık Bilimi*'ne başvurmamız gerekiyor.

Eğer Hegel'de bir yöntemden söz edeceksek, bu yöntem ancak şu kısa ifadelerde bulunabilir ve tek bir kuralı içerdiği söylenebilir: Düşünmeye dolaysız olandan başlamak:

> Böylece başlangıç mutlak olmalı, ya da aynı anlama gelmek üzere, soyut olmalı; hiçbir öncüle dayanmamalı, hiçbir düşünmenin ürünü olmamalı, başka hiçbir temelle kanıtlanmamalıdır; daha doğrusu, bütün bilimin temeli o olmalıdır. Demek ki mutlak olarak dolaysız bir şey, ya da daha doğrusu, *dolaysız*ın kendisi olmalıdır.[71]

Eğer her zaman zaten mutlaktaysak ve mutlağın da "dışı" asla olamayacağına göre, başlangıcın da mutlakta olacağı

71. G.W.F. Hegel, *Werke*, V, s. 68-9.

açıktır. Ancak mutlak da hiçbir zaman doğrudan konmuş, kendine özdeş bir mutlak değildir Hegel'de. Daha çok, kendi içinde bir ayrılma ve oluş barındıran bir mutlaktır. Bunun sonucunda, başlangıcı belirleyen mutlak soyut bir özdeşliktir, yani dolaysız olandır. Mutlağın düşünülmesi dolaysız olandan başlar ve düşünülen şeyin –ki düşüncenin kendisinden başka bir şey değildir bu– kendi hareketi doğrultusunda ilerler. Böylece varlığın aşamalarını kateden düşünme hareketi dolaylı mutlağa, yani Hegel'in ifadesiyle, *somut* mutlağa ulaşır. Bu yolla "bilimsel ilerlemenin doğrusal çizgisi *bir çember* haline gelir"[72]. Burada, Hegel'de hep aynı hattı izleyen yürüyüşün bir örneğini görüyoruz: Dolaysız olan, dolayım ve dolaylı olan. Aynı formül diyalektikte de karşımıza çıkacak ve mutlakla düşünce arasındaki ilişki biraz daha açıklığa kavuşacak. Ama mutlak meselesinde daha fazla ilerlemeden önce, Hegel'in eleştirisinin mantıksal biçimine bakacağız.

Mantık Açısından Eleştiri

Eğer temel özdeşlik ya da mutlak temel olarak, kendisinden yola çıkarak bütün diziyi ya da sistemi türeteceğimiz A=A önermesini koyarsak, bu önerme soyut ve tek taraflı kalacaktır[73]; çünkü kendi karşıtını da varsaymaktadır aslında. Eğer söz konusu olan hiçbir ayrım barındırmayan saf bir özdeşlik olsaydı, o zaman onu "A=A" biçiminde yazmak yerine sadece "A" olarak ifade ederdik. Ama bu özdeşlik Fichte'nin mutlak özdeşliğinin (Ben=Ben) biçimsel ifadesi olduğundan, mutlak öznenin kendini kendinden ayırma edimini, yani öznenin kendi içindeki ikiye ayrılmayı ifade eder. Bu nedenle A=A özdeşlik ifadesi bu bir varlığı ikiye ayrılmış olarak dile getirir, yani özdeş olmayan özne ve nesne parçalarına ayırır. Bundan dolayı A=A önermesi şöyle de ifade edilebilir:

$$A_{\text{Özne}} = A_{\text{Nesne}}$$

72. G.W.F. Hegel, *Werke*, V, s. 71.
73. G.W.F. Hegel, *Werke*, II, s. 37-8.

Bir ve özdeş öznenin birbirine özdeş olmayan iki veçhesini özne ve nesne olarak ayıran bu ifade aynı zamanda A≠A ifadesini de varsaymış olur ve onun tarafından koşullanır. Bunu daha açık bir biçimde anlatmak için şöyle bir yol izlenebilir. Bu akıl yürütme diyalektik bir akıl yürütme olduğundan, hayali iki kişi arasında geçen bir diyalog biçiminde ifade ettiğimizde mesele açıklığa kavuşacaktır: Taraflardan biri özdeşlikten söz ettiğinde, karşısındaki de "bu *neyle neyin özdeşliği*?" sorusunu soracaktır. Bu soru, özdeşlik ilişkisinin zaten birbirinden ayrı, özdeş olmayan iki şeyin arasındaki bir ilişki olduğunu varsaymış olur. Ayrılma, bir ve aynı öznenin içinde, bir veçhesini öbüründen ayırmayı sağlayacak bir nokta üzerinden gerçekleşmektedir. Tartıştığımız önerme özelinde birinci veçhe özne olarak düşünülen mutlak, aşkın özne, ikinci veçheyse nesne olarak düşünülen empirik öznedir. Dolayısıyla A=A özdeşliğini ifade edebilmenin temeli, karşıt önerme olan A≠A olmaktadır! Bu özdeşsizlik ilişkisinin varsayılması da A=A önermesinin bütün mutlaklık iddiasını ortadan kaldıracak ve onu karşıtı tarafından koşullanan bir önerme haline getirecektir. Tersinden gidecek olursak, özdeşsizlik önermesinde bu diyalektiği daha da açık bir biçimde görürüz. A≠A olarak ifade edilecek özdeşsizlik önermesi aslında, aynı A simgesiyle gösterilen iki karşıt terimin temeldeki özdeşliğini de içermiş olur. Dolayısıyla, birliği, özdeşliği ifade etmeye çalışırken ayrılığı, özdeşsizliği de söylüyoruz; ayrılığı, özdeşsizliği söylemeye çalışırken de birliği, özdeşliği söylemeden edemiyoruz aslında.

Sonuç olarak, özdeşlik ile özdeşsizlik arasında kurulan diyalektik her soyut (yani tek taraflı) önermenin karşıt önerme tarafından koşullanmaya mahkûm olduğunu gösteriyor. Buna ek olarak, her bir önerme tek başına bütünün *sadece bir kısmını* ifade edebildiğinden, ne biri ne de öbürü tek başına mutlağı dile getiremez. Bütünü göremeyen anlama yetisi düzeyinde iki yarım bir bütün etmediğinden, bu sabit karşıtlıklar da fasit bir daire içinde git-gel hareketi olmaktan öteye geçemezler. Anlama yetisinin bu git-gel karşısında bulabildiği en iyi çözüm, saf aklın antinomileri olabilir: Bun-

lar hakiki çözümler değil, anlama yetisinin yetersizliğinin ifadesi olabilirler ancak. Hegel için bu antinomiler "bütünü [düşünmenin] yetisi"[74] olan akıldan değil, mutlağın "anları" olarak düşünemediği karşıtlıkları mutlak olarak sabitleyen anlama yetisinden kaynaklanır. Geçerken belirtmekte yarar var ki, Hegel'in düşüncesinin bu aşamasında öznel ve nesnel olandan mutlağın anları olarak söz etmek için henüz erkendir. Çalışmamızın bu noktasında vurgulamaya çalıştığımız üzere, karşıt terimler mutlak birlikleri içinde gösterilebilseler de, bunlar henüz mutlağın *hareketinin* anları olarak ifade edilmezler. Gerçekte, her ne kadar dile getirdiği temel eleştiri mutlağın tek bir önermede ifade edilebilirliği fikrini yerle bir etse de, *Differenzschrift*'in daha sonra *Fenomenoloji*'de bütünsel bir biçimde geliştirilecek haline göre iki büyük kusur barındırdığını da söylemek gerekir:

a) Hegel'in bu metindeki tanıtlaması biçimseldir, yani soyuttur. Bu metinde tanımladığı haliyle felsefenin ihtiyacı uyarınca, felsefi düşünce hem düşüncenin hem de toplumun kendi içindeki karşıtlıklardan yola çıkar ve bu karşıtlıkları düşüncede uzlaştırmayı amaçlar. Bu karşıtlıklar sadece felsefi, entelektüel ya da teorik karşıtlıklar değildir; aynı zamanda "insanın ilgilerinin/çıkarlarının bütün ağırlığı" bunlara bağlıdır ve "kültürün ilerlediği ölçüde farklı karşıtlıklara dönüşmüşlerdir"[75]. Burada, düşüncenin somut içeriğiyle sergileneceği *Fenomenoloji*'den de önce, felsefenin ya da düşüncenin nesnesinin kendi kendisi olduğunu, "tinin canlı özgünlüğünden"[76] kaynaklandığını görürüz. Düşüncenin konusunun kendisi olduğunu söylemek, bu düşünmenin soyut ve boş bir biçimde gerçekleştiği anlamına gelmez Hegel'de. Burada söz konusu olan, canlı tini, aldığı farklı biçimler üzerinden düşünmektir. *Fenomenoloji*'nin tercih edeceği ifadeyle söyleyecek olursak, kökendeki birliğe karşıt

74. G.W.F. Hegel, *Werke*, II, s. 46.
75. G.W.F. Hegel, *Werke*, II, s. 21.
76. G.W.F Hegel, *Werke*, II, s. 20.

olarak kendini gösteren somut biçimler üzerinden düşünmektir. Ancak, yukarıda da belirttiğimiz gibi, bu biçimsel ve mantıksal tanıtlamada somut içerik henüz kendini göstermez.

b) Yukarıda kısaca andığımız ikinci kusursa şöyle ifade edilebilir: Karşıtların özdeşliğinin gösterilmesi eksik kalmaktadır; çünkü bu biçimsel tanıtlama, karşıt terimler arasındaki hareketi, ya da *oluşu* göstermeyi başaramamaktadır. Somut içerikten yoksun biçimsel tanıtlama, içeriğin somut hareketini göremez, mantıksal ilişkinin karşıt uçları arasındaki dönüşümler açıklanmadan kalır. Karşıt terimlerin, karşıt önermelerin özdeşliği gösterilir, özdeş terimlerin de özdeşsizlikleri gösterilir; ancak sanki bunlar sabit karşıtlıklar arasında gerçekleşir gibidir. Başka bir deyişle, bu dönüşümlerin sadece sonuçlarını görürüz, ama birinden öbürüne nasıl geçildiğini göremeyiz.

Felsefe İhtiyacı / Felsefenin İhtiyacı[77]

Hegel'e göre felsefenin ihtiyacının ne olduğuna yeniden bakacak olursak, "birleştirici güç insan hayatından çıktığında ve karşıtlıklar canlı ilişkilerini, karşılıklı etkileşimlerini kaybederek bağımsızlık kazandıklarında"[78] bu ihtiyaç kendini gösterir. Başka bir deyişle, karşıt terimler karşıtlar olarak donduklarında, "donmuş bu karşıtlıkları kaldırmak"[79] için felsefe sahneye çıkar.

Peki bu donmuş karşıtlıklar nasıl kaldırılacak? Hegel'in bir çok kez tekrarladığı gibi, karşıtları mutlak karşıtlıklar halinde gören ve bu nedenle mutlağı kavrayamayan, sadece bu karşıtlıkları veri alarak işlem yapabilen anlama yetisi onları kaldıramaz. Bu karşıtlıkları birleştirecek olan anlama yetisi

77. *Bedürfnis der Philosophie*: Spekülatif düşünce açısından büyük önem taşıyan bu ifade, hem insanın felsefe yapma ihtiyacını hem de felsefenin ihtiyaç duyduğu şeyi aynı ifadede dile getirir. Yani, öznel ve nesnel olanın birliğinde mutlak olan dile gelir.

78. G.W.F. Hegel, *Werke*, II, s. 22.

79. G.W.F. Hegel, *Werke*, II, s. 21.

değil, *akıl*dır. Aklın bu işi nasıl yapacağı sorusuna Hegel'in verdiği yanıt, birkaç yıl sonra *Fenomenoloji*'de geliştireceği şeye işaret eder:

> (...) ancak ikiye bölünme açısından, donmuş haldeki öznellikle nesnelliğin karşıtlığını kaldırmaya girişmek ve gerek zihinsel gerekse gerçek dünyanın olmuşluğunu (*Gewordensein*) bir *oluş*, onun ürünler olarak varlığını bir *üretim* olarak kavramak zorunludur.[80]

Sona ermiş bir şeyden harekete, oluşa ve sürece doğru yönelen bir bakış açısı değişimine işaret eden bu ifadeler, *Fenomenoloji*'nin "Önsöz"ündeki ifadelerin habercisidirler. Bu açıdan, birkaç yıl sonra yayımlanacak *Fenomenoloji*'de somut olarak karşımıza çıkacak hareketin fikri bu metinde karşımıza çıkar. Bununla birlikte, *Differenzschrift* özdeşliğin özdeşsizliğe ve özdeşsizliğin özdeşliğe somut olarak dönüşümünü göstermeyi başaramasa da, yapılması gerekenin ne olduğunu bize haber verir.

Tinin Fenomenolojisi ve Biçimciliğin Sonu

Hegel'in *Fenomenoloji*'nin "Önsöz"ünde Fichte'yle Schelling'i biçimcilikle suçlaması ve "[m]odern felsefenin şikayet ettiği ve küçümsediği, ve kendinde yeniden ürettiği biçimcilik, mutlak etkin gerçekliğin [*Wirklichkeit*] bilgisi kendi doğası hakkında bütünüyle açıklığa kavuşmadan, bilimden gitmeyecektir, yetersiz doğası bilinse ve hissedilse bile"[81] demesi, boşuna değildir. Hegel bu ifadesiyle, mutlağın soyut ve boş özdeşliğinden söz edildikçe biçimcilikten çıkılamayacağını vurgular. Bu biçimcilikten kurtulup hakiki bir düşünme etkinliğine ulaşabilmek için, mutlağın etkin gerçekliğine bakmak gerekmektedir. Etkin gerçeklik demek, etkin biçimde varolan, üreten, görüntünün ardında hareket eden, daha doğrusu, kendini fenomen olarak üreten demektir.

80. G.W.F. Hegel, *Werke*, II, s. 22.
81. G.W.F. Hegel, *Werke*, III, s. 22.

Felsefe(nin) ihtiyacının bu yeni tarifi ve ifadesi, hakikatin sadece *töz* olarak değil, aynı zamanda *özne* olarak da düşünülmesi gereğiyle tamamlanır. *Differenzschrift*'te mutlağı kendi hareketi içinde düşünememiş olan düşünce şimdi yine öznellik çerçevesi içinde töz ile öznenin canlı özdeşliğini önüne koyar. Ama bu kez bu özdeşlik biçimsel ve boş bir özdeşlik olarak konmaz, tersine kendi içsel hareketiyle kavranır. Bu hareketin olanağı, basit negativite olan öznenin kendisidir, yani:

> Canlı töz ayrıca, aslında *özne* olan, ya da, aynı anlama gelmek üzere, sadece kendi kendini koyma hareketi ya da kendi kendine başka olma dolayımı olduğu ölçüde aslında etkin olan varlıktır. Özne olarak o saf *basit negativitedir*, böylece basit olanın ikiye ayrılmasıdır; ya da karşı karşıya koyan ikilemedir ve bu da tekrar bu kayıtsızca ayrı olmanın ve onun karşıtının değillenmesidir.[82]

Basit negativite olarak anlaşılan özne üzerinden mutlağın hareketini veren öğe artık bulunmuştur: bu öğe, "negatif olanın ciddiyeti, acısı, sabrı ve çalışmasıdır,"[83] yani tinde gerçek anlamıyla etkin olandır. Böylece, Differenzschrift'te içeriksiz ve tutulamayan bir söz olarak kalan şeyin somut ifadesini bulmasıdır: "Hakikate ait olan bütündedir. Bütünse ancak kendi oluşumuyla tamamına eren özdür."[84] Bununla birlikte bu hareket ya da bu gelişim, belirsiz bir sonsuza uzanan doğrusal bir hareket değildir. Canlı tinin hareketi hiç bitmeyen bir hareket olsa da, tin sonsuz ve mutlak bir başkalıkta kaybetmez kendini, o her zaman "evindedir". Hareketten söz edebilmek için mutlaka bir öteyi düşünmek kaçınılmazdır, bir yerden bir yere ya da bir halden bir hale hareket edilir. Ama tin açısından bu "öte," bu varış noktası kendisinden ötede bir yerde değildir, aksi halde özdeşliğe ilişkin bütün iddia geçersiz olurdu. Tıpkı bir canlının gelişimi gibi, organik olan kendisi olurken kendine göre başka olur: Ağaç tohuma göre başkadır ama aynı zamanda tohumun *etkinliği* olarak onun

82. G.W.F. Hegel, *Werke*, III, s. 23.
83. G.W.F. Hegel, *Werke*, III, s. 24.
84. *A.g.e.*

kendisidir. Mutlağın gerçekliğini ve düşüncesini Hegel böyle anlar: Organik olana benzer biçimde, kendi içinde kendisini ayrımlarla çoğaltan yaşama benzer biçimde.

Mutlağın ulaşılamaz bir öte olarak değil de her zaman içinde olunan bir bütün olarak düşünülmesi, çalışmamız bağlamında başka bir önemli noktayı vurgulamaktadır: Sonluyla sonsuzun ayrılmazlığı, ya da başka bir deyişle, içkinle aşkın arasındaki ayrımla karşıtlığın kaldırılması. Mutlak hep hareket halindeki bir bütün olarak tanımlandığında, anlama yetisinin sonluyla sonsuzu, koşulluyla koşulsuzu birlikte düşünmeye çalışırken içine düştüğü antinomi de aşılabilir hale gelir. Böylece hep hareket halindeki bütün olarak mutlak artık dünyadan koparılmış bir ötede değildir; bütün sonlu hareket zaten sonsuzun, mutlağın içindedir. Nasıl ki bir çember üzerinde hareket ettiğimizde hem sonsuza dek hareket edebilir hem de aynı zamanda "içeride" kalıyorsak, bu mutlağı soyut olarak düşünüyor olsak bile, sonlu varlıklar olarak sonsuz tözün içinde ondan kopmadan var olur ve düşünürüz. Ancak Hegel mutlağı düşünürken düşüncesinin terimleri de bir dönüşüme uğramıştır ve bu harekete kısaca bakmak, çalışmamızın bütünlüğü açısından gereklidir.

Hegel'in Terminolojisinin Dönüşümü

Differenzschrift'in Fichte'yle Schelling'in sistemlerinin farkını düşünmeye geçmeden önceki bölümü ağırlıklı olarak Kantçı bir terminolojide ilerler. Aslında bu terminoloji metne o denli hâkimdir ki, sıkı sıkıya bir Hegel terminolojisinden söz etmek zordur dense abartı olmaz. Öncelikle, anlama yetisi ile akıl arasındaki ayrım, bütünüyle Kant'ın ayrımına dayanır. Anlama yetisi, Kant'ta olduğu gibi[85], sınırlı ve koşullu bir yetiyken, aynı zamanda sabit sınırlar içinde iş görmesi anlamında sınırların yetisiyken, akıl koşullu olanın sınırlarında kalmaz ve koşulsuz birliğe doğru bu sınırları aşar[86].

85. Örneğin Immanuel Kant, *KrV*, A327/B383.

86. Örnek olarak bkz. Immanuel Kant, *KrV*, A326/B382.

Hegel *Differenzschrift*'te –neredeyse– Kant gibi konuşur:

> Bilginin [*Wissen*] düşünme [*Reflexion*] yoluyla üretilen bir bütünlüğü olarak felsefe, en yüksek yasası anlama yetisi değil de akıl olan bir sistem, kavramların organik bir bütünü haline gelir; anlama yetisi koyduklarının karşıtlarını, sınırını, temelini ve koşulunu doğru biçimde göstermek zorundadır; ama akıl bu çelişik terimleri bir araya getirir, her ikisini de aynı anda koyar ve ikisini birden kaldırır.[87]

Burada önemli nokta sadece, anlama yetisi ve akıl açısından Kant'la Hegel arasında görebildiğimiz yakınlık değil, aynı zamanda Hegel'in sistem anlayışının da "Saf Aklın Mimarisi"nde[88] Kant'ın sunduğu anlayışla aynı yerde durmasıdır. Kendi düşüncesini geliştirirken Hegel'in sürekli olarak aklında Kant'ın sistem fikrini düşünüyor olması son derece olasıdır. Bu aşamada Hegel'in sistemi henüz kendi tamamlanmış sistemi olmasa da, Fichte ve arkadaşı Schelling'den devraldığı sistem paradigması içinde düşündüğü açıktır. Ancak kendi terminolojisi, ya da başka bir deyişle kavramsal "alet kutusu", düşüncesinin gelişimi boyunca önemli dönüşümler geçirecektir ve bu dönüşümlerin önemli düğüm noktalarını vurgulamadan Hegel'i anlamak olanaklı olmayacaktır. Denebilir ki, yöntemi ve içeriğiyle Kant'tan ayrılsa da, sistemini kurarken Hegel, Kantçı projeyi sürdürür. Aslında Kant'ın sistem fikri, yani "çeşitli bilgilerin bir İde altındaki birliği" en bütünlüklü halini bir yandan *Mantık Bilimi*'nde, öte yandan da *Ansiklopedi*'de bulacaktır. *Mantık Bilimi*'nin en üst kavramı İde'nin kendisiyken, *Ansiklopedi* de İde'yi dolaysız (*Küçük Mantık*), dolayım (*Doğa Felsefesi*) ve somut olarak (*Tin Felsefesi*) açar.

Ama yukarıda sözünü ettiğimiz farktan başka, eklemek gerekir ki, aklın diyalektik çıkarımları Kant'ta kaçınılmaz olarak transendental yanılgıya yöneltirken Hegel'de bu yeti en yüce insan yetisi olarak anlama gücünün sınırlarını aşar

87. G.W.F. Hegel, *Werke*, II, s. 35-6.

88. Bkz. Immanuel Kant, *KrV*, A832-833/B860-861

ve bu kez yanılgıya değil, hakiki bilgiye, yani mutlağın bilgisine götürür.

Bununla birlikte, *Fenomenoloji*'nin terminolojisiyle sistem öncesi metinlerin terminolojisi karşılaştırıldığında birçok önemli nokta dikkati çeker. İlkin, akıl yetisinin önceliği ve üstünlüğü *Fenomenoloji*'de yerini daha üstün olan tine bırakır. Burada akıl hâlâ Kantçı anlamda akıldır; ancak onun eksikleri de eleştirel biçimde gösterilir. Bu akıl kesinlikle modern akıldır, ama tam da bu nedenle bireyseldir ve ne tarihi ne de aşkınlığı bilir. *Fenomenoloji*'de bu akıl bir içgüdü düzeyine indirilir; yani kendi kendini düşünmekten aciz bir akıldır: Doğada varlık düzeyinde, yani dolaysız bir şey olarak kendini arasa da, bunun bilincinde değildir. *Fenomenoloji*'nin akıl bölümünün tamamı, hem teorik hem de pratik akıl bağlamlarında modern, tarihsiz (yani kendi tarihini bilmeyen) akla yönelik ağır eleştirilerden ibarettir. Yalıtılmış, yani sınırlı doğası nedeniyle (aslında sınırsızı, sonsuzu düşünmek istese de, kendini bilmediği için sınırlıdır) akıl aşkınlığı bilmediği gibi, kabul de etmez. Oysa aşkınlık ve tarih (Hegel'de bu ikisinin bir ve aynı şey olduğunu göstermek, son bölümde görüleceği gibi, çalışmamızın temel amacıdır) toplumsal olanın, yani kısaca tinin alanıdır. Ama yine de Hegel'in tin ile bir insan yetisini kastetmediğini vurgulamak zorunludur. Tin bir yandan

> *Töz* ve evrensel, kendine eşit, bâki kalan özdür, –herkesin ediminin yeri değişmeyen ve çözülmeyen *temeli* ve *çıkış noktasıdır*, aynı zamanda bütün kendinin bilinçlerinin düşündüğü "*kendinde*" olarak *amacı* ve *hedefidir*. –Bu töz aynı zamanda, herkesin ve her bir kişinin *edimiyle* onların birliği ve özdeşliği olarak yaratılan evrensel *yapıttır*, çünkü *kendi-için-olmaktır*, kendidir, edimdir.[89]

Aslında akıl tindir[90], ama aklın bütün *etkin gerçeklik* olarak kendi kendinin bilincine vardığı andan itibaren böyledir. Denebilir ki, akıl kendisini etkin gerçekliğin dışında, ondan

89. G.W.F. Hegel, *Werke*, III, s. 325.
90. G.W.F. Hegel, *Werke*, III, s. 324.

ayrı bir şey olarak gördüğü ölçüde bir yeti olarak kendini bilir ve bu haliyle soyut modern akıldır. Ancak kendine döndüğünde ve kendi-için olduğunda basit bir yeti olmaktan çıkar ve kendini neyse o olarak görür: Farklı tarihsel biçimlerde dünyayı yöneten akıl olur, daha doğrusu, *dünya olarak akıl* olur. Böylece nesne olarak dünya ile özne olarak akıl arasındaki ayrılık ve karşıtlık da kalkar.

Öte yandan, tin kendinin bilinci olarak kendisini gerçekleştirir; bu kendinin bilinci de kavramı itibarıyla "bir *Biz* olan bir *Ben*, ve bir *Ben* olan bir *Biz*"dir[91]. Tin sadece varlıkla aklın birliği değil, aynı zamanda toplum olarak kendinin bilinçlerinin de birliğidir. Hem bir toplumun kendine ilişkin bilincidir (Biz), hem de bu bilinç o toplumun her bir bireyince paylaşılır ve var edilir (Ben).

Ancak Hegel'in terminolojisindeki dönüşümler ve yer değiştirmeler bununla sınırlı kalmaz. Sisteme giriş olan *Fenomenoloji*'nin ardından başka bir kavram Hegel sisteminin merkezi kavramı olarak karşımıza çıkar: *İde*. En üst kavram olarak İde "kavram ile nesnelliğin birliği[ni], hakiki olanı"[92] ifade eder. Dolayısıyla Hegel için İde sadece akla ait olan soyut bir kavram değil, akılla kavrandığı haliyle gerçekliğin kendisidir. Hegel'in İdeye örnek olarak gösterdiği şeylerin bir topluluk ve tarihsellik ifade eden şeyler olması şaşırtıcı değildir bu açıdan: Devlet ve kilise, gerçeklikle (gerçek, somut kilise ve devletler) kavramın (sonluyla sonsuzun, tikelle evrenselin birliği) örtüştüğü bu örneklerdir.[93] Kavram ile gerçeklik örtüşmez hale geldiklerinden itibaren, nesnellik kavramından ayrılmaya başladığı andan itibaren, devlet de kilise de yıkılmaya, insanların hayatlarından çıkmaya ve dünya tarihinin mezarlığına doğru yol almaya başlarlar.

Daha ayrıntılı bir bakışla, burada söz konusu olanın sadece bir kavramın yerine başka bir kavramın geçmesi olmadığı görülecektir. Hegel'in düşüncesinin kendi hareketi anlaşılmadan, yeni kavramların işin içine girmesinin ardındaki

91. G.W.F. Hegel, *Werke*, III, s. 145.
92. G.W.F. Hegel, *Werke*, VI, s. 464.
93. *A.g.e.*

nedenin anlaşılması da güçtür. En azından *Differenzschrift*'ten itibaren *Fenomenoloji*'ye gelene dek Hegel'in mutlak öznellik üzerine kurulu bir sistemle Kant felsefesini aşmayı hedeflediği söylenebilir. Sorunsalı itibarıyla Hegel, Kant çizgisini sürdürür; ancak kendisinden önce Fichte ve Schelling'in yaptıkları gibi, transendental felsefenin sınırlarını da aşar. Bu bağlamda, Kant'ın tanımladığı haliyle akıl, Kant felsefesinin üzerinde kurulu olduğunu düşündüğü anlama yetisini ve bu felsefeyi eleştirmek için başlangıçta Hegel için yeterliyken, *Fenomenoloji*'de aklın yerine geçen tin kavramıyla bu kez sadece Kant'ın akıl anlayışını değil, bütün Kant felsefesini eleştirmek olanaklı hale gelecektir. Oysa *Fenomenoloji*'nin ardından tin kavramının yerine İdenin geçmesi, aklın yerine tinin geçmesinden çok farklı bir yapıdadır. Bu yeni kavramın ortaya çıkışının ardındaki neden, kendi gelişimi içinde Hegel sisteminde ortaya çıkan bakış açısı değişikliğiyle sıkı sıkıya ilişkilidir.

Yukarıda da belirttiğimiz gibi, *Fenomenoloji*'nin amacı, Kant felsefesini mutlak öznelliği temel alan bir sistemle hem aşmak hem de tamamına erdirmekti. Bu, Hegel'n Fichte ve genç Schelling'le paylaştığı bir projeydi. Bu nedenle "Alman İdealizmi" terimini Jena'da kabaca 1790 ile 1806 arasında gerçekleşen ortak felsefe etkinliğini adlandırmak için dar bir anlamda kullanmayı tercih ediyoruz. Bu etkinliğin geç gelmiş bir tamamlanışı ve hesabı olarak gördüğümüz *Fenomenoloji* bizce bütünüyle bu çerçeve içinde de değerlendirilebilir ve bu açıdan sadece Hegel sistemine giriş değil, Jena düşüncesinin sona erişi olarak da okunabilir. Özdeşlik sisteminin tin kavramı ve onun tarihselliği üzerinden kurulması projesi, bu kitapla tamamına ve sonuna erer. Tin kavramı Hegel'in mutlak özdeşlik sisteminin ifadesi ve temelidir. Bu tin şu ya da bu tekil özne değil, öznelliğin kendisidir ve mutlağın deneyimini de ancak bu mutlak öznellik gerçekleştirebilir, ki o mutlak da kendisinden başka bir şey değildir zaten. Bu anlamda *Fenomenoloji*, öznelliğin kendi hataları (yani görünürdeki karşıtlıklar) üzerinden mutlak bilmeye, mutlağın bilgisine doğru izlediği güzergâhın öyküsü ve tarihidir.

Ancak mutlağa *doğru* bu yolculuk mutlağın kendi kendisini düşündüğü kendisi değildir. Sonlu olanın sonsuza yolculuğu sonsuzluğun kendisi değildir, yani kendi sonsuzluğunda, sonsuz hareketinde düşünülen mutlağın kendisi değildir. Bunu gerçekleştirmek içinse, bakış açısını değiştirmek, öznellik güzergâhını bırakıp bakışı İde kavramında ifadesini bulan mutlağın kendisine çevirmek gerekir.[94] Bu nedenle, bu terminoloji değişikliğinin, yetersiz kalan bir kavram yerine daha uygun bir kavramın geçirilmesi olarak değerlendirilmemesi gerektiğini düşünüyoruz. Burada söz konusu olan, bir yüzyıl sonra Heidegger'de bir benzerini göreceğimiz bakış açısı değişikliğine koşut bir kavramsal yer değiştirmedir. Nasıl ki Heidegger '30'ların ortalarından itibaren *Dasein*'ın varoluşsal çözümlemesini temel alan *Varlık ve Zaman*'ın paradigmasını öznellikten çıkamadığı gerekçesiyle geride bırakıp "varlık tarihi" paradigmasına geçecekse, Hegel'in de benzer biçimde, öznellik kavramından İde kavramına geçtiğini düşünüyoruz. Bu bakış açısı değişikliği Hegel'in sisteminin bütünlüğünü bozmaz; çünkü bütün tekil kavramlar aslında mutlağın farklı veçhelerini dile getirirler. Bunu en açık ifadesini, Berlin'deki derslerinde öğrencilerin tuttukları notlarda buluruz: "En kesin halde ifadesiyle somut düşünce kavramdır, daha da iyi belirlendiğinde İdedir. İde kendi kendini gerçekleştiren kavramdır. (...) İde ya da akıl da kavramdır, ama nasıl ki düşünce kendini kavram olarak belirlerse, akıl da kendini öznel düşünce olarak belirler."[95] Dolayısıyla, aklın belirlenimi her zaman öznellik taşır, ama bu akıl hiçbir zaman soyut bireysel bir öznenin aklı değildir; mutlağın bakış açısından, bütün öznelliğin tarafındadır. Benzer biçimde, İde –Kant'takinin tersine– gerçeklik içermesine ek olarak, nesnel ve öznelin birliği, yani mutlaktır da. Şimdi bu mutlağın kendi hareketinin düşüncesi olarak diyalektiğin oluşumuna geçebiliriz.

94. G.W.F. Hegel, *Werke*, V, s. 66-7.

95. G.W.F. Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, I, Fr. Çev. J. Gibelin, Gallimard, "folio essais," s. 119.

Hegel Diyalektiğinin Oluşumu

Şu Ünlü Üçleme: Tez, Antitez, Sentez

Bir filozofun düşüncesi ne kadar karmaşık olursa, anlaşmazlıklara, yanlış anlamalara, basitleştirmelere de o kadar açık olur ve bu yolla da genelde bütün içeriğini, anlamını kaybeder. Genellikle bu okuma "hataları" konunun uzmanları tarafından, hiç de göz ardı edilemeyecek bir kibirle, konunun amatörlerine, sıradan okuyuculara, kısacası anlayışı kıt hacmi geniş kitleye mal edilir. Uzman olmayanların gözünde Platon, idealar öğretisinin düşünürüdür; Marx, Marksizmin kurucusudur; Heidegger varoluşçuluğu başlatmıştır, vb. Amatörlerin bu hatalarının yol açtığı tartışmalar, belli standartlara bağlanmış profesyonel ifadelerini de, ne hikmetse, günümüz skolastiğinin kalesi ve zindanı olan akademik yayın dünyasında bulur.

Hem amatörler hem de profesyoneller arasında neredeyse sözleşmişçesine paylaşılan bilgisizliğe en çarpıcı örneklerin verilebileceği filozofların başında Hegel'in geldiğini söylemek hiç de abartı sayılmaz. Terry Pinkard'ın kendi *Hegel* biyografisinin hemen başında[96] özlü bir biçimde gösterdiği gibi, Hegel materyalist Marx'ın ayakları üzerine oturttuğu idealist bir filozoftur, Prusya devletinin ve onunla birlikte mutlakiyetçiliğin, milliyetçiliğin, militarizmin savunucusu ve yücelticisi olmuştur, vb. Âdeta iki Hegel vardır karşımızda: Biri tarihte yaşamış ve metinlerinden düşüncesini okuduğumuz filozof Hegel, öbürüyse neredeyse ilkinin tersi olan "bildiğimiz" Hegel.

Hegel'le ilgili yanlış bilgilerin belki de en ünlüsü, tez-antitez-sentez üçlemesidir. Hegel'in metinlerinde hiç bulunmasa da ona atfedilen bu üçlemenin anlamı üzerine de pek düşünülmez. Bu bilgisizlik o kadar yaygındır ki, ABD'de hiç de sıradan sayılmayacak bir üniversitesinde "Marx uzmanı" olarak ders veren bir profesör de Marx'a giriş olarak özetlediği Hegel'in diyalektiğini bu üçlüyle ifade edebilir ve itiraz edildiğinde "böylesi daha kolay" diyebilir. Bu kolaylığın öğrenciler

96. Terry Pinkard, *Hegel*, s. XVII.

açısından mı yoksa profesörün kendi keyfi açısından mı söz konusu olduğu sorusuysa çok önemli değildir.

Çok yaygın bu yanlış kanı için birçok neden sayılabilir. Bunların en başında, Hegel'in son derece zor üslubunun metinlere doğrudan erişimin önündeki en büyük engel olması gelir. Bu zorluk, Hegel'i okumak ve anlamak için –en azından başlangıçta– ikincil kaynaklardan yardım almayı zorunlu kılmıştır. Bu kaynakların en eskilerinden biri, bu yanlış kanının da başlatıcısı olan Heinrich Moritz Chalybäus ve onun *Kant'tan Hegel'e Spekülatif Felsefenin Tarihsel Gelişimi* (birinci basım 1837)[97] adlı kitabıdır. Bu kitap özel olarak Hegel felsefesini açıklamak için yazılmış olmasa da, Hegel'in diyalektiğini tez-antitez-sentez terimleriyle aktarırken Schelling'in transendental idealizminin terimlerini Hegel'in felsefesini anlatmak için kullanır. *Mantık Bilimi*'ni özetlerken Hegel'in "dolaysız varlık"ı "sistemin mutlak başlangıcı"nın "mutlak biçimde konuluşu"[98] olarak ifade edilir; ayrıca, *Mantık Bilimi*'nin hemen başında yer alan varlık diyalektiği, yani varlık, hiçlik ve oluş arasındaki hareket kitapta "ilk ve en zor tez-antitez-sentez"[99] olarak sunulur. İronik bir biçimde, Chalybäus kitabında bir yandan Hegel'in sistemini ona yabancı terimlerle anlatmaya çalışırken, öte yandan da Hegel'in yönteminin özgünlüğünü ve önemini vurgulamaya çalışır. Chalybäus'a göre "gerçek diyalektik yöntem"de öğeler arasında "öze ait içsel bir ilişki" bulunurken, "iyi bilinen sentetik" yöntemdeyse karşıt öğeler ayrı ayrı kalırlar ve sahici bir ilişkiye girmezler.[100] Chalybäus buna ek olarak, "tez" (belirsiz) ve "antitez" (belirli)[101] anlarıyla birlikte varlığın diyalektiğinde

97. *Historische Entwickelung der speculativen Philosophie von Kant bis Hegel.* Biz bu metnin 1839 tarihli düzeltilmiş ve genişletilmiş ikinci basımından (Arnoldische Buchhandlung, Dresden & Leipzig) yararlandık.

98. Heinrich Moritz Chalybäus, *a.g.e.*, s. 324 (Vurgular bana ait). Kitapta Chalybäus'un tez ve antitez terimlerinin Almanca karşılıkları olan *Satz* ve *Gegensatz* yerine *These* ve *Antithese* (ve ayrıca *Synthese*) sözcüklerini kullandığını da belirtelim. Hegel'se Almanca terimleri tercih eder.

99. Heinrich Moritz Chalybäus, *a.g.e.*, s. 328.

100. *A.g.e.*, s. 402.

101. *A.g.e.*, s. 405.

yüzeysel bir sentezin asla hakiki diyalektiği oluşturamayacağını vurgular. İlginçtir ki, Hegel'in terminolojisi ve yöntemine ilişkin kavrayışı dışarıda bırakılırsa Chalybäus'un Hegel felsefesi üstüne anlattıkları Hegel'e sanılacağı kadar yabancı değildir ve bu sorunlar dışında hiç de fena olmayan bir Hegel felsefesi özetidir. Öte yandan Chalybäus, Hegel'in terminolojisi yerine tez-antitez-sentez terimlerini koyarken, sanki bu terimler Hegel'de varmış ve herkes de bunu gayet iyi biliyormuş gibi, hiçbir açıklama yapmaz. Bundan dolayı bu terminolojik kaydırmanın sadece Chalybäus'un kişisel tasarrufuyla açıklanamayabileceği olasılığını da düşünmek gerekir. Eğer kitabındaki bu terminolojinin Hegel açısından bu kadar etkili olacağını bilseydi, yine aynı şeyi yapar mıydı, diye sormadan edemiyor insan. Her ne olursa olsun, ister ihmalden kaynaklansın ister başka bir nedenden, Chalybäus iki yüzyıl boyunca Hegel uzmanlarının başını ağrıtacak bir yanlışlığın sorumlusu olarak felsefe tarihinde yerini almıştır.

Marksist söylemin özellikle yirminci yüzyıldaki popülerliği de bu hatanın kısa tarihindeki ikinci önemli neden olarak sayılabilir. Bu popülerlik bir yandan Hegel'i kendi kuşağının unutulmuş filozofları arasından kurtarıp günümüze taşırken, öte yandan da Marksist literatürün ona biçtiği "Marx'ı hazırlayan ve Marx tarafından düzeltilen idealist diyalektikçi" örtüsü altında tanınmaz hale getirmiştir. Marksist literatür de Chalybäus'un Hegel'e giydirdiği terminolojiyi devralarak Hegel'in bu terimlerle tanınır olmasına son büyük katkıyı yapmıştır.

Peki iki yüzyıldan fazladır süren bu yanlışın tek nedeni yukarıda saydıklarımızdan mı ibarettir? Önceki paragraflarda özetlediğimiz etkenler tarihsel koşullardır ve her ne kadar etkili olsalar da felsefenin dışında kalan nedenlerdir; bundan dolayı da bizce Chalybäus'un neden bu terminolojiyi tercih ettiğini açıklamaktan uzaktır. Başka bir deyişle, terminolojideki bu dönüşümün tarihsel olgular temelindeki açıklaması, meselenin felsefi yönünü anlamak için yardımcı olamamaktadır. Hegel'in kavramlarını korumaktansa onun yerine başka sözcükler koymanın nedeni ne olabilir? Kolaylığı

ve anlaşılırlığı öne süren yanıtlar, zor bir terimin yerine bütünüyle yanlış bir terim koyarak felsefenin anlaşılır kılınacağını sanan profesörlerin zihin dünyalarını aydınlatabilir; ama meseleyi aydınlatmaktan uzak kalır bizce. Ayrıca, sadece bu terimlerin işin içine katılmasıyla Hegel'in metni daha anlaşılır olmakta mıdır gerçekten? Hegel'i anlamaktaki en büyük engel bu terimler midir? Tez-antitez-sentez denince Hegel birden dünyanın en anlaşılır filozofu mu olmaktadır? Ayrıca, başka terimler dururken tez-antitez-sentez üçlüsünün seçilmesinin hikmeti nedir? Bütün bu sorular felsefi değeri olan ve felsefe içinden yanıtlanması gereken sorulardır.

Biz meseleye son soruya yanıt aramanın uygun bir başlangıç olduğunu düşünüyoruz. Chalybäus neden bu terminolojiyi kullandı ve bunu nereden aldı? Bu sorunun yanıtı uzakta değil, Hegel'in Tübingen'deki papaz okulundan arkadaşı Schelling'in metinlerindedir. Daha önce de vurguladığımız gibi tez, antitez ve sentez terimleri Kant, Fichte ve Schelling'de farklı kombinasyonlarda bulunur. Örneğin Kant'ın antinomilerinde tez ve antitez, herhangi bir senteze ulaşamadan karşıtlar olarak kalırlar. Fichte'deyse tez ve antitez terimlerini göremesek de sentez karşımıza çıkar. Kant'ta üstü örtülü olarak kalan başka alandaki bir diyalektiği işleterek hakiki bir senteze ulaşacak kişiyse Schelling'dir: Anlama yetisinin kategorilerine baktığımızda her grupta birbirine karşıt ilk iki kategorinin sentezinden üçüncü kategorinin çıktığını Schelling gösterir. Aslında bunu Kant da dile getirmiştir ancak sentezin transendental öznenin birliğinde gerçekleşmesini sağlayan içsel ilişki ve hareketi gösteren Schelling'dir.[102] Başka bir deyişle, Kant kategoriler tablosunda olumlu anlamda bir diyalektik sunsa da, bu üstü örtülü bir biçimde kalır ve açık bir senteze ulaşmaz. Schelling'in erken dönem metinlerindeyse tez-antitez-sentez üçlüsü her yerdedir. Dolayısıyla Chalybäus'un Hegel'in felsefesini anlatırken, gençlik döneminde gölgesinde kaldığı ve izleyicisi olarak değerlendirildiği Schelling'in terminolojisi kullanmakta bir sakınca görmemiş olması oldukça olasıdır. Hegel'de gördüğü üçlü terminolojinin

102. Bkz. F.W.J. Schelling, *Ausgewählte Schriften*, I, s. 11-38.

özgün halinin zaten Schelling'de olduğunu düşünmüş ve bu doğrultuda davranmış olabilir. Hegel'in kendi terminolojisine geçmeden şunu vurgulamakta yarar görüyoruz: Fichte ve Schelling'in felsefeleri Hegel'in diyalektiğinin oluşmasında o denli önemlidir ki, onların etkilerinin sadece terminolojik bir etkiye indirgenmesi, en hafif ifadesiyle, büyük bir ihmal olur. İleriki sayfalarda bu etkiyi göstermeye çalışacağız.

Hegel'in Üçlüsü ve Diyalektiği

Yukarıda *Differenzschrift*'in Kant'ın terminolojisi çerçevesinde yazıldığını belirttik. Bu metin aynı zamanda, Fichte ve Schelling'in de terimlerini içerir ve tez-antitez-sentez terimleri de bu filozoflarda görüldüğünden, Hegel'in kendisinin de bu terimleri kullandığını iddia edenler çıkacaktır. Oysa bu terimler Hegel'in kendi felsefesini ifade etmek için değil, tartıştığı Fichte ve Schelling'in felsefelerine ait terimler olduklarından bu metinde geçmektedirler. Hegel kendi felsefesini geliştirdiği anda bu terimler kaybolur ve yerini Hegel'in kendi terimlerine bırakır. Ama bunu görmek için 1806'da yayımlanacak olan *Tinin Fenomenolojisi*'ni beklemek gerekecektir. *Fenomenoloji*, Hegel terminolojisinin sabitlendiği metindir ve bundan sonraki metinler de buradaki terimleri kullanacaklardır.

Peki Hegel'in kendi terimleri nelerdir ve bunlar ne gibi bir yarar sağlamaktadırlar? Bu sorulara yanıt verebilmek için ilkin iki terminolojiyi Almanca aslıyla birlikte karşılaştırmak iyi olacaktır:

	Hegel'in terimleri	
	Almanca	Türkçe
Tez	*An sich*	Kendinde
Antitez	*Für sich*	Kendi için
Sentez	*An und für sich*	Kendinde ve kendi için

Görüldüğü gibi, Hegel'in kullandığı terimlerin önceki terimlerle en ufak bir benzerliği bulunmuyor. Ayrıca, tez-

antitez-sentez üçlüsünün bizce kuru bir varsayım olarak kalan anlaşılırlığı karşısında bu terimler oldukça opak ve anlaşılması güç gibi görünüyorlar ilk bakışta. Peki durum gerçekten de böyle mi? Tez-antitez-sentez üçlemesinde her üç terimde de bir "tez"in aldığı biçimler söz konusuyken Hegel'in terimleri bütünüyle kapalı mı kalıyorlar?

Aslında gerek Hegel'in neden bu terimleri tercih ettiğinin gerekse bu terimlerin kendi aralarındaki ilişkinin ne olduğunun yanıtı gözümüzün önünde, eğer nereye bakacağımızı bilirsek. Ancak nereye bakacağımızı bilmek için de Hegel'in düşüncesinde öznellikle ilgili birkaç önemli noktayı anımsamak gerek.

Yukarıda, Hegel'in felsefesinin nihai halini almasında rol oynayan iki önemli keşiften söz etmiştik. Bunlar, diyalektik *hareket*in ve düşüncenin somut içeriğinin keşifleriydi. Aslında bu iki keşif aynı bütünün birbirini tamamlayan parçaları olarak görülmelidir. Saf negativite olarak varlığı harekete geçiren tin (töz ve özne) fikriyle diyalektik statik yapısından kurtulurken, düşüncenin nesnesinin de düşüncenin kendisinden başka bir şey olmadığı ortaya çıkmıştı. Bu iki veçhenin bir araya gelmesiyle felsefe de mutlağın kendi hareketi içinde düşünülmesi olarak tanımlanmış oldu. Bunları göz önünde tutarak üçlü terminolojiye yeniden baktığımızda neyin söz konusu olduğu apaçık bir biçimde karşımıza çıkar:

An sich	*Kendi*nde
Für sich	*Kendi* için
An und für sich	*Kendi*nde ve *kendi* için

Her üç anda[103] da ortak olan, diyalektik hareketi içindeki aynı bir *kendi*dir ve Hegel'in üçlüsü tam da bunu dile getirir. Her üç anın birliği, öznelliğin kendine özdeşliğinde temellenir ve her bir andan öbürüne gerçekleşen hareket de aynı öznelliğin hareketidir; çünkü, yukarıda da aktardığımız gibi,

103. Hegel'in öğe yerine an terimini tercih etmesinin nedeni artık açıklığa kavuşmuş oldu; çünkü durağan öğeler değil bir hareketin anları söz konusudur.

öznellik saf negativitedir, sonsuz harekettir. Şimdi bu üçlüyü öncekiyle karşılaştıracak olursak, Hegel'in terimlerinin daha avantajlı ve sistemine de daha uygun olduğu açık bir biçimde görürüz. "Tez" ve ondan türeyen terimler, Hegel açısından Fichte ve Schelling'in sistemlerine de bulaşmış olan iki temel soruna yol açar:

İlkin, tez-antitez-sentez üçlüsü *biçimsel* kalır, hiçbir içeriğe sahip değildir[104], yani tezin ne olduğuna ilişkin hiçbir şey söylemez. Hegel bu terminolojiyi kullansaydı, ağır biçimde eleştirdiği Fichte ve Schelling'in biçimciliklerinden çıkması mümkün olmayacaktı. Söz konusu biçimcilik, aslında Reinhold'a kadar geriye gitmekte ve onun *Grundsatz*, yani bilimsel felsefenin temel önermesi fikrine dayanmaktadır. Bu nedenle Hegel terminolojisini değiştirerek bu düzeydeki bir biçimcilikten de kendini kurtarmayı amaçlamış gibi görünüyor.

İkinci olarak, antitezin ne olduğunu da aslında bilmiyoruz; çünkü bütünüyle farklı bir şey olarak "dışarıdan" geliyor gibidir. Sözcüğün kendisinden, bu ikinci anın ilkinin mutlak olarak karşıtı olduğunu anlıyoruz. Ancak bu türden mutlak karşıtlık, karşıtlıkları donduran ve sabitleyen anlama yetisine ait bir karşıtlıktır; oysa Hegel'de bu karşıtlıklar aynı özdeş öznelliğin içinde birbirlerine ve bütüne göre tanımlanırlar (üstelik Chalybäus'un "sentetik" yönteme yönelttiği eleştiri de buradan yola çıkıyordu!). Hegel'e göre, Fichte'nin sistemi tam da bu yüzden çökmüştür. Fichte, Ben ve Ben-olmayan'ı mutlak karşıtlar olarak koyarak anlama yetisinin sınırları içinde düşünmeyi sürdürdüğünü gösteriyordu ve bu mutlak karşıtlığı aşamıyordu: "Birinci ve ikinci temel önermenin edimleri mutlak biçimde karşı karşıya konmuş etkinlikler olduğunda (...) bu sentez zorunlu olarak tamamlanmadan kalır."[105] Bundan dolayı aslında Hegel'de mutlak karşıtlık diye

104. Bu terimlerle tanımlanmış bir diyalektiğin Marx'ta bu kadar kolay biçimde *yöntem* haline gelebilmesi de bu soyutluktan kaynaklanır kanımızca. Diyalektik Hegel'de kesinlikle bir yöntem değildir, varlığın hareketinin kendisidir, ona dışarıdan uygulanmaz.

105. G.W.F. Hegel, *Werke*, II, s. 58.

bir şeyin olmadığı rahatlıkla söylenebilir. Karşıtlık aynı bütünün içinde gerçekleşir ve karşıt parçalardan hiçbiri öbürüne mutlak biçimde yabancı değildir. Bu nedenle ikinci an olan "kendi için" hiçbir biçimde donmuş bir karşıtlık anlamına gelmez; tersine, kendi kendisiyle bir *ilişki* demektir: Benlik, başkalık olarak kendisi için nesne haline gelir. Benin mutlak değillenmesi söz konusu değildir; değillenen sadece soyut "kendinde"dir. Bu nedenle Hegel birinci ana "soyut evrensel" ya da "varlık" diyerek onun dolaysızlığını da vurgular.

İkinci an, soyut özdeşlik içindeki değillenmedir ve bu sayede dolaysız varlığı ortadan kaldırarak öz ortaya çıkar. "Kendi için" iki açıdan başkalığı ortaya koyar: İlkin, ben kendisi için bir başka haline gelir. Böylece kendi için aynı zamanda *başkası için* olur: Kendi için başka. Ama başkası için olma aynı zamanda kendinin de başkasına göre olması anlamına gelir: Bu an, ayrışmanın, dağılmanın anıdır çünkü. "Şey (...) *kendi için*dir; ama aynı zamanda *bir başkası için*dir; hatta kendisi için *başka* bir [şey] *olduğu kadar* başkası içindir de."[106] Bu soyut ve anlaşılmaz ifadelerin somut içerikle dolduklarında ne kadar açık ve anlaşılır hale geldiklerini göstermek için bir örnek ödünç alalım:[107] Kimlik siyaseti. Kimliğin tanınması amacıyla yapılan siyasette, kişi (topluluk) kendi kimliğini siyasal bir bilinçle kurarken *kendi için* haline gelir; yani kendi kendisiyle bir ilişki kurar, kendi içinde bir başkalık yaratmış olur ama bu ilişki kendisinin ne olduğunu, yani kimliğini belirler (özdeşlik ve kimlik sözcüklerinin Batı dillerinde bir olduklarını anımsayalım). Ama kendisini bir özdeşlik olarak tanıtma amacı, *başkası* karşısında bir amaçtır. Başkasına kendini bir özdeşlik/kimlik olarak tanıtmayı isterken kendisinin de o başkası karşısında farklı olduğunu, onun özdeşliğine/kimliğine tâbi olmadığını da söyler. Yani, bir yandan kendine göre başkasıyken, başkasına göre de kendidir.

Üçüncü ve son an olan "kendinde ve kendi için"deyse, varlıkla özü bir araya getiren somut evrenseli görürüz. Bu asıl

106. G.W.F. Hegel, *Werke*, III, s. 102.

107. Bkz. Jean-François Marquet, *Leçons sur la Phénoménologie de l'esprit*, Ellipses, 2004, s. 60-1.

kavramdır, öznel ve nesnel anlar karşısında mutlaktır. Burada söz konusu olan, kendi içinde ikiye ayrılan, sonra yeniden kendine dönen tinin kendi hareketinin vardığı somut birliktir.

Böylece Hegel'in üçlüsünü özü itibarıyla düşünebildiğimizi sanıyoruz. Ancak yakından bakıldığında bütünün sadece bir veçhesini gördüğümüzü, çözümlememizin sadece özdeşliği düşündüğü için tek taraflı kaldığını da söylemeliyiz. Diyalektik anları üzerinden özdeş özneyi gösterdiysek de, öbür yanı, yani özdeşsizliği tam anlamıyla gösterebilmiş sayılmayız. Özdeşlik, değişimde, dönüşümde varlığını koruyan bir sürekliliği içerir. Bir şey değiştiğinde başka bir şey değişmeden kalır, hatta hiç hareket etmez. Öte yandan diyalektik hareketin düşüncede kavranması demekse, hem düşüncenin hem de varlığın hareketi demekse, o halde özdeşlik içindeki özdeşsizliğin de gösterilmesi gerekir ki, tablo tamamlansın. Dolayısıyla, özdeşliği çözümlerken hareketi dışarıda bırakmıştık, şimdi hareketi ve özdeşsizliği çözümlemeye sıra geldi. Peki ama bu üçlüde özdeşsizliği nerede göstereceğiz? Bir kez daha üçlüye bakalım:

An sich	Kendin*de*
Für sich	Kendi *için*
An und für sich	Kendin*de ve* kendi *için*

Bu kez yaptığımız vurgular özdeşsizliği, hareketi, en önemlisi de ilişkiyi göstermek amacını taşıyor. "Kendinde" anı, dolaysız varlığı, kendi kendisiyle hiçbir biçimde ilişkili olmamayı, dolaysızın sınırlarını hiçbir biçimde aşmamayı ifade ediyor. Kendinde, "olduğu gibi" durağan varlıktır. Burada herhangi bir ayrımdan ve ilişkiden söz etmek olanaksızdır. Bu soyut özdeşliğin Hegel'in gözünde ne anlama geldiğini daha iyi anlayabilmek için, onun gençliğinde tuttuğu günlüklere bakılabilir. Bu günlüklerde doğa sevgisini (!) ifade eden Hegel, o dönemde yaklaşmakta olan Romantizmin habercisi doğa sevgisi ve dağ gezilerine hiç ilgi duymaz, hatta bu türden etkinlikleri hiç sevmez. Bunu da günlüğündeki

şu kısa cümleyle dile getirir: "Es ist so," yani "öyle işte"[108]. Dağlar vardırlar, orada durmaktadırlar, kayıtsızlık dışında başka bir tavrı hak etmezler.

"İçin" ile ifade edilen ayrılma ve ayrışma hareketi, varlıkta ortaya çıkan ikilik ve başkalıkla ilişki de şöyle dile gelir: İlkin kendilik başka bir şey *için* olur, bu başka da zaten kendi tarafından yaratılmıştır. Yukarıda bu "başkası için" olmaya değinmiştik, şimdi sadece "için" ifadesinin saf dolayım anlamına geldiğini, yani kendinin başkasıyla, başkasının da kendiyle dolayımı anlamına geldiğini, varlık içindeki ilişkiselliği gösterdiğini bir kez daha vurgulamakla yetinelim.

Bu açıdan üçüncü an, "sentez" teriminin düşündürdüğü gibi ayrı üçüncü bir yer değil, kendi kendine bir dönüştür. Jena döneminde Hegel'in kaleme aldığı sistem taslaklarında aynı mesele "bir" ve "çok" terimleriyle anlatılır:

> Bu çok, kendinde olarak, her türlü üçüncüyü dışlar. Çünkü üçüncü, çok'un iki karşıtının birliği olacaktır; ama bu birliğin kendisi de kendi öğelerinden biridir. Dolayısıyla onun üçüncüyü dışlaması, onun dışında hâlâ bir şeylerin olabileceği değil, onun dışında bir başkanın olmadığı anlamına gelir. Her başka ondadır; kendi kendisinin başkası ondadır; öğelerinden biri olarak birliğe, kendi karşıtına sahiptir.[109]

Tüm bunların ardından, Hegel diyalektiğinin, genel olarak sanıldığı gibi "karşıtların birliği" olarak nitelendirilemeyeceği de açıklık kazanır. Ondaki karşıtlıklar, fenomendeki karşıtlıklardır; yani hiçbir zaman mutlak olmayan karşıtlıklardır. Daha doğru bir ifadeyle, Hegel diyalektiği *kendi içinde karşıtlaşarak birliğe varan mutlak birlik* demektir. Bu diyalektiğin ağırlık noktası her zaman varlığını koruyan başlangıçtaki mutlak birliktir. Başlangıçta soyut olan bu birlik kendi içinde başkalaşarak, başkalık dolayımından geçerek somut birliğe varır. Bu, birbirine karşıt olan kutupların ger-

108. Karl Rosenkranz, *Georg Wilhelm Hegels Leben*, Berlin, 1844, s. 44.

109. G.W.F. Hegel, *The Jena System, 1804-5: Logic And Metaphysics*, İng. Çev. ve Yay. Haz. John W. Burbridge ve George di Giovanni, McGill-Queen's University Press, 1986, s. 139.

çek olmadıkları anlamına gelmez; tersine, bir zaten fenomen olabilmek için karşıtlıklar olarak bölünmek zorundadır. Ama bu da, bu karşıtlıkların mutlak olarak bağımsız karşıtlıklar olduğu anlamına da gelmez. Daha somut bir biçimde ifade etmeye çalışalım. Bütün yurttaşlara tek bir ulusal kimliğin dayatıldığı bir yerde, herkes ayrım gözetmeksizin o kimlikte içerileceğinden, bu özdeşlikte başkalık söz konusu olamaz, herkes, diyelim ki, A'dır. Ancak bu özdeşlik ayrımı, çokluğu bilmediğinden, soyut bir özdeşliktir. Bu soyut özdeşliğin içinden günün birinde birileri çıkıp buna itiraz ettiğinde, bu birlik bozulur, dağılır ve "bölücülük" ortaya çıkar. Ama bu bölünme başlangıçtaki soyut birliğin içinden, ona karşı olarak ortaya çıkar ve kendisinin A olmadığını (yani ~A olduğunu) savunur. Başlangıçtaki soyut özdeşlik olmasaydı bu karşıtlık da ortaya çıkmayacaktı ve o özdeşlik açısından bu karşıtlık bozucu bir şey olarak görülür. Teorisini de ilk olarak Hegel'de bulduğumuz çatışmalı tanınma mücadelesi sonucunda bu öteki kimlik de tanındığında üçüncü ana geçilir ve bu kez başkalığı da, farklılığı da tanıyan somut bir birliğe ulaşılabilir. Yani A ve ~A yeniden bir araya gelirler. Tarihte her öykünün mutlu sonla bitmediğini dikkate alırsak bu tablonun tamamına ermiş bir hareketin sonundan bakarak çizildiğini söylemekte yarar var elbette. Ama zaten Hegel'de felsefe "Minerva'nın baykuşu uçuşuna başladığında,"[110] yani her şey olup bittikten sonra, akşam çöktüğünde sahneye çıkar. Başka bir deyişle, karşıtlıklar ve çatışmalar sürdükçe söylenecek her şey de yarım, tek taraflı ve dolayısıyla yanlışlanabilir olarak kalacaktır.

Diyalektiğin Oluşumu: Fichte, Schelling, Hegel

Diyalektik konusunda en yaygın kanılardan biri, onun "kurucusu"nun Platon, modern çağdaki "babası"nın da Hegel olduğudur. Ancak bütün yaygın kanılar gibi bu da kısmen doğrudur, yani kısmen de yanlıştır. Nasıl ki bu konuda Platon'dan önce Herakleitos'un adını anmak gerekirse, daha

110. G.W.F. Hegel, *Werke*, VII, s. 28.

dikkatli bakacak olursak, Hegel'den önce de Alman İdealizminin öbür iki adını saymak zorunludur. Aslına bakılırsa, felsefe tarihinde bu saydığımız adlar dışında "diyalektik" kavramına olumlu bakan başka filozof bulmak da zordur.

Modern diyalektik günümüzde Hegel adıyla özdeşleşmiş olsa da, bu özdeşliğin ardında Fichte ve Schelling'in de payları önemsenmeyecek ölçüdedir. Aslına bakarsak, Kant sonrası idealist felsefenin bütünü, yani felsefeyi koşulsuz bir temele dayandırma çabası, aynı zamanda diyalektiğin gelişim süreci olarak da okunabilir. Bu süreç, felsefe tarihinin en eski ilkelerinin modern öznellikle bir araya getirilmesi, onun terimleriyle yeniden ifadesinden ibarettir. Bu ilkelerin ne olduğuna değinmeden önce, bu sürecin kendisine, onun en başında da Fichte'nin *Wissenschaftslehre*'sinde somutlaşan ilk adıma bakacağız.

Fichte'nin Diyalektiği

Fichte'nin koşulsuz ilkesi, yukarıda göstermeye çalıştığımız gibi, "Ben=Ben" önermesi ve onun mantıksal biçimi olan "A=A"dır. Buradan yola çıkarak bu iki önermeyi içerik ve biçim açısından düşünecek olursak, içerik, malzeme "Ben" iken biçim de "=" ile ifade edilen özdeşlik ilişkisi olur. Fichte'ye göre bu önerme hem içeriği hem de biçimi açısından[111] koşulsuzdur; yani başka bir şey tarafından koşullanmamıştır, kendi kendinin temelidir. Burada, "A=A" önermesinin "Ben=Ben" önermesinden daha genel olup olmadığı sorulabilir; çünkü mantıksal ifade daha "soyut" ve daha geniş kapsamlı gibi görünmektedir: Sadece Ben'in değil, her şeyin özdeşliğini gösterebilir. Ama Fichte'nin projesi açısından bakıldığında, mantıksal ifade daha dar kapsamlıdır, çünkü *içerik*ten yoksundur; oysa temel önermenin hem içerik hem de biçim açısından eksiksiz olması gerekir. Koşulsuz, mutlak içerik mutlak Ben'dir. Dolayısıyla "Ben=Ben" önermesi bir içeriğin bir biçimle dolaysız birliğini ifade eder. Ben'in kendini mutlak biçimde koyması ediminin ifadesidir ve bu edim

111. Johann Gottlieb Fichte, *SW*, I, s. 95.

için başka bir temelden türetilemez. Başka bir deyişle, onun önermeler üzerinden çıkarılması ya da bilgisinin üretilmesi mümkün değildir.

Birinci temel önermeden türetilen ve "Ben≠~Ben" olarak ifade edilen ikinci temel önermenin mantıksal biçimiyse "A≠~A"dır. Bu önerme Fichte'ye göre içeriği açısından koşullu, ama biçimi açısından koşulsuzdur[112]; yani içeriğini kendisi yaratmayıp bir önceki önermeden, ama onu değilleyerek, almıştır: Ben-olmayan (bir değillemenin mümkün olması için önceden koyulmuş bir şey gerekir). Ancak bu önerme *biçim açısından* koşulsuzdur; çünkü onda ifade edilen ilişki artık özdeşlik ilişkisi değil, *karşıtlık* ilişkisidir.[113] Bu yeni biçim Fichte'nin gözünde özdeşlik ilkesi tarafından koşullanmayıp kendi başına bir ilkedir.[114] Bu koyma edimi de yine, Ben-olmayan'ı koyan, daha doğrusu karşı-koyan Ben tarafından gerçekleştirilir. Ben ile Ben-olmayan arasındaki karşıtlık empirik bilincin temelini oluşturur ve özne ile nesnenin ilişkisinde bilginin imkânını sağlar.

Üçüncü temel önermeyse biçimi açısından da koşulludur ve, daha da önemlisi, "ikinci ilkeden farklı olarak, sadece bir değil iki ilke tarafından belirlenir."[115] Önceki iki önermede Ben ve Ben-olmayan mutlak olarak konmuşlardı, yani biri konulurken öbürü değilleniyordu. "A=A" biçimindeki önerme başka hiçbir şeye gönderme yapmadan Ben'in özdeşliğini ifade ediyordu. "A≠~A" ise Ben ile Ben-olmayan arasındaki mutlak ayrımı ve karşıtlığı dile getiriyordu. Ama bu karşıtlık da bir soyutlamadan ibarettir; çünkü "Ben-olmayan," aynı empirik Ben'in "özdeş bilincinde konulmalıdır"[116]. Başka bir deyişle, her türlü koymanın faili Ben olduğundan ve özne-nesne karşıtlığı da her zaman Ben'in özdeş bilincinde bulunduğundan,

112. Johann Gottlieb Fichte, *SW*, I, s. 101.

113. Fichte'nin argümanının açık ve anlaşılır bir çözümlemesi için bkz. Philippe Grosos, *Système et Subjectivité. L'Enjeu de la question du système. Fichte, Hegel, Schelling*, Vrin, 1996, özellikle s. 68-70.

114. Oysa Hegel, yukarıda belirttiğimiz gibi, bunların birbirlerini gerektirdiklerini, koşulladıklarını söyleyecekti.

115. Johann Gottlieb Fichte, *SW*, I, s. 105.

116. Johann Gottlieb Fichte, *SW*, I, s. 106.

"Ben=~Ben" ve "A=~A" önermelerini elde ederiz. Koyma ve karşı-koyma edimleri, onlarla birlikte özdeşlik ve karşıtlık ilkeleri birlikte, Ben ve Ben-olmayan'ın *uzlaşmış birliğ*ini ifade eden bu üçüncü önermeyi belirlerler.

Daha yakından bakıldığında, bu ilkelerin Kant'taki nitelik kategorilerini, yani gerçeklik, değilleme ve sınırlandırmayı yeniden ürettikleri görülür. Fichte'nin kendisinin de vurguladığı gibi, Ben kendisini varolan olarak[117] koyar, ardından ikinci önermeyle değilleme kategorisi elde edilir[118] ve en sonunda da Ben ve Ben-olmayan'ın birbirlerini sınırlandırdıkları üçüncü önerme ortaya çıkarılır.[119]

Ancak daha geniş bir açıdan bakıldığında, Fichte'nin mutlak Ben'in üç ilişkisini ifade ettiği bu ilkelerin aslında Aristoteles'in üç temel ilkesinin başka bir açıdan dile getirilişi olduğu görülecektir. Özdeşlik, çelişmezlik ve üçüncü hâlin imkânsızlığı ilkeleridir bunlar. Bu ilkeler Aristoteles'te de apaçık olan ve açıklanamayacak aksiyomlar olarak karşımıza çıkarlar. Aristoteles'in ifadesiyle, bir niteliğin aynı anda aynı özneye aynı biçimde hem ait olduğu hem de ait olmadığı söylenemez.[120] Hasta bir kişi hasta bir kişidir ve aynı anda sağlıklı olamaz. Daha önce de vurguladığımız gibi, çelişmezlik ilkesi bir şeyin aynı anda hem bir halde hem de ona karşıt bir halde olamayacağını söyler.[121] Bir şey ya A ya da ~A olabilir ama aynı anda ikisi birden olamaz. Bu iki ilkenin mantıksal sonucu olarak da, üçüncü bir ihtimal söz konusu olamaz.[122] Şimdi Aristoteles'in bu ilkelerine Hegel'in gözünden bakarak içerdikleri diyalektiği görürsek, aslında bu üç ilkenin bir ve aynı şeyi, yani özdeşliği söylediklerini görebiliriz. Tek bir cümleyle söyleyecek olursak, bir şey A ise, ~A değildir ve bunların dışında bir seçenek de yoktur. Tek bir farkla: özdeş olanla özdeş olmayan Aristoteles'te mutlak olarak karşıttırlar ve öyle kalırlar.

117. Johann Gottlieb Fichte, *SW*, I, s. 97.
118. Johann Gottlieb Fichte, *SW*, I, s. 105.
119. Johann Gottlieb Fichte, *SW*, I, s. 108-9.
120. Aristoteles, *Metafizik*, 1005b 15-20.
121. Aristoteles, *Metafizik*, 1006a 25-30.
122. Aristoteles, *Metafizik*, 1011b 25-35.

Bununla birlikte, Fichte'nin akıl yürütmesi Aristoteles'in temel ilkelerini aynen yeniden üretmez. İkinci ve üçüncü ilkede onlardan ayrılır ve böylece ilk iki ilkenin biçimsel özdeşliğini sağlar. Aristoteles'in ilkeleri akılda tutularak düşünüldüğünde Fichte'nin ikinci ilkesi üstü örtülü bir biçimde de olsa, üçüncü hâlin imkansızlığını dışladığı görülür: Aristoteles'e göre bir *x* ya A ya da ~A olabilirdi, üçüncü bir seçenek yoktu. Burada ki "ya ... ya da" ifadesi dışlayıcı bir "ya da" ifadesidir; yani iki seçenek bir arada olamazlar. Somut bir örnek verecek olursak, "İşe ya otobüsle ya da taksiyle gideceğim" ifadesine göre iki seçenek mutlak olarak karşıttırlar, biri seçildiği anda öbürü iptal olmuş olur. Oysa Fichte'nin üçüncü ilkesi içerici bir "ya da" kullanmaya izin verir; çünkü özdeşlik içinde özdeşsizliğin mümkün olduğunu söyler: Aynı x aynı anda hem A hem de ~A olabilir. Bu ilişkiye de şu ifadeyi örnek verebiliriz: "Kütüphanemde ya Kant'ın ya da Hegel'in kitapları var." Burada öğelerden birinin var olması öbür seçeneği iptal etmez, her ikisi de bir arada bulunabilir. Böylece üçüncü bir hâlin yine ortadan kalktığını –bu kez tersinden– söylemek mümkündür; çünkü üçüncü ilke aslında ilk iki ilkenin birliğinden başka bir şey değildir. Bu durumda üçüncü ilke Ben ile Ben-olmayan'ın hem birbirini sınırlandırdığını hem de bir aradalığını, *ortaklığını* ifade etmiş olur. Bilindiği gibi ortaklık, Kant'ta ilişki kategorilerinin üçüncüsüdür. Kendi Kant okuması üzerinden ilişki kategorilerini temel olarak tespit edecek olansa Schelling'dir ve diyalektiğin oluşumunda ikinci adım ondan gelecektir. Ama ona geçmeden önce bir noktaya daha değinmemiz gerektiğini düşünüyoruz.

Fichte'nin diyalektiğinin aslında Hegel'inkinden çok uzakta olmadığını açıkça görebiliyoruz. Bu diyalektik saf özdeşliği, karşıtlığı ve karşıtlıktaki özdeşliği dile getiriyor. Ancak Hegel'in Fichte'nin sistemine yönelttiği eleştirinin ışığında (ki buna Fichte bölümümüzün sonunda değinmiştik), bu yakınlığın nasıl mümkün olabildiğini de açıklayabilmemiz gerekir. Bunun için de, Hegel açısından Fichte'deki asıl sorunun onun felsefesinin "özünde" değil, sergileniş biçiminde, yani sisteminde olduğunu anımsamamız gereki-

yor. *Differenzschrift*'te Hegel, Fichte'nin sisteminin karşısına Schelling'in sistemini koymuştu. Özleri itibarıyla her iki düşünürün de yaptığı aynı felsefedir, yani özdeşlik felsefesidir. Fichte'nin diyalektiğinin Hegel diyalektiği için temel model olduğu açık bir biçimde görülmekle birlikte bu benzerlik sadece biçimsel düzeyde kalmaktadır. Biçimsel açıdan özdeş olsalar da, içerikleri ve dinamikleri birbirinden bütünüyle farklıdır. Fichte için mutlak Ben'in kendine özdeşliği temel olurken, Hegel açısından bu özdeşlik boş bir soyutlamadan ibarettir ve özdeşliği de bu nedenle soyut bir özdeşliktir. Ama her iki diyalektik arasındaki farkın en açık biçimde ortaya çıktığı yer, bunların işleyişleridir. Fichte, Ben'in mutlak özdeşliğiyle başlayıp Ben-olmayan'ı dışarıda bıraktığında bu iki terimin yeniden bir araya gelmesi olanaksız hale gelir. Hegel ise Ben-olmayan'dan başlar ama bu Ben-olmayan zaten mutlağın içinde olduğundan ona mutlak olarak karşıt değildir. Sistemini sergilerken Hegel bilinçle, yani dünyanın bilinciyle başlar ve onun dolayımıyla kendinin bilincine geçer, ama Fichte'nin başlangıç noktası kendinin bilincidir. Hegel, Ben ile Ben-olmayan'ın empirik bilinçteki koşullu, yani göreli karşıtlığını temel alarak Ben ile Ben-olmayan'ın mutlak öznellikteki mutlak özdeşliğine varır.

"Kendinde" ve "kendi için" terimlerinin Hegel'den önce Fichte'de bulunduğunu daha önce söylemiştik. Hegel'in diyalektiği "kendi için" anındaki "başkası için" veçhesini de ortaya çıkarmıştı ve bir kez daha karşıtlıktaki birliği göstermişti. Ayrıca, Kant'tan beri öznenin transendental yapısıyla onun karşısındaki empirik veriyi ifade eden "biçim-içerik" ikiliği de Hegel'in *Fenomenoloji*'sinde sürekli işler halde olan özne-nesne birlikteliğiyle ortadan kaldırılmış olur. Hegel, deneyimin içeriğinin empirik veriden geldiğini, biçimininse *Gemüt*'te transendental olarak bulunduğunu söylemek yerine, her bilinç biçiminde özne ile nesnenin karşılıklı olarak birbirlerini belirlediklerini söyleyecektir. Bu karşılıklılık elbette öznelliğin temel özdeşliği üzerinde mümkündür; ama özdeşlik de her zaman empirik bilinçteki parçalı karşıtlık üzerinden kurulacaktır.

Schelling ve Mutlağın Diyalektiği

Schelling'in Fichte'nin diyalektiğini geliştirdiği erken dönem felsefe etkinliği üç başlık altında ele alınabilir ve bu üç başlık da bir bütün oluşturan üç gençlik dönemi metninde geliştirilir: Kant'ın kategorilerinin mutlak Ben'in birliğinden çıkarılması (1794 tarihli "Genel Olarak Felsefenin Bir Biçiminin İmkanı Üstüne"), sistem inşasında Fichte'nin felsefesinin radikalleştirilmesi (1795 tarihli "Felsefenin İlkesi Olarak Ben Üstüne ya da İnsan Bilgisindeki Koşulsuz [Öğe] Üstüne") ve transendental felsefenin öznesinin Spinoza'nın sisteminin mutlağıyla bir araya getirilmesi (yine 1795 tarihli "Dogmatizm ve Kritisizm Üstüne Felsefî Mektuplar"). Bu üç metin Schelling'in kendi düşüncesinin oluşumu açısından son derece önemlidir ve her biri ayrı ayrı incelemelere konu edilecek yoğunluktadır. Biz çalışmamızın çerçevesi içinde sadece diyalektiğin bu metinlerdeki gelişimi üstünde duracağız.

Schelling, Fichte'nin transendental idealizmini izlediği metinlerinde ilkin Kant'tan beri yanıtlanmadan kalmış bir soruya eğilir: Kategorilerin çıkarımı. Anımsayacağımız gibi Kant'ın çıkarımı sadece kategorilerin kullanım kurallarını göstermeyi amaçlıyordu ve onların kaynağını göstermekten –kendi felsefesi içinde haklı nedenlerle– kaçınıyordu. Ayrıca Kant her bir gruptaki kategorilerin kendi aralarındaki ilişkileri göstermiş olmakla birlikte[123], bunları geliştirmeden bırakmıştı. Kantçı olmayan terimlerle söyleyecek olursak, her gruptaki ilk iki kategori birbirine "tez" ve "antitez" olarak karşıtlardı ve üçüncü kategori de onların "sentez"i olarak ortaya çıkıyordu. Ama kategorilerin temel birliğine ve toplam sayısının temeline yönelik sorular yanıtsız kalıyordu. Fichte'nin sistemi onların çıkarımını ancak kısmi olarak gerçekleştirebildi. Bu sorun son derece önemliydi çünkü Schelling'e göre kategoriler "sayesinde Ben ile Ben-olmayan'ın sentezinin belirlendiği biçimler"di ve bu bağlamda Ben ile Ben-olmayan" "tez ve antitez" olarak ifade ediliyordu.[124] Kısa-

123. Immanuel Kant, *KrV*, B110-111.

124. F.W.J. Schelling, *Ausgewählte Schriften*, I, s. 111-2.

cası burada söz konusu olan, deneyimin birliğinin temelinden başka bir şey değildi.

Fichte'yi izleyen Schelling her gruptaki kategorilerin sayısının temelini Ben ile Ben-olmayan'ın üç ilkesi üzerinden gösterir; ama bu ilkelerde kurmak istedikleri bilimin bütünü için geçerli olduğunu savunduğu temel *biçimleri* bulur. Bu biçimler şunlardır:

a) koşulsuzluğun biçimi
b) koşulluluğun biçimi
c) koşulsuzluk tarafından belirlenen koşulluluğun biçimi.[125]

Önermelerin temelinde yer alan mantıksal ilişkilerin ifadeleri olmaları bakımından bu üç biçim, içeriği Schelling'de Fichte'ninkinden farklı olan üç temel ilkeyi sağlarlar. Analitik biçimi üzerinden koşulsuzluk biçimi *çelişki* ilkesini verir.[126] Burada ilk sırada özdeşlik yerine çelişki ilkesinin gelmesi ilk bakışta şaşırtıcı gelebilir. Ama aslında çelişki ilkesi özdeşlik ilkesinin başka bir ifadesinden başka bir şey değildir. Hume'un deneyimin iki alanını belirleyen ve düzenleyen iki ilkeden söz ettiğini anımsayalım: Düşüncenin, yani öznelliğin alanı çelişki ilkesi üzerinde kuruluydu; çünkü bu alanın nesneleri, yani aritmetiğin ve geometrinin nesneleri, çelişki kabul etmiyorlardı: Üçgen üçgendir (A=A) ve kare olamaz (A≠~A).

Empirik alandaysa birbirine ters olgular herhangi bir çelişki yaratmadan var olabiliyorlardı; çünkü bu alanın düzenleyici ilkesi nedensellik ilkesiydi. Bu alanda herhangi bir şey, onu koşullayan, onun temeli olan başka bir şeyle açıklanır. Schelling de burada sentetik biçimi bulur ve Fichte'nin çelişki ilkesinin yerine Leibniz'in yeter neden ilkesini koyar.[127]

Üçüncü ve son olarak da, yine kendisi yeni bir biçim olmayan, analitik ve sentetik biçimleri bir araya getiren, ya da onların "sentez"i olan karışık biçim ve ayırma (*Disjunction*) ilkesi karşımıza çıkar.[128]

125. *A.g.e.*, s. 27.
126. *A.g.e.*, s. 30.
127. F.W.J. Schelling, *Ausgewählte Schriften*, I.
128. F.W.J. Schelling, *Ausgewählte Schriften*, I.

Görüldüğü gibi, Schelling'in sunduğu tablo model olarak tamı tamına Kant'ın ilişki kategorilerini temel alır: Töz ve ilinek kategorisi mutlak olarak konmuş varlıkla birlikte çelişki ilkesini ifade eder; nedensellik kategorisi koşullu olarak konmuş varlıkla birlikte yeter neden ilkesine karşılık gelir; ortaklık kategorisi de ayrılık ilkesiyle birlikte ilk ikisinin birliğini dile getirir. Buna ek olarak Schelling bu biçimleri kıyasın biçimleri olarak değerlendirir: İlki kategorik kıyasın, ikincisi hipotetik kıyasın, üçüncüsü de ayrımsal kıyasın biçimidir.

Ancak bu ince işçiliğin hemen ardından gelen bölüm Schelling'in tablosunun anlaşılırlığını biraz zedeler gibidir:

> Bu biçimlere ilişkin Kant'ın tablosuna daha yakından bakıldığında, Kant'ın kaynak teşkil eden bu biçimi öbür biçimlerin ilkesi olarak kurmak yerine, bu biçimlerin arasına –aynı dizinin içine– koyduğu açık biçimde görülür. Daha derin bir inceleme sonucunda hemen ortaya çıkar ki, ilişki biçimleri bütün öbür biçimlere temel teşkil etmekle kalmaz, aynı zamanda kaynak biçime (analitik, sentetik ve karışık biçim) gerçekten özdeştir.[129]

Schelling'e göre bütün öbür kategorilerin biçimi ilişki kategorilerinde bulunur; ayrıca, bu kategoriler gerçekten de onun mutlak temel koyma üzerinden gösterdiği üç temel biçime karşılık gelirler. Peki ama, kategorilerin içinde üç tanesi nasıl olur da öbürlerine kaynaklık edebilir? Bu kategorilerin hepsi aynı düzlemde değil midir? Bu sorulara yanıt verebilmek için bir kez daha Kant'a dönmek gerekecektir.

Kant'ın Kategorileri

İlkin, Kant'ın matematik kategorilerle dinamik kategoriler arasında yaptığı ayrım kategorilerin işlevlerinin en temel yanını kurar ve onların doğaları arasındaki farkı ortaya koyar. Matematik kategoriler, yani nicelik ve nitelik kategorileri, "görü (hem saf görü hem de empirik görü) nesneleriyle ilgilidirler"; dinamik kategoriler olan ilişki ve modalite kategorileriyse "bu nesnelerin varoluşlarıyla (ister birbirleriyle

129. F.W.J. Schelling, *Ausgewählte Schriften*, I, s. 33.

ilişkilerinde ister anlama yetisiyle ilişkilerinde) ilgilidirler"[130]. Meseleyi düşünmeye matematik kategorilerden başlayalım.

Bilindiği üzere, uzay ve zamanın çıkarımlarına göre, görünün bu iki formu geometri ve matematiğe kaynaklık ederler –uzay bir aradalığın, zaman da art ardalığın formudur. Ama nicelik ve nitelik kategorilerinin "matematik kategoriler" olarak nitelendirilmesi bambaşka bir açıklama gerektirmektedir. Bu açıklamayı saf anlama yetisinin ilkeleri tablosunda buluruz. Kategorilerin zamansal şematizme göre görü nesnelerine uygulanışını düzenleyen bu saf ilkeler aslında, içerisiyle dışarısının temas ettiği ve öznenin deneyimlediği haliyle dünyanın belirdiği "arayüz"ü kurarlar. Ancak bu ilkeler arasında, ifadesini matematik/dinamik ayrımında bulan bir yapı farkı söz konusudur. Matematik ilkelerin başlıklarının da gösterdiği gibi, bu ilkeler nicelik kategorileri için "görünün aksiyomları", nitelik kategorileri için de "algının öngörüleri" olarak adlandırılır. Matematik ilkelere Kant'ın getirdiği açıklamaya göre nicelik kategorileri *ekstensif* büyüklüklerle ilgilidir, yani görü nesnelerinin sayısını belirlerler. Ancak kategoriler saf kavramlar olduğundan, nicelik formu, form olarak deneyimden önce anlama yetisinde bulunmalıdır. Aynı şey bütün kategoriler için söylenebilir elbette, ama burada önemli olan nokta, bu kategorilerin her birinin deneyimin *kuruluşunda* oynadığı roldür. Yani, deneyimdeki bir nesnenin mutlaka bir niceliğe sahip olması gerekliliği, bu nesnenin kurucu koşuludur ve bu koşulu deneyimde göremeyiz: Nesne görümüze zaten niceliksel olarak belirli bir halde verilir; ama bu belirlenim süreci empirik deneyimde bulunmaz, deyim yerindeyse *perde arkasında* gerçekleşir. Başka bir deyişle, nesneler bize her zaman belli bir miktarda görünür. Deneyimde bu miktar her zaman bellidir (örneğin bir ağaç, beş elma), bu miktar değişebilir ve gözlemlenebilir; ama "her zaman bir niceliğe sahip olma" özelliği deneyimin içinde bulunmaz, çünkü o nesnenin kurucusu olan bir ilkedir.

Nitelik kategorilerinin ilkeleri, yani "algının öngörüleri" de niceliksel olarak belirlenirler; ancak bu kez bu nicelik

130. Immanuel Kant, *KrV*, B110.

intensif büyüklük olarak ifade edilir. Gerçeklik, değilleme ve sınırlandırma "derece" ya da "yoğunluk" terimleriyle anlaşılır ve bu açıdan, belli bir gerçeklik derecesiyle verilen görü nesnesi nesnenin bir tür yoğunluğuna dönüşür. Örneğin, hiç olmama 0 ile gösterilirse gerçekten varolma da 1 ile gösterilir. Hava sıcaklığını dile getirirken kullandığımız "20 derece" gibi bir ifadede bu büyüklüğe nesneleri toplayarak varmayız, ısının yoğunluğunu kastederiz. Bu nedenle Kant nitelik kategorilerini de nicelik üzerinden tarif eder. Onların ilkeleri de "öngörüler" olarak adlandırılır; çünkü tıpkı aksiyomlar gibi hiçbir varsayıma dayanmazlar, tersine her türlü varsayımın temelinde yer alırlar. Nesnenin görüdeki niteliği form olarak verilir ve ancak empirik deneyimde belirli bir hal alır. Form olması nedeniyle de deneyimde karşımıza çıkmaz, o deneyimi kurar.

Dinamik kategorilere baktığımızdaysa, artık kurulmuş, deneyimde varolan nesnelerin kendi aralarındaki ilişkilerle (ilişki kategorileri) ya da anlama yetimizle olan ilişkileriyle (modalite kategorileri) ilgili olduklarını görürüz. Artık dinamik kategorilere tâbi fenomenlerin deneyimi söz konusudur. Başka bir deyişle, fenomenler arasındaki ilişkilerden söz edebilmem için onları empirik olarak deneyimleyebilmem gerekir, bu olmazsa (ki bu da mümkündür) hiçbir şeyden söz edemem. Örneğin, bilardo toplarının hareketi empirik deneyimde gerçekleşir ve onların hareket etmemeleri nesne olarak kuruluşlarından hiçbir şey eksiltmez. Bu açıdan, aralarında gerçekleşecek bir neden-sonuç ilişkisi bütünüyle rastlantısaldır ve benim topları ve bilardo masasını deneyimlemem bundan bağımsızdır. Topların ayrı ayrı nesneler olarak belli niteliklerle belirmesine baktığımızdaysa onların nicelik ve niteliklerinin belirişlerinden, deneyime verilişlerinden ayrılamayacağını görürüz. Nicelik ve nitelik ortadan kalktığında nesne de ortadan kalkar. İşte bu nedenle:

> Matematik kullanımın ilkeleri mutlak bir zorunluluğa sahiptirler, (...) oysa dinamik kullanımın ilkeleri, elbette *a priori* bir zorunluluk niteliği taşırlar; ama sadece bir empirik deneyime giren empirik

> düşüncenin koşulu altında, dolayısıyla sadece dolaylı ve doğrudan olmayan bir biçimde [böyledirler].[131]

Modalite kategorileriyse sadece anlama yetisinin nesneyle ilişkisiyle ilgilidirler ve nesnede hiçbir şey belirlemezler. Yargının modalitesi, örneğin imkân ya da zorunluluk iddiası nesnede hiçbir karşılık bulmaz, nesne bu yargıya kayıtsızdır. Dolayısıyla her türden modalite yargısı sadece *benim* nesneye yüklediğim bir şeyle ilgilidir: Nesne "kendinde" zorunlu ya da rastlantısal değildir, o sadece vardır ya da yoktur; onu zorunlu ya da rastlantısal bulan benimdir. Bu nedenle bu kategoriler Kant'ta zihin ile varlığın özdeşliğini değil, özdeşsizliğini ifade ederler ve aslında kategoriden sayılmaları abestir. Schelling ilk metninde bütün kategorileri öznenin birliğinden çıkarmaya çalışırken bu son grup kategorideki sözünü ettiğimiz sorun nedeniyle bir sonraki metninde modalite kategorilerinin çıkarımına ağırlık verecektir.

Schelling'in Kategorileri ve Mutlak

Göstermeye çalıştığımız gibi, Schelling ilişki kategorilerinde bütün öbür kategorilerin temel formunu bulur. Her ne kadar Kant'ta ikincil düzeyde olsalar da bu kategoriler büyük bir önem taşırlar; çünkü öznel ve nesnel olanın birbirine temas ettiği empirik deneyimi düzenlerler. Bu önemin Kant da belli belirsiz farkında gibidir; çünkü öznellik ile nesnelliğin karşılıklılığını apaçık bir biçimde burada sorun ederek dile getirir ve nedensellik kategorisinin şematizminde "kavrayıştaki öznel art ardalık" ile "fenomenlerin nesnel art ardalığı"nın birliğinin temelini arar.[132]

Kaynak form bir kez bulunduktan sonra artık geriye kalan, bu formun öbür kategori gruplarına uygulanmasıdır. Böylece kategorilerin içsel tutarlılığı ve kaynağı sorunu da çözülebilir. Kategorilerin dört grupta toplanması ve belirlenimleriyle ilgili olarak Schelling bunların "en üst temel önermeyle birlikte doğrudan doğruya" verildiklerini ve "ondan yola

131. Immanuel Kant, *KrV*, A160/B199-200.

132. Immanuel Kant, *KrV*, A193/B 238.

çıkılarak en basit biçimde –*verili* bir şey olarak– bütünüyle geliştirilebil[eceklerini]"[133] söyler.

Kategorilerin temel ilkeden (Ben=Ben) ve devamından çıkarılması, Kant felsefesinin içerdiği sorunlardan sadece birinin çözümü olmakla kalmayacak kadar önemli bir meseledir. Bu mesele, genç Schelling'in çıkış noktası olsa da Fichte'nin transendental idealizmini de aşmaktadır. Bu çıkarım mutlağa ilişkin yeni bir anlayışa ihtiyaç duymaktadır ve bu anlayış Schelling'de karşımıza çıkar. Fichte'de öznenin bir sıfatı olarak anılan mutlak, artık Schelling'de öznel olan ile nesnel olanın birliği olarak tanımlanacaktır.

Daha önce gördüğümüz gibi, Fichte'nin diyalektiği Ben'in mutlak özdeşliğinden yola çıkıyordu ve Ben-olmayan'ı mutlak olarak Ben'e karşıt biçimde koyuyordu. Bundan dolayı bu mutlak karşıtlıkta Ben-olmayan, Ben'in dışında kalıyordu. Öte yandan Fichte'nin diyalektiği formel olarak Ben ile Ben-olmayan'ın "sentezini" öngörse de, sistemi onların nihai birliğini sağlamayı başaramıyordu. Ben-olmayan'ın Ben'e yabancılığı, Ben'in de mutlaklığını zedeliyordu. Bu nedenle Ben ile Ben-olmayan'ın "en üst düzeydeki sentezi"ni[134] imkânsız kılan sorunu çözmek için mutlağı yeniden düşünmek gerekecekti. Öte yandan aynı sentez, bir araya getirilmesi gereken bir çokluğu da varsayar, aksi taktirde çokluğu içermeyen mutlak bir birlikten başka bir şey kalmaz elde. Schelling'in ifadesiyle:

> Gerçekten de *sentez* genel olarak sadece çoklukla *kökensel birlik* arasındaki çatışmadan ileri gelir. Zira genel anlamda çatışma olmadan hiçbir sentez ihtiyacı da olmaz. Hiçbir çokluğun olmadığı yerde, birlik saf ve basit biçimde [sadece] *vardır*. Ve eğer, kökensel öğeyi birlik yerine çokluk kursaydı, bu kökensel edim de artık sentez olmaz, dağılma olurdu.[135]

Dolayısıyla, bir yandan, mutlaktan çıkmak ve bu çıkış sayesinde keşfedilen çokluğun sentezine varmak, öte yandan

133. F.W.J. Schelling, *Ausgewählte Schriften*, I, s. 35-6.

134. F.W.J. Schelling, *Ausgewählte Schriften*, I, s. 80.

135. F.W.J. Schelling, *Premiers écrits*, Fr. Çev. Jean-François Courtine, PUF, 2000, s. 164.

da, kökendeki birliği koruyarak bu birliğin çoklukta dağılmamasını sağlamak gerekmektedir. Böylece asıl özdeşliği, yani Kant'ta ve özellikle Fichte'de çözülemeden kalan özdeşliği düşünebilmek mümkün olacaktır. Daha da önemlisi, parçaların karşıtlığı ya da çatışmasından önce gelen bir kökensel birlik olması zorunludur. Bu sayede diyalektik "çember" tamamlanacaktır. Bu sorunun çözümünü de Schelling, Spinoza'da bulur.

Schelling'in, arkadaşı Hegel'e 1795'in hemen başında[136] duyurduğu Spinozacılığa girişi, onun felsefe kariyerinin oldukça erken bir döneminde gerçekleşmiştir ve kendi Mutlak sistemini kurmak üzere Fichte'nin transendental idealizminden uzaklaşmasının da başlangıcını oluşturur. Schelling bu sistemi 1801'de, Hegel'in nihayet Jena'ya yerleştiği yıl ortaya koyar. Fichte'nin sisteminden çıkmış olmakla birlikte hâlâ, mutlak özdeşliği "A=A" biçiminde ifade ettiği formel terminolojiden çıkmış değildir. Hegel'in *Fenomenoloji*'nin "Önsöz"ünde Schelling'in sisteminin biçimciliğini "içinde bütün ineklerin siyah olduğu bir gece" olan "boş bilgi"[137] olarak nitelendirmesinin nedeni de budur. (*Fenomenoloji*'de eleştirdiği bu sistemi Hegel *Differenzschrift*'te Fichte'nin sistemine karşı savunuyordu.)

Schelling'in "Dogmatizm ve Kritisizm Üstüne Felsefi Mektuplar"ında karşımıza çıkan Mutlak anlayışının izleri, Kant'ın kategorilerinin çıkarımında üstü örtülü bir biçimde görülüyordu. Schelling, Spinoza'yı okurken onun sisteminin merkez noktasını tersine çevirir ve doğa ya da nesnenin yerine Ben'i koyar.[138] Ama Spinoza'nın rolü bundan ibaret değildir. Temelde Spinoza bir ve çok'un, yani sonlu ile sonsuzun birliğini oluşturmayı başarmıştır, her ne kadar sistemi dogmatik bir sistem olsa da.

Spinoza'nın düşüncesi en başta Kartezyen felsefeye verilen ilk eleştirel yanıttır ve Descartes'ta bulunan temel ikilikleri ortadan kaldırmayı amaçlar. Buna ek olarak, Descartes'ın

136. G.W.F. Hegel, *Correspondance*, I, s. 26.
137. G.W.F. Hegel, *Werke*, III, s. 22.
138. G.W.F. Hegel, *Correspondance*, I, s. 26.

temel kavramlarının tanımlarını ele alarak onları mantıksal sonuçlarına götürmesi ve Kartezyen sistemin savunulamazlığını göstermesi anlamında onun içkin bir eleştirisi olarak da okunabilir. En başta, eğer töz "kendinde olan ve kendi üzerinden kavranılan"[139] bir şey olarak tanımlanırsa, o zaman farklı iki tözün var olduğunu söylemek bu tanımla çelişir. Töz tanımı gereği mutlak ve sonsuz bir şeydir ve Tanrı da sonsuz bir tözdür.[140] Bu durumda, iki farklı tözden (*res cogitans* ve *res extensa*) söz ettiğimizde bunlar birbirlerini sınırlandırmak zorundadırlar ve sonlu hale gelirler. Bunun sonucunda eğer tözü hakiki bir biçimde anladığımızda, 5. önermeye göre, tek ve sonsuz bir töz olabilir ancak. Var olmak tözün doğası gereğidir (Önerme 7); çünkü kendinden başka bir şey tarafından meydana getirilemez, yani kendi kendisinin nedenidir. Sonsuz töz olarak Tanrı her şeyin içkin nedenidir (Önerme 18); dolayısıyla, Varolan her şey Tanrı'da vardır ve onun dışında değildir (Önerme 15).

Son olarak, Descartes'ın iki tözü ancak tek tözün, yani Tanrı'nın sonsuz yüklemleri olabilir (Önerme 14, Cor. 2). Yüklemler de tözün özünü oluşturduklarından (Tanım 4), *yer kaplama ve düşünme Tanrı'ya aittirler*. Bu akıl yürütme sonucunda görüyoruz ki Tanrı'nın uzaysal bir varoluşu olmalıdır, daha doğru bir ifadeyle, Tanrı sonsuz uzay olarak var olmalıdır. Schelling'in meselesi açısından en önemli noktaysa şudur: Sonlu şeylerin çokluğunun temeli olan yüklemler ve modifikasyonlar Tanrı'nın dışında olamazlar, onda içerilirler. Sonlu ile sonsuzun birliği kesin biçimde böyle sağlanır. Sonlu bir varlık olarak insan, modifikasyon olarak zaten sonsuz tözün içindedir ve onun bütün çabası, eylemi aracılığıyla "sonsuzlukla özdeşleşmektir"[141]. Schelling'e göre Spinoza bu nedenle kitabının adını *Etika* koymuştur ve böylece pratik aklın önceliğini kabul etmiştir. Biz de şunu ekleyelim: "Alman

139. Baruch Spinoza, *Etika*, I, Tanım 3. (*Etika*'nın Hilmi Ziya Ülken çevirisinden [Dost Yay., 2011] yararlandık; ancak, terimlerin tamamını onun karşıladığı biçimde kullanmadık)

140. Baruch Spinoza, *Etika*, I, Tanım 4.

141. F.W.J. Schelling, *Premiers écrits*, s. 186.

İdealizminin En Eski Sistem Programı" adıyla bilinen ve Hegel, Hölderlin ve Schelling'in bir arada kendi düşüncelerini oluşturmaya çalıştıkları dönemden kalan metin de, rastlantı eseri olsun olmasın, aynı biçimde başlar: *ein Ethik*...

Schelling'in gözünde Spinoza'nın sisteminin başarısı şurada yatar: Orada sonlu ile sonsuz dolaysız birliklerinde düşünülmüştür ve sonludan sonsuza geçiş sonlu olanın eylemi üzerinden gerçekleşir. Schelling bu eylemi, bu çabayı, "Tanrı'yı eylemle gerçekleştirmek"[142] olarak adlandırır. Kategorilerin Schelling'deki çıkarımında üstü örtülü olarak gördüğümüz birlikle beraber düşünüldüğünde, Mutlak kavramının git gide nesnel ile öznel olanın mutlak Ben'deki birliği olarak belirlenmeye başladığını görürüz. Bu bağlamda mutlak Ben'in asla empirik bir özne değil, Tanrı'nın ta kendisi olduğu da açık bir hale gelir. Her özne, her empirik ben dolaysız olarak Tanrı'dadır ve eylemiyle ona ulaşmaya çabalar. Hem Spinoza'nın hem de Schelling'in sistemlerinde Mutlak ve Tanrı mevcutturlar; ancak Schelling onu Ben olarak tanımlarken Spinoza'nın yanlış bir biçimde nesne olarak tanımladığını söyler. Bu eleştiri üzerinden Schelling, Spinoza'nın sistemini tersine çevirir (ayakları üzerine oturtur mu demeliydik yoksa?) onu asıl temeline oturtur. Başka bir deyişle, Schelling'in projesi birbirine karşıt iki mutlak sistemini bir araya getirmekten ibarettir aslında: Mutlak Ben'iyle Fichte'nin sistemi ve mutlak nesnesiyle Spinoza'nın sistemi.

Sonlu ile sonsuzun düşüncedeki birliğinin sağlanması, diyalektiğin oluşumunun son aşamasını oluşturur ve Schelling'e göre hakiki sentezin iki koşulunu yerine getirir: İlk olarak, "*mutlak* bir birlik sentezden *önce gelmelidir*"[143]; ikinci olarak da, "sentezin kendisinin en sonunda mutlak bir teze varacağı varsayılmadan hiçbir sentez düşünülemez. Bütün sentezin nihai amacı bir tezdir."[144]

Diyalektiğin gelişiminin Fichte ve Schelling'de izlediği güzergâh, Hegel onu kurarken ve kendi açısından sergiler-

142. F.W.J. Schelling, *Premiers écrits*, s. 205.

143. F.W.J. Schelling, *Premiers écrits*, s. 166.

144. *A.g.e.*, s. 167.

ken zaten bir biçimde "hazır" olduğunu gösteriyor. Ama bu, Hegel'in diyalektiğinde Hegel'e ait hiçbir şey bulunmadığı anlamına da gelmez. Vurgulamak gerekir ki, Hegel'i Fichte'den ve özellikle de Schelling'den ayıran nokta, onun "kattığı" ya da daha doğrusu dönüşüme uğrattığı noktadır. Her şeye rağmen, Fichte'yle Schelling'in diyalektikleri biçimsel kalmaktadır; "Ben" olarak ifade edilen içerik soyuttur ve somut hiçbir şey söylemez. Hegel'in projesi tam da buna somut bir içerik sağlamaktan ibarettir. Bu içerik de bu mutlak Ben'in somut tarihinin düşünülmesinden geçer. Fichte ve Schelling'in dolaysız biçimde söylediği her şey Hegel'in sisteminde içsel hareketleri üzerinden geliştirilir, somutlaştırılır ve böylece öznellik ile özgürlük donmuş soyut kavramlar olarak değil, çile dolu uzun bir hareketin aşamaları ve ürünleri olarak düşünülür. Ama bu hareketin incelenmesine geçmeden önce, diyalektiğin düğüm noktası olarak sonlu ve sonsuz arasındaki ilişkinin Hegel'de nasıl çözüme kavuşturulduğuna da kısaca değinmemiz gerekiyor.

Sonlu ve Sonsuz

Özdeş olanla özdeş olmayanın diyalektiği Hegel'de sonlu ile sonsuzun uzlaştırılmasıyla birlikte bir bütünlük sunar. Uzlaştırma demek, şu iki ifadenin de aynı derecede yanlış olması demektir: i) sonlu ile sonsuz bir birlik oluştururlar; b) sonlu ile sonsuz mutlak olarak karşıttırlar. İlk bakışta tuhaf gelen bu iddia, Hegel açısından hiç de öyle değildir; çünkü birlik oluşturmak demek, iki *ayrı* şeyin bu birliği oluşturduğu anlamına gelir ve sonlu ile sonsuz –mutlak karşıtlıkta olduğu gibi– birbirinden ayrılmış olur. Bu nedenle Hegel sonlu ile sonsuzun ilişkisinden söz ederken onların birliğinden değil, *ayrılmazlığından* söz eder.[145] Buna göre ikisi bir ve aynı şey değildirler; ama karşıtlıkları da mutlak değildir. Bu iki yanlış düşünme biçimi onların ayrılmazlığını anlamayı imkânsız hale getirir; çünkü birincisi sonlunun yararına sonsuzu si-

145. G.W.F. Hegel, *Werke*, V, s. 167.

lerken öbürü de sonsuzu sonlu bir şey haline getirir. Onların ayrılmazlığı, karşıtlıklarını ortadan kaldırılmayan bir biçimde bir oldukları anlamına gelir. O halde sonlu ile sonsuzun ilişkisi düşünülürken onların ayrılmazlığındaki farkı ve birliklerindeki karşıtlığı bir arada düşünmek gerekecektir.

Sonlu ile sonsuzun ilişkisi apaçık biçimde asıl olarak *Mantık Bilimi*'nde gösterilse de, onun kavramı *Fenomenoloji*'nin bütününde karşımıza çıkar. Bilinç bu kavramla ilk olarak Anlayış[146] bölümünde karşılaşır ve duyusal kesinlik (öznel taraf, Ben) ve algının (nesnel taraf, Ben-olmayan) ardından geldiği bu aşamada her iki anı bir araya getirir ve "[b]u sonsuzluk kavramı onun [bilincin] nesnesi olduğunda, o da kendisi de dolaysız olarak kaldırılan bir şey olarak farkın da bilinci olur"[147]. Başka bir deyişle, bilince sonsuzluk kavramını ilk olarak veren, özdeşlikteki farkın bilincidir. Bilinç bunu hemen kendisinde de tespit eder:

> *Kendimi kendimden ayırırım*, ve *böylece ayrılmış olanın ayrılmamışlığı benim için dolaysızdır*. Adı aynı olan ben kendimi kendimden iterim; ama bu ayrılmış olan, eşitsiz olarak konan, dolaysızdır, ayrılmış olarak benim için fark değildir. Başka bir şeyin, sadece karşımda duran bir nesnenin bilincinin kendisi de zorunlu olarak kendinin bilincidir, kendi kendine yansımış olmaktır, başkalığındaki kendinin bilincidir.[148]

Yani kendinin bilincinin yapısında sonsuzluk, farktaki özdeşlik olarak kavranır. Fark mutlak bir fark değil, kendinin bilincinin özdeşliğindeki bir farktır. Bu bağlamda kendinin bilinci sonsuzdur. Tin de sonsuzdur; çünkü gelişmiş kendinin bilinci olarak farklı biçimleri kendinde bir araya getirir. Ama tin kendi sonsuzluğunu, mutlak biçimde kendini bildiği hareketinin sonunda anlar ancak.

Sonsuzluğun bilincin deneyimi açısından anlatılan giriş niteliğindeki bu kavramının ardından *Mantık Bilimi*'ndeki ayrıntılı hareketine geçebiliriz.

---

146. Hegel bu metinde *Verstand* sözcüğünü, Kant'takinden çok farklı bir anlamda kullandığından "anlama yetisi" yerine "anlayış" olarak çevirdik.

147. G.W.F. Hegel, *Werke*, III, s. 134.

148. G.W.F. Hegel, *Werke*, III, s. 134-5.

Mantık Bilimi'nde sonsuzluk meselesine girdiğimizde en başta iki farklı sonsuz kavramından söz edildiğini görürüz ve sanki iki farklı sonsuzluk söz konusuymuş gibi düşünmeden edemeyiz. Bu iki sonsuz, Hegel'in verdiği adlarla, *kötü* sonsuz ve *asıl* sonsuzdur. Ancak daha dikkatli bakıldığında aslında bir tane sonsuz olduğu, kötü sonsuzun asıl sonsuzun yanlış anlaşılmasından ileri geldiği görülür. Hegel'in anlama yetisine atfettiği kötü sonsuz, anlama yetisinin yapısından kaynaklanan yanlış bir yorumun ürünü olarak ortaya çıkar.

Hegel her zaman yaptığı gibi, sonlu ile sonsuzun ilişkisini düşünmeye de dolaysız olandan, yani sonludan başlar. Aslında sonlunun düşünülmesi sonsuzun düşünülmesinden ayrılmaz; çünkü "sonlu" dediğimiz anda onun tersi olarak sonsuzu da düşünürüz. "Sonsuz" dediğimizdeyse sonluyu ima etmiş oluruz. Yani biz daha düşünmeye başlamadan kavramlarımız kendi kendilerine birbirlerini gerektirmektedirler.

Empirik deneyimimizde varolan sonlu, *bir şey*dir. Bir şeydir ve *başka bir şey* değildir. Ama bu başka şey de bir şeydir aynı zamanda. Bir şeyi düşündüğümüzde sadece onu kendinde bir şey olarak düşünmeyiz, aynı zamanda başka bir şey olmayan olarak da düşünürüz: Bu bir ağaçtır ve ağaç-olmayan değildir. Bu anlamda, sonlu şeyler birbirlerini sınırlandırırlar ve böylece *sınır* kavramına geliriz. Ama burada da karşımıza birbirinden bütünüyle farklı iki kavram çıkar: Birincisi basit, sıradan sınırken (*Grenze*), öbürü engeldir (*Schranke*). Aralarındaki farkı örneklerle anlamaya çalışalım. Sınır daha çok niceliksel bir sınırdır ve kendi kendisine kayıtsızdır, dışsal, öteki için bir sınırdır. Bir nesnenin boyutları ve bu boyutların nicelikleri karşısında nesne her zaman kayıtsızdır ve nesnenin bu sınırları aşmaya ne niyeti ne de imkânı vardır. Engel ise niteliksel bir sınırdır şeyin kendinde haliyle ilgilidir, bundan dolayı da aşılmaya mahkûmdur. Yukarıda yararlandığımız ağaç örneğine geri dönelim. Tohumun yazgısı, *kendini* aşarak ağaç olmaktır. Bu aşmada kendilik aşılarak yönelinen şey de ağaç kavramına dâhildir. Tohum, olması *gerekeni* olduğunu olmak için kendini aşar. Sınır söz konusu olduğunda bir şeyden başka bir şeye geçilirken engel söz konusu olduğunda

kendi kendisiyle bir ilişki vardır. Bu sayede sınır ve engel kavramları aracılığıyla başka bir kavrama geçeriz: Olmak/yapmak gerekmek (*Sollen*).[149]

Sınır kendinin değillenerek başka bir şeye geçilmesini içerir: Bir şey sınır tarafından değillenir ve başka bir şeye geçilir. Ama aynı zamanda, sonlu bir şey değillenirken onun sonluluğu da değillenir ve böylece asıl sonsuzluğa değil, Hegel'in *sonlu-olmayan*[150] dediği şeye gelinir. Sonlu-olmayan sonsuz değildir; çünkü sonlunun değillenmesiyle ortaya konan şey başka bir sonludur. Elde bir şey vardır, onun sonlu, sınırlı bir şey olduğu görülür ve o bir şeyin sınırı aşılarak *başka* bir şeye geçilir. Örneğin, bir araba alıyorum, istediğim *şu* belli arabayı alıyorum. Ama onu aldıktan sonra onun birçok arabadan sadece biri olduğunu fark ediyorum. Alabileceğim bütün arabaları içermiyor, sadece bir araba olarak karşımda duruyor ve başka arabalarda olan kimi özellikleri onda bulamıyorum. O zaman *bu* arabayı değilleyip başka bir araba alıyorum. Ama aynı durum yine tekrarlanıyor, bu kez başka bir arabaya geçiyorum, vb. Hiçbir zaman ulaşamayacağım, tüketemeyeceğim bu "vb" *sonlular*ın *sonu gelmeyen bir tekrar*ından başka bir şey olmayan kötü sonsuzdur Hegel açısından. Bu açıdan aslında sonsuza değil, *belirsize*[151] doğru gidilir. Hegel'in kötü sonsuzu, sonsuzluğun mümkün deneyimin alanında bulunamadığı, Kant'ın sonsuzluk anlayışından başka bir şey değildir. Bu sonsuzluk ucuna ok konan bir sayı doğrusuyla *temsil* edilir, ama deneyimlenemez. Arabamıza dönecek olursak, bu sonu gelmeyen tekrar bana *can sıkıntısı*ndan[152] başka bir şey vermeyecektir; çünkü arabanın sonluluğuyla araba kavramının sonsuzluğunu birbirinden uzlaşmaz biçimde ayrı olarak düşünmekteyimdir. Ama bu ayrımın temelinde başka bir hata yatmaktadır: Sonlunun değillenmesi, *kendine dönüş*

149. G.W.F. Hegel, *Werke*, V, s. 142-4. Türkçede ayrı bir fiil olarak bulunmayan bu sözcüğü böyle çevirdik. Okuyucunun bu terimle, örneğin "yapmalısın" ya da "olmalısın" olarak söylenen ifade biçimini düşünmesini anımsatırız.

150. G.W.F. Hegel, *Werke*, V, s. 152.

151. Immanuel Kant, *KrV*, A511/B539.

152. G.W.F. Hegel, *Leçons sur la logique 1831*, Fr. Çev. J.-M. Buée ve D. Wittmann, Vrin, 2007, s. 114.

yerine başka bir sonlunun konmasıyla telafi edilmeye çalışılmaktadır. Sonlu araba değillemeyi kendinde zaten –sınır olarak– içermektedir. Benim değillemem, yani değillemenin değillenmesi aslında başka bir şeyi onun yerine koymak yerine kendime dönüş olduğunda şunu söyleyebilirim: "Evet, bu *sadece bir* araba, ama benim ihtiyacımı karşılıyor", yani bir arabadan beklediğim neyse, onu yerine getiriyor, bendeki eksikliği tamamlıyor. Böylece araba kavramıyla nesne-araba bir araya gelmiş oluyor.

Bu açıdan bakıldığında, sonlu ile sonsuzun ilişkisinin sınır, değilleme, aşma, başkalık gibi bütün kavramsal öğelerinin kötü sonsuzluk kavramından çıktığı görülür. Hata, denebilir ki, bu aşmanın ve sonlunun değillenmesinin *yorumlanışında* ortaya çıkmaktadır. Sonlunun değillenerek yerine başkasının konması öznenin kendisiyle de sahici bir ilişki kurmasının imkânını elinden almaktadır. Sonluluğun "olmak gerekmek" biçiminde aşılması olarak asıl sonsuz, insanın kendi kendini aşmasının da temelini sağlar. Kendi engelini aşarak ağaç haline gelen tohumdan söz etmiştik. Tohum ağaç olurken başka bir şey, örneğin bir köpek, olmaz. Kendi kendisi olur, kendinde neyse o olur. Dolayısıyla "olmak gerekmek" biçimindeki bu aşma, oluş halindeki bir özdeşlik içinde Ben'i ve ötekini de içerir. Özdeşlikteki bu karşıtlık Hegel'e göre dildeki "kendinde" ve "onda" ifadelerinde zaten mevcuttur: "Düşünme insanda gerçek olmalı, onda (*an ihm*) olmalı, sadece kendinde (*an sich*) olmamalı."[153] Kendinde olarak düşünen insan etkin olarak düşünen insanla aynı şey değildir. Gerçekten düşünüyor olmak için kendinde halini aşmak ve bu etkinliği bir özellik haline getirmek gerekir. Dolayısıyla "olmak gerekmek"te engel zaten aşılmış olur: "Diyoruz ki: Aklın [bir] engeli vardır, ama onun [bir] engelinin olması, o engelin ötesinde olduğunun kanıtıdır; çünkü engel ancak kendinde haliyle karşılaştırıldığında vardır; akıldan söz ederken engel koymaya kalkmak aptallığın en büyüğüdür, çünkü o engel zaten aşılmıştır."[154] Nasıl ki sonluyu söylerken

153. G.W.F. Hegel, *Leçons sur la logique 1831*, s. 111.
154. *A.g.e.*, s. 112.

aynı anda sonsuzu da düşünmüş oluyorsak, engelden söz ettiğimiz anda da onu aşmış oluyoruz çünkü engel bir beriyle bir öteyi ima eder. Asıl sonsuzun imgesi, kendini katettikten sonra kendine dönen bir çember olacaktır, sonu gelmeyen bir doğru değil.

Hegel'in 1831 yılında verdiği ve ölmeden birkaç ay önce tamamladığı *Mantık Üstüne Dersler*'inde sonsuz için verdiği örnekler, yani yaşam, tin, ben, dostluk, aşk, hepsi de başkasıyla birliği içermesi dolayısıyla sonsuzluğun deneyimlenebileceği durumlardır. Aşkta başkasındayımdır ve başkası da bendedir. Ama başkasından kendime döndüğüm ölçüde kendimi başkasının dolayımı üzerinden bulurum ve böylece sonsuzluğu yaşarım. Tüm bu "durumlar" sonsuzluğun sadece teorik bir açıdan anlaşılamayacağını, tersine, *pratik* olarak yaşanacağını söylerler. Sonsuzluğun yaşanacağı yer felsefe değil, yaşamın kendisidir. Felsefe ancak insanın deneyimini kavramlar aracılığıyla düşünebilir. Ama Hegel'in sonsuzluk anlayışının gösterdiği gibi, insan zaten sonsuzdadır ve doğası gereği engelini aşmaya muktedirdirİ çünkü onu zaten kendisi koymuştur.

Beşinci Bölüm

Tarih: Pozitiviteden Aşkınlığa

Geçmiş, sadece bir inançtır.
Paul Valéry, *Mon Faust*

Bir önceki bölümde ele aldığımız meselelerden hareketle, Hegel'le öbür Alman İdealizmi düşünürleri arasındaki süreklilik ve süreksizlikleri takip etmemize yardımcı olabilecek kimi önemli noktaları vurgulamakta yarar olduğunu düşünüyoruz. Kant sonrası idealizm bağlamında söz konusu yakınlıklar ve uzaklıklar Hegel ile Fichte ve Schelling arasında mutlak karşıtlıktan ziyade birbirini izleyen, yer yer de tamamlayan duruşlara işaret ederler. Bu duruşlar, mutlak öznellik temelinde bir özgürlük sistemi kurma ortak projesi bağlamında yerlerini bulurlar.

Bir açıdan, Hegel'in düşüncesi idealist projenin bir devamı niteliğindedir: En başta, belirlenimi her zaman özgürlük olan öznelliği temel alır. Buna sistemin içeriği dersek, biçimi de özdeşlik ile özdeşsizliğin özdeşliği olarak karşımıza çıkar. Ayrıca, Kant'ın yanılgı mantığı diyerek eleştirdiği diyalektik her üç filozofta da merkezi bir yerdedir. Aslında diyalektiğin böylesine ciddi bir biçimde üstlenilmesi, teknik bir anlaşmazlığın da ötesinde, Kant sonrası idealist filozofların temel meselesini anlamakta ve onları Kant'tan ayıran temel hattı görmekte büyük önem taşır. "İmana yer açmak için bilgiyi kaldırmak zorunda"[1] kalan Kant bilginin alanının empirik deneyimle

1. Immanuel Kant, *KrV*, BXXX.

sınırlandırılması gerektiğini savunur. Onun gözünde bilgi sadece koşullu olanın bilgisidir ve anlama yetisinin ürettiği yargıyla ifade edilir. Bu bağlamda anlama yetisi de empirik görü tarafından sınırlandırılan koşullu bir yetidir. Akıl yetisiyse sınır tanımaz ve nesneleri gibi koşulsuzdur. Onun nesneleri olan ruh, evren ve Tanrı aşkın niteliktedirler; yani empirik alanın dışındadırlar ve onlara ilişkin bilgi üretme çabası paralojizmlere ya da antinomilere yol açar. Bu alanın mantığı diyalektik mantıktır. Bu aşkın şeylerin bilgisinden söz etmek olanaksız olsa da, bunları *düşünmek* olanaklıdır. Bunun sonucunda ruhun ölümsüzlüğü ve Tanrı'nın varlığı *pratik* aklın postülaları olarak değerlendirilir. Alman İdealizmi düşünürleriyse Kant'ın düşüncesinin bu parçalı yapısını ortadan kaldırarak içerdiği ikilikleri tam da Kant'ın transendental yanılgı tehlikesini gördüğü yerde, yani akılda aşmayı amaçlarlar. Bundan dolayı akıl ve diyalektik mantık, neredeyse kendiliğinden, onların felsefelerinin merkezine yerleşir.

Hegel'le öncülleri arasındaki farklara gelince, bu farklar apayrı bir yaklaşımdan ziyade dönüşümler, genişlemeler ve geliştirmeler olarak nitelendirilebilir. Çıkış noktası yine öznelliktir; ama Hegel bu öznelliğin soyut biçimde kavranmış olmasını eleştirir ve bu kavramı tarihselliği bağlamında geliştirir. Öte yandan bu öznellik hiçbir zaman bireysel bir özneye gönderme yapmaz, asıl anlamını ortak bir öznellikte, yani *tin* kavramında bulur. Aynı biçimde, öznelliğin diyalektiği de soyut olmaktan çıkarak tarihsel öznelliğin somut diyalektiği haline gelir.

Başka bir önemli noktaysa şudur: Hegel'in sistemi özne ile nesnenin, düşünce ile varlığın, sonlu ile sonsuzun birliğini, bunlar arasındaki bütün mutlak karşıtlıkları kaldıracak bir biçimde sağlar. Artık aşkınlık ötede bir yerde değildir; tarihi boyunca, daha doğru bir ifadeyle, *tarih olarak* içkinlikle bir olur. İçkin olana, empirik olana indirgenmeden, onun *anlamı* olarak ortaya çıkar. Bu "aşkınlaşma"da, insan yaşamı ve onun eylemi merkezi bir rol oynar.

Hegel felsefesinin asli bir parçasını oluşturan din, bu birliğin en gelişkin biçimde sağlandığı alandır. Din ilk metinlerinden beri Hegel'in düşüncesinde yer alır, ancak ayrı, tek başına bir inceleme konusu değildir; çünkü "din tinin tamamına ermesidir"[2] ve bundan dolayı da tinin oluşumunun en üst aşamasıdır.

Bununla birlikte, Hegel'in gençlik dönemi metinleriyle sistem metinleri karşılaştırıldığında, onun din düşüncesinin bir evriminden söz edilebilir. Din düşüncesinin evriminin aynı zamanda onun tarih düşüncesinin evrimiyle örtüşmesi de oldukça anlamlıdır. Bu örtüşme kesinlikle rastlantısal değildir; çünkü bu ikisi birbirine sıkı sıkıya bağlıdırlar. Bu nedenle Hegel'in önce tarih sonra da din anlayışını ve onun evrimini inceleyeceğiz.

Pozitivite ve Tarih

Toplum sözleşmesi düşünürlerinin toplumu ve devleti içkin biçimde, yani aşkın bir kaynağa (mit ya da din[3]) gönderme yapmadan temellendirme çabalarının yankısı Kant'ın "dinin özü"nü akılda düşünme çabasında karşımıza çıkar. *Aufklärung* akılcılığından yola çıkan bu yaklaşım, dinin tarih boyunca ortaya çıkan veçhelerini, yani yorum ve ritüellerdeki çeşitliliği, onun tarih dışı olduğu varsayılan özüne sonradan eklenen akıl dışı öğeler olarak görür. Bu öğeler temizlendiğinde "gerçek" doğal dine ulaşılacaktır. Toplum sözleşmesi teorilerine paralel biçimde bu yaklaşım da tarihsel olanı arızi, yani sabit öze yabancı bir şey olarak görür.

Tarih Hegel'in düşüncesinde her zaman varolmuşsa da, onun da kısa bir süreliğine bu yaklaşımı paylaştığını söylemek mümkündür. Gençlik döneminden kalan ve "Hıristiyan Dininin Pozitivitesi" başlığıyla bilinen metin bu çerçevede yazılmıştır. İsa'yı Kant ahlakının örneği olarak düşünme çabalarına (yine gençken yazdığı *İsa'nın Yaşamı*'nın amacı budur) tanıklık eden bu metin tarihi arızi olarak görür ve

2. G.W.F. Hegel, *Werke*, III, s. 499.

3. Bu iki alanın Hegel'de tarihselliğin anları olduklarını ileride göreceğiz.

"pozitivite"[4] sözcüğüyle nitelendirerek olumsuz bir anlamda kullanır.

Pozitivite metni şu soruya yanıt arar: İsa'nın "bütünüyle ahlaki ve hiçbir biçimde pozitif olmayan bir din"[5] olarak kurduğu din nasıl oldu da pozitif bir hale geldi? Genç Hegel'in gözünde dinin İsa'nın vazettiği "ezeli-ebedi ve değişmez" özünün üstü, Kilise'nin otoritesi tarafından aklın kabul etmediği mucizelere imanla ve boş biçimi öne çıkaran anlamsız ritüellerle, sadece dudaklarla yerine getirilen bir ödevle (*Lippendienst*), simgeyle örtülmüştür. Katolikliğe beslediği olumsuz duygular herkesçe bilinen Hegel'in eleştirisinin burada sadece Aydınlanma'nın "doğal din" düşüncesinden değil, aynı zamanda "akıl dini" olan kendi Protestanlığından da beslendiğini söylemek yanlış olmaz. Ancak eleştirilerinin sadece mezhepler arasındaki bir çatışmadan kaynaklandığını söylersek, onun takındığı tavrın iman ile aklı karşıt olarak görmeyen felsefi içeriğini ıskalamış oluruz.

Üstelik, Hegel'e göre, dinin buyruklarının akla ve ahlaka uygun olduğu için değil de sadece İsa tarafından emredildiği için yerine getirilmesi, dinin bütün içselliğini ortadan kaldırır ve onu Kilise'de somutlaşan bir otorite haline getirir. Dolayısıyla, yeni bir dini yaymak için kaçınılmaz olarak görülen şey, yani mucizeler yaratabilen bir güç ve ona itaat fikri, dinin özünün yerine geçerek onu sadece tarihsel bir iman haline getirmiştir.[6] Bu bağlamda tarih, Hegel'in daha sonra söyleyeceği gibi, dinin özünün kendini açması, gerçekleştirmesi değil, kendi özüne yabancılaşması olarak düşünülür.

Bununla birlikte daha bu metinde bile, Aydınlanma aklının bütün dinler karşısındaki mesafeli tavrını Hegel'in

4. *Positivität* bugün anladığımız gibi *pozitif*, "olumlu" değil, tersine olumsuz bir anlama sahiptir bu metinde. Dinin toplumun yaşamından uzaklaşmış, canlılığını kaybetmiş, insanların ruhuna hitap etmekten çok dışsal bir iktidar haline gelmiş durumunu böyle adlandırır Hegel. Kendi ifadesiyle: "Pratik olan teorik olarak ele alındığında –başlangıçta öznel olan sadece nesnel olarak ele alındığında bir iman pozitif olarak adlandırılır; öznel olamayacak nesnel bir şeye ilişkin temsilleri yaşamın ve eylemlerin ilkesi olarak kuran bir din" (*Werke*, I, s. 239).

5. G.W.F. Hegel, *Werke*, I, s. 108.

6. G.W.F. Hegel, *Werke*, I, s. 117.

paylaşmadığını görürüz. Onun Hıristiyanlığa yönelttiği pozitivite eleştirisi, Aydınlanma'nın yıkıcı eleştirisiyle hemfikir değildir; çünkü Aydınlanma filozoflarının tersine, simgede önemli olan noktanın onun arızi (yani maddi) tarafı değil, dolaysız nesneyi aşan kutsallıkla ilişki kuran tarafı olduğunu düşünür. Aydınlanma kutsal nesnelerin sadece basit nesneler olduğunu öne çıkarırken, Hegel asıl meselenin onların basit nesneler olması değil, *ne yi* simgeledikleri olduğunu savunur. Yoksa, derslerinde Katoliklerin kutsanmış ekmeği yiyen bir farenin önünde diz çöküp çökmemeyi tartıştıklarını söyleyen Protestan esprisini[7] tekrarlamaktan geri durmayan Hegel'in bu nesnelerin gerçekten de basit nesneler olduğunu görmediği düşünülemez. Öte yandan, Hegel daha bu metninde bile Aydınlanma'nın aklının soyut, biçimsel olduğunu söyleyerek hem *Doğal Hukuk* metnindeki toplum sözleşmesi eleştirisinin hem de *Fenomenoloji*'deki akıl eleştirisinin temelini atar. Hegel'in bu metninde, daha sonraki düşüncesine taban tabana karşıt olan iki nokta dikkate değerdir. Birinci olarak, tarihsel olan şey empirik, arızi, yabancı ve hatta bozulmuş olan bir şeydir. İkinci olarak da, ki bu daha da temel bir önemdedir, tarih ve öz kavramları birbirlerine mutlak olarak karşıttırlar ve öz tam da tarih dışı olanı ifade eder.

Hegel, *Pozitivite* metnini 1795-1796 yıllarında yazar. 1800'de *Pozitivite*'yi yeniden yazmaya başlar ama daha metnin başındayken bu iş kesintiye uğrar. İlk versiyonla karşılaştırıldığında bu metin çok kısa olsa ve sadece giriş niteliği taşısa da, Hegel'in sonraki yıllarda izleyeceği güzergâhın habercisi olması bakımından son derece büyük bir öneme sahiptir, üstelik bu önem din konusuyla da sınırlı değildir. En başta, ilk versiyonda veri olarak kabul edilen pozitivite kavramı bu kez onu ortaya çıkaran tarihsel koşullarla birlikte düşünülür. Buradaki mesele ilk versiyondaki gibi pozitivite *olgusunun* değil, pozitivite *kavramının* hangi tarihsel koşullarda ortaya çıktığıdır. Hegel bu kavramın doğal din kavramının ortaya çıkışıyla aynı dönemde, yani modern çağda ortaya çıktığını

7. Aktaran Terry Pinkard, *Hegel*, a.g.e., s. 524.

tespit ederek "bir dine pozitif demek için (...) insan doğası kavramının ve dolayısıyla onun tanrısallıkla ilişkisinin belirlenmiş olması gerekir"[8] der. Bu insan doğası kavramının ortaya çıkabilmesi içinde zaman geçmesi, "yüzyıllara uzanan, uzun bir kültür yolunun" geçmesi gerekir. Dolayısıyla pozitivite kavramının kendisi de tarihseldir ve Hegel'de artık tarihin pozitivite olarak değil de kavramın bir zorunluluğu olarak düşünülmeye başladığını görürüz. İlk versiyondan sadece dört yıl sonra Hegel'in düşüncesi tarihselliği bünyesine katmış durumdadır. Bu bağlamda pozitivitenin anlamı da bir dönüşüm geçirir. Terim birinci versiyonda İsa'nın öğretisini yayanların Hıristiyanlığın özüne yabancılaşması, karşıtlaşması hareketini tarif ederken, ikinci versiyonda Orta Çağ insanının "doğal" gördüğü şeye artık pozitif diyen bir tarih dönemindeyizdir. Bunun söylenebilmesi de aslında yine Aydınlanma çağıyla ve akılcılıkla mümkün olmuştur. Böylece, tarihsel bağlamında düşünüldüğünde pozitivite asıl anlamını bulur: Modern çağda eskimiş, gereksiz ve yanlış olarak görünen durum, geçmişte bir zorunluluktu. Başka bir deyişle, modern aklın pozitivite dediği şeye o pozitivitenin yaşandığı dönemde pozitivite denmiyordu, bu ad konduğundaysa dünya başka bir dünya olmuştur. Bu hareketin, bu dönüşümün anlaşılabilmesi için, tarihin her dönemini kendi hakikati içinde düşünebilecek tarihsel bir kavrayışın gelişmesi gerektiği, açıktır; Hegel'in tarihsel düşüncesinin geçirdiği dönüşüm de bu gelişmenin ta kendisidir. Hegel'in düşüncesinin *Pozitivite* metninin iki versiyonu arasında geçirdiği dönüşüm, onun felsefesindeki tarih kavramının oluşumunun temelini teşkil eder. Bu dönüşüm sonucunda ve sonrasında tarih Hegel'in düşüncesinin merkezine yerleşmekle kalmayacak, onun kendi felsefesini de dünya tarihi bağlamında düşünmesinin yolunu açacaktır. Özgürlük sistemi olarak bu felsefe, özgürlük idesinin gerçekleşmesi olarak okuduğu dünya tarihiyle buluşacaktır.

8. G.W.F. Hegel, *Werke*, I, s. 217.

İnsan ve Dini

Hegel'in mensubu olduğu Protestanlık çerçevesinden yaptığı din yorumu, zaman içinde olgunlaşmış ve kendi felsefesinin terimleriyle ifade edebildiği hale gelmişse de, ilk yazılarından beri –ki ağırlıklı olarak din üstünedir bunlar– dini insanların vicdanlarının dışında bir otorite olarak görmediği, kişinin sonsuzlukla, aşkınlıkla kurduğu en yüce ilişki olduğunu düşündüğü rahatlıkla söylenebilir. Ancak buna karşın, dini sadece bir iç dünyada yaşanan, başkasına aktarılamayan gizemli bir deneyim olarak da görmez. Onun gözünde dinin asıl varlığı toplumsaldır ancak dinin tarih boyunca sergilediği bütün toplumsal durumları da olumlamaz. *Fenomenoloji*'nin "Mutsuz Bilinç" başlıklı bölümü kabaca bir Katoliklik eleştirisi olarak okunabilecek olsa da, imanın akılla ve akıl üzerinden toplumsallıkla birleşmediğinde sergilediği durumların tasviri olarak bakıldığında asıl felsefi içerik ortaya çıkar. Kitabın işleyişinde mutsuz bilinç, bütün nesnel gerçekliğin yalan olduğunu savunan kuşkucu bilincin toptan inkârından sonra gelir. Bu toptan inkârla bilinç yeniden kendine döner ve Tanrı'yla bir olma çabasına girer. Ancak bu çaba onu sadece mutsuz edecektir, yani amacına ulaşamayacaktır; çünkü bu birliği dolaysız varlıkta, şeyde arar. Başka bir deyişle, kendi içinde bulacağı şeyi dışında aramaktadır. Şimdi mutsuz bilincin üç haline bakalım.

Sonlu bilinç Tanrı'ya ulaşmak için ilkin en dolaysız ve en maddi yolu seçer: İsa'nın bedeni. Onun bedenini bulduğunda, ona dokunduğunda o mucizeye tanık olacak ve Tanrı'yla bir olacaktır. Oysa İsa toprağa verildikten sonra mezarına mür götüren kadınların başına gelen şey onun da başına gelecektir, yani karşısına boş bir mezar çıkacaktır; çünkü o Kutsal Ruh olarak göğe yükselmiştir. Burada temel bir çelişki söz konusudur: Bir yandan, mutsuz bilinç asıl Kutsal Ruh'un cemaatin yaşamında gerçekleştiğini bilmemektedir, dolayısıyla mutlağın İsa'nın bedeninde ya da ona ait başka kutsal nesnelerde olduğunu sanmaktadır; öte yandan da Tanrı'yı bu dolaysız dünyanın ötesinde bir varlık olarak düşünmektedir.

Çelişki bu bilince içkindir ve aradığı şeyi tam da bu nedenle aradığı yerde bulamaz: Mezar boşalmış, fırsat kaçmıştır.

Sonlu bilinç ikinci olarak, çalışması, hizmeti aracılığıyla Tanrı'yla bir olmaya çabalar. Çalışıyorsa Tanrı'ya hizmet etmek için çalışıyordur ve bu çalışmanın karşılığında elde ettiği zenginliği de aslında kendi emeğine, eylemine değil, Tanrı'nın lütfuna borçlu olduğuna inanır; zaten çalışma gücünü de O'ndan almıştır. Bu bilinç de benzer bir çelişkiyi yaşar: Bir yandan kendi emeğinin gücünü bilir, ama öte yandan da onu inkâr eder. İkinci bir düzlemde hem hizmet ettiğini söyler hem de zenginliği hazzı için kullanır. Bu çelişki aşılamaz, çünkü özne ne çalışmaktan ne de hazdan vazgeçer ve bilinçteki bu yarılma en sonunda bir şükran *oyununa* dönüşür ve birlik yine kurulamaz.

Bu iki biçimin de başarısızlığı sonucunda bilinç bir kez daha kendine döner ve bu kez mutlakla birliğinin önündeki en büyük ve tehlikeli engel olarak kendini görür: Beden, daha doğrusu, kendi bedeni. Böylece bilinç eyleme son verir; dünyadan el-etek çeker ve "asıl etkinliği 'hiçbir şey yapmama' haline gelir, hazzı da mutsuzluk duygusu"[9] olur. Sıradan insana gayet doğal ihtiyaçlar olarak görünen bedensel ihtiyaçlar, bu çilecilikte kişinin Tanrı'yla bir olmasının önündeki en büyük engeller olarak görülürler. Sıradan insan için bunlar üzerine düşünmesi bile gereksiz şeylerken çileci için dünyanın en önemli meselesi haline gelir ve bu nedenle bedenin ihtiyaçlarının bastırılması asıl eylem olur.

Tanrı'yla bir olma çabası her üç durumda da başarısızlığa uğrayan mutsuz bilinç için geriye kalan tek çare, bu birliği bir aracı üzerinden kurmaktır. "Öte taraf işleri"ni bilen bu aracının otoritesini kabul eder, onun öğütlerine uyar, yap dediklerini yapar, yapma dediklerini yapmaz, "kendisine bütünüyle yabancı, hiçbir anlam ifade etmeyen bir şeyi gözünün önüne getirerek ve söyleyerek hareketler yapar"[10]. Bu noktada bilincin mutsuzluğu belki biraz yatışsa da, birlik yine dışsal bir öğe üzerinden kurulur. Aracılık eden din adamı

9. G.W.F. Hegel, *Werke*, III, s. 174.

10. G.W.F. Hegel, *Werke*, III, s. 175.

da bir bilinçtir ve onun söyledikleri de içeriksiz ve kişinin içselliğine yabancı bir biçimde iş görür. Sorun bu kadarla da kalmaz. Bu anlayışta birliğin mekânı bu dünya değil, hep bir ötesidir. Hegel açısından dolayımı sağlayacak bir üçüncü elbette gereklidir; ama bu üçüncü, sonlu ile sonsuzun birliğini *gerçekten* sağlayan bir öğe olmalıdır.

Fenomenoloji'nin vahiy dini bölümüyle karşılaştırıldığında, Orta Çağ dindarlığının betimlendiği mutsuz bilincin öyküsünün doğrudan doğruya pozitif dinin de anlatımı olduğunu görürüz. Tekil bilincin sınırlarına sıkışmış olan ve asıl tini bilmeyen mutsuz bilinç çareyi ötedeki Tanrı'yla birliğini sağlayacak dışsal bir otoriteye başvurmakta bulur. Pozitif dine yol açan da işte bilincin bu tarihsel durumudur. Asıl tine gelindiğinde, din akılla bir araya geldiğinde, sonlu ile sonsuzun birliği de mümkün hale gelecektir. Bu bağlamda birliğin mekânı da öte olmaktan çıkarak bura, yani tinsel cemaat olacaktır.

Pozitivite ve mutsuz bilinç konuları, sadece Hegel'in düşüncesi açısından değil, Hıristiyanlığın tarihinde önemli bir devrimi temel alan din anlayışı açısından da oldukça önemlidir ve Hegel'in dinde tin "kendini bilen tin dinde kendi kendisinin saf bilinci olur"[11] derken anlatmak istediğini de anlamaya yardımcı olur.

Bilindiği gibi Hıristiyanlık, öbür tek tanrılı dinlerden farklı olarak kurucusunu Tanrı'yla özdeş olarak görür. Kilise'nin resmi öğretisine göre, Yahudiliğin ve İslam'ın Tanrı'sından farklı olarak Hıristiyanlığın Tanrı'sı insan olarak dünyaya gelir ve Kutsal Ruh olarak göğe yükselir. Hegel'in gözünde bu anlayış dinin hakikatinin ifadesidir: Sonlu ile sonsuzun birliği. Öte yandan, bu okuma aslında, bu birlik fikrinden bambaşka bir sonuca varmış olan pozitif dinin tersine çevrilmesidir. Fikir aynı olsa da, Katolik kilisesi kuruluş aşamasında buradan hareketle bunun tam tersi bir yola girmiştir ve Hegel'in düşüncesinin anlaşılması açısından bu yola kısaca değinmek gereklidir.

11. G.W.F. Hegel, *Werke*, III, s. 496.

325 yılında toplanan birinci İznik Konsili'nin gündemindeki konulardan biri de İsa'nın doğası meselesiydi. İsa'nın yaratılmış olduğunu, dolayısıyla insan olduğunu savunan Ariusçulara karşı Konsil'in kararı, oğul İsa'nın Baba'yla aynı tözden olduğu, yani onun da Tanrı olduğuydu. Bu özdeşlik iki biçimde yorumlanabilirdi: Ya insanın özünde Tanrı'yla bir olduğu söylenebilirdi (ki Hegel'in yorumu bu olacaktır), ya da bu "ayrıcalık" sadece İsa'nın kişiliğine tanınacak ve tersi yöndeki bütün iddialar da sapkınlık olarak mahkûm edilecekti. Bilindiği gibi bu birlik iktidar tarafından ikinci biçimde yorumlandı ve böylece ilk günahla kirlenmiş olarak doğan sıradan insanların İsa'yla aynı doğadan olmadıkları ilan edildi. Bu yorum sonucunda da, Tanrı'yla birlik her insanda zaten varolan bir imkân olmaktan çıkarak dışarıdan bir aracının yardımına muhtaç bırakıldı. Bunun teorisini yapmak da Aziz Augustinus'a düştü. *Tanrı'nın Kenti* metninde Augustinus insanlığın durumunu "bütün insan ırkının toptan lanetlenmesi"[12] (*massa damnata*) olarak betimler. İnsan ne yaparsa yapsın bu lanetli durumundan ancak Tanrı'nın lütfuyla kurtulabilir. Ancak bu lütuf da dine uygun yaşayarak "otomatik olarak" kazanılacak bir durum değildir Augustinus'a göre; çünkü tam da lanetli doğası nedeniyle Tanrı'nın lütfunu hak etmemektedir. İstediği kadar "doğru" yaşasın, bu lütuf hiç gelmeyebilir. Lütfa karar verecek olan yine Tanrı'dır. Dolayısıyla, der Augustinus, lütfa ulaşmanın tek imkânı, sonsuz yaşamın anahtarını elinde tutan Kilise'ye itaatten geçer.

Kısaca özetlediğimiz bu anlayışta, vurgulanması gereken birkaç önemli nokta var. İlkin, insanın elinden bütün haysiyetini ve özgürlüğünü alarak onu sefaletten başka bir sözcükle adlandırılamayacak bir duruma indirir. Dini otoriteye mutlak itaat onu sadece otoritenin emriyle hareket eden bir varlığa dönüştürür ve bu noktadan sonra da o varlığın eylemi özgür olmaktan çıkar, dışsal bir zorunluluğa dönüşür. İkinci olarak, mükemmel bir varoluşa doğru kendini aşma imkânını da insanın elinden alarak bu imkânı sadece Tanrı'nın ira-

12. St. Augustine, *Cité de Dieu*, Fr. Çev. M. Saisset, 1869, Kitap 21, Bölüm 12.

desine tâbi kılar. İnsan da doğası gereği düşmüş bir varlık olduğundan, Tanrı'yla birlik asla gerçekleşemez. Üçüncü olarak, insan "doğru" insan olmak için değil de sadece bir ödül beklentisiyle ya da cezalandırılma korkusuyla hareket ederse, onun eylemi, Kant'ın terimleriyle ifade edersek, hipotetik bir eylem olur; yani başka bir şeye ulaşmak için bir araç haline gelir. Böyle bir eylem de koşullu, yani özgür olmayan bir eylemdir. Burada ödül konusu da sorunludur aslında. Schelling'in dikkati çektiği gibi[13], insanın en aşağı ihtiyaçlarının sınırsızca doyurulması üzerinden tanımlanan bir ödül, akıl sahibi, daha iyi olmaya muktedir insana yaraşır bir ödül müdür? Böyle bir ödül anlayışı insanı hayvana indirgemez mi? Dördüncü olarak, pozitif din, insanın sonsuzlukla bir olma çabasını kullanarak bunu kendi otoritesini ve böylece insanı "o cehalet sığınağı"na[14] hapsetmesini meşrulaştırmak için kullanır.

Hegel'in okumasında, tinin kendinin bilincine dinde nasıl vardığına bakalım şimdi de. Yukarıda tinin kavramının tanımına değinmiştik: Biz olan ben ve ben olan biz. Temelde öznenin toplumsallığını ifade eden bu tanım dinsel düzlemde insanın kendine ilişkin anlayışının aslında Tanrı'ya ilişkin anlayışından ayrılmadığı anlamına gelir. İnsan kendisini özgür ve daha iyi olmaya muktedir görüyorsa Tanrı'sını da buna göre düşünecektir, ve tam tersi. Eğer "kendi imgesinde" yarattığı insanı sefalete mahkûm ettiğini düşünüyorsa, o zaman Tanrı'sı da bu özü paylaşacak, asla ulaşılamayacak bir ötede olacaktır. Bu bağlamda cezalandırılma korkusuyla ödüllendirilme umudu da mutluluğun değil, otoriteye boyun eğerek insanın kendi kendisini indirgediği hayvanın evcilleştirilmesinin araçları olacaktır.

İnsanın sonsuzlukla ilişkisi, Alman İdealizminin terimleriyle, yani özdeşlik ve özdeşsizlik terimleri üzerinden de ifade edilebilir. Pozitif din bağlamında Baba ile Oğul'un insanlığı dışarıda bırakan özdeşlikleri Fichte'nin özdeşliğine karşılık gelir: A=A'da özdeş olmayan öğe, yani insan dışarıda kalır ve

13. F.W.J. Schelling, *Premiers écrits*, s. 194-5.
14. Baruch Spinoza, *Etika*, I, Ek; *a.g.e.*, s. 73.

yeniden bir araya gelme imkânı ortadan kalkar. Öte yandan Hegel'in okumasında İsa figürü üzerinden sonlu ile sonsuzun birliğine (A=~A) ulaşıldığı söylenebilir. Ancak bu özdeşliğin Hegel'de hiçbir zaman verili ve dolaysız olmadığını bir kez daha vurgulamalıyız. Bu özdeşlik kendi *oluş*u üzerinden, yani tarihi üzerinden gerçekleşir.

Fenomenoloji'de aklın, yaşamı değersiz olarak gören mutsuz bilincin sefaletinden hemen sonra yaşamı yüceltmek üzere gelmesi de bu açıdan şaşırtıcı değildir. Bu geçişin Avrupa tarihinde Luther'in Kutsal Kitap'ı Almancaya çevirmesiyle gerçekleşmiş olması da bir rastlantı değildir; bu çeviri sayesinde her bir kişi, dışsal bir otoriteye ihtiyaç duymadan, Tanrı'nın sözünü kendi dilinde kendi aklıyla anlamaya muktedir olmuştur. Protestanlığı izleyen Hegel'in okumasıyla da, sonlu ile sonsuzun birliği artık yabancılığını yitirmiş, yani ötede değil, kendisi de tarihin ürünü olan cemaatin bağrında gerçekleşen bir şey haline gelmiştir.

Yaşayan Tarih

Tarihin Zamanı

Tarih zamanda akar. Bu ifadeyi birkaç biçimde anlayabiliriz. İlkin, tarih bizim için *geçmiş* bir şeydir, yani tarihteki olaylar bir zamanlar "olmuş bitmiş" olaylardır. Ayrıca tarih, biçim içinden düşündüğümüz ve kavradığımız bir şimdiki zamana göre geçmiştir. Geçmişin olayları aynı zamanda bir biçimde şimdiki zamana bağlıdırlar; ama bu şimdiki zaman da sürekli geçmektedir. Söz konusu olaylar da bir zamanlar "şimdi"ydiler ve onlar için de bir geçmiş vardı. Bizim şimdiki zamanımızın geçmişi, öncekilere göre daha büyük bir olaylar kümesi içerir. Başka bir deyişle tarih, *zamanla* geçmiş olan şimdiki anların bir birikimidir. Bu bağlamda tarihin gerçekleşmesi ve bilgisi bağlamında zamanın şimdiki ve geçmiş boyutlarını birbirinden ayırt ederiz. Bir şimdiki zamanda somut, gerçek olay "geçer" ve biz de onu kendi şimdiki zamanımızda bilgi nesnesine dönüştürürüz. Geçmiş ise şimdi bilgi nesnesine dönüşmüş olandır.

O halde hangi zaman geçmiş, hangi zaman şimdidir? Her iki şimdiki zaman birbirine özdeş midir, değil midir? Peki geçmiş homojen bir blok mudur? Zamanı geçmişten geleceğe uzanan bir çizgi olarak düşünürsek, bu çizgi üzerindeki her bir nokta öbürüyle aynı mıdır? Ve ayrıca, tarihte geçen *ne*dir ve / ya da kimdir? Bunlar hiç de özgün sorular değil elbette. Ama tarih üstüne düşünmeye başladığımızda kaçınılmaz olarak aklımıza ilk gelen ve yolu açan sorular da bunlardan başkası değil. Dolayısıyla, tarihi düşünürken zamanı da düşünmek zorundayız ve tarihe ilişkin hiçbir anlayış da "bir zaman metafiziği" olmaksızın tamamlanmış sayılamaz.[15] Hegel'in düşüncesinde tarih ile zaman arasındaki ilişki son derece önemli bir yer tutar; çünkü bitmiş olaydan, üründen çok olmayı merkeze alan bir düşüncenin zamanı meselenin merkezine yerleştirmemesi mümkün değildir. Dolayısıyla biz de bu derin ilişkiyi gösterebilmek için önce Hegel'in zamanı nasıl anladığına bakacağız.

Hegel'deki zaman metafiziği ağırlıklı olarak iki temel metinde karşımıza çıkar: Doğadaki zaman *Doğa Felsefesi*'nde, fenomenolojik zamansa *Tinin Fenomenolojisi*'nde. Bu metinlere geçmeden önce, iki metindeki zaman anlayışlarının birbirinden farklı anlayışlar olmadığını, tersine, bakış açısına göre içeriği değişse de aynı zaman kavrayışını paylaştıklarını vurgulamak gerek. Tartışmamızın sonunda fenomenolojik zamanın doğal zamanı aşarak tarihe açıldığını, doğal zamanınsa sadece kendi alanında kaldığı ortaya çıkacak. Şimdi, daha dolaysız olduğundan, doğal zamana bakalım.

Doğanın Zamanı

Mantık Bilimi'nin konusu olan saf düşünce alanıyla *Tin Felsefesi*'nin konusu olan insan dünyasının arasındaki alanı konu edinen *Doğa Felsefesi*, doğayı *başkalık* ve *dışsallık* terimleriyle ele alır.[16] Doğa İde'ye göre başkadır; İde'nin kendisini evren olarak dışsallaştırmış halidir. Dışsallık olarak

15. G.W.F. Hegel, *Werke*, XVIII, s. 51.
16. G.W.F. Hegel, *Werke*, IX, s. 24.

insanın dünyasının temelini oluşturur ve insanın dünyası da İde biçimindeki saf düşünceyle nesne biçimindeki doğanın bir araya gelmesiyle tin olarak meydana gelir. Yani bu bağlamda tin öznellik ile nesnelliğin birliğidir. Doğa İde'ye olduğu kadar tine göre de dışsaldır; çünkü kendi kurduğu dünyada insan hiçbir zaman doğayla doğrudan doğruya ilişki kurmaz. Bu, doğaya her zaman kavramlar üzerinden yaklaşması anlamında olduğu gibi, çok daha temel, varoluşsal düzeyde de böyledir. Örneğin depremin bir "doğal afet" olduğunu söyleriz. Oysa insan için deprem hiç de doğal bir olay değildir, tersine son derece insani bir olaydır, yıkıcılığı da buradan gelir aslında. Doğrudur, yerküre katmanlarının hareketi olarak deprem elbette doğal bir fenomendir. Ancak onun insan için etkisi ve anlamı mekanik yönünden ibaret değildir, hatta ona bakılarak bu anlam anlaşılamaz. Eğer insan kat kat binalarda oturmasaydı, kentler, caddeler, yollar, kamusal ve özel alanlar kurarak sonsuz sayıda anlamlarla dolu bu dünyanın içinde yaşamasaydı, sadece toprağın üzerinde yaşasaydı, o zaman deprem bütünüyle doğal bir olay olurdu. En basitinden bakacak olursak, binalar yerle bir olduğunda "sokak" dediğimiz şeyin de ortadan kalktığını, o kaybolduğunda kentle ilişkimizin de arızaya uğradığını düşünürsek, depremin insan dünyasında yarattığı korkunç yırtılmanın asla bir doğa olayı olmadığını da görmek zor olmayacaktır. Dolayısıyla doğa insanın dünyasına *dışarıdan* etki eder ve onun kırılganlığını anımsatır. Hegel'in tin kavramıyla ifade ettiği insan dünyası da doğayı nesnel temeli olarak alır.

Hegel'in belki de bir yandan en çok eleştirilen, yerden yere vurulan (çünkü modern doğa bilimlerinin yöntemleriyle çelişir), öte yandan da en az okunan metni sayılabilecek olan *Doğa Felsefesi*'ndeki yaklaşımının modern bilimlerle kendisi arasında bir çelişki bulunduğunu düşünmediğini vurgulamak gerek.[17] Bu metninde Hegel bilinçli olarak doğayı modern bilimlerin yaptığı gibi değil, Antik Yunan kozmolojisinin yaptığı gibi, bir bütünlük içinde düşünmeye çalışır. Onun amacı doğanın empirik gözlemini yapmak değil, *kavramını*

17. Bkz. Frederick Beiser, *Hegel*, Routledge, 2005, s. 108-9.

oluşturmaktır: "Onun [yani Hegel'in doğa felsefesinin] için söz konusu olan fenomenleri nicelleştirmek, yani gerçekten onları betimlemek değil, niteliksel olarak anlaşılan hakikatine ulaşmaktır."[18] Dolayısıyla, Hegel'in doğa üstüne konuşurken böyle bir açıdan konuştuğunu akılda tutmak gerektiğini anımsatarak, *Doğa Felsefesi*'nin Mekanik bölümünde sergilediği –ama hiç de mekanik olmayan– zaman anlayışına bakalım.

Uzayın ve Zamanın Diyalektiği

Hegel'in çözümlemesine göre doğanın dolaysız, "kendinde" hali saf uzaydır. Saf uzay sonsuzdur, süreklidir ve kendi kendisine karşı kayıtsızdır. Kayıtsızdır; çünkü kendi belirlenimleri gerçek anlamda birbirleriyle ilişkiye girmezler: Sadece vardırlar (tıpkı dağlar gibi). Onun sürekli doğası nedeniyle hiçbir sınır onda bir fark yaratmaz ve hatta "sınırın kendisi de süregider haldedir"[19]. Uzaydaki her sınırın kendisi de uzaysaldır ve bu nedenle hakiki bir fark yaratmaz. Geometrik belirlenimler (üçgen, daire) ve boyutlar (en, boy, derinlik) sadece soyutlamadırlar ve somut doğa bunlara karşı kayıtsızdır. Kant'ı tartışırken verdiğimiz fotoğraf örneğine dönelim: Bir fotoğrafa (ya da resme) birçok farklı biçimde bakabiliriz –yukarıdan aşağıya doğru, soldan sağa ya da sağdan sola doğru, çapraz bir doğrultuda. Nasıl izlersek izleyelim, resimdeki figürler bundan etkilenmezler, oldukları gibi kalırlar. Dolayısıyla uzay onu deneyimleyen açısından da ilişkisiz ve kayıtsızdır.

Hegel'e göre uzayın belirlenimleri de bu bağlamda ve kendi diyalektiği içinde düşünülmelidir. Uzayın dolaysız belirlenimi noktadır. Nokta aslında belirsiz uzayın değillenmesidir ve böylece uzay *belirli* bir uzay olur: "Saf uzaysallık tam da onu kuran belirsizliği, yani *kendi kendisini* değilleyerek kendini belirler: Bu değilleme belirli bir değilleme, *uzayın uzay*

18. Denise Souche-Dagues, "Une éxègese heideggérienne: le temps chez Hegel d'après le paragraphe 82 de *Sein und Zeit*", *Recherches hégéliennes*, Vrin, 1994, s. 128.

19. G.W.F. Hegel, *Werke*, IX, s. 48.

tarafından değillenmesi olmak zorundadır."[20] Uzayın ikinci belirlenimi olan çizgiyse noktaların bir araya gelmesinden oluşmaz, onların *kaldırılmasıdır*. Çizginin noktalardan oluştuğunu söylemek aslında hiçbir anlam ifade etmez; çünkü o noktaların dağınık bir biçimde bir arada durmak ya da bir eğri oluşturmak yerine doğru çizgi olarak bir araya gelmelerini sağlayan birleştirici ilkeyi açıklamaz: "Ama değilleme *uzayın* değillenmesidir, yani kendisi de uzaysaldır; aslında bu ilişki olarak nokta, yani kendini kaldıran [nokta] *çizgi*dir, noktanın ilk başka-olması, yani uzaysal-*olma*sıdır"[21]. Başka bir deyişle, noktanın nokta olarak bir varlığı yoktur; ancak çizgi üzerinden, onun öğesi olarak varlık kazanabilir. Nokta çizgide kaldırılır, yani hem yok olur hem de korunur: Çizgide artık noktaları değil, sadece çizgiyi görürüz. Noktaların birbirine eklenmesi, noktaların kaldırılmasından sonra gelir. Uzayın üçüncü belirlenimi olan yüzeyse aynı diyalektikle ortaya çıkar ve değillemenin değillenmesi olarak yüzey somut uzayı verir. Uzayın kendine kayıtsızlığı, aynı yolu tersten de izlememize imkân verir. Yani yüzeyle başlayıp çözümleme yoluyla çizgiden geçerek noktaya varabiliriz. Bu ikinci gidişin zamanda mümkün olmadığını birazdan göreceğiz.

Gördüğümüz gibi uzay kendi kendisine kayıtsız olsa da bu durum onun belirlenmesine engel değildir. Aslında uzay kendi kendisini değilleyerek kendisiyle ilişkiye girmiş olur ve bu kaldırılma da zamanın ortaya çıkışını içerir: "Uzay kendi kendisinin içsel bir değillenişinden başka bir şey olmadığından, onun anlarının kendi kendilerini kaldırması da onun hakikatidir; şimdi zaman tam da bu sürekli kendini kaldırmanın varlığıdır [*Dasein*], o halde noktanın etkin gerçekliği [*Wirklichkeit*] zamandadır."[22] Yine fotoğraf örneğimize dönersek, kayıtsız uzaya zamanı sokan, bizim bakışımızın hareketidir, diyebiliriz. Ama Hegel'de uzaya zamanı dolaysız biçimde sokan, uzayın kendini kendinden ayırma

20. Jacques Derrida, "Ousia et grammè", *Marges de la philosophie*, Minuit, 1972, s. 45.

21. G.W.F. Hegel, *Werke*, IX, s. 44.

22. G.W.F. Hegel, *Werke*, IX, s. 48.

hareketidir. Başka bir deyişle, "*var*ken, yani olurken ve kendini üretirken, kendini özünde gösterirken, kendisiyle ilişki kurarak *uzaylaşırken* [*s'espace*], yani kendini değillerken, uzay zamandır"[23]. Uzayın belirli uzay haline gelişinin, yani kısacası, hareketin özü zamanın kendisidir. Uzay kendinde hareketsiz olduğundan ilişkisizdir de ve orada zamandan söz edilemez. Ama hareket her zaman uzayda bir hareket olduğundan, zaman da uzayda, hatta *uzaydan* çıkar. Peki hareketi uzaya sokan kimdir? Antik Yunan'dan beri canlılığın kendi kendini hareket ettirme yetisiyle tanımlandığını anımsarsak, canlı varlığın zamanı ortaya çıkardığını söyleyebiliriz. Ama bu da eksik kalacaktır. Canlılık hareket demektir, doğru. Ama canlı varlıkta zaman "kendinde" olarak vardır; yani doğan, yaşayan ve ölen canlının doğal hareketinde dolaysız olarak bulunur. Geçmiş zaman canlıda kavram olarak değil, varoluş olarak mevcuttur. Geçmiş anımsanmaz, bedendeki (yani uzaysal olandaki) izi kalır sadece. Geçmiş zamanı sadece maddede, kendi bedeninde değil de zihninde de tutarak zamanı bir kavram olarak var edense bilinçtir, en üst belirlenimiyle tindir. Tinin içinde, hem canlının hem de cansızın zamanı var edilir ve kayıt altına alınır.

Zamanla birlikte uzayın kendinde varlığını geride bırakarak zamanın kendi için varlığına geçeriz. Diyalektiğin bu ikinci anı gerçek ayrışmanın ve farkın anı olduğundan, zamanın kendi diyalektiği de uzaydakinden farklı işleyecektir. Zamanın noktalarının, yani anların değillenmesi hakiki bir değillemedir; çünkü değillenen anın varlığı ortadan kalkar ve o an *geçmiş olur*. Zaman bu nedenle tek yönde ilerler. Sürekli kendini ortadan kaldıran negatif birlik olarak zaman "*olarak olmayan* ve *olmayarak olandır*; *görüyle kavranan* oluştur"[24]. Zamanın bu çelişkili yapısını incelemeye geçmeden önce, son alıntının ikinci kısmında göze çarpan son derece Kantçı ifadeyi fenomenolojik zamanı tartıştığımız bölümün sonunda ele alacağımızı belirtelim.

23. Jacques Derrida, "Ousia et grammè", *Marges de la philosophie*, s. 47.
24. G.W.F. Hegel, *Werke*, IX, s. 48.

Zamanın uçucu yapısıyla ilgili Hegel'in tuhaf ifadesi, gündelik zaman deneyimimizden yola çıkar. Dolaysız deneyimimizde kendimizi hep hareket halindeki bir şimdiki anda buluruz. Bu şimdiki anı da zamanın durmayan akışındaki bir noktayla temsil ederiz. Ama her bir an "anında" geçmiş bir an olur ve yeni bir an onun yerine geçer. Zamanın bu çelişkili yapısıyla ilgili belki de en çarpıcı cümleyi John Ellis McTaggart'ın 1908 tarihli metninde buluruz: "Şu anda şimdi olan bir olay, gelecekti ve geçmiş olacak."[25]

Bu betimleme, felsefe tarihinde zaman üstüne ayrıntılı biçimde ilk düşünen filozof olan Aristoteles'in de kendini içinde bulduğu duruma benzerdir. Yunanlı filozof *Fizik*'in dördüncü kitabında zamanın varolan mı yoksa olmayan bir şey mi olduğu sorusuyla meseleye girer ve bunu izleyen soruların sonunda herkesçe bilinen açmazlarda bulur kendini.[26] Bu açmazlar, zaman *olarak olmayan ve olmayarak olan* an üzerinden düşünüldüğünden meydana gelir. Aristoteles bu açmazlardan kurtulmanın yolunu zamanın hep hareket üzerinden düşünüldüğüne, ama bununla birlikte hareketle özdeşleştirilmediğine dikkati çekmekte bulur. Buradan hareketle zamanı bir türlü ele gelmeyen an üzerinden değil de, öncenin ve sonranın *algısına* dayanan ilişkisel bir biçimde tanımlamaya çalışır.[27] Ama bu açıklama yolu da zamandan çok zaman *bilincini* açıklar. Biz, Aristoteles'in zaman anlayışındaki asıl önemli noktanın, zaman tanımından (hareketin sayısı olarak zaman) çok, zamanı düşünme biçimi olduğunu düşünüyoruz ve bu düşünme biçimini de şöyle özetleyebiliriz: Anın öncelliği Aristoteles'in bütün çözümlemesine egemendir. O anın açmazlara götüren bu yapısının üstesinden onu hem ayıran hem de bağlayan bir sınır olarak tanımlayarak[28] gelmeye çalışır. Şimdiki zamanı adlandıran bu noktasal an vurgusu,

25. John Ellis McTaggart, "The Unreality of Time", *Mind: A Quarterly Review of Psychology and Philosophy*, 17, s. 456-73. Makaleye şu adresten ulaşılabilir: http://www.ditext.com/mctaggart/time.html

26. Aristoteles, *Fizik*, 217b30–218b20.

27. Aristoteles, *Fizik*, 219a20-25.

28. Aristoteles, *Fizik*, 22a10-20.

zamanın öbür boyutlarının kavranışına da damgasını vurur; yani geçmiş "artık şimdi olmayan" ve gelecek de "henüz şimdi olmayan"dır. Ama böyle tanımlandıklarında geçmiş de gelecek de olmayan şeyler haline gelirler. Daha sonra, varolan nesneler "zaman içinde varolan" şeyler olarak tanımlanırlar ve bunun da oluş ve yok oluşa tâbi olmak anlamına geldiği vurgulanır.[29] Bu açıdan bakıldığında zaman içinde olan şeylerin karşısında ezeli-ebedi olan şeyler de zamanın dışında olarak düşünülürler. Başka bir deyişle, sonluluk ve sonsuzluk arasındaki mutlak karşıtlık Aristoteles'te zamanda olma ve olmama üzerinden kurulur. Bu anlayışın başka bir sonucu da, zaman içinde varolan nesnelerden bağımsız, nesnel bir hareket olarak düşünmektir. Böylece zaman, içine giren ve içinden çıkan şeyleri içeren bir kap gibi anlaşılır. Canlılar ve daha genel anlamda nesneler doğarlar ve yok olurlar; ama zaman onlardan bağımsız biçimde akmayı sürdürür. Son olarak, ezeli-ebedi olma da zamana tâbi olmamayla tanımlanır.

Hegel'in zaman anlayışı da Aristoteles'inkinin bir devamı gibi görünür ve bu açıdan Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'ın 82. paragrafında Hegel'e yönelttiği eleştiriler haklı gibi gelir. Ama zamana ilişkin Aristoteles'te somutlaşan metafizik anlayışın temelindeki sorun ve Hegel'i ondan ayıran nokta şudur: Bu anlayış zamanın içsel hareketine herhangi bir açıklama getirmez. Zamanın "m+m+m+..." biçiminde birbirini izleyen noktasal anlardan oluştuğunu söylemek, zamanı durağan bir biçimde anlamak demektir ve o anların birbiri ardına nasıl geldiklerini açıklamadan bırakır. Aristoteles bu nedenle zamanı hareket üzerinden açıklayarak onun hareketin sayısı, ölçüsü olduğunu söylemek durumunda kalmıştır. Hegel'se zamanı dinamik bir biçimde kavrayarak onun her üç boyutunun da birbiriyle ilişkisini ve bu ilişkinin hareketini göstermeye çalışır.

En başta şunu vurgulamak gerekir ki, Hegel'in zamanı şimdiki zaman üzerinden düşünmesi mutlaka onu Aristoteles'in izleyicisi yapmaz, onun şimdiki zamandan başlamasının

29. Aristoteles, *Fizik*, 221b.

nedeni, kendi yöntemi uyarınca nesnesini *dolaysız* halinden düşünmeye başlamasıdır. Biz zamanı en dolaysız olarak şimdiki zaman olarak yaşadığımızdan, düşünmeye de buradan başlanmalıdır. Somut olarak an diye bir şeyi deneyimlemeyiz, ama bu soyutlama olmadan da şimdiki zamanı düşünmek mümkün görünmemektedir. Bu dolaysız an bu nedenle soyut ve boştur, yaşandığı anda bir sonraki özdeş an tarafından ortadan kaldırılır. Anlar arasındaki özdeşlik boş ve soyut bir özdeşliktir, çünkü anların içeriğine ilişkin hiçbir şey söylemez; oysa bir anı öbüründen ayırabilecek tek temel, onların farklı içerikleri olabilir. Bu içerik hesaba katılmadığında her an, ister geçmiş ister şimdi olsun, birbirinin aynısı olacaktır. Soyut ve sonlu doğası nedeniyle an hiçlikte yok olmaya mahkûmdur.[30]

Öte yandan, zamanın bu dolaysız boyutu gelecek tarafından değillenerek geçmiş haline gelir; geleceğin kendisiyse değillenerek şimdi olur ya da şimdiye *geçer*. Bu çifte değillemeyle hem zamanın hakikati ortaya çıkar hem de zamanın birliğine ulaşılır: "Somut şimdiki zaman [*Gegenwart*] geçmişin sonucudur ve geleceğe gebedir. Böylece hakiki şimdiki zaman [*Gegenwart*] ezeli-ebediliktir."[31] Somut şimdiki zaman, onda her üç boyutunu birliğe getirerek zamanın özünü dile getirir ve bu yönüyle soyut şimdiden ayrılır. Soyut şimdi tek başına ve geçmişle geleceğe karşıtlık içindeyken somut şimdiki zaman geçmişi de kendinde taşır. Somut içeriğiyle şimdiki zaman hem geçmişten ayrılır (anların özdeşliği ortadan kalkar) hem de onun devamı olarak kavranır (geçmiş ile şimdi arasındaki karşıtlık ortadan kalkar), böylece geleceğin gelmesi üzerinden üç boyutun birliği sağlanır. Bunun sonucunda, zamana içkin olan negatif ilişki, zamana özgü ilişkisellik, zamanı düşünürken içine düşülen iki temel zorluğu da aşar: Bir yandan diyalektik hareketi üzerinden zamanın birliğini ve bütünlüğünü sağlarken; öte yandan

30. G.W.F. Hegel, *Werke*, IX, s. 52.

31. G.W.F. Hegel, *Werke*, IX, s. 55. *Jetzt* sözcüğünü "şimdi," *Gegenwart* sözcüğünü de "şimdiki zaman" olarak karşılıyoruz, bu ikisi arasındaki fark ilerleyen bölümlerde daha belirgin hale gelecek.

da, zamanın dışından değil de içinden sağlanan bu birlik sayesinde ezeli-ebedi olan zamana karşı, onun dışında değil, zaman üzerinden, onun birliği üzerinden tanımlanır. Ayrıca Hegel zamanı Aristoteles gibi bir kap olarak düşünmez, onu hareketten ayırmadan "zamanın kendisi bu oluştur, bu meydana gelme ve yok olmadır"[32] der. Burada sonluluk ile zaman arasındaki ilişkinin de değiştiğini görürüz. Zaman oluşla özdeş olarak düşünüldüğünde, sonlu şeyler de zamana özdeş olurlar. Zamanı, şeylerin doldurduğu boş bir kap gibi düşünen anlayış, zamanla sonlu varlıkları birbirinden ayrı gören soyutlamadan kaynaklanmaktadır. Şeyler zamanda oldukları için sonlu değil, tersine, sonlu oldukları için zamandadırlar.[33]

Hegel'in yaşama ve kavrama ilişkin betimlemelerinin oldukça benzer, hatta özdeş oldukları herkesçe bilinir. Her ikisi de birlikle çokluğu, sonluyla sonsuzu diyalektik bir ilişki içinde kendilerinde barındırırlar:

> *Öz*, bütün farkların *kaldırılması* olarak sonsuzluktur, eksen çevresinde dönen saf harekettir, mutlak sükûnetsiz sonsuzluk olarak kendi kendisinin sükûnetidir; hareketteki farkların çözüldüğü, asıl anlamıyla *kendi kendine durabilme*dir[34]; bu kendi kendine eşitlikte, uzayın hakiki biçimine sahip olan, zamanın basit özüdür.[35]

Dikkatlice bakıldığında Hegel için yaşam kavramının doğadan daha gelişmiş bir kavram olduğu görülür. Kendi hareketinin ilkesini kendinde taşımayan, mekanik hareketle tanımlanan, bünyesinde herhangi birliğin bulunmadığı ama ancak kavram üzerinden sağlanabildiği doğa karşısında yaşam daha üstündür; çünkü kendi birliğini kendinde taşır, kendi kendine hareket eder, kendi kendisiyle ve dışarısıyla ilişki içindedir, dağılmadan varlığını sürdürebilir, gerektiğinde kendini yabancı olana karşı korur. "Yaşam" yaşam olarak

32. G.W.F. Hegel, *Werke*, IX, s. 49.

33. G.W.F. Hegel, *Werke*, IX, s. 50.

34. Başka bağlamlarda "özerklik" olarak çevrilen ***Selbständigkeit*** sözcüğünü, kökenindeki anlamıyla çevirdik.

35. G.W.F. Hegel, *Werke*, III, s. 140.

karşımıza çıkmaz, deneyimde hep canlı varlıklarla karşılaşırız; ama yaşam hem onların kapsayıcı kavramıdır, hem de kendini canlı varlıklarda çoğaltarak, çeşitlendirerek var eder. Yani canlı varlıkların çokluğu yaşamda birliğe kavuşur. Yaşamın –ve kavramın– hareketi dışarıya, öteye yönelmez, özünde kendi kendisinin hareketidir. Yaşam içinde sonsuz çeşitlilikte hareket barındırırken kendisi kendi başına hareketsiz durur, başka bir yere gitmez. Zamanı düşünürken de diyalektik hareketin bu somut belirlenimini akılda tutmazsak, zamanı insanın deneyiminin ötesindeki bir sonsuza giden *boş* bir zaman olarak düşünen metafizik anlayışa düşmemiz kaçınılmaz olur.

Bilincin Deneyimlediği Zaman

Zamanın dolaysız deneyimi *Fenomenoloji*'nin hemen başında, "Duyu Kesinliği" bölümünde karşımıza çıkar. Bilinç, *Doğa Felsefesi*'ndekine paralel biçimde zamanı noktasal ve ele gelmeyen bir şimdi üzerinden deneyimlemeye başlar. Zamanın negatif doğası, ifade ediliş biçiminde kendini gösterir: Örneğin "şimdi gece," deriz, ama bu ifade gündüz olduğunda yanlış hale gelir ve o zaman "şimdi gündüz," deriz. Ama iki ifadede de aynı "şimdi" sözcüğünü kullanırız. Her bir anda başka bir şimdi ve başka bir dünya karşımızdadır. Ancak, *sadece evrensel olanı söyleyebilen* dil bu ele gelmez şimdiyi "şimdi" sözcüğünde korur. Hegel'in bu bölümde pek açmadan kullandığı dil felsefesi oldukça yoğun bir içeriğe sahiptir. Dilin gerçekleştirdiği ya da dilde gerçekleşen kaldırma, 1805 tarihli *Tin Felsefesi* metninde daha ayrıntılı biçimde geliştirilir. Bu metinde, dünyaya geldikten sonra yaptığı ilk iş bütün varlıklara ad vermek olan Adem, bu edimiyle şeylerin doğal varlıklarını kaldırarak onları kavramlar haline, *kendi* kavramları haline getirir. Aynı diyalektiğin Kant'ta da görüldüğünü birinci bölümümüzde tespit etmiştik; ama bu diyalektik Kant'ta geliştirilmeden kalıyordu. Hegel'in düşüncesindeyse dil, doğası gereği, nesnenin tekilliğini kaldırarak evrensellik düzeyine yükseltir: "Şimdi" dediğimde, belirli, tek bir şimdiyi kastetsem de, bütün şimdileri söylemiş olurum:

> Ama gördüğümüz gibi, daha hakiki olan, dildir; onda kendi *kanı*mızı dolaysız olarak reddederiz; duyu kesinliğinde hakiki olan evrensel olan olduğundan ve dil sadece bu hakiki olanı ifade ettiğinden, *kastettiğimiz* bir duyu varlığını söyleyebilmek hiç mümkün değildir.[36]

Somut bir örnekle açmaya çalışalım: Okuduğumuz bir romanın sinemaya uyarlandığında nasıl yabancı geldiğini düşünelim. Örneğin, romanın başkişisi, hiç de *düşündüğümüz* gibi değildir, filmde nedense kitaptaki betimlemeye hiç uymayan biri karşımıza çıkar. Oysa buradaki sorun, oyuncu seçiminde değil, dilin kendisindedir. Romandaki betimleme sözcüklerle yapılır: Roman kişisi sarı saçlıdır, mavi gözlüdür, uzun boylu, atletiktir, yüzünde hep alaycı bir ifade vardır, vb. Ama bu sözcüklerin sadece *genel* olarak anlatabildiği özellikler, insanlarda sonsuz çeşitlilikte bulunur ve romanı her okuyan kişi de bu sözcükleri kendi deneyimleri üzerinden somutlaştırır. Sinemaysa soyut sözcükler yerine somut varlıkları kullandığından, bu özelliklere uyacak sonsuz sayıdaki insanlardan sadece biri seçilmek zorundadır ve bu da o sözcüğün dile getirdiği bütün ihtimalleri kapsayamaz. Tersinden bakacak olursak, romanın yazarı da imgelemiyle gözünün önüne getirdiği belli kişiyi sözcüklere bütünüyle aktaramaz, o da sözcüklerin genelliğinde kaybolur. Buradan hareketle, herhangi bir kişiyi anlatmak için kullanacağımız bütün sözcüklerin aynı zamanda başka kişilere de uygulanabileceğini düşününce, kişiyi o kişi yapan şeyi, onun *tekilliğini* asla dile getiremeyeceğimizi de görürüz. Bu durumda, Kratylos'un düştüğü durumda yaptığı gibi, kendi kendine çekilen bilinç de tekil nesneyi dilin evrenselinde kaybetmemek için sadece ona *işaret* etmekle yetinir. Ama tam da bu işaret etme edimin-de zaman deneyiminin öbür temel veçhesi ortaya çıkar. Bir şimdiye işaret ettiğimde, daha sonra başka bir şimdiye işaret ettiğimde, geçmiş şimdiyi *anımsarım* ve bu yeni şimdinin de geçmiş olacağını anlarım. Bunun sonucunda yeni şimdi

36. G.W.F. Hegel, *Werke*, III, s. 85. *Meinen* sözcüğü Almancada hem kanı sahibi olmak hem de kastetmek anlamına gelir.

yepyeni, "sıfır" bir şimdi değil, "kendi kendisinden yansıyan bir şey, başka olurken olduğu şey olarak kalan basit bir andır; mutlak olarak çok sayıda şimdi olan bir şimdi, yani hakiki şimdidir"[37]. Demek ki, geçmiş anların bellekte tutulması, ama daha da önemlisi, *anımsanması*, zamanın kuruluşunda temel bir rol oynamaktadır. Bir sonraki bölümde anımsamanın tinin oluşumunda da aynı önemde olduğunu göstermeye çalışacağız. Ona geçmeden önce şunu belirtelim: Bu aşamada duyu kesinliğinin anımsaması basit bir *tutma*dır, yani dolaysız olanın öznel biçimde anımsanmasıdır, ama üstlendiği işlev hiç de önemsiz değildir. Anımsama dolaysız olanı, şimdinin soyut evrenselliğini kaldırır ve ona somut evrenselliğini verir; yani, şimdi geçmişin dolayımından geçmiş, geçmişle dolmuş bir şimdi olur. Hakiki şimdiki zaman, geçmişle sürekli bir birlik içindeki şimdidir. Şimdi olarak kendine özdeştir; ama bu kez geçmiş şimdilerin çokluğunu içinde barındırır. Şimdi bu ilişkiyi ve birliği sağlayan anımsamaya daha yakından bakabiliriz.

İçselleştiren Anımsama (*Erinnerung*)

Bilincin *Fenomenoloji* boyunca geçirdiği dönüşümler, çalışmamızın kapsamını aşar nitelikte. Özetleyecek olursak, hareketi boyunca bilinç önce kendinin bilincine dönüşür ve başka bilinçlerle karşılaştığı dünyayla yeni bir ilişki kurar. Başta nesne olarak karşısına çıkan başkalık, kendinin bilincine geldiğinde insanlar olarak kendini gösterir. İki kendinin bilinci arasındaki çatışma, "efendi-köle diyalektiği" adıyla ünlü olan ilişkisi haline gelir. Bilinçle kendinin bilincinin birliği olarak akıl *Fenomenoloji*'de çok ağır biçimde eleştirilir ve bu bölüm soyut modern akla ilişkin Hegel'in nihai yargısı olarak okunabilir.

Fenomenoloji'nin yukarıda sadece adlarını saydığımız bölümleri, tinin kendisinden başka bir şey olmayan özün, özden soyutlanmış anlardır.[38] Bütün anlar hakikatlerini bütünde,

37. G.W.F. Hegel, *Werke*, III, s. 89.
38. G.W.F. Hegel, *Werke*, III, s. 325.

yani tinden hareketle ve tinde bulurlar. Gündelik yaşamımızda teorik aklın soyut nesneleriyle değil, anlamlarını somut yaşamda bulan şeylerle karşılaşırız. Arkeoloji bilimini örnek olarak alalım. Arkeoloji bir yanıyla, kazılar yaparak geçmişin nesnelerini bulma işiyse, öbür yanıyla bulunan bu nesnelerin işlevlerini ve anlamlarını anlama çabasıdır. Arkeolog işini yaparken bilimsel ölçme teknikleri kullanır ve bulduğu nesnelerin enini, boyunu, yaşını, fiziksel ve kimyasal özelliklerini bulur. Ama ölçme teknikleri ne kadar ileri olsa da, bulunan şeyin *ne* olduğu sorusunu yanıtlayamaz. Boy, ağırlık gibi soyut nesnel özellikler bulunan nesnenin bir mutfak aleti mi, bir silah mı olduğunu, işlevinin dini mi yoksa ticari mi olduğunu söyleyemezler. Saydığımız özelliklerin açıklayıcı olabilmesi için, örneğin şu maddeden yapıldıysa şu alanda kullanılmıştır, filan boyuttaysa şu işlevi görür, gibi bir şey söyleyebilmemiz için de o nesnel özelliklerin nesnenin kullanıldığı somut anlam dünyasında neye karşılık geldiğinin önceden belirlenmiş olması gerekir. Şeyin anlamı, nesnenin ölçülebilen özelliklerinden çıkarılamaz; ancak parçası olduğu kültür dünyasına ilişkin tarihsel bilgiyle anlaşılır. Dolayısıyla, *Fenomenoloji*'nin ilk bölümleri olan duyu, algı ve anlayışın nesneleri, sözünü ettiğimiz somut tarihsel ve toplumsal yaşamdan soyutlanarak düşünce nesnesi olarak kurulurlar.

Aynı biçimde, bilincin her anı da asıl anlamını tinin somut bağlamında bulur ve *Fenomenoloji*'de bu soyut anlar yerlerini tinin tarih içindeki hareketine bırakırlar. Bununla birlikte, bu anları birbirine bağlayan içsel bir bağ olmasaydı, anlar birbirleriyle –mantık ya da tarih açısından– ilişkili olmasalardı, sadece mekanik olarak birbirlerini izlerlerdi ve bu diziliş süreklilik ve bütünlük arz etmezdi. İşte bu anların içkin ilişkisini sağlayan, tinin kendi içinde farklar yaratan ve bu farkları birliğe taşıyan kendi hareketidir. Hegel bu ilişkiyi kuran edimi metnini başında biçimsel olarak belirtmişti; Tin bölümüne geldiğindeyse somut olarak dile getirir: Almancada hem içselleştirme hem de anımsama anlamına gelen *Erinnerung*'dur bu edim. *Erinnerung* kavramının *Fenomenoloji*'deki işlevini anlamamıza yardımcı

olması için onun *Mantık Bilimi*'nde nasıl anlatıldığına bir bakalım önce.

İçselleştiren anımsama, "Öz Öğretisi" başlıklı bölümün hemen başında, psikolojik bir edim olarak değil, varlıktan öze geçiş olarak karşımıza çıkar: "Bu yürüyüş varlığın hareketinin kendisidir. Doğası gereği kendini içselleştirerek/anımsayarak ve bu kendi içine gidişle öz haline gelerek kendisini gösteriyordu."[39] Hegel'in burada geçmiş zaman kullanması, varlıkla özün ilişkisinin aslında zamansal bir ilişki olduğunu gösterme amacını taşır ve ona göre Almanca bu hakikati içerir: "Olmak" (*sein;* ad hali olan *Sein*'ı "varlık" olarak çeviriyoruz) filinin geçmiş zaman biçimi olan *gewesen* (oldu) içinde özü (*Wesen*) barındırır. Öz, Hegel'e göre geçmiştir, "ama zamansız geçmiştir"[40]. Zamanı düşüncesinin merkezine koymuş bir filozof için ilk bakışta tuhaf gelen bir ifade. Ama meselenin yarıntısına indiğimizde böyle olmadığını göreceğiz.

Mantık Bilimi'nin ilk kitabı olan "Varlık Öğretisi", sadece kitabın en başındaki anlamıyla soyut varlık kavramını değil, tek tek *varolan* şeyleri de içeren geniş bir kapsamdadır. Hegel bu kitapta varlığın bütün belirlenimlerini işledikten sonra ikinci kitapta onun özle ilişkisine bakar. Dolayısıyla öz, aynı zamanda belirli varlıkların özüdür. Daha somut anlatabilmek için, Herbert Marcuse'den bir örnek ödünç alalım.[41] "Ağaç" sözcüğüyle söylediğimiz şey her zaman belli bir ağaçtır, meşedir, çınardır, vb. Ama belli bir ağaç olarak da belli bir durumdadır: Ya tohumdur, ya tomurcuktur, ya çiçektir ya da meyvedir. Varolan gerçek bir ağaç olarak aynı anda bunların hepsini birden olamaz. Önce tohumdur, sonra zaman içinde tomurcuk, çiçek ve meyve haline gelir. Ama "ağaç" kavramında dile getirilen özü, zamana tâbi olmadan onun bütün varlığını içerir ve zaman içinde oluşma hareketi dışında onun bütün anlarını

39. G.W.F. Hegel, *Werke*, VI, s. 13.

40. *A.g.e.*

41. Bkz. Herbert Marcuse, *Hegel's Ontology and the Theory of Historicity*, İng. Çev. Seyla Benhabib, MIT Press, 1987, s. 69.

kendinde taşır. Dolayısıyla özden söz edebilmemiz için, varlığın tamamına ermiş olması gerekir, yoksa, diyelim ki meyve vermeden önce ağacın özünü tanımlamışsak, son aşaması eksik kalacağından, kavramımız da ağacın özünü tam olarak ifade edemez. Ama bu, zamanın özle hiçbir ilgisi olmadığı anlamına gelmez; aksine, öz kendisini zamanda açar, gerçekleştirir, ama onun kavramının ifadesi olan sözcük, bu zamansallığı soyutlayarak özü bir kerede söyler. Hegel özü zamansallaştırarak ve dolayısıyla tarihselleştirerek, özü varlıktan önceye koyan, varlığı en baştan zaman-dışı bir biçimde belirleyen ve kendisi değişmeyen bir şey olarak gören genel metafizik kabulün tersine, varlıktan *sonraya* koyar. Öz, varlığın zaman içinde kendini gösterdiği fenomenlerden bağımsız, arkada değişmeden kalan bir şey değildir; tersine, tarihsel gerçeklikte ortaya çıkan şeyin ta kendisidir. Buradan hareketle söyleyebiliriz ki, bir devlet, bir din, vb tarihte kendisini nasıl gösterdiyse, nasıl gerçekleştiyse, özü de odur, o gerçekliğe bakarak tespit edilir. Hegel'in Hıristiyanlık okumasını anımsarsak, Katolikliğin özü pozitiviteyse, Protestanlığın özü de akıl ve özgürlük dini olmasıdır. Üstelik Protestanlık dışarıdan bir yerden gelmemiş, tam da varolan yapının içeriden eleştirisiyle kendi özünü ortaya koymaya başlamıştır. Dolayısıyla, özün sabit bir şey değil de bir eylemin ürünü olarak görülmesiyle eleştirinin önü açılmıştır. Hegel'in öz anlayışına felsefe tarihinden bir örnek vermek gerekirse, buna en yakın yaklaşımı Aristoteles'in öz anlayışında görürüz. Hegel'in "olmak" fiilinin geçmiş zaman biçiminden özü çıkarması gibi, Aristoteles de öz için "*to ti en einai*", yani "varlığı olmuş olan" ifadesini kullanır.[42] Bu açıklamaya göre, varlığın tamamına ermesinin ve özün ortaya çıkmasının ardından zamanın da sona ereceğini söylemek mümkündür, ki Hegel'e göre durum tam da böyledir. Bu sona erme hali, daha ayrıntılı bir biçimde incelenmeye muhtaçtır ve ona geçmeden önce varlık ile öz arasındaki ilişkiyi düşünmeye devam edelim.

42. Aktaran Herbert Marcuse, *Hegel's Ontology and the Theory of Historicity*, s. 69.

Özün varlığın değillenişi olarak düşünülmesi, iki biçimde anlaşılabilir: İlk olarak soyut biçimde, yani, özün nesnesinin varlığına dolaysız olarak son vermesi olarak. Örneğin, "masa" kavramı, karşımda duran, kullandığım ve dokunabildiğim gerçek masayı kaldırır. Masanın özünü ifade eden tanım, gerçek masadan bütünüyle başka bir yapıdadır: Uzayda yer kaplamaz, yazıldığında birtakım çizgilerden oluşur, söylendiğindeyse uçup giden bir sesten ibarettir. Ayrıca, masa kavramına sahip olduktan sonra masadan söz edebilmek ve masanın ne olduğunu anlayabilmek için artık gerçek masaya ihtiyacım kalmaz, sözcük varlığın yerine geçerek de onu kaldırır.

İkinci olarak, yani somut haliyle, öz varlığın kendi geçmişini anımsamasıyla ortaya çıkar. Gerçekten ve zaman içinde somut olarak yaşanan süreç sona erdiğinde, onun gerçekliği değil ama özü anımsamayla içselleştirilir. Birisinin ölmeyip de içimizde yaşadığını söylediğimizde, onun elbette bedeniyle değil, özü bizim için neyse o olarak içimizde varlığını sürdürdüğünü ifade etmiş oluruz. *Erinnerung* kavramı da asıl anlamını *Fenomenoloji*'de tinin kendi geçmişini anımsaması, kendi dışında sandığı deneyimlerini içselleştirmesi olarak bulur. Tinin geçmiş aşamalarının anımsanarak/içselleştirilerek korunduğu şimdiki zaman da işte asıl şimdiki zamandır.

Vahiy Dini ve Tin

Tinin bütün anları gibi vahiy dini olarak din de dolaysız bir yapıya sahip değildir, o da uzun bir tarihsel dolayımın ürünüdür. Bu dolayımın tarihi sadece empirik verilerin birbirini izlemesinden ibaret değildir; daha çok, bilincin ondan ayrı nesnesiymiş gibi beliren aşkın öğenin bilinçle bir araya gelme sürecidir. Tinin kendi kendisinin tin olarak bilincine vardığı aşama olarak din, kendini bilince dışsal bir şey olarak veren öznellikten başka bir şey değildir. Dinde ve özel olarak Hıristiyanlıkta zorunlu olarak kendini açanın ne olduğu ancak bu süreklilikte anlaşılabilir.

Hegel dinin diyalektik hareketinin ilk, yani dolaysız, aşamasına doğal dini koyar. Bu aşamada aşkın öğe dolaysız

varlıkta, yani doğada bulunur. Doğal din de üç aşamada kendini gerçekleştirir: İlkin, aşkın öğenin ışık ve karanlık çiftinde temsil edildiği ışık dini vardır. Onun ardından, bitkilerin ve hayvanların tanrılarla dolu oldukları dinler gelir. Hegel dinin bu biçimini Hinduizm üzerinden anlatır. Son olarak da usta zanaatkâr (*Werkmeister*) dininde henüz insan biçimini alamamış piramitler, dikilitaşlar karşımıza çıkar. Mısır'da mumyalamanın ortaya çıkışı, Hegel'e göre ruhun ölümsüzlüğü fikrinin, onun dolaysız bedeni aşan bir şey olduğu fikrinin ortaya çıkmasıyla ilgilidir. Bu dini nesneler de bedenin ölümünden sonra yaşamayı sürdüren ruhu kendilerine kabul ederler. Ünlü Sfenks de anlamını bu bağlamda bulur: Bedeni hayvan, kafasıysa belli belirsiz bir kadın yüzü taşıyan bu varlık, Hegel'in gözünde Mısır tininin simgesidir. Yunan mitolojisinde o ünlü bilmecesini Oedipus'a sorar: Sabah dört ayaklı, öğlen iki ayaklı, akşamsa üç ayaklı olan canlı nedir? Oedipus da bilmeceyi doğru yanıtlayarak Sfenks'i alt eder. Sorunun cevabı, Mısırlılar için gizem taşıyan, yani hâlâ hakikatine eremedikleri için çeşitli hayvanlar üzerinden temsil etmeye çalıştıkları varlıktır, yani insanın ta kendisidir. Mısırlılar henüz bunun bilincine varamadıklarından ancak ona simgelerle işaret edebilmişlerdir.[43]

Dinin ikinci biçimi, Antik dünyanın sanatlarının, sanat yapıtında somutlaşan öznellik bağlamında işlendiği sanat dinidir. Bu aşamada hem uzay ve zaman diyalektiğini hem de dilin rolünü daha gelişmiş biçimleriyle buluruz. Uzay ile zamanın farkı mimariyle müzik karşıtlığında apaçık bir biçimde görülür. Kahramanın ya da Tanrı'nın heykeli en başta uzaysal bir şeydir ve hareketten yoksundur. Yüzündeki boş ifade onun içselliğini dışa vurmasını engeller. Ancak şarkı biçiminde söylenen ilahi zamanı doldurur, yani hareket halindedir ve bundan dolayı öznenin kendi kendisiyle ilişki kurmasını sağlar. Ses ve onun sanatsal biçimi, yani müzik, Hegel'in gözünde heykelden de resimden de daha tinseldir; çünkü doğrudan doğruya zamanda var olurlar.

43. G.W.F. Hegel, *Werke*, XIII, s. 465-6.

Bakış dolaysız uzaya yönelirken işitmeyse "bedenin bu içsel titreşiminin sonucudur, bu sayede artık sakin maddi biçim değil, daha ideel ilk ruhsallık kendini gösterir"[44]. Müzik ruhu harekete geçirir; çünkü hareket hem müziğe hem de ruha içkindir: Müzik çalındığı sürece vardır, durduğu anda yok olur, tin de, benzer biçimde, sürekli kendi kendine hareket eder. Dil müzikle bir araya gelerek ilahi olur ve hareketsiz maddenin asla aktaramayacağı bir hakikati ifade eder. Tanrısal öz artık dışsal maddede değildir; şarkı söyleme edimiyle ruha aktarılır. Ancak ilahi tekil bir bilincin performansı olduğundan, söylendikten sonra zamanda kaybolmaya mahkumdur, sesli olarak icrası zamanın negativitesinden kaçamaz. Zamanın negativitesini aşansa dildeki *Erinnerung*'dur, dil ruhları bir panteon gibi[45] saklar, korur. Bu bağlamda ozan destanların yazarı değil, *aracısıdır* ve ortak bellekteki öykülerin anlatıcısıyla özdeşleşir: "Mnemosyne, bilincin uyanışı ve içsellik haline gelmiş içsellik, önceden dolaysız olan özün anımsanması/içselleştirilmesi."[46] Başka bir deyişle, geçmişin kahramanlarının şarkı söyleyen dilde anılması onları tinin düzeyine yükseltir. Ama, der Hegel, bu yolla insan kahraman Tanrılara yaklaştırılsa da, bu hakiki bir birliğe varmaz; çünkü buradaki birlik, öğeleri ayrı ayrı varlıklarını sürdüren negatif bir birliktir. Üstelik, insanların Tanrılar gibi, Tanrıların da insanlar gibi davrandıkları bu durum, birbirine benzeyen figürlerin kalabalığına ve "gülünç bir fazlalığa"[47] yol açar. Yunan tiyatrosunun üç biçimi de (destan, tragedya ve komedi), öznenin bütün eylemin temeli olarak kendi kendisini olumlamasının hareketini temsil ederler. Mutsuz bilinç ilahi özü dışsal bir şey olarak temsil ettiğinden elinden kaçırmıştı, komik bilinçse bu ilahi özün kendisi olduğunu söyleyerek töz ile özne arasındaki ilişkinin öbür ucunu oluşturur.

44. G.W.F.Hegel, *Werke*, XV, s. 134.
45. G.W.F. Hegel, *Werke*, III, s. 529.
46. G.W.F. Hegel, *Werke*, III, s. 531.
47. G.W.F. Hegel, *Werke*, III, s. 532.

Tanrı'nın Tarihi, İnsanın Tarihi

Dinin bütün evrimi en sonunda, İsa figüründe sonlu ile sonsuzun hakiki birliğinin sağlandığı Hıristiyanlıkta tamamlanır. Hegel'e göre Hıristiyanlıkta, tözün kendi kendisinde yarattığı ayrılığın parçalarının yeniden bir araya gelmesi gerçekleşir. Parçalar arasındaki bu ilişkide, hem parçalar hem de ayrılma süreci, kavramın kendisi olan temel birliğe aittir; çünkü kavram başkalığı, ayrılığı da kendinde barındırır. Hıristiyanlığın tarihsel bağlamında bu diyalektik Alman İdealizminin mantık terimleriyle de ifade edilebilir:

Soyut, *kendinde* Tanrı (Baba)	: A=A
İnsan olan, *kendi için* Tanrı (Oğul)	: A≠~A
Kendinde ve kendi için mutlak Tanrı (Kutsal Ruh)	:A=~A

Tanrı'nın etkinliğini içeren "Tanrı'nın tarihi"nin[48] üç figürü aslında, Tanrı'nın tarihinin Hıristiyan cemaatinin tarihinde tamamlandığı aşkınlık diyalektiğidir. Bu diyalektikte, aşkınlığın dışsallığı kaldırılarak anımsamada içselleştirilir. Hegel'in *Aufhebung* kavramı da asıl anlamını bu diyalektikte bulur. Giorgio Agamben'in dikkati çektiği gibi, *aufheben* fiili, Kutsal Kitap'ı çevirirken Yunanca *katargein* fiiline bulduğu karşılıktır ve Yunanca sözcük de hem yok etme hem de koruma anlamını içerir.[49] Şimdi sırasıyla bu üç figüre bakalım.

Soyut Tanrı

Birinci figür yani soyut Tanrı idesi, sadece saf düşünmenin bir nesnesidir. Hegel'de dolaysız haldeki her şey gibi, dolaysız Tanrı da kendinde, bilinmek üzere kendini açmaktan başka bir şey içermez. Başka bir deyişle, Tanrı bir başkası içindir. Bilinmek için kendisinden farklı bir şeye, başka bir şeye, *kendi* başkasına ihtiyaç duyar. Bundan dolayı evreni ve insanı yaratır. Ancak bu yaratma kendine dışsal bir evren yaratmaz. Önce-

48. G.W.F. Hegel, *Werke*, XVII, s. 299.

49. Giorgio Agamben, *Le temps qui reste: un commentaire de l'Epitre aux Romains*, Fr. Çev. Judith Revel, Bibliothèque Rivages, 2000, s. 158.

ki bölümlerde Panteizm kavgası bağlamında değindiğimiz Tanrı'yla evren ilişkisi, daha doğrusu açmazı, burada bir kez daha, ilahiyat bağlamında karşımıza çıkar. Eğer yaratılan evren yaratıcısının dışında, ondan ayrıysa, o zaman sonlu varlık olarak evrenin Tanrı'nın sonsuzluğunu sınırladığı sonucuna varmak kaçınılmaz olur ve bu da Tanrı'nın mutlaklığını zedeler. Eğer buna karşılık Tanrı'nın varolan bir şey olmadığı, o nedenle de hiçbir varolan şey tarafından sınırlandırılamayacağı öne sürülürse, o zaman da Tanrı'nın varlığı inkâr edilmiş olur. Peki ama, Anselmus'un ontolojik kanıtına göre, en yüce varlık olarak Tanrı, varoluş da dahil olmak üzere bütün yüklemleri içermiyor muydu? Anselmus daha sonra kendi adıyla ünlenecek Tanrı kanıtını *Proslogion* adlı kitabında iki adımda kurar: İlk adımda Tanrı'nın kavramını tanımlar: Bütün öbür varlıklardan daha üstün ve üzerinde başka hiçbir şeyin düşünülemeyeceği varlık.[50] Bu tanımı duyan herkesin onun ne demek istediğini kaçınılmaz biçimde anlayacak olması, Anselmus'a göre Tanrı'nın kavramının en azından herkesin anlama yetisinde var olduğunu kanıtlar. Bir sonraki bölümün hemen başında yer alan ikinci adımda da Anselmus, yüce bir varlığın var olmamasının mümkün olamayacağını, dolayısıyla zorunlu olarak var olduğunu söyler.

Bu Tanrı kanıtı Anselmus'tan sonra bütün felsefe tarihi boyunca kabul edilmiştir, ta ki Kant varoluşun bir yüklem olmadığını söyleyerek ona ölümcül darbeyi vurana dek. Kant'ın ünlü örneğindeki gibi, "100 taler"[51] tutarında paranın kavramını anlayabilmek için cebimde gerçekten 100 taler bulunması gerekmez. Cebimde paranın olması *pratikte* bir fark yaratacaktır elbette, ama teoride, onun ne olduğunun anlaşılması açısından cebimde ne olduğunun hiçbir önemi yoktur. Aynı biçimde, varoluş da Tanrı kavramına hiçbir şey katmadığı gibi onun eksikliği de kavramdan hiçbir şeyi eksiltmez. Tanrı empirik bir varlık olmadığından onu *düşünebilmek* için empirik görüye ihtiyaç duymam, aynı nedenle onun bilgisinden de söz edemem. Kant'ın bu eleştirisiyle tarih

50. Anselmus, *Proslogion*, Bölüm II.

51. Immanuel Kant, *KrV*, A699/B527.

boyunca etkisini korumuş olan bu kanıt gücünü kaybettiği anda Hegel bu kanıtı kendi yorumuyla, soyut Tanrı kavramının evrenle ilişkisini açıklamak için kullanacaktır. Onun yorumu[52], dikkatle bakıldığında Spinoza'ya çok yakındır.

Kant'ın eleştirisi en başta onun diyalektik mantığa yönelttiği eleştiriyi temel alır. Buna göre, kavram ile varoluş birbirinden bütünüyle farklıdır ve kavramdan hiçbir biçimde varoluş çıkarılamaz. Daha sade bir ifadeyle, zihnimizde bir kavramın bulunması, o kavramla düşündüğümüz şeyin empirik olarak da varolduğu anlamına gelmez. Oysa Hegel'e göre, kavram ile varlığı mutlak biçimde birbirinden ayıran, anlama yetisinin kendisidir. Kant 100 taler kavramıyla onun varoluşunu birbirinden ayırmakta haklıdır; ancak onun anladığı kavram varoluş içermeyen öznel kavramdır, mutlak kavram değil. Oysa "[k]avram, bu bütünlüktür, kendini nesnelleştirme hareketi, sürecidir"[53].

Anselmus aynı şeyi görmüştü ancak biçimsel kalan kanıtı onu ifade etmeye yetmemişti. Kanıtının anlama yetisinin izini taşıyan metafizik yapısı, kavram ile varlığın birliğini daha temel bir biçimde görmesine engel olmasaydı, *biçimsel bir çıkarıma* ihtiyaç duymayacaktı. Daha önce belirttiğimiz gibi, Hegel'de İde, ya da aynı anlama gelmek üzere Tanrı[54], kendinde kavramı (öznel olan) ve varlığı (nesnel olan) bir araya getirir. Spinoza da, yer kaplama ve düşüncenin biricik tözün, yani Tanrı'nın özüne ait olduklarını söylerken bu birlikten başka bir şeyi söylemiyordu. Bu bağlamda "yaratmak" fiili Tanrı'nın bu temel edimini tam anlamıyla karşılayamamaktadır; çünkü "kavramı sadece temsil eden bir sözcük"[55] olarak, yaratılanı aratanın dışına koyar. Bu nedenle yaratma edimi içsel bir edim olarak, Tanrı'nın kendi özdeşliğinde başka olması olarak anlaşılmalıdır.

52. G.W.F. Hegel, *Werke*, XVII, s. 524-6.

53. G.W.F. Hegel, *Werke*, XVII, s. 526.

54. G.W.F. Hegel, *Werke*, XII, s. 33. Burada Hegel, Tanrı'nın felsefi kavramının özgürlük idesi olduğunu söyler.

55. G.W.F. Hegel, *Werke*, III, s. 561.

Oğul

Yukarıda tartıştıklarımızdan hareketle, soyut Tanrı kavramının başkasıyla ilişkisi olmaksızın, yani kendini insana açması ve bildirmesi boyutu olmadan düşünülemeyeceği açık hale gelir. Bu anlayışa göre Tanrı asla sırrına erilemeyecek, bilinemeyecek bir varlık değildir, öyle olsaydı kendisini insana hiç açmazdı. Yine aynı yoruma göre, Tanrı evrenden yalıtık değildir, kendisini evren olarak dışsallaştırmıştır ve kendi sonsuz doğasıyla sonluluk alanına girmiştir. Burada artık sonluluk ile sonsuzluk birbirinden ayrı ve birbirine karşıt değildir; tam tersine, Tanrı'nın diyalektiğinin gösterdiği gibi, sonluluk da onun özüne aittir. Tanrı ete-kemiğe bürünerek sadece bu yönünü açmakla kalmamış aynı zamanda kendini sonlu bir bilince veren sonlu bir varlık olarak da ifade etmiştir.

Hegel, Oğul'un ortaya çıktığı tarihsel figürle ilgili olarak, Tanrı olarak İsa'yı merkeze koyan Hıristiyan anlayışıyla çok da hemfikir gibi görünmemektedir. Hem *Fenomenoloji*'de, hem de daha sonra Berlin'de vereceği *Din Felsefesi Üstüne Dersler*'inde İsa'dan neredeyse rastlantısal bir figür gibi söz eder. Daha doğrusu, onun için İsa'nın empirik varoluşundan çok, cemaatte kendini gösterecek olan tinsel anlamı önemlidir. Tarihsel kişilik olarak İsa tinin, deyim yerindeyse, *fenomenolojik* başlangıç noktasıdır sadece. Üstelik bu başlangıç noktası da onun yaşamında değil, ölümündedir. Sonlu varlık olarak İsa ölecek ve bedenli dolaysızlığından kurtulacaktır. Onun asıl önemi de bu noktadan sonra ortaya çıkacaktır. İsa'ya Hegel'in okumasından bağımsız olarak tarihsel bağlamda baktığımızda, onun aslında Hıristiyanlık adında bir dini yaymak için yola çıkmadığını, ancak bir Yahudi reformcusu olarak anılabileceğini görürüz. Hıristiyanlığa ait ne varsa, simgeleri, hatta adı bile İsa'nın ölümünden *sonra*, onun izleyicileri tarafından tarih içinde meydana getirilmiştir. Dolayısıyla Hıristiyanlığın tam anlamıyla tarihsel bir din olduğu söylenebilir. Ancak bu tarihsellik, Hegel'in gözünde Hıristiyanlığı hakiki bir din olmaktan çıkarmaz; tersine, onu içinde sonlu ile sonsuzun, insan ile Tanrı'nın bir olduğu asıl

din yapar. Ama bu bir araya gelme, yukarıda belirttiğimiz gibi, İsa'nın bedenli varlığında değil, cemaatte Kutsal Ruh, yani tin haline gelmesiyle gerçekleşecektir.

Kutsal Ruh / Tin

Tanrı'nın çarmıhta ölümü, sonlu bilinç olarak onun varoluşuna son verir. Ancak ölen sadece dolaysız, yani sonlu olandır. İsa'nın Kutsal Ruh olarak göğe yükselişi, onun sonlu kendinin bilincinin *evrensel* bir kendinin bilincine dönüşümünün ifadesidir. Ancak bunun da tarihte gerçekleşmiş bir olay olarak yorumlanması, tinselliğin ne olduğunun anlaşılamaması demek olacaktır. İsa adlı kişinin bireysel ruhunun öldükten sonra bir mucize eseri göğe yükselmesi sadece asıl tinselliğin metaforudur. Tin bu olayla değil, "üçüncü öğede, evrensel kendinin bilincinde" gerçekleşir, "tin kendi cemaatidir"[56]. İsa'yı sadece gerçek varoluşuyla sınırlayan bir anlayış, onu tin olarak kavramaya engel olur; çünkü nesne olarak varoluş her zaman mutlak başkalıkla belirlenmiştir: Onu dolaysız olarak gören ve duyan için o her zaman bir başkasıdır, evrensel bir benlik değildir. Mutsuz bilinci mutsuz kılan ve dışsal otoriteye itaate yönelten tam da bu mutlak başkalıktır. Oysa evrensel kendinin bilinci olarak tin özgürlüğün temelidir. Hegel özgürlüğü kendi evinde olma, başkasına tâbi olmama olarak, tini de bütün başkalığı ve kendine yabancılığı kaldıran evrensel kendinin bilinci olarak, "ilahi doğanın insan doğasıyla aynı şey olduğu" yer olarak tanımladığında, tin özgürlüğün hem kavramı hem de varoluşu olur. Peki o zaman tin cemaatte nasıl gerçekleşir?

Hegel'e göre asıl diriliş ve göğe yükseliş, geçmişte olmuş biricik bir olay olarak değil, tekil bireyin ölümünün "canlı cemaatte yaşayan, her gün onda ölen ve dirilen tinin evrenselliğine"[57] dönüşümü olarak anlaşılmalıdır. Bu dönüşüm, işlevi geçmiş olanın anılması olan ritüellerde gerçekleşir. Ritüeldeki asıl edim *Erinnerung*'dur, simgeler üzerinden

56. G.W.F. Hegel, *Werke*, III, s. 568.
57. G.W.F. Hegel, *Werke*, III, s. 571.

içselleştiren anımsamadır. Komünyon ayininde ekmekle şarabın tüketilmesi, İsa'nın varlığının içselleştirilmesidir; tıpkı İsa'nın havarileriyle son akşam yemeğinde dediği gibi: Bu benim bedenim, bu benim kanımdır. Son akşam yemeğinin ritüeldeki tekrarı, cemaatin doğumudur.

Yeme ve içme edimleri de rastlantısal edimler değildir. Bilinç uyanık olmadan da süren nefes alma ediminden, her zaman edilgen olan görme ve işitme edimlerinden farklı olarak, bu iki edim ancak bilinçle mümkündür: Dışsal olanı *bilinçli olarak kendine katma*k demektir. Bu kendine katmayla dolaysız olan değillenir (tıpkı İsa'nın varoluşunun ölümle değillenmesi gibi) ve onun hakiki özü, sonlunun geçmiş halinde (*gewesen*) kendini açar. İçselleştiren anımsama aracılığıyla cemaat asıl "Tanrı'nın krallığı" olan tini kendi edimiyle bu dünyada kurar. Ama bu krallıkta insan özgürdür; çünkü Tanrı'sıyla bir olmuştur. Aslında bütün ritüeller, Tanrı'nın ölümüyle bozulmuş ilk birliğin anılmasıdır ve *Erinnerung* da cemaatin kendi kendisini kurduğu temel edimdir.[58] Öte yandan, Hegel'in kavramsallaştırdığı edimin sadece Hıristiyanlıkla sınırlı kalmadığını söyleyebiliriz. Eski çağlarda, ölünün ruhunun ya da güçlerinin kazanılması amacıyla gerçekleştirilen yamyamlık pratikleri de, daha sonraki çağlarda simgesel bir içeriğe bürünecek *Erinnerung*'un dolaysız, "kendinde" hali olarak değerlendirilebilir. Yine sadece Hıristiyanlıkla sınırlı olmayan geleneksel pratikler, örneğin cenaze evinde yemek verilmesi ya da, hiçbir dinsel içeriği olmasa da, ölenin adına şölen verilmesi ve kadeh kaldırılması da aynı "ruhla" yapılan edimler olarak düşünülebilir. Görünürde hiçbir dinsel içerik taşımayan, hatta her türlü aşkınlığı yok sayan ideolojiler de kendi ritüellerinde *Erinnerung*'u gerçekleştirirler ve böylece aşkınlığı bir biçimde var ederler. Bu açıdan, insanca, *fazlasıyla insanca* bir ihtiyaç olarak bir aşkınlık "fazlası"ndan söz etmek yanlış olmayacaktır. İster dini isterse de din dışı biçimde olsun, aşkınlık ihtiyacı insanı

58. Erinnerung'un Hıristiyanlık bağlamında ayrıntılı bir betimlemesi için bkz. Christophe Bouton, *Temps et esprit dans la philosophie de Hegel*, Vrin, 2000, s. 256-8.

iki açıdan tanımlar: Aşkınlık en başta, toplumsal bir varlık olarak onun kimliğini, sonlu bireysel varoluşundan *fazla* bir şeye aidiyetini tanımlar; ardından, daha geniş ve temel bir anlamda, onun kendisini kendi sonluluğunu aşan bir varlık olarak görme ihtiyacını ifade eder.

İçselleştiren anımsama üzerinden cemaatin doğum sürecine yakından bakıldığında, Hegel'in cemaati hem kendi üretimi hem de kendi ürünü olarak kavradığı görülür. Başka bir deyişle, cemaat özneyle tözün bir araya gelişidir. Tarih bağlamında bakarsak, tarihi –*kendi* tarihini– yapan cemaattir; ama o aynı zamanda bu tarihle meydana gelendir. Sonlu ile sonsuzun, içkin olan ile aşkın olanın bir araya geldiği hakiki tin, Hegel'in *Geschichte* sözcüğünde vurguladığı anlamda asıl tarihtir. Almancada hem öykü hem de tarih anlamına gelen bu sözcük, gerçekleşmek, meydana gelmek anlamına gelen *geschehen* fiilinden gelir ve böylece *Geschichte* sözcüğü hem gerçekleşen olayları hem de onların kavramsal bilgisini aynı anda ifade eder. Böylece tarihin öznesi ile nesnesi bir olurlar ve tarih de bu ikisinin fenomendeki farkının kalkmasının süreci haline gelir.

Bununla birlikte, tin kendi kendinin bilincine dinde varsa da, tin açısından yol burada bitmiş değildir. Çünkü din her zaman temsiller üzerinden düşünür; yani dinsel bilinçte sonlu ile sonsuzun birliği ötede gerçekleşecek bir birliktir. Bundan dolayı da din kendi üzerine düşünemez. Bu birliği ritüellerinde simgeler üzerinden *yaşar*; ama onu kavramsal düzeye çıkaramaz. Bu nedenle felsefe dinde sadece temsil düzeyinde kalanın asıl anlamını göstermek için sahneye çıkar. Böylece Hegel'in Hıristiyanlık okuması onun daha genel tarih anlayışının bir parçası olur. Onun felsefesi, Hıristiyanlığın tininden çıkarak kendi hakikatini kavramda düşünen bir felsefedir; ancak, tinin kendine dönüşünün bütününü göstermeye çalışırken Hıristiyanlığın da ötesine geçer; çünkü bu hareket Hıristiyanlıktan ibaret olmadığı gibi onunla da sona ermez. Empirik bilinçteki farklılaşma hareketi üzerinden tinin birliğini gösterecek olan din değil, mutlak bilmedir, yani bu tarihsel sürecin sonunda bütünün bilgisine sahip olan düşüncedir; başka bir deyişle,

Hegel'in felsefesinin kendisidir. *Tinin Fenomenolojisi*'nin bütünü, kendinin bilinci olarak öznelliğin aldığı biçimler üzerinden tinin bu zorunlu "serüven"inin öyküsünden başka bir şey değildir. Dönüp dolaşıp bulunan şey, öznelliğin kendisidir. Ancak bu tarih, önceki bütün ayrımların kaldırılarak öznelliğin kendine özdeş olma hareketinin anları olarak hakikatinin gösterildiği mutlak bilmede hakiki anlamda tarih haline gelir. Şimdi bunun nasıl bir şey olduğuna bakalım.

Zaman – Tin

Din biçimindeki tin ile mutlak tin arasındaki farkı daha iyi vurgulayabilmek için Hegel içerik ve biçim kavramlarını kullanır. Dinde tin "mutlak *içeriği içerik olarak*, ya da, temsil biçiminde, bilinç için başka-olma biçiminde edinmiştir"; ama tamamına ermiş mutlak tin için "biçim kendi kendisidir, çünkü *eylemde bulunan*, kendinden emin tini içerir"[59]. Dinde içerik tinin kendisi olsa da temsil biçimindedir. Bir araya gelme, hep bir başkası olarak kalan İsa üzerinden ve ertelenmiş bir ötede gerçekleşir. Ama mutlak bilme aşamasında tin bu temsili de aşar ve kendi kendisine özdeş olduğunu kavrar. Başka bir deyişle, Ben=Ben özdeşliği, özle tözü mutlak bende bir araya getirerek, daha önce başkalık biçiminde görünen kendinin kendisiyle uzun dolayımını nihayet tamamına erdirir. Mutlak bilme üstüne olan son bölümde zamansallık bir kez daha, ama artık tinin kendi zamansallığı olarak karşımıza çıkar. Tinin kendi olma hareketi, kendisiyle birlikte zamanı da negatif bir belirlenimle başlatmıştı. Şimdiyse mutlak tine varışla birlikte bu zaman da kalkar.

Tin kendine yabancı olduğu ve onun anları onun dışında gibi göründüğü sürece zamanın deneyimi de negatif bir doğada olmak zorundaydı. Ama tin kendi kendisini bulduğunda şunu görür: "*Zaman varolan kavramın* kendisidir ve kendini bilince boş görü olarak verir."[60] Bu ünlü cümlenin ikinci yarısında Kant'ın zaman anlayışının içerildiği açıkça görülüyor.

59. G.W.F. Hegel, *Werke*, III, s. 580-1.
60. G.W.F. Hegel, *Werke*, III, s. 584.

Ama dikkatlice bakıldığında, Kant üstüne bölümümüzde de göstermeye çalıştığımız gibi, cümlenin ilk yarısı da Kant'taki özne-zaman-kavram özdeşliğinin bir ifadesi. Yani Hegel burada, Kant'ta olmayan hiçbir şey söylemiyor gibi görünüyor ilk bakışta. O halde bu cümlede Hegel'e ait hiçbir şey yok mu? Aslında var ve açıkça karşımızda duruyor, ama onun ne olduğunu görmek için Hegel'in kendi felsefesiyle Kant'ın felsefesini birbirinden ayırmak için kullandığı kavramları anımsamamız gerekecek. *Differenzschrift*'ten itibaren Hegel kendi yaptığı spekülatif[61] felsefeyi akılla, Kant'ın felsefesiniyse anlama yetisiyle niteliyordu. Akıl görünürdeki karşıtların birliğini kavrayabilirken anlama yetisi bu karşıtları mutlaklaştırıyor ve asla bir araya getiremiyordu. Bu açıdan bakarsak, yukarıdaki cümlenin iki yarısı da Kant'ta var, ama ayrı ayrı olarak var; Hegel'in yaptığı şey, bu iki yarıyı aynı spekülatif yargıda bir araya getirerek onların birliğini göstermektir. Kant özne, kavram ve zamanın özdeşliğini görmüş olsa da, kavramı sadece öznel yönüyle aldığı için onun varoluş tarafını görememiş ve bu nedenle zamanı sadece içi boş bir görü formu olarak tanımlamıştır. Bu haliyle Kant'ın düşüncesi Hegel'in felsefesinin anlama yetisi düzeyinde ifadesi olarak kalırken, Hegel'de bu düşüncenin kendi mutlak hakikatine ulaştığını söyleyebiliriz. Bu, Kant'ın zamanı boş görü olarak tanımlamasının hatalı olduğu anlamına gelmez. Bu tanım doğrudur, ama eksiktir; bütünün sadece bir kısmını dile getirir, ama o bütüne ulaşmadan da zamanın boş bir biçim olarak görülmesi de kaçınılmazdır. O boş biçimi Hegel tinin kendisiyle, tarih içindeki hareketiyle doldurur. Bundan dolayı, "tin zorunlu olarak zamanda belirir, ve kendi kavramını kavramadığı sürece, yani zamanı yok etmediği sürece de zamanda belirir."[62] Asıl zamansallık tinin hareketidir ve bundan dolayı da asla boş bir kap değildir; tersine, tinin

61. Bu sözcük, Latincedeki *speculum* sözcüğünden gelir ve "ayna" anlamına gelir. Yani spekülatif düşünce, kendi kendisini düşünür, onun öznesiyle nesnesi özdeştir.

62. Hegel, *Werke*, III, s. 584.

hareketinin anlarıyla doludur. Tinin kendine başka olma hareketi olmadan zamandan da söz edilemez.

Kavranan Tarih – Kavramın Tarihi

Hegel açısından hakiki tarih, kavramın kendi kendisini anladığı ve kendi hareketini anlattığı "kavranan tarihtir" (*die begriffne Geschichte*). Bu tarih dini cemaatin "ham bilinci"ni[63] aşarak içeriğinin bütününü (kendi hareketinin geçmiş anlarını) evrenselliğe yükseltir, bütün karşıtlıkları kaldırır ve o karşıtlıkları kendi özdeşliğinin anları olarak kavrar. Bu tarih, "etkin biçimde gerçek tarih"tir (*wirkliche Geschichte*), tin tarihte etkin[64] olanı, yani kendini bilir. Aşkınlık da dahil olmak üzere kendini bilince dışsal bir şeymiş gibi veren her şey, bu tarihte öznellikle bir olarak görünür. Bu tarihte ve bu tarihle, sonluluk da sonsuzlukla birliği bilindiği ölçüde aşılır. Böylece aşkın olan, sonlu olanın ötesinde gibi görünen de, tinin tarihinde asıl doğasını açar: Aşkın olan artık içkin olandan, burada olandan ayrı değildir. Bununla birlikte, bu birliğin de dolaysız bir birlik olmayıp kendi hareketi sonucunda ulaşılmış bir birlik olduğu akıldan çıkarılmamalıdır.

Aşkınlık ikinci bir anlamda da kendisini tarih olarak açar. Hegel'in Hıristiyanlık okumasının gösterdiği gibi, aşkınlık tarih boyunca ve insanın ortak eylemiyle üretilir. Aşkınlık düzeyine yükseltilen, eskiden dolaysız olan bir geçmişin anısından başka bir şey değildir. Hıristiyanlık bağlamında, asıl tin yaşamış olan insan İsa değil, cemaatin sonlu insanı evrensel bilinç haline getiren tarihsel etkinliğidir. Buradan hareketle, insan yaşamının dolaysız varoluşu aşan bütün veçhelerinin insanın tarihi tarafından üretildiklerini söyleyebiliriz. Bu tarih hem insanın ürettiği hem de insanı üreten tarihtir. Sofokles'in Antigone'sinin

63. Hegel, *Werke*, III, s. 586.

64. *Wirklich* ve *Wirklichkeit* sözcükleri Almancada düz gerçeklikten (*Realität*) daha fazlasını içerir, çünkü kökteki *wirken* fiili etkide bulunmak anlamına gelir, yani eylemliliği içerir. Bu açıdan Aristoteles'in *energeia*'sı ve Ortaçağ'ın *actualitas*'ıyla aynı düzlemdedir. Doğa gerçekliktir, ama onda etkinlik yoktur, etkin gerçeklik tinin alanındadır.

> Yazılı olmayan, sarsılmaz yasalar, tanrılar (...) ne bugünden kalmışlardır ne de dünden, ezeli-ebedidirler, ve onların ne zaman ortaya çıktıklarını kimse bilmez,

dediği yerde Hegel onların empirik kökenlerinin hiçbir önemi olmadığını, yasaların asıl kökeninin Yunan halkının tininin yaşamında, yani tarihinde bulunduğunu söyleyecektir. Başka bir deyişle, bugün, şimdiki zamanda aşkınlık olarak deneyimlenen şey, Hegel'in gözünde, "geçmişin sonucu" olan bir şimdide her halkın yaşadığı tindir, tarihtir. Bu geçmiş ölü bir geçmiş değildir, insanın eyleminin ürünü olan bir geçmiştir ve şimdiki zamanda yaşamayı sürdürmektedir. Bu anlamda tin için geçmiş diye bir şey yoktur[65]; çünkü tin *Erinnerung* yoluyla kendi geçmişini korur ve dünya tarihinde ortaya çıkan her yeni tin de kendi yaşamı içinde kendi geçmişini *öğrenir*. Bu açıdan bakıldığında, Hegel'in gözünde Sokrates'in Atina'nın tanrılarını tanımama suçlamasıyla ölüme mahkum edilmiş olması hiç de şaşırtıcı değildir. Atinalılar suçlamalarında haklıdır, der Hegel; çünkü Sokrates, Atina'nın tanrılarının hakikatinin yerine "kendini bil" buyruğunda ifadesini bulan "tinin yasası"nı[66] yeni bir tanrı olarak koymuştur. Dolayısıyla Sokrates'ten Hegel'e dek, insanın hakikate ulaşmak için kendine bakması gerektiği fikri geçerliliğini korumuştur.

Peki Hegel'in insanı üstüne ne söylenebilir? İnsanın öznelliği nasıl anlaşılmalıdır? Modern felsefenin her şeyi olan özne kavramını öznellik olarak kendi felsefesinin de merkezine koyan Hegel, öznelliği tarihselliği içinde düşünerek bu kavram karşısındaki tavrının son derece eleştirel olduğunu açık bir biçimde göstermiştir. Ona göre öznellik kavramı, modern felsefenin iddia ettiği gibi dolaysız bir veri değildir, kendini tanımlarken dışarıda bıraktığıyla birlikte kavranmalıdır. Özne, kendi başkası, yani nesne olmadan bir hiçtir. Özne nesneyi, nesne de özneyi gerektirir. Ancak Hegel bu ikisinin karşıtlığını kaldırarak öznenin nesnesinin de kendisi

65. G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte I: Die Vernunft in der Geschichte*, Felix Meiner, 1955, s. 22.
66. G.W.F. Hegel, *Werke*, XVIII, s. 503.

olduğunu göstermiştir. Bu elbette mutlak öznedir; ama kendi mutlaklığını tarih içinde hem üretmiş hem de öğrenmiş bir öznedir.

Bu anlamda Hegel'i modernliğin başlıca filozofu olarak adlandırmak kuşkusuz doğrudur; ama modernliğin ilk en ciddi eleştirisini onda bulduğumuz da doğrudur. Özneyi tarihselleştirmesiyle Hegel bütün öbür modern filozoflardan ayrılır. Öte yandan o, "daha iyi" olması için insanlığa reçeteler sunan bir filozof da değildir. Onun metinlerinin hiçbir yerinde "şöyle/böyle olmalıdır" gibi ifadeler yoktur. O, sadece olanı betimler ve tarihin hiçbir anını ne göklere çıkarır ne de yerin dibine sokar. Bütün dünya tarihi üstüne yargıda bulunurken sanki onun efendisiymiş gibi davrandığı düşünülebilirse de, onun tavrı aslında bunun tam tersidir. İnsanlar toplum halinde birlikte yaşamayı nasıl ki filozoflardan öğrenmeyip kendi eylemleriyle gerçekleştirdilerse, Hegel'in felsefi betimlemeleri de, insanın olumlu olduğu kadar olumsuz yönleriyle de "ruhunu" tanımak ve tanıtmaktan öte bir amaç taşımazlar.

Hegel'in insanı asla soyut yalıtık bir birey değil, her zaman belli bir tarihin/toplumun üyesidir. İnsanı soyutlayan toplum sözleşmesi düşünürlerine yönelttiği eleştiriler, onun tarihsel yaklaşımının doğal sonucudur. Hegel'in insanın toplumsallığına yaptığı vurgunun en çarpıcı ifadesi, Aristoteles'ten esinle, doğal hukuk üstüne yazdığı metindedir: "Bir cemaatin parçası olamayan ya da kendi başına durabildiğinden hiçbir şeye ihtiyaç duymayan, halkın bir parçası değildir ve bu nedenle ya hayvandır ya da Tanrı."[67]

Peki bütünü bu kadar öne çıkararak, Hegel bireyi toplumun içine mi gömer? Bir yandan toplumun, öbür yandan da devletin bütünlüğüne teslim edilen birey silinmiş olmaz mı? Böyle olmak zorunda olmadığı gibi, bizce bu eleştiri modernliğin kendi kavramsal sakatlığından kaynaklanmaktadır. Modernlik özneyi tikel ve evrensel veçhelerinden soyutlayarak, hatta koparak onu kendi başına var olabildiğini iddia

67. G.W.F. Hegel, *Werke*, II, s. 505.

ettiği bireyde soyutlayarak onu topluma karşıt bir yere kendisi koyar. Hegel tam da buna karşı, öznenin bütün veçhelerini ve bunlar arasındaki ilişkileri vurgulayarak soyut birey diye bir şey olmadığını söyler. Tekil insan, etiyle kemiğiyle insan, dolaysız olarak evrensel insandır da. Ancak bu evrensellik soyuttur, içi boştur. Somutlaşma ancak tikellik düzeyinde ortaya çıkar: Her bir tekil insan, ancak belli bir cemaatin, toplumun, kimliğin üyesi olarak var olur. Tikellik alanı sonsuz çeşitlilik barındırdığı gibi, bu tekillikler arasındaki tanınma kavgalarını da içerir. Bu kavgalar, tinin canlılığının, hâlâ hareket halinde olduğunun göstergesidir. Dolayısıyla Hegel ne totaliter ne de liberaldir; çünkü evrenselin içinde tekili koruduğu gibi, tekili de parçası olduğu bütünle birlikte düşünür. Modern insan kendisini bağımsız bir birey olarak görmek istese de, somut varoluşu bile bunun böyle olmadığını, bireyin hayali bir kategori olduğunu gösterir. Bütün veçheleriyle Hegel'in insanı ortak insan emeğinin bir ürünüdür ve kendi sonluluğunda sonsuzluğa ulaşmaya çalışır.

Sonuç: -Hangi-Tarihin Sonu?

1992'de, Sovyet rejimlerinin sona erişlerinin hemen ardından Amerikalı bir siyaset bilimi profesörü, tarihin sonuna gelindiğini ve Batı tipi liberal demokrasinin nihai yönetim biçimi olduğunu ilan etmişti. Profesör bu iddiasını daha sonra yeniden gözden geçirmek zorunda kalsa da, makalesinde savunduğu görüşlerin propagandası iktidarlarının temellerinden biri olan çevrelerce büyük heyecanla karşılandı. Bu metin felsefe alanında da bir tartışmaya yol açtı; çünkü savunduğu düşünceler dolaylı bir biçimde Hegel'in -düşüncesine değil de- adına yaslanıyordu. Yazarın fikirlerinin Hegel'le ilişkisini kuran dolayımsa, Hegel üstüne ikincil literatürün en tanınmış adlarından olan Alexandre Kojève'di. Yazarın da kabul ettiği gibi, metin aslında Hegel'i değil, Kojève'in Hegel yorumunu temel alan bir çerçeveye sahipti.

Alexandre Kojève, özellikle 1933-1939 arasında Paris'teki *Ecole des Hautes Etudes*'de verdiği dersleriyle, Hegel'in Fransa'da "anlaşılması"nın yolunu açmış ve bir düşünür kuşağını etkilemiştir. Georges Bataille, Raymond Queneau, Maurice Merleau-Ponty, Jacques Lacan, Raymond Aron, Eric Weil, Jean Hyppolite gibi adlar, Kojève'in *Tinin Fenomenolojisi*'ni anlaşılır bir dille yorumladığı derslerin izleyicilerindendi. Ancak anlaşılırlığın bir bedeli vardı. Kojève'in Hegel'in metnini gerçekten de şaşırtıcı bir açıklıkla ve ikna gücüyle yorumladığı bu dersler, aynı zamanda Hegel'in düşüncesiyle ilgili öyle yargılar ve manipülasyonlar içeriyordu ki, bunların eleştirisinin yapılabilmesi için Fransa'da birden çok

araştırmacı ve uzman kuşağının gelmesi gerekti.[1] Çalışmamız bağlamında, Kojève'in Hegel yorumu üzerinden ünlü "tarihin sonu" meselesini tartışacak ve bu konuda Hegel'in asıl ne söylediğini aktarmaya çalışacağız.

Öğrencileri tarafından daha sonra *Hegel Okumasına Giriş*[2] başlığıyla kitap haline getirilecek olan Kojève'in dersleri, Hegel'de zaman ve zamansallık konusunda uzun açıklamalar ve tartışmalar içerir. Özellikle altıncı, yedinci ve sekizinci konferanslarda yoğun biçimde Platon, Aristoteles ve Kant'ın zaman anlayışları tartışılır. Bu üç konferansın içeriği bugün bile inkâr edilemez bir önemdedir; çünkü bu temel filozofların zaman anlayışlarını açık ve seçik bir biçimde işlerler. Bununla birlikte, Hegel söz konusu olduğunda konunun "amatörleri"nin ayırt edebilmelerinin imkânsız olduğu manipülasyonlar metne öylesine hâkim olurlar ki, metin artık *Fenomenoloji*'nin bir açıklamalı yorumu olmaktan çıkarak Kojève'in fikirlerinin savunusu haline gelir.[3] Bu konferanslarda Kojève *Fenomenoloji*'de hem kavramın hem de tinin zamanla yakın ilişkisini ilk kez gösteren kişidir. Zamanı dünyaya getirenin insan olduğunu söylerken[4] Hegel doğrultusunda düşünüyor gibi görünür gerçekten de. Eğer tin etkin bir varlıksa, o halde insanın eylemi de tinin hareket ettirici gücü olacaktır ve bunu da zaman üzerinden düşünmek gerekecektir. Bu anlamda "nasıl ki İde kendini uzayda doğa olarak açıyorsa, evrensel tarih de tinin kendini zamanda açmasıdır."[5] Ancak tam da bu ortak noktayı paylaşsa da, Kojève'in yorumu Hegel'den çok ciddi bir biçimde ayrılmaya başlar ve biz de şimdi bu noktalara değinmeye çalışacağız.

---

1. Kojève'in bir eleştirisi ve daha genel olarak Hegel'in Fransa'daki algılanışı üstüne bkz. G. Jarczyk ve P.-J. Labarrière, *De Kojève à Hegel*, Albin Michel, 1996.

2. *Introduction à la lecture de Hegel*, Gallimard, 1947. Bu kitap Selahattin Hilav tarafından *Hegel Felsefesine Giriş* başlığıyla dilimize çevrildi ve 2000'de YKY tarafından yayımlandı.

3. Kojève'e göre, "Hegel'in kitabında söylemek istediklerinin kendisi için pek de önem taşımadığı" dersleri "temelde genç zihinleri çarpma amacı taşıyan bir propaganda çalışması"ydı. Bkz. *De Kojève à Hegel*, s. 64.

4. Alexandre Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, s. 366.

5. G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte I: Die Vernunft in der Geschichte*, s. 154.

En başta, Kojève bu derslerinde, Hegel'de hiçbir biçimde bulunmayan bir ayrımı, doğal zaman ile insanın zamanı arasında mutlak bir ayrımı bize sunar. Çalışmamızın son bölümünde, Hegel'in kendi sistemini izleyerek zaman meselesini doğal zaman ve fenomenolojik zaman başlıkları altında ele almış, ancak bu iki zamanın Hegel'de mutlak biçimde ayrı zamanlar olarak düşünülmediğini vurgulamıştık. Bu temelden hareketle, tinin kendi kendine dışsal halindeki zamansallığının, boş bir olumsuzluk olarak kavranan doğal zamandan farklı bir yapıda olmadığını göstermeye çalışmıştık. Tamamına eren tin açısından, zamanın dışsallığı ve olumsuzluğu aşılmış olsa bile zamanın mutlak olarak sona erdiği ve zamansız bir duruma geçildiği ileri sürülemez. Kojève, Hegel'e üçlü bir zaman anlayışı (doğal zaman, biyolojik zaman ve tarihsel zaman) atfederek zamanın Hegel'deki diyalektik ve birliğe sahip yapısının üstünü örter. Hegel'de doğal zaman anlayışının tarihsel bir zaman anlayışına doğru aşılması, Kojève tarafından tarihsel zamanın aşılarak hem zamanın hem de insanın ortadan kalktığı bir duruma geçiş olarak yorumlanır. Hegel'den çıkardığı bu sonuç Kojève'i tarihin sonunu ilan etmeye götürür.

Tarihin sonu meselesine geçmeden önce, Kojève'in Hegel'de olduğunu iddia ettiği zaman anlayışındaki sorunlara dikkati çekmek gerektiğini düşünüyoruz; çünkü Kojève'in tarihin sonu fikri de aslında bu zaman yorumuna dayanıyor. Kojève'in yorumundaki temel sorun, Hegel'de zamanın şimdiki zamana değil de gelecek zamana dayandığını iddia etmesidir (çalışmamızın son bölümünde Hegel'deki asıl şimdiki zamanın [*Gegenwart*] geçmişi de içerek bir şimdiki zaman olduğunu vurgulamıştık). Bu iddia, dünyanın insanın verili olan durumu ortadan kaldıran eylemiyle zamansallaştığı fikrine dayanır. Kojève'e göre, insan eyleminin temelinde eylemin hedefi olarak bulunan proje ve onun gerçekleştirilmesi, insanın zamanı *gelecek zaman* boyutu üzerinden deneyimlemesine yol açar. Ona göre insanın dünyası "hiçbir zaman şimdiki zaman olmayacak bir geleceğin dünyası"dır.[6]

6. Alexandre Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, s. 379.

Bu yoruma göre, Hegel'de zamanın akışı "Gelecekte üreyen ve Geçmişten geçerek Şimdiki zaman [olan bir biçimde gerçekleşir]: Gelecek>Geçmiş>Şimdi (>Gelecek)"[7].

İlk bakışta sağlam bir temele dayanıyor gibi görünen bu açıklama aslında Hegel'in değil, doğrudan doğruya Heidegger'in zaman anlayışının tarifidir! Gerçekten de *Dasein* varoluşunu bir proje olarak kurarken zamanı gelecek zaman üzerinden ortaya çıkarır. Heidegger'in zamanı yolun sonunda değil de başında olduğundan, gelecek projesi onun için zamanın asıl boyutunu gelecek zaman yapar. Oysa Hegel'in bakış açısı, eyleminin hedefe ulaşıp ulaşmayacağı henüz belli olmayan empirik öznenin açısı değil, tamamına ermiş, "onun için geçmiş diye bir şey olmayan"[8] mutlak tinin bakış açısıdır. "Hiçbir zaman şimdiki zaman haline gelmeyecek bir gelecek" dar anlamda henüz eylemi bitmemiş –bitip bitmeyeceği ya da nasıl biteceği de belirsiz– olan fail için, en geniş anlamda da kendi ölümü hep bir gelecek olarak kalan *Dasein* için söz konusudur. Eylem sonuca ulaşsa bile, onun asıl anlamı yine tamamına ermiş tinin bağlamında ortaya çıkacaktır. Bu anlamda insanın zamanı gelecek zaman boyutu üzerinden deneyimlediği söylenebilir ve bunu söyleyen de *Varlık ve Zaman* kitabıyla Heidegger'dir. Ama tamamına ermiş tin açısından bakıldığında, eylemin bütünü artık geçmiş ve tinin asıl şimdiki zamanında korunur haldedir. Hegel de bu tinin hareketi bittikten sonra, bu bitiş anının filozofu olarak, hareketin bütün figürlerini sıralayarak tinin hareketinin bütünlüğünü onun tarihi olarak bir araya getirir. Dolayısıyla tarihe bakarken Hegel'in bakış açısı hiçbir zaman eylemi sürmekte olan failin açısı değil, o fail ve eylemi hakkında tarihin "nihai yargısı"nı verecek olan tamamına ermiş tinin açısıdır. Tarihin akışının içsel zorunluluğu da ancak bu yolla gösterilebilir; çünkü "felsefi gözlemin rastlantıyı ortadan kaldırmaktan başka amacı yoktur"; aksi halde "rastlantı dışsal zorunlulukla aynı şeydir: Kendileri de sadece dışsal koşullar

7. Alexandre Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, s. 367.

8. G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte I: Die Vernunft in der Geschichte*, Felix Meiner, 1955, s. 22.

olan nedenlere geri giden bir zorunluluk"[9]. Bundan dolayı, Hegel'de gelecek zamana dayanan "varoluşsal" bir zaman anlayışı bulmaya yönelik Kojève'in çabasının temelden yoksun olduğunu düşünüyoruz.

Tarihin sonu meselesine gelince, Kojève'in bu iddiası bir yandan Hegel'deki zaman anlayışını çarpıtmasına öbür yandan da Hegel'de sonlu-sonsuz ilişkisini anlamamış –ya da yine çarpıtmış– olmasına bağlanabilir. Önce sorunun ikinci kısmına bakalım.

Diyalektik üstüne bölümümüzün en sonunda vurguladığımız gibi, dikkatli bir bakışla Hegel'in sürekli olarak sonlu ile sonsuzun –*birliğinden* değil– *ayrılmazlığından* söz ettiği görülür: "Sonlu ile sonsuzun birliği yanlış [bir] ifadedir; çünkü birliğe vurgu yapar, oysa karşıtlık da bu birliğe aittir. Sonluluk ve sonsuzluk ayrılamazlar"[10]. Bundan dolayı, zamanın mutlak olarak ortadan kalktığını ve tarihin de böylece mutlak bir sona erdiğini söylemek, Hegel'i yine karşıtlıklara dayanan ve sonlu ile sonsuzu mutlak karşıtlar olarak gören anlama yetisiyle okumak demektir. Bu nedenle Hegel'de tarihin mutlak olarak sonsuz olduğunu söylemek de sonlu olduğunu söylemek kadar yanlıştır. Her iki durumda da sonlu ile sonsuz birliğe kavuşamadan karşıtlar olarak kalırlar. Hegel'i dikkatle okuyacak olursak dünya tarihini, "çağ" ya da "devir" adını verdiğimiz *sonlu dönemlerin birbirini izlediği sonsuz bir akış* olarak gördüğünü söyleyebiliriz. Eğer Hegel'in dediği gibi, dünya tarihi bir tiyatro sahnesiyse, o halde farklı toplulukların, halkların, ulusların tinleri de sıraları geldiğinde sahnede kendilerini gerçekleştirip sahneden inerler. Kojève'in konferanslarının başına koyduğu Hegel alıntısı, ondan çıkardığı sonucun tam tersini söylemektedir: "Önemli bir çağda, tinin *ileriye doğru* bir sıçrayışta bulunduğu, önceki somut biçimini aştığı ve yeni bir biçim kazandığı bir *mayalanma* içindeyiz."[11] Hegel'in kendisi de, Avrupa'nın tininin

9. G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte I: Die Vernunft in der Geschichte*, s. 29.

10. G.W.F. Hegel, *Leçons sur la logique 1831*, s. 117.

11. İtalikler bize ait. Hegel aynı fikri *Fenomenoloji*'nin "Önsöz"ünde de dile getirir. Bkz. G.W.F. Hegel, *Werke*, III, s. 18-9.

tamamına ermesiyle tarihte bir dönemin sona erdiğini ve bu noktanın filozofunun kendisi olduğunu düşünüyordu. Ona göre, Avrupa tininin yerini sahnede başka bir tin almaktaydı: "Böylece Amerika, önümüzdeki zamanlarda (...) dünya tarihinin ağırlığının kendini göstereceği, geleceğin ülkesidir."[12] Bu bir kehanet değil –zaten Hegel'e göre "felsefenin kehanetlerle işi yoktur"[13] –, "yaşlı Avrupa"dan koparak kendi bağımsız devletlerini kurmaya çabalayan halkların o günkü durumuyla ilgili bir tespittir.[14]

Peki Hegel'in tarih anlayışı açısından genel olarak tarih ne durumdadır? Başka bir deyişle, genel olarak "tarih"ten anladıklarımız karşısında Hegel'in tarih felsefesinin durumu nedir? Hegel'in tarih felsefesi en başta, felsefeden ayrı, bağımsız bir bilim olarak tarihe dışarıdan bakarak ona işini daha bilimsel olarak yapmasını sağlayacak bir yöntem sunmaz. Bu açıdan örneğin, doğa bilimlerinin açıklama yöntemlerini tarih bilimine uygulamaya çalışan, böylece tarih biliminin de genel yasalar üzerinden daha bilimsel açıklamalar yapacağını düşünen Hempel'in yaklaşımından[15] ayrılır. Hegel'in tarih felsefesi, bilimlerden ayrı bir yöntem değildir; onun gözünde felsefe bilimler arasında asıl bilimdir. Ancak empirik bir bilim olarak tarihin yerine geçmek gibi bir niyeti de yoktur. Her iki disiplinin birbirini tamamlayan konumları *Tinin Fenomenolojisi*'nin son satırlarında şöyle ifade edilir:

> Onların [yani tinlerin] serbest, rastlantısallık biçiminde kendini gösteren varoluşları açısından korunması tarihtir, ancak kavranmış örgütlenişleri açısından [korunmasıysa] *kendini gösteren bilmenin*

12. G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte I: Die Vernunft in der Geschichte*, s. 209.

13. G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte I: Die Vernunft in der Geschichte*, s. 210.

14. Hegel'de tarihin sonu meselesiyle ilgili olarak bkz. Christophe Bouton, "Hegel penseur de 'la fin de l'histoire'?", *Après la fin de l'histoire. Temps, monde, historicité*, Yay. Haz. Jocelyn Benoist, Vrin, 1998, s. 91-112.

15. C.G. Hempel, "Explanation in Science and in History," *The Philosophy of Carl G. Hempel: Studies in Science, Ecplanation, and Rationality*, y.h. James H. Fetzer, Oxford UP, 2001, s. 276-96.

bilimidir; ikisi birlikte, yani kavranan tarih, mutlak tinin anısını [*Erinnerung*] ve Golgotha'sını oluştururlar.[16]

Hegel için asıl tarih hiçbir zaman akademik bir işten ibaret değildir, empirik olayların basitçe kayda geçirilmesi de değildir. Daha çok, *Geschichte* sözcüğünün de ifade ettiği gibi, olaylar *ve* onların anlatısının oluşturduğu bir bütündür. Bugün anladığımız haliyle tarih bilimi, tarihçinin içinde bulunduğu tinden farklı bir tinin olaylarının kaydını tutması biçiminde yapılmaktadır. Bundan dolayı da özneyle nesnenin birbirlerinden ayrı yerlerde durmaları kaçınılmazdır. Oysa hem olayı (nesne) hem de kavramı (özne) bir arada içeren kavranan tarih, yani felsefi tarih, *yaşayan* tarihi bütünlüğü içinde düşünebilecek tek tarih biçimidir. Sanat ve mimarlık yapıtları, dinler, yani kısacası bugün kültür dediğimiz her şey, geçmişin anıda içselleştirildiği ve içerildiği yaşayan tarihi oluştururlar. Bunların hepsi halkların yaşamlarının ve ölümlerinin ürünleridir ve tarih bilimi de fenomen alanında kalarak onları şu ya da bu zanaatkârın, belli bir dönemin, belli bir önderin yapıtları olarak anlatır. Öte yandan felsefe onları, onlara yaşam üfleyen tinin, halkın somut yaşamının birliğinde kavrar.

Yukarıda belirttiğimiz gibi, Hegel Batı'nın tarihinin bir çağının kendi döneminde sona erdiğini ve kendi felsefesinin de bu sona erişin felsefesi olduğunu düşünüyordu. Alman İdealizminin öbür filozofları için olduğu gibi onun için de, felsefenin özü özgürlüktü ve Avrupa tarihi de, Hegel'in gözünde, özgürlüğün dünyada gerçekleşmesinin tarihiydi. Bu bakışın, kendi dışındaki halkları "geri" olarak gören ilerlemeci modern düşüncenin bir devamı olduğu sanılabilir. En saf örneğini Schiller'in "Evrensel Dünya Tarihi Nedir ve Onu Niçin Öğrenmeliyiz" başlıklı metninde bulan bu anlayış, aynı zamanda tarihselci bakışın da temelinde yer alır. Toplum sözleşmesi düşünürlerinden beri Batı'nın vazgeçmediği bir anlayıştır bu. Neyin "ileri" neyinse "geri" olduğunu anlamayı sağlayacak nesnel bir ölçütten yoksun olan bu bakış, kendi

16. G.W.F. Hegel, *Werke*, III, s. 591.

bulunduğu noktayı "ileri ve en son" nokta olarak görerek kendisine benzemeyen her şeyi de bu *mutlak şimdi*ye gelmeye yazgılı geri aşamalar olarak görür. Hegel'in tarih felsefesinin en temel kavramının ilerleme kavramı olduğunu anımsadığımızda onu da bu tavra katmak kolay gibi görünse de, onun ilerleme fikrinden anladığının teknolojik, bilimsel vb ilerleme olmayıp, başka bir yönde ilerleme olduğuna dikkat ettiğimizde, tarihe bakışımız da sağlam zeminini bulacaktır. Ama ona gelmeden önce, tarihin sonu meselesiyle ilgili olarak, tarihin iyiye mi yoksa kötüye mi gittiği sorusuna verilen bir yanıtı tartışalım.

Aydınlanma'nın filozofu Kant "Fakültelerin Çatışması" metninde tarihin gidiş yönüne ilişkin üç görüşü (tarihin kötüye gittiğini savunan terörist görüş, iyiye gittiğini savunan eudaimonist görüş ve her şeyin aynı kaldığını savunan abderitist görüş) ele alır ve eudaimonist görüşü reddeder; çünkü bu görüş daha çok "hayali bir temennidir" ve bu nedenle de savunulacak bir tarafı yoktur. Ama öbür görüşlere göre daha olumlu bir görüş olduğundan, "düzenleyici ilke" olarak yine de korunabilir.[17] Ayrıca, insanlık kötüye gidiyor olsa bile, önünde sonunda bir dönüm noktasına erişecek ve insanlığın durumu iyiye gitmeye başlayacaktır. Yirminci yüzyılın eşi görülmemiş felaketleri anımsandığında, her bir uygarlık belgesinin aynı zamanda bir barbarlık belgesi de olduğunu söyleyen Benjamin[18] hiç de haksız değildir.

Öte yandan, ilerlemeci tarihsel yaklaşımın karşı karşıya kaldığı en büyük meydan okuma, ne yirminci yüzyılın felaketleri ne de tarihin sonunun ilanıdır. İlerlemeci tarihselciliği temellerinden sarsan durum, bu tarihselciliğin temel kavramlarının uğradığı anlam aşınmasıdır. Geçmiş ve bugün, geri ve ileri gibi kavramlar bugün artık kimse için bir şey ifade etmemektedir. Bunun bir nedeni, bu kavramların kıyasıya bir biçimde –ve haklı olarak– eleştiriye uğramalarıysa, öbür nedeni de, tarihsel bilinçteki erozyondur. Andığımız kavram çiftleri, tarihi anlamak için ölçüt ve noktalar tespit etmekten

17. Immanuel Kant, *AK*, VII, s. 82.

18. Walter Benjamin, *Gesammelte Schriften*, I, s. 696.

çok, belli bir dönemin ve düzenin şeyleri "geçmişe ait" ya da "günün hakikati" başlıkları altında "gerici" ve "ilerici" olarak sınıflandırarak kendi iktidarını güçlendirmesi işlevi görmekteydi. Bu ilerlemeci anlayışın yirminci yüzyıl sonundaki eleştirisi onu artık pek kimsenin savunmadığı bir konuma iterken, bu "postmodern" eleştiri yoluyla modernliğin hayaletleri de geri dönerek tanınma ve iktidar taleplerini yeniden dile getirmeye başladılar. Modern tinin *krono-lojik* düzeni kesintiye uğrarken modernlik de kendisini başlangıcındaki noktaya geri dönmüş olarak buldu. Modern krono-lojiyi kuran diyakroni, senkroni ve bunlar üzerinden tanımlanan anakroni, tam da modern tarihselciliğin uğradığı anlam kaybından dolayı bugünü açıklayamaz haldedirler. Zaten kendisi sorunlu olan ilerlemeci anlayış bugün neyin ileri neyin geri olduğunu tespit edememektedir.

Günümüzün şimdiki zamanına musallat olan geçmişin hayaletlerini gösteren birçok olay yaşanmakta. Gündelik yaşamda ve siyasette, modern krono-lojinin "geçmiş" olarak tanımladığı özdeşlikler ve kimlikler bir yandan yoğunlaşırken öbür yandan da kalıplaşmış sınırlarını aşarak, çözülerek beklenmedik, eskimiş tinin terimleriyle anlaşılamaz ve açıklanamaz yeni özdeşlikler meydana getiriyorlar. Bu bitmeyen hareketi anlamak için Hegel'in düşüncesi hâlâ anlamlı bir seçenek sunuyor. Ama asıl olarak, ilerlemeci zihniyete düşmeden tarihi kavrayabilmek ve bugünün eleştirisini yapabilmek için en önemli kavram olan özgürlük kavramı Hegel'i bugünde hâlâ yaşayan bir filozof olarak var ediyor. Hegel'in tarih felsefesinde, tarihin akışında bir deniz feneri gibi yol gösteren özgürlük kavramı, eğer bir ilerlemeden söz edilecekse, bu ilerlemenin yönüne işaret ediyor. Hegel'in düşüncesi, geçmişin kavranması üzerinden modernliğin karşıtlıklarının ne yönde aşılabileceğine ilişkin bir seçenek olarak varlığını sürdürüyor.

Bu bağlamda, özgürlüğün "kendi evinde olmak" olarak tanımlanması, onun bu dünyada ve hep birlikte gerçekleştirilmesinin önündeki engellerin, sınırların aşılması fikriyle birlikte bir bütün oluşturuyor. Sonlu ile sonsuzun ayrılmazlığı bağlamında sınırların, yani insanla onun kendi potansiyellerini

gerçekleştirebilmesinin arasındaki engellerin de tarihsel oldukları ortaya çıktığında, onların aşılmasının da imkânı kendini göstermiş oluyor. Anımsayacağımız gibi, engel kavramının kendisi, onun aşılması imkânını da beraberinde taşıyor. "Özgürlüğün bilimi"[19] olarak felsefenin günümüzdeki ihtiyacı ve günümüzün duyduğu felsefe ihtiyacı, bu açıdan, modernliğin hiyerarşilerine ve ayrımlarına düşmeden yeni "özgürlük yolları" düşünme ihtiyacına karşılık geliyor gibi görünüyor. Her türden ideolojinin kavramıyla gerçekliği arasındaki mesafeyi göstermek ve bu yolla onların içkin, yani tarihsel eleştirisini yapabilmek için eleştirel düşünce bugün her zamanki kadar vazgeçilmez durumda. Hegel'e bakarak bu eleştirinin nihai amacını bir kez daha düşünebiliriz: Herkes için özgürlük.

19. G.W.F. Hegel, *Encyclopédie*, I, Fr. Çev. B. Bourgeois, Vrin, 1994, s. 156.

Kaynakça

Kitaplar:

Agamben, Giorgio, *Le temps qui reste: un commentaire de l'Epitre aux Romains*, trad. Judith Revel, Bibliothèque Rivages, 2000.

Aristoteles, *La Métaphysique*, Fr. Çev. Annick Jaulin, PUF, Paris, 1999.

Aristoteles, *La Physique*, Fr. Çev. A. Stevens, Vrin, Paris, 1999.

Balibar, Etienne, *Identity and Difference. John Locke and the Invention of Consciousness*, İng. Çev. Warren Montag, Verso, 2013.

Beiser, Frederick, *The Fate of Reason. German Philosophy from Kant to Fichte*, Harvard UP, 1987.

Beiser, Frederick, *Hegel*, Routledge, 2005.

Benjamin, Walter, *Gesammelte Schriften*, I, 2, Suhrkamp, 1974.

Benoist, Jocelyn (éd), *Après la fin de l'histoire. Temps, monde, historicité*, Vrin, 1998.

Bouton, Christophe, *Temps et esprit dans la philosophie de Hegel*, Vrin, 2000.

Derrida, Jacques, *Marges de la philosophie*, Ed. de Minuit, 1972.

Descartes, *Discours de la méthode & Méditations métaphysiques*, Flammarion, Paris, 2008.

Descartes, *Règles pour la direction de l'esprit*, OEuvres de Descartes, éd. Victor Cousin, 1826.

Di Giovanni, George (ed.), *Karl Leonhard Reinhold and the Enlightenment*, Springer, 2010.

Fetzer, James H. (éd), *The Philosophy of Carl G. Hempel: Studies in Science, Explanation, and Rationality*, Oxford University Press, 2001.

Fichte, *Sämtliche Werke*, Veit und Comp., Berlin, 1845.

Fichte, *Doctrine de la science nova methodo*, Fr. Çev. Isabelle Thomas-Fogiel, Librairie Générale Française, 2000.

Fichte, *Fondement du droit naturel selon les principes de la doctrine de la science*, Fr. Çev. Alain Renaut, PUF, "Epiméthée", 1984.

Fichte, *OEuvres choisies de philosophie première*, Fr. Çev. Alexis Philonenko, Vrin, 1999.

Fischbach, Franck, *Fichte et Hegel. La reconnaissance*, PUF, "Philosophies", 1999.

Hegel, G.W.F., *Corréspondance*, t. 1, Fr. Çev. Jean Carrère, Gallimard, "tel", 1962.

Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques 1: La Science de la logique (1827 et 1830)*, Fr. Çev. Bernard Bourgeois, Vrin, 1994.

Chalybäus, Heinrich Moritz, *Historische Entwickelung der Speculativen Philosophie*, Dresden & Leipzig, 2e éd., 1839.

Förster, Eckart (éd), *Kant's Transcendental Deductions*, Stanford UP, 1989.

Grosos, Philippe, *Système et Subjectivité. L'Enjeu de la question du système. Fichte, Hegel, Schelling*, Vrin, 1996.

Hegel, *Werke in zwanzig Bänden*, Suhrkamp, 1986.

Hegel, *Foi et savoir*, Fr. Çev. A. Philonenko ve C. Lecouteux, Vrin, 1988.

Hegel, *Cours d'esthétique*, Fr. Çev. J.-P. Lefebvre ve V. von Schenck, Aubier, 1997, c. III.

Hegel, *La Différence entre les systèmes philosophiques de Fichte et de Schelling*, Fr. Çev. Bernard Gilson, Vrin, 1986.

Hegel, *Du droit naturel*, Fr. Çev. Bernard Bourgeois, Vrin, 1990.

Hegel, *Leçons sur la logique 1831*, Fr. Çev. J.-M. Buée ve D. Wittmann, Vrin, 2007.

Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques*, c. 1, Fr. Çev. B. Bourgeois, Vrin, 1994.
Hegel, *Leçons sur la philosophie de la religion*, Fr. Çev. Pierre Garniron, PUF, "Epiméthée", 2004, c. III.
Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, c. 1, Fr. Çev. J. Gibelin, folio essais, 2000.
Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, Fr. Çev. Pierre Garniron, Vrin, 1991, c. 7.
Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, Fr. Çev. P. Garniron, Vrin, 1985.
Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, Fr. Çev. Jean-Pierre Lefebvre, Aubier, 1991.
Hegel, *Philosophie de l'esprit 1805*, Fr. Çev. Guy Planty-Bonjour, PUF, "Epiméthée", 1982.
Hegel, *La positivité de la religion chrétienne*, Fr. Çev. Guy Planty-Bonjour, PUF, "Épiméthée", 1983.
Hegel, *Précis de l'encyclopédie des sciences philosophiques*, Fr. Çev. J. Gibelin, Vrin, 1987.
Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, Fr. Çev. J.-F. Kervégan, PUF, 1998.
Hegel, *La Raison dans l'histoire*, Fr. Çev. Kostas Papaioannou, 10/18, 1965.
Hegel, *Science de la logique*, Fr. Çev. S. Jankélévitch, Aubier, 1947 (2 Cilt).
Hegel, *The Jena System, 1804-5: Logic And Metaphysics*, Yay. Haz. ve Fr. Çev. John W. Burbridge & George di Giovanni, McGill-Queen's University Press, 1986.
Heidegger, *Essais et conférences*, Fr. Çev. A. Préau, Gallimard, collection tel, 1958.
Heidegger, Martin, *Kant und das Problem der Metaphysik*, Vittorio Klostermann, 1991.
Heidegger, Martin, *Kant et le problème de la métaphysique*, Fr. Çev. A. de Waelhens et W. Biemel, Gallimard, 1953.
Heine, Heinrich, *Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland*, Reclam, 1997.
Henrich, Dieter, *Between Kant and Hegel*, Harward UP, 2003.
Hume, David, *An Inquiry Concerning Human Understanding*, Cambridge University Press, 2007.
Jarczyk G. et Labarrière, P.-J., *De Kojève à Hegel*, Albin Michel, 1996.
Kant, *Anthropologie du point de vue pragmatique*, Fr. Çev. Alain Renaut, GF-Flammarion, 1993.
Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Suhrkamp, 1974.
Kant, *Critique de la raison pure*, Fr. Çev. Alain Renaut, GF-Flammarion, 2006.
Kant, *Critique de la raison pratique*, Fr. Çev. L. Ferry et H. Wismann, Gallimard, 1985.
Kant, *Critique de la faculté de juger*, Fr. Çev. A. J.-L. Delamarre et. al., Gallimard, folio essais, 1985.
Kant, *Opuscules sur l'histoire*, Fr. Çev. Stéphane Piobetta, GF Flamarion, 1990.
Kant, *Prolégomènes à toute métaphysique future*, Fr. Çev. L. Guillermit, Vrin, 2008.
Kröner, Richard, *Von Kant Bis Hegel*, J.C.B. Mohr, Tübingen, 1961.
Kuehn, Manfred, *Scottish Common Sense in Germany, 1768-1800*, McGill-Queen's University Press, 1987.
Lukács, George, *Existentialisme ou marxisme?*, Nagel, 1948.
Philonenko, A, *L'oeuvre de Kant*, c. I, Vrin, 1969.
Pinkard, Terry, *Hegel. A Biography*, Cambridge UP, 2000.
Reinhold, K.L., *Beyträge zur Berichtigung bisheriger Mißverständnisse der Philo-*

sophen, Jena, 1790.
Reinhold, K.L., *Briefe über die Kantische Philosophie*, Heinrich, Valentin Bender, Mannheim, 1789.
Reinhold, *Letters on the Kantian Philosophy*, İng. Çev. James Hebbeler, CUP, 2005.
Reinhold, *Philosophie élémentaire*, Fr. Çev. François-Xavier Chenet, Vrin, Paris, 1989.
Rosenkranz, Karl, *Georg Wilhelm Freidrich Hegels Leben*, Berlin, 1844.
Rosenkranz, Karl, *Vie de Hegel*, Fr. Çev. Pierre Osmo, Gallimard, 2004.
Safranski, Rüdiger, *Schiller oder Die Erfindung des Deutschen Idealismus*, Hanser, 2004.
Sartre, Jean-Paul, *L'Etre et le néant*, Gallimard, 1943.
Schacht, Richard, *Classical Modern Philosophers*, Routledge, 1984.
Schelling, *Ausgewählte Schriften*, c. I, Suhrkamp, 1985.
Schelling, *Exposition de mon système de philosophie*, Fr. Çev. E. Cattin, Vrin, 2000.
Schelling, *Premiers écrits*, Fr. Çev. Jean-François Courtine, PUF, 1987.
Schulze, *Aenesidemus oder über die Fundamente der von dem Herrn Prof. Reinhold in Jena gelieferten Elementar-Philosophie*, 1792.
Sofokles, *Antigone*, Fr. Çev. Paul Mazon, Le Livre de Poche, 1991.
Souche-Dagues, Denise, *Recherches hégéliennes*, Vrin, 1994.
Spinoza, *Ethique*, Fr. Çev. Charles Appuhn, http://www.spinoza.webou.net/Ethique.php
St. Anselme, *Proslogion*, Vrin, 1992; http://mecaniqueuniverselle.net/textes-philosophiques/saint-Anselme.php
St. Augustine, *Cité de Dieu*, éd. Lucien Jerphagnon, Gallimard, Pléiade, 2000; http://www.abbaye-saint-benoit.ch/saints/augustin/citededieu/index.htm
Xénophon, *Memorabilia*, İng. Çev. E.C. Marchant, Loeb Classical Library, 1997. http://remacle.org/bloodwolf/historiens/xenophon/mem4fr.htm

Makaleler:

Breazeale, Daniel, "Fichte's 'Aenesidemus' Review and the Transformation of German Idealism", *The Review of Metaphysics*, Cilt 34, Sayı 3 (Mart 1981), s. 545-68.
Breazeale, "Between Kant and Fichte: Karl Leonhard Reinhold's "Elementary Philosophy", *The Review of Metaphysics*, Cilt 35, Sayı 4, Haziran 1982, s. 785-821.
Gesang, Bernward, "G. E. Schulzes 'Aenesidemus' - das Buch das Kant für Fichte 'verdächtig' machte", *Fichte-Studien*, Cilt 33, 2009, s. 17-30.

Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'yle başlayan transendental felsefe, kendinden önceki metafiziği tarihe gömerken onun en temel iki kabulünü de geçersiz hale getirmişti: İnsanın mutlağı bilmeye muktedir –hatta mecbur– oluşu ve o mutlağı deneyimleyebilir oluşu. Deneyimin ve onun bilgisinin sınırlarının dışına atılan aşkınlığın Kant'ın pratik felsefesine geri dönüşüyse ahlaki bir Tanrı'nın postülat olarak alınması biçiminde gerçekleşti. Kant'ın yol açtığı düşünce okullarının içinde en merkezî önem taşıyanlardan biri olan Alman İdealizmi, Kant'ın çizdiği sınırların hepsini çiğneyerek ve onun düşüncesini kendilerince varabileceği en uç noktalara götürerek farklı sistemler ortaya koydu. Bu hareketleriyle, Kant'a karşı yine Kant'ı kullanarak aşkınlığı ve sonsuzluğu yeniden felsefi düşüncenin içine geri getirdiler ve aşkınlığın modern insanın varoluşu açısından hâlâ anlamlı ve önemli olduğunu göstermeye çalıştılar. İdealist felsefenin hareketini izleyip Hegel'e geldiğimizde bunun, aşkınlığın ve mutlağın tarihselleştirilmesi pahasına başarıldığını görüyoruz.

Elinizdeki kitap, aşkınlığın Alman İdealizminde nasıl tarihselleştirildiğini ve bunun günümüz açısından neden önemli olduğunu tartışmaya açıyor.

