HEGEL VARYASYONLARI

FREDRIC JAMESON

ithaki

HEGEL VARYASYONLARI

TİNİN FENOMENOLOJİSİ ÜZERİNE

FREDRIC JAMESON

Bülent O. Doğan çevirisiyle

İTHAKİ > KURAM

ithaki

Fredric Jameson, Duke Üniversitesi'nde Karşılaştırmalı Edebiyat profesörüdür. *Diyalektiğin Birleştirici Güçleri, Modernizmin İdeolojisi, Siyasal Bilinçdışı, Kapital'i Sahnelemek, Dil Hapishanesi, Postmodernizm ya da Geç Kapitalizmin Kültürel Mantığı* Türkçe'ye çevrilen kitaplarından bazılarıdır.

Hegel Varyasyonları - Tinin Fenomenolojisi Üzerine
Fredric Jameson

Orijinal Adı: *The Hegel Variations - On the Phenomenology of Spirit*

İthaki Yayınları - 1088

Yayın Koordinatörü: *Tuğçe Nida Sevin*
Yayına Hazırlayan: *Tuğçe Aysu*
Kapak Uygulama: *Şükrü Karakoç*
Sayfa Düzeni ve Baskıya Hazırlık: *Özge Boz*
1. Baskı, Mart 2016, İstanbul

ISBN: 978-605-375-537-1

Sertifika No: 11407

© Fredric Jameson, 2010
Türkçe çeviri © Bülent Doğan, 2015
© İthaki, 2016

Yayıncının yazılı izni olmaksızın alıntı yapılamaz.
Bu eserin tüm hakları Metis Yayınları aracılığıyla Verso'dan satın alınmıştır.

İthaki™ Penguen Kitap-Kaset Bas. Yay. Paz. Tic. Ltd. Şti.'nin yan kuruluşudur.
Bahariye Cad. Dr. İhsan Ünlüer Sok. Ersoy Apt. A Blok No: 16/15 Kadıköy - İstanbul
Tel: (0216) 348 36 97 Faks: (0216) 449 98 34
editor@ithaki.com.tr – www.ithaki.com.tr – www.ilknokta.com

Kapak, İç Baskı: Deniz Ofset Matbaacılık
Gümüşsuyu Cad. Topkapı Center, Odin İş Merkezi No: 403/2 Topkapı-İstanbul
Tel: (0212) 613 30 06 - Faks: (0212) 613 51 97
Sertifika No: 29652

Fredric Jameson

HEGEL VARYASYONLARI

Tinin Fenomenolojisi Üzerine

Çeviren
Bülent Doğan

İthaki

İÇİNDEKİLER

1. Kapanış 9

2. Düzenleme Sorunları 15

3. İdealizm 37

4. Dil 45

5. Karşıtlıklar 59

6. Faaliyet Etiği *(die Sache selbst)* 65

7. İçkinlik 85

8. Kolektiflik Olarak Ruh *(Antigone ya da İkiye Bir)* 93

9. Devrim ve "Tarihin Sonu" 115

10. Kültürel Üstyapı Olarak Din 137

11. Mutlağın Narsisizmi 151

Ripi için

1. Bölüm

KAPANIŞ

Sondan başlayalım: Her şeyin ötesinde, "Mutlak Tin"i tarihsel, yapısal, hatta yöntemsel bir "moment" olarak düşünmemek acil bir görevdir. Tüm *Tinin Fenomenolojisi* gelişimsel bir anlatıya –teleolojik ya da döngüsel diye nitelenebilecek, ama her iki halde de her yöndeki modern ya da en azından çağdaş düşünce tarafından şiddetle reddedilen bir anlatıya– dönüştürülmeden, Mutlak Tin şu ya da bu türden bir son durak olarak görülemez.[1]

O halde bu eser diyalektiğin (Hegel'in gerçekten çok nadir kullandığı bir sözcük) nihai açığa çıkışı olarak mı görülmeli, yoksa Hegel'in çok daha sıklıkla "spekülatif" demeyi tercih ettiği şeyin kesin bir tavırla ortaya konması olarak mı? *Verstand* ya da Anlama Gücü'nden *Vernunft* ya da Akıl'a büyük geçiş, ortak duyuya dayalı ampirizmle ve yine şeyleşmiş düşünce adını vereceğimiz düşünceyle kökten bir kopuş olarak kavranırsa, bu tanımlamaların hakikat nüvesi taşıdığı söylenebilir. Gelgelelim, *Mantık*'ta *Verstand*'ın iptali ve dönüşümünü (bunu gerçekten *Aufhebung* olarak görebiliriz) bir değil iki moment takip eder ve biraz farklı sebeplerle de olsa her ikisine de di-

1 Söylentilere göre Hegel'in *Bildungsroman*'ının biçimsel paradigması Marivaux'nun (1731-1745) *La Vie de Marianne*'ıdır: bkz. Jacques d'Hondt, "Hegel et Marivaux", *Europe* içinde, 44. Cilt, Aralık 1966, 323-337. Ama d'Hondt'a göre bu akrabalık epizodların sıralanışından ziyade Marianne'ın hakikaten bölünmüş bir özbilince ulaşmasında yatar.

yalektik denebilir. Her iki *Mantık*'ın da (1812-1816'da yazılan "büyük" Mantık ve 1817'deki daha küçük "Ansiklopedi" Mantık'ı) ikinci kısmı Öz başlığını taşır ve "düşünüm"ü ya da ikili karşıtlık diyebileceğimiz şeyi –bir başka deyişle tam da hakikaten diyalektik bir mesele olan "karşıtların birliği" tabiriyle anılan şeyi– ele alır. Üçüncü ya da son kısım ise Nosyon ya da *Begriff*'e ayrılmıştır. Bu kısım özne ile nesnenin, ben ile ben-olmayanın ya da doğanın mutlak birliğinin, yani tasım yahut Yaşam biçimini alabilen bir birliğin daha metafiziksel (ya da "spekülatif") doğrulanışını içerir.[2] En nihayetinde bu iki düşünce türünü de eksiksiz bir yeni tarihsel çağ ya da moment yaratmak için kötü adaylar kılan ise, gündelik hayatı ve maddi dünyayı düşünmenin süregiden ve kaçınılmaz biçimi olarak *Verstand*'ı ısrarla içlerinde barındırmalarıdır.

Hiç kuşkusuz Hegel anakronistik tarzda modernin ideologu[3] olarak adlandırılabilir; ayrıca kendi döneminin koca bir yeni kavramsal (ve siyasal) pratik tarafından belirlendiğini düşünür (ister bunu Fransız Devrimi ya da Kant'la, ister Luther ve Reformasyon'la başlatalım). Fakat Hegel'in, yeni devrim-sonrası ve anayasal haklara sahip nüfusun hakikaten diyalektik bir aydınlanma yaşadığını düşünüp düşünmediği pek açık değildir. Bu konudaki yargısı felsefesinin statüsüyle bağ-

2 Althusser'e göre Lenin Hegelci ilerlemenin ikinci aşamasını ("düşünümün belirlenimleri") korurken, Nosyon'un daha idealist boyutlarını (tasım ve Yaşam'daki boyutları) terk eder: bkz. Louis Althusser, "Lenin before Hegel", *Lenin and Philosophy* içinde, çev. Ben Brewster, New York: Monthly Review Press, 1971, 113 [Lenin ve Felsefe, çev. Bülent Aksoy, Erol Tulpar, Murat Belge, İstanbul: İletişim, 1989]. Ben bu tercihe hak vermeye meyilliyim, ama idealizmin yerine ideolojiyi geçirmenin daha iyi olacağını düşünüyorum. Hegel'deki yaşam versiyonu ise, Darwin öncesi olmakla birlikte, muhtemelen bugün bizi pek ilgilendirmeyecek kadar metafiziksel ve epistemolojik (özne ile nesne birliğinin en yüksek biçimi) kaçacaktır. Yine de Nietzsche'den Tolstoy'a, oradan D. H. Lawrence ve Deleuze'e kadar güçlü bir akım halinde çağdaş düşüncede canlandırıcı bir dünya görüşü (yani ideoloji) olan dirimselcilik doğrultusunda ilk çekingen adımı attığı için Hegel'i takdir edebiliriz.

3 Robert Pippin'in bakışının böyle olduğunu düşünüyorum: *Modernism as a Philosophical Problem*, Oxford: Blackwell, 1991; ayrıca bkz. aşağıda.

lantılıdır: Gerçekten evrensel ve dışa açık bir felsefe mi, yoksa ancak mutlu azınlığın ulaşabileceği bir dar çevre felsefesi mi? Hegel'in bu statü üzerine değerlendirmelerindeki dönüm noktasının Nürnberg *Gymnasium*'undaki ilk öğretim yılında bulunabileceğini düşünüyorum. *Fenomenoloji*'nin öğrencileri için hiç de tatmin edici bir rehber olmadığını üzülerek fark ettikten sonra, felsefesinin evvelden zannettiği gibi lise müfredatının bir parçası haline gelmesinin gerçekdışı olduğu sonucuna varır (bu hayal kırıklığının Nepolyon'un yenilmesi ve Avrupa'da yeni bir gerici hegemonya kurulmasıyla çakışması manidardır).[4]

Yine de, Mutlak Tin üzerine olan bölüm farklı bir tür tarihsel başlangıcın, genel nüfus içinde şurada burada yeni türden bir insanın (Nietsche'nin üstinsanı değilse bile, Kojève'nin Platon'daki filozof-kralla özdeşleştirmeye kadar gittiği Bilge) belirdiğinin işaretlerini taşıyor olamaz mı?[5] Napolyon'un dünya sahnesinde bir anlık belirişi Kojève'nin yorumuna tarihsel bir ağırlık ve ilgi çekicilik kazandırıyor. Yine de, Hegel'in "dünya-tarihsel birey" tasavvurunun Kojève'deki insanbiçimciliği desteklediği söylenemez, zira bizatihi "akıl ya da tarihin kurnazlığı" fikri bireysel "büyük adam"ın sadece tarihsel gelişmenin elindeki bir piyon ya da alet olduğunu göstererek onun değerini düşürür. Kojève'nin buradaki görüşü edebiyat analizinde ve geleneksel alegorideki kişileştirme ayartısına yakındır; gerçekten de özneyi merkezden çıkarma ve eski bireyleştirici analizlerin yerine kolektif ya da yapısal analizler bulma kaygısındaki çağdaş teori akımına ters düşer. Hatta *Fenomenoloji*'nin son bölümünde, Kojève'nin Hegel'e atfettiği Bilge fikrine Hegel'in ortak olduğuna dair hiçbir şey yoktur.

4 Terry Pinkard, *Hegel: A Biography*, Cambridge: Cambridge University Press, 2000, 323.

5 Alexandre Kojève, *Introduction à la Lecture de Hegel*, Paris: Gallimard, 1947 [*Hegel Felsefesine Giriş*, çev. Selahattin Hilav, İstanbul: YKY, 2000]. Bu esere yapılan göndermelerde ILH kısaltması kullanılacaktır. Allan Bloom'un kullanışlı İngilizce özetinde 1936-1937'deki önemli siyaset seminerinin (113-157) atlanması manidardır.

Ama *Fenomenoloji*'nin tüm momentlerinin sistematik biçimde gözden geçirildiği ve ortaya çıkan bulguların "bizim için" hakikatler, ancak özne ile nesnenin mutlak birliğine dair bu nihai "spekülatif" inanca ulaşarak kazanma donanımı edinebileceğimiz içgörüler olarak niteleyen bir bölümde Mutlak Tin'in bir yöntem olarak da görülebileceği su götürmez değil mi? Yine de bizatihi yöntem kavramı bölümler arasındaki tüm enikonu diyalektik farkları düzler ve *Fenomenoloji*'nin kafa açıcı heterojenliğini dışarıda bırakır. Hakikaten kaba ve araçsal yöntem fikriyle bağlantılandırılarak diyalektik geliştirilemez; bu ayartıya direnseк iyi ederiz ama "yöntem"in çok çarpıcı bir örnek verdiği *Verstand* ya da şeyleşmiş düşüncenin heryerdeliği kesinlikle ayartının gücünü artırmaktadır.

Çağdaş ya da postmodern insanlara Marx'ın "Genel Zekâ" nosyonuna başvurması daha sevimli gelecektir (Negri/Hardt'ın çokluk teorisinde de bu nokta temel niteliktedir).[6] Marx'ın ifadesi (*Grundrisse*'de bulunan ifade) kitleler içinde tarihsel bakımdan yeni bir tür genel okuryazarlıkla ilgilidir. Bilimsel bilginin (ve teknolojik yordamın) genel nüfusa damlayışında bu durum en çarpıcı bir şekilde açığa çıkar. Yaşanan dönüşüm köylü (ya da feodal) zihniyetinin yerini daha genel bir kentsel zihniyetin alması çerçevesinde de tanımlanabilir (geriye bakıldığında bu durum okuryazarlığın ve kitle kültürünün temel sonuçlarından biri olarak da anlaşılabilir). Her halükârda, bilinç ve zihniyetteki (Hegel'deki anlamıyla "Tin"deki ya da *Geist*'taki) böyle bir toplumsal dönüşümün yaşandığı hipotezi Hegel'in buradaki anlatısıyla tümden uyuşmaz değildir; ayrıca bu hipotez sinik aklın ve daha sonra plebleşme adını vereceğim şeyin karakterize ettiği postmodernitede Hegel'in eserlerine yeni başvuruların elini kuvvetlendirmekte ve bu eserlere ilgiyi canlandırmaktadır.

---

6 Karl Marx, *Grundrisse*, Londra: Penguin, 1973, 706 [*Grundrisse*, 2 Cilt, çev. Arif Gelen, Ankara: Sol, 1999-2003]; ayrıca çağdaş italyan radikalizminde bu fikrin gelişimi için bkz. Paolo Virno, "General Intellect", *Historical Materialism* içinde, 15. Cilt, 3. Sayı, 2007, 3-8.

Her durumda Mutlak Tin'i bir kehanetten ziyade semptom olarak okumalı, böylece *Fenomenoloji*'yi devri geçmiş bir teleoloji gibi okunma şablonundan kurtarmalıyız. Nitekim sonraki sayfalarda bu eserin "biçimler merdiveni"nin istendiği kadar açık uçlu olduğunu öne süreceğim. Yoksa Hegel'in ölümünden hemen sonra sistemi için verilen mücadelede ilan edilen sol-Hegelciler (Kojève gibiler) ile sağ-Hegelciler (Fukuyama ve Amerikan kapitalizminin zaferi) karşıtlığının bugün devam etmesini nasıl açıklayabiliriz?

2. Bölüm

DÜZENLEME SORUNLARI

Fenomenoloji'nin başka bir okumasını önermek yine de zorunlu görünüyorsa ve bu okumanın en geniş kaynakçalarda ancak kısmen aktarılan, görünüşte sayısız incelemeden biraz farklı olduğu iddia ediliyorsa, bu durum sadece nispeten yakın zamanda kitabın yeniden keşfi ve kitaba ilginin canlanmasıyla alakalı olmadığı görülmelidir.[7] Zaten Hegel de 1930'lara kadar adıyla anılan bir felsefi sistem olarak "Hegelcilik"i geliştirdiği sonraki meslek yaşamında bu kitap hakkında karışık duygulara sahipti. Bizzat kendisi bu kitabı kürsüsünün gerektirdiği bir eser, bir ders kılavuzu olarak düşünmüştü; Nürnberg lisesinde bu çabasının (demin belirttiğim gibi) feci bir başarısızlığa uğraması üzerine liselerde felsefe öğretme kararından vazgeçmekle kalmadı, yeni ve çok daha sistematik kılavuzlar planlamaya koyuldu (bunların en öne çıkanı da üç ciltlik *Enzyklopädie*'ydi). Ondan sonra *Fenomenoloji*'nin konumu hem kendisi hem de takipçileri için hep şüpheli oldu: bu kitap felsefeye giriş ya da başlangıç mıydı, yani kendi *Vorwort*'unun [önsözünün] gayretle reddettiği şey miydi, yoksa gerçekten felsefesinin kurucu öğelerinden biriydi de bu felsefenin farklı farklı panelleri –mantık, estetik, siyaset felsefesi, bilim– ona yer mi bırakmıyor gibi mi görünüyordu?

7 Görünüşe bakılırsa Hegel'in yaşadığı dönemde bile *Mantık* ve daha sonraki Berlin yazıları ve dersleri *Fenomenoloji*'yi gölgede bırakmış, ancak on dokuzuncu yüzyılın sonunda Dilthey bu kitabı hak ettiği yere geri getirmiştir.

Bu türden belirsizlikler filolojik olarak çözülemeyecek çoklu yorum olanaklarına metni açmaları bakımından buyursun gelsin. Ama yeniden okumakta ve yeniden yorumlamakta çok daha ısrarlı olmayı gerektiren şey, bu kitapta geçtiğimiz yüzyıl boyunca daima önemini korumuş görünen bir dizi temanın bulunmasıdır. Üstelik bu temalar tarihsel durumlardaki köklü değişikliklere rağmen, hatta belki de bu değişiklikler yüzünden soru sıfatıyla hâlâ ısrarla yeniden ortaya çıkmaktadır. Bu temaların en çok öne çıkanları Efendi/Köle diyalektiği ve kötü ünlü "tarihin sonu"dur (ama Mutsuz Bilinç ve "güzel ruh" da aşağıda göstermeyi umduğum bir dizi başka kavramsal kilometre taşıyla birlikte hâlâ gündemimizi meşgul ediyor).

Yine de, bu metinsel momentlere günümüzde yeniden ilgi duyulmasının sebebi biçimleri olduğu kadar içerikleridir de: Zira bizatihi kitabın heterojenliği bu momentlerden herhangi birinin felsefi düşünce ve söylemin homojen bir boyutuna tam anlamıyla uydurulmasını önlemiştir. Söz konusu metinsel momentler katıksız ya da tutarlı felsefi konumlara, tanımlanabilir fikirlere ya da kavramlara çevrilememiş, Hegel'in şu ya da bu konudaki resmi düşüncelerini ya da "konumlarını" temsil ettiği söylenebilecek şeyleşmiş göstergeler haline getirilememiştir. Keza Hegel'in yazımındaki (derslerinin göreli anlaşılırlığının aksine) çok takdir edilen çapraşıklıkla da ilgisi yoktur: Hegel'in cümle yazımı burada kesinlikle bizi durdurur; ama onun diyalektik kullanımı çerçevesinde bu belirsizlikler çok sık tekrarlanmaktadır; ayrıca bu gizemli varlığa başvururken çok uyanık olmamız gerekir, özellikle de katıksız felsefi kavramlardan birine (örneğin "karşıtların birliği"ne) geri tercümesinde tedbirli olmalıyız, zira diyalektik tam da bu kavramları önlemek ya da kesintiye uğratmak, yerinden etmek ya da yapıbozuma uğratmak, ama aynı zamanda tekrar harekete geçirmek için vardır. Neyse ki *Fenomenoloji*'nin kendisi bu bakımdan sonraki eserlerden çok daha uyanıktır ve meşhur zorluğunun başlıca kaynağı sadece diyalektik sözcüğünü kul-

lanmaktaki ya da kitaba bir ismin ya da yöntemin yoğunluğunu ve önemini atfetmekteki gönülsüzlüğü değil, aynı zamanda hem konum almaktan kaçınıp hem konumlara şerh düşmesini sağlayan karmaşık manevralarıdır.

Fenomenoloji'nin felsefi konumuna ilişkin bu üretken belirsizlik, diğer biçimsel ya da düzenlenişsel meselelerdeki eşit ölçüde üretken muğlaklıklar ya da tereddütlerle eşleşiyor. Örneğin kitabın muzafferane Napolyon yıllarındaki ilk yayımlanışından beri, bilinç üzerine ilk bölümler ile sonraki bölümler arasında bir boşluk ve ayrışma, hatta bir karşıtlık olduğuna dikkat çekilmiştir. Meslekten filozof olanlar bu sonraki bölümleri (sırf "fikirler tarihi" olarak adlandırılabilecek bir alanla uğraşılmayan yerlerde) sosyolojik olarak tanımlamaya yatkındır. Hegel'in kendisinin de meseleyi kesinlikle daha pürüzlü hale getiren bir bindirilmiş karşıtlıklar kümesini işe dahil ederek bu kaymayı maskelemeye ya da hasır altı etmeye çalıştığı düşünülebilir. Dolayısıyla, Bilinç kısmı Özbilinç kısmına ters düşer, ardından gelen Akıl (*Vernunft*) kısmı ise bir hesaba göre (C olarak) bilinç üzerine üçlemeyi tamamlar, ama başka bir (eşzamanlı) hesaba göre (AA olarak) kendini Tin'e (*der Geist*, BB) karşı konumlandırır, ondan sonra da CC (Din) ve DD (Mutlak Tin) gelir ve bu dört kategori artık farklı bir tür seri oluşturmuş gibidir.

Din üzerine neredeyse kendine yeterli olan büyük panelin daha sonra tartışacağım şekillerde meseleyi pürüzlendirdiği kesindir (Mutlak Tin ise zaten okuduğumuz kitabın bir özeti olmaktan pek öteye geçmez. Her halükârda, Akıl kısmının en azından bir bölümünün ("gözlemci akıl") saf felsefi bir sınıflandırmaya geri döndüğü de açıktır, çünkü felsefenin epistemoloji denen altkesimine bir katkıdır; halbuki Özbilinç üzerine önceki kısım (meşhur efendi/köle epizodunu içerir) siyaset felsefesi sıfatıyla sosyoloji/düşünce tarihi kategorisinin erken bir örneğidir (ona eşlik eden stoacılık, kuşkuculuk ve Mutsuz Bilinç üzerine panel ise yine de daha açık bir biçimde bu kategoriye aittir).

Anlaşıldığı kadarıyla ilk üç bölüm görece kendine yeterli. Bu bölümler saf fiziksel duyunun dolaysızlığından (burada ve şimdi) duyusal deneyimin ardındaki ve ötesindeki bir soyutlama olarak bilimsel yasanın ilk keşfine kadar giden tanımlanabilir ve teknik bakımdan daha felsefi bir argümanı takip ediyor. İlk bölümde duyunun görünüşteki dolaysızlığını zayıflatmak için ilginç bir biçimde dil kullanılıyor; ikinci bölümde ise nesnelerin çeşitli özellikleri için kap işlevi gören algıda duyusal dünyanın yeniden düzenlenişi gözlemleniyor; nihayet üçüncü bölümde de nihai bir yeniden yapılanmaya doğru ilerleniyor. Bu yeniden yapılanmada fiziksel dünya deneyimi, ardındaki görünmeyen ve algılanmayan soyut bilimsel yasalar ışığında önemsizleşiyor (Hegel bu yasalara bildiğimiz dünyanın ötesinde ve ardında yatan "tersine dünya" adını vermesiyle meşhurdur.)

Yine de, geneldeki bölünmenin bir kayma işareti olduğu ve her grubun farklı bir yorumlar kümesini gündeme getirdiği pek şüpheye yer bırakmaz. İlk felsefi bölümler Kant'ın genç Alman filozof nesline bıraktığı işlerin getirdiği sorunlara Hegel'in çözümü olarak görülmüştür, zira burada sırf Kant'a özgü epistemolojiden dört dörtlük metafiziğe ya da ontolojiye hareket etme ve buna Fichte'yle başlama niyeti vardır. Bu sorunlar büyük ölçüde Kant'ın bir nevi geçici limboda bıraktığı özne-nesne karşıtlığı ve ilişkisi çevresinde döner (Kant'a göre şeylerin bilgisini edinebiliriz, ama "kendinde şeyler"in bilgisini edinemeyiz). Fichte doğrudan öznenin nesneyi ürettiğini kabul ederek bu yöntemsel asılı kalma halinden cesaretle çıkar, Schelling de Doğa felsefesi dediği şeyi cüretkârca ve kapsamlı bir şekilde irdeleyerek onu takip eder.

O halde Hegel'in daha sonra öznenin kendisini bu tartışmaya geri getirdiğini yine de söylemek isteyecek miyiz? Hegel'in programatik formülü olan Özne ya da Sistem bu nitelemeyi doğruluyor göründüğü gibi, aynı zamanda Hegel'in Spinoza'yla ilişkileri ve Spinoza'ya Hegel karşısında üstünlük

atfedilmesine ilişkin tüm canlı çağdaş argümanlara kapı açar (her ikisi de Spinoza'da eksik olduğu varsayılan zamansallık ve diyalektik meselesini doğrudan tekrar devreye sokar).[8]

Fakat Hegel'in *spekülatif* denen yeni bir düşünce boyutu tasarlamak suretiyle özne ile nesne ikilemini olumsuzlayarak yükselttiğini söylemek daha uygun olacaktır. Spekülatif düşünce özne ile nesnenin özdeşliğini peşinen kabul eder, ayrıca daha sonra bütün o muazzam Hegelci sistemin hayata geçirilmesine cevaz verecektir. Kaldı ki bu sistemin çok sayıdaki alt-programı da bu bakımdan Hegel'in örnek aldığı ve ustası saydığı Aristoteles'in kendisiyle kıyaslandığında pek ufak sayılmaz.

Bu teknik felsefi tartışmalar üzerine günümüzdeki tartışmalara ve yorumlara gelince, Dieter Henrich'ten itibaren devam eden zengin savaş sonrası Alman araştırmacılık geleneğinin geriye giderek Schelling'e sahip çıkmaya, hatta artık üçlü olmaktan çıkarak dördüncü bir felsefi ortak edinmeye eğilim gösterdiği izlenimini bırakma riskine gireceğim. Bu ortağın ta kendisi olan şair Friedrich Hölderlin'in ilk dönem yazılarının özne ile nesnenin birliğini peşinen onayladığı ve bu yüzden Hegel'in spekülatif düşünceye doğru zahmetli tırmanışını gereksiz kıldığı iddia edilmektedir.[9]

Bu arada, merkezinde Robert Pippin'in eserinin bulunduğu ve bütün bu teknik felsefi sorunlar ve çözümler kompleksine "Kant-sonrası" adını veren –giderek de genişleyen– seçkin Amerikan felsefesi, savaş sonrası dönemde kısmen gözden düşen eski idealizm etiketine yeniden haysiyet kazandırmaya yönelmiştir. Bilince ve bilincin felsefeye koyduğu sınırlara dair argümanlarının Deleuze'cü ve virtüelci teorileştirmeyle pek

8 Spinoza/Hegel karşıtlığına dair ölçülü bir konum için bkz. Pierre Macherey, *Hegel ou Spinoza*, Paris: Maspero, 1979.

9 Dieter Henrich'in nesnel idealizm üzerine eserinin üzerindeki ağır yükün bu olduğunu düşünüyorum: bkz. "Hegel und Hölderlin", *Hegel Im Kontext* içinde, Frankfurt: Suhrkamp, 1971; ayrıca *Between Kant and Hegel*, Cambridge: Harvard University Press, 2003.

fazla ortak noktası olmasa da, mevcut Bergson canlanışının ortasında kısmen akla yakın bir hamledir bu.[10]

Pippin bize Hegel'in argümanlarını sağlam bir felsefeye gereken saygıyı göstererek yeniden okumayı öğretti, ama bunu Hegel'in diyalektik iddialarının sesini alçakgönüllülükle kısarak yaptı; halbuki Hegel'in takipçilerini daima heyecanlandıran şey kuşkusuz bu sesti ve o takipçiler arasında bu yeni avatarın gösterişsiz Rortyci pragmatizmini tam anlamıyla yeterli bulacakların sayısı fazla değildir.

Ama Hegel'i saygınlaştıran ve onun meslekten filozoflar kardeşliğine yeniden girişini sağlayan bu kurtarma operasyonunun –felsefi bölümlerin sağlamlığının yeniden doğrulanmasının da bir sonucu olarak– felsefi olmayan (ya da "sosyolojik") bölümlerin genelleme yapan bir "kültür eleştirisi"nin izlenimci gevşekliğine kayması gibi, en basit diyalektiğin en baştan kestirebileceği bir sonucu vardı. Amerikalılar Hegel'i bir modernite filozofu diye niteleyip ona çağdaş bir anlam yükleyerek bu talihsiz gelişmenin önüne geçmeye çalıştılar; üstelik bu yakıştırma dikkatlerimizi Napolyon dönemi ve devrim sonrası toplumun daha dolaysız kültürel sorunlarına yönelttiği için övgüye değer bir çaba göstermişlerdi. Ama yokuş aşağı gidişi bu yoldan uzun süre durdurmak mümkün değildir; "modernite" tüm tanıdık Nietzscheci ve varoluşçu niteliklerle –tanrının ölümü, değerlerin sonu, yabancılaşma vs.– donandığı zaman Hegel'in bir düşünür olarak özgünlüğü de buharlaşır (ayrıca bu "sorunlardan" hiçbirinin artık konu edinmediği postmodern çağda anlamı da kalmaz).

Bu yüzden *Fenomenoloji*'nin ikinci (ya da sosyolojik) kısmı üzerine en faydalı ve üretken yorumlar daha ziyade siyasal ve hatta Marksist bakış açısıyla geliştirilmiş olanlardır. Bu yorumlarda kültür ya da kültürel denen şeyin statüsü bile köklü biçimde değiştirilmiştir. Bu tür yorumların pınar başı,

10 Fakat bkz. Gilles Deleuze, *Le Bergsonisme*, Paris: PUF, 1966. [Türkçesi: *Bergsonculuk*, çev. Hakan Yücefer, İstanbul: Otonom, 2006.]

Alexandre Kojève'nin 1930'lardaki klasik ders dizisidir elbette; bu dersler hâlâ ilham verici olmakla beraber, bana kalırsa haklarında yeni türden sorular gündeme getirilebilir.

Bu farklı farklı felsefi ve siyasal geleneklerin doğmasından sorumlu düzenleme hatasının kavranması için şimdilik kaba ve genel bir çerçeve çizmekle yetineceğim. Anladığım kadarıyla, Tin ya da *Geist*'ı "dolaysız hakikat –yani bir dünya olan birey– olduğu için bir milletin etik hayatı [das sittliche Leben eines Volkes]" gibi amirane bir tanımlamayla sunan Hegel'in kendisini takip ettiğimizde her şey yerli yerine oturacak.[11]

Geist'ın kolektiviteyle bu temel özdeşleştirilmesinde Adorno'nun ilk Hegel denemesindeki düşüncesinin hareketini takip ettim. Bu hareket Marx'ın 1844 elyazmalarıyla gerçekleştirdiği hiç beklenmedik patlama sırasında zirveye ulaşmıştır. Ama bu üst nokta aynı zamanda, her zaman olduğu gibi, Hegelci idealizmdeki her türlü ideolojikliğe doğru yokuş aşağı yola da başladığımız uğraktır. Burada dikkat çekici olan, Adorno'nun *Geist*'ın ya da Tin'in içeriğini *Gesselschaft* ya da toplum diye adlandırdığı noktada özdeşliği ya da en azından terminolojik dillendirilişini aniden geri çekmesidir:

> Dolayısıyla, toplum olarak tin yorumu, görünüşe bakılırsa... Hegel felsefesinin anlamıyla uyumsuzdur; çünkü içkin eleştiri kaidesine yeterli gelmez ve Hegel felsefesinin hakikat içeriğini ona dışsal bir şey olarak kavramaya girişir. Bu dışsal şeyi onun felsefesi kendi çerçevesi içinde koşullanmış ya da koyutlanmış olarak türetecektir. Açık bir Hegel eleştirisi onun bu çıkarımda başarılı olmadığını gösterebilir elbette. Zorunlu olarak kavramsal nitelikteki dilsel "varoluş" ifadesi adlandırdığı ama kavramsal olmayan bir şeyle, özdeşliğe indirgenemeyecek bir şeyle karıştırılmaktadır.

11 G. W. F. Hegel, *Werke*, cilt 3, Frankfurt: Suhrkamp, 1971-1979, 326; İngilizcesi: *Phenomenology of Spirit*, çev. A. V. Miller, Oxford: Oxford University Press, 1977, 265. Aksi bir ifade yoksa metinde verilen tüm sayfa numaraları bu kitaptandır; tüm sayfa referanslarında önce Almanca baskının, sonra da İngilizce çevirinin sayfa numaraları gösterilecek; sadece bir sayfa numarası varsa metnin dilindeki baskıyı gösterir.

> Die Deutung von Geist als Gesellschaft erscheint demnach als unvereinbar mit dem Sinn der Hegelschsen Philosophic allein schon darum, weil sie sich gegen die Maxime immanenter Kritik verfehle, den Wahrheitsgehalt der Hegelschen Philosophic an einem ihr Aufierlichen zu ergreifen suche, das diese in ihrem eigenen Gefuge als Bedingtes oder Gesetztes abgeleitet habe. Die explizite Hegelkritik freilich konnte dartun, dafijene Deduktion ihm nicht gelang. Der sprachliche Ausdruck Existenz, notwendig ein Begriffliches, wird verwechselt mit dem, was er designiert, dem Nichtbegrifflichen, in Identitat nicht Einzuschmelzenden.[12]

Evet, Tin kolektiftir, ama dilin şeyleşmesi, felsefi terim ya da isimlerin kendilerinin pozitiflikleri sebebiyle ona kolektif dememeliyiz; çünkü bunlar tam da daha ilk baştan diyalektiğin yok etmeyi görev bildiği ampirik sağduyu ideolojisini tadil etmektedir. Toplumsala isim vermek onu bir şey ya da ampirik varlık haline getirmek demektir; tıpkı idealist öznelcilik karşısında nesnelliğini övmenin artık kenara itilmiş olması gereken eski özne-nesne karşıtlığını yeniden tesis etmesinde olduğu gibi. Sonraki adımında benzer ve kökten Adorno'ya has bir hamle gözlemlenebilir (ki burada ben de onun izinden gidiyorum).

Ama Hegel'de her zaman olduğu gibi, "dolaysız" terimi bir uyarı işaretidir: Hatta Hegel'in bütün felsefi üretimi her türlü muhtemel dolaysızlık kavramlarının incelikle çürütülmesidir. Bu yüzden şöyle devam eder:

> [Tin] dolaysız olarak ne olduğunun bilincine ilerlemeli, etik yaşamın güzelliğini [das schöne sittliche Leben] ardında bırakmalı ve bir dizi şekil [Gestalten] içinden geçerek kendi kendisinin bilgisine ulaşmalıdır. Ama bu şekiller gerçek Tinler, tam anlamıyla edimsellikler [bu ifade Miller'in eigentliche

12 Theodor Adorno, *Hegel: Three Studies,* çev. Shierry Weber Nicholsen, Cambridge: The MIT Press, 1993, 19; *Drei Studien zu Hegel, Gesammelte Schriften* içinde, Frankfurt: Suhrkamp, 1997, 5:266.

> Wirklichkeiten yorumuna aittir] olmakla ve yalnızca bilincin şekilleri yerine bir dünyanın şekilleri olmakla öncekilerden ayrılırlar. (326; 265; s. 441)

Tin ya da *Geist* sözünün kullanıldığı hiçbir yerde maneviyatla, hatta bildiğimiz anlamda bilinçle hiç ilgisi olmadığı ilkesine sıkı sıkıya sarılarak Hegel'in tartışmalarının belirsizliğini giderebiliriz (Hegel'in kendisi düzenleniş şemasında bilincin sorunlarını zaten kesin hatlarla ayırt etmiştir). Hatta ben daha da ileri giderek Tin'in hiçbir kültürel anlam taşımadığını, yani kültür kelimesinin genelde kullanılan daha gevşek anlamını içermediğini söyleyeceğim (ama bu anlama geri döneceğim; okumalarımdan biri için bu sorun merkezi önemde). Bir başka deyişle, Hegel'de "Tin" sözcüğünün daima kolektif anlamına geldiği kanaatimize sıkı sıkıya sarılacağız; "kolektif" kelimesini derhal asli ve tarihsel problemleri gündeme getiren "toplumsal" kelimesinden daha yansız olduğu için kullanıyorum. Böyle yaptığımız zaman pek çok sahte sorunun gündemden düştüğünü göreceğimizi düşünüyorum: Bu sayede, Akıl üzerine gözlemlerin Tin bölümlerinin dışına yerleştirilmesinin, üstelik onlarla görünüşte bir karşıtlık içermesinin tuhaflığı, Hegel'e göre bilimsel araştırmanın –burada Akıl paradigmasının– bireysel bir dava olduğu, toplumun gelişiminde şu ya da bu tarihsel momentin niteliğinin göstergesi olmadığı (ya da henüz olmadığı) hipoteziyle açıklanabilir.

Nitekim Akıl burada açıkça ampirizmle özdeşleştirilmiştir (144; 184), ayrıca unutmaya dair yığınla figür ("hakikatinin mezarını yitirdikten sonra, edimselliğinin feshi bizatihi fesholunduktan sonra" [140; 179]) Mutsuz Bilinç'den kendi evrimleşmesinin zorunlu unutkanlığına vurgu yapar ("yolu ardında kalmıştır ve onu unutmuştur" [142; 180]). Unutulan şey esasen Öteki'dir, bir de öteki şokunun ürettiği/açığa çıkardığı özbilinç yapısıdır; demek ki Kategorileri keşfi (bilinç ile ben-olmayanın birliğini doğrulayan keşif), "tüm gerçeklik olmanın kesinliği" [142; 181] tuhaf bir şekilde soyut ve tek

boyutlu bırakılmıştır; ayrıca tekil bilim insanı ya da gözlemcinin, bu soyut Akıl'ın bireysel uygulayıcısının zihnine bilinçdışı olarak kilitlenip kaldığı için henüz sahici bireysellik katına çıkamaz. O yüzden buradaki Akıl momenti henüz Tin'in keşfi değil, daha ziyade –bilincin, özünde mekânsal ve dönüşlülükten yoksun bir modu olan– *Vernunft* ya da Anlama Gücü'nün ortaya çıkışıdır (142, 144; 182, 184).

Özbilinç bölümlerinden Tin'in ortaya çıkışına kadar görünüşte heterojen bir konular karışımını katediyoruz; burada felsefe tarihi ve doğa biliminin doğuşuna dair bölümlerin yanı sıra, tutku üzerine (hedonizm, romantizm ve on sekizinci yüzyıl erdemi) kısa ama yoklama kabilinden notlar bulunuyor; ayrıca modern ya da seküler bireyliğin doğuşuna değiniliyor. Tüm bu başlıklar burada toplumsal kolektiflik diye tercüme ettiğim "Tin" başlıklı kısmın daha tanıdık tarihsel bölümleri için farklı yollardan zemin hazırlıyor. İlk iki kısım ("Özbilinç") bir nevi varoluşsal ilerlemeyi yerine oturtuyor. Bu kısımlarda Efendi ile Köle arasındaki mücadeleye dair meşhur bölüm de var. Hakeza Roma İmparatorluğu'nun yalnızlığı içinde çeşitli varoluşsal-metafizik seçenekler ele alınıyor: stoacılık, kuşkuculuk, Hıristiyanlık (Mutsuz Bilinç). Sonraki "Akıl" başlıklı geçiş bölümleri grubunda (Akıl'ın gerek özbilinçle, gerekse Tin'le muhtemel ayrımına dair önemli sorunun ortaya konmasının yanı sıra) bilim (sınıflandırıcı, psikolojik ve hatta nöro-materyalist), libido ve iş konularını görüyoruz.

O halde bunlar sadece bireycilik ve modernitenin değil, her şeyin ötesinde Tin etrafında düzenlenmiş bölümlerde Tarih'in dört dörtlük doğuşunun epistemolojik, psikanalitik ve Marksçı önkoşullarıdır. Daha sonra tartışılacak nedenlerle, Tin üzerine bölümleri *Fenomenoloji*'nin sonuç kısmı (devrim ile Kantçı ahlak arasındaki karşıtlığın tepe noktası) olarak okuyorum; din üzerine muazzam bölüm ile Mutlak Tin hakkındaki görece baştan savma bölümü ise şu ya da bu türden metinsel eklemeler gibi görüyorum.

Bu arada aynı tanımlama dine de uygulanabilir, aksi takdirde Özbilinç'te ("Mutsuz Bilinç"), Tin'de ("inanç ve saf 'içgörü'") tekrar tekrar ortaya çıkan, son olarak da koca bir altkesimin (CC) ayrıldığı bu kavram kafa karıştırıcı olacaktır muhtemelen. Tek bir vektörün bir sarmalın ilmekleriyle tedrici kesişimlerine benzeyen bu geri dönüşler daha sonra göreceğimiz üzere müzikal tema ve çeşitleme üzerinden daha iyi kavranabilir. Her halükârda, bu din tartışmalarından ilk zikrettiğimizin bireysel bilinç deneyimini soyutladığı, ikincisinin tarihin belli bir anındaki önemli bir toplumsal hareketi, üçüncüsünün ise bütün toplumsal yapıyı soyutladığı açıktır.

Tin'in bölümleri daha önce belirttiğimiz üzere en karanlık ortaçağ dönemlerini (muhtemelen Hıristiyanlıkla zaten başa çıkılmış olmasını dayanak alıp) atlayarak tanıdık bir doğrusal tarihsel sıralamayla açılır. Böylece polis ve kararsızlıklarından (Antigone) –etik düzen– doğrudan doğruya erken modern döneme ve feodalizmden mutlak monarşilerin doğuşuna geçeriz: Buna artık manidar bir şekilde Kültür unvanı verilir ve şimdi on sekizinci yüzyıl Aydınlanması'nın kamusal alanı dediğimiz şeyin tartışmasına yol hazırlanır; artık "inanç" konumuna düşmüş olan din ya da Hıristiyanlığa karşı diyalektik mücadele de bu kamusal alandadır. Ondan sonra Fransız Devrimi ve Terör gelir ki Kant ahlakı üzerine sonraki bölüm de bunlarla eşzamanlı ve benzerdir; keza bunları Kojève'deki tarihin sonu olarak değil, daha ziyade Hegel'inki kadar bizim de bugünümüzde askıda kalmış bir adım olarak okumamız icap eder.

O halde Tin'in kolektif anlamını önceki bölümlerdeki bazı bireysel perspektiflerin karşısına koyma ayartısına kapılmamak zor: Ama böyle bir karşıtlık, bireylerin daima kendilerini içinde buldukları kolektif varoluşun dışında tutarlı bir bireysel perspektifin mümkün olabileceğini varsaymak anlamına gelir. Duyu-algı diyalektiği konusunda varoluşsal bakımdan bireysel ne olabilir ki? Emin olmak gerekir ki bu diyalektik yapıbozuma uğratmayı üstlendiği kimi sağduyuya dayalı am-

pirist ideolojileri içerecektir; ama bireysel duyuların ve onların nesnelerinin işleyişinin bireysel varoluşu toptan absorbe edebileceğini savunmak hiç kolay iş değildir (en azından sanatta belli bir modernizm yaşanıncaya kadar mümkün olamaz). Demek ki ilk üç felsefi bölüm sahiden tekniktir; bireysel varoluşun şu ya da bu yalıtılmış özelliğine temas eden özel soruları soyutlarlar, ama daha sonra Tin ve din konusunda olduğu gibi, tamamını ele almazlar: Gene de işte aynı sebepten bu bölümler "moment" olmakla birlikte (Almanca cinsiyetsiz ad "Moment"in veçhe demek olduğu özel bir anlamda, eril ismin zamansal fenomen anlamında değil), daima bizimle olan ve gerek hataları gerekse sıradan klişeleri tarihin tüm "biçimlerinde" kalıcı olan yaşam seviyelerini adlandırır. Duyu-algı hep bizimle birliktedir, hem de tarihsel bakımdan çok daha önemli bir tarzda bizimledir; keza Efendi ve Köle diyalektiği de öyledir: Bu diyalektiğin görünüşte polis, mutlakiyetçilik ya da devrimci demokrasi üzerine olan sonraki bölümlerde varlığını sürdürmesi hiçbir biçimde gözardı edilemez. Kuşkusuz aynı şey "gözlemci Akıl", yani doğanın ve gerek dış gerekse iç dünyaların bilimsel soruşturma pratiği için, ayrıca tutkular, farklı etikler ve dini endişeler için de söylenebilir. ("Post-Kantçı" okulun bir başka zayıflığı da burada görülebilir; zira Akıl bölümünün tutkuya ve etiğe daha yakın malzemeleri "sosyoloji"ye havale edilerek zımnen teknik felsefeye değmez sayılıp defedilmiştir.)

Demek ki bu görüş üzerinden *Fenomenoloji*'yi bir tür *Bildungsroman* olarak görmek (artık) pek iyi bir fikir değil; zira bu edebi biçim hakiki bir Aydınlanma ruhuyla, tam da Kant'taki özgül anlamda olgunlaşmamış öznenin olgunluk durumuna ilerlemesinin hikâyesini anlatır: içsel yatkınlıkların ve dışsal deneyimlerin bileşimiyle meydana gelen bir "biçimlenme" ya da eğitim. Olgunlaşma fikri –özerklik, sorumluluk, özyönetim vb.– Hegel'in ve çağdaşlarının burjuva devrimini kavramsallaştırma yollarının kesinlikle en etkililerinden biridir (bu

devrim için modernite nosyonu her halükârda isim hatası ve çağdışılıktır); çünkü bunu kökten bir tarihsel kopuş ve hiç değilse Reformasyon'dan beri Tarih'in merkezî olayı olarak yaşamışlardır; ayrıca bu devrimci bölümün ("Mutlak Özgürlük ve Terör") ahlak üzerine sonraki bölümle yan yanalığından açıkça anlaşıldığı üzere Hegel Kant'ın etiğini yeni devrim-sonrası dünyaya can alıcı bir katkı olarak görüyordu: Bu etik hem derin bir değişikliğin işareti, hem de değişimin yarattığı yeni sorunları teorileştirme ve çözme girişimiydi. Ama özellikle bu tarihsel yaylanın yeni bir merkezi ve tamamlanmış öznellik vizyonuyla donanıp donanmadığı bence açık değildir (ayrıca Mutlak Tin'i bu tarzda okumak Hegel'i uzun zaman mustarip olduğu karikatüre geri götürmek anlamına gelir).

Özneye dair böyle bir görüşü (gerçi olgunlaşmamış ve halen vesayet altında olsa da), kitabın ilk bölümlerine, yani en iyi ihtimalle bilinç probleminin veçhelerini ortaya koyan ama herhangi bir birleşik öznellik veçhesinden bahsetmediğini gördüğümüz bölümlere yönelik bir hale getirmek ise tatmin edicilikten daha da uzaktır. O halde bu ilk bölümleri yarılmış öznellikler, çoklu özne-konumları, parça nesneler, yarı-özerk dürtüler vb. üzerinden düşünmek ayartıcıdır; ama hiç şüphe yok ki bu daha da çağdışı kalacak ve herhangi bir inandırıcı kanıttan yoksun olacaktır. İstenen şey bir nevi anlatısal devamlılık hattıysa –ayrıca arzu ve ona eşlik eden endişe yazarın projesi hakkında olduğu kadar okur hakkında da bir şeyler söylüyorsa– bu bölümler en iyi ihtimalle Hegel'in gördüğü haliyle felsefe tarihinden ardışıklıklar tarafından gölgede bırakılmıştır. O halde bu bölümler zamandizin kurallarına pek bağlı olmayan yerel ardışıklıkları yansıtmakla kalırlar, üstelik bu ardışıklıklar her halükârda büyük ölçüde sağduyu yanılsamalarına ve gündelik hayatın ideolojilerine ayak uydurur. Dolayısıyla, "duyu kesinliği" üzerine olan açılış bölümü çevremizde gördüğümüz ve dokunduğumuz şeylerin gerçekliği teşkil ettiği ve kanıta ihtiyaç duymaksızın güvenimize layık olduğu bir dünya koyutlar.

Bu arada, daha kapsamlı bir yanılsama bu ilk bölümler boyunca yavaş yavaş gelişir ki bu yanılsamaya da özgül bir zihin melekesi muamelesi yaparak *Verstand* ya da anlama gücü dememiz gerekir; bugün buna sağduyu adını verebiliriz: şeyleşmiş düşünce, dışsalın, mekânın ve genelde nesnelerin düşünülmesi, en nihayetinde soyutlanmış ve matematikte şifrelenmiş bir düşünce. İki *Mantık*, bu "yeti"nin gizeminden en eksiksiz şekilde arındırılması işini üstlenmiştir; zira bizler düşünceler ve kavramlar, duygular, tarih, başka insanlarla ilişkiler vs. gibi her türlü fenomene bu yetiyi ayrım gözetmeksizin ve gayrimeşru bir tarzda uyguluyoruz. Buna bir yeti diyorum (Kant'tan miras alınan bir görüş), çünkü farklı düşünce türleriyle düzeltilecek olsa bile, maddi dünya dediğimiz alanda gündelik hayatın kavramsal ortak dili olarak kalması gerektiği ortadadır. Tipik diyalektikteki anlamıyla bu bir hatadır, ama giderilmesi felakete yol açacak, ancak olumsuzlanarak kaldırılması yani *aufgehoben*'i mümkün olan bir hatadır: Yani ona uygun gelen seviyede varlığını sürdürecektir, ama artık çok farklı kavramsal dinamiklerle koordine edilecektir.

Bunlardan herhangi birine sağlam bir tarzda girmeden önce yöntemsel bir mesele üzerinde durmamız ve Hegel tartışmalarının en kötü ünlü ve yerleşik klişelerinden birinin önünü kesmemiz gerekiyor: tez-antitez-sentez formülü. Hegel'de pek çok üçleme olduğuna şüphe yok, en başta da Üçlü var (ya da en sonda mı demeli?). Ayrıca bu formülün yayılmasında Hegel'in bizzat suç ortağı olduğu da kesin, üstelik kabalaşmasından da en azından kısmen sorumlu. Formülün, faydalı bir öğretim aracı olmanın yanı sıra elverişli bir açıklama çerçevesi sunduğu da kesin: İşte bu yüzden Hegel'in düşüncesinin sistematik bir felsefeye (ya da isterseniz Hegelciliğe diyelim) dönüşümünde bir rol oynaması için başvuruluyor ki okumakta olduğunuz yazıda bunu ısrarla vurgulamaya tekrar tekrar fırsat bulacağız. Zira üçkanatlı ritim şu ya da bu yerel Hegelci içgörünün hakkını verse bile, bu içgörüyü peşinen şeyleştirecek ve

dilini salt sistemsel terimlere tercüme edecektir. (Hatta çağdaş felsefe tam da bu sıralamayı teleolojik olarak tanımlayacaktır; öyle ki, günümüzde –belki de Freud'dan beri– bu sırayı tersine çevirme ve ideolojik bir sentez yanılsaması yaratmak üzere tezi ilk başta ortaya çıkaranın antitez olduğunu doğrulama eğilimindeyiz. Yeni nedensellik versiyonunun aynı işlemi eski nedenselliğe yaptığı gözleminde de bulunulabilir.) Bu arada, üçkanatlı formül de bir üç adımlar dizisi içinde bu malzemeyi işleme arayışındaki okuru yanıltmak ve kafasını karıştırmak için düşünülmüştür: Örneğin mutlakiyetçiliğin seküler kültürü üzerine bölümdeki yapısal bakımdan çok daha karmaşık karşıtlıklar oyununda kesinlikle imkânsız olan bir şeydir bu; üstelik Hegel'in "üç"ün sonuçta "dört" de olabileceğini belirttiği büyük *Mantık*'ın sonundaki meşhur pasajda endişeyle yerin dibine soktuğu bir şeydir.[13]

Gerçi üçkanatlılığın baştan çıkarıcılığı yoktan var olmamıştır, keza hiçbir şeye tekabül etmediği de söylenemez. Hatta kesinlikle çok daha tutarlı ve bütünlüklü bir Hegelci insan zamanı görüşünün görece biçimsiz bir şifrelenmesi olarak görülebilir. Bu zaman tarihin kendisinin gelişimine hükmettiği kadar eksiksiz bir biçimde bireyin büyümesine de (*Bildung*) hükmeder. Hegel'in hem Marx'la kesiştiği hem de kendini Marksizmden keskin bir tarzda ayırdığı büyük içselleştirme ve dışsallaştırma ritmi budur. Zira Hegel'in bu süreç için kullandığı çeşitli sözcükler (*Entäußsrung, Entfremdung* – hepsi yabancılaşma kelimesinin sözlükteki anlamına tekabül eder) Marx'ın ta kendisinin kullandığı bir kavramsal alana kapı açar. Marx bu alanda üretim sürecinin bu büyük ve küçük tansiyonunu benimseme yoluyla, dört dörtlük bir Marksçı tarih görüşüne zemin hazırlayacak tarzda *yabancılaşmayı* nesneleşme ya da dışsallaşmadan ayırmaya çalışır. Gelgelelim, Hegel'in iş

13 Bkz. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, *Werke* içinde, 6. Cilt, 564; ya da *Hegel's Science of Logic*, çev. A. V. Miller, Londra: George Allen ve Unwin, 1969, 836. Bu ilginç pasaja dikkatimi çektiği için Slavoj Žižek'e müteşekkirim.

ya da faaliyet nosyonunun derinlemesine diyalektik olduğunu ve Marksçı düzeltme tarafından pek de iptal edilmediğini göreceğiz; bu nosyon kendimizi nesneleştirmemizi, sonra da nesnel sonuçları daha yüksek bir düzeyde içselleştirmemizi sağlayan ritmin kaynağıdır. Hatta bu nosyon bizim için bugün daha da önemlidir, zira ileride göreceğimiz üzere, önceki döneme nazaran bugün çağdaş mekânsallığı kavramsallaştırmada daha faydalı bir genişleme ritmi koyutlar. Son olarak da, Hegel'in en önemli ve kalıcı dilsel mecazlarından bazılarının kaynağıdır. Özellikle benliğe ya da bilince "geri dönme" dili, standart üçkanatlı dilden ziyade Hegel metnini anlamak için çok daha önemli bir mecaz içerir. Zira standart dilin son terimi olan "sentez", Hegel düşüncesiyle hiç de uyumlu olmayan bu harekette bir çözümü önvarsayar; Hegel'in başarı ve çelişkiyi daha derinden takdirine pek de hakkını vermeyen ve diyalektiğin tarihsel hareketini banal ve sırf moral verici bir kaçınılmaz ilerleme destanına çeviren bir tür dışsallaştırma ve içselleştirme başarısı ya da ilerlemesi koyutlar.[14]

Ama üçkanatlı şemanın ta kendisi farklı bir kökene sahiptir ve Hegelci metnin en yerleşik mecazlarından birinde, yani düşünceyi ve düşüncenin zamansallıklarını mantıktaki önerme (*Satz* ya da cümle) –aynı zamanda hüküm olan, en güçlü ve eşsiz biçimine tasımda ulaşılan bir cümle– denen amfibik şeye asimile etme arayışındaki mecazda saptanacaktır. [1515] Hegel'in mantığa hayranlığının olağanüstü üretkenliği semerelerini 1812-1816'daki büyük *Mantık*'ta verir. Burada sersemletici ve tamamen beklenmedik bir dirilmeyle, Aristoteles'in mantıksal özetinin skolastik ayrıntılarının bütün ölü ağırlığı

14 "Hegel'in *Tinin Fenomenolojisi* öznenin toplumsal tözde kendi projesini gerçekleştirme ve kendi vizyonunu toplumsal evrene dayatma çabasının tekrarlanan başarısızlığına dair aynı hikâyeyi bize tekrar tekrar anlatmaz mı – bu hikâyedeki büyük "Öteki", yani toplumsal töz, öznenin projesini tekrar tekrar engelleyip altüst etmez mi?" Slavoj Žižek, *The Ticklish Subject*, Londra: Verso, 1999, 76. [Türkçesi: *Gıdıklanan Özne*, çev. Şamil Can, Ankara: Epos, 2005.]

15 Bkz. Günter Wohlfahrt, *Der Spekulative Satz*, Berlin: de Gruyter, 1981.

mucizevi bir tarzda asli diyalektik kategorilere tercüme edilir ve dönüştürülür. *Fenomenoloji*'de bu kudretli projenin sadece ilk kımıldanışlarını görürüz ve en iyisi de onları başlı başına fikirler yerine mecazlar olarak görmektir. Dolayısıyla, tasımın burada Hegel'in toplamak istediği özelleşmiş zamansal dalgalanmalardan sadece birinin kristalleşmesinden pek öteye gitmediğini söyleyeceğiz: Mantıksal mecazlar böyle momentlerin şifresini çözüp kaydetmenin elverişli yollarından biridir, ayrıca bu mecazın aynı zamanda kendine göndermeli olması ve kendi özgül içeriğinin –özne, yüklem, olumlama, olumsuzlama– aynı zamanda burada belirginleştiğini gördüğümüz şeyin yorumlaması olarak da kullanılabilmesi gibi bir avantaja sahiptir. (*Mantık*'ın üçüncü ve son "spekülatif kanadına varılıncaya kadar tasım bizatihi Hayat'ın cisimlenişi olarak ortaya atılmaz.) Ama burada, yani bu alt seviyede en iyisi mantıkla ilgili epizotları tasavvur-düşünce [*picture-thinking*] (Miller'in *Vorstellung* için hoş tercümesi) olarak görmektir.

O halde elimizdeki mantık görüşü, dikkatin ve getirdiği düşüncenin kendi ağırlığıyla dönüp durduğu bir görüştür; Yüklemi olumlanan mantıksal özne şimdi, söz konusu yüklemle bir olduğu için önceliğini kaybeder; yüklem artık tözün kendisi haline gelmiş ve şeylerin merkezine kaymıştır; önceki özne ise şimdi önceki yüklemin yükleminden ibaret kalmaya indirgenmiştir. Genç Marx'ın tüm bu süreci Hegel'in derin idealizminin paradigması olarak gördüğü hatırlanacaktır; bu idealizmde soyutlamalar şeylere çevrilirken aynı anda gerçek şeyler de soyutlamalara çeviriliyordu.[16] Bu şüpheli işleyişe biraz farklı bir ışık tutan ise içerdiği hoşnutsuzluktur (Hegel'in en sevdiği sözcüklerden biri); zira hoşnutsuzluk bu gelişmelerden hiçbirinin istikrarlı bir yere ya da varlığa oturmasına izin vermez. Nitekim Adorno'nun da ileri sürdüğü gibi, Hegel şüpheye düştüğünde (Fichte ve Schelling'in öznelcilikle-

16 Karl Marx, "Critique of Hegel's Doctrine of the State," *Early Writings* içinde, çev. R. Livingstone ve G. Benton, Londra: Penguin, 1975.

rinin içeriğini ayağa kalkmaya zorlarken) daima "nesnenin üstünlüğü"ne yönelmeye meyillidir. O yüzden, karakteristik mikro-anlatıda, önermenin eski "öznesinin" hüsranından bir şeyler taşır. Bu hüsran

> İşini bitirip uzaklaştığını sandığı, uzaklaşıp kendi içine döndüğünü umduğu şeyi hâlâ Yüklem'de bulmaktadır; diğer yandan, yüklemin hareketinde belirleyici fail olarak işlev göstermek ve şu ya da bu Yüklem'i ekleyip eklememe konusunda argümanlar üretmek yerine, hâlâ gerçekte benlik ya da içerikle meşguldür, kendisi için varolmak yerine onunla bağlantılı kalmak zorundadır. (58-59/37-38)

Şimdi de beklenmedik bir şekilde, "yargı ya da önermenin genel doğası... spekülatif önermeyle yok edilmekle" kalmaz, bütün bir mecaz silinerek yerine yeni ve müzikal bir mecaz gelir: "bir önermenin genel biçimi ile onu yok eden Nosyon'un birliği arasındaki çatışma, ritimde ölçü ile vurgu arasındaki çatışmaya benzer" (59/38). Bu ispatlama Hegel'in düşüncesi ile bu düşünceyi tarif ederken kullandığı herhangi bir mecaz arasında özdeşlik kurmamamız yolunda bizi uyarmak için yeterlidir.

Kuşkusuz, mecaz olduğu peşinen doğru düzgün belirtilen bazıları şu ya da bu önemli özelliğin yalıtılmasında faydalı olabilir: örneğin üçkanatlı formül ilk iki terimi yoluyla ve takıntılı sentez arayışını terk etmek kaydıyla karşıtların birliği gibi çok önemli bir konuyu gösterebilir. Bu arada tasımın biçiminin sonuçlarına ve vargılarına değil, hem özne hem yüklemin paylaştığı "orta terim"e dikkatimizi yoğunlaştırdığımızda, bu biçim de işe yarayabilir; bir nevi Hölderlinci iptidai birlikten, ileride göreceğimiz üzere, hem özne hem yüklem doğar ve mantıksal sürecin sonunda bu birliğe dönmek için gerilim yaratırlar. Ama bu örnekler bile çıkarılacak yeni bir derse işaret eder: Mutlak Tin, bütünlük ya da Hegel'in güya teleolojik felsefe tarihine dair çok sayıdaki boş kaygının yansıttığı geleneksel kapalı sistem yerine açık uçlu bir Hegel'e vurgu yapma ihtiyacı.

Nitekim orta terim öğretisinin gösterdiği çok farklı bir Hegel vardır ve bu Hegel geleneksel olanları düzeltici işlev görebilir: Alain Badiou'nun önerdiği, metafizik tinin merkezcil ya da döngüsel olarak değil genişleyici olarak görüldüğü Maocu bir Hegel'dir bu. Burada merkezi diyalektik hareket Bir'in İki'ye bölünmesi olarak tanımlanır ve örneğin bilincin kendine geri dönmesini vurgulayan o mecazlardan açıkça çok farklı bir ruha sahiptir (350-351, 425).[17] Bu yeni sonsuz bölünerek çoğalma (Hegel'in siyasal düşüncesinde açıkça dile getirildiği görülebilir) örüntüsüne ileride döneceğiz.

Şimdilik bu başlangıç niteliğindeki sözlerimi tamamlarken, buradan itibaren Hegel'in metnindeki olayları bu olayların sunumunda kullanılan terimlerden ve mecazlardan ayırmaya çalışmamız gerektiğini düşündüğümü belirtmem yeterli. Ama bunu söylemek kolay yapmak zor, çünkü temel problemin temsili olmayan terimlerle belirtilebileceği gibi çelişkili bir önvarsayımı içeriyor; sanki "temsil" dediğimiz şey aynı zamanda tarafsız ya da nesnel olarak sunulabilecek şeyin dekoratif bir eklentisinden ibaret. O halde bu noktada özgün bir Hegel düşüncesini, ona göre tatmin edici bir formülasyonla ifade edilmeden önce, aktarma yönündeki her türlü çaba hiç bitmeyen bir kavuşmaz sarmaldeki temsili ikileme geri çekilecektir.

Ama bu ikilem daha önce zaten değindiğim başka bir mecazla daha iyi aktarılabilir belki. Bu mecaz müzikal tema ve çeşitlemeler fenomenidir ve bu müzikal mecazın ustasının Hegel'in birebir çağdaşı olması da hiç kuşkusuz tesadüf değildir. Hatta bizzat Beethoven'in (ve genelde ilk Viyana oku-

17 Bkz. Mao Zedung, "A Dialectical Approach to Inner-Party Unity", *Selected Works of Mao Tse-tung*, V. Cilt, Pekin: Foreign Language Press, 1977, 514-516; Guy Debord, *Society of the Spectacle*, Detroit: Black and Red, 1983, 3. Bölüm [*Gösteri Toplumu*, çev. A. Ekmekçi, O. Taşkent, İstanbul: Ayrıntı, 1996]; Alain Badiou, *Théorie du sujet*, Paris: Seuil, 1982, 61-62, 131, 228-229; ayrıca şuradaki ilgili bölüm (Bruno Bosteels, *Badiou and Politics*, Durham: Duke University Press, 2011). Ayrıca bkz. Alenka Zupancic, *The Shortest Shadow: Nietzsche's Philosophy of the Two* (Cambridge: MIT, 2003).

lunun) "klasisizm"e temel aldığı uzlaşımlar, aynı zamanda Hegel'in kendi sorunları ve çözümleriyle benzerliğe sahiptir. Beethoven'ın tema ve çeşitlemeler pratiğine, hatta bu büyük momentin müzik tarihinde merkezi bir rol oynamasına dair Adorno şunları söyler:

> Gelişme çeşitleme usulünü geri çağırır. Beethoven öncesindeki müzikte –pek az istisnayla– çeşitleme usulü daha yüzeysel teknik usuller arasında görülür, aslında esas özdeşliğini koruyan tematik malzemenin salt maskelenmesi olarak düşünülürdü. Şimdi ise çeşitleme, gelişmeyle bağlantılı olarak evrensel ve somut bir tarzda gayri şematik ilişkilerin kurulmasına hizmet ediyor. Yeni edinilmiş dinamik nitelikler çeşitleme usulüne dinamik bir şekilde yükleniyor. Şu ana kadar geliştirildiği haliyle çeşitlemede tematik malzemenin özdeşliği sağlam bir şekilde kurulmuştur – Schoenberg bu malzemeye model der. Aslında tümden "aynı şey"dir. Ama bu özdeşliğin anlamı kendini özdeşlik olmama şeklinde açığa vurur. Tematik malzemenin öyle bir yapısı vardır ki onu sağlama almaya çalışmak onu çeşitlendirmekle birdir. Gerçekte hiçbir şekilde "kendi içinde" var olamaz, ancak bütünlük imkânı ufkuyla varolabilir. Temanın taleplerine sadakat tüm verili momentlerinde hiç durmadan araya giren bir değişikliği işaret eder. Özdeşliğin böyle bir özdeşlik olmama durumu verili bir işin gerçekleştiği zamanla tümden yeni bir ilişkiye ulaşır. Müzik artık zamana kayıtsız değildir, çünkü artık zamanda tekrarın düzeyi üzerinde değil değişiklik düzeyinde işlemektedir. Gelgelelim, müzik pat diye zamana teslim olmaz, çünkü daimi değişikliği içinde tematik özdeşliğini korur. Müzikte klasik kavramı zaman ile bu paradoksal ilişki tarafından tanımlanır.[18]

Adorno'nun tartışmasının Schoenberg üzerine yazdıklarına eklenmesi şans eseri değildir; burada sınırın kendisinde za-

18 T. W. Adorno, *Philosophy of Modern Music*, çev. Anne Mitchell ve Wesley Blomster, New York: Seabury Press, 1973, 55-56.

ten önceden haber verilmiş olan bir sınırların ihlali ihtimaline işaret eder. Zira Adorno'nun da ima ettiği üzere, tema anlayışının ta kendisi kırılgan ve kaygandır, Schoenberg'in elinde (ve Adorno'ya göre bizatihi müzikal materyalin nesnel mantığı çerçevesinde) yıkılır. Ne de olsa bizatihi çeşitleme sürecinin neredeyse sonsuz ustalığı (nitekim çoğunlukla çeşitlemeyle başlar, ancak daha sonra resmi ya da "özgün" biçimiyle temayı keşfederiz) eninde sonunda bir tür müzikal "kökenler eleştirisi"ne, yani daha en başta ilk tema diye bir şeyin olup olmadığına dair huzursuz edici şüpheye kapı açar. Yine de, temanın kendisi de bir çeşitleme olarak görülürse, hakikaten postmodern bir tarzda, tıpkı günümüz simulakralarının asılsız kopyalar olarak tarif edildiği gibi, asılsız bir çeşitleme olduğu anlaşılır. Dolayısıyla, burada diyalektik bakımdan tayin edici bir momente geliyoruz; hâkimiyetini tedricen her şeye yayan fark, en sonunda özdeşliği de tasfiye ederek kendisinin de kaybolmasını gerektiren neredeyse intihar kabilinden bir çöküşe geçer (çünkü fark daha en başta zorunlu olarak özdeşliğe dayandırılmaktadır).

O halde tema ve çeşitlemelerin klasik biçimi gizliden gizliye bu çelişkiyi, bu uğursuz içsel yatkınlığı barındırır ve temanın istikrarına ve özdeşliğine ilk başta iman edilmesiyle bu yatkınlığı ancak geçici olarak engelleyebilir. Bu ikilemi artık kavramsal çerçeveye geri tercüme ettiğimizde dilsel bir paralellik için en uygun kavram şeyleşme olabilir. Müzikte tema denen şeyin istikrarına ve sağlamlığına olan uzlaşım ürünü inanç, felsefede doğru bir dilin icadının ve savunmasının serabında, yani felsefi problemler ve onların kabul edilmiş çözümleri için bir sabit isimler kümesinde yankılanır. Demek ki geleneksel filozofların sistemleri fiilen her şeyden önce ilgili filozofun ismiyle bağlantılı isim sistemlerinden, özgül bir nomenklaturadan oluşur (Lacan isimlerin ve -izmlerin tam da mahut üniversite söyleminin işareti ve belirtisi olduğunu öğretir bize).[19] İsimlerin istikrarı ve bu isimlerin yaygın be-

19 Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XVII: L'envers de la psychanalyse*, Paris: Éditions de Seuil, 1991, 79-119.

nimsenme ve bağlılık yaratma başarısı neredeyse dini bir evrensellik serabıdır. Bu serabın zararlılığı gayet iyi bilinmekle birlikte, çokkültürcü "yorum cemaatleri"nin reformasyon tarzı çoğulculuğundan başkaca bir alternatif görünmemektedir.

İsimlerin sorunu, tarihin dokusuna derinden işledikleri halde belli bir zaman sonra ve farklı hızlarla yaşlandıklarının belirginleşmesidir. Bazı sistemler kurallaşır ve mumyalaşırken, diğerleri çürümeye ve katlanılmaz bir geçmişin kokusunu saçmaya başlarlar; kimileri de arşivlerin ve uzun zaman havalandırılmamış evlerin küflü kokusunu yayar. O zaman tedricen ortaya çıkan yeni bir felsefi tutkuyla yeni bir kusursuz doğru isimler sistemi icat etme, ama bir şekilde zamanın tahribatından sıyrılma ve bu tarihsel dil sistemlerinin kaçınılmaz tarihsel şeyleşmesinden uzak durma çabası başlar (burada "şeyleşme" de başka bir tarihsel isimden ibarettir elbette). İsim ve çeşitlemeleri olarak adlandırabileceğimiz hokkabazca işlem ölümcül süreçten sıyrılmak için çok hızlı hareket etmeye çalışma yollarından sadece biridir. Bir diğeri ise Magritte formülüdür ("ceci n'est pas une pipe"): Söz konusu formül daha baştan isimler kümesi olarak adlandırılarak adeta başka suçlamalara karşı homeopatik bir tarzda sağlama alınır. Ama bizatihi böyle işlemler kendi tarihselliklerinin işaretlerini verirler ve geçmişteki furyalar gibi onlar da umutsuzca aradıkları ölümsüzlüğü bulamadan geçmişe gömülürler.

Hegel'in durumunda –Beethoven'da olduğu gibi– tarihselliğin ister istemez olacağı, ama tema ya da isim ile müzikal ya da felsefi işlem arasında belli bir mesafe kaldığı, ölülük halinden çıkamasalar da günümüzde belli bir düzeyde etkililiği olan bir ahiret hayatı yaşayacak şekilde yeniden yazılabileceklerini öne süren çıkabilir. Diyalektik de her şey gibi müzelik olmayı bekleyen tarihsel bir isim olmasaydı, söz konusu mesafeye diyalektik adını vermek isteyebilirdik.

3. Bölüm

İDEALİZM

Hegel'in kavramsal işlemlerinin tasvirine, döneme özgü tarihsel bir terim olan "*setzen*" ya da "koyutlama"yla bağlantılı özgül bir yöntemsel kendine haslıkla başlamak en iyisi. Terim büyük ihtimalle Fichte'nin icadıdır, ya da en azından yaygın dolaşıma onun tarafından sokulmuş ve önplana çıkarılmıştır; zira Fichte'nin kendi felsefi sistemi, Varlık'ın ilk "büyük patlama" teorisi dahilinde öznenin ya da benin bir şekilde ben-olmayanı koyutladığı ilk eylemi gündeme getirir. Ama Hegel'in koyutlama eylemini geniş kapsamlı kullanımı pek de bu kadar melodramatik değildir ve adet olduğu üzere diyalektik süreçlerle ilişkilendirilen tüm üçlü hareketlerden daha iyi bir şekilde diyalektik işlemin kavranmasına önayak olur.

Koyutlanan şeyi önvarsayımlar çerçevesinde tanımlamak içinden geliyor insanın: Zira koyutlama bir şekilde hep başka düşüncelerin ve başka türden eylem ve olayların "öncesinde" gerçekleşir; ayrıca zaten koyutlanmış (başarılı bir çağdaş formülde olduğu gibi "hep-zaten") olanı kavramak analize ve "ilk başta" olup bitenin yapısını anlamaya giden en sağlam yol olarak görülür çoğunlukla. Yine de, önvarsayımlar ve önvarsayımda bulunma eylemi bizi zihinsel işlemlere ve düşünceye sıkı sıkıya bağlıyor gibi görünmektedir: en iyi ihtimalle ideolojik eleştiriye ya da önyargıların maskesinin indirilmesine ve eleştirilmesine kapı açabilirler: Hatta burada bile Gadamer'in

"önyargı"ya dair bu fikirleri önyargı olmakla suçlaması işimize yarayacaktır;[20] zira asıl ilgilendiğimiz şeyin düşünce değil, dünyada-var-olmak olduğunu bize hatırlatır, keza düşüncede muhakkak hatalar ve mesnetsiz önvarsayımlar bulunabilir, ama bunların varoluşsal bakımdan ne biçim alabileceğini tahayyül etmek biraz daha zordur.

Bu yüzden aksiyomlar, inanç, önvarsayımlar ve başka türlü kavramsal safra çerçevesinde düşünmek yerine koyutlamanın özgünlüğünü teatral ortamlar ya da pro-filmsel düzenlemeler çerçevesinde aktarmaya çalışmak daha iyi olabilir; zamanın ötesine geçilerek bir dizi şey sahneye yerleştirilir, bazı derinlikler hesaplanır, optik merkez özenle belirlenir ve yanılsamanın güçlendirilmesi için pespektif yasalarına başvurulur. Kurmacalık ve hesaplanmış yanılsama iması bu örnekte çok güçlü olsa da, peşinen tedarik edilmiş gösterinin etkilerini (kümeler bir araya geliş tarzı, kaçış çizgilerinin neler olduğu, özgül derinlik yanılsamaları, ön plandaki ve arka plandaki ışıklandırma vs.) açıklamak için zorunlu olan analiz türünü aktarmaya pekâlâ yardımcı olabilir.

Hatta post-Kantçı filozoflar için koyutlamanın en meşhur örneği Fichte'nin demin bahsettiğimiz tepkiyi vermeye çalıştığı örnektir: Kant'ın numen ya da kendinde-şey fikri. Gerçekliğin bize görünen şeylere ve bilinemez kendinde-şeylere ayrılması genellikle Kant'ın nesnel gerçekliği kurtarmasını sağlayan bir ödün gibi düşünülür; ayrıca o gerçekliğin erişilmeyecek kadar ham verisini insan zihninin zorunlu olarak işlerken kullandığı çok incelikli ve karmaşık yapısal analizler geliştirmeyi de böyle başarmıştır. Ama ödünler asla gerçekten kalıcı olamaz (gerçi bu ödün tıpkı kendinden önceki Aristotelesçilik gibi, tüm karmaşıklığıyla birlikte Batı sağduyusunun gayet iyi işleyen ideolojisi haline gelmiştir); Kant'ın çözümü de yanlış anlaşılarak bir idealizm sayılmıştır. Bu çözüm her

20 Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tübingen: JCB Mohr, 1960.

ne kadar daha pürüzlü ve incelikli bir idealizm olarak görülse de ne ampiristleri/gerçekçileri tatmin etmiş, ne de Kant'ın olağandışı sisteminin yarattığı post-Kantçı Alman filozoflardan oluşan daha genç nesil idealistleri tatmin etmiştir. Bir yandan Kant'ın çözümünün esasen bilinemez dünyaya tümden öznel yansımalar olarak kalan şeyin analizi olduğu hissedilmiş; diğer yandan da şu öncül hatalı görülmüştür: Tanımı gereği bilemeyeceğimiz için daha baştan varlığını doğrulayabilmemiz imkânsız görünen türden bir varlık söz konusudur.

Kant'ın insan bilgisi ve felsefeye koyduğu duyusal sınırlara Hegel'in iyi bilinen tepkisi, doğrudan sınır kategorisinin daha yakından incelenmesinde yatar. Hegel, kendimizi bir şekilde zaten sınırın ötesine yerleştirmeden bir sınır koyamayacağımıza işaret eder. Bu yıkıcı içgörü hem Eleştiri'yi yerinden oynatır, hem de en özenle tasarlanmış felsefe-öncesi (ve metafiziğe karşı) önlemlerinden yoksun bırakır: Hegel'in post-Kantçı meslektaşları Kantçı eleştirinin dayatıyor göründüğü metafizik spekülasyon yasağını zaten aşındırmıştı. Herhalde şimdi de baraj kapakları açılıyordu.

Ama şayet Hegel'in sınır analizi numen öğretisini sorunsallaştırmak için formel bir stratejinin baş niteliğiyse, sorunun kendisiyle baş etmenin özellikle somut bir yolunu sunmuyormuş gibi görünmektedir. O halde koyutlama veya *setzen* öğretisinin işlevi budur: Kant'ın teorisinin –fenomen ve numen– dünyayı koyutlamanın özgül bir yolu olarak kavrandığında farklı görüneceği artık belirginleşecektir. Bu noktada mesele artık nesnel gerçekliğin, numenin ya da insan algılarından bağımsız bir dünyanın imana dayandırılmasıyla ya da inançla alakalı değildir. Fakat diğer yandan Fichte'nin ayakizlerini takip edip nesnel gerçekliğin –artık ben-olmayan halini almış olan numenin– onu "koyutlayan" (şimdi terimi metafizik anlamda kullanıyoruz) benin ilksel eylemiyle varlığa çağrıldığını doğrulama meselesi de değildir.

Daha ziyade, numenin niteliği olan ötede bulunma artık

düşünce kategorisi gibi bir şey haline gelmiştir (sınırın kendisiyle birlikte). Numenleri koyutlayan zihindir; yani her fenomen deneyiminin beraberinde bir öteyi getirir; tıpkı aynadaki bir leke ya da duvarın dışarısı gibi. Numen fenomenden ayrı bir şey değil, onun özünün ayrılmaz bir parçasıdır; zihnin dışındaki ya da ötesindeki gerçekliklerin "koyutlanması" zihnin içinde gerçekleşir. Hiç şüphe yok ki zihnin ve düşüncenin dili, yine diyalektik olan bu daha genel yapısal ilke için fazlasıyla dar ve özelleşmiştir. Böyle bir öğreti için –ya da isterseniz böyle bir yöntem, böyle bir perspektif için– daha temelde olan soru nesnel gerçekliğin var olup olmadığı değil, koyutlama işleminin hangi bakış açısından gözlemlenebileceğidir. Zihnin kendi sınırlarını ve kendi ötesini koyutladığını gösterdiğimizde başka bir yoldan zihnin dışına çıkmış olmaz mıyız? Böyle bir yeni seviyeye yükselmek için bir dönüşlülük ya da özbilinç nosyonuna başvurmak zorunda kalmaz mıyız. Keza bugün her yerde felsefi açıdan sorgulanan tam da bu dönüşlülük nosyonu değil midir? Bence öyledir, ayrıca tartışmalı özbilinç sorununa da daha sonra döneceğiz: Şu anda bu soruna eğilemeyiz, çünkü koyutlama (aynı zamanda bu kavramın analizi ve kanıtlaması) denen bu yeni işlemin bizi nereye götüreceğini henüz bilmiyoruz (ama bizi *Fenomenoloji*'nin başından sonuna kadar geçireceğine şüphe yoktur).

Lakin şu anda hiç değilse idealizm sorunuyla, yani hem Kant'ı hem Fichte'yi yerine oturtarak kurtulamadığımız, hatta Hegel'in kendisinin de bir bakıma kimseyi ikna edemeyecek boş bir işe girişerek "nesnel idealizm" sloganıyla destekliyor göründüğü bir sorunla uğraşabiliriz belki. Her halükârda, Hegel idealizm sözcüğünü neredeyse saldırgan sayılabilecek bir tarzda kullanmaya devam eder.

Örneğin şu kavgacı ifadeyi ele alalım: "Sonlunun bu idealliği felsefenin başlıca düsturudur; bu yüzden de her sahici felsefe idealizmdir."[21] Ama bu "idealliğin" doğası tanımlan-

21 G. W. F. Hegel, *Werke*, 8. Cilt, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I: Wissenschaft der Logik*, Frankfurt: Suhrkamp, 1986, 203; İngilizcesi: *Encyclopedia of Logic*, çev. William Wallace, Oxford: Clarendon

mamıştır. *Verstand*'ın sayıya yaklaşımı üzerinden bir başlangıç yaparız: "Sayı hiç kuşkusuz bir düşüncedir; duyuya en yakın düşüncedir, daha doğrusu duyulur ile çok olan ve karşılıklı birbirini dışlayanı kastediyorsak, bizatihi duyulurun düşüncesidir" (EL, 220; 154). Bu yorum korkutucu idealist sözcüğünü teorik dediğimiz şeye çok daha fazla yaklaştırıyor; zira sayının bütün bir teorik ve yapısal sayı sisteminin kurucu parçası olduğu zaten aşikârdır; üstelik Pisagoras ya da Galileo'nun daha programatik konumlarının ilk başta akla getireceği gibi, varlığın kendisinin hayaletsi bir tarzda desteklenmesi olmadığı da ortadadır. Bu anlamdaki idealizm hiç de ontolojik bir önerme değildir, daha ziyade epistemolojik bir önermeye yakındır. Bu arada Hegel'in ilginç nitelemesi –sayının "duyulura en yakın düşünce", hatta bizatihi duyulurun düşüncesi olduğu nitelemesi– *Fenomenoloji*'nin ilk konusunu oluşturur, zira açılış bölümü mahut "duyu-kesinliği" üzerinedir ve burada duyularımızla kavradığımız şeyin katıksız ve dolaysız bir algısal gerçeklik olmadığı, aslında biraz kaba saba bir ifade kullanırsak, fikirlerle ve fikirleştirmeyle karışmış olduğu gibi paradoksal bir ispatlama sahneye konur. Bu ispatlamaya birazdan döneceğiz.

Ama ilk önce, idealizmin spiritualizmle ya da bedenin şu ya da bu şekilde baskılanmasını içerme düşüncesiyle karıştırıldığında genellikle varsayıldığını gördüğümüz idealizm anlayışından farklı bir anlayış sunulması gerekecektir. Hiç kuşku yok ki bu anlayış Platon'da olduğu gibi belli bir düzeyde Hegel'de de bedenin baskılanmasını destekler – felsefi materyalizmlere karşı argümanlar hissedilmeden kayarak fizikselden tiksintinin ifadeleri haline gelir; ama Spinoza'nın bizatihi bedenle ilişkisinin tanıklık ettiği üzere, iki konum nadiren kesişmekle beraber, ayrıştırılabilir de değildir. Berkeley idealizmi örneğini de gösterebiliriz; söylediği kadarıyla bu idealizm çeşitli materyalizmler tarafından zayıflatılan ve sesi

Press, 1975, 140. Bu kitaptan yapacağımız diğer alıntılarda *EL* kısaltması kullanılacak; bütün sayfa alıntılarında önce Almanca baskının, sonra İngilizce çevirinin sayfa numarası verilecek.

kısılan, felsefi bakımdan karanlıkta bırakılan duyu algısının yoğunluğunu geri kazanmak üzere düzenlenmiştir açıkça:[22] Bizim için bugün paradoksal olan bu argüman Bergson'a (hatta Deleuze'e) yeni bir ışık tutmamızı sağlayabilir. Hegel'in teknik terimi *Geist*'ın çeşitli spiritualizmlere ya da dini felsefelere asimilasyonuna karşı burada yine bir uyarı yapmalıyım. İdealizmi dinle bağlantılı saymak için hiçbir sebep yoktur (bana kalırsa tersi için de yoktur).

İdealizm, bilincin kendine has sorunlarına karşı özgül bir teorik cevap olarak anlaşılmalıdır: Hatta bu durumda materyalizm de öncelikle bu sorunları ortaya koymada bir başarısızlık olarak anlaşılacaktır (hem Berkeley hem de Hegel'e göre materyalizmin felsefi kusuru "madde" kavramındaki tutarsızlıkta yatar). Kant bilinci (özneyi ya da "ruhu") numen olarak sınıflandırıp kendi içinde bilinmesi yönündeki her türlü ihtimali reddettiğinde bu sorunu en çarpıcı ve üretken biçimde düzenlemiştir. Diğerleri de bu noktayı güçlendirmek için faydalı fiziksel analojiler kullanmıştır: Gözlerimizden dışarı bakan zihnimiz kendini göremez ve ötesinde yatanı kavrayamaz. Bu fiziksel analojilerden zamansal olanlara geçersek, daima bilinçli olduğumuz için –uyurken ya da rüya görürken bile alt düzeyde bir bilinç ya da Leibniz'in deyimiyle duyarlılık devam ettiği için– bu "özellik"ten yoksun olmanın nasıl bir şey olduğunu tanımı gereği bilemeyeceğimiz açıklık kazanır: Hegel'in çağdaşlarının ben-olmayan adını verdiği şey, bilincin bizatihi bilincin yokluğuyla değil, kendi ötekisi olarak bilincine vardığı bir şeydir; bir tür bilim-kurgu tasavvur-düşüncesi [*picture-thinking*] ya da ötekilik düşüncesi olmaması halinde tasavvur edilemez. Ama yokluğunun ne gerektirdiğini bilmeden bir şeyi nasıl bileceğimizi anlamak güçtür: Üstelik Colin McGinn'in de öne sürdüğü gibi, bilinç insanların çözmeye yapısal bakımdan muktedir olmadığı felsefi problemlerden biri

22 George Berkeley, *A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge, The Works of George Berkeley* içinde, haz. A. A. Luce ve T. E. Jessop, Londra: Thomas Nelson, 1949, 42, 72-73. [Türkçesi: İnsan Bilgisinin İlkeleri Üzerine, çev. Halil Turan, Ankara: 1996.]

olabilir; ayrıca bu anlamda Kant'ın konumu doğru da olabilir: Bilincin varlığı Kartezyen *cogito* kadar kesin olmasına rağmen, bu kavram aynı zamanda kendinde-şey sıfatıyla daima bilinemez kalmak zorundadır.[23]

Ama bunun mevzuyla ilgili son söz olması gerekmez, çünkü agnostisizm de yenilgiye teslimiyet ve diğer tasavvur edilebilir sonuçlara nazaran üretken olmayan bir sonuç gibi görünmektedir. Hegel'in idealizmi o tasavvur edilebilir sonuçlardan biridir ve üzerine düşündüğümüz her şeyin, her ne olursa olsun düşünce olarak kalacağı anlamına gelir. Bunu tüm düşüncelerin yerleşikliğinin [*situatedness*] (daha sonra Heidegger'de de böyle temalaştırılacaktır) doğrulanması olarak görebiliriz; ama bu durumda daha en başta tüm varlığın düşünce olduğu gibi spiritualist bir sonuca varması şart değildir; sadece varlık ya da varlıklarla ilgili tüm düşüncelerin aynı zamanda yine düşünce (ya da bilinç) olduğu gibi daha bariz bir içerime sahiptir.

Lakin "koyutlama"yla ilgili önceki tartışmamıza artık dönebiliriz. Demin nitelediğim şekliyle idealizm koyutlama bakımından ne içerir? Materyalizmin bilincimden bağımsız olarak varolan (dolayısıyla aynı anda hem bilincimin içinde kalan hem de onun ötesine geçen) bir "öte"nin koyutlamasını içerdiği ortada. Böyle bir materyalizm gerçekliğe dair metafizik bir önermede bulunuyorsa, idealizm metafizik olmaktan nasıl sakınabilir? Hegel'in spekülatif derken kastettiğinin, kaçınılmaz olarak metafizik bir "öte" koyutlamaya tam da yapısı itibariyle metafizik bir koyutlama olma, ötesine geçemeyeceğimiz hipotez niteliğinde bir sıçrayış olma damgası vurmak olduğunu düşünüyorum. Hegel sistemindeki bu üçüncü ya da spekülatif moment (dış dünyanın tözünün öznelliğin tözüyle, keza tasım mantığının da hayatın mantığıyla bir şekilde aynı olduğunun doğrulandığı moment) felsefi olarak irdelenmek yerine tarihsel olarak irdelenmesi daha iyi olacak farklı türden bir sınırı Hegel'in kabulüdür.

---

23 Colin McGinn, *The Mysterious Flame: Conscious Minds in a Material World*, New York: Basic Books, 1999.

4. Bölüm

DİL

Fenomenoloji'nin bedenin duyusal kesinliklerinin tam ortasından beklenmedik bir şekilde başlayışı, *Mantık*'ın Varlık ile Yokluk arasındaki mutlak antitezle (üstelik bu ikisinin "aynı" olduğunun doğrulanması daha da paradoksaldır) beklenmedik bir şekilde başlayışıyla pek çok açıdan aynıdır. Herkesin nazarında, bedensel duyu algısı (Hegel'in duyu-kesinliği ile algı arasında dikkatle yaptığı ayrımı şimdilik bir yana bırakıyoruz, ama daha sonra döneceğiz) tam da şimdinin son derece ayrıcalıklı içeriğini oluşturur; yani her zaman içinde yaşadığımız mutlak zamansal şimdinin içeriğidir ve bu anlamda varlık ile varoluş arasındaki her türlü ayrımdan ya da Varlık ile varlıklar arasındaki farka dair her türlü ortaçağa ait veya Heideggerci tereddütlerden önce bildiğimiz anlamda Varlık'tır. Bu yüzden duyu ilksel deneyimdir; tüm diğer deneyimlerden önce gelmese bile hepsinin önündedir ve bariz bir şekilde görüldüğü kadar dolaysız ve ayrıcalıklı olmadığını öne sürmek, Yokluk olarak Varlık'ın maskesini indirmek kadar sapıkça bir harekettir.

Bu bölümde bilincin mesele edilmediğini bu yüzden de yapısal bakımdan Descartes'ın açılış hamlesinden çok farklı bir bölüm olduğunu hatırlamak önemlidir: Argümanın bilinçle ve maddi varlıkla pek az ilgisi vardır, hatta burada bir öznenin varlığına bile rastlamayız: Duyu kesinliğinde bir şekilde

öznelik, kişisel kimlik ya da kişisel bilinç oluşumunun öncesindeyizdir. Kendimizi dünyanın mitsel halinde, William James'in bedenin uyanışı olarak tanımladığı o "çiçeklenen, vızıldayan karmaşanın" içinde (ya da felsefe öncesi dünyada) buluruz; gevşekçe bir tanımlamayla dolaysızlık diyebileceğimiz, olumsuzlukların ya da ayrımların sağır edici yokluğu olarak tarif edebileceğimiz şey de işte bu karmaşadır. Bireysellik, şimdi, tekillik kelimeleri bile böyle kavramların daha sonra temel alacağı tüm farkların öncesindeki bu hali niteleyemez. Hatta bu duyusal bollukla yapısal olarak herhangi bir ilişkisi (Hegel'in en çarpıcı ve orijinal hamlelerinden biri yoluyla) kurulabilecek tek fenomen dilin kendisidir.

Bu yüzden de ilerlemeden önce Hegel'in dil anlayışı üzerine bir söz söylememiz zorunludur; ama bana kalırsa bu söz olumlu değil olumsuz türden olmalıdır. Hegel'in antropolojisi olarak nitelenebilecek ve dilin gerek doğasının gerekse işlevinin son derece Aristotolesçi bir ruhla açıklandığı (Hegel *De Anima*'nın en büyük hayranlarından biriydi) bir *Ansiklopedi* cildi olan *Philosophy of Mind*'da kesinlikle olumlu bir dil anlayışı olduğu söylenebilir. Bu "psikoloji" Hegel düşüncesinin ilginçlik ve özgünlükten en yoksun kısmıdır ve *Fenomenoloji*'de dilin son derece çarpıcı görünüşleriyle (bu sözde "yeti" yapıbozumcu demek pek de anakronik kaçmayacak bir şekilde kullanılmıştır) pek az ilgisi vardır. Diyalektiğin üretken bir dil tartışmasına en çok yaklaştığı yer hiç de şaşırtıcı olmayan bir şekilde, dışsallaştırma ve içselleştirme çerçevesindeki dil görüşünde bulunabilir; ama diyalektiğin bizim için sıklıkla sakladığı ilginç sürprizlerden küçük bir tanesi bu yaklaşımdadır.

Demek istiyorum ki Nosyon'un ya da hakikatin ve gerçekliğin yeterli veya olumlu bir açıklamasını yapmak için dile güvenilemese de –Hegel'in böyle açıklamalara girişmek zorunda kaldığı yerlerdeki eziyetli cümleler ve mecazlar da buradan kaynaklanır– dili hatanın ya da çelişkinin ibresi olarak kullanmak çok daha uygun olabilir. Bir başka deyişle, dil söyle-

yebildikleri açısından değil söyleyemedikleri açısından daha aydınlatıcıdır: Hegel'deki bu momentin sadece çağdaş teoriyle değil, aynı zamanda edebiyattaki modernizmle akrabalığını da burada açıkça görebiliriz; zira burada başarısızlık çoğunlukla başarıdan daha önemlidir ve dilin sınırları temsilin sınırlarının paradigması haline gelir.

Ama ilk önce bu kitapta illa ki tek bir kavramın birleştirmediği farklı dil kullanımlarını birbirinden ayırmamız gerek. Nitekim dil, verili bir tarihsel momentin (ya da "şeklin") içinde, o momentin bir parçası ya da içindeki bir olay olarak kendini gösterebilir: Feodalizmdeki "nasihat"ın, yani büyük baronların yeni doğan devlet iktidarına hizmet tarzının rolü böyledir (307/374); ama daha burada dil muğlak ve çoğunlukla aldatıcı bir unsurdur, çünkü devlet iktidarı (mutlak hükümdar) merkezileşirken, "sessiz sedasız hizmet anlamındaki kahramanlık dalkavukluk anlamındaki kahramanlık haline gelir" (378/310), önceki faydalı konuşma boş bir ad halini alır (XIV. Louis'nin tembel adamlara indirgediği büyük soyluların soy adları olur). Daha sonra on sekizinci yüzyıla ve *Le neveu de Rameau*'nun dünyasına doğru ilerlerken dalkavukluk şeytani bir görünüm kazanır ve asalak Rameau zengin patronundan merkeziliğini ve asliliğini geri alırken mütecaviz bir silahın gücüne erişir. Ama bu noktada dil hâlâ karmaşık bir diyalektiğin unsurlarından birinden ibarettir ve bütüne "yayılmamıştır" (393/323).

Yine de bu tür bir tarihsel bağlama oturtma, Hegel'in daha gelişkin yan notlarından birinin momentidir; üstelik bu not da dilin daha sonraki genişlemesini ve genel olarak gelecekteki *Bildung*'la ("kültür" diye tercüme edilmiştir) özdeşleştirilmesini öngörecek şekilde tasarlanmıştır. Hegel'in bu eşsiz fenomeni karmaşık şekillerde kullanımlarının pek çoğunu önceden haber veren bir pasajda yabancılaşma ya da *Entfremdung* (308/376) olarak dil tartışması şöyle yapılmıştır:

Ama bu vazgeçme ya da yabancılaşma yalnızca burada karakteristik anlamında ortaya çıkan *dil*de yer almaktadır. Etik dünyasında *yasa* ve *buyruk* olarak, edimsellik dünyasında ise yalnızca *tavsiye* olarak, dilin içeriği özdür ve bu içeriğin biçimi dildir; burada ise dilin içeriği biçimdir ve dil bu biçimdir, dil olarak geçerlidir. İcrası gerekeni icra eden olarak konuşma gücüdür. Çünkü "benlik" olarak saf "benlik"in gerçek *varoluşudur*; konuşmada özbilinç *bağımsız ve ayrı bireysellik sıfatıyla* böyle var olur, öyle ki, *başkaları için* vardır. Yoksa "Ben" bu saf "Ben" olarak var-olmaz, *orada* değildir; başka her türlü ifadede bir gerçekliğe batmış haldedir ve kendini geri çekebileceği bir şekil içindedir; eyleminden de, tıpkı yüzanlambilimsel ifadesinden olduğu gibi, kendi içine geri yansır ve kendini böyle kusurlu bir varoluştan ayırıp (ki bunda her zaman çok az olduğu denli çok fazla da vardır), onu cansız olarak arkada bırakır. Oysa dil onu saflığı içinde kapsamaktadır, yalnızca o "Ben"i, "Ben"in kendisini anlatır. "Ben"in bu *gerçek* var oluşu, gerçek var oluş sıfatıyla bir nesneliktir ki içinde "Ben"in gerçek doğasını taşımaktadır. "Ben" bu tikel "Ben"dir – ama eşit ölçüde de *evrensel* "Ben"dir; belirişi bu "Ben"in de aynı anda dolaysızca dışlaşması ve yitişidir ki sonuçta evrenselliği içinde kalır. Kendisini bildiren "Ben" *işitilmekte* ya da *algılanmaktadır*; onu gerçek bir var oluş gibi görenlerle dolaysızca birliğe geçmiştir ve evrensel özbilinçtir. (308-309/508)

Diese Entfremdung aber geschieht allein in der *Sprache,* welche hier in ihrer eigentumlichen Bedeutung auftritt.—In der Welt der Sittlichkeit *Gesetz* und *Befehl,* in der Welt der Wirklichkeit erst Rat, hat sie das *Wesen* zum Inhalte und ist dessen Form; hier aber erhalt sie die Form, welche sie ist, selbst zum Inhalte und gilt als *Sprache,* es ist die Kraft des Sprechens als eines solchen, welche das ausfuhrt, was auszufuhren ist. Denn sie ist das *Dasein* des reinen Selbsts, als Selbsts; in ihr tritt die *für sich seiende Einzelheit* des Selbstbewußtseins als solche in die Existenz, so daß sie *fur andere* ist. Ich als dieses *reine* Ich ist sonst nicht *da;* in jeder anderen Äußerung ist es in eine Wirklichkeit versenkt und in einer Gestalt, aus welc-

her es sich zurückziehen kann; es ist aus seiner Handlung wie aus seinem physiognomischen Ausdrucke in sich reflektiert und läßt solches unvollständige Dasein, worin immer ebensosehr zuviel als zuwenig ist, entseelt liegen. Die Sprache aber enthält es in seiner Reinheit, sie allein spricht *Ich* aus, es selbst. Dies sein *Dasein* ist als *Dasein* eine Gegenständlichkeit, welche seine wahre Natur an ihr hat. *Ich* ist *dieses* Ich—aber ebenso *allgemeiner;* sein Erscheinen ist ebenso unmittelbar die Entäußerung und das Verschwinden *dieses* Ichs und dadurch sein Bleiben in seiner Allgemeinheit. *Ich,* das sich ausspricht, ist *vernommen-,* es ist eine Ansteckung, worin es unmittelbar in die Einheit mit denen, fur welche es da ist, (ibergegangen und allgemeines Selbstbewußtsein ist.—Daß es *vetnommen* wird, darin ist sein *Dasein* selbst unmittelbar *verhallp,* dies sein Anderssein ist in sich zurückgenommen; und eben dies ist sein Dasein, als selbstbewußtes, wie es da ist, nicht da zu sein und durch dies Verschwinden da zu sein. (376)*

Bu pasaj ilk bakışta, daha önce kısaca değindiğimiz daha genel dışsallaştırma ve içselleştirme diyalektiğinin –dilin kendisindeki özgül kayıt ya da tematik dahilinde– bir tekrarı gibi görünüyor, ama bu tekrar (iş ya da üretim olarak dışsallaştırmaya dair pek çok başka tartışmanın aksine) kendini biçim-içerik karşıtlığı üzerinden ifade ediyor. Burada "tavsiye" *Bildung* ya da kültür olarak modernitenin bu yeni kutsal-sonrası seküler dünyasının içeriği gibi başlıyor: Baronlar krala bilgelik ve akıl veriyor, onun için durumun çerçevesini çizerek iyi ve kötü sonuçlara işaret ediyorlar; bir başka deyişle dillerinin belirli bir içeriği var ve dil bu içerik kadar kıymetli. Yeni doğan mutlak monarşinin yerçekimsel niteliklerinde meydana gelen değişikliklerle birlikte söylenen, özgül şeylere ağır basan şey giderek dilin biçimi oluyor; yani kralla konuşmak, kralla konuşma hakkına sahip olmak. Bu değişiklik eşitlerin dilinden saray-

* İngilizceden çevirilerde Aziz Yardımlı'nın *Tinin Görüngübilimi* çevirisinden yararlandım, fakat gerek metnin amaçları, gerek dilsel ihtiyaçlar doğrultusunda değişiklikler yaptım. –*çn*

lıların diline doğru bir statü değişikliğinden fazlasıdır; dilin kendisinin önplana çıkması anlamına gelir; keza bu durum dilin işlevinin itibarsızlaşmasından ibaret de değildir. Dilin başlı başına bir araç olarak giderek daha çok farklılaşmasından (ve saray atmosferinde bu aracın bir mesaj olarak işlemesinden) doğan şey de paradoksal bir biçimde bireyselliğin ortaya çıkışıdır. Paradoks şuradadır: Dilde birinci şahısla ifade bulan benim bireyselliğim "başkaları" için var oluncaya kadar gerçekten var olamaz: Burada o zamana dek ancak gelecekteki efendi ile gelecekteki kölenin teketek ve göğüs göğüse savaşında görülür olan tanıma diyalektiğinin dilsel versiyonunu keşfederiz.

Fakat bireyselliğimin varlık kazanması ile başkaları-için-varlığının –bunun için artık o uğursuz "evrensel" sözcüğü zikredilecektir– eşzamanlılığı, bizatihi bir ikinci beklenmedik ölçüde karmaşık ve paradoksal diyalektik momentidir: Bu momentte özel "ben"in sözsüz ve eşsiz bireyselliği kamusal "ben"in –herkese ait olan ve benim tanınmamın taşıyıcısı olan değiştiricinin– ardında kaybolur. Hegel'in kenosis* adını vereceği bu süreçte kamusal olana yer açmak için özelin içi boşaltılır.

Son olarak, doğası ve sonuçları ancak daha sonra meydana çıkacak olan başka bir tuhaf gelişmeye şöyle bir göz atmamız sağlanır; kamusal bir dilin, gerek evrensel gerek "kamusal alan" demenin erken sayılamayacağı dilin bir *Ansteckung*, bir hastalık gibi, kokusuz ama zehirli bir gazın atmosfere yayılması gibi nitelendiğini görürüz. Yapısalcı ve postyapısalcı dönemde dilin ve iletişimin övülmesine belki de öyle alıştık ki bu beklenmedik mecaz karşısında irkiliyor, hatta şok geçiriyoruz ki bu konuya daha sonra döneceğiz (gerçi başka bir açıdan medya teorisini öngördüğü de düşünülebilir).

Dilin bir moment içindeki diğer görünüşte ikincil örnekle-

* İsa'nın insani ıstırap yaşamak için ilahi niteliklerini bıraktığı iddiasındaki doktrin. –*çn*

ri de bu tür bir felsefi tersine çevirme ve genişletmeye açıktır: Bu yüzden Hegel'in zaman zaman yerel sözlere başvurması – masalsı Fransızca "*espèce*" sıfatı (*Rameau's Newhew*'dan alınmıştır) ya da Almanca'daki çevrilemez "*die Sache selbst*" ifadesi (amaç, ana nokta, meselenin özü)– tıpkı bir büyüteç gibi bunların gizli felsefi içeriğine odaklanır. Bu arada şeyleşmiş ifadeler, sözde yasalar ya da etik düsturlar anlamsız totolojiler ("fark olmayan farklar") haline gelinceye kadar amansızca kurcalanır; öte yandan daha önce yukarıda tartıştığımız başka bir diyalektik tersine dönüşle dilin en şeyleşmiş iskeleti –mantıksal önerme ya da tasım– aniden bizatihi Hayat'ın aracı ve Nosyon ya da *Begriff*'in çarpan kalbi, Hegel'in düşünce sürecinin son aşaması olarak karşımıza gelir.[24]

Nihayet *Fenomenoloji*'de dilin teşhis yöntemi olarak en stratejik kullanımına geldik ki dört dörtlük bir Hegel yapıbozumu olarak nitelediğimiz şey budur; üstelik bunun en meşhur örnekle, yani 1. Bölüm'deki duyu-algı kesinliğinin "aksinin ispatlanması"yla sınırlı olduğu söylenemez. Bu çarpıcı ispatlama bedenin ve duyularının en saf deneyimleri ile dilin genellikleri arasındaki kökten uyuşmazlık olarak görülebilir: Sanattaki modernizm de temsilin sağduyuya dayalı kabullerine karşı benzer bir savaşı böyle bir yoldan açmıştır elbette.

Ama Hegel kendi deneyimini tam olarak böyle yorumlamaz, duyu-algıya dair izahlarımızın "kastettikleri şeyi söylemedikleri", söylediklerini iddia ettikleri şeyi ya da söylemek *istedikleri* şeyi söylemedikleri gözlemini yapmakla yetinir.

> Gördüğümüz üzere, dil daha doğrulukçudur; dilde kendimiz dolaysızca söylemek istediğimizi çürütürüz; ayrıca duyu-kesinliğinin hakiki [içeriği] evrensel olduğu ve dil sadece bu hakiki [içeriği] anlattığı için, kastettiğimiz duyusal bir varlığı söze dökmemiz mümkün değildir... (60/85)

24 Aristoteles mantığının binyıllarca mumyalaştırılmış skolastik versiyonunu Hegel'in canlandırması ve biçimini değiştirmesi, bu ölü biçimleri tekrar sahici felsefi kavramsallığa dönüştürmesi onun düşünsel açıdan en özgün ve cüretkâr felsefi eylemiydi elbette.

Ya da birazdan ekleyeceği üzere, işaret ettiğimiz varlığı da söze dökemeyiz.

Burada yapıbozumla olan akrabalık basit bir başarısızlık ya da yetersizlikten ziyade dilin esasen gerçekleştirme yeteneğinden yoksun olduğu bir niyeti önüne koyma tarzında bulunabilir: Bir başka deyişle, dil kendi standardını ilan eder –hatta ne demek istediğini, aslında ne dediğini, Derrida'nın ifadesiyle *voulour-dire*'ini ilan eder– bu yüzden de kendi önüne koyduğu ve sorumluluğunu aldığı standarda ulaşmayı başaramaması bakımından içsel olarak ölçülebilir.

İşte bu yüzden *Fenomenoloji*'nin açılış kısmı, salt "değiştirici"lere, yani "burada", "şimdi" ve "ben" gibi sözcüklere çekilen bir ciladan çok daha fazlasıdır: Bunlar dolaysızlık yaratma iddiasında olmalarına rağmen, kullanılmalarını sağlayan herhangi bir anlık göndergeyi barındıracak içerikten yoksundurlar. Burada kesinlikle bu fenomenin çarpıcı bir provası söz konusudur, ama tersine çevirmenin *Fenomenoloji*'de daha birçok can alıcı noktada yöntemsel bir ahiret hayatı vardır.

Böylece can alıcı söz, Efendi/Köle diyalektiğinde geri döner, ama burada henüz dil sorunu değildir. Bu diyalektikte "[efendiliğin] esas doğasının, olmak istediği şeyin tersi olduğu" belirtilir (117/152); ama daha güçlü ve hicivsel momentlerde Hegel bir yandan ampirizmin, diğer yandan her türlü "yasa"nın dilsel gösterişçiliğiyle alay eder. Bunlar soyut aklın aynı ölçüde boş iki kutbunu temsil ederler: gözlemlenen dış dünya üzerine düşünceyi katı olguya çevirme girişimi ve böyle gözlemlenebilir "olguların" doğuşunun ardında yattığı farz edilen görünmez süreçlerle ilgili bir genelleme formülü yaratma girişimi. "Doğruladığı şeyin tam tersini –ama düşünmeden– söyleme denen olgunun doğası itibariyle salt öznel tahayyülün ortaya çıktığını görürüz" (256/205): Burada sözkonusu olan "olgu" kelimenin her anlamıyla bir şeydir, kafatası kemiğinin ta kendisidir ve bugün nasıl sinirbilimciler beyindeki çiğ etin bilinç olduğunu söylüyorsa, frenolojide de

bu kemiğin düşünceyle aynı şey olduğu söylenir. (Hatta bu "bilimsel" analiz Hegel'in en meşhur ve sert aforizmalarından birine yol açmıştır: "tin kemiktir" [260/208]).

Ama "kuvvet" üzerine olan bölümde öğrendiğimiz üzere, bilimsel yasalar formüle etme çabası da bir o kadar dilsel yük taşır. Nitekim az sonra göreceğimiz üzere, varlığın yerine olanak ya da potansiyellik geçirme iddiasındaki her şey, burada-ve-şimdinin yerine bir "öte" geçirmeye girişen her şey Hegel'in en canlı eleştirilerine maruz kalacaktır: Bu da bir bakıma dolaysızlık eleştirisinin öbür yüzüdür, çünkü ilişkiyi ters yönden, görünüşe tutunarak değil öze tutunarak, fenomenlerin "ardında" ve "içinde" yatan şeye tutunarak zayıflatmaya çalışır. Ne olursa olsun, böyle "yasaların" kendi diyalektikleri vardır: Şeyleşmiş ya da "*dingfest*" formüller olma iddiasındadırlar, ama her zaman için hacimli açıklamaların eşliğini gerektirirler:

> Sonsuzluk ya da kendi kendine hareketin bu mutlak çalkantısı... ilk kez açıkça ve serbestçe kendini gösterir... Görünüş ya da kuvvetlerin oyunu onu zaten gözler önüne sermektedir, ama ilk kez "açıklama" sıfatıyla özgür bir şekilde kendini meydana çıkarır... "Açıklama" denen şeyin çok fazla kendini tatmin istemesinin sebebi sadece bilincin açıklamada doğrudan kendisiyle söyleşmesi, sadece kendisinden haz almasıdır; başka bir şeyle ilgileniyor gibi görünmesine rağmen aslında sadece kendi kendisiyle meşguldür. (133-134/101)

Ama ahlak yasalarıyla ilgili beyanlarında Hegel daha sert olacaktır. Zira Hegel'in içkinliğe bağlılığının temel hedefi etik "-malısın" yasası, yani Kantçı *Sollen* yasasıdır; öncelikle de olanağın yerine edimselliğin bu şekilde geçirilmesidir. "Koca bir düşüncesiz çelişkiler yuvası" adını verdiği ahlaki dünya görüşü, sırf ahlaki fail haline gelmek zorunda olduğu için ahlaki bir fail olma halini olumlar, etik yasanın geçerliliğini savunurken aynı zamanda gerçek dünyada gözlemlenmeyece-

ğini de tasdikler (bu gözlemlenemezlik ilk başta kendi varlığının zorunluluğunu haklı çıkarır): birbiriyle bağdaşmayan bu iki moment için Hegel şöyle der: "bir moment onun için hiçbir gerçeklik taşımadığından, tam da o momenti gerçek olarak koyutlar; ya da yine aynı anlama gelmek üzere, bir momentin kendinde varlığa sahip olduğunu söylemek için, karşıtının da kendinde varlığa sahip olduğunu söyler. Böylece aslında ikisinde de içten olmadığını itiraf etmiş sayılır" (453-454/374). O halde bu "samimiyetsiz ayak sürüme", bu "benzemezlik" ahlak üzerine bölümün bir ucundan diğerine kadar "meseleyi ciddiye almamakla" (454/375) ve "ahlaki fiilde içten olmamakla" (456/377) suçlanacaktır.

Ama Kant gibi içten bir karakterden bahsederken bu nasıl olabilir, üstelik ahlakçılar ya da bilimciler bile başaramazken dili ciddiye almanın anlamı nedir? Bence onların dille ilgili sorununun iki yönü vardır: Bir taraftan niyetin dilde duyu-algısından daha fazla kaydedilemeyeceğini hiçbiri anlamamış görünüyor. "Kastettikleri", "söylemek istedikleri" ya da "söylemeye niyet ettikleri" şey daima ölümcül bir tarzda söylediklerinin tersi çıkar. Dilin ya katı olguyu ya da görünüşün ötesini ifade etmesini isterler, ama dil ancak bu iki karşıtlık arasındaki diyalektik ilişkiyi aktarabilir.

Demek ki gerçekten de sorunun diğer yüzü budur: Dili karşıtların birliğinin kestirmesinden geçecek bir tarzda kullanma girişimi ve en başta antitezler arasındaki bitmek bilmeyen ileri geri hareket halindeki bir ortamda çelişmezlik yasasını hayata geçirme girişimleri. Nitekim her türlü konuşmanın başlıca "çelişkisi" bu "karşıtların birliği"nin en temel görünümlerinden biridir. Bu karşıtlık da haklı olarak diyalektik düşüncenin özü olarak görülür, ama yine de, bizatihi dil malzemesinin açığa çıkardığı gibi, sözcüklerin ister istemez muğlaklıklarından arındıkları pratik konuşma durumunda söz konusu birliğin gerçekleşmesi çok güçtür. Nitekim bizzat Hegel'in karmaşık stilistik stratejilere başvurması, sözcüklerdeki ve düşünceler-

deki gizli aykırı anlamları diyalektik olarak göstermenin ne kadar çetrefilli olduğunun göstergesidir: Çoğunlukla eziyetli ya da anlaşılmaz görünen cümleler aslında dilsel değerliklerin sistematik değişikliklerinin görüldüğü özenle planlanmış performanslardır.

Ama bu Hegel'deki dil problemini tarif etmenin en soyut yolu sadece. Burada ilk bölümden itibaren söz konusu olan özgül çelişki bireysel konuşmacı ile dilin evrenselliği arasındakidir ki bu gerilim nadiren çözülebilir. Daha önce gördüğümüz üzere, Hegel genellikle bunu benliğin fedası, boşaltma (kenosis), dilin evrenselliği uğruna bireysel öznelliğin gölgede kalması şeklinde sahneye koyar. Ayrıca Hegel'in kendi konumunu, yükselen öznellik dalgası (Jacobi, Schleiermacher ve Romantikler, hatta Fichte ve Schelling'deki benin aşırı önemsenmesi) karşısında nesnelliğe dönüş olarak anlaması bakımından, benliğin bu teslimiyetinde kuşkusuz çoğunlukla olumlu bir vurgu vardır. Ayrıca evrenselin burada sadece başka insanlar anlamına geldiğini ve dilin öncelikle başka insanların zaten bulunduğu ve çocukluktan itibaren bireysel benimseyişlerimizi önceleyen ortam olduğunu da unutmamalıyız. Bu yüzden dil zaten bireyin ötesindeki kolektif gerçeklik olarak Tin'in simgesel çıraklığıdır; kişisel ya da özel ifade bile ister istemez zaten kurulu kolektif çerçevenin içinde ve ona bir tepki olarak gerçekleşir.

Ama Adorno'nun deyişiyle bu "nesneye yönelik üstünlük" çarpıtılarak çilecilik ve vazgeçişin bir karikatürü haline getirilmemelidir: Daha sonra o büyük *Befriedigung* ya da "doyum" sözünün (Kojève'nin en sevdiği Hegelciliklerden biri) Platon'daki beden dehşeti şöyle dursun, Kant'taki görev idealleriyle bile hiçbir ortak yanı olmayan koca bir etik anlayışı belirttiğini göreceğiz (Hegel'in "idealizm"ine rağmen). Nitekim *Fenomenoloji* birey ile dilin evrenselliği arasında bir denge momentine ulaşır; bu momenti kitap boyunca süren gerilimin bir soncu olarak görmek, aynı zamanda *Fenomenoloji*'nin tuhaf

görünen bitiş momentini (az sonra açıklayacağım üzere kitabın anlatısal sonunu Din kesiminin öncesine yerleştirir) yani itiraf ve bağışlama üzerine görünüşte etik doruk noktasını da daha iyi anlamak manasına gelir. Ama bunlar aslında tam da özgül dilsel fenomenler ve yapısal bakımdan eşsiz momentler olarak kavranmıştır; bu momentlerde bir öznellik kendini evrenselleştirebilir ve tanınma ya da kolektif kabullenilme söz konusu olabilir. Anlatısal önemini daha sonra tartışacağımız bir sonuca gelinmeden önceki vicdan tasvirinde bu türden bir "barışma" zaten gözümüze çarpıyor (480-1; 396-7).

> Ödev kanısıyla davranıldığı konusundaki güvencenin *doğru* olup olmadığı, yapılanın sahiden bir ödev olup olmadığı türünde sorular ya da kuşkular vicdan karşısında hiçbir anlam taşımazlar. – Güvencenin doğru olup olmadığı sorusunda, iç niyetin ortaya sürülenden ayrı olduğu, yani bireysel "benlik"in isteklerinin ödevden, evrensel ve saf bilincin isteğinden ayrılabileceği varsayılmaktadır; bu ikincisi sözcüklerle ifade edilecek, birincisi ise aslında eylemin gerçek sebebi olacaktır. Ama evrensel bilinç ile bireysel "benlik" arasındaki bu ayrım yalnızca ortadan kalkmış olan ayrımdır ve onun ortadan kaldırılmışlığı vicdandır. Kendinden emin "benlik"in dolaysız bilgisi yasa ve ödevdir. Niyeti, onun kendi niyeti olması vesilesiyle haklı olandır; tek gereken onun bunu bilmesi ve gerek bilmesinin gerekse istemesinin haklı olduğu kanısını belirtmesidir. Bu güvencenin beyanı kendi içinde onun tikellik biçimini ortadan kaldırmakta, böylece *"benlik"in zorunlu evrenselliğini* tanımaktadır; kendine *vicdan* derken, kendine saf kendi-kendini-bilme ve saf soyut isteme demekte, yani kendine başkalarını tanıyan bir evrensel bilme ve isteme demektedir, onlarla aynıdır, çünkü onlar tam bu saf kendini-bilme ve istemedirler, bu nedenle o da *onlar* tarafından tanınmaktadır. Haklılığın özü kendinden emin "benlik"in istencinde, bu "benlik" özsel varlıktır bilgisinde yatmaktadır. – Öyleyse kim vicdanen öyle davrandığını söylüyorsa doğruyu söylüyordur, çünkü onun vicdanı bilen ve

isteyen "benlik"tir. Ama *bunu* söylemesi temel önemdedir, çünkü bu "benlik" aynı zamanda *evrensel* "benlik" olmalıdır. Bu "benlik" edimin *içeriğinde* evrensel "benlik" değildir, çünkü içerik belirliliği nedeniyle kendinde ilgisizdir: evrensellik eylemin biçiminde yatar; edimsel olarak koyulacak olan şey bu biçimdir; dilde edimsel olan, kendini gerçek olarak bildiren ve işte tam bu yolla tüm "benlikleri" tanıyan ve onlarca tanınan *benliktir*. (396-397)

Ob die Versicherung, aus Überzeugung von der Pflicht zu handeln, *wahr* ist, ob es *wirklich* die *Pflicht* ist, was getan wird,—diese Fragen oder Zweifel haben keinen Sinn gegen das Gewissen.—Bei jener Frage, ob die *Versicherung wahr* ist, wiirde vorausgesetzt, daβ die innere Absicht von der vorgegebenen verschieden sei, d. h. daβ das Wollen des einzelnen Selbsts sich von der Pflicht, von dem Willen des allgemeinen und reinen Bewuβtseins trennen konne; der letztere ware in die Rede gelegt, das erstere aber eigentlich die wahre Triebfeder der Handlung. Allein dieser Unterschied des allgemeinen Bewuβtseins und des einzelnen Selbsts ist es eben, der sich aufgehoben [hat] und dessen Aufheben das Gewissen ist. Das unmittelbare Wissen des seiner gewissen Selbsts ist Gesetz und Pflicht; seine Absicht ist dadurch, daβ sie seine Absicht ist, das Rechte; es wird nur erfordert, daβ es dies wisse, und dies, daβ es die Oberzeugung davon, sein Wissen und Wollen sei das Rechte, sage. Das Aussprechen dieser Versicherung hebt an sich selbst die Form seiner Besonderheit auf; es anerkennt darin die *notwendige Allgemeinheit des Selbstr,* indem es sich *Gewissen* nennt, nennt es sich reines Sichselbstwissen und reines abstraktes Wollen, d. h. es nennt sich ein allgemeines Wissen und Wollen, das die anderen anerkennt, ihnen *gleich* ist, denn sie sind eben dies reine sich Wissen und Wollen, und das darum auch von ihnen anerkannt wird. In dem Wollen des seiner gewissen Selbsts, in diesem Wissen, daβ das elbst das Wesen ist, liegt das Wesen des Rechten.—Wer also sagt, er handle so aus Gewissen, der spricht wahr, denn sein Gewissen ist das wissende und wollende Selbst. Er

muß dies aber wesentlich *sagen*, denn dies Selbst muß zugleich *allgemeines* Selbst sein. Dies ist es nicht in dem *Inhalt* der Handlung, denn dieser ist um seiner *Bestimmtheit* willen an sich gleichgultig; sondern die Allgemeinheit liegt in der Form derselben; diese Form ist es weiche als wirklich zu setzen ist; sie ist das *Selbst*, das als solches in der Sprache wirklich ist, sich als das Wahre aussagt, eben darin alle Selbst anerkennt und von ihnen anerkannt wird. (480-481)

5. Bölüm

KARŞITLIKLAR

Fakat ilk üç (teknik-felsefi) bölüm aynı zamanda (Hegel'e göre diyalektik düşüncenin büyük karşıtı olarak görülebilecek şeyin, yani *Verstand* ya da anlama gücü denen düşünce modunun açığa çıkarılması ve yerine oturtulmasıdır. Zaten gördüğümüz üzere anlama, sağduyuya atfedilen düşüncedir: sıradan ve doğal ampirik düşünce. Bu düşünce Aristoteles ve daha sonra (biraz farklı boyutlarıyla) Kant tarafından sistemleştirilmiştir. Bu iki filozofun eserleri gündelik hayatın işleyen ideolojisinin anıtlarıdır. Demek ki bu durumda mesele bu düşünce türünü çürütmek değildir, zira bu düşünce olmadan salt bedensel deneyimimiz düzeyindeki bir Newton evreninde hiçbirimizin yaşaması ya da iş görmesi mümkün değildir; çünkü gerek hudutların çizilmesi gerek sınırların ve yetersizliklerin adlandırılması böyle gerçekleşir. Bu felsefi programı onunla eşit ölçüde hudut çizmekle ve aklın iddialarını birbirinden ayırmakla ilgilenen Kant'ın programıyla kıyaslamak ilginç olacaktır: Ama Kant'ın (sadece inancın uygun düşeceği) metafizik alanlara dair gayrimeşru spekülasyonları askıya almak istediği noktada, Hegel açıkça spekülatif düşünce dediği şeyin iddialarını canlandırır, mekânsal düşünce diyebileceğimiz şeyin, dışsallıklar ve nitelikler düşüncesinin çerçevesinde gerçeklik düşüncesini düşünme girişiminin sistemli bir şekilde foyasını meydana çıkarmak ve ifşa etmek ister.

Bu düşünce tarzı –teknik bakımdan Kant'ın kullanımı takip edilerek *Verstand* ya da Anlama Gücü olarak adlandırılır– çelişmezlik yasası etrafında düzenlenmiştir ve tek seferde belli bir karşıtlık ya da antitezin ancak bir kutbunu doğru olarak kabul edebilir. Ama şimdi Hegel'in iyi bilinen diyalektik "karşıtların birliği"ne, sıklıkla ifade ediyor göründüğü mistik ruhla yaklaşmasak daha iyi olacak herhalde; bu yasaya yaklaşırken sonuçlarını kavramak için, sınırları ne olursa olsun ben dahil bazıları açısından diyalektiğin yeniden uyanışını ya da keşfini işaret ediyor görünen yapısalcılık çerçevesini kullansak daha iyi olacak gibi. Hatta bu çerçeve ikili karşıtlığın genelleşmiş bir kutlamasını sahneye koyma anı olacaktır; zira bizi Aristotelesçi mantığın durağan tözcülüğünden kurtarır ve çağdaş felsefeye çok benzer bir şekilde ama çok daha keskin ve programlı bir tarzda ilişkiselliği, sürecin ve göreliliğin önceliğini –Saussure'un meşhur deyişiyle "olumlu terimleri olmayan farkları"– savunmaya yönelir. Nitekim ileride de göreceğimiz üzere diyalektiği anlamanın en sahici yolu Hegel'i "olumlu terimler olmadan" düşünebilmekten geçer.

Ne olursa olsun, *Fenomenoloji*'nin *avant la lettre* derinden yapısalcı bir eser olduğu kesindir; ayrıca bu ilk bölümlerde tek tek ya da çoklu kombinasyonlar halinde işleyen çeşitli ikili karşıtlıkları sayıp dökebiliriz. Dili incelerken bireysel ile evrensel arasındaki karşıtlıkla ilgilenmek zorunda kalmıştık zaten; ama bu iki terimin ve sonraki bölümlerde karşımıza çıkacak başka terimlerin (özsel ile arızi arasındaki karşıtlık, yani bugün merkez ile çeper ya da üst ile ast arasındaki karşıtlık) etkileşimini düzenleyen ikili biçim üzerinde pek durmamıştık. Hegel'in biçim dizileri koyutlama dediğimiz şeyle yan yana ilerleyen bu biçimsel değişmelerin yarattığı sürekli yer değiştirmeler olmadan düşünülemez. Bu yüzden "öte", algının ikincil bir eşlikçisi ve şeylerle ilişkimizi düzenlemenin bir yolu olabilir; ama Tanrı'nın ulaşılmaz "öte"sinin de özsel olarak koyutlandığı Mutsuz Bilinç nezdinde, kendi arıziliğine yönelik dinsel inanç dahilinde özselleşir.

Algı üzerine olan bölümde, önceki salt duyu-algı (ya da "duyu kesinliği") momentinde çok da önemli olmayan yeni bir karşıtlık tabloya dahil olur; bu karşıtlık bir ile çok, birlik ile çokluk arasındadır. Zira tıpkı duyular çokluğunun ağır ağır kendini tekil şey ve onun pek çok özelliği halinde yeniden düzenlediği gibi, Deleuzecü şizofreniden, daimi şimdiden, saf duyunun evvelki momentinden de bilincin birliği gibi bir şey çıkar. Nitekim hem nesnedeki hem öznedeki birlik kategorisinin bu düzenlenişe ilişkin önceliği Hegel'in spekülatif dediği (ve her türlü ispatın ötesinde kalan) nihai özne ve tözler birliğinin ilk kanıtını tesis edecektir.

Ama bu iki karşıtlığın göreli konumları peşinen verilmemiştir: ilk olarak ve öncelikle "şey"i bir birlik olarak algılayabiliriz ve bu durumda ya "(a) kayıtsız, pasif evrenselliktir; niteliklerin, daha doğrusu "maddelerin" arasındaki tek bağlantıyı teşkil eden "ayrıca"dır; ya da (b) eşit ölçüde olumsuzdur; veya karşıt özellikleri dışlayan *Bir*'dir" (96/69). Ama olumsuzun gücü azalır ve şey ya da nesne bu vurguların ikincisinden birincisine geçerken süreç içinde pek çok niteliği ya da özelliği için (biçim a) salt boş bir kap haline gelir, ya da başka bir deyişle üçüncü bir biçim alır, yani "bizatihi pek çok nitelik" öne çıkar ve şu unutulmaz sözlerdeki gibi şey "kalıcılık ortamında çokluğa doğru ışıyan tekillik noktası" haline gelir (*der Punkt der Einzelheit in dem Medium des Bestehens in die Vielheit ausstrahlend*). Ama tekil niteliklerin kendileri birbiriyle karşıtlık içine girerek daha yeni ve çok daha karmaşık bir diyalektiğe yol açması, bu diyalektiğin de ancak şeyin ve onun niteliklerinin arkasındaki "kuvvet" ya da "yasa" ötesinin doğuşuyla tamamlanabilmesi yüzünden bunu standart üçlü hareket gibi okumamak gerekir.

Biçimsel "öte" probleminin bu yeniden su yüzüne çıkışı şimdi yeni bir karşıtlıkla, yani ifade ile öz ya da yasa arasındaki karşıtlıkla şifrelenecektir. Bu karşıtlıkta, açıklanacak olan tekil fenomen, sadece bir örneği haline geldiği açıklayıcı ya-

sayla donanmış olduğu için çok daha özsel ama algılanamaz ya da görünmez bir iç gerçekliğin arızi belirtisi düzeyine iner: Bu sapma da ardından daha genel görünüş ya da *Schein* kategorisini yaratır. Görünüş kategorisi ise sadece arızi ile özsel karşıtlığıyla değil, aynı karşıtlığın pasiflik ile etkenlik arasında gidip gelen daha güçlü çeşidiyle de yüklenir ya da bu yükü boşaltır.

Böyle karşıtlıkların bu heterojen veri kütlesine bir düzen getirmek ve bilimsel yasaların (ki nedensellik bunlardan sadece bir tanesidir) ifade edilebilmesi ve şifrelenebilmesi için tasarlandığı gayet açıktır. Ama Hegel'de bizatihi yasa kavramının açığa çıkardığı hiciv enerjisini ve dili bu tek boyutlu ya da olumlayıcı tarzda kullanmaya (ki buna matematiğin "dili" de dahildir) yönelik naif girişimi tutkuyla yapıbozumcu bir tarzda reddetmesini de hatırlamamız gerek. Yasa nosyonu aynı anda hem ötenin hem de *Sollen* ya da etik buyruğun, yani salt ihtimale ya da potansiyele başvurulmasının, diyalektiğini gündeme getirir.

Hegel'deki en meşhur karşıtlıklar –olumlu ve olumsuz, özdeşlik ve fark– ikiliklerin bu çoğalışının zirvesi olarak değil, sadece ikiliklerin en güçlü ve en çarpıcı biçimleri olarak görülmelidir. Keza bu tür karşıtlıkların çözüme ulaşmış görüneceği mutlak biçimleri tespit etmeye çalışan farklı nesillerden Hegel yorumcularının izinden de gitmemeliyiz (gerçi büyük *Mantık*'ın ta kendisi böyle bir mutlak serimlenişe doğru gidiyordu). Daha ziyade her momenti karşıtlıkların, sabit dinlenme yerleri olmaksızın oynadıkları sonu olmayan bir oyun gibi kavramak tercih edilmelidir; bunu yapmanın en iyi yolu da birkaç karşıtlığın değişen çiftler halinde birbiriyle oynadığı pasajları incelemektir; zira bu pasajlarda içerik ve biçim, özsel ve arızi, etken ve pasif gibi karşıtlıklar iç/dış, ben ve öteki, özdeşlik ve fark, birlik ve çokluk gibi karşıtlıkların üzerine değişen biçimlerde oturtulur. Böylece temel polemik hedefi olarak *Verstand* ya da ampirizmi (gerek olumlayıcı eylem serabı ge-

rekse tözcü dünya görüşünün şeyleşmelerini üreten çelişmezlik ideolojilerini) seçen, teleolojik-olmayan Hegel konusunda biraz alıştırma yapmış oluruz. Tarih'in kendisinin zamansallığını ya da biçimini bu polemiğe eklemeye kalktığımızda neler olduğunu ise henüz görmedik.

6. Bölüm

FAALİYET ETİĞİ (*DİE SACHE SELBST*)

Lakin bundan önce Hegel etiği adı verilmesi gereken bir şeyi ayırmalı ve formüle etmeliyiz. Bu etik Hegel'in felsefi düşüncesinin çekim merkezlerinden biridir (bunlardan çok sayıda vardır), ayrıca şifrelenmiş ve nihayetinde metafiziksel bir sistem halinde sistematikleştirilmeye kesinlikle elverişlidir. Hatta böyle geçici merkezler Hegel'in birbiriyle bağdaşmayan ideolojik yönlere çekilebilmesini de açıklar: biri sol kanat ve gevşek anlamda Marksçı, diğerleri (örneğin içkinliğe bağlılığındaki sözde muhafazakârlığa dair olanları) ise daha sağ kanat yönde. Aslında bu iki siyasal karşıttan daha fazla ideolojikleştirilebilecek Hegeller de bulunabilir muhtemelen; ama bu noktada doğrulanması gereken şey bu türden her sistematikleştirmenin gayrimeşruluğudur. Çünkü böyle bir şey Hegel'in düşüncesini ve metinlerini Hegelcilik denen diğer şeye dönüştürmek anlamına gelir. Sistematik bir felsefe ve metafizik olarak Hegelciliğin inşasında Hegel'in kendisi de (özellikle Berlin eserlerinde) epeyce suçortaklığı etmiş olabilir, Hegelciliği bir ideoloji olarak görüp onun düşüncesinin ve diyalektiğinin enerjisinden ayırmak mümkündür. Hatta aynı işleyişleri Marx'ın kaderinde de gözlemleyebiliriz. Engels onun yazılarını genelleştirerek Marksizm haline getirmiştir: Birkaç olanaklı biçimi olan sistematik bir felsefe, kesinlikle biraz sempati ve hatta bağlılık hissedilebilecek (benim hisset-

tiğim gibi), ama böyle sistematik ya da felsefi iddialarda bulunmayan ve benim Teori (hatta teorik yazım) demeyi tercih ettiğim şeyden kökten farklı olduğunu gizlemeye gerek duyulmayacak bir ideoloji.

Yine de, şimdi ortaya koymak istediğim Hegel etiği en iyi şekilde bir tür felsefe biçimi –tam olarak bir praksis felsefesi değilse bile en azından üretim felsefesi– halinde kavranabilir: Goetheci *Tätigkeit* (ya da faaliyet), iş, dışsallaştırma felsefesi ("ubrigens ist mir alles verhasst, was mich bloss belehrt, ohne meine Tätigkeit zu vermehren oder unmittelbar zu beleben" [Goethe'den Schiller'e, 19 Aralık 1798]). Bu felsefe meşhur Efendi/Köle bölümüne kadar *Fenomenoloji*'de kendini göstermez: Bu gecikmenin ta kendisi ondan önceki yeni doğmuş bilimsel "kuvvet" teorileştirilmesine ilginç bir ışık tutar (ayrıca sonraki bölümde daha statik "aklı gözlemleme" çabalarında gelişimini tamamlar).

Müstakbel Efendi ve Köle arasındaki mücadelenin neticesi hiç de Arzu'nun doyurulması değildir: Brecht'in onu büyük bir komedi yazarı olarak değerlendirmesini haklı çıkaran bir pasajda Hegel Arzu'nun doyurulmasının çok daha başa çıkılması kolay bir şey olduğunu gösterir:

> Evrensel deneyime bu başvuru ile, durumun pratik alanında ne olduğunu öngörmemize izin verilebilir. Bu bakımdan, duyu-nesnelerinin gerçekliğinin doğru ve kesin olduğunu ileri sürenlere, en ilkel bilgelik okuluna, yani eski Serez ve Bakûs'ün Eleusis Sırlarına geri dönmeleri ve ilkin ekmeği yemenin ve şarabı içmenin gizini öğrenmeleri gerektiği söylenebilir; çünkü bu sırların verildiği kişi duyusal şeylerin varlığından kuşkuya düşmekle kalmaz, umutsuzluğa da düşer; bir yandan bunların yokluğunu kendisi ortaya çıkarırken, öte yandan onların kendilerini yokluğa götürdüklerini görür. Hayvanlar bile bu bilgeliğin dışında değildirler; tersine, en derinden ona sırdaş olduklarını gösterirler; çünkü duyusal şeylerin karşısına geçtiklerinde bu şeyler içkin varlığa sahipmiş gibi öylece dikilmezler, tersine onların gerçekliğini umut

etmez, yokluklarından şüphe duymazlar ve onlara teklifsizce uzanıp mideye indirirler. Hayvanların yanı sıra tüm Doğa da, duyusal şeyler hakkındaki hakikati öğreten bu açık Sırları kutlamaktadır. (65)

Bei dieser Berufung auf die allgemeine Erfahrung kann es erlaubt sein, die Rücksicht auf das Praktische zu antizipieren. In dieser Rücksicht kann denjenigen, weiche jene Wahrheit und Gewißheit der Realität der sinnlichen Gegenstände behaupten, gesagt werden, daß sie in die unterste Schule der Weisheit, nämlich in die alten Eleusinischen Mysterien der Ceres und des Bacchus zurückzuweisen sind und das Geheimnis des Essens des Brotes und des Trinkens des Weines erst zu lernen haben; denn der in diese Geheimnisse Eingeweihte gelangt nicht nur zum Zweifel an dem Sein der sinnlichen Dinge, sondern zur Verzweiflung an ihm und vollbringt in ihnen teils selbst ihre Nichtigkeit, teils sieht er sie vollbringen. Auch die Tiere sind nicht von dieser Weisheit ausgeschlossen, sondern erweisen sich vielmehr, am tiefsten in sie eingeweiht zu sein; denn sie bleiben nicht vor den sinnlichen Dingen als an sich seienden stehen, sondern verzweifelnd an dieser Realität und in der volligen Gewißheit ihrer Nichtigkeit langen sie ohne weiteres zu und zehren sie auf; und die ganze Natur feiert wie sie diese offenbaren Mysterien, weiche es lehren, was die Wahrheit der sinnlichen Dinge ist. (91)

Özbilinç bölümünde bahsedilen arzu buradakinden çok daha karmaşıktır ve hiçbir dolaysız fiziksel doyumu kabul etmez: Hegel bu diyalektiğin daha evvelki bir versiyonunu cinsellik temelinde toplumsal cinsiyetlerin karşıtlığı şeklinde üretmiş görünüyor;[25] ancak daha sonra, "haz ve zorunluluk", "gönül

25 Efendi/Köle diyalektiğinin önceki iki versiyonu da 1802-1804 ve 1805-1806 yıllarındaki Jena derslerinde geliştirilmiş görünmektedir. Bunlar sırayla şöyle çevrildi: *System of Ethical Life*, haz. H. S. Harris ve T. M. Knox, Albany: State University of New York Press, 1979, 238-40; ve *Hegel and the Human Spirit*, haz. L. Rauch, Detroit, MI: Wayne State University Press, 1983, 191-193.

yasası" ve "erdem" başlıklarını ele aldığı sonraki bölümlerde cinsellik diyalektiğini yeniden konumlandırır; arzuyu da çok farklı bir ruhla *tanınma* arzusu olarak biçimlendirir ve günümüze kadar yankılanan bir kavramsal yenilik yapar. Böyle bir tanınma tematiğinin her türlü siyaset için temel niteliğinde sonuçlar doğuracağı ve sınıf mücadelesinden ziyade ırk, toplumsal cinsiyet, etnisite siyasetine elverişli olacağı açıktır.[26]

Ama şu anda konumuz bu değil. Konumuz daha ziyade beden, üretim ve tüketim için bu tanınmanın sonuçlarıyla ilgili. *Fenomenoloji*'deki bu tanınmanın yapısıyla ilgili en meşhur bölüm çok iyi bilinir ve sayısız yorumlama geleneklerine yol açmıştır. Bu epizodu fenomenolojik ve siyasal gündeme sokan kişi Efendi ile Köle (*Herr* ile *Knecht*, daha düz anlamıyla Bey ile Serf) arasındaki mahut mücadele üzerine yorumlarıyla Alexandre Kojève'ydi. Felsefe tarihinde Öteki probleminin böyle tematize edildiği ilk vakanın bu olduğuna kuşku yok: Tekbencilik ve Descartes'ın otomat hakkındaki tefekkürleri üzerine düşünceler bu tayin edici müdahaleyle bir anda çıkmaz sokaklara ve sahte problemlere dönüştü. Bir akrabalık bağı doğrudan (Heidegger'in yine başka bir çıkmaz sokak olduğu açığa çıkan *Mitsein* ya da "başkalarıyla olmak" nosyonundan geçmeksizin) Sartre'ın, tüm bireysel ilişkileri çözülmez çatışmalar olarak koyutlayan Bakış öğretisine gider. Öteki'yle bu bireysel karşılaşmaların kolektif karşılaşmalara dönüşümü daha sonra bu başlangıç problemini *Critique of Dialectical Reason*'daki (Diyalektik Aklın Eleştirisi) teorik yeniliklere açacaktır.

Bu arada Hegel'in kendi tematizasyonu ve "öznelerarasılık" nosyonu yoluyla problemi kaçınılmaz bir şeklide sınırlaması ve indirgemesi ikinci bir felsefi ve siyasal geleneğe yol açmıştır – acaba burjuva bir gelenek olduğunu söyleme cüretinde

26 Günümüzdeki "tanınma siyaseti" konusunda en iyisi şu eserlerle başlamaktır: Axel Honneth, *The Struggle for Recognition*, çev. Joel Anderson, Cambridge: MIT Press, 1996; Alexander Garcia Düttmann, *Between Cultures*, Londra: Verso, 2000. Hatta bu tema Marksist ve faşist Hegel'in yanı sıra üçüncü bir Hegel, yani "demokrat" ya da Habermasçı bir Hegel'i açığa çıkarır.

bulunulabilir mi? Burada Sartre'ın karşı çıktığı siyasal "hoşgörü" ve sınıfsal ya da çokkültürcü uyum geleneği siyasal bir tanınma stratejisi halini alır. Bu stratejiyi teorileştirenlerin en başta gelenleri de Axel Honneth ve başka bir açıdan Jacques Rancière'dir. Daha sonra Kojève'ye döndüğümüzde bu siyasal uzatmaları değerlendireceğiz.

Yine de, Hegel'in fenomenolojik analizinin diyalektik kurnazlığı da burada görülmeyi hak ediyor. Efendilik mücadelesi bir bakıma Mutsuz Bilinç'in dışsallaşmasını oluşturuyor: Burada Mutsuz Bilinç'in koyutladığı içsel yerde –arızi, zorunsuz ve değersiz, daha sonraki Sartre'cı dile başvurursak "gayrimeşru" olarak koyutlanan– kendi benliğim ya da bilincim, bizatihi koyutladığı namevcut ama özsel ve merkezi aşkınlıkla karşılaşıyor. Sonra da Efendi/Köle mücadelesi bu diyalektik karşılaşmanın her iki kutbunu da dışsallaştırıyor ve gerek özsellik gerek özsellikten yoksunluk niteliklerinin hangi tarafa uygulanacağını sadece ortaya çıkan sonuç belirliyor. (Özbilince ancak böyle bir dışsallaşmayla ulaşılabileceğini ve bireysel düzeyde özbilince ya da refleksifliğe ulaşmanın başlı başına Öteki'nin deneyim sahamda daha önceki bir patlamasına bağımlı olduğunu söylemek daha doğru olacaktır.)

O halde dışsal statü ve nitelik kategorilerinden daha da önemlisi bu diyalektik özsellik ve merkezilik kategorileridir. Bu kategoriler çerçevesinde tek bir anonim bilincin feodal beylik ve tahakküme erişimi ifadesini bulurken, ötekinin *avant la lettre* madun statüye boyun eğmesi de onu serfliğe ya da köleliğe mahkûm eder (bu miti dillendirdiğimiz toplumsal paradigmaya bağlı olarak; ki böyle sınırlanmasının sebebi de ne tarihsel bir olay ne de kalıcı bir insan ilişkileri yapısı olmasıdır). Fakat bu ölüm kalım mücadelesinde mesele Hegel açısından tahakküm iradesi ve toplumsal iktidar güdüsü değil, Öteki tarafından tanınma zorunluluğudur. Hegel bunu özbilincin belirişine atfeder (özbilincin Sartre'cı versiyonu da terbiye edici, pedagojik ya da gelişimsel bir tarzda kavranması gerekmediğine tanıklık eder).

Bu da bizi sonuçta farklı bir yönden hayata ve bedene geri götürür. Zira müstakbel efendi hayatı hor görme yoluyla zafere ulaşır (belki de kendi ölümüne karşı kayıtsızlığı yoluyla demeliyiz): Onun gözünde tanınma şerefe inatla sadakattir ve ortaçağ Avrupası'ndan feodal Japonya'ya kadar bunun çeşitli kültürel örneklerini de görebiliyoruz. Ama müstakbel köle hayata bağlıdır, hatta her ne koşulda olursa olsun kendi bedeninin hayatına bağlıdır ve soyut değerin hizmetinde ölmek yerine boyun eğmeyi tercih eder.

Böyle bir bakış açısı Efendi'ye daha olumlu ya da felsefi bir ışık tutarak onu Hegelci ya da Platoncu idealist gibi, Köleyi –Brechtçi korkak– ise kendi fiziksel ölümünden korkan bir maddeci gibi gösteriyor sanki. Ama Hegel'in tartışması burada çarpıcı bir varoluşçu, hatta Heideggerci viraj alır, çünkü ölüm endişesini ve kaybedenin "mutlak Efendi olan ölüme" teslimiyetini över. Hatta burada *Angst*, daha sonra düşünsel bakımdan mutlak kuşkuculuk ve siyasi bakımdan mutlak özgürlük olarak tanımlanacak şeyin habercisidir (Fransız Devrimi'ndeki Terör); yani Olumsuz'un üstün gücü ve uygulanışının yolu üstündeki her türlü tözel şeyi, ontik varlığın statükosunda varlığını sürdüren her şeyi böler ve parçalar:

> Denn alles, was entsteht,
> ist wert, dass es zugrunde geht.
> (*Faust I*)

> Tekil şeylerin varlık kazanmasının kaynağı yıkımın da gerçekleşiyor olmasıdır; çünkü haksızlıkları için birbirlerine, Zamansal değerlendirme ışığında ceza ve bedel öderler.
> (Anaksimander)

Bu yüzden Efendi'nin, bedenin ve bedenle alınan hazların üzerine yükselerek bilgelik makamında bulunduğu artık o kadar net değildir; daha ziyade, burada olumsuzluğun değeri idealizmin değerine baskın çıkar ve fizikselin çözündürme gücü

felsefi açıdan Efendi'nin cahilce Samuray-benzeri korkusuzluğundan (ve diğer her şeyden) daha tatmin edicidir.

Ama bunun tersi zaten tanınma diyalektiğinin merkezindedir; çünkü her iki taraf da hak ettiğini alır; Efendi'nin zaferinin ödülü, kölesi haline gelen o ezik alt-insan tarafından hakiki insanlığın timsali olarak tanınmaktır.

> Demek ki [efendinin] hakikati kölenin gurursuz bilincidir... nasıl efendilik kendi özünün olmak istediğinin tersi olduğunu göstermişse, kölelik de tamamlandığı zaman hiç kuşkusuz dolaysızca ne ise onun karşıtına dönüşecektir; kendi içine itilmiş bir bilinç olarak kendi içine çekilecek ve gerçek bir bağımsız bilinç olacaktır. (152/117)

Ama bu mübadele asimetriktir ve Efendi'nin böylece Köle'nin hakikati olduğunu söylemek hiç doğru değildir, çünkü Efendi salt kukla haline gelmiştir; Köle onun için alınteri döker ve ona hayatın konforunu ve gereklerini tedarik eder; Efendi'nin aristokratik statüsü mesleki görevinden, yani zaman zaman farklı silahlı mücadelelere hayatını koymasından ileri gelir.

Dolayısıyla, Köle'nin hakikati bizatihi emektir; bedeni ve fiziksel olanı korkuyla koruması maddenin kendisi üzerinde daimi emek harcamaya mahkûmiyet halini almıştır. İşte bu noktada Olumsuz netleşir: Maddenin özgül işler ve fiziksel nesneler üreten bu *belirli* Olumsuzlaması, sadece ölüm ve yıkım üreten mutlak Olumsuzluk'tan kesin bir şekilde ayırt edilir. Hegel'in işe yönelik büyük övgülerinden ilkini bu noktada görürüz:

> Fakat köle iş yoluyla hakikatte ne olduğunun bilincine varır. Efendinin bilincinde arzuya tekabül eden momentte, şey ile özsel olmayan ilişki veçhesi kölenin payına düşmekteydi, çünkü o ilişkide şey bağımsızlığını koruyordu. Arzu nesnenin saf olumsuzlanışını ve bu yolla varılan katıksız ben duygusunu kendine ayırmıştır. Ama bu doyumun ta kendisinin

geçici olmasının nedeni de budur, çünkü onda nesnellik ve kalıcılık yanı eksiktir. Öte yandan iş durdurulmuş arzudur, geciktirilen geçiciliktir; başka bir deyişle, iş şeyi şekillendirir. Nesneyle olumsuz ilişki onun *biçimi* ve kalıcı bir şey halini alır, çünkü nesnenin ancak işçi karşısında bağımsızlığı vardır. Bu *olumsuz* orta terim ya da biçimlendirici *faaliyet* aynı zamanda bilincin bireyselliği ya da saf kendi-için-varlığıdır; kaldı ki şimdi kendisi dışındaki işte kalıcılık öğesi kazanan bu bilinçtir; dolayısıyla yine bu bilinç işçi *sıfatıyla kendi* bağımsızlığını [nesnenin] bağımsız varlığında görmeye başlar. (118)

Durch die Arbeit kommt es aber zu sich selbst. In dem Momente, welches der Begierde im Bewußtsein des Herrn entspricht, schien dem dienenden Bewußtsein zwar die Seite der unwesentlichen Beziehung auf das Ding zugefallen zu sein, indem das Ding darin seine Selbstandigkeit behalt. Die Begierde hat sich das reine Negieren des Gegenstandes und dadurch das unvermischte Selbstgefuhl vorbehalten. Diese Befriedigung ist aber deswegen selbst nur ein Verschwinden, denn es fehlt ihr die *gegenstdndliche* Seite oder das *Bestehen.* Die Arbeit hingegen ist *gehemmte* Begierde, *aufgehaltenes* Verschwinden, oder sie *bildet.* Die negative Beziehung auf den Gegenstand wird zur *Form* desselben und zu einem *Bleibenden,* weil eben dem Arbeitenden der Gegenstand Selbstandigkeit hat. Diese *negative* Mitte oder das formierende *Tun* ist zugleich *die Einzelheit* oder das reine Fiirsichsein des Bewufoseins, welches nun in der Arbeit aufier es in das Element des Bleibens tritt; das arbeitende Bewußtsein kommt also hierdurch zur Anschauung des selbstandigen Seins *als seiner selbst.* (153-154)

Doyumun ertelenmesi en azından Weber'in *Protestan Etiği*'nden beri tanışık olduğumuz bir nosyondur kesinlikle; bu etik kapitalizme özgü kültür devriminin, yani köylülerin ücretli emekçilere dönüşümünde şart olan ruhsal yeniden düzenlemenin ücret biçimindeki özniteliğidir. Burada

Hegel'in aklındaki yeni zamansallık daha ziyade el sanatındaki üretimin ritimlerini yansıtıyor gibi görünmektedir, çünkü zanaatkâr hâlâ ürettiği şeyde, ortaya çıkan maddede kendini tanıyabilmektedir.

Akılcı özbilincin kendi faaliyeti yoluyla edimselleşmesi" ("die Verwirklichung des verntinftigen Selbstbewusstseins durch sich selbst" [kesim V-B]) üzerine yazılan büyük merkezi kesimdeki dört başı mamur iş övgüsü ve onu takip eden ironik "insan zoolojisi" ya da mahut "tinsel hayvan krallığı" ("das geistige Tierreich" [kesim V-C-a]) başlığı taşıyan kesim ve bölümün en önemli kavramsal parçası olan, tercüme edilemez "Sache selbst" bu izlenimi destekleyecektir.

"die Sache selbst" nedir? Sormanız gerekiyorsa asla bilemeyebilirsiniz. Bu konuda Thomas Mann'ın *Doktor Faustus*'undaki en Hegelci momenti alıntılamak isterim. Hümanist anlatıcı müzik kariyerine başlamak üzere olan genç arkadaşı Leverkühn'e aşktan daha kuvvetli bir duygu tanıyıp tanımadığını sorar: "Ja," der Adrian soğukkanlılıkla, "das Interesse." Gerçekten de çıkar bu anlamda üretici varlığımızın dolaysızca karşısındaki dünya dilimiyle bir olduğu momenttir; Mutlak Tin'in en ulvi felsefi imgesinin ve onun özne ile nesne, Tin ile Doğa arasındaki farazi birliğinin bir nevi mütevazı maddi yasalaşması gerçekleşir. Ama Mutlak Tin kasten felsefenin üçüncü ya da kurgusal boyutunun zirvesi olarak nitelenmiştir (diğer ikisi de eseri nasıl düzenlediğinize bağlı olarak *Verstand* ve *Vernunft* –anlama gücü ve akıl– ya da bireysel bilinç ve Tin – hatta Mantık'ı takip edersek varlık ve özdür).

Gelgelelim, die Sache selbst –ister "eldeki mevzu" ister "asıl mesele", "nokta" ya da "mevzunun özü" diye tercüme edilsin– kurgusal bir olasılık değil, tercihen faaliyette benliğin kaybından ziyade benliğin dışsallaşması diyebileceğimiz şeyin günlük deneyimidir. Çünkü dört dörtlük bir Hegelci etiğin metafiziksel ve felsefi sistematikleşme yönünde en akla yakın şansı yarattığı bir moment varsa işte bu momenttir. Fakat tek

bir tematik karşıtlık hattının başka bir, hatta birkaç farklı ikilik kontrpuanı tarafından pürüzlendirilmesi bu tahriki faydalı bir şekilde engelleyebilir.

Dolayısıyla, burada dışlaşma ve dışsallaşma münavebesi (*Fenomenoloji*'nin en sonunda tarihi dahil etmek için koca bir ihtar halinde yansıtılacak olan –Erinnerung [hatırlama] olarak– bir moment) kuşkusuz tanıdık, hatta kaçınılmazdır; ama bireyselliğin (Deleuze diline başvurursak "özneleşme") bu ilk momentinde tikel ile evrensel arasındaki bir gerilimle ritmik şekilde birleşir; Hegel de bu hareketi belki biraz aceleyle "feda" (265; 213) diye abartır: Bu nitelemesini hemen düzeltecek, bu yoldan "feda" edilenin "bireyin doğal bir mahluk [Naturwesen] olarak ihtiyacının" aslında "hüsrana uğramayıp edimsel varlıktan faydalandığını" (265; 213) ekleyecektir (Almanca –"Wirklichkeit haben"– buradaki İngilizce ifadeden daha kuvvetlidir ve ancak Hegelci sanat terimi "edimsellik" onun vurgusunu tam anlamıyla aktarabilir). Zira en başta sürecin evrensel boyutu tek başına "tikelliği" "tekilliğe" çevirir. O zaman bu tikel evrenselliğin doğası ve kökeni sorusu ortaya çıkar ki bunların daha önce tartışılan dile ait olmadığı açıktır. Bedenin düşünmeksizin gösterdiği tekil çabasını, mesela tahıl çuvallarının boşaltılmasında veya madende kömür damarlarının güç bela açılmasında, patates hasadında veya bir geminin ya da evin kalaslarının çivilenmesinde gösterilen çabayı evrenselliğe tercüme edebilecek olan nedir?

Burada Hegel'in eşzamanlı çoklu karşıtlıklarının etkileşimi pekâlâ birbirlerini vaktinden önce öngörüyor ve kendi ritimlerinde tökezliyor gibi görülebilir. Hegel'de Tin'in –bu kitaba adını veren *Geist*'ın– daima kolektiflik anlamına geldiğine, üstelik göreneği de (Hegel'de salt bireysel ahlaktan ziyade etik töz olarak tercüme edilen "*Sittlichkeit*" sözcüğündeki "*Sitten*") içerdiğine daha önce değinmiştik ve sonradan daha ayrıntılı olarak açıklayacağız; hatta halihazırda bu bölümün çerçevesini oluşturan tanınma ve neticesindeki özbilinç burada zaten

kendi içinde "etik alemi barındıran" bir *Begriff* ya da nosyon olarak nitelenmiştir (265; 212). O halde tartışmanın burada aniden Ulus'un övgüsüne –"özgür bir halkın hayatı", "bütün halkın iktidarı/gücü"– dönmesi şaşırtıcı olmamalıdır (ama olur); ki Ulus yaklaşık yirmi beş yıl sonra muhtemelen gerek milliyetçi hareketin gerekse Kutsal İttifak'ın alternatifi olarak, bir başka deyişle Fransız Devrimi'ndeki cumhuriyetçi ruhun Almanlarca benimsenmesi olarak Goethe'nin *Faust II*'sinin tepe noktasına oturacaktır.

Ama bu siyasal "evrensel" önvarsayımının nasıl anlaşılması gerektiğini daha sonraki "ruhani hayvan krallığı" tartışmasına kadar açıkça kavrayamayız. Çünkü Fransız Devrimi –4 Ağustos 1789 gecesinde feodal sistemin sona erişi– muazzam bir siyasal altüst oluş, bütün aristokratik seçkin tabakanın ve bizatihi monarşinin sıradan insan kitlelerince devrilmesi olmakla kalmıyordu, aynı zamanda sekülerleşme sürecinin de tepe noktasıydı. Bu süreç sadece ücretli emeğin gelişi olarak nitelenmemelidir (gerçi bir yandan da öyledir), aynı zamanda insan faaliyetinin kutsallığın prangalarından –mahut "*carrière ouverte aux talents*"– kurtulmasıdır: Yalnızca eski rejimin geleneksel kast engellerinin ötesine yükselme olanağı değil, aynı zamanda eski dini görev ya da "vazife" anlayışının plebleşmesidir: insanların artık ilgi alanlarının peşine düşme ve hangi faaliyet bireysel öznelliklerimize hitap ediyorsa onunla uğraşma şansı: kişinin atalarından miras aldığı *métier*'den (meslekten) ve klan ya da köyün geleneksel görevlerinden yeni bir özgürleşme.

Ama şimdi burada tuhaf bir muamma ya da gizem var: Nasıl oluyor da metal işleme yerine ahşapla uğraşma çekiyor beni? Peki dokumacılık ya da ayakkabıcılık (ilk siyasal entelektüeller) yazgısı varlığıma ya da şeylerin ve maddelerin varlığına yazılı mıdır? Şimdi artık soru "*comment peut-on être persan*?" değil, insanın niçin dişçi ya da bakırcı olmak isteyeceğidir. Soru kendini ortaya koyar koymaz şans, para, aile ve geçmişin

kuvvetleri tarafından yeniden karanlıkta bırakılır ve gizemli-leştirilir; ama Hegel soruyu neredeyse ontolojik bir kuvvetle ortaya koymayı sürdürür ve cevabı –"tinsel hayvan krallığı" kavramı– buna tanıklık etmektedir. Zira toplumsallaşmış insanlık tıpkı doğal varlık türlerindeki gibi sayısız meslek ve zanaat türüne bölünmüştür; bu bölünme de aynı tarihsel anda beliren ve içlerinden sadece dâhiliğin (Kant'ın doğanın bir kuvveti olarak teorize ettiği bu fikir hâlâ içimizde varlığını sürdürüyor) inatla direndiği "*Gaben und Fähigkeiten*"e –"yetenekler ve kapasiteler"e– göre düzenlenmiştir.

Bu yeni kurulan bireyselliğin, cinsellikte, aşk-tutkuda veya erdem ve dünyevilik diyalektiğinde –buradaki referanslar açıkça Rousseau, Moliere'in İnsandan Kaçan'ı ve Richardson'dan Sade ve Robespierre'e kadar on sekizinci yüzyılın genelinde görülen erdem meşgalesidir– kendi benliğinin tadını çıkardığı kısa bir varoluşsal aradan sonra, iş kavramı bizatihi eylem kavramına genişlemiş halde geri döner (praxis'in modern siyasi teorileştirilmesi Kont Cieszkowski'nin 1839'daki denemesini bekleyecektir); bana göre Hegel'de eylem ilk başta bir *Tätigkeit*, yani Goethe'nin yorulmaksızın hayata geçirdiği ve övdüğü yaratıcı ve üretici faaliyet biçimi olarak kavranır. Keza diyalektiğin bu biçimin sorgulamasında duralamasının, onu bir nevi doğal birlik sayarak es geçmesi de beklenmemelidir: aksine Hegel'de edim ya da eylem de diyalektik olarak "kendini bölerek" amaç, araç, sonuç ya da hedefe dönüşür ve bizi bir yanda niyetlerin büyüsünün bozulmasıyla, diğer yanda en üzücü amaçlanmamış sonuçlarla bırakma tehdidi yaratır; hatta daha ilk anda başlayamama da söz konusudur, çünkü iş asla başta kurduğumuz düşleri gerçekleştiremez ve bizi ya kararsızlığın felciyle ya da ihtirassızca tekrarlamanın mekanik ezber-işiyle başbaşa bırakır. Fakat Hegel'de böyle pat durumları zaten istenen şeylerdir, çünkü artık onun dünya görüşü diyebileceğimiz bütün enerjisi buradan ileri gelir.

Dolayısıyla, birey kendini eylem yoluyla bir gerçeklik kılmadan [gerçekte] ne olduğunu bilemez. Fakat bu da eyleminin *Amaç*'ını onu gerçekleştirene kadar belirleyemeyeceği anlamına gelir; fakat aynı zamanda *bilinçli* bir birey olduğundan, eylem önceden *tamamen onun olmalı*, yani *Amaç* olarak karşısında bulunmalıdır. Öyleyse eylemde bulunacak birey kendini her momentin ötekini baştan varsaydığı bir çember içinde bulacak ve bu yüzden hiçbir başlangıç noktası bulamayacak gibi görünmektedir, çünkü Amaç'ı olması gereken özgün doğasını *yapıp ettiklerinden* tanıyabilir, fakat eylemde bulunabilmek için o Amaç'a önceden sahip olmalıdır. Oysa işte tam da bu nedenle derhal başlamalı ve koşullar ne olursa olsun, başlangıç, araç ya da Amaç üzerine daha öte düşünmeksizin eyleme geçmelidir; çünkü başlangıç, araç ve Amaç aynı anda hem onun özü hem *içsel* doğasıdır. Bu doğa eylemin koşullarında *başlangıç* sıfatıyla bulunur; bireyin bir *şeyde bulduğu çıkar/ilgi [interest]* ise şu soruya şimdiden verilen yanıttır: Verili durumda harekete geçmeli mi, geçecekse ne yapmalı? Çünkü *verili* bir gerçeklik olarak görünen şey kendi başına bireyin özgün doğasıdır ve sadece bir varlığın yanıltıcı görünüşüne sahiptir – bu görünüş eylem Nosyon'unda ima edilir, ama bireyin ilgisi/çıkarı yoluyla kendini onun özgün doğası olarak gösterir. Benzer şekilde "nasıl" ya da araç da kendinde ve kendi için belirlidir. Gene *Yetenek* de bir *iç araç* olarak ya da Amaç'tan başarılmış gerçekliğe geçiş olarak görülen belirli ve özgün bireysellikten başka bir şey değildir. Halbuki *edimsel* araç ve gerçek geçiş yetenek ile eldeki mevzunun doğasının birliğidir; yetenek araçta eylem yanını temsil eder, çıkar/ilgi içerik yanını; ikisi de bireyselliğin kendisi, varlık ve eylemin içiçe geçişleridir. Öyleyse önümüzde bulunan şey bir verili *koşullar kümesidir ve bu küme kendi başına* bireyin kendi özgün doğasıdır; sonra da çıkar bu koşullara kendi malı ya da Amaç'ı gibi davranır; ve nihayet, *araçta* bunlar birleştirilir ve antitez ortadan kaldırılır. (240)

Das Individuum kann daher nicht wissen, was es ist, ehe es sich durch das Tun zur Wirklichkeit gebracht hat.—Es sche-

int aber hiermit den *Zweck* seines Tuns nicht bestimmen zu können, ehe es getan hat; aber zugleich muß es, indem es Bewußtsein ist, die Handlung vorher als die *ganz seinige* d. h. als *Zweck* vor sich haben. Das ans Handein gehende Individuum scheint sich also in einem Kreise zu befinden, worin jedes Moment das andere schon voraussetzt, und hiermit keinen Anfang finden zu können, weil es sein ursprüngliches Wesen, das sein Zweck sein muß, *erstaus der Tat* kennenlernt, aber, um zu tun, *vorher den Zweck* haben muß. Ebendarum aber hat es *unmittelbar* anzufangen und, unter welchen Umstanden es sei, ohne weiteres Bedenken um *Anfang Mittel* und *Ende* zur Tätigkeit zu schreiten; denn sein Wesen und *ansichseiende* Natur ist alles in einem, Anfang, Mittel und Ende. Als *Anfang* ist sie in den Umstanden des Handelns vorhanden, und das *Interesse,* welches das Individuum an etwas findet, ist die schon gegebene Antwort auf die Frage: ob und was hier zu tun ist. Denn was eine vorgefundene Wirklichkeit zu sein scheint, ist an sich seine ursprüngliche Natur, welche nur den Schein eines *Seins* hat—einen Schein, der in dem Begriffe des sich entzweienden Tuns liegt, aber als *seine* ursprüngliche Natur sich in dem *Interessey* das es an ihr findet, ausspricht.—Ebenso ist das *Wie* oder die *Mittel* an und fur sich bestimmt. Das *Talent* ist gleichfalls nichts anderes als die bestimmte ursprüngliche Individualität betrachtet als *inneres Mittel* oder *Übergang* des Zwecks zur Wirklichkeit. Das *wirkliche* Mittel aber und der reale Obergang ist die Einheit *des* Talents und der im Interesse vorhandenen Natur der Sache; jenes stellt am Mittel die Seite des Tuns, dieses die Seite des Inhalts vor, beide sind die Individualität selbst, als Durchdringung des Seins und des Tuns. (297)

Bu patlamaya hakikaten Sartre'cı bir "yüceltme, matem ya da tövbe" (297/240) reddiyesi eşlik ederken edimin yabancılaşması gizlenmeye çalışılmaz; edim yabancılaşarak

isteme ile yerine getirmenin, amaç ile araçların arasındaki karşıtlık olur; bütünlüğü içindeki bu içsel doğa ile bizatihi

> gerçeklik arasındaki bu karşıtlık genelde kendi eyleminin zorunsuzluğunu kendi içinde barındırır... [eylemin birliği ve zorunluluğu] bu zorunsuzlukla çakışır ve eylemin zorunsuzluğunun deneyimi başlı başına zorunsuz bir deneyimdir... tam tersine, eserde kendini gösteren karşıtlık ve olumsuzluk eserin içeriğini ve onun yanında bilincin içeriğini etkilemekle kalmaz, gerçekliği de etkiler ve dolayısıyla bu gerçeklikte ancak gerçeklik vesilesiyle mevcut olan karşıtlığı ve çalışmanın yitişini etkiler. Böylece bilinç gelip geçici eserden kendine yansır, nesnel olarak varolan ve eylemin zorunsuzluğu olgusunda kalıcı olan Nosyon'unu ve kesinliğini korur. (302-304/246)

"Kendinde şey"in bu yüceltilişi, "kendi edimselliği ile dünyanın nesnel varlığı arasındaki bu birliğin bilincine varmak"la açıklanır ".... Çünkü bu birlik mutluluk demektir, birey kendi ruhu tarafından dünyaya mutluluğu aramaya gönderilir" (268; 215). "Demek ki birey edimsel dünyasında kendisiyle birlik dışında hiçbir şey bulamayacağını ya da sadece bu dünyanın hakikatinde kendisinin kesinliği bulacağını bildiğinden, kendinde sadece neşeyi deneyimleyebilir" (299-300/242). Ama doğal dünyanın sonsuz çeşitliliğini gözlemleyen soyut Akıl'a Hegel'in atfettiği daha saf düşünsel zevkle mukayese etmek için biraz durmazsak –aynı zamanda Kojève'nin çok değer verdiği Hegel kavramları olan doyum ve tamamlanmayı da sahneye koyan– bu pasajların duygusunu tam anlamıyla kavrayamayız.

> İlkin edimsel dünyada kendi mevcudiyetinin belli belirsiz bilincindeyken, ya da bu dünyanın kendi dünyası olduğu gibi çok basit bir şeyin bilgisiyle sınırlıyken, sahip olduğu pekiştirilmiş şeyleri genelde kendine mal etmeye doğru bu inançla ilerler ve egemenliğinin simgesini tüm yüksekliklere ve tüm derinliklere diker. Ama bu yüzeysel "benim" onun nihai ilgisi/çıkarı değildir; bu genel kendine mal edişin sevinci kendi sahip olduklarında yine soyut Akıl'ın o kendisinde kapsamadığı

yabancı "başka"yı bulur. Akıl kendisinin saf "Ben"den daha daha derin bir öz olduğunu sezinler, ve o ayrımın, o büyük çeşitlilik içindeki varlığın onun olmasını, kendisini *edimsel* dünya olarak görmeyi ve bir [dış] şekil ve Şey sıfatıyla mevcut olmayı istemelidir. Halbuki Akıl şeylerin bağırsaklarını deşse, damarlarını açıp oradan kendisiyle karşılaşmak için fışkırsa bile bu mutluluğa ulaşamayacaktır; kendi tümlenişini deneyimlemeden önce kendini içten tamamlamış olmalıdır. (146)

Zuerst sich in der Wirklichkeit nur ahnend oder sie nur als das *Ihrige* überhaupt wissend, schreitet sie in diesem Sinne zur allgemeinen Besitznehmung des ihr versicherten Eigentums und pflanzt auf alle Hohen und in alle Tiefen das Zeichen ihrer Souveranitat. Aber dieses oberflachliche Mein ist nicht ihr letztes Interesse; die Freude dieser allgemeinen Besitznehmung findet an ihrem Eigentume noch das fremde Andere, das die abstrakte Vernunft nicht an ihr selbst hat. Die Vernunft ahnt sich als ein tieferes Wesen, denn das reine Ich ist und mufi fordern, dafi der Unterschied, das *mannigfaltige Sein,* ihm als das Seinige selbst werde, dafi es sich als die *Wirklichkeit* anschaue und sich als Gestalt und Ding gegenwartig finde. Aber wenn die Vernunft alle Eingeweide der Dinge durchwuhlt und ihnen alle Adern offnet, dafi sie sich daraus entgegenspringen moge, so wird sie nicht zu diesem Gliicke gelangen, sondern muE an ihr selbst vorher sich vollendet haben, um dann ihre Vollendung erfahren zu konnen. (186)

Bilim insanının doğayı gözlemi –koleksiyoncuların hazzı, Rousseau'nun botanik ve doğal türleri sınıflandırma tutkusu, Foucault'nun "klasik çağ" bilimlerine atfettiği tüm o büyük tipolojiler– bu tutkular gizli bir hüsranı, saklı bir umutsuzluğu barındırır, çünkü gözlemci Akıl, ellerini Doğa'nın içine sokup onu kurcalayan (*aufwühlen*) Akıl bu yüzeysel faaliyette kendini bulamaz.

Yine de, tek başına işin ya da eylemin evrenselliğini bir şekilde tasdikleyecek boyutu tamamlayan ve mühürleyen,

sonlandıran ve onaylayan şeye henüz gelmedik; bu oyuncaklı soruyu dilin evrenselliği örneğinden yola çıkarak basitçe çözmek pek mümkün değil. Yine de, bir tür mesaj ya da iletişim olarak iş anlayışı, nesnelerin üretimine ya da bir eylemi gerçekleştirmeye dair düşüncemizi beklenmedik bir doğrultuda etkiler; bu doğrultuda nesnelerin bir nevi tüketim talep ettiği varsayılırken, eylemler, özellikle de "dünya-tarihsel" olmaları halinde, başka insanlar tarafından çok özel bir türden tanınma durumuna ulaşırlar.

Her halükârda, Hegel'in düşüncesi burada bir viraj alır ve kendimi dışsallaştırdığımda ulaşabildiğim benlik tanınmasından başka insanların dikkatine ve ilgisine doğru bir kayma yaşanır: "edimselleşme... kişinin kendisine ait olanın evrensellik öğesinde sergilenmesi ve böylece herkesin meselesi olması ve öyle olmasının gerekmesidir" (309; 251). Gerçekte bireysel olanın evrenselliğine yapılan bu vurgu, Batı geleneğinde refleks haline gelen bireye karşı toplum klişesinin tam tersidir (Hegel de bu klişeyi açıkça aldanma olarak adlandırır [*Betrug*]):

> Öyleyse ilgilenilen yalnızca "eldeki sorun"muş gibi yapılıyorsa, bu da eşit ölçüde kendi kendini ve başkalarını aldatmadır. Bir konuyu açan bir bilinç, başkalarının yeni sağılmış süte üşüşen sinekler gibi koşup geldiklerini ve onunla uğraşmayı istediklerini çok geçmeden öğrenir; o başkaları bu bireyin de sorunla ilgilendiğini, ama bir *nesne* olarak değil, *kendi* sorunu olarak ilgilendiğini öğrenirler. Öte yandan, yalnızca eylemin kendisinin, güçlerin ve yeteneklerin kullanımının, ya da bu bireyselliğin anlatımının özsel olduğu düşünülüyorsa, o zaman karşılıklı olarak eşit ölçüde öğrenilir ki, tüm taraflar kendini etkilenmiş ve *katılmaya davet edilmiş* olarak görmektedir, ayrıca sorunu açmış olana özgü salt bir "yapma" ya da ayrı bir eylem yerine, başkaları için de olan bir şey ya da kendi başına bir sorun açılmıştır. Her iki durumda da aynı şey olmakta ve orada varsayılması ve kabul edilmesi gereken karşısında

yalnızca değişik bir anlam taşımaktadır. Bilinç iki yanı da eşit ölçüde özsel momentler olarak deneyimler ve bu yolla "*eldeki sorunun*" *doğasının* ne olduğunu öğrenir, yani o ne yalnızca genelde eyleme ve bireysel eyleme karşıt duran bir şeydir, ne de süregelen bir varlığa karşıt duran ve *türleri* olarak bu momentlerin özgür *cinsi* olacak eylemdir. Tersine, öyle bir doğası vardır ki, *varlığı* tekil bireyin ve tüm bireylerin eylemidir, bunların eylemi dolaysızca *başkaları içindir* ya da bir "*eldeki sorun*"dur ve ancak *herkesin* ve *her birinin* eylemi olarak "*eldeki sorun*"dur; tüm varlıkların özü, yani *tinsel özdür*. (251-252)

Es ist also ebenso Betrug seiner selbst und der anderen, wenn es nur um die *reine Sache* zu tun sein soil; ein Bewuβtsein, das eine Sache auftut, macht vielmehr die Erfahrung, daβ die anderen, wie die Fliegen zu frisch aufgestellter Milch, herbeieilen und sich dabei geschaftig wissen wollen,—und sie an ihm, dafi es ihm ebenso nicht um die Sache als Gegenstand, sondern als um die *seinige* zu tun ist. Hingegen, wenn nur das *Tun selbst,* der Gebrauch der Krafte und Fahigkeiten oder das Aussprechen dieser Individualist das Wesentliche sein soil, so wird ebenso gegenseitig die Erfahrung gemacht, daβ alle sich riihren und fur eingeladen halten und statt eines *reinen* Tuns oder eines *einzelnen* eigentümlichen Tuns vielmehr etwas, das ebensowohl fur *andere* ist, oder eine Sache selbst aufgetan wurde. Es geschieht in beiden Fällen dasselbe und hat nur einen verschiedenen Sinn gegen denjenigen, der dabei angenommen wurde und gelten sollte. Das Bewuβtsein erfährt beide Seiten als gleich wesentliche Momente und hierin was die Natur der Sache selbst ist, namlich weder nur Sache, welche dem Tun überhaupt und dem einzelnen Tun, noch Tun, welches dem Bestehen entgegengesetzt und die von diesen Momenten als ihren *Arten* freie *Gattung* wäre, sondern ein Wesen, dessen Sein das *Tun* des *einzelnen* Individuums und aller Individuen, und dessen Tun unmittelbar für *andere* oder eine Sache ist und nur Sache ist als *Tun Aller* und *Jeder,* das Wesen, welches as Wesen aller Wesen, das geistige Wesen ist. (309-310)

Bireyselliğin ve bireyselliğin işinin içinde kolektifin bu beklenmedik açığa çıkışı şimdi bizi Hegel düşüncesindeki iki farklı temel hatta götürecek: Bunlardan birincisi Tin'in kendisidir elbette; başkaları ve başkalarının tanımladığı evrensel de onun yapısının kurucu öğeleridir: Ama şimdi yapısal olmaktan ziyade tarihsel bir yoldan bir dizi "şekil" gündeme getirirler ki bu şekillerde Hegel'in mahut tarih felsefesi gözümüze çarpar.

İş ve dışsallaştırma ethosunun bizi götürdüğü diğer doğrultunun tarihsel olmaktan ziyade metafiziksel olduğu söylenebilir, zira burada konjönktürler ve durumlardan ziyade felsefi -izmler ve dünya görüşleri kayda geçirilir. Bu noktada mesele Hegel'in içkinlik kavramıdır, yani iş ve dışsallaştırma etiğinin övgüsünden daha derine inebilecek olan felsefi bağlanmadır (ama yine de onlarla sıkı ilişkisi olmalıdır), ayrıca bu bağlanma bilhassa siyaset düzeyinde Hegel'in eserinin devrimci ya da gerici içerimlerine dair sonraki kuşakların sürdürdüğü tartışmada büyük öneme sahiptir.

Ama bu tartışmanın başına farklı türden bir sınırlama koymak gerekir: Hegel'in Adam Smith'e ve yeni doğan iktisat öğretisine[2727] aşinalığına rağmen, ortaya attığı iş ve emek anlayışı –bunu özellikle el sanatları ideolojisi olarak nitelemiştim– sınai üretimin ya da fabrika sisteminin özgünlüklerine dair hiçbir öngörü barındırmaz. Ayrıca Marksist geleneğin etkili bir damarının iş-tatminine değer vermesine ve kolektif emeğin pozitif ve işçici bir anlayışını ideolojikleştirmeye çalışmasına rağmen, Hegel'in buradaki bireysel iş ve üretim analizlerinin yeni sınai koşullara kolayca aktarılabileceği söylenemez. Marx'ın yabancılaşma kavramının dört yönlü doğası Hegel'den çıkartılamaz, ama yine de Sartre'ın *Eleştiri*'sindeki diyalektiği, yoğunlaştırılmış bir olumsuzluk dozuyla beraber, Hegel'in dışsallaştırma ve içselleştirme fikirlerinin daha köklü bir gelişimi ve doğrudan tarihe uygulanışı olarak görmek mümkündür.

27 Bkz. Georg Lukacs, *The Young Hegel*, Cambridge: MIT Press, 1976.

7. Bölüm

İÇKİNLİK

İçkinliğe olan bağlılık kendini en güçlü şekilde Hegel'in etiğe, özellikle de Kant etiğine toptan saldırısında duyurur kuşkusuz. (Bu felsefi alt alan için kullanılan Almanca terimi –*Moralität* ya da ahlak– belli bir tarihsel grup ya da dönemin kolektif değerlerini ya da törelerini –*Sitten*– anlatan ve Hegel'in gözünde salt bireysel etikten ziyade *Geist* ya da tin manasına gelen *Sittlichkeit* sözcüğünün çağrışımlarından ayırt etmek önemlidir.)

Hegel'in *Sollen*'i yani etik buyruğu felsefi adımlardan geçirdiği ve çelişkilerini sergilediği momentlere zaten değinmiştik: Örneğin Doğa ile görev arasında bulunan ve Kant'ın güdüsüz ve hazsız tasavvur ettiği buyruk böyledir (zira görevi ifa ederken alınabilecek haz bile görevi ilginç bir edim yapar, dolayısıyla tam anlamıyla etik dışı, yani tarafsız olmasının önüne geçer). Yine de "ahlak"ın Doğa ile etik özne arasına nihai bir birlik ya da uyum getirmesi amaçlanmıştır.

> Ama bu ilerlemenin tamamlanması sonsuza dek ertelenmelidir; çünkü edimsel tamamlama ahlak bilincini ortadan kaldıracaktır. Zira ahlak sadece olumsuz öz olarak ahlak *bilincidir*; onun saf ödevi için duyusallık sadece *olumsuz* bir anlam taşır, görevle uyumsuz olmaktan ibarettir. Halbuki, tıpkı ahlaki bilinçte ya da ahlakın *edimselliğinde uyumun* yitmesinde olduğu gibi, bu uyumda *bilinç olarak ahlak*, yani ahlakın *edimselliği* yiter. Bu yüzden, tamamlanma ulaşılabilecek bir şey değil,

> sadece mutlak görev, yani salt görev olarak kalan bir görev olarak düşünülebilir. (446-447/368)

Bu çıkmaz daha tutkulu ya da daha varoluşsal olan başka bir çıkmaza, yani mahut gönül yasası çıkmazına biraz benzemektedir; gönül yasasında yalnız kahraman (bir başka deyişle, Jean-Jacques) kendi özel aşkının ve tutkusunun sahiciliğini bütün dış dünyanın karşısına koyar: bu gerçeklik

> Bir taraftan tikel bireyselliği ezen bir yasa, gönül yasasıyla çelişen zorbaca bir dünya düzenidir; diğer taraftan, o düzende acı çeken bir insanlık, gönül yasasını izlemeyen, onun yerine yabancı bir zorunluluğa boyun eğen bir insanlıktır. (275/221)

Ardından birey bu insanlığı yabancılaşmadan kurtarmanın, gönül yasasını evrensel yasa yapmanın peşine düşer ki bu noktada kendi bireyselliği kaybolacak, tutkusu bozularak Hegel'in tanımıyla şuna dönecektir:

> Kendisinin içsel sapkınlığı... öz varlığının dolaysızca gayri-öz olduğunu, gerçekliğinin dolaysızca gerçekdışı olduğunu gören düzeni bozuk bir bilinç... Böylece insanlığın refahı için atan kalp, kendini yıkımdan korumak uğruna akılsızca hodbinliğin sayıklamalarına, bilincin gazabına yerini bırakır... (280/225-226)

Burada en dolaysız göndermenin *Rousseau juge de Jean-Jacques*'ta Rousseau'nun çektiği ıstıraba yapıldığı açıktır, zira bu kitapta karşılaşan insanseverlik ile paranoya umutsuz bir diyalektik birlik oluşturur.

Demek ki her iki durumda da bireysel bir ethos kolektifliğin ya da dünyanın ötekiliğiyle karşılaşır; doğanın iç yasalarının, "kuvvetin" ya da öz ile özün biçimden farkının daha evvelki diyalektiğini özetlerken bizatihi "hukuk" kavramının imkânsız çelişkisinde tökezler. "Hukuk", *Verstand*'ın içkinlik

momentlerini ayrıştırarak –içi dıştan, önceyi sonradan, nedeni etkiden, imkânı edimsellikten– ayırarak düşünme yolundaki umutsuz girişimidir. Nitekim edimsellik sözcüğü –İngilizce çevirisi (*actuality*) Almanca eşdeğeri *Wirklichkeit* ya da buradaki anlamıyla gerçeklikten daha sivri ve faydalıdır– burada eksiksiz bir Hegelci programdır; dolayısıyla Hegelci içkinlik öğretisine en iyi yaklaşım yolu Hegel'e göre edimselliğin halihazırda kendi imkân ve potansiyellerini içerdiğini anlamaktır; bunlar edimsellikten ayrı ve farklı değildir, alternatif bir dünyada ya da gelecekte bulunmazlar. Gerçeğin bu vaadi imkân sıfatıyla zaten buradadır ve "mümkün" olmakla kalmaz.

Mantık'ta derinlemesine işlenen bu diyalektik Hegel'in gerek siyasette gerekse tarihteki gerçekçiliğinin bağrında yatar. Diğer yandan aynı diyalektik Hegel'in zorunluluk öğretisinin öbür yüzüdür. Hegel felsefenin zorunluluk araştırması olduğunu söyler, ama kimi zaman da bu konuda geriye bakışlı bir görüş sunarken –Minerva'nın meşhur baykuşu akşam çökerken kanat çırpar– felsefenin sadece "olanla" ilgilendiğini ısrarla belirtir.[28] Yine de tüm bu gözlemler geleceği dışarıda bırakıyor ve gerçekliği hiçbir kökten değişim tasavvurunun söz konusu olamayacağı bir zamansal şimdi şeklinde öyle ya da böyle sahneye koyuyor gibidir.

Bu durum diyalektik felsefe için hakikaten paradoksal bir sonuç olacaktır; ama Hegel'in temeldeki muhafazakârlığı, sözde Prusya statükosu savunuculuğu çoğu durumda akla yakın savlara dayanır ve bu savlar çürütülebilir olsa bile, Hegelci içkinliğin devrimci bir kafa yapısına nasıl güç verdiği ikna edici savlarla açıklanmalı, bu kafa yapısının hevesini kırmadığı ve bir tür yetkisiz miskinliği (Hegel'in kendisi de herhalde buna "uyuşukluk" adını verirdi: "Tin'in, artık kendi içinde ayrım yaratmayan uyuşuk hareketi" (424/349)) kuvvetlendirmediği gösterilmelidir. Gerçi şu meşhur "rasyonel olan gerçektir ve

28 G. W. F. Hegel, *The Philosophy of History*, çev. J. Sibree, New York: Dover, 1956, 87; *Elements of the Philosophy of Right*, haz. Allen W. Wood, çev. H. B. Nisbet, Cambridge: Cambridge University Press, 1991, 23.

gerçek olan rasyoneldir" sloganından başka ne beklenebilirdi (bu sloganın Hegelciliğin ruhunu eski üçlü formülden çok daha iyi nitelediği kesinlikle söylenebilir)? Gerçekliği şüpheli bir hikâyeye göre öğrenci Heinrich Heine bir dersin sonunda Hegel'e yaklaşarak bu formülün biraz muhafazakârca olup olmadığını sormak gibi bir haddini bilmezlik yapar. Hegel bu zıpçıktıyı şöyle bir süzdükten sonra şöyle der: "Zeki bir delikanlı olduğunu görüyorum, o yüzden sana bu sözün gizli anlamını söyleyebilirim. Gerçek rasyonel hale gelmelidir ve rasyonel gerçek haline gelmelidir."

Nitekim Hegel'in öğretisini Sol hep bu anlamda almış, böylece hem genel olarak eserlerindeki siyasal muğlaklığı artırmış, hem de zamansallık meselesini ve tarihsel değişimin Hegel'in içkinlik öğretisiyle uyumluluğu meselesini bir kez daha gündeme getirmiştir. Gerçek rasyonel hale gelmek zorundaysa, Kant'ın etik buyruklar dünyasına geri döndüğümüz ve Hegel'in en sert eleştirilerinin onun kendi konumlarına yöneldiği açıktır. Aslında bu Hegel okumasında –Marx'ın kendi öğretisinde onayladığı okumada– gelecek zaten şimdiki zamanda mevcuttur: şimdi zaten içkin bir şekilde, olması "gereken" gelecektir. Tarihsel değişim vardır, ama sistemsel değişim olarak vardır; Hegelci büyük "şekiller" ya da *Gestalten* arasındaki harekettir ve bu hareket daha sonraki toplumsal bütünlüğe, epistemelere, hatta üretim tarzlarına ilişkin yapısal kavrayışların habercisidir.

Bu durum, böyle bir bütünlük anlayışının muğlak kalmayacağı anlamına gelmez; zira şimdide zaten saklı olan bir gelecek fikri iki anlama gelebilir: ya gelecek zaten buradadır, ama heykelin mermerin içinden heykeltıraş tarafından yontulmayı beklemesi gibi şimdide beklemektedir; ya da daha basit bir anlamdadır, yani şimdide elle tutulmaz öznel dilekler ve özlemler biçiminde nasıl bir gelecek var olursa olsun, "gelecek asla gelmeyeceği" için asla gerçekleşmeyecektir.

Hegelciliği bu türden derin yapısal muğlaklıklardan hiç

kimse kurtaramaz; bunların karşıtların birliğinden ayrıştırılamaz olduğu açıktır. Ama çalışma ve faaliyet ethosunu vurgulamak en azından muğlaklığı pratiğe doğru çekecektir. Hegel'in dinsel dünyayla ilgili baştaki tartışmalarında çarpıcı bir an (Mutsuz Bilinç'le ilgili kesimde) bunu dramatik bir açıklıkla gösterir. Hegel burada gerçek ortaçağ hayatındaki içsel bölünmeleri tartışmaktadır: "bilinç kendini arzular ve çalışırken buluverir; kendini bu şekilde faal bulmanın aslında kendinden emin olduğu anlamına geldiğinin ve yabancı varoluş duygusunun kendine dair bu his olduğunun farkında değildir" (170; 132). Bunun ardından olağanüstü patlamalar gelir ve Hegel bu patlamalarda pratiğin gerçekliğinin her türlü dini cehalet ya da baskıya ağır bastığını belirtir:

> .... Değişmez bilincin cisimleşmiş halinden *vazgeçmesi* ve onu *bırakması*, buna karşı bireysel bilincin [armağan için] *teşekkür etmesi*, yani *bağımsızlığının* bilincinde olmanın doyumunu kendisinden *esirgeyip* eyleminin özünü kendisine değil ama öte yana yüklemesi; elbette ki bilinç, bu iki yanın da *karşılıklı öz-vazgeçiş* momentleri yoluyla Değişmez'le olan *birliğini* anlar. Ama aynı zamanda bu birlik bölünmeden etkilenir, kendi içinde yine kırılır, ve bundan evrensel ile bireyselin karşıtlığı bir kez daha ortaya çıkar. Çünkü, bilinç ben duygusunu tatmin ettiğini *göstermeyi* reddetse de, *edimsel bir* tatmin duymaktadır; çünkü bu duygu arzu, çalışma ve keyfini sürme *olmuştur*; bilinç olarak *arzulamış*, *yapmış* ve *keyfini sürmüştür*. Benzer şekilde, öteki ucun özsel Varlık olduğunu kabul ederek ve kendini hiçe sayarak teşekkür etmesi de öteki ucun eylemini dengeleyen *kendi* edimidir ve özverili iyiliği *benzer* bir eylemle karşılar. Öteki uç bilince varlığının yalnızca *yüzeyini* bıraktığında, bilinç *gene de* teşekkür eder ve kendi eyleminden, yani özsel varlığından vazgeçerek aslında kendisinin ancak yüzeysel bir öğesinden vazgeçen ötekinden daha çoğunu yapmış olur. Böylece bütün hareket yansımasını yalnızca edimsel arzulama, çalışma ve keyfini sürmede bulmaz; aynı zamanda teşekkürde (ki bunda tam karşıtı yer

almış gibi görünmektedir), *bireysellik ucunda* da bulur. Bilinç orada kendisini bu tekil birey olarak duyumsar ve vazgeçişinin salt görünüşüyle aldatılmaya göz yummaz, çünkü gerçek onun kendisinden vazgeçmemiş olduğudur; ortaya çıkarılmış olan yalnızca her iki uca çifte yansımadır; ve sonuç *Değişmezin* karşı çıkılan bilinci ile bunun karşısında duran istemenin, yerine getirmenin, keyfini sürmenin ve bizatihi kendinden vazgeçmenin, bir başka ifadeyle genelde bağımsız bireyselliğin bilinci arasında yinelenen bölünüştür. (134-135)

Daß das unwandelbare Bewußtsein auf seine Gestalt *Verzicht tut* und sie *preisgibt,* dagegen das einzelne Bewußtsein *dankt,* d. h. die Befriedigung des Bewußtseins seiner *Selbständigkeit* sich *versagt* und das Wesen des Tuns von sich ab dem Jenseits zuweist, durch diese beiden Momente des *gegenseitigen Sich-Aufgebens* beider Teile entsteht hiermit allerdings dem Bewußtsein *seine* Einheit mit dem Unwandelbaren. Allein zugleich ist diese Einheit mit der Trennung affiziert, in sich wieder gebrochen, und es tritt aus ihr der Gegensatz des Allgemeinen und Einzelnen wieder hervor.
Denn das Bewußtsein entsagt zwar *zum Scheine* der Befriedigung seines Selbstgefühls, erlangt aber die *wirkliche* Befriedigung desselben; denn *es ist* Begierde, Arbeit und Genuß gewesen; *es* hat als Bewußtsein *gewollt, getan* und *genossen.* Sein *Danken* ebenso, worin es das andere Extrem als das Wesen anerkennt und sich aufhebt, ist selbst *sein eigenes* Tun, weiches das Tun des andern Extrems aufwiegt und der sich preisgebenden Wohltat ein *gleiches* Tun entgegenstellt; wenn jenes ihm seine *Oberfläche* überläßt, so dankt es *aber auch* und tut darin, indem es sein Tun, d.h.
sein *Wesen* selbst aufgibt, eigentlich mehr als das andere, das nur eine Oberfläche von sich abstoßt. Die ganze Bewegung reflektiert sich also nicht nur im wirklichen Begehren, Arbeiten und Genießen, sondern sogar selbst im Danken, worin das Gegenteil zu geschehen scheint, in das *Extrem der Einzelheit.* Das Bewußtsein fuhlt sich darin als dieses Einzelne und lafit sich durch den Schein seines Verzichdeistens nicht

tauschen, denn die Wahrheit desselben ist, daß es sich nicht aufgegeben hat; was zustande gekommen, ist nur die gedoppelte Reflexion in die beiden Extreme, und das Resultat [ist] die wiederholte Spaltung in das entgegengesetzte Bewußtsein des *Unwandelbaren* und in das Bewußtsein des *gegenüberstehenden* Wollens, Vollbringens, Genießens und des auf sich Verzichdeistens selbst oder der *fürsichseienden Einzelheit* überhaupt. (172-173)

8. Bölüm

KOLLEKTİFLİK OLARAK TİN
(*Antigone* ya da Birin İki Olması)

Şimdi bilinç ve bireysellikle ilgili bölümleri açıkça Tin ya da *Geist*'la, yani kolektif hayatla ilgili bölümlerden ayıran görünüşte belirleyici sınırı geçmeliyiz. Ama gerçekte bu sınır önceki bölümlerin örtük ya da açık şekilde ne kadar kişiler arası, hatta bazı durumlarda toplumsal olduğunu geriye dönüşlü bir şekilde açıklığa kavuşturmaya da yarar. Örneğin Efendi/Köle diyalektiğine dönerek bu "momentin" ne ölçüde tarihsel bir olay, ne ölçüde kalıcı bir yapı olduğunu değerlendirmek zorunludur. Bu iki bakış açısının diyalektik olarak bir şekilde birleştirilip birleştirilemeyeceği ise ucu açık bir sorudur – yani benim olumsuz cevap vermeye tahrik olduğum bir sorudur.

Olay olarak Efendi/Köle ilişkisinde nihayete eren mücadele mite benzer bir şey gibi görünmektedir; onun habercisi olan bir tür toplum sözleşmesi anlayışına da bu açıdan benzer; bir başka deyişle, kökenlerin bir anlatısıdır ve bu bakımdan gayrimeşru bir felsefi düşünme biçimi gibi görünür; sahici bir retorik ya da temsili güce sahip olduğu oranda daha sorgulanır bir hal alır. (Rousseau'da bu türden iki mit olduğu hatırlanmalıdır; sözleşmenin kökenlerine ilişkin versiyonun yanı sıra, İkinci Söylev'de özel mülkiyeti reddettiğini görürüz. "bu *benimdir* diyen ilk insan...") Kuşkusuz böyle bir köken anlatısını mecazdan ibaret sayabiliriz (ona karşıt soykütük anlatı-

sını saydığımız gibi); keza bir olayı sahnelemekten ziyade bir yapıyı dillendirme ve temsil etme aracı olduğunu düşünebiliriz. Ama bu noktada söz konusu epizot üzerine en zengin yoruma, yani Alexandre Kojève'nin tarihsel bakımdan tesirli yorumuna başvurmak kaçınılmaz görünüyor. Kojève'nin dersleri (1933-1939) pek çok açıdan Hegel'in patlayıcı bir yeniden keşfini sağlamış, burada etraflıca ele alınamayacak kadar çok doğrultuda yollar açmıştır. 1917-1989 arasındaki uzun Soğuk Savaş'tan çok farklı olan günümüzde, Kojève'nin okumasının artık bizim okumamız olamayacağını belirtmek yeterli; ama bu okuma kendimizi ondan ayırmamız gereken başlıkları ve yorumları, özellikle de ona atfedilen ve kısa süre önce canlandırılan "tarihin sonu" fikrine karşı konumumuzu dillendirmekte işimize yarayabilir.

Nitekim Kojève bir değil iki tarihin sonunu önceden haber vermiş görünmektedir. Bunlardan birinde ABD ile Sovyetler Birliği arasındaki yakınsama Hegel'e atfedilen "evrensel ve homojen" (145) devlet hipotezinin somut gerçekleşmesidir: Bu durum sınıfsız toplumun başlangıcı olarak yorumlanmıştır. Fakat bunun mümkün olması için "sınıf"ın sadece toplumsal bir kavram olarak kavranması ve tanınma nosyonu çevresinde yeniden tanımlanması gerekir (Kojève'nin kendisi de böyle bir tanım yapar). Kojève'nin bu ifadelerindeki daha derin tarihsel hakikate göz atmak ancak bu tayin edici momenti aristokrasinin ve aristokrasi kültürünün kayboluşu (köylülüğün de silinmesi) olarak anlamamızla mümkündür. Aslında bugün, Avrupa'daki eski rejimin yarı feodal Polonya'ya ve Doğu Prusya'ya Kızıl Ordu'nun girdiği 1944'e kadar tamamen kaybolmadığını biliyoruz (diğer savaş sonrası dünya zamandizinlerinde bu moment genellikle tarım reformuna denk gelir).[29] Sınıf kültürü, hatta sınıf bilinci dediğimiz şey burjuvazinin feodal aristokrasilere karşı kendini tanımlamasına dayandırıl-

29 Bkz. Arno Mayer, *The Persistence of the Old Rejime*, New York: Pantheon Books, 1981.

mış gibi görünmektedir: Bu aristokrasiler kaybolduğunda –ya da ABD'deki gibi hiç var olmadıklarında—ortaya daha farklı bir sosyokültürel biçim çıkar ve bu biçimin en sık rastlanan belirtisi de burjuvazi yerine ekonomik bir niteleme olmayan "orta sınıf" terimini geçirme eğilimidir.

Bu yeni evrensel özne –bu özneye sömürge sonrası yerkürenin her yerinde rastlıyoruz–her bireyin bundan böyle "tanınması" anlamında demokratik olmaktan (Kojève kimi zaman bunu ima ediyor görünmektedir (145-146)) ziyade, her öznenin eşit tanınma *talebi* ve özel statü ya da özel ayrıcalıklara karşı eşitlikçi nefret hasebiyle demokratiktir; bu nefret alt zümrelere has bir sınıf bilinci olarak da nitelenebilir ve sadece Amerikan "alt orta sınıflar"ında ya da Sovyet sonrası (sosyalizm sonrası) kitlelerde değil bugünkü dünya halklarının tamamında bulunur. Çin de Kültür Devriminden sonra eski devrim öncesi reflekslerinden kurtulmuş bir halk olarak ortaya çıkmıştır; Hintlilerin madunluk teorileri de yine böyle bir "homojen ve evrensel" bireyselliği hedef almıştır (ki bunun yeni dünya sisteminde para kazanma telaşıyla uyumlu olmadığı açıktır). Ama bundan sonraki kitle kültürü zihniyetini ekonomik toplumsal sınıf kavramıyla karıştırmamak ve bu zihniyete sınıf mücadelesi emeli ya da siyasal düzeyde yeni bir tür radikal demokratik dürtü belirişi atfetmemek önemlidir. Kojève'nin "tarihin sonu" teorisinde öngörmüş olması gereken devrim ve ideolojinin sonuna gelince, küreselleşmede ve postmodernitede bunların, eski rejimin kalıntılarının hâlâ sürdüğü bir dünyada (bir başka deyişle hâlâ modernite adını verdiğimiz dönemde) tarihsel olarak aldıkları biçimleri almayacakları gayet açıktır.

Kojève'nin teorisini yaptığı diğer tarihin sonu ise Mutlak Tin okumasında biçimlenir; bu okumayı Napolyon'a başvururken yaptığı gibi (buna daha sonra döneceğiz) insanbiçimci bir tarzda temsil etmek ister. Hatta Napolyon'un (ya da daha sonra Stalin'in, hatta Kojève'ye göre daha da sonra de

Gaulle'ün) zaferi mi anlatının tepe noktasını ve devrimci sürecin tamamlanmasını getirir, yoksa bu sürecin en üstün alegorik gerçekleşmesi Kojève'in Bilge diye teorileştirdiği mutlak felsefi cisimlenişte bulunamaz mı, o bile tam anlamıyla açık değildir (hatta belki de belli noktalarda geleneksel filozof-kralda birleşen bu ikisi arasında bir tereddüt yaşadığı bile hissedilebilir). Kojève akademideki okurlarına şunu ısrarla hatırlatmakta kesinlikle haklıdır: Napolyon şahsiyeti *Fenomenoloji*'de temel önemdedir ve Hegel'e göre bizatihi Fransız Devrimi'nin tüm zengin vaatlerini bünyesinde barındırır. Keza Hegel'in bu kitabı Napolyon'un yenilgisinden ve kariyerinin geri kalanında karşısına çıkacak Avrupa tepkisinin beklenmedik zaferinden çok önce yazdığını da unutmamalıyız; bu durum tıpkı Kojève'nin kendisinin de Stalin'in iktidar ve vaat gelgiti sırasında ders vermesine benzemektedir (ayrıca kendisinin önce Gaulle'cülüğe sonra Avrupa Birlikçiliğine dönmesinden, hatta SSCB'nin çözülüşünden de çok önce verilen derslerdir bunlar). Fakat Bilge meselesine dönersek, Mutlak Tin'i ele alırken onu ayrı bir tarihsel aşama ya da başlı başına bir moment halinde şeyleştirmek şöyle dursun, herhangi bir insanbiçimli figür ya da "merkeze alınmış özne" halinde kişileştirmemizin çok önemli olduğu kanaatindeyim.

Bu sınırlandırmalar yoluyla Kojève'nin çığır açıcı *Fenomenoloji* yeniden-yorumuna dönebiliriz, ama önce Tin kavramıyla daha doğrudan bir ortak zemin bulmamız gerek: İşte "bu (özbilinçle)", der Hegel, adeta şu anki soruşturmayı düşünüyormuş gibi, "Tin Mefhumu zaten karşımızdadır. Bilinç için ötede bulunan şey Tin'in ne olduğunun deneyimidir; Tin farklı bağımsız özbilinçlerin birliği olan mutlak tözdür ve bu özbilinçler karşıtlıkları içinde tam bir özgürlük ve bağımsızlıktan yararlanırlar: "Ben" olan "Biz" olan "Ben" (145/110); bu durum başka bir yerde de "bireyselliğin evrenselle uzlaşması" (165/128) olarak tanımlanmıştır; bu çok basitleştirilmiş formülün tatmin etmeyici olması en iyisidir ve bu arada evrenseli

toplumsal bütünlük olarak hayal edilen şeyleşmiş kendilikten ziyade dille zaten tanımladığımızı da hiç aklımızdan çıkarmamalıyız.

Nitekim böyle bir "uzlaşma" kesinlikle birey ile "toplum" arasındaki basmakalıp mücadele çerçevesinde anlaşılmamalıdır; onun yerine bir kendilik olarak toplumun henüz gerçekten kaynaşmadığı erken bir momentte göze çarpıyor olmalıdır. Aslında meşhur *Antigone* bölümünün bizi tanık ettiği şey budur, zira üçkanatlı bir resmin ilk kanadı olarak iş görür: artık modern öncesi toplum, hatta kabile toplumu olarak tasavvur edilen polis'in doğuşu. Bu öyle bir resimdir ki ortaçağı manidar bir tarzda atlayarak (Mutsuz Bilinç'te buna zaten gönderme yapılmıştı), mutlak monarşi döneminde seküler (veya yeni doğmuş "modern") topluma, oradan da 1789'daki devrimci momente ve eski rejimin sonuna geçer.

Sofokles'in oyununun Hegelci okuması üzerinde çok uzun durmayacağım, zaten bu okuma bugün hâlâ canlı olan derinlikli bir gelenek doğurdu:[3031] Antigone ve Creon'un zorunlu olarak denk konumlarda bulunduğuna ve trajedinin daima birbirini yok eden iki kuvvet arasında çözülemez bir tarihsel çatışma varsaydığına dair Hegel'in daha sonraki ısrarını takip edenlerin tarafındayım. Zira Hegel'in okumasında Creon'un kendisi kurbanıyla birlikte yok olmakla kalmaz, ama her iki yok oluşla birlikte bizatihi polis'in biçimi tamir edilemez şekilde parçalanır (tek bir muzaffer şehir-devletin çok farklı bir şekilde genişleyerek Roma İmparatorluğu olmasına zorunlu olarak yol açar). Bu yüzden, Antigone diye bilinen trajedi tüm uzlaştırılamaz tekilliği içinde tarihe bir bakıştır: bu momentten hiçbir sentez çıkamaz, hiçbir iyimser teodise, Devlet'in başarı hikâyesi bile onu kapsayamaz; *Antigone* çözülemeyen

30 Antigone konusunda Hegel'in daha sonraki düşünceleri için bkz. *Aesthetics*, Oxford: Oxford University Press, 1975, 1217-1218; Jacques Lacan, *Le seminaire, livre VII: L'Ethique de la psychanalyse*, Paris: Editions de Seuil, 1986; ayrıca bkz. Alenka Zupancic, *Ethics of the Real*, Londra: Verso, 2000; Judith Butler, *Antigone's Claim*, New York: Columbia University Press, 2000.

problemlerin varlığına tanıklık eder ve bu yüzden de Hegel'in teleolojik bir düşünür olduğu mitini kökten geçersiz kılar.

Ama Hegel'in okumasının en aydınlatıcı diyalektik özelliği zirveye ulaştığı nokta değil kalkış noktasıdır. Alain Badiou, Hegel'in siyasal düşüncesinde Maocu yan denebilecek konuyu, özellikle de Hegel'in "Birin İki Olması"[31] düsturunu desteklediğini sıklıkla ve ısrarla belirtir. Bu şaşırtıcı ifadenin en dolaysız kanıtı aslında siyasal öğretide bulunabilir: Hegel burada daha da şaşırtıcı bir konumu, yani partilerin iç hizipleşmelerle kuvvetlendiğini savunur; bu fikir pratik siyasette deneyimi olan herkesi hayrete düşürecektir, çünkü böyle bir siyasi anlayışta birliğin çekiciliği çoğunlukla ideolojik saflık talebine üstün gelir. Hegel bir iç ayrılma ya da hizipleşmenin diğer türlü dışsal kalacak ve iki kökten farklı grup türünü karşı karşıya getirecek bir çatışmanın içselleştirilmesine işaret ettiğini belirtmek istiyor gibidir. Ama şimdi aynı grup belli bir meselede bölünmüş, böylece ikincisi farklı ve daha tatmin edici bir tarzda sahiplenilebilmiştir. Hegel ABD'de ve başka yerlerdeki sol siyasette çok dikkat çekici olan, giderek daha küçük grup ya da kliklere sonsuza dek bölünme sürecini öngörememiş gibidir; öte yandan bu iç bölünme sürecinin monarşideki (ayrıca Batı'da hâlâ gelişimlerinin ilk evresinde olan siyasi partilerdeki –öteden beri "hizip" olmakla suçlanmışlardır– salt biçimsel birlikle diyalektik ilişkisi olduğu hatırlanmalıdır. Dolayısıyla "Birin İki Olması"nın pratikteki bu ilk siyasi kutlanışı aşkın bir farkın yerine içkin farkı geçirme girişimi olarak görülebilir.

Bizi burada ilgilendiren ilkenin örneği toplumsal alanda bulunabilir, bir bakıma da Luhmann'ın farklılaşma diyeceği şeyin erken dönemden bir numunesidir. Hatta benim burada ileri sürdüğüm sav, *Fenomenoloji*'nin *Antigone* bölümünde sahnelendiği görülen ilksel karşıtlığın daha ziyade eklemlenmiş bir toplumun belirişi olarak anlaşılması gerektiğidir. Öyle

31 Bkz. yukarıda, 16. Not.

görünüyor ki Hegel'e göre, örgütlü toplumların belirişinden önceki ilk insan kolektifliklerini sadece "yalın töz" olarak tahayyül etmeliyiz: Bunların eklemlenmiş bir içeriği henüz yoktur, çünkü içerik ancak farklılaşmanın kendisi tarafından yaratılabilir. Böyle toplumsal gruplar, epistemolojik bilinç ya da tek bir bir bireyin (despot) var olduğu imparatorluk gibi mecazlarda zaten karşımıza çıkan soyut akıl ya da soyut birliğin kolektif muadiline benzer.

Ama Hegel'in daha önce alıntıladığımız şiarı bu bakımdan temelde bölünme olan bir negatifliğe dairdir (horgörüsünü "fark olmayan fark"a ayırmıştır, dolayısıyla "fark yaratmaz"): "Tin kendi yalın gerçekliği içinde bilinçtir ve momentlerini birbirinden uzağa iter" – "schlägt seine Momente auseinander" (327/266). Topluluğun bu ilk momentini bilinç ile özbilinç arasındaki bir karşıtlık çerçevesinde okur; ama daha önce gördüğümüz üzere bu ancak saf karşıtlık biçimin tematikleştirilmesiyle mümkündür ve bu bölümde hızla yerini bir diğerine bırakacaktır.

> Tin kendi yalın gerçekliği içinde bilinçtir ve momentlerini birbirinden uzağa iter. *Eylem* onu töze ve tözün bilincine böler; ayrıca bilincin yanı sıra Tözü de böler. Evrensel öz ve Amaç olarak töz, *bireysel* gerçekliğin karşısında durur; sonsuz orta terim özbilinçtir ve kendisi ile tözün örtük birliği olduğundan şimdi açıkça birlik haline gelmekte ve kendi bireysel gerçekliği ile evrensel özü birleştirmektedir; bireysel gerçekliğini evrensel öze yükseltir ve etik davranır; evrensel özü bireysel gerçekliğe indirir ve Amaç'ı, yani sadece düşüncede var olan tözü gerçekleştirir. Bilinç kendi benliği ile tözün birliğini kendi eseri, dolayısıyla edimsel bir varoluş olarak var eder.
>
> Bilincin momentlerinin bu ayrılmasında yalın töz bir yandan özbilincin antitezini korur, diğer yandan bilincin doğasını –yani kendi içinde ayrımlar yaratmayı, kendini [ayrı] alanlarda dile getirilmiş bir dünya olarak sergilemeyi– kendi benliğinde sergiler. Böylece kendini farklı etik tözlere, insani ve ilahi yasaya böler. Benzer şekilde, tözle yüzleşen özbilinç

bu güçlerden birini kendi doğası uyarınca kendine verir; bir bilme olarak bir yandan ne yaptığını bilmez, diğer yandan ne yaptığını bilmektedir, dolayısıyla bu bilgi aldatıcı bir bilgidir. Tözün kendisinin bölündüğü bu güçlerin çelişkisini ve karşılıklı yıkılışlarını bilinç kendi eylemi yoluyla öğrenir; keza eyleminin etik karakterinin bilgisi ile doğası itibariyle etik olan arasındaki çelişkiyi de böyle öğrenir ve kendi yıkılışını bulur. Halbuki bu süreçte etik töz gelişerek edimsel özbilinç olmuştur; bir başka deyişle bu tikel benlik özünde neyse onun edimselliği olmuştur; ama tam da bu gelişmede etik düzen yok edilmiştir. (266)

Der Geist ist in seiner einfachen Wahrheit Bewußtsein und schlägt seine Momente auseinander. Die *Handlung* trennt ihn in die Substanz und das Bewußtsein derselben und trennt ebensowohl die Substanz als das Bewußtsein. Die Substanz tritt, als allgemeines *Wesen* und *Zweck,* sich als der *vereinzelten* Wirklichkeit gegenüber; die unendliche Mitte ist das Selbstbewußtsein, welches, *an sich* Einheit seiner und der Substanz, es nun *für sich* wird, das allgemeine Wesen und seine vereinzelte Wirklichkeit vereint, diese zu jenem erhebt und sittlich handelt—und jenes zu dieser herunterbringt und den Zweck, die nur gedachte Substanz ausführt; es bringt die Einheit seines Selbsts und der Substanz als *sein Werk* und damit als *Wirklichkeit* hervor.

In dem Auseinandertreten des Bewußtseins hat die einfache Substanz den Gegensatz teils gegen das Selbstbewußtsein erhalten, teils stellt sie damit ebensosehr an ihr selbst die Natur des Bewußtseins, sich in sich selbst zu unterscheiden, als eine in ihre Massen gegliederte Welt dar. Sie spaltet sich also in ein unterschiedenes sittliches Wesen, in ein menschliches und göttliches Gesetz. Ebenso das ihr gegenübertretende Selbstbewußtsein teilt sich nach seinem Wesen der einen dieser Machte zu, und als Wissen in die Unwissenheit dessen, was es tut, und in das Wissen desselben, das deswegen ein betrogenes Wissen ist. Es erfährt also in seiner Tat sowohl den Widerspruch jener *Mächte,* worein die Substanz sich ent-

> zweite, und ihre gegenseitige Zerstorung, wie den Widerspruch seines Wissens von der Sittlichkeit seines Handeins mit dem, was an und für sich sittlich ist, und findet *seinen eigenen* Untergang. In der Tat aber ist die sittliche Substanz durch diese Bewegung zum *wirklichen SelbstBewußtsein* geworden oder *dieses* Selbst zum *An und Fürsich* seienden; aber darin ist eben die Sittlichkeit zugrunde gegangen. (327-8)

Bu yüzden "insani yasa ile ilahi yasa" arasındaki karşıtlığı ilk etapta devlet ile aile ya da kabile arasında gerçekleşen ve toplumu parçalayan bir mücadele olarak okumamalı, en başta ve en önemlisi savaşçıya karşı rahip, şehre karşı kabile, hatta dışa karşı iç gibi ilk büyük farklarını dillendirerek toplumun kendisini ilk başta var eden bölünme olarak okumalıyız. Burada günlük hayatın ampirik yasaları kendilerini ilahi yasa ve buyruğun "ötesi" tarafından ikiye katlanmış bulacaklardır: kutsallık ampirik yerini adeta ailevi kan bağında bulurken, seküler güç de sarayda kendine gelecektir. Bu larvamsı güçlerin her biri diğerini vücuda getirir ve karşıtının ayrıksılığını güçlendirir: İlahi yasa olmaksızın insani yasa, insani yasa olmaksızın ilahi yasa mümkün değildir. Bu durum sadece dağılmakta olan bir toplumun başarılı ve kalıcı bir toplumun karşıtı olduğunu düşünenler için paradoks doğurur, zira Hegel'in burada kastettiği tam da toplumsal biçimlerin ölümlülüğüdür. Polis'i parçalayan ve yok eden, ilk önce Makedonya sonra Roma gücüne karşı savunmasız kılan çelişki, onu en başta sürdürülebilir bir yapı olarak var eden karşıtlığın ta kendisidir. Eşsiz şehir-devlet biçimi aynı zamanda onun sonunu da getirmiştir; bunun sadece onun boyutlarıyla ilgili olmadığı, diyalektiğin kendisinin daimi genişleme çerçevesinde kavranması gerektiği noktası üzerinde daha sonra duracağız.

Ama şimdilik, Hegel'in Antigone hayranlığının (karakterin kendisi üzerine yorumları ne olursa olsun), karşıtlığın her iki boyutunu da tek bir ailenin birliğine oturtmada Sofokles'in gösterdiği kurnazlıkla ilgili olduğu hemen anlaşılıyor. Devle-

tin cisimlenişi ile yer altı dünyası yasalarının cisimlenişi dayı ve yeğende gerçekleşir (tek kimlik içindeki bu fark aynı yazarın *Kral Oedipus*'unun okurlarını ve izleyicilerini hayran bırakacaktır; ayrıca genelde amcaların dramatik olanaklılıkları üzerine spekülasyonları tahrik edecektir –*Hamlet*'te ya da anaerkilliğin antropolojisinde olduğu gibi–. Aynı zamanda, bu temsildeki niteliksel farkların –Antigone'ye sempati duyma ve Kreon'u görece zayıf ve beceriksiz bir devlet iktidarı cisimlenişi olarak görme eğiliminin tanıklık ettiği farkların– ta kendileri, burada ters düşen iki boyutun kıyaslanamazlığının ifadesidir: Kreon'da katılığın ve tereddütün birleşmesi, Antigone'deki yiğitçe kararlılık ve melankoliden açıkça çok farklıdır; kaldı ki, güzellik de bu anlamda illaki çirkinlikten değil, yakışıksızlıktan ve nezaketsizlikten, karikatür ve devlet retoriğinin dışarı vurumundan farklıdır. Adeta iki kökten farklı temsil tarzı tek bir temsiliyet projesi içinde tanzim edilmiş, salt stilistik farklarının görünmesi üzerinden daha temeldeki yapısal farkları ele vermektedirler.

Ama burada da özdeşlik ve fark diyalektiği tüm bu düzeylere temas eder: Tek bir birleşik anlatıda temsil edilmelerini sağlayan şey, toplumsal tözün bölündüğü bu iki düzeyin ilk baştaki birliğidir; öte yandan temsiliyet yüzeyini geren ve trajik çelişkinin birleşik anlamını dışavuran uyuşmazlığı yaratan da söz konusu uzlaştırılamaz kuvvetlerin birbirine kökten uzak olmasıdır. Polis'in kırılganlığı tam da bu iki son derece farklı gücü ve boyutu bünyesine dahil etme ve içselleştirme kapasitesinde yatar; daha eski kutsal toplumlar ya da daha modern seküler devletler gibi bu ölümcül gerilimleri içermeyen yapıların tam tersine, *polis*'i bu güçler ve boyutlar parçalayacaktır.

Ayrıca polis'in dağılmasının, aynı zamanda barındırdığı çelişkinin ifade bulduğu özgül temanın ya da içeriğin yok olması anlamına geleceğini hatırlamak da önemlidir: Bu yüzden, insani yasayla ilahi yasa arasında *Antigone*'de sahneye konulan karşıtlığa yapısal benzerlikler taşıyan durumlara daha sonra

rastlansa da (Aydınlanma ile İnanç arasında devrim öncesi – on sekizinci yüzyılda– yaşanan çatışma gibi), bu paralellikler –temasız çeşitlemeler fikrine uygun olarak– asla şeyleştirilip daha genel ya da küresel bir din tezi haline getirilemez, onun yerine her karşıtlığın eşsiz bir tekillik olduğu noktaya kadar tarihselleştirilmesi gerekir. Bu yöntemsel tavsiyeye güvenmenin aşırı zor olması ise okur/yorumcuya zorluk çıkarmakla kalmaz, Hegel'in kendisinin çok daha büyük biçim-problemini de beraberinde getirir: kendi analizlerine bir şekilde içerik vermek zorundadır, ama bu içeriği süreklileştiremez, çoğalarak birçok karşıtlığın teması haline gelmesine izin veremez ve bu karşıtlıkların da özgül bir felsefi tez halinde katılaşmasına müsaade edemez. Bu arada, böyle karşıtlıkların diyalektik alıştırmalarını da yapmalıdır, ama yöntemin yapısalcı öğretide şeyleştiği şekilde, hatta yöntemin diyalektik olarak nitelenmesinde dahi onu şeyleştirme tehdidi yarattığı şekilde şeyleşmesine izin veremez (daha önce gördüğümüz gibi, diyalektik sözcüğünden mümkün olduğunca kaçınır).

Daha önce belirtildiği gibi, olumlu terimleri olmayan farklardan söz ediyoruz: Ama yöntemi olumlu önermelerden yapıbozumcu kaçınma üzerinden ya da Frankfurt Okulu'nun her türlü pozitivizme ve olumlayıcı konuma (onlara göre "ideolojik", Hegel'in dönemindeki filozoflara göre "dogmatik"tir bu konumlar) karşı şüphesi üzerinden de tanımlayabiliriz. Tüm bunların farklı bir şekilde aşinalıktan arındırılmasını Michael Forster'ın *Hegel and Skepticisim*'inde görüyoruz. Bu kitapta Hegel'in *Verstand* (ya da dışsallaştırılmış ve şeyleştirilmiş düşünce) eleştirisi ile her türlü olumlayıcı konum ya da önermeye karşı en ikna edici argümanları bulma görevini önüne koyan antik dönem kuşkuculuğunun *equipollence*'i [karşıt fikirler arasında eşdeğerlik kurulması] arasındaki akrabalık yararlı bir şekilde gösteriliyor.

Bu yöntemsel benzerliklerin karşısına bir yandan da Hegel'in kendi "öznellik hep bölmek zorundadır" düsturunu

koymalıyız; daha doğrusu bu düstura göre öznellik daima kendini bölerek somutlaşmak, yani kendisine özgül bir karşıtlığın tematik içeriğini vermek zorundadır. Bir başka deyişle, belirlenimsizlik içinde kalarak olumluluğa karşı böyle uyarılara kulak veremeyiz: Kendimizi belirlenimliliğe teslim etmeli ve öbür tarafa geçene kadar böyle özgül içerikler ve tematikler arasından ilerlemeliyiz; bana kalırsa böyle bir şarta riayet edilmesi bu diyalektiği yapıbozumun daha mutlak kuşkuculuğundan da ayırt edecektir. Hatta belli bir momentin karşıtlığı çerçevesinde yeterince uzun süre azimle kalırsak, bu çerçevenin çözülerek yeni bir çerçeve doğuracağını görüyoruz. Ama bu akış, daimi dönüşüm ve bölünme sürecinin kendisi, felsefi ya da sosyolojik bir kavram içinde şeyleştirilmemelidir; Luhmann farklılaşma kavramıyla bu şeyleştirmeyi yapar (farklılaşmanın geleneksel diyalektikle akrabalığını da açıkça kabul eder).[32]

Bu arada daha zorlu sorun verili bir karşıtlığın çözülmesinde ve tarihsel açıdan başka bir şeye dönüşmesinde değil, bütünsel bir sürecin başlangıcında yatar: Bir başka deyişle, buradaki açıklamalarımızda ima edildiği üzere, Antigone çelişkisinden önce toplumsalın ya da Tin'in biçimsiz bir birlik olduğunu, "şeklinin ya da formunun olmadığını" mı düşüneceğiz? Ama bu mitsel bir anlatı olurdu, çünkü daima bir tür toplumsal düzen vardır (daha doğrusu, dilin nasıl kökeni yoksa kolektifliğin de hiçbir zaman kökeni olmamıştır). Bu muamma da ancak "koyutlama" kavramı yoluyla etkili bir şekilde ele alınabilir: zira isimsiz bir nesnenin önceliğini nasıl daima yeni dillendirdiğimiz isim ya da fikrin yanında koyutluyorsak, tarihsel zamansallık meselesinde de yeni beliren toplumsal ya da tarihsel dile getirişin hammaddesi olan biçimsiz bir nesnenin önceden var olduğunu koyutlarız daima. Hegel böyle metinsel momentlerde kendi döneminin apaçık bilimsel terimlerine başvurma eğilimindedir. Bu yüzden "doğanın gözlemlenişi"nin bir noktasında "yüklemlemeler... sadece

32 Niklas Luhmann, *The Differentiation of Society*, New York: Columbia University Press, 1982, 305.

evrenseller olarak bulunur, çünkü hakikaten evrenseldirler; bu kendine yetme durumu vesilesiyle "maddeler" [*Materien*], adını almışlardır, ne cisim ne niteliktirler..." (195/153) der. Daha sosyo-tarihsel bağlama oturan başka bir noktada *Massen* (kitleler) terimini kullanır:

> Bizatihi öz bakımından ayrımlar arızi belirlenmişlikler değildirler; aksine, öz ve özbilincin birliği sebebiyle (bu da ayrıksılığın tek mümkün kaynağıdır), içlerine sızan birliğin hayatı tarafından gruplar halinde dile getirilen "kitleler"dirler... (321/261)

Son olarak sekülerleşmenin (ya da modernitenin) var olduğu daha da can alıcı momentte, doğa kuvvetleri üzerine ayrıntılı bir alegorik yan nota maruz kalırız ("Doğa'nın kendini Hava, Su, Ateş ve Toprak gibi evrensel doğa kuvvetlerinde gösterdiği şekilde" [366; 300]).

Bu görece eksikli mecazların kendilerini eksikli olarak adlandıracak şekilde tasarlandığını düşünüyorum (bu yüzden terimler olarak kendine göndermeli alegorilerdir ve sözcük olarak belirsizliklerinin de baştan varsaydıkları şeyin belirsizliğini barındırması amaçlanmıştır). Mecazlar bugün toplumsal "seviyeler" olarak anlaşılabilecek bir şeye işaret ederler; "seviyeler" sözcüğü Hegel'in tabirinin aksine çok kesin olma dezavantajına sahiptir ve bir tür kavram ya da sosyal teori haline gelme tehlikesi yaratır. Zira bu tür sözcüklerin hepsi bir nevi geriye dönüşlü paradoksa uyar ve bu paradoks uyarınca dile getirmenin ta kendisi adlandırdığı nesnenin ardılimgesini üretir (ama dile getiriş de isimden önce o biçimde varolmaz elbette). "Ben kendini güncel olarak bilir," der Hegel, "ancak aşkın ben olarak bilir" (365/299), ki burada *aufgehoben* terimi sadece bir nesnenin kavramsal bakımdan onu en başta var eden şey tarafından koyutlanmasının işte bu inşacı yarı-zamansal paradoksunu adlandırır.

Madde-biçim karşıtlığı parantez içine alınmak koşuluyla

burada faydalı bir şekilde kullanılabilir. Çünkü bu anlatısal-zamansal paradoks (ya da tekillik) sadece mitsel köken anlatılarına (mesela Hölderlin'in ilksel *Ur-teilung* kavramını bugün pek çok tarih felsefecisi Alman nesnel idealizminin mitsel kökeni olarak görür)[33] eleştirel direnişin ortaya koyduğu sorunlara bir çözüm getirmekle kalmaz, aynı zamanda özgül bir tarihsel biçimin doğuşu onu şekillendiren önceki biçimsiz maddeyi bu paradoks dahilinde geriye dönüşlü olarak varlığa çağırır. Bu paradoks çağdaş felsefede ancak böyle kavramsallaştırılabilir şüphesiz, ama özellikle bu okumada Hegel'in kendisine atfedilerek ona genellikle suçlama olarak yöneltilen "teleoloji"nin bir ikamesi gibi görülmesi makul bir yoldur.

O halde Hegel'in kurucu mücadelesi ikili karşıtlıkların şeyleştirici gücü kadar, bu karşıtlıkların kullanımından da tesis edilmiştir. Burada zaten bahsedilmiş olan bir tekrar içerir, yani bu şeyleşmeden arındırma stratejisinin en büyük başarısı böyle karşıtlıkların çoğaltılmasındadır: Bu yüzden Hegel bir sonraki bölümü, yani sekülerliğin ("kendine yabancılaşmış Tin") zengin ve uzun analizi, soyluluk (aynı zamanda Nietzsche'ci tarzda "soylu" ya da "iyi"nin üretilmesi olarak anlaşılır) ile yeni doğan monarşi arasındaki bir karşıtlıkla başlar. Ama bu çokluğun ve birliğin diyalektiğidir, aynı zamanda merkez ile çeper arasındaki diyalektiği prova eder ve hızla evrimleşerek daha farklı bir şey olur: devlet iktidarı ile zenginlik arasında kuvve halinde bir çelişki. Bu arada söz konusu farklı farklı karşıtlıklar birbirleriyle şu ya da bu şekilde etkileşirken aynı zamanda farklı karşıtlıklar arasındaki karşıtlıklar haline de gelirler ve tümden yeni bir şeyin, yani bizatihi dilin çapraz kesişimi tarafından karmaşıklaştırılırlar; dil hepsinin içinde ve aralarında bir tür üçüncü terim ya da istikrarsız dolayım olur: Bu yüzden feodal baronların *primus inter pares*le (kralla) ilişkisi istişare dili çerçevesinde olacaktır. O halde saray eşrafının mutlakiyetçi hükümdarla (XIV. Louis) ilişkisi dalkavukluk

33 Bkz. yukarıda 9. not.

dili çerçevesinde olacak; on sekinci yüzyılda devletin yerini sırf zenginlik alınca da *Ramaeau'nun Yeğeni*'nin hezeyanlı diline kapı aralanacak ve dalkavukluk beklenmedik bir şekilde artarak taklide, sanatsal dehaya, Sade tarzı suça dönüşecektir.

Sırf kolaylık olsun diye dil adını verdiğimiz bu kendine has değişken fenomenin en son somutlaşmasını, devrimci Aydınlanma'daki mutlak olumsuzluğun dile ya da kültüre (*Bildung*) dahil olması ve antik kuşkuculuğun idealliği yıkmasına benzer şekilde edimselliği yıkmasında bulabiliriz. Bu bölümdeki tarihsel göndermeler momentlerini zorunsuzluk ve evrenselleştirilebilir tekillik doğrultusunda belirlediğine göre, çeşitli çelişkilerinin içini dolduran karşıtlıkların ritmi bizi yeterince tamamlayamayacağımız bir felsefi soyutlama örüntüsüne ve diyalektik biçimselleştirmesine davet eder. Hatta burada esas olan tarihsellik ile soyut-felsefilik arasındaki gerilimin şu ya da bu yönde çözülmesinden ziyade sürdürülmesidir. Böyle karmaşıklıkların salt tarihsel olgulara dönüşmesine de eşit ölçüde direnmeliyiz; tarih, der Hegel, hep bizatihi zorunsuzluğun zorunluluğunu gösterir. Aynı zamanda bu karmaşıklıkların Luhmann'ın "farklılaşma" kavramı gibi saf biçimsel kavramlara indirgenmesine de direnmek gerek.

Bu tür kurucu gerilimlerin iki yönden birinde şeyleşme eğilimi gösterdiği momenti kayda geçirme noktasında "tematikleştirme" terimi bir kez daha yararlılığını gösterecektir. Ama gerilim ve çelişkiye güvenme öğüdünün "*l'oreiller du doute*"de kolay ve konforlu bir postmodern rahatlama anlamına gelmediği, Marksist okurların sınıf mücadelesini bu Hegelci çerçeveye yerleştirmekte yaşadığı sorundan da anlaşılabilir: Çünkü buradaki anlamda sınıf mücadelesi bize kesinlikle dört başı mamur bir tematikleştirme gibi gelir; postmodern teori karşısında (Marksist) felsefe ya da sistemin bir zaferi, hatta toplumsala dair sahici bir metafiziğin gölgesidir. Marksistlerin sınıf mücadelesinin önceliğini Laclau ve Mouffe'ninki gibi biçimci bakış açıları uğruna terk etmeye gönülsüz olması anlaşılır bir

durumdur, çünkü biçimci bakış açılarında sınıf ya da iktisat siyasi mücadelede belirleyici olabileceği gibi olmayabilir de; dolayısıyla bu Marksçı temaların "son tahlilde belirleyiciliği" felsefi ve siyasi açıdan kabul edilemezdir. Bu sorun buradaki Hegelci çerçevede daha da önem kazanır, çünkü karşımızda Kojève'nin çığır açıcı okumalarından beri kaçınılmaz olan bir tez vardır: Efendi/Köle karşıtlığı Hegel'in sınıf mücadelesini tescili, dolayısıyla da Marksçı sorunsalı açıkça öncelemesidir.

Köle/Efendi çelişkisini böyle okumanın ortaya koyduğu metinsel sorun iki seçenek sunar: Birincisi, bu çelişkiyi tanımlanabilir bir zamandizinindeki özgül bir tarihsel durum olarak kavramak (örneğin antik şehir-devlette zengin ile yoksul karşıtlığının ortaya çıkışına özgü saymak); ikincisi, Kojève'nin (hiçbir metinsel kanıtı olmayan) hipotezini kabul ederek Efendi ve Köle karşıtlığının sonraki tarihlerde de sürdüğünü ve bir org sesinin nota kağıdındaki tüm yeni tematik olaylar boyunca tınlamaya devam etmesi misali Hegel'in daha açık tarihsel göndermelerini sarmaladığını düşünmek. Bu tartışmadan kurtulmak için tanınma fikrinin ta kendisindeki temel bir ikiliğe ya da müphemliğe dikkat çekmek gerektiğini düşünüyorum.

Zira Efendi/Köle yapısının *Rameau'nun Yeğeni* etrafındaki gelişimde varlığını sürdürdüğü, paralı patron ile neşeli parazit arasındaki ilişkinin bu yapıyı yeni nüanslar ve olanaklarla zenginleştirdiği kesinlikle söylenebilir. Parazit –Rameau'nun kendisi– patronu tatmin etmek için zekâsını ve icat yeteneğini kesinlikle çok iyi kullanmalıdır; ama patronun maiyetine gizli bağımlılığı da açıkça sergilenir; özellikle patronun soytarısı olmadan sıkıntıdan patlayacağı, oyalanmaya ve her tür hizmete, hepsinden önemlisi de kölenin bıkıp usanmaksızın sunduğu bitmek bilmez dalkavukluğa ihtiyaç duyduğu okura hissettirilir. Yine de, *Fenomenoloji*'nin *Bildung* ya da Kültür kesimini boşuna işlemedik ve şimdi anlıyoruz ki temel bir toplumsal dolayım olarak dilin öne çıkarılması karşısında böyle bir kültürel "iş" ile eski türden kölenin (hâlâ) sunduğu maddi emek arasında bir ayrıma gitmek gerekiyor.

Bu müphemliğin altyapı ile üstyapı arasındaki geleneksel Marksçı ayrımı öncelediği ortadadır: Müphemliğin tanınma kavramı içindeki varlığını en inandırıcı şekilde Forster ortaya koymuş, *Fenomenoloji*'deki Efendi/Köle momentinin daha geniş bir bağlamda, yani Hegel'in tarihte polis'in dağılmasına (veya aynı anlama gelmek kaydıyla, modernitenin doğuşuna) dair art arda açıklamaları bağlamında kavranması gerektiğini göstermiştir. Bu yüzden, Hıristiyanlık üzerine ilk eserlerinde Efendi/Köle karşıtlığı yoluyla açıklamalarına zengin ile yoksul arasındaki sınıf ayrımı da (sonraki eserlerde ise bilinç ile özbilinç arasındaki ayrım da) eşlik eder.[3435] Gerçi bu konunun *Fenomenoloji*'deki temel ele alınışında, tanınma mücadelesini gerek emek ve üretim gerek sahipler ile işçiler arasındaki yapısal ayrım tarafından takip edileceği zaten ortadadır. Tanınma mücadelesinin diyalektik anlamda hiçbir zaman bitmediği anlaşıldığı takdirde, bu mücadele ile sınıf mücadelesinin eninde sonunda örtüşeceği görülecektir.

Demek ki soruna başka bir yönden yaklaşılabilir, yani tanınma siyasetinin eleştirisi yapılabilir ve sınıf siyaseti ile tanınma kavramının gösteriyor ya da eşlik ediyor göründüğü türden kimlik siyaseti arasındaki kökten farkta ısrar edilebilir. Bunun anlamı tanınmanın her zaman bir liberal hoşgörü meselesi olduğu değildir; hatta bu Hegelci temanın çağdaş düşüncede zirveye ulaştığı yerin Frantz Fanon'un "kefaret ödetici şiddet" kavramı olduğunu öne sürüyorum. Sartre'ın bir çatışma olarak ötekilik kavramından yola çıkarak geliştirilen bu kavram, Efendi/Köle mücadelesinin ikinci momentini ortaya koyar; burada Köle Efendi'ye başkaldırır ve tam da Hegel'in ilk metnini ruhu ve içeriğine uygun bir şekilde korku salarak tanınmayı zorunlu kılar. Ama Fanon sömürgeleşme koşullarında söz söylemektedir ve buradaki aktörler –sömürgedeki teba, emperyalist efendiler– kolayca sınıfsal baş aktörlere

34 Bkz. Michael N. Forster, *Hegel and Scepticism*, Cambridge: Harvard University Press, 1989, 53.

çevrilebilir. Çağdaş ya da postmodern kimlik siyasetinde ise tanınma, önceden kurban konumunda olan ya da ezilen grubun asimile edilmekten ziyade süregiden toplumsal sistemde kabul edilmiş bir yeni oyuncu statüsüne, büyük ölçüde de tüzel varlığa (hatta kanunla düzenlenmiş ayrışmaya) erişimini sağlama alır.

O halde daha klasik biçimiyle sınıf mücadelesinin kendisi ne ölçüde Hegelci bir tanınma mücadelesi olarak kavranabilir? Bu çıkmazı ele almanın akla yakın ve görece ampirik bir yolu, onu tam da sınıf düşüncesinin içine sokmak ve teorik açıdan uyanık tarihçilerin (bir tür "ammeye dair" Hegelci formülü kullanarak) gözlemlediği, kendinde sınıf ile kendi için sınıf ayrımına saygı göstermektir. Bu ayrım sorunu tekrar sınıf bilincinin doğuşu (E. P. Thompson'ın formülüne göre sınıfın özbilinçli bir siyasi fail olarak "yapımı") mecrasına yönlendirir; dolayısıyla bir yanda sınıf ayrımı ve işlevi gibi yapısal bir olgu, diğer yanda ulaşılmış sınıf bilincinin kültürel ve üstyapısal fenomenolojisi ayrımından uzaklaştırır. Zira bu ayrım tam da geleneksel Marksçı altyapı üstyapı karşıtlığına aittir ve sınıf bilincinin doğuşuna yapılacak vurgu iki geleneksel versiyon arasında eşit ölçüde geleneksel bir dolayım işlevi görebilir.

Ama bu daha eski bakış açısından Hegelci tanınma, bölünmenin kültürel ya da üstyapısal, fenomenolojik tarafına düşüyor, ekonomik sömürü ve üretim yapısının daha somut koşullarını silip atıyor gibi görünecektir. Hatta daha en başta sınıf bilincinin ne ölçüde bir tanınma meselesi olduğu pekâlâ sorulabilir: işçi sınıfı bilinci dinamiğinin patronları tanıma durumu hiç de açık değildir. Tam aksi daha güçlü bir şekilde iddia edilebilir; genellikle işçi sınıfı belirişinin ilk tehditleri kayda geçtiğinde yönetici sınıf bilinci varlık kazanır, üstelik işçi sınıfı bilinci –Hegelci tabirle bir varoluş ve tehlike olarak Köle'nin tanınması– örgütlü bir ideoloji olarak Efendi bilincini önceler. Ama bu belki de sanayi emeğinin belirişini önceleyen diğer muhalif sınıf bilinci biçimini küçümsemek olacaktır; bu bilinç

kendisini hiyerarşiye ve statü küstahlığına, seçkinlerin kibrine ve şatafatına, kast benzeri ayrımların ve yasakların yürürlüğe konmasına karşı bir öfkeyle ifade eder. Böyle tutkuyla yaşanan bir sınıfsal kızgınlık bir açıdan modern işçi sınıfı bilincinden çok daha "kültürel"dir, aynı zamanda kendi yapısı içinde sınıf düşmanının karşılıklılığını –aristokrasinin kurucu arsızlığını– koyutlayarak kendi içindeki ötekiyle mücadeleyi de açıkça içerir. Seçkinlerin kendileri açısından böyle bir bilincin eşdeğeri züppelik, yani daha yumuşak ama yine kişilerarası bir sınıf duygusu olarak tanımlanabilir. Bana kalırsa tüm önceki literatürde süregiden nefret, hınç ve öfke patlamasının yönlendirdiği bu temel sınıf tutkuları sanayi kapitalizmi çağında kastın yerini sınıfın almasıyla dar anlamda "kültürel" ya da üstyapısal hale gelmiştir. Ama bunlar kesinlikle devam ediyor ve gerek toplumsal eşitlik yönündeki radikal-demokratik tutkuda, gerekse ayrıcalık dileklerinin gerçekleştirilmesi noktasında medyanın baştan çıkarıcılığında bu tutkuların izlerini gözlemlemek hâlâ mümkündür; kaldı ki zengin ile yoksul arasındaki bu daha eski karşıtlık henüz sömürü çerçevesinde sınıf tanımlaması tarafından aşılmamışıtır – bir başka deyişle, toplumsal hiyerarşi hissi ekonomik yapı farkındalığı tarafından aşılmamıştır.

Bu arada, temel kendi için sınıf/kendi içinde sınıf ikiliğinin müphemliği de Efendi/Köle yapısının (Hegel'in çeşitli "momentleri" ya da tarihsel biçimleri boyunca varlığını Kojève'nin ileri sürdüğü gibi devam ettiriyorsa) neden her zaman görünür olmadığını açıklayabilir. Müzikal bir analojiye dönersek, bu yapı çeşitli momentlerde armonik zemine gömülen bir akort gibidir, melodik çizgideki görünüşte bağlantısız gelişmelerce üzeri örtülmüştür ama yine de daima geri dönme ve yeniden olumlama noktasındadır. Bu momenti kategorik yapısının soyut versiyonuna tercüme ederken somut toplumsal içeriğini de gözden kaybetmezsek bu devamlılık daha net olacaktır. O halde Efendi/Köle diyalektiği esas ve arızinin etkileşimi ola-

rak kavranmalıdır, lakin bu zaten karşıtların birliğidir ve apaçık esas terim olan Efendi, kendi derinlerindeki arıziliğin ve Köle'nin esas işinin, korkusunun, üretiminin daimi gizli tehdidi altındadır. Demek ki diyaektik müphemliğin *Antigone*'de geri döndüğü açıktır; burada görünüşte esas olan devlet iktidarı gerçekte Antigone'nin esas fedakârlığı tarafından yerinden edilmiş ve devrilmiştir. Ama burada temel momentin diğer özellikleri ya da seviyeleri şimdiden kaymaya başlamıştır: Zira Antigone'nin kendisi özbilincin mevkii olarak kalmasına rağmen, artık işle ya da üretimle değil aileyle ve hanenin mahrem alemiyle özdeşleşmektedir.

Daha sonra uzun sekülerleşme tarihinde en başdöndürücü şekilde sürdürülen bir kaymadır bu; baronlar ilk başta esastır, sonra arızileşir ve yeni kraliyet merkezi onun yerini alır ki bu merkez de yavaş yavaş paranın merkezileşmesi sonucunda kapı dışarı edilir. Artık kölenin konumu salt yağcılığa indirgenmiş, eski feodal baronlar Versailles'da basit asalaklara ve soytarılara dönüşmüştür. Onların işlevini de on sekizinci yüzyılda, *Rameau'nun Yeğeni*'nde canlandırılan profesyonel dalkavuklar heyeti görmeye başlar. *Sache selbst* tartışmasında el sanatının zirvesine ulaşma bakımından bir anlığına övgü alan kölenin üretimi de anlaşılan bizatihi toplumsal hayatın görünmez zemini haline gelmiştir: verili sayılan ve dolayısıyla (daha sonra döneceğim tek bir biçim haricinde) burjuva felsefesi tarafından temalaştırılmayan günlük emek. Örneğin bunu Aydınlanma ile iman arasında sondan önceki mücadelenin neresinde bulabiliriz?

Bunların her ikisinin de "tinsel" kendilikler olduğunu göz önüne alırsak, yani onları iktidar ya da tahakkümden ziyade bilinç figürleri olarak değerlendirirsek, Köle'nin yapısal mevkiini herhangi birinin işgal edebileceğini kabul edebilirken bulabiliriz kendimizi pekâlâ: İman, çünkü Hıristiyanlık en başta esasen bir köle diniydi, ayrıca (Mutsuz Bilinç'teki) Değişmez'e nazaran kesinlikle bir arızilik konumunu işgal

ediyordu; Aydınlanma ("saf içgörü"), zira *Encyclopedia* bütün pratik bilgiler ve el zanaatları yelpazesini bir araya getirmeye, dönemin sanatları ve bilimleri için bir tür çalışma rehberi sunmaya girişmişti (filozofun –Diderot'daki "ben"in– yeri bile asalak Rameau'yla diyalektik ilişkisi nedeniyle kaybedilmişti; Rameau salt entelektüel enerjisi, özbilinci ve yordam bilgisi nedeniyle muhatabını alt etmişti).

Ama bu ikinci seçeneği vurgulamak Fransız Devrimi'ni ruhban iktidarına ve onun kral müttefikine karşı bir köle ayaklanmasına çevirecek, Hegel'in en kışkırtıcı altplanlarından ya da varyantlarından birini, bizi dil temasına geri götürecek olanı ıskalayacaktır. Şüphesiz tüm bu tarihsel gelişmeler boyunca gerek aristokratların dalkavukluğunda, gerekse Rameau'nun dalkavukluğunda dil mevcut olagelmiştir. Ama şimdi Aydınlanma'da tuhaf bir dönemeç alınmış ve dil bir enfeksiyon, bir tür virüs ya da mikrop olarak nitelenmiştir. Bu tuhaf benzetme ilk başta sırf sözelliğin yaralanabilirliğini (gözlerini kapatır gibi kulaklarını kapatamazsın) ve aracın kendisinin direnilemez kişilerarasılığını vurgulamanın bir yolu gibi görünüyor: "Kendini dile getiren "ben" duyulur ya da algılanır; bu bir enfeksiyondur [*Ansteckung*] ve kime göre gerçek bir varoluşsa derhal onunla birlik haline geçer..." (376/309). Buraya kadar sorun yok: Fakat paniğe yol açan terminoloji, bizatihi bilincin değişken olumsuzluğu ile dilin bağlantısı hatırlatarak hafifletilmeyecektir ki bu da (kuşkuculukta olduğu gibi) "'eldeki mesele'nin pasif özüne saldıran ve ona üstün gelen durmak bilmez bir sürecin biçimini alarak, bilince karşı durduğu düşünülen her türlü hedefi [ortadan kaldırır]" (393/323). İman bu vesveseli ve evrensel olumsuzluğu sakin ve kalıcı bir birlikten çıkarmaya çalışır; dil bir kez daha ortak unsur olarak bu mücadeleye tayin edici bir şekilde müdahalede bulunur ki bu durum da "aralarındaki iletişimin doğrudanlığını, verme ve almalarının birbiri içine kesintisiz bir akış olmasını" açıklar (420/331) Dil artık Habermas'ın "kamusal alanı" (Öffentlichkeit) gibi bir şey olmuştur ve

İşte bu nedenle "saf içgörünün" iletişimi dirençsiz atmosferdeki koku gibi sessiz bir genişleme ya da yayılmayla mukayese edilebilir. İçine sızdığı tarafsız öğeye karşıt bir şey olarak kendini açığa vurmadan içerilere işleyen, bu yüzden de savuşturulamayan bir enfeksiyondur. Ancak enfeksiyon yayıldığında, daha önce onun etkisine bilmeden boyun eğen bilinç [iman] onun farkına varır. (402-403; 331)

Yahut kamusal alanın genişlemesini düşünebiliriz; "havadaki fikirler" daha büyük kamusallıklara ve alt sınıflara şuursuzca aktarılır. Her halükârda, Aydınlanmanın zaferi ve devrimi içerikten yoksun "bir"in, toplumsal ve üretimsel çokluğun "çok"una direnmekten acizliğiyle sağlama alınır.

Yine de bu noktada, "iman"ın yenilgisiyle birlikte, inanç ile karşıtı arasındaki fark gözden kaybolur; bu "farksız fark"la birlikte mutlak özgürlüğün, bir başka deyişle devrimin evrensel tahakkümüne gireriz. Ama bu noktada aynı zamanda Hegel'in kendi şimdisine de yaklaşmaya başlarız: Yaşlı gemicilerin dünyanın sonuna varmaktan korktukları ufuk gibidir bu şimdi. Kojève'nin meşhur "tarihin sonu" fikrinde değindiği bu ufku sorgulama vakti geldi artık.

9. Bölüm

DEVRİM VE "TARİHİN SONU"

Nitekim Kojève'nin "evrensel ve homojen devlet"i hem efendilere hem kölelere, dolayısıyla da meseleye bir son vermeden önce şu bizim Efendi/Köle diyalektiği burada bir kez daha görünür: Burada evrensel yakınsamaya dair ferasetli bir öngörü vardır ki modern okurlara göre sadece kitle kültürünün düzleyici işlevini ihmal eder; ama bu ihmal önemlidir. Fakat daha geleneksel okurlar için Hegel'in tarihsel anlatısı nispeten Kantçı bir ahlaklılığa başvurulmasında, bir başka deyişle bir nevi içe-dönük yurttaşlığın belirmesinde zirveye ulaşacaktır. Bu izlenimi düzeltmek için tarihsel süreçte bir adım geri gitmek gerek.

Fenomenoloji'de Fransız Devrimi üzerine olan sayfalar büyük ün kazanmıştır: Rousseau'nun Genel İrade'sinin mutlak olumsuzluğu burada teorileştirilir: mutlak özne ile bireysel benlik arasında hiçbir orta terim olmadığından, tek ilişkileri "dolayımsız olumsuzlama" olabilir; "dolayısıyla evrensel özgürlüğün tek işi ya da başarısı ölümdür... bir kellenin ya da marulun kesilmesinden, bir yudum su içilmesinden daha fazla önem taşımayan en soğuk ve en adi ölüm" (436/360). Devrimci Bir'in ahengi uğruna, Hegel'in anlatısının başlangıcında toplumsalın, kolektifin ya da "tin"in hâkimiyetini devreye sokan bölünmenin üretkenliğini –birin iki olması, toplumsal tözün çeşitli karşıtlıklar halinde farklılaşması ve eklemlenmesi– kaybetmiş oluruz.

Yine de Hegel döngüsel bir tarih vizyonunu ima etmekten kaçınma kaygısı taşır:

> Tin bu kargaşadan kendi başlangıç noktasına, kültürün etik ve gerçek dünyasına geri atılacaktır, bir dünya ki bir kez daha insanların yüreğine girmiş olan efendi korkusu ile ancak dinçleşmiş ve gençleşmiş olacaktır. Şayet sonuç yalnızca özbilinç ve Tözün eksiksiz bir içiçe geçişi olsaydı, Tinin bu zorunlu döngüsünü yeni baştan geçmesi ve biteviye yinelenmesi gerekecekti – bir içiçe geçiş ki, orada evrensel özünün olumsuz gücünü deneyimleyen özbilinç kendisini şu tikel birey olarak değil, tersine yalnızca evrensel bir birey olarak bilmek ve bulmak isteyecek, dolayısıyla da evrensel Tinin nesnel gerçekliğine, tikel *olarak* özbilinci dışlayıcı evrenselliğine dayanabilecekti. Lakin mutlak özgürlükte, varoluşun karmaşasına batmış ya da kendisine belirli amaç ve düşünceler saptamış olan bir bilinç ile, ister gerçekliğin isterse düşüncenin dünyası olarak geçerli bir *dış* dünya arasında hiçbir etkileşim yoktu; bunun yerine, dünya bütünüyle evrensel bir irade olarak bilinç biçiminde idi, benzer olarak özbilinç tüm varoluş uzamından ya da çeşitli aşikâr amaç ve yargılardan çekilerek yalın "kendi"nin içersine yoğunlaşmıştı. Özbilincin bu özle etkileşimi yoluyla eriştiği kültür o yüzden en yüksek ve en sonuncu kültürdür, saf, yalın gerçekliğinin dolaysızca yitişini ve boş yokluğa geçişini görmektir. (361-362)

> Der Geist wäre aus diesem Tumulte zu seinem Ausgangspunkte, der sitdichen und realen Welt der Bildung, zurückgeschleudert, welche durch die Furcht des Herrn, die wieder in die Gemüter gekommen, nur erfrischt und verjüngt worden. Der Geist müßte diesen Kreislauf der Notwendigkeit von neuem durchlaufen und immer wiederholen, wenn nur die vollkommene Durchdringung des Selbstbewußtseins und der Substanz das Resultat wäre—eine Durchdringung, worin das Selbstbewußtsein, das die gegen es negative Kraft seines allgemeinen Wesens erfahren, sich nicht als dieses Besondere, sondern nur als Allgemeines wissen und finden

> wollte und daher auch die gegenständliche, es als Besonderes ausschließende Wirklichkeit des allgemeinen Geistes ertragen könnte.—Aber in der absoluten Freiheit war weder das Bewußtsein, das in mannigfaltiges Dasein versenkt ist oder das sich bestimmte Zwecke und Gedanken festsetzt, noch eine *äußere* geltende Welt, es sei der Wirklichkeit oder des Denkens, miteinander in Wechselwirkung, sondern die Welt schlechthin in der Form des Bewußtseins, als allgemeiner Wille, und ebenso das Selbstbewußtsein zusammengezogen aus allem ausgedehnten Dasein oder mannigfaltigem Zweck und Urteil in das einfache Selbst. Die Bildung, die es in der Wechselwirkung mit jenem Wesen erlangt, ist daher die erhabenste und letzte, seine reine einfache Wirklichkeit unmittelbar verschwinden und in das leere Nichts übergehen zu sehen. (438-9)

Hegel bu tarihsel süreci dış dünyanın insancıllaşmasıyla tamamlamak istiyor gibi görünür: Devrim sonrası özne, tarihin salt dışsal ve anlaşılmaz bir zorunluluk ve kısıtlama olarak deneyimlendiği sırada sahip olmadığı bir özbilinçli tin farkındalığına sahiptir. Tin artık kendini evrensel irade olarak tanır: "evrensel irade salt bilme ve istemedir [*reines Wissen und Wollen*], ayrıca bu bilme ve istemenin karşısındaki evrensel iradedir" (440/363); Hegel işte bu kolektif özbilinçle, onun ahlak (ya da yurttaşlık) olarak salt bireysel biçimine geçmeye razıdır: Onun kolektif eyleminin anayasaların çerçevesini belirleme şeklini alacağını düşündüğünü varsayabiliriz.

Ama gördüğümüz gibi Hegel, dünyasının sonu olan bu mutlak tarihsel şimdiye yaklaşmaktadır sadece: 1807, yenilgisinden sonra dahi Hegel'in siyasi ve toplumsal düşüncesinin çerçevesi olarak kalacak Devrim'in Napolyon tarzı tahkiminin doğuşudur. Bu yüzden Kojève gayet isabetli bir şekilde sonraki adımı atar ve adeta tarihsel dizilerdeki yeni son bölümü yazar: Dünyanın Efendisi Napolyon'un (ya da Kojève'nin şifreli sözcüklerini nasıl okuduğunuza bağlı olarak Stalin'in), "Efen-

di-savaşçının ve Köle-işçinin sentezi" olan Napolyon dönemi yurttaşlarının eşitliğine yansıdığı koşul budur. Bu durumda yeni olan şey herkesin (zaman zaman) savaşçı (askere alma yoluyla) olması ve yine herkesin toplumsal emeğe katılmasıdır" (146). Bu arada artık tam bir insanlık durumu haline gelen bu durum, Kojève ethosunun en yüce değeriyle, yani *Befriedigung* ya da doyumla sonuçlanacaktır: mutlak kolektif özbilincin ya da tam anlamıyla insancıl ve şeffaf bir dünyanın tadını çıkarmak. O halde Napolyon figürü başka bir şekil ya da özne daha yaratır: Hegel'in ta kendisi, ya da Bilge.

> Şüphesiz, sadece evrensel ve homojen devletin başı (Napolyon) gerçekten "doyuma" ulaşmıştır (yani kişisel gerçekliği ve değeri herkesçe tanınmıştır). Bu yüzden sadece o hakikaten özgürdür (daima tüm ailelerin, sınıfların ve milletlerin "özgül farklarıyla sınırlanan" kendisinden önceki devlet başkanlarından çok daha fazla). Ama tüm yurttaşlar burada "doyuma" ulaşma potansiyeline sahiptir, çünkü her biri bu baş ya da şef haline gelebilir; kaldı ki bu kişinin şahsi ("tikel") eylemi aynı zamanda "evrensel" eylemdir (devletin bir edimidir), bir başka deyişle herkesin yaptığı bir şeydir (*das Tun Aller und Jedes*). Zira artık ("gayri-insani", "doğal", "pagan" bir unsur olarak) veraset yoktur. Bu yüzden her biri tanınma Arzusu'nu gerçekleştirebilir: Tek şart da bu Devlet'te ölümcül rekabet riskini (siyasi mücadele – her koşulda adayların ciddiyetini garantileyen bir riski) kabul etmesidir (Efendilik unsuru); ayrıca Toplum'un inşa faaliyetlerinde daha önce rol almış olması, varlığı ve gerçekliğiyle Devlet'i devam ettiren kolektif Emek'e katılmış olması da şarttır (adayların "yeterliliğini" garantileyen bağımlılık ve hizmet unsuru). Bu yüzden Yurttaş'ın "doyumu" Efendi-savaşçı ile Köle-işçinin onun içindeki sentezinin bir sonucudur. Demek ki bu Devlet'te yeni olan, içindeki herkesin zaman zaman savaşçı olması (zorunlu askerlik) ve herkesin toplumsal emeğe katılımıdır. Bilge'ye (Hegel) gelince, kendini Anlama'yla sınırlar: Devlet ve onun Şefini, hem savaşçı hem işçi olan Yurttaşı ve nihayet kendisini (bitirirken

hem sonuç hem de tarihsel insanlık sürecinin nihai varış noktası ve bütünleşmesi olarak kendisiyle karşılaştığı *Fenomenoloji* sayesinde). Napolyon'da vücut bulan gerçekliği ("Bilgi" sayesinde) açığa çıkaran bu bilge Mutlak Tin'in vücut bulmuş halidir: Bu yüzden de Hıristiyanların düşlediği vücut bulmuş Tanrı olduğunu da söyleyebiliriz (gerçek ya da sahici Mesih = Napolyon-İsa + Hegel-Logos; dolayısıyla vücut bulma tarihsel zamanın ortasında değil tam sonunda gerçekleşir (ILH, 146-7, İng. çeviri bana ait).

Kojève Mutlak Tin'i işte böyle anlatısallaştırır; toplumsal totaliteyi devrim sonrası önkoşulları içinde bilme olanağını temellendirme ve karşımıza ancak saf düşüncenin cisimsiz bir biçimi olarak çıkıp hayret uyandırabilecek şeye bir tarihsel bağlam katma meziyetine sahiptir. Ama Mutlak Tin "nosyon"unu insanbiçimliliştirmenin, ortaya çıkışı tarihsel bir anlatının sonunu gösteren bir karakter haline getirmenin artık doyurucu olmadığını daha önce de belirtmiştim.

Yine de, Hegel sorunsalının Kojève'ye borçlu olduğumuz zenginleştirilmesine rağmen, *Fenomonoloji*'yi yeniden yazarken Hegel'in kendi anlatısının önemli açılardan gerisine düştüğünü ileri sürmek istiyorum şimdi.

Bir kere, Kojève'nin "evrensel ve homojen devlet"e ilişkin diyalektik yapısı Hegel'in Roma İmparatorluğu diyalektiğinin (yukarıda ipucunu vermiştim) kopyasıdır. İmparator'un (bu kez Napolyon'dur) eşsiz öznelliği ile –ona eşit ama özsel "doyum"undan yoksun– kitleler arasında bir zıtlıkla karşımıza çıkar. Nitekim Kojève, "uzun Soğuk Savaş" döneminde, Stalin'den de Gaulle'e, Hitler'den F.D.R'ye kadar karizmatik şahsiyetlerin çok önemli roller oynadıkları bir zamanda yazmıştır: Bu dönem ancak savaş sonrası dönemin sona ermesiyle (ya da postmodernliğin ve geç kapitalizmin yükselişiyle) sona ermiş görünmektedir. Birincisi, çağdaş okurların bugün aşina olduğumuz ünlü statüsü ile çekici kişiliğin cazibesinden, hatta kişilik denen şeyin gücünden farklı olan tesirlilik anla-

mındaki Weberci karizmayı birbirine karıştırmaması önemlidir. Stalin ne kadar ilgimizi çekerse çeksin, hayranlık yayan türden bir kişiliğe sahip değilken, Hitler'in gücü de karakterinden ziyade büyüleyici bir hatip olmasından ileri geliyordu. Hatta Kojève'nin aksine, gerçek karizmaya Bilge'nin gücünün de dahil olduğunu ve ondan ayrıştırılamayacağını ayrıca belirtmeliyiz: Zira Kojève'nin Bilge dediği şey özünde Lacan terimleriyle, yani bizatihi Büyük Öteki olarak tanımlanabilir; "bildiği kabul edilen özne"dir, ilkesel düzeyde kendisiyle de eşit olan eşit özneler kitlesinin yapısal olarak ulaşamayacağı bir bilgelik ve otorite mevkisini işgal eder.

Bu arada, argümanın ikinci momentinde, Büyük Öteki'nin günlerinin artık sona erdiğini söylemek zorundayız; bu önerme her yerdeki dünya liderlerinde ampirik olarak doğrulanabilir, ama zemini daha genel olarak çağın ruhundadır ki bu ruh da Alaycı Akıl diye nitelenebilir. Bu aklın varlığı ise daha ziyade Kojève'nin karşıtlığının diğer yüzü, yani devrim sonrası nüfusun tarihsel olarak yeni koşulları üzerinden açıklanabilir.

Zira Kojève'nin "tarihin sonu"ndaki hakikat çekirdeği, "evrensel imparatorluk" terminolojisinin işaret ettiği gibi siyasi düzeyden ziyade esasen toplumsal düzeyde bulunur. ABD ile Sovyetler Birliği arasında örtük olarak koyutladığı yakınsama siyasi değildir: geleneksel sınıf kültürünü süpürüp atmış (ya da daha baştan hiç tanışmamış) toplumların sosyal eşitliğinden kaynaklanan bir yakınsamadır. Avrupa sınıf kültüründe muzaffer burjuvazi eski aristokrasiyi alaşağı ederken onun kültürünün yapısını ve dinamiğini devralmış, hiyerarşilerini de yeni biçimler ve yeni içeriklerle sürdürmüştür. Lakin devrim sonrası toplum –günümüzde Sovyetler Birliği'nin yanı sıra kesinlikle Çin'i de bu kategoriye sokabiliriz– vahşice bir düzleştirme sürecine başvurarak sınıf kültürünün tam da toplumsal yapılarını yıkmıştır; bu arada ABD de feodalizmin olmayışı ve göçmenlerin birikmesi (ayrıca kitle kültürünün standartlaştırıcı etkileri) sayesinde hem Avrupa sınıf yapılarından hem

de Avrupa dışı (modern öncesi) kast toplumlarının sınıf yapılarından kaçmıştır.

Fakat bu süreci ekonomik değil toplumsal ve kültürel açıdan anlamak önemlidir. Burada tanımlanan fevkalade toplumsal düzleştirme sosyalist ülkelerde dahi kesinlikle zenginliğin ortaya çıkışını ve zengin ile yoksul arasında derin ayrımlar meydana gelmesini dışlamaz. Hakeza ekonomik anlamda sınıfların sonu olarak da anlaşılamaz: Bu toplumlarda da hâlâ işçiler ve müdürler bulunur, kâr ve sömürü bulunur, yedek işsiz orduları da vardır, vs. Ama yeni kültürel eşitlik –bunu avamlaşma diye nitelemeyi tercih ederim– hiyerarşiye ve özel imtiyazlara karşı güçlü bir nefret ve kast farkları ile miras edinilen kültürel üstünlüğe karşı tutkulu bir hınçla doludur. Zengin de herkes kadar kaba olduğu müddetçe zenginliğe izin vardır: Bu evrensel demokratik dürtü olumlu değil olumsuzdur; başarıya karşı hınçla hiç de aynı olmayan (gerçi kolayca yozlaşıp ona dönüşebilir), eski devrimci kalabalıkların ruhuna benzeyen ama devrimci olmayan bir eşitlikçilik tutkusuyla uyandırılır; tabii tüm bu eşitlerin ilkesel düzeyde "doyuma" (Kojève bu ifadenin "mutluluk"tan çok farklı olduğuna manidar bir tarzda dikkat çeker) ulaşması kaydıyla. (149)

Bu yüzden Kojève'nin başarısı, modern felsefede canlandırmakla övüldüğü Efendi/Köle diyalektiğinin batışını betimlemek gibi paradoksa işaret eder. Örneğin iktidar açısından, kayıp Efendi'nin yerini dolduran ("qui est alle" belki, "puiser les pleurs du Styx") büyük çokuluslu şirketler artık dünya çapında sermayenin yatırımlarını konuşlandırırken hukuki düzeyde kişileşmenin ikiz statüsünden faydalanıyor (ruh sahibi şirket); öte yandan toplumsal tahayyülde ya da siyasal bilinçdışında giderek görülmesi ya da temsil edilmesi zorlaşıyor. Ama bana göre Hegel burada Kojève'den daha ileridir ve Kojève'nin Efendi ile Köle arasındaki kişisel düzeyde mücadeleyle sınırladığı "tanınma"nın öneminin sürdüğüne dair daha üretken ipuçları sunar.

Bu yüzden adımlarımızı geriye doğru takip etmemiz ve

Hegel'in devrim sonrası bilince dair açıklamalarını tekrar okurken, geleneksel okurların tarihin sonu –özgürlük ve demokrasinin başarılması– olarak okudukları o son momenti – Kant'tan sonra ahlak, yurttaşın özerkliği– tarihselleştirmemiz zorunlu; gerçi söz konusu olan Kojève'nin evrensel devletinin avamlaşmasından ziyade biraz farklı bir tür –burjuva– tarihin sonudur.

Burada bir dizi kategorik karşıtlığın hesaba katılması gerek, ama Hegel'in özünde politik diyalektiğine ekonomik bir diyalektik eklemekle ilgili bir sorundur bu (ikisi de Kojève'nin yeni toplumsal özneler nüfusunu harekete geçirir). Ama belki de siyasal mevzular Efendilerin işi olduğu, ekonomi ise Kölelerin ve işçilerin işi olduğu ölçüde, bizatihi bu yeniden çoğaltma ve paralellik Kojève'nin ilk baştaki içgörüsüne sadık kalır.

Her halükârda, bu gelişmeleri birden fazla eksende tüketmek gerekecektir. Roma'nın Hıristiyanlığa karşıt olduğu daha eski dini diyalektikte önemli olanın soyut ile somutun diyalektiği olduğunu hatırlıyoruz. Roma imparatoru öznelliğin mevkisi, boş ya da soyut adli eşitlik dünyasında eşsiz bir şekilde somut bir bireydi: sonra içsel Hıristiyanlığın somut öznelliği halkın ihtiyaçlarına cevap verdi, İmparatorluğun öznelliğinin boş ve soyut olduğunun sergilendiği anda halka içerik kazandırdı. (Lakin aynı diyalektik Hıristiyanlığın "Mutsuz Bilinci" içinde tekrarlanır; bireysel tamamlanma ve selamet özlemi çeken boş özneler için eşsiz bir şekilde somut ve bireysel öznellik başka yerdedir.)

Soyut ile somutun bu karşıtlığının yanı sıra, Hegel'in bölümlerinin sıralanışında kayıtlı başka bir karşıtlığı da tespit etmeliyiz; yani kolektif ("devrimci terör") ile birey ("ahlak") arasındaki karşıtlık. Roma imparatoru (hele hele Kojève'nin Napolyon'u) en nihayetinde toplumsal hayatın bu iki boyutunun sentezi olarak görülemez. Rousseau'nun Genel İrade'si bu iki kategoriyi tekrar bir araya getirmek için daha umutsuz ve daha ustalıklı bir girişimdir; öyle ki, "karmaşık terim" hiçbir

şekilde bir kişileştirme ya da insanbiçimci mecaz olmayacak, ama yine de toplumsalın kolektifliğini çoğunlukları, çoğullukları, hatta oybirliğini dışarıda bırakacak şekilde yürütecekti – bir başka deyişle, niceliksellikten tümden kaçınacaktı. İşte bu yüzden "genel irade" devrimci özne, hatta daha iyi bir ifadeyle Fichteci-Lukacsçı tarih özne-nesnesidir; tabii yine, kavramın ve "özne" sözcüğünün karşı konmaz bir şekilde öznelliğe ve insanbiçimciliğe kaymasını etkisizleştirebilirsek.

Ne yazık ki bu etkisizleştirme imkânsızdır ve Genel İrade kavramdan ziyade olay olarak –bizatihi bu eksenel devrim olayı olarak– görülse dahi vahim bir şekilde soyutlamaya kayar, üstelik bu anlamda ölümcül bir soyutlamadır. Demek ki Hegel'in metnini harfi harfine takip edersek (Kojève'nin Napolyoncu evrensel devlet aşısını takip etmezsek), kolektifin, Genel İrade'nin ve yaptığı devrimin başarısızlığını bireyin ve öznelliğin –Kant'tan beri kişisel ahlak tabirleriyle yeniden düzenlenmiş– bir nevi restorasyonu takip eder. Hatta Kant'ın "kategorik buyruk"u, bireysel edimleri evrensel yasalar olarak kavramamızı getirdiği için birey ile kolektifin yeni ve özgün bir yeniden birleşmesidir. Kant'ın etiğinin siyasi açıdan yurttaşın yeni özgün öznelliğini yansıttığı düşünülür (gene siyasi açıdan çağın büyük projesine, yani Amerikan Devrimi'nden itibaren gerçekleşen, yazılı anayasa çerçevesi oluşturulmasına tekabül eder).

Yine de Restorasyon tam olarak Hegel'in öngördüğü şekilde gerçekleşmedi; bu devrim sonrası öznenin başarısızlığını, en az devrimci olanınki kadar kesin bir tarzda koyutlayacağız: gerek Genel İrade, gerek kategorik buyruk, başarıya ulaşsaydı tarihin sonunu (ya da Marx'ın formülünü tercih ediyorsak, tarih-öncesinin sonunu!) getireceği düşünülen birey-özne ile evrensel-kolektif uzlaşımını gerçekleştirememiştir. Ama buradaki başarısızlık basitçe Kant ahlakının (tıpkı Genel İrade'nin devrimi ve Rousseau'nun onun öncesindeki kavramsallaştırması ya da teorileştirmesinde olduğu gibi) artık tarihsel bir

olay gibi alınması gerektiği anlamına gelir; veyahut da Hegel'in tarih deneyimi ruhunu koruyacaksak, beraberinde edimselliğe yeni problemler ve yeni çelişkiler getiren muayyen bir çelişki gibi görülmelidir.

Yine de Hegel bölüm sonunda tümden yeni bir unsuru devreye sokar. Bu unsuru Hegel'in anlatısının sonu olarak, tam da Tarih tarafından orta yerde kesilmesi olarak değerlendireceğim (din ve Mutlak Tin üzerine anlatısal olmayan ek bölümler ise adeta sonradan eklenmiştir). Bu yeni ve yükseltilmiş bir tanıma türüdür ve *Fenomenoloji*'nin tarihsel anlatısı açısından iki yeni ve paralel sonuç doğuracaktır; sırayla özne ve nesne nazarındaki bu sonuçlar da tarihin sonları olarak okunamaz, ama nasıl Hegel'in zamanındaki şimdiyi kesintiye uğrattıysa bizimkini de kesintiye uğratmaktadır.

I.

Kantçı *Sollen* etiğini ya da etik yükümlülüğü güncellemeye yönelik gibi görünen Dostoyevskivari suçluluk ve itiraf sahnesi gerçekten yeni bir teli tıngırdatıyor: Kuru ve soyut olmakla nam salmış Kantçı görev dünyasına sahici bir öznellik ve duyguyu geri getirmekle kalmıyor, aynı zamanda daha temel bir tarzda yükümlülüğün yerine içkinliği, görevin sonsuz gelecekselliğinin yerine halihazırda tamamlanmış faaliyet doyumunu geçiriyor. İşte Hegel bu noktada önceki "tanıma" versiyonunu yeniliyor ve dönüştürüyormuş gibi görünüyor bana; ayrıca Hegel'in ilk bölümlerinde Kojève'nin büyük bir içgörüyle dikkatimizi çektiği şeyin de epeyce ilerisine geçiyor.

Nitekim buradaki mesele bireyin hukuk için sorumluluğunu tanımasıdır; hukuka sorumluluğundan ve hukuk karşısındaki sorumluluğundan biraz farklı olsa da bu iki nüansı da bünyesinde barındıran bir tanımadır bu.

Bu, öznenin nesneyle idealist ya da "spekülatif" özdeşleş-

mesi üzerine karmaşık bir çeşitlemedir; toplumsal ve siyasal alanlarda kendini gösteren koca bir yabancılaşma ve şeffaflık sorunuyla belirleyici bir bağlantı içerir. Zira Kant'tan itibaren Alman idealist felsefe geleneğinin yurttaşlık ve itaat sorununa getirdiği çözüm görünüşte dışsal yasaların (anayasa dahil) kabulünü içerir: Bunlar benim kendi var ettiğim, bu yüzden de akılcı seçim ya da özgürlükten çok daha yoğun bir özdeşleşmeyle bağlı olduğum yasalardır. Yasayı üreten benim, dolayısıyla bana yabancı değil, bana ait ve bu yüzden de itaat etmemem gibi bir durum söz konusu olamaz. Bunun hukuki otorite iddiaları bakımından tüm akdi toplum teorilerinden çok farklı bir teori olduğuna kuşku yok; ayrıca Dostoyevski tarzı vicdan ve suçluluk diyalektiğinde işbaşında olduğu açık ki bu diyalektik de hiç şaşırtıcı olmayan bir şekilde Hegel'in modern bireysel etik anlatısında işbaşındadır: Burada suçluluğun tanınması şimdi Hegelci öznenin nesneyle derin akrabalığı hatta birliğinin aşina olunan keşfi halini almıştır. Hakeza burada şeffaflık sözcüğü de yersiz değildir, çünkü toplumsal düzenle uzlaşmamı, onunla işbirliğimi keşfimi ve kabülümü gösterir.

Hiç şüphe yok ki bu yasal yükümlülük teorisinin tatsız bir yönü de var, çünkü sadece suçluluğun itirafını değil, suçlunun cezaya rıza göstermesini de gerektiriyor gibi görünüyor; suçlu burada yabancı bir düzene başkaldıran kişi olarak değil, kendine rağmen bölünmüş ve mahrem ya da öznel arzuları ve edimlerine dair kendi yanılsamaları ile bizzat ihlal ettiği hukukta bilinçdışı cisimleşmiş diğer benliği arasında kalmış mutsuz bir bilinç olarak değerlendiriliyor. Böyle bir konumun yarattığı ürkütücü devasa gölgeler Kleist'ın *Michael Kohlhaas*'ında ya da Kant'ın aşağıdaki korkunç ifadelerinde görülebilir:

> Sivil toplum tüm üyelerinin rızasıyla kendini dağıtsa bile (örneğin bir adada yaşayan halk ayrılmaya ve dünyanın diğer kısımlarına dağılmaya karar verse bile), hapisteki son

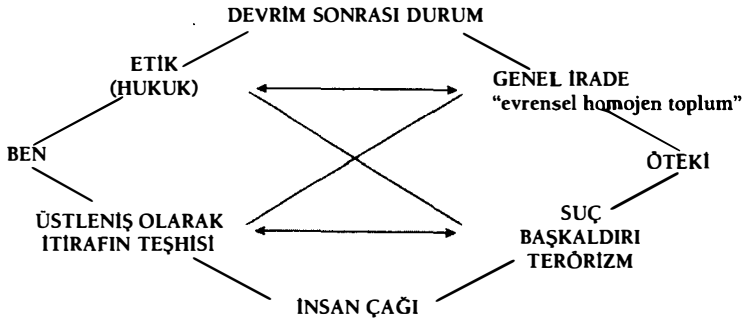
> mahkûmun idam edilmesi gerekecektir ki herkes hak ettiğini alsın, insanlar cezada ısrarcı olmadıkları için ellerine kan bulaşmasın...[35]

Hegel'in af ve tövbeye başvurusu işte bu neredeyse gayri-insani cefa zeminine kurulmuştur: yine de bunu daha temel bir çerçevede, yani bireyi mahkûm edenin tam da kendisinin yarattığı toplumsal ve hukuki doku olduğunun birey tarafından tanınması çerçevesinde anlamalıyız; bir başka deyişle, bu görünüşte yabancı Hukuk onun kendi eseridir (her türlü bireysel suçluluk kabülünden, edim ve suç için toplum karşısında her türlü katıksız bireysel tövbe ya da pişmanlık ifadesinden çok önce). Demek ki bu tümden yeni bir tanıma anlayışıdır: Gizemli ötekinin benim gibi bir insan olduğunu tanımak ya da kendi bildiğim özgürlüğün aynısının cisimleşmesi değil; daha ziyade, nesne dünyası ve o dünyanın toplumsal kurumlarında kendimi tanımam, bu kurumları kendi inşa ettiğim şeyler olarak, kendi faaliyetimin sadece geçici olarak yabancılaşmış cisimleşmeleri olarak tanımam.

Zira daha önce katıksız bir anti-sosyal ya da sosyopatolojik eylem –suç, yahut burjuva etik bakış açısından suç, hasta ve yalıtılmış bir bireyin toplumsal düzeni sapkınca reddetmesi ve gereksiz şiddet göstermesi– olarak görülen şey, artık etik yavaş yavaş burjuva hukuku ve itiraf kurumuna dönüşürken, tam da daha en baştan toplumsal olanın inşası ve üretiminde kendi sorumluluğumun tanınmasına damgasını basacaktır (buna artık yabancılaşmış toplumsal düzenin Sartre'cı "üstlenilişi", teşhisi ya da yeniden ele geçirilişi adını vereceğim). Bu yeniden üstleniş de sonra yavaş yavaş bireylerin yabancılaşmaya karşı siyasi protestosuna, toplumun yabancılaşmış kurumlarını radikal bir demokratikleşme ve avamlaşmayla yeniden ele geçirmesini getirecek devrimci dönüşümü uzatma arayışındaki bir tür başkaldırıya döner. Toplumsal ve siyasal olanın

35 Immanuel Kant, "Metaphysics of Morals", *Kant's Political Writings* içinde, haz. Hans Reiss, Cambridge: Cambridge University Press, 1970, 156.

bu yeniden üstlenilişi ufkunun ötesinde yatan tam da insan çağının –tam anlamıyla insani ve insanca üretilmiş dünyanın– kendisidir; gerek yabancılaşmanın gerekse dışsal iktidar ve tahakküm biçimlerinin sonu anlamına gelir.



2.

Yine de bu, adeta Hegel diyalektiğinin moderniteye uzanışının öznel biçiminden ibarettir: bu sürecin nesnel biçimini de tanımlamalıyız ki o biçim de tanınma diyalektiğinin farklı bir özelliği, yani Köle'nin gerçekleştirdiği maddedeki emek tarafından akla getirilmektedir. Kant sonrası etiğe ilişkin yapılmasını önerdiğimiz yeniden okumayı –bireyin hukuku kendi üretimi olarak kabul etmeye çağrılmasını– hatırladığımızda bütün bir üretim mantığının burada modern çelişkinin nesnel tarafında belirdiğini, ayrıca bütün bir dünyanın üretimi olması bakımından Roma/Hıristiyan momentinden farklılaştığını görmeye başlayabiliriz. Modern diyalektiğin evrensel mutlak özgürlük ile eşit ölçüde evrensel özel hayat arasındaki öznel karşıtlığı öne çıkarmasındaki gibi, burada da iki dünyanın karşı karşıya konduğunu ama aynı zamanda bu dünyaların (artık küresel olan) bir tarihsel momentin iki boyutu

ya da yüzü olmaktan öteye geçmediğini görüyoruz. Bunlardan biri Köle'nin ve modern muadillerinin ürettiği nesneler dünyasıyla, diğeri de o dünyanın insancıllaştırılması ve doğadan arındırılmasıyla, yani bütün bir doğa sonrası dünyayı insan pratiğinin ve üretiminin sonucu olarak tanımamızla ilgilidir.

Devrim sonrası öznenin karşısına çıkan nesne dünyası burada Hegel tarafından en ürpertici ve beklenmedik bir tarzda zikredilir: Nesneler dünyasının bir tür asimilasyonunun imkânsız olduğunun altı çizilse de, Hegelci idealizm bağlamında bekleneceği üzere olumsuz yargılanması hiç de söz konusu olmayan bir yararcılık dünyasıdır bu. Zira deizmin (ya da ayakta kalmış dini kalıntının) birliği tarafından koyutlanan "saf varlığın boş kabuğu"nun –içerik dünyası, tekil şeylerin veya Heidegger'in deyimiyle ontiğin ya da *Seiendes*'in– yanı sıra o nesne-dünyası bir almaşıktır "ama kendisini o birliğin dışına koyan bu süreç –kendinde, bir-başkası-için ve kendi-için-varlık momentlerinin kendi içine geri dönmeyen almaşık bir hareketidir; gerçekte bunun saf içgörünün edimsel bilinci için nesne olduğu tarzda– Yararlılıktır" (428/353). Hegel'in burada teorileştirdiği almaşıklık hakikaten meta biçimindeki üretim ile tüketim arasındaki almaşıklığın habercisidir, hatta bu bileşimi sürecin daha da aleni bir provasıyla vurgular.

> Gelgelelim, sonlunun "kendinde"yle hem olumlu hem de olumsuz ilişkilerini görmenin her iki yolu da aslında eşit ölçüde zorunludur, öyleyse her şey ne denli *kendinde* ise o denli de *bir öteki içindir*; başka bir deyişle, her şey *yararlıdır*. Her şey başka her şeyin insafına kalmıştır, kâh kendini başkaları tarafından kullanılmaya bırakır ve *onlar içindir, kâh,* deyim yerindeyse, yeniden arka ayakları üzerinde durur, ötekine karşı nazlanır, kendi içindir ve sırası gelince ötekini kullanır. Buradan bu ilişkinin *bilincindeki* bir Şey olarak insanın özü ve konumu açıkça ortaya çıkmaktadır. İnsan dolaysızlığı içinde, bizatihi doğal bir bilinç olarak iyidir; birey olarak ise mutlaktır ve başka her şey onun için vardır; üstelik kendisi-

nin bilincindeki hayvan olarak onun için momentler evrensellik anlamı taşıdıkları için, *her şey* onun sevinci ve hazzı için vardır; Tanrı'nın elinden çıkmış biri sıfatıyla adeta onun için dikilmiş bir bahçede dolaşır gibi yeryüzünde dolaşır. İyi ve Kötü bilgi ağacının meyvesinden de koparmış olmalıdır; bu açıdan onu başka tüm yaratıklardan ayırdeden bir üstünlüğe sahiptir, çünkü kendinde iyi olan doğası *ayrıca* öyle bir tertibe sahiptir ki, hazdaki bir aşırılıktan zarar görebilir, daha doğrusu insanın bireyliği, kendinde *kendi ötesini de* taşıyabilir ve kendisinin ötesine geçip kendisini yok edebilir. Buna karşı Akıl onun için yararlı bir araçtır; aşırılığı uygun sınırlar içinde tutar, daha doğrusu belirli sınırın ötesine geçişte kendisini korumasını sağlar; çünkü bu bilincin gücüdür. Bilinçli ve bünyesi gereği evrensel varlığın hazzı çeşitlilik ve süre açısından belirlenmiş bir şey değil, evrensel bir şey olmalıdır; öyleyse ölçünün işlevi, çeşitlilik ve süreye sahip hazzın kesilmesini önlemektir; yani ölçünün işlevi ölçüsüzlüktür. Herşeyin insana yararlı olması gibi, insan da yararlıdır, yazgısı gruptaki herkese yararlı ve herkesin yararlanabileceği bir üye haline gelmektir. Kendi çıkarını gözettiği ölçüde başkalarına da el uzatmalıdır; ne denli başkalarına el uzatıyorsa, o denli kendini gözetmektedir: bir el diğer eli yıkayıp temizler. Ama kendini nerede buluyorsa, orada doğru yerdedir; başkalarından yararlanır ve yararlanılır. (342-343)

Beide Betrachtungsweisen, der positiven wie der negativen Beziehung des Endlichen auf das Ansich, sind aber in der Tat gleich notwendig, und alles ist also so sehr *an sich,* als es *für ein Anderes* ist, oder alles ist *nützlich.*—Alles gibt sich anderen preis, läßt sich jetzt von anderen gebrauchen und *ist für sie;* und jetzt stellt es *sich,* es so zu sagen, wieder auf die Hinterbeine, tut spröde gegen Anderes, ist für sich und gebraucht das Andere seinerseits.—Fur den Menschen, als das dieser Beziehung *bewußte* Ding, ergibt sich daraus sein Wesen und seine Stellung. Er ist, wie er unmittelbar ist, als natürliches Bewußtsein *an sich, gut,* als Einzelnes *absolut,* und Anderes ist *für ihn;* und zwar, da fur ihn als das seiner

bewußte Tier die Momente die Bedeutung der Allgemeinheit haben, ist *alles* fur sein Vergnügen und Ergötzlichkeit, und er geht, wie er aus Gottes Hand gekommen, in der Welt als einem fur ihn gepflanzten Garten umher.—Er muß auch vom Baume der Erkenntnis *des* Guten und des Bösen gepflückt haben; er besitzt darin einen Nutzen, der ihn von allem anderen unterscheidet, denn zufalligerweise ist seine an sich gute Natur *auch* so eschafFen, daß ihr das Ubermaß der Ergötzlichkeit Schaden tut, oder vielmehr seine Einzelheit hat *auch ihr Jenseits* an ihr, kann über sich selbst hin-ausgehen und sich zerstoren. Hiergegen ist ihm die Vernunft ein nützliches Mittel, dies Hinausgehen gehörig zu beschränken oder vielmehr im Hinausgehen über das Bestimmte sich selbst zu erhalten; denn dies ist die Kraft des Bewußtseins. Der Genuß des bewußten an sich *allgemeinen* Wesens muß nach Mannigfaltigkeit und Dauer selbst nicht ein Bestimmtes, sondern allgemein sein; das Maß hat daher die Bestimmung, zu verhindern, daß das Vergnügen in seiner Mannigfaltigkeit und Dauer abgebrochen werde; d. h. die Bestimmung des Maßes ist die Unmäßigkeit.—Wie dem Menschen alles nützlich ist, so ist er es ebenfalls und seine Bestimmung eben so sehr, sich zum gemeinnutzlichen und allgemein brauchbaren Mitgliede des Trupps zu machen. Soviel er für sich sorgt, gerade soviel muß er *sich auch* hergeben fur die anderen, und soviel er sich hergibt, soviel sorgt er fur sich selbst; eine Hand wäscht die andere. Wo er aber sich befindet, ist er recht daran; er nützt anderen und wird genützt. (415-416)

Bu insancıllaştırma sürecinin olumlu boyutu üzerinde biraz daha durmaya değer: Dünyasında yaşayanları nesneleşme ve araçsallaşmaya, amaçtan ziyade araç muamelesi görmeye karşı savunmasız bıraktığına şüphe yoktur. Bu olumsuz ihtimal tam da Kantçı etiğin kaynağını oluşturuyor, pekâlâ Hegel'in de dahil olduğu Alman filozofların "dükkâncılar ulusu" yahut yararcılık ve ticaretin yuvası olan İngiltere'ye yönelik genel horgörüsünü ifade ediyordu. Ama diyalektiğin özdeğerlikle-

ri verili bir fenomenin olumlu ve olumsuz boyutlarını eşanlı olarak kayda geçirmeyi gerektirdiği için ahlakçı eleştiriler ve yargılardan zorunlu olarak ayrıdır.

Bu arada Hegel'in yararlılık dediği şey Heideggerci dünyada-olma'nın habercisidir ve Heidegger'in "pragmatizmi" denen şeye tercüme edilebileceğine şüphe yoktur. Hatta Heidegger Zuhandenheit (ya da el-altındalık) adını verdiği "yararlılık"ın salt insanın doğaya bir ilavesi değil, şeylerin varlığı ve dünyadaki kuruluşu açısından en dolaysız ya da öncelikli boyut olduğunu gösterir; epistemolojiye ya da şeylerin "*vorhanden*" ya da salt eylemsiz, temaşacı tarzda mevcudiyetine dair daha türetilmiş deneyimine atfettiği yanıltıcı bir kavram olarak görür.

Dünyanın tam insancıllaştırılması ve doğanın sonu ya da kapsanışının kutlanmasına (nitekim postmodernite sıklıkla böyle nitelenmiştir) elbette başka itirazlar olabilir; ama onları bu tartışmanın sonunda ele alacağız.

Artık bu modern yararlı nesneler dünyasının Kant sonrası etikte öznel analojisini bulan devrim sonrası deneyimle karşılaşmasını diyalektik açıdan teşhis etmeliyiz. Zira yukarıda göstermeye başladığımız üzere, bu etiğin özniteliklerini belirleyen şey bizatihi üretimin izidir ve beni yurttaş olarak kuran da bu üretimin nesnel dünyada bilinip tanınması, toplumsal ve maddi yapısı içinde benim kendi faaliyetimin kabul görmesidir. Kuşkusuz burada odak yararlılığın nesne dünyasından devlet ve hukukun toplumsal dünyasına kayacaktır: Yine de Hegel'in Kant sonrası etik önerisinin özgünlüğü vurguyu hukuka ve devlete itaatten tam da bu kolektif kurumların üretimine geri yönlendirecektir. Bireysel mülkten ziyade kolektif mülkiyete, dar kişisel sahiplikten ziyade kolektif sahiplik hissi Hegel'in faaliyet ve *Tätigkeit* felsefesinde, yani devrim sonrası (Ütopyacı) toplumla özdeşleşmemin tam da kaynağındadır; Kojève de bu katılımı salt tüketim ya da soyut yasal unvan değil çok daha derin bir doyum (*Befriedigung*) olarak tanımlamakta haklıdır. Nitekim bu temaları yukarıda tartışılan *Sache*

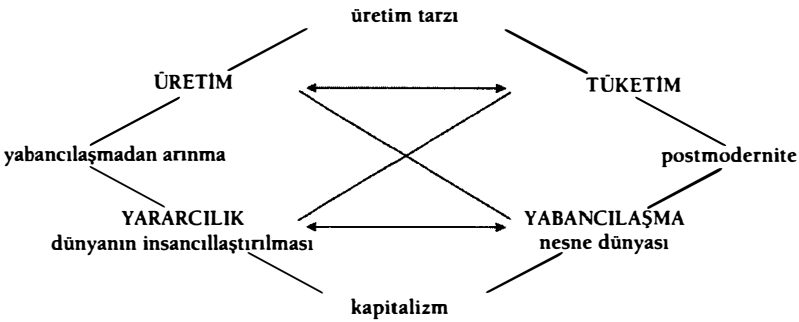
selbst fenomenine bağlayan tüm yer altı ilişkileri aydınlığa kavuşturarak –hem yararlı ya da *zuhanden*, hem de dışsallaşmam ya da kendi üretimimin çıktısı olarak– bu yeni nesne dünyasının daha somut bir üstbelirlenimli görüşünü biçimlendirebiliriz. "Kendinde şey" deneyiminin soyutlanamaz tanınmasında –kendi vazifemi, faaliyet çeşitliliği içindeki derin görevimi kabul etmemde– gerek işin benim kendi üretimim olarak teşhisi gerek başka insanların emeğimin onlar için yararlılığını tanıması, bir başka deyişle teorileştirilemeyecek veya felsefileştirilemeyecek ama gündelik hayat denen tekil nesneler dünyası düzeyinde var olan bir evrensellik örtük olarak bulunur.

Eski kölenin –şimdi artık etik yurttaşın– öznenin kendini göreceği dışsallaşmış nesneye ideal durumda getireceği özdeşlik tam da bu türdendir. Yurttaşın üretimi olması hasebiyle hukukun kabul göreceği fikrinin daha derindeki hakikati de budur. Devrimci devletin ta kendisi yurttaşlarının inşası, başarısı ve üretimidir; onlara ait olması bu ahlaki anlamı taşır ve yurttaşların devlet yasalarına itaat etmeleri kendilerine itaat etmeleridir. Bu arada siyasi miskinlik ise hâlâ başkalarına ait olan ve benimle hiç ilgisi bulunmayan neredeyse tam anlamıyla yabancılaşmış devleti ifade eder.

Bu yüzden tüketim toplumunun insancıllaştırılmış dünyasını öznenin kendisini en fazla nesneleşmiş ama yine de en fazla kendisi olarak bulduğu o dışsallaştırmaya yerleştirmek hiç de çarpıtma sayılmaz. Geç kapitalizmin hukuki ve siyasi düzeylerinin yanına bu kültürel boyutu yerleştirdiğimizde ise çelişkiler belirmeye başlar: zira Kant'ın etkin yurttaşı teoriye göre kendisini bunlarla özdeşleştirmelidir, ayrıca kendi öznelliğini ve kendi üretiminin izlerini bunlarda bilip tanımalıdır. Ama pek çok insan dünyasını oluşturan nesnel kurumlar karşısında kendini güçsüz hissederken, o hukuki ve siyasi dünyayı kendi işleri ve kendi üretimleri olarak tanımlamaktan bu denli uzakken tam da böyle bir noktaya ulaşılamamaktadır. Burada, üretimin ta kendisi –Vico'nun deyişiyle insanların kendini üret-

tirdiği insan dünyası– gibi tarihsel bir olguya rağmen en düz anlamıyla evrensel bir yabancılaşma görüyoruz; nesne, yani ben-olmayan, kökten öteki ya da yabancı bir gücün mülkiyeti ve hâkimiyet alanı olarak öznelerinin karşısına çıkar.

"İnsan dinde nasıl kendi zihninin ürünleri tarafından yönetiliyorsa, kapitalist üretimde de elinden çıkan ürünlerce yönetilir."[36] Nitekim Marx'ın ilk dönemindeki felsefi yabancılaşma teorisinin (bunun gibi momentlerde *Kapital*'in de yapısal ilkesi olarak kalmaya devam etmiştir) mülksüzleştirme anlatısı dahilinde, Hegel'in böyle dışsallaşmış ve yabancılaşmış nesnelerin her anlamda işçiye ait olmayı sürdürdüğü yolundaki daha olumlu kanıtlamasını bünyesinde barındırması yeterli derecede bilinip tanınmamıştır.

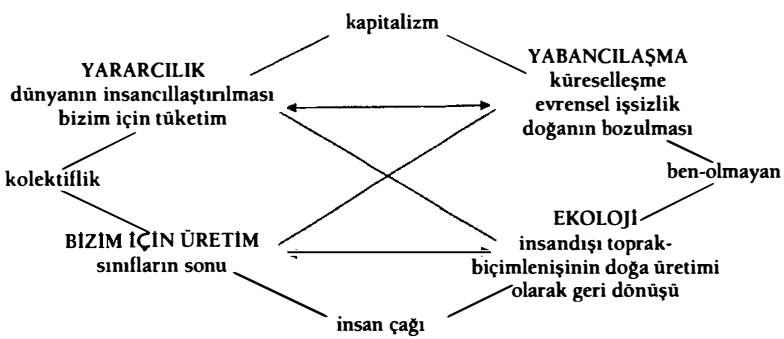


Hegel'in tanınma kavramını bize yabancılaşmış ve gerek tanınmanın gerekse kefaretin dinsel dilinde ifade edilmiş bir insan çağının yabancılaşmadan arınmasına dönüştürmesi ahlakla ilgili bölümün son sayfasında, yani *Fenomenoloji* okumamızın tamamlandığı sayfada bulunabilir; bu temelde, geçici olarak kalan ve hiçbir şekilde tarihsel son momente ya da "tarihin sonu"na tekabül etmeyen daha sonraki bir aşama inşa ettik. Hegel'in kendi tarihsel şimdisine denk düşen bu geçici duraklama da daha sonra çifte karşıtlık ya da çelişki bi-

36 Karl Marx, *Kapital*, 1. Cilt, Ben Fowkes, Londra: Penguin, 1976.

çiminde yapılandırıldı: modern özne ile insancıllaşmış nesne dünyası arasında muazzam bir diyalektik karşı karşıya geliş. Bir tarafta modern özne soyut eşitlik ile son derece mahrem ya da varoluşsal bir bireysellik arasında bölünmüştür; diğer tarafta, yararcı bir nesneler dünyası öznenin nesne dünyasını ve devrim sonrası seküler toplumu üretmesinin yabancılaşmış gerçekliğiyle karşı karşıya gelir. Bu çelişki modeli eski tarz Hegelci sisteme çağdaş temaların ve endişelerin anakronistik bir tarzda dayatılması değil, Hegel'in çağdaş tarihle ilgili bölümlerinde zaten bulunan özelliklerin ve analizlerin yeniden düzenlenmesidir. (Çelişkinin kendisine dair: Tam da daha önce tartışılan Antigone bölümünün yapısal mantığını burada model aldık. Burada insan hukuku ile ilahi hukuk arasında, devlet ile klan arasında ortaya çıkan tarihsel bakımdan yeni karşıtlık, yırtıp parçaladığı toplumsal biçimin çözülüp dağılmasının kehanetvari bir belirtisi olmakla kalmıyor, daha en başta o toplumsal biçimin temel momenti de oluyordu. Polis ancak onu en nihayetinde yok edecek kurucu karşıtlığın dillendirilmesi sayesinde bir siyasal biçim ve üretim tarzı olarak varlık kazanabiliyordu.)

Bu ikiz özne ve nesne diyalektiklerini uzak gelecekteki bir toplumsal devrim ve ekolojik dönüşüme spekülatif tarzda götürecek bir karşıtlar etkileşimini tasavvur etmek artık uygun düşebilir:



O halde burada özetlenen temel modernite çelişkisi hakkında da aynı şey söylenmelidir. Öznellik ve nesne dünyası olarak iki boyutuyla dillendirilmek modern toplumu çözülüp dağılmaya mahkûm ederken aynı zamanda başlatır da. Çelişki toplumsal sistemin başarısızlığını gösterir, ama bu anlamda tüm toplumsal sistemlerin başarısız olduğunu anlamak kaydıyla. Slavoj Žižek'in ifadesiyle: "Hegel'in *Fenomenoloji*'si tekrarlanan başarısızlığın, öznenin kendi projesini toplumsal tözde gerçekleştirme çabasının yinelendikçe yinelenen hikâyesi değil midir?"[3738] Gerçi başka bir açıdan çelişkinin hayati yanı bizatihi ortaya çıkışının karşıtların içselleştiğini ve artık dışsal ve arızi yollardan birbiriyle karşılaşmadığını göstermesidir. O halde bu içselleşme Hegel'in bakışı üzerinden bir tür tarihsel ilerleme olarak kavranabilir ama yine de teleolojik (hatta döngüsel) bir hareketten ziyade yapısal bir hareket olarak anlaşılması gerektiğine şüphe yoktur.

Marx'ın *Kapital*'deki diyalektiğine de dönüp bakarak şunu öneriyorum: Bu ilerlemeyi genişleme anlamında alıyoruz, çünkü dairesel ya da döngüsel olmaktan ziyade sarmal şeklinde bir genişlemedir. Hegel'deki "evrensel"in özünün diğer insanlar konusunun karşısında ve içinde bir mevcudiyet olduğunu zaten ortaya koymuştuk: O halde hiç değilse dünyevi insanlık tarihimizde o ötekiler denen nüfusun tedrici genişlemesinin mukadder felsefi dünyaya dahil edilmesinden daha kestirebilir ne vardır ki? Nitekim Hegel'in kendi felsefe tarihinden çok önce tarihyazımının klişelerinden biri şuydu: Yunan şehir-devletlerinin başarısızlığı (*Antigone*'nin dramı) onların mekânsal sınırlarına ve neticede ortaya çıkan çokluğa dayanıyordu; tek bir şehir-devletin genişleyip imparatorluk olması, böylece antik dünyanın birleşmesiyle mesele çözüme kavuştu. Zira birlik bu sürecin başka bir sabitidir; dolayısıyla (devrimci) ulus-devletin birliği ve boyutları bu anlamda daha da ileri bir noktaya ulaşılması anlamına gelir. Bu yüzden Hegel'in sistemi tam da

37 Bkz. Yukarıda 13. not

yapısı itibariyle sonraki tarihin müteakip genişlemelerini gerektirir: ilk önce emperyalizm momenti (ya da teknik anlamda "modern), şimdi de küreselleşme. Bu müteakip genişlemeler Hegel diyalektiğinin ruhuna gayet uygundur ve aynı zamanda Hegel'in kendi pratiğinin de Pippin'in tarif ettiği "modernite" ikilemleriyle niçin ilişkilendirilemeyeceğini, şimdi aksine kendine uygun kavramsallığı bulma ve icat etme sürecindeki dünya piyasası çerçevesinde yeniden bitiştirilmesi gerektiğini açıklar.

10. Bölüm

KÜLTÜREL ÜSTYAPI OLARAK DİN

Gelgelelim, , biraz farklı bir anlatısal sonuca çevirdiğimiz, "ahlak" üzerine olan bölümle tamamlanmaz. İki bölüm daha vardır: "Din" –tam anlamıyla kendi içinde tamamlanan bir inceleme– ve "Mutlak Tin" –bu kadar girift bir esere göre son derece üstünkörü ve hayalkırıklığına uğratıcı, değersizleştirici bir son–. Şu ana kadar ikisine de değinmedik, ama bunun için birkaç önerim var. Hegel'in kendisi de önceki bölümlerde, Mutsuz Bilinç'te (erken dönem Hıristiyanlık) ya da İnanç ile Aydınlanma mücadelesinde çeşitli daha saf tarihsel ya da yapısal görünümlerinden sonra din konusuna burada dönmenin paradoksallığının farkındaydı. *Fenomenoloji*'nin örgütlenişinin yarattığı diğer sorunlarda olduğu gibi, dışsal gerekçeler ve yazarlıkla ilgili niyetler bu muazzam eki açıklamaya yeterli değildir; eserin yazıldığı 1807'nin modern döneminde kronolojik açıdan tamamlanmasına rağmen, yazarın önceki anlatısında bir şeylerin eksik olduğunu hissettiği varsayımıyla durumu açıklamamız gerekir. Demek ki eksik olan şey tüm öncekilerin anlatısal kopyalanışıyla eklenmiştir; böylece Efendi/Köle karşılaşmasının mitsel zamanıyla bağdaşacağı bile düşünülemeyecek tarihöncesi geçmişte dinin ilkel biçimlerini kavramak için zamanda geriye gitmemiz, hatta Greko-Roman dönemin de öncesine dönmemiz gerekir.

Bu anlatının *Aesthetik*'in yapısal anlatısına az çok denk düştüğü de eklenmelidir: ilk önce maddenin tine önceli-

ği (Hegel'in deyimiyle yüce, tıpkı piramitlerde olduğu gibi); ikinci olarak, klasik Yunan heykelinde olduğu gibi insanbiçimli dengeleri; son olarak da, tinin madde üzerinde önceliği, tıpkı dilsel sanatlarda, ya da başka bir açıdan Hıristiyanlıkta olduğu gibi. Demek ki bu üçüncü (ya da Romantik) aşama felsefeyle rekabet halindedir ki felsefe de edebiyatın romantizm projelerinde ya da teolojinin Üçlü tasarısında boşuna ulaşmaya çalıştığı şeye Nosyon'da daha eksiksiz ve özbilinçli olarak ulaşmıştır. Bu noktada sanat ya da dinin tasavvur-düşüncesi ile felsefi Nosyon (*Begriff*) arasında yeni bir ayrımın altı çizilir. Dinin dinamiği ile estetiğin dinamiğinin bu birleşimi gerçekten çok önemlidir ve birazdan bunu tekrar ele alacağız.

Şimdilik geleneksel olarak dinle ilişkilendirdiğimiz her şeyi paranteze alıp bu konuya tıpkı elinde hiçbir eşdeğeri bulunmayan insani zihinsel işlevleri inceleyen bir Marslı gibi tamamen bize yabancı bir şeymişçesine yaklaşmak kaçınılmazdır. Hegel'in, adını zaten bildiğimiz, gündelik hayatta (yakından ya da uzaktan) ilişkilendiğimiz (kiliseye gidenler, günah çıkarma hücresi, ritüeller ve dualar) ya da en azından tarih okumasından tanıdığımız bir şeyi teorileştirmediğini varsayalım. Yeni yorum tarzı Hegel'in metnine bakarak bu bölümdeki düşünce nesnesinin ne olduğunu, bir başka deyişle neo-etnik grup narsisizmleri, anlaşılmaz fanatizmler, özgül bir halk dili ya da şifresi için kullanılan kelimelerden birinin de "din" olduğu postmodern bir dünyada böyle bir nesnenin bizdeki dengi olduğunu çıkarsamamızı gerektirecektir.

O halde böyle bir soruşturmanın üç özgül niteliğin peşine düşeceğini düşünüyorum: bu yabancı nesnenin görünüşteki özerkliği (ya da yarı özerkliği); düşünce modunun doğası, yani genellikle ve en anlamlı şekilde *picture-thinking* [tasavvur-düşünce] diye İngilizceye çevrilen *Vorstellung*; son olarak da alegori meselesi. Sanatla olan ve henüz sonuçlarını tam anlamıyla ele almadığımız akrabalık bu üç özelliğe de yayılıyor.

Bu yüzden, Hegel'in din dediği ve kendi içinde tamamlanan bir bölüm içinde (daha sonra da ayrı seminerler ya da

ders serilerinde) özel muamele gerektiren şeyin görünüşteki özerkliği Hegel'in daha sonraki estetik derslerinin kendi içinde tamamlanmışlığını kesinlikle yansıtır. Lakin burada, yani *Fenomenoloji*'de tam ters süreç işliyor gibi görünüyor, Din bölümü sanat ve estetik meselelerini öyle eksiksiz absorbe ediyor ki onların kendi başlarına bağımsız ele alınması söz konusu olmuyor. Yine de klasik dinin –görünüşe bakılırsa çoktanrılılık biçiminde Hegel için kabul edilemez olan dinin– yerini alan ve onu temsil edenin, Yunan tiyatrosu ve heykelciliğinin yanı sıra gizem dinlerinin ritüelleri olduğu bir tür uzlaşmaya ulaşılıyor.

O halde burada sanatın yarı özerk konumu ile dinin konumu arasında yapısal bir analoji vardır: Her ikisi de insan hayatındaki iç dünyaya ait olaylar ya da faaliyetlerdir ama yine de kendi gelişim mantıklarını bilebilecek kadar dışsaldırlar ve bağımsız gösterge-sistemleri olarak iş görürler; her ikisi de dünyayı bir şekilde yansıtır ve zaman zaman o dünyaya müdahalede bulunurlar. Marcuse'nin "Kültürün Olumlayıcı Karakteri"nde teorileştirdiği paradoks budur: böyle düzeylerin ya da biçimlerin iki tabiatlı statüsü, dünyalarının eleştirel olumsuzlamasından o dünyanın kölece meşrulaştırılmasına ve onunla suçortaklığına geçmelerini sağlamıştır, daha doğrusu, bu sayede diyalektik bir şekilde her iki işlevi de aynı anda yerine getirebilmişlerdir. Ama bu yapısal muğlaklık böyle inceleme nesnelerini izole edip onlardan sistematik bir felsefe üretmenin niçin imkânsız olduğunu da açıkça gösterir; zira böyle bir felsefi tanım zaten taraf tutmuş ve nesneye olumlu ya da olumsuz bir işlev vererek özünü, yani en başta söz konusu nesnelere özgüllük kazandıran muğlaklığı ya da "karşıtların birliğini" iptal etmiş olacaktır.

Bu yüzden gerek sanatın gerek dinin özerkliği tam da özdeşliklerini özerk düzeyler ya da unsurlar olarak saptamanın olanaksızlığında bulunacaktır. Aynı zamanda her ikisi de karşıtların birliğine tam da böyle bir yaklaşım olması nedeniyle (felsefeden ziyade) teorinin ve diyalektiğin dikkatini talep

eden nesnelerdir. Bunlar gerçek hayatta durmaksızın belirip belirip silinen, kimi zaman gerçek hayattan ayırt edilemeyecek kadar onunla özdeşleşen, kimi zaman gündelikle hiçbir alakası olmayan tümden ayrı ve farklı alanlar ya da pratikler olarak kendini gösteren nesnelerdir. Lakin böyle muğlaklıklar kesin tanımlar ve kavramsal sınırlamalarla aşılamaz, daha ziyade onlara dair her düşüncenin merkezî olarak ve öncelikle yöneleceği yapısal öznitelikler teşkil ederler. Bu yüzden sekülerleşmede ve modernleşmede dinin "sonu", sorunluluk ve belirsizlik bakımından sanatın ta kendisinin "sonundan" aşağı kalmaz (hele her ikisinden bambaşka bir önerme olan "tarihin sonu"ndan hiç bahsetmiyorum). Dolayısıyla, çağdaş dünyada bu türden bir yarı-özerkliğin atfedilebileceği başka fenomenler olup olmadığına bakmalıyız.

Tasavvur-düşünceye gelince, Hegel'in yazınında ya da sisteminde Hayalgücü denen popüler Alman-idealist ya da romantik kavramın çok az rol oynaması kesinlikle dikkate değerdir; ona bu kadar az yer bırakanın tam da Hegel'deki mahut tasavvur-düşüncenin (*Vorstellung*) her yerde rol oynaması olduğunu düşünesi geliyor insanın. Hegel'e göre tasavvur-düşüncenin *Verstand*'la, bir başka deyişle somut nesnelerin deneyimlenmesiyle oluşan ve çelişmezlik yasasına uyan, sağduyuya dayalı ampirik bir dışsallık düşüncesiyle yakın akrabalığı varmış gibi görünür. Ama Akıl (*Vernunft*) –çoğu durumda sadece diyalektik de diyebiliriz– bir yandan *Verstand*'ın zorunlu hatalarını yeni ve diyalektik türden hakikatlere dönüştürme görevine sahipken, diğer yandan tasavvur-düşünce karşısındaki vazifesi daha farklıdır. *Verstand* beraberinde ampirizmin hatalarını getirirken, tasavvur-düşünce zaten hakikatin deneyimidir ama çarpıtılmış ve kavram-öncesi bir deneyimdir. Akıl *Verstand*'ın hatalarını aşmak ve dönüştürmek zorundadır, ama *Vorstellung*'un hakikatlerini yorumbilgisel bir şekilde toparlamak zorundadır, hem de *Vorstellung* aynı zamanda duyuların ve dışsallığın mantığına uygun bir şekilde imgelerden oluşmasına rağmen.

O halde idealiste göre imgeler duyu-izlenimlerinden farklı şekilde zaten Tin'in parçası sayılmaktadır (duyu-izlenimlerinde bu en azından bariz değildir); bir başka deyişle, tasavvur-düşünce sürecinde *Verstand*'a eşlik eden kesinliğin aynısını yakalayamayız; tasavvur-düşünce biraz kurmaca ya da hayal ürünüyken, *Verstand* dışsal nesnelere göndermeyle meşrulaştırılmıştır. Aradaki farkı metafizik olarak (ve herhalde pek o kadar çekici olmayan bir idealistlikle) aktarmak üzere bu yetilerin ikisini de bedenle iç içe geçmiş, dolayısıyla duyusal yetiler olarak tasavvur edebiliriz: O zaman *Verstand* bu sınırlamaları kabul eder, kavramsallığını ve dilini fiziksel temelinde icat ederken, *Vorstellung* kendisini zorunlu olarak eksikli ve yetersiz bir yeti, Nosyon (ya da *Begriff*) alemine ulaşmada belirleyici bir başarısızlık barındıran bir yeti olarak niteleyerek duyusal olan yoluyla duyusalı aşmaya çalışır.

Vorstellung'un tasavvur-düşünce olarak çevrilmesi de başlı başına bir yorumdur elbette; üstelik *Encyclopedia*'nın üçüncü cildine başvurulursa (Hegel'in antropolojisi ya da *Tin Felsefesi*, paragraf 451 ve sonrası) en münasip terim olarak da görülmeyebilir. Wallace ve Miller sözcüğü İngilizceye "*representation*" (tasarım) diye çevirmişlerdir. Ama *Din Felsefesi Üzerine Dersler*'deki tartışma, yani Hegel'in sisteminde kesinlikle Vorstellung'un paradigmatik biçimi, yani Üçlü incelendiğinde, bu düşüncenin tasavvur (*picture*) boyutu görmezden gelinemez, üstelik Hegel'in ilk dönem yazılarından çoğu bu teolojik kavramla ilgilidir. Hatta üçlü diyalektiğin teolojik Üçlü yorumuyla biçimsel benzerlikleri pek çok yorumcuyu ya diyalektiğin kökenlerini bu teolojik düşüncelere atfetmeye ya da Hegel'in sadece bir Hıristiyan düşünür olduğunu ilan etmeye götürmüştür.

Ama böyle benzerlikler ve zorunlu olarak beraberlerinde getirdikleri farklar bu tasavvur-düşünce ile Hegel'in hakikaten felsefi *Begriff* ya da Nosyon düşüncesi olarak nitelediği düşünce arasındaki ilişkiyi kurmakta gerçekten çok faydalı olacaktır. Hegel'in bu ilişkiyi teorileştirmesinde biraz sarsaklık olduğu

kesindir: Örneğin aşağıdaki pasajda "doldurma" (*Stoff*) ile ne kastedildiğini, bunun bizatihi tasavvur-düşünce olup olmadığını düşünmeksizin kavrayamayız:

> Oysa burada din ilk olarak dolayımsız olduğu için, bu ayrım henüz Tine geri dönmüş değildir. Ortaya konan salt *din Nosyonudur*; bu anlamda öz, kendini tüm hakikat olarak bilen ve tüm gerçekliği bu hakikatin içinde taşıyan özbilinçtir. Bilinç sıfatı taşıyan bu özbilincin *nesnesi kendisidir.* Kendini ilk olarak *dolayımsızca* bilen Tin, bu yüzden de kendisi için dolayımsızlık biçimindeki Tindir; kendine göründüğü biçimin belirliliği [salt] *varlık* belirliliğidir. Bu varlık sahiden de ne duyumla, ne türlü türlü maddeyle, ne de herhangi bir türdeki tek yanlı momentler, amaçlar ve belirlenimlerle *doludur*; tersine, Tinle doludur ve kendisi tarafından tüm hakikat ve gerçeklik olarak bilinmektedir. Bu doluluk onun şekliyle, öz olarak Tin de kendi bilinciyle özdeş değildir. Tinin mutlak Tin olarak edimselliği ancak kendisi içinde *kendisinin kesinliğinde* olduğu gibi kendisi için *hakikatinde* de olduğunda yahut bilinç sıfatıyla bölündüğü uçlar Tin'in şeklinde açıkça birbiri için olduğu zaman söz konusudur. Tinin kendi bilincinin nesnesi olarak almış olduğu şekil Tinin kesinliği tarafından yahut tözü tarafından doldurulmuş kalır; bu içerik yoluyla, nesnenin saf nesnelliğe, özbilincin olumsuzluğunun biçimine düşmesinin önüne geçilir. Tinin kendi kendisi ile dolaysız birliği temeldir, ya da saf bilinçtir, ki *içerisinde* bilinç [özne ve nesne ikiliğine] bölünmektedir. Böylece kendi saf özbilinci içine kapatılmış Tin genel bir Doğanın yaratıcısı olarak dinde var olmaz; bu hareketle yarattıkları onun Tin *olarak şekilleridir* ki birlikte onun tezahürünün bütünlüğünü oluşturmaktadırlar. Bu hareketin ta kendisi de onun tekil veçhelerinden ya da eksikli şekillerinden eksiksiz gerçekliğinin doğuşudur. (415-416)
>
> Wie aber hier die Religion erst *unmittelbar* ist, ist dieser Unterschied noch nicht in den Geist- zurückgegangen. Es ist nur der *Begriff der* Religion gesetzt; in diesem ist das Wesen das *Selbstbewußtsein,* das sich alle Wahrheit ist und in dieser alle Wirklichkeit enthält. Dieses Selbstbewußtsein hat als Bewußtsein sich zum Gegenstande; der erst sich *unmittelbar*wissende Geist ist sich also Geist in

der *Form* der *Unmittelbarkeity* und die Bestimmtheit der Gestalt, worin er sich er scheint, ist die des *Seins*. Dies Sein ist zwar weder mit der Empβndung oder dem mannigfaltigen Stoffe noch mit sonstigen einseitigen Momenten, Zwecken und Bestimmungen *erfüllt*, sondern mit dem Geiste und wird von sich als alle Wahrheit und Wirklichkeit gewuβt. Diese *Erfüllung* ist auf diese Weise ihrer *Gestalt*, er als Wesen seinem Bewuβtsein nicht gleich. Er ist erst als absoluter Geist wirklich, indem er, wie er in *der Gewißheit seiner selbst*, sich auch in seiner *Wahrheit* ist, oder die Extreme, in die er sich als Bewuβtsein teilt, in Geistsgestalt füreinander sind. Die Gestaltung; welche der Geist als Gegenstand seines Bewuβtseins annimmt, bleibt von der Gewißheit des Geistes als von der Substanz erfüllt; durch diesen Inhalt verschwindet dies, daβ der Gegenstand zur reinen Gegenständlichkeit, zur Form der Negativitat *dcs* Selbstbewuβtseins herabsänke. Die unmittelbare Einheit des Geistes mit sich selbst ist die Grundlage oder reines Bewuβtsein, *innerhalb* dessen das Bewuβtsein auseinandertritt. Auf diese Weise in sein reines Selbstbewuβtsein eingeschlossen, existiert er in der Religion nicht als der Schöpfer einer *Natur* überhaupt; sondern was er in dieser Bewegung hervorbringt, sind seine Gestalten als Geister, die zusammen die Voilständigkeit seiner Erscheinung ausmachen, und diese Bewegung selbst ist das Werden seiner vollkommenen Wirklichkeit durch die einzelnen Seiten derselben oder seine unvollkommenen Wirklichkeiten. (501-2)

Ama söylenmek istenen gayet açıktır: tasavvur-düşünce *Verstand* ile *Vernunft* arasında bir yerdedir; ayrıca yukarı doğru bir hareket içermektedir.

Din tasavvur-düşünce (*Vorstellung*) düzeyine yükseltildiğinde, polemik içeriği kazanır. İçeriği ne duyusal sezgiyle, ne de dolayımsızca tasavvurla kavranabilir; daha ziyade dolayımlı olarak, soyutlama yolunda kavranan ve duyu ya da tasavvurla ilgili olan genele doğru kaldırılmıştır (*aufgehoben*); bu kaldırma da tasavvurla zorunlu bir olumsuz ilişkiyi barındırır. Ger-

çi bu olumsuz yönelim–sezgi ile *Vorstellung* arasındaki fark sırf biçimde mevcutmuş gibi– sadece biçime vurmakla kalmaz, içeriğe de dokunur. Sezgide fikir ve tasarım tarzı o kadar sıkı sıkıya ilişkilidir ki ikisi tekmiş gibi görünür; fikrin anlamı olarak tasavvur da onunla öyle temelden ilişkilidir ki ayrıştırılması mümkün değildir. Gelgelelim, tasavvur-düşünce mutlak doğru fikrin tasavvur yoluyla kavranamayacağı, hatta tasavvurla tasarımın o fikrin içeriğinin sınırlanması anlamına geleceği düşüncesinden doğar; bu yüzden tasavvur-düşünce sezginin birliğini kaldırır, tasavvur ile tasavvurun anlamının birliğini yok eder ve anlamı başlı başına yükseltir.

Wenn die Religion in die Form der Vorstellung erhoben ist, so hat sie sogleich etwas *Polemisches* an sich. Der Inhalt wird nicht im sinnlichen Anschauen, nicht auf bildliche Weise unmittelbar aufgefafit, sondern *mittelbar* auf dem Wege der *Abstraktion,* und das Sinnliche, Bildliche wird in das Allgemeine erhoben; und mit dieser Erhebung ist dann notwendig das negative Verhalten zum Bildlichen verkniipft. Diese negative Richtung betrifrt aber nicht nur die Form, so dafi nur in dieser der Unterschied der Anschauung und Vorstellung lage, sondern sie beriihrt auch den *Inhalt.* Fur die Anschauung hangt die *Idee* und die *Weise der Darstellung so* eng zusammen, dafi beides als *Eins* erscheint, und das Bildliche hat die Bedeutung, dafi die Idee an dasselbe wesendich gekniipft und von ihm nicht getrennt werden konne. Die Vorstellung hingegen geht davon aus, dafi die absolut wahrhafte Idee durch ein Bild nicht gefafit werden konne und die bildliche Weise eine Beschrankung des Inhalts sei; sie hebt daher jene Einheit der Anschauung auf, verwirft die Einigkeit des Bildes und seiner Bedeutung und hebt diese fur sich heraus.[38]

Hegel'deki daha eski üçlü hareket şemasının yerine başka ritimlerin anlatısını geçirmeyi amaçlayan bir yazıda bu hareketin Din bölümlerindeki iki yönlü rolü üzerinde uzun uzadıya

38 Hegel, "die Vorstellung", *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* (1821), *Werke* içinde, c 16, 139-140.

durmak gereksiz: Üçlü'de Tanrı evrenseldir, Mesih tikel, Kutsal Ruh ise tekildir; öte yandan Hegel'in genel dinsel tarihin gelişimi şemasında modern öncesi yüce evrenseldir, Yunan insanbiçimciliği tikel, Hıristiyan ya da Üçlü din ise tekildir.

Lakin burada o dinsel figürlerin *Vernunft*'la ya da resmi adını kullanırsak felsefi düşünceyle ilişkisi bizi daha fazla ilgilendiriyor; ayrıca şunu da kabul etmeliyiz ki –başka şeylerin yanı sıra siyasi değerlendirmeler, basiret ve kendini sansürleme sebebiyle– Hegel'in pratikteki imaları muğlaktır ve spekülatif düşüncenin devreye girmesinden sonra dinin yaşayacağının, spekülatif düşüncenin yanında mecazi bir eşlikçi, hatta pedagojik bir hazırlayıcı mı olacağı, yoksa meşhur "sanatın sonu"nda olduğu gibi amacına hizmet etmiş sayılıp ve tümden yok olmasına müsaade mi edileceği açık değildir. (Bu soru Hegel'in girişinde gündeme getirilen ezoterik doktrine karşı eksoterik doktrin meselesini de kapsar.)

Her halükârda, tasavvur-düşünceden başka bir şeye geçişin eski dostumuz üretimin müdahalesini de içermesi hem Vico'yu anımsatır (verum-factum), hem de çağdaş estetiğin habercisidir (ki bu estetikte şeyleşme üründen üretimin izlerinin silinmesi olarak tanımlanır). Hegel bu bağlamda şunu belirtir:

> Hakkında düşünülen şey, ancak benlik tarafından üretildiğinde, dolayısıyla nesne ona ait bir şey olarak belirlendiğinde [sırf] hakkında düşünülen bir şey olmaktan, benlik bilgisine yabancı bir şey olmaktan çıkar. (504; 417)
> Denn das Vorgestellte hort nur dadurch auf, Vorgestelltes und seinem Wissen fremd zu sein, dafi das Selbst es hervorgebracht hat und also die Bestimmung des Gegenstandes als die *seinige*, somit sich in ihm anschaut. (504)

Hıristiyanlık açısından, hatta Lutherci veya içsel-hisse dayalı/dindar Hıristiyanlık türü açısından tehlikeler barındırdığı söylenebilecek bir fikirdir bu; ama yazar niyetine dair eski fikir-

leri paranteze almak bile tasavvur-düşüncemizi "bir gösteren projesi" olarak tam anlamıyla bilinçli kılmaya yetmeyeceği için fesefi ve edebi-eleştirel problemler de içerir.

Lakin artık bütün bunlara çağdaş alegori teorileri açısından yaklaşmanın vakti geldi. Hegel gerek burada dini ele alırken, gerek *Lectures*'ta, gerekse *Philosophy of History*'de bu teorilerin habercisidir. Söz konusu teoriler genelde iki önerme gerektirecek şekilde kısaca özetlenebilir. Bu önermelerden ilki alegorinin yapısı ile simgenin yapısı arasında kökten fark olduğudur, ikincisi ise alegorinin harfi harfine okunmasının yani esasen alegorinin baskın tarzının kişileştirme olduğu yanlış anlamasının reddedilmesi gerektiğidir: bu yüzden de Çarmıh Yolcusu gibi geleneksel alegori paradigmaları insanbiçimçi olmayan yeni bir yoldan yeniden kavramsallaştırılmalıdır.

Simge ise Coleridge'den beri tasarımda birliğin aracı olarak değerlenmiştir ve birliğin günümüzde hâlâ aynı estetik değeri taşımıyor olabileceği anlaşıldığı müddeçe bu betimlemeyi değiştirmek için hiçbir sebep yoktur. Hatta Hegel'in kendi tasavvur-düşünce izahında gündeme gelen özelliklerden biri de birliktir, ama orada bile neticede birlik haline gelme sürecinden keskin şekilde ayrılır.

Tasavvur-düşünce (ya da buradaki çevirisiyle, tasarım) "kendi belirlenimi içinde yalıtılmış haliyle tüm duyusal ve manevi içeriği barındırır... Tasarımda... farklı öznitelikler kendi başlarına dururlar; bir bütüne de ait olabilirler, birbirinin dışına yerleştirilmiş de."[39] Unsurlarının bu alegorik "yalıtılmışlığını", hatta "bütüne ait olan... özniteliklerin" kendi başına duruşlarını (örneğin Joyce'un *Ulysses*'teki bedensel organları: parçalar fragman değil kendi başına bütündür ama yine de parça olarak işaretlenmişlerdir ve kavramsal olarak bağımlıdırlar) nitelemek için Romantik anahtar sözcük "fragman"dan başka bir terime ihtiyacımız vardır.

Bu yüzden çağdaş alegori teorileri bu yapıyı iki ilkenin

39 A.g.y., 152-153.

kesişimi olarak kavrar: bir yanda özerklik ya da unsurlarının tam yalıtılmışlığı ve bağımlı olmayışı ilkesi (bu anlamda onlar fragman değildir), diğer yanda aynı zamanda o unsurların kavramsal eksikliği, daha büyük bir gösteren yapısı içinde ilişkisel terimler olmaları ilkesi. O halde bu özelliklerin ikisi de alegorinin kendisini varılmış bir yapı ya da tözden ziyade süreç olarak adlandırmasında birleşir. Dolayısıyla alegori geriye bakıp sanrıyı nesnelerinin algısal yalıtılmışlığı olarak görürken, ileriye baktığında "parça-nesneyi" asla tam anlamıyla doyuma ulaşmayacak daha büyük bir itkinin örneklenmesi olarak görür.[40]

Hegel'in çeşitli din tartışmalarının bir nevi teolojik ya da gelişimsel anlatıdan ziyade tipoloji olarak görülmesi gerektiği kabul edilen bir şeydir;[41] hatta buradaki nispeten yapısal *Fenomenoloji* okumamız da bir bütün olarak Hegel metinlerini okumamızda bu yaklaşımın aşinalığı kaldırmakta faydalı olduğunu, her momenti özne/nesne oranlarında belirli çeşitlenmeler haline getirdiğini göstermektedir. Dinin tasavvur-düşüncesinde tipolojik yapı her halükârda açıkça görülür; çeşitli dinlerin her türden zekice okumaları metin olarak ele alındığında Hegel'in bu oranlarda yaptığı ustaca permütasyonları sergiler. Yapıları fetişten bizatihi Üçlü'ye kadar uzanan Hint dinsel sanatı örneğini başka bir yerde böyle bir okumanın paradigması olarak önermiştim; bu örnekte Hegel döneminin kültürel ve tarihsel bilgi sınırları gibi bariz bir açıdan savunmaya geçmek gereksizdir (çünkü Hegel o tarihte bilinebilecek her şeyi biliyor gibi görünmektedir), ama genel Avrupa merkezcilik, hatta ırkçılık vurgusundan (Afrika'ya tarihsiz bir yer olmayı atfetmek gibi kötü ün salmış olanlardan) tam da böyle bir yapısal permütasyon şemasına geçmek gerekir (burada şu ya da bu din veya kültürle özdeşleşme görece tarafsız ya da

40 *The Poetics of Social Forms*'un, *Overtones: The Harmonics of Allegory* başlıklı ikinci cildinde alegoriyi daha geniş bir şekilde ele almayı planlıyorum.

41 Peter C. Hodgson, *Philosophy of Religion: the Lectures of 1827*'nin girişi, G.W.F. Hegel, haz. Peter C. Hodgson, Berkeley: University of California Press, 1988, 26.

oportünistçedir). Din bölümü bu ikinci yoldan ele alınırsa çağdaş yorumsal pratikler ve yöntemler açısından son derece kafa açıcıdır ve Hegel'in muğlak din teorisini en iyi şekilde kullanma, yani toplumsal bütünlüğün yarı-özerk boyutu olarak değerlendirme yolundaki son önerimize kapı açar.

Nitekim *Fenomenoloji*'nin bu son büyük bölümünde Hegel'in din anlayışı bugün kültür dediğimiz şeyin sorunlu hatlarını peşinen ve el yordamıyla tarihsel öngörüler biçiminde kavramsallaştırma girişimi olarak kavranabilir. Burada kültürü, gündelik hayatı örgütleyen, öznelliklerin iç değerlerini saptayan ve biçimlerini belirleyen bir şey olarak antropolojideki ya da kültürel incelemelerdeki en geniş anlamında kullanıyorum. Hatta bu şekilde kavranan dinin ta kendisi, vaktiyle daha basit bir toplumsal bütünlüğün tüm özelliklerine ve zorunsuzluklarına hâkim olan bir kültürel sistemin binbir biçimdeki kalıntılarından ibarettir: O sistem modern dünyada üstyapı ya da ideoloji olarak nitelenen tüm sistemlere nazaran toplumsal ilişkilere ve üretime çok daha içkindi. Günümüzde köktencilikler, görünüşte bizimkinden daha fazla birlik içinde olan o dünyaya özlemlerini ifade ederler: Yine de ayrı bir kendilik olarak din kavramı ihtimalinin ta kendisi böyle bir fantezinin gizlediği ya da bulanıklaştırdığı geleneksel dünyadaki kaçınılmaz boşluğu ya da içsel mesafeyi ele verir.

Hegel'in din analizinin habercisi olduğu kültür kavramı da estetikle veya mahut yüksek kültür ya da yüksek sanatla sınırlanmamalıdır; gerçi Hegel'in teorileri daha geniş anlamda Kültür içinde bu özelleşmiş "kültür" alanının yeniden ele alınması bakımından kafa açıcıdır. Zira bu üç aşama içinde –Yüce, Klasik ve Romantik– son ikisi son ikisi günümüzde, sağduyuya dayalı gerçekliklerin insanbiçimci ya da "insancıl" tasarımı anlamında Gerçekçilik ile Modernizm ya da sıklıkla çok daha çapraşık düşünümlü sanat (bizatihi temsil kategorileri öne çıkarılmış, dolayısıyla zayıflatılmıştır) arasındaki ayrımı öngörüyormuş gibi düşünülebilir. Yüce momenti ise sanat ve imge kültürünün salt fiziki varlığıyla zihni (gerek dekorasyon

yoluyla gerekse insan tarafından üretilmiş bir dünya ve imge kültürünün hammaddesi karşısında duyusal bir hayranlık yoluyla) kavramsız massetmesi gibi kendini gösterir.

Yine de, sanatın dinden ya da Benjamin'in deyişiyle kültdeğerden farklılaştığı modern zamanlarda sanat da tıpkı din gibi kalıntı düzeyine düşmüştür (gerçi özelleşmiş ve yarı-özerk bir biçimde ayakta kalmıştır ve tıpkı dinde olduğu gibi kendisi ve önemine dair en tepeden bakan iddialarda bulunma kapasitesine sahiptir). Bu yüzden Hegel'in izahatıyla en anlamlı paralellikleri bulmak için, özgül bir üretim tarzında iş görmek üzere tasarlanmış öznelliklerin üretimi ve gündelik hayatın örgütlenmesi gibi daha geniş anlamlı bir kültüre bakmamız gerekir.

Zira yüksek kültür ile alçak kültürün farklılıktan arınmasıyla birlikte, eskiden yüksek edebiyat denen alana medya kültürünün sızması, kültürel egemenlik bakımından yüksek edebiyatın yerini ses ve görselliğin (hatta bizatihi mekânsalın) almasıyla birlikte, kültür terimi toplumun bütünselliğini kucaklayan, onun her yerde hazır ve nazır bir ifadesi olan ya da (Hegel'in sözünü Hegel'deki anlamıyla kullanırsak) toplumun ruhunu oluşturan biraz farklı bir terim haline gelmiştir. İşte bu anlamda her şeyin kültürel olduğu söylenir; örneğin ekonomik boyutun artık bağımsız olarak görülemediği, tam da nesnelerinin ya üretimde (Virno'daki, virtüözlük olarak iş[42][43]) ya da tüketimdeki imgeler olarak taşıdığı kültürel değer yoluyla ifade edildiğinden bahsedilir.

Bu genelleşmiş kültür kavramını Marksçı üstyapı nosyonuna asimile etmenin getireceği teorik problemleri bir yana bırakırsak, Hegel'in din felsefesindeki bir dizi özelliğin modern kültür incelemelerinde zorunlu olarak ele alınan bu meselelerle aynı tonda titreştiğini görebiliriz. Her şeyden önce, böyle üstyapılara özgü altyapılar diyeceğimiz şey vardır, yani bunlara özgü kurumlar ve düşünürler olmalıdır: Modern dönemde

42 Paolo Virno, *A Grammar of the Multitude*, çev. Isabella Bertoletti, James Cascaito ve Andrea Casson, New York: Semiotext[e], 2004.

bir dizi düşünsel üretim alanına açılan geleneksel bir kilise ve rahiplik kurumu. Bu üretim alanlarında uzmanlar çalışır: reklam ve eğlence sektörü personelinden tutun da kültürel analiz ve yayılımla uğraşan akademisyenler ve gazeteciler, müze küratörleri ve kültürel bütçeden sorumlu hükümet görevlilerine kadar; sanat piyasasındaki ve diğer sanatlardaki benzer ağlardaki perakendecilerden söz etmiyorum bile.

Kültürün bugün performatif bir boyuta, Hegel'in dinsel kült ritüelleri tartışmasındakine denk bir şeye sahip olduğu bu açıdan bakıldığında açıkça anlaşılır. Özgül tesirlilikleri (ya da *tesirleri*) vardır ve bunlar Hegel'in kendi çağdaşı olan Schleiermacher gibi din ideologlarına başvurarak salt duygu olarak türettiği şeyden muhtemelen daha karmaşıktır. Son olarak da temsil edilebilirlik (ya da yüksek sanatlarda "gerçekçilik") ile her türden düşünümsellikler ("modernizm"e benzer bir şey, ama kendine göndermelilik, ironik tanıtım ve reklamlardan tutun da kitle kültürünün daha "edebi" biçimlerine karşı sayısız farklı şekil alabilir) arasında çok sayıda kendine has çeşitleri vardır.

Lakin Hegel'in din felsefesinin herhalde en kafa açıcı özelliği, dinsel *Vorstellung* ya da tasavvur-düşünceye yaklaşımında alegorik analiz pratiğine başvurmasıdır. Zira burada, sanatların ya da anlatının çeşitli özgül maddi dillerinde hâlâ gayri-soyut ve cisimleşmiş olarak kalan şeyin kavramsal içeriği farklı farklı yorumbilgisel şemalara göre tanınır ve çözümlenir ki bu da ideolojik analizin habercisidir. Kültür ile ideoloji arasındaki ilişkiler Hegelci anlamda, yani temsil ile anlamın "karşıtların birliği" anlamında, daha doğrusu bu boyutların her birini bağımsız olarak ve her birinin diğeri tarafından diyalektik tanımlanışı olmadan düşünmenin imkânsızlığı anlamında son derece diyalektiktir. Hegel'in din dediği şeye yaklaşımlarındaki heterojenlik işte bu açıdan çağdaş kültürel incelemeler için beklenmedik bir yöntembilimsel ders içerir. Bu konuyu başka bir yerde ayrıntılandırmaya çalışacağım.

11. Bölüm

MUTLAĞIN NARSİSİZMİ

Genelde diyalektiğe, özelde ise Hegelci diyalektiğe çağdaş itirazlara başka bir yerde değindim.[43] Yine de burada Hegel'deki spekülatif idealinin –ya da özne ile nesnenin mutlak özdeşliğinin– yarattığı tatminsizliğin temel kaynaklarından birini ele alabiliriz. Yukarıda tartışılan sebeple bu tatminsizliği, itirazın öteden beri formüle edildiği çerçeveyi oluşturan idealizm sorunundan ayırmayı tercih ediyorum.

Hegel'in sisteminde zaman zaman itici görünebilecek şeyi tanımlamak için narsisizmden faydalanmak bana daha uygun geliyor. Hegel'in felsefi projesinin her şeyi kapsama tutkusu –kimi zaman bütüncülleştirme olarak da damgalanmıştır– kabul edilemezliğin asıl kaynağı değildir (kendi bireysel deneyimlerinin diyalektiğin momentine indirgenmesine karşı çıkan varoluşçular asıl kaynağın bu olduğunu düşünüyordu): çünkü bütüncüllükleri gerek fenomenolojik yoldan, gerekse başka yollardan kavrama çabamız devam ediyor, düşüncemizin ve deneyimimizin yalıtılmış fragmanları arasında bağlar kurma gayretini de sürdürüyoruz. Söz konusu olan dünyayı bilince ya da Özneye tercüme etmekten ibaretse idealizm de en etkili suçlama değildir (halbuki varoluşçular kendi tarzlarında en azından bu kadarını yapmıştı; hakeza söz konusu

43 Bkz. Fredric Jameson, *Diyalektiğin Birleştirici Güçleri*, İstanbul: İthaki, 2015, 3. Bölüm.

Özne burada göstermeye çalıştığımız üzere illaki merkezde de yer almaz).

Hayır, Hegel'in sistemindeki en ciddi eksiklik bence "kendi kendini tamamlama" olarak spekülatif düşünceyi (yani Aklı) tasarlama tarzında yatıyor. Hegel'in epistemoloji eleştirisini anlatırken bu pasajı alıntılamıştık; ama şimdi kendisine karşı tekrar alıntılanabilir: Akıl, der burada Hegel, "kendisinin saf "Ben"den daha daha derin bir öz olduğunu sezinler ve o ayrımın, o büyük çeşitlilik içindeki varlığın onun olmasını, kendisini *edimsel* dünya olarak görmeyi ve bir [dış] şekil ve Şey sıfatıyla mevcut olmayı istemelidir." Bu yüzden bütün dünyayı ve uzayı araştırıyoruz, ama eninde sonunda kendimize dokunabiliyor, kendi yüzümüzün bin türlü fark ve ötekilik biçimi içinde varlığını sürdürmesini izliyoruz. Asla ben-olmayanla hakikaten karşılaşmıyor, kökten öteki olanla yüzyüze gelmiyoruz (daha da kötüsü, amansızca püskürtülüp uzaklaştırılanın tam da farklılık ve ötekilik olduğu bir tarihsel dinamik içinde buluyoruz kendimizi): Hegelci diyalektiğin çıkmazı buradadır. Çağdaş fark ve ötekilik felsefeleri de bu çıkmazın karşısına ancak mistikliğe başvurarak ya da buyruklarla çıkabilmektedir. Ama bu suçlama öncelikle Hegelci sisteme yöneltilebilir, burada heterojenliklerini göstermeye çalıştığımız *Fenomenoloji*'ye değil.

Bu arada Mutlak Tin'e gelince, her şeyden önce onu tarihsel ya da başka türlü bir "moment" olarak düşünmemek aciliyet arzeder...

...Üstelik ahlakçılar ya da bilimciler bile başaramazken dili ciddiye almanın anlamı nedir? Bence onların dille ilgili sorununun iki yönü vardır: Bir taraftan niyetin dilde duyu-algısından daha fazla kaydedilemeyeceğini hiçbiri anlamamış görünüyor. "Kastettikleri", "söylemek istedikleri" ya da "söylemeye niyet ettikleri" şey daima ölümcül bir tarzda söylediklerinin tersi çıkar. Dilin ya katı olguyu ya da görünüşün ötesini ifade etmesini isterler, ama dil ancak bu iki karşıtlık arasındaki diyalektik ilişkiyi aktarabilir.

Jameson'ın "negatifin emeği"ni *Diyalektiğin Birleştirici Güçleri*'nde en özenli şekilde sunduğunu düşünen okurları *Hegel Varyasyonları* hem şaşırtacak hem de onlara eleştirel bir destek sağlayacak. Hacmen küçük olsa da, *Varyasyonlar*'ın asla hafif sayılamayacak argümanları Jameson'ın Hegel'in zorlu soyutlamalarıyla girdiği teorik mücadelenin bir başka keyifli bölümünü okura sunuyor.

Peter Hitchcock, CUNY



ithaki
www.ithaki.com.tr
facebook.com/ithakiyayin
twitter.com/ithakiyayinlari
14 TL
İnternet Satış:
www.ilknokta.com
9 786053 755371