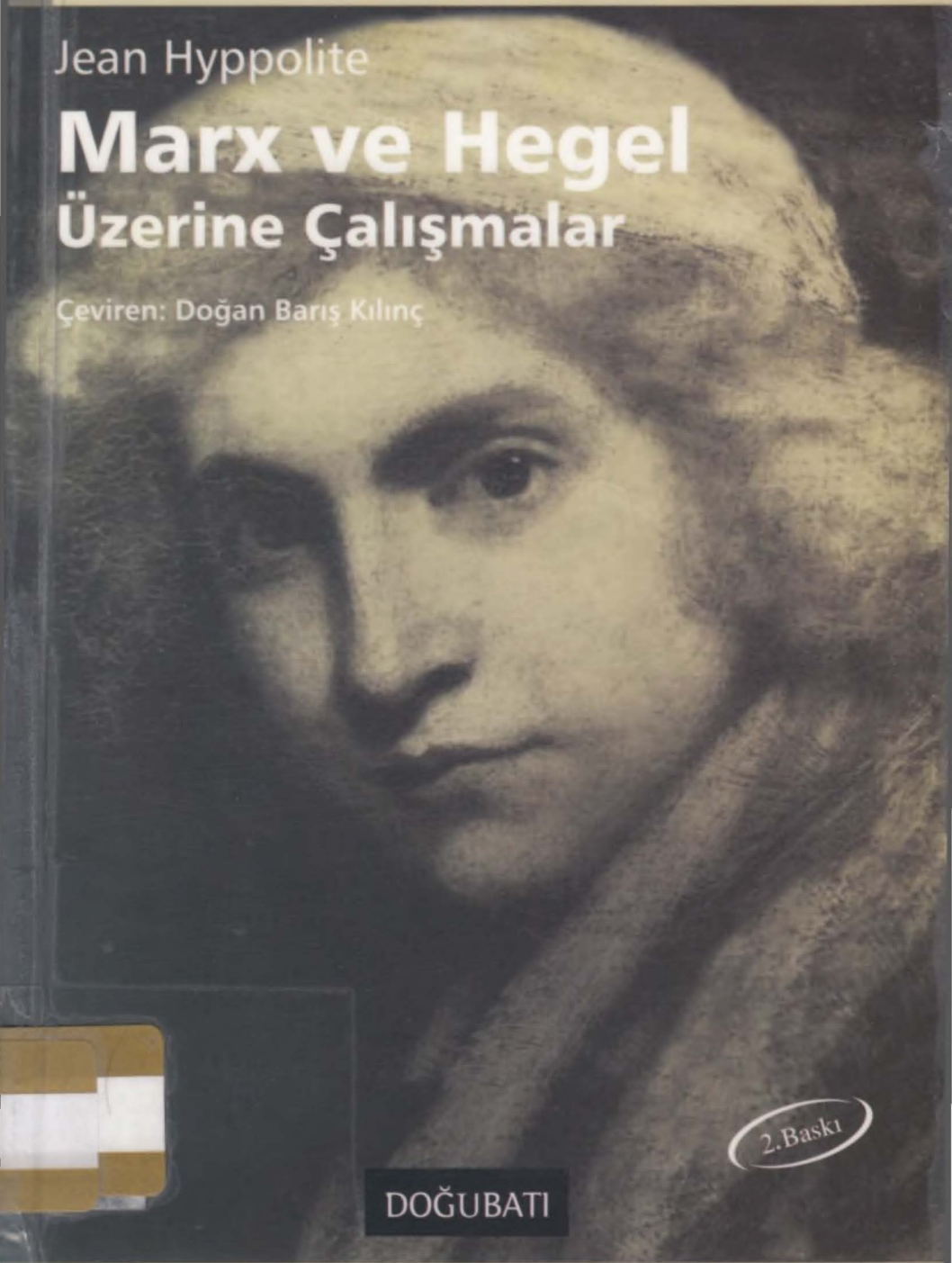
Jean Hyppolite

Marx ve Hegel
Üzerine Çalışmalar

Çeviren: Doğan Barış Kılınç



2. Baskı

DOĞUBATI

Jean Hyppolite

Marx ve Hegel
Üzerine Çalışmalar

Jean Hyppolite

Marx ve Hegel
Üzerine Çalışmalar

Çeviren: Doğan Barış Kılınç

DOĞUBATI

Jean Hyppolite 1907 yılında Jonzac'ta doğdu. Ecole Normale Supérieure'de Jean-Paul Sartre, Raymond Aron ve Maurice Merleau-Ponty gibi isimlerle birlikte eğitim gördü. 1929 yılında yoğun bir biçimde Hegel okumalarına başladı. Almancayı Hegel'in *Tinin Fenomenoloji*'sini okurken öğrendi ve bu eseri 1939-1941 yıllarında Fransızcaya çevirdi. Daha sonra kitap olarak yayımlanacak ve Hegel çalışmaları açısından vazgeçilmez bir başvuru kaynağı olacak olan doktora tezi de Hegel'in bu eseri üzerineydi: *Hegel'in Tinin Fenomenolojisi'nin Oluşum ve Yapısı*. 1945-1949 yıllarında Strasbourg Üniversitesi'nde, 1949-1954 yıllarında Sorbonne Üniversitesi'nde profesör olarak ders verdi. 1954'ten 1963'e kadar ise Ecole Normale Supérieure'ün müdürü olarak görev yaptı ve 1963'ten Paris'te 1968 yılındaki ölümüne kadar da Collège de France'da bu görevi sürdürdü. Daha çok Hegel yorumcusu olarak ün kazanmış ve Hegel'in felsefesinin Fransa'da canlanmasında önemli bir rol oynamış olan Hyppolite pek çok ünlü Fransız entelektüelinin hocası olmuştu. Bunlar arasında Michel Foucault, Jacques Derrida ve Gilles Deleuze sayılabilir. *Mantık ve Varoluş* (1953) ve *Hegel'in Tarih Felsefesine Giriş* (1948), Hyppolite'in diğer önemli eserlerindendir.

© Tüm yayım hakları Doğu Batı yayınlarına aittir.
© Studies on Hegel and Marx, 1973, Harper Torchbook.

İngilizceden Çeviren
Doğan Barış Kılınç

Yayına Hazırlayan
Eyüp Ali Kılıçaslan

Redaksiyon
Cansu Özge Özmen

Kapak Tasarımı
Aziz Tuna
1. Baskı: Temmuz 2010
2. Baskı: Aralık 2010
Cantekin Matbaacılık

Sertifika No: 15036

www.dogubati.com

Doğu Batı Yayınları
Selanik Cad. No: 23/8 Kızılay/Ankara
Tel: (312) 425 68 64-65

ISBN 978-975-8717-58-3

Doğu Batı Yayınları - 53 Felsefe - 18

İçindekiler

Önsöz 9
Fransa'da Hegel
Eyüp Ali Kılıçaslan
İngilizce Baskıya Önsöz 25
Jean Hyppolite

Sunuş 32
İnsansal Tarih Olarak Tarih Üzerine Hegel ve Marx
John O'Neill

Bölüm I
Hegel'de Yaşam Kavramı ve Varoluş
I- Hegel'in Jena Felsefesinde Yaşam Kavramı ve Yaşam Bilinci 44
Bilinç ve Yaşam 44
Yaşam, Sonsuzluk, İlişki 47
Yaşamın Diyalektiği ve Canlı Fail 52
Yaşam Bilinci ve Tarih olarak Tin 55
II- Hegelci Fenomenolojide Varoluş Kavramı 63

Bölüm II
Hegel'de Tarih Kavramı
I - Hegel'in *Fenomenoloji*'sinde Fransız Devrimi'nin Önemi 75
Hegel'in Fenomenoloji Öncesi Görüşleri 77
Fransız Devrimi'nin Arka Planı 84
"Soylu Bilinç"in Feodalizmden Devrime Evrimi 86
Devrim-Öncesi Toplumun Mizacı: Dağılmış Bilinç 90
Aydınlanmanın Mücadelesi 95
Mutlak Özgürlük 100

II - Yabancılaşma ve Nesnelleşme:
G. Lukacs'ın *Genç Hegel*'i Üzerine Bir Yorum 111
Felsefe ve Politik İktisat 113
Yabancılaşma, Dışsallaşma ve Nesnelleşme 123
Yabancılaşma ve Tarihin Sonu 129

Bölüm III

Marksizm ve Felsefe

I- Marx ve Felsefe 135
Marx'ın Erken Dönem Gelişiminin
Sonraki Sistemini Anlamak Açısından Önemi 138
İnsanın Yabancılaşması Problemi 139
İnsanın Devlette Toplumsal ve İktisadi Yabancılaşması 145

II- Marx'ın Hegelci Devlet Kavramını Eleştirisi 148
Hegelci Devlet 151
Marksçı Eleştiri 154

III- Marx'ın *Kapital*'inin Yapısı ve
Felsefî Önvarsayımları Üzerine 169
İlk Felsefî Etkiler: Hegel ve Darwin 171
Yabancılaşma Kavramı 173
Emek-Değer Kuramının Felsefî ve Sosyolojik Doğası 181
Artı-Değer Kuramının Tarihsel Doğası 189
Sermaye ve Tarih Felsefesi 193

Bölüm IV

Hakikat ile Varoluş Arasındaki İlişki Sorunu

I- Hegelci Fenomenolojide İnsansal Durum 195
Eylem ve Edimin Akılcılığı 195
Doğayla İlişkisinde İnsansal Durum 198
Arzu: Spinozacılık ve Hegelcilik 200
Hakikat ve Varoluş 207

II- Hegel'in *Mantık*'ı Üzerine 211
Genel Mantık Kavrayışı 211
Mantığın Genel Şeması 218
Kaynakça 227

FRANSA'DA HEGEL*

Eyüp Ali Kılıçaslan

20. yüzyılın başlarında Fransa, Hegel felsefesine yönelik ilgide âni ve hızlı bir artış deneyimledi. Düşünce tarihçileri arasındaki genel kanı Fransa'da Hegel'e yönelik ilgideki artışın izlerinin, 1930'lar boyunca Hegel'in *Tinin Görüngübilimi*'nin (*Phaenomenologie des Geistes*) incelenmesine öncülük etmiş Jean Wahl, Alexander Kojève ve Jean Hyppolite gibi kişilere bağlanabileceği yönündeydi. Oysa bu değerlendirme ciddi kusurlar içermektedir. Hegel'in Fransa'da alımlanışının çok eskilere dayanan bir tarihi vardır. Çok önceleri Fransa Hegel'e kucak açmıştır denebilir. "Varoluşçu"

* Fransa'da Hegel düşüncesinin *rezeption*'u ile ilgili daha fazla bilgi için bkz: Bruce Baugh, "Limiting Reason's Empire: The Early Reception of Hegel in France," *Journal of the History of Philosophy*, 31:2(1993:Apr.), 259-275; Judith Butler, *Subjects of Desire. Hegelian Reflections in the Twentieth-Century France*, Columbia Uni. Press, New York, 1993; Vincent Descombes, *Modern Fransız Felsefesi*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul, 1993; John Heckman, "Introduction," *Genesis and Structure of Hegel's Phenomenology of Spirit* içinde, çev. Samuel Cherniak ve John Heckman, Northwestern Uni. Press, Evanston, 1974; Michael Kelly, "Hegel in France to 1940: A Bibliographical Essay," *Journal of European Studies*, XI(1981), 29-52; Michael Kelly, "Post-war Hegel Revival in France: A Bibliographical Essay," *Journal of European Studies*, XIII(1983), 199-216; Michael Kelly, "Hegel in France Today: A Bibliographical Essay," *Journal of European Studies*, XVI (1986), 249-270; Marcel Regnier, "Hegelianism and Marxism," *Social Research*, 34:1 (1967:Spring), 31-46; Michael S. Roth, *Knowing and History. Appropriations of Hegel in the Twentieth-Century France*, Cornell Uni. Press, Ithaca ve Londra, 1988.

Hegel Fransa'ya girmeden çok önce, politik devrimin teorisyeni olarak Hegel Fransa'da kol geziyordu. J. Wahl'in, A. Kojève'in ve J. Hyppolite'in iki büyük savaş öncesi ve sonrası Fransa'sında Hegelci rönesansta, Hegelciliğin diriltilmesinde önemleri küçümsenemeyecek düzeydeydi. Bu konuda herhangi bir anlaşamamazlık söz konusu değil. Ama Hegel Fransa'da çok daha önceleri bilinmekteydi ve kapsamlı incelemelere konu olmuştu –üstelik de eski ve daha uzun soluklu bir geleneğin, yani sosyalizmin sempatizanlarının elinde.

Hegel henüz hayattayken felsefesine dair Fransa'da çok az şey bilinmekteydi ya da felsefesi çok az çalışılmıştı. Bunda, tam bir ateist olmasa da bir panteist olarak ünlenmesinin payı büyüktü; bu durum Fransız akademik çevrelerince onun görmezden gelinmesi için yeterli bir nedendi. Hegel'in Fransa'ya ithalinde büyük oranda rol sahibi olanlar sosyalist düşünürlerdi.

Hegel felsefesine yönelik ilgi eksikliğinin gerekçelerinden en geçerlisi filozofun yapıtlarının Fransızca çevirilerinin bulunmayışıydı. Hegel'in Fransız entelektüelinin, düşünürünün kafasında yer etmeye başlaması Hegel'den çevirilerle ve Hegel felsefesi üzerine bir dizi tartışmayla şekillenir. 1848'den önce Hegel felsefesine yönelik çevirilerle, yorumlarla, tezlerle artan bir ilgi gözlenir. 1848'den sonra Fransa ve Almanya arasındaki politik gelişmelerden de kaynaklı olarak Fransız üniversitelerinde Hegel *persona non grata* ilân edilir. Ancak belli çekincelerle de olsa, üzerinde ortaklaşılan düşünce, yaratıcı ve incelikli, orijinal ve derinlikli düşüncesiyle Hegel'in Almanya'da felsefenin en büyük ekolünün kurucusu olduğuydu.

1840'ların başlarında sol-Hegelci bazı Almanların Paris'e yerleşmeleri sonucunda Fransa'nın Hegel'le tanışıklığı yeni bir evreye giriyordu. Hegelci mayanın belki de en önemli sonucu 19. yüzyıl Fransız sosyalizminin önde gelen teorisyeni Pierre-Joseph Proudhon'un gelişiminde gözlemlenir. Proudhon başlarda Fransız dergilerinde yayımlanan makalelerle eksik bir şekilde aktarılmış haliyle Hegelci düşüncelerin etkisi altına girer. Tanışıklığı Marx ve Bakunin'le yakın temasından sonra gelişme gösterir. *Sefaletin Felsefesi*

(1846) açık bir şekilde Hegelci esinler taşıyan bir çalışmadır. Gerçi Marx, *Felsefenin Sefaleti* (1847)'de Proudhon'u diyalektiği zayıf kavrayışından dolayı sert bir şekilde eleştirir.

Hegelci düşüncelerle sosyalizm arasındaki bağlantı 1850'lerin yorumcuları için hiç de sürpriz değildir. 1850'lerin başlarında Hegel üzerine yayımlanmış bir yorumun bulunmayışı, bir anlamda, böylesine yakın bir ilişkiye de atfedilebilir. 1848'in sonunda raporlara konu olan husus Almanya'da devrimci faaliyetlerde bulunanların genelde Hegelciler olduklarıdır. Bir yoruma göre, Hegel'in öğretisi, felsefesi mantıksal olarak ve tarihsel olarak ateizme, materyalizme ve komünizme götürmekteydi ve Hegel'in tek, biricik Fransız öğrencisinin sosyalist Proudhon olması da bu açıdan dikkate değerdi.

1871'den sonra Hegel'in uzun soluklu bir sessizliğe gömülmesinde en önemli etken Mayıs 1871'de Komün'ün kanlı bastırılmasıydı. Gerçi Komünardları Hegelciler olarak tanımlamak zordu, ama Hegelciliğin sosyalizmle, üstelik komünizmle uzun birlikteliği Hegel'in Fransız üniversitelerinden sürülmesi sürecinin tamamlanmasında ek bir gerekçe oluşturmuştu.

Hegel'in adının sosyalizmle birlikte anılır olması 1890'larda yeniden canlanan sosyalist hareketin öncü kuramcılarının ona gösterdikleri artan ilgiyle de çokça doğrulanmaktadır. Sosyalizmin kökenlerinde Hegel'in entelektüel rolüne işaret eden çalışmalar yayımlanır. Fransız sosyalizminde entelektüel ve politik etkileriyle öne çıkan iki kişi, Jean Jaurès ve Charles Andler, sosyalist teorinin ilham kaynağı olarak Hegel incelemelerine geri dönerler. Jaurès Latince yazdığı tezinin bir bölümünde Hegel'in tarih ve devlet anlayışına ve Marx ve Lassalle'ın bununla ilişkisine yer verir. Tezinin sonucunda Jaurès, diyalektik sosyalizmin ahlâki sosyalizmle, Alman sosyalizminin de Fransız sosyalizmiyle bir arada gittiğini yazar. Ancak, tüm Fransız sosyalistleri bu düşüncede değildir. Marx'ın damadı Paul Lafargue 1895 tarihli bir polemiğinde Jaurès'i idealizmin materyalizmle bir sentezine teşebbüs etmekle eleştirir ve devamında Hegelci idealizme sapmakla suçlar.

Charles Andler de 1897 tarihli tez çalışmasında Jaurès'inkine benzer bir işe kalkışır ve Hegel'in hukuk, mülkiyet, kamulaştırma, ekonomi, değer ve çalışma konularındaki düşüncelerini ve bu düşüncelerin daha sonraki Alman sosyalistlerinin elinde almış olduğu gelişmeleri inceler. Andler'in sosyalizmi genel olarak düşünülen Marksist gelenekte bir sosyalizm değildi ve düşüncelerin kurumlar üzerindeki etkisine önem vermekteydi.

Marx'ın ve Hegel'in diyalektik anlayışları konusunda yoğunlaşan çalışmalar, Marx'ın diyalektiğini güçlü ve zayıf yanlarıyla birlikte ele alıyor ve özde Hegelci diyalektikle özdeş olduğunu ileri sürüyordu. Hegel ve Marx arasındaki ilişki sorunu Fransa'da giderek artan bir ilgi konusu olmaya başlar. Bu arada bir anlatım biçimi olarak Hegelci diyalektiğin önemine vurgu yapan çalışmalar, Hegelci öğretiden köken alan Marx'ın felsefesine bu yolla mistik ve metafizik unsurların yerleştiği düşüncesini ileri sürerler.

1920'ler Hegel rönesansında yeni bir dönemin açıldığını gösteren işaretler taşır. Yavaş yavaş "teolojik" Hegel yorumlarının şekillenmeye başladığı bir döneme girildiğine dair belirtiler artar. Bu görüşün en güçlü temsilcisi Jean Wahl, *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel* (1929)'de Hegelci diyalektiğin altında yatan kalıcı dinsel özü gözler önüne sermeye çalışır. Wahl'in, diyalektiğin bir yöntem olmadan önce bir deneyim olduğu şeklindeki düşüncesi Hegel'in daha sonraki varoluşçu okumaları için de kilit önem taşır. Hegel'in daha sonraları görülecek dinsel yorumlarındaki patlamaları açıklamada da yeterli malzemeler sunan bir yapıttır Jean Wahl'in çalışması. Wahl'in görüşüne göre, Hegel'in başladığı deneyim "Hıristiyan çarmıh" ve "Böhmeci Tanrının öfkesi" görüşüdür. Her ne kadar bir Hegelci olmasa da Emile Brehier de Fransa'da Hegel çalışmalarının "teolojik" bir doğrultuda seyretmesinde önemli katkıları olmuş birisidir.

1920'ler boyunca Fransız sosyalistleri arasında öncekilerin görüşlerine ek olarak yapılan bir katkıdan söz etmek pek mümkün görünmemektedir. Hollandalı Marksist Bernard Groethuysen bir Fransız dergisine yazdığı makalede Hegel'in devlet kavramı ve Alman sosyalizminde sol-Hegelcilerin rolü hakkında bazı değer-

lendirmelerde bulunur. Hegel'in önemini kabul etmekle birlikte, Marx'ın ve Engels'in Hegelci felsefeden kopuşlarına dikkat çeker. Bu arada Hegel'in düşünceleriyle Marx'ınki arasında ayrıma işaret eden Rus Marksisti Plekhanov'un ve Engels'in yapıtları Fransızcaya çevrilir.

1930'larda Hegel'e ilgi filozoftan yapılan çevirilerin yanısıra, derslerle ve seminerlerle artmaya başlar. Bu seminerlerin en çok bilineni genç Rus göçmeni Alexander Kojève'in 1933'ten 1939'a kadar *École pratique des hautes études*'te verdiği Hegel'in din felsefesi üzerine olanıdır. Hegel'in *Phaenomenologie des Geistes*'inin bir okumasına yönelik bu seminerler dizisi sonrasında, Fransa'da savaş sonrası dönemde popülerlik kazanacak olan varoluşçu, sürrealist ve teolojik eğilimlerin şekillenmeye başladığı görülür. Seminerlerin izleyicileri arasında Maurice Merleau-Ponty, André Breton, Gaston Fessard, George Bataille, Raymond Aron, Jacques Lacan ve Raymond Queneau gibi daha sonra ünlenecek kişiler de vardır. Akademisyenlerin seminerlerinin ve derslerinin yanısıra Hegel'i kendi konumlarının öncüsü olarak ele alan Marksist felsefecilerin çabalarını da anımsamak önemlidir. Bunlar arasında en verimli çalışmalara imza atanlar arasında Henri Lefebvre ve Norbert Guterman'ın adları sayılabilir.

1930'ların sonlarına doğru Hegel'in önemli çalışmaları Fransızcaya kazandırılır. Kuşkusuz, Hegel araştırmalarının, incelemelerinin geleceğini belirlemesi açısından en önemli katkıyı yapan, filozofun *Phaenomenologie des Geistes*'ini Fransızcaya çeviren Jean Hyppolite olur. Genel kanı bunun bir dönüm noktası olduğuydu. Böylelikle, Wahl'in, Kojève'in ve Hyppolite'in kendisinin Hegel yorumlarına temel oluşturan metin Fransızcada yayınlanıyordu. Savaş sonrası moda eğilimlerden birisi olan varoluşçu Hegelciliğin temelini oluşturan şeyin bu çeviri olduğunu düşünmek abartılı olmasa gerek.

Hyppolite'in, varoluşçu Hegel'in savaş sonrası dönemde gündemi belirlemesinde öncülük etmiş birisi olduğu görülür. Oysa Hyppolite'in çalışmaları daha 1930'ların ortalarından itibaren dikkatleri çekmeye başlar. *Phaenomenologie*'yi çevirmeden önce

Hegel'in ilk dönem çalışmaları hakkında önemli incelemeler yayımlar ve 1939'da *Phaenomenologie*'de sunulduğu şekliyle Hegel'in Fransız Devrimi'ne dair düşüncelerini bir makalede dile getirir. Hyppolite'in çalışmaları etkili olmaya devam etmektedir. Hyppolite'in sıkı savlarla ve derin bilgisiyle desteklenmiş "teolojik" eğilime katılımı, onu "akılcı" yorumların değerini takdir etmekten alıkoymaz.

1930'larda Hegel'in en üretken öğrencilerinin gene de Marksistler olduğu görülür, özellikle de komünist harekete bağlı olanlar. Aralarında en aktif olanları, yukarıda da belirttiğimiz gibi, Henri Lefebvre ve Norbert Guterman'dır. Birlikte yayımladıkları ortak çalışmaları *La Conscience mystifie* (1936)'de Marksizmin pek çok Hegelci yönüne ışık tutarlar ve geliştirirler. Onların bu konudaki ilgileri Marksist ve Leninist metinlerdeki önemli keşiflerle de desteklenir. Marx'ın 1844'te Paris'te kaleme aldığı *İktisat ve Felsefe Elyazmaları* Almancada ilk kez 1932'de yayımlanır. *Elyazmaları*'nda işlenen önemli kavramlardan birisi olan "yabancılaşma"nın Hegelci çağrışımları Marx'ın ve Engels'in Hegelci kökenleri ve kaynakları konusundaki artan ilgiyi de böylelikle körüklemiş olur. Lefebvre ve Guterman, ayrıca, uzun bir giriş de ekleyerek Lenin'in *Felsefe Notdefterleri*'nin ilk Fransızca çevirisini yayımlarlar. Lenin'in *Notdefterleri*, Marx'ın *Kapital*'inin anlaşılması için kaçınılmaz olarak gördüğü Hegel'in *Wissenschaft der Logik*'ine ayrılmış uzun bir yorumu da içermektedir.

Marksistler arasında Hegelci bağı kendisine en çok dert edinen kişi Lebefvre olmuştu ve etkili çalışması *La Matérialisme dialectique* (1939), Marx'ın diyalektiğini Hegel'in diyalektiğinin gelişiminin en yüksek aşaması olarak gören bir duruş-noktasından kaleme alınmıştır. Fakat sorunla yüzleşen tek kişi o değildir. Ünlü Marx uzmanı Auguste Cornu, Sorbonne'da Marx'ın gelişiminde Hegelci düşüncelerin önemini ele aldığı iki doktora tezi sunar. Marksist felsefeci Rénc Maublanc bir dizi felsefî denemeyi içeren hacimli bir çalışmada, kilit önemdeki Hegelci kavramların, bunların ne düzeye dek Marksist sentezc dâhil edildiğini belirlemek için, analizine girişir.

Hegel artık eğitimli Fransız'ın entelektüel yaşamının ayrılmaz bir parçası olur. Hegel neredeyse Fransız bir filozof olarak görülür.

II. Dünya Savaşı sonrası Hegel araştırmalarındaki âni artış tartışılmaz bir olgudur. Filozoftan yapılan çevirilerin, hakkında yazılan kitapların ve makalelerin sayısı hızla artar. Ancak bu âni artış *ex nihilo* bir durum değildi. Doğru, Fransa genelde filozofun ölümünü izleyen yüzyıl içinde Hegel'e karşı bir direnç göstermişti. Fakat belli istisnalar da yok değildi. Özel olarak sosyalist gelenek, prestijli öncüsüne yönelik tutarlı bir ilgiyi sürekli kılmıştı. Hegel'in Fransa'daki yazgısı yalnızca Fransa ile Almanya arasındaki ilişkilerle inişli çıkışlı bir seyir izlemekle kalmadı; ayrıca, oldukça şaşırtıcı bir şekilde, Fransız sosyalist hareketindeki ilerlemelerden ve gerilemelerden de etkilendi. Sosyalistler daha çok rasyonalist bir Hegel anlayışını savunuyorlardı; kendilerini rasyonel olanla reel olan arasındaki ilişki, değişimin kaçınılmazlığı, diyalektiğin dünyanın devrimci bir anlayışını ve dönüşümünü sağlamadaki gücü konularındaki Hegelci iddialara bağlamaktaydılar. Fransız-Alman ilişkilerindeki *détente* dönemleri boyunca, rasyonalist Hegel yorumlarına teolojik Hegel yorumlarının eklediğini görülür. Daha çok akademik çevrelerde yaygınlık kazanan bu görüş, filozofun öğretisinin dinsel içerimleri üzerinde yoğunlaşan tartışmalarda şiddetlenir. Hegel felsefesi tutarlı bir teodise midir, yoksa ateizme mi götürmektedir? 1920'lerde teolojik görüşün odak noktası Tanrı'ya ilişkin rasyonel tartışmadan bireysel dinsel deneyim yapılarının açıklanmasına kayar. Bu yaklaşım deneyimin belirtik bir dinsel boyutunun insan öznelliğinin aşkın nitelikleriyle yer değiştirdiği savaş sonrasında yaygınlık kazanan varoluşçu Hegel'e giden yolu hazırlar. Aynı dönemde rasyonalist Hegel görüşü de, Hegel'in diyalektiği ile Marx'ın materyalist diyalektiği arasındaki ilişkiye açıklık getirmeye odaklanmıştı. Böylelikle günümüze kadar devam eden ve Fransız Marksizminin gelişmesine eşlik eden daha sonraki pek çok politik ve felsefî tartışmanın önü bu yolla açılmış olmaktaydı.

Savaş sonrası Fransa'sında Hegel araştırmalarına ivme kazandıracak bir başka gelişme de, *Phaenomenologie des Geistes*'le birlik-

te Hegel'in düşüncesinin merkezinde olan bir başka metnin, *Wissenschaft der Logik*'in S. Jankélévitch tarafından Fransızcaya çevrilmesi olmuştur.

Hyppolite'in doktora tezi *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*, 1949'da yayımlanır ve filozofun çalışmasının uzun, dikkatli ve yetkili bir analizini sunar. Çalışma çarçabuk bir klasik olur ve bugün bile kendi konusunda standart bir referans çalışması olmayı sürdürür, her ne kadar Hegel'in içine yerleştirildiği belirgin varoluşçu perspektifi tüm okurlar paylaşmayacak olsa da.

Kojève'in *Introduction à la lecture de Hegel* (Paris, 1947)'i farklı türden bir çalışmaydı. Hyppolite'in tezi gibi, *Phaenomenologie*'nin sıkı, dikkatli bir analizini ve yorumunu vermekteydi. Ancak Kojève'in *École pratique des hautes études*'de Hegel'in din felsefesi üzerine savaş öncesi verdiği seminerlerle bağlantılı ders notlarını, denemeleri ve diğer materyalleri içermekteydi. Parçalı ve tekrar edici özelliğine rağmen bu hacimli çalışma, savaş sonrası dönem boyunca Hegel'in varoluşçular, sürrealistler ve hattâ Katolikler tarafından okunma ve anlaşılma şekli üzerinde kalıcı bir etki yaratmıştı. Özel olarak etkili olan ise yapıtın Hegel'in efendi-köle ilişkisi konusundaki açıklamalarını dramatikleştirmesiydi.

Aslında her iki çalışma da savaş öncesi dönemde tamamlanmış uzun uğraşıların ürünüydü. Hyppolite, Hegel üzerine denemeler yazmayı sürdürür. İlk denemeler toplamı *Introduction à la philosophie de l'historie de Hegel* (Paris,1948) olarak yayımlanır. Yapıt, Hegel'in ilk dönemindeki çalışmalara yoğunlaşır ve bunların dinsel boyutunu derinlemesine ele alır. Hyppolite bir halkın tini, mutsuz bilinç, olumluluk ve yazgı kavramlarını incelemenin yanısıra, Hegel'in hukuk kuramındaki merkezî önemdeki problemleri ve birey-devlet ilişkisi hakkındaki anlayışını analiz eder.

Hyppolite 1950'lerin başlarında, Fransa'daki Hegel incelemelerinin seyrine büyük oranda yeniden yön verecek olan iki önemli çalışma üretir. Bunlardan ilki, *Logique et existence, essai sur la Logique de Hegel* (Paris,1953) Hegel'in *Phaenomenologie*'sinden çok *Logik*'i üzerinde yoğunlaşır; ancak Hyppolite gene de birinci-

sini ikincisinin tanımlayıcı, açıklayıcı çerçevesi olarak görür. İkinci kitap, elinizdeki, *Etudes sur Marx et Hegel* (Paris,1955), Hyppolite'in değişik zamanlarda yazdığı bir dizi makaleden oluşur ve birdenbire klasik bir çalışma olarak kabul görür. Kitap yalnızca Hegel'in iki *opus magnum*'unun temel yanlarını incelemekle kalmaz, ama ayrıca devlet kuramı, felsefe, yabancılaşma ve Marx'ın olgunluk dönemi yazılarının felsefî öncülleri gibi kilit önemdeki sorular üzerinden Hegel ve Marx arasındaki ilişki üzerine dikkat çekici değerlendirmeler de sunar. Hyppolite, Marx'ın çok iyi bilinen yabancılaşma ve nesnelleşme arasındaki ayırımını tartışırken – gerçekte Marx'ın bu noktada Hegel'in orijinal analizine hakkını daha az verdiğini düşünür– Marx'ın ilk dönem Hegelci yazılarının onun tüm çalışmasına temel oluşturduğunu yazar.

Bu arada Katolik hareketin Hegel felsefesiyle ilgili araştırmalara yönelik tavrı Hıristiyan felsefesi ve teolojisi üzerinde ciddi bir etki yaratmaya başlar. *Phaenomenologie* ve bilinç analizi konusunda yeni varoluşçu eğilimden etkilenmesine rağmen Katolik Hegel incelemelerinin genel itkisi 19. yüzyılın sağ-Hegelciliğini karakterize eden muhafazakâr bir felsefenin yeniden keşfidir. Bununla birlikte, belli aşamalarda, Katoliklerin rasyonel diyalektiği incelemeleri tarihsel olarak sol-Hegelcilikten doğan Marksist yorumlarla alışılmadık ve beklenmedik temas noktalarına yol açar.

Savaşın hemen bitimini izleyen dönem boyunca Katolik gelenekte Hegel üzerine yazılmış en etkili çalışma Cizvit Peder Henri Niel'in denemesi, *De la méditation dans la philosophie de Hegel* (Paris,1945)'dir. Niel, rasyonel bir metafiziğin olanaklı bir temeli olarak merkezî önemdeki Hegelci "dolayım" kavramının dikkatli ve titiz bir incelemesini sunar. Ancak dolayımların her zaman aşılamayacağını; Hegel'in, sürekli insanın kavrayışının dışında kalması gereken *mutlağı* düşünmeyi denerken yanıldığını ileri sürer.

1950'ler süresince Niel, Hegel'in Katolik düşünce için değerli olduğunu savunan neredeyse tek kişiydi ve dikkatini Hegel ve Marksizm arasındaki ilişkiye çevirmişti. Henüz zirvesine ulaşmış olan Soğuk Savaşın harap edici etkilerine rağmen Niel, Marksizmin 1840'lar süresince Almanya'daki sol-Hegelci okuldan gelişi-

mini gösteren bir dizi makale yayımlar. Marx'ın ve Hegel'in "çalışma" kavramlarını karşılaştırır ve Hıristiyan bir tarih kavrayışı için belli bazı soruların içerimlerini geliştirir. En azından bu anlamda Hegel yeni doğmakta olan Katolik-Komünist diyaloğunda ilk aracı rolünde görülebilir.

Katoliklerin Hegel'den kuşkulanmalarında en ağır basan nedenlerden birisi, kuşkusuz, Hegel'in ardında Marx'ın uğursuz hayaletinin belirdiğine ilişkin korkuydu. Bu korku hâkim Soğuk Savaş ikliminin ve Marx'ın Hegelci kökenine olan artan ilginin şiddetlendirdiği bir korkudur. Doktora tezinde Marx'ın Hegelci kökeninin ayrıntılarını inceleyen Dominiken Thomasçı Georges Cottier, Marx'ın felsefesinin esasında 1844'te, Hegelcilikle iplerini koparmadan önce hazırlandığını ve *Kapital*'in de Hegel'in *Phaenomenologie des Geistes*'i olmaksızın anlaşılamayacağını ileri sürer. Buna göre, Marx'ın ateizmi geriye onun akıl hocasına kadar götürülebilirdi. Yazdığı bir dizi makalede de Cottier daha genel olarak Hegel'in diyalektik materyalizme başka herhangi bir çağdaş akımdan daha yakın olduğunu düşünür.

XXIII. John'un reformcu papalığı (1958-63), Kilisenin çağdaş dünyanın problemleriyle, özellikle de tarih, politika ve Marksistlerle ilişkiler, vb. yüzleşmesinde yardım için yüzlerini Hegel'e çeviren ilerici Katolikleri cesaretlendirmek için çok şeyler yapar. II. Vatikan Konseyi (1962-64) onların bu çalışmalarına bir dinamizm verir ve Katolik teologların Marx üzerine incelemelerinin artmasında önemli bir faktör olur. Bunlardan Cizvit Thomasçı Henri Rondet Marksizmle bir diyalog geliştirmek için Hegel bilgisinin değerini vurgular. Bu yeni atmosfer modern Katolik düşüncedeki bir dönüm noktasına işaret etmektedir. Bu şekilde Katolik felsefecilerle Hegel arasında yeni bir ilişki şekillenmeye başlar. Vatikan II tarafından desteklenen bu araştırma ve inceleme özgürlüğü yeni nesle göreli de olsa serbest bir şekilde Hegelci felsefenin kaynaklarını inceleme imkânı sağlamış ve filozofun düşüncesini tüm yanlarında ele alma noktasında daha öte bir ilginin artmasına yol açmıştır.

Hegel'e dair sessizliği bozmada en büyük pay sahipleri hep Marksistler olmuştur. 1930'lar ve 1940'lar boyunca Hegel'e Marksist ilgiyi yoğunlaştıran Henri Lefebvre ve Auguste Cornu, savaş sonrası izleyen dönemde de Hegelci davayı güçlendirdiler ve ilerlettiler. Marksist gelenek içinde Hegel'in konumu hiçbir zaman tartışmasız olarak kalmamasına rağmen, Lefebvre ve Cornu Fransa'da Hegelci Marksizmin önemli savunucuları olarak ön planda durdular.

Bir dereceye kadar hâkim akımın dışında Vietnamlı Marksist Tran-Duc-Thao'nun materyalist bir zihin teorisinin öğeleri için dikkatini *Phaenomenologie*'ye yönelttiği görülür. Tran, Hegel'in kilit kavramlarının her birine somut tarihsel bir içerik atfetmeye çalışır. Daha sonra Tran konuya geri döndüğünde yaklaşımı somut bir içerik araştırmasından çok, oldukça incelmiş ve felsefî olarak daha verimli bir şekilde, Hegelci diyalektiğin rasyonel özünün nasıl çekip çıkartılacağı ve materyalist Marksist bir diyalektiğin hizmetine nasıl koyulacağının gösterilmesine yoğunlaşır.

1940'ların sonunda Hegelci düşüncelerin artan etkisi sonucunda Hegel'de devrimci düşünceler lehine burjuva düşünce biçimlerini reddetmeye başlayan entelektüelleri esrarlı bir oyunla aldatma girişimini gören bazı Marksistlerin telaşa düştükleri görülür. Bu durum belli bir düzeye dek Soğuk Savaş atmosferinden ve özel olarak da Hegel'e düşman olan komünist hareket içindeki belli bir eğilimden kaynaklanmaktaydı. Korkular, Kojève'in yakın bir dostu ve Hegel'in devlet kuramı hakkında kısa ama çok okunan bir kitabın yazarı olan Eric Weil gibi yorumcular tarafından bile güçlükle yatıştırılmaktaydı. Weil, Hegelci felsefeyi Marksist düşünceleri eleştirecek bir duruş-noktası olarak görür ve bu görüşünü Georg Lukacs'ın Almancada o sıralar yeni yayınlanan genç Hegel üzerine kitabına karşı yöneltir. Lefebvre, Hegel'den taraf olur. Kendi konumunu savunmasına rağmen, yoldaşlarını ikna etmede hemen başarılı olduğu söylenemez. Yoldaşları Hegel'i, Marksizmi onun bilimsel ve devrimci içeriğinden boşaltmaya niyetlenmiş, geriye yalnızca Marx'ın ilk dönem yazılarından kurulmuş etkisiz ve ah-

lâkçı bir kabuk bırakan, gittikçe de önemli olan bir hareketin ilk adımı olarak görürler.

1956'da Stalin'in kınanmasından sonra Marksistleri Hegel araştırmalarından geri bırakan pek çok engelleme ortadan kalkar. Roger Garaudy, *Dieu est mort: Etude sur Hegel* başlığı altında Hegel'in kapsamlı tarihsel, toplumsal ve entelektüel bir incelemesine girişmek için kolları sıvar. Bu çalışmada Garaudy, Hegel'i ya varoluşçuluğun babası olarak ya da *avant la lettre* bir Marksist olarak sunan karşıt yorumlarla tartışır. Hegel felsefesini "yabancılaşma" ve "praxis" kavramları üzerinde yoğunlaşmış yeni bir hümanistik Marksizm için bir başlangıç noktası olarak ele alır.

Hegel'in zevkine varacağı ya da tadını çıkaracağı paradoksal bir gelişme, Marksist incelemelerin merkezine Hegel'i çok daha fazla koyan Hegelci eğilimlere karşı Louis Althusser'in saldırısı olur. *Pour Marx* (Paris,1965) olarak yayımlanan bir dizi makalede Althusser, tehlikeli ve bilimsel-olmayan olarak düşündüğü Hegelci kavramların en küçük bir izini bile çıkarıp atacak şekilde materyalist diyalektiğin radikal bir yeniden tanımlanışı işine girişir. Bu ayrıca Marx'ın entelektüel gelişiminin onun ilk dönem, Hegelci yazılarıyla olgunluk dönemi öğretisi arasındaki epistemolojik bir kopuşun terimlerinde yeniden yorumlanmasını içermektedir. Bu görüş Althusser'in genç destekçileri Etienne Balibar, Pierre Macherey, Jacques Rancière ve Roger Establet ile birlikte kolektif olarak yayımladıkları *Lire le Capital* (Paris,1965)'de çok daha kuvvetli bir şekilde kabul ettirilmeye çalışılır. Hegel'in Marksist düşüncedeki yeri üzerine süregiden bu tartışma Hegel'e Marksist ilginin dramatik bir artışına neden olur. Bütün bu tartışmalar sonucunda Marksist kuram derin bir dönüşümle karşı karşıya kalır. Bunda Hegel'in yeri ve önemi ise hesap edilemeyecek bir boyuttadır.

1960'ların ortasına gelindiğinde Hegel daha önce olmadığı kadar Fransa'da entelektüel gündemi belirlemektedir. Varoluşçuluğun popüler bir felsefe olma halini sonlandırdığı bir anda Hegel'in öneminin artmayı sürdürmesi olgusu Hegel'in gündemde olmasını salt varoluşçu felsefenin varlığına bağlamaya çalışanları da açıklıkla yalanlamış olur. Doğru, varoluşçu yeni-Hegelci hareket sorgula-

namayacak kadar etkili olur; ancak apaçık olan bir şey daha vardır, o da bu harekete, Hegelci felsefcyi kendi amaçları için önemli oranda uyarlayan hem Marksizm hem de Katolisizm içinde güçlü hareketlerin eşlik etmiş olmasıdır.

Âdeta Hegel Fransa'da kendisine gelmiş, kendisini bulmuş gibidir. Hegel'in Fransız düşüncesi üzerinde sıradışı bir etkisi, gücü söz konusudur. Geçen yüzyılın sonlarında en yoğun tartışmalar Hegel sorunu etrafında dönüp dolaşır. Materyalist diyalektiğin temel kategorilerini yeniden formüle etmeye çalışan Marksistler, söylemin yapılarını sökmeye ya da çözmeye çalışan post-yapısalcılar ya da kendi inançları için yeni felsefî temeller sağlamaya çalışan Hıristiyanlar, hepsi de kendi konumlarının sınırlarını Hegelci terimlerde, Hegel'e göre belirleyerek çizmeye çalışırlar.

1965 yılına gelindiğinde Hegel'in büyük, küçük tüm yapıtlarının modern Fransızca çevirileri mevcuttur. Azalmak bir yana daha önce yayımlanmış, basılmış çevirilerin hacmi giderek artar. 1985 yılında *Livres disponibles* Hegel'in çalışmalarından 63 cildi listeler.

Hâkim eğilim varoluşçuluğun gözden düşüşü beraberinde, 1930'lar ve 40'lar süresince Wahl, Kojève ve Hyppolite tarafından güçlü bir şekilde savunulmuş Hegel'in fenomenolojik yorumunda bir düşüşü de getirmez. Hyppolite ve Kojève, çok iyi bilinen klasik çalışmalarına ek olarak arkalarında Hegel üzerine hatırı sayılır bir miras bırakarak 1968'te öldüler. Wahl ise 1974'te öldüğünde hayatının son on yılında Hegel hakkında çok az şey yazmıştı.

Bu üç kurucu babanın mirası Hegel araştırmalarının çok ötesine geçer. Fransız entelektüel yaşamına damga vurmuş pek çok ünlü kişi bunların öğrencisi olmuştur. Psikoanalizin önde gelen Fransız yorumcusu Jacques Lacan, Kojève ve Hyppolite'in çalışmalarından yararlanır. Wahl'ın Levinas ve Ricoeur, Hyppolite'in Foucault, Seres ve Canguilhem, Kojève'in Merleau-Ponty, Queneau ve Bataille üstündeki Hegelci etkilerinden söz edilebilir.

Vincent Descombes 1960'lar öncesinde Fransa'da hâkim felsefeciler kuşağını üç H'nin, Hegel, Husserl ve Heidegger'in, kuşağı olarak tanımlar. En azından fenomenolojik gelenekle ilişkisi içinde

düşünüldüğünde bunun yerinde bir yargı olduğu açıktır. Ancak, Descombes'in kendi ifadesinin de doğruladığı gibi, sonraki felsefeciler kuşağı Hegel ve öğrencilerinin kavramsal pençesinden kurtulmak için çabalarken çok büyük enerji sarfederler. Bunun paradoksal sonucu, söylemler üzerine kendilerinin dallanıp budaklanan söylemleriyle Hegel'in kendisinin görkemli idealist sisteminin bağrında yatan KAVRAMın kendi gelişimini yeniden üretmeye sürekli olarak daha çok yaklaşmaları olur.

Hegel ve Marx arasındaki radikal kopuşu aydınlatmayı kendine dert edinmiş Althusser'in yönlendirdiği ve ilham verdiği hareket Nicos Poulantzas, Alan Badiou, Nicole-Edith Thévenin ve Pierre Macherey gibi pek çok genç Marksist tarafından benimsenir. *Lire le Capital*'in ortak yazarlarından biri olan Macherey, yalnızca Spinoza'nın Hegelci felsefe anlayışının ve pratiğinin radikal bir eleştirisi için temel sunduğu şeklindeki görüşünü geliştirir. *Hegel on Spinoza* (Paris,1979) kitabı bu perspektifte idealist-olmayan bir diyalektik geliştirme problemini aydınlatmayı dener.

Maurice Godelier hem sibernetikle hem de yapısal antropolojiyle uyumlu bir diyalektik açıklamasını formüle etme çabalarında Marx'tan Hegelci kalıntıları benzer bir temizleme girişiminde bulunur. Onun görüşüne göre, karşıtlığın birliği olarak Marksist çelişki kavramı Hegelci karşıtların özdeşliği kavramıyla uyumlu değildir. Aynı zamanda, bir başka Marksist düşünür olan Georges Labica, *Le Statut marxiste de la philosophie* (Paris, 1976)'de dile getirdiği Hegel ve Marx arasındaki süreksizliklerin çok daha karmaşık bir açıklamasını geliştirmeye çabalar. Labica özel olarak Marx'ı sonunda Hegelci çerçeveyi ve onunla birlikte felsefeyi terk etmeden önce ondan çıkış yolunu düşünmeye zorlayan değişik çabaları göstermekle ilgilenir.

Paradoksal bir şekilde Marksizmden Hegel'i söküp atma konusundaki Althusserci çabalara pratikte Marksist entelektüeller arasında Hegel araştırmalarına yönelik göze batan bir artış eşlik eder ve değişik yayınevleri bunu Marx'ın ilk dönem yazılarından Hegel üzerine olan metinlerin yeni baskılarını yayımlamayı bir fırsat olarak görürler.

Kuşkusuz Hegel üzerine çalışmalar üreten en önemli kişilerden birisi de Jacques D'Hondt'tur. Doktora tezleri *Hegel, philosophie de l'historie vivante* (Paris,1966) ve *Hegel secret: Recherches sur les sources cachées de la pensée de Hegel* (Paris,1968) olarak yayımlanır. İlkinde D'Hondt Hegel'in tarih teorisini, onun Marksist bir aşılması için eksikliğini tanımakla birlikte, rehabilite etmeye çalışır. İkincisinde ise, Hegel'in tarihsel ve entelektüel köklerini Fransız Grondinler'inde, Alman *Illuminati*'de ve uluslararası Farmasonluk'ta keşfeder. Bunları bir dizi kitap izler: *Hegel* (Paris,1967), *Hegel en son temps (Berlin 1818-1831)* (Paris,1968), *De Hegel à Marx* (Paris,1972), *Hegel et l'hégélianisme* (Paris,1982) ve *Hegel* (Paris,1984). Bunlarda D'Hondt Hegel'in değişik dönemlerde geliştirdiği felsefî düşüncelerinin birliğini savunur ve Hegel'in geç dönem felsefesini Prusya devletinin gerici ve egoist resmî filozofu olarak değerlendiren kaba dışlanışına karşı çıkar. Her ne kadar D'Hondt'un başarısı tarihsel alanda yatsa da, çağdaş tartışmalar içinde gönüllü olarak Hegel'i savunur. Polemik kitabı *L'Idéologie de la rupture* (Paris,1978)'de Althusser'in okulunun *ruptualisme*'ine karşı Hegelcilikten yana tavrını koyar.

Fransız Komünist Partisi içinde de Hegel tartışmaları Marksizmin gelişimi üzerine odaklanmasına hizmet eder. FKP basını yıl dönümlerini ve kongreleri haber verir. 1970'lerin önde gelen FKP'li felsefecisi Lucien Seve giderek artan sayıda Hegelci kavramı kendi diyalektik formülasyonu içersine katar ve bunu kısa çalışması *Une introduction à la philosophie marxiste* (Paris,1980)'de sonuçlandırır. Solange Mercier-Josa, *Pour lire Marx et Hegel* (Paris,1980) kitabında Marx'ı, Marx'ın kendisinin kafa tuttuğu Hegelci çerçevenin perspektifinden görerek Marx'a ilişkin bir anlayışı yenileme konusunda alışılmadık bir adım atar. Bu yolla, Marx'ın yaptığından çok daha fazla Hegelci sistemin engin kaynaklarından beslenerek Marksist felsefeyi zenginleştirecek yeni kavramların oluşturulabileceğini düşünür. Bu arada, diğer ülkelerin Marksist geleneklerine mensup felsefecilerin çalışmalarının Fransızcaya kazandırılmalarıyla Hegel tartışmasının gelişimine katkıda bulunulur.

Hegel'e yönelik akademik bir ilginin arttığını gösteren bir başka gelişme 1970 yılında yaşanır. Poitiers'de, C.N.R.S. ve Poitiers Üniversitesi tarafından devlet desteğiyle "Centre de recherches et de documentation sur Hegel et sur Marx" kurulur. Fikir, Poitiers Üniversitesi Profesörü M. Jacques D'Hondt'tan gelir. Merkezin binaları, büyük bir kütüphaneye sahiptir. Merkez, konferanslar ve seminerler organize etmekte, Fransızcaları henüz bulunmayan Hegel metinlerinin çevirilerine destek vermekte ve düzenli olarak *Recherches hégéliannes* adlı bir bülten yayımlamaktadır.

Açıkçası, başka yerlerde olduğu gibi Fransa'da da Marksizmin her zaman Hegel'in rolü üzerine içsel mücadelelerle birlikte yaşamak zorunda olduğu görülmektedir, tıpkı her zaman genel olarak felsefenin rolü üzerine çatışan görüşlerle mücadele etmek zorunda olması gibi. Dahası, iki çatışma da kaçınılmazcasına birbirleriyle bağlantılıdır. Marksist politik hareketler ardı ardına gelen yenilgilerden, başarısızlıklardan olumsuz etkilendikçe ve yeni kuramsal yaklaşımlar aramaya başladıkça Hegelci düşüncelerin, Hegel felsefesinin güç kazandığı bir gerçektir. Marksizmin kendi tarihsel gelişimi içindeki kuramsal atılımlarını hep "geriye Hegel'e" dönerek gerçekleştirmesi de işin bir başka boyutunu oluşturur. Alışıldık, basmakalıp yorumların ötesine geçen değerlendirmelerin Marksizme mi yoksa Hegel'e mi yarayacağını zaman gösterecektir. Ama çok iyi bilinen bir şey var: "Hayalet kol gezmeye devam ediyor."

İNGİLİZCE BASKIYA ÖNSÖZ

Jean Hyppolite

1907 yılında, İtalyan filozof Benedetto Croce "What Is Living and What Is Dead in the Philosophy of Hegel" ["Hegel'in Felsefesinde Diri Olan ve Ölü Olan"] başlıklı bir deneme yayımladı. Hegel'in (Avrupa'da Fransa dışında her yerde muazzam olan) etkisinin ve mirasından geriye neyin kalabildiğinin nihai bir hesabını verme vakti gelmiş gibi görünüyordu. Croce, Hegelci bir rönesansı öngöremedi; Hegel'in, tuhaf bir paradoksla, ataları Hegelci sistemin eleştirmenleri olmuş olan varoluşçu akım ile ilişkilendirileceğini tahmin edemedi. Hem Kierkegaard hem de Marx, konumlarını Hegelciliğe karşıtlık içinde belirlemişti. Hegel'in mutlak idealizmi, hükmünü verdiği tarihi aşıyor ve tüm geçmiş felsefeleri aynı derecede engin ve geniş bir sistemde birleştiriyordu. Ama bu sistem içinde, bireysel düşünür ve tarihsel birey ortadan kaybolmuştu. Onlar, Mutlağın ilerleyen gerçekleşmesini temsil eden devâsâ bir tarih içindeki yitip gi-

den uğraklardı. İnsanın bireysel hedefleri ve somut tasarıları tamamen yok sayılmamıştı; onlar, kendi gerçekliğini somutlaştırmak için onları kullanan aklın bir hilesi yoluyla yargılanmış ve soğrulmuş uğraklar olarak tanınıyorlardı. İnsanın özgürlüğü, onun maceraları, tehlikeleri, başarısızlıkları ya da kısmi başarıları hep bu teodiseye bir katkıydı.

Fakat anlamı belirsiz olan ve tehlikeler ne kadar hesaplanırsa hesaplansın mutlak bir güvenceden yoksun olan bir tarihe adanmış durumdaki insanın varoluş haklarını, özgürlüğünü korumaya çalışan, Fransa'da, Avrupa'da ve hattâ Amerika'da, kökenlerinin genellikle Kierkegaard'da ve kimi zaman da Marx'ta olduğunu kabul eden felsefî bir hareket ortaya çıktı. Bu hareketle ilişkilendirilen Fransa'daki isimler Sartre ve Merleau-Ponty'dir; bu hareket, Marksizm düşmanı da değildir. Marksizmden aldığı şey sadece, somut tarihsel koşulların çözümlenmesi, insansal varoluşun iktisadî temelleri üzerine düşünme ve özellikle de insanlığın, proletaryanın kendi tarihsel yabancılaşmasını aşması yoluyla kurtuluşunun zorunluluğudur. Bu dönemlerde, Hegel ve Marx'ın erken dönem eserleri keşfedildi. Hegelci sistemin *Teolojik Yazılar*'dan (çok sorunlu bir başlık) 1807 yılındaki *Tinin Fenomenolojisi*'ne kadarki oluşumu ve Marx ve Engels'in diyalektik materyalizminin *Hegel'in Hukuk Felsefesi'nin Eleştirisi*'nden, *1844 İktisat ve Felsefe Elyazmaları* aracılığıyla, 1859'daki *Politik İktisadın Eleştirisi*'ne (*Kapital*'in tohumu) dek kökenleri tüm bir kuşak için hakiki bir esin sağladı. Hegel, sistemini geliştirmeden önce, Kierkegaard ya da Feuerbach'taki konuları andıran mutsuz dinsel ve tarihsel bir bilinç betimlemişti.

Jean Wahl 1929'da *The Unhappy Consciousness in the Philosophy of Hegel*'i [*Hegel'in Felsefesinde Mutsuz Bilinç*] yayımladı. Elinizdeki kitabın yazarı, *Tinin Fenomenolojisi*'ni Fransızcaya ilk defa çevirdi ve onun insansal tinin destanını Dante'nin *İlahi Komedya*'sının dünyevi bir yinelenişi

olarak betimleyişi üzerine tarihsel bir yorumlamaya[1] girişti. Bu eser varoluşu yutuyor gibi görünen bir mutlak bilgide doruğuna ulaşmasına karşın, bilincin yolculuğundaki somut ayrıntı ve sapmalarından ötürü değerinden bir şey kaybetmez. O, bireysel bilincin doğayla ve özellikle de başka bireysel bilinçlerle arasındaki ilişkileri açığa çıkarır. [*Fenomenoloji*], tanınma için ölümüne bir mücadele, Clausewitz'de olduğu gibi, uç sınır olarak kavranan mutlak bir savaş içindeki bireylerin karşı karşıya gelişinin oluşturduğu bir tarihin somut temellerine dair bir çıkarımdan çok bir betimleme sunar. Aslında, böyle bir mücadele insansal tarihi bir çıkmaza götürecektir; savaş, savaşacak kimse olmayacağından sona ermek zorunda kalacaktır. Tanınmanın, başlangıçta, karşılıklı olmaması bu nedenledir; efendiler ve köleler vardır, ama çalışan köle, olumsuzluğunu ölümün hiçliği yoluyla değil de kalıcı bir üründe edimselleştirdiğinden efendisine hükmederek son bulur. Ürün, gereç, alet, makine, hattâ her araç özsel bir amaç haline gelir. Tarih her birinin ve herkesin eseridir; kendi görünüş ve tasarımını dinde, sanatta ve nihayetinde bir gün felsefede sunar. Ama trajedi öğesi ortadan kaybolmaz; eyleyen bilinç ile kontemplatif bilinç arasındaki ilişkide varlığını sürdürür. Hegel bu *fenomenoloji*de, Marx'ın da görmüş olduğu gibi, insansal durumun temel özelliklerinden kimilerini, özellikle de insanın kendi çalışma ve varoluş koşulları yoluyla yabancılaşmasını, tam bir aslına uygunlukla betimliyordu. Marx'ın *İktisat ve Felsefe Elyazmaları*, *Tinin Fenomenolojisi* üzerine bir yorumdan başka bir şey değildir.

Kojève'in *Introduction to the Reading of Hegel*'[2]i, 1930'larda verdiği, o dönem son derece etkili olan derslerini

---

[1] Jean Hyppolite, *Genèse et structure de la phénoménologie de l'esprit de Hegel*, (Paris, 1946).

[2] Alexandre Kojève, *Introduction to the Reading of Hegel*, bir girişle birlikte ed. Allan Bloom (New York: Basic Books, 1969).

içerir. Kojève, aslına sâdık bir okumanın ötesine geçerek, Hegel'in ateizminden ve Hegel'in o dönemde (1807) Fransız Devriminin gerçekleşmesi olarak gördüğü Napolyon İmparatorluğuna dair yorumundan söz eder.

Hegel'in ve Marx'ın ilk dönem yazılarının keşfedilmesi, Batı Avrupalı düşünürlerin, Hegel'in *Fenomenoloji*'sinin ve Marx'ın *tarihsel materyalizm*inin anlamını, sistematik *Ansiklopedi*'nin ve Engels'in şematik diyalektiğinden hareketle değil de başka açılardan anlamalarını olanaklı kıldı. Bu, Hegel ve Marx arasındaki ilişki sorununu canlı bir şekilde gündeme getirmemizi sağladı. Hegelci Tinin monizminin Marx'ın materyalist monizmine diyalektik çevrilmesine dair aşırı derecede basit yorum gözden geçirilebildi. Şimdi ilgimizin merkezinde olan konu, yabancılaşma ve yabancılaşmanın fethidir. Aslında bu, Marx'ın erken dönem eserlerinin esin kaynağıydı. Ama bir gel-git söz konusudur ve varoluşçu kuşağı izleyen kuşak, Marx'ın *Kapital*'inde ve Hegel'in *Mantık*'ında başat olan yapıya dair büyük problemleri de önemsiyor. Ayrıca, Doğu Avrupalı yorumcuları yakından ilgilendiren bu konu üzerine son çözümlemeler, Hegel ve Marx arasındaki ilişki sorununu şimdiye kadar yapılmış olandan farklı bir şekilde ortaya koymamıza olanak tanıyor gibi görünüyor.

Genç Hegel ve Marx'ın izlediği yolları keşfettikten sonra, şimdilerde bu keşif yolculuklarının sonuçları üzerine ve onların olgunluk dönemlerinin büyük eserleri, yani Hegel'in *Mantık*'ı ve Marx'ın *Kapital*'i (1859 *Politik İktisadın Eleştirisi*'ndeki çok önemli ilk evresiyle birlikte), üzerine kafa yoruyoruz. Varoluşçuluk akımı şimdi, (sonsuza dek yerinden edilen) özcülüğün değil, yapısalcılığın yükselişi önünde eğiliyor. Hegel'in *Mantık*'ının ve Marx'ın *Kapital*'inin yapısalcı özelliklerine dair bu yaklaşımın şimdilik çok az örneği bulunmaktadır; bu nedenle, bize göre meseleyi oldukça açık

bir şekilde ifade eden Louis Althusser'in *La Pensée*'[3]de yayımlanmış olan iki denemesine dikkat çekeceğiz. Marx'ın diyalektik kavrayışı, insansal toplum ve sermaye çözümlemesindeki edimsel rolünü hesaba katarsak, Hegel'inkiyle aynı değildir. Aynı yöntemi, sadece diğerinin tersi olan bir sisteme uygulama durumu söz konusu değildir. Hegel gerçekten bir idealist ve monisttir. Ona göre, *tek bir ilke*, sonuçta kendisiyle yeniden bütünleşmek üzere kendi-bölünmesini ve kendi-karşıtını deneyimleyen (Lenin'in, haklı olarak, Hegel üzerine notlarında anlaşılması güç olarak gördüğü bir süreç) bölünmez genetik bir bütünlük vardır. Bu, kendisini yeniden ele geçirmek için kendisine yabancılaşan ve kendi fenomeni olan bir *mutlak özne*yi gerektirir. Tin kendisini yitirir ve kendisini bulur. Mutlak tinin yolculuğu öyle bir yolculuktur ki, o yola çıktığı anda daha şimdiden kendisine geri dönmüştür. Burada karşı karşıya olduğumuz şey, bir *teoloji*dir ve Doğu Avrupalı yorumcular, Hegel'in mutlak tini yerine maddeyi koydukları ve kendisini olumsuzlayan ve olumsuzlamanın olumsuzlamasında kendisini yeniden ele geçiren Bir'in diyalektiğini elden bırakmadıkları sürece onlar da Hegel gibi *teologdurlar*. Onlar, Hegel'de, Marx'ın reddetmek mecburiyetinde hissettiği şeyi muhafaza ederler. Onlar, teolojik metafiziğe benzer bir dogmatizm içinde yerlerini sağlamlaştırırlar.

Hegel'de ve hattâ onun *Mantık*'ında takdiri hak eden şey, onun özellikle Öz öğretisindeki bu monizme sadâkatsizliğidir. Orada, özsel olanın ve özsel-olmayanın birbirinde yansıdığı, başat bir çelişkinin varoluşsal koşullarının çelişkinin kendisi içinde bir öğe olduğu yapıları betimler. Marx'ta, sürekli bir diyalektik gelişmeyi izleyebilecek herhangi bir mutlak özne, Madde veya Tin, diye bir sorun asla yoktur.

---

[3] Louis Althusser, "Contradiction et surdétermination," *La Pensée* (Aralık 1962), ss. 3-22; "Sur la dialectique matérialiste (De l'inégalité des origines)," A.g.e., (Ağustos 1963), ss. 5-46.

Önceden-varolan somut yapılardan başka bir şey asla sözkonusu değildir. Bölünmez genetik bir Bütünlük değil, birçok bütünlük vardır; örneğin, kapitalist aşamadaki insansal toplum. Bu bütünlükler, özler değildir; L. Althusser'in göstermiş olduğu gibi, örneğin, üretim güçleri ile üretim ilişkileri arasındaki başat çelişkinin onun varoluşsal koşullarına yansıdığı, bundan böyle altyapılarına rastgele bir şekilde bağlanan olumsal üstyapılar olmayan yapılardır. Başat çelişki çeşitli görünümlere girebilir ve çeşitli görünümlerde görünebilir (Marx, onlardaki açıklamanın basitleştirici olmaktan uzak olduğu, Fransa'daki sınıf mücadeleleri ve III. Napolyon'un ortaya çıkışı üzerine yazdıklarından da rahatlıkla görülebileceği gibi, tarihin bu karakteristik özelliklerine karşı duyarsız değildi). Yapı, eşsiz bir öznenin değil, Hegel'in tinsel ilkesinden oldukça farklı bir türdeki kökensel bir bütünün, bir bütünlüğün görünüşüdür. Gelişme, ister antagonizmanın henüz sadece bir fark olduğu aşamalarda, isterse de onun açık bir mücadele olarak veya Bütünlüğü bir mutasyon içinde içeren bir patlama olarak göründüğü aşamalarda olsun, onun bütünlüğünün içerisinde gerçekleşir. Eğer Lenin'in, Hegel'in *Mantık*'ı üzerine olan hatırı sayılır yorumuna[4] yeniden dönülseydi, onun, örneğin, doğal bir gelişme ile tinsel bir gelişme arasındaki ilişkiyi gösterdiğinde ya da genel bir imge içinde, Öz mantığıyla ilişkili olarak, bir ırmaktaki her damlanın konum ve hareketinin önemi üzerinde ısrar ettiği yerde, bu düzenin kavramları yeniden keşfedilebilirdi.

Batılı öğrenciler, dikkatlerini yapıya –ve stratejiye– dair bu incelemelere verdiklerinden, Hegel-Marx akrabalığı üzerine Doğu Avrupalı yorumcularla belki de daha yakın bir ilişki içindedirler. Gelgelelim, bir noktada mesafelerini ko-

[4] V. I. Lenin, "Conspectus of Hegel's *Science of Logic*," *Philosophical Notebooks*, *Collected Works*, Cilt. XXXVIII (Moskova: Foreign Languages Publishing House, 1961).

rurlar. Onlar, Engels'in Marksçı olmaktan çok Hegelci olan diyalektik şemacılığını, monizm ve determinizmini reddederler. Marksizmi bir bilim haline getiren ve kuşkusuz Marx'ın kendi düşüncesine karşılık gelen bu yapı –ve strateji– incelemelerinin, gençlik itkilerini ve yabancılaşma üzerine varoluşçu derin-düşünmeyi aradan çıkardıklarında bize eksik olarak göründüğünü de ekleyebiliriz. Gerçekten de, yabancılaşmanın farkındalığıyla ve onu aşma kararlılığıyla varoluş içinde durulaştırılmasaydı, tarihin anlamı ve devrimci hareketin yeri ne olurdu? Jean-Paul Sartre, kendi-için'in nasıl kendinde'den ya da bilince öncel bir varoluştan doğabildiğini sorabilir. Paris Komünü esnasında devrimin vakitsiz ve etkisiz olduğunu düşünmüş olan Marx, devrim patlak verdiğinde derhal onun yanında yer almış ve onda yeni bir devrimci geleneğin temelini görebilmişti. Bizim için, Hegel ve Marx arasındaki ilişki üzerine düşünmenin evrensel bir değeri vardır. O, sadece tarihsel bir miras değildir. O, her zaman yeniden ele alınabilecek ve tarihteki herhangi bir zamanda diri anlamı kazanabilecek bir sorunu içerir.

SUNUŞ

İNSANSAL TARİH OLARAK TARİH ÜZERİNE HEGEL VE MARX*

John O'Neill

Sosyalist gerçekliğin yorumu ve eleştirisi için bir çerçeve arayışındaki Marksistlerin yabancılaşma kavramını yeniden keşfetmesine, Marx'ın daha tam bir sömürü kavramı uğruna terk ettiği spekülatif Hegelci bir kavramı yeniden parlatma girişimi olarak karşı çıkıldı. Marksistlerin kendilerinin tarihe havale ettikleri "tarihsel Marx", eşdeyişle *Komünist Manifesto* ve *Kapital*'in Marx'ı, Marx'ın yabancılaşmayı mülkiyet sistemi içinde keşfetmesi gibi devrimci bir olaydan ve mülkiyetin ortaklaşmasının yabancılaşmaya ve insanın tarih-öncesine son vereceğine dair ütopik öneriden oluşan bir tarih uğruna şimdi terk edilecektir.[1] Bu olaylar, burada Marx'ın Hegel eleştirisinin ne olursa olsun ters tepmiş gibi göründüğünü ve Hegel'in ontolojik bir deneyim olarak orijinal yabancılaşma kavra-

---

* XIV. Uluslararası Felsefe Kongresi, Viyana (2-9 Eylül, 1968), Hegel, Marx ve Çağdaş Felsefe Kolokyumu için tartışma bildirisi.

[1] J. O'Neill, "Alienation, Class Struggle and Marxian Anti-Politics", *Review of Metaphysics*, XVII, No. 3 (Mart, 1964), 462-471.

mının, Marksistlerin şimdi mutsuz sosyalist bilinci anlamak için gereksinim duyduğu daha genel bir kavram olduğunu göstermek için alınabilirler.

Genelde Marx'ın Hegelci yabancılaşma kavramını yeniden tanımlaması olarak ortaya koyulan şeyin, *Tinin Fenomenolojisi*'nde bulunacak olan bir ilerlemeden başka bir şey olmadığının ileri sürülebileceğini düşünüyorum. Eğer bu gerçekten böyleyse, o zaman Hegel'in yabancılaşma kavramının "varoluşçu" versiyonu, Hegel'in birey ile toplum arasındaki ilişkiye dair açıklaması açısından bütünüyle doğru değildir ve Marx'ı revize etmek için de kullanılamaz. Geç Marx'ı erken Marx'la düzeltme girişimi, ancak Hegel'in kendisi de "Mutsuz Bilinç"e dair erken fenomenolojik betimlemenin bir okunmasına dayanarak düzeltilirse, Hegel lehine bir düzeltme olarak görünür. Ama eğer bu tartışma kendine-yabancılaşma ve kültüre dair tarihsel betimlemeye dek izlenirse, o zaman yabancılaşma deneyiminin, Hegel'de, kökeni bakımından ne bireysel ne de toplumsal olduğu, ama kendini-dışavurma veya kültür (*Bildung*) olarak içerisinde yabancılaşmanın nihayetinde aşıldığı çalışma süreci aracılığıyla toplum ve bireyin tarihsel dolayımı olduğu açıklığa kavuşur. Hegel'in yabancılaşma kavramına dair bu daha tam açıklamanın, Marx'ın kavramına, Marx'ın *1844 İktisat ve Felsefe Elyazmaları*'nda belki de kendisinin anlamış olduğundan daha yakın olduğunu kabul ediyorum. Ama eğer Marx'ın iktisadî ve felsefî düşüncesini bir birlik olarak göz önünde bulundurmak istiyorsak[2], ki ben böyle yapmamız gerektiğini düşünüyorum, o zaman Hegelci eğilimlerimizin de aynısını Hegel için yapması gerekiyor. Öyleyse Marx'ın Engels'e söylemekten hoşlandığı gibi, anlaşma içinde ilerleyebiliriz.

Hegel ve Marx arasındaki yakınlaşma ile uğraşıyorum ve bu fenomenin "varoluşçu" versiyonunun, Hegel'de de Marx'ta da uygun biçimde temellenmediğini göstermek istiyorum. Bunun sonuçları, Sartre'ın *Critique de la raison dialectique*'te başkasını

---

[2] J. O'Neill, "The Concept of Estrangement in the Early and Later Writings of Karl Marx", *Philosophy and Phenomenological Research*, XXV (Eylül, 1964), 64-84.

tanıma diyalektiğinde yer alan ontolojik yabancılaşmayı politik eylem ve örgütlenmenin zorunlu zemini olarak bir öznelerarasılık kavramıyla birleştirme mücadelesinde görülebilir.

Özbilincin nihai hedefi, *kendi* ile onun zihin ve zihnin nesnelerinin birliğinde soyut bir biçimde keşfettiği dünyanın birliğini yeniden ele geçirmektir. Dünyanın yeniden ele geçirilişine, dünyayı benim praksisim olarak açığa vuran arzu aracılık eder. Ama bu, çıkarlarım başkası tarafından tanınana dek henüz sadece soyut olarak bir dünyadır. Tanınma diyalektiği, bilinci şeyler dünyasına bağlayan ve aynı zamanda şeylerin ve Başkasının olumsuzlaması olarak aşkınlığını ortaya koyan arzu nedeniyle, bir ölüm kalım mücadelesi olarak görünür. Ama özne ve nesne, olumsuzlama, kendi, başkası ve tanınma kategorileri, deneyimin a priori kategorileri değildir. Bunlar, yönelimsellik ile dünyayı ve Başkasının tanımasını üreten indirgenemez bir ontolojik farklılık arasındaki bir diyalektik içinde bilinci gerektiren yaşanmış deneyimin biçimlerinin bilincinin kendini-yorumlama sürecinde ortaya çıkarlar. Çünkü eğer bilinç şeylerin ve başkalarının direnci ile karşılaşmasaydı, şeyleri sadece algısal olarak ve başkalarını da analoji yoluyla bilebilecek ve hiçbir organik ve toplumsal yaşama da sahip olamayacaktı. Ama bu, bilincin nesnelere ve Başkasına duyduğu arzuda asla doyuma ulaşamayacağı anlamına gelir. Çünkü bunda o sadece kendisini tüketecektir, hâlbuki o, şeylerin ve başkalarının bilinci geriye kendi üzerine yansıttığı ortak bir dünya gereksinimindedir. "Mutlak olarak kendi için olan ve nesnesini doğrudan olumsuz olarak karakterize eden, ya da ilk olarak arzu olan özbilinç, bu nedenle, gerçekte, deneyim yoluyla bu nesnenin bağımsızlığını bulacaktır."[3] Arzu, öyleyse, özbilincin edimselliği değil, sadece onun ortak bir dünyada ve öznelerarasılıkta kendisini edimselleştirme potansiyelidir. Bundan dolayı, arzudan kaynaklanan ölümüne mücadele, bağımsızlıklarını canlı bir bağımlılık formu içinde koruyan Efendi ile Köle arasında kurulan nesnelerle ilişki içinde dışsallaşır. "Özbi-

[3] *The Phenomenology of Mind*, s. 221, çev. J. B. Baillie.

linç, bu deneyim içinde, yaşamın ona arı özbilinç kadar özsel olduğunun farkına varır."[4]

Ölümüne mücadeleden doğan yaşama duyulan saygıyla (korku), Kölenin şeylerle olan çıraklığının, onların işleyiş yasalarının pratik gözlemini olanaklı kıldığı daha öte bir diyalektik başlar. Köle, bir başkası için çalışmasına karşın, bağımsızlıkları şimdi onun tüketimine değilse bile üretimine boyun eğen nesnelerle birlikte çalışmayı öğrenir. Aynı şekilde, Efendinin, Kölenin aracılık ettiği, şeylerden bağımsızlığı da Kölenin ekip-biçmesine bağımlılığı olur.

> Emek, öte yandan, *kısıtlanmış* ve *gem vurulmuş* arzudur, geciktirilmiş ve ertelenmiş yitiştir; başka bir deyişle, emek şeyi şekillendirir ve ona biçim verir. Nesneyle olumsuz ilişki, nesne *form*una, kalıcı olan bir şeye geçer; çünkü nesnenin sahip olduğu bağımsızlık sadece emekçi içindir.[5]

Efendilik ve kölelik deneyimi, böylece, yaşam uğruna şeylere boyun eğmede ifade edilen yaşamın değerinin ve ölüm korkusunun tanınmasından, kendini-dışavurmanın ve dünyanın nesnel dolayımı olarak kültür döngüsüne açılır.

Dünya, çalışma aracılığıyla, bilinçli *praxis* olarak, başkalarının çıkarlarına ve bundan dolayı da iyiye ve kötüye dair ortak bir ölçüye açılan bireysel çıkarların bir alanı olarak belirir. Dünya, pratik niyetlerin bir alanı olarak, bilincin öğesidir, onun, bilincin etkinliğinin kendi amaçları için biçimlendirdiği "orijinal doğa"sıdır. Hegel, *kendi*nin kendisini nesneler dünyasında dışsallaştırmasını sağlayan edimde, yoksunlaşma deneyimine hiçbir yer olmadığı konusunda oldukça açıktır. Kendisini eylemde ya da çalışmada dışsallaştırma edimi, bilincin gerçek doğasıdır.

Edim soyut, kendine özgü bir bütünlük olarak kavranacak yalın olarak belirli, evrensel bir şeydir; cinayet, hırsızlık, bir fayda, bir yiğitlik eylemi, vb.dir ve onun ne *olduğu söylene*bilir. O, falanca

---

[4] A.g.e., s. 234.
[5] A.g.e., s. 238.

şey*dir* ve varlığı basitçe bir simge değildir, olgunun kendisidir. O, bu*dur* ve bireysel insansal varlık, *edim*in olduğu şeydir. Edimin *varolduğu* olgusunda, birey başkaları için gerçekten olduğu şeydir, belli bir genel doğaya sahiptir ve salt, şu ya da bu "anlamına gelen" veya öyle olduğu "sanılan" bir şey olmaya son verir. O kuşkusuz orada tin formunda koyulmaz; ama bu, varlık *olarak* onun varlığının bir sorunuysa ve bedensel şekil ve edimin iki katlı varlığı birbiriyle çekişiyor ve her biri onun hakiki gerçekliği olduğunu iddia ediyorsa, *sadece* eylem onun hakiki varlığı olarak olumlanacaktır –onun eylemleriyle ileteceği "demek istediği" şeyi ya da herkesin onun yapabileceğini kestirebileceği şeyi ifade edecek olan onun betisi ya da şekli değil. Aynı şekilde, öte yandan, onun icraatı ve iç olanağı, yeteneği veya niyeti karşıt olarak koyulduğunda, *sadece* ilki onun hakiki gerçekliği olarak görülecektir; o kendisini bu konuda kandırsa ve eyleminden kendisine döndükten sonra "iç tin"inde, edim içinde olduğu şeyden başka bir şey olduğunu demek istese bile. Kendisini nesnel öğeye adayan bireysellik, bir eyleme geçtiğinde, kuşkusuz kendisini değiştirilme ve yoldan çıkarılma tehlikesine atar. Ama edimin karakterini belirleyen şey, sadece şudur –eylemin bir arada tutan gerçek bir şey mi yoksa kendinde boş ve geçersiz olan ve göçüp giden salt "yalandan" veya "sözde" bir icraat mı olduğu. Nesnelleşme, edimin kendisini değiştirmez; o sadece eylemin ne olduğunu, yani *var* mı yoksa *yok* mu olduğunu gösterir.[6]

Bilincin gerçekleştirdiği eylemler ve çalışmalar üzerindeki aşkınlığından, ancak amaç, araç ve nesne uğraklarını soyutlarsak söz edebiliriz. Ama çalışma sürecinin dışında, bilinç boş bir tasarı, bilincin özgürlüğü de bir dünyadan yoksun arı bir olumsuzluk olarak kalacaktır. Bilinç, özgürlükle doğanın özdeşliğini çalışma süreci içinde deneyimler. Bilincin dışsallaşması, kendi özsel ve cinsil insanlığını onun sayesinde kazanan bireye şekil veren nesnel bir kültür ve tarih yaratılmasını sağlayan doğal bir deneyimdir.

---

[6] A.g.e., ss. 349-350.

Genellikle, eylemi Hegel'in tinselleştirdiği, Marx'ın ise maddileştirdiği değerlendirmesinde bulunulur. Marx bizzat bunun kendi Hegel eleştirisinin özü olduğuna inanıyordu. Ama ben, Hegel ve Marx'ın dışavurum olarak eylemden yoksunlaşma olarak yabancılaşmaya dair benzer bir eleştiriyle giriştiklerine ilişkin uslamlama için açık bir kanıt olduğunu ve bundan dolayı da Hegel'in *Tinin Fenomenolojisi*'yle Marx'ın *İktisat ve Felsefe Elyazmaları* arasında bir süreklilik bulunduğunu düşünüyorum.

Hegel, fizyonomi üzerine değerlendirmelerinde, bilincin dışsallaşmasının, amacıyla olumsal olarak ilişkili olmadığını, ama cisimleşmiş varlık olarak bilince özsel olduğunu ileri sürer. Bu nedenle, insanın eli ve insanın konuşması bilinçli dışavurumun özsel organlarıdır ve biz el ürünlerinin ve anlamların ortak dünyasını onlar aracılığıyla kurarız. Tıpkı dünyanın bölgelerinin farklı geleneklerle ve kültürle karakterize edildiğini görmemiz gibi, dolaysız çevremize beden aracılığıyla, "genel insansal bir şekil ve biçim, ya da en azından bir iklimin, dünyanın bir bölümünün genel karakterini" veririz. Varlığımızı dünya içinde ve başkalarına bildiren bir amaç ve nesne birliğini, el ve konuşmanın dışavurumcu organları aracılığıyla gerçekleştiririz. İnsan bedeni, bu nedenle, tinin dışavurumcu aracıdır, onun yalın bir nesnel yabancılaşması değildir; insansal duyusallığı, düşünceyi ve algıyı biçimlendirecek olan kültür ve tarih, araç sayesinde söz konusu olabilir.

> Çünkü eğer organlar, eylem onlarda bir süreç olarak bulunduğu ve eylem de eylem veya (bitirilmiş) edim olarak salt dışsal olduğundan ve iç ve dış da bu şekilde ayrı düştükleri ve birbirlerine yabancı olduklarından ya da olabildiklerinden, genel olarak iç'in ifadeleri olma yeteneğinde olmadıklarını gösterseydi, şimdi ele alınan özellik açısından organın tekrar her ikisi için de aynı zamanda bir orta terim olarak alınması gerekir...[7]

Özbilinç öyleyse doğal varlığı tarafından yabancılaşmaz, çünkü insan bedeni, anlamın, birlikte insanın doğasını açıkça belirten

[7] A.g.e., s. 343.

konuşmada ve insan ellerinin çalışmasında cisimleşmesini sağlayan dışavurumcu bir organdır.

> Elin, bununla birlikte, bireyselliğin içkin doğasını yazgısı açısından sergilediği ve ortaya koyduğu, bir insanın kendisini konuşma organından sonra en çok el aracılığıyla edimselleştirdiği ve belirttiği olgusundan hareketle kolaylıkla görülmektedir. O, insanın talihinin canlı ustasıdır; elin, insanın yaptığı şey olduğunu söyleyebiliriz, çünkü insan kendisini gerçekleştirmesinin etkin organı olarak onda, canlandırıcı ruh olarak bulunur; ve insan nihâyetinde ve en başta kendi yazgısı olduğundan, el öyleyse bu içkin doğayı ifade edecektir.[8]

İnsansal tinin dışavurumu, arı bir içselliğin yalın bir dışsallıkla soyut karşılaşması değil, neşe, keder ve soyluluğun kendi anlamlarını insanın gözlerinde, sesinde ve ellerinde resmetmelerini sağlayan yönelimsellik, jest ve eylemin karşılıklı ilişkisidir.

İnsansal kültürün gelişmesi insansal duyusallığın gelişmesidir. Kültür, Kaynakların ya da Zenginliğin sınıf egemenliğine bağımlı olduğu sürece, İyinin yargısı zenginliğe hükmetme Gücüyle, Kötü ise daima bulunmamakla korkutan ama onun üzerinde egemen olan zenginlikle özdeştir. Fakat dışavurumcu çalışma etkinliği içinde örtük olan kültürün evrenselleşmesi, devrim-öncesi en üst ifadesini Diderot'nun *Neveu de Rameau*'sunda bulan kendini-dışavurma olarak entelektüel, politik ve iktisadî eylem idealini ifade edecek olan konuşulmuş sözün gücünde belirtik kılınır. Kendini-dışavurmanın bir gereksinimler sistemi olarak toplumun örgütlenmesi ile liberal özdeşleştirilmesi, karma bir politik iktisatta sonuçlanır. Ve Marx'a köprüyü sağlayan, Hegel'de başlayan politik iktisat eleştirisidir. Hegel'in liberal toplum eleştirisinin püf noktası, tutkuların işleyişinde keşfedilen bir yasanın, görünmez piyasa yasasının, etik anlamda rasyonel özbilincin benimsediği bir yasa anlamındaki yasayla karıştırılmasına dayanır. Bu ayrım, örneğin Karl Löwith'in liberal toplum içindeki görünüşte bir diyalektik geçiş olarak gördü-

[8] A.g.e.

ğü, Hegel'in kendi Devlet felsefesine geçişinin temelidir ya da daha çok yalnızca onun "*polis* ideali aracılığıyla aşılması"[9]dır. Öyleyse Hegel'in liberal toplum eleştirisini, "Devlet"in "Toplum"u aşması gerektiğine dair değil de, yasanın toplumun örgütlenmesinin bir ölçütü olarak tutkuların empirik bir yasasına liberal bağımlılığının, özbilincin kendi nesnelerinde ve etkinliklerinde kendidışavurumunu gerçekleştirmek için yüce gereksinime dayanan bir yasa kavramı etrafında örgütlenmiş bir toplum lehine aşılması gerektiğine dair bir tavsiye olarak anlayabiliriz.

Tinin Fenomenolojisi ile *Hukuk Felsefesi* arasındaki farklılıkların doğası her ne olursa olsun, Marx'ın Hegel eleştirisine Hegelci Devlet kavramına saldırarak başlamış olması belki de kaçınılmazdır. Marx, kültürel bir evrensel olarak Hegelci Devlete, Doğal Haklar öğretisinde özetlenen burjuvazinin özel çıkarları ile güya Haklar öğretisinde anahatları belirtilen İnsanın doğası arasındaki ayrılmaya onun sadece soyut olarak aracılık etmesi temelinde saldırır. "Burada, insan genel bir sınıfın üyesi olarak kavranmaz; tersine, bu sınıfın kendisinin yaşamı, toplum, bireylere dışsal bir çerçeve olarak, onların kökensel bağımsızlıklarının üzerindeki bir kısıtlama olarak kavranır. Onları birarada tutan tek bağ ... gereksinim ve özel çıkardır."[10] Marx, burjuva toplumun politik olarak aşılamayacağı, çünkü devletin bireyci bir toplumun meşrulaştırılmasına dayandığı ve ondan başka da bir şey olmadığı sonucuna varır. Burjuva toplumun eleştirisi, ancak, insansal yaşam ve dışavurumun bütünlüğünün emeğin yoksullaşmasının tanımladığı bir gereksinimler kümesine indirgenmesine neden olan sürecin bir yeniden-incelenmesinde temellenebilir.

Marx'ın yabancılaşmanın kurumsal önkoşullarına dair iktisadî ve tarihsel çözümlemesinin izini sürmek gerekmiyor.[11] Bu, Marx'ın eserinin, her ne kadar Hegel'de eksik olmasa da, Marx'ı Hegel'-

---

[9] Karl Löwith, *From Hegel to Nietzsche*, çev. David E. Green, (New York: Holt, Rinehart, and Winston, 1964), s. 242.
[10] A.g.e., s. 245.
[11] J. O'Neill, "Marxism and Mythology", *Ethics*, LXXVII, No. 1 (Ekim, 1966), 38-49.

den ayıran yönüdür. Bununla birlikte, bir kez Marx'ın çalışmanın evrensel doğasına ve insansal dünya ile onun ürünü olan duyusallığa dair kavrayışına dikkat çekildiğinde, farklılıklar daha küçük görünür. Daha önce, Hegel'in insanı arı özbilinç olarak görmediğini göstermeye çalışmıştım. Hegel'in, el ve konuşma organlarının insansal bir dünyanın doğal bir biçimde dışavurumcu ve yaratıcı failleri olduğu cisimleşmiş varlık olarak bilince dair incelemesi, onun yabancılaşma kavramının dışsallaşma ve yabancılaşma süreçlerini karıştırdığına ilişkin eleştiriyi, en azından, biraz değiştirmelidir. Hegel'in İnsan kavramı cisimleşmiş bir bilincin kavramı olduğu ölçüde, Marx'ın aşağıdaki değerlendirmede Hegel'e karşı çıkarken düşünmüş olduğu antropolojik kavrama Hegel'in pekâlâ razı olabileceğini düşünüyorum.

> İnsanın doğal yaşamı gücüyle dolu cisimsel, canlı, gerçek, duyumsal ve nesnel bir varlık olduğunu söylemek, onun kendi varlığının ve yaşamının nesneleri olarak gerçek, duyumsal nesnelere sahip olduğunu, ya da yaşanını ancak gerçek, duyumsal nesnelerde gerçekleştirebildiğini söylemektir. Nesnel, doğal ve duyumsal olmak ve aynı zamanda kendinin dışında nesneye, doğaya ve duyuya sahip olmak, ya da üçüncü bir taraf için nesne, doğa ve duyu olmak bir ve aynı şeydir.[12]

Sonuç olarak, Marx'ın yabancılaşma kavramının çeşitli yanları vardır; bunların arasında, sanırım, merkezî bir kavram var ki, burada yine Marx ve Hegel kendini-dışavurma olarak eylemin ortak bir kavramını paylaşırlar. Marx için yabancılaşma, fenomenolojinin değil, politik iktisadın bir olgusudur. Eşdeyişle, ilk olarak, kapitalizm altında insan, kendisini de duyumsal ve toplumsal bir varlık olarak kendi doğasına yabancılaştıracak olan çalışmasının ürününe yabancılaşır. Bu koşullar altında, çalışmanın anlamı, tamamen hayvansal gereksinimlerin karşılanması için salt bir geçim aracı haline gelir ve fiziksel gereksinimlerin yokluğunda bile yaratıcı bir şekilde işleyecek olan insansal bir gereksinim olarak doğasını yitirir.

---

[12] *Economic and Philosophical Manuscripts of 1844*, (Moskova: Foreign Languages Publishing House, 1956), s. 156.

İnsan ve Doğa, bu nedenle, insanın doğal tarihiyle doğal tarihin insanlaşmasının iç içe geçtiği kültürel bir düzey içinde yer alırlar.

> İnsanın özsel varlığının nesnel olarak ortaya çıkmış olan zenginliği, öznel insansal duyusallığın (bir müzik kulağı, formun güzelliği için bir göz –kısacası, insansal hazlar yeteneğinde duyular, insanın özsel güçleri olarak kendilerini olumlayan duyular), ya geliştirilmiş ya da meydana getirilmiş, zenginliğidir. Çünkü sadece beş duyu değil, ama aynı zamanda zihinsel denilen duyular da –pratik duyular (irade, sevgi, vb.)–, tek kelimeyle insansal duyu –duyuların insanlığı– kendi nesnesi sayesinde, insanlaşmış doğa sayesinde varolur. Beş duyunun oluşması, şimdiye kadarki tüm dünya tarihinin bir emeğidir.[13]

İnsan doğasının evrimi, insan ile doğa ve bu sürece aracılık eden teknoloji ile toplumsal üretim ilişkileri arasındaki etkileşime göre ilerler. İnsan doğasının potansiyeli, bu anlamda, üretim araçları ve ilişkilerinin bir işlevi olarak görülebilir.

> Arkadan gelen her kuşağın, kendisini daha önceki kuşağın ulaşmış olduğu, ona yeni üretimin hammaddesi olarak hizmet eden üretici güçlerin sahibi olarak bulması gibi basit bir olgu nedeniyle, insansal tarih içinde bir bağıntı ortaya çıkar; insanın üretici güçleri ve böylece de toplumsal ilişkileri genişlemiş olduğu için her şeyden önce bir insanlık tarihi olan bir insanlık tarihi şekillenir. Dolayısıyla bundan zorunlu olarak şu sonuç çıkar: İnsanların toplumsal tarihi, onlar bunun bilincinde olsun ya da olmasın, onların bireysel gelişiminin tarihinden başka bir şey değildir.[14]

Bu nedenle, ne Hegel'in ne de Marx'ın Doğayı Tarihten ayırdığı ve her ikisinin de dünya tarihini, içinde insansal gereksinimlerinin bir kültürel formlar çeşitliliğine, ki bunlar da gerçekten insansal

---

[13] *Economic and Philosophical Manuscripts*, s. 108.

[14] Marx'tan Annenkov'a, Brüksel, 28 Aralık, 1846, *Selected Correspondence, 1846-1895*, çev. Dora Torr, (Londra: Lawrence and Wishart Ltd., 1934), s. 7.

yaratıcılık ve toplumsallık gereksinimlerine yönelmiş olmanın dışında gereksinimin varoluşsal karakterini de şekillendirir, açık temel bir yapı sağlayan bir kültür tarihi olarak gördükleri sonucuna varmak bence mümkündür.



Bölüm I
HEGEL'DE YAŞAM KAVRAMI VE VAROLUŞ



I

HEGEL'İN JENA FELSEFESİNDE YAŞAM KAVRAMI VE YAŞAM BİLİNCİ

BİLİNÇ VE YAŞAM

Tinin Fenomenolojisi'nde "Özbilinç" üzerine olan bölüm, Hegelci diyalektiğin başlıca uğraklarından birisini oluşturur. Bilinç, nesnesinin artık ona yabancı olmadığını keşfeder. "İçsel yapı" veya "şeylerin özü" bilinçle tüm ilişkiden ayrı olan bir "kendinde nesne" olmaya son verir.[1] Özbilinç, dolaysız formunda, Arzu'dur ve karşılaştığı nesne arzusunun nesnesinden başka bir şey değildir. Bilinç bu durumda yaşamla özdeştir ve arzunun harekete geçirdiği varlık, arzusunun nesnesini özsel olarak yabancı bir şey gibi görmez. O, canlı bir varlık olarak, "başkası olma" karakterini yalnızca, doyumda fiilen çözülen bir karşılaşma içerisindeki bir uğrak olarak deneyimler. Canlı varlık nesneyi iç eder ve onu, et ve kan haline gelebilmesi için kendi tözüne katar. Bu şekilde, nesnesinin ve kendisinin kendinde özdeşliğini olumlar. Hegel, *Fenomenoloji*'den birkaç yıl önceki Jena'daki yazılarında, canlı varlık ile inorganik çevre

[1] G. W. F. Hegel, *The Phenomenology of Mind*, Önsöz ve Notlarla birlikte çev. J. B. Baillie, (Londra: Geoerg Allen ve Unwin, 1964), s. 218.

arasındaki bu ilişkiye defalarca göndermede bulunur: "Organik olan dolaylanımamış güçtür, deyim yerindeyse, organik bir akışta inorganik olanı temellendiren edimdir."[2] Hegel başka bir pasajda şöyle der: "Yemek ve içmek inorganik şeyleri kendilerinde veya hakikatte oldukları şey haline getirir... bu, onların bilinçdışı kavranışıdır."[3] Burada, Hegel'in kavrama ediminden, eşdeyişle nesneye nesnenin gelişimiyle çakışan bir bilgi biçimi yoluyla nüfuz etmekten ne anladığını görüyoruz. İnsanın canlı deneyimleriyle özdeş olan bu bilinç kavramı, bizi, Hegel'in en eski düşünümlerine götürür. Hegel, Bern ve Frankfurt'tayken, felsefî spekülasyondan ziyade *insansal durumun bir betimlemesi* ile ilgileniyordu. Hattâ İbrahim üzerine veya Sevgi üzerine erken yazılarına dair bilgiye sahip olmadan, Hegel'in Bilinç ve Yaşam üzerine daha çetrefilli derindüşünmelerinin yerinde bir yorumunu sunmak neredeyse olanaksızdır.

Bununla birlikte, Hegel'in erken çalışmalarıyla ilk *Jena Sistemi* ya da *Fenomenoloji* arasında önemli bir farklılık bulunmaktadır. Erken çalışmalarda Hegel, yaşamı betimlemeyi yeterli görürken, sonrakilerde onu *kavramsallaştırma*ya çalışır.[4] Düşünce ve yaşam, bundan böyle, yaşamın düşünceyi her zaman geride bıraktığı ve düşüncenin de yaşamı asla kavrayamadığı ayrı alanlar olmayacaklardır. Yaşamın, yaşam olarak kavramsallaştırılabilmesi ve düşüncenin de yaşamın kendisini kavramak ve ifade etmek için geleneksel formlarıyla bağını koparabilmesi için, bu iki terim özdeş kılınacaktır. Bu yaşam kavrayışı, kuşkusuz, Alman Romantizminin baştanbaşa ortak bir temasıdır. *Faust*'un Birinci Bölümünde, Goethe canlı düşünce ile can çekişen spekülasyonu karşılaştırır:

---

[2] G. W. F. Hegel, *Jenenser Realphilosophie*, Cilt II, 1805-1806, ed. J. Hoffmeister (Leipzig, 1931), s. 118.

[3] A.g.e., s. 120.

[4] Erken eserlerle ilk *Jenenser System* arasındaki fark, *System* üzerine ilk yorumcu olan Ehrenberg'e bir "muamma" olarak göründü. İkinci çalışmadan önce Hegel sonludan sonsuza geçişi deneyimlemişti; ondan sonra bunu kavramsallaştırmak için uğraşmaktadır. Din, yerini felsefeye bırakır. Karş. Ehrenberg'in *Hegels erstes System*'e Önsöz'ü, ed. H. Ehrenberg ve H. Link (Heidelberg, 1915).

Canlı bir doğa yerine, şu tanrının
Yaratıp içine insanları doldurduğu,
Senin çevrende hep isler, küfler içinde
Hayvan kaburgaları, insanların bacak kemikleri. [5]

Schelling, doğayı canlı bir bütün olarak kavrayabilmek için, *Yargı Yetisinin Eleştirisi* ile bağını koparmıştı. Jena yazılarında Hegel, arkadaşının *Doğa Felsefesi*'ne dayanarak, bu yaşam kavrayışını oluşturmuş ve sistemleştirmişti. Ne var ki, Hegel'in yaşam üzerine spekülasyonları Schelling'inkilerden ayrılır. Hegel, yaşamla, biyolojik bir kavram olarak değil de zihin ve tinin yaşamı olarak ilgilenir. Hegel'in kavramı doğanın bir sezgisinden ziyade insan bilincinin gelişiminin sezgisidir. O, biyolojik itkilerden çok insansal arzu ile ilgilenir. Eğer Hegel'in felsefesi bir bütün olarak karakterize edilecek, kökeni ve temel sezgisi ifade edilecek olsaydı, *onun insansal yaşamın düşüncesi olmaya çabaladığını* söylemek gerekirdi. Hegel erken bir fragmanda "yaşamı düşünmek, işte sorun budur," der ve ekler: "Kendinde yaşamın bilinci, insan olanın bilinciyle aynı şey olacaktır."[6]

Schelling'in doğa felsefesi, "doğanın hakikati" olan ve doğayı varsayan tinin daha iyi anlaşılmasına katkıda bulunduğu ölçüde Hegel'in sisteminde özümsenmektedir. Hegel, *Metaphysik*'in ilk bölümlerinde, doğayı Mutlağın tam bir belirişi olarak değil, İdea'nın alt bir uğrağı olarak görür: Doğanın tini, gizli bir tindir. "O kendisini tinle aynı formda geliştirmez; sadece onun bilincinde

---

[5] Goethe, *Faust*, Bölüm I, çev. C. F. MacIntyre (New York: New Directions, 1957) [İng. çev. notu]. [Goethe, *Faust*, çev. İsmet Zeki Eyuboğlu, İstanbul: Sosyal Yayınları, 2001, s. 32.]

[6] G. W. F. Hegel, *Early Theological Writings*, çev. T. M. Knox, bir Giriş ve Fragmanlarla birlikte, çev. R. Kroner (Chicago: University of Chicago Press, 1948), s. 254. Benzer bir sonuca, Hegelci zaman kavrayışındaki "geleceğin temel anlamı" üzerine bir çalışmada ulaşılmıştır, A. Koyre, "Hegel à Jena: A propos de publications récentes," *Revue d'histoire et de philosophie religieuse de Strasbourg*, No. 5 (1939), ss. 420-458.

olan tin için tindir, kendinde tindir ama kendisi-için tin değildir."[7] Ayrıca, "Hegel'in doğa felsefesi hiç de bir doğa metafiziği değildir, ama şüphesiz bir doğa bilimi metafiziğidir, eşdeyişle insanın doğa bilgisinin bütününün bir metafiziğidir."[8] Hegel, öyleyse, Jena'daki yazılarda geliştirdiği doğa kavrayışını Schelling'e borçludur. Ama üzerine düşündüğü temel deneyim, tüm alanlarındaki insan deneyimidir. Schelling'in düşüncesinin orijinal karakteristiği olan "kozmik duygudaşlık," Hegel'de bulunmaz. Öte yandan, Schelling'te bulunmayan tinsel ilişkiler anlayışı, Hegel'de mevcuttur. *Tinin Fenomenolojisi*'ndeki sonsuzluk ve özbilinç üzerine olan pek çok bölüm, yaşam bilincinin düşünce ve derin-düşünme yoluyla gelişiminin özsel rolünü gösterir. Bilincin gelişiminin, Hegelci diyalektikte yaratıcı ve dinamik bir rolü bulunmaktadır, çünkü Jena yazılarında söylediği gibi, tin "kendisini keşfedendir,"[9] ve doğa sadece tinin kendini-keşfetme sahnesidir.

YAŞAM, SONSUZLUK, İLİŞKİ

Özbilincin karşılaştığı nesne, *partes extra partes* görülen soyut bir varlık veya algının "şey"i olmaya son verir; özbilincin nesnesini kendisinin bir imgesinde sahiplenebilmesi için, yaşamın bütünlüğünün duruş noktasından görülen canlı bir varlık olur. Spinozacı terimlerde, özbilinç kendisini yaşam ile canlı varlık, cins ile birey, töz ile kip arasındaki ilişkide keşfeder. Bu ilişki, anlağı kategorileriyle bağını koparmaya zorlar. Çünkü anlak, parçaları daima birbirleriyle dışsal bir ilişki içinde kavrar ve bir bütünlüğü ortaya koyduğunda, onu çokluluktan ayrı bir kendilik olarak kavrar. Dışsallık, uzaysallık ve mekanizma, sonuçta ileri sürdüğünden çok daha soyut bir tutum olan algının tutumunu tanımlayan karakterlerdir.

---

[7] G. W. F. Hegel, *Jenenser Logik, Metaphysik und Naturphilosophie*, ed. G. Lasson (Leipzig, 1923), s. 113.

[8] J. Hoffmeister, *Goethe und der deutsche Idealismus: Eine Einfuhrung zu Hegels Realphilosophie* (Leipzig, 1932), s. 65.

[9] *Jenenser Logik*, ss. 184-185.

"Yalın olanın çoklu bir dışsallıkta her zaman için bulunuşu"[10] anlak için bir sırdır. Ama sonsuzluğu oluşturan, bütünün ve onun parçalarının dirimli bir içkinlikteki tam da bu ayrılmazlığıdır. *Yaşam ve sonsuzluk kavramları özdeştir.* Hegel, *Jenenser Logik*'te, sonsuzluğu Bir ve Çok arasındaki diyalektik bir ilişki açısından kavrar, ama bu diyalektik içerisinde Yaşam kavramı keşfedilebilir. Karşılıklı olarak, yaşamın kendisi bu diyalektiktir ve tin veya zihni diyalektik açıdan düşünmeye götüren de yaşamdır.

Bununla birlikte, bir bütünlük olarak görülen bu yaşam kavramının, Hegelci düşüncede orijinal olan şeyin kaynağı olduğunu düşünmemek gerekir. J. Hoffmeister, Hegel'in *Realphilosophie*'si üzerine olan kitabında, bu kavramın tüm Alman romantik düşüncesine ortak olduğunu açıkça göstermiştir. *Faust*'un ünlü bir monologunda, Goethe yaşamın kaynağına seslenir:

Sonsuz doğa, seni nerede sımsıkı tutayım?
Neredesiniz ey memeler? Yaşamın kaynağı,
Göğün de yeryüzünün de dayanağı, siz,
Can atıyor yorgun yüreğim size?
Siz akın, emzirin bol bol, ben tükeneyim mi?[11]

Herder, Goethe ve Schelling *natura naturans*'ı *natura naturata*'yla ve "sonsuz üretkenlik" olarak doğayı "koşullu ve sınırlı bir ürün"[12] olarak doğayla karşılaştırmak için Spinozacı dili kullandılar. Romantik felsefede, Ether kavramı, içerisinde tin, kuvvet ve maddenin uzlaştırıldığı dünya-ruhunun benzeridir. Bu, aslında, Kant'ın bilinemez olduğunu ilân ettiği, doğanın duyulur-üstü dayanağıdır.[13]

---

[10] *Science of Logic*, çev. W. H. Johnston ve L. G. Struthers, Cilt II, (Londra: Georg Allen ve Unwin, 1961), s. 403.

[11] *Faust*, Bölüm I, çev. C. F. MacIntrye [İng. çev. notu]. [Goethe, *Faust*, çev. İsmet Zeki Eyuboğlu, İstanbul: Sosyal Yayınları, 2001, s. 34.]

[12] "Einleitung zu dem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie," *Sämtliche Werke*, ed. K. F. A. Schelling, Cilt I, Bölüm 3, (Stuttgart ve Augsberg: J. G. Cotta, 1856-1861), s. 284.

[13] "Schelling Goethe'yle, Kant'ın Newton'la olduğu kadar ilişkilidir." Karş. E. Cassirer, *The Problem of Knowledge* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1950), s. 145.

Dünya-ruhu kavramı, Schelling'in Özdeşlik kavramının büründüğü ilk formdur, eşdeyişle tam da Spinoza'nın Tözü gibi "her şeyin ondan geldiği ve her şeyin ona döndüğü en yüksek birlik"tir.[14]

Hegel'in düşüncesinin özgünlüğü, öyleyse, Yaşam kavramında değil, "sonlu belirlenimler"in "ayrımsız-olan"da kapsanmasına olanak tanıyan bir diyalektik yoluyla, yaşamı kavramsallaştırmaya dair felsefî girişimde bulunur. Bu nedenle, daha 1802'de Hegel, Nicelik kategorisi üzerine bir çalışmada, Schelling'in "kuvvetler"ini varlığın niteliksel özelliklerini ayırt etmeyi başaramadığı için eleştirir.[15] Schelling, tüm sonlu gerçekliği, "Özdeşlik" çevresindeki birtakım salınımların ürettiği, Mutlaktan basitçe bir sapma olarak görür. Bu düşünce biçimi, doğanın sezgisi için uygun olabilir, ama içinde karşıtlıkların özsel ve niteliksel olduğu tinsel yaşamı kavramaya yetmez. "Karşıtlık nitelikseldir ve Mutlağın dışında hiçbir şey olmadığından *karşıtlığın kendisi mutlaktır* ve o ancak mutlağın kendisi olduğu için kendisini aşabilir."[16] Derin-düşünme ve karşıtlık, Mutlağın dışında değil, Mutlağın tam da merkezinde

---

[14] J. Hoffmeister, *Goethe und der deutsche Idealismus*, ss. 34-37.

[15] Ehrenberg, doğru bir biçimde, Hegel'in Nitelik kategorisini tartışırken Fichte'ye saldırmakta olduğunu, Nicelik kategorisini tartışırken ise Schelling'i eleştirmekte olduğunu söyler. Hegel'in kendi sistemi, diğer kategorileri aşan Sonsuzluk kategorisi üzerine inşa edilmektedir. Karş. *Jenenser Logik*, ss. xiii-xxiv.

[16] *Jenenser Logik*, s. 13. "Karşıtlığın kendisi mutlaktır" demek, karşıtlığın (*Gegensatz*) çelişki (*Widerspruch*) olduğu ve karşıtlığın Mutlağa içsel olduğu anlamına gelir; başka bir deyişle, Mutlak Öznedir ya da *Kendinin edimselleşmesi*dir. Hegel'in, şeylerin kendilerine dışsal olan bir derin-düşünme yoluyla kavranan *çeşitliliği*; bağlılaşık olan ve dolayısıyla da karşıt yoluyla ilişkili olan iki terim arasındaki bir ilişki olan *karşıtlığı*; ve içerisinde karşıtlığın her terime (her terim kendisi içerisinde karşıtını barındırır) içsel olduğu *çelişkiyi* ayırt ettiğini belirtmek gerekir. Çelişki, öyleyse, *contradictio in subjectio*'dur ve özne de bu nedenle *gelişir*. İlişki sonuç olarak artık önceden-varolan ve bağımsız iki terim arasındaki bir karşılaştırmanın sonucu değildir. Üç Hegelci tez özdeş hale gelir: Mutlak Öznedir, Karşıtlık Mutlaktır, Gerçeklik Gelişmedir. Öyleyse Hegel'in, yüklemlerinden önce-varolan bir özne kavramına neden karşı çıktığını anlayabiliriz. Özneyi yaratan, yüklemlerin yaşamıdır. Gelişiminden ayrı olarak koyulan Mutlak, ancak boş bir sezgi olabilir.

kavranmalıdır. Hegel, Fichte'nin aksine, sonsuzu bilginin ötesindeymiş gibi kavramaz. Ne de Schelling'de olduğu gibi, farklılıkların salt dışsal etkiler olabilmesi için, karşıtlıklar dünyasını basit sapmalara indirgemeyi düşünür. Hegel'e göre, niceliksel farklılıklar tam da somut şeyin (*die Sache selbst*) doğasını açığa çıkarır. "Üretkenlik" olarak olumlanan ama tüm somut karşıtlıktan da yoksun olan sonsuz, sadece içerisinde tüm farklılıkların ortadan kaybolduğu bir boşluk sunar. Arı bir sezgi olarak kalan ve engeli tüm edimselliğinde ve içsel bir şey olarak kavramayan bir gelişim sezgisi, "olumsuzlamaya asla son veremeyen bir tin"in sezgisidir. Eğer Mutlak gerçekten üretken olacaksa, olumsuz bir güç olarak, ayrım ve karşıtlığı kendi içerisinde onu olumsuzlayabilmek için koyan içsel bir etkinlik olarak kavranmalıdır. Burada, mutlak olabilmek için kendisini bölen ve ayıran mistik bir Mutlak imgesi ile karşı karşıya bulunuyoruz. Ama bu mistik kavram Hegel'de, varlığa getirdiği anlıksal itkinin şiddeti tarafından geçerli kılınan diyalektik bir felsefe yoluyla dönüştürülmektedir.[17] Hegel'in yaratıcılığı bu mistik imgede değil, sonuçlandırdığı bu imgenin *kavramsal* çevrilişinde yatar. *Jenenser Logik* okumasında göze ilişen şey, mistik bir sezgi ile mantıksal ilişkilerin canlı gerçekliğini kavrayan bir düşünce sistemi arasındaki karşılıklı ilişkidir.

Sonsuz, sonlu karşıtlıkların ötesinde bulunmaz; tersine, bunlar sonsuz olarak kavranırlar. Hegel'in kavrayışında, sonsuz, sonludan daha az "dinginsiz" değildir: "Sonsuzun çözüştürücü akışı, kendisini sadece çözüştürdüğü varoluş yoluyla edimselleştirir. Aşılmış olan, buna karşın, bir mutlak olarak kalır. Kendisini tam da çözüştürme sürecinde meydana getirir; çünkü bu, kendisini yok eden bir varlığı önvarsayar."[18] Görünüşteki anlaşılmazlığına karşın yeterince açık olan bu pasajda temel bir düşünce bulunmaktadır. Hegel 1800 yılında belirttiği gibi, "ilişki ve ilişki-olmayan arasındaki

[17] Hegel, ayrık terimlerin ve bağlılaşık terimler arasındaki ayrımların sonsuz birliğiyle uğraşan düşüncenin hareketini kavrar. Bu süreçte, soyutlama (olumsuzluk gücü) özsel bir uğraktır. Birlik, bağlılaşık terimler arasındaki ayrım karşısında sadece bir soyutlamadır ve evrik olarak.

[18] *Jenenser Logik*, ss. 33-34.

bağı" düşünerek sonuca varıyordu. İlişkiyi (*Beziehung*) düşünerek sonuca varmasını ve onu basitçe düşünülmeden bırakmamasını olanaklı kılan kilit kavram, *Sonsuzluk* kavramıdır. İçerisinde Hegelci sistemin genetik çerçevesini bulduğumuz 1802'nin diyalektik mantığının temelini sağlayan bu kavramdır.

İlişki problemi, Descartes'tan Kant'a, bilgi kuramının merkezî problemi olmuştu. Kartezyen *cogito*, Kartezyen kuşkunun kökensel olarak sorguladığı düşünce ile varlığın en derin birliğini arı bir zihin edimi içinde kavrayan bir sezgiyi temsil eder. Kantçı felsefe, sonlu belirlenimler arasındaki yasanın veya ilişkilerin bir feslefesidir. Hegel, yasaların doğası üzerine bu derin-düşünmeyi, tüm astronomi bilgisinin zaman ve uzay arasında bir ilişkiyi önvarsaydığına dair tanıtlamasında sürdürür. Basitçe iki nicelik arasındaki empirik ilişkiler üzerine düşünmekle değil, ama zaman kavramının uzay kavramını nasıl önvarsaydığını ve yine uzay kavramı tarafından da nasıl önvarsayıldığını göstermekle ilgilenir. Ama özellikle yaşamın kavramsallaştırılmasında, birlik ve ayrım kategorileri için gereksinim belirir. Sonsuzluk, ilişkinin canlı ilkesidir, yani bir ilişkinin her teriminin gelişiminin kavranabilmesini sağlayan diyalektik ilkedir. Sonlu bir belirlenimi sonsuz olarak almak, onu, dinginolmayan kendini-aşma veya "kendinden başka olma" yeteneğine göre kavramaktır: "Genel olarak belirli tikel, özsel olarak, olduğu şey olmamanın mutlak dinginsizliğidir."[19]

Yine de sonsuza dek her tikel belirlenimin ötesinde olan aşkın bir varlık koymak yeterli olmayacaktır. Her belirlenim kendisini *kendi* bağlaşığı yoluyla olumsuzlar ama aynı zamanda onda kendisini keşfeder; çünkü *kendi* bağlaşığı da kendisini onun yoluyla olumsuzlar. Sonuç olarak, Sonsuz ya da bu iki yanlı hareketin bütünlüğü, hiçbir şekilde erişilemez bir aşkın olarak varsayılamaz. Bir ilişki içinde ifade edilen birlik, ilişkilendiği terimlerin ayrımını önvarsayar. Zira bu birlik, içerisinde terimlerin ayrımının yitip gittiği "aşkınsal bir varlık değil, bir aşkınlık edimidir."[20] Öyleyse, sonsuz olduğu ölçüde, her şey ilişki yoluyla yaşam ve harekettir.

---

[19] A.g.e., s. 31.
[20] A.g.e.

İlişkinin yaşamı, ilgisiz bir şekilde herhangi bir nesneye uygulanabilen biçimsel bir teknik olarak düşünülemeyecek olan Hegelci diyalektikte bulunabilecektir. Diyalektik, nesnenin yaşamıdır ve diyalektik düşünce de hiçbir şekilde soyut bir kategorileştirme değildir. *Her canlı ilişki, genel olarak kavramsallaştırılması gereken kendi tikel yapısına sahiptir.* Bunu gerçekleştirmek için, terimlerden her birini ve ilişkinin kendisini sonsuzluk kategorisi altında kavramak gerekir. *Sonsuzluk, öyleyse, yaşamı ve canlı ilişkiyi kavramsallaştırmayı olanaklı kılan orta terimdir ve sayesinde bilgi probleminin ve yaşam probleminin tanımlanabildiği araçtır.*[21] Hegel'in ilk mantık incelemesi, kendisine gençken sorduğu bir soruya yanıttır: İnsansal yaşamın anlaşılır koşulları nelerdir? Bununla birlikte, ilişkinin dinamiği ancak yaşamın etkin bir bilinci ortaya çıktığında gerçek anlamını kazanır. "Kendi-için" bir diyalektik olan sadece tinsel ilişkidir. Hegel'in doğadan "sadece kendinde bir kavram" olarak söz etmesi bu yüzdendir; çünkü biyolojik yaşam sadece ölümde ya da evrensel ve tikelin kökten bir çözülüşünde sona erer. Oysa Hegel'de ölüm, tinin yaşamının başlangıcıdır.

YAŞAMIN DİYALEKTİĞİ VE CANLI FAİL

Kendisinin aynası olan bu sonsuz yaşam, özbilince nasıl görünür? Yaşam üzerine düşünürken, yaşamın birliğinden (*natura naturans*) başlanıp ayrık bireye geçilebilir ya da bütünün onun için dışsal bir birlik olduğu ayrı bireyle (*natura naturata*) başlanıp sonra da bireyin içkin doğası olarak bu birlik keşfedilebilir. Aslında her iki işlem de diyalektik bir ilişkinin örneği olarak döngüsel bir biçimde birbirini tamamlar.[22]

---

[21] Hegelci düşünce, şu üç terimin denkliği yoluyla düşünülür: Felsefî bir ifade verilmesi gereken insan yaşamı; düşüncenin kendisi olan ilişki; yaşamı, ilişkiyi ya da düşünce ile yaşamın uygunluğunu kavramsallaştırmanın koşulu olan sonsuzluk.

[22] "[Birey] ancak kendisi bir parça, tüm geri kalanlar diğer parça olmak üzere yaşamın bütünlüğü parçalara bölündüğü sürece var olabilir ve yine ancak hiçbir şekilde bir parça olmadığı sürece ve ondan hiçbir şey ayrıl-

Ayrı bireyin ya da Hegel'in canlı bir form veya bireysel bir yapı dediği şeyin bakış açısından başlayalım. Bu varlık kendisini bütünden ayırır ve kendisinin bağımsız olduğunu ilân eder. Bu, Spinoza'nın kip dediği şeydir. Ama Spinoza'nın kipi arı olarak olumsuzken, Hegel'in kipi, kendinde olumsuz bir kuvvettir veya Leibnizci monad gibi bir etkinliktir.[23] Kendisini evrenselden ayırarak ve kendisini bir "kendi-için-varlık" olarak varlığa iliştirerek kendisini kurar. Hegel'in Jena dönemi yaşam felsefesi, bu *biyolojik diyalektiğin* betimlemesidir. Bireysel yaşam, kendisini "inorganik dünya"sı ya da "kendisinin olumsuzlaması" üzerinde bir kuvvet olarak koyar. Kendisine dışsal olan bütüne, bireyin onun karşısında bir "olumsuz birlik" olduğu bir "çokluğun sentezi" olduğu sürece karşıttır. Evren ile organizma, evrensel ile bireysel arasındaki ilişki, çevre ile organizma arasındaki ilişkinin biyolojik formunda sunulmaktadır. Burada Hegel'in erken çalışmalarındaki İbrahim'in deneyimini betimlemesiyle olan benzerliği atlamak çok güçtür.

İbrahim kendisini yeryüzünde bir yabancı olarak tecrit eder. Kendisini öne sürer ve böylece kendisinin dışındaki bir bütünlüğü kavrar; çünkü onu doyumunun nesnesi haline getirmektedir. Ama olumsuzlama etkili bir biçimde gerçekleştirilmez, doyum gelecektedir ve birey daima şimdinin olumsuzlaması olan bir geleceğe yönelen bir şimdide yaşar. Bu, arzunun merkezinde keder olarak deneyimlenen içsel bir çelişkinin kaynağıdır. Keder, yaşandığı şekliyle, bu çelişkidir. Biyolojik bir deneyim olarak diyalektiktir. Ne var ki, kendi-için-varlık (*Fürsichsein*) evrensel üzerinde gelişir ve ona hükmeder ... "kendi başına olmasıyla ya da kendi belirli biçimi içindeki bir sonsuz töz olmasıyla, evrensel töz ile karşıtlık içinde ortaya çıkar, bu tözle olan bu akıcı sürekliliği yadsır ve bu evrensel öğede çözülmediğinde ısrar eder; ama tersine kendisini bu inorganik doğadan ayrılmasıyla korur ve bu inorganik doğayı tüke-

---

madığı sürece var olabilir." "Fragment of a System"den, *Early Theological Writings*, s. 310.

[23] Leibniz, Hegel'i Jena döneminde ciddi bir biçimde etkilemişti. Fakat Leibnizci monad, dışarıya kapalıdır. Hegel'in monadoloji eleştirisi, onun tek bir monadla ilişkisinde aşkın olmasıdır.

tir."[24] Böylelikle, kendi-için-varlık kendisini evrenselle ya da cinsle özdeşleştirir. Arı olarak olumsuz bir kuvvettir; mutlak kendiniöne sürmede kendi *kendi*sini olumsuzlar. "Kendisini tüketir... kendi inorganik doğasını aşar... kendisinden beslenir... kendi özdeşliğini kurar... Bu, tam da kendi içerisinde gerçekleşen süreçtir."[25]

Bireyin kendisi, canlı bir varlık olarak, içerisinde uğrakların durmadan olumsuzlandığı ve aşıldığı bu akışkanlıktır. Gelişimi, kendi kendisinin olumsuzlaması ve olgunlaşması yoluyladır. Birey yaşamdır ve bu nedenle de aralıksız bir kendini-olumsuzlama olarak zamansallıkla özdeştir.[26] Bireyin yaşamı, "şey" kategorisine değil, eylem kategorisine aittir. Birey, eylem yoluyla, kendisinde sabit olanı (içsel inorganik doğasını) olumsuzlar ve kendisini aşar. Yaşamın doğasındaki bu içsel çelişki, türün gelişiminde ve cinsiyetlerin ayrımında dışsallaşır. Birey, karşıt öğesini kendisinin dışında ve kendine özdeş görür. Arzu bundan böyle bir nesneye değil, başka bir *kendi* üzerine yönelir. Bu betimleme, Hegel'in, içerisinde "yaşamın yaşamı sezdiği"[27] sevgi üzerine erken derin-düşünmelerinden çıkar. Ama cinsiyetler arasındaki ilişki, henüz bir dolaysızlık ilişkisidir ve onu "kendi-için" bir sonsuz yapacak olan bilinçten yoksundur. Aslında, cinsiyetler arasındaki ilişkide biyolojik birey, birey olarak ortadan kaybolur. Birey ölür ve yaşam döngüsünün yinelenmesini sağlayan başka bir varlık haline gelir. Çocuğun yaşamı, ebeveynin ölümüdür. Böylece döngü kendi üzerine kapanır. Yaşamın sonu gelmez döngüsü, der Hegel, "bağımsız bireysel biçimlerin oluşumu olduğu kadar, girilen biçimi ortadan kaldırmanın da bir yoludur"[28] Canlı birey kendisini koymakla kendisini olumsuzlamaktadır. Gelişimi ve gerçekleşmesi, örtük olarak, ölümüdür ya da daha olumlu bir şekilde düşünüldüğünde, yeni bir bireyin yaratılmasıdır. Yaşam ve ölüm, hem varlıktan hem varolmayandan pay alan yaşanmış anın veya zamanın ayrışmaz iki

---

[24] *The Phenomenology of Mind*, ss. 222-223.
[25] *Jenenser Realphilosophie*, Cilt II, 1805-1806, s. 116.
[26] *The Phenomenology of Mind*, s. 221.
[27] "Love", *Early Theological Writings*, s. 305 [ing. çev. notu].
[28] *The Phenomenology of Mind*, s. 224.

yönüdür. Bir evrenselin ispatsız olarak ifade edilmesi, sonuç olarak, yalıtık bireye iki bakımdan, kendisine dışsal bir evren olarak ve kendisine içkin bir bütünlük olarak, görünür: "Öyleyse burada bir ucun evrensel veya cins *olarak* evrensel yaşam, diğerinin tek bir bütün veya evrensel birey *olarak* aynı yaşam olduğu birleşik bir sistemle karşı karşıyayız."[29]

Yaşam döngüsünde, evrensel olan ile bireysel olan birbirlerine nüfuz ederler ve bu olgu, olumsuzluk ilkesinin gücüne dair mantıksal kavrama çevrilir. Yaşam bir bütünlük olarak ayrımlaşmalarını aşma etkinliği ile özdeştir ve böylece kavramsallaştırılması ayrı ve dışsal olan yapıları önvarsayar. Öte yandan, bu yapılardan her biri canlı bir formdur ve böylece olumsuzlamanın olumsuzlamasını ve bütünlüğe geri dönüşü gerçekleştirerek kendisini kalıcı bir form olarak olumsuzlayabilmesini sağlayan mutlak olumsuzluk gücünü içerir. *Burada henüz canlı girdapta kendisi için gerçekleşmemiş ve salt sonsuzluğun etkili bir gerçekleşmesi yeteneğinde olan bilinçten yoksun olsa da sonsuzluk kavramının bir örneğini buluyoruz.* Böyle bir bilincin gelişimi, ilk defa *Jenenser Metaphysik*'te ortaya çıkan ve şu pasajda göndermede bulunulan Mutlak Tinin diyalektiğinin kaynağıdır: "Monad için, özsel varlık ancak aşkınsal bir birlik olarak var olur. Gerçekte, bizim (tini böyle kavrayan filozof) için, bu aşkınlık monadın içkin gerçekliğidir."[30]

YAŞAM BİLİNCİ VE TARİH OLARAK TİN

Fenomenoloji'nin özbilinç ve yaşam üzerine olan bölümünde, Hegel şöyle yazar: "İlki, ayrımların mutlak birliğinin *onun için* var olduğu birliktir; diğeri ise sadece bu birliğin kendisi*dir*, öyle ki birlik aynı zamanda *kendisi* için değildir."[31] Canlı varlıkların çokluğunun sahte sonsuzluğunda kendisini dağıtan ve saçan yaşam süreci, özbilinç durumunun dışında, sonsuzluğunun, "ilişki ve ilişki-

---

[29] A.g.e., s. 324.

[30] *Jenenser Logik, Metaphysik und Naturphilosophie*, s. 177. Daha sonra Jena tin felsefesinin gelişimi ve onun Mutlak Tin kavramı ile ilişkisiyle uğraşacağız.

[31] *The Phenomenology of Mind*, s. 221.

olmayan arasındaki bağ" olarak sonsuz ilişkinin bilincine ulaşmayı başaramaz. "[Yaşam] ne başlangıçta ifade edilen, özsel doğasının dolaysız sürekliliği ve somut dayanıklılığıdır; ne durağan, kalıcı form, kendi başına varolan ayrık bireydir; ne bu formun çıplak sürecidir; ne de yine bu uğrakların yalın bileşimidir; o, kendisini geliştiren, kendi gelişimini çözen ve bu harekette yalın olarak kendisini saklayan *bütün*dür."[32] Bununla birlikte, yaşam ancak yaşam bilinci için bir bütün olabilir. Biyolojik yaşam durumunda, bu yalınlık sadece ölüm yoluyla gerçekleşir. Bilinçli bir varlıkta ise ölüm, olumlu bir fenomen olarak kavranır. Öyleyse, Hegel'in *Fenomenoloji*'nin Önsöz'ündeki ölüm üzerine sözlerini anlayabiliriz. Ölüm, karşısında titrememiz gereken bir şey ya da bastırmamız gereken bir fikir değildir. Tinin gerçek yaşamı, "ölüme dayanır ve ölümde kendi varlığını sürdürür... Onun gerisinde kalma, olumsuzu varlığa çeviren sihirli güçtür."[33] Bu gözlemler belki de *Logik*'in ünlü diyalektiğini açıklığa kavuşturmakta ve bize yaşam bilincinin yaşamın kendisinden oldukça farklı olduğunu hatırlatmaktadır. Yaşamın hakikatini, ama sadece insan deneyiminde gerçekleşebilen bir hakikati oluşturur. İnsansal bilinçle bütünleştiğinde, yaşamın uğrakları *Tarih* formunda gelişir ve insansal bilinç zamanın akışında kendi özdeşliğini keşfeden Mutlak Öznedir.[34]

Jena yazılarında "Tin zamandır"[35] demişti Hegel ve bu esrarengiz formülün açıklanması *Fenomenoloji*'de bulunacaktır. Zira "kendisini geliştiren, kendi gelişimini çözen ve bu harekette yalın olarak kendisini saklayan" bütün, ancak bir bilincin zamansallığında kendisi için var olabilir. Sadece tin bu nedenle tarihtir, tin mutlak olumsuzluk ilkesi olduğu için daima geleceğe yönelen bir tarihtir.[36] Bu belki de Hegelci sistemin genel yönelimine ilişkin bir ipu-

---

[32] A.g.e., s. 224.
[33] A.g.e., s. 93 [ing. çev. notu].
[34] *Fenomenoloji*'nin Önsöz'ünde Hegel Mutlağı töz olarak değil özne olarak kavrar.
[35] *Jenenser Realphilosophie*, Cilt I, 1803-1804, s. 4.
[36] Diyalektik *yöntem*, geleceğe yönelik sonsuz bir gelişim ilkesi, sonu gelmez bir olumsuzluk varsayar. Ama bütünlük her uğrakta içkindir ve bu

cu sunmaktadır. Akıl doğayı gözlerken, bir bütünlük olarak yaşam ile canlı birey arasında gerçek bir orta terim bulamaz. Cins ve birey arasında, kuşkusuz, türün eklemlenişi söz konusudur. Ama tür kendi-için değildir ve türü cisimleştiren birey de evrensel bireysellikle, toprakla, iklimle ve çevrenin sonsuz çeşitliliğiyle ilişkisinde değişebilir. Buna karşılık, "bilinç, evrensel tin ile onun bireyselleşmesi veya duyu-bilinci arasında orta terim olarak, tinin yaşamının düzenli olarak kendini-oluşturan bütünü olarak bilincin girdiği biçimler sistemini alır–bu çalışmada [*Tinin Fenomenolojisi*] uğraşılan ve nesnel varoluşsal ifadesini dünya tarihi olarak bulan bilinçli yaşam formlarının sistemi. Ama organik doğanın tarihi yoktur."[37] Biyolojik bireyde, Hegel'in dediği gibi, bütünlük gerçekten mevcut değildir, "bütün orada yoktur, çünkü bütün olarak burada kendisi için değildir."[38] Gerçek sonsuzluk, her bireysel uğrağın merkezi olan bütünlük bilincindedir. Öyleyse, tarih bu bilincin somut kendi-gelişimi ve tinin yaşamının bireysel ile evrenselin derin birliğinde gerçekleşmesidir. Bu bir sezgi değildir, dinamik bir birlik kavrayışıdır ve 1802 *Logik*'inde sergilenen sonsuzun diyalektik kavrayışını ifade eden bir birliktir.

Kavram ve sezgi arasındaki karşıtlık üzerinde yoğunlaşan bir dizi deneme yoluyla, Jena döneminin ilk taslaklarından çıkan tinin tarih olarak kavranışı, gelişmiş ifadesini Hegel'in *Tinin Fenomenolojisi*'nde bulur. Hegel yaşam ve yaşam bilinci arasındaki karşıtlığı, kavram ve sezgi arasındaki bu karşıtlık yoluyla felsefî olarak ifade eder. Hegel için kavram, içeriğinden ayrılamaz olan bilme edimidir; o, bilincin bir aksiyomu olan sezgidir. Hegel, Jena döneminde, felsefî idealinin tam olarak farkına vardı. Fichte'nin idealizmine, onun düzeltilemez biçimde soyut olması zemininde karşı çıkarak işe başladı. Fichte'nin sistemi, yalnızca iradenin arı düşünümsel edimini içermektedir. Dolayısıyla, ideal sonsuza dek erişilemez ve her açıdan yaşanan gerçeklikle çelişki içinde kalır. Schel-

---

bütünlüğün bir *sistem* olarak kavramsallaştırılması gerekir. Sistem ve yöntem aynı koşullara sahip değildir.

[37] *The Phenomenology of Mind*, s. 326.

[38] A.g.e.

ling, buna karşılık, yaşam ve bilgi kavramlarını bütünüyle özdeşleştirmişti. Onun sistemi, tüm gerçekliğin, yani tin olarak doğanın, merkezinde keşfettiği "özdeşlik"te temellenir. Bilgi ve gerçekliğin özdeşliğine, sezgi veya "öznel ve nesnele bütüncül bir ilgisizlik"[39] yoluyla varılır. *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems*[40] çalışmasında, Hegel arkadaşı Schelling'in konumunu benimsemiş gibi görünür. Bununla birlikte, onun 1802 *Logik*'inde Schelling'in kavrayışından oldukça farklı bir sonsuza ilişkin diyalektik geliştirdiğini gördük.

Ne var ki, *Logik*'le aynı dönemdeki, Hegel'in *Philosophie des Geistes*'inin ilk taslağı olan *System der Sittlichkeit*, sonsuzun diyalektiğine dair hiçbir işaret sunmaz. İlk tin felsefesi, *Logik* ve *Metaphysik*'in gerisinde kalmaktadır ve tin felsefesi Hegel'in özel ilgi alanı olduğundan bu da yorumcuların çok daha fazla ilgisini çekmişti.[41] Bununla birlikte, bu problemin bir yanıtı var. Hegel 1802'de öncelikli olarak somut bir tin felsefesine kendini vermişti. Fichte'ye karşı Schelling'in tarafını tutar ve böylece *Mutlağı ilkin bir halkın yaşamı ile özdeşleştirir.*[42] Tinin yaşamındaki, Hegel'in derinlemesine incelediği emek, makine, aile, dil ve hukuk gibi değişik uğraklar toplum içindeki yaşamın belirli yönlerini oluştururlar. İdeal alan ve gündelik dünya ayrı olmayacak, ama içerisinde kavramın sezgide kapsandığı ulusun organik bütünlüğünde bir arada düşünülecektir. Çünkü "sezgi belirlenemezlerin ayrımsızlığıdır" ve bütünlüğü nesnel bir gerçeklik olarak keşfeder. Dolayısıyla, yaklaşık olarak aynı zamanda yazılan *Metaphysik*'inin içerimi gibi görünen "Mutlak Tin"in gerçekleşmesini, Hegel'in bu eserinde bulamıyoruz. Bir halkın yaşamı, derin-düşünmeyi kendi başına

---

[39] "Darstellung meines Systems der Philosophie," *Sämtliche Werke*, Cilt I, Bölüm 4.

[40] Karş. *Erste Druckschriften*, ed. G. Lasson (Leipzig: Verlag Felix von Meiner, 1928) [ing. çev. notu].

[41] Karş. *Hegels erstes System*'e Ehrenberg'in Giriş'i ve J. Hoffmeister, *Goethe und der deutsche Idealismus*, ss. 102-103.

[42] Din, Grek dini durumunda olduğu gibi, bir halkın, bir kentin dinidir. Karş. G. W. F. Hegel, *Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie*, ed. G. Lasson (Leipzig, 1923), s. 446.

sağlamaz. Ne de tinin bilinçli yaşamı, onun canlı gerçekliğini aşar ve değiştirir. Bilincin gerçek bir uyanışı, bu sezginin yüreğine kaygı ve kararsızlık salacaktır. Ama tıpkı toplumsal yaşamın organik gerçekliğinin bireysel bilinci aşması gibi sezgi de kavramı aşar. Çünkü sezgide, tin nesnesinde soğrulmuş olur. Sonuç olarak, sezgi yaşamın kendisini genel olarak veya arı üretkenlik olarak kavrıyor gibi görünürken bile dinamik değildir. Ve Hegel daha 1802'de sezginin güçsüzlüğünü anlamıştı. *Logik*'teki sonsuzun diyalektiği, Schelling'in Mutlağını, tüm karşıtlıkları kendi içerisine hapsettiği ve bu nedenle de gerçek gelişmelerle ilişkiye girmeyi başaramadığı için eleştirir.

Ama 1802'den 1806'ya kadar, Hegel ara vermeden kendi tin felsefesinin gelişimi üzerinde çalıştı. *System der Sittlichkeit*'ı "Doğal Yasa"[43] üzerine bir deneme izler. O halde, önümüzde *Tinin Fenomenolojisi*'ni önceleyen *Tin Felsefesi*'nin[44] iki taslağı bulunuyor. Öyleyse Hegel'in düşüncesinin gelişimini ya da daha çok onun entelektüel biyografisini yeniden kuracak bir konumdayız. *Sezginin kavrama tâbi kılınmasına, yaratıcı bir bilincin gelişimine ve tinin sadece kendi tarihinin aracılığıyla gerçekleşmesine tanıklık ediyoruz.* Hegel, "Doğal Yasa" üzerine olan denemede daha şimdiden "tinin doğaya üstün olduğunu"[45] gösterir; çünkü o kendisi üzerine düşünebilmek için geriye kendi üzerine dönebilme yeteneğindedir. Ama Hegel bu denemede henüz bu bilinç kavrayışının getirdiği içsel gelişimin gücünü kavramamıştır. Her tarihsel kentin içkin yapısı olan organik bir kente dair Platoncu görüşü kafaya takmaktadır. Schelling'in estetik sezgisini ahlâksal ve toplumsal yaşama dönüştürmeye çalışır. *Hegel, kavramı sezginin önüne koyarak, tarihsel gelişimi tinin yaşamının merkezine yerleştirir.* Bu nedenle, *Fenomenoloji*'de, bilincin gelişimi aynı zamanda tarihsel bir süreç olduğu için sadece tinin tarih olduğu belirtilecektir.

---

[43] "Ueber die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, 1802," *Schriften zur Politik und Rechtphilosophie* [ing. çev. notu].

[44] *Jenenser Realphilosophie*, Cilt I, 1803-1804; *Jenenser Realphilosophie*, Cilt II, 1805-1806 [ing. çev. notu].

[45] *Schriften zur Politik und Rechtphilosophie*, s. 392.

Tin Felsefesi'nde (1803–1804), bilincin gelişimi açık bir şekilde sezgi karşısında önceliğe sahiptir. Hegel, öz-düşünümü içermeyen nesnel, içkin bir sezgi olanağını terk eder. "Sezgi şimdi bilinç tarafından koyulur."[46] *Öznel tin*i, toplumsal gerçeklik olarak tin çalışmasından bağımsız olarak incelemek olanaklıdır. 1805-1806 taslağında, Hegel en nihâyetinde kendisinin tin filozofu olduğunu keşfetti. Tin tarihseldir ve antik kentten toplumsal örgütlenmenin modern formlarına diyalektik bir ilerleyiş içinde hareket eder. Dünya tarihi ya da dünya tini bir halkın tinini kendi uğrakları olarak aşar.[47] Somut bir diyalektik olarak tin felsefesinin görevi, sezgiyi bastırmak ve kendi-gelişiminin bir süreci olarak tinin felsefî tarihi haline gelmektir.

Hegel, 1805-1806 *Tin Felsefesi*'nde, kısmen 1802 *Metaphysik*'inin öngördüğü tam olarak gelişmiş bir Mutlak Tin kavrayışına sahiptir. Tin hem doğayı hem de bir halkın yaşamını aşar ve evrenselliğini Sanat, Din ve Felsefede kavrar. İsa'nın dini, bir halkın dinini bastırır; çünkü tin kendi-bilincine onda varır.[48] Hegel bu noktadan itibaren kendi yaratıcı tin felsefesinin sahibidir ve daha sonra *Fenomenoloji*'nin Önsöz'ünde Schelling'in sezgi felsefesini kendi kavram felsefesiyle karşı karşıya getirecek ve özne olarak Mutlak felsefesini, töz olarak Mutlak felsefesinin karşısına koyacaktır.

Hegel'in felsefesinin, Scheling'inki gibi bir doğa felsefesi değil de insan yaşamının, bilincin yaşamının bir felsefesi olduğu açıktır. Yaşam betimlemeleri, bir yandan, Hegel'in sözgelimi İbrahim veya Sevgi üzerine erken yazıları yoluyla anlaşılır hale gelir; öte yandan, bilincin yaşamı, gerçekten "kendi-için" haline gelerek, sonsuzluğun gerçekleşmesidir. Bu yorumların tamamlayıcılığı,

---

[46] J. Hoffmeister, *Goethe und der deutsche Idealismus*, s. 107. Marksçı sınıf-bilinci fikri, Marx'ta sınıf-bilincinin ortaya çıkması tarihin gelişiminde oluşturucu bir öğe olduğu ölçüde, köklerini Hegel'de bulur.

[47] *Jenenser Realphilosophie*, Cilt II, 1805-1806, s. 273.

[48] Burada Hegel, dinin halk dininden İsa'nın dinine, *System der Sittlichkeit*'tan Mutlak Tine, evrimine dair erken çalışmasını özetler. Ama Hegel'in sonraki sisteminde, problem, ulusların tarihi olarak dünya tarihini Sanat, Din ve Felsefe formlarında Mutlak Tin ile ilişkilendirmektir.

Hegel'in Jena tin felsefesinin gelişimiyle desteklenir. Hegel'in Jena'ya vardıktan sonra felsefî bir yaşam kavramını geliştirmek istediğini ve ilişki (*Beziehung*) ile yaşamı özdeşleştirdiğini daha önce belirtmiştik. Sonsuzluk kavramı yoluyla da ilişkiyi diyalektik bir ilişkiye dönüştürmüştür, başka bir deyişle, onu canlı bir ilişki olarak kavramıştır. Her terimi kullanışı, dinamik bir karşıtlık ve uzlaşma içerir. Bu nedenle, sentez ve analiz, kendi içinde ayrım ve uzlaşma içeren bir ilişkinin yalın yönleridir. Ama dinamik ve canlı bir ilişki, her şeyden önce, tinsel bir ilişkidir, eşdeyişle, bir bilincin *yaşadığı* bir ilişkidir. Bir bütünlük içerisindeki öğelerin dinamizmi, ancak, dolaysızlığın üstesinden gelen ve kendi dolayımına yol açan bir bilinç durumunda olanaklıdır.

Hegel'in erken yazılarından hareketle, tinsel ilişkilerin felsefî bir açıklamasını sunmaya ve insansal durumu betimlemeye dair önemli ölçüde yaratıcı olan bir girişimi göstermeye çalıştık ve bu süreçte Hegel'in diyalektik düşüncesinin kaynağını bulmuş olduğumuza inanıyoruz.[49] *Hegel için, deneyimde esas olan, tinsel ilişkilerin ve bunların gelişimlerinin deneyimidir*: İnsan ile insan, birey ile toplum, Tanrı ile insan, efendi ile köle arasındaki ilişki. *Tinin Fenomenolojisi*'nin "Öz-bilinç" üzerine olan bölümünde, bu nedenle, canlı varlıklar arasındaki dolaysız ilişkinin bilinç tarafından, iki özbilinç arasındaki tinsel bir ilişkiye dönüştürüldüğünü görüyoruz. Ünlü efendi-köle diyalektiğinden söz ediyoruz.[50] Tanınma diyalektiğinde, dolaysız egemenlik ve bağımlılık ilişkisi dönüştürülür: Efendi kendi köleleştirmesinin aracı haline gelir, nesnelerin üreticisi olarak köle ise *kendi*sini biçimlendirerek[51] efendinin efendisi *olur*. Köle bilinci, "aslında kendi içerisinde bu arı olumsuzluk hakikatini içermektedir." Kaygıyı, zamanın şu ya da bu anı için

---

[49] J. Hyppolite, "Les Travaux de jeunesse de Hegel d'après des ouvrages récentes," *Revue de métaphysique et de morale*, XLII (1935), ss. 399-426 ve ss. 549-578.

[50] Hegelci diyalektik üzerine, bkz. N. Hartmann, *Die Philosophie des deutschen Idealismus*, Cilt II (Berlin: Walter de Gruyter, 1960), ss. 324-338.

[51] Hegel *Bildung* (kültür) sözcüğü üzerinde oynuyor. Karş. *The Phenomenology of Mind*, s. 238.

değil, "kendi tüm varlığı için" bilmektedir; "ölüm korkusunu, egemen efendiyi duyumsamıştır."[52] Korkuyu bilen ve böylelikle de çalışmaya zorlanan bilinç, dolaysızlık durumundan tinsel bir ilişkinin temeli olan dolaylı bir duruma geçer. Epictetus gibi bir bilinç tarafında böyle bir ilişkinin farkındalığı, Stoacı deneyimin temelidir. Kendi gelişim sürecinde tinsel ilişki bir "kendi-için" olur, eşdeyişle, ilişkinin görünüşte sabit ve bağımsız öğeleri, içerisinde yaşam ve diyalektiğin çakıştığı gerçek bir harekette içerilirler. Bu noktada, insansal tarihe girmiş bulunuyoruz ve Hegel de diyalektiği bu tarihin ve insan yaşamının anlaşılması için kurmuştu. Son olarak, diyalektik kültür bilimleri için verimli bir yöntem olarak durmaktadır.

[52] A.g.e., s. 237. Burada Hegelci olumsuzluk ilkesinin somut anlamını görebiliriz. Hegel'in sistemi, bir sözcük oyunu olmanın çok ötesinde, düşüncenin yaşamının bir mantığıdır.

II

HEGELCİ FENOMENOLOJİDE VAROLUŞ KAVRAMI

"Varoluş" terimi felsefeye Kierkegaard tarafından dâhil edildi. Kierkegaard, Hegel'i, büyük felsefe sisteminde varoluşa hiçbir yer vermemiş olması nedeniyle eleştiriyordu. Onun sistemi, çeşitli "dünya görüşleri"ni gözden geçiren, ama onların hiçbiri üzerinde kalıcı olarak durmayan bir sistemdi. Kuşkusuz, Hegel daima felsefeye çelişkiyi dâhil etmiş olma izlenimini verir; ama bu daima onu daha yüksek bir sentezde çözmek içindir. Hegel yaşam ve felsefede mevcut olan çeşitli çelişkileri, sözgelimi Sanat ve Dinin, dışsal ve içselin, insan ve Tanrının çelişkilerini derinleştirir; ama aynı zamanda çelişkileri aşar ve karşıtları da uzlaştırır. Hegel'in, kendi varoluşsal doğasını unutmuş olup olmadığını sormak olanaklıdır; çünkü o, sisteminde ortadan kaybolmaktadır. Ama sistem ayrıca tam da *varoluş* kavramının ortadan kayboluşunu yansıtmaktadır; oysa Kierkegaard tüm yaşamını varoluş ve onun yarattığı paradokslar üzerine düşünmeye harcamıştı. Kierkegaard bu nedenle varoluşu dışarıda bırakan bir sistem kurmaz. Tersine, düşüncesi varoluşta temellenir ve yalnızca onun kökenselliğini ve indirgenemezliğini aydınlatmaya çalışır. Ayrıca, bir insanın varoluşu, bu

varoluşa öncel olan bir özün ifadesi olarak düşünülemez. Aslında genel olarak düşünülebilir değildir; ama düşüncede, yavaş yavaş düşüncenin kendi içerisindeki aşılmaz çelişkiler yoluyla ortaya çıkar.

Kierkegaard ve Hegel arasındaki karşıtlık, fazlasıyla açık olduğundan üzerinde bir kez daha durmamız gerekmiyor. Ayrıca, Kierkegaard'ın Hegel karşısında genel olarak haklı olduğu konusunda çok az kuşku vardır ve buradaki amacımız da Hegelci sistemi Kierkegaard'ın saldırısına karşı savunmak değildir. Bizi ilgilendiren şey, ilk eserlerinde ve *Fenomenoloji*'de gördüğümüz gibi, Hegel'de, Kierkegaard'a sanıldığından çok daha yakın olan bir filozofu açık hale getirmektir. Hegel'in erken eserlerinin somut ve varoluşçu karakteri, Jean Wahl tarafından takdire şayan bir şekilde, *Hegel'in Felsefesinde Mutsuz Bilinç*[1] eserinde gösterilmiştir. İlk eserlerin tümü, sözü *Fenomenoloji*'nin "Mutsuz Bilinç" üzerine olan bölümüne getirir. Hegel, *Ansiklopedi*'de fikirler alanında doruğuna ulaşan uzlaşma ve sentezi keşfetmeden önce, sonlu ve sonsuz, insan ve mutlak arasındaki trajik karşıtlığın bizzat bilincindeydi; Yahudilikte ve romantizmde, bu çelişkinin varoluşsal formlarını incelemişti. Bu incelemelerin sonuçları, Hegel'in Jena savaşının öngününde tamamladığı *Fenomenoloji*'de bulunacaktır. Bilincin yolculuğunu ya da nihai bir uyum ve uzlaşma arayışındaki insan bilincinin kültürel macerasını betimleyen *Fenomenoloji*'nin, Mutlak Bilgi'de, eşdeyişle, çeşitli dünya görüşlerini aşan bir sistemde doruğuna ulaştığı olgusunu göz ardı edeceğiz. Bunun yerine, kimi çağdaş varoluşçu kavramlarla benzerlik gösteren bir varoluş kavramının bu eserde bulunup bulunmadığını araştıracağız.

Fenomenoloji, Mutlak Bilgiye ilerleyişi içindeki insan bilincinin tarihidir. Bu tarih, bilincin deneyimlerinin bir kurulumu olmaktan çok bir betimlemesidir. Ayrıca, "deneyim" teriminden sadece kuramsal bilgiyi değil, aynı zamanda Din, Etik ve Sanat'a dair insansal kavramları da anlamamız gerekiyor. Filozof, bu durumda, insan deneyiminin tüm kapsamını betimler; eserinin bir sistem

[1] *Le Malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel* (Paris: Presses Universitaires de France, 1951) [ing. çev. notu].

oluşturmak olan hedefini hiçbir zaman gözden kaçırmamasına karşın, yine de deneyiminin her aşamasında duraklamaktan ve onu kendi uğruna betimlemekten kaçınmaz. Bu keşif yolculuğunun her aşamasında, tikel bir dünya görüşünün *öz*ünü kavramaya çalışır; bir özü açığa çıkarmaya ilişkin bu yöntem, kimi zaman, modern fenomenolojik öz betimlemelerini akla getirir. Hegel, Rönesans ya da Terör'den söz ederken, Antigone ya da Creon'u hatırlatırken, düşüncesinin onların tam da doğasını kavramış olduğu ve onun insanın yaşadığı şekliyle deneyimin merkezine nüfuz ettiği hissedilir. Bu deneyimleri tek tek çözümlemek olanaksızdır. *Fenomenoloji* öyle bir zenginliğe ve genellikle de öyle bir belirsizliğe sahiptir ki, kendimizi, hâlihazırda bir varoluş kavramı olarak betimlenebilecek şeyi özel bir biçimde örnekleyen belli görüşleri seçmekle sınırlandırmalıyız.

Bu nedenle, *özbilinç* üzerine olan bölümü ve Hegel'in özbilinç –ya da insan varoluşu diyeceğimiz şey– ile genelde yaşam arasında bulduğu çelişkiyi ele alacağız. "Mutsuz bilinç" bu çelişki içerisinde ortaya çıkar ve Hegel'in insanın varoluşuna dair kavrayışını en iyi şekilde gösterecek olan da odur.

Hegel, özbilinç çözümlemesinin son paragrafında, "Yaşamın, onun varoluşunun ve eyleminin bilinci, bu varoluş ve etkinlik üzerinde yalnızca acı ve kederdir"[2] diye yazar. İnsanın farkına vardığı ve ilerde göstereceğimiz gibi, yaşamın da bilinci olan kendisinin bilinci, mutsuz bilinçle sonuçlanır. Evrensel yaşamın bilincinde olmak, zorunlu olarak kendini onun karşısına koymak ve aynı zamanda onda kendini yeniden keşfetmektir. Yaşam, kendisinin bilgisine insanda varır; ama bu, tam olarak, insanın varoluşunun yaşamdan doğduğu ve kendisinde en trajik çelişkiyi kavradığı uğrakta gerçekleşir. Yaşamın bilinci, kuşkusuz, bundan böyle naif bir yaşam değildir. Tüm tikel formlarının olumsuzlaması olarak *Yaşamın Bütünü*nün bilgisi, gerçek yaşamın bilgisidir; ama aynı zamanda bu "gerçek yaşam"ın yokluğunun da bilgisidir. İnsan, yaşamın bilincinde olmakla, böylece naif ve belirlenmiş yaşamın

[2] *The Phenomenology of Mind*, s. 252.

sınırında var olur. Arzusu, tikel bir kipliğe açık olmayan bir özgürlük peşindedir; kendisini özgürlük içinde kavramaya dair tüm çabaları da sadece başarısızlıkla sonuçlanır.

Özbilincin doğuşu, öyleyse, arı ve yalın yaşamdan başka bir şeydir ve yaşamın bilgisi olarak insansal varoluş, "varoluş" demekte haksız olmayacağımız yeni bir varlık kipidir. Aslında insanın özbilincini karakterize eden şey, naif ve dolaysız yaşamdan kopması ve varlığın durağan belirlenimlerinin üzerine yükselmesidir. Bu varoluş, her tikel varlık kipliğinin sürekli olumsuzlaması olarak dünyanın rahminden doğar. Bütünlüğü içindeki yaşamın bilincinde olmak ölüm üzerine düşünmek, ölüm karşısında var olmaktır ve bu da otantik özbilincin bizim tarafımızdan nasıl deneyimlendiğidir.

Eğer dönüp Hegel'in eserlerine, sözgelimi Yahudi halkına ve onların atası İbrahim'e ilişkin çalışmasına bakarsak, dolaysız yaşam ile yaşam bilinci arasındaki çelişki hakkındaki anlayışımızı belki de geliştirebiliriz. Hegel'e göre, Yahudiler tarihin mutsuz halkıdır ve bu açıdan Grek halkı ile karşılaştırılabilirler. Grekler düşünce ile sonlu yaşamı nasıl uyumlu kılabileceklerini anlamışlardı, oysa İbrahim radikal bir kavrayış –bütüncül bir kavrayış denebilir– için uğraşır ve bunun için de kendisini yaşamın tüm tikel formlarından yabancılaştırır. Atalarının toprağını terk eder, çölde dolaşır ve kendi başına yaşamaya çalışır; ama bu düşünce onu dolaysız yaşamın ötesine sürükler: "İbrahim artık sevmeyi bilmiyordu." Sonlu ve sınırlı bir nesneye bağlanmayı beceremedi. Yaşam onda sadece bir bütünlük, tüm belirli formlarının olumsuzlaması olarak yansımaktaydı. İbrahim, bu nedenle, Tanrıyı belirli canlı varlıkların ötesinde, herhangi bir somut figürde hiçbir ifade bulamayan sonsuz bir Tanrı olarak kavrar. Yahudi halkı, Tanrılarının tasarımlarını (mutlak bir aşkınlık formunda) oluşturdu; böyle bir Tanrının veya Evrenselin her belirli ifadesi bir putperestlik formunu temsil edeceğinden, olanaksız olmasına karşın, kendilerini onun seviyesine yükseltmeye çalıştı. Burada Hegel, bugün yaşamsal değerler diyeceğimiz şey ile anlıksal ya da hattâ tinsel değerler arasına bir çelişki iliştirir. Yahudiler, yaşam üzerine derin-düşünmelerinde, kendilerini sadece naif ve sınırlı bir şey olarak yaşamla

karşıtlaştırmakta başarılı oldular. Tarihsel halkların kendilerini tikel bir toprağa bağlamalarına ve kendilerini belirli bir girişimde yitirmelerine yol açan, sınırlı ama kendiliğinden hevesi kavramadılar. Yahudi, Evrenseli, yaşamın bütününü kavrar, ama bu kavrayış aynı zamanda onu yaşamdan da uzaklaştırır. Burada, Hegel'in erken eserlerinde incelemek için seçtiği, *Jena Sistemi*'nde yeniden döndüğü ve *Fenomenoloji*'nin "Özbilinç" bölümünde ona felsefî bir formülasyon verdiği bir eksen kayması ile karşı karşıyayız.

Yaşamın bu özbilincinin, bir şekilde, ölüm düşüncesiyle karakterize edildiği eklenebilir. Bu tuhaf bir bağıntı gibi görünse de, Hegel'in yaşam ve özbilinç kavrayışı daha öte çözümlenirse kolayca aklanabilir. Her birinin, şu metinden açıkça görülebileceği gibi, diğerine eşzamanlı olarak özdeş ve mutlak bir biçimde karşıt olduğunu unutmamız gerekiyor: "İlki [Özbilinç], ayrımların mutlak birliğinin *onun için* varolduğu birliktir; ikincisi [Yaşam] ise sadece bu birliğin kendisi*dir*, öyle ki bu birlik aynı zamanda kendi için değildir."[3]

Hegelcilik, romantizm arka plânına karşı gelişti. Schelling ya da Hölderlin gibi, Hegel de belirli canlı formların bir çokluğu yoluyla kendisini ifade eden sonsuz yaşamı, felsefî form içinde ifade etme arzusundaydı. Bu yaşam, şüphesiz, özetle bir birliktir, ama belirimleri çeşitlidir. Her tikel canlı varlık, aslında tıpkı Spinozacı kipin sonsuz tözün bir kipliği olması gibi, kendi içerisinde yaşamın bütünlüğünün, Evrenselin ifadesidir; ama o, bu yaşamın sadece tikel bir ifadesidir ve başka canlı varlıkları meydana getirirken ölmesi de bu nedenledir. Evrensel yaşamın hareketi, kendisini bu aralıksız ve tekdüze "Ölüm ve Yaşam"da gösterir. Ama tikel canlı varlık, öldüğünde, henüz bu sonsuz yaşamın, Kendi'nin bilincinde değildir, çünkü onun sadece kısmî bir gerçekleşmesidir. Organizma öleceğinin farkında değildir; ama ölüm aynı zamanda belirlenimin olumsuzlaması ve yaşamın mutlak gücünün sonsuzluğa ve birliğe ulaşmasını sağlayan geçici yaşamların sınırlanmasıdır. Yaşamın sonsuzluğu hem ölümde hem de üremede yansır, ama bu

[3] A.g.e., s. 221.

olumsuzlamanın olumsuzlaması (sonsuz olumsuzlama, gerçekten olumlayıcı olanı duyuran olumsuzlamanın olumsuzlaması) tikel canlı tarafından önemsenmez. Organik yaşam *varoluş* değildir, çünkü ölümün bilinci değildir.

Durum artık özbilince ya da insana doğru ilerlediğimiz zamankiyle aynı değildir. Olumsuzlamanın görülür izi hayvanda hastalık, eşdeyişle, kendisini bir tikel olduğu ölçüde olumsuzladığı uğraktır. Hegel'in *Jena Sistemi*'nin bir pasajında belirttiği gibi, insan hasta hayvandır; ölümünün farkındadır ve onun bilincinde olduğu düzeye dek, yaşamın değiştirilemez bir biçimde *kendinde* olduğu şey *onun için* olur. İnsansal varoluşun hangi anlamda hayvansal yaşamın üstüne yükseldiğini şimdi görebiliyoruz. Hayvan, bütünlüğü içindeki yaşamın sonsuz bütünlüğünün bilincinde değildir; oysa insan bu bütünlüğün kendi-için'i haline gelir ve ölümü içselleştirir. İnsansal özbilincin temel deneyiminin, ölümün temel deneyiminden ayrılamaz oluşu bu nedenledir.

İnsansal özbilinç ilkin *Arzu*dur, ama bu arzu asla doyuma ulaşmaz. Ayrılmanın her formunun yıkımıyla arzuladığı şey, kendi mutlak kendini-tutmasıdır. İnsan yaşamayı arzulayarak başlar, ama ondaki yaşam ona hem özdeş hem de yabancı bir şey olarak görünür. O, canlıdır ama kendi yaşamı ona yabancıdır ve onun bilincinde olduğu ölçüde sürekli olarak kendisini ona yabancılaştırır ve bir anlamda onu olumsuzlar. Ayrılmanın her biçiminin olumsuzlanması, arzunun olumsuz ilkesinde daima yeniden canlanır. Arzu kendi uzak sınırı olarak mutlak kendine-hâkim olma durumuna sahip olmasına karşın, arzuyu o harekete geçirmektedir. Arzunun en üstün amacı, kendisini yaşamın merkezinde yeniden keşfetmektir, eşdeyişle, kendisini evrensel yaşamın birliği olarak veya kendisini tikel canlı formlar yoluyla sonu gelmezcesine dağıtan bu yaşamın kendi-için-varlığı olarak bulmaktır.

Bu hedefe, ancak *kendi'nin önündeki yaşam*ın, ona *başka bir kendi* olarak karşı koyması koşuluyla ulaşılabilir. Kendi, ifadesini ancak yaşamın onun dışında, bir kendi formunda göründüğü yaşamın merkezinde bulur. Öyleyse, özbilinç ya da insanın varoluşu yalnızca iki özbilincin birbiriyle karşılaştığı yerde olanaklıdır.

Kendi, bu karşılaşmada, diğer kendi yoluyla kendisinin nesnel bir bilgisini edinir; diğeri ise kendisi olarak kalır. Sevgide, sözgelimi, birinin yaşamının tüm anlamı sevilen başkasında ortaya çıkar; başkası kendidir ve kendi de kendisinin dışındadır. Gelgelelim, Hegel sevgi diyalektiğini idealleştirmez; hattâ *Fenomenoloji*'de şöyle yazar: "Öyleyse, Tanrının yaşamdan ve tanrısal zekâdan, eğer istersek, kendisiyle oyalanan sevgi olarak söz edilebilir; ama bu düşünce, eğer ciddilik, çile, sabır ve olumsuzun emeğinden yoksunsa, ahlâksal yüceltmeyle sonlanır, hattâ yavanlığa gömülür."[4]

Bu nedenle, özbilinç ya da kendi'nin arzusu, evrensel yaşamdan ancak başka bir özbilinç ile karşılaşmada doğar. Yaşam ona bu başka bilinç formunda görünür; ama kendisinin dışsal bir belirimi olduğu ölçüde kendi ayrılışını olumsuzlamalıdır. Bugünlerde, *kendi-için-varlık* ve *başkası-için-varlık* kavramları revaçta. İnsansal özbilinç, bu ikisi arasındaki çelişkiden doğar. Bir yandan, kendisini onda dışsal ve belirlenmiş bir varlık, bir başkası-için-varlık olarak gördüğü başkasında yansır. Bu, öte yandan, onun Başkasına nasıl göründüğüdür; bilincin, yalın olarak, kendisine Başkası olarak göründüğü yabancılaşmış varoluş biçimini bastırma ve olumsuzlama eğiliminde olması anlamına gelen Başkasının ölümünü amaçlaması da bu nedenledir. Katlanılmaz olan, hem kendi veya arı kendi-için-varlık hem de aynı zamanda bir Başkası, belirli bir form veya canlı bir nesne olmaktır; ama özbilinç yine de, canlı bir formda cisimleşen arı bir özbilinç olduğundan, bu durum içerisinde ortaya çıkar. Kendi, canlı bir varlık olduğu ölçüde, kaçınılmaz bir şekilde, onda bir nesne olarak yansıdığı bir başkası için belirli bir nesnedir. Bu başkası-için-varlık koşulu dayanılmazdır, ama aynı zamanda kendi'nin dünyadaki-varlığının da koşuludur. Hayvanın ölümü durumunda farkındalık düzeyinin altında meydana gelen çelişki, insanda, o da öldüğü ama aynı zamanda kendisi-için-varlık olduğu sürece, onun varoluşuna yayılan bir olumsuzlamadır. Ölümün tikel yaşam formlarını yok etmedeki temel rolü, özbilincin, onu her ayrılmayı ve dünyadaki-varlık kendisine ait olur olmaz

[4] A.g.e., s. 81 [ing. çev. notu].

onun karakteristik dünyadaki-varlığını aşmaya götüren ilkesi haline gelir.

İnsansal özbilincin, özbilinçler arasındaki mücadelede nasıl ortaya çıktığını şimdi anlayabiliriz. Her biri diğerinin ölümünü ister; çünkü her biri, diğeri için kendi sınırlı tasarımını bastırmak ister ve diğeri tarafından arı kendi-için-varlık olarak *tanınmayı* talep eder. Bu ölümüne mücadele tarihin bir koşuludur ve kökleri olumsal etkenlerdeymiş gibi görünmesine karşın gerçek kaynağı, başkasına ve kendisine yalnızca canlı bir nesne, basit bir organizma olmadığını kanıtlayan özbilincin zorunluluğudur. Dolayısıyla, kendi-için-varlık veya basitçe varoluş diyeceğimiz şey, kendisini bu mücadele yoluyla arı kendi-için-varlık olarak, *mutlak olumsuzluk* olarak gerçekleştirir. Hegel'in şu pasajını, çağdaş varoluşçu formülasyonlarla karşılaştırmaya değer: "Özgürlük ancak yaşamın tehlikeye atılmasıyla kazanılır; özbilincin özsel doğasının çıplak varoluş olmadığı, ilkin içerisinde göründüğü salt dolaysız form olmadığı, yaşamın genişliği içine çekilmiş olmadığı ancak bu şekilde kanıtlanmaya çalışılır. Daha ziyade, böylece, yiten bir uğrak olarak alınabilecek şeyden başka hiçbir şey olmadığı kesinleşir –özbilinç yalnızca arı öz-varoluştur, kendi-için-varlıktır."[5]

İnsan, onu her sınırlı durumu bir aşma ya da bastırma edimi haline getirmek üzere üstlendiği ölümün olumsuzluğu aracılığının dışında varolamaz. Fakat dünyadaki-varlığından ya da onsuz, genelde ve kendisi üzerinde olumsuzlama gücünden yoksun kalacağı ayrılma biçiminden asla tam olarak vazgeçemez. Bu nedenle, tarihin kaynağı ve kalıcı temeli olan ölümüne mücadele, sadece bir açmaza yol açabilir. Yaşamdan arı bir kendi-için-varlık olduğunu kanıtlamak için vazgeçmek, basitçe tıpkı bir hayvan gibi sahneden çıkarılmasıyla sonuçlanır. Hem yaşamı ve ayrılışını korumak hem de bu ikincisini olumsuzlamak zorunludur. Ölümün içselleştirilmesi yoluyla biyolojik ölümden başka bir ölümün keşfedilmesi gerekir. Bu mücadele diyalektiğinin, Marksçı felsefenin esin kaynağı olan ünlü efendi ve köle diyalektiğine nasıl dönüştürüldüğü anım-

[5] A.g.e., s. 233.

sanacaktır. Köle, yaşamı özgürlüğe tercih ederek kendisini kurtaran, ama kendisini özbilinç olarak ifade etmenin başka bir yolunu bulan birisidir. Ölümden korkmanın ne demek olduğunu bilerek, pratik bir hizmette bulunarak ve kendisini emek yoluyla şekillendirerek efendisinin efendisi haline gelir. Özellikle de emek yoluyla, başkası-olarak-varlığı ya da nesnel dünyayı, özbilinç formunda şekillendirir. Ondan insansal bir dünya, *kendinin* dünyasını inşa eder ve evrik olarak, kendisinin kendi-için-varlığının kalıcı olumsuzluğuna, kendinde-varlığın tutarlılık ve dayanıklılığını verir. Kendinde-varlık ile kendi-için-varlık arasındaki sıklıkla belirtilen çelişki, burada, başkası-olarak-varlığını varsayan ve onu kendi-için-varlık formunda yeniden oluşturan bir bireysellik tarafından çözülür.

İnsansal üründeki 'kendi-için' ve 'kendinde'nin bu somut birliğin işaret ettiği, tinsel bir bireysellik kuramı üzerine düşüncelere dalmayacağız. Onun yerine, köleyi ele geçiren ve onu tikel bir varlığa bağlayan her bağdan kurtararak, ona yaşamın sonsuz tözünün bilincine varma olanağını sunan ölüm duygusu temasına döneceğiz. İnsan varoluşunun kendi kökeni olması, tam da bu ölüm bilinci, ölüm karşısındaki kaygı yoluyladır. Hegel'in kendisinden birkaç pasaj[6] aktaralım: "Çünkü (köledeki) bu bilinç, bu ya da şu öğe için değil, zamanın bu ya da şu anında değil, tüm varlığı için korkmuştu; ölümün, egemen efendisinin korkusunu duyumsamıştı." Ölüm gerçekte insanın kendisi-için-varlığına dadanan ve sınırlı varlığını özgür varlık düzeyine yükselten olumsuzluk ilkesidir – böylece de hayvansal yaşamda bulunmaz. Bu olumsuzluk ilkesinin etkisi, hayvansal yaşamla bağları tamamen koparmaktır. "Bu deneyimde, en içteki ruhuna erimiş, her tarafı zangır zangır titremiş ve sabit ve sarsılmaz olan her şey sallanmıştır." *Ölüm*ün biyolojik yaşam için sahip olduğu anlamın benzeri, insansal yaşamdaki *kendi-için-varlığın* anlamında bulunur. "Bununla birlikte, bütün tözünün bu tümüyle huzursuzluğu, tüm sağlamlığının akıcı sürekliliğe bu çözülüşü, özbilincin yalın, nihai doğasıdır, mutlak olumsuzluktur."

---

[6] A.g.e., s. 237 [ing. çev. notu].

Bu son parça, *Fenomenoloji*'nin genelinde bulunabilecek olan bir *ölüme doğru özgürlük* kavramını içerir. Dolayısıyla, devrimci bir kitlenin kendisini yeniden kurması ve deyim yerindeyse, yeniden doğması, Terör yoluyladır. Kentler ve uluslar tinsel yaşam düzeyine ya da Hegel'in gerçek Özgürlük dediği şeye, bütün belirli yaşamlarının tehlikede olduğu yerde, savaşta, yükselirler ve böylece de özel iktisadî ve aile yaşamının bilinçdışı kutluluğunda debelenmekten kurtulurlar. Hegel 1807 yılında –ancak bir Alman'ın yapabileceği gibi– şöyle yazıyordu: "Onların bu yalıtılmışlıkta kök salmalarını ve yerleşmelerini, dolayısıyla da bütünün parçalara ayrılmasını ve ortak tinin yok olmasını önlemek için, hükümetin zaman zaman onları Savaşla derinden sarsması gerekir."[7] Bir ulus ancak bu şekilde onu içerden yıkmaya çalışan merkezkaç güçlere direnebilir ve Özgürlüğü isteyebilir.

Evrensel yaşamın, insanda özbilinç olmakla nasıl bilinçli bir olumsuzluk ilkesi haline geldiğini göstermek için yeterli sayıda pasaj aktardık. İnsan –kendisini yaşamda ölüm yoluyla açığa vuran– bu olumsuzluğu içselleştirdiği ve kendindeki ve ötesindeki her varlık belirlenimini olumsuzladığı sürece, insansal varoluş artık hayvansal yaşam gibi verili bir varoluş değildir. Bununla birlikte, Hegel'in ölüme doğru bu özgürlükle bitirmediğini de gördük. İnsan, her belirlenimi *üstlenmek* veya üzerine almak için kendisi ile mücadele eder; onları her ne kadar ölümün her tikel canlıyı olumsuzlaması gibi olumsuzlasa da, aynı zamanda onları korur ve onları yeni bir anlamla donatır. Böylece insansal varoluş, bir tarih, kısmî uğrakların sürekli olarak olumsuzlandığı ve aynı zamanda aşılmak üzere daima yeniden başlatıldıkları kendi tarihini üretir. Tinin gerçek yaşamı, sadece ölümden ürken veya onunla otantik bir biçimde yüzleşebilmek için onun bilincinde olanda değildir; ama "olumsuz olanı varlığa çeviren sihirli güç"[8] ölümü içselleştirendedir de.

İkinci güç, Hegel'in *Özne* dediği şeyle özdeştir; eşdeyişle, gelişimi içindeki insansal tarihi içeren ve tikel bir varlığın tarihselliğiyle sınırlı olmayan özne. Bireysel varoluşlar, kendilerinin yaptık-

[7] A.g.e., s. 474.
[8] A.g.e., s. 93.

ları ve somut bir evrensellik olarak onları yargılayan ve onları aşan şey olan tarih içinde birbirleriyle ilişkilidirler. Bu aşkınlık ve içkinlik birliğini, insan yargıcı olduğu bir tarih yoluyla kendisini tanrısal olana yükseltirken onda ölen bu Tanrıyı, *Fenomenoloji*'nin doruk noktası olan tüm varoluşların bu aşkınlığını göz önünde bulundurduğumuzda –onun, Kierkegaard'ın düşündüğü gibi, varoluşçu bir felsefenin tam karşıtı olup olmadığını sorabiliriz. Fakat bizim buradaki işimiz bu değil. Sadece, Hegel'in yaşam ile yaşamın özbilinci arasındaki çelişkiye, başka bir deyişle ölümün bilgisine dair betimlemelerine ve arı olumsuzluk olarak kendi-için-varlık ve onun tarafından zorunlu olarak etkilenen başkası-için-varlıkla çelişkisine dair incelemesine dikkat çekerek, kimi Hegelci temalarla bazı çağdaş tezler arasındaki ilişkiyi göstermeye çalıştık. Ama bu sadece *Fenomenoloji*'nin bir yönüdür. On dokuzuncu yüzyıla giriş olan bu harikulade eserin sayısız diğer yönlerinin, çağdaş filozofların ilgisini uyandırması çok daha olasıdır.



Bölüm II
HEGEL'DE TARİH KAVRAMI



I

HEGEL'İN *FENOMENOLOJİ*'SİNDE FRANSIZ DEVRİMİ'NİN ÖNEMİ

Hegel, *Tinin Fenomenolojisi*'nin "Önsöz"ünde, çağını yeni bir çağa geçiş dönemi olarak tanımlar. Birey-üstü bir gerçeklik olarak tin, kuşkusuz, hiçbir zaman dinginlik durumunda değildir; daha çok, "o burada bir çocuğun doğumu durumunda olduğu gibidir; sessizlik içinde uzun bir beslenme döneminden sonra, aşamalı cisimsel gelişmenin, niceliksel değişimin sürekliliği çekilen ilk nefesle aniden kesilir –süreçte bir kopuş, niteliksel bir değişim söz konusudur– ve çocuk doğmuştur. Benzer şekilde, dönemin tini de gireceği yeni form için yavaşça ve sessizce olgunlaşarak, önceki dünyasının yapısını parça parça çözer. Çöküşünün sarsıntısı, sadece sağda soldaki belirtilerde görülür. Kurulu düzene yayılan mânâsızlık ve yine can sıkıntısı, bilinmeyen bir şeyin belirsiz önsezisi, tüm bunlar yaklaşmakta olan bir şeyin söz konusu olduğunun işaretidir. Bütünün genel görünüm ve yönünü değiştirmeyen bu aşamalı ufalanma, ansızın ve bir çırpıda, yeni dünyanın form ve yapı-

sını görünür kılan bir göndoğumu ile kesilir."[1] Tübingen'den itibaren Hegel, Fransız Devrimi'ni hazırlayan aşamaları tutkuyla izlemişti. Platoncu görüşün etkisi altında, eski dünyanın çöküşünü gördüğünü düşünmüş ve harabeler arasından doğacak yeni tine dair büyük umutlar beslemişti. Bu nedenle, *Fenomenoloji*'de, "edimiyle... varolan edimselliğin genel öğesinde veya daha ziyade öğesi olarak yerini alan ve ediminin, kendi açısından bile, evrensel bir hüküm değerinde olması amaçlanan"[2] bireysellik karşısında son derece eleştireldi. Bizzat, hem karşıtlarının (örneğin, Württemberg Maliye Bakanlığı'nda bir bürokrat olan babasının) sistematik kötülemelerini hem de değişimi değişim için isteyenlerin, *Fenomenoloji*'nin "Önsöz"ünde üstü kapalı bir biçimde bahsettiği bu ultra-devrimcilerin, naif coşkusunu görmüştü.[3]

Öyleyse, *Fenomenoloji*'de Fransız Devrimi'ne ve onun yol açtığı engin dönüşümlere ne kadar önem verildiğini görmek şaşırtıcı olmayacaktır. Aslında Hegel *Fenomenoloji*'de, döneminin kültürünün bütün kaynaklarını araştırarak onları orijinal formlarında kavramsallaştırmaya girişmektedir. Bir çağın fikirleri, genelde, onlarla yaşayanlar için bilinçli bir şekilde mevcut değildir; onları inceleme zahmetine katlanacak olan için fazlasıyla tanıdıktırlar. Hegel, insansal tinin tarihsel şimdisine ulaşmış olmasını sağlayan yolu yeniden keşfetme ve bu tarihsel şimdiyi önceki gelişimleri açısından açıklama gereksinimi duyuyordu. Tin, ancak, "hâlihazırda olduğu şey"[4] yoluyla, başka bir deyişle kendi tarihi yoluyla, ne ise o olur.

Bununla birlikte, *Fenomenoloji*'deki ilgili pasajları yorumlamak hiç de kolay değildir, çünkü onlarda somut ve tikel olaylar genel ve evrensel kavramlarla ayrılmazcasına iç içe geçmiştir. Hegel, duruma göre, içerisinde tarihteki her olayın mantıksal karşıtlıkların bir oyununa indirgendiği bir kelime oyunu inşa etmiş olmakla ya da mantığını tarihin rastlantılarıyla kirletmiş olmakla

---

[1] *The Phenomenology of Mind*, s. 75.
[2] A.g.e., ss. 393-394.
[3] A.g.e., s. 116.
[4] A.g.e., s. 276.

eşit derecede eleştirilebilir.[5] Ama her iki suçlama da sıradan bilinçte uzlaştırılmadan yan yana koyulan tekil ve evrenseli ilişkilendirmeye yönelik en büyük girişimlerden birisi olan Hegel'in bu eserindeki gerçekten orijinal olanın bir savsaklanışı anlamına gelir. Metinsel bir analize geçmeden önce, Hegel'in Fransız Devrimi'ne yönelik tutumlarına dair doğrudan bildiğimiz şeyleri göz önünde bulundurmak faydalı olabilir.

HEGEL'İN FENOMENOLOJİ ÖNCESİ GÖRÜŞLERİ

Hegel, Jena yazılarındaki kısa bir yorumunda, gazete okuma pratiğinden "realistin sabah duası"[6] olarak söz eder. Belirli bir dönemdeki dünya durumuna dair bilgimizden hareketle, gerçekliğe doğru belli bir yönelime sahip oluruz. Hegel'in sözü, mistik birinin sözü olmak şöyle dursun, olaylarla yakından ilgili ve onda kendisini bulduğu her değişim fikrine ve sürecine duyarlı bir zihni açığa vurur.[7] Hegel'in engin felsefe sistemine girmeden önce, erken düşüncelerini çalışmanın büyük yararı budur. Henüz gerçekliği, düşünceleri deneysel olan ve alanlarındaki geçici denemelerden daha fazlasını varsaymayan kendi önyargılarına uydurmaya çalışmayan bir Hegel'le tanışmış bulunuyoruz.

Hegel, Tübingen'de bir teoloji öğrencisi olarak, çağının dinsel tininin, Schiller ve Lessing'in yanısıra on sekizinci yüzyıl Fransız düşüncesiyle de ilişki kurmuştu. Montesquie'nün "ölümsüz"[8] yazılarını biliyordu. Arkadaşı Hölderlin'le beraber, Hölderlin, Schel-

---

[5] Bu eleştiriler açıkça ilk olarak Rudolf Haym tarafından yapılmıştır, *Hegel und seine Zeit* (Berlin, 1857), s. 241. Ama Haym, bazı ayrı fenomenolojik analiz düzeylerini karıştırır.

[6] *Dokumente zu Hegels Entwicklung*, ed. J. Hoffmeister (Stuttgart: Frommans Verlag, 1936), s. 360.

[7] Bu "pratik gerçekçilik" ve Hegel'in kuramsal eserleriyle görünüşteki karşıtlık üzerine bkz. R. Haym, *op. cit.*, s. 269; ayrıca E. Vermeil, "La Pensée politique de Hegel", *Revue de métaphysique et de morale*, XXXVIII, No. 3 (1931), ss. 441-510.

[8] *Schriften zur Politik und Rechtphilosophie*, s. 406.

ling ve kendisinin tutkulu bir ilgiyle izlediği Fransız Devrimindeki olayların akışını anlamak için bir kaynak sunuyor gibi görünen Rousseau'dan esinlendi. Özgürlük pınarının tarihi bir efsane olabilirdi, ama kendi toplumlarındaki politika ve dinin yapaylığı tarafından hayal kırıklığına uğratılmış ve komşudaki devrimin, kendi ülkeleri için zorunlu olduğuna inandıkları radikal değişimlere önayak olacağını görmeyi ummuş olan genç Alman zihinlerin imgelemini ele geçirmişti.[9]

Bu yeni fikirler, muhafazakâr Württemberg kentinde kök salmaya başlıyordu. Gazeteci Schubart, o zaman yaygın olan bulanık özgürlük coşkusunun tipik bir temsilcisidir. O bir Özgürlük hükümdarlığından bahsediyor ve "büyük olayların" gelişini duyuruyordu. Ayrıca, Büyük Frederick'in ve II. Joseph'in aydınlanmış despotizmlerine de övgüler yağdırıyordu.[10] Hegel'in bile, ağırbaşlı mizacına karşın, genel havaya kendini kaptırdığına şüphe yoktur. Not defterinin kenarlarında arkadaşlarının çiziktirdiği *In tyrannos* –tiranlara ölüm!– gibi ifadeler bulunur. Hegel, birkaç yıl sonra, Schelling'e bir mektubunda, paylaştıkları ideali "Akıl ve Özgürlük" olarak betimliyordu.

Hegel'in Tübingen'de ve Bern'de yazdıklarında oldukça farklı iki özgürlük kavramını ayırt edebiliriz. Bugünlerde, *Devlet içerisinde özgürlük* ve *Devletten özgürlük*ten söz ediyoruz. Hegel, bir yandan, *polis*i yüceltmektedir, çünkü yurttaşın kendi yazgısını ötesinde aramaksızın *polis*'te özgürce gerçekleştirdiğine inanıyordu. Öte yandan ise, Hıristiyanlığı, bireye Evrensel ile birlik olma ve kendisini toplum düzeyinin ötesine yükseltme olanağını sunan özel bir din olarak görüyordu. Karşıtlık, Kilise ve Devlet arasındaki ilişki sorunu açısından ifade edilebilir. "Hegel, Devlet adına Kiliseyle,

---

[9] J. Hyppolite, "Les Travaux de jeunesse de Hegel d'après des Ouvrages récents," ss. 399-426 ve ss. 549-578.

[10] G. Aspelin, *Hegels Tübinger Fragmente, eine psychologisch-ideengeschichlichte Untersuchung* (Lund: Ohlssons Buchdruckerei, 1933), s. 21.

Kilise adına da Devletle savaşır."[11] Ama aceleci formülasyonlardan sakınmalıyız; çünkü sorun, bu tür antitezler açısından konulduğunda, çok büyük uygunluklar varsayar. Aslında, erken Hegel'in kararsızlığını ve kimi önermelerinin muğlaklığını göz önünde bulunduracak olursak, basitçe, iki uzlaşmaz özgürlük görüşü ile karşı karşıya kalmamız olasıdır. Bir görüşe göre, birey kendisini eğer kendi Devleti olan bir Devlette gerçekleştiriyorsa gerçekten özgürdür. Böyle bir Devlette, aşkınsal tin değil, dünyevi girişime içkin olan şey söz konusudur. Bireysel irade, ulusun, tikel bir ulusun genel iradesinde gerçekleşir; çünkü yurttaşları birleştiren sevgi, özyıkım olmaksızın sonsuzluk yeteneğinde değildir.[12] İnsan burada eşsiz bir şekilde bir *yurttaş*tır. Diğer görüşe göre ise, Devlet insanın en tam ifadesi değildir ve birey kendisine Devletin dışında özel bir özgürlük ayırmalıdır. İlk durumda, Din "dünyadan kaçış içinde" olmayan ve "kendileri için özel olanı saklamaya" çalışmayan insanların yarattığı yeryüzü kentinde yitip gitme eğilimindedir. Diğer durumdaysa, Devlet bireyin amacı için yalnızca bir araçtır ve sadece birey Evrensele ulaşma yeteneğindedir.

Biri toplumcu diğeri bireyci olan bu iki Özgürlük kavrayışı, bu erken Hegelci yazılarda açık bir şekilde ayırt edilmezler ve tamamen kendi çağımıza ait olan problemleri onlara atfetmekle eleştirilecek olmamız olasıdır. Antik dünyadan modern dünyaya geçişi incelediği Bern dönemindeki herkesçe bilinen bir pasajda, Hegel devlet içerisindeki bir özgürlük olarak antik yurttaşın özgürlüğü üzerinde durur. "Kendi-koyduğun yasalara uyma, kendi-seçtiğin liderleri takip etme, formülasyonunda kendi payının olduğu planları hayata geçirme özgürlüğü."[13]

Yurttaş için mutlak, o zamanlar, kendi yeryüzü kentiydi. Buna karşılık, modern dünyada yurttaş özel bir birey haline gelmiştir, Tanrısı artık *polis* içerisinde değildir ve o, sadece antik tanrıları

---

[11] F. Rosenzweig, *Hegel und der Staat*, Cilt. I (Münih ve Berlin, 1920), s. 29.

[12] Hegel'in erken dönem eserlerinde son derece önemli olan sevginin yazgısı üzerine karş. *Early Theological Writings*, ss. 246-247.

[13] A.g.e., s. 157.

değil, antik Devletin kendisini ve bir "özgür halkın"[14] mutlak idealini de yerinden eder. Ama gene aynı Bern döneminde, *İsa'nın Yaşamı*'nda[15], her ne kadar Hegel'in o dönemdeki düşüncesinin kusursuz bir ifadesi olmasa da, oldukça farklı bir özgürlük kavrayışı buluruz. Şimdi insan, Devletin ölçüsüdür ve yalnızlığında, kendi içerisinde Evrenseli bulur. İnsanın onuru –Schiller ve Hegel'in Fransız İnsan Hakları'nı çevirmek için kullandıkları bir sözcük– "Kilisenin hükümleri önünde eğilmeyi ve Devletin yasalarına itaat etmeyi reddetmeye" bağlıdır. İnsan, "yasaları içsel yasalar olan ve ne yerdeki ne de gökteki hiçbir otoritenin ona daha rasyonel bir Adalet ölçütü sağlayamayacağı akıldır."[16] Hegel'in İsa'sı şunu söyler: "Size çırak ya da öğrenci demiyorum –bunlar, eylemlerinin nedenlerini anlamaksızın öğretmenlerinin iradesini takip ederler; siz kendinizi bağımsızlığa, irade özgürlüğüne yükselttiniz."[17] Bu erken yazılarda, iki özgürlük kavrayışı açık bir şekilde ayırt edilmez ve bu kısmen Hegel'in dine yönelik kararsız tavrını açıklar. Ama çağdaş durumun eleştirisi açısından, pratik sonuçlarda neredeyse hiçbir değişiklik olmuyordu. Hegel insan haklarının ve yurttaşın daimî savunucusudur.[18]

Hegel devrimci değildir. O, Fransa'daki olayların etkisi altında talep ettiği reformlar her ne kadar temelde radikal olsa da, yapısı gereği esas olarak bir reformcuydu. 16 Nisan 1795 tarihli, arkadaşı Schelling'e yazdığı bir mektupta, Hegel yaşadığı küçük Bern eya-

---

[14] Devlet ideali bireysel ruhta artık yer etmediği zaman, "Ölümün ... korkutucu bir şey haline gelmiş olması gerekir, çünkü onu hayatta tutan hiçbir şey yoktur. Ama cumhuriyetçinin bütün ruhu cumhuriyetteydi ve zihninde onun ölümsüzlüğünün düşüncesi sallanıp duruyordu." A.g.e.

[15] "The Spirit of Christianity and Its Fate", V. Bölüm: "The Fate of Jesus and His Church," Hegel'in *Early Theological Writings*. [İng. çev. notu]

[16] Herman Nohl, *Hegels theologische Jugendschriften* (Tübingen, 1907), s. 89.

[17] A.g.e., s. 126.

[18] Aslında, Devlete dair bu iki kavrayış arasındaki karşıtlığa karşın, Hegel bu dönemde bile onları uzlaştırma gereksiniminin farkındadır. Bu nedenle, hedefi insan haklarına saygı duymak olan, ama özü yurttaşlarının genel iradesinin tam ve doğrudan ifadesi'olan cumhuriyetçi bir devleti düşünür.

letinin kusurlarını en ince ayrıntısına kadar eleştirir.[19] Onun temiz yüzünün ardına geçip toplumsal altyapıyı ve ondaki yeni fikirler tarafından silip süpürülmesi gereken haksızlıkları eleştirel açıdan inceler. Modern felsefe *idea*nın, *olması gereken*in felsefesidir; olması gerekeni (*sollen*) olanın karşısına koyarak, şimdide saplanıp kalmış olan zihinleri uyandırır: "O, her şeyin nasıl olması gerektiğini ortaya koyarak, her şeye olduğu şekliyle ebedilik verenlerin miskinliğini alıp götürecektir." Hegel'in daha sonra "*sollen*" kavramını ve genelde ütopyacıların fikirlerini nasıl şiddetle eleştireceği bilindiğinde, Hegel'in bu erken tarihteki radikalliğine şaşmamak elde değildir. Fikirlerin özgürleştirici gücüne dair aynı inanç, Hegel'in Fransız avukat Cart'ın mektuplarından yaptığı çeviride de görülür.[20] Cart, Montanyarların zaferinden sonra ülkesinden kaçmak zorunda kalmış olan bir Jironden'di. Mükemmel belâgatiyle, Bernli patrisyenlerin fethettikleri Vaud bölgesindeki kural tanımayan oligarşisinin zorla yaptırdığı işleri ifşa etmişti. Vaudlu yurtseverlere ne kadar zâlimce davranıldığını ve en temel özgürlüklerinin nasıl bastırıldığını betimler. Hegel, ideale olan tutkusuna uygun olarak, çevirisinin başına *Discite justiciam moniti*[21] deyimini yerleştirir. Hegel ayrıca unsurlarını çok yakından bildiği bir durumu ortaya koymak için bu mektuplar üzerine bir yorum kaleme alır. Vermeil'ın dikkat çektiği gibi, "Burada, çevresinde, çaba harcamadan elde edebileceği hiçbir kazanç olmayan genç, eğitimsiz insanlar gören yoksul bir teoloji öğrencisinin kızgınlığı görülmektedir."[22] Hegel'in Bern oligarşisinden yakınması çok geç ortaya çıkmıştı. Fransız birliklerinin müdahalesi bu haksızlıklara bir son verdi ve Vaudlular yeniden özgürlüklerine kavuştular.

Hegel'in kimileyin Montesquieu'nün sözlerini anımsatan, Cart'ın mektupları üzerine olan genel yorumlarından bazıları, özel-

---

[19] *Briefe von und an Hegel*, Cilt. I, 1785-1812, ed. J. Hoffmeister (Hamburg: Verlag von Felix Meiner, 1952), ss. 23-25. [İng. çev. notu]

[20] Hegel'in bu mektuplar üzerine yorumu için, bkz. *Dokumente zu Hegels Entwicklung*, ss. 247d.

[21] Dinle ve adaleti öğren. [İng. çev. notu]

[22] E. Vermeil, *op. cit.*, s. 444.

likle Hegel'in bu dönemdeki politik düşüncesini açığa çıkarmaktadır. O, özgürlüklerini yitirmeyi vergi ödemeye yeğleyen Bern yurttaşlarını, onların yurttaşlık algısını İngilizlerinkiyle karşılaştırarak küçümser. "İngiliz özgürdür, doğal özgürlük haklarından yararlanır, kısacası kendi taleplerini kendisinden hareketle yapar."[23] Ayrıca Amerikan Devrimi ile ilgili olarak şu derin saptamada bulunur: "İngiliz meclisinin Amerika'dan ithal edilen çaya uyguladığı vergi düşüktü, ama Amerikalıların kendinde ne kadar önemsiz olsa da bu miktarın ödenmesini kabul etmekle aynı zamanda en değerli haklarını da teslim ettiklerine olan inancı Amerikan Devrimi'ne yol açtı."[24]

Aynı protesto tavrı, Hegel'in Württemberg üzerine ilk çalışmasından bize kalmış olan sayfalarda da bulunur.[25] Mevcut pozitif hukukun baskısına, onun pozitivizminin canlı bir bedendeki ölü bir şey olduğu nedeniyle karşı çıkar. Eğer Fransa'daki gibi şiddetli bir devrimden kaçınılması gerekiyorsa, o zaman her asli reform vakit kaybetmeksizin tesis edilmelidir. Hegel, Württemberg halkının umut ve korku arasında sıkışıp kaldığını görür. "Beklenti ve hayâl kırıklığının bu birbirinin yerini alışına son verme zamanıdır" ve bunu yapmak için de kurtyenikli bir anayasanın tüm adaletsizliklerinin alaşağı edilmesi gerekir. Hegel'in üslubu, *Quo usque tandem*[26] üslubudur. İnsanların sabrı, kendi durumlarını değiştirebilmeleri için sonunda cesaret ve ataklığa dönüşmelidir; yoksa hayallere, Alman zihninin ebedi çözümüne kaçacaklardır.

Akıl adına talep edilen reformların belki de nihâyetinde hayâl olduğunu düşünme, Frankfurt döneminin sonundan itibaren ve Jena'da kaldığı süre boyunca Hegel'i etkilemiş gibi görünüyor. Bundan böyle varolan koşulları düzeltmeyi istemez, daha ziyade

---

[23] *Dokumente zu Hegels Entwicklung*, s. 249.

[24] A.g.e., s. 249.

[25] "Über die neuesten innern Verhältnisse Württembergs, besonders über die Gebrechen der Magistratsverfassung," *Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie*, ss. 150-154.

[26] *Quo usque tandem abutere, Catalina, patientia nostra?* M. Tullius Cicero, *L. Catilinam*, Oratio, I, 1. "Daha ne kadar sabrımızı sınamayı devam ettirmeyi düşünüyorsunuz, Catiline?" [İng. çev. notu]

onları anlamaya ve onlarda zorunlu bir *yazgı* keşfetmeye çalışmayı yeğler. Sonradan, tarih felsefesi üzerine derslerinde, "Felsefe, toplumun yüzeyini tahrik eden tutkuların bıkkınlık verici çatışmasından tefekkürün dingin alanına çekilir"[27] diyecektir. Bu oldukça genel ifadenin ardından, tarihsel nedenlerini incelememiz gereken daha özel bir gelişmeye geçmemize izin verilebilir. Bu, Hegel'e özgü bir gelişme değildir. Fransız Devrimi'ni başta coşkuyla karşılayan pek çok Alman zihin, sonradan onun seyrini anlamayı başaramadı. Hegel, 1794'ün sonunda, Robespierre'in kanlı tiranlığına duyduğu nefreti zaten Schelling'e ifade etmişti. Cumhuriyet ve daha sonra da İmparatorluk ordularının savaşları ütopyacılar arasında başka düşüncelere yol açmıştı. Hegel bu savaşı, harabe köyleri, bomboş duvarlar haline getirilmiş kiliseleri yakından görmüştü.[28] Fransız Devrimi'ne dair yeni düşünceler yayımlanmaya başladı. Gentz, 1793 yılında, Burke'ün romantik ve organik Devlet kavrayışının ayrıntılarına girmesi açısından büyük önem taşıyan *Fransız Devrimi Üzerine Düşünceler* adlı muhafazakâr eserini Almancaya çevirdi.

Hegel de diğerleri gibi gericilik dalgasını gördü, ama kendine özgü bir biçimde ve muhafazakârlığa karşı tavrını değiştirmeksizin. Yeni konumu, en iyi şekilde, "Alman Anayasası"[29] üzerine olan denemesinde ifade edilmektedir. Orada artık Devleti sözleşmeye dayalı bir birliğin ürünü olarak görmez. Devlet kendisini

---

[27] *The Philosophy of History*, Charles Hegel'in Önsözleriyle, çev. J. Sibree, ve C. J. Friedrich'in Yeni bir Girişiyle (New York: Dover Publications, 1956), s. 457. Hegel, Devleti önce bir sözleşme olarak, dolayısıyla da bireyin *yazgı*sını ifade eden bir güç olarak düşünmüş gibi görünüyor. Sonradan ise *zenginlik* ve özel çıkarların çeşitliliği ortasında kaybolmuş olan Devletin kendisi için daha öte bir yazgı öngördü. Birey bir yurttaş haline gelerek kendisini Devlet ile uzlaştırırken, Devlet de yazgısı olarak kendisini iktisat dünyası ile karşılaşmış bir halde bulur. Devlet ile ekonomik çıkarlar arasındaki uzlaşım, Hegel'in Doğal Hukuk üzerine Jena denemesinde öngörülür, *Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie*, s. 327.

[28] Örneğin, bkz. "Hegel an Nanette Endel, 25 Mai 1798," *Briefe von und an Hegel*, Cilt. I, 1785-1812, ss. 57-58.

[29] *Hegel's Political Writings*, çev. T. M. Knox, Z. A. Pelczynski'nin Girişi ile (Oxford: Clarendon Press, 1964). [İng. çev. notu]

bireylere onların kaderi olarak dayatır. Devletin birliği ideolojilerin değil, gücün ve –Fransa'daki Richelieu gibi– büyük politik dâhilerin yaratımıdır. Hegel'in sonucu belirleyecek bir halk savaşına girişme yeteneğinde olmayan, düşüncede bir Devlet olarak Alman Devletinin durumuna dair nüfuz edici ve sıklıkla da peygambervâri çözümlemesi iyi bilinmektedir. Burada Hegel, "bu denemede dile getirilen düşüncelerin olanı anlamanın dışında başka hiçbir amaç veya hedefinin olmadığını"[30] açıklar.

Hegel birkaç yıl önce "*sollen*"i göklere çıkarırken, bundan böyle "olanı olduğu gibi anlamayı" ve İdeanın ondaki zorunlu gelişimini keşfetmeyi önerir. Ama kimseyi yanıltmayalım. Bu formülde, akla şimdiden Hegel'in gelecekteki öğrencisi Karl Marx'ın devrimci gerçekçiliğini getiren bir vurgu bulunmaktadır.

Gördüğümüz gibi, Hegel'in *Fenomenoloji*'den önceki gelişimi reformist bir tavırdan bir tefekkür tutumuna, "*sollen*"den "olanın kavranmasına" geçişin izlerini taşır. Hegel, bu nedenle, erken yazılarının tüm konularını kapsayan bu eserinde, zorunlu olarak Fransız Devrimi'ne yol açan süreci ve onun hiç de daha az zorunlu olmayan, ama devrim içerisinde yer alanlar için saklı olan sonuçlarını kavramaya girişir.

FRANSIZ DEVRİMİ'NİN ARKA PLANI

Hegel, antik dünyadan modern çağa geçişi incelediği "Hıristiyan Dininin Olumluluğu" denemesinde "çağın tinindeki sessiz ve gizli bir devrimi, her göz için görülür olmayan, özellikle de çağdaşlar için algılanamaz olan ve ayırdına varmanın sözcüklere dökmek kadar zor olduğu bir devrimi"[31] gözler önüne getirir. O bizzat pagan dünyanın bu derin dönüşümünün sonucunu betimlemişti. Grek kentinin güzelliği –*Fenomenoloji*'nin etik dünyası– varlığını sade-

[30] *Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie*, s. 5. Hegel, sıkıntılarımızın şeyleri olmaları gerektiği gibi bulamamızdan kaynaklandığını ekler. Ama bilgi yoluyla, kendimizi kişisel arzuların olumsallığından özgürleştirir ve zorunluluğu ve hattâ onun altında yatan sebebi tanımayı öğreniriz.

[31] *Early Theological Writings*, s. 152.

ce bir anı olarak sürdürür. Hegel'in çağdaşları geçmiş Greki yeniden hayata geçirmek için boşuna uğraşmaktadır.

Ruhumla aradığım Yunan toprağı.[32]

Antik dünyanın çöküşü, modern dünyadaki kalıcı bir bölünmenin kaynağını oluşturmaktadır. Bilincin bundan böyle çifte bir amacı vardır. O, birbirine yabancılaşmış olan "iki dünya"da aynı anda yaşar. Bu iki dünyadan biri, tinin, özbilincin karşısında somut bir gerçeklik oluşturmak için kendisini yabancılaştırdığı toplumsal ve politik gerçeklik alanıdır. "Tinin ilk dünyası, tinin kendini-çözen varoluşunun ve *kendi*nin ayrı bireysel biçim ve formlardaki kesinliğinin genişlemiş alanıdır... İkinci dünya, cinsil ilkeyi içermekte olup, bu bireysel kesinlik karşısındaki nihai içkin doğa (*Ansichseins*) ya da özsel hakikat alanıdır."[33] Bu öyle bir ikileşmedir ki, "mevcudiyet" artık "öz"den yoksundur ve öz, mevcut olanın ötesinde aşkın bir varlık olur. Dünyasal ve tinsel alanlar ayrılmıştır ve bu nedenle, aşkınsal dünya yalnızca bir "kaçış"tır, kendisini mevcut olanın dışına çıkaran inançlı bilincin bir sığınağıdır.[34]

Yalnızca bağlaşıklar olarak varolan bu iki dünya, büyük çalkantıları önceleyen bir "sessiz devrim" ile karşı karşıyadır ve bu paralel değişimlerin sonucu Fransız Devrimi'nin temsil ettiği birleştirme girişimidir. Mevcudiyet dünyası çöküşe geçer ve aşkınsal dünya, arı bilinç içerisindeki dramatik bir çelişkinin kaynağı haline gelir. Arı düşüncenin onsekizinci yüzyıl formülasyonu olan "Aydınlanma," hurafeyle savaşıyor gibi görünerek, aslında insanın bu iki dünyasının "uzlaşımı" için zemin hazırlar. Betimleyeceğimiz bu iki hareketin sonunda, "her iki dünya uzlaşır ve gök yerin altına

---

[32] *Iphigenia in Tauris*, Perde I, Sahne I, *The Dramatic Works of J. W. von Goethe*, çev. Sir Walter Scott, E. H. Bowring ve Anna Swanwick (Londra: G. Bell ve Sons, 1918).

[33] *The Phenomenology of Mind*, s. 597.

[34] Burada Hegel'in antik dünyadan modern dünyaya geçiş üzerine düşündüğü, yukarıda anılan pasaja dönüyoruz. Hegel, *Fenomenoloji*'de dünyadan kaçış olarak İman ile "mutlak özün özbilinci" olan Din arasında ayrım yapar.

gömülür."[35] Aynı şekilde, Hegel'in Alman Devrimi dediği Reformasyon, ezilen Alman köylüleri ve perişan kent proletaryası için, basitçe İman tarafından bir aklanma meselesi değildir, İsa'nın ve Peygamberlerin sözlerine göre Adaletin yeryüzünde gerçekleşmesidir. Oysa Luther'in görüşü bilindiği üzere oldukça farklıydı: "Ne adaletsizlik ne de tiranlık başkaldırıyı haklı çıkarabilir. ... İsa'nın tinsel krallığı dışsal bir yeryüzü krallığına dönüştürülemez."

Hegel'in kendi sonuçlarının, *mutatis mutandis*, Luther'inkilere yeterince benzeyip benzemediğini merak edebiliriz.

"SOYLU BİLİNÇ"İN FEODALİZMDEN EVRİMİ

Mevcudiyet dünyası, bilincin kendisini yetiştirme sürecinde oluşturduğu somut gerçeklik dünyasıdır. Bu kültürel süreç (*Bildung*) en genel anlamında anlaşılmalıdır. Birey, doğal özgürlüğünden tam da bu yabancılaşma ediminin oluşturduğu toplumsal ve politik dünyadaki bir insan olabilmek için vazgeçer. Ama bu vazgeçmeye karşılık, kültürün gücünü kazanır ve doğaya egemen olma olanağına kavuşur.[36] Bu dünyanın iki öğesi, "Devlet Gücü" ve "Zenginlik"tir.[37] Devlet Gücü ilkin özdür, ama eksiksiz gerçekleşmesi sürecinde karşıtına, Zenginliğe dönüşür. Kültür dünyasının bütün anlamı, bu dünyanın aracı olan ve onu tam gelişimine götürerek aynı zamanda çözülüşüne de katkıda bulunan özbilincin iki tipi – soylu bilinç ve aşağı bilinç– olarak görülen bu iki öğenin evriminden oluşur.

Soylu bilinç kendi-tanımını toplumsal ve politik dünyaya ve bu dünyaya hükmeden güçlere, *Devletin* ve *Zenginliğin Gücü*ne, oranla kazanır. Aşağı bilinç ise tersine daima bir eşitsizlik durumundadır. O, başkaldırı öğesidir ve deyim yerindeyse, tüm gelişmenin

---

[35] *The Phenomenology of Mind*, s. 598.

[36] A.g.e., s. 515.

[37] *Fenomenoloji*'nin bu bölümü (Kültür ve Onun Edimsel Gerçeklik Alanı) üzerine bir çalışma, Hegel'in daha önceki Jena yazıları üzerine bir çalışmayı önvarsayar. "Ueber die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts" ve "System der Sittlichkeit," *Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie*.

devrimci mayasıdır. Aşağı bilinç, kuşkusuz, kurulu yetkeye itaat etme mecburiyetindedir. Ama eğer teslim oluyorsa bu, gizli bir içsel başkaldırı duygusuyla olur. Yararlanmanın kaynağı olan zenginliği de arar, ama hayırseverden nefret eder. Bundan başka, nasıl köle efendinin hakikatiyse –ya da efendi aslında bilmeden bir köleyse– aşağı bilinç de soylu bilincin hakikatidir. Burada (Marx'ın da dikkat çektiği gibi) Hegelci diyalektiğin devrimci karakterini görmezden gelmek mümkün değildir.[38] Onun sisteminin muhafazakâr içerimleri neler olursa olsun, diyalektiğin sonuçları, bu Hegel tarafından amaçlanmış olsun ya da olmasın, devrimcidir.

Bu diyalektiği somut terimlere çevirelim: *Ancien régime*'in etik ideali olan soyluluk, daima olması gereken şeyden başka bir şey olur. Onda saklı olan hakikat, onun antitezi olan ve kendi içinde keşfederek son bulmak zorunda olacağı aşağı bilinçtir. Soylu bilinç, ilkin, "sâdık vasal" formunda varolur. O, herhangi bir özel, tikel iradeden tümüyle vazgeçmiştir ve Devlet hizmetinde ölmeye hazırdır.[39] Sadık vasal, bu yabancılaşma edimiyle, içinde "Devlet Gücü"nün varolduğu ilk forma yol açar. Karşılığında ise, kendisinden çok cesaretine ve idealinin soyluluğuna saygı duyulur. Onun vazgeçişi aynı zamanda kişisel bir değer duygusunun kazanılmasıdır. Montesquieu'nün, onuru monarşinin "özsel ilkesi" olarak ele aldığı bir denemesini akılda tutarak, Hegel buna onur duygusu der. Bununla birlikte, "mağrur vasal" tikel arzularından vazgeçmekle

---

[38] Bu kuşkusuz devrimci bir diyalektik, ama karakteri psikolojik veya tinsel olan bir diyalektiktir. Soylu ve aşağı bilinç arasındaki karşıtlığın dramı, Hegel için asla iki iktisadî sınıf arasındaki çelişkiye indirgenemez. Onur dünyasında özsel olan şey, "büyüklüğe ulaşma" hırsı veya arzusudur. Bu arzunun yerine, ancak, tümüyle farklı bir doğaya sahip ikinci bir diyalektiğe yol açan zenginlik arzusu geçer.

[39] Montesquieu'nün monarşinin evrimi üzerine çalışması, Hegel üzerinde ciddi bir etkiye sahiptir. "Onur, öyleyse, kendi üstün ilkelerine sahiptir... ilkin, kişinin talihine değer verilmesine izin verilir, ama kişinin yaşamına değer vermek mutlak olarak yasaktır." Montesquieu, "De l'esprit des lois," Cilt. IV, Bölüm ii, *Oeuvres complètes*, texte présenté et annoté par Roger Caillois (Paris: Bibliothèque de la Pléiade, 1958); *The Spirit of the Laws*, çev. Thomes Nugant (New York: Hafner Library of Classics, 1949), s. 32.

"kendi"sini teslim etmiş olmaz. Kendisini Devlet adına kurban etmeye istekli olmasına karşın, bunu ancak Devlet tikel olan bir iradede cisimleşmiş olmadığı zaman yapar: "... o, devlet-gücü şahsi bir irade [bir monark] değil de sadece özsel bir irade olduğu takdirde, devlet-gücü yararına etkindir."[40] Onur ya da kişisel bir Evrensel algısı, bu nedenle, gurur ve erdemin muğlak bir karışımıdır. Soylu eğer savaşta ölmezse, La Rochefoucauld'nun on yedinci yüzyılın başlarında sözünü ettiği, onun soyluluğunun hakikatinin bu *amour-propre*'a dayandığı suçlamasını çürütecek hiçbir şey olmayacak. "Bireysel öz-varoluş, henüz irade *olarak* teslim edilmemiş olan tekil bir iradenin sahipliği, çeşitli sınıf ve mevkilerin gizlice saklı tutulan iç ilkesidir, evrensel en iyi hakkındaki sözlerine rağmen kendi menfaati için kendisine en uygun olanı alıkoyan ve evrensel açıdan en iyi olan şeye dair bu palavrayı onu gerçekleştirmenin bir yedeği haline getirme eğiliminde olan tindir."[41] Öyleyse soylu bilinç, "daima başkaldırı noktasında" olan aşağı bilinçten ayrılmaz ve Hegel'in başka bir yerde[42] gösterdiği gibi, Richelieu soyluluğun iddialarını zayıflatmada haklıydı.

Bununla birlikte, bir mutlak monarşide sonuçlanmaya yazgılı olan yeni bir gelişme söz konusudur. Bu süreç esnasında, Devlet Gücü tüm bireylerin üstünde bir birey, tek ve kesin bir Kendi formunda doruğuna ulaşır. Böyle olmasının nedeni, soylu bilincin "hizmet kahramanlığını" "dalkavukluk kahramanlığı"[43] ile değiştirerek, onurundan yeminle vazgeçmesi ve saray dili yoluyla öz-saygısına yabancılaşmasıdır. Bu diyalektik formüllerin ardından ortaya çıkan şey, XIV. Louis'nin saltanatıdır ve Hegel burada Taine'ın

---

[40] *The Phenomenology of Mind*, s. 528.

[41] A.g.e., s. 528. Bu dar tinin kendisini kamusal bir kaygının yerine koyması, özellikle Almanya'da oldu. Hegel, yetenekli bir devlet adamı olarak Richelieu'nün Fransa'daki taşra ile savaşmak ve onu Almanya'da geliştirmek için her şeyi yapmış olduğunu söyler.

[42] "Die Verfassung Deutschlands," *Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie*, özellikle ss. 107-108. Karş. *Hegel's Political Writings*, ss. 216-217.

[43] *The Phenomenology of Mind*, s. 533.

daha sonra klasik tin diyeceği şeyi betimler.[44] *Soylu*nun bir *saray adamı* haline geldiği bu gelişmede, toplumsal yapının derinden bir dönüşümü ortaya çıkar. Devletin yapısı altüst edilir ve Fransız Devrimi'nin doğuşu için zemin hazırlanır. "Monark, öyleyse, adı gereği herkesten mutlak olarak ayrı hale gelir, dışlayıcı ve yalnızdır ve bu nedenle, kendi özsel doğasının herhangi bir parçası ile iletişime geçemeyen ve hiçbir benzeri olmayan bir atom gibi eşsizdir. ... Diğer taraftan, o, yani bu tikel birey böylelikle kendisinin, yani bu bireysel *kendi*nin evrensel güç olduğunu bilir; soyluların sadece devlet-otoritesi için hazır ve nazır olduklarını değil, aynı zamanda tahtın etrafındaki bir süs ortamı olarak toplandıklarını ve onların daima orada oturana onun ne olduğunu söylemekte olduklarını bilir."[45]

Roi Soleil'in egemenliği kurulur kurulmaz, feodal kurumların gerekliliği temelinden sarsılmıştır, öyle ki onlar yalnızca bir dekor olarak, artık Devletle organik bağlar kökünden söküldüğünden daha da önemsiz bir ayrıcalıklar gurubu olarak varlıklarını sürdürmektedirler. Fransa, örneğin Kuzey Almanya eyaletleriyle karşılaştırıldığında, açıkça bu sürecin en hızlı geliştiği ülkedir. Hegel'den bir süre sonra, de Tocqueville "feodal sistemin, politik bir kurum olmaya son verdikten sonra bile Fransa'nın iktisadî örgütlenmesinin temeli olarak kaldığını"[46] yazar. Soyluluk, bununla birlikte, onuruna yabancılaşmasının karşılığında, maaşa bağlanmış ve maddi yararlar elde etmiştir. Kral dalkavuklukla ayartılmaya izin verebilen bir bireydir ve "Devlet benim" dediğinde, Devletin bu sözcüklerde yitip gittiğinin ve "boş bir isim"den başka bir şey olmadığının farkında değildir. Gerçek güç şimdi Devletin çözülüşünün daha öte bir belirişi olarak Zenginliğin ellerindedir. Ve yine soylu bilinç, şimdi gerçek olarak gördüğü biricik şeyi, yani peşin parayı, Devletten almak için aşağı bilinç ile ittifak kurar ve kendisini "çev-

---

[44] Hegel bu saray kültürünün yaratılmasında "dil"in önemini oldukça haklı olarak vurgular.

[45] *The Phenomenology of Mind*, s. 533-534.

[46] Alexis Tocqueville, *The Old Regime and the French Revolution*, çev. Stuart Gilbert (New York: Doubleday Anchor Books, 1955), s. 31.

resindekilere uyarlar."[47] Daha önce La Rochefoucauld'dan söz etmiştik. Şimdi de on yedinci yüzyılın sonuna kadarki bu süreci gözlemleyen La Bruyère'den söz edebiliriz. "Bu insanlar ne anababa ne arkadaştır, ne yurttaş ne Hıristiyandır, belki insan bile değillerdir; onların parası var." Toplumsal yapının böyle bir dönüşümünün pratik sonucu, soylu bilinç ile aşağı bilinç arasındaki kutupluluğun çökmesidir.[48] Onların ortadan kaybolmasıyla birlikte, aslında bir kültür sona ermektedir. "Aşağı tip, evrensel gücü *kendi* benmerkezci yalıtılmışlığına bağımlı kılma amacına ulaşmıştır."[49]

DEVRİM-ÖNCESİ TOPLUMUN MİZACI: DAĞILMIŞ BİLİNÇ

Canlı bir kültürün, kabul görmüş sabit bir değerler sistemine sahip olması gerekir. Toplumsal düzen, iyi ve kötüye dair açıkça tanımlanmış bir kavrayışın nerdeyse evrensel bir kabulüne dayanır. Ama tarihte, eski düzenin bir gölge haline geldiği ve yeni düzenin henüz ortaya çıktığı kritik dönemler vardır. Her devrimi önceleyen bu geçiş dönemleri, tinsel dağılma dönemleridir. Diyalektik, böyle dönemlerde, bilince yalnızca olumsuz formunda görünür ve olumsuzluğun altında yatan olumlu diyalektik algılanmaz. Başkalarının daha önce toplumsal düzendeki bu krizlere dikkat çekmiş olmasına karşın, bize, Hegel'in bu fenomenlere dair erken dönem algısının orijinal meziyetleri varmış gibi görünüyor.

Ancien régime soylu bilinç ile aşağı bilinç arasındaki ayrım üzerine kurulmuştu. Ama bir zamanlar Devlet hizmetine adanmış olan soyluluk, onurunu daha gerçek bir güç karşısında, para karşı-

---

[47] Diderot, *Le neveu de Rameau*, *Oeuvres*, texte établi et annoté par André Billy (Paris: Bibliothèque de la Pléiade, 1951), s. 500.

[48] Onur yerine zenginlik arzusu, toplumsal yapıda birtakım değişikliklere yol açar, ama bunlar sadece nicel değişikliklerdir. Toplumsal organizmanın temeli olan niteliksel değişiklikler, tüm anlamını yitirmiştir.

[49] *The Phenomenology of Mind*, s. 536. Ayrıca, Fransız Devriminin aslında eski monarşiyi yeniden düzenlemek ve soyluluk lehine politik iktidarı yeniden ele geçirmek amacıyla, tarihi inkâr etmeye dair nafile bir girişim olarak "soyluların bir başkaldırısı" ile başladığını biliyoruz.

sında devretmiştir. Devlet Gücü, bir mutlak monarşi formuna girdikten sonra, evrensel karakterini yitirmişti ve varlığını yalnızca görünüşte sürdürmekteydi. Sonuç olarak, zenginlik biricik değerli çaba haline geldi ve böylece soylu ve aşağı bilinç arasındaki ayrım, hakikatte hiçbir temeli olmayan, ama gerisinde yeni bir düzenin hazırlanabileceği bir yüzey sağlayan biçimsel bir ayrıma indirgendi. Zenginlik bir öz haline gelmiş olduğu zaman bile, toplumsal düzende çok sayıda farklılık, ayrıcalıklı olanlar ile ayrıcalıklı olmayanlar arasında, kibirli zenginler ile soysuz dalkavuklar arasında farklılıklar söz konusudur. "Zenginliğe kendi özsel önem duygusunu veren ve böylece de kendisini onun efendisi yapan ifade formu aynı zamanda dalkavukluğun, ama soysuz dalkavukluğun dilidir."[50] Zenginlik –gönderme, burada genelde iş veya üretime değil, bir dolaysız doyum[51] durumunadır– biricik öz haline gelir gelmez, şu nedenle toplumsal yapıda derin bir sapkınlık ortaya çıkar: "Açığa vurduğu şey, diğerlerine sunduğu şey, öz-varoluştur. Gelgelelim kendisini, doğal bir kendi-siz nesne olarak, bilinçsiz yaşamın içtenlikle ve özgürce sunulan durumu olarak değil, ama öz-bilinç olarak, kendisini sımsıkı kavrayan bir gerçeklik olarak verir."[52] Sonuç, öyleyse, zengin insanın ruhunun müşterisininki kadar tutsak olduğu genel bir ahlâk bozukluğudur. Bununla birlikte, toplumun çözülüşüne dair en açık farkındalığın uyanması, müşterinin ruhunda, dağılmışlığının derinliklerinde meydana gelir.

Hegel, dağılmış bilinç ile antik dünya ve kültürünün olumsuzlamasını betimlemek için, Diderot'nun o dönem Fransa'da bilinme-

---

[50] A.g.e., s. 540.

[51] Aslında, *Fenomenoloji*'nin bu bölümünde, zenginliğe dair iki ayrı diyalektik söz konusudur. Hegel, Adam Smith'i okuduktan sonra, ortaya çıkmakta olan yeni toplumsal düzene dair onun görüşünü takip eder. Zenginliğin çalışma, üretim ve tüketim formunda gelişimi, *kendinde evrensel* bir süreçtir, ama özbilince böyle görünmez... her biri kendi yararlanımında herkese haz verir, kendi emeğinde kendisi için olduğu kadar herkes için çalışır..." Özel çıkarlar bu nedenle yalandır ve salt görünüştür. Şimdi ele aldığımız ikinci diyalektik ise, zenginlik arzusu salt kendi uğruna istendiğinde ortaya çıkan sapkınlık diyalektiğidir.

[52] *The Phenomenology of Mind*, s. 539.

yen bir denemesini seçti. [Bu deneme] Almancaya Goethe tarafından çevrilmiş ve Schiller'e gönderilmişti. Schiller deneme hakkında şunları yazıyordu: "Bir müzisyen olan Rameau'nun (sözde) yeğeni ile Diderot arasında geçen bir diyalog. Bu yeğen bir Asalak (*Schmarotzer*) idealidir, ama aynı zamanda bir sınıfın da kahramanıdır ve kendisinin belirttiği gibi, yaşadığı ve büyüdüğü toplum üzerine alaycı bir yergide bulunmaktadır."[53] Schiller'in yorumu, Hegel'in denemede gördüğü şeyi, yani basitçe türüne az rastlanır bir bireyin portresini, iyi bir karakter betimlemesini değil, aynı zamanda bir aşırılıklar toplumu ve onun sonucu olan ahlâki çözülme hakkındaki görüşü kavramaktadır.

Diyalog, Hegel'in de belirttiği gibi, iki oldukça farklı kişiliği biraraya getirir: Hakikati arayan filozof ile Bohem. Filozof belirli bir sayıdaki yerleşik değeri desteklemeye ve korumaya çalışır. Filozof muhatabındaki diyalektik kaymalar ve devamlı mizaç değişiklikleri karşısında şaşkınlığa kapılır, ama gene de onun sonsuz içtenlik ve samimiyetini teslim etmek zorundadır. "Böyle bayağılıkla içiçe geçmiş böylesi zekilik karşısında, bir an için çok doğru, ardından ise çok yanlış olan bir sürü fikir karşısında, duygularının her birindeki sapkınlık, tümden ahlâksızlığı ve alışılmışın dışındaki açık sözlülüğü karşısında allak bullak oldum."[54] Filozof, vicdanını ahlâktaki böylesi bir altüst oluşa uyarlayamaz ve Hegel de bizzat kendi diyalektik mantığının sonuçlarından sıklıkla kaçmaya çalışır. Ama bu durumda hakikat Bohemin yanındadır, çünkü o, toplumsal dünyadaki her şeyi olduğu gibi, yani göründüğü şeyin karşıtı olarak betimler: "Para her şeydir, ama bunu söylememeliyiz."[55] Soylu

---

[53] "Schiller to Körner, Weimar, April 25, 1805," *Correspondence of Schiller with Körner*, çev. Leonard Simpson, Cilt. III (Londra: Richard Bentley Publisher, 1849), s. 333.

[54] Diderot, *op. cit.*, s. 441. Karş. *Rameau's Nephew and D'Alembert's Dream*, Girişle birlikte çev. L. W. Tancock (Londra: Penguin Books, 1966). [İng. çev. notu]

[55] Diderot, op. cit., s. 491. "Tüm bunlarda, düşünülen ve ona göre davranılan, ama öyle olduğu söylenmeyen çok şey vardı" (A.g.e., s. 492). Zenginliğin sonucu olan dağılmış bilinç betimlemesinde Hegel'i de etkileyen şu pasajı karşılaştırınız: "Ne acımasız bir ekonomi! Birileri herşeye sahip

bilinç ve aşağı bilinç, gerçeklikte, olması gerektikleri şeyin tersidir; iyi kötüdür, kötü de iyi.[56] Bohem, herhangi bir tözsel gerçeklikteki temellerini yitirmiş olan toplumsal bir düzenin komedisini ortaya koyar. Böyle bir yitişin farkındalığı, eylemi komediye, yönelimselliği ikiyüzlülüğe çevirir. Bu bağlamdaki tek hakikat, para arzusu ve açgözlülüğü ile güç istencidir. Ama Rameau'nun yeğeni bu noktada samimiyetle "dünyanın düşündüğü, ama söylemeye cesaret edemediği şeyi" gösterdikten sonra, şüphe edilemez samimiyetinden gurur duyarak kendisini toplar ve tüm bu alçaklığın, tam da onu savunarak ve böylece de dağılmışlığının ta derinliklerinde kendisiyle özdeşliğini sağlayarak üzerine yükselir.[57] Hegel'in dağılmış bilinç çözümlemesi, bu noktada, onun daha önceki kuşkucu bilinç ve mutsuz bilinç çözümlemesini akla getirir. Ama onun dağılmış bilinç çözümlemesinde –Dostoyevski'de daha sonra bulunabilecek olan aşağılama ve küçük düşürme diyalektiğinden ayrı olarak[58]– orijinal olan şey, devrim öncesi dönemden mutsuz bir bilinçle yok olacak olan bir toplumun tinini açığa çıkarmakta olmasıdır. Rameau'nun yeğeni, böylece, böyle bir dünyadaki görünüşlerin yüzeyini

---

olma arzusuyla hırsından çatlarken, sıklıkla açlık çeken ve ihtiyaçları mütevazı olan başkaları bir ekmek kırıntısına bile sahip değildir." (A.g.e., s. 500).

[56] *The Phenomenology of Mind*, s. 541.

[57] Ayrım yoluyla özdeşliği gerçekleştirmenin biricik ifade aracı olan müzikteki gibi. *Kendi*nin kendisini dışsal ve bağımsız bir nesnede, parada bulduğu durum, özdeşliğin mümkün olan en büyük yitimidir. "Bütün özdeşlik ve uyum çözülür, çünkü egemen olan şey en arı uyumsuzluk ve anlaşmazlıktır, mutlak olarak özsel olmuş olan şey mutlak olarak özsel-olmayandır, kendi için bir varlığa sahip olan şey varlığına kendisinin dışında sahiptir: Arı benin kendisi mutlak olarak çözülmüştür. ... Bununla birlikte, o, kendi *olarak*, aynı zamanda *ipso facto* bu çelişkinin üzerine yükselir; mutlak olarak esnektir ve kendisinin bu ortadan kaldırılışını yeniden geçersiz kılar. ..." (*The Phenomenology of Mind*, s. 538.)

[58] Dostoyevski, zaman zaman Diderot'nun metnini alıntılar: "İnsan doğasına hiçbir şeyin zarar veremeyeceği belli bir saygının olması gerekir. O, bir çift çarık üzerinden bile uyandırılabilir, bir çift çarık!" (Diderot, *op. cit.*, s. 438).

umursamayarak şunu iddia edebilir: "Boşuna, hiçbir yer yok, bir uçtan bir uca sadece tiranlar ve köleler görebiliyorum."[59]

Onun toplumsal dünyanın boşunalığını ifade eden dili, Hegel'in söylediği gibi, "İtalyan, Fransız, trajik, komik, her türden ve çeşitten otuz havayı biraraya getiren ve karıştıran"[60] müzisyenin çılgınlığıdır. Buna karşılık, filozofun dürüst ruhu iyi ve kötünün harmonisi içinde kalmaya çaba gösterir. "Dürüst ruh, her uğrağı kalıcı ve özsel bir olgu olarak alır ve aynı şekilde tam tersini yapmakta olduğunu düşünmeyen ve bilmeyen eğitilmemiş, düşüncesiz durumdur. Çılgın ve dağılmış ruh ise tersyüz olmanın bilincindedir; hatta mutlak tersyüz olmanın bir bilincidir; kavramsal ilke orada üstün gelir, dürüst ruh durumunda apayrı duran düşünceleri tek bir birlik içerisinde bir araya getirir ve onun anlamını taşıyan dil de bu nedenle *esprit* ve ince zekâ (*geistreich*) ile yüklüdür."[61]

İnce zekânın sahip olduğu pırıltılı dili kullanan, yalnızca trajikomik Bohem değildir; o aynı zamanda dünyasının boşunalığından seçilmiş çevre içinde samimi bir şekilde vazgeçebilmekle öz-saygıyı sonuna kadar koruyan bütün bir toplumun dilidir. Mevcut düzenin keyfini çıkarır, ama kendisinin, "parlak zekâ"sını ve yargısını üzerinde uyguladığı nesne olarak bu düzenden üstün olduğunu bilir. Ama Diderot'nun dediği gibi: "Senin gibi düşünmeyen ve tüm toplumsal düzeni suçlamayan, ama sonunda tam da kendi varoluşundan vazgeçtiğini bilmeyen hiç kimse yok."[62]

---

[59] A.g.e., s. 452.

[60] *The Phenomenology of Mind*, s. 543. Alıntı Diderot'dandır, *op. cit.*, s. 484.

[61] *The Phenomenology of Mind*, s. 543.

[62] Diderot, op. cit., s. 433. Hegel, birinde toplumsal kurumların eleştirisinin sadece birkaç bireyin ayrıcalığı olduğu, diğerinde ise bunun toplumdaki her bireyin hakkı olduğu iki uğrak arasında bir ayırım yapar. Bilinç, *Philosophical Dictionary*'nin *Persian Letters*'ı takip ettiği iki uğrağı, "bu dağınık öğeleri herkesin düşüncesini ifade eden evrensel bir kavrayışta bir araya getirir."

Tersyüz olmanın bu sinik itirafının doğru ifadesi, Rousseau'nun betimlediği bir doğa durumuna dönüşü içerecektir.[63] Ama fıçısındaki Diyojen bile, kendisini dışında tutmaya çalıştığı dünya tarafından koşullanmıştır. Geri dönüş, tikellik formunu varsayamaz: "İhtiyaç duyulan şey, bütünün kendi üzerine bir dönüşüdür." Hegel, bu nedenle, Rousseau'nun tezine ilişkin kendi yorumunu getirir. Dönüş, ancak kültürün kendisinin tinini içerebilir "ve onun, saşkınlığından kurtulup kendisine tin *olarak* dönmesi ve kendisi için çok daha yüksek bir bilinçli yaşam düzeyini kazanması gerektiği anlamına gelebilir."[64] Bilinç, aşkınsal dünyasından koparak, bizi mutlak düşünceye ya da dağılmışlığı içindeki düşüncenin kendi kendisiyle özdeşliğine götürür. Evrik evrimi, yani aşkınsal dünyadan içkin dünyaya ilerleyen şeyi düşünmek gerekiyor. Bu iki yönlü evrimde eksen ya da orta terim, herşeyi kendi içerisinde kavrayarak, evrenselliğinde "Mutlak Özgürlük" haline gelen öz-bilinçtir.

AYDINLANMANIN MÜCADELESİ

On sekizinci yüzyılda hüküm süren İman ve Aydınlanma arasındaki çelişki, hakikatin nesnel bir bilgisine sahip olan öz-bilinç ile nesnellik iddiası aşkınsal bir biçimde temellenen arı düşünce arasındaki bir mücadeleyi temsil etmektedir. Bu ikisi gerçekte bambaşka şeyler değildir, ama açık bir şekilde özdeşliklerini tanımayı başaramazlar ve ortak bir kökene sahip olmalarına ve aynı hakikat kaynağından, Mutlak Tinden, doğmalarına karşın tıpkı bir savaşın karşıt cephelerindeki kardeşler gibi birbirlerini yok etme konusunda kararlı görünürler. Ne var ki, mücadelenin zorunlu bir karakteri bulunmaktadır, çünkü mücadele aşkınsal dünyanın öz-bilinç düze-

---

[63] Rousseau'nun eseri, yüzyılın en olumsuz ürünüdür, ama yine de taze bir olumlu yaklaşım için zemin hazırlar.

[64] *The Phenomenology of Mind*, s. 546. Bir uygarlık eleştirisi, genelde bir kültür eleştirisi gerektiriyor gibi görünür. Bu, ilkin *dolaysızlık* durumunda olan bir uygarlığın, "oluşturucu kültür" haline gelebilmek için bunun üzerine yükseldiği *bilincin yükselişi* yoluyla anlaşılabilir olur. Bununla birlikte, doğaya dönüşün anlamı, yabaniliğe değil, özbilincin artık yabancılaşmadığı yeni bir düzene dönüştür.

yine geri dönüşü için yolu hazırlar. Gidimli düşüncenin İmanla hesaplaşma biçiminin çözümlenmesiyle, onu nesnel bir duruş noktasından aydınlatıp önyargı ve hurafe sistemine dönüştürmesi ve böylece de iddia ettiği hakikatin tam da karşıtı haline getirmesiyle ilgilenmeyeceğiz. Açığa çıkardığı hakikat, aslında insansal akılcılığın gerçek doğasıdır. Eğer insan kendisine döndürülecek ve kendi yazgısının efendisi haline getirilecekse, insanda bütünüyle akıl dışı bir dünya, bir temellendirilmemiş saçmalıklar dokusu, gerçekten insansal bir evren tarafından defedilmesi gereken dehşet dolu bir kâbusu ortaya koyacaktır.[65] Tartışmamızı Aydınlanmanın gelişimi ve topluma yayılması ile sınırlayacağız. Bu felsefî mücadele, Fransız Devriminin gelişiminde özsel bir aşamadır, çünkü Hegel'in *Tarih Felsefesi*'nde belirttiği gibi, Fransız Devrimi "felsefeden doğmuştur."

Hegel'in idealizmi ile öğrencisinin tarihsel materyalizmi arasında görülmüş olan farklılıkları hiçbir şekilde gizlemeyi istemeksizin, Hegelci diyalektik (efendi ve köle, soylu ve aşağı bilinç) ile daha sonraki Marksçı diyalektik arasındaki benzerliklere dikkat çekmiştik. Hegel'e göre, tarih belli dünya-görüşlerinde cisimleşmiş olan İdealar tarafından belirlenir. Aydınlanma, Faydacılık, Mutlak Özgürlük gibi bu dünya görüşleri, filozofların az çok soyut sistemlerinde geliştirilir. Ama bunlar da toplumun tarihsel gelişim sürecinden kaynaklanmaktadır. Toplumsal gerçeklikle veya kültürle sıkı sıkıya ilişkili olan bu dünya görüşleri, Hegel'in belirttiği gibi, üstyapılar değildir, kendi başlarına kavranmaları gereken canlı ideolojilerdir. Onlar, içine doğdukları somut durumdan –yaşam biçimi ve ona karşılık gelen toplumsal sistem– soyutlanmamalıdır. Marx, Hegelci felsefeyi ayakları üzerine doğrultuyormuş gibi yaparak, aslında tüm Hegelci sistemi tersine çevirdi. Bu tersine çevirmede, fikirlerin tarihinin diyalektiği –Hegel'in düşüncesindeki en orijinal öğe– büyük oranda ortadan kalkmakta veya anlamını yitirmektedir. İdeanın etkinliği için, 1793 Devriminden, "bir ve bölünmemiş bir

[65] Hegel, bu konuda, özellikle Feuerbach'ı etkiler. Hegel'in eleştirileri yalnızca Aydınlanmanın *polemikçi* tavrına yönelir. Kendisi, İman konuları altında yatan felsefî hakikati çekip çıkarmayı önerir.

ulus" içerisindeki bir Toplumsal Sözleşmenin yeni bir mistik deneyiminden daha iyi bir örnek bulunabilir mi?

Aydınlanma, üç öğeye dayanan hatalar krallığına karşı verilen felsefî bir mücadeleyi temsil eder. İlk öğe, deneyimsiz bir kitlenin naif bilincidir. Hata, böyle bir bilinçte, basitçe, Kendiye yönelmiş bir yansıtma yokluğudur. Bunu, Lessing'in kendi *Nathan der Weise* eserinde öykündüğü, Voltaire'in *Mahomet*'indeki Séide ifade eder.

> *Ruhum senin emrinde gönüllü köle*
> *Sadece uysal cehaletini aydınlat.*[66]

İkinci öğe bu naif bilince karşıttır, yani "içgörüye sahip olmada tek" [67] olmayı dileyen rahiplerin kötü amacıdır. Muhammed gibi, onlar da kendilerini Tanrının biricik temsilcisi gibi gösterirler.

> *Benim sesimle dinle onun üstün iradesini.*[68]

Ruhban sınıfı, bu yabancılaşmış dünyadaki üçüncü öğe olan "despotlukla, bu nedenle, iş birliği içindedir." Despotluk, kendisini sağlamlaştırmak için, kitlelerin naifliğini kullanır ve rahiplerin dolandırıcılığından faydalanır. İşte bu, aslında Hegel tarafından haklı olarak vurgulanan tarihteki diyalektik bir fenomenin sonucu olarak, âdeta onu bulanların bir yaratısı olan, Aydınlanmanın kazıyarak ortaya çıkardığı karanlıklar krallığıdır. Bir taraf diğerini suçladığında, sonuç, karşıtında onu naif durumundan çıkararak değerlerinin sinik bir kabulüne yol açan bir *kötü bilinç* geliştirmek olacaktır.[69]

---

[66] *Le Fanatisme, ou Mohamet le Prophète*, Perde III, Sahne VI, *Oeuvres Complètes de Voltaire*, Cilt. I (Paris: 1876), ss. 435-457.

[67] *The Phenomenology of Mind*, s. 562.

[68] Voltaire, *op. cit.*

[69] Hegel, İmanın Aydınlanma eleştirisine verdiği yanıtlar arasında, öznenin, kendi yargılarının eleştirisine karşı gösterdiği bu sapkın tepkiyi örnek olarak gösterir. İman, bu nedenle, "tinin tine tanıklığı" olarak kendi kavrayışı yerine vahyin tarihsel hakikatinin tartışılmasına razı olur, ama bu zeminde tartışmaya razı olmakla aslında hasmının konumunu ne kadar içerdiğini de gösterir.

Aydınlanma, despotun ve rahiplerin sapkın bilincini düzeltemeyeceğinden, doğrudan kitlelerin dönüşümünü sağlamaya çalışır. Kendinde kitle, özbilincin kendi için olduğu şeydir ve bu, Aydınlanmanın neden toplumda direnç duyulmaksızın yayıldığını açıklamaktadır. "Arı içgörünün etkileşimi, bu nedenle, sözgelişi bir kokunun dirençsiz atmosferde sessiz bir şekilde genişlemesi ve yayılması ile karşılaştırılabilir....Etkisine ilgisizce kendisini kaptıran bilinç, onun farkına ancak bulaşma yaygınlaştığı zaman varır."[70] Hegel, aynı şekilde, Diderot'dan bir pasaj aktarır: "Yabancı Tanrı, yerel putun ardındaki sunakta mütevazı bir yer elde eder, orada daha güvende olur; günlerden bir gün, komşusunu iter, çat! güm! Put yere yığılır."[71] Hegel çağın tinsel iklimindeki bu devrimin dikkate değer bir betimlemesiyle devam eder: "Şimdi görülmez ve algılanmaz bir tin olarak, soylu parçalara baştan aşağı sızar ve kısa bir süre sonra bilinçsiz putun tüm yaşamsal organları ve öğeleri üzerinde tam bir denetime sahip olur."[72] Hegel'in aklındaki kansız bir devrimdir. "Öyleyse, insanların nasıl yitip gittiğini bilmedikleri yitip gitmiş bir tarih olarak, tinin önceki durumunun ölü formunu hâlâ saklayan, yalnızca bellektir."[73] Yeni bilgelik yılanı kuruyup buruşmuş derisini acı duymaksızın değiştirmiştir. Bu devrimin bilinçli bir farkındalığına, çok geç olmadan varılmaz ve güçlerin karşı koyması boşunadır. Zarar çoktan verilmiştir ve zulüm ancak yeni tinin gücünü artırmaya yarar.

Mücadeleyi Aydınlanma kazanmıştır. Ama o zaman da şu soru ortaya çıkıyordu: Eğer tüm önyargı ve hurafe yok edildiyse, Aydınlanmanın onların yerine sunduğu hakikatin doğası nedir?[74] Mü-

---

[70] *The Phenomenology of Mind*, ss. 563-564.

[71] A.g.e., ss. 564-565. Hegel aslında Diderot'da olduğu şekliyle pasajın sadece bir kısmını aktarır, *op. cit.*, ss. 483-484. [İng. çev. notu]

[72] *The Phenomenology of Mind*, s. 654.

[73] A.g.e., s. 565.

[74] A.g.e., s. 576. Biz sadece *Deistler* ve *Materyalistler* arasında galip gelen taraf içerisindeki bölünmeden söz ediyoruz. Hegel, oldukça ikna edici bir şekilde, aslında bu bölünmenin bir oyun olduğunu, çünkü eski düzenin yeni düzen içerisinde belli bir korunuşunu teyit ettiğini ileri sürer.

cadeleden çıkan hakikat, Helvetius'un felsefesinde geliştirildiği üzere, "fayda" hakikatidir. Yerleşik olan her şey, geriye anlamsız ve düzensiz bir dünya bırakarak yok edildi. "Bu şekilde, genel olarak her karakteristiği ... sonlu bir olgu olarak, insansal bir varlık ve zihinsel bir tasarım olarak kavradığından, Mutlak Varlık hiçbir karakteristiğin, hiçbir yüklemin yüklenemeyeceği salt bir boşluğa dönüşür."[75] Bu tinsel boşluk, insanın insana fayda açısından görülmesi nedeniyle, varlığını sadece bir sürü veya toplum olarak sürdüren "insan sürüsü" dünyasının eşidir. "Her şeyin insan açısından yararlı olması gibi, insan da aynı şekilde yararlıdır ve onun karakteristik işlevi, kendisini insan sürüsünün, ortak iyinin kullanımının herkese yararlı bir üyesi haline getirmesine dayanır."[76] Böyle bir dünyada, kendinde ve kendi-için arasında salınan mutlak bir akış veya faydanın dışında, herhangi bir mutlak hakikate yer yoktur. Faydacılık, tam olarak, kendi uğraklarını henüz bir bütün haline getirmemiş, ama yine de yok etmeye çalıştığı, fakat sadece yeniden ortaya çıktığını gördüğü sığ bir imge gibi, önünde bir nesnellik bulan bir bilincin ifadesidir. "Fayda halen bir öznenin değil, nesnenin bir yüklemidir."[77] Sonuç olarak, akış şunu ilân edecek yeni bir düzen getirecektir: "İnsan özgür iradedir." Öyleyse, insan kendisini kasvetli toplumsal fayda dünyasının üzerine yükseltme yeteneğindedir ve mutlağı dünyanın amaçladığı hakikat olarak kendi "evrensel özbilincinde" keşfeder. Bu tinsel devrim, toplumsal alandaki devrimle yakın ilişkiye girer ve yeni bilinç kavrayışında, şimdiye kadar ayrı duran iki dünyanın bundan böyle uzlaştırıldığı Mutlak Özgürlük olarak birdenbire ortaya çıkar.

Gerçekten de özelliklerden yoksun arı madde ile sıfatlardan yoksun Tanrı özdeştir.

[75] A.g.e. [İng çev. notu]

[76] A.g.e., s. 579. Hegel, bu sayfalarda, fayda kavramının çerçevesini oluşturan "yeni dünya ve insan görüşü" ile bağını koparmaya çalışır.

[77] A.g.e., s. 599. Faydanın kararsız dünyasının göreliliğini, evrensel bir insan iradesi üzerine kurulan Mutlak izler.

MUTLAK ÖZGÜRLÜK

Lakanal, Rousseau'yu överek şunu söyler: "*Toplum Sözleşmesi*, sonuçta bize Devrime dair bir açıklama sunar." Hegel, Rousseau'yu Tübingen'deyken okumuştu, dolayısıyla *Toplum Sözleşmesi* yorumuna kendi zamanındaki Fransa'da gerçekleşen olaylar ışığında yaklaşır. Yeni çağın ölçünü Rousseau ve Kant'ın ilkesinden, yani Mutlak Özgürlük ilkesinden başka bir şey değildir. İnsanın özü, iradesiyle tanımlanır –özel amaçlar peşinde koşan tikel bir irade değil, genel bir irade. "İradenin akılcılığı, kendini arı özgürlükte sürdürmekten ve bunu, ama yalnızca bunu istemekten başka bir şey değildir."[78] Özgürlük, her bireysel yurttaşın kendisini genel iradeyle, eşdeyişle Devletle, bölünmez bir özdeşlik içerisinde yeniden keşfetmesini gerektirir. İnsan, dürtülerini ve arzularını, kendi kendine buyurduğu Yasaya uymaya bağımlı hale getirir. Halk Tanrı olur; kendisini Yasanın *dolaysız* yansımasında tanır. Fransız Devrimi'nde, Mutlak Özgürlük "etkili bir direnç sergileyebilecek herhangi bir güç olmaksızın, dünya tahtına kendisini çıkarır."[79]

Gelgelelim, Evrensel ile bireyselin bu dolaysız karşılaşması, insanı, özsel olarak özel birey olan bir *burjuva* olarak değil de yalnızca bir *yurttaş* olarak gören bir soyutlamaya dayanır. Hegel, Tübingen'deki erken dönem çalışmalarından beri, Devlet ve bireye zorunlu olarak aracılık eden bu organik toplum üzerine kafa yoruyordu. Rousseau'nun çalışması bu somut dünyayı göz ardı ettiğinden, yetersizdir ve bir çıkmaza yol açar. Bireysel ile genel irade arasında dolaysız bir özdeşlik varsaymak, Hegel'in de düşündüğü gibi, *polis*'te[80] olanaklıydı, ama artık modern bir olanak değildi. Bireyin, iradesini zorunlu olarak devretmesi ve Hegel'in söylediği gibi, "kendisini nesnelleştirmesi" ya da onu sonsuz olarak bir Bütünlük içerisinde tikel bir uğrak haline gelmesi gerekir. Genel irade ancak spesifik, somut alanlara bölünmüş olan bu örgütlü Bütünlük yoluyla bir gerçeklik haline gelebilir. Özbilinç, bununla birlikte,

---

[78] *The Philosophy of History*, s. 443.
[79] *The Phenomenology of Mind*, s. 601.
[80] Bu noktada bkz. *Jenenser Realphilosophie*, Cilt. II, 1805-1806, s. 249.

genel tasarıya doğrudan ve amaçlı olarak katılmak için mutlak bir hakka sahiptir. Fransız Devrimi'nin şanı, iradenin tüm devredilişine karşı, özbilincin her sınırlanışına karşı mücadelesine dayanır. Başarısızlığı da buradadır. Saint-Just "olayların gücü belki de bizi hayal etmediğimiz sonuçlara götürmüştür" demek zorunda kalmıştı. Şeylerin gücü ya da Hegel'in dediği gibi aklın hilesi, İdeanın edimsel işleyişidir ve tarihsel olayları inceleyen filozof, onların anlamını bundan çıkarabilir. Fransız Devrimi, deyim yerindeyse, büyük bir *metafizik* olaydır.[81]

Özbilinç, Aydınlanmayla birlikte, eleştirel bir nesnellik düzeyine ulaşmış gibi görünüyordu. Geride hâlâ toplumsal kurumlar kalmıştı, bunlar da artık kendi-kendine-yeter olduklarını iddia edemiyorlardı. Onların "kendinde-varlığı," doğrudan doğruya onların "başkası-için-varlığı"dır; başka bir deyişle, onlar bir işlev görürler. Anayasal monark artık Tanrının lütfuyla bir kral, kendinde bir kral değildir; o sadece politik bir beden olarak iş görür. Bu toplumsal fayda kavramı, bununla birlikte, nihai hakikatinde, yani mutlak ve evrensel insan iradesi olarak bilincin kendi-için-varlığında, kapsanır. "Burada, özbilinci edimsel sahiplikten ayıran boş bir nesnellik görünümünden daha fazlası bulunmaz." Faydacılık böylelikle genel iradeye ya da Mutlak Özgürlüğe boyun eğer. Halk, içinde her yurttaşın yalnızca genel olarak istenen şeyi arzuladığı tek bir bölünmemiş iradede birleşir. Böyle bir halk için, "dünya mutlak olarak onun için onun kendi iradesidir"[82] ve artık vahşi bir engel değildir. Bundan böyle aşkınsal bir varlık yoktur, ya da en azından sadece "tükenmiş bir gazın, boş *être suprême*'in kokusu"[83] kalmıştır. Devrim, öyleyse, Aklın, kendisini dünyada edimselleştirmek ve özbilincin sapkınlığına yol açmaksızın, bu süreçte kendi yansımasını keşfetmek için muazzam bir çabası olarak ortaya çıkar. Aydınlanma tarafından dönüştürülmesinin bir sonucu olarak, "arı içgörü *olarak* bilinç, özgün bir kendiye sahip olma anlamında nesnenin onun karşısında durabildiği bireysel bir kendi değildir, ama arı

[81] *The Phenomenology of Mind*, s. 599.
[82] A.g.e., s. 600.
[83] A.g.e., s. 602.

kavramdır, kendinin kendiye bakmasıdır, kendisini tam ve mutlak olarak ikili görmedir."[84]

İnsanlar, iradelerini "sessiz bir rıza göstererek" ortaya koymaz. Bütünlüğün işleyişi olarak ortaya çıkan şey, daha çok, "dolaysız ve bilinçli olarak her bir bireyin eylemidir." Komündeki demokratların ve Jakobenlerin, toplumsal sözleşmenin ilkelerinin katı bir uygulanışına karşı çıkmaları bu nedenledir. Onlar, Anayasayı ve yasalarını onaylama hakkını kendileri için savundular. Halk oylaması ve sınırlanmamış bir yetki talebinde bulundular: "Çünkü kendi yalnızca temsil edildiği ve düşünsel olarak sunulduğu (vorgestellt) durumda, edimsel değildir: temsil edildiği yerde, *yok*tur."[85]

Bu kısıtlanmamış özgürlük, 1789'dan 1794'e kadar sağlandı. Ama ondan yararlanma sürecinde ne hale geldi? Şimdi bu deneyimin diyalektiğine dönmemiz gerekiyor.

Sonuçları esas olarak olumsuzdu. Rousseau şöyle demişti: "Genel iradenin gerçekten ifade edilebilmesi için, Devlet içerisinde hiçbir tâli grubun bulunmaması ve her yurttaşın kendi görüşünü, ama sadece kendi görüşünü seslendirmesi özseldir."[86]

Bu nedenle, şeylerin eski düzenindeki köhnemiş unsurların önceki gelişmeler tarafından canına okunması gibi, toplumsal beden içerisindeki tüm organik bölümler de aşamalı olarak ortadan kayboldu. Hegel'in "tinsel kitleler" olarak değindiği, Soyluluk, Üçüncü Tabaka, Ruhban Sınıfı, yurttaşlar kitlesine çözüldü. "Her bireysel bilinç, ona ayrılmış olan alandan çıkar, kendi iç doğasını ve işlevini artık bu yalıtılmış alanda bulmaz, kendisini irade kavramı olarak olarak kavrar, bütün çeşitli alanları bu iradenin özsel ifadesi olarak kavrar ve sonuç olarak da kendisini, bütünün işi olan bir işte gerçekleştirebilir."[87] Aynı şekilde, tek ve bölünmemiş egemenlik bundan böyle kendisinin yasama, yürütme ve yargı güçlerine ayrılmasına izin vermiyordu. Halk Güvenlik Komitesi, tüm gücünü

---

[84] A.g.e., s. 600.

[85] A.g.e., s. 604.

[86] Jean-Jacques Rousseau, *The Social Contract*, çev. Gerard Hopkins (Londra: World Classics, Oxford University Press, 1922), s. 275.

[87] *The Phenomenology of Mind*, s. 601.

kendinde topladı. Rousseau, "modern politikacılarımızın yaptığı hileler" karşısında ne kadar da alaycıdır. "Toplumun bedeninin, bir kır panayırını yüceltecek bir el çabukluğuyla nasıl ilkin parçalara ayrıldığını ve sonra da parçaların yeniden yerlerine takıldığını kimse bilmez."[88] Geriye kalan tek şey, apayrı bir bireyler çokluğu, bağı genel irade olan atomlar kalabalığıydı.[89] Böylesi koşullar altında olumlu bir kazanım mümkün değildi.

Daha olumlu bir sonuç, yalnızca yeni bir devretme formuyla, yani ancak Mutlak Özgürlük kendisini yeniden nesnelleştirseydi ve "kendisini varolan bir töz haline getirseydi" elde edilebilirdi. Ama o zaman "kişiliğin etkinliği ve varlığı, kendisini bu süreç tarafından bütünün bir dalına, eylem ve varoluşun bir türüne sınırlanmış olarak bulacaktır; kişilik, varoluş öğesine yerleştirildiğinde, belirli bir kişilik anlamı taşıyacaktır; gerçekte evrensel özbilinç olmaya son verecektir."[90] Bir birey olarak kavrandığında bu Bütünlüğün etkinliği, aynı biçimde iş göremez. Bir halk, eyleme yetenekli olmak için, tek bir birey olarak birleşmeli ve "bireysel bir bilinci en öne koymalıdır."[91] Burada söz konusu olan hükümet, tüm diğer bireyleri kendisinden dışlayan bir bireydir. Onun, genel iradeyi cisimleştireceğini hiçbir şey güvence altına alamaz. Öyleyse, ondan kuşkulanmak bir ilke meselesidir. O, herhangi bir olumlu eylem, onun kendi eseri olduğu sürece, başkalarının etkinliğini dışlayacağı için, edimde bulunamaz. Onu kabahatli kılan tam da onun bir hükümet olarak doğasıdır. Aynı görüş, Jena döneminden önce Fichte'nin *Doğal Hukuk* üzerine yaptığı bir çalışmada Hegel tarafından ifade edilmektedir. Fichte, Rousseau'nun "Onu özgür olmaya zorlayacağız" düşüncesini izleyerek, genel iradenin işleyişini güvence altına almak için bir sınırlamalar sistemi düşünür. Hegel'in yorumladığı gibi, yönetilenler yöneticiler tarafından, yöneticiler de yöne-

---

[88] Rousseau, *op. cit.*, s. 272.

[89] Hegel'e göre, olanaklı olan tek hareket bireysel ile genel irade arasındaki sonsuz almaştır. Tüm özel erdemler öyleyse yurttaş erdemlerinin içine alınmalıdır.

[90] *The Phenomenology of Mind*, s. 603.

[91] A.g.e., s. 604.

tilenler tarafından sınırlanacaktır. Ama bu *perpetuum mobile* eninde sonunda bir *perpetuum quietum*'da son bulur.[92] Ama eylem bir zorunluluktur. "Ama bir hükümet her daim bulunur. O zaman soru onun nereden türediğidir."[93]

Hükümet, bu nedenle, Konvansiyon sürecince, doğası çökmeye yazgılı olan bir "iktidardaki hizip" olarak varoldu. Jironden'den sonra, Robespierre iktidara geçti ve büyük bir şiddetle "Devleti sürdürdü", ta ki "zorunluluk onu terk edene"[94] dek. Gelgelelim, Mutlak Özgürlük de, gerçekte aradığı şeyin karşıtına ulaşmış olmasına karşın, tam da bu süreçte edimselleşti. Kendisini olumlu bir güç olarak düşünürken, aslında yalnızca onunla özdeşleşen bireylerin yıkımıyla sonuçlanan olumsuz bir ilkeydi. "Ama bu nedenle, bu irade özbilinçle dolaysız birlik içindedir, arı olumsuz olduğu için arı olumludur; bu anlamsız ölüm, kendinin doldurulmamış, boş olumsuzluğu, kendi iç oluşturucu ilkesinde, mutlak olumluluğa döner."[95] Hükümet nasıl ki iktidarda olduğu için şüpheliyse, bireyler de eylemlerinden dolayı değil, kuşku duyulan niyetlerinden, genel iradeyi cisimleştirdiği iddiasındaki iktidar karşısındaki güvensizliklerinden ve ihtiyatlarından dolayı, hükümetin gözünde şüphelidirler. *Vox populi vox Dei*, ama kendinde-halk ve genel irade "tutku sessizliğindeki"[96] sırdaşlara bildirilir. Birey kendisini yurttaş ile birleştirir birleştirmez, artık erdemin egemenliğini yer-

---

[92] *Schriften zur Politik und Rechsphilosophie*, s. 365.

[93] *The Philosophy of History*, s. 450.

[94] *Jenenser Realphilosophie*, Cilt. II, 1805-1806, s. 248.

[95] *The Phenomenology of Mind*, s. 609. Diyalektik, basit terimlerle, Özgürlükte mutlak olan şeyin Özgürlüğün olumsuzlaması, Özgürlük adına "Özgürlüğün despotluğu" olduğunu gösterir (Robespierre).

[96] Rousseau'nun Doğal Hukuk (*Droit naturel*) üzerine makalesi, *Encyclopédie, ou Dictionnaire Raisonné des Sciences, des Artes et des Métiers*, Cilt. XI (Lausanne ve Bern, 1782), ss. 369-372. "Bu erdem [Robespierre'in yorumladığı gibi] şimdi yozlaşmış olmaları ve eski çıkarlara bağlılıkları nedeniyle, yozlaşmış bir özgürlük ya da tutkularının şiddeti nedeniyle erdem açısından güvenilmez olarak görülen çokluğa karşıt olarak hükümete yol göstermek zorundaydı." *The Philosophy of History*, s. 450.

yüzünde yerine getirmekle görevli bir polisin denetiminden kaçabilecek hiçbir kişisel davranış söz konusu değildir.

Hegel çoktan Fichte'nin liberalizminin uç içerimlerini sezmişti. Fichte'nin liberalizmi, pratik açıdan her burjuva eyleminin izlendiği bir polis devletini gerektirir.[97] Servet eşitsizliğine karşı *sansculottes* tarafında mücadele, kıskançlık ve ilkel çekememezlik tarafından harekete geçirilmez. Onu harekete geçiren şey, devletin ya da genel iradenin, maddi eşyalara sahip olmanın ve ortak iyi karşısında özel çıkarlara duyulan ilginin ağırlığı altında, kendi kaderine boyun eğeceğine dair meşru algılayıştır.[98] Kısacası, 1794 yılı sırasında yaşanan büyük metafizik olay, Mutlak Özgürlüğün tam gerçekleşmesiydi ve politika ile ölüm arasında yeni bir ilişkinin yaratılmasıydı. Bütüncül bir demokrasi ortaya çıktı, ama olduğunu iddia ettiği şeyin tam da karşıtı olarak. O, en yalın totalitarizmin ya da özgürlük-karşıtı demokrasinin bir belirişi haline geldi, çünkü özel bireyi tamamen yurttaşta soğurmuş ve aşkınsal bir dini, Devlet dinine indirgemişti. Robespierre, Cumhuriyet için bir odak ve destek amacıyla dine başvurmuştu.[99] "Robespierre", diyordu Hegel, "en üstün ilke olarak erdem ilkesini koydu ve erdem konusunda ciddi olduğu söylenebilir."[100]

Bu buhranın sonucuna gelince, Hegel'in *Fenomenoloji*'deki düşünceleri hiç de açık değildir. Robespierre'den sonra, bahsedilmemiş bir isim gelir, ama kuşkusuz satır aralarında Napolyon'un ismini okumamız amaçlanır. Zira Devleti yeniden kurmuş olan kişi, Napolyon'dur. O, bu nedenle, her ne kadar hazırladığı sahneden çekilmekle yazgılı olsa da bir çeşit restorasyon hakkında önceden fikir verir. Bu büyük adam, tiran veya diktatör, Devleti korur

---

[97] *Erste Druckschriften*, ed. G. Lasson (Leipzig: Verlag Felix von Meiner, 1928), s. 67.

[98] Bu noktada bkz. Hegel'in "Sanscülottismus" hakkındaki değerlendirmeleri, *Dokumente zu Hegels Entwicklung*, s. 29. Hegel, zenginliği ve özel mülkiyetin güvenliğini, genel irade kurumu açısından büyük bir engel olarak görür. Ama Fransız Devrimi, insanı sadece bir yurttaş olarak görme yanılgısı konusunda şüpheye yer bırakmaz.

[99] Bu, Novalis'in görüşüdür.

[100] *The Philosophy of History*, s. 450.

ve yeniden düzenler. Tiran, her bireyin görünüşteki iradesine karşıt olarak, gerçek ve kalıcı iradeyi, herkesin yazgısını dile getirir.[101] Onlara boyun eğdirir ve onları itaat etmeye zorlar. Bu başarılır başarılmaz, her ne kadar tahtı terk edemese de tiranın bu sahneyi terk etmesi gerekir. "Halk tiranlığı devirir, çünkü tiranlık onlar için iğrençlik ve alçaklıktır, ama gerçekten de amacına hizmet etmiştir."[102] Hegel, Avrupa'da gerçekleşen tarihsel olayları, özellikle de Napolyon'un düşüşünü yorumladığı, arkadaşı Niethammer'e yazdığı 28 Nisan 1814 tarihli bir mektubunda, Avrupa'daki tarihsel sahne ve özellikle de Napolyon'un düşüşü üzerine düşünme sürecinde, "Jena Savaşı öngününde tamamlamış olduğu eserinde, bu tersine dönmeyi önceden görmüş olmakla" iftihar eder.

Dolayısıyla, Fransız Devriminin sonucu Restorasyondur. Restorasyon, bununla birlikte, basitçe eski düzenin yeniden kuruluşu değildir. Biçimsiz çokluk, Terör ve diktatörlükten zarar gördükten sonra kendisini bir kez daha yeniden örgütler. "Ölüm korkusunu, mutlak efendilerini ve egemenlerini hissetmiş olan bu bireyler, bir kez daha olumsuzlama ve ayrıma boyun eğerler, kendilerini "katmanlar" altında sıralarlar ve kısıtlanmış ve bölüştürülmüş bir göreve, ama böylelikle de kendi tözsel gerçekliklerine dönerler."[103] Modern toplumun öğeleri haline gelen yeni bölünmeler ve yeni tinsel kitleler, bununla birlikte, eskilerinden oldukça farklıdır. Söz konusu farklılığın doğasını açık bir şekilde kavramak için Hegel'in, *Tinin Fenomenolojisi*'ni önceleyen 1805-1806 *Tin Feslefesi*'ne bakmak gerek. Hegel 1802'de toplumun organik bölümlerini henüz Kuzey Almanya'nın[104] aristokratik yapısı modelinde kavrıyorken, şimdi Napolyon'un yeniden inşasından etkilenmektedir. Napolyon'un İtalya için yaptığı anayasada, içerisinde "bir ulusun farklı oluşturucu öğelerini birleştirdiğimiz"[105] bir "*possidenti*", "*merchanti*" ve "*dotti*" topluluğu bulunuyordu.

---

[101] *Jenenser Realphilosophie*, Cilt. II, 1805-1806, s. 247.
[102] A.g.e., ss. 247-248.
[103] *The Phenomenology of Mind*, s. 607.
[104] Özellikle *System der Sittlichkeit*'ta.
[105] Rosenzweig, *Hegel und der Staat*, s. 194.

Bu öğeler eski düzeninkilerden, kalıtsal soyluluk, burjuvazi ve köylülükten farklılaşır ve *System der Sittlichkeit*'taki birkaç yıl önceki taslakla karşılaştırıldığında 1805-1806'nın dikkate değer bir şekilde daha somut betimlemesinin temeli de budur. Köylülerin, onları doğaya bağlayan bir zahmet yaşamı ile halen beli bükülmektedir, ama onlar aynı zamanda bazen şiddet içerisinde ifadesini bulan kolektif bir güce de sahiptir. Öte yandan, burjuvazi kendisini farklılaştırır ve örgütler. Hegel, onuru için saygı ve kentte sahip olduğu rahat konum ile tanımlanan *küçük burjuvazi* ile soyut bir dünyada yaşayan ve iş ilişkileri uzay ve zamanda evrensel olan büyük tüccar arasında bir ayrım yapar.[106] Tüccar, şeylerden ziyade paraya –soyut evrensel– dokunmaya alışıktır. O, insanlar açısından sonuçlarına kayıtsız kalarak, soyut yasayı ve değiş-tokuşun katılığını benimser: "Fabrikalar ve atölyeler varoluşlarını bir sınıfın sefâleti üzerine dayandırır."[107] Kuşkusuz, Devlet "vahşi bir hayvan" gibi olan bu iş dünyasının üzerinde durur ve onu, evrensel bir duruş noktasından seyreder. Ama "onun müdahalesi güçlükle görülebilir olmalı; kimse korunamaz olanı korumak istememeli, sefalete katlanan sınıf için" yeni pazarlar arayarak "başka bir iş bulunmalıdır."[108] Yerini halen koruyan soyluluk tarafında, Hegel'in, örneğini Devlet danışmanı olarak Napolyon'da bulduğu büyük yönetici görünür. Bu yöneticiler, filozoflar gibi "kamuoyuna"[109] anlatım veren, bir görev duygusuna sahip insanlardır.

Tarihsel olayların Hegel'de nasıl ele alındığını vurguladık, çünkü genel eğilim *Fenomenoloji*'nin soyutluğu karşısında bu yönü göz ardı etmektedir. Öyleyse Devlet, Devrimden sonra yeniden

---

[106] *Jenenser Realphilosophie*, Cilt. II, 1805-1806, s. 256.

[107] A.g.e., s. 257.

[108] A.g.e., s. 233. Hegel bu yeni dünyayı kendi betimlemesi için başlangıç noktası olarak alır. "Büyük zenginlik ile büyük yoksulluk arasında çelişki ortaya çıkar" (s. 232). Zenginlik ister istemez her şeyi büyük bir yoğunlaşma içerisinde kendisine çeker. "O, sahip olana verilecektir" (s. 233). Bu, yeni bir "içsel başkaldırı ve öfke" fenomenine dayalı toplumsal düzende bir yarılmaya yol açar (s. 233).

[109] A.g.e., s. 259.

kurulur; ama "yenilenmiş ve gençleşmiştir."[110] Hegel, her devrimin sonucunun basitçe Devleti güçlendirmek olduğunu düşünüyor gibi görünmektedir. Ama geriye bir sorun, ya da daha çok Hegel'in kendisine sorduğu bir soru kalır. Soru, Özgürlüğün yeni bir yabancılaşmasına yol açan yabancılaşmaya karşı başkaldırının tekrar edip etmeyeceğidir. Bu durumda, tinin tarihi her devrimin yeni bir toplumsal düzenin kurumlaşmasına yol açtığı döngüsel bir tarih olacaktır. Öyleyse, savaş nasıl ki aksi takdirde tikelliğe gömülecek bireylerin "tam da merkezini sarsıyorsa,"[111] devrimin işlevi de aksi takdirde taşlaşacak toplumsal düzenleri yenilemektir. Bu bakış açısından, politik yapı ile özbilinç arasındaki çelişkide yer alan bir çeşit ilerleme söz konusu olabilecektir. Her devrimde, bilinçli özne politik yapıya biraz daha fazla nüfuz edecektir. Sonunda belki de şimdiye kadar zorunlu bir fenomen olan yabancılaşma, ortadan kaybolacak ve bireysel bilinç alanı, yansımasını ortak bir toplumsal girişimde bulduğu bir noktaya doğru genişleyecektir. O zaman, "evrensel tinin nesnel gerçekliğine, tikel *olarak* özbilinci dışlayan bir gerçekliğe katlanabilecektir."[112]

Hegel, bu olanaklılığı ortaya koymasına karşın, yine de tinin tarihini bu sonuca dek izleme konusunda gönülsüz görünür. Luther nasıl ki Tanrının egemenliğinin yeryüzünde olanaksız olduğunu düşünmüşse, Hegel de, en azından *Fenomenoloji*'de, bu iki dünyanın dolaysız uzlaşımından başka bir çözüm düşünür. O, Fransız Devriminin başarısızlığını, Mutlak Özgürlüğün "özbilinçli tinin başka bir toprağa geçmesini,"[113] yani eylemlerde gerçekleşmek yerine Kant, Fichte ve romantiklerin etik ve dinsel dünyalarında içselleştirildiği Almanya'ya [geçmesini], sağlayan zorunlu bir olay olarak kaydetmiş gibi görünmektedir. Hegel'in söylediği gibi, "bu

---

[110] *The Phenomenology of Mind*, s. 607.
[111] A.g.e., s. 474.
[112] A.g.e., s. 607.
[113] A.g.e., s. 610. Bu işlemin, *Fenomenoloji*'nin birliğine dair yorumda içerdiği güçlüklere burada giremeyiz. Devlet, her ne kadar bir Mutlak olmasa da varlığını kuşku duyulamazcasına sürdürür. *Fenomenoloji*, Hegel'in tüm eserleri arasında, en az *étatiste* olanıdır.

görüş, Almanlar arasında dingin bir kuramınkinden başka bir görüş üstlenmedi, ama Fransızlar ona pratik bir sonuç vermeyi istemişti."[114]

Fransa'daki olayların hükmü, gelecekteki tüm muhafazakârların İncil'i haline gelen bir çalışmada, Burke tarafından verildi. Burke, İngiliz özgürlüğünü Fransız özgürlükleriyle karşılaştırır ve zor ve despotluğun başarısını ikincisinin bir sonucu olarak görür. Ne var ki o, Devrimin görkemine ve evrensel önemine erişemez. Fransızların her şeyi "kendi süs bahçıvanları gibi"[115] aynı seviyeye indiren soyutlamalar yoluyla düşünme biçimi ile önyargı için önyargı ya da kuramsal olmayan empirizm arasındaki bir karşıtlıkla yetinir. Hegel, özellikle 1789'un soyut ilkeleri konusundaki eleştirilerinde, Burke ile mukayese edilebilirse de onlar arasındaki farklılıklar görmezden gelinemez. Hegel'in, Fransız Devriminde doruğuna ulaşan olayların zorunlu gelişimini kavramak için sarf ettiği çabayı göstermeye çalıştık. Hegel, kısmi başarısızlığına karşın, ömrünün sonuna doğru yazdığı aşağıdaki pasajdan da görülebileceği gibi, Devrimi sonsuz önemde zihinsel bir devrim olarak görür:

> Hak ideası, kavramı, yetkisini birdenbire öne sürdü ve eski adaletsizlik çerçevesi onun hücumuna hiçbir direnç gösteremedi. Böylece, Hak kavramı ile uyum içinde bir anayasa oluşturuldu ve gelecekteki her yasama da bu temele dayanacaktı. Güneş gökkubede durduğundan ve gezegenler onun etrafında döndüğünden beri, insanın varoluşunun insanın kafasında, eşdeyişle ondan esinlenerek gerçeklik dünyasını oluşturduğu Düşüncede, ortaya çıktığı hiçbir zaman anlaşılmamıştı. Anaksagoras, *vo ς* Dünyayı yönetir diyen ilk kişiydi; ama insan şimdiye dek, Düşüncenin tinsel gerçekliği yönetmesi gerektiği ilkesini kabul etmeye ilerlememişti. Bu, dolayısıyla, görkemli bir tinsel şafaktı. Bütün düşünen varlıklar, bu vaktin coşkusunu paylaştılar. Bu dönemde, insanların zihinlerinde mağrur bir karakter

---

[114] *The Philosophy of History*, s. 443.

[115] Edmund Burke, *Reflections on the Revolution in France* (New York: The Liberal Arts Press, 1955), s. 202.

duygusu uyandı; dünya, Tanrısal olan ile Dünyasal olan arasındaki uzlaşım sanki ilk defa sağlanmış gibi, tinsel bir coşku ile sarsıldı.[116]

[116] *The Philosophy of History*, s. 447.

II

YABANCILAŞMA VE NESNELLEŞME: G. LUKACS'IN *GENÇ HEGEL*'İ[1] ÜZERİNE BİR YORUM

"Tübingen ve Bern'deki cumhuriyetçi dönemi"nden 1807'de *Tinin Fenomenolojisi*'nin yayımına kadarki Hegel'in erken dönem çalışmaları üzerine olan G. Lukacs'ın eseri, Marksizmin tin ve yöntemine uygun olarak yazılmış tarihsel felsefe içerisindeki bir denemedir. Başlarken, her Marksçı felsefe tarihinin, eğer bütün felsefeyi toplumsal ve iktisadî etkenler açısından açıklanabilir bir ideolojiye indirgemekte katı bir biçimde ısrar ediyorsa, başarısızlığa mahkûm olacağını belirtmek gerekiyor. Hegelci felsefe tarihinin bir kusuru olan şey –felsefenin tümünü, sonraki her felsefenin öncelini kapsadığı ve aştığı için daha ileri olduğu, mantıksal ve kronolojik bir düzen içerisine oturtma iddiası– dar bir Marksçı şema içerisinde daha da kusurludur. Bu çekinceleri saklı tutarak,

[1] G. Lukacs, *Der Junge Hegel: Über die Beziehungen von Dialektik und Oekonomie* (Zürih ve Viyana, 1948).

Lukacs'ın, Hegel'i anlamanın ve onun felsefesine ilişkin yorumların çeşitliliğinin bizi Marksizmle karşılaşmaya zorladığına dair son derece ilginç tezine odaklanabilirsek daha iyi olur.

Marx'ın, Hegel üzerine en iyi yorumculardan biri olduğunu kabul etmek gerekir; erken dönem eseri *İktisat ve Felsefe Elyazmaları*'nda, *Tinin Fenomenolojisi* üzerine düşünmüştü; yapısı ve planı Hegelcilikle, hattâ *Fenomenoloji*'nin belirli bölümlerinin ayrıntılarıyla ilişkisinden ayrı olarak kavranamaz bir eser olan *Kapital*'in serimlenmesinde, Hegelci yöntemi ödünç almıştı. Ama bu nedenler, kendilerinde yeterli olsa ve bunlara zaten sıklıkla değinilmiş olsa da, Hegelcilik ve Marksizmin bir karşılaştırılması için biricik zemini oluşturmaz. Daha öteye gidilmeli ve başka bir felsefe sisteminden ziyade tüm Hegelci sistemin ne ölçüde zamanın toplumsal ve politik olaylarından türediği sorusu sorulmalıdır. Zira "günlük gazete okumak modern insanın sabah duasıdır" (dünyada bir yer edinmemizi ve tarihsel durumun bilincinde olmamızı sağlar) diye yazan bir filozof, sanıldığının aksine, teolog değildir. Lukacs, Hegel'in teolojik dönemini gerici bir efsane olarak görmekte (her ne kadar karşıt ucu savunsa da) büyük olasılıkla bütünüyle haksız değildir. Hegel teolojinin dilini kullanıyor olabilir. Ama ilk düşüncelerinden itibaren dini, insan yaşamının, bireysel yaşamın, ama her şeyden de öte kolektif yaşamın bir tasarımı, somut insan problemlerinin sembolik düzeyi üzerine bir çeşit yansıma olarak gördüğü de görmezden gelinemez. Hegel'in zaman zaman araya giren mistik dili, onun politik, toplumsal ve hattâ *iktisadî* problemlere olan ilk dönem pozitif uğraş ve ilgisini karartmamalıdır.

Lukacs'ın, insansal olan hiçbir şeye, insanın tarihindeki hiçbir olaya yabancı olmamış olan bir filozofu anlamaya dair yaptığı orijinal katkı, kesin olarak, Hegel'in iktisadî probleme ilişkin düşüncesinin çözümlenmesinde yatmaktadır.

Eğer bir taraftan Hegel'in Bern, Frankfurt ve Jena'daki ilk düşünümlerinden itibaren politik iktisada ve zenginliğin bir halkın yaşamındaki etkisine verdiği önemin farkında olursak, diğer taraftan da Marksizmde, temelini ve kimi yönlerini Hegel'in kendi eserinde bulan, Hegelci diyalektiğin bir aktarılışını görürsek, Hegelci-

liğin Marksçı bir açıklamasını kurma girişiminin çok üstün bir değeri olabilir. Lukacs'ın kitabı, Lenin'e ve hattâ Stalin'e (oldukça alâkasız) kimi standart göndermeler bulunmasına karşın, Hegel'i duygudaş bir anlama çabası gösterir. Özellikle, Hegel ve Goethe tarafından betimlendiği şekliyle, burjuvazinin gelişimine dair açıklaması, çok geniş bir alanı ince ayrıntılarla birleştirir. Lukacs'ın genç Hegel üzerine olan eseri, sonuç olarak, böyle bir yazgıyla bağdaşabilir olmayan bir felsefeyi, katı bir sisteme zorlayan partizan bir eser olmaktan kurtulur.

Tübingen ruhban okulundaki yıllarından, gençlik dönemindeki cumhuriyetçi coşkusundan *Tinin Fenomenolojisi*'ne ve Napolyon'un dünya ruhu olarak aklanmasına kadar Hegel'in düşüncesinin evrimini, Lukacs'ın ayrıntılı olarak yaptığı gibi takip etmemiz olanaksız. Dikkatimizi, Hegel'in iktisadî düşüncesi ile felsefî düşüncesi arasında Lukacs'ın saptamış olduğu ilişkilere ve "yabancılaşma ve nesnelleşme" fenomenlerine dair tüm Hegelci yaklaşımı şüpheye düşüren Marx'ın Hegel eleştirisine ilişkin Lukacs'ın oldukça ilginç savunusuna yönelteceğiz.

FELSEFE VE POLİTİK İKTİSAT

Marx'ın ilk çalışmalarından birisinin başlığı, *İktisat ve Felsefe Elyazmaları*, muazzam bir tasarıyı başlatır. O, daha sonraki *tarihsel materyalizm* tezinin tohumunu içermektedir. Marx, iktisatta, Fizyokratlardan Adam Smith'e, nasıl bir gelişme yaşanmış olduğunu gösterir. Ulusların zenginliğinin, metaların üretim, değişim ve tüketiminin bilimi, gitgide, *insan emeğinin değeri* kavramını anlamaya çalışmıştı. Fizyokratlar, Adam Smith'in sadece insan emeğine verdiği şeyi, değerin biricik kaynağı olma statüsünü, halen doğaya atfediyordu. Bu emek, toplumsal emektir. O, insanın doğada yaptığı ve dolayısıyla da bizzat insanın kendisinde ve toplumsal yaşamın örgütlenmesinde üretilen dönüşümleri anlaşılır kılan şeydir. Adam Smith'in 1776 yılında Londra'da yayımlanan *Ulusların Zenginliğinin Doğası ve Nedenlerine Dair Bir Araştırma* adlı eseri, 1794 ile 1796 yılları arasında Garve tarafından Almancaya çevrildi

ve özellikle *Tinin Fenomenolojisi*'ni önceleyen *Jenenser* sistemde[2] ona birçok kez göndermede bulunan Hegel üzerinde muazzam bir etki yarattı.

Marx, ziyadesiyle ikna edici bir biçimde, iktisat bilimi ile Kant'tan Hegel'e idealist felsefe arasındaki ilişkiyi gösterir. Amaç, beşerî politik iktisat bilimini, Hegel'in *Fenomenolojisi*'yle, onun olumsuzlama kavramıyla, doğayı insanlaştıran ve onun muadili olarak bireyi, varlığın kolektif ilişkileri ve nesnelliğine dair bir anlayışla evrensel insan konumuna yükselten insan emeği tarafından doğanın dönüştürülmesini bütünleştirmektir. Marx'ın felsefe ve iktisat için aradığı birlik, böyle bir birliktir –yeni bir insan ve insanın geleceği kavrayışına, spekülatif bilgi ile tarihsel bir gelişme olarak insan yaşamını uzlaştıran bir *praxis*e yol açacak bir birlik. Felsefe, Marx'a göre, spekülatif idealizm formunda bir açmaza dayanmaktadır. Felsefe kendisini, Hegel'in yaptığı gibi, sadece olanın kavranması ile sınırlamakla üstesinden gelinemez bir çelişkiye varmaktadır. Bu iki disiplinin ilişkisi, bununla birlikte, bir yandan politik iktisadın tüm insan problemini ve insanın doğayla ilişkisini içerecek şekilde genişlemesine ve öte yandan da felsefenin spekülatif bilgi olarak kendisini aşmasına ve kendisini, salt spekülatif bilgelikten ziyade insanın etkin bir kurtuluşu olan bir eylemde gerçekleştirmesine olanak sağlamaktadır.

Lukacs'ın eserinin anlamını daha tam bir biçimde kavramak için, Marx'ın bu erken eserinin önemini kısaca gözden geçirdik. Zira Lukacs'ın amacı, politik iktisat ile felsefe arasındaki ilişkileri incelemektir ve o, Marx'ın bu erken çalışmasından da içgörüler çıkarmaktadır. Lukacs, daha belirgin olarak, üç öğeyi karşılaştırır: Dönemin politik, iktisadî ve toplumsal arka planı, iktisat teorisi ve Hegelci felsefe. Amacı, geniş olarak düşünülecek olursa, Hegelci felsefenin, yaşam ve insansal duruma dair genel bir yorum olduğu ölçüde, daima belli bir iktisadî bakış açısına bağlı kaldığını göstermektir. Ama o aynı zamanda, Hegel'in Almanya'sındaki üretici güçlerin yetersiz gelişiminin, onun ortaya koyduğu problemlere

[2] *Jenenser Logik, Metaphysik und Naturphilosophie* (1802) ve *Jenenser Realphilosophie* (1803-1806).

felsefî bir çözüm getirmesini nasıl engellediğini de göstermeye çalışır. Hegel, kapitalizmin İngiltere ve Fransa'da henüz başlangıç aşamalarında olduğu ve feodalizmin, henüz Almanya'da her yerde yerleşik olmasına karşın, burjuvazinin iktidara yükseldiği başka yerlerde çökmekte olduğu bir dönemde yazıyordu. Hegel, yaklaşık olarak aynı zamanlarda Goethe'nin de yaptığı gibi, bu muzaffer ve kendine güvenen burjuvazinin dünyasını ve yükselen burjuvazinin dünya-görüşü karakteristiğini betimler. Hegel, bununla birlikte, diyalektik zekâsına özgü bir kavrayışla, olgun formu içindeki bu dünyanın tüm çelişkilerinin, bulutların bir fırtına taşıması gibi onun kendi içinde taşıdığı tüm krizlerin de farkına varır. Öyleyse, Hegel 1807 gibi bir erken tarihte kendisini zamanının üzerine yükseltmiştir. Marx'ın daha sonra yapacağı gibi, krizleri çözmeyi ve döneminin sınırlarını aşmayı kendi yanıtlarında başaramamış olsa da, Hegel yine de burjuvazinin *çöküş*ünün tam da onun *yükseliş* döneminde farkına varmıştır. Üretici güçlerde karşılık gelen bir gelişme olmadığından, Hegel'in bir Marksçı olması söz konusu değildir. Son derece nüfuz edici Adam Smith okuması, onu, felsefî açıdan Smith'in ötesine Ricardo'nun habercisi olmaya götürmüştür. Hegel, liberal iktisadın katı sınırlarını aşarak, trajik bir görüşte doruğuna ulaşsa da, ortaya koymuş olduğu problemlere gene de olumlu ve trajik olmayan bir çözüm –gerçek bir devrimin zamanı gelir gelmez, Marx'ta yerini bulacak bir çözüm– sunan, bir insan yaşamı felsefesi açımlar. "Hegel Feuerbach'ın, Feuerbach da Marx'ın babasıydı." Öyleyse, Lukacs'ın çalışmasının anlamı ve felsefe tarihindeki bir problemle uğraşırken onun Marksçı yöntemi kullanması anlaşılabilir. Onun, buna ek olarak, yukarıda sözünü ettiğimiz Marx'ın erken bir çalışmasını geliştirerek ve halen girişilmesi gereken çalışmalar doğrultusunda paha biçilmez bir kılavuz sunarak, *politik iktisat ile felsefe arasındaki ilişki* problemini genel bir biçimde ortaya koyduğu söylenebilir.

Geçmişte, felsefe ile bilim arasındaki ilişkiye dair çalışmalar eksik olmadı. Metafizik *Meditations* ile Kartezyen bilimin mekanizmi arasındaki ilişkiler ya da Newtoncu doğa felsefesi ile Kant ve Hume'un felsefeleri arasındaki ilişkiler üzerine pek çok çalışma

bulunmaktadır. Aristoteles'ten Bergson'a felsefe ile biyoloji arasındaki ilişkiler üzerine de az sayıda çalışma bulunur. Ama belli bir dönemin iktisadı ve felsefesi arasındaki ilişkilere dair hemen hemen hiçbir çalışma bulunmamaktadır. Gene de, örneğin Hume'un etiğini ve onun insan doğasına dair genel görüşlerini anlamak isteniyorsa, kuşkusuz, Hume ile Adam Smith arasındaki ilişkileri ve Hume'un faiz, ticaret, vb. üzerine önemli denemelerini akılda tutmak elzem olacaktır. Hume'un felsefesi doğrudan doğruya belli bir ekonomi formuyla ilişkilidir. Tıpkı tarihçilerin felsefe sistemlerini onları çağlarının doğa bilimleriyle ilişkilendirerek incelemeye çalışmaları gibi, felsefî kuramlar ile politik iktisat bilimi, doğa üzerinde çalışan ve emeğinin ürünlerini tüketen toplumdaki insanın bilimi, arasındaki ilişkiyi gözler önüne serecek bir girişimde bulunulmalıdır. Aristoteles'in iktisat yazılarına dikkat çekilmişti, ama sadece iktisat düşüncesini felsefî düşüncesi ile yan yana getirmek için; aynı şey Hobbes, Berkeley, Hume ve hattâ Hegel için de geçerli. İhtiyaç duyulan şey –ve bu Marksçılar için bir egzersiz olmalıdır– verili bir dönemin iktisadî düşüncesi ile felsefî düşüncesi arasındaki ilişkiyi kavramaktır. Lukacs'ın, Hegel'in erken dönemine ilişkin çalışmasının değeri budur.

Hegel, insan yaşamını daima bir halkın yaşamı olarak ve bir halkın yaşamını da genel halklar tarihindeki bir uğrak olarak anlamaya çalıştı. Hegel, ilk çalışmalarından itibaren, onun söylediği gibi, insan bilincinin en alt gereksinimlerinden başlayarak, bizim psikoloji diyeceğimiz, bir halkın yaşamındaki şeyleri bütünleştirecek kapsamlı bir görüş ya da bireysel ve kolektif gereksinimler bilimi ile emek ve teknoloji bilimi arayışındaydı. Hegel'in tin felsefesinin ilk versiyonu, *System der Sittlichkeit*, 1803 yılında Jena'da tasarlandı. O, Auguste Comte'tan beri Sosyoloji dediğimiz şeyi andırır ve toplum görüşünde hem insan davranışının en temel formlarını hem de spekülatif düşüncenin en yüksek formlarını, Sanat, Din ve Felsefeyi, birleştirir.

Bu daha yüksek formlar, bir halkın kendi somut yaşamından yarattığı tasarımlardır. Bununla birlikte, bu tasarımlar *toplum kitleleri*nden, soyluluk; burjuvazi, köylülükten ayrılmazdır ve bunlar-

dan her biri sırasıyla insan ile doğa arasındaki belli bir ilişkiyi ifade eder. İnsan davranışının temel formları, gereksinim, emek, araçların kullanımı ve makine, bir bütünlük içerisindeki uğraklardır ve bireysel insanın psikolojisi de kapsamlı bir toplumsal kategorinin altında yitip giden yalnızca bir kategoridir. Parçalarına hükmeden bir bütün olarak toplumsal sistem kavramının kökenleri, Adam Smith'in ünlü incelemesinde ve sözgelimi, Montesquieu ve Rousseau'nun yanısıra insan doğası üzerine çağın diğer pek çok eserinde bulunur. Ama onların ruhu ve anlamı olarak bir şekilde parçalarından önce varolan Hegelci bütünlük kavramı, Adam Smith'in liberalizmini aşar ve Marx'ın görüş noktasını sezinler.

Lukacs'ın bizzat söylediklerinin ötesinde, bize öyle görünmektedir ki, *Hegelci diyalektiğin* kökenleri farklı bir anlamda Adam Smith'in eserinde bulunmaktadır. Tanımlaması çok güç olan bu diyalektik, Platon'dan Kant'a filozofların kastettiği anlamda bir diyalektik değil, insan yaşamını somut yönleriyle kavramanın bir yöntemidir. Hegelci diyalektik, hem felsefî hem de somut bir diyalektik olmayı ister ve somut bir diyalektik olduğu ölçüde, çoğunlukla Adam Smith'in eserinden esinlenir. Adam Smith'in liberalizmi, pratikte, bireysel çıkarların özgür oyununun kolektif çıkarın en uygun gerçekleşmesinde sonuçlandığını varsayar. Adam Smith, bu varsayım üzerinden, bireysel tasarıların kolektif yaşamda nasıl dönüştüğünü, tam da gerçekleşme süreçlerinde nasıl daha fazla bir şey olduklarını bıkıp usanmadan gösterir. "Çünkü her birey, bu nedenle ... ürünü çok büyük önemde olabilen sermayesini elinden geldiğince kullanmaya çalışır; her birey zorunlu olarak toplumun yıllık gelirini elinden geldiğince yüksek tutmaya çaba gösterir ... yalnızca kendi kazancını amaçlar ve diğer pek çok durumda olduğu gibi bunda da görünmez bir el tarafından amacının bir parçası olmayan bir hedefi yükseltmeye sürüklenir."[3]

Adam Smith'te buna benzer pek çok pasaj var. İşbölümü ve değiş-tokuş oyunu, başta, bir grup yoluyla gerçekleşen ve çok önemli yeni bir hedef haline gelen, ama yine de bireyin böyle olmasını

[3] Adam Smith, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* (New York: The Modern Library, 1937), s. 423. [İng. çev. notu]

beklemediği bireysel amaçlardır. Önceleri Hegel'i aklın hilesi düşüncesine, bireyin kendisinin önüne koyduğu amaçları ve ulaştığı hedefleri karşı karşıya getiren bir diyalektiğe götüren, bu türden bir sonsallıktı. Hegel, bu somut diyalektiği, insan yaşamının bütünü aracılığıyla izleme ve sonra da onu mantıksal bir düzleme çevirme sürecinde, *düşüncenin yaşamı ile yaşamın düşüncesini* uzlaştırarak kendisini diyalektik kavramını yeniden inşa etme mücadelesine vermişti.

Hegel'in bu somut diyalektiği kullanması, onu, Lukacs'ın geniş ölçüde açıklığa kavuşturduğu üç yönlü bir sonuca götürmüş gibi görünüyor.

İlk olarak, Hegel'in kapitalist toplumun doğuşuna dair dikkat çekici bir betimlemesi söz konusudur. O, özellikle Adam Smith'ten faydalanarak, toplumsal işbölümünü, teknolojinin gelişimini, zenginliğin üretim, değişim ve tüketiminde bireylerin işbirliğini betimler.

İkinci olarak, Hegel'in bu toplumdaki çelişkilere ve üretim için üretimin –güç uğruna güç de denebilir– yavaşlaması için hiçbir nedenin bulunmadığı bir toplumdaki insanın ölümcül yabancılaşmasına dair peygambervâri bir görüşü söz konusudur.

Üçüncü olarak, Hegel'in tarihsel konumu göz önünde tutulursa, onun böylesine derin bir biçimde kavradığı kapitalist toplumdaki çelişkileri çözmenin olanaksızlığı söz konusudur. Hegel bunları çözemezdi, çünkü Lukacs'ın işaret ettiği gibi, kapitalist toplum yeteri kadar olgunlaşmamıştı, –o dönemde Almanya'da başka yerlerden daha az olan– üretim güçleri henüz yeterince gelişmemişti.

Bu üç noktanın daha yakından incelenmesi, Hegel'in sisteminin toplumsal ve politik yönlerini olduğu kadar, bunları vurgulayan Lukacs'ın kitabını da iyi bir şekilde anlamaya olanak sağlar. İlk noktayla (o dönemdeki iktisadın ve toplumun betimlemesi) ilişkili olarak, Hegel'de hem *Jenenser Realphilosophie*'de hem de bir örneğini aktarmaya cüret edeceğimiz *Fenomenoloji*'de önemli pek çok yer bulunmaktadır. Hegel *Fenomenoloji*'de bir halkın toplumsal yaşamını veya etik dünyasını betimler ve şimdiden iki uğrağı,

güç ve *zenginliği*, ayırt eder. Zenginlik diyalektiğine dair betimlemesi, Adam Smith'in liberalizmini yansıtır:

> Yararlanmada, her bireysellik hiç şüphe yok ki kendi-varoluşunun farkına, tekil olarak kendisinin farkına varır; ama bu yararlanmanın kendisi, tıpkı karşılıklı olarak zenginliğin evrensel emeği ortaya çıkarması ve herkes için yararlanma üretmesi gibi evrensel eylemin sonucudur... Her birey kuşku duymaksızın kendi çıkarlarına göre eylediğini düşünür... Ama dışsal bir biçimde bakılsa bile, her birinin kendi yararlanmasında herkes için yararlanma sağladığı, her birinin kendi emeğinde kendisi için olduğu kadar herkes için de çalıştığı ve herkesin de onun için çalıştığı açıktır.[4]

Bu pasaj iktisadî liberalizmin, kendisini bireysel gereksinimler ile emek arasında, bencil çıkarlar ile toplumun tüm yaşamında belirgin olan kolektif amaç arasında kuran uyumun özünü yakalamaktadır. Ama Hegel, Adam Smith'in sadece betimlemekle yetindiği şeyden sonuçlar çıkarmaya geçer. Bencillik salt bir numaradır ve çıkarsız erdem (ya da böyle olduğunu iddia eden şey) yalnızca güçsüzlüktür. Dünyanın gidişatı, bir *evrensel bireysellik* oluşturan bireyler arasındaki karşılıklı etkileşimin sonucudur. Eylemlerinde ve pratik davranışında kendisinin bir bencil olduğuna inanan her bireysellik, aslında kendisini aşmakta olup, bu evrensel bireysellik dünyasında kendisini tanımayı reddeder. Ne var ki o, bu dünyayı koyan ve gerçekleştiren bireyselliktir. "Ama birey kendisine dair bir farkındalık kazanır, bir evrensellik olarak gelişir ve kendisini tekillikten kurtarır." Sadece ahlâki bir amaç veya niyet olmayan, aynı zamanda varlık içerisindeki bireyin tavrı da olan bu davranış, tikel bireyselliğin hakikatidir, evrensel bir karaktere sahip olan bir hakikattir. Hegel'in burada, Adam Smith'in betimlediği modern iktisadî dünyaya ilişkin derin analizinin, nasıl hem kontemplatif doğa filozoflarını hem de Kant ve Fichte'nin etik dünya görüşleri gibi, tinin salt etik felsefelerini aşan bir insan davranışı felsefesine ulaştığı görülebilir. Kant'tan Hegel'e felsefenin evriminin nasıl

[4] *The Phenomenology of Mind*, s. 520. [İng. çev. notu]

Marx'ta devam ettiğini göstermek için, Lukacs haklı olarak bu *naturalizmin ve etik idealizmin aşkınlığı*na dikkat çeker.

Aydınlanmanın yavan rasyonalizminden sonra, Hegel, Jena'-dayken döneminin felsefesi üzerine yazdığı önemli bir makelede, "*Glauben und Wissen*", etik –salt etik– idealizmin çözülüşünü talep eder. Gelgelelim, bu eleştirel makale ile onun iktisadî ve toplumsal arkaplanı arasındaki ilişkiyi kavramak için, onunla birlikte, aynı dönemin daha önce belirttiğimiz gibi, *Tin Felsefesi*'nin[5] ilk taslağı içerisinde hakiki bir sosyoloji oluşturan, *doğal hukuk* ve *toplumsal alılâk sistemi* üzerine olan yazıların da okunması gerekir.

Ama Hegel, Adam Smith'in iktisadî dünyasını, onu bir pratik davranış felsefesi ile zenginleştirerek yeniden üretmekle yetinmez. Bu dünyanın coşkun diyalektiği sürecinde bir evrensel haline gelen tekil bireyin yabancılaşması üzerine düşünür: "Bilinç kendisi için bir bilmece haline gelir, davranışının sonuçları bundan böyle kendi eylemi olarak görünmez." Hegel'in dediği gibi, tekil bilinç kendisini dışsallaştırarak ve dünyadaki –Başkasının ve başkalarının dünyası, doğaya ulaşmanın biricik aracı; çünkü kendinde doğa kavramının da kuşkuya yer bırakmadan işaret ettiği gibi, en küçük maddi araç [bile] başkasını gerektirir– bir nesne haline gelerek kendisini yabancılaştırır, kendisini Başkası haline getirir; *dünyadaki nesnelleşme ve kendi'nin yabancılaşması*, bunlar, Hegelci diyalektiğin iki önemli uğrağıdır.

Modern dünyadaki bu yabancılaşma –ki, mantıksal düzlemde *kendi*nin kendisiyle çelişkisi haline gelir– açıkça liberalizmin harmonileriyle ters düşen iktisadî çelişkiler formunu varsayar. Hegel'in görüşü, onun 1800 yıllarında gözlediği Alman toplumunun, henüz modern toplumun çelişkilerini işaret etmediği hatırlandığında çok daha şaşırtıcıdır. Bu analizin temellerini Adam Smith'in attığı doğrudur. Ama Hegel'in yeni bir ortaçağa geri dönüşü vaaz eden gerici romantikleri takip etmediğinin belirtilmesi gerekir; o

---

[5] "Jenenser Philosophie des Geistes, 1805-1806", *Jenenser Realphilosophie*, Cilt. II, 1805-1806. [İng. çev. notu]

daha çok gelecekte ortaya çıkacak olan iktisatçıların ve sosyalistlerin incelemelerini öngörmektedir.

İşbölümünün sonucu, bireyin artık doğaya bağımlı değilken, buna karşılık kör bir güç gibi onun üzerinde etkide bulunan topluma bağımlı olmasıdır. Toplumsal çevre doğal çevrenin yerini alır. Bu kavram, Hegelci düşüncenin temel konularından biridir ve daha sonra psikoloji karşısında sosyolojiye öncelik veren Auguste Comte tarafından geliştirilmiştir. "Birey için, kendi fiziksel ve tinsel gelişimini hem sürdürmek hem de aşmak için onun kör ve ilkel gelişimine bağlı olduğu toplum onun doğasıdır." Bu toplum, bununla birlikte, komünal bir çabadır, her birinin ve herkesin bir çabasıdır, asıl sorundur; ama birey bu nesnede kendisine yabancı hale gelir. Hegel'in, insanın kendi emeği yoluyla nesnelleşmesi veya dışsallaşması ile özdeşleştirdiği bu yabancılaşma, olumluluk (Bern döneminde) ve yazgı (Frankfurt döneminde) kavramları yerine kullanıldığında, Hegel'in insan problemini tüm karmaşıklığı içinde ortaya koyabilmesini sağlayan yeni bir kavramdır. Yabancılaşma terimi, Hegelci diyalektiği ilerletmek üzere Marx tarafından da kullanılır.

Birey "daha çok çalışabilir," ama Hegel'in belirttiği gibi "çalışmasının değeri azalmaya başlar." Buna rağmen o, daha fazla üretmek için, geçim araçlarını üretebilmek için çalışma saatlerini uzatmaya veya emeğinin yoğunluğunu artırmaya zorlanır. Bir süre sonra, bu süreç boşa çıkar ve birey önceki yaşam seviyesine çekilir. "Emek öyleyse daha az değerde olan bir metadır." Hegel'in burada ücretlerin demir yasasını beyan ederek ve bir anlamda Marx'ın analizini önceleyerek Adam Smith'in ötesine geçtiği görülmektedir. O, işbölümünün tüm sonuçlarının farkındadır. "Emek, soyut doğası nedeniyle gitgide daha mekanik, gitgide daha saçma hale geliyor." Kuşkusuz, çubuğun yerini araç alır ve araç da yerini insanın, onun kör güçlerini insansal amaçlara yönelttiği doğa üzerindeki marifeti olan makineye bırakır. Doğanın kendindesini, insanın kendi-içinliği yoluyla ortaya çıkarır. Hegel, çalışma ve makine üzerine incelemesinde, genel olarak yeni bir sonsallık ve teoloji kavrayışı geliştirir. Ama insanın doğa karşısındaki becerikliliğinin

bireysel insan açısından etkileri bulunmaktadır: O, pratikte, zeki ve bütünleyici emeği aptallaştırıcı ve kısmi emeğe, "biçimsel ve insansal-olmayan" emeğe çevirir. Doğanın insanlaştırılması, emekçinin insanlıktan çıkmasında sonuçlanır. Nihâyetinde, bir sistem olarak üretim ve dağıtım hareketi "hiçbir sınır tanımaksızın, makineler ve yeni pazarlar için dinginliksiz bir arayışa" neden olur. Hegel, 1803 gibi erken bir tarihte, Ricardo'nun sözünü ettiği ve Marx'ın tüm kapitalist üretim sistemine canlılık kazandıran değerin genişlemesi olarak betimlediği, üretim için üretim sürecini öngörmüştü. Jena döneminden aktardığımız bu yazılara dair Marx'ın hiçbir bilgisi olmamasına karşın, bunlar gene de Marx'ı öncelemektedir. "Toplumdaki bireyin becerisi, onun kendisini varoluşta tutmasını sağlayan bir araçtır. Bu ikincisi, tamamıyla bütünün olumsal doğasının karışıklığına maruz kalmaktadır." Bu nedenle, güvende olmaksızın, sağlıklı olmayan emeğe, "fabrikaların ve maden ocaklarının saçma emeğine" mahkûm edilmiş olan gitgide artan bir insan kitlesi söz konusudur. Ve Hegel şunu da ekler: "Tüm bu kitle, çare bulunmaz yoksulluğa mahkûm edilmiştir... Dolayısıyla, büyük zenginlik ile büyük yoksulluk arasındaki çelişki dünya sahnesine çıkmaktadır–*aufritt*."[6] Hegel daha sonra yoğunlaşma yasası olarak adlandırılacak şeyi belirgin olmayan bir biçimde formüle ederek *soylu ile köylü* arasındaki çelişkinin yerini alan *zengin ile yoksul arasındaki çelişki*nin kaçınılmaz bir toplumsal diyalektiğin sonucu olduğunu gösterme işine girişiyordu. Zenginlik her şeyi kendisine çeker ve içkin bir zorunluluk nedeniyle, yoksulluk kendi yanında büyürken, kendisini tek yanlı olarak geliştirir. "O, sahip olana verilecektir" diye de ekler.

Devlet, evrensel bir yazgı olarak, işe sadece uzaktan karışır. Yurttaşın kendi cinsil [*generic*] ve özgür doğasını kavrayabilmesi, evrensel kolektifin nesnelleşmesi olan para yoluyla olmaktan çok Devlet içinde olmasına karşın, Devlet burjuva toplumunun iddia ettiği yurttaşın özgürlüklerinin oyununun üzerinde askıya alınır. "Burjuva toplumunun özgürlüğü eşsizdir, ama o sadece bireyi

[6] *Jenenser realphilosophie*, Cilt. II, 1805-1806, s. 232. [İng. çev. notu]

bireyciliğe gömer; birey kendisini sadece Devlet ve Din aracılığıyla kurtarabilir." Birey, birbirine yabancı olan ve birbirinin yansıması olan iki dünyada yaşamaya terk edilir. Yazgısı, ona göre davranıldığında dünyanın gidişatı ile yaşamı yasada olan kalp arasında bir yarılmaya yol açan kalp yasasına göre yaşayan insanın yazgısı ile aynıdır:

> *İnsan dürüst olmalı; ve tüm onuruyla*
> *Kalbinin kabul etmeyeceği tek söz etmemeli...*[7]

Ne yazık ki, kalbin eylemleri onu edimlerine yabancılaştırır. İnsan, çalışma ve paranın yanı sıra dille de her zaman yabancılaşır. Bu yabancılaşmanın doğası, kaynağı ve çözümü gelecekteki *Fenomenoloji*'nin problemini tanımlar.

YABANCILAŞMA, DIŞSALLAŞMA VE NESNELLEŞME

Lukacs, toplumsal ve iktisadî kavramların Hegel'in düşüncesindeki etkisini gösterir ve haklı olarak önceki tarihçilerin göz ardı ettiği bir özelliğe dikkat çeker. Gelgelelim, onun Napolyon'un etkisi ve Fransız Devrimi üzerine olan gözlemleri daha iyi bilinir. O, Hegel'deki enerji ve kahramanlık temasına odaklanır ve bunun kimi burjuva kavramlarla uyum içinde olmaktan uzak olduğunu belirtir. Ama bu, "Hegelci dünya görüşünde," hiç olmazsa Hegel'in Frankfurt döneminde ve *Fenomenoloji*'de önemli bir temadır. Hegel'deki pan-trajedi öğesini hatırlayabiliriz; buna göre, "trajik mutlak durumu ifade etmektedir," komik ise formların çöküşünü sadece birey için ilân eder ve gerçek anlamını ancak yeni bir trajedide, sonlu şeylerin, paranın, sağlığın, sözleşmelerin kalıcılığına inanan ve yitip gitme nedenlerini anlamaksızın onların yavaş yavaş ortadan kaybolduğunu gören modern insanın trajedisinde bulur.

---

[7] *Le Misanthrope*, Perde I, Sahne I, 35-36. dizeler, *Eight Plays by Molière*, Giriş ile birlikte çev. Morris Bishop (New York: Modern Library, 1957). [İng. çev. notu]

Ama Lukacs'ın eserinin en ilginç bölümü, Marx'ın erken dönem Hegel eleştirisini ayrıntılı olarak çözümlediği yerdir. Tartışmanın merkezi burasıdır. Marx'a göre, Hegel *nesnelleşme* (ya da insanın doğada ve toplumda dışsallaşması) ile *yabancılaşma*yı karıştırmıştı. Bu karışıklık, hem Hegel'in toplum analizinin yetersizliğini, ortaya koyduğu problemleri çözme ya da bunu en azından etkili bir şekilde yapma konusundaki yeteneksizliğini hem de olumlu eylemde sonuçlanmak yerine kendisini vaatlerini yerine getirmeyi başaramayan bir spekülatif idealizmde gerçekleştiren felsefî düşüncesinin mistifikasyonunu açıklamaya hizmet eder. Kierkegaard'ın daha sonra söylediği gibi, Hegel bizi spekülatif bir göğe yükseltir, ama aynı zamanda da gerçekliğin harabelerinde yaşamaya terk eder. Hegel'in meşhur kavramı, İdea, tüm yabancılaşmanın üstesinden filozofun *Mutlak Bilgi*si yoluyla geliyormuş gibi görünen mistifikasyondan başka bir şey değildir. Marx'ın *nesnelleşme* ve *yabancılaşma* kavramlarına dair eleştirel analizi çok önemli ve fikir vericidir, bu nedenle daha öte düzeyde ve daha ayrıntılı olarak incelenmelidir.

Marx'ın görüşü, öyleyse, Hegel'in *nesnelleşme*yle, ya da insanın kendisini bir nesne haline getirdiği ve kendisini emek ve çalışma yoluyla doğada ifade ettiği veya dışsallaştırdığı süreçle *yabancılaşma*yı, ya da insanın kendisini dışsallaştırdığında kendisini kendisine yabancı hissettiği ve çalışmasında kendisini "kendisinden başka" olarak gördüğü, ya da daha ziyade kendisini bulmayı veya tanımayı beceremediği bir süreci birbirine karıştırmasıdır. *Kendi*nin dışsallaşmasında kendi-kendine-özdeşliğin bu yitik tanınması ya da yitirilmesi, hem nesneler düzeyinde hem de toplumsal veya öznelerarası düzeyde insanın en büyük talihsizliğidir. Birey kendisini ne çalışmasında ne de başka bir kişide tanıyabilmektedir. İnsan, kendi ürününün ağırlığı altındadır, bu nedenle kendisinin bir başkasının ruhunda yansıdığını görememektedir; kendisini kolektif girişim içindeki cinsil bir öğe olarak değil, yalnızca kendi elleriyle inşa etmiş olduğu şey tarafından ezilmiş, yitik bir birey olarak kavrayabilir. Bu, Hegel'in ona sadece bir felsefe reçetesi –Marx'a göre zavallı bir çare– sunduğu *mutsuz bilincin* deneyimidir.

Marx nesnelleşmenin kendinde bir kötülük olmadığı görüşündedir. O, tersine, insan ile doğanın bütünleşmesinin biricik aracıdır. İnsan doğayı dönüştürür ve onu insanlığının bir ifadesi haline getirir; bu dönüşüm sürecinde, biyolojik gereksinimin tikelliğinin teyit ettiği doğal insan görünüş bakımından daha evrensel hale gelir; kendisini eğitir ve gerçek cinsil doğasını geliştirir (Hegel'in bir dereceye kadar gördüğü gibi). Yiyecek gereksiniminden cinsel gereksinimine dek sahip olduğu her gereksinim, tikel bir gereksinim olmaya son verir ve hemcinslerinin doğal tanımasının ve *aklın* varoluşa sahip olmasını sağlayan bir insan olabilmesi için zorunlu olan öznelerarasılığın aracılık ettiği insansal bir gereksinim haline gelir. Bu süreç, haklı olarak *sosyalist hümanizma* olarak adlandırılan şeyin temelini oluşturmaktadır.

Öyleyse insanın dışsallaşır dışsallaşmaz yine mutsuz bir bilinç, kayıp ve kendi çalışmasına yabancı bir bilinç olması neden? Toplum niçin tam da onun iradesinin bir ifadesi olarak değil de yabancı bir irade olarak görünür? Marx ve Hegel bu problemde ayrı düşerler. Hegel'in felsefî cevabı, Marx'ın pratik ve tarihsel yanıtından farklıdır. Marx bu belâyı tarih açısından açıklar. O, üretim sürecini suçlar ve nesnelleşmenin, ancak, tarihsel bir kökeni olan ve yine tarih içinde yitip gitmeye yazgılı olan belirli tarihsel koşulların bir sonucu olarak yabancılaşma haline geldiğini göstermenin olanaklı olduğuna inanır. Nesnelleşme her ne kadar *kendinde* bir yabancılaşma formu değilse de *gerçekte* bu hale gelir. Kapitalizm betimlemesi –Marx'ın daha sonra *Kapital*'de sunduğu gibi– tarihin belli bir anında insanın tüm üretici güçlerini en üst seviyeye yükseltmek için zorunlu olan insan emeğinin bütüncül yabancılaşmasının muazzam bir betimlemesidir.

Marx'ın *nesnelleşme* ile *yabancılaşma* arasında yaptığı ayırımın sonuçları, gerçek bir biçimde aşamadığı tarihin tikel bir anına saplanıp kalan Hegel'in, bu iki fenomeni temelde birbirine karıştırmasının nedenleri kadar aşikârdır; hâlbuki bunlar sadece tikel bir tarihsel *olumsallık* nedeniyle ayrıştırılamazdı. Sonuç, tarihe hükmetme iddiasına karşın, Hegelci felsefenin geriye tarih içerisine çekilmesi ve kendisinin de tarihsel olarak açıklanmasıdır. Hegelci

İdealizm basitçe bu temel karışıklığın açımlanmasıdır. Marx, erken dönem eseri *İktisat ve Felsefe Elyazmaları*'nda, insanın emekte nesnelleşmesinin gerçek karakterini ortaya koyarak Hegel'i geliştirir. "İnsan tam da nesnel dünya üzerindeki çalışmasında kendisinin gerçekten bir *türsel-varlık* olduğunu kanıtlar. Bu üretim, onun etkin türsel-yaşamıdır. Doğa bu sayede *onun* eseri ve onun gerçekliği olarak görünür. Emeğin nesnesi öyleyse *insanın türsel-yaşamının nesnelleşmesi*dir; çünkü o kendisini bundan böyle bilinçte olduğu gibi salt zihinsel olarak değil, etkin bir biçimde ve gerçek anlamda yeniden üretir ve kendi yansımasını kendisinin kurduğu bir dünyada görür."[8] Gelgelelim o, mutlu bir bilinç değil, mutsuz bir bilinçtir; ama bunun nedeni, Hegel'in düşündüğü gibi, bilincin henüz gerçek felsefede kavranmamış olması değil, tarihin bir aşaması olan kapitalist sistem içerisinde emeğine yabancılaşmış olmasıdır.

"İşçinin ürününde *yabancılaşma*sı, sadece emeğinin bir nesne haline geldiği, *dışsal* bir varoluş üstlendiği anlamına gelmez, aynı zamanda emeğin bağımsız olarak, *onun dışında* ve ona yabancı olarak varolduğu ve özerk bir güç olarak ona karşı durduğu anlamına da gelir."[9]

İşçi kapitalist toplumda ürünü tarafından engellenir, yoksun bırakılır ve yabancılaşır. Bu nedenle nesnelleşme, *gerçeklik*te, *kendi*nin yitirilmesi olarak, nesneye kölelik olarak görünür ve nesnenin sahiplenilmesi de yabancılaşma ve yoksunlaşma olarak ortaya çıkar. Emeğin gerçekleşmesi, emekçinin açlıktan ölecek derecede kendi gerçekliğinden yoksun bırakıldığı noktaya dek bir gerçekleşmeme haline gelir. Nesnelleşme, emekçinin hem yaşamın hem da emek araçlarının zorunlu şeylerinden yoksun bırakıldığı ölçüde nesnenin yitirilmesi haline gelir. Ayrıca, *çalışmanın kendisi bir nesne haline gelir* ki, işçi onu ancak büyük bir çabayla ve oldukça düzensiz kesintilerle eline geçirebilir. Kendi zincirlerine yakalanan kapitaliste de, yeni bir köleliğe düşürdüğü proletere de hükmeden

---

[8] Karl Marx, *Early Writings*, çev. ve ed. T. B. Bottomore (Londra: C. A. Watts, 1963), s. 128. [İng. çev. notu]

[9] A.g.e., ss. 122-123. [İng. çev. notu]

bu ezici sistemdir. İnsanın, insanı ezmek için yaptığı bir sistemdir. Bu nedenle, hayâl kırıklığı sadece nesne ile olan ilişkide değil, aynı zamanda *kendi* içerisinde de yaşanır: "Nasıl ki dinde, insanın düş gücünün, insan beyninin ve kalbinin kendiliğinden etkinliği birey üzerinde tanrıların veya şeytanların yabancı bir etkinliği gibi bağımsız olarak tepkide bulunuyorsa, işçinin etkinliği de kendisinin kendiliğinden etkinliği değildir. O, bir başkasının etkinliğidir ve onun kendiliğindenliğinin bir yitirilişidir."[10]

Hegel, insan varoluşunun trajik karakterini ve burjuva ekonomisinin yükselişini kavrayabilmesine karşın, onları özel mülkiyetin ve kapitalizmin *sonucu* olan tarihsel bir yabancılaşma açısından açıklamayı başaramaz. Bu nedenle insanın her nesnelleşmesini yabancılaşma olarak ve her yabancılaşmayı nesnelleşme olarak yorumlar ki bu, onun tüm felsefe sistemine yayılan bir karışıklıktır.

İlk olarak, Hegel yabancılaşmaya pratik bir çözüm sunmayı başaramaz. *Fenomenoloji*, *komünizm* tarafından sunulan şeyin yalnızca bir karikatürüdür. Her biri de insanın talihsizliği olan yabancılaşmanın üstesinden gelmeye dair aynı çabayla uğraşır. Peki, *Fenomenoloji*'deki reçete nedir? Mutlak Bilgi, eşdeyişle *zihinsel özbilincin* zaferi. Yabancılaşmanın üstesinden düşüncede gelinir, eylemde değil. Din ve onun sunduğu ahiret, kendisi ve varlığının yabancılaşması üzerine düşünen insanın felsefî kavrayışı tarafından ele geçirilir; *ama pratikte hiçbir şey değiştirilmez.* Arı spekülasyon, tarihsel bir devrimden başka bir şeye ihtiyaç duymayan tikel bir tarihsel problemi çözme yeteneğinde değildir. Aynı şey komünizm için geçerli değildir, çünkü sadece o bir tarihin sonuna yol açabilir:

> Komünizm *özel mülkiyet*in, *insanın kendine-yabancılaşması*nın *olumlu* kaldırılışıdır ve böylece de insan aracılığıyla ve insan için *insansal* doğanın gerçek *sahiplenilmesi*dir. Öyleyse, insanın kendisinin *toplumsal*, yani gerçekten insansal bir varlık olarak yeniden dönüşü, tam ve bilinçli bir yeniden dönüş, önceki gelişmenin tüm zenginliğini özümser. Komünizm tam olarak

[10] A.g.e., s. 125. [İng. çev. notu]

> gelişmiş bir naturalizm olarak, hümanizmadır. İnsan ile doğa, insan ile insan arasındaki karşıtlığın *kesin olarak* çözülüşüdür. Varoluş ile öz arasındaki, nesnelleşme ile kendini-doğrulama arasındaki, özgürlük ile zorunluluk arasındaki, birey ile tür arasındaki çelişkinin gerçek çözümüdür. O, tarih bilmecesinin çözümüdür ve kendisinin bu çözüm olduğunu bilir.[11]

Bu değerlendirmeden sonra, ikinci bir sorun ortaya çıkar. Hegel, yabancılaşma ile nesnelleşmeyi özdeşleştirmesinden ve yabancılaşmanın felsefî açıdan üstesinden gelinebileceğine dair inancından ayrı olarak, doğayı aşmanın da olanaklı olduğuna inanıyordu. Hegelci İdealizm "doğanın yalnızca tinin yabancılaşması olduğuna" dair tuhaf bir konumu benimser. Marx'a göre, Hegel'in yanılgıya düştüğü yer burasıdır; o, evreni baş aşağı koyar ve bunun için de haklı olarak Feuerbach'ın materyalizminin ya da daha ziyade natüralizminin saldırısına uğrar. Hegel'in temel yanılgısı, onu her nesnelleşmeyi –özellikle yabanıl doğayı ve nesneler dünyasını, insanın dışsal dünyasını– bir yabancılaşma türü olarak görmeye götürür. *Fenomenoloji*'deki, özbilincin kendisini yalın bir nesnede, kafatasında düşündüğü bir pasaj akla getirilebilir.[12] Paranın, insanın üretken emeğinin bir yabancılaşması olduğu doğru olabilir, ama kuşkusuz insanın henüz dokunmadığı doğayı tinin bir yabancılaşması haline getirmek sözel bir savdır. Bu, *İdealist mistifikasyon*un başlıca örneğidir. Hegel tarihsel yabancılaşmayı felsefe yoluyla aşmayı başaramaz (her ne kadar felsefeyi tarihsel bir edimde aşmayı başarabilecek olsa da). Aşılamaz bir nesnelliği, yani insanın ondan çıktığı ve ona dönmek zorunda olduğu doğayı, felsefî açıdan aşmaktaysa çok daha az başarılıdır. Hegelci idealizmin bütünü, nesnel doğası *yabancılaşma*yı oluşturan bir *Mutlak Tin*in bu mistifikasyonuna dayanmaktadır.

Sonuç olarak, Hegel yabancılaşma kavramını bile Mutlağa dair kavrayışı içerisinde tutar. Mutlağın çelişkiyi, yani yabancılaşma hareketini aşması yalnızca görünüştedir. Mutlak için, kalıcı bir

---

[11] A.g.e., s. 155. [İng. çev. notu]
[12] *The Phenomenology of Mind*, s. 358. [İng. çev. notu]

içsel antitezin varlığının dışında hiçbir sentez bulunmaz. Hattâ Mutlak Bilginin yabancılaşmayı, onu bir aşma hareketiyle birlikte halen içermekte olduğunu düşünmek doğaldır. Bu çelişki sistemin üç uğrağında açığa çıkar: Logos, Doğa, Tin. Tin, Logos ile Doğanın özdeşliğidir, her ne kadar bu iki uğrak arasındaki *karşıtlık*, sürekli olarak aşılsa bile, daima onda mevcut olsa da. Dilde, Mutlağın bu kavramının ifadesi *Aufhebung*'tur. Marx için ise tarihte, antitezin kalıcılığını dışlayan kesin bir sentez söz konusudur: "Komünizm tarihin gizemini çözer."

Lukacs'ın eleştirel çözümlemesi, bütünüyle onun tüm içerimlerini (özellikle de daha belalı bir *tarihin sonu* kavramını) kavramaksızın, Hegel ve Marx karşılaşmasına ayrılmaktadır. Ama onun argümanı, Hegel'i çürütmek için Marx'ı kullanırken, bir çelişkiyi, onun kendi çağında bulduğu yabancılaşmayı, aynı zamanda bu çelişkiyi çözmek için teknik ve tarihsel koşulları bulamadan neden yalnızca ebedileştirdiğini açıkladığı ölçüde, Hegel'in tarihsel bir aklanışını teslim eder. Öyleyse, Hegelci sistem kendi çağının bir ifadesi olarak kalır ve kusurları, kişinin tarihsel ufkunu bütünüyle aşmasının olanaksızlığından kaynaklanır.

YABANCILAŞMA VE TARİHİN SONU

Bu eleştirel çalışmayı sonuçlandırmak için, Lukacs'ın Hegel'i meşgul eden problemi kasıtlı olarak fazlasıyla basitleştirip basitleştirmediğini sormamız gerekiyor belki. *Fenomenoloji*'nin, *Ansiklopedi*'nin ve *Tarih Felsefesi*'nin yazarı, dönemin iktisadî yapısında ve kapitalist sistemin ulaşmış olduğu aşamada bulunabilecek nedenlerin dışında birtakım geçerli nedenler sunmaksızın, insan tininin tarihsel yabancılaşmasını nesnelleşmeyle karıştırmış olamaz. İnsan kendisini kültürde, Devlette ve genel olarak insan emeğinde nesnelleştirerek, aynı zamanda kendisini de yabancılaştırır, kendisinden başka olur ve bu nesnelleşmede gene de üstesinden gelmeye çalışması gereken aşılmaz bir yozlaşmayı keşfeder. Bu, *varoluştan ayrılamaz bir gerilim*dir; buna dikkat çekmiş olmak ve bunu tam da insanın özbilincinin merkezinde korumuş olmak Hegel'in meziyetidir. Öte yandan, Marksizmin en büyük güçlüklerinden birisi, az

çok yakın bir gelecekte bu gerilimin üstesinden gelme iddiası ve onu alelacele tarihin tikel bir aşamasına atfetmesidir. Bu gerilimin iktisadî dünyanın bir üstyapısına indirgenebileceğini düşünmek kuşkusuz aşırı bir basitleştirmedir. Kapitalist sistemin, insanın yabancılaşmasının bir formunu temsil ettiği yadsınamaz, ama onun biricik formu da değildir. Sevgide, insan ilişkilerinde, insanların karşılıklı olarak kabul görmesinde, insanın kendi dünyasını yaratmasını ve inşa etmesini sağlayan teknolojide ve Devletin –sosyalist olduğu yerde bile– politik yönetiminde, sürekli yerinden edilmeye çalışılabilecek ama sonsuza dek varlığını koruyan ve dolayısıyla da insana açık bir Mutlak kavramının parçası olan bir ayrılma veya yabancılaşma çeşidini önvarsayan Başkası yoluyla *kendi*nin bir tanınması, kendisine dışsal olan bir *kendi* tasarımı bulunmaz mı?

Bu, proleteryanın özgürlük mücadelesinin gereksiz bir kavga olduğu anlamına gelmez. Bir kez bilincine varıldı mı, katlanılamaz olan bir yabancılaşmanın üstesinden gelme mücadelesi asla gereksiz olamaz ve aslında tam da bilincin bu yükselişi yeni bir düzenin temel koşuludur. Hegel, Marx'ın kendi amaçları için belirli sınırlar içerisine sıkıştırdığı bir problemi ortaya koymaktadır. Hegel'in nesnelleşme ile yabancılaşma kavramlarını ayırt etmemesi bu nedenledir. Doğa ve insanın özbilinci arasında, Rousseau'nun farketmiş olduğu temel bir gerilim bulunur. İnsan artık diğerleri gibi canlı bir varlık değildir; o, yaşamı üzerine düşünerek kendisini hemen bu yaşamın kıyısında bulur, onu bir tehlike olarak, ölümün zorunluluğu olarak kavrar. Kendisini, ondan doğduğu ama aynı zamanda da ondan ayrı olduğu doğa ile karıştırır; yaşam içgüdüsü ve ölüm içgüdüsü, deyim yerindeyse, çözülemez bir ikiliğin kutuplarıdır. Bu, yabancılaşmanın kaynağı ve insanın yazgısı probleminin kökenidir.

Bir denemenin sınırları, Lukacs'ın Hegel felsefesine dair yorumunun oldukça genel bir eleştirisini gerektirir. Esas amacımız, olumluluk ve yazgı kavramlarının ardından gelen ve Hegel'in sisteminde merkezî bir yer işgal eden yabancılaşma kavramının önemini vurgulamaktı. Bu kavram Marx'ın anladığı şekliyle, salt insanın kapitalizm altındaki yabancılaşması kavramına indirgenemez.

Bu, yalnızca, kendisini yalıtık bir *cogito* olarak kavrayabilme yeteneğinde olmayan, kendisini ancak kendi kurduğu bir dünyada ve tanıdığı ama bazen onlar tarafından tanınmadığı başka kendilerde tanıyabilen insansal özbilincin daha evrensel bir probleminin tikel bir durumudur. Ama bu başkası aracılığıyla kendini-bulma biçimi, bu nesnelleşme daima az çok bir yabancılaşmadır, *kendinin bir yitimidir ve bir eşzamanlı kendini-bulma*dır. Öyleyse nesnelleşme ve yabancılaşma etle tırnak gibidir ve birlikleri de basitçe tarihin hareketinde görülen diyalektik bir gerilimin ifadesidir.

Bu hiç de Hegel'in insanın tarihteki muazzam nesnelleşmesini ve yabancılaşmasını göz ardı ettiğini söylemek değildir. "Dünya tarihinin dünya olduğunu"[13] söyleyen Marx'tan önce Hegel'di. Başarının güvencesini nesnel başarıda ve biricik değerli başarıyı da insanda arayan oydu. Onun bütün sistemi, yabancılaşmış insanı, tarih anlamına gelen yazgısıyla bir uzlaştırma çabasıdır. Dışsallaşma olmaksızın olduğu gibi kalan bir içsel yaşam üzerinde, nesnel bir toplumsal yasaya dönüştürme zorunluluğu olmaksızın bir kalp yasası olarak kalacak olan bir kalp yasası üzerinde kimse Hegel'den daha fazla ısrar etmedi. Ne var ki, Hegelci diyalektiğin tüm bu uğrakları, tersyüz olmuş bir tarihle, destansı bir zafer ölçünü açısından bir başarısızlık felsefesi olan olumsuz bir özgürlükle eşdeğerdir. Ama bu başarısızlık, teolojinin kutsadığı başka bir dünyanın simgesi değildir; kalıcı bir olasılık olan çözülüş ve hiçliktir sadece. Bu yüzden *Fenomenoloji*'nin sonundaki, eylem insanını bağışlamayı ve onunla barışmayı reddeden soylu ruh, yalnızca "ince havaya çözüşen biçimsiz bir buhar gibi" yitip gidebilir. İnsansal *kendi*, kaçınılmaz bir zorunlulukla kendisini dışsallaştırmaya, özbilincin onsuz bir olanaksızlık olacağı dünyada eyleme girişmeye mecburdur, çünkü derin-düşünme insan için, Descartes'ın metafizik meditasyonlarındaki yalıtık bir derin-düşünme olmadan önce, ancak dünyadaki *kendi* üzerine, sevdiği veya nefret ettiği (Sevgi ya da Kendinden-Nefret) başka bir *kendi* üzerine bir derin-düşünme olabilir. Nesnelleşme ve onunla birlikte yabancılaşma öyleyse bir

[13] *Die Weltgeschichte weltgerichte.* [İng. çev. notu]

zorunluluk meselesidir. Masumiyetini koruma arzusuyla eylemin kirliliğini reddeden soylu bilinçte eksik olan nedir? "O, kendisini dışsallaştırma gücünden, kendisini bir şey haline getirme ve varoluşa katlanma gücünden yoksundur."[14] Ona, *iletişimin reddiyesi*nden ve *bir iç sessizliğe kaçış*tan başka bir şey olmayan bu reddiyenin bir sonucu olarak ne olur? "Onun etkinliği, tözsel olmayan bir gölge nesne haline gelerek kendisini yitiren bir özleme dayanır... keder yüklü bir "güzel ruh" haline gelir; denildiği gibi, ışığı kendisinin içinde sönüp yok olur ve ince havaya çözüşen biçimsiz bir buhar gibi yitip gider."[15]

Hegel insanın dışsallaşmasının zorunluluğunu bıkıp usanmadan vurgular. Fakat uzlaşımda, daima, insanın katlanmak ve yüzleşmekle yazgılı olduğu kaçınılmaz bir yabancılaşma türü görür. Bu yüzden Marksçı kavrayışın tersine, Hegelci yabancılaşma kavrayışı, *kendi*nin yeni bir doğada tümden yitirilmesiyle karıştırılmaz. Tarihin belirli bir dönüşümüyle çözülmeyen, insansal yabancılaşma probleminden ayrılmaz olan felsefî bir yabancılaşma problemi söz konusudur. Hegel'in *Fenomenoloji*'deki *Le Neveu de Rameau*'ya dair çözümlemesi, *kabahat ve aşağılama*, insanın içinde bir yitiş hissettiği bir kültüre başkaldırma, diyalektiğinin belli bir toplumsal döneme, devrim-öncesi bir zihniyete borçlu olduğuna ve onun tarihin tikel bir uğrağındaki sınırlar olmaksızın daha derin bir problem olarak *bu tarihsel dönemin ötesinde* ne kadar geçerli bir ifade olduğuna dair bir örnek sunar. Sonuç olarak, Hegel'in, insanın yeniden keşfedilmiş bir doğadaki şanı ve nihai amacı olarak nesnelleşmeyle yalnızca tarihin tikel bir evresi içerisindeki bir gelişme olarak kendine-yabancılaşmayı birbirine karıştırdığına dair katı Marksçı açıklama, bize göre, Hegel'in bu kavramlara ilişkin felsefî çözümleme ve yorumlarına karşı âdil olmayı beceremez. Belki de bu çözümleme, eylemle bir bakıma oldukça uyumlu olan, ama başka bakımlardan sadece değinip geçebildiği eylemden çıkan kimi felsefî problemlerle ilgili olarak kararsız kalan bir sistemi tehlikeli bir şekilde aşırı basitleştirmektedir. Marksçı açıklama, aynı

[14] *The Phenomenology of Mind*, s. 666. [İng. çev. notu]
[15] A.g.e. [İng. çev. notu]

zamanda, çözümlemesinin başka yönlerinin geçerliliği her ne olursa olsun, onu felsefî açıdan kabul edilemez yapan belli bir katılığı varsayar.



Bölüm III
MARKSİZM VE FELSEFE



I

MARX VE FELSEFE

10 Kasım 1837'de, Karl Marx, o dönemde Berlin'de bir öğrenciyken, babasına entelektüel gelişimine dair son gelişmeleri aktaracağını ve çalışma planlarını anlatacağını yazıyordu. Mektubun tarzından ve Marx'ın kimi sözlerinden hareketle, yakın zamanlardaki Hegel okumasının etkisi rahatlıkla görülebilir. Oldukça doğal bir biçimde, Hegel'in, Jena Savaşı zamanında, 1807 yılında tamamlanan başyapıtına, *Tinin Fenomenolojisi*'ne, eklediği "Önsöz" akla gelir. Hegel, bu dönemde, belki de olaylar üzerinde doğrudan etkide bulunma tutku ve arzusundan henüz tam olarak vazgeçmediğinden, halen dünya tininin bir devrime yol açmakta olduğunu düşünüyordu. Başlangıçlarını Napolyon'un kahramanlıklarının olgunlaştırdığı, tohumları Fransız Devrimi, Alman felsefesi ve romantizmde atılan yeni bir dünyanın doğuşu söz konusuydu. Marx 1837 yılında Hegel'i anımsatan sözlerle babasına şunları yazıyordu: "Yaşamda, içinden geçilen bir dönemin bir hudut gibi sınırlarını çizen ama aynı zamanda açıkça yeni bir doğrultuya işaret eden anlar vardır... Evrensel tarih, edimsel konumumuza dair bir farkın-

dalığa ulaşabilmek için, geçmiş ve şimdiyi düşüncenin keskin gözü ile incelemeyi gittikçe daha çok sevmektedir."

Marx'ın bu mektubu bir *felsefî vicdan edimi*dir ve Marx'la ilgili her durumda olduğu gibi, *yaratıcı bir anlamı* bulunmaktadır. Marx şimdiden sonraki yıllardaki görevini kısmen öngörmektedir: *Hegelci ideayı şeyler düzeyine indirmek*, başka bir deyişle, *spekülatif idealizm*i yaşam ve felsefeyi otantik bir biçimde uzlaştıran – düşünürlerin her çağdaki ama genelde de asla karşılanmayan arzusu– bir *eylem* felsefesi ile değiştirmek ve bu amaç için de Hegel'in işlediği ama tam anlamını kavrayamadığı olağanüstü bir aracı, *diyalektiği* kullanmak.

Marx aynı mektupta "her şeyden öte, gerçeklik ile olması gereken arasındaki tipik idealist karşıtlığın son derece sınırlayıcı olduğunu"[1] söyler. Burada *ideal ile edimsel arasındaki çelişkide*, Hegel'in *Hukuk Felsefesi* üzerine ilk çalışmalarından, felsefî düşüncesinin olgunlaştığı dönemden sonra evrensel tarihe otantik bir müdahale yolunu açan *Komünist Manifesto*'nun yayımlanmasına kadar, Marx'ın 1840 ile 1848 yılları arasındaki erken dönem felsefî düşünüşlerinin konusu ile karşı karşıya bulunmaktayız. Bu yazıların kapsam ve anlamının yanısıra önemini de, sadece *Komünist Manifesto*'yu ve *tarihsel materyalizm* denilen şeyi anlamak için değil, ama aynı zamanda temel eser olan *Kapital*'in konu ve yapısını türetmek için de keşfetmek zorunda olacağız.

Fakat Marx'ın babasına yazdığı mektup, kullanmayı amaçladığı felsefî aracın, yani *Hegelci diyalektiğin* oldukça ayrıntılı bir betimlemesini verir. Hegel'in *Fenomenoloji*'sine yapılan anıştırma açıktır. Hegel, *Fenomenoloji*'nin "Önsöz"ünde, matematikçinin yöntemiyle filozofun diyalektiğini karşılaştırır.[2] Matematikçi nesnesi *üzerine* düşünür ve tanıtlamasındaki adımlar nesnenin kendisinden ayrıdır. Felsefî diyalektik ise nesnesine, yani tarihe dışsal olan bir akıl yürütme yöntemi değildir. O, tam da konusunun gelişimini anlatır. Filozofun görevi tarihsel gelişmeyi takip etmek, onda orta-

[1] "Brief an der Vater aus dem Jahre 1837," Karl Marx, *Frühe Schriften*, ed. H. J. Lieber ve P. Furth (Stuttgart, 1962), s. 9.

[2] G. W. F. Hegel, *The Phenomenology of Mind*, s. 101. [İng. çev. notu]

ya çıkan çelişkileri açığa çıkararak ve bunların nasıl çözülme eğiliminde olduklarını göstererek onun içsel hareketini sergilemektir. Hegel, "Hakikat bütündür. Bütün ise, yalnızca, tamlığına kendi gelişim süreci yoluyla ulaşan özsel doğadır,"[3] der ve Marx da aynı örnekleri aktararak devam eder:

> Üçgen matematikçinin çizim ve tanıtlamalarına olanak sağlar, ama yine de uzamsal bir imge olarak kalır ve bundan başka da bir şey olmaz... ama buna karşılık, *gündelik ideal dünya*nın somut ifadesinde, Hukukta, Devlette, Doğa biliminde ve Felsefenin tümünde, *gelişme süreci içindeki nesne ile kesişmek* zorunludur: ona tesadüfi ayrımlar sokuşturulmayacaktır; kendinde çelişkili oldukça, nesnenin tanıtlanması kendi gelişiminin ilkesini kurar ve kendi içerisinde birliğini keşfeder.[4]

Marx'ın bu ilk mektupta ana hatlarını belirttiği programı nasıl gerçekleştirdiğini kısa bir deneme kapsamında göstermek oldukça güçtür. Ama onun özü, Marx'ın, erken döneminde *felsefe* ile *insansal durum* arasındaki karşıtlık açısından yorumladığı ideal olan ve edimsel olan arasındaki karşıtlık problemini, Hegelci diyalektiğin yeni uygulamasından yararlanarak, yaratıcı bir şekilde dönüştürmesidir. Bu nedenle, genç Marx'ın, Hegel'in spekülatif sisteminde bulduğu şekliyle felsefe ile gerçeklik arasındaki karşıtlığı nasıl gördüğünü ve Marx'ın yeltendiği çözümün Hegel üzerinde ne şekilde bir ilerleme oluşturduğunu incelemekle yetineceğiz. Aşağıdaki kısa gözlemlerin, Marx'ın gördüğü şekliyle *felsefe* ve *insansal durum* arasındaki ilişki sorununun *gerçek anlamını* aydınlatacak olmasını umut ediyoruz.

---

[3] A.g.e., s. 81. [İng. çev. notu]
[4] Marx, *Frühe Schriften*, s. 9.

MARX'IN ERKEN DÖNEM GELİŞİMİNİN SONRAKİ SİSTEMİNİ ANLAMAK AÇISINDAN ÖNEMİ

Marx'ın düşüncesinin 1840 ile 1848 yılları arasındaki evrimine veya yapısına iki farklı şekilde yaklaşılabilir. İlk olarak, Marx'ın az çok bir Hegelci olduktan, sol kanat Hegelcilik içinde bir rol oynadıktan sonra, gençlik hoppalıklarından tümüyle vazgeçmiş olduğu görüşünü alabiliriz. Onun gelişimi böylece *tarihsel materyalizm*de doruğuna ulaşır ve bu öğretinin formülasyonu da erken dönem çalışmalarından tamamen bağımsız olarak görülmelidir. Öğretinin büyük kısmı gerçekten de kendi başına durur ve erken dönem çalışmaların gelişimi açısından hiçbir yorum gerektirmez. Bu görüşe göre, *Toplum*un iktisadî temeli veya üretim güçleri ile iktisadî yapı bir altyapı oluşturmaktayken, üstyapılar iktisadî temeldeki *nesnel* gelişmelerin ürünüdür. İkincil yapıların, kendi temelleri üzerindeki tepkileri az çok açık bir şekilde kabul edilir, ama bizim özsel olduğunu düşündüğümüz bilincin yükselişinin toplumsal diyalektikte oynadığı rol yeterince anlaşılmaz. Sonuç olarak, bu görüş açısından, *diyalektik materyalizm*i –Marx ve Engels'in bize oldukça karanlık ve hattâ bir ölçüde kendiyle-çelişkili görünen bir ifadesi– niteliksiz bir materyalizm veya *bilimsel nesnelcilik* modelinde yorumlamaktan kaçınabilmek nerdeyse olanaksızdır. Fakat Marx böyle bir nesnelci yorumu, canlı ve etkin bir varlık olarak insanın yabancılaşmasının en uç formlarından biri olarak görecektir.

Bize göre, Marx'ın materyalizm kavrayışı üzerine bugünkü tartışma, *Komünist Manifesto* ve *Kapital* öncesi felsefî yazılara dönüldüğünde açıklık kazanacaktır. Hattâ eğer felsefî eserlerinden[5] yola çıkılmazsa Marx'ın anlaşılamayacağı –bu, Marx'ı anlamaya dair öbür yaklaşımdır– kabul edilir. Özellikle, *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisine Katkı*'yı ve *İktisat ve Felsefe Elyazmaları*'nı önceden okumuş olmadan, hattâ Hegel'in *Fenomenoloji*'sini okumuş olmadan *Kapital*'i okumak bizi kaçınılmaz bir şekilde bir dizi

[5] Karl Marx, *Early Writings*.

yanlış yoruma götürecektir. *Kapital*'in can damarı olan dinamiği veya diyalektiği ve kendi disiplininin sınırları içerisinde kalan iktisatçı veya filozof için hiçbir anlamı olmayan *toplumsal açıdan gerekli çalışma* olarak değer kavramını, ne Hegel ve Feuerbach'ın geliştirdiği *yabancılaşma* diyalektiğini göz ardı eden iktisatçı ne de Marx üzerinde çok ciddi etkileri olmuş olan Engels'in *iktisat* çalışmalarını dikkate almayan filozof anlayabilir. Bu iki disiplini birleştirmenin keşfi Marx'ın ayırt edici özelliğidir ve başlığı, *İktisat ve Felsefe Elyazmaları*, gelecekteki araştırmaların tam bir programını formüle eden yukarıda sözü geçen çalışmada hayranlık verici derecede ifade edilmektedir.

İNSANIN YABANCILAŞMASI PROBLEMİ

Aşağıda, Marx'ın erken dönemi üzerine Cornu'nun vazgeçilmez eseri hakkında bilgiye sahip olunduğunu varsayacağız.[6] Bu demek değildir ki, Cornu'nun geliştirdiği belirli bir felsefî yorumla bütünüyle mutabıkız. Zira onun tezi bizim reddettiğimiz bir görüşe, yani gelişimi içinde önceki aşamaları Marx'ın giderek terk ettiği görüşüne çok benzer görünmektedir. Bununla birlikte, Cornu'nun eseri, Marx'ın *Komünist Manifesto*'nun yayımlanmasından önceki gelişimine dair, temel ilkeleri özetleyerek tartışmasız tam bir tarihsel betimleme sunma meziyetine sahiptir. Onun eseri, dolayısıyla, Marksçı düşünceye dair her ciddi çalışma için temel bir araçtır.

Marx'ın felsefe görüşü neydi? Bu soru kaçınılmaz bir şekilde şu soruya dönüşür: Marx, Hegelcilik hakkında ne düşünüyordu? Marx için olduğu gibi, aslında onunla karşılaştırılması başlangıçta göründüğü gibi pek de tuhaf olmayan Kierkegaard için de felsefe, en başta, Aristoteles'in sistemi eskiler için neyse onun sistemi de bizim için öyle olan Hegel ile özdeştir. Hegel felsefî düşünceye nihai formunu vermiştir. O, spekülatif düşüncesi felsefenin tam da

---

[6] Auguste Cornu, *La Jeunesse de Karl Marx* (Paris: Presses Universitaires de France, 1934). Bu eserin baskısı tükenmiştir, ama bkz. Cornu, *Les Années d'enfance et de jeunesse, la gauche hégélienne, 1818/1820-1844*, Cilt I, *Karl Marx et Friedrich Engels, leur vie et leur oeuvre* (Paris: Presses Universitaires de France, 1955).

özünü damıtan "filozofların sonuncusu"dur. Hegel'den sonra, ciddi bir biçimde felsefe yapmak artık olanaklı değildir. Hegel'i çürütmek, öyleyse, tüm felsefeyi çürütmektir. *Hegelciliğin Krizi feslefenin dönüm noktasıdır*. Dolayısıyla Marx'ın, Hegel'in felsefesine, özellikle de onun *Hukuk Felsefesi*'ne getirdiği iyiden iyiye ayrıntılı eleştirinin, etki alanı geniş sonuçları bulunmaktadır. Marx felsefe problemini, Hegelci din eleştirisini Hegel'in kendi fikirlerinden hareketle işlemiş olan Feuerbach'ın çalışmasını izleyerek, feslefenin olumsuzlanması ve aşılması açısından koyar. O, Yaşamı yeniden bütünleştirme zorunluluğunu, bunu etkin bir biçimde yapmaksızın devamlı olumlayan ve "özbilincin" her yabancılaşmasının üstesinden gelmek üzere yola koyulan, ama idea ile gerçeklik arasında derin bir uçurum bırakarak onu sadece *ideada* başarabilen bir felsefe sisteminin yetersizliklerini göstermeye girişir.

Marx, Hegelci felsefenin tam kapsamından tümüyle haberdardı. O, kendisini doğrudan, Hegel'in içerisinde İnsanın Özbilincinin – ama henüz soyut biçimde kendisinin yalın düşüncesi olarak kavranan insanın– *kendisini şeylerde yabancılaştırdığını* gösterdiği *Fenomenoloji*'ye adamıştı. İlk bakışta tuhaf görünmesine karşın, bu metin, özbilincin kendisini nesnel bilgiye göre, en soyut *materyalizm*de olduğu gibi, *salt bir şey* olarak nasıl keşfedebildiğini göstermektedir. Dolayısıyla, insan fiziksel dünyaya ilişkin gözleminde, kendisini örneğin maddenin bir parçası gibi, bir kafatası gibi, algılayabilir ya da toplumsal dünyada kendisini *para* –soyut evrensel– açısından görebilir. Para, insansallaşmış formundaki özbilinç değildir, ama *özbilincin nesnel bir formda yabancılaşması*dır.

Hegel insanın yabancılaşmasına dair bu kavrayışı *Fenomenoloji* boyunca para aracılığıyla geliştirmişti ve Marx da Engels'ten edindiği iktisada girişten faydalanarak Hegel'in tüm çözümlemesini ve hattâ terminolojisini devraldı. Hegel'in *Le Neveu de Rameau*'dan esinlenen, "Kendine-Yabancılaşan Tin-Kültür Disiplini" başlıklı bölümü, Marx'ın zenginliğin insanı yabancılaştırması üzerine olan bölümü[7] ile karşılaştırılırsa, bu açıkça görülür. Marx orada şöyle

[7] *Economic and Philosophical Manuscripts*, İkinci Elyazması (XLI), "Money," Karl Marx, *Early Writings*. [İng. çev. notu]

der: "Para, öyleyse, her şeyi satın alabilme ve her nesneyi sahiplenebilme gücü nedeniyle *par excellence* nesnedir."

Marx insanın yaşamsal ve yaratıcı niteliklerinin para aracılığıyla yabancılaşmasını eleştirdiği gibi, insanın, bilimi "insanı üreten ve kendisini *yapan*" insanın yaratımı olarak algılamayı başaramayan nesnelci bir bilimcilik aracılığıyla yabancılaşmasına da aynı derecede karşıdır. Bilimcilik insanı doğa açısından açıklıyorken, Feuerbach'ı izleyen Marx doğanın *insan için* olduğu ölçüde insansal anlamından koparılamayacağını ileri sürer. İnsansal anlamı olmaksızın ve *dolayısıyla da* insan olmaksızın *bir doğa* yoktur. Doğa yalnızca insansal düzeyde vardır, ne nesnel ne de öznel – insanın ürettiği, eşdeyişle, canlı bir varlığın gördüğü, dokunduğu, tattığı, üzerinde çalıştığı ve dönüştürdüğü doğa.

Marx'ın bu konuyu geliştirmek için zaman bulamadığı, *Elyazmaları*'ndan kalan gözlemlerden ve *Alman İdeolojisi* üzerine olan çalışmasından açıktır. Bunlar yine de çok önemli kaynaklardır. Marx "idealizmi ve materyalizmi daha yüksek bir sentezde" uzlaştırma sorununun, özsel olarak, bundan böyle felsefe değil de eylem olacağını ve gerçekliğin bir eleştirisi olduğu ölçüde eşzamanlı olarak eleştirinin ve aklın gerçekleşmesi olacağını açıkça söyler. Öyleyse (öznel) bir eleştiri, bundan böyle, görünüşte her engelle karşılaşan bir özbilincin boş ironisi değil, bilincin, tam da bu süreçte çelişkilerini açığa vuran ve kendi dönüşümünün gerçek temelini sağlayan bir gerçeklikle yaratıcı meşguliyetidir.

Hegel, *Fenomenoloji*'de özbilincin on sekizinci yüzyılda kök salan ve kendisini *fayda* kavramı aracılığıyla ifade eden *burjuva toplumu*nda daha az yabancılaşmış olmadığını da göstermişti. İnsanın özsel olarak cinsil [*generic*] veya toplumsal olan doğası, iktisadî ilişkiler sistemi yoluyla *dışsallaşır* ve insanı aşan bu *dışsallaşma*da kaybolur. Zenginliğin, Hegel'in dediği gibi, gittikçe merkezîleşen kör gelişimi, tüm insansallaşmış özbilince hükmetmekle sonlanır. Bu diyalektik çözümlemenin bütünü daha sonra Marx tarafından keşfedilmiştir. Zira Hegel'in, içerisinde toplumsal işbölümünün ürettiği *iktisadî yabancılaşma dünyası*nı tam bir kesinlikle algıladığı ve Marx'ın daha sonra *yoğunlaşma yasası* ve giderek

toplumun proleterleşmesi diyeceği şeyi öngördüğü Jena dönemindeki[8] yayımlanmamış eserlerinden Marx'ın haberi yoktu. Son olarak, Hegel yine aynı bu eserlerde Kant'ın *ahlâki dünya görüşü* ile ilişkili olarak, özbilincin insanın *ötesinde* olan ama insan tarafından *koyulmuş* olan bir Tanrıda yabancılaşmış olduğunu göstermişti.

İlk Hegelciler, dikkatlerini bu ikinci fenomene çevirecekti. Onlar işe, Hegel'in açtığı ve Feuerbach'ın da tamamladığı, insanın din yoluyla yabancılaşmasının bir eleştirisi ile başladılar. Aslında bu eleştirinin kökenleri, Baba-Tanrının ya da kendinde aşkınsal olanın tenselleştiği ve insanın da İsa'nın mistik bedeni olarak, İnsanlık-Kilisesi olarak, tanrısallaştığı, yaşamsal önemdeki Hıristiyan öğretisinde bulunmaktadır. Hegelci felsefede yorumlandığı şekliyle, Hıristiyanlıkta, Marksçı hümanizmadaki her şeyin kaynağı görülebilir.

Ancak bizim, Marx'ın felsefe eleştirisi olarak göndermede bulunduğumuz şeye, aynı zamanda felsefenin *insan praxis*inde otantik gerçekleşmesi olan bir eleştiriye dönmemiz gerekiyor. Tüm Hegelci sistem, (insansal?) özbilincin yabancılaşmasının üstesinden gelme çabası olarak görülebilir. Hegel, insanın devredilemez [*inalienable*] özbilincinin nesnede, toplumsal ilişkilerde, nesnel irade olarak Devlette ve dinin Tanrısında nasıl dışsallaştığını ve sonunda da yabancılaştığını göstermeye girişmişti. Bir *devredilemez* [*inalienable*] *özbilinç*ten ve bu özbilincin *yabancılaşma*sından [*alienation*] söz ederken çelişkili kavramlar kullanıyormuşuz gibi gelebilir. Ama tüm Hegelci sistemin, şüphesiz *Fenomenoloji*'nin, dinamik ilkesi de tam olarak bu çelişkidir ve Marx'ın *devrimci diyalektiğinin* itici gücünü sağlayan da budur. Farklılık, Marx'ın, Kierkegaard gibi, Hegel'in yabancılaşmayı yalnızca *düşüncede* aştığını, çelişkinin ise insanın *edimsel durumu* ile bir *fikirler sistemi* olarak felsefe arasında yeniden ortaya çıktığını ileri sürmesidir. Kierkegaard "filozofun fikirlerden bir saray inşa ettiğini, ama bir

[8] Hegel, Jena'dayken yazılmış olan bu eserler, 1805-1806 tarihli oldukları ve Marx'ın döneminde henüz yayımlanmamış oldukları göz önünde bulundurulduğunda, son derece ilginçtir. [İng. çev. notu]

harabede yaşadığını" yazmaktadır. Marx "insanın onunla kendisini ürettiği etkinlik olarak emeğin doğasını ortaya koyanın şüphesiz Hegel olduğunu" ama "bu emeği sadece *ideada*, soyut düşüncede kavradığından yabancılaşmayı ancak *düşüncede* aşabildiğini" belirtir. Öyleyse Hegel, deyim yerindeyse, dünyayı bir dünya felsefesine indirgemekteydi ve dünyanın bir fikirler sarayı olarak kurulabileceğini kendi spekülatif İdea sisteminde göstermekte başarılı olmuş olmasına karşın, gündelik dünyanın harabelerini olduğu gibi bırakmıştı. Hegel'in spekülatif diyalektiğinin yerini alacak olan yeni diyalektik, oldukça örtülü bir biçimde Marx'ın şu sözünde formüle edilmektedir: "Dünyanın gelecekteki-felsefesi derhal felsefenin dünya-geleceği haline gelmelidir." Marx'ın demek istediği şey, kendisini Hegel aracılığıyla bir dünya kavrayışına yükselten Almanya'nın, onun aracılığıyla insanın devredilemez toplumsal doğası fikrinin bir gerçeklik, kendi dünyasının oluşturucu ilkesi haline gelebileceği proletaryanın savaş alanı olması gerektiğidir. Toplumsal bir varlık olarak –insanın bütün insanlarla birliğinin cinsil [*generic*] bilinci olarak– bu insan kavrayışının gerçekleşmesi, bu göreve soyunarak kendisini felsefe olarak yadsıyan ve aynı zamanda eylem olan bir düşünceye soğrulan felsefî bir bilincin görevi değildir sadece; aynı zamanda, *insanın yabancılaşmasının sonucu* olduğu ölçüde, bundan dolayı bu yabancılaşmanın fethedilmesiyle sonlanmak zorunda olan edimsel tarihin de görevidir. Tarihin bu görevi başarmak için kullanacağı araç veya kaldıraç, Marx'a göre, proletaryadır ya da daha ziyade *proletaryanın ulaştığı özbilinç*tir. Çünkü proletarya devrimci sınıfların sonuncusudur –Fransa'daki devrimci burjuvazi durumunda olduğu gibi *devrimci coşku*nun *sınıf çıkarı* sınırlarını aşamadığı göz önünde bulundurulduğunda, yabancılaşmanın en kötü ihtimalle kendi diyalektik yabancılaşmasına yol açmak zorunda olacağı bir sınıf. Öyleyse tarih, insanın toplumsal varlığının sürekli bir yabancılaşması yoluyla insansal gelişmenin giderek gerçekleşmesi olarak görüldüğünde, kendisinde, İdeayı ya da İdeayı bir edimsellik haline getirme gücünü içermektedir; öte yandan, İdea da *otantik* insanın ölçününe göre temel gereksiniminin veya mutlak eksikliğinin bilincinde olduğu ölçüde,

edimselleşmesinin bu aracılığını proletaryada bulmaktadır.[9] Eleştirel etkinlik veya öznellik, tek kelimeyle bilinç edimi, asla hayâl âleminde kaybolmaz. O, aynı zamanda *gerçekten otantik insan*ın gerçekleşmesi olan bir farkındalıktır. Hegel, İnsanlığı canlı Tanrıda bir araya getiren Hıristiyan öğretisinden yola çıkarak, nihayetinde doğa, din ve Devleti sırasıyla *doğa felsefesi*, *din felsefesi* ve *Hukuk Felsefesi*ne indirgeyen bir felsefe tasarlamıştı. Kierkegaard ve Marx, her biri kendi bildiği yolda, bu kontemplatif indirgemenin *varoluşsal* boşluğunu gösterdi. Ama biri dini, varoluşçu bir dinsel insan kavramını felsefeye tercih ederken, öbürü din eleştirisini, Marx'ın "idealizmin aldatması" dediği, *dinin toplumsal temellerinin eleştirisi*ne, felsefenin kendisinin eleştirisine doğru itmektedir. Başka bir yerde Marx şunu da söyler: "Bilincin her formu ve yaratımı, sadece tinsel eleştirinin her şeyi özbilince indirgediği veya onları düşlere ve görüntülere dönüştürdüğü şekilde değil, aynı zamanda, benzersiz bir şekilde, bu idealist aldatmaların kaynaklandığı edimsel toplumsal durumun pratik bir şekilde tersine çevrilmesi yoluyla da indirgenebilir." Bununla birlikte, yine bu pratik tersine çevrilmenin veya devrimin anlamının doğru bir şekilde anlaşılması gerekir: Bu hiç de kuramsal bir devrim değildir. Ancak *insansal duruma dair derin bir bilinç* yoluyla, yalnızca proletaryaya açık olan bir bilinç edimi yoluyla olanaklıdır. Din eleştirisinden hukuk eleştirisine ve oradan da toplumsal devrime geçiş şu sözlerde tam olarak betimlenmektedir: "Bu devlet, bu toplum dini, *tersyüz edilmiş bir dünya bilinci*ni üretiyor, çünkü kendileri de *tersyüz edilmiş bir dünyadır*... Öyleyse dine karşı mücadele, dolaylı olarak, tinsel *aroması* din olan *bu dünya*ya karşı mücadeledir."[10] İnsan ne zaman kendisine yabancılaşsa, kendi gerçekliğini kendisinin ötesine yansıtmaktadır ve kendisini hiçliğe indirgeyerek, kendisi için kendi tasarımının yaratığı haline gelmektedir. Dolayısıyla insan kendisini hiçleştirdiği aynı edim yoluyla kendi yaratıcısını dinin aşkınsal

---

[9] Marx, İdea ile onun proletarya tarafından gerçekleştirilmesi arasındaki ilişkiyi *Contribution to the Critique of Hegel's Philosophy of Right*'ta geliştirir, Karl Marx, *Early Writings*.

[10] Karl Marx, *Early Writings*, s. 43.

Tanrısında görmektedir. Aynı şekilde, Devlet de onun kendi eseri olmasına karşın, insan kendisini onda görmeyi başaramaz. Öyleyse, bu yabancılaşmanın ve çelişkinin keşfi, özbilinçli olur olmaz, en nihâyetinde ona son vermekle aynı şey olmalıdır.

İNSANIN DEVLETTE TOPLUMSAL VE İKTİSADİ YABANCILAŞMASI

Hegelci Devlette, Marx'ın uzun uzadıya gösterdiği gibi, *gerçekte bir mistifikasyon olan bir gizem* söz konusudur.

Hegel'in Devletinde somutlaşan İdea, aslında, Prusya bürokratik rejimi olduğu kolaylıkla anlaşılan empirik bir gerçeklikle bitişir. Tıpkı bizzat Hegel'in kendisinin Platoncu *Devlet*'in gerçekte çöküş aşamasındaki *polis*in gerçekleşmesi olduğunu göstermesi gibi, Marx da Hegel'in onu İdea adı altında kendi çağının deneyimini nasıl türettiğini ortaya koydu. Ayrıca, Hegel'in bu mistifikasyonun yeterince farkında olmaması mümkün değildir, çünkü onun da söyleyeceği gibi filozof çağını aşma, gök ile yeri birleştirme yeteneğinde değildir. Marx, Hegel'in organizmik Devlet kavrayışında, onun eleştirel yönlerini daha da ileri götürerek, Hegel'in gençliğinde demokrasi için bir engel olarak görmüş olduğu[11] toplum çeşidinin, burjuva veya sivil toplumun, biçimsel ifadesini görüyordu. Marx, insanın cinsil [*generic*] doğasının Tanrıda yabancılaşmasının, insan haklarını –bunlar yalnızca biçimsel haklardır, çünkü emek ve zenginliğin üretimi yoluyla geliştiği şekliyle insanın edimsel durumunu gözden kaçırır– ilân eden bir Devletteki insanın yabancılaşmasının tam benzeri olduğu görüşündeydi. Marx, gündelik yaşamındaki, beden ve ruhunun ayrılmaz birliği içindeki insana dair daha derin bir kavrayışı, bu nedenle, politik iktisat çalışmasında ve Engels'ten edindiği İngiltere'deki koşulların deneyiminde aradı. Tarih içinde tensel ve tinsel olarak yabancı-

[11] Burada, Hegel'in düşüncesinin tüm evrimini özetliyoruz. Hegel, gençliğinde, Fransız Devrimini desteklemişti; daha sonra ise onun başarısızlığının sebeplerini ve Terör'ün nedenlerini inceledi. Farklı bir açıdan olmasına karşın, Marx da aynı gelişmeyle ilgilenecekti.

laşan insan, bu şekilde kavrandığında, yabancılaşması tüm tarihin dramını oluşturur. Tanrılara karşı felsefî mücadele kadar politik mücadele de, toplumsal sınıfların hareketini ve *insan bilincinin uyanışı*nın gelişmesini yalnızca başka bir düzleme kaydırır. Belki de bu noktada Marx'ın aslında son derece keskin içgörüsü, onun eleştirel yetisini, sınırlarını aşmaya götürmektedir. Politikanın veya Devletin tamamıyla *toplumsal* kategorisinde özümsenmesi olanaklı mı; uluslar arasındaki çelişkiden hiç de aşağı kalmayan Hegel'in de vurgulamış olduğu insanlar arasındaki antagonizma, iktisadî çelişkinin çözülmesiyle tam olarak çözülebilir mi? Bu soru, her ne kadar onu daha öte geliştirmeyi amaçlamıyor olsak da bizim için temel bir soru olarak durmaktadır.

Bununla birlikte, eğer Marx'ın felsefî yazılarına dair yorumumuz doğruysa, ona, Marx'ın temel eseri olan *Kapital*'in muazzam yapısında destek bulmamız gerekiyor.

Açıkçası, bu eser Hegel'in *Fenomenoloji*'sinden bihaber olan birisi tarafından lâyıkıyla anlaşılamaz; çünkü o, onun canlı imgesidir. O, *Fenomenoloji*'de, kendi nesnesi haline gelir gelmez kendisini özbilince yükselten mutlak tin'ken; *Kapital*'de, insanın yabancılaşmış toplumsal varlığıdır, büyük ürün ya da daha ziyade *insanların ortaklaşa emeği*dir, bir başka deyişle, deyim yerindeyse, *kendisini nesnelleştiren* ve proletaryanın bilinci ile karşılaşan Semrayedir. Marx, özellikle politik iktisat üzerine olan önceki çalışmalarında, insanın toplumsal doğasının tarih yoluyla nasıl yabancılaştığını ve sonunda Sermaye formunu aldığını göstermişti. Gelgelelim, bu gelişmeye *Kapital*'de başka bir yandan bakılır; insanın toplumsal doğasının yabancılaşmasının sonucu olan ürünün *kendisi insanın üretimiyle sonuçlanır*. İnsan bir proleter olarak *kendi ürününün ürünü* haline gelir; onu alt eden ve işlevini Marx'ın tüm yönleriyle kavramaya çabaladığı bir çarkın dişlisi durumuna düşürülür. Sermaye kendisini-üretmektedir ya da daha ziyade kendisini yeniden üretmekte ve biriktirmektedir. İnsanların hangi koşullar altında yeniden üreteceklerini, ne yiyeceklerini ve onların grup yaşam tarzlarını belirleyen şey, sermayedir. Ama *bu yabancılaşmanın canlı bir çelişki haline geldiği* bir zaman gelip çatar. Bu, proletar-

yanın zamanıdır. Proletaryada ve her şeyden önce toplumun genel proleterleşmesinde, insan *kendi ürününün atıl ürünü*nden başka bir şey değildir. İnsanın bilinci, bununla birlikte, Hegel'in deyimiyle, "mutlak esneklik"tir. Kendisini salt bir nesne olarak görmeye yanaşmaz. Dolayısıyla, onun en düşük atalet noktası, tam da canlanmasının koşulunu oluşturur. İnsan bilinci bu nedenle proletaryada ve proleterleşen bir toplumda yeniden kurulur. Bu sınıf-bilinci aynı zamanda insanlık bilincidir, yeni bir düzenin yaratıcısı olan bir bilinçtir. Komünizm burada, Marx'ın düşündüğü şekliyle, basitçe, aşılacak olan bir aşamadır. Kendi olumsuzlaması olan kapitalizmin etkin olumsuzlanmasıdır, ama olumsuzlamanın bu olumsuzlanması otantik bir biçimde olumludur. O, edimsellikteki İdeadır, insanın tanrısallaşmasıdır, *kendi tarihini* kendisinin *yaptığının* tamamıyla farkında olan *otantik insan*dır. Burada, salt spekülatif düşünce olarak felsefenin ortadan kaybolduğu somut bir hümanizma söz konusudur. Bu başarıya olanak tanıyan örtük felsefî varsayımların neler olduğunu ve tarihin çılgınlıklarının ne ölçüde Marx'ı desteklediğini merak edebiliriz. Bu soruları biz sormayacağız. Amacımız, yalnızca, bugün için verimli sonuçları olabilecek olan Marx'ın felsefî konumuna dair bir tartışmayı yeniden başlatmaktır. [12]

[12] Kuşkusuz, bu yabancılaşma sürecinin –sermaye– sistematik işleyişi, burada ele alınmayan çeşitli iç çelişkiler içermektedir. Amacımız yalnızca temel bir noktayı vurgulamaktı: Sermayenin kaçınılmaz bir biçimde yarattığı proletarya, dayanaksız bir çelişkinin odağıdır, insansal olan ama insanlığına da tamamıyla *yabancılaşmış* bir bilincin varoluşudur.

II
MARX'IN HEGELCİ DEVLET KAVRAMINI ELEŞTİRİSİ

Marx, 1842 ve 1843 yıllarında, Hegel'in *Hukuk Felsefesi*'ni inceledi. Marx'ın yaşamında bu çalışmanın sadece girişi *Fransız-Alman Yıllıkları*'nda yayımlandı. Ama bu giriş Marx'ın düşüncesindeki çok önemli bir gelişmeyi gösterir. O, Hegelci Devlet eleştirisinin gerisinde henüz sadece örtük olarak bulunan şeyi açık hale getirerek, erken bir "Komünist Manifesto"yu oluşturur.[1] Bununla birlikte, Marx'ın Hegelci Devlet kavramına dair daha ayrıntılı incelemesini gözden geçirmek de ilgi çekicidir. Böylelikle Marx'ın kendi düşüncesinin ayrıntılarına inebilir ve aynı zamanda Marksizm ile Hegelcilik arasındaki ilişkiyi durulaştırabiliriz.

Marx, Hegelci Devlet felsefesini uzun, paragraf-paragraf çözümlemesinde, sadece Hegelci siyasetin *felsefî önvarsayımlarını* ortaya çıkarmaya çalışmaz, aynı zamanda Hegel'in belki de kendi felsefe sistemine keyfi olarak bağladığı *tarihsel içeriği* de ortaya koymayı amaçlar. Bu sistemin formu ile ondan çıkarsanabilecek

---

[1] *Contribution to the Critique of Hegel's Philosophy of Right*, Giriş, Karl Marx, *Early Writings*, ss. 43-59.

içerik arasında nasıl bir ilişki bulunmaktadır? Bu sorunun çözümü Marx'ın Hegelciliğe karşı takındığı tavrı belirler. Bu sayede, Marx'ın neden hem tikel tarihsel içeriğini meşrulaştırmadaki başarısızlığından ötürü Hegel'in felsefî idealizminin bir eleştirisine hem de içeriğinin İdea ile olan ilişkisinin yetersizliğine dair tarihsel bir eleştiriye yöneldiği anlaşılabilir. Marx'ın çalışmasının ilk sonucu olarak ortaya çıkan, İdea ile tarihsel gerçeklik arasındaki bu dengesizliktir. *Fransız-Alman Yıllıkları*'ndaki makalede açıkça ortaya konduktan sonra bu dengesizlik kavramı Marx'ı sonrasında İdeanın kökenini, Hegel'in keyfî olarak dinamik içeriğini sınırlamaya ve sabitlemeye çalıştığı tarihsel bir gerçeklikte –proletarya– aramaya götürür; onun devrimci bir diyalektikteki kökenleri her ne kadar tüm Hegelci *Fenomenoloji*'nin ruhu olan Hegel'in *bilincin yükselişi*nin kökensel hareketine dair düşüncesine rahatlıkla atfedilebilecek olsa da.

Marx'ın çalışması hem felsefî öneminden hem de tarihsel değerinden ötürü son derece dikkat çekicidir. Bizim Herman Nohl, Johannes Hoffmeister ve diğerleri sayesinde haberdar olduğumuz Hegel'in *ilk eserlerine* dair Marx'ın bilgisi yoktu. Şimdilerde, Hegel'in gelişim seyri daha tam bir biçimde yeniden kuruluyor. Berlin profesörünün dağınık formüllerinin gerisinde, salt diyalektik bir oyun olmayan, ama kaynağını Hegel'in çağının büyük olaylarına, Fransız Devrimi'ne, Terör'e, Napolyon'un reform ve savaşlarına, Restorasyon'a, vb.ne dair empirik temelli düşünümlerinde bulan sürekli bir irdeleme gerektiren bir düşünce sistemi görülebilir.[2] Aslında, Hegel'in realizmi üstünde çok fazla durulmamalı. Gazete okumak, diyor Hegel, modern insanın sabah duasıdır: Tarihsel dünyada yönümüzü bulmamızı sağlar.

Hegel Jena yazılarında büyük eylem adamının tarihsel gelişimin anlamını kavrama konusunda aklın soluk kuramcısından ya da rutin deneyciden daha yetenekli olduğu düşüncesindeydi. O, diyalektik düşüncesi gidimli aklın biçimciliğini ve katı ayrımlarını aşan spekülatif bir filozof gibi çelişkileri aşarak evrensel bir sezgi yo-

[2] Bkz. Yazarın *Principes de la Philosophie du Droit*'ya girişi, Fransızcaya çeviren André Kaan (Paris: Gallimard, 1940), özellikle ss. 7-19.

luyla bu çelişkilerin üzerine yükselebilme yeteneğindedir. Ama Hegel'e göre, eylem insanının daha sınırlı perspektifleri aşan bir sezgide kavradığı şeyi spekülatif filozof bir *İdea* olarak kavramalıdır. Hegel bu düşünceyi *Hukuk Felsefesi*'nde şu sözlerle ifade eder: "Bir konunun rasyonel bir yolda ele alınması, İdeanın bilinci, somuttur ve bu ölçüde hakiki bir pratik anlam ile çakışır. Böyle bir anlamın kendisi, her ne kadar salt rutin bir iş veya kısıtlı bir alanın ufku ile karıştırılmayacaksa da, akliliğin ya da İdeanın anlamından başka bir şey değildir."[3]

Hegel, Platon'un *Devlet*'te ütopik bir kent kurmamış olduğu düşüncesindeydi. O sadece tam da çökmek ve ortadan kaybolmak üzere olduğu bir anda antik kentin gerçekliğinin ayrıntılarına inmiş, İdeasını ele geçirmişti. Antik kentten, onu içerden yıkan ve onun çöküşüne yol açan bireyciliğin huzursuzluğunu saf dışı etmeye çalışmıştı. Hiçbir felsefe kendi çağını aşamaz ya da Hegel'in söylediği gibi hendeği atlayamaz. Buna karşılık Marx da Hegel'i, burjuva veya sivil toplumu[4] Devletin karşısına koyduğu, anayasal monarşi ve Prusya bürokrasisine onlara ebedî bir görünüm vererek türetme yoluyla ulaştığı için eleştirirken, açık bir biçimde, Hegelci düşüncenin varolan gerçekliği onu felsefî açıdan kavrayarak meşrulaştırmak olan özsel bir eğilimini ortaya koymaktadır. Buna karşın, Hegelci düşünce aynı zamanda *diyalektik*tir ve onun hareketi de bu türden bir sabitlemeye karşıttır. Hegel erken dönem çalışmasında –ki orada İdea terimi yerine Yaşam terimini kullanır– daima din veya hukukun ölü *olumluluğunu* bu olumluluğu sürekli olarak *olumsuzlayan* yaşamın hareketi ile karşılaştırır. Bu, Marx'ın neden kendisinin de benimsediği Hegelci yöntem ile Hegel'in kendi yöntemiyle ulaştığı yetersiz sonuçlar arasındaki çelişkiyi gösterdiğini açıklamaktadır.

Ne var ki, Marx'ın eleştirisi bu çok genel göstermeyle sınırlı değildir. Hegelci düşüncenin form ve içeriğine derinlemesine girer ve değeri de ayrıntılı eleştirel çözümlemesinden kaynaklanır; daha-

---

[3] *Hegel's Philosophy of Right*, notlarla birlikte çeviren T. M. Knox (Oxford: Clarendon Press, 1942), 308. Paragraf, s. 200.

[4] *Die Bürgerliche Gesselschaft.*

sı, fikir vericidir çünkü bu iki antagonist, Hegel ve Marx, hem birinci sınıf filozofturlar hem de tarihi oluşum olarak kavrayan tarihçidirler. Marx, bu nedenle, Hegel'i Hegel yardımıyla, Hegel'in aktüel gözlemlerini kullanarak çürütmede hiçbir güçlük çekmez. Bu, ister çağdaş olayların ışığında olsun isterse de Marx'ın bihaber olduğu Hegel'in tarihsel derin-düşünmelerinin bilgisi yoluyla olsun, bizim Hegel'e karşı âdil davranabilmemizin ve kimi zaman da onun Marx'a karşı nasıl savunulabileceğini anlamamızın nedenini açıklamaktadır.

HEGELCİ DEVLET

Marx'ın eleştirisinin ayrıntılarına geçmeden önce, 1821 *Hukuk Felsefesi*'nde geliştirildiği şekliyle Hegelci Devlet felsefesine dair genel bir görüşe sahip olmak işe yarayabilir. Hegel somut ve nesnel bir etik sistemde ya da Devlette üç öğeyi ayırt eder: Dolaysız formu içinde Devlet olan *Aile*; zorunluluğun ve gidimli aklın yarattığı Devlet olan, diğer bir deyişle, içerisinde yaşamın özel olduğu, Devletin ise henüz toplumdan ayrı olarak peşinden gidilen bireysel amaçların bir aracından başka bir şey olmadığı liberal iktisat kuramının Devleti olan *Burjuva Toplum*; son olarak, doğrusunu söylemek gerekirse, politik yaşamın organik birliğini temsil eden *Devlet*. Hegel bu üç öğeyi öyle bir şekilde ifade eder ki, üçüncüsü olan Devlet, aynı zamanda onların gelişiminin ilkesini ve bu sürecin nihai sonucunu oluşturan İdea olarak görünür. Burjuva toplum böylelikle yalnızca Devletin "Fenomen"idir. İdeayı önceliyor gibi görünür, ama gerçekte yalnızca, İdeanın daima aşılması gereken kalıcı bir uğrağı olarak kalan görünüşün ötesinde kendisini bağımsız olarak koymadan önce, İdeanın aldığı dolaylı görünüştür. İdea burjuva toplumda henüz bir edimsellik, *kendi-için* değildir. Özbilinçli bir birlik değil, bireylerin birbirleriyle etkileşiminde bir çeşit hile yoluyla gerçekleşen bilinçdışı bir birliktir. Hegel böylece liberalizme –burjuva toplumda– yerini verir, ama "Bütünün, Parçalarına öncel olduğu," parçaların sadece bütünün kendisini bütün olarak koyabilmesi için varolduğu kanaatindedir. Hakiki politik Devlet, bireylerin gündelik yaşamının üstünde boy gösteren bir Devlettir;

onların birliğidir, temelidir; onlar sadece bu birlik içerisinde olmaları gereken şeylerdir, eşdeyişle, tıpkı bir organizmadaki birlik ilkesinin onlarda cisimleştiği ve kendisini onlar aracılığıyla sürdürdüğü organlara öncel olması gibi, tüm tikel arzuların üstünde yasada önceliğe sahip olan genel irade olarak onların bilincidir.

Burjuva veya *sivil toplum* ile *politik yaşam* arasındaki karşıtlığın Hegelcilikte uzun bir geçmişi bulunur. O, Hegel'in üstesinden gelmeyi arzuladığı bir dualizmin ifadesidir, ama tanıklık ettiği tarihsel olayların ışığında kabul etmek durumunda kaldığı bir zorunluluktur. Basitçe –varoluşunun tikelliğine gömülmüş– burjuva *özel birey* ile kendisinin ebedi yönünü kentinde keşfetmiş ve iradesini ortak iradeyle özdeşleştirmiş *yurttaş* arasındaki dualizmdir. İnsanın yaşamını bir yurttaş olarak sürdürdüğü yer –en azından Hegel ve çağdaşlarının üzerinde felsefe yaptıkları şekliyle– *polis*ti. Yaşamı kent yaşamı ile uyum içindeydi, iradesi *doğrudan* bir genel iradeydi. Ama modern insan böyle dolaysız özdeşleşmeyi bilmez. Bu nedenle, Fransız Devrimi başarılı olamadı, çünkü ne burjuvayı ve özel bireyi bastırabildi ne de onları hakiki politik bir devlette tamamen özümseyebildi.

Hegel, erken döneminden bir pasajda, "mutsuz bilincin" temel bir formunu özel yaşam ile yurttaş yaşamının, "tikel için kaygı ile genel için kaygı"nın tam da bu iki alana ayrılması imgesinde betimler. Roma İmparatorluğu'nun son günlerinde, birey kendisini kentten ayırmış ve kendisine, özel mülkiyetine, özel emeğine, kendi sonlu ve sınırlı çevresine çekilmişti. Devleti dışsal bir güç – Hegel ve Marx'ın daha sonra ifade edecekleri gibi *bir yabancılaşma formu*– olarak görmeye başlamıştı. Bu politik yabancılaşma deneyimine eşlik eden dinsel yabancılaşmaydı, çünkü *polis*te yaşamın anlamını yitirmiş olan özel birey kendi sınırlı yaşam kavrayışından ancak kendisinin ötesine yansıtılmış olan ebedi bir öze sığınarak kaçabilirdi. Politik ve dinsel yabancılaşma, Hegel'in farkına vardığı gibi, Fransız Devrimi'nin her ikisini de özel bireyi yurttaş adına tamamen yeniden biçimlendirerek ve gökyüzünü yeryüzünde

ilân ederek ortadan kaldırmaya kalkıştığı eş gelişmelerdir.[5] Ama bu ortadan kaldırmanın olanaksız olduğu gösterildi ve sonuçta modern Devlet kendi "fenomen"inin, yani İdeanın bir uğrağı olarak görünen liberalizmin, onun içerisinde varlığını sürdürmesine imkân sağlamak için kendisinin yeterince güçlü olduğunu göstermesi gerekmektedir. Öte yandan, İdea özbilinç olarak kendisini kendi için Anayasada ve Monarkta tikel bir gerçeklik olarak ortaya koymalıdır. Fenomenal dünyada, bu iki uğrak ayrıdır; hakiki Gerçeklikte ise ebedi bir dolayımda kendisini kendisiyle uzlaştırmak için kendisini ayıran ve kendisini kendisine sunan, İdeanın kendisidir. Gelgelelim, Hegelci Devlet felsefesinde bu dolayım son derece belirsizdir; kamuoyu yoluyla, sivil kurumların devletteki temsiliyeti yoluyla, bürokrasi vb. yoluyla ifade edilir; böylelikle de Marx'ın ağır saldırısına maruz kalır. Özetle, modern Devletin antik Kent-Devletine karşıt olarak, Hegel'den sonra, "öznellik ilkesinin kendisini özerk bireysel kişiliğin sınırına dek, aynı zamanda onu tözsel bir birlik içerisine getirerek ve böylelikle de bu birliği tam da öznellik ilkesi içerisinde kurarak tamamlamasına izin vermek"[6] için yeterince güçlü olduğu söylenebilir.

Basitçe ifade etmek gerekirse, burada Hegel hepimizin kafa yormaya devam ettiği bir sorunun, yani liberalizm ile sosyalizmi, bireysel özgürlük ile genel iradenin birliğini uzlaştırmanın çözümü olarak gördüğü şeyi sunar. Ama Marx'ın şüphe götürmez bir şekilde gösterdiği gibi, Hegel sorunu zamanının tarihsel olaylarından hareketle kurduğu dolayımlar yoluyla gerçekte çözmez. Marx'ın çözümü daha mı iyi? Marx'ın sorunun kaynağını burjuva toplumun bir iç çelişkisi içine, yani üretim güçlerinin gelişmesine dayanan sınıf mücadelesine yerleştirerek, genel olarak sorunu çözmede başarılı olup olmadığını merak edebiliriz. Sınıf mücadelesinin sona ermesiyle birlikte, birbirine bürünen özel birey ile yurttaş dualizmine ilkin *komünizm* altında, ardından da *anarşi*de bir son verileceğini bekleyebilir miyiz? En azından, Hegel'in bir noktada neredeyse Marx'tan önce bir Marksçı olduğunun ve yabancılaşmanın

[5] *The Phenomenology of Mind*, s. 601.
[6] *Philosophy of Right*, s. 161.

tam bir fethedilişi olanağını sadece muhafazakâr olduğu ya da daha fazla muhafazakârlaştığı için değil, aynı zamanda tanıklık ettiği olayların esinlediği nedenlerden ve sisteminden ayrılmaz olan daha derin diğer nedenlerden ötürü terk ettiği unutulmamalıdır. Bu özellikleri burada tartışamasak da bunlar Hegel'in insanlar ile uluslar arasındaki onların iktisadî yaşamlarının üstyapıları statüsüne indirgenemez olan ilişkilere dair düşüncesi ile ilgilidir.

MARKSÇI ELEŞTİRİ

Hegel'in Devlet kavramının Devlet ile burjuva toplum arasındaki ayrımı önvarsaymış olduğunu gördük. Marx ise bu dualist çelişkiyi –salt Hegel'in düşüncesinin bir özelliği değil, aynı zamanda tarihin bir uğrağının etkin ifadesi olan bir çelişki– Devletin, bir daha asla bireyci atomculuğa düşmeyecek şekilde dönüştürülecek olan bir toplumda soğrulmasıyla çözmeyi önerir. İnsanın yaşamının ve çalışmasının gerçekliği kendine uygun ifadesini Devlette bulmalıdır, öyle ki Devlet aşkınsal bir kendilik olarak karakterini yitirebilsin. İnsanın gerçek doğası, bundan böyle salt biçimsel ya da kendine-yabancılaşma biçiminde olmayan etkin bir politik ifadeye sahip olmalıdır. Marx daha sonra bu eleştiriyi, burjuva toplumda yabancılaşmış Devletin gerçekte bu toplumdaki bir sınıfın diğer sınıf üzerindeki tahakküm aracı olduğunu göstererek daha spesifik iktisadî terimlerle formüle eder. Diğer sınıf, bu aracı kendi lehine kullanarak, yabancılaşmanın tam bir fethini eninde sonunda başaracaktır. Ama 1842 ve 1843 yıllarında Marx tamamen buraya kadarını göremez; o sadece burjuva toplumu, Hegel'in yaptığı gibi "İdeanın fenomeni" olarak okumak yerine, Devlet İdeasını burjuva toplum –biricik somut terim– yoluyla açıklayarak Hegel'i ayakları üstüne doğrultmak iddiasındadır.

Marx'ın Hegelci idealizme dair tüm eleştirisi onun tersyüz edilmiş Devlet kavramını tersine çevirmede içerilir. Gerçekten somut özne, yüklemlerin taşıyıcısı, Hegel'in burjuva toplum dediği şeye ait olan *toplumsal varlık olarak insan*dır ve Hegel'in hatalı bir biçimde İdea olarak Özne saydığı Devlet aslında insanın toplumsal doğasının bir yüklemidir. İdea –gerçekte insanın toplumsal etkinli-

ğinin ürünü– Hegel'de, Marx'ın söylediği gibi, "mistifikasyona dönen bir gizem"de sonuçlanan otantik özne olarak görünür. Kendisini koyan ve burjuva toplum içerisinde, anayasal monarşide, bürokraside ve ikili mecliste "fenomen" haline gelen bu İdea-Özne, tarihi yapmada insanların etkinliğinin yerine geçer. Edimsel tarihi, mantıktaki İdea olarak kendi düzeyine indirgeyerek sadece mistikleştirerek açıklar. Sonuç ise Hegelci Devlet felsefesinde arı mantığın empirik gözlemle yan yana koyulmasıdır ki, Marx bunu Hegel'in düşüncesindeki, *Mantık*'ta geçerli bir kavram olan arı İdeanın gelişiminden politik yapının anayasal organı yerine olduğu gibi eşit derecede salt bir biyolojik organizma yerine de alınabilecek mevcut bir varlığa geçişleri vurgulayarak haklı olarak reddeder.

Hegel olsa olsa Devletin organik özelliklere sahip olması gerektiğini gösterir. Ama onun ne türden bir organizma olduğunu ya da Devletin hangi spesifik forma sahip olması gerektiğini göstermeye geçerken, kavramına yabancı olan bir içerik katar; bu nedenle onu lâyıkıyla kavramsallaştırmayı beceremez ve onu sadece şemasını sonu gelmez bir tekdüzelikle yeniden ürettiği mantıksal kavramın yanına koyar. Marx'ın kusursuz deyimiyle, Hegel "mantığın nesnesini nesnenin mantığının" yerine koyar. *Fenomenoloji*'de genellikle yaptığı gibi kendisini gerçekliğin dış hatlarını kapsayan ve onun edimsel hareketlerini izleyen *deneyimin diyalektiği* tarafından yönlendirilmeye bırakmak yerine, bu durumda, Hegel spekülatif düşüncesinin biçimselleştirmesine kurban gider. Kaderin bir cilvesi olarak, Hegel *Fenomenoloji*'nin Önsöz'ünde onun için Schelling'i suçladığı aynı hatayı yapar: O, malzemesini lâyıkıyla kavramsallaştırmıyor, ödünç alarak hazır bir çerçeveye sığdırıyordu.

Marx'ın eleştirisinin önemini yanlış anlamamak gerekiyor, zira bu daha âdil bir şekilde Hegel'in kendisine dayandırılabilir. Marx, içinde tarihin gerçek öznesinin –ve tüm problem tam da gerçek öznenin ne olduğunu bilmede yatar– kendisini içkin olarak aştığı nihai bir yaşam durumu kavramına karşı duyarsız değildi. Marx ilk önce, spekülatif idealizm gibi insandan metafiziğin ya da dinin gökleri kadar uzaklaştırılmış bir göksel politikayla insanın gerçek

yaşamdaki yabancılaşmasına yol açan tümüyle biçimsel bir demokrasinin aksine, gerçek bir demokrasi olarak cinsil insanın (Feuerbach gibi, Marx'ın da tarihin gerçek öznesi tarifi budur) otantik gerçekleşmesi olan varoluşçu bir aşkınlık düşüncesini tasarlar.

Gelgelelim biz, Hegel'in daha önceki çalışmalarından hareketle, onun Berlin'de bir filozof olarak romantik bir dirimselcilikten başladığını, kendi deyimiyle, "insansal Yaşamın en aşağı zaruretlerinden" yola çıktığını biliyoruz. O, kentin genel yapısını ilk olarak Yaşam kavramı terimlerinde betimledi. Mutlu kent koşulunu, kaçınılmaz bir biçimde bir dizi kriz içermesine karşın, sürekli olarak kentin birliğini yıkıma uğratmakla ya da onu deri değiştirmesi gereken can çekişen bir forma indirgemekle tehdit eden toplumsal yapının hastalıkları ile karşılaştırmak için Yaşamın sözcük dağarcığını kullanır. Bununla birlikte, Hegelci İdeanın bu diyalektiğin dramının, deyim yerindeyse, anısını kendi içerisinde halen taşıyabilmesine karşın, *Hukuk Felsefesi*'nde kendisini gene de Marx'ın tüm eleştirilerine açık bıraktığı inkâr edilemez. Marx, Hegel'in çıkarımlarını, bu çıkarımların empirik içeriğinin onlara ulaşmak için kullanılan mantıksal form tarafından ne kadar az içerildiğini sergileyerek haklı olarak yerer. "İdeanın değirmeni"ne empirik bir malzeme taşımasına ve hem de bu malzemenin zengin olmasına karşın, Hegel'in empirik olayları diyalektiğin formüllerine sıkıştırarak, onda kendi çıkarımlarına uygun olan şeyi bulduğu kabul edilmelidir. Ama, Marx'ın da kabul ettiği gibi, bu birleştirme tümüyle kurallara aykırı değildir: Sadece, edimsel bir durum kendisini meşrulaştırmaya kalktığında, istediği kadar bir mantığın bir kavramından daha fazlası olan bir İdeanın sonucu olduğu iddiasında bulunsun, başarılı olamayacağı belirtik olur.

İdeanın gizemi, öyleyse, tam bir mistifikasyondur –sözgelimi, anayasal egemenin, bürokrasinin, ikili meclisin ve geri kalanının çıkarımında apaçık olan bir mistifikasyon. Hattâ Hegel, monarşinin canına okurken, gerçek meseleyi atlar: "Monarkın egemenliği ya da halkın egemenliği, işte gerçek sorun bu." Hegel İdeaya başvurarak meseleyle doğrudan doğruya yüzleşmekten kaçar. O elbette bir

ölçüde egemenliğin bir bütün olarak ulusa –halka– ait olduğunu görür, ama halkı sadece İdeanın dolaylı bir görünüşü haline getirdiğinden İdeayı kendi başına bu ilk görünüşün olumsuzlaması olarak ileri sürmek zorunda kalır; böylece tuhaf bir sonuca, yani İdeanın bir birey olarak, dolayısıyla da *monark* olarak mevcut olması gerektiği sonucuna varır. İdea, bireyler kütlesinde sadece dolaylı bir mevcudiyete, dolayısıyla da *kalıtsal* monarşiye sahip olduğundan, bir doğa olgusu olarak, dolayım olmaksızın gerçekleşmelidir. Sonuç olarak, İdeanın uğraklarından her biri kendi içerisinde diğer uğrakları, tekili, evrenseli, vb.ni barındırdığından, monark *canlı yasa* olmalıdır.

Her ne kadar genellikle keskin olsalar da Marx'ın eleştirilerinin ayrıntılarına çok fazla zaman harcamak istemiyoruz. İlkin *Demokrasi* konusunu alarak, Marx'ın söyleyeceği şeylerin özüne bakalım. Hegel, üç ünlü hükümet formuna dair incelemesinde, demokrasinin antik kent ile uyumlu olabilmiş olmasına karşın, bireyin mahremiyetinin çok geniş bir yere sahip olduğu ve bu özel yaşam karşısında Devletin birliğinin cisimleşmek zorunda olduğu modern dünyaya artık uygun olmadığını belirtir. Monarşi, "gerçekleşmiş aklın anayasası" olarak tasarlanmaktadır. Ama Marx, Hegel'in de söylemiş olduğu gibi, genel olarak monark ve egemenden yalıtılmış olan halkın sadece formsuz bir kitle olduğunu söyler (Hegel'in kendi sözleri şöyle: "Çokluk, birimler olarak –'halk'a uygun olan bir yorum– kuşkusuz, ilişkili bir şeydir, ama sadece bir yığın olarak, koşturmacası ve etkinliği böylelikle ancak ilkel, akıldışı, barbarca ve korkunç olabilen formsuz bir kitle olarak ilişkilidirler"),[7] bu yalnızca ilkin monarşinin varlığı önvarsayıldığı ölçüde doğrudur. Yoksa sorun, tam olarak, halkın zorunlu olarak formsuz bir kitle olarak kavranması gerekip gerekmediğidir. Marx şöyle devam eder: "Demokrasi monarşinin hakikatidir, ama monarşi demokrasinin hakikati değildir. Monarşinin tersine, demokrasi kendinde anlaşılabilirdir. Demokrasi anayasanın *cins*iyken, monarşi bir türdür,

[7] A.g.e., s. 198.

yozlaşmış bir türdür. *Demokrasi* temel ve formdur. Monarşi ise sadece bir form olmalıdır, ama temeli değiştirir."[8]

Marx'ın karşılaştırması anlamlı bir karşılaştırmadır ve Marksizmin hümanist ve belki de Hıristiyan kökenlerini anlamak açısından da önemlidir. Hıristiyanlık diğer dinler için ne ise, Demokrasi de diğer hükümet formları karşısında odur. Hıristiyanlık *κατ'εξοχήν* dindir, insanın tikel bir din formu içinde tanrısallaştırılmasıdır. Aynı şekilde, demokrasi de tüm anayasaların özü, hepsinin hakikatidir, insanın tikel bir politik anayasa formu içinde toplumsallaşmasıdır. Bununla birlikte, bir farklılık bulunmaktadır ve bu farklılık, Devlete dair salt politik kuramların karşısında Marksizmin üstünlüğünü oluşturur: Hıristiyan dininin insanların *tüm* yaşamına yayılmayan sadece biçimsel bir olumlama olması gibi, politik demokrasi de henüz sadece diğer olanaklı formlar arasında ortaya çıkmış bir formdur. Marx, Amerika'da olduğu gibi, örneğin, "cumhuriyetin, tıpkı bizim monarşimiz gibi salt bir politik *form* olmayacağını"[9] söyler. Sorun, formun temel açısından yeterli olmayabileceği ya da temelin –toplumun edimsel yaşam biçimi–, ona gerçek ifadesini vermeyi başaramayan form ile özdeş olmamasıdır. "Politik anayasa, şimdiye kadar, dinsel bir alan, halk yaşamının dini, yeryüzü varlığının gerçekliğine karşıt olarak *evrenselliğinin göğü* oldu."[10] Tıpkı Hıristiyan dininin insanın hakikatini insanın ötesine koyması gibi, Cumhuriyetin soyut formu içindeki Devlet de gerçekten toplumsallaşmış insanı gerçek insanın ötesine koyar.

Hegel bu ayrışmanın ciddi bir şekilde farkındaydı ve Marx da onu bu nedenle över, çünkü bu belli bir tarihsel durumun önsezisidir. Ama Hegel eğer "modern Devletin doğasını olduğu gibi betimlediği için" eleştiriden kaçıyorsa, "olan şeyi Devletin özü olarak" önerdiğinde *kınanması* gerekir. Akılsal olanın edimsel olduğunu söylemek, "kesinlikle, her yerde ifade ettiği şeyin karşıtı olan ve olduğu şeyin karşıtını ifade eden akıldışı edimsellikle çelişki için-

[8] "Kritik des Hegelschen Staatsrechts," *Frühe Schriften*, s. 292.
[9] A.g.e., s. 295.
[10] A.g.e.

dedir."[11] Hegelciliğin mistifikasyonu, hem formu (spekülatif idealizm) hem de içeriği (temel dengesizliğinden ayrı olarak kavranan spesifik ve sabit bir tarihsel durum) açısından, burada yatmaktadır.

Şimdi, Hegelci sistemin önvarsayımlarının karşısında Marksçı düşüncenin önvarsayımlarını görebiliriz. Marx, insanın, toplumsal doğasıyla (maalesef, insanın bu toplumsal doğasını hiçbir zaman tanımlamaz ve bu konudaki belirsizliğinin gelecek açısından korkunç sonuçları bulunmaktadır) uyumlu olan otantik bir varoluş olanağını düşünür. Böyle bir olanağı varsaydıktan sonra, geriye, insanın gerçek doğasının neden varoluşsal olarak gerçekleşmemiş olduğunu anlamak kalır. Marx toplumsal sınıflar arasındaki mücadelede bunun tarihsel nedenlerini keşfeder. Ama bu sınıf mücadelesi burjuva toplumun bağrında çözülür çözülmez, insanın toplumsal doğası ile varoluşsal durumu arasındaki çelişki de çözülmelidir; dinde ya da sadece zihinsel cambazlıklar olan Hegel'in felsefî düşünümlerinde olduğu gibi, salt *ideada* değil, *gerçeklikte* ortadan kaybolmalıdır.[12] Hegelci diyalektik, çelişki gerilimini dolayımın merkezinde halen saklıyorken, Marx'ın gerçek diyalektiği bu gerilimi tamamen aşmaya çalışır. Bunu, *gerçekliğin kendisinin içerisinde* başarmayı amaçlar.

Hegel'in bu eleştiriye itirazı tahayyül edilecek olursa, onun, "insansal durumun dramı"nın bir sonu olabileceği düşüncesine razı olacağına inanmak nerdeyse olanaksızdır. Bu dram, sadece, şu ya da bu zamanda çözülebilecek bir iktisadî çelişkiler sorunu değildir. Yaşamın veya İdeanın tarih içindeki gelişimi ile ilgilidir. Hegel'in, Marx gibi, gelişiminin belli bir döneminde insanın yabancılaşmasına etkin bir son düşünmüş olduğu, ama kimi tarihsel olayların derin-düşünülmesi üzerine bu düşünceden vazgeçmiş olduğu kabul edildiğinde anlaşılır hale gelen ilginç bir perspektif değişikliğiyle, bu durumda, Marx *tarihin sonu*nu dört gözle bekliyorken, içerisinde İdeanın yansıtıldığı *sonsuz bir diyalektik gelişme* içinde yer alıyor gibi görünen kişi, Hegel'dir.

---

[11] A.g.e., ss. 338-339.

[12] A.g.e., s. 372. "... kalbiyle ve ruhuyla savaşçı olan bir toplumdur, ama gerçekten savaşa girmek için yaralanmaktan korkar..."

Bir noktada, özellikle, ayırt etmiş olduğumuz iki yaklaşım açıkça ortaya çıkar. Hegel, Devletin en üstün ilkesi olan birliğin sadece gerçekten "içsel sıkıntı ve dışsal tehlike" anlarında gerçekleştiğini söyler. Öyleyse, İdea, olumsuzlamanın olumsuzlaması olarak, tarih İdeayı otantik olarak açığa vurduğunda ortaya çıkar. Bu nedenle, terör, devrimler ve uluslar arasındaki savaşlar dünya tarihinin kaçınılmaz uğraklarıdır ve bu uğraklar daima yinelenir, çünkü mutlak Yaşam ya da, Hegel'in dediği gibi, İdea bu "yitmenin yitmesi" fenomenlerinde belirtiktir. Marx bunu Hegelci İdealizm üzerine alaycı bir değerlendirmeyle yorumlar: "Bu idealizm, hakiki gerçekliğini ancak sıkıntı veya savaş durumunda bulur, öyle ki doğası Devletin savaş veya sıkıntı durumu olarak ifade edilir ve huzurlu durumu da basitçe organizmanın mücadele ve sıkıntısıdır."[13] Başka bir deyişle, Hegel İdeayı tarihin *varoluşçu bir dramı* içerisine yerleştirirken, Marx bu tarihsel dramın sonunda, etkin uzlaşımında veya *olumlu sentez*inde Hegelci İdeanın gerçek emsalini bulur.

Ama bu, *en passant** ele alacağımız, çok önemli bir sorundur. Bizi, iki farklı "dünya-görüşü" arasındaki karşıtlığa götürecek ve ayrımlarının kökensel kaynağına, yani Hegel'e göre tarihin kökeni olan *ölüm-kalım mücadelesi*ne ve Marx'ın başlangıç noktası olarak aldığı *insanın insan tarafından sömürülmesi*ne –her biri diğerinin konumunu kendisininkinin ikincil bir sonucu olarak görür– geri götürecektir. Burada sadece değinerek geçtiğimiz sorun ile doğrudan uğraşılmış olsaydı, belki de varoluşçu felsefe ile Marksizm arasındaki çağdaş çelişki daha çözülebilir hale gelecekti. Ne var ki, Hegel'in tarihin dramına karşı varoluşçu bir konumdan çok daha muhafazakâr bir tutumu benimsemeye geçtiğinin belirtilmesi gerekiyor. Hegel onu "toplumun yüzeyini tahrik eden tutkuların bıkkınlık verici çatışmasından tefekkürün dingin alanına çekilen"[14] bir felsefede yüceltir. Burada Marx'ın elinden gelen, "gerçekliğin harabelerini filozofun fikirlerden sarayı"nın karşısına koymaktır.

---

[13] A.g.e., s. 282; karş. *Philosophy of Right*, ss. 179-208.

* Değinip geçerken (ç.n.)

[14] *The Philosophy of History*, s. 457.

Marx, kuşkusuz, herhangi bir tarihsel durumdaki çelişkileri *gerçekte* çözmeyen Hegelci *dolayımları* reddeder. Hegelci Devlet, en son formundaki burjuva toplumun gelişimine yanıt veren biçimsel Devlettir. Bu toplum bireycidir. Eski ortaçağ tabakaları (*Stände*) dağılır dağılmaz, özel çıkarlar çatışmasının, herkesin herkese karşı mücadelesinin karakterize ettiği sanayi dünyası ortaya çıktı ve aynı zamanda bu özel insanların toplumu içindeki birliğin biçimsel ilkesi olarak modern Devlet belirir. İnsanın gerçek özü, bu biçimsel birlik içinde kendine-yabancılaşır.

Monarktaki bu yabancılaşmayı daha önce gördük; şimdi onunla, Marx'ın nüfuz edici, belki de niyetlendiğinden daha yıkıcı bir saldırıya tâbi tuttuğu aşırı genişlemiş bir bürokrasi içinde belirgin olan, Hegel'in "yönetici güç" dediği şeyde daha açık bir biçimde karşılaşacağız. Hegel, Jena dönemi çalışmalarında, hem tikel bir Devlet hem de genel çıkarı cisimleştirebilecek ve yansıtabilecek toplumsal bir devleti tanımlamaya uğraşmıştı. O, ilkin bunun, Devlet yararına yaşamını ortaya koyan eski kalıtsal soylulukta bulmuş olduğu şey olduğunu düşündü. Ama Napolyon'un ve daha sonra da Prusyalı reformcuların etkisi altında, Devletteki eski soyluluğun rolünü modern bürokrasiye verdi: Genellikle sınavla orta sınıftan alınan ve Devletin birliği kavramından ve onun ortak çıkarının icrasından sorumlu olan bir üst düzey görevliler teşkilatı. Bu bürokrasi, etkin bir biçimde, Devletin *ruh*udur, onun işlevsel güvencesidir. Onun düzeni ve hiyerarşisi toplumsal bedene baştan aşağı yayılır; bilgi için filozofun evrensel bilgisi neyse, o da Devlet için odur.

Bununla birlikte, Marx Hegelci diyalektiği bir kez daha tersine çevirir. "Tikel işlevi evrensel bir işlev olan" bu görevliler, evrensel işlevlerini "kendi tikel işlevlerine", özel mülkiyetlerine dönüştürdükleri bir duruma ulaşırlar. Soyut Devlet ya da biçimsel bilgi kılığında burjuva toplum ve empirik bilgi ile karşılaşan bu bürokratlar teşkilatı, bir çelişkinin gerçekleşmesidir. Marx, Hegel'in bu durumda "kısmen edimsel olarak olduğu gibi, kısmen de kendisini

gördüğü gibi, empirik bir bürokrasi betimlemesi"[15]ni İdeanın bir uğrağı olarak sunduğunu göstermede zorlanmaz. Hegel daima kendi başına, kendinde ve kendi için varolması gereken, tikel çıkarlar ile Evrensel arasında, Devlet ile burjuva toplum arasında bir ayrılma varsayımından yola çıkar; hattâ bürokrasi bu ayrılmaya dayanır.

Bürokrasi, loncaların ve tabakaların ayrılıkçılığına karşı, yükselen monarşinin yanında savaşarak modern Devletin oluşumuna katkıda bulundu. Ama kendi sürekliliği için bu ayrıma dayanmaya devam eder, böylece de yok ettiği şeyi yaratır. Eğer loncalar toplumun *materyalizmini* temsil ettilerse, bürokrasi de onun *tinselciliğini* cisimleştirir. Bu karşıtlar, bununla birlikte, diyalektik olarak birbirlerini önvarsayar ve biri diğerine geri döner. "Bürokrasinin tini, Devletin biçimsel tinidir. Dolayısıyla, Devletin biçimsel tininden ve Devletteki tin yoksunluğundan bir *koşulsuz buyruk* oluşturur."[16] Diğer bir deyişle, bürokrasi hükmünü yitirir; kendisini ebedileştirir ve toplumsal bir ur haline gelir; sorunları çözmek için kurulmuştur, ama sorunları çözebilmek için onları yaratır. Bir bürokraside, Devletin hedefleri herhangi belli bir içeriğe karşıt hale gelir. Dolayısıyla, tikel ilişkilere dair biçimsel muamelesi, hiyerarşisi, gizemli atmosferi, "bürokrasinin boş ereğini Devletin kendisinin ereği" kılmak için kaçınılmaz eğilimi. Bu soyut tinselcilik tek bir içeriğe, yani bürokrasinin kendini-sürdürme yönelimine sahip olarak sona erer. "Böylece, tinselciliği katı bir materyalizm, sabit bir biçimcilik, katı ilkeler, fikirler ve gelenekler mekanizması haline gelir. Birey olarak alınan bürokratlara gelince, onlar Devletin ereğini kendi özel amaçlarına, yükselme ve öne geçme yarışına çevirirler."[17]

Ne yazık ki Marx'ın son derece kavrayışlı eleştirisi, ortaya koyduğu problemlere kesin bir çözüm içermez. Sorun, özsel olarak toplumsal olan insanın gerçek doğasını yeniden kurarak *özel insan ile yurttaş arasındaki dualizm*in üstesinden gelme sorunudur: "Tıpkı Luther'in" diyor Marx, "rahip ile rahip olmayan arasındaki ayrı-

[15] Marx, *Frühe Schriften*, s. 314.
[16] A.g.e., s. 316. Kantçı yasalılığa açık anıştırmaya dikkat!
[17] A.g.e., s. 372.

mın bir sonunu ilân etmesi gibi," yeni toplumsal düzen de Devlet görevlisi ile özel insan arasındaki ayrımı aşar. Kuşkusuz, rahip olmayan herkes bir rahip olabilecektir ve dolayısıyla da yeni toplumda her özel insan sınav ve yarış yoluyla, diğer bir deyişle politika dinine bir tür vaftiz ve kabul töreni yoluyla Devlet görevlisi olabilecektir, ama sadece dinsel ve din dışı teşkilat arasındaki ayrılma derinleştirilmiş olacaktır. Genelleşmiş bir devletçiliğin ya da tamamıyla Devletle eşitlenmiş bir toplumun böyle bir bürokrasiyi ne ölçüde çözebildiğini pekâlâ merak edebiliriz. Aslında onu, amaçlı olmasa da pratikte yaratmaz mı? Sorun olduğu gibi durmaktadır: Hegel'in çözmeyi başaramadığı politik ve toplumsal dualizm, Marx'ın inandığı gibi, ilk ve son defa olmak üzere çözülebilir mi?

Yasama gücünün öznesi ve Hegel'in her biri değişik ünvanlarla *örgütsüz kitleler* ile *yürütme gücü* arasında bir *dolayım* kurulmasından sorumlu olan ikili meclisin "çıkarım"ı konusunda, Marx ilkin Hegel'in kendi politik devrimini henüz Fransa gibi tamamlamamış bir Almanya'nın arkaik bir tarihsel durum karakteristiğini betimlemekte olduğunu ve ikinci olarak onun görüşlerinin Fransız Devriminin ideallerini ödünç aldığını gösterir. Dolayısıyla, Hegelci sistemde, İdea ile o dönemdeki Almanya'nın edimsel durumu arasındaki mesafeden kaynaklanan temel bir çelişki söz konusudur. Ama tarihsel geri kalmışlığına karşıt olarak, Almanya'nın ileri ideolojik durumundan kaynaklanan daha derin bir çelişki ortaya çıkmaktadır. "Almanlar, diğer halkların başarmış olduğu şeyleri düşünürler" ve onları sadece *düşüncede* aşarlar. Bu yüzden, bir yıl sonra Marx, Almanya'da radikal bir devrimin, ancak proletarya İdeayı filozofların tekbenci zihninde mayalanmaya bırakmak yerine özümsediğinde, gerçekleştirilebileceği sonucuna varır.

İdeoloji ile arkaik bir durumun yan yana konulması, burjuva toplumun tabakalarını (*Stände*) temsil eden meclisin varoluşunda, bu tabakalar tabaka olarak burjuva toplumun gelişimi nedeniyle varolmaya son vermelerine karşın, açıkça mevcuttur. Kalıtsal soylulardan oluşan yüksek mecliste, devredilemez arazileri olan büyük toprak sahiplerinin mülklerini en büyük oğullarına bırakmaları gerektiği (toprağa sahip olmak yerine, toprağın insana sahip oldu-

ğu bir sistem) daha da açıktır. Piramidin en altından en tepesine böyle bir dolayımlar iskelesi, İdeanın göreli olarak kalıcı bir dengesi yanılsaması yaratmaya dair beyhude bir çabadır; o aslında sadece tarihin geçici bir uğrağının kalıcı olmayan dengesinin ifadesidir. Hegel'in ebedileştirmeye ve İdeası yoluyla kavramaya çalıştığı Devlet, yalnızca geçip giden bir durumdur, gerçekte içerden çürüyerek göçüp gitmesi gereken içsel olarak çelişkili bir uğraktır.

Öte yandan, Marx şunu yazarken yasama gücünün gerçek doğasını kavrar: "Yasama gücü, soyut politik Devlet ile onun varoluşu arasındaki çelişkidir." Yasama gücü halk için önemlidir, çünkü o, politikanın tam merkezinde, "oluşmakta olan başkaldırı"dır. Burjuva ya da sivil toplumun özel insanı, evrensel oy hakkı çağrısında bulunmakla, Devletin yeniden fethedilmesini ve yeniden sahiplenilmesini kasteder. Esasında, Hegel sadece, başaramamasına rağmen, soyut güç ile somut toplum arasındaki gizil kaçınılmaz çatışmadan kaçınmak için Marx'ın kullandığı dolayımların girift iskelesini inşa eder. Daha öteye gidilebilir ve Hegel'in yasama organıyla ilgili olarak *meydan okumasında* ve hükümete dair *güveninde*, Hegel'in kendi'sinin kendine özgü tutucu doğası, arı İdeanın zavallı temsilcisi görülebilir. Marx, Hegel'in ruhunu şöyle çözümler: "Hegel'in, sadece, onurlu hükümet karşısında tabakaların temsilcilerini sınava girmeye zorlaması gerekiyor. Burada Hegel yaltakçılığın sınırına varıyor. Onun, dar bürokratik tini içinde (öznel) kamuoyunun kendine-güvenini küçümseyen Prusya memurlarının acınası kibriyle adamakıllı kirlenmiş olduğu görülebilir. Her durumda da Hegel için, Devlet 'hükümet' ile özdeştir.[18]

Marx'ın çözümlemesi eksiktir. Buna karşın, bugünlerde onu önyargısız okuyan herkes için ufuk açıcıdır. Hegelci İdeanın ardındaki kesin tarihsel durumu açığa çıkardığında, Marx ile aynı fikirde olmamak çok zordur. Ama bu taktik aynı zamanda bir ölçüde bir Hegel savunmasıdır, çünkü onun göz alıcı politik gerçekçiliğini açığa çıkarmaktadır. Ne var ki, Hegel'in dolayımlarının İdea ile ortaya çıkan fenomenal gerilimi tamamen çözmediği de açıktır.

[18] A.g.e., ss. 422-423.

1821'de, bir profesör olarak, dolayımlarının bu gerilimi uzlaştırdığını düşünmüş olabilir. Örneğin, eğer savaş İdeanın dramatik belirişiyse, o zaman bu dramı derslerine aktarabilen her felsefe profesörü onun hakkında rahatça konuşabilir. Şöyle yazabilir: "Savaş yüksek önemdedir, onun aracılığıyla ... halkların etik sağlığı korunur ... tıpkı rüzgârların esişinin denizi uzun süreli bir durgunluğun sonucu olan pislikten kurtarması gibi ..."; ya da gene, "içerde egemenliğe isteksiz olan veya ona izin vermekten korkan halklar dışarıdan boyun eğdirilmişlerdir ... özgürlükleri ölüm korkusundan ölmüştür."[19] Şimdi *Hukuk Felsefesi*'nde bulunacak olan bu görüşler, Hegel'in gençlik romantik dirimselciliği, 1793'teki Terör olayları üzerine olgun derin-düşünmeleri ve Devrim savaşlarının bir bileşiminden kaynaklanır. Marx kontemplatif olan bir idealizme düşmandır. O, bu çelişkilerin pratikte bir çözümüne, burada ve şimdi İdeanın ve gerçekliğin etkili bir sentezine inanır.

Marx için, Hegelci İdealizm sadece bir mistifikasyondur. Marx, Hegel'in tersyüz olmuş sistemini ayakları üzerine dikerek, İdeayı gerçeklikte derinden temellendirmeyi ve onu kalıcı bir gerçekliğe dönüştürmeyi amaçlıyordu. İki düşünür arasındaki farklılık, hemen dikkati çeker. Hegel, kendi payına, "bir halkın, dünya tininin bu halkta gerçekleştirdiği bilince karşılık gelen anayasaya sahip olduğu" değerlendirmesinde bulunur. Ama böyle bir bilinç aşılabilir, "öyle ki", Marx'ın dediği gibi, "Devrim zorunludur ve yapıl*malı*dır." Gene, Hegel'e göre, yasama gücü anayasayı uygulamaktan başka bir şey yapmaz; ama bu uygulama anayasanın kendisinin bir değişikliğinde sonuçlanır. O halde, neden bu gücün "anayasaya neden olan" toplumsal özne olarak insanın gücünden başka bir şey olmadığını söylemeyelim? Yasama gücünün kendisi anayasanın bir parçasıdır. Ama *anayasa* boşlukta yapılmaz. Hegel'e göre aşkın bir gelişme gerektiren yasalar, gene de bütün ayrıntılarıyla geliştirilmelidir ... bağ açıktır: Yasama gücü hem anayasal bir güç hem de kurucu bir güçtür. Aslında burada, eğer her gerçek anayasanın

[19] *Philosophy of Right*, s. 210.

dirimli kaynağının gerçekte halk –ve soyut bir İdea değil– olduğunu kabul etmek reddedilirse, bir çelişki söz konusudur.

Marx, Hegelci Devlet felsefesine ilişkin yoğun incelemesinden hareketle, 1844 *Eleştiri*'sinin Giriş'ini oluşturan ve de *Komünist Manifesto*'nun tohumu olan ilk devrimci manifestosunu inşa eder. Alman politikasının, hattâ genel Avrupa politik durumunun düzeyinin bile ötesinde felsefî bir gelişme ile birleşmiş olan Almanya'ya özgü çelişkilerin, yani Batı Avrupa'ya nazaran onun geri kalmışlığının farkına vardıktan sonra, Marx felsefe (ya da İdea) ile edimsel durum arasındaki bu çelişkinin radikal bir devrim gerektirdiğini ve Hegel'in mantığının safsatalarında içerilemeyeceğini göstermeye geçer. İdea tamamen cisimleşmelidir; bunu sadece burjuva toplum kendisini tamamen özgürleştirirse ve Hegel'in ona karşı inşa ettiği soyut Devleti sahiplenirse gerçekleştirebilir. Bununla birlikte, Devlet ve burjuva toplum arasındaki çelişkinin kendisi, yalın olarak, burjuva toplum içerisindeki çelişkilerin ifadesidir – *toplumsal sınıflar* arasındaki çelişkiler (tabakalar kavramının yerini alan yeni bir kavram).

Almanya'nın çevresindeki ülkelerde, bu toplumsal sınıflardan her biri en azından bir süreliğine tüm toplumun özgürleşmesi görevini üstlenmişti ve devrimler bu şekilde yapılıyordu. "Tikel bir sınıf ancak toplumun evrensel hakları adına genel egemenliği üstlenebilir; öyleyse, kölelik durumunu ve toplumun sapkınlığını temsil etmek başka bir sınıfa düşer." Fransa'da burjuvazi, kesin olarak söylemek gerekirse, 1789'da insanın tam özgürleşmesi fikri ile özdeşleşmişti, soyluluk ise toplumun suçlarını bünyesinde barındırıyordu. Ama Almanya'da, her toplumsal grup, "baskıyla karşılaştığı zaman değil, ama grubun hiçbir katkısının bulunmadığı koşullar ne zaman sırası geldiğinde üzerinde onun kendi baskısını uygulayabileceği yeni bir toplumsal grup sunsa, geri kalanlardan ayrı bir özbilinç ediniyor." Sonuç, Almanya'nın inanılmaz derecede tek-yanlı gelişimi ve Hegel'in soyut Devlet gücü ile tikel tabakalar kütlesi arasında kurduğu dolayımların her biri için pratik açıdan bir muadil sunan arkaik bir durumdur. Marx'ın, Almanya'da gelecekteki devrimin kendisini bir süreliğine İdea ile özdeşleştiren tikel bir

sınıfta değil, ama burjuva toplumun bütün sınıflarının tam çöküşüyle ortaya çıkacağına inanmasının nedeni budur. Ancak böyle bir çözülüş hakiki bir devrimi, Toplum ve Devlet, Gerçeklik ve İdea ikiliğine ilk ve son olarak son verecek olan bir devrimi, olanaklı kılabilir.

O halde, nihâyetinde insanın yabancılaşmasına son verecek olan bu kavramın –yinelemek gerekirse, Marx'ın tam olarak betimlemediği toplumsal insan– gerçekleşmesinin aracı ne olacaktır? Marx bu araca belirgin bir ad, *proletarya* adını, verir. Proletarya, burjuva toplumun diğer sınıfları arasında tikel bir sınıf değildir. O, burjuva toplumun çözülüşünden doğan sınıftır. Onun en derin çelişkilerinin ürünüdür, "acıları evrensel olduğundan evrensel bir karaktere sahip olan ve ona yapılan yanlış *tikel bir yanlış* olmayıp *genelde* yanlış olduğundan *tikel bir düzeltme* iddiasında bulunmayan bir toplum katmanı ... hiçbir *geleneksel* statü değil, ama sadece insansal bir statü iddiasında bulunan bir toplum katmanı ... son olarak, öyleyse tüm diğer toplum katmanlarını özgürleştirmeden kendisini tüm bu diğer katmanlardan özgürleştiremeyen bir katman..." Marx, insanın "yabancılaşmaması" için gerekli olan aracı, çelişkisi *tüm* burjuva toplumunun çelişkisini ifade eden proletaryada bulur. İdea, böylece, proletarya aracılığıyla bir edimsellik olur. Marx, öyleyse, Hegelci felsefeyi büsbütün terk etmemiştir. O, İdea ve Gerçekliğe insansal öznede daha güvenli bir temel sağlamaya çalışır. Marx, Hegel'in aşkın İdeasının yerine, proletaryanın devrimci diyalektiğini geçirir. Bize öyle geliyor ki, Marx'ın Hegel'e borçlu olduğu daha öte bir özellik, eşdeyişle *bilincin uyanışı*, bulunmaktadır.

Hegel'in *Fenomenoloji*'sinin diyalektiğinde son derece önemli olan *bilincin uyanışı* kavramı, Marx'ta, insanın özgürleşmesinin ardındaki itici güçtür. Bilincin uyanışı, bazı koşulların edilgin düşünülmesi değildir. Diyalektik çelişkiyi sadece o cisimleştirebilir ve aynı zamanda onun çözülüşünü talep edebilir. Proletaryanın insanın yabancılaşmasının bilincine varma edimi insanın kendisindeki bir çelişkiyi işaret eder. Bu çelişki, gerçek bir çelişkidir ve tam olarak aynı anda *nesnel* ve *öznel* olması nedeniyle bir çözüm

talep eder. Empirik bir durumu –âdeta bir nesne gibi kendisinin dışına koyulmuş olan insan– ve bu durumun olumsuzlamasını – kendisini salt bir nesne olarak tanımanın olanaksız olduğu yabancılaşmaz bir özne olarak insan– ifade eder. Marx için, proletarya insanlık durumunun çelişkisini uç noktaya dek deneyimleyen ve böylelikle de onu sonsuza dek çözebilme yeteneğinde olan öznedir. Ama tüm aşkınlığın böyle bir çözülüşü sadece düşünce düzeyinde değil de tarihsel düzlemde mi olanaklı? Bir sorun olarak insansal durum, sorunun çözümünü kendi içinde mi taşır?

III

MARX'IN *KAPİTAL*'İNİN YAPISI VE FELSEFÎ ÖNVARSAYIMLARI ÜZERİNE

İlk olarak, *Kapital*'i anlamak için mutlaka Marx'ın iktisat çalışmalarından önceki felsefî eserlerine bakmak gerekir. Marx'ın eseri, çeşitli öğeleri kolayca yeniden oluşturulamayacak olan temel bir felsefeyi önvarsayar. Marx'ın derinlemesine incelediği Hegel'in (özellikle *Fenomenoloji* ve *Mantık*) derin bir etkisi bulunmaktadır. Ayrıca Darwin'in ve zaman zaman Hegelci felsefeyi ilginç bir şekilde değişikliğe uğratan bir biyoloji felsefesinin etkisi söz konusudur.

İkinci olarak, Hegel ve Feuerbach aracılığıyla, Marx'ın felsefî düşüncesinin kaynağını oluşturan *yabancılaşma* fikri söz konusudur. Hegel, *Fenomenoloji*'de, kendisini yaşama yabancılaştıran bir süreç içindeki bireyin yaşamını sunar. Fakat bu Yaşam kavramı sadece biyolojik değildir; o, *tarih* olarak insansal yaşamdır. Hegel ve Marx'taki bu tezin içerimi, bu yabancılaşmaya karşı mücadelenin *insanın kurtuluşu*nu tanımlamasıdır. Ama bu özgürleşmeyi mutlak bilgi ve felsefe gerçekleştiremez. Bunlar yeni bir yabancı-

laşma formunu, yani spekülatif yabancılaşmayı oluştururlar. Marx'ın felsefeye yönelik tutumu, kimi peygambervâri öğelere sahiptir. Marx, Hegel'de İdeanın cisimleşmiş uğrakları olan *ulusların* yerine, *toplumsal sınıfları* koyar ve bunların rolü *proletarya*ya devredilir. Marx'ta, bilincin uyanışı fikrine veya onun pratik tarihine dikkat çekilmesi gerekir. Son olarak, Marksizmi basit bir nesnelcilik terimlerinde yorumlamak da olanaksızdır.

Üçüncü olarak, felsefî temelinin dışında, *Kapital*'in yapısını da incelememiz gerekiyor. Onun temeli, *değer* kuramı ya da toplumsal açıdan gerekli çalışmadır. Bu kuram, tam anlamıyla, iktisadî olduğu kadar felsefî ve sosyolojik bir kuramdır da. İnsan kendi yaşamını ve böyle bir yaşamın *koşullarını* insanlığın kolektif emeği yoluyla üretir, yeniden üretir ve genişletir. Bu emek, fenomenal formlarının (ticaret, değişim, para) belirgin değeridir. Bu genel olarak niceliksel fenomenal görünüşlerin ardındaki, Fenomenin (pazar) Özünü (emek-değer) keşfetmek gerekir. Bu da Hegelci *Mantık* ve *Fenomenoloji* ile bir karşılaştırmayı gerektirir.

Dördüncü olarak, Marx insanın tam yabancılaşmasının ondokuzuncu yüzyıl İngiliz proletaryasında belirgin hale gelmesine olanak sağlayan şeyin ne olduğu sorusunu sorar. Değer kuramı ile artıdeğer kuramı (insanın insan tarafından gayrimeşru sömürülmesi) birleştirilirse eğer, o zaman insanın tarihteki en büyük yabancılaşması olan sermayenin diyalektik ve tarihsel oluşumu anlaşılabilir. İnsan sermayeyi, sermaye de insanı üretir. Marx, eserinin üç ana bölümünde (sermaye üretimi, dolaşım, bir bütün olarak üretim ve dolaşım), özünü açığa çıkararak bu sistemin işleyişini inceler. Marx özden başlayarak, özlerinden yalıtılmış olarak görüldüklerinde bir mistifikasyon olarak görünen, görünüş ve tarihsel fenomeni yeniden birleştirmeye çalışır. Marx sermayenin nasıl kendi çöküşüne yol açacak şekilde işlediğini gösterir.

Beşinci olarak, Marx'ın açıklamasının, sermayenin ortadan kalkmasıyla birlikte ortadan kalkacağını düşünmenin çok zor olduğu, özellikle belirli bir *güç istenci* gibi yalnızca iktisadî olmayan etkenlerin işe karışmasını gerektirip gerektirmediği sorusu ortaya çıkar. Burada Hegel ve Marx arasında bir karşıtlık bulunmaktadır.

Bununla birlikte, bizzat Marx'ın kendisinin nesnel bir çalışmasından yola çıkarak onun kendi sonuçlarının ötesine geçebilmek olanaklıdır.

Bugün, Marx'ın *Kapital*'ine ilişkin nesnel bir çalışma ve ayrıntılı bir yorum, çağdaş tarihi anlamak ve onda felsefenin rolünü tanımlamak isteyen filozof için kaçınılmaz görünecektir. Bu, muhtemelen, çağımızın probleminin –tarih felsefesi probleminin– sınırlarını çizmede çok yararlı katkılarda bulunacaktır: Böyle bir felsefenin koşulları nelerdir? Bugün böyle bir tarih felsefesinin ne gibi bir önemi olacak?

İLK FELSEFÎ ETKİLER: HEGEL VE DARWIN

Marx'ın üzerindeki ilk etkilere, özellikle Hegel'in etkisine, ilişkin birinci soruya burada kısaca değinilebilir, zira bu bölümde daha sonra ele alınacak. Hegel'in etkisi büyüktü ve Marx'ın temel eserini, *Kapital*'i, onun düşüncesinin oluşum ve gelişimine katkı sağlamış olan temel eserlere, *Tinin Fenomenolojisi*, *Mantık* ve *Hukuk Felsefesi*'ne dair bir bilgiye sahip olmaksızın anlamak olanaklı değildir. Marx'ın bu eserleri adamakıllı okumuş ve düşüncesini onlardan hareketle, kimi zaman idealizmden esinlenerek kimi zaman da onu reddederek geliştirmiş olduğu muhakkak. Başkalarının iddia ettiklerinin aksine, Marx gerçekten de *Tinin Fenomenolojisi*'ne ilişkin ayrıntılı bir bilgiye sahipti. O dönemde bu zorlu eser üzerine başka hiçbir yorumcu, onun anlamına nüfuz etmeye ve onun tüm önemini keşfetmeye Marx kadar yeterince yakın değildi. Bundan emin olmak için, yalnızca, *Fransız-Alman Yıllıkları*'nda yayımlanacak olan Marx'ın çalışmasına, *İktisat ve Felsefe Elyazmaları*'na bakmak gerekir. Bu çalışma, Marx'ın en dikkat çekici eserlerinden biridir. Belki de onun, klasik iktisatçıların ve Hegelci felsefenin çifte etkisini gösteren bütün felsefesinin anlamını ve temelini içerir. Zira *duyusal bilinç*ten *Mutlak Bilgi*ye kadar tüm Hegelci *Fenomenoloji*'yi özetler ve yeniden düşünür. Onda, Hegel'den en karanlık pasajlar, onların tam önemlerini belirleme çabasıyla yeniden üretilir. Hegelci sistemin özgünlüğünü ve değerini göstermeye girişir. İnsanın tarihteki yabancılaşmasına bir son önerir ve Hegel'-

in yetersiz çözümünün, salt düşüncede ortaya koyduğu bir sorunu çözmedeki beceriksizliğinin nedenlerini inceler. Hegel'in *Fenomenoloji*'si, Marx'ın büyük sentezinin, *Kapital*'in, temelleri açısından, en az kuramsal iktisatçılar ve Engels'in empirik çalışmaları kadar özseldir. Marx'ın *Fenomenoloji*'ye ilişkin derin bilgisi, onun asketizm ve mutsuz bilinç üzerine olan bir bölümüne *Alman İdeolojisi*'nde[1] yapılan anıştırmalardan anlaşılmaktadır. Herhangi bir *Kapital* okuması, Hegel'in *Mantık*'ının etkisinden emin olmak için yeterlidir. Lenin'in de fark ettiği gibi, Marx'ın açımlamasını ve savlarını (onun nitelik, nicelik ve ölçü kategorilerini kullanması iyi bilinir) takip edebilmek için *Mantık*'ta uzmanlaşmış olmak gerekir. Hegel'in *Hukuk Felsefesi*'ne (ve felsefesinin olumlu aşılmasına) gelince, Marx önceki bölümde tartıştığımız *Hegel'in Hukuk Felsefesi'nin Eleştirisine Katkı* eserinde ona dair ustaca bir eleştiri bırakmıştır.

Kuşkusuz, Marx kendi sistemini Hegel'in spekülatif feslefesinin arkaplanına karşıt bir şekilde geliştirdi. Bu, Cornu tarafından, vazgeçilmez eseri *Marx'ın İlk Dönemi*'nde çok iyi bir biçimde gösterilmektedir. Ama biz, Cornu'nun, Marx'ın ilk tezlerini gittikçe terk ettiğini ve sonunda ilk dönem düşüncesiyle hiç de bağdaşmayan bir tarihsel materyalizm geliştirdiğini düşünmede fazlasıyla ileri gittiği düşüncesindeyiz. Tersine, biz Marx'ın ilk tezlerinin *Kapital*'de bulunabileceğine ve değer kuramının tam önemini anlamak için en iyi aracı sağladığına inanıyoruz.

Hegel, Marx'ı etkileyen tek kişi değildi elbette. *Kapital*'i okuyan biri, şaşırtıcı bir iktisadî, tarihsel ve felsefî doküman zenginliği bulur. Marx'ın, zamanının İngiliz ve Fransız iktisatçılarına olduğu kadar, çok iyi bir yorumcusu olduğu Aristoteles'in *İktisat*'ına göndermne yapması da yerindedir. Eğer *Kapital* açımlanacak ve yorumlanacaksa, bu kaynaklara dair etraflı bir çalışma yapmak gerekir. Onun kaynaklarının her zaman için bağdaşabilir olmadığını ve sonuç olarak da Marx'ın düşüncesinde, Hegel ve Darwin'de de karşılaşılabileceği gibi, belli bir muğlâklık olduğunun keşfedilecek

[1] *The German Ideology*, I. ve II. Bölümler, bir Giriş ile birlikte ed. R. Pascal (New York: International Publishers, 1947), ss. 16-27. [İng. çev. notu]

olması da muhtemeldir. Eğer durum gerçekten böyleyse, o zaman bu çelişkilerin durulaştırılması ve çözülmesi belki de çağdaş tarihsel problemlerin aydınlatılmasına yardımcı olabilir. Sözgelimi, Marx bir Hegelci gibi düşünür, ama aynı zamanda Darwin'den, Hegel'inkinden oldukça farklı olan bir yaşam ve doğa felsefesi edinir. *Kapital*'in, teknolojiyi ve insanın güçlerinin ve üretim ilişkilerinin dönüştürülmesini ele aldığı bölümünde, araçların, makinelerin ve makine-araçlarının icadından tıpkı bir Darwinci gibi söz eder. Bu icatları, doğal teknolojinin bir dış değerlemesi olarak görür. O, bununla birlikte, uyum sağlama bakımından değil insanın doğaya hükmetmesi açısından düşünür ve muğlâk *yaşam istenci* veya *güç istenci* kavramı –bunlar her ne kadar açıkça Marksçı kavramlar olmasa da– oldukça farklı bir türden kavramlarla karışmıştır. Marx'ın, bildiğimiz kadarıyla, "güç istenci" ifadesini kullanmadığı belirtilmişti. Ama kuşkusuz, kapitaliste esin veren ve ilerlemenin onsuz kavranamayacağı *değer üzerine koyulan değer*de ifade edilen kapitalist toplumun tarihsel rolünü ve hükmetme ihtiyacını betimlerken Marx'ın kafasında bir güç istenci bulunmaktadır. Ancak bu güç istencinin sınıf mücadelesi ile son bulup bulmayacağı merak edilebilir. Bu ve başka problemler, Marx'ın deneyimlediği (örneğin, toplumsal diyalektiğini *Köylüler*'de bulduğu Balzac'ınki gibi edebî etkileri belirtmeye gerek yok) etkilerin türdeşsizliğine ve zenginliğine dikkat çekilerek, *Kapital*'in sıkı bir okunmasından kaynaklanmaktadır. Ayrıca, iktisatçıların ve toplumsal reformcuların etkisini de göz ardı etmememiz gerekiyor. Ama asıl işimiz, Marksçı sentezin yapısını anlamaya dair temel bir yaklaşım olarak, bu sentezin Hegelci felsefedeki kökenlerini enine boyuna düşünmektir.

YABANCILAŞMA KAVRAMI

Şimdi, bölümün başında ana hatlarıyla belirttiğimiz ikinci soruya dönebiliriz. Marx'ın tüm düşüncesinin kökensel fikri ve bir bakıma tohumu, onun Hegel ve Feuerbach'tan aldığı *yabancılaşma* fikridir. Eğer bu kavram, *insansal özgürleşme*yi insanın, doğasının yabancılaşmasının her biçimine karşı etkin tarihsel mücadelesi ola-

rak tanımlayan başlangıç noktası olarak alınırsa, o zaman Marksçı felsefe sistemini ortaya koymak ve Marx'ın ana eserinin, *Kapital*'in, yapısal bir kavranışına ulaşmak için gerekli olan donanıma ulaşılmış olur. *Yabancılaşma* teriminin anlamını ya da çeşitli anlamlarını ve onun bağlaşığı olan insansal özgürleşme terimini belirlemek için, Marx'ın bizzat *1844 İktisat ve Felsefe Elyazmaları*'nda yaptığı gibi, Hegel'in *Fenomenoloji*'sine ve Feuerbach'ın yabancılaşmaya dair yorumlarına dönmek gerekir.

Fenomenoloji'nin "Özbilinç" başlıklı bölümünde (kendi'nin ve yaşamın bilinci, insanın insanı tanıması için ölümüne mücadele, egemenlik ve kölelik), Hegel yaşamımızı bize yabancılaşmış bir fenomen olarak betimler. Özbilinç, *yaşam*ın insansal bir bilincidir. Benim en derinden ve en içli dışlı olduğum şey, kendi'm ve yaşamım, bana kendimden başka olarak görünür. Kendimi, deyim yerindeyse, kendi'min dışında görürüm ve kendi'nin kendisiyle ilgili olarak bu dışsallığı da özbilincin hareketini oluşturur. Bu özbilincin ilk uğrağı, kendisiyle çelişki içinde, *Arzu*'dur, yaşama arzusudur; çünkü ben bu yaşamım. Ama bu yaşam, sadece *tikel bir birey olarak benim* değildir. O, *genelde yaşam*dır, cins (*genos*) olarak yaşamdır. Evrensel yaşam ve onun gelişimi, ilkin doğada sonra da tarihte, dışsal bir şey olarak (insansal) özbilinçle karşılaşır. O, Hegel'in dediği gibi, "evrensel güç ya da bir bütünlük olarak nesnel öz"dür; ölüm fenomeninin tikelliği karşısında bireyin tanınma ve efendilik uğruna mücadelesidir.

Marx, Hegel'den bu pasajı ilk kez *İktisat ve Felsefe Elyazmaları*'nda, ikinci kez de *Alman İdeolojisi*'nde[2] yorumlar. Örneğin, ölüm hakkında şunu söyler: "Ölüm, türün birey üzerindeki acımasız zaferi olarak ve onların birliğiyle çelişiyor görünür; ama *tikel birey* sadece *belirli bir cinsil varlık*tır ve bu sıfatla da ölümlüdür."[3] İnsandaki bilinç, tikel bireyselliğin ölümünü içeren türe dair sezinlemeden başka bir şey olamaz. Son olarak, Max Stirner ile tartıştığı *Alman İdeolojisi*'nde, Marx, terimin biyolojik anlamında, genel yaşam koşullarının bize yabancılaşmış olduğunu gösterir. Onları,

---

[2] A.g.e. [İng. çev. notu]

[3] Karl Marx, *Early Writings*, ss. 158-159. [İng. çev. notu]

katı nesnel formlarda kendimizin dışında kristalize olmuş halde buluruz. Bireyin özü olan kendine-yabancılaşma, yalnızca, kendi'nin bir dışsallaşması değildir; kendisini belli bir düşmanca karakterle açığa vurur, çünkü ölümü deneyimleyen ve *öznel* olmaktan başka bir şey olamamasına karşın kendisini katı bir *nesnel* gerçekliğin egemenliği altında bulan tikel bireydir. Bununla birlikte, yaşam Hegel'de belli bir fizyonomiye (*Gestalt*) sahiptir: O, ilkin, sevilen biri olarak, hem kendim olan hem de *başka*sı olan başka *ego*dur; öyleyse, bana aynı zamanda kendim olarak ve kendimden başka olarak görünen genel olarak başka insandır; bundan, *kendi'nin tanınması* için ölümüne mücadele ve ondan kaynaklanan *efendilik ve kölelik* ilişkisi doğar. Bu diyalektiğin daha öte peşinden gitmek gerekmiyor, zira Marx'ı ne kadar etkilediği iyi bilinmektedir. Sonuç, (insansal) özbilincin ancak başka insanın, benim insansal çevremin bilinci olabileceği ya da gene Marx'ın söylediği gibi, bundan böyle doğanın değil, *tarih*in bilinci olabileceğidir. Toplumun *tarih* içinde birey, cinsil insan olarak kendisinin bilincini kazanır. Bireylerin birbirine bağımlılığı, doğaya egemen olunması ve emek yoluyla *insanlaştırılması* ve bireylerin tanınma ve efendilik uğruna mücadelesi, özbilinç için tefekkür alanı sağlar. Ama özbilinç bu fenomenleri tefekkür etmekten daha fazlasını yapar; çünkü onun temel tasarısı, etkin doğasından kaynaklı olarak, özbilincin gerçek (öznel) doğasıyla çelişkili olan bir nesne yoluyla bu yabancılaşmanın üstesinden gelmektir.

İnsan, yaşamını tarih içinde üretir; onu, çok daha büyük bir ölçekte, sürekli olarak bir *cinsil evrenselliğe* yaklaşan bir formda, yeniden üreterek üretir. Bir insan felsefesi olarak, klasik felsefenin daimi yaratımının yerini alan kendi'nin bu kendini-üretmesi, ne var ki, bir yabancılaşmada sonlanır. Marx'ın ayrıca politik iktisat kuramlarında, onlardan soyut emek kavramını çekip çıkararak izini sürdüğü kendi'nin kendini-üretmesi –onu bir makro-süreç olarak gören kendi'nin bireysel duruş noktasından– katı bir nesnel gerçeklik, yabancı ve hattâ kendi'nin ona boyun eğdiği düşmanca bir güç gibi görünür:

> Toplumun kendisinin [diye yazıyor Marx] *insanı insan* olarak üretmesi *gibi*, toplum da *onun* tarafından üretilir. Etkinlik ve zihin, içeriklerinin yanısıra *köken*lerinde de toplumsaldır; onlar, *toplumsal* etkinlik ve toplumsal zihindir. Doğanın *insansal* önemi yalnızca *toplumsal* insan için vardır, çünkü doğa sadece bu durumda diğer *insanlar*la bir *ilişki*dir, onun diğerleri için varoluşunun ve onların da onun için varoluşunun temelidir. Öyleyse sadece doğa, onun kendi *insansal* deneyiminin *temeli* ve insansal gerçekliğin dirimsel bir öğesidir. İnsanın *doğal* varoluşu burada onun *insansal* varoluşu olmuş ve doğanın kendisi de onun için insansal olmuştur. Dolayısıyla toplum, insanın doğayla başarılmış birliği, doğanın gerçek dirilişi, insanın gerçekleşmiş natüralizmi ve doğanın gerçekleşmiş hümanizmasıdır.[4]

Bu metin üzerinde durup onun, kuruluşundan hareketle, Hıristiyan mistik beden kavramının seküler bir versiyonunu ifade ettiğini gösterebiliriz. Marx her yabancılaşma formundan özgürleşmiş insan ve doğanın tam uzlaşımı olan, yeryüzünde Tanrının bir krallığını, kendi yaşamının etkin üreticisi olarak insanın toplumun ilk zamanlarında ona yabancı görünmüş olan kendi evrensel doğasını sahiplendiği bir durumu sunar. *Tarihin sonu*na dair çetin sorundan kaçınacağız ve onun yerine, temel deneyimden kaynaklanan diğer yabancılaşma formlarına dikkat çekeceğiz ve deyim yerindeyse, insan ile tarihteki kendisi arasında herhangi bir uzlaşımın gerçekte bulunmayışını başka bir düzleme taşıyacağız. Bu, sözgelimi, Dindeki, ötedeki yabancılaşmadır ki, Feuerbach açıkça Hegel'den esinlenerek (özellikle Hegel'in "Mutsuz Bilinç" üzerine olan bölümünden ya da "Aydınlanmanın Hurafeye Karşı Mücadelesi" bölümünden) ona saldırır.

Marx, bizim, aşkınlık kavramı yoluyla sözünü ettiğimiz kendine-yabancılaşmayı dile getirir. Tanrı efendidir ve insan da köledir. İnsanı varoluşsal bir hiçliğe indirgeyen bir yabancılaşma formu, Feuerbach'ın belirttiği gibi, ciddi ahlâki sonuçları olabilecek insanın bir alçalmasında sonuçlanır. Ama Feuerbach bu yabancılaşma formunun, insanın yanlış bir biçimde kendisinin ötesine yansıttığı

---

[4] A.g.e., s. 157. [İng. çev. notu]

aşkın olan içerisinde fark ettiği şeyin cinsil insan olduğunu açığa çıkaracak bir spekülatif eleştiriyi gerektirdiğine inanıyordu. Marx ise böyle bir spekülatif eleştiriyi tümüyle yetersiz ve yabancılaşmayı aşma konusunda tamamen âciz görüyordu. Marx, daha önce Hegel'in ilk dönem yazılarında geliştirilmiş olan bir düşünceye dönmekte olduğunun farkına varmaksızın, dinsel yabancılaşmanın kökenini insanın toplumsal ve politik yabancılaşması içinde aradı.

> Din dışı eleştirinin temeli şudur: Din insanı değil, *insan dini yapar*. Din, aslında, kendisini bulmamış ya da kendisini bir kez daha yitirmiş olduğu sürece, insanın özbilinç ve öz-farkındalığıdır. Fakat *insan*, dünyanın dışına oturmuş soyut bir varlık değildir. İnsan, *insansal dünya*dır, devlettir, toplumdur. Bu devlet, bu toplum bir *tersyüz edilmiş dünya bilinci* olan dini üretirler çünkü kendileri bir *tersyüz edilmiş dünya*dır. Din, bu dünyanın genel teorisi, ansiklopedik özeti, popüler form içindeki mantığı, tinsel *point d'honneur*'ü, coşkunluğu, ahlâki onayı, kutsal tamamlayıcısı, teselli ve aklanmasının genel temelidir. O, *insansal varlık* hiçbir hakiki gerçekliğe sahip olmadığı için, insansal varlığın *düşsel gerçekleşmesi*dir. Dine karşı mücadele, bu nedenle, dolaylı olarak, tinsel *aroma*sı din olan *bu dünya*ya karşı mücadeledir.[5]

Bu pasaj, Marksçı düşüncenin ve onun yönteminin özsel başlangıcını oluşturur. İnsansal yabancılaşmanın fethi, salt onu kınayarak veya onu spekülatif bir biçimde çözümleyerek sağlanamaz. Daha öteye geçmek ve onu mümkün kılan ve ebedileştiren *koşullar*a karşı savaşmak gerekir. Felsefe dinsel yabancılaşmayı çözmez, çünkü o sadece dinin cenneti yerine spekülatif bir cenneti koyar. Marx'ın Hegelci idealizm hakkındaki görüşü budur. *İktisat ve Felsefe Elyazmaları*'nda, Hegel'de kusurlu bulduğu şeyi ve onun idealizmini tersine çevirmenin ve onun yerine yabancılaşmanın spesifik nedenlerine karşı insanın etkin mücadelesini koymanın neden gerektiğini uzun uzadıya gösterir. Hegel'in kendi spekülatif yöntemi, yalnızca, bilinç tarafından naif olarak deneyimlenen din yerine, din felsefesi

[5] A.g.e., s. 43. [İng. çev. notu]

formu içinde din *İdea*sını koyar; sanatın yerini de sanat felsefesi alır ve bunlar benzer ikamelerdir: "... özbilinç böylece nesnesi yoluyla kendisinin bilincine varır ve bu şekilde nesnesini kendisine indirgemiş gibi görünür." Ama bu, spekülatif bir yanılsamadır. Gerçeklikte, nesne her zaman oradadır, aşılmamıştır ve nesneyi düşünerek ona hükmettiğini sanan sadece filozoftur. "Gerçek dünyanın harabeleri," diyor Kierkegaard, "filozofun inşa ettiği spekülatif saraya rağmen varolmaya devam eder." Spekülatif kalan olumsuzlama, nesnenin herhangi bir gerçek dönüşümüne yol açmaz. Hegel'in *Hukuk Felsefesi*, sonuç olarak, politik dünyanın ve çağdaş devletin bir *kabullenişidir* ve hattâ bir *aklanmasıdır*; onun Napolyon'un veya Prusya'nın geçmişe dönük bir aklanması olması çok da fark etmez. Edimsel olanın akılsal olarak kavranması ve "şimdinin Çarmıhındaki gül"ün keşfedilmesi, kuşkusuz, Hegel'in daha önce belirttiği gibi, salt bir kurtuluş komedisinde sonuçlanan ve zorunlu olarak (öznel) komedinin trajik yazgısı ile karşılaşan, B. Bauer ile M. Stirner'in tamamıyla öznel eleştirilerinden daha geçerlidir. Ama Hegel'in düşünceleri, ne var ki, başka bir yabancılaşma formunu, *spekülatif yabancılaşma*yı oluşturmaktadır. Marx'ın eleştirdiği, Hegel'deki İdea'nın aşkınlığının ve yazgıcılığın kaynağı budur. *Öyleyse dini olduğu gibi felsefeyi de aşmak gerekir.* Ama felsefenin aşılması onun olumsuzlaması değildir. Bu, tersine, felsefenin İdeada özümsendiğini varsayarak, felsefenin etkili gerçekleşmesidir. Bu, hem felsefenin *gelecek-dünyası* hem de dünyanın *gelecek-felsefesi*dir. Kurtuluş İdeası tüm insansal tarihe hükmeder; o, Marx'ın bir devrime kalkışan ama başka bir sınıfın varlığı nedeniyle kendi *sınırlı sınıf çıkarı*nın sınırlarını aşamayan her toplumsal sınıfın *coşkunluğu* dediği şeyde içerilir. Hegel tarihe herhangi bir kişisel müdahaleyi reddeder ve şöyle der: "Felsefe, toplumun yüzeyini tahrik eden tutkuların bıkkınlık verici çatışmasından tefekkürün dingin alanına çekilir; onu ilgilendiren şey, İdeanın kendisini gerçekleştirerek geçtiği gelişme sürecinin –eşdeyişle, gerçekliği Özgürlük bilincinden başka bir şey olmayan Özgürlük İdeasının–

tanınmasıdır."[6] Oysa Marx *düşünülmesi gerektiği gibi yapılması da gereken* bir tarihin dışında bir konum benimseyemez. "Şimdiye kadar filozoflar dünyayı yalnızca yorumladırlar; artık onu değiştirmek gerekiyor." Marx, 1837 yılında babasına yazdığı bir mektupta, ömrü boyunca sürecek programını, yaşam ile spekülasyonun, eylem ile bilginin uzlaştırılmasını, Hegel'in gençliğinde hayâlini kurmuş olabileceği ama tarih üzerine derin-düşünmeler olarak kalan derin-düşünmeler uğruna terk ettiği bir birliği başlatır. 1844 yılında, Marx sonunda, *idea ile proletaryanın tarih içindeki birliği* tezinde ve *tarihin gerçekten otantik bir bilincinin uyanışı*na ve proletaryanın ulaşmış olduğu insanlık durumuna dair düşüncesinde problemine bir çözüm bulmuş olduğuna inandı. Bu, mücadelesi içinde kuşkusuz en bilinçli öğelerinin rehberlik ettiği, ama kendi temellerini durmaksızın yeniden-yaratan evrensel bir sınıf olarak evrensel bir proletaryada ortaya çıkan, bilincin kaçınılmaz bir uyanışıdır. Bu *bilincin uyanışı*, tüm diğerlerinden ayrılır, çünkü tarihsel nedenlerden ötürü o bundan böyle sınırlı ve dolayısıyla da yanıltıcı olamaz. Böylece insan, varlığının *mutlak hakikat*ini düşünebilme ve gerçekleştirebilme yeteneğinde olur. Bugün, Marx'ın bütün düşüncesine hayat veren ve Marx'ın tarihten onu olanaklı kılmasını talep ettiği –gerçekleşmesinin tarihsel koşullarında kök salan– bu hakikat aşkını, bu evrenselciliği yeniden anımsamaya değer.

Marx'ın düşüncesinde belli bir idealizmin keşfedilebileceği açıktır. Emek değer kuramını, kesinlikle, temel bir *etik ahit* olarak görebiliriz. Böyle bir etik ahit, ancak, hem ifadesinin kaynağını hem de gerçekleşmesinin aracını tarihin edimsel olaylarında buluyorsa anlamlıdır ve Marksçı diyalektiği karakterize eden idealizmin ve realizmin sentezinin kaynağı da budur. Marx, *Hegelci ulusun yerine toplumsal sınıfı geçirerek* sentezi *proletarya*da keşfetmiş olduğuna inanıyordu. Proletarya, diğer ırklara ve halklara hükmetmekle yazgılanmış seçilmiş bir ırk, elit bir halk değildir. O, insansal yabancılaşmanın son ürünüdür ve böylelikle de sadece o,

---

[6] *The Philosophy of History*, s. 457. [İng. çev. notu]

İdeayı tamamen gerçekleştirme yeteneğindedir; çünkü insan, Hegel'in *Fenomenoloji*'de söylediği gibi, salt bir nesne statüsüne, bir kemik veya iskelete indirgenemez olup, onun en aşırı yabancılaşma formundan geri çekilmesine olanak tanıyan özbilincin düşünümselliğine sahiptir. Şimdiye kadar, İdeanın gerçekleşmesine, birbirlerine karşı olan ve daima kendilerini diğerlerine karşı savunmak zorunda olmuş olan toplumsal sınıfların sınırlı koşulları engel oldu. İnsansal özgürleşme sorunu ortaya koyarak, "*Bizim yanıtımız şudur,*" diyor Marx,

> Radikal zincirleri olan bir sınıfın, sivil toplumun bir sınıfı olmayan ama sivil toplum içindeki bir sınıfın, acıları evrensel olduğundan evrensel bir karaktere sahip olan ve ona yapılan yanlış *tikel bir yanlış* olmayıp *genelde* yanlış olduğundan *tikel bir düzeltme* iddiasında bulunmayan bir toplum katmanının oluşması gerekiyor. Hiçbir *geleneksel* statü değil, ama sadece insansal bir statü iddiasında bulunan bir toplum katmanının ... son olarak, kısacası, insanlığın *bütünsel yitimi* olan ve kendisini ancak *insanlığın bütünsel kurtuluşu*yla kurtarabilecek olan, tüm diğer toplum katmanlarını özgürleştirmeden kendisini tüm bu diğer katmanlardan özgürleştiremeyen bir katmanın oluşması gerekiyor.[7]

Marx'taki belli bir *peygambervâri* öğe hakkında fikir beyan ederken kastettiğimiz şeyin ne olduğunu görmek kolaydır. Onun bilim kavrayışı, sadece bir toplumsal gerçeklik bilimi değildir, aynı zamanda bilincine vardığında toplumsal gerçekliğin gerçekleşmesine katkıda bulunan ya da en azından onu derin bir biçimde değiştiren bir bilimdir. Peygamberleri anımsatan da bu tavırdır. Sonuç olarak, Marx'ın salt *nesnelci* bir yorumundan vazgeçmemiz gerektiği görülebilir. Kuşkusuz, gerçeklik kurtuluşçu bir toplumsal sınıf olanağı sunmaktadır. Ama bu ikincisi, mücadelesinin seyri içinde kendisinin ve evrensel rolünün bilincine varmalıdır. Bilincin bu *yaratıcı* uyanışı olmaksızın, insanın tarihsel özgürleşmesi mümkün olmayacaktır.

---

[7] Karl Marx, *Early Writings*, s. 58. [İng. çev. notu]

Marx'ın farkında olmadığı, üretim koşullarında meydana gelen ve evrensel denilen sınıfın uzmanlaşmasına ve çeşitlenmesine yol açan değişiklikler göz önünde bulundurulduğunda, proletaryanın Marx'ın ona yüklediği misyona ne ölçüde sahip olduğu ve bu misyonu ne ölçüde başaracağı tartışmalıdır. Son olarak, Marx'ın kapitalizmin kökenlerinde ve genel olarak sınıflar arasındaki mücadelede fark ettiği bir güç istenci fenomeninin, proletarya ile birlikte ortadan kaybolup kaybolmayacağı merak edilebilir. Bizim açımızdan, bunlar özsel sorulardır ve Marx'ın eserini, ondan önceki olayların bir çözümlemesiyle –özellikle, ulusalcılık fenomeninin sınıf mücadelesiyle tuhaf bir birleştirmedeki belli bir ısrar– birlikte yorumlama, soruları çözmese bile, onları lâyıkıyla ifade etmemize yardımcı olacak gibi görünüyor.

EMEK-DEĞER KURAMININ FELSEFÎ VE SOSYOLOJİK DOĞASI

Şimdi, önceki felsefî ve tarihsel önvarsayımlar temelinde, Marx'ın sermaye üzerine olan eserinin Hegelci anlamda mantığının ve fenomenolojisinin yanısıra yapısını da ortaya koymaya çalışabiliriz. Hegel, *Fenomenoloji*'den –bir görünüşler kuramı– başlayıp bizi *Mantık*'ına kadar –tüm görünüşlerin evrensel doğasının bir kuramı– götürürken, Marx *Kapital*'de karşıt bir yolda ilerler. Marx, kendisinin de dediği gibi, soyuttan somuta, altta yatan özden (emek-değer) özün bilgisi olmaksızın salt bir aldanma, burjuva iktisatçısının ona belli bir kötü inanış iliştirerek kendisini kandırdığı bir mistifikasyon olan görünüşe ilerleyerek, Engels'in ve kendisinin konuya hâkim tanıkları oldukları tarihsel fenomeni kavradığı iddiasındadır. Eğer özden başlanmaz da burjuva iktisatçısı gibi fenomenle uğraşılırsa, bir sistem olarak görülen kapitalizmin (hem diyalektik hem de genetik olan) gerçek kökeni anlaşılamaz. Empirik genelleştirmeler formüle etmek mümkün olabilir, ama onun bütünsel işleyişi yanlış anlaşılacaktır. Bir *bütünlük* (Marx'ın kendi keşiflerinden birisi) olarak anlaşılmayacaktır. Dolayısıyla Adam Smith'ten miras kalan Değişmeyen-sermaye/Değişen-sermaye ile Sabit-sermaye/Döner-sermaye çiftleri arasındaki karışıklık ilk

bakışta önemsiz görünebilir, ama yanlış anlamaya ve nihâyetinde de artı-değerin kökenine dair nerdeyse kasıtlı bir karartmaya neden olur. Değişmeyen-sermaye ile Değişen-sermaye arasındaki ayırım, tüm emek-değer tezini önvarsayar. Bu, bütün Marksçı yapının temelinde bulunan empirik postülata, yani insanın kendi yaşamını emek süreci yoluyla üretimi kavramına dayanır. Öte yandan, Sabit-sermaye ile Döner-sermaye arasındaki ayrım, yalnızca, üretim alanına göreli olarak salt görünüş alanı olan dolaşım sürecine dayanır.

Marx, Hegel'den yararlanarak ve hattâ Aristoteles'in çözümlemesine başvurarak, konusunun özünün betimlemesiyle işe koyulur. Niceliksel formülasyonların türdeşliği tarafından gizlenen bu gerçekten niteliksel ayırımları (genellikle *Kapital* okurunu yararsız, abartılı bölümler duygusuna terk ederek) açığa çıkarmaya çalışır. Aslında, türdeş niceliksel formüllerin altında yatan niteliksel özlerin empirik belgelenmesi, bu özsel uğraklara karşılık gelen tarihsel örneklerin derlenmesi, *Kapital*'in birinci cildinin (Marx'ın son halini verdiği tek cilt) en ilgi çekici özelliklerinden birini oluşturur. Bu incelemeler, Aristoteles'inkilerin tersine, durağan değildir. Bunlar, formülleri niceliksel yetersizlikten kurtaran ve verileri onları aşan bir bütünlükte yeniden konumlandıran diyalektik bir etki alanına sahiptir. Böylece somut tarihsel fenomene (*Kapital*'in üçüncü cildinde betimlenen, Marx'ın zamanının İngiltere'sindeki pazar ve proletarya) yaklaşıyoruz.

Marx'ın yöntemini aydınlatmanın en iyi yolu belki de bunu onun sözleriyle yapmaktır:

> Birinci ciltte, onun dışındaki koşulların hiçbir ikincil etkisini dikkate almaksızın, kendi başına salt bir üretici süreç olarak görülen *kapitalist üretim süreci*nin sunduğu fenomenleri inceledik. Ama bu üretim süreci, terimin tam anlamında, sermayenin yaşam döngüsünü tüketmez. O, edimsel dünyada, ikinci cildimizdeki çözümlemenin konusu olan *dolaşım süreci* tarafından tamamlanır. Bu son çözümleme sürecinde, özellikle toplumsal üretim sürecine müdahaleyi incelediğimiz III. Kısımda, kapitalist üretim sürecinin, bir bütün olarak ele alındığında, üretim ve dolaşım süreçlerinin bir bileşimi olduğunu gördük.

> Bu bileşimle ilgili olarak genel düşüncelerle yetinmek, bu üçüncü cildin konusu olamaz. Daha ziyade, *bir bütün olarak kapitalist üretimin uğrakları*ndan doğan somut formları konumlandırmak ve ortaya koymakla ilgileniyoruz. Edimsel gerçeklikte, sermayeler öyle somut formlar içinde hareket eder ve toplanır ki üretim sürecindeki sermaye formu ile dolaşım sürecindeki sermaye formu, sadece bu somut formların özel yönleri olarak etkide bulunur. Bu üçüncü ciltte geliştirilen sermayelerin biçimleri, karşılıklı etkileşimleri içinde, rekabet içinde ve bu süreçteki insansal faillerin sıradan bilinci içinde, toplumun yüzeyinde bürünecekleri bu forma adım adım yaklaşırlar.[8]

Marx burada bize yönteminin dikkat çekici bir serimlemesini, eserinin yapısını (daha önce özden görünüşe hareket dediğimiz şey, içerisinde herkesin aldandığı bir mistifikasyon oluşturan büyük ürünün bölüşümü) ve kurtulunması gereken görünüşleri sunar. Öz dediğimiz şey, emek-değerdir, artı-değerin kökenidir, üretim sürecinin kendisidir; görünüş ise pazardır, arz-talep yasasıdır, sermaye ile gelirlerin rekabetidir (III). Aracı, dolaşım sürecidir, bireyin ve toplumsal sermayenin devridir ve zaman etkeninin işlevidir (II). Bize öyle geliyor ki, birtakım iktisatçıları *Kapital*'in birinci ve üçüncü cildi arasında bir çelişki bulunduğuna inanmaya götüren şey, bu felsefî, genetik yöntemi anlama başarısızlığıdır. Marx'ın iktisadî felsefesinde pekâlâ başka çelişkiler bulunabilir, ama amacı basitçe bir *yasa* ileri sürmek değil de tüm kapitalist sistemin kökenini ve işleyişinin gizemini *kavramak* (terimin en geniş anlamında, yani sadece bilinçli bir proletaryanın onu kavrayabilmesi anlamında) olan Marx'ın genetik ve diyalektik serimlemesi göz önünde bulundurulduğunda, bu kesinlikle bir çelişki değildir. Marx'ın alıntılamaktan pek hoşlandığı Vico, insansal tarih ile doğal tarih arasındaki ayrımın, ikincisini değil de ilkini bizim yapmamız olduğunu söyler. Marx, 1837 gibi erken bir tarihte, daha önce bahsi geçen babasına yazdığı mektupta, Hegel'in *Fenomenoloji*'sinin Önsözün-

---

[8] Karl Marx, *Capital*, çev. Samuel Moore ve Edward Aveling, Cilt. III. (Chicago: Charles H. Kerr and Co., 1932), ss. 37-38. [İng. çev. notu]

deki bir pasajı alarak kendi yöntemini ortaya koyar: O, nesnesine dışsal olan matematikçinin yönteminden ayrılır:

> Buna karşılık, *gündelik ideal dünya*nın somut ifadesinde, Hukukta, Devlette, Doğa biliminde ve Felsefenin tümünde, *gelişme süreci içindeki nesne ile kesişmek* zorunludur: Ona tesadüfî ayırımlar sokuşturulmayacaktır; nesnenin tanıtlanması, bir çelişkiyi cisimleştirdiği ölçüde, kendi hareketini geliştirmeli ve kendi içerisinde birliğinin ilkesini bulmalıdır. Hakikat, Hegel'in dediği gibi, kendi gerçekleşmesinin motorudur.

Kapital'in ilk bölümü, Marksçı sistemin temel ilkelerini (Fichte'nin tezsel ilkelerini andıran empirik ve etik bir postülat), yani klasik iktisatçıların yavaş yavaş keşfettikleri emek değer kuramını içerir. İnsanın kendi yaşamını ve genelde yaşam koşullarını *ürettiğini, yeniden ürettiğini ve giderek genişleyen bir ölçekte yeniden ürettiğini* (bu denemenin başında felsefî bir postülat olarak) saptamıştık. *Mutlak anlamdaki değer*, kolektif geçimini üreten ve yeniden üreten insanlığın bu kolektif emeği (bir bütünlük olarak görülen) yoluyla oluşturulur. Marx'ın Hegel'e (özellikle *Fenomenoloji*'nin "Kültür" bölümüne) gönderme yaparak *töz* de dediği değer kavramının, metaların *değişim*inde, tikel bir metanın kendi değerini başkasına yansımış olarak bulduğu *eşdeğer* oranlarda ve son olarak da değerinin evrensel bir eşdeğer formundaki, yani artık bir meta değil de değişim-değerinin bir nesne formunda *cisimleşme*si, bir bakıma, mutlak değerin nesnel bir yabancılaşması olan paradaki nesnel gerçekleşmesinde bölündüğü zamanki büründüğü formlardan ayırt edilmesi gerekir. *Tözün* böyle *bir gerçekleşmesi*, kendisini tarih içerisinde yaratma sürecindeki insanın yabancılaşmasına olanak tanır. İnsansal emeğin yaratıcı gücünün, Şeyin kendisi (*die Sache selbst*) olan bir nesnede cisimleşmesine izin verir. Verili bir nicelik daima başka bir nicelik tarafından aşılabileceğinden, niceliksel düzende daima bir sınır ile karşılaşan insansal güç istencinin, kapitalist üretim formu tarihte ortaya çıkmadan *önce bile* kendisini göstermesini sağlar.

> Niteliksel yönünde ya da biçimsel olarak ele alındığında, faydalılığı açısından paranın hiçbir sınırı yoktur, eşdeyişle, herhangi bir başka metaya doğrudan çevrilebilir olduğundan maddi zenginliğin evrensel temsilcisidir. Ama aynı zamanda, her edimsel para toplamı miktar açısından sınırlıdır ve bu nedenle bir satın alma aracı olarak sadece sınırlı bir faydalılığa sahiptir. Paranın niceliksel sınırları ile niteliksel sınırsızlığı arasındaki bu karşıtlık, istifçi için Sisifos-benzeri biriktirme emeğinde sürekli olarak bir dürtü gibi rol oynar.[9]

İstifçi ve tefeci, tarihsel nedenlerden ötürü, ona olanak sağladıkları ve bir anlamda habercisi oldukları gerçek kapitalisti öncelerler. Bu önsezinin bir anlamı bulunmaktadır. "M-P-M" değişimi yoluyla bir geçim sağlamak için değil de "P-M-P" formülüne göre yalnızca para için değişimde bulunan kişi, gücün peşinden koşmaktadır. Tarih boyunca insanın insan tarafından dizginsiz sömürüsünün kaynağı olan bu güç istenci, *değer üzerine koyulan değer*, Marx tarafından, daha önce gençliğinde kınadığı formlar içinde (örneğin, Hegel'in Prusya Devleti felsefesindeki egemen bürokrasiye dair eleştirisinde) tarihin sonunda hâlâ bulunup bulunmayacağına dair bir işaret olmaksızın açık bir şekilde koyulur. *Fenomenoloji*'deki, *Kapital*'le karşılaştırılması oldukça ilginç olacak olan "Kültür" bölümünde, Hegel toplumsal tözü iki bileşen açısından, *Devlet Gücü* ve *Zenginlik*, tanımlar ve bireydeki güç istencinin nasıl *tutku*su ve *hırs*ı tarafından belirlendiğini ve bu iki öğenin toplumsal bir yarılmaya yol açmak üzere nasıl birleştiğini gösterir. Marx sadece hareketlerden birini, yani "değer üzerine koyulan değer"i muhafaza eder ve her ne kadar çağdaş tarihsel olaylar Hegel'in görüşünü haklı çıkarıyor olsa da, ilkini yalnızca bir çeşit gölge-fenomen olarak görür.

Ama bu düşünceleri bir kenara bırakıp *Kapital*'in yapısına döneceğiz. Üretici, Hegel'in *Fenomenoloji*'sindekine benzer bir süreç içinde, *meta ve para* yoluyla yabancılaşır ve bu muazzam yabancılaşma, Marx'ın eserinde gerçekte asli etmen olarak, insan tarafın-

[9] A.g.e., Cilt. I, ss. 149-150. [İng. çev. notu]

dan üretilmesine karşın nihayetinde *tarih içinde insana hükmetmeye* ve onu işleyişindeki basit bir etkene indirgemeye başlayan sermayenin temelidir. Kuşkusuz, kapitalist "P-M-P" formülünün gerisinde, bir sınıfın başka bir sınıf tarafından sömürülmesi ve P'in P'den daha büyük olmasını olanaklı kılan artı-değerin bütün kaynağı saklıdır; ama bu proletaryanın yabancılaşmasından başka bir şey değildir. Sonunda, kapitalist de kendine özgü şekli içinde proleter kadar yabancılaşır.

> Kapitalistin, kişileşmiş sermaye olmanın dışında, hiçbir tarihsel değeri bulunmaz ve nüktedan Lichnowsky'nin bir deyimini kullanmak gerekirse, "hiçbir tarihi olmamış" bu tarihsel varoluş hakkına da sahip değildir. Ve onun kendi geçici varlığının zorunluluğu, bu noktaya dek, sadece kapitalist üretim biçiminin zorunluluğu içinde kapsanır. Ama o, kişileşmiş sermaye olduğu sürece, onu eyleme iten kullanımdaki değerler ve onlardan yararlanmak değil, değişim-değeri ve onun artışıdır. [Marx'ta kökensel bir güç istencinden söz ederken hatalı mıydık?] Değerin kendisini genişletme konusunda olağanüstü bir kararlılıkla, o acımasızca insanoğlunu üretim uğruna üretmeye zorlar; böylece toplumun üretici güçlerini zorlar ve daha yüksek bir toplumun, her bireyin tam ve özgür gelişiminin yönetici ilkeyi oluşturduğu bir toplumun, gerçek temelini oluşturabilecek biricik maddi koşulları yaratır. [Bu etik formülü vurgulamaya değer.] Kapitalist, sadece kişileşmiş sermaye olarak, saygıdeğerdir. O, bu sıfatla, zenginlik olarak zenginlik tutkusunu cimri biriyle paylaşır. Ama bu, cimride salt bir kendine özgü karakteristik iken, kapitalistte, çarklarından sadece birisi olduğu toplumsal mekanizmanın sonucudur.[10]

Kısa bir çalışmada, Marx'ın değer kuramının –parada cisimleşen yaratıcı töz– tüm gayesini inceleyebileceğimizi düşünmüyoruz. Tüm yapabileceğimiz, onun felsefî ve sosyolojik karakterinin yanısıra iktisadî yönünü de vurgulamaktır. Klasik iktisatçılardan oldu-

[10] A.g.e., Cilt. I, ss. 648-649. Parantez içindeki sözler Hyppolite'e ait. [İng. çev. notu]

ğu kadar Hegel'in felsefesinden de alınmış olan değer kavramı, *toplumsal açıdan gerekli emek* olarak yorumlanır. Marx, bu kavram aracılığıyla, ilkin, bu emeğin ürünlerinin tüm bireysel üreticilerin onunla ilişkili olarak bilinçsiz bir şekilde olmasına karşın belli bir *dayanışma*ya sahip olduğu, bir bakıma, geniş bir *kolektif ürün* oluşturduğunu iletmek ister; hesaplanan şey, onların bireysel çalışma zamanı değil, toplumsal çalışma zamanıdır. Marx, ikinci olarak, bu emeğin bir dönemin *toplumsal gereksinimler*ine, bu gereksinimlerin *toplumsal bölüşüm*üne karşılık gelmesi gerektiğini söylemek istemektedir.

> Her meta gerekli emek niceliğini içermelidir ve aynı zamanda sadece toplam toplumsal emek zamanının oransal niceliği çeşitli gruplar üzerine harcanmıştır. Çünkü bir şeyin kullanım-değeri önkoşul olarak durmaktadır. Bireysel metaların kullanım-değeri, her birinin karşıladığı tikel gereksinime bağlıdır. Ama toplumsal ürünler kitlesinin kullanım-değeri, her türden tikel ürüne duyulan nicelik açısından belirli bir toplumsal gereksinimi yeterli bir biçimde karşılama derecesine bağlıdır, öyle ki emek nicelik açısından belirli olan bu toplumsal gereksinimlere uygun olarak farklı alanlar arasında orantılı bir biçimde dağıtılır. (Bu noktaya, sermayenin üretimin çeşitli alanlarına dağıtılmasında değinilecektir.) Toplumsal gereksinim, eşdeyişle toplumsal bir ölçekteki kullanım-değeri, burada çeşitli tikel alanlar tarafından sunulacak olan toplumsal emeğin miktarı açısından belirleyici etken olarak görünür.

Marx kafasındaki kapitalizmin krizleri ve sisteme dair kendi *çöküş* kuramıyla şunu ekler: "Bu noktanın, zorunlu ve artı-emek arasındaki oranla, bu oranın ihlâli metaların değerini ve onda içerilen artı-değeri gerçekleştirmeyi olanaksız kıldığı ölçüde, bir etkisi vardır."[11] Artı-değer olmadan bütün sistem çöker. Bu değer kuramının toplumsal karakteri ve içerimleri aşikârdır. O, hem *üretici emekçiler*in dayanışmasında ifade edilen özsel formu içinde hem de verili bir tarihsel dönemin *toplumsal gereksinimler*inin spesifik formu içinde görünür.

---

[11] A.g.e., Cilt. III, s. 745. [İng. çev. notu]

Önemli olan nokta, kuşkusuz, mutlak değeri (insanın kendini-üretmesi ve yeniden üretmesi), üretimin ilkece kullanıma göre değil kâr yarışına ve insanın insan tarafından sömürülmesinde köklerini bulan "değer genişlemesi"ne göre düzenlendiği kapitalizm altında onun bürünmek zorunda olduğu tikel formdan ayırt etmektir. *Kapital*'de Marx'ın nadiren söz ettiği geleceğin toplumunda, sınıfsız toplumda, üretim ve tüketimi *şimdi kendi yazgısının efendisi olan insanın özgürlüğü* amacıyla bir tür içkin plan düzenleyecek ve uyumlu kılacaktır.

> Gerçekten, özgürlükler alanı zorunluluğun ve dışsal yararlılığın zorlaması altındaki emeğin gerekli olduğu nokta geçilene dek başlamaz. O, eşyanın doğası gereği, terimin katı anlamıyla, maddî üretim alanının ötesinde yatar. Yabanî insan, isteklerini karşılamak için, yaşamını sürdürmek ve onu yeniden üretmek için nasıl doğayla boğuşmak zorundaysa, uygar insan da öyle yapmak zorundadır ve onun bunu tüm toplum formlarında ve olası tüm toplum biçimleri altında yapması gerekir. Kendi gelişimiyle birlikte doğal zorunluluk alanı da genişler, çünkü istekleri çoğalır; ama aynı zamanda bu istekleri karşılamayı sağlayan üretim güçleri de artar. Bu alanda özgürlük, toplumsallaşmış insanın, ilişki içindeki üreticilerin, doğayla değiş-tokuşlarını akılcı bir biçimde düzenlemeleri, onun tarafından, birtakım kör güçler tarafından olduğu gibi, yönetilmek yerine onu kendi ortak denetimleri altına almaları olgusundan; işlerini minimum enerji harcayarak ve insansal doğalarına en uygun ve ona en lâyık koşullar altında halletmeleri olgusundan başka bir şeyden oluşmaz. Ama daima bir zorunluluklar alanı olarak kalır. Onun ötesinde, kendi kendisinin amacı olan insansal gücün gelişmesi, gerçek özgürlük alanı, bununla birlikte, kendi temeli olarak ancak zorunluluklar alanı üzerinden serpilip gelişebilir. İşgününün kısaltılması, onun temel öncülüdür.[12]

Son olarak, Marksçı yöntemin temel özelliklerine dönmek istiyoruz: Öz kavramından, ya da *üretim*den, görünüşe, ya da *pazar*a, ilerleme ve kapitalist sistem içindeki öz ile görünüş arasındaki

[12] A.g.e., Cilt. III, s. 954. [İng. çev. notu]

çelişki. Gelirin –faiz, girişimci kârı, rant, ücretler– bölüşümü, Marx'ın koymuş olduğu büyük insansal ve felsefî problemi burjuva iktisatçısından eninde sonunda gizler. *İnsansal emek* açısından bölüşüm sorununun özsel doğası, türdeş niceliksel formüller aracılığıyla ele alındığında, ortadan kaybolur. İnsansal yabancılaşmanın en derin formu da burada yatmaktadır. Kapitalizm kendi başına işleyen ve insanların onun içerisinde sadece çarkın dişlileri olduğu tinsiz bir makinedir. Marx'a göre evrensel bir sınıf olan proletaryanın görevi, makinenin enerjisinin gerçek kaynağını enine boyuna düşünmek ve radikal bir devrim yoluyla meseleyi kökünden hallederek, fenomenin özünü kavrayıp onu özüyle eşitlemektir.

ARTI-DEĞER KURAMININ TARİHSEL DOĞASI

Şimdiye kadar, Marksçı *artı-değer* kuramı üzerinde özellikle durmadık; bunun nedeni, kısmen, iyi bilinmesi ve bu nedenle de onu basitçe hatırlatmanın yeterli olabileceğidir, kısmen de ondan söz etmeyi bu noktaya dek saklı tutarak şimdiye kadar yeterince vurgulamamış olduğumuz Marksçı diyalektiğin *özsel tarihsel* karakterini durulaştırabilecek bir konumda olabilmemizdir. Kapitalizm ve onun yok edicisi olarak ortaya çıkan proletarya (mantıksal gelişimini incelemiş olduğumuz) birer kategoridirler, ama tarihsel kategorilerdir.

Artı-değer kuramının ana hatları iyi bilinir. Paraya ya da üretim araçlarına sahip olmak, kapitalistin, *üretken emek gücü*yle ve *toplumsal üretme yeteneği*yle karıştırılmaması gereken *emek-gücü*nü satın almasını sağlar. Görmüş olduğumuz gibi, bu emek-gücü değerin biricik *kaynağı*dır. O, tüm süreçte yabancılaşmış olan *özne*dir. Yaratıcı öznenin bu nesnelleşme süreci, Marx'ın açıkça söylediği gibi, sistemin anahtarıdır.

> Artı-değerin, kâr oranı aracılığıyla, kâra dönüştürülme yolu, üretim süreci içinde yer alan özne ve nesne çarpıklığının aralıksız bir gelişimidir. Bu süreç içindeki tüm öznel emek güçlerinin sermayenin üretici güçleri gibi göründüğünü daha önce görmüştük. Canlı emeğe hükmeden geçmiş emeğin değeri, bir

yandan, kapitalistte cisimleşir. Öte yandan, emekçi ise maddileşmiş emek-gücü olarak, bir meta olarak görünür.[13]

Ama bu yabancılaşma biçimi, artı-değer kuramını anlaşılmaz hale getirir. Kapitalist, pratikte, sermayesini arttırmayı sadece "P-M-P'" (M'>M) formülüne göre başarır, çünkü pazarda "kullanım-değeri bir değer kaynağı olma özelliğine sahip olan, bu nedenle de edimsel tüketilmesi bizzat bir emek cisimleşmesi ve dolayısıyla da bir değer yaratımı olan bir meta" bulma şansına sahiptir. "Para sahibi, Pazarda, emek yeteneğine ya da emek-gücüne sahip böyle bir özel meta bulmaktadır."[14] O, görünüşte özgür olan bir toplumda, bu gücü her başka meta değişimini anımsatan bir değişim yoluyla elde eder. Ama bu değişimin ölçünü nedir, bu emek-gücünün emek-değeri nedir? Bu insansal emek-gücü, belli miktardaki geçim aracının bir ürünü olarak yeniden üretilir ve genişler. Sonuç olarak, *ücretler yasası*, emeğin fiyatını emek-gücünün sürdürülmesi ve korunması için zorunlu olan geçim açısından belirler. Zorunlu geçimin nicelik ve niteliğinin nihai olarak belirlenip belirlenmediğine ya da onun toplumsal gereksinimlerdeki tarihsel değişikliğin değişken bir işlevi olup olmadığına gelince, burada bir belirsizlik söz konusudur. Marx'ın, on dokuzuncu yüzyıl İngiliz proletaryasının durumundan hareket ederek genelleştirdiği tikel bir proletarya koşulundan söz ettiğini unutmamamız gerekiyor.

Ücretler ile emek-gücü arasındaki bu değişim, bir *yasallık* görünüşüne sahiptir; gerçekte ise, insanın insan tarafından en sert sömürüsünün yeridir, çünkü bu emek-gücü maliyetinden daha fazlasını edimsel olarak üretir ve değişim koşulları, işçinin çalışmaya mahkûm olduğu ve kapitalistin de kendisini egemenliğini sürdürmeye ve artırmaya adadığı bir durumu kaçınılmaz olarak yeniden üretir (bireysel işçi ve kapitalist, böylece, ancak bir bütün olarak karşıt olabilen toplumsal sınıfların öğeleridir).

Ama eğer "kapitalist, paragöze nazaran açıkgöz biri" ise, eğer yatırdığından daha fazlasını kazanmanın yolunu buluyorsa, bunun

[13] A.g.e., Cilt. III, s. 58. [İng. çev. notu]
[14] A.g.e., Cilt. I, s. 186. [İng. çev. notu]

nedeni *emek satışı*nı olanaklı kılacak belli *tarihsel koşullar*ın yaratılmış ve geliştirilmiş olmasıdır; bu emek pazarı, antik dönemdeki *köleliğin varoluşu*yla aynı düzenin bir olgusudur. Marx'ın *mantığı*, burada, açıklığa kavuşturduğu *tarih*i döller. Marx'ın sorduğu temel soru şudur: Tüm gelecekteki proletaryaların örneği olan İngiliz proletaryasını olanaklı kılan neydi? (*De te fabula narratur.*) Kant şunu sormuştu: Deneyim nasıl olanaklıdır? Ve buna ebedi kategoriler aracılığıyla yanıt verdi. Marx şunu sorar: Kapitalizm olgusunu ya da tarihsel fenomenini ve proletaryayı ne olanaklı kılmıştır? Ve o, ancak tarihle, hâlihazırda yapılmış olan bir tarih ve henüz yapılacak olan bir tarihle, birlik olabilen bir mantıkla yanıt verir. Gelgelelim, benzer bir perspektiften, mutlak bir aşkınlık olanaksızdır ve bugün Marx'ın asla düşünmediği revizyonlar yapılabilir.

Marx, bu tarihsel deneyimden, fenomenden, fenomenin özüne (üretim) ilerler:

> Böylece, Bay Parababası ve emek-gücünün sahibiyle birlikte, her şeyin yüzeyde ve tüm insanların gözü önünde gerçekleştiği bu gürültülü alandan bir süreliğine ayrılıyor ve ikisinin de ardından kapısında "İşi olmayan giremez" yazan üretimin kuytu mekânına gidiyoruz. Burada, sadece sermayenin nasıl ürettiğini değil, aynı zamanda sermayenin nasıl üretildiğini de göreceğiz. Sonunda, kâr elde etmenin gizini zorlayacağız.
>
> Sınırları içerisinde emek-gücünün alım ve satımının devam ettiği, bu geride bıraktığımız alan, gerçekte, insanın doğuştan haklarının tam bir Cennet bahçesidir. Özgürlük, Eşitlik, Mülkiyet ve Bentham yalnızca orada egemendir. Özgürlük, çünkü bir metanın, diyelim emek-gücünün, alıcısını da satıcısını da ancak kendi özgür iradesi sınırlayabilir. Özgür failler olarak sözleşme yaparlar ve yaptıkları anlaşma, içinde ortak iradelerine yasal bir ifade verdikleri formdan başka bir şey değildir. Eşitlik, çünkü biri diğeriyle, metaların basit bir sahibi olarak ilişkiye girer ve eşdeğeri eşdeğerle değiştirirler. Mülkiyet, çünkü her biri sadece kendisinin olan şeyi elden çıkarır. Ve Bentham, çünkü her biri sadece kendisine önem verir. Onları bir araya getiren ve

> birbiriyle ilişki içine sokan tek güç, bencilliktir, her birinin kazancı ve özel çıkarlarıdır. Her biri sadece kendisine önem verir ve diğerleri konusunda kendisini sıkıntıya sokmaz ve böyle yaptıkları için de şeylerin önceden-kurulmuş uyumuna uygun olarak ya da her şeyi bilen takdir-i ilâhînin himâyesi altında, kamu yararına ve herkesin yararına, birbirlerinin yararlarına çalışırlar.
>
> "Vülger Serbest-ticaretçi"ye, görüşlerini, fikirlerini ve sermaye ve ücretlere dayanan bir toplumu yargılamasını sağlayan ölçünü veren bu basit dolaşım ya da metaların değişimi alanından ayrılırken, oyuncularımızın fizyonomisindeki bir değişikliği fark edebildiğimizi düşünüyoruz. Önceden para sahibi olan kişi, şimdi kapitalist olarak önde uzun adımlarla yürüyor; emekgücünün sahibi ise emekçi olarak ardından gidiyor. Biri, önemli adam havasında, sırıtkan, işinde kararlı; diğeri, ürkek ve çekingen, sanki kendi sopasını pazara getiren ve sopa yemekten başka bekleyecek bir şeyi olmayan biri gibi.[15]

Artı-değer üretiminin özüne dair böyle *tikel* bir çözümleme, bütün sürecin *evrensel* karakterini hiçbir şekilde gizlemez. Bir bütün olarak kapitalist sınıf, pratikte, *artı-değerin bölüşümü*nde ve değişmeyen-sermayenin değişen-sermayeye oranındaki artıştan kaynaklanan *kâr oranındaki düşme eğilimi*nde birleşir. Sistemin işleyişi tarihsel açıdan olanaksız olur olmaz (krizler ve çöküş kuramı), proletaryaya karşı kendisini savunma baskısı altında, bir sınıf olarak kendisinin bilincine varan, kapitalist sınıftır.

Ama kapitalist sistemin ürettiği uç bir yabancılaşma durumu içinde, bir *evrensel sınıf* olarak insansal özgürleşme fikrini cisimleştiren ve bu *bilinç edimi* yoluyla da yabancılaşmasını olumsuzlama ve yeni bir tarih yaratma yeteneğinde olan sınıf proletaryadır. Böylece dönüp dolaşıp Marx'ın yabancılaşmaya ve proletaryanın tarihsel rolüne dair felsefî incelemelerindeki başlangıç noktamıza geri dönüyoruz. *Kapital* de ne yazık ki, tam bu noktada, Marx'ın kapitalist sisteme dair önceki incelemesinin bir sonucu olarak *top-*

[15] A.g.e., Cilt I, ss. 195-196. [İng. çev. notu]

*lumsal sınıf*ın daha derin bir çözümlemesine niyetlendiği yerde sona erer.

SERMAYE VE TARİH FELSEFESİ

Bu denemenin son bölümünde, *Kapital*'in yapısının, *tarihsel fenomenler*de (kapitalizmin krizleri, kapitalizmin tarihsel kökenleri, on dokuzuncu yüzyıl İngiliz proletaryası) köklerini nasıl bulduğunu göstermeyi amaçladık. Önceki bölümdeyse, Marksçı düşüncenin kimi *felsefî önvarsayımlar*ına (insanın tarih içindeki yabancılaşması kuramı, insanın değeri arttırma itkisinde ifadesini bulan güç istenci, insansal özgürleşme fikrini cisimleştirmek ve gerçekleştirmek için zorunlu olan bir evrensel sınıf kavramı) dikkat çektik. Marx'ın tarih felsefesi, onu çok güçlü bir biçimde etkilemiş olan Hegelci felsefeden ayrı olarak anlaşılamaz. Hegel'in tarih üzerine derin-düşünmeleri onu tamamen aşmada doruğuna ulaşmışken, Marx onu dönüştürmeye çalışarak tarih içerisinde kalır; sonuç, aynı zamanda tarihsel bir olay olan bir tarih felsefesinin muğlâklığıdır ve *Kapital*'i izleyen olayları göz önünde tutarak, Marx'ın başarısının yeni bir çözümlemesinin bugünün zorunluluğu olmasıdır.

Marx'ın eserinin tüm kaynaklarını ve bütün felsefî arkaplanını araştırma gereksinimi ve sonraki olayların ayrıntılı bir yorumu ışığında, bir çözümlemenin takip ettiği *Kapital* üzerine son derece ayrıntılı bir yorum gereksinimi söz konusudur. Bizim denememiz böyle bir ciddi çalışmaya çağrıda bulunmak için tasarlandı. Marksizmle hesaplaşmaya dair çağdaş bir gereksinim olduğuna ve Marx'ın amaçlarında ve eserinde, gerçekleştirmeye çalışmamız gereken bir tarih felsefesi modeli bulunduğuna inanıyoruz. Her halükârda, Marksçı yapının *felsefî önvarsayımlar*ına ve *yapı*sına dair ciddi bir inceleme yapılana dek, Marksizmi aşmak mümkün olmayacaktır.



Bölüm IV
HAKİKAT İLE VAROLUŞ ARASINDAKİ İLİŞKİ SORUNU



I

HEGELCİ FENOMENOLOJİDE İNSANSAL DURUM

EYLEM VE EDİMİN AKILCILIĞI

Hegel'in *Fenomenoloji*'si üzerine başlıca yorumculardan biri olan Haym şu değerlendirmede bulunur: "O, aşkınsal bir psikoloji tarafından çarpıtılmış bir tarih ve tarih tarafından çarpıtılmış bir aşkınsal psikolojidir." Bilgisiz bir okur, onun gelişiminin doğasıyla şaşkınlığa uğrayabilecektir. Özbilincin niçin evrensel yaşamın arkaplanına karşı ortaya çıktığını ve hangi tikel ilişkinin yaşam ile özbilincin temelini oluşturduğunu merak etmesi muhtemeldir. Yaşam ve özbilinç arasındaki durum, içerisinde her bir bilincin diğerinin ölümüne çabaladığı ve kendi yaşamını, diğerlerini de aynı çelişkiye zorlama sürecinde, tehlikeye attığı ölüm-kalım mücadelesinin rolü hakkında sorulara davetiye çıkarır. Burada, tarihsel bir yer verilmesi gereken bir insansal tarih olayıyla mı, yoksa özbilinçli bireyler arasındaki sözde-kalıcı bir ilişkinin yorumlanmasına dair bir mitle mi karşı karşıyayız? Hegel'in, belli bir saflık uyandırarak çoğu kez dramatik olan sunuşuyla ilgilenen okurlar, genellikle, köle efendisinin efendisi olduğunda efendiye ne olduğunu ya da köle efendi olduğunda köleye ne olduğunu sorarlar. Hegel'in açık-

laması, bu noktada, âniden kesilir ve herhangi bir açık geçiş olmaksızın özgürlüğünü "zincirler içinde olduğu gibi, tahtta da" koruyan Stoacı'ya geçer. Epictetus ve Marcus Aurelius imgeleri kısa ve öz bir biçimde hissettirilir ve romanlara çok meraklı okur, efendi ve kölenin macerasının nihai sonucu hakkında takatsiz kalır.

Fenomenoloji'deki geçişler ve temaların senfonik gelişimi arasındaki mantıksal bağıntılar sorunu, felsefî literatürün bütününde eşsiz olan bu eserin önemini kavramaya çalışan herkesin doğrudan karşısına çıkar. O, bir felsefî romandır ve eğer öyleyse, o halen felsefe midir ya da her bir öğenin mantıksal olarak diğerine bağlandığı ciddi bir felsefî eser midir? Lucien Herr şöyle demişti: "Hegel'de, geçişlere daima duygu yol gösterir." Gelgelelim, duygu iddiasını genel anlamında anlayacaksak, bu yargıyı kabul etmemiz mümkün değildir. Lucien Herr, pek çok Hegelcinin Hegelci feslefeyi bir panlojik olarak yorumladığı zamanda, Hegelci diyalektiğin yaratıcı gücünde ısrar etmekte haklıydı. Ama durum artık böyle değildir ve şimdi Hegel'in niyetinin gerçekte ne olduğunu anlamaya çalışmamız gerekiyor. Çabamızı, onun ne bir tarihle ne de aşkınsal bir psikolojiyle hiçbir ilgisinin bulunmadığını ve bununla birlikte bir öz çözümlemesi ile de çok az ilgili olduğunu gösterebileceğimiz umuduyla, "Özbilinç" bölümü –bütün *Tinin Fenomenolojisi*'nin en temel ve önemli bölümü– üzerine bir incelemeyle sınırlayacağız. Kısacası, Hegel tarihsel eylemin gerçek *temeller*ini çözümlemek istiyordu. O, genelde insansal edimin olanağını oluşturan *insansal varoluş*un genel koşullarını araştırıyordu. Şimdi anladığımız gibi, insan, daima, her genelde insansal durum açısından az çok sabit oldukları için ayırt edilmeleri gereken kimi genel koşulları önvarsayan spesifik bir tarihsel durumun içindedir. Sorun, bu koşulları soyutlama yönteminin doğasına gelince, ortaya çıkar. Yukarıda, "öz çözümlemesi" ifadesinin düşündüğümüz şeyi betimlemeye yaramayacağını belirtmiştik. O, Spinoza ve hattâ Hume'un varsaydığı gibi bir *insan doğası* ya da insanın bir özü olduğu izlenimi bırakacaktır. Ama Hegel, hiç inanmıyor göründüğü ve ilk eserlerinde kavramını eleştirdiği böyle bir özü keşfetme amacında değildir. Hegel için insan *tin*dir, eşdeyişle tarih ve kolektif gelişmedir;

onun can attığı hakikat bu tarih içinde ve aracılığıyla ortaya çıkar. Hegel'in önüne koyduğu sorunun, insansal tarihin ve olanaklı bir hakikatin veya *aklın*, bu şekilde kavranan tarihin gelişimi içerisinde nasıl *temellendirileceği* sorunu olduğuna inanıyoruz. Hegel'in başlangıç noktasının özgünlüğünü kavramak için, onu öncelleriyle ya da ardıllarıyla karşılaştırmak yeterli olabilir. Kant, örneğin, Hegel'inkine benzer görünen bir soru sormuştu. O, empirik bilgi olduğu ölçüde, insan bilgisinin koşullarının neler olduğunu sordu. Ama kendisini bilgi sorunuyla sınırladı ve bilgi peşindeki insanın tarihsel koşuluna dair soruyu, en azından temel eserinde, ele almadı. Belki de kendi sorununu çözmeyi bu nedenle başaramadı. Aklın kendisinin tarihsel önkoşulları bulunduğundan, *insansal edim akıl kavramını*, *de jure* ve *de facto*, imkân dâhilinde önceler. *Fenomenoloji*'nin gelişiminde, *aklın*, bir özbilincin diğer bir özbilinçten talep ettiği *tanınma* ile ilgili olan bölümün ardından, yeni bir bölümde ortaya çıkması bir tesadüf değildir.

Şimdi, Hegel'in büyük ardıllarından birine, yani Marx'a dönebiliriz. Marx, oldukça haklı olarak, Hegel'in *Fenomenoloji*'de zaman zaman "insansal durumun gerçek özellikleri"ni betimlediğini söyler. Ama Marx'ın kendisi tarihsel olayın ve insansal edimin kendisinin zeminine nüfuz etme gerekliliğini anlamadı. Hegel'e öylesine bulaşmıştı ki –doktora tezinde, Epikuros ile Demokritos'un atomları arasındaki ilişkileri Hegelci özbilinç diyalektiğinin terimlerinde yorumlamıştı– sorunun kaynağıyla uğraşmayı ihmal etti. Sonuç, onun, ne kadar verimli olursa olsunlar, yine de başka olguların karşıt olabileceği salt olgular olarak kalan belli *olgular*dan yola çıkmış gibi görünmesidir. Özsel bir fenomen olarak tarihteki sınıf mücadelesiyle ilgilenir; kuşkusuz, onu emek kavramıyla ve emeğin kendisini de insan ile doğa arasındaki esas ilişkiyle ilişkilendirir, ama diyalektiğinin bu temeline dair açık bir değerlendirme sunmaz. Marx, Kant'a karşıt olarak, aklın var olduğu olguları sunar. Açıkça esinlendiği Hegelci *Fenomenoloji*'ye başvurarak durulaştırılabilecek düşüncesindeki muğlâklık ancak bundan kaynaklanır. Tarih tüm düşünce ve insan eylemi alanına yayıldığından, tarihin kökenine nüfuz edilmesi ve Hegel'in *Fenomenoloji*'de yap-

tığı gibi, özbilincin veya insanın kendi varoluş koşullarının neler olduğunun sorulması gerekir. Kuşkusuz, sadece Hegel'in kullandığı özbilinç teriminin aslında açıkça gösterdiği gibi, biz burada tam anlamıyla bir antropolojik çözümlemeyle ilgilenmiyoruz. Sorun, biyolojik bir tür olarak görülen bir insan sorunu değildir; yaşamın bağrında, varoluşunun koşulu olarak bu yaşamın bilincine varan ve bu bilinç yükselişi yoluyla, içerisinde bilinçli varlığın rasyonel bir hakikati yarattığı ve açığa çıkardığı bir tarihi üreterek, nerdeyse yeni bir varlık boyutu yaratan bir varlığın ortaya çıkışı sorunudur.

DOĞAYLA İLİŞKİSİNDE İNSANSAL DURUM

"Çöl," diyor Balzac, "insansız Tanrıdır"; Hegel insan yoluyla verilebilecek bir *anlamı* insanda bulmayarak bir *kendinde* olarak kalan arı doğaya dair benzer bir görüşü benimsedi. "Doğa gizlenmiş bir tindir." Gerçek nesne, özbilincin koşulu olan evrensel yaşam, canlı bireylerin belirsiz çeşitliliğinde evrensel yaşam olarak varolmaz; "o, kendisini geliştiren, kendi gelişimini çözen ve bu hareket içinde kendisini yalın olarak koruyan bütündür," fakat bu şekliyle, yaşam üzerine düşünen (insansal) özbilincin dışında, olanaklı bir bütünlük olarak varolmaz. "O, yaşamın kendisinin hareketi içinde kendi için bu yalınlıkta varolmayan yalın cinstir; ama bu sonuçta, yaşam kendisinden başkasını, yani yaşamın onun için bu birlik ya da cins olarak varolduğu Bilinci işaret eder."[1]

Hegel'den alınan bu değerlendirmeler, özbilinç ile yaşam arasındaki ilişkileri özetlemektedir. Onlar, evrensel yaşamın, "dünya ruhunun, her yerde akan ve akışı herhangi bir engelleyici ayrım tarafından ne bozulan ne de dizginlenen evrensel yaşam-kanının"[2] bilincinin zorunlu yükselişi olarak özbilincin nasıl ortaya çıktığını gösterirler. İnsaniyetsizliği Spinoza'nın Tanrısını hatırlatan romantiklerin bu Mutlağı, aynı zamanda, insanın arzu ve emeğinin, "emek ve olumsuzlamanın sabrının", ona egemen olmak için üzerinde güç sarfettiği "yerinden edilemez evrensel töz, akıcı kendine-

[1] *The Phenomenology of Mind*, s. 224.
[2] A.g.e., s. 208. [ing. çev. notu]

özdeş özsel gerçeklik"[3]tir. Bu olumsuzlama ilkesi, kabul edilmelidir ki, kozmik zamanda birbirini takip eden ya da uzayda yan yana koyulan canlı formlarda zaten mevcuttur. Ama bu sadece tikel bir beliriştir, kendisini yaşam sürecinin içerisinde aşan ve yeni bir canlı formu dünyaya getirirken ölen sonlu bir kipliktir. Bu ölüm henüz içselleştirilip aşılmaz; yine de hayat verdiği tikel yaratığa dışsal kalır. Bu "ölme ve oluşma", dışavurumunu "insanın logosu"nda bekleyen bu sessiz doğada bir yankı bırakmaz. Ama özbilincin bu evrensel yaşamın arkaplanı karşısında ortaya çıkması gerekir, çünkü bu ikincisi kendinde şimdiden özbilincin kendi için olması gereken şeydir; "aynı kendi"nin bu ikilenişi burada *Tinin Fenomenolojisi*'nin tüm önceki bölümlerinin hazırladığı diyalektik bir zorunluluktur. İlkin bilinçle karşı karşıya gelen nesne, şimdi evrensel yaşam olarak belirlenir; bilincin bir bütünlük olarak onunla karşılaşarak bulduğu şey, aynı anda hem kendisiyle özdeş hem de kendisinden başka bir şey olarak keşfettiği, onun *kendi* yaşamı olan yaşamdır. Bilinç, aynı zamanda "tikel bir canlı form," belirli bir organik cisim olduğundan, ait olduğu bu canlı evrende kendisini, kendisinin dışında gözler. O, yaşamın özbilinci olduğu sürece, "bu sıfatla hayvansal yaşam içinde *varolmayan*" evrensel cins olmanın ve tikel, belirli bir varlık olmanın çelişkisidir. Bu çelişki, mutsuz bilincin merkezinde yatar ve çözülüşü de insansal tarihin mantığını ve hakikatini oluşturur.

Hegel, ilk çalışmalarında, sevgi formundaki bilinç için bu dualizmin zorunlu olduğunu düşünmüştü; ama sevgi sadece "kökensel ve kasvetli masumiyete geri dönüştür." O, bir doğa felsefesini tamamen göz ardı etmişti. Bununla birlikte, Jena döneminden itibaren, öğrencilik yıllarından arkadaşı olan Schelling'i takip etmeye başlar ve organik yaşam ile canlı varlıkların genel diyalektiği üzerine kafa yorar. Organik yaşamın özbilincinin kendisini nasıl yaşamın üzerine çıkarabileceğini ve bunu düşünürken, gene de kendisini nasıl onun karşısına koyabileceğini anlamaya o zaman başlar. Aynı zamanda bir olumsuzlama edimi ya da "Yokluğun mutlak

[3] A.g.e., s. 227.

kudretini Varlık düzeyine yükselten" bilincin yaratıcı uyanışı olan bu derin-düşünme, varlığın yeni bir boyutunu üretir. Yaşamın özbilinci, hakikatini sergileme sürecinde, yaşamın *hakikat*i olmakla yaşamdan başka bir şey olur. Güçlük, yaşamın özbilincinin, tam da bu derin-düşünme edimi yoluyla, sadece bir yansıması olduğu yaşamı nasıl olumsuzlayabildiğini veya kendisini sadece hâlihazırda varolan şeyin seyredilişine sınırlamayarak yeni bir varlık formunu nasıl üretebildiğini anlamakta yatar. Kendi içerisinde, onu olanaklı kılan kozmik yaşam sürecini yinelemek ve bu yineleme yoluyla bu yaşam-tarihinden ayrı bir tarih yaratmak –çünkü tin, doğanın düşünülmesi olduğundan ondan daha yüksektir–, işte otantik bir yaratım olarak bilincin doğuşunun bilmecesi budur. Ama bu bilmece insanın, ya da daha ziyade insanların, varoluşundan başka bir şey değildir. Zira Hegel, yaşamın kozmik hareketini yinelemede, özbilincin koşullarının ve bunun içerisinde de bir özbilincin diğer bir özbilinçle *tanınma* sürecindeki karşılıklı ilişkilerini gözler önüne serer. Özbilincin kendisini (yaşam) *arzu*(su) olarak tanımladığı uğraktan, evrensellik ve sonuç olarak da akıl öğesini yaratarak, tarihi, "'Biz' olan bir Ben'i, bir Ben'ler çokluğunu ve tek bir Ben olan 'biz'"i olanaklı kılan bir *tanınma* gereksinimi olarak kendisini koyduğu uğrağa dek bu özsel gelişimi izlememiz gerekiyor.

ARZU: SPINOZACILIK VE HEGELCİLİK

Hegel'in ondan yola çıktığı yaşam felsefesine dair bir açıklama sunmada, Spinoza'nın sözcük dağarcığını kullanmak ve yaşam felsefesini Spinoza'nınkiyle karşılaştırarak Hegel'i izlemek faydalı olabilir. Evrensel yaşam, bu evrensel yaşamdan çıkan her biri sonlu bir kip, tekil bir bireysellik olan tüm tikel canlı varlıkların sonsuz kaynağı olarak görülen tözdür. Her biri, dirimli bir ölme ve varlığa gelme süreci içinde tözü ifade eder. Yaşam kendisini bir şekilde onlardan her biri aracılığıyla ve onlardan herhangi biri olmaksızın geliştirir; o, ötede bir şey gibi, onların karakteristik "olumlu tikel özü"ne yabancı olan dışsal bir ilinek gibi görünür. Bireysellik, kendi payına, ancak kendi varlık biçiminde devam edebilir; kendi içinde yaşama özsel olan çelişkiyi içermez. Her öz

olumludur. *Etika*'nın III. kitabının V. önermesi aynı bireysellik içerisinde çelişki olanağını dışlar. "Bir şey bir başkasını yok edebildiği ölçüde, onlar karşıt doğadadırlar, yani aynı konuda varolamazlar." Spinoza, Hegel'e göre, tözün sonsuzluğunu otantik bir biçimde ifade etmeye olanak tanıyan *kendinde* bireyselliğin doğasını anlamayı başaramadı; olumsuzlamayı olumsuzluk etkinliğiyle belirlenen bir şey olarak kavramadı. Onun (insaniyetsiz) felsefesi, asla kendisini aşmayan doğanın yaşamını (*Deus sive natura*) pekâlâ açıklayabilir. Ama o, yaşamın bilinci olduğu ölçüde bu *kendinde*nin *kendi-için*ini açığa çıkaran insansal varoluşu içinde barındırmaz.

Bireyin, bu doğanın *kendinde*sinde neyi algıladığını ele alabiliriz. Her canlı fail ancak varlığa gelme yoluyla canlıdır; dünya sahnesine çıktığı tikel bir uğrakta, evrensel yaşamla karşılaşır ve bu başkası olanla karşıtlık sürecinde (Spinoza burada özün duruş noktasından dışsallık karşıtlığına dayanaksız bir geçiş yapar), kendisini tamamen belirleyerek tikel bir varoluş olarak kendisini olumsuzlama sürecinde kendisini gerçekleştirir. Bu olumsuzlamanın olumsuzlaması, *cins*in hareketidir. O, böylece, ölüm ve üreme olarak görünür, şöyle ki canlıların birbirini "sessiz bir tufandaki" dalgalar gibi izlediğini görürüz. Her tikel, ancak öldüğü ve ölümü de onu meydana getirenden oldukça ayrı olan başka bir tikel varlığın doğumunun bağlaşığı olduğu ölçüde, sadece evrenseli gerçekleştirir. Ama olumlu varlığı ya da uzay ve zaman yoluyla yayılan doğayı karakterize eden bu ayırt edicilik ya da ayrılma öyledir ki, evrensel yaşam süreci kendisine gelmeyi asla başaramaz, tam kendisini keşfedebileceği zaman eksik kalır. Zamanın akışının özbilinç için olması gibi, "kavramın bu arı dinginsizliği" bile kendisi için değildir. Bu ancak ölümü aşmak için ölümün bilincine varan insan için olabilir. Dolayısıyla, ölüm korkusunu, mutlak efendiyi öğrenmiş olan köle, kendisini, sadece efendi olarak fiziksel yaşamını tehlikeye atmanın ne demek olduğunu öğrenmiş olan efendinin üzerine yükseltir. Ama dolaysız tehlikeye atılma, ölüm korkusunu deneyimledikten sonra kendi yaşamı içerisinde kendisini bundan nasıl kurtaracağını bilen kölenin çabasından daha azı anlamına gelir.

Canlı doğa düzeyinde bile, bireyselliğe daima gizil bir çelişki dadanır; o, kendisini başka bir bireysellikte tamamlama gereksinimindedir. "Organik bireysellik ideası, kendinde bir cinstir, evrenselliktir," ... "Bireysellik kendi başına sonsuzdur, böylece de kendisinden başkadır, 'kendi başkası'nda kendisinin dışında ortaya çıkar."[4] İçinde her birinin bütünün ideasını içerdiği cinsiyetlerin ayrılmasında var olur, ama "kendisini bir başkasıyla ilişkilendirerek, kendi başkasını kendisi olarak tanır ve sonuç olarak da bu karşıtlığı aşar." Hayvansal yaşam düzeyindeki bu ayrılmanın aşılması, İdea olarak *İdea*nın açık ortaya çıkışında değil, ama sadece bu süreci yineleyen başka bir bireysellikte sonuçlanır. Ne var ki, kendinde "birey İdeadır ve yalnızca İdea olarak varolur. Bu nedenle, birey içerisinde, İdea olmak ile İdeadan başka olmak arasındaki çelişki vardır." Bireyin, yalnızca varlığın verili bir durumda kalma eğilimi olmaktan ziyade, "mutlak itki" olması bu yüzdendir ve buna neden olan da içsel bir çelişkidir. "Organik doğanın hiçbir tarihi olmadığından"[5] diyalektiğin sadece insan durumunda kendisi için olduğu bir diyalektik felsefe, Spinozacı doğa felsefesinin yerine geçer.

Doğada, İdeanın döngüsünün ancak aynı sürecin bir yinelenişi yoluyla kapandığı görüldü. Çocuk aslında birlik arayışıdır, ama o da "özlerine karşıt olanları İdea olmaktan yoksun bırakan" tikel bir varoluştur. Çocukların büyümesi ebeveynlerin ölümüdür. "Kuzey Amerika'daki vahşiler ebeveynlerini öldürürler ve biz de aynısını yapıyoruz." Bununla birlikte, hayvansal düzeyde bile, bilincin habercisi olan bir uğrak bulunur –yani, *hastalıkta*. Hastalıkta, organizma kendisine karşı içsel olarak bölünür. Tikel bir varlığa tıkılı kalmış yaşam, genelde yaşamla karşıtlık içindedir. Tikellik uğrağının evrensel yaşamla ilişkisindeki bu çelişki, hasta bir organizmada olduğu gibi, tarihin olumluluğunu ve yazgısını oluşturur. Hegel insan ile insansal tarih arasındaki bu bölünmeyi ilk eserlerinde incelemişti. Organik hastalıkta, daima kendi içinde içsel olarak bölünen ve "yaşamın mutsuzluğu olarak yaşamın olumluluğunun"

---

[4] *Jenenser Realphilosophie*, Cilt. I, 1803-1804, s. 130.
[5] *The Phenomenology of Mind*, s. 326.

bilinci olduğu ölçüde de mutsuz bir bilinç olan bilincin belirtisini fark ederek, Hegel karşılaştırmasının anlamını değiştirir. İnsansal özbilinç tam da organizmanın başarısız olduğu yerde başarıya ulaşabilir. "Hayvanın hastalığının tinin kökeni" olduğu ve Nietzsche'nin *hasta hayvan olarak insan*[6] temasında tümüyle olmasa bile bir ölçüde hakikat bulunduğu doğrudur. Ama insan, özsel olarak, sınırı, onu içselleştirerek aşabilen ve bütün tarihi aracılığıyla ölüme tinsel bir anlam yükleyebilen ve böylece de bir olumsuzdan olumlu bir şey yapabilen varlıktır. "O, ölümü taşıyan ve kendisini tinin yaşamı olan ölüm yoluyla saklayan yaşamdır." Yine, yaşamını tehlikeye atan ama asla bir an için bile ondan sakınmadığı için ölüm düşüncesinden yoksun olan efendi, kendisini, "varlığının köklerine dek zangır zangır titremiş" olan kölenin düzeyine taşıyamaz. Köle, bu ölüm kaygısının üzerine yükselmeyecek olsaydı, bir hastalığı gerçekten içselleştirmiş olan gerçekten de salt bir hasta hayvan olurdu. Ama onu tanır tanımaz aşarak, yeni perspektifler geliştirir ve tinin yaşamını, sürekli olarak yazgısını aşan *yaratıcı* bir yaşama dönüştürür.

Hegel'in evrensel yaşama dair açıklaması üzerinde, insanın bu yaşamın merkezindeki durumunu anlamak açısından zorunlu göründüğünden, ayrıntılarıyla durduk. O, yaşamın bizim için sahip olduğu önemin bir betimlemesidir, her ne kadar bu önem bireylerin kendilerinden derin bir şekilde gizlenmiş olsa da. Organik yaşamın açıklığa kavuşmak için başvurması gereken şey, (insansal) özbilinçtir.

Tinin Fenomenolojisi'nde, Hegel özbilinci genelleşmiş *arzu* olarak sunar. O, bu sıfatla, basitçe "Ben Benim"[7] totolojisi ya da bu birliği üreten ve evrensel yaşamda keşfetmiş olduğumuz süreci kendisi için yeniden üretmesi gereken harekettir. Hegel'in dilinde, özbilinç *dolayım*dır ve arzu ile nesnesi arasındaki ilişkiyi ifade eden de budur. Bu ikincisi, tıpkı tikel canlı varlığın dünyasının onun "*Umwelt*"i olması gibi, ilkin onun çevresindeki dünyadır.

---

[6] F. Nietzsche, *The Genealogy of Morals*, çev. Horace B. Samuels (New York: Russel and Russel Inc., 1964), s. 155. [İng. çev. notu]

[7] *The Phenomenology of Mind*, s. 219 [İng. çev. notu]

Sonraki aşamada ise o, bir bütünlük olarak tasarlanan yaşamın kendisidir ve arzu özsel olarak "yaşamın kendisi"ne yönelir. Arzulamak ve yaşamı arzulamak *başlangıçta* bir ve aynı şeydir; yaşam, bunun haricinde, öyleyse kendi'ye *dışsal* ve ona yabancı bir şey olarak görünür. Kendi'nin yaşamı, onun için, dış dünyada önünde yayılan bir nesne olur. Arzu, ya da bir bireyselliğin yaşamında tanıdığımız mutlak itki, kendisini ancak dışsal bir dünyada keşfederek kendisi için olabilir.

Hegel'in bu fenomene dair çözümlemesi, onda genellikle modern filozoflarda bulunan şeyle karşılaştırılabilir bir fenomenolojik betimlemeyi görmek amacıyla anlamını değerlendirebilmemiz açısından oldukça kısadır. Doğrusunu söylemek gerekirse, biri içeride biri dışarıda olan, ne basitçe bir nesne olan bir nesne ne de sadece bir özne olan özne söz konusudur. Benim içsel yaşamım genel olarak varolmaz; o, tersine, dünyayla karşılıklı ilişkim yoluyla ya da dışarıdaki şeye bir anlam bahşeden tasarılarımda var olur. Hegel bu noktaya insansal bireyselliğin, onun bedeninin doğasıyla, kendi dünyası olan ve biri olmaksızın diğerinin anlaşılamayacağı dünyayla ilgili olarak yeniden döner. "Fenomenolojinin[8] sağladığı esas kazanç, büyük olasılıkla, uç öznelcilik ile uç nesnelciliği dünyaya ya da akılcılığa dair görüşünde birleştirmiş olmaktır."

Arzunun, bu dünya ile ilişkisinde, kendisini yeniden keşfetmesi gerekir, ama bu dünyanın dolayımından geçmeden kendisini tanımayı beceremez. Kendi, böylece, yalın yaşam düzeyinde bile, kendisine, dışsal dünyanın dolaysız bir verisi olarak görünür. Aynı şekilde, benim organik yaşamım da kendi'nin arzusunun nesnesini oluşturur ve kendi, gösterdiği ya da olumsuzlamasının karşısına koyduğu direnç yoluyla, bağımsızlığının anlamını öğrenir. Bununla birlikte, özbilinç doyumunu bulmak ve kendisini bu ayrılmada gerçekleştirmek zorundadır. Ama o, bunu ancak *başka* bir Kendi, başka bir canlı özbilinç formunda ortaya çıkarsa başarabilir. "Özbilinç

[8] Yani, Husserl ve Heidegger'in Fenomenolojisi; karş. M. Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, çev. C. Smith (Londra: Routledge and Kegan Paul, 1962), Önsöz, s. xix.

doyumuna ancak başka bir özbilinçte ulaşır."[9] Başkasının varoluşu, benim varoluşumun ontolojik bir koşuludur.

Tıpkı bir bireysellik yaşamının kendisini ancak başka bir bireysellikte bularak gerçekleştirebilmesi gibi, kendi'yi oluşturan arzu da ancak kendisi için başka bir arzunun bir *nesne*siyse varolabilir. Böylece, yaşam arzusu başka bir arzunun arzusu olur, ya da daha ziyade, fenomenin zorunlu karşılıklılığı göz önünde bulundurulduğunda, insansal arzu daima *başkasının arzusunun arzusu*dur. Bu nedenle, insansal sevgide, arzu kendi'ye başkasının arzusunun arzusu olarak görünür. Kendi, Başkası tarafından fark edilme gereksinimi duyar. Zira kendi özsel olarak arzudur. Öyleyse kendi'nin Başkasında bulmayı umduğu şey, arzusunun arzusudur. Sadece hayvan, kendisini soyut olumsuzlamada ya da bir tür ölüm olan bir boyun eğişte tam olarak doyurur. Ama kendi'nin arzusunun kendisini sürekli kılması gerekir ve bunu da ancak nesnesi aynı zamanda arzuysa, hem kendi arzusuyla özdeş hem de ona yabancı bir arzuysa, başarabilir. Böylece, kendi Başkasında ortaya çıkar ve Başkası da kendi olarak görünür. Her biri sadece bu karşılıklı tanınma yoluyla varolur: "Onlar, birbirlerini karşılıklı olarak tanıyarak, kendilerini tanırlar."[10]

Bununla birlikte, sevgide dolaysız olarak ortaya çıkacak gibi görünen tanınma, yeniden kendinde dirimsize batma tehlikesine açıktır. Hegel'in bir özbilinç ile diğer bir özbilinç arasındaki karşılıklı tanınma sürecine dair bir ölçüde farklı bir açıklama sunması bu nedenledir. Her bir özbilinç, varolmak için, diğer bir özbilinç tarafından tanınmak zorundadır; sonuç olarak, birbirlerinden, onsuz evrensel yaşamın bilinci ya da mutlak arzu olarak değil de belki de sadece canlı bir şey olarak varolacağı, tanınmayı talep eder. Sonuç, bildik ölüm-kalım mücadelesidir, insanın insanla bir insan olarak tanınmaya ulaşmak için karşı karşıya geldiği saygınlık uğruna mücadeledir. Zira başarıyla sonuçlanan bir mücadelede bu tanınma olmadan, her biri "kendi kendilerine ve birbirlerine kanıtlamayı" başaramayacaktır.

---

[9] *The Phenomenology of Mind*, s. 226 [İng. çev. notu]
[10] A.g.e., s. 231.

Ama bu savaşın sonuçları aldatıcıdır ve bir kördüğüme yol açar. Ondan çıkması gereken hakikat, savaşçıların ölümüyle arı doğada gözden kaybolur. Doğa uğrağı, bir özbilinç ile diğer bir özbilinç arasındaki karşılıklılıkla sonsuza dek iç içe geçmiş olarak, her zaman mevcuttur; o, onların ayrılmalarının kaynağıdır ve özsel kalır. Bu doğa uğrağının rolü, kölenin efendiyi tek taraflı olarak tanımasında daha da açıktır. Köle, sadece, ölüm korkusuyla geri çekildiği evrensel yaşamın gerçekten bir kölesidir. Ama asli emek süreci yoluyla, efendi için olanaklı olandan çok daha etkili bir biçimde, bu "yok edilemez töze" boyun eğdirme yeteneğine ulaşır. İleride, genelde emeğin, başkasının çalışmasının etkin tanınmasıyla birlikte, insansal varoluşu nasıl hakikatine götürebileceğini göreceğiz. Şimdilik, Hegel'in bu ölümüne mücadeleyi ve emek ve tek taraflı tanınma fenomenini tarihin temel olguları olarak değil de, özbilincin kendi koşulları olarak koyduğuna dikkat etmek gerekiyor; bunlar, tarihi olanaklı kılarak *temellendirirler*. Aynı şekilde, köleliği aşmayı olanaklı kılan Stoacının soyut tanınması, özbilincin arı karşılıklılığında zaten içerilmesine karşın, gene de yetersizdir, çünkü salt soyut bir özgürlükte, tam da Marx'ın daha sonra köleliği ortadan kaldıran ama proletaryaya onay veren haklar eşitliği uydurması olarak kınadığı türden biçimsel bir eşitlikte sonuçlanır.

İnsansal varoluşun ya da, Hegel'in söylediği gibi, yaşamın özbilincinin bütün koşulları, başka bir arzuda tanınma arzusuna duyulan gereksinimde ya da onun yoluyla yaşamın özbilincinin bu yaşamın bir düşünülmesinden başka bir şey olabileceği biricik araç olan *öznelerarasılık*ta içerilir. İnsanlık ve Tarih ya da, Hegel'in terminolojisiyle, Tin, bu zorunlu öznelerarasılık ve doğayla ya da evrensel yaşamla ilişki yoluyla kurulur; "Bilincin daha öte farkında olması gereken şey, tinin ne olduğunun deneyimidir –bu mutlak töz ki, karşıtlıklarının tam özgürlüğü ve bağımsızlığı içinde, bu tözün tamamlayıcı öğeleri olarak, kendiyle-ilişkili ve kendiliğinden-varolan farklı özbilinçlerin birliğidir: 'Biz' olan bir Ben', bir Ben'ler çokluğu, ve tek bir Ben olan 'biz'."[11]

[11] A.g.e., s. 227.

HAKİKAT VE VAROLUŞ

Hegel'in Zorunluluk dediği şey, kendisini ilerleyen bir biçimde açan anlamın bir zorunluluğudur; "o, olan olaylarda gizli olup sadece sonda ortaya çıkar." Dolayısıyla, evrensel yaşam yaşamın bilincine geri gider, çünkü sadece bu, içinde temellendiği kör zorunluluğu durulaştırma yeteneğindedir. Aynı şekilde, yaşamın özbilinci canlı varlıkların hareketini yineler. Ama burada *anlam*, anlam olarak, özbilincin *evrenselliğini* temellendiren *tanınma*nın dolaylı eylemiyle ifade edilen arzuların iç içe geçmesinde zaten vardır. Bu evrensellik *mutlak itki*ye özseldir ve tinin dolaylı ilerleyişi yoluyla gerçekleşmelidir. Diyalektik hem yaratıcı hem de betimleyici özelliklere sahip olduğundan ve aynı zamanda da kavramsal (terimin Hegel'deki anlamında) olduğundan uygun düşmeyen çıkarım terimini kullanmaktan tamamen kaçınarak, Lucien Herr'in "geçişe daima duygu yol gösterir" şeklindeki yorumunu alt etmenin bir yolunu bulmak, ama panlojik bir yorumun hatalarına da düşmeden olanaklıdır. İnsansal tarihin kökeninde bulunan üç özsel uğrak, yani özbilinç, *diğer* özbilinç ve evrensel yaşam, ya da bağımsız bir kalıcılık olarak doğa yoluyla açık hale gelen, *Kavram*ın kendisidir. Her şeyin ötesinde, Hegel bu zorunluluğun somut karakteri konusunda son derece açıktır; onu, betimleme ya da *a posteriori* ile karşıtlaştırmaz: "Kendisine yabancılaşan ve *bir sezgi verisi olarak zorunluluğun* gelişimi olan kavramdır, ama o aynı zamanda kendinde-kalıcıdır ve bunu kavramsal olarak bilir." Karşılığını bulmak için, Hegelci zorunluluk kavramına çağdaş yönelimsel çözümleme yöntemi terimlerinde yaklaşmalıydık.

Belki de, "doğanın kalıcılığının" tanınma süreci içinde oynadığı role daha çok dikkat çekmeliydik. O olmaksızın, özbilinçler arasındaki mücadele onların arı ve yalın çözülüşlerinde son bulacaktır. Ölüm ve Haz, *nesnel* bir yandan veya *kalıcılık*tan yoksun olduklarından, eşsiz bir biçimde, "çözülüş durumları"dır. "Emek, öte yandan, *kısıtlanmış* ve *gem vurulmuş* arzudur, geciktirilmiş ve ertelenmiş yitiştir; başka bir deyişle, emek şeyi şekillendirir ve ona biçim verir. Nesneyle olumsuz ilişki, nesne *form*una, kalıcı olan bir şeye geçer; çünkü nesnenin sahip olduğu bağımsızlık sadece emekçi

içindir."[12] Bu alıntı, bizim göstermek istediğimiz şeyin özünü içerir. Eğer Hegel tarafından *düşünce*nin de doğanın formunu çekip çıkaran emek olarak tanımlandığını ve böylece de "formun nesnelleşmekle, şeyi çalışma yoluyla biçimlendiren bilinçten başka bir şey olmadığını, çünkü formun orada gerçekten gerçekleşmiş olan onun arı kendi-varoluşu olduğunu"[13] ortaya koyan emeğin hakikati olduğunu eklersek, diyalektiğin bir akılsallığı ve bir hakikati bu düzeyde nasıl üretebildiğini anlamaya başlayabiliriz. Burada ilgilendiğimiz şey, *ortaya çıkış* zorunluluğunun *içeriği*yle özdeş olduğunun doğru olması kaydıyla, *aklın* kendi koşullarıdır. Dolayısıyla aklın kendisi, insansal bir olay olarak temellenir ve bu nedenle *tin*dir ki, bu olayın tarihidir.

Emeğin ikili bir işlevi vardır. İlk olarak, emek doğaya özbilinç formu vererek onu insanlaştırır. O, kendinde olan şeyi dışsal bir biçimde açığa çıkarır, böylece bir *çalışma*, bir insansal Nesne (*die Sache selbst*) olarak görünür ve bundan böyle algı düzeyinde olduğu gibi salt bir şey (*Ding*) değildir. Doğa, insanın onun üzerinde hiçbir denetiminin olmadığı ve önünde zangır zangır titrediği (insansız Tanrı) bir güç olmaya son verir. Kozmik anlamında, *kendinde*, doğa zaten özbilinçti; şimdi *kendi-için* de böyle olur. İnsan kendisini bu emek yoluyla keşfeder ve doğayla uzlaşır. Köle kendisini emek yoluyla özgürleştirdiğini, henüz, yaşamını tehlikeye atarak aşan savaşçıdan daha fazla anlamaz. Köle bunu fark etmez, ama Stoacı bunu kendi adına başarır. O, insanın özgürlüğünü anlar ve bu ilk hakikat, tüm insanlar özgür olduklarında ve kendilerinde ve kendileri için bir zamanlar yalnızca biçimsel olan dolaysız bir hakikat içinde tanındıklarında, gün ışığına çıkacaktır.

İkinci olarak, emek insansal varoluşa gerçek bir uyumluluk ve evrensellik verir. Bu ikinci özellik, ilkinden daha az önemli değildir; çünkü köle ondan bihaber olsa da, kölenin efendiyi kendisi için bir tanınma talep etmeksizin tanırken vazgeçmiş gibi göründüğü bu zorunlu tanınmayı ve evrenselliği sadece o otantikleştirir. Ama tanımadığı birisi tarafından tanınmak ya da tanınmadan tanımak,

---

[12] A.g.e., s. 238. İtalikler Hyppolite'e ait.
[13] A.g.e., s. 239. [İng. çev. notu]

kendilerini tersine çeviren sahte dolayımlardır. Dolayısıyla, çalışmanın kendi için tanınması zorunlu olur. Özbilinç, çalışmada – bağımsız ve yine de kendi-için-varlığın bir yansıması– başkaları tarafından tanınabilir olur. O, ayrıca pratikte de tanınmalıdır ve bu, insanlar arasındaki yeni bir mücadelenin kaynağıdır. Bu, artık, ilk tanınma hareketini başlatmış olan ölümüne mücadele değildir, ama halen bir çelişkidir çünkü çalışmanın *kolektif çalışma* dışında hiçbir anlamı yoktur. Sonuç olarak, bundan böyle tikel bir görev olmayan ama anlamının tamlığını öngören bu çalışma içinde ifadesini bulması ve *kendisini yaratması* gereken, içsel çelişkisinin ve birliğinin tam kapsamındaki bütün *insan türü*dür.

Hegel, *Fenomenoloji*'de, her birinin ve herkesin etkinliği olarak insansal çalışma temasına ve rasyonel bir yoruma açık olduğu ölçüde tarihin temeline yeniden döner. Bu bağlamda, insansal tarihin ve bu tarihin seyrinde ifadesini bulan, ya da kendisini yaratan demeliyiz, *dirimli bir hakikat*in genel koşullarının temeli olan "Şey"[14] (*die Sache selbst*) üzerine olan önemli bölümü okumak şarttır.[15] Tikel çaba tikel olduğu ölçüde kuşkusuz ortadan kalkar, ama ortadan kalkmayan fakat sonunda kabul edilen şey "Nesnenin kendisi"nden başka bir şey olmayan *ortadan kalkmanın ortadan kalkması*dır. O, aynı zamanda, her birinin ve herkesin ürünüdür. Hem nesnelleştiği ölçüde başkaları-içindir, hem de *yabancılaşmış* anlamı, ama gene de *kendi* anlamı olarak kendi-içindir. Bu düzeyde, insansal tarihin bir *anlamı*, bir tür *gerçek değer* olarak bir olanak haline gelir; bu anlam aynı anda hem insansal özbilincin doğasının yansıması olarak, hem de yaratılan varlık düzeyinde karşılıklı tanınma yoluyla aklileştirmeye ve gerekçelendirmeye açık bir şey olarak ortaya çıkar. *Tinin Fenomenolojisi*'nin *senso strictu* bir tarih olarak ondan geliştiği insansal nesnenin, Hegel'in Hakikat dediği şey, "bilincin kendisi hakkında sahip olduğu kesinliğin onda bir 'olgu' olduğu –bilincin önündeki gerçek bir nesne, doğru anlamda özgür bir bağımsız nesne olmaya son vermeksizin özbilinçten *o-*

[14] "Perception, Thing, and Deceptiveness," *a.g.e.*, ss. 161-178. [İng. çev. notu]
[15] A.g.e., s. 430.

nunki olarak doğmuş bir nesne– özünde tinsel töz"[16] olduğu yorumunu eklersek, kendi problemimiz olan Hegelci problemin, *Hakikat ile Varoluş arasındaki ilişki*yle ilgili olduğunu anlayacağız; çünkü *evrensel yüklem*in hakikati *özne* olur, kendisini yaratan ve kendi güvencesi olan dirimli hakikat olur. Aynı zamanda aştığı varoluş dolayımıyla varoluşun tam bağrında yükselen bir hakikatin nasıl olup da insanların eseri olabildiğini sorabiliriz: Aynı zamanda *Tanrı-insan* tarafından doğrulanan *insanlık-Tanrı*. Hegel bu sorunu açık bir biçimde çözmez; peki bu olanaklı mı? Varoluşçuluk, Marksizm ve Hıristiyanlık bugün aynı sorunla yüz yüzedir. Her ne olursa olsun, *insansal görev*in *temeller*ini ve onun olası *akliliği*ni ortaya koymuş olmak, klasik ebedî hakikat dogmasının ve aşkınsal bilinç kavramının tarihin olayları karşısında sendelediği bir dönemde, bu temellere erişmenin bir aracını sunmuş olmak *Fenomenoloji*'nin meziyetidir.

[16] A.g.e., s. 431.

II

HEGEL'İN *MANTIK*'I ÜZERİNE

GENEL MANTIK KAVRAYIŞI

"Sanat dediğim şey", diye yazıyor André Malraux, "canlı varlıklar arasındaki ya da canlı varlıklarla nesneler arasındaki şimdiye dek bilinmeyen ama apaçık olan ilişkilerin ifadesidir." Her şey, sanki ifade –hem bir bildiriş hem de bir icat anlamında bir keşif olacak olan bir ifade– verilmesi gereken dolaysız bir yaşanmış-deneyim varmış gibi meydana gelir. İfadenin, tüm diğer formlar bir şekilde ona göndermede bulunduğundan betimlenmeyi tek hak eden en genel formu, yaşanmış-deneyimin logosu ya da Varlığın logosu, onun evrensel bildirilişi, olarak adlandırılabilecek olan insansal dildir. Varlığı ifade etmek insanın kendine özgü girişimi gibi görünecektir. Bu şekilde Varlığın evrensel bir özbilinci ya da Varlığın logosu olan bilincin gerçek anlamı budur ve Hegelci *Mantık*'ın özünü oluşturur. Terimin tam anlamıyla, *Mantık* insanın aracılığı ve dolayımıyla açımlanan Varlığın katı şiiridir. O, evrensel bir özbilincin filozofun tekil bilincinde belirişidir. İnsansal yargıda açık olan ve sadece onun keyfi ya da öznel yaratımı olmayan İdeadır.

Yukarıdaki anlamda bir mantık olarak kavranan felsefenin betimlenişi, paradoksal görünür ve çeşitli karşı çıkışlara davetiye çıkarır. Gerçekten de Hegel, içerisinde Varlığın dolaysız olarak düşünüldüğü ve düşüncenin de dolaysız olarak Varlık olduğu Mutlak Bilgi kavramının paradoksunun o kadar bilincindeydi ki, *Mantık*'ına ağır bir giriş, yani *Tinin Fenomenolojisi*'ni yazmayı gerekli gördü. Bu [eser], bilincin, "varlığın kendisinden başka olduğu" ve onun öznel kesinliğinin de özlemini çektiği nesnel hakikatten ayrı olduğu düşüncesine olan inancına yanıt verir.

Hakikatin bize sunulmasını sağlayan bir *ortam* olarak ya da hakikati kavramamızı sağlayan bir *araç* olarak deneyim tasarımını terk etmek kolay değildir.[17] Ama araç ve ortam, aynı şekilde, bizi Mutlaktan veya üzerine düşünmek istediğimiz Varlıktan temelli olarak ayırır. Bu kavrayışın yol açtığı sonuç, kaçınılmaz ve yerinden edilemez kuşkuculuktur ya da bir yandan insan anlağına ilişkin bir nesnel hakikat bir yandan da ancak inancın nesnesi olabilen bir mutlak, erişilemez *kendinde*yi ayırt eden eleştirel bir idealizmdir ya da kökten bir aşkınsalcılıktır. Hegelci felsefe herhangi bir aşkınlık kavramını kabul etmez: O, içkinlik zemininde kalma ve ondan ayrılmamaya dair kesin bir felsefî uğraşıdır. Başka bir dünya sorunu söz konusu değildir; hiçbir kendinde-şey, hiçbir aşkınlık yoktur. Ama aynı zamanda sonlu insansal düşünce kendi sonluluğuna da sıkışıp kalmaz; kendisini aşar ve açığa çıkardığı veya ortaya koyduğu şey de Varlığın kendisidir. Dolayısıyla söz konusu olan, insanın Varlığı az çok yeterli bir biçimde ifade etmesi değildir; insanda ifadesini ve doğrulanmasını bulan, Varlığın kendisidir. Mutlak Bilgi olarak felsefe tam da bu ifadedir ve felsefenin felsefesi de, yalın olarak, felsefenin Varlığı ifade etme işlevinin bilincidir.

Hegel, *Tinin Fenomenolojisi*'nde, ilksel bir birlik arkaplanına karşı, başından itibaren öznel ve nesnel, kesinlik ve hakikat arasında bir ayrım yapan sıradan bilinç kavramından başlar. Bu ayrım, kökensel bir özdeşlik, ne bir öznenin ne de bir nesnenin olan tarafsız bir deneyim önvarsayar. Ama bilinç ancak böyle bir ayrımı ge-

[17] "Giriş", *The Phenomenology of Mind*, s. 133.

tirdiği ve özne-nesne, kesinlik-hakikat şeması yoluyla yaşanmış-deneyim üzerine düşündüğü ölçüde gelişir. *Fenomenoloji*, sonlu ya da insansal bilincin, ondan doğduğu ve gelişiminin kaynağı ve bir bakıma onun *modus operandi*'si olan ayrımı aşma süreci içindeki yolculuğunun betimlenişidir. Ben, sonlu ve tekil bir bilinç olarak, Varlığı deneyimlerim, onu görürüm, onu ulaşılması gereken hakikat olarak koyarım ve onu bilmeye, eşdeyişle bana dolaysızlık içinde verilen şeyin tam bir formülasyonunu vermeye çalışırırn. Ama bu belirlenim, anlamı ya da böyle bir uygunluğun temelini gerektirir.

Varlığın logosu olan Kavramla ego tarafından deneyimlendiği şekliyle Varlık arasındaki ilişkinin doğası ne olabilir? Öznel kesinlik ve nesnel hakikat, biri Kavram (dilden ayrılamaz) diğeri de Nesne olduğu sürece birbirine karşıttır. Ya da daha doğrusu, Hegel'in belirttiği gibi, hangisine Kavram veya Nesne dendiği fark etmez. Zira sorun, birinin diğerinin ölçüsünü sağlaması sorunudur, ilkin egodan bağımsız bir Mutlak olarak koyulmuş olan şeyin nihâyetinde göreli ve geçici olarak görünmesi sürecinde inişli çıkışlı geliştiği sürece tüm insansal deneyimin temelini oluşturan bir fenomendir. Bu ayırım, daima, tam da bilincin kendisini, nesnenin kendisinin bir kavram ve kavramın da bir nesne olduğunu, ya da Anlamın Varlık olduğu gibi Varlığın kendisinin de Anlam olduğunun keşfinde (tarihsel bir keşif, Mutlak Bilginin kendisinin açığa çıkması) kendi başlangıç noktasıyla yeniden birleşmesi yoluyla aştığı uğrakta kendisini yeniden üretir. İnsanlığın bilince ulaştığı uğrakta, Hegelci *Mantık* olanaklı olur ve kesinlik ile hakikat, özne ile nesne arasındaki ayırım daha derin bir birlik, yani ilksel bir özdeşliği önceden varsayan tamamen naif bir bilgi ve ayırımların aşılması olarak kökensel başlangıç noktası ile yeniden birleşen ve onu doğrulayan en derin Mutlak Bilgi arkaplanı karşısında doğrulanır.

Varlık düşünceye girer ve ifade bulur, başka bir deyişle, varlık, yorumcusu olan insan aracılığıyla düşünülür ve ifade edilir; insan her ne kadar kendi tarihinin (pratik bir tarih) seyrinde bilincin *yabancılaşma*sındaki aşamaları aşmış olana kadar kendisinin Varlığın yorumcusu olarak farkında olmasa da. Aslında sonlu bilinç, Varlı-

ğın kendisinden önce Varlığın yorumunu koyduğu gibi, insansal anlağın ondan sadece bir düşüş olabileceği tanrısal bir anlak olarak kendisini aşan bir mutlak hakikat koyar (*Fenomenoloji*'nin anlamı budur). Sonuç olarak, *kesinlik* bir öte düzeyde olan *hakikat* düzeyinin daima altında bir yerdedir ve kesinliği temellendirmek için de hakikat zorunlu olarak bir kavram, logostur, ama böylelikle de ele geçirilmek üzere olduğunda daima kaçan tanrısal, aşkın bir logostur. Hakikati kendi yaşanmış-deneyimi yoluyla kavrayabileceğine inanan sonlu bilinç, onun hep geri çekildiğini ya da kendisini bilinç için değil de kendi-için bir hakikat içerisine çektiğini görür. O, bu nedenle, kesinlik ile hakikatin, Kavram ile Varlığın temel özdeşliğini aşkınsal ve daima uzaktaki bir Tanrıya yansıtan esas olarak bir *mutsuz bilinç*tir.

Başlığının da işaret ettiği gibi, yalnızca bilincin fenomenal yönünü ele alan *Tinin Fenomenolojisi*, mutsuz bilincin tarihsel aşkınlığını betimler. İnsan, uzaktaki ve aşkınsal Tanrının kesin olarak öldüğünün bilgisine ulaşır. İnsansal bilincin, yabancılaşmasının üstesinden gelmesi ve bilincin bildirmek ve ifade etmek zorunda olduğu dolaysız Varlıkla karşılaşmasıyla sonuçlanan bu ayrılmanın önemini kavraması anlamında tinin bir tarihi söz konusudur. Bu tarihin sonunda olduğu gibi, başlangıçta da *Varlık ile Anlamın özdeşliği* dolaysız olanda bulunabilir. Sıradan bilincin kendisi, Varlığı ifade etmek için kendisini ondan ayırt ederek başladığı Varlıktır. Evrensel özbilinç, Mutlak Bilgi, ifadeyi gerçekleştiren ve anlamla yüklü olan Varlıktır, çünkü bilinçte özne-nesne ikiliği olarak görünen bilgi, Varlığın kendisinde Varlığın kendisinin, görünüş olan ve Anlamı yüklenerek kendisini yarattığı şekliyle kendisine anlaşılır olan Varlığın, içkin bir bilgisi olarak görünür. *Tinin Fenomenolojisi* ve Hegel'in *Mantık*'ı, her biri, bu nedenle, iki farklı yönden felsefenin bütünüdür.

Hegel, *Fenomenoloji*'de, insansal deneyimin, bu deneyim kendi göreliliği yoluyla ve bir bakıma öznellik boyutunda geliştiği ölçüde, izini sürer. Bir dolaysızlık, ayrılan bir ilksel kökensel özdeşlik söz konusudur, çünkü "ayrımı içinde dolaysız olanın ya da duyu-

bilincinin kesinliğidir–ondan yola çıktığımız başlangıç."[18] Ama deneyimin refleksif ayrımlaşması yoluyla bu özdeşliğin bilincinin başarılması *Fenomenoloji*'nin hedefini oluşturur. Böylece duyu-farkındalığının yalnızca tasavvur edebildiği şey şimdi gerçekleştirilir. Dolaysızlık içinde verili olan muazzam zenginlik şimdi açığa çıkarılır ve ona ifade verilir; deneyimin bilinmeyen ama apaçık olan bu ilişkileri ya da özleri şimdi keşfedilirler ve insansal deneyimin gelişimi içinde *görünüşler* haline gelirler. Ama onlar, kimse onların Varlığın bütünlüğü ile ilişkisini kavramaksızın, öznellik kipinde, tikellik uğrakları olarak görünmüşlerdir. Eşdeyişle, bir fenomenolojide Varlıktan az çok ayrılmış fenomenler olarak görünmüşlerdir. Onlar, kuşkusuz, ilkin, onları keşfeden bilinç tarafından mutlaklar olarak alınmıştı, ama bilinç onları daha sonra görelileştirerek aştı ve onlarda yer etmiş hakikati görmeyi başaramadı. Onlardaki hakikati, hem fenomenolojik çözümlemenin kendine özgü karakterinin –bir çeşit eleştirel felsefe ile karşılaştırılabilir olan– tam olarak kendi-içinde ile bizim-için arasındaki, mutlak bir nesnel ile öznel arasındaki ayrım olması nedeniyle hem de bu ayrımın tüm deneyimi zorunlu olarak görelileştirmesi nedeniyle yok saydı. Ama insansal bilinç, bu ilişkilerin kendilerini açığa çıkarmaları ile aynı anda, nihâyetinde aşkınsal bir Tanrı ile Ona ebediyen bağımlı olan sonlu bir bilinç arasındaki bir ayrım haline gelen bu ikinci ayrımı aşma süreci içerisindedir. Bilinç, aşkın olanın kökensel birlikten ya da ilksel dolaysızlıktan başka bir şey olmadığını keşfeder. Böylece bu ilksel dolaysızlığı, bilinç yoluyla Mutlak Bilgi olan, kesinlik ve hakikatin, Kavram ve Varlığın koyulmuş özdeşliği olan, ikinci güce göre yeniden düşünür. Bütün süreç, bir kez Mutlak Bilgi hedefine ulaşılır ulaşılmaz içerisinde eleştirel derin-düşünmenin dolayımlarından bağımsız olarak başlangıç noktasını doğrulayan bir döngü –bütünlüklü bir içkinlik felsefesi olduğu ölçüde Hegelci sisteme özsel olan bir döngü– formuna sahiptir. Bu ikincisi, bununla birlikte, gereksiz olmak şöyle dursun gerçekte özseldir, çünkü yalnızca *öngörülmüş* ya da bilgi için önerilmiş olan

[18] A.g.e., s. 806.

dolaysızlığın örtük olarak bilgi, kendini-yorumlama ve dolayım olduğunu açığa çıkarır. Bundan böyle, Mutlak Bilgi artık *bilincin bilgisi* değildir, *dolaysızlığın kendisinin bilgisi*, onun içsel yorumu ve insansal düşünce yoluyla dolayımıdır (Kendisinin bilgisi olan Varlık).[19] Anlam, bundan böyle, nesnel Varlığa karşıt olan öznel anlam değildir, Varlığın anlamının ta kendisidir. Eğer halen öznellikten söz etmek mümkün olacaksa, Varlığın kendisi olan bir öznelliğe ya da felsefesinin bütününün "nihai hakikati sadece Töz olarak değil, Özne olarak da kavramaya ve ifade etmeye dayandığını"[20] söylerken Hegel'in akılda tuttuğu şeye başvurulması gerekir.

Hegel'in sunumu son derece kesin ve güçtür; bu sunumun niyetini daha yalın bir ifade içinde dile getirmek yararlı olabilir. Hegel, *Fenomenoloji*'de, hem bugün Husserlci anlamda *özler* diyeceğimiz şeyin (ifade yoluyla aynı zamanda yaratıcı bir keşif olan) bir bildirilişini, hem de insan için, insanın ya dile getirilemez bir tözden ya da aşkınsal bir Tanrıdan türeyen insansal bilginin göreliliğini aşmasını sağlayan bir yolculuğu sunar. *Fenomenoloji*'de, sanatçıların ve filozofların amacı olmuş olan bu özlerin örtüsünün kaldırılmasına dair bir inceleme ile karşılaşıyoruz. Ama bu yorumlar, Varlığın kendisinden ayrılır ve insansal kalırlar, ya da ontolojik olarak temellenmeyen ve hiçbir iç zorunluluk iddiasında bulunmayan az çok apaçık veya öznel yorumlardır. Hegel'in mantığından sonra Mutlak Bilgi olmayı reddeden bir fenomenolojinin sonucu, gerçekte deneyimin tüm zenginliğinin bir dökümünü ve onun ifade biçimlerini düzenleyen, ama insancılığın veya insanın Varlığa dair yorumunun ötesine geçmeyen bir kültür felsefesi gibi bir şeydir.

Böyle bir çabada, kendinde-şey hayaleti asla ortaya çıkamaz ve insancılığı tüm bilginin ötesinde bir inanca geri gönderemez. Jena dönemindeki "İnanç ve Bilgi"[21] adlı önemli bir denemesinde, Hegel gerçekten de İnsancılık ve İnancın erişilemez bir aşkınlığa dayandığını ileri sürer. Çağdaş felsefenin daima birinde ya da diğerinde durmaya çalışan bu iki kutup arasında salındığı şimdi daha

[19] A.g.e., s. 86.
[20] A.g.e., s. 80 [ing. çev. notu].
[21] "Glauben und Wissen," *Erste Druckschriften*.

sıklıkla görülüyor. O, buna karşın, bir bilinç felsefesi olarak, ama Hegel'in *Fenomenoloji*'de üstlendiği görevi daha öte geliştiren bir bilinç felsefesi olarak kalır. Çağdaş fenomenoloji, tikel bir bilincin yaşanmış-deneyiminden soyutlamayla, onlara ifade verildiği ve logosun alanına girdikleri ölçüde Tekili Evrensele çeviren tüm insansal deneyimin yapısal özlerinin betimlenişini amaçlar. Bununla birlikte, yaşanmış-tekilin evrensele çevrilmesi, tıpkı özlerin gerçekten Varlığın özsel yapıları olduğunun gösterilmesi gerektiği gibi, kendi olanağıyla uyum içinde olmalıdır; aksi takdirde mutlak öznelliğin tehlikelerine açık olurlar. Fenomenolojik bir felsefe, bu nedenle, felsefenin kendisinden –kesin bir bilim olarak– vazgeçilmesinde doruğuna ulaşır ve eğer istenirse, bir antropoloji veya insancılık olur, ama kesinlikle felsefe olmaz. Belki de edebiyatın kendisinin bu bilinmeyen ama apaçık olan ilişkileri araştırmaya yükseldiğini ve buna asla ulaşamasa da felsefe olmak özlemini çektiğini belirtmek kaydıyla, felsefenin de edebiyata gerilemesinden söz edilmelidir. Bilinç felsefesi, bir aşkınsal ego kavramı iddiasında bulunduğu zaman bile, kaçınılmaz olarak bu öznelleşmede son bulur. Onun yazgısı çağdaş bir filozofun şu yorumunda ifade edilmektedir: "Onun gelişimi maddidir veya tekil özler içerisindedir ve itkisi de onların her birini aşma zorunluluğundan gelir. Bir bilgi kuramını, bir bilinç felsefesi değil, yalnızca bir kavram felsefesi üretebilir. Yaratıcı zorunluluk eylem zorunluluğunda değil, diyalektik bir zorunlulukta yatar."

Hegelci *Fenomenoloji*'nin, fenomenoloji düzeyinde kalmak değil, ama onun ötesine geçmek ve deneyimde –ve kimi zaman da tarihin olumsallığında– saklı olan özlerin, düşünce ile kendisini düşünce ve anlağa açık olarak sunan Varlığın mutlak özdeşliğinde temellenen diyalektik bir zorunluluk yoluyla ilişkili olduğunu göstermek için bu özlerin ideal bir oluşumuna ulaşmak niyetinde olduğu açıktır. Varlığın logosu kendi üzerine yansıyan Varlıktır. Sonunda Mutlak Bilgi ya da ontolojileşmiş mantık, onun fenomenolojiyi doğrulaması yoluyla gerçekleşir. O, gerçekte, Mutlağın Özne olduğunu, kendi üzerine düşündüğünü ve kendiliğinden-anlaşılır olduğunu ve en yüksek belirişinde öneminin insansal bilinçte apa-

çık olduğunu kanıtlar. *Fenomenoloji* ile *Mantık* arasındaki karşılıklılığı gözden kaçırmamak çok önemlidir. Bunlar, ilkinde insansal deneyim (ve insansal deneyimin bir parçası olmayan hiçbir şey yoktur) yoluyla açığa çıkarılan ve ikincisinde de Varlığın mutlak anlamını ifade eden ve aynı zamanda da onun bildirilişi olan evrensel bir özbilinç olarak Varlığın kendisinin düşüncesinde belirtik olan aynı özlerdir. "Diğer taraftan, yine, Mutlak Bilginin her soyut uğrağına, içerisinde tinin bir bütün olarak göründüğü bir biçim karşılık gelir. Edimsel olarak varolan tin ondan [Mutlak Bilgiden] daha zengin olmadığı gibi, kendi edimsel içeriği içindeki tin de daha yoksul değildir."[22] Böylece Hegelci *Mantık* deneyimde açığa çıkan bu özlerin diyalektiğini kurar ve insansal bilinçten bağımsız olarak kendi üzerine düşünen Varlık olarak onların geçerliliğini sağlar. Felsefeyi insan yaratmaz; felsefe insan aracılığıyla kendisini yaratır ve felsefenin felsefesi, karşılık gelen ideal bir oluşumun bilincine, metafiziği felsefenin bir mantığı olarak temellendirme çabasına dayandırılır.

MANTIĞIN GENEL ŞEMASI

Hegel'in *Mantık*'ı, Benedetto Croce'nin ifade ettiği gibi, felsefenin bir mantığıdır. Hegel için düşünce asla biçimsel değildir. O, her zaman Varlığın düşüncesidir, "şeyin-kendisi"nin düşüncesidir. Bu nedenle, tüm içerik ve anlamdan ayrı olarak, çözümleyici düşüncenin genel yasalarını formüle etme sorunu söz konusu değildir. Tersine, kavram, yargı ve akıl mantığın araçları olarak değil, anlamın gelişimiyle ilişkisi içinde ele alınır. Temel kavram, içerisinde düşüncenin içeriğinin, yani Mutlağın, anlamı oluşturduğu form kavramıdır. Felsefenin mantığı olarak Hegel'in *Mantık*'ı, ifadeye açık olduğu ve insansal tarih içinde ortaya çıkmış olan çeşitli felsefelerde dile getirildiği ölçüde mutlak Varlığın ifadesidir. Geçmiş felsefelerin her biri, tıpkı Leibnizci monadın tüm evreni kendi bakış açısından ifade etmesi gibi, Mutlağı belli bir duruş noktasından ifade etmiştir. Hegel, Jena döneminden bir çalışmasında, büyük felse-

[22] *The Phenomenology of Mind*, s. 806.

fe sistemleri hakkında, "Her felsefe kendi içinde tamdır ve otantik bir sanat eseri gibi kendi içerisinde bir bütünlüğü içerir"[23] diye yazmıştı. Mutlak, her felsefe sisteminde, düşünülür ve ifadesini bulur. Bir sanat eseri ile yapılan karşılaştırma, Jena döneminde Schelling'in etkisini yansıtmaktadır. Ama estetik üzerine derslerinde, Hegel aynı şekilde şiirin de –en genel anlamında– evrensel özbilincin varoluşunu oluşturan bir dil kullandığı sürece felsefeye yaklaştığını gösterir, çünkü şiir tekil deneyimin sınırlarının ve tikelliğinin evrenselin düzlemine aktarılmasına izin verir. Evrenselin bireyleşmesini ya da Tekil ile Evrenselin varoluşsal birliğinin belirişini dil yaratır. Dil, hakkında konuşulan nesneyi ve konuşan özneyi eşzamanlı olarak bildirir; dil "konuştuğu an, kendisini bundan böyle bir kendi'den yoksun bir ses olarak tanımayan" sestir.

Hegel'in *Mantık*'ı, Kant'ın Aşkınsal Mantıktaki deneyimin nesnelerinin koşullarının deneyimin bilgisinin koşullarıyla özdeşliğine dair keşfini geliştirir. Kant, bununla birlikte, Aşkınsal Mantığı felsefenin bir mantığına dönüştürmeyi reddetmiş ve geride, olanaklı deneyimin ötesinde dolaşan bir kendinde-şey hayaleti bırakmıştı. Ama Hegel, Kant'ın doğanın ve doğanın düşüncesinin özdeşliği kavramını sınırına kadar götürür ve kategorileri sadece fenomenlerin şemalandırılmış kavramları olarak değil, aynı zamanda Mutlağın ifadeleri olarak da kabul eder. Mutlağın hem bir nesne hem de nesnenin düşüncesi olarak ifade edilmesini sağlayan kategorilerin ötesinde hiçbir şey yoktur. Her kategori, bu ilksel özdeşliğin tikel bir uğrağıdır ve çürütülüşü duruş noktasının tikellik veya kısmiliğinden kaynaklanan yetersizliğinin bir sonucu olmasına karşın, tikel bir felsefe sisteminde zenginleşip gelişir. Bununla birlikte, tam anlamıyla tarihi tam da bu kısmilik olanaklı kılar.[24] Her kategori, Bütün veya Mutlaktır ve tikel ve yetersiz bir ifade olmasına

---

[23] "Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems", *Erste Druckschriften*.

[24] Karş. Bilginin sadece bilinçte değil, ama aynı zamanda doğada ve tarihte yabancılaşması, *The Phenomenology of Mind*, s. 806; Mutlak Bilgi üzerine eski bir fragmandan bir yorum: "Felsefe kendisine yabancılaşmalıdır."

karşın, gene de gelişme sürecindeki bir aşama olarak ele alınan zorunlu bir ifadedir.

Dolayısıyla, felsefe tarihinin *edimsel oluşumu* ile Hegel'in *Mantık*'ındaki kategorilerin *ideal oluşumu* arasında belli bir karşılıklılık bulunur. Ama koşutluk, tam bir koşutluk değildir. Zira tarih zamansal değişmelere ve tikel durumlara tabidir. İfadesini bulmamış –veya yabancılaşmış– bir anlam bulunduğu sürece, yanlış anlama da olacaktır, hatta belki de olmak zorundadır. Kategorileri, içsel düzenlerini tanıtlayacak bir yeniden düzenleme içerisinde konumlandırmaya ilişkin Hegelci girişim, tarih içinde ortaya çıkmış olan matematiğin çeşitli kavramlarını sistematik olarak yeniden düşünme mücadelesi verebilecek matematikçi ile bir benzerliği akla getirir. Ama benzerlik yalpalar, çünkü matematikçi kavramlarının ardındaki varoluşsal ilişkileri soyutlayabilir. Buna karşılık, edimsel bir oluşumla sınırlanmasa da, Mutlağın kategorilerinin insan deneyiminde *görünüş*ün koşulu olan felsefenin mantığı, ideal bir oluşum sunmalı ve kategorileri, karşılıklı yetersizlikleri ve gelişmelerinin iç dinamiği olan aşkın olanın zorunluluğu nedeniyle birbirine bağlayan diyalektiği açıklamalıdır. Felsefenin bir mantığı olarak Hegel'in *Mantık*'ı, *Mantık*'a eklenen yorumlarda Hegel'in devamlı onlara gönderme bulunduğu tüm felsefe sistemlerini önvarsayar.[25] Ama *Mantık* aynı zamanda bu sistemlerin edimsel tarihinin yerine tüm kategoriler arasındaki bağıntıyı açığa vuracak olan ideal bir oluşumu geçirme girişiminde bulunur. Bu ikincisi, artık tarihsel uğraklar olarak değil, logosun uğrakları, Varlığın hem sezgisel olan, çünkü o her zaman Varlığı ve kendisini içeren dolaysız bir bütünlüğün düşüncesidir, hem de gidimli olan, çünkü bu bütünlüğü dolaylı düşünce içinde yönlerinin her birinde, onların her birinde duraklayarak, üzerinde duruyor ve onu sanki biricik yönmüş gibi zenginleştiriyor görünerek ve sonunda da onun yetersizliğini ve onu aşma zorunluluğunu keşfederek sunar, bir derin-düşüncesinin uğrakları olarak görülür. "Gerçekte, kavramlar olarak

---

[25] *Science of Logic*, çev. W. H. Johnston ve L. G. Struthers, (Londra: George Allen and Unwin, 1961).

görünenlerle onlara yayılan gelişme arasında hiçbir özsel değişmez ayrım bulunmaz."

Her şey, sanki bir ve tek kategori, Mutlak, kendi başlangıç noktasını doğrulayabileceği noktaya dek kendisini geliştiren ve biçimlendiren Varlığın dışsal olarak aynı kategorisi olarak, aynı mutlak derin-düşüncesi olarak kalıyorken, spesifik formları üstleniyor ve kendisini servetini tükettiği noktaya dek geliştiriyormuş gibi meydana gelir. Bu düşünce zorunlu olarak döngüseldir. Kendi kanıtını kendi gelişimi yoluyla sağlar ve buna karşılık, bu kanıt ya da diyalektik de Varlık üzerine dışsal olarak uygulanan bir araç olmak şöyle dursun, gerçekte Varlığı bütünleyen içsel bir gelişimdir. Kanıt ya da diyalektik kendi nesnesine, Mutlağa dışsal değildir; onun kendi hareketidir. Ne de o, nesnesine yabancı bir bilginin aracıdır. O, kendisini bu yolda koyan Mutlağın kendisidir. Gerçekte o, tam da bu kendisini koyma biçiminden ötürü, eşdeyişle başlangıçta olduğunu ileri sürdüğü şeyi yalnızca sonda olan Mutlağın kendisidir. Mutlak ancak kendisini koyarak var olur. "Mutlağın, özsel olarak bir sonuç olduğu söylenmelidir."[26] Öyleyse Hegel'in *Mantık*'ının gelişimini, Varlıktan başlayıp Kavrama veya Anlama doğru ilerliyor olarak, ama tam da bu harekette başlangıç noktasına geri dönmek ve orada belki de yeni bir döngüyü başlatmak için Anlamı Varlık olarak da koyuyor şeklinde anlayabiliriz. *Mantık*'ın döngüsel formu aslında şu cümleyle ifade edilir: "*Varlık Anlamdır, Anlam da Varlık.*" Başlangıç noktası dolaysızlıktır veya bir mutlak kökenmiş gibi görünen ve geliştiği ölçüde de kendine özgü ifadesini Anlam olarak varsayan kendinde-Varlıktır. Ama sonra Anlam da Varlık olur, dolaysızlığa geri döner ve bir gelecek olmuş olan şeyin geçmişi olarak soğrulur. Hegel'in, olumluluk ve yazgı düşüncelerini kullandığı ilk dönem eserlerinde, *Mantık*'ta evrensellikle formüle edeceği şeye nasıl somut ifadesini vermiş olduğunu belirtmek dikkate değerdir. *Mantık*'ın onunla sona erdiği mutlak İdea, Varlık ile Anlamın özdeşliği, kökensel bir dolaysızlığa geri gider, ama bu dolaysızlık bu yenilenmiş formda içinde kendisini doğa

[26] *The Phenomenology of Mind*, s. 82 [ing. çev. notu].

olarak sunar. Doğa, dolaysızlık içinde varolduğu şekliyle Mutlak İdeadır; öyle ki, doğa ile Logos arasında *dolaysız* bir özdeşlik, bir kez kendi-için olur olmaz, içinde doğanın kendisini yeniden logos olarak düşündüğü tin olan *koyulmuş* bir özdeşlik bulunur.

Tanıtlanması *Mantık*'ın özü olan bu *Anlam ile Varlığın özdeşliği*ni ayrıca ele alalım. Varlığın ve Kavramın veya Anlamın kategorilerine aracılık eden uğrak, Öz uğrağıdır. Hegel'in *Mantık*'ının anlaşılması, kategorilerin şu temel yönler açısından açımlanmasında yatar: Varlığın ya da Dolaysızlığın mantığı, Özün ya da Derindüşünmenin mantığı, Kavramın ya da Anlamın mantığı. İlki, Varlığın ebedi şimdisidir; ikincisi, Varlığın ebedi geçmişidir: "*Wesen ist was gewesen ist.*"[27] Üçüncüsü ise sürekli olarak şimdi olan Varlığın ebedi geleceğidir; öyle ki, zamansallık, Varlığın öznelliği olan ve kendisini Varlık ile karıştıran ve onda kendisini yitiren Kavramın ya da Anlamın gerçek ebediliğidir. Varlık –aynı şey Doğa için de doğrudur– yitik bir anlam, ama sadece Varlık olarak varolan bir anlamdır. O, tıpkı bir başlangıç fikrinin, bir mutlak dolaysızlık fikrinin, geçmişin kötü bir sonsuzluğunun ifadesi olması gibi, geleceğin kötü bir sonsuzluğunun ifadesi olacak bir olması-gereken, bir *sollen* değildir. Mutlağın Özne olarak önemi, onun, dolaysızlık ile dolayımın, sezgi ile gidimli aklın somut özdeşliği olmasında yatar. Dolayım, bir aracı olarak değil, somut bir bütünlük olarak anlaşılmalıdır. Hegel, *Fenomenoloji*'de Hıristiyan dininden söz ederken, Anlamın Varlığa ebedî dönüşünü onların karşılıklılığının yasası olarak ileri sürer. Hıristiyanlık daima bir mutlak başlangıca geri dönmeye, insan-tanrının otantik çağrısını yeniden keşfetmeye meyleder ve çeşitli okullar ve kiliseler de arınmayı bu mutlağa geri dönüşte aramışlardır: "Bu ilkel olana dönüş, kavrama, nihai ilkeye erişme içgüdüsüne dayanır; ama ilk tarihsel görünüşün dolaysız

[27] "Almanca 'sein' yardımcı fiilinde geçmiş zamanın Öz (*Wesen*) için kullanılan terimle ifade edildiğini belirtebiliriz: Geçmiş varlığı, *gewesen* olarak adlandırıyoruz." *The Logic of Hegel*, çev. W. Wallace, *Encyclopaedia of the Philosophical Sciences*'tan, (Londra: Oxford University Press, 1959), viii. Bölüm, Kesim 112 [ing. çev. notu].

varoluşu anlamındaki kökeni kavramın yalınlığıyla karıştırır."[28] Bir başlangıç arayışı ya da dolaysızlık arayışı hiç aklımızdan çıkmadığından, bu karışıklık daimidir. Ama karşıtı de eşit ölçüde doğrudur; ancak uzaktaki bir gelecek olabilen ve Varlığın dolaysızlığına kökten karşıtlık içinde duran bir anlam da aklımızdan çıkmaz. Bu iki seçenek arasında, görünüşü veya varoluşu özden veya varoluşun anlaşılabilirlik koşullarından ayıran düşünce, biri diğerinin nedeni olan iki dünya kavramında son bulur. Kendisi için dolaysızlığı tasarlayabilen bilinç, bu özsel dolayımı, dolayımın kendisini dolaysızın biçiminde tasarlamak için Uzay ve Zaman kategorilerini kullanarak ona uygun olan bir form içinde Mutlağa yükseltir: "Gelgelelim, 'geçmiş' ve 'uzaklık' koşulları, yalnızca, dolaysızlığın dolaylı olduğu ya da evrensel yapıldığı tam olmayan formlardır."[29]

Böylece Varlığın logosu, esas olarak, herhangi bir Duyu-farkındalığı betimlemesinde önvarsayılan dolaysızlığı betimleme kategorilerinin gelişimi yoluyla, Varlığın dolaysızlığını ifade eder. Dolayım, kuşkusuz, zorunludur, ama farklı formlara girmek için bir Değişkenlik yeteneği olarak. Düşünce her zaman Varlığın bütüncül ve bütünlüklü düşüncesi, sezgisel bir düşünce olmasına karşın gene de kendi zenginlik ve gelişimini soyutlar ve kendisini kökensel olarak Varlık ve Varlık-olmayan olarak ya da sürekli birinden diğerine salınım, çelişkiyi içselleştiren bir *salınım* olarak koyar. Varlık, Varlık-olmayandır, çünkü o varlığa gelir; sürekli bir hiçliktir, ama aynı zamanda her zaman vardır, çünkü varlığa gelmeye hiçbir zaman son vermez. Somut düşünce, bir terimden diğerine ilerleyen dolayımın dengesizliğidir, onları birbirlerinin terimlerinde düşünme yeteneksizliğidir. Nitelik ve Nicelik kategorileri, Varlığın ve onun dengesizliğinin dolaysızlığını ifade eder. Bir kategorinin görünmesiyle, diğeri ortadan kaybolur ve dolayımın hareketi de, tam olarak, birbirini yadsıyan ama aynı zamanda da birbirini gerektiren kategorilerin bu birleşme ve ayrışmasıdır. Çelişki en kritik formda dolaysızlık içinde bulunur. Bu kategorilerle ilgili olarak, Hegel'in felsefe tarihinin klasiklerinden kimilerine, Herakleitos ve

[28] *The Phenomenology of Mind*, s. 764.
[29] A.g.e., s. 763.

Parmenides'in yanı sıra Atomculara, nasıl geri döndüğü iyi bilinir. Hegel, niceliksel ve niteliksel varlığın somut birliği olan Ölçü kategorisi yoluyla, Platon'daki gibi, Öz kategorilerine geçişin aracı olan Grek düşüncesinin en derin kavramını ifade etmeye çalıştı.

Öz kategorileri sadece Varlık ile Varlık-olmayan arasındaki dolaysız karşıtlığı değil, aynı zamanda Varlık-olmayanı içselleştirmiş olan Varlığın derin-düşüncesini de açığa çıkarır. Bu durumda dolayım artık dolaysız bir süreç değil, bir terimden diğerine yansımadır. Kısacası, burada yer alan çelişkinin anlaşılabilir öz ile görünüş arasındaki karşıtlık olduğu söylenebilir. Varlık bundan böyle Varlık-olmayana geçmez; bunun yerine, (sadece bilince değil, Latince *videtur* sözcüğü hem "görülmek" hem de "görünmek" anlamına sahiptir) kendisine görünür. Varlık kendisini öyle bir şekilde ikileştirir ki, görünüş nasıl öz için zorunluysa, öz de görünüş için zorunludur; ve bu iki alan birbirini yansıtarak, eşzamanlı olarak birbirini gerektirir ve birbiriyle çelişir. Bu ayrımın koyutlanışı, tarihin verisinin mantıksal temelidir. Spinoza ve Leibniz gibi filozoflar Varlığın anlaşılabilirliğinin kökenlerine erişmeye çalışmışlardı, oysa bu, anlaşılabilirliğin görünüşlerle, tözün kiplerle özdeşliği sorunudur.

Fenomenoloji'de insan kendi özbilincine nasıl yabancılaşıyorsa ve ondan kendisini onunla açıkladığı bir Tanrı yapıyorsa, Varlık da kendisini kendisine yabancılaştırır (kendisi üzerine düşünür) ve Mutlağı görünüşün veya Fenomenlerin ötesine koyar. Varlığın bu derin-düşüncesi, fenomenden ayrı başka bir Varlık, Varlığın anlaşılabilirliğinin gerçekleşmesini sağlayan Öz olur; her ne kadar Öz kategorisinin bütün gelişimi, Öz ve Görünüşün tam özdeşliği yoluyla bu ayırımın üstesinden gelmek olsa da. Özün anlaşılabilirliği, Hegel'in dediği gibi, onun etkin gerçekliği olan Görünüş içinde tümüyle mevcuttur. İkinci olarak, zorunluluğun görünüşün olumsallığından ayrı olmadığı, kendisini edimselleştiren gerçekliktir. O, gelişimi kendi kavrama sürecinden başka bir şey olmayan anlaşılır bir gerçekliktir. Hegel, gerçekliğin ondan ayrı olmaya asla son vermeyen bir Mutlağın belirişi olmadığını gösterir. Gerçeklik, kendisinin ötesini amaçlamayan beliriştir; o, bağımlı olmayıp, kendi özbelirişinde yeterlidir. Gerçeklik, onun formu olarak görünüşün iliş-

kili olduğu mutlak bir içeriğin sunuluşu değildir, çünkü onun formu içeriğiyle özdeştir: "Mutlak, kendine-yeter bir açıklama süreci olduğu ölçüde, kendisiyle mutlak olarak özdeş bir biçim olarak, dış bir şeye karşıt olan iç bir şeyin belirişi değil, kendinde-ve-kendi-için bir mutlak belirişidir. Bu nedenle, Gerçeklikten daha azı değildir." Dolaysızlık düzeyine dört elle sarılan sıradan bilincin somut yargılaması, onu, görünüşler olarak kavradığı şeyin anlaşılır kaynakları düzeyine yükseltmiş ve böylece kendi üzerine yansımıştır. Ama naif durumuna geri döner, fakat bu defa daha yoğun bir düzeyde ve burada üzerine düşünülen zorunluluk kendisini dolaysız olarak açığa çıkarır. Öz, bundan böyle gerçekliğin koşulu olmayıp, onun anlamı haline gelir ve kendini-kavrama olduğu ve artık salt anlaşılan bir şey olmadığı ölçüde gerçeklikle özdeştir.

Hegel'in "Öznel Mantık" olarak adlandırdığı *Mantık*'ın üçüncü bölümünde, sahneyi *öz*ün yerine Kavram işgal eder ve Mantık, doğrusunu söylemek gerekirse, anlamın süreç içindeki gerçeklikle özdeşleştiği bir anlam mantığı, ya da Varlığın kendisi, kendisini anlam olarak ortaya koyan kökensel Varlık, olur. *Mantık*'ın zirvesi olan Mutlak İdea, Varlık olarak bu anlamdır, dolayımın gerçek gerçekliği olan dolaysızlığa geri dönüştür. Dolaysızın, ya da Varlığın, mantığı, Duyu-farkındalığı betimlemesinin eşidir, Varlığın ilk büyük metafiziğidir. Özün mantığı, buna karşılık, Duyu-farkındalığının anlaşılabilirliği düşüncesinin tamamlayıcısıdır, özün metafiziğidir. Ama Mutlağın kendisini Özne olarak, sadece bir anlak-için-varlık olarak değil de, kendisini yaratan ve deyim yerindeyse kendi tanıtlamasının somut gerçekleşmesiyle özdeş hale gelen bir kendini-anlayan varlık olarak, ortaya koymasını sağlayan Kavramın mantığı, Kant'tan bu yana öz düşüncesi yerine anlam düşüncesini koyma mücadelesi vermiş olan felsefe sistemlerinin eşidir. Ama Varlık ile Kavram arasındaki ayrım, Hegel'de, Kavram olarak Varlık ve Varlık olarak Kavram dolayımı ve kendinin-derin-düşüncesini oluşturan birinden diğerine sonu gelmez geçiş yoluyla çözülür. Varlıktan Öze (eşdeyişle, derin-düşünmeye) geçiş ve derin-düşünmenin derin-düşünmesi yoluyla derin-düşünmenin anlam

olarak dolaysıza geri dönüşü, çağdaş fenomenolojik düşünceyi andırır.

Felsefe tarihçisi, Hegelcilikteki iki düşünce hattını ayırt edebilir. İlk olarak, insancılık (Hegelciliğin en olağan sonucu) olarak adlandırılabilecek şeyde doruğuna ulaşan bir tarih felsefesine işaret edebilir. Sonra da düşüncenin, dolayırnın dışsal zamansallığı dışında her şeyi Zamandan soyutladığı ve böylece de tarihi aştığı, geçmiş felsefeler üzerine dışsal düşünme olarak içsel bir tam içkinlik felsefesi oluşturan, Mutlak Bilgi kavramını betimleyebilir. (Tam olarak bir insansal tarih felsefesi olan) Hegelci tarih felsefesini, *Mantık*'taki Mutlak Bilgi kavramıyla uzlaştırmak olanaklı mı? Belki de, tarihi yalnızca Mutlak Bilginin hazırlanışı, ya da diğer bir deyişle, felsefenin derin-düşünsel bir mantığı olarak ele almamız gerektiğine dair *Fenomenoloji*'deki öneriyi benimsemeliyiz. Ama bu, bildiğimiz gibi, tarihe bir çeşit sonu ya da, en azından, insansal tarihin mutlak bir şekilde yeni bir aşamasının ortaya çıkışını imâ edecektir. Mutlak Bilgi, aynı zamanda, insancılığı da aşacaktır, çünkü özbilinç sadece Varlığın macerasını ifade eder ve Mutlağın bir felsefesi olarak onun kendisi de tüm tarihi aşacaktır. Anlam ve Varlık arasında koyutlanan özdeşlik (ya da Tanrının Ölümü), tarih kavramının bundan böyle ona uygun olmadığı yeni bir hareket başlatacaktır.

KAYNAKÇA

Aşağıdaki kaynakça esas olarak elinizdeki kitabın temalarına göre seçildi ve İngilizce dilindeki yayınlarla sınırlandırıldı. Fakat mevcut çalışmalarla ilgili olan yabancı dildeki kaynakçaları içeren iki seçkin cilt de bulunmaktadır.

Annali, Anno Settimo 1964/65, II giovane Marx e il nostro tempo. Milano: Feltinelli Editore, 1965.

Lachs, John. *Marxist Philosophy, A Bibliographical Guide*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1967.

Acton, H. B. *The Illusion of the Epoch: Marxism-Leninism as a Philosophical Creed*. London: Cohen and West, 1955. 278p.

Acton, H. B. "The Materialist Conception of History," *Proceedings of the Aristotelian Society*, LII (1951-1952), 207-224.

Addis, Laird. "Freedom and the Marxist Philosophy of History," *Phi losophy of Science*, XXXIII (1966), 101-117.

Balz, Albert G. A. *The Value Doctrine of Karl Marx*. New York: King's Crown Press, 1943. 49p.

Bell, D. "The Rediscovery of Alienation," *The Journal of Philosophy*, LVI, No. 24 (November 1959), 933-952.

Berlin, Isaiah. *Historical Inevitability.* New York: Oxford University Press, 1955. 79p.

Berlin, Isaiah. *Karl Marx.* London: Oxford University Press, 1948. 280p.

Bloom, Solomon F. "The 'Withering Away' of the State," *The Journal of the History of Ideas.* VU (1946), 113-121.

Bober, Mandell M. *Karl Marx's Interpretation of History.* Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1948. 445p.

Bottomore, T. B., and Maximilien Rubel, eds. *Karl Marx: Selected Writings in Sociology and Social Philosophy.* London: Watts, 1956. 268p.

Braybrooke, D. "Diagnosis and Remedy in Marx's Doctrine of Alienation," *Social Research*, XXV, No. 3 (Autumn 1958), 325-345.

Bukharin, Nikolai I. *Historical Materialism: a System of Sociology.* New York: International Publishers, 1925. 318p.

Cherno, *M. Ludwig Feuerbach and the Intellectual Basis of Nineteenth Century Radicalism.* Stanford University, Calif., Ph.D. Thesis, 1955. 193p.

Cooper, Rebecca. *The Logical Influence of Hegel on Marx.* University of Washington Publications in the Social Sciences, Vol. II. Seattle: University of Washington Press, 1925. 18

Cornu, Auguste. "German Utopianism: 'True Socialism,' "*Science and Society*, XII No. 1 (Winter 1948), 97-112.

Cornu, Auguste. "Hegel, Marx and Engels." In R. W. Sellars et al., *Philosophy for the Future: the Quest of Modern Materialism.* New York: Macmillan, 1949, pp. 41-60.

Cornu, Auguste. *The Origins of Marxian Thought.* Springfield, III.: Charles C Thomas, 1957. 128p.

Croce, Benedetto. *Historical Materialism and the Economics of Karl Marx.* New York: Macmillan, 1914. 188p.

Danielou, Jean S. J. "Marxist History and Sacred History," *The Review of Politics*, XIII (1951), 503-513.

Daniels, R. V. "Fate and Will in Marx," *The Journal of the History of Ideas*, XXI, No. 4 (1960), 538-552.

Dobb, Maurice H. *On Economic Theory and Socialism.* New York: International Publishers, 1955. 293p.

Dunayevskaya, Raia. *Marxism and Freedom.* New York: Bookman

Associates, 1958. 384 p.
Easton, L. D. "Alienation and History in Early Marx," *Philosophy and Phenomenological Research*, XXII, No. 2 (December 1961), 193-205.
Erikson, Eric. *Marx, Marxism, and the Earliest German Left: the Evolution of Dialectical Materialism*. Stanford University, M.A. Thesis, 1950. 145p.
Eyck, F. G. "English and French Influences on German Liberalism before 1848," *The Journal of the History of Ideas*, XVIII (1957), 313-341.
Feuer, Lewis. "What is Alienation? The Career of a Concept," *New Politics*, I, No. 3 (Spring 1962), 116-134.
Franklin, Mitchell. "On Hegel's Theory of Alienation and Its Historic Force," *Tulane Studies in Philosophy*, IX 60), 50-100.
Fromm, Erich. Beyond *the Chains of Illusion*. New York: Simon and Schuster, 1962. 18
Fromm, Erich, ed. *Marx's Concept of Man*. New York: Ungar, 1961. 260p.
Fulton, *Original Marxism-Estranged Offspring*. Boston: Christopher Publishing House, 1960. 167p.
Gaines, D. I. *Young Gustav Mevissen and His Times: A Study in the Rhenish Social Ethics of the 1840's*. Columbia University, Ph.D. Thesis, 1952. 180p.
Garraghan, Gilbert J. "The Materialistic Interpretation of History," *Thought*, XIV (1939), 94-112.
Gladstone, M. D. *The Genesis of Historical Materialism, A Study of the Early Writings of Karl Marx*. University of California, Berkeley, M.A. Thesis, 1957. 183p.
Gregor, A. J. "Philosophy and the Young Karl Marx," *Studies on the Left*, II, No. 3 (1962), 95-102.
Guthrie, E. F. "Historical Materialism and its Sociological Critics," *Social Forces*, XXIX (1941), 172-184.
Hamerow, T. S. *Restoration, Revolution, Reaction: Economics and Politics in Germany, 1815-1871*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1958. 347p.
Hammen, O. J. "Economic and Social Factors in the Prussian Rhineland in 1848," *American Historical Review*, LIV, No. 4 (July 1949), 825-840.

Hammen, O. J. "The Spectre of Communism in the 1840's," *The Journal of the History of Ideas*, XIV (1953), 404-420.

Harrington, M. "Marx versus Marx," *New Politics*, I, No. 1 (Fall 1961), 112-123.

Harris, Abram L. "The Social Philosophy of Karl Marx," *Ethics*, LVIII (1947-1948), 1-42.

Harris, Abram. "Utopian Elements in Marx's Thought," *Ethics*, LX, No. 2 (January 1950), 79-99.

Harris, S. C. *A Conceptual Analysis of Alienation*. Columbia University, M.A. Thesis, 1956. 102p.

Heimann, Eduard. "Marxism: 1848 and 1948," *The Journal of Politics*, XI (1949), 523-531.

Hodges, Donald C. "The Dual Character of Marxian Social Science," *Philosophy of Science*, XXIX. (1962), 333-349.

Hook, Sidney. "Dialectic in Social and Historical Inquiry," *The Journal of Philosophy*, XXXVI (1939), 365-378.

Hook, Sidney. *From Hegel to Marx: Studies in the Intellectual Development of Karl Marx*. New York: Humanities Press, 1958, 2d ed.

Hook, Sidney. *Reason, Social Myths, and Democracy*. New York: John Day, 1940. 302p.

Hook, Sidney. *Towards the Understanding of Karl Marx*. New York: John Day, 1933. 347p.

Hook, Sidney. "What is Dialectic?" *The Journal of Philosophy*, XXVI (1929), 85-99, 113-123.

Hook, Sidney. "What is Living and What is Dead in Marxism," *Southern Review*, VI (1940), 293-316.

Horowitz, Irving L. "On Alienation and the Social Order," *Philosophy and Phenomenological Research*, XXVII (1966), 230-237.

Horowitz, Irving L. "A Symposium on the Young Karl Marx," *Science and Society*, XXVII, No. 3 (Summer 1963), 283-326. Contains articles by F. Bartlett and J. Shodell, "Fromm, Marx and Alienation"; G. L. Chamberlain, "The Man Marx Made"; D. J. Struik, "Marx's Economic-Philosophical Manuscripts."

Hyman, Stanley E. *The Tangled Bank*. New York: Atheneum, 1962. 492p.

Kamenka, Eugene. "The Baptism of Karl Marx," *The Hibbert*

Journal, LVI (1958), 340-351.
Kamenka, Eugene. *The Ethical Foundations of Marxism*. New York: Praeger, 1962. 208p.
Kolakowski, L., "Karl Marx and the Classical Definition of Truth," in L. Labedz, ed., *Revisionism, Essays on the History of Marxist Ideas*. New York: Praeger, 1962, pp. 179-187.
Krieger, L. *The German Idea of Freedom*. Boston: Beacon Press, 1957. 540p.
Krieger, L. "Marx and Engels as Historians," *The Journal of the History of Ideas*, XIV (1953), 381-403.
Krieger, L. "Uses of Marx for History," *Political Science Quarterly*, LXXV (1960), 355-378.
Lamb, H. B., and N. S. Lehrman. "On Alienation," *Science and Society*, XXV, No. 3 (Summer 1961) 260-269.
Langslet, Lars R. "Young Marx and Alienation in Western Debate," *Inquiry*, VI (1963), 3-17.
Lauer, Quentin. "Marxism: Philosophy of Freedom," *Thought*, XXXVIII (1963), 22-38.
Leff, Gordon. *The Tyranny of Concepts: A Critique of Marxism*. London: Merlin Press, 1961. 203p.
Lenhardt, C. K. *The Idea of Nature in Marx's Social Theory*. University of California, Berkeley, M.A. Thesis, 1960. 12
Lichtheim, George. "The Concept of Ideology," *History and Theory*, IV (1965), 164-195.
Lichtheim, George. *Marxism: An Historical and Critical Study*. New York: Praeger, 1961. 412p.
Lindsay, Alexander D. *Karl Marx's Capital: An Introductory Essay*. London: Oxford University Press, 1937. 128p.
Lowith, K. "Man's Self-Alienation in the Early Writings of Marx," *Social Research*, XXI, No. 2 (Summer 1954), 204-230.
McCoy, Charles N. R. "Logical and the Real in Political Theory: Plato, Aristotle, and Marx," *American Political Science Review*, XLVIII (1954), 1058-1066.
McGill, V. J. "Notes on Theory and Practice in Marxist Philosophy," *Philosophy and Phenomenological Research*, V, (1944-1945), 217-241.
McMurtry, G. L. *The Millennial Glow: Myth and Magic in the Marxist Ethic*. University of California, Berkeley, M.A. Thesis,

1954. 124p.
Marcuse, Herbert. *Reason and Revolution: Hegel and the Rise of Social Theory*. With a new preface. A Note on Dialectics by the author. Boston: Beacon Press, 1960. 431p.
Mayer, A. G. *Marxism: The Unity of Theory and Practice*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1954. 181p.
Mayo, Henry B. "Marxism as a Philosophy of History," *The Canadian Historical Review*, XXXIV (1953), 1-17.
Mins, H. F. "Marx's Doctoral Dissertation," *Science and Society*, XII, No. 1 (Winter 1948), 157-169.
Olafson, Frederick A. "Existentialism, Marxism and Historical Justification," *Ethics*, LXV (1954-1955), 126-134.
O'Neill, John. "Alienation, Class Struggle and Marxian Anti-politics," *The Review of Metaphysics*, XVII, No. 3 (March 1964), 462-471.
O'Neill, John. "The Concept of Estrangement in the Early and Later Writings of Karl Marx," *Philosophy and Phenomenological Research*, XXV (1964), 64-84.
O'Neill John. "Marxism and Mythology," *Ethics*, LXXVII (1966), 38-49.
Pannekoek, Anton. *Marxism and Darwinism*. Chicago: Kerr, 1912. 58p.
Pappenheim, F. *The Alienation of Modern Man: an Interpretation Based on Marx and Tönnies*. New York: Monthly Review Press, 1959. 18.
Pascal, Roy, and Fania Pascal. "Hegel's Philosophy of Right and Its Importance for Marx," *Labour Monthly*, XXV (1943), 285-288.
Plaine, Henry L., ed. *Darwin, Marx, and Wagner: A Symposium*. Columbus: Ohio State University Press, 1962. 165p.
Popper, Karl. "What is Dialectic?", *Mind*, XLIX (1940), 403-426.
Rosenberg, Harold. "Marxism: Criticism and/or Action," *Dissent*, III (1956), 366-375.
Rosenberg, Harold. "The Pathos of the Proletariat," *The Kenyon Review*, II (1949), 595-629.
Rosenberg, Harold. "The Resurrected Romans," *The Kenyon Review*, X (1948), 602-620.
Rotenstreich, Nathan. *Basic Problems of Marx's Philosophy*. New York: Bobbs-Merrill, 1965. 168p.
Rotenstreich, Nathan. "On the Ecstatic Sources of the Concept of

Alienation," *The Review of Metaphysics*, XVI, No. 3 (March 1963), 550-555.
Rubel, M. "Notes on Marx's Conception of Democracy," *New Politics*, I, No. 2 (Winter 1962), 78-90.
Schaff, Adam. "Marxist Dialectics and the Principle of Contradiction," *The Journal of Philosophy*, LVII (1960), 241-250.
Schaff, Adam. *A Philosophy of Man*. New York: Monthly Review Press, 1963. 139p.
Schaff, Adam. "Studies of the Young Marx: A Rejoinder (to L. Kolakowski)," in L. Labedz, ed., *Revisionism, Essays on the History of Marxist Ideas*. New York: Praeger, 1962, pp. 118-194.
Schumpeter, Joseph A., "The Communist Manifesto in Sociology and Economics." *The Journal of Political Economy*, LVII (1949), 199-212.
Shur, E. "The Theory of the Concept, the Judgment, and the Inference in Formal and Dialectic Logic," *Philosophy and Phenomenological Research*, V (1944-1945), 199-216.
Sowell, Thomas. "Karl Marx and the Freedom of the Individual," *Ethics*, LXXIII (1963), 119-125.
Sprigge, C. J. S. *Karl Marx*. New York: Collier Books, 1962. 125p.
Swart, K. W. "Individualism in the Mid-Nineteenth Century (1826-1860)," *The Journal of the History of Ideas*, XXIII, No. 1 (January-March 1962), 77-90.
Tinder, G. "Human Estrangement and the Failure of Political Imagination," *The Review of Politics*, XXI, No. 4 (October 1959), 61.
Tucker, Robert C. "The Cunning of Reason in Hegel and Marx," *The Review of Politics*, XVIII (1956), 269-295.
Tucker, Robert C. *Philosophy and Myth in Karl Marx*. Cambridge, Eng.: Cambridge University Press, 1961. 263p.
Tucker, Robert C. "Symbolism of History in Hegel and Marx," *The Journal of Philosophy*, LIV (1957), 144-145.
Ulam, Adam. "Socialism and Utopia," *Daedalus*, XCIV (1965), 382-400.
Venable, Vernon. *Human Nature: the Marxian View*. New York: Knopf, 1945. 213p.
Voeglin, Eric. "Formation of the Marxian Revolutionary Idea," *The Review of Politics*, XII (1950), 275-3



Jean Wahl ve Alexandre Kojève ile birlikte, Fransa'da Hegel'in felsefesinin yayılmasını ve uzun denebilecek bir süre boyunca düşünce dünyasına hükmetmesini sağlamış olan 20. yüzyılın önemli düşünürlerinden biridir Jean Hyppolite. Onu bu derece önemli kılan, Hegel'in *Fenomenoloji*'sini 1946 yılında Fransızcaya çevirmiş olmasının yanısıra, Hegel çalışmaları açısından halen vazgeçilmez bir nitelik taşıyan 1947 yılında yayımladığı *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel* başlıklı çalışmasıdır.

Başyapıtı olan *Kapital*'de kendisini açıkça Hegel'in öğrencisi olarak ilân eden ve düşünceleriyle neredeyse yüz elli yıldır dünyayı hem düşünsel anlamda hem de pratik anlamda son derece etkilemiş bir düşünür olan Marx'ın eserlerinin kaynakları, felsefeyle ilişkisi halen önemli bir tartışma konusudur. Bu türden tartışmaların gelip dayandığı asıl nokta da Hegel'in felsefesidir, Marx'ın Hegel'le olan ilişkisidir.

Jean Hyppolite, *Marx ve Hegel Üzerine Çalışmalar*'da (1955), Hegel'in felsefesindeki Marksizme kaynaklık etmiş olabilecek öğeleri, Marx'ın olgunluk dönemi eserlerinin ardında yatan felsefi varsayımları, Marx'ın Hegel eleştirisinin içerimlerini ve bu eleştirilerde haklı olup olmadığını ve ayrıca hem Hegel'in hem de Marx'ın düşüncesinin varoluşçu felsefe içinde değerlendirilebilecek yönlerini tartışmaya açıyor. Hyppolite'in eseri, bu anlamda, Herbert Marcuse'nin *Us ve Devrim*'i (1941) ve Georg Lukacs'ın *Genç Hegel*'inin (1948) yanında Marx ve Hegel ilişkisine dair üçüncü büyük ana kaynak olarak görülebilir. "Hegel'in *Fenomenoloji*'sini okumuş olmadan *Kapital*'i okumak kaçınılmaz bir şekilde bir dizi yanlış yoruma götürecektir." Hyppolite'in, Marx'ın Hegel'le olan ilişkisine dair söyledikleri halen üzerinde düşünülmeye değer ve *Marx ve Hegel Üzerine Çalışmalar* bu anlamda hem Hegel'in hem de Marx'ın düşüncelerini kavramak açısından önemli bir başvuru kayn[illegible] sunuyor.



