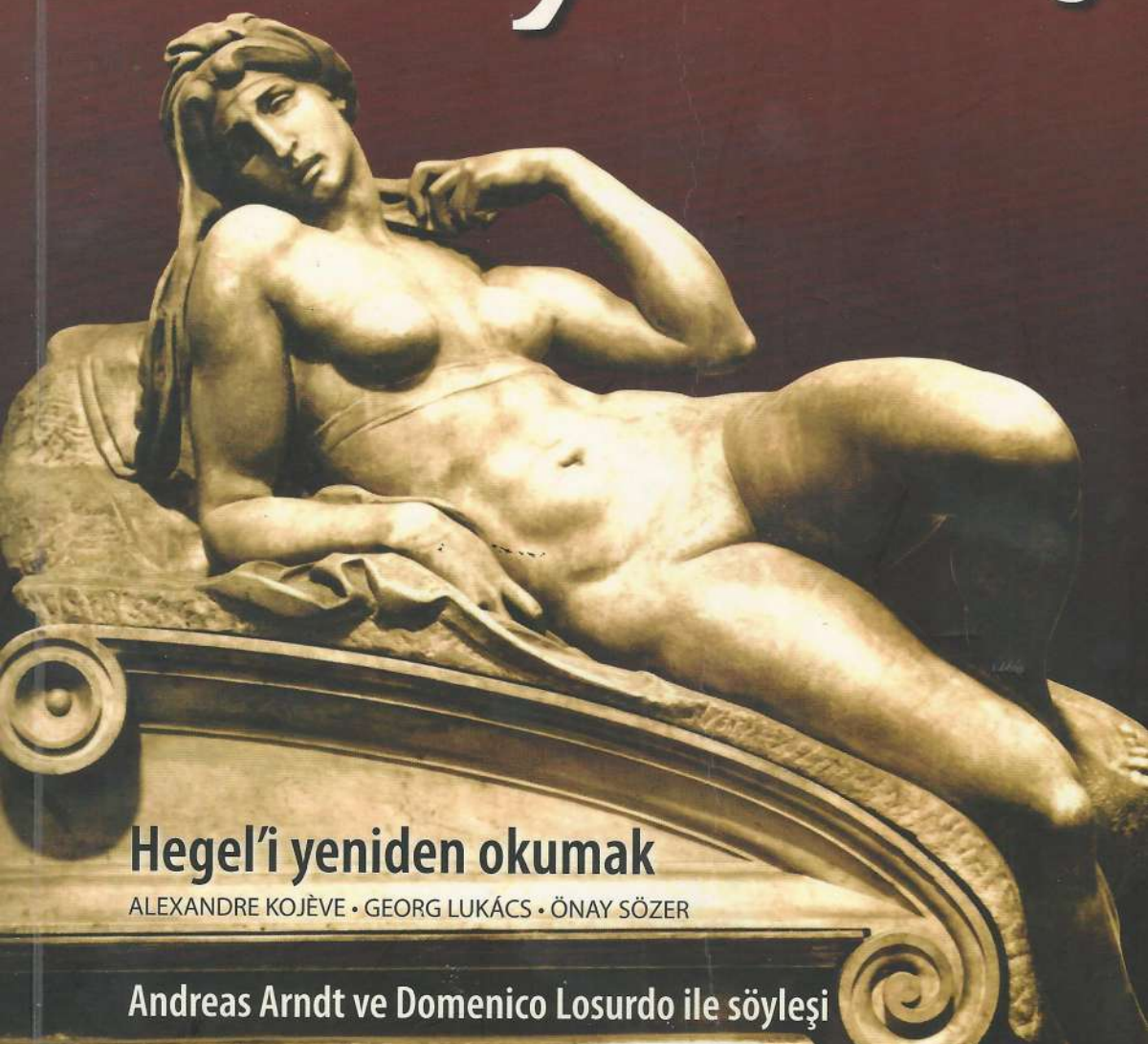
FELSEFE YAZILARI DERGİSİ
MAYIS 2008 | SAYI 2 | 14 YTL

baykuş



Hegel'i yeniden okumak

ALEXANDRE KOJÈVE • GEORG LUKÁCS • ÖNAY SÖZER

Andreas Arndt ve Domenico Losurdo ile söyleşi

Bilinç ile özbilinç arasında

MERYEM UÇAR

Estetik'te şiir

HAKKI HÜNLER

Hegel ve metafizik problemi

FREDERICK C. BEISER

Hegel ve Alman idealizmi

JEAN-MARIE VAYSSE

ISSN 1307-9492



FELSEFE YAZILARI DERGİSİ

BAYKUŞ: Felsefe Yazıları Dergisi
Mayıs-Ağustos 2008
Dört ayda bir yayımlanır
Baykuş hakemli bir dergidir
ISSN 1307-9492

ALEF Yayınevi adına imtiyaz sahibi
F. Çiçek Kılıç

Genel Yayın Yönetmeni
Doğan Özlem

Sorumlu Yazı İşleri Müdürü
Sinan Kılıç

Editörler
Güçlü Ateşoğlu, Kaan Özkan

Arşiv
Feza Kürkçüoğlu

Kapak tasarımı ve uygulama
Cem Kocataş

Kapak illüstrasyonu
Sadi Güran

Yayın türü
Yerel süreli yayın

Baskı
Şefik Matbaası
tlf. (212) 472 15 00

Yazışma adresi
baykus@alefyayinevi.com

Yayın Kurulu
Güçlü Ateşoğlu, Çetin Balanuye, Sinan Kadir Çelik, Doğan Göçmen,
Kaan Özkan, Meryem Uçar

Danışma Kurulu
Cemal Bâli Akal, Taylan Altuğ, Türker Armaner, Medar Atıcı, Kubilay Aysevener,
Saffet Babür, Samet Bağçe, Elif Çırakman, Betül Çotuksöken,
Cem Deveci, Kurtuluş Dinçer, Zeynep Direk, Mehmet Elgin, Bülent Gözkân,
Ali Osman Gündoğan, Hakkı Hünler, Gürol Irzık, Ferda Keskin,
Nilgün Toker Kılınç, Orhan Koçak, Hasan Ünal Nalbantoğlu, Uluğ Nutku,
Kaan Harun Ökten, Saffet Murat Tura, Ali Utku, Ertuğrul Turan, Halil Turan,
Çetin Veysal, Erdoğan Yıldırım

Abonelik Koşulları

Yurtiçi abonelik: Yıllık üç sayı için bireysel abonelik bedeli olan 42 YTL, kurumsal abonelik bedeli olan 60 YTL Yapı Kredi Bankası Gümüşsuyu Şubesi 69304566 numaralı hesaba Fevziye Çiçek Kılıç Alef Yayınevi adına yatırılmalı ve dekont dergilerin teslim adresiyle birlikte fakslanmalı ya da postalanmalıdır.
Yurtdışı abonelik bedeli: Avrupa için 35 Euro, ABD için 35 ABD Dolarıdır.

alef yayınevi

Sofyalı Sokak Paşa İşhanı No 2 Kat 3 Asmalımescit/İstanbul
tlf. (212) 245 56 27 • faks (212) 245 54 56 • www.alefyayinevi.com • info@alefyayinevi.com



Sayı 2

İÇİNDEKİLER

Baykuş'tan...
7

Doğan Göçmen
Domenico Losurdo ve Andreas Arndt'la söyleşi
12

G.W.F. Hegel
Kim soyut düşünüyor?
43

Alexandre Kojève
Hegel, Marx ve Hıristiyanlık
50

Ömer Anlı
Hegel'in empirizm eleştirisi
76

Meryem Uçar
Bilinç ile özbilinç arasında duran sonsuzluk:
Evrik Evren
102

Georg Lukács
Genç Hegel
126

Richard Gunn
Hegel'de tarihin başlangıcı ve sonu
162

TOZLU RAFLARDAN

Önay Sözer
Hegel felsefesi ve metafiziğin sonu
187

Frederick Beiser
Hegel ve metafizik problemi
199

Taylan Altuğ
Hegel'in sanat felsefesi
221

G.W.F. Hegel
Mythologia
251

Hakkı Hünler
Hegel'in Estetik'inde şiir sanatının konumuna ve karakteristiklerine taslak bir bakış
253

Jean-Marie Vaysse
Heidegger ve Alman idealizmi
258

Taşkıner Ketenci
Hegel'in aynasında Kant etiği
275

Doğan Göçmen
Felsefe, akademik bir boncuk oyunu değildir!
290

İngilizce özetler
298

Bu sayıya katkıda bulunanlar
303

BAYKUŞ'TAN...

Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831), özel anlamda Alman İdealizminin, genel anlamda ise felsefe tarihinin en önemli ve günümüzdeki etkisi en yoğun olan filozoflarından birisidir. Etkisi sadece felsefe alanıyla sınırlı olmamış, siyasetten tarihe, sanattan dine kadar birçok alanda kuşatıcı ve derin izler bırakabilmiştir. Bu izlerin layıkıyla takip edilip ortaya serilmesi her ne kadar güç bir işi ve fazlasıyla ağır bir yükü beraberinde getirse de, imkânsız olmadığı bir gerçektir. Tıpkı Epikurosçu ve Stoacı felsefelerin çiçek açtığı tarihsel dönemin düşünceyi daha bir içeriden belirleyip bireyselliklere ve öznelliklere daha fazla önem ve anlam vermek suretiyle Platoncu ve Aristotelesçi etkiyi kırmış olması gibi, Hegel sonrası dönem de, kendi yaşadığı dönemden itibaren sayısız düşünürü kendi merkezine çekmeyi başarmış olan Hegel felsefesine aynı tahribatı yapmıştır. Takipçilerinin çoğunda bu felsefeye has en belirgin düşünce belirlenimini, eş deyişle "bütünlük" isteğini kaybettirmiş, en azından bir sistem düşüncesinin yerini "yamalı bohçalar"a bırakan dünya görüşlerine ve öznel felsefelere olanak tanımıştır.

Bir taraftan felsefeyi bir "bilim" olarak görmenin ve onu (bilgeliğin gerçek mahiyetinden hiçbir şey eksiltmeden) "bilgelik sevgisi"nden kurtarmanın doğru anlamının yeterince iyi anlaşılamaması; diğer taraftan ise, Hegel'in felsefesine içsel olan metafiziğin–dar görüşlü Russell'ın ifade etmiş olduğu gibi–tutarlılıktan yoksun kavramların bir mistisizmi, bir tür kafa karışıklığına yol açan gizemlilik olarak görülmesi, bu felsefenin anlaşılmasındaki en büyük engellerden birkaçıdır. Hal böyle olunca, onu Hıristiyanlık öğretisinin felsefi anlamda gerekçelendirilmesini sağlama peşinde koşan Hıristiyan bir mümin olarak "duyumsamak"; "mutlak bilgi" ve "akıl" uğruna bireysel olanı ve onun duygu ve tutkularını bertaraf ettiğini söylemek; ve de "gelecek kurgusu" olmadığı için (ve bu kurgunun olmamasının, gerek kendi felsefesinin gerekse de genel anlamda bir felsefenin çabasına yakışan tavır olması nedeniyle) "tarihin sonu"na işaret ettiğinden, Hegel'in bulunduğu toplumu ve çağı olduğundan fazla yücelttiğini belirtmek; bunların tümü, Hegel felsefesini tam anlamıyla ve derinlikli olarak irdeleyip çözümlemeyen, bunun yerine bu felsefi sistem içerisindeki tek bir şeyi cımbızla çekip diğerlerini ve bütünü bununla ilişkilendire-

memekten doğan sıkıntıyı üzerinden hızla atabilmek için düşünce cambazlıklarına ve sadece günü kurtaran safsatalara sarılan düşüncelere özgü unsurlardır. Yaklaşık iki yüzyıllık bir zaman diliminden beri bu sıkıntı devam ediyor ve etmeyi de sürdürecek!

Oysa bu eleştirilerin haksızlıklarını, Hegel felsefesinin derinlikli bir biçimde okunmasıyla ve anlaşılmasıyla ortadan kaldırmak ve aşmak mümkün. Hegel'in duyuüstüne hiçbir zaman başvurmadığını söylemek, Spinoza'nın tözü gibi mutlağı evrene içkin bir şey olarak görmek, özdeşlik ve ayrım meselesinde ise, onun özdeşlikte ayrımı tüm belirlenimleriyle "kavramsal olarak" görmeyi ve yine de bütünlüğü bir kenara atmamayı neden istediğini göstermek yeterli olacaktır. Tarih ve tarihsel bilgi mevzusuna gelince; geçmiş-şimdi-gelecek üçlüsünden sadece ilk ikisinin ele alınmasının "doğru tarih bilgisi" için olmazsa olmaz olduğunu söyleyen ve bu görüşüyle Collingwood'tan Carr'a kadar birçok düşünürü etkileyerek tarihsel bilgi açısından yeni açılımlar sağlayan da yine Hegel'dir. Oysa o, "eskaton"un, dünya mahkemesinin bir savunucusu gibi resmedilmiştir çoğu zaman; yahut da, tarihin sonu meselesini ortaya atmasıyla, tarihi kendi yaşadığı dönemde bitirmekle suçlanmıştır. Ne var ki bu iddiaların çoğu, sığ görüşlü ve eleştirel olmaktan uzak felsefelerin ve dünya görüşlerinin etkilerinin günümüzde yok denecek kadar az bir hale gelmesiyle ve de felsefenin hemen hemen tüm alanlarının Hegel'in felsefesine gizliden gizliye ya da açık bir biçimde yaklaşmaya başlamalarıyla son bulmaktadır. İyi ki artık yasaklanan bir felsefe üzerine konuşmuyoruz şu an ve de iyi ki, Almanya ve Fransa dışında da, ondan yapılan çevirilerin ve üzerine yapılmakta olan çalışmaların etkisiyle bu iddialarımızı günden güne sağlamlaştırabiliyoruz.

Belli bir düşünce geleneğinin zayıf olduğu, gündelik düşünme anlayışının olası böyle bir düşünce geleneğine her daim baskın geldiği ve de yaygın olduğu Türkiye gibi bir ülkede, analitik, pozitivist, empirist ya da postmodernist menşeli, sıradan insanın anlama yetisine ve kavrayış gücüne hitap ed*ebil*en felsefelerin pıtrak gibi bitip yayılması normal görünmektedir. Gelgelelim, bu yolla kendine özgü bağımsız bir felsefi gelenek kurmak mümkün olmayacaktır. Diğer yandan ise, Türkiye gibi Aydınlanmacı pozitivist unsurları devletin her kademesinde yaymayı ve halka da "indirme"yi şiar edinmiş bir ülkede, Aydınlanma'nın değerlerini onun olumsuz ve eksik yönlerini de vurgulayarak eleştiri süzgecinden geçirip devralan bir felsefe olan Hegel felsefesine sıcak bakılması pek mümkün olmayacaktır. Aynı zamanda bu felsefenin taşıdığı güçlü ve somut eleştiri silahı, toplumun her alanına hem düşünce hem de eylem olarak yansıyabileceği için de tüm çekinceleri beraberinde getirmektedir.

Bu nedenle Türkiye'de felsefe, dar bir epistemoloji ve mantık koridoru ile sınırlı bir ahlak ve siyaset felsefesi alanında sıkışıp kalmıştır. Sıkışıp kaldığı için de Kant'tan Hartmann'lara ve Heidegger'lere çabucak ve dolaysızca geçiş-

ler mümkün olmuştur. Oysa hakkı verilmeyen bir felsefe akımı ve bu akımın en güzide sözcüsü halihazırda tekrar keşfedilmeyi beklemektedir. Düşünceler, akımlar ve bilgi kompartımanları arasındaki mutsuz ve eklektik yolculuğumuza devam etmek istemiyorsak şayet, yeniden canlandırılmayı bekleyen bu akımın en güzide sözcüsüne kulak vermek durumundayız. 1960'lardan sonra dünyada, 2000'lerden sonra ise ülkemizde bir hayalet dolaşmaya başladı. Bu Hegel'in hayaletidir ve ona tekrar dönmemekte ısrar ettikçe, o da bizim peşimizi bırakmamakta ısrar etmektedir. *Baykuş*'un bu sayısında bu hayaletin sesine kulak vermek istedik, haddimizce...

Yazılar için çağrı

Baykuş: Felsefe Yazıları Dergisi, dört ayda bir (Ocak-Mayıs-Eylül) yayımlanan bir felsefe dergisidir. Felsefenin toplumsal hayata sokulabilmesini ve düşünce geleneğimiz içerisinde eleştirel bir düzlemin güçlendirilmesini amaçlamaktadır. Bu amaç doğrultusunda her sayımızda bir dosya konusuna yer verileceği gibi, dosya dışı makaleler de yayımlanacaktır. Bununla birlikte, herhangi bir dosya konusuyla örtüşen ya da dosyada yayımlanmış bir yazıyla tartışma yürütmek üzere yazılmış makaleler daha sonraki sayılarda yer alabilir. "Hegel" başlıklı dosyayı içeren bu ikinci sayımızdan sonraki üçüncü sayımızın dosya başlığının "Muamma Nesne: Özne", dördüncü sayımızınkinin ise "Felsefenin Devrimi-Devrimin Felsefesi" olacağını duyurmak isteriz. Üçüncü sayı için gönderilmesi planlanan yazıların 15 Ağustos 2008, dördüncü sayı için olanlarınsa 15 Kasım 2008 tarihlerine kadar baykus@alefyayinevi.com e-posta adresine yollanması gerekmektedir. Gönderilen yazılar, bu tarihlerden itibaren hakemlik süreci işletilerek değerlendirilecektir.

GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL*

1770, 27 Ağustos : Güneybatı Almanya'da, Stuttgart'ta doğar.

1773 : Üç yaşında Almanca Okulu'nda öğrenci olur.

1775 : Beş yaşında Latince Okulu'na gider.

1773 : Kızkardeşi Christiane Luise doğar.

1776 : Erkek kardeşi Georg Ludwig doğar.

1783 : Annesi Maria Magdalena Louisa ölür.

1784 : Stuttgart'ta liseye (*Gymnasium Illustre*) başlar.

1787 : "Türkiye'de Sanat ve Bilimin Geri Kalmışlığı" başlıklı lise mezuniyet konuşması ile mezun olur.

1788-93 : Tübingen'de öğrenci olur. Friedrich Hölderlin ve Friedrich Wilhelm Joseph Schelling ile arkadaşlıkları başlar.

1791, 14 Temmuz : Tübingen Üniversitesi'nin bahçesinde üç arkadaş–Hegel, Hölderlin ve Schelling–Fransız Devrimi'nin yıldönümünü kutlarlar ve Devrimin sembolü olarak "özgürlük" adını verdikleri bir ağaç dikerler. Bu nedenle haklarında resmi soruşturma açılır.

1793-96 : Tübingen'den mezun olunca Berne'de özel öğretmenlik yapar. "İsa'nın Yaşamı" ve "Hıristiyan Dininin Olumluluğu"nu yazar.

1797-1801 : Hölderlin'in aracılığıyla Frankfurt'a giderek, şarap tüccarlığı yapan bir aile için özel öğretmenlik yapar. Hegel burada kendisinin ölümünden sonra yayımlanacak olan "Hıristiyanlığın Tini ve Yazgısı"nı yazar.

1801 : Schelling'in davetiyle Jena'ya gelir. Burada gezegenlerin yörüngesiyle ilgili bir doktora tezi hazırlayarak Jena Üniversitesi'nde yarı zamanlı öğretim görevlisi (*Privatdozent*) olarak çalışmaya başlar. Burada, "Fichte'nin ve Schelling'in Sistemleri Arasındaki Fark" adlı denemesini yazar. "Mantık ve Metafizik" üzerine

---

* Bu kronolojinin oluşturulmasındaki katkıları nedeniyle Metin Bal'a teşekkür ederiz–ed. n.

dersler verir. Schelling'le birlikte "felsefi tartışmalar" yaparak "Doğru Felsefenin Kavramı ve Sınırlarına Giriş" başlıklı dersler verir. Yine Schelling'le birlikte, "Eleştirel Felsefe Dergisi"ni (*Kritische Journal der Philosophie*) çıkarmaya başlar.

1802 : "İnanç ve Bilgi"yi yayınlar. "Alman Anayasası"nı yazar.

1803 : Schelling'in Würzburg'a gitmesiyle, onunla ortak çalışmaları da sona erer.

1805 : Jena Üniversitesi'nde kadrosuz olarak profesörlüğe atanır. Aynı zamanda Hegel'in karşıtı olan Jakob Friedrich Fries ise, daha iyi koşullarda bir profesörlük sağlar.

1806, 14 Ekim : Hegel *Tinin Fenomenolojisi*'ni bitirirken, Napoléon'un ordusu Jena ovasında Prusya birlikleriyle savaşır.

1807 : Hegel Bamberg'e taşınır. *Tinin Fenomenolojisi*'ni yayınlar. Tübingen Vakfı'ndan tanıştığı Friedrich Immanuel Niethammer'in teklifiyle, Bamberg Gazetesi'nin (*Bamberger Zeitung*) editörlüğünü yapar. Bu sırada Christiana Burkhardt'tan gayri meşru bir oğlu, Ludwig Fischer dünyaya gelir.

1808-1816 : Niethammer'in teklifiyle Nüremberg'de bir lisenin müdürlüğünü yapar.

1811 : Marie Helena Susanna von Tucher ile evlenir.

1812 : Hegel'in erkek kardeşi Georg Ludwig, Napoléon'un Rusya seferinde ölür. Hegel, *Mantık Bilimi*'nin ilk cildini yayınlar. İkinci cilt 1813'de, üçüncü cilt ise 1816'da yayımlanacaktır.

1813-1814 : Hegel'in iki erkek çocuğu olur: Karl Friedrich Wilhelm ve Immanuel Thomas Christian.

1816 : Erlangen, Berlin ve Heidelberg Üniversitelerinden ayrı ayrı teklifler alan Hegel, Heidelberg'i tercih ederek profesör olur.

1817 : Kendi felsefi sisteminin bütününün bir özeti olan *Felsefi Bilimler Ansiklopedisi*'ni yayınlar.

1818 : Berlin Üniversitesi'nde Fichte'nin ölümüyle (1814) boşalan felsefe kürsüsünün başına geçer.

1822 : Hukuk Felsefesinin Anahatları'nı yayınlar.

1830 : Berlin Üniversitesi Rektörü olur.

1831, Ağustos : Kolera salgını nedeniyle Berlin'i terk ederek Kreuzberg'e yerleşir.

1831, 14 Kasım : Berlin'de koleradan ölür. Ölmeden önceki isteği üzerine Fichte'nin hemen yanı başına gömülür.

Dünya çapında ulusal nitelikte birçok Hegel derneğinin yanında, uluslararası alanda da etkinlik gösteren iki Hegel derneği vardır. Bunlar, "Uluslararası Hegel-Derneği" (Internationale Hegel-Gesellschaft) ve "Diyalektik Düşünce İçin Uluslararası Hegel-Marx-Derneği" (Internationale Gesellschaft Hegel-Marx für dialektisches Denken). Aşağıda "Uluslararası Hegel-Derneği" Başkanı Alman düşünür Andreas Arndt ile "Diyalektik Düşünce İçin Uluslararası Hegel-Marx-Derneği" Başkanı İtalyan düşünür Domenico Losurdo ile yaptığımız söyleşiyi sunuyoruz. Soruların formüle edilmesine Güçlü Ateşoğlu, Doğan Göçmen, Kaan Özkan ve Savaş Yazıcı katkıda bulunmuştur. Yayın Kurulu adına söyleşiyi Doğan Göçmen yapmış ve Türkçeye yine kendisi çevirmiştir. Metnin son halini almasını ise Güçlü Ateşoğlu sağlamıştır.

ANDREAS ARNDT- DOMENICO LOSURDO

İLE SÖYLEŞİ

Neden hâlâ Hegel?

D.G. • Profesör Andreas Arndt ve Profesör Domenico Losurdo, sizler uluslararası iki felsefe derneğinin başkanısınız. Bay Arndt, siz "Uluslararası Hegel Derneği"nin, Bay Losurdo, siz ise "Diyalektik Düşünce İçin Uluslararası Hegel-Marx Derneği"nin başkanısınız. Her iki topluluk da başlığında Hegel'in ismini taşıyor. Hegel'in 1831 yılında ölümünün üzerinden 170 yıldan fazla bir zaman geçmiştir. Sadece en ünlü eserlerini anacak olursak; Hegel'in ilk bağımsız felsefi eseri olan Tinin Fenomenolojisi'nin yayımlanışının 200. yılı geçen yıl uluslararası birçok konferans ve kongrede anıldı ve de kutlandı. Mantık Bilimi 190 yıldan daha fazla bir süre önce yayımlandı. Hukuk Felsefesinin Anahatları'nın yayımlanmasının üzerinden ise, 180 yıldan daha fazla bir zaman geçti. Bir insan yaşamıyla karşılaştırınca, kişinin Hegel'e dair, "çok 'eski' bir düşünür" diyesi geliyor. Buna karşın, Hegel'i bu kadar biricik, önemli ve vazgeçilmez kılan nedir? Sizin açınızdan, dernekleriniz aracılığıyla amaçladığınız Hegel geleneğini sürdürme düşüncesini zorunlu kılan nedir? Kısacası, bugün neden hâlâ Hegel?

A.A. • Bugün neden hâlâ Hegel? Bunun nedeni, kısaca söyleyecek olursak, Hegel'in tam anlamıyla şimdiki zamanın bir düşünürü olmasıdır; zira Hegel, ikinci bir örneği daha bulunmayan bir düşünür olarak, çağımız–modernlik– üzerine kapsamlı ve sistematik olarak düşünmüştür.

Hegel'e göre her felsefe, "kendi dönemini düşüncede kavrar." O halde, Hegel'i ele aldığımızda zaman bağlamını—ne kendi felsefemizin ne de Hegel'in felsefesinin zaman bağlamını—göz ardı edemeyiz. Bununla birlikte, zaman bağlamı bütün düşünceyi göreceli kılma ve keyfileştirme anlamına gelmemektedir. Hegel, felsefenin gerçeği bilme talebinde tarihsel olarak kurulu olduğunu radikal bir şekilde düşünen ilk filozoftur. Çünkü tin—ki, ona göre

felsefe, tinin en üst basamağını temsil etmektedir—kendi kendisini sadece tarihsel olarak kavrayabilmektedir. Bu, Hegel'in *Tinin Fenomenolojisi*'nde 200 yıl önce ifade ettiği temel bir kavrayış biçimidir.

Diğer taraftan, Hegel'in *Mantık Bilimi*'nde bilgiyi içyapısal olarak geliştirdiği gibi, felsefenin ilkesel olarak mutlak bilgide tamamlandığı ve böylece, *Fenomenoloji*'de ifade edildiği gibi zamanı "söndürdüğü" düşüncesi doğrudur. Ve bununla, Hegel'in kavrayışına göre, dünya tarihi de bir sona ulaşmıştır; çünkü ona göre, dünya tarihi özgürlük bilincinin ilerlemesidir ve felsefenin mutlak bilgisinde tin, özgürlük olarak kendi kendisine görünür olmuştur.

İlk bakışta felsefenin radikal tarihselliğine dair düşünce, bir taraftan bilginin mutlak tamamlanması ile diğer taraftan ise tarihin sonu ile uyuşmamaktadır. İkinci düşünce esasen tarihte artık ilerlemenin olmadığı anlamına gelmemektedir; tersine, sadece tarihsel olarak kurulmuş özgürlük düşüncesi bizim için vazgeçilmiş (ve böylece de "mutlak") olmuştur. Ama özgürlük bilincinin varlığının, onun toplumsal siyasi hakikatte henüz gerçekleştiği anlamına gelmediğini Hegel çok iyi biliyordu. Tarihi, Hegel'le birlikte özgürlük tarihi olarak düşünmek demek, her siyasi toplumsal hakikati özgürlük kavramından ve özgürlüğün gerçekleştirilme olanaklarından hareketle eleştirel olarak düşünmek demektir.

Felsefenin mutlak bilgide son bulmasına gelince; Hegel'in bu düşüncesi daima tartışma konusu olmuştur, hatta bazen de sert bir şekilde. Ama bu eleştirinin Hegel'e dair uygun bir anlayışa dayanıp dayanmadığından pek emin değilim. Bilgi, kendi içsel yapısını—salt düşünsel belirlemelerin kategoryal örgüsünü—tamamıyla açıkladığı anlamında mutlaktır. Bu, *Mantık Bilimi*'nde vuku bulmaktadır. Ama burada da, Hegel bu kategoryal örgünün real bilimlerde kendisini "kanıtlamak" zorunda olduğunu bilmektedir. Ne var ki bu, Hegel eleştirilerinde pek de dikkate alınmamaktadır. Tersine Hegel'e, pratiği göz ardı ettiğine dair suçlamada bulunulmaktadır.

Hegel, *Mantık*'ında mutlak ideden nihayetinde yöntemi anlamaktadır. Bu benim açımdan şu anlama gelmektedir: O, kullanım esnasında kanıtlanması ve gerekirse değiştirilmesi gereken bir düşünce aracıdır. Ama bu aracın özelliği, bilgimizin ve hakikatin bütüne yönelik olmasına ve de keyfi sınırlamaları kabul etmemesine işaret eder. Adorno'nun açıkça formüle ettiği gibi, bu mutlaklık talebinde aslında sınırlı olanı mutlaklaştıran sınırlı düşüncenin temel eleştirisi yatmaktadır.

Özetle: Hegel günceldir, çünkü onun felsefesi her bakımdan tamamıyla eleştireldir ve bununla içinde yaşadığımız modernliğe özgü dönemin kendi refleksiyonunu devam ettirmektedir.

D.L. • *İlk olarak*; ölümünün üzerinden uzun zaman geçmiş olmasına karşın, Hegel hâlâ bize hitap etmeyi sürdürüyor ve bize ilişkin bir şeylerden bahsediyor. Hegel, bir taraftan, devletin ve iktidarın tamamıyla sönümleneceğine ilişkin mesihçi beklentilere kapılmış olan belli bir vulgar Marksizme özgü hataya düşüp, kibirli bir şekilde "biçimsel özgürlükler"den ve *yasanın hükmü*nden bahsetmiyor. Diğer taraftan ise—hem de Marx'tan önce—; maddi eşitsizlikler belli bir düzeye erişince, bunun özgürlüğü de yerle bir edeceğini görmüş bir düşünür olarak anılmayı hak ediyor: Çünkü açlık (ve açlıktan ölme tehlikesi), "özgürlüğün gerçekleştirilmesinin içerdiği kapsamın tamamına karşı saldırmaktadır" (*V. Rph.*, 4, s. 342;[1] bkz: *Rph,* §127A), "tüm haksızlığı" beraberinde getirmektedir (*Rph.*, §127) ve sonuçta kölelikle aynı anlama gelmektedir. Kölelik ise, "mutlak suç" olarak tanımlanmaktadır (*Rph.* 1817-8, §45A). Vazgeçilmez "maddi haklar"ın (*B. Schr.* s. 488), "pozitif, yerine getirilmiş hak"kın (*Rph.* 1817-8, §118A) kuramsallaştırılması bundandır.

Hegel, liberalizmi, "tek tek herkesin refahı"nı, "tikelin refahı"nı göz önüne bile almadan, sadece "kişinin ve mülkiyetin güvenliğinin rahatsız edilmemesi" için çaba harcamakla suçlamaktadır (*Rph.*, §230). *Bırakınız yapsınlar* kuramcıları, tüm ekonomik sektörlerin krizinin "devleti ilgilendirmediği"ni savunuyorlar; çünkü onlara göre, "tekil kişiler yere batsa da, böylece bütün yükselmektedir. Ama Hegel, onlara karşı geliyor: Tek tek her bireyin, "herkesin yaşam hakkı" vardır (*Rph.* 1817-8, §118A). Liberal holizmin eleştirisi, aynı zamanda, somut bireylerin maddi yaşam koşullarını dikkate almayan bir öğreti ve politik düzenin de eleştirisidir. Mesele, "bireyin kişi olarak tikelliğinin de dikkate alınmasıdır" (*Rph.* 1819-20, s. 188); ancak, bireyin tikelliği onun maddi ihtiyaçlarından soyutlanırsa, dikkate alınması mümkün değildir.

İkinci olarak; yukarıda belirttiğimiz noktalar bile en önemlisi değil; bu noktaların hepsi önemli de olsa, belli bir tarihsel durumda özgürlüğün değişik yanları birbirleriyle çelişkiye düşebilir. Özgürlükler arasında oluşabilecek olası çatışmayı açıklayabilmek için, Adam Smith'in *Lectures on Jurisprudence*'ini devreye sokabiliriz. Smith, köleliğin, "özgür [liberal] bir hükümet"ten çok, "despotik bir hükümet altında" ortadan kaldırılmasının daha kolay olacağını söylüyor. [Çünkü] özgür bir hükümet, "kendilerinin aleyhine olan bir önlemi hiçbir şekilde işleme geçirmeyecek olan, yasaların [kölelerin] efendileri tarafından yapıldığı" bir hükümettir. Smith, köle sahibi birçok beyazın kendi yerel hükümetinin bulunduğu, aynı zamanda liberal Locke'un, anayasa düzeyinde "her özgür adam"ın "siyah köleleri üzerinde" "mutlak şiddetinin ve otoritesinin bulunması gerektiğini düşündüğü (*The Fundamental Constitutions of Caro-*

1 G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über Rechtsphilosophie*, yay. haz. Karl Heinz Ilting, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1973-4, cilt 4.

lina) Amerika'daki İngiliz sömürgelerini göz önünde tutarak şöyle diyor: "Kölenin tahakküm altında bulunmasının nedeni, özgür adamın özgürlüğüdür. Ve onların toplumun en büyük bölümünü oluşturmasından dolayı, insanlık duygularıyla donatılmış hiçbir kişi bu kurumun [köleliğin] bulunduğu ülkede özgürlük istemeyecektir." Burada üzerinde düşünmeyi gerektiren şey, dolaylı olarak Smith'in, kölelik kurumunu ortadan kaldırabilecek tek hükümet biçimi olarak "despotik hükümet"i tercih etmesidir. Burada karşı karşıya olduğumuz çatışma, Marksist *kaba* yaklaşımlarda olduğu gibi, "biçimsel" ile "esaslı" özgürlüğü, İsaiah Berlin'in bahsettiği "negatif özgürlük" savunucuları ile düşmanlarını veya "açık toplum"un savunucuları ile düşmanlarını karşı karşıya getiren bir çatışma değildir. Burada incelediğimiz durumda söz konusu olan çatışma tamamıyla başka bir çatışmadır. Burada sorgulanan, ne "biçimsel" veya "negatif" özgürlüğün ne de siyasi özgürlüğün (ve yerel öz-yönetimin) değeridir. Somut ve belli bir durumda "negatif" ve daha da fazlası siyasi özgürlük talebi, yerel öz-yönetim ve köle sahiplerinin siyasi özgürlüğü ile ümitsiz bir şekilde çelişmektedir. Gerçekten de, onlarca yıl sonra Amerika Birleşik Devletleri'nin güneyindeki kölecilik önce kanlı bir savaştan sonra ve onu takip eden, ayrılıkçı birlik ve köleci devletler tarafından dayatılan ordu diktatörlüğü tarafından ortadan kaldırılmıştır. Lincoln'ün Jakobenci yönetimi hakkında bir düşünce edinmek için, o dönem yayımlanmış "demokratik", yani köleliği tasvip eden taşlamaları okumak gerekmektedir. Lincoln, "askeri hükümet" ve "askeri mahkemeler" kurmakla ve de "yasa" kelimesini "başkanın isteği" ve *habeas corpus*u "herkesi istediği kadar içeri tıkan başkanın isteği" olarak yorumlamakla suçlanıyor. Birliğin demir yumruktan vazgeçmesinden sonra, beyazların *habeas corpus*unun ve yerel öz-yönetiminin yeniden tanındığına tanık oluyoruz. Ne var ki, siyahların siyasi hakları ellerinden alınmakla kalınmıyor, onlar bir apartheid rejimi altına alınıyor; köleliği andıran çalışma koşullarına ve linç yasalarına, yani köleleri pratik olarak negatif özgürlükten dışlayan bir rejime maruz kalıyor.

Özgürlüklerin çatışmasının, modern tarihin Hegelci yorumu için bir nevi rehber olduğu söylenebilir. Siyasi eylemin vuku bulduğu somut tarihsel durumun sıkça bir özgürlükler ve haklar çatışması tarafından belirlendiği doğrudur. Hegel'in Yunan tragedyasından devraldığı öğretici bir örnek vardır. Antigone ile Kreon arasındaki çatışma, iki "töre gücü"nün çarpışmasıdır. Antigone "aile sevgisi"ni, duygulara bağlılığı ve akrabalar arası doğal bağı temsil ederken, Kreon "devlet yasası"nı, hukuksal normların nesnelliğini canlandırmaktadır. Normal koşullarda, her iki güç de uyumlu ve sorunsuz birliği içinde beraber yaşıyor. Ama çatışma durumları ortaya çıkabilir—ki bu, acı verici, hem de trajik bir seçimi dayatabilir. "Kreon bir tiran değildir, tersine o da töresel bir güçtür." Bunun için Sofokles'in *Antigone*'si, "tragedyanın mutlak örneğidir" (*W*, 17,

s. 133). Dahası, tragedya büyük tarihsel çatışmaları anlamak için bir modeldir, bir edebiyat türüdür. Hegel, sürekli özgürlüklerin çatışmasını göz önünde bulundurduğu için, Sezar'ın geneli canlandırdığını vurguluyor; Sezar'ın katili Brutus'un ise, "en yüce asi birey" olduğunu kabul ediyor: "Roma'nın asil erkekler"i, bir kişiyi ortadan kaldırmakla cumhuriyetçi özgürlüklerin kurtarılabileceği yanılsamasını beslemektedir—ki, bu özgürlükler her zaman imtiyazlı sınırlı bir tabakanın elinde araçtır ve şimdi "boş formalizm"e dönüşmüştür (*Ph. G.*, 712).

Modern dünyanın oluşmasına dönersek; *Ancien Régime*'de "baronların özgürlüğü", "ulus"un "mutlak esaret"ine yol açmaktadır ve "bağımlıların özgürlüğü"nü engellemektedir. Bundan dolayı, "halk her tarafta baronların bastırılması sonucu kurtarılmıştır" (*Ph. G.*, ss. 902-3). Soylular, kendilerini, sözgelimi "bağımsız zorbalık, özgürlüğün bastırılması ve despotizm" olarak hukukun tek koruyucusu yapan imtiyazın kaybolduğunu hissetmektedir (*Rph.*, §219A). Haller'in "despotik" anti-feodalist yasalara karşı polemiğini kuşkusuz göz önünde bulunduran Hegel'in kendisi de, herhangi bir tereddüde yer bırakmayacak bir şekilde "despotizm"den bahsediyor, ancak başka ve karşıt bir anlamda (*B. Schr.*, s. 680): "Devrimler, ya prensler ya da halk tarafından yapılmaktadır. Örneğin, Kardinal Richelieu kodamanları bastırdı ve geneli onların üzerine çıkardı. Bu despotizmdi. Bununla birlikte, vasalların ayrıcalıklarının bastırılması doğruydu" (*Rph.* 1817-8, §146A). Burada savunulan "despotizm", devrimci, anti-feodal despotizmdi—ki bu, II. Friedrich'in iştirak ettiği "muazzam devrim"in seyriyle de doğrulanmıştır. Ve bu devrim, "devlet bağlamında özel mülkiyet belirlemesinin, özel tasarrufun yokolması"na götürmüştür (*V. Rph.*, 4, s. 253; bkz: *Rph*, §75). Richelieu örneğinde görüldüğü gibi, despotizm genelin gerçekleştirilmesinin bir unsurudur ve daha sonra aşağıdan yapılan devrimlerle de bir süreklilik içindedir; önce bağımlılığın azaltılmasına yol açan yukarıdan reformlarda görünen ve Amerikan Devrimi'nde uygulanan "genel düşünler ilkesi [...] Fransız halkında" pekişmiştir "ve sonrasında ise, orada devrimi ortaya çıkarmıştır" (*Ph. G.*, s. 920).

Anti-feodal despotizmin olumlu değerlendirmesi, bunun bedelini göz ardı etmiyor veya küçük görmeye kalkmıyor. Başka bir deyişle, o bizim hâlâ özgürlüklerin çatışmasıyla karşı karşıya olduğumuzu görmezlikten gelmiyor. Ayrıca bu, antik Roma'da monarşiden cumhuriyete ve cumhuriyetten de imparatorluğa geçişin çözümlenmesiyle tasdik edilmektedir. Cumhuriyetçi senato (bu ifadeyi, plebyenlere karşı ılımlı davrandığı suçlamasında bulunup monarşiyi yıkan patrisyenler kullanmıştır) "genel"i temsil etmek şöyle dursun, "tikel"i temsil etmektedir ve bu da aristokrasinin çıkarlarını temsil ettiği anlamına gelmektedir. Buna karşın Sezar, "şiddet"e başvursa da, "tikel"liği aşıp "genel"e geçerlilik kazandırmaktadır (*Ph. G.*, ss. 690-3 ve ss. 711-2). Aynı yolu takip

eden Caracalla, daha sonrasında, "Roma İmparatorluğu'nun tüm idare edilenleri arasındaki tüm farklılıkları ortadan kaldırma" ve "yurttaşlar arasında eşitlik"i tesis etmekle anılmaya hak kazanmıştır. Evet, "eşitliği getiren despotizmdir." Ama burada söz konusu olan, "özel hak"kın "soyut" özgürlüğüdür. "Özel kişiler"e indirgenen bireyler, her türlü siyasi haktan mahrum bırakılmıştır. İmparator ile "halk" arasında "hukuksal ve töresel, yani devletin bir düzeni, genelin çıkarı için etkin olan, genel devlet yönetimi üzerinde etkili olan belediyelerde ve bölgelerde yaşamın kendinde haklı halkalarının düzenini oluşturan bir anayasa bağlılığı bulunmamaktadır" (*Ph. G.*, ss. 716-7). İmparatorluk ile beraber, pleblerin baskı altında tutulmasına dayanan aristokrasinin hükmettiği bir kurum bile olsa, cumhuriyetin zengin siyasi yaşamı son bulmuştur. Özel kişiler arasındaki hukuksal eşitlik ve özgürlük, cumhuriyetçi özgürlüğün enkaz yığını üzerine kurulmuştur ve de bu özgürlükten sadece imtiyazlılardan ve baskıcılardan oluşan sınırlı bir çevre yararlanabilmektedir.

Bu bildiğimiz özgürlükler çatışmasıdır ve bunu Hegel, "olağanüstü hal hakkı"na dair çözümlemesinde sistematik bir şekilde teorik olarak ele almıştır. Yaşam tehlikesi içinde bulunan aç birisinin, ona hayatta kalmayı sağlayacak bir parça ekmeği çalmaya hakkı vardır. Tabii, o böylece ekmeği çalınanın mülkiyetini özgürce kullanma hakkına tecavüz etmektedir; buna karşın bu hırsızlık, "tamamıyla haksızlık" durumundan kurtulma denemesidir. Bu durumda ortaya çıkan özgürlükler çatışmasında Hegel, tartışmayı ustaca yürüterek şu belirlemeyi yapıyor: "Burada iki tür haksızlık karşı karşıya bulunmaktadır ve soru, hangisinin daha büyük bir haksızlık olarak görüleceğidir. Küçük haksızlık büyük haksızlığa karşıdır." Mülkiyet karşısında yaşamı kurban etmeyi reddetmek, en büyük haksızlığa engel olmak demektir; "sıkı yasa"ya "sıkıntı hakkı"na karşı "sıkıca" geçerlilik kazandırmak demek, "haksızlık" veya her durumda en büyük eşitsizliğe geçerlilik kazandırmak demektir (*V. Rph.*, III, s. 403 ve s. 405 [2]). Bu, Hegel'in mantıksal düzeyde de incelemek için çaba harcadığı özgürlükler çatışmasıdır. Mülkiyeti zedeleyen aç [insan], hırsızlığa maruz kalan mülkiyet sahibi hakkında basit bir negatif karar vermektedir; ama onun haklardan yararlanma hakkı olduğunu sorgulamamaktadır. Aç olanı ümitsizce mahkûm etmek isteyen mülkiyet ilişkileri, onun hakkında negatif-sonsuz (*negativ-unendliches*) bir karar vermektedir. Bu mülkiyet ilişkileri onun tikel ve sınırlı bir hakkını değil, tersine onun tüm haklarını tanımamaktadır. Pratik olarak bu mülkiyet ilişkileri, aç olan üzerinde cinai eylemde bulunan birisinin uyguladığı aynı şiddeti uygulamaktadır.

2 Georg W. F. Hegel, *Vorlesungen über Rechtsphilosophie*, hrsg. von Karl Heinz Ilting, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1973-74, cilt 3.

Üçüncü olarak; tarihi ve tarihsel sürecin karmaşık ve çelişki dolu niteliğini daima dikkate almak, Hegel'i, liberal geleneğin ünlü temsilcilerinin sonunda teslim olduğu " sıradan bilincin dogmatizmi"ne düşmekten korumaktadır. Somut bir durumu inceleyelim: Amerika Birleşik Devletleri'nde *rule of law*un (yasa hükmünün) güçlü köklerinin oluşu ve bu ülkedeki büyük siyasi ve kurumsal istikrarlılık, sözgelimi Fransa ile karşılaştırılarak nasıl açıklanabilir? Dikkatleri "dünya tarihinin coğrafik temellerine" çeken *Tarih Felsefesi Üzerine Okumalar*, "koloni kurma olanağı" olan Kuzey Amerika Cumhuriyeti'ne toplumsal çatışmaları önemli oranda dindirme fırsatı tanımaktadır. Sonuç itibariyle: "Germanya ormanları hâlâ olsaydı, Fransız Devrimi vuku bulmazdı" (*W*, 3. s. 113). Bu çözümleme tamamlanabilir: Kölelik kurumu, üretim alanında "tehlikeli sınıflar" üzerinde sıkı kontrol kurma olanağı sağlamıştır. Buna karşın, başka büyük güçlerin olmayışı ve ulusal güvenliği tehlikeye düşürecek tehlikelerin olmayışı, Amerika Kıtası'nda *rule of law*u tehlikeye düşüren veya rafa kaldırılmasına yol açan olağanüstü hal ve acil kriz durumlarının oluşmasını Avrupa'dan daha zor kılıyor.

Hegel'in, "bayağı bilincin dogmatizmi" olarak eleştirdiği şey açısından durum çok farklıdır. Burada bir tikellik üzerinde, örneğin Birleşik Devletler'de hüküm süren *rule of law* üzerinde yoğunlaşılmaktadır. Ama bu siyasi-toplumsal yaşamın bütünlüğünden kopuk olarak ele alınmaktadır; bundan dolayı Kızılderililerin, Afro-Amerikalıların ve diğer etnik grupların kaderi ve böylece Hegel'in büyük dersi göz ardı edilmektedir: "Gerçek bütündür" (*W*, 3, s. 24). Bu incelenen ve öne çıkarılan tikellik coğrafik, jeopolitik ve tarihsel bağlamından da koparılmaktadır. Bir dizi göz ardı etmeler ve mantıksal sıçramalarla aslında sadece bir grup beyaz için geçerli olan *rule of law*, yasanın genel hükmüne dönüştürülmektedir; dahası, maddi ve empirik sınırlamaları aşan yasanın bu hükmü, doğanın veya tanrının gizli bir planı aracılığıyla evrenselliği temsil etmek için seçilmiş bir halkın ayırt edici özelliğine dönüştürülmektedir. Bu evrensellik sonunda öyle bir katkısız mutlak biçimini almıştır ki, ona ancak barbarlar ve sapıklar karşı çıkabilir.

L'Ancien Régime et la Révolution'da Tocqueville, örneğin Anglo-Amerikanların ve özellikle Birleşik Devletler'in "pratik insan aklı"nı ve ifade edilen özgürlük sevgisini, Fransızların düzeltilmesi mümkün olmayan sürü dürtüsü ve aşırılığıyla karşılaştırmaktadır: Fransızlarda "soyutlanma korkusu" vardır ve "kalabalık içinde olma özlemi"ne sahiptirler; kendilerini "eşit adımlarla ve de sıra sıra ve kenetlenmiş" olarak "yürüyen" bir "ulus"un üyeleri olarak hissetmektedirler; onlar, özgürlükte "değerlerinin en önemsizi"ni görmektedirler "ve böylece tehlike karşısında özgürlüğü akılla birlikte kurban etmeye hazırdırlar." Bundan şu sonuç çıkmaktadır: Bir tarafta "özgürlük için yaratılmış halklar", diğer tarafta ise "köleliğe yatkın uluslar" vardır veya her durumda "özgür olma

onuru"na kavuşamamışlardır. Bu karşılaştırma, içinde bir de ahlaki değerlendirmeyi barındırıyor. Anglo-Amerikanların insani sağduyu anlayışı ve pratik yönelimi, genel bir ruh halinin kurucu unsurudur. Bu temelde "doğru anlaşılan özel çıkarın bilinmesi, insanları adalete ve onurluluğa götürmeye yetecektir." Anlaşılan, bundan böyle ahlaklı halklar ile ahlaksız halklar karşı karşıya bulunmaktadır.

Psikolojik ve antropolojik olana kaçış, belli bir ülkede hüküm süren siyasi ve toplumsal çatışmaların yorumunda da kendisini göstermektedir. Montesquieu'nün Richelieu'yu hangi kavramlarla eleştirdiğine bakalım: "Bu adam despotizme kalbinde değilse, beyninde sahipti"; diğer taraftan, serfliğe saldırıyı engellemek için monarşik mutlakiyetçiliği zayıflatmak isteyen feodal aristokrasi, Montesquieu tarafından entelektüel ve duygusal olarak özgürlük meselesine sadık bir sınıf olarak ortaya konmaktadır. Tocqueville'in, "maddi mallar" elde etmek isteyen ve olduğu gibi özgürlüğe değer vermekten yoksun halk sınıflarına yönelttiği küçük düşürücü uyarısı okunmalıdır: "Özgürlükte özgürlüğün kendisinden başka bir şey arayan, hizmet etmek için yaratılmıştır." Ve yeniden özgürlük için belirlenmiş olanlarla kölelik için belirlenmiş olanlar karşı karşıya getirilmektedir: Bir tarafta, "tanrının verdiği büyük yürekler" vardır. Bunlar özgürlüğü hissetmek için "yüce arzu"ya sahiptirler. Diğer tarafta ise, bu "yüce arzu"ya sahip olmaları tamamıyla mümkün olmayan "ortalama ruhlar" vardır: "Bunların o arzuyu anlamalarını beklemekten vazgeçmek gerekmektedir."

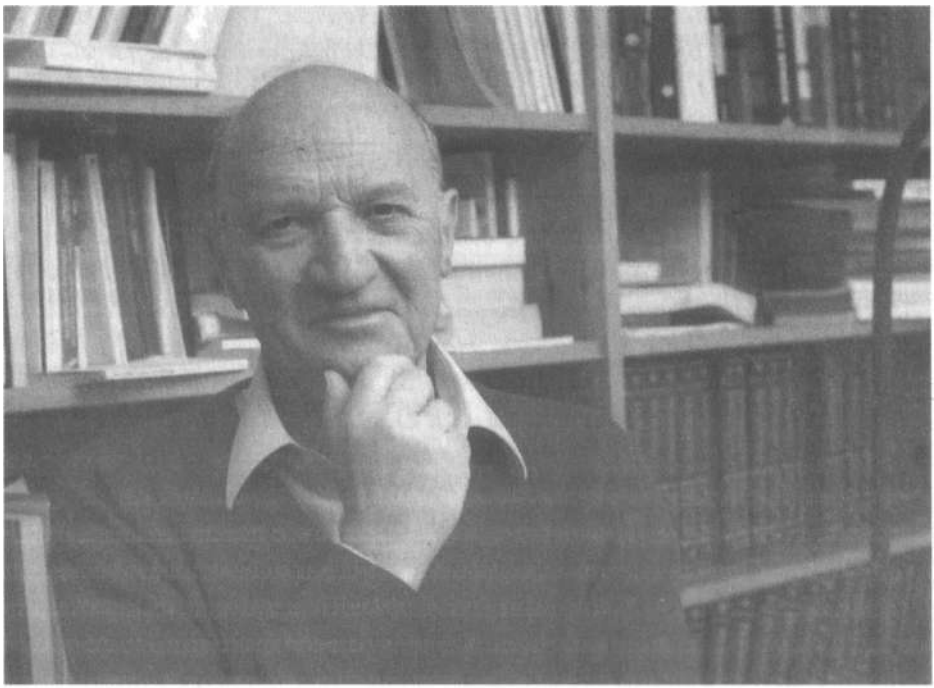
Psikolojik ve antropolojik olana bu kaçış, bugün de ortadan kalmamıştır: Bugün kutsanan Popper ve Berlin gibi yazarlarda gözlüyoruz; ama bu, tarihsel ve siyasi dünyada hüküm süren çatışmaları yüksek ile bayağı ruhların çatışması olarak gösterme eğiliminde olan hâkim ideolojinin bütünüdür. Hegel'in çıkış noktasının yüceliği, bence açık ve göz ardı edilemez.

D.G. • Hegel'in güncelliğinin nerede yattığına dair sorumuza verdiğiniz yanıtınızda her ikiniz de Hegel'in özgürlük kuramını merkeze aldınız. Gerçekten de, ister bireysel bağlamda isterse dünya tarihi bağlamında ele alalım, Hegel'e göre bütün etkinliklerimizin amacı özgürlüktür. Ama bu, üzülerek belirtiyorum, kendilerini eleştirel düşünür olarak tanımlayan birçok düşünürün de desteklediği, Hegel'i "totalitarizmin düşünürü" olarak gösteren yaklaşımlara ters düşüyor. Hegel'in felsefesinin bir temsilini sunarken, sizin de önerdiğiniz gibi Profesör Arndt, Hegel'in felsefeyi "dönemini düşüncede kavramak" olarak tanımlamasını kuşkusuz ki çıkış noktası yapıp merkeze almak gerekir. Bu düşünceyi Hegel, Hukuk Felsefesi'ne yazdığı önsözde dile getiriyor; ama aynı düşünceyi eserlerinde birçok yerde, örneğin Felsefe Tarihi Üzerine Okumalar'ında da dile getiriyor. Bu felsefe anlayışının "gerçek" kavramı için sonuçsuz kalabileceğini düşünmek mümkün değil. Siz

Profesör Losurdo, buna uygun olarak Fenomenoloji'nin "Önsöz"ünden Hegel'in "gerçek bütündür" belirlemesini aktardınız. Bu iki belirlemesinde de Hegel, ünlü bütünlük/tamlık talebini formüle ediyor. Tam da bu iki belirleme, Hegel'e, yukarıda andığım totalitarizmin düşünürü olma suçlamasını getirdi. Karl Popper, Hegel'i "açık toplumun düşmanları"na dahil etti; Adorno ise, Hegel'in "gerçek bütündür" belirlemesine karşı karşı-belirlemeyi formüle etti: "Bütün, gerçek değildir." Hegel'in yukarıda andığımız belirlemelerinin temelini, onun Kantçı dualizme karşı geliştirdiği diyalektik kavramı oluşturuyor. Bundan dolayı Popper ve Adorno'nun saldırılarının Hegel'in felsefesinin kalbini hedef aldığını söyleyebiliriz. Bu bağlamda sormamız gereken soru, Hegel'in kurguladığının tersine, felsefenin diyalektik olmadan yapıp yapamayacağıdır. Bu sorumuzun cevabı, ilk sorumuza verdiğiniz yanıtta açıkça olmasa da mevcut. Düşüncelerinizi, diyalektiğin yöntem olup olmadığı sorununu da dikkate alarak biraz daha açabilir misiniz?

D.L. • Hegel'e karşı yapılan totalitarizm suçlamasının gerçekten de iler tutar yanı yoktur. İlk önce, söz konusu kategori hiçbir şekilde açık değil. Arendt "totaliter" olgusunun yeni olduğunu ileri sürerken, Popper bunun tersi bir sonuca ulaşıyor. Çünkü Popper'e göre, "totalitarizm eski veya yeni kültürümüzün her ikisine de ait bir geleneğe aittir. Aktardığımız bu düşünürler, Komünizmi ve Nazizmi göz önünde bulundururken, Adorno bir bütün olarak "totaliter kapitalizm"e ve "araçsalcı düşünce"ye dikkat çekiyor. Bugün totalitarizm kategorisi, liberal Batının yirminci yüzyıl trajedisinden sorumlu olduğunu gizlemek için kullanılmaktadır. Bu kategoriyle bir taraftan Birinci Dünya Savaşı göz ardı edilmektedir; ki bu savaşta, Weber'in sözleriyle ifade edecek olursak, "devlete (...) yaşam, ölüm, özgürlük hakkında 'meşru' yaptırım hakkı isnat" edildiği dönemdir; diğer taraftan ise, sömürgeci gelenek görmezlikten gelinmektedir—öyle ki, bu geleneği, tıpkı Kızılderilileri olduğu gibi, Doğu Avrupalıları da yok etmek ve hayatta kalanları ise siyah köleler gibi efendi ırkının hizmetinde çalışmaya zorlamakla Nazizm üstlenmiştir. İktidarın sömürge halklarının dezavantajına *tümüyle* ele geçirilişi ve sömürgeci emperyalist güçler ile metropolde ortaya çıkan emperyalist güçler arasında savaş: "Totalitarizm"in nedeni budur. Bunun Hegel ile uzaktan yakından ilgisi yoktur!

Adorno, Hegel'in tezini polemik yapıp tersine çevirerek bütünde gerçek olmayanı arıyor. Ne var ki somut bir tarihsel analize geçince, kendi kendisi ile çelişmek zorunda kalıyor. Adorno, (Mussolini'nin hocası) Pareto'daki "ulturanominalist apoloji"yi vurguluyor (bkz. *İdeoloji Öğretisine Katkı*). Joseph de Maistre'nin şahsında faşizmi önceleyen birisini gören İsaiah Berlin de benzer bir sonuca ulaşıyor. Gericiliğin Fransız teorisyeninin nominalizmi açık. Onun açısından Fransız Devrimi'nin temel hatası, genel kavram olan "insan"ı, bir



Diyalektik olmadan içinde yaşadığımız dünyada yön bulmak mümkün değildir. Demokratik ve pasifist bir duruştan yola çıkarak, Batının evrensel uygarlık misyonu ve yönetici gücü adına yürütülen savaşlara karşı çıkan birisi, kendisini çıkmaza sokmaktadır.

bütün olarak insan kavramını kuramsal olarak formüle etmiş olmasıdır: "Yaşamım boyunca Fransızları, Rusları, vs. tanıdım; Montesquieu'nün sayesinde Persli olunabileceğini de öğrendim; ama insana gelince, ona hayatımda hiç rastlamadım, eğer var ise, benim bilgim dışında vardır."

Pareto'nun ve Maistres'in "ultra-nominalist apoloji"si, tam da Hegel'in "bütün"ünün karşıtıdır ve "ultra-nominalist apoloji", bizim "antropolojik nominalizm" olarak tanımlayabileceğimiz şeyi tamamlayan Nazizmde çok güçlü bir şekilde etkisini sürdürmektedir: İnsan genel kavramının yıkımı ve "alt-insanlar"ın kuramsallaştırılması—ki, bunların bir kısmı kökü kazılmayı, diğer kısmı ise, efendi ırka yer yapmak veya hizmet etmek için köleleştirilmeyi hak etmiştir. Hegel'in öğretisi sadece faşizme karşı mücadele etmek için değil, aynı zamanda onu anlamak için bile vazgeçilmezdir. Hegel, insanın verili empirik bir varlık olmadığını açıkladı. Burada, uzun tarihsel süreçlerin ve tanınma için verilen müthiş mücadelelerin sonucu olan bir kavramla karşı karşıyayız. Bu mü-

cadelelerin akışı içinde hüküm süren toplumsal sistemin ve ideolojinin sonucu olan sömürgelerdeki köleler ve metropollerdeki ücretli işçiler şeyleştirilmeye ve salt iş aracına indirgenmeye karşı ayaklanmışlardır. Ama eklememiz gerekir: Genel insan kavramının tarihsel süreç sonucu inşası, geri döndürülemezdir; çünkü insanlar, uzun süre insani ve ahlaki onurun ellerinden alınmasına müsaade etmeyeceklerdir: "Prensin tek keyfiyeti yasa olsaydı ve köleliği yeniden kurmak isteseydi bile, bunun gerçekleşmesinin artık mümkün olmadığına dair bir bilince sahibiz. Herkes köle olmayacağını biliyor." Bir bütün olarak insanın özgürlüğü, ikinci bir doğanın "doğa-varlık anlamına sahiptir" (*Werke in zwanzig Bänden*, XVIII, 121-2). Hitler'in, yok edilmesi veya köleleştirilmesi gerektiğine inandığı alt-insanlara hükmetmek için yaratılmış efendi-ırkın karşısına koymakla genel insan kavramını yıkamayışının nedenini, Hegel'in çok önceden açıkladığını söyleyebiliriz.

Felsefi ve siyasi nitelikte anahtar kategorilerin görünüşte kendinden anlaşılırlığını reddetmek ve onlara temel oluşturan karmaşık ve çelişki dolu tarihsel süreci vurgulamak, diyalektiğin temel yanlarından birisidir. Ama şimdi bütünlük kategorisi üzerine yoğunlaşalım. Bu kategoriyi reddetmek, modern tarih ile çağımızın tarihini anlama olanağını reddetmek anlamına gelmektedir. Batı tarihi, bugün onun önder ulusu açısından kavranabilecek bir paradoksu gözlerimiz önüne seriyor: Beyaz cemaat içinde demokrasi, siyahların köleleştirilmesiyle ve Kızılderililerin göçe zorlanmasıyla eşzamanlı gelişti. Birleşik Devletler'in ilk otuz iki yılında başkan olanların hepsi köle sahibiydi ve dahası, Bağımsızlık Bildirgesi'ni ve anayasayı hazırlayanlar da köle sahibiydi. Bu, kendi ülkelerinin tarihini belirleyen paradokstan dolayı önemli. Amerikalı araştırmacılar, *Herrenvolk democracy*den (*efendi halkın demokrasisi*) bahsetti. Bir tarafta beyazlar ile diğer tarafta siyahlar ve Kızılderililer arasına çekilen keskin çizgi, beyaz cemaat içinde eşitlik eğilimini güçlendirmektedir. Bir sınıf veya deri rengi aristokrasisine üye olanlar, kendilerini "pairs" olarak görme eğilimi gösterirler. Dışlanmışlara dayatılan açık eşitsizlik, "aşağıdakiler"i dışlamak için iktidarda olanlar arasında oluşan eşitlik ilişkisinin öbür yanıdır. *Herrenvolk democracy* kategorisi tüm Batı tarihini açıklamak için de yararlı olabilir. Avrupa'da on dokuzuncu yüzyılın sonu ile yirminci yüzyılın başındaki seçim hakkının genişletilmesi, baskı altına alınan halklar için kölece veya yarı kölece işi beraberinde getiren sömürgeleştirme süreci ile el ele işlemektedir. Kapitalist metropolde yasalara dayalı hükümet (*rule of law*), şiddet ve polis keyfiyeti, sömürgelerdeki işgal durumu ile yakın ilişki içindedir. Sonuç itibariyle, Birleşik Devletler'de görülen aynı olgu ile karşı karşıyayız. Bu, Avrupa'da o kadar açık değil; çünkü sömürgeleştirilmiş halk, kapitalist metropolde yaşamamaktadır, okyanustan dolayı ondan ayrılmıştır.

Hegel'in diyalektiğinin sayesinde, liberal toplumu çelişkili bir bütünlük olarak kavrayabiliriz. Bu çıkış noktasını reddetmek, ya bugün hâkim olan

"apoloji" karşısında teslim olmak, ya dehşetli dışlayıcı kuralları görmezlikten gelmek, ya da *rule of law*un iktidarı sınırlayıcı rolünü ve "biçimsel" özgürlüğü anlamsız gören kaba "Markist" yaklaşımlara kaymak anlamına gelmektedir: Her iki alternatif de felakettir.

Diyalektik olmadan içinde yaşadığımız dünyada yön bulmak mümkün değildir. Küreselleşme, kültürlerin karşılaşması ve çatışması bağlamında yaşanan çatışmaları ve relativizm ve evrenselcilik tartışmalarını düşünelim. Demokratik ve pasifist bir duruştan yola çıkarak, Batının evrensel uygarlık misyonu ve yönetici gücü adına yürütülen savaşlara (ve haçlı seferlerine) karşı çıkan birisi, aslında kendisini çıkmaza sokmaktadır. Eğer bütün düşünceler ve kültürler eşit ise, emperyalizmin ideolojisini ve de yayılma hevesli, savaş ve başkalarını tahakküm altına alma arayışı içinde olan bir kültürü olumsuz anlamda ayrı/ayrıcalıklı tutmak için bir neden yoktur.

Öbür taraftan, özellikle Birleşik Devletler'de Leo Straussçu evrenselci okul durmaktadır. Strauss, relativizmi, yamyamlığı da gerekçelendirebileceğinden dolayı yerden yere vurmaktadır. Ama o, yamyamlığa karşı mücadele adına vuku bulan, Todorov'un "insanlık tarihindeki en büyük halklar katliamı" olarak adlandırdığı şeyi görmezlikten geliyor. Kızılderililerin katliamını bir tarafa bırakacak olursak, sömürgeciliğin bütün tarihini, tüm dünyada evrensel ve şüphe bırakmayacak ve de relativizmin eleştirisinden uzak tutulan gerçekleri yayma belirlemektedir.

Strauss'un kendisinin de açıkça belirttiği gibi, onun talep ettiği evrensellik kendisini "Batı tini"nde canlandırmaktadır. Zaten çok sınırlı olan uygarlık ve evrensellik sınırı böylece daha da daraltılmaktadır: Strauss bunu daha tam olarak tanımlıyor ve burada söz konusu olanın, "özellikle Anglosakson Batı" olduğunu belirtiyor. Kimsenin şüphe duymaması için de, "özellikle Amerikan deneyimi"ni kutlamak istediğini sonunda açıklıyor ve de "özgürlük için tasarlanmış ve bütün insanlar eşit yaratılmıştır ilkesine vakfedilmiş bir ulus ile kesinlikle özgürlük içinde tasarlanmamış eski kıtanın ulusları arasındaki fark"ın altını çiziyor. Görüldüğü gibi burada çizilen tabloda, hâkim sınıfların dışladığı sömürge halklara veya geçmişte sömürge olan halklara yer yoktur. Yakından bakılırsa, Strauss'un "evrenselcilik"i sadece yeniden ısıtılmış, Birleşik Devletler'in tarihini takip eden kuruluş mitolojisidir: "Tepedeki şehir" olarak kutlanan, bütün dünyaya örnek olarak hizmet etmesi düşünülen ülke için tanrı sanki iyi bir kader çizmiştir ve bu ülke kendisinin, içte gelişen köleliğe karşı hiçbir çelişki hissetmeden, "yaratıcı tarafından bugüne kadar görülmemiş" "bir özgürlük uygarlığı" kurmak için belirlendiğini düşünmektedir (köle sahibi olan Jefferson, bir başka köle sahibi olan Madison'a yazdığı 27 Nisan 1809 tarihli bir mektupta böyle diyor). Bundan dolayı, Leo Strauss'un bugün Yeni-Muhafazakârların (*Neo-Conservatives*) başvurduğu düşünür olmasında şa-

şılacak bir şey yok—öyle ki bunlar, tanrı tarafından "seçilmiş ulus"un küresel Siyonist amacını silah zoruyla gerçekleştirmeye çalışıyorlar.

Hegel'den hareketle, Strauss'un "evrenselcilik"inin "şüpheciliğin asil yanı"nı tanımadığını söyleyebiliriz: "Bayağı bilincin dogmatizmine karşıt yönü"nü. Bu şekilde evrenselcilik esasında "bayağı empirizm"e veya "mutlak empirizm"e dönüşmektedir (*Werke in zwanzig Bänden*, II, 249vd. 403; III, 184). Bu dönüşüm, tam da "cümlede kendi biçimine göre mutlaklık" ifade edilmeden belli bir empirik içeriğe taşındığı zaman vuku bulmaktadır—öyle ki, bu empirik içeriğe böylece mutlaklık onuru verilmektedir. Bugünkü (örneğin Strauss gibi) relativistlerin ve evrenselcilerin, daima Hegel'den, "sadece şüpheci ve dogmatik felsefi düşünme"yi anladıklarını ve "şüphecilik" ile "dogmatizm" arasındaki "bir üçüncü"yü, yani asıl felsefi düşünmenin başladığı üçüncüyü görmezlikten geldiklerini söyleyebiliriz (*Werke in zwanzig Bänden*, II, 217 ve 230).

Böylelikle yeniden diyalektiğin gerekliliğinin bilincine varıyoruz. Diyalektiğe başvurulmazsa, karşımıza bir tarafta savaş ideolojisi olarak ortaya çıkan apoloji, diğer tarafta ise fundamentalizm ile eşanlama gelen toplu red çıkıyor. Burada Lenin'in bir tanımını hatırlatmaktan kıvanç duyuyorum: "Diyalektik, Hegel'in çoktan açıkladığı gibi, içinde bir relativizm unsurunu, yadsımayı, şüpheciliği barındırır. Ama o, relativizme indirgenemez" (Lenin, *Werke*, XIV, 131vd.).

A.A. • Sorduğunuz soru, aslında içinde birbiriyle yakın ilişkisi olan birkaç soruyu birden barındırıyor.

Öncelikle, Hegel'e karşı ileri sürülen totalitarizm suçlaması tamamıyla saçmadır; çünkü felsefi bir kategori olan bütünlük (*Totalität*) ile siyasi bir kategori olan totalitarizm arasında hiçbir ilişki yoktur. Tersine, bu iki kavram birbirini dışlamaktadır. Her türlü siyasi totalitarizm aslında tikelliktir; çünkü o, dışlama ve baskı altında tutmaya dayanmaktadır. Ne var ki felsefi açıdan, bütünü, dışlananın içeri alınması anlamından başka türlü düşünmek mümkün değildir. Eğer bu böyle olmasaydı, onun bütün olması mümkün olmazdı. Bütünlük kategorisi, yaşlı Hegelcilerin sandığının tersine, tam da her türlü totaliter düşünce biçimi karşısında eleştirel bir işleve sahiptir. Bu kategori, dışlananı, göz ardı edileni düşünmeye ve içine katmaya zorlamaktadır. O, her türlü sınır çekilmeyi geçersiz kılmaktadır; her türlü dar görüşlülüğü parçalamaktadır. Georg Lukács, *Tarih ve Sınıf Bilinci*'nde bütünlük (*Totalität*) kategorisine "eleştirel ve devrimci olarak anlaşılan bir diyalektiğin merkezî kategorisidir" demekle bunu açık seçik görmüştür.

Böylelikle Adorno'ya geliyorum: Hegel, bütünü, kendinde somut genellik olarak düşünüyor. Bir başka deyişle, bütün kendi içinde düzenli, organik ve

de kendini hükmeden bir "merkez"in altına yerleştirtmeyen unsurların bütünlüğüdür. Gerçek artık soyut olmayan—ve bu, Hegel açısından tek-yanlı anlamına gelmektedir—bir şeydir; tahakküm kurmak ise, tahakküm altında olanın kendi bağımsızlığında ve özgürlüğünde geçerli kılınmasına müsaade etmediği için soyuttur. O halde somut genellik düşüncesi, verileni aşan ütopik bir fazlalık gibi bir şeyi içinde barındırmaktadır: Tahakkümden arınmış bir yapı düşüncesi. Adorno, kısa ve öz olarak, "bütün gerçek olmayandır," diyorsa, bundan, varolan toplumsal-siyasi hakikatin, Hegel tarafından en üst genellik, mutlak olarak düşünülene denk düşmediğinden daha fazlasını anlamamaktadır. Tabii bunun kıssadan hisse olup olmadığını sormak gerekir. Hegel, belirttiğim gibi, özgürlük kavramı ile bunun gerçekleştirilmesi arasındaki farkı çok iyi biliyordu. Ancak o, kavramın gerçek hakikat olduğu ve yalnız olgusallığın kavrama karşı süresiz direniş gösteremeyeceği düşüncesindeydi. Hegel'in bu iyimserliğini Adorno paylaşmıyor ve felsefesinin düşüncede kavradığı kendi döneminin deneyiminden dolayı bunun için gerekli nedenleri de var. Ama aynı zamanda Adorno, mutlak olanın eleştirel işlevinin bilincindedir; o bunu, *Minima Moralia*'sında ortaya koymuştur (Frankfurt/M 1970, s. 166vd.; "Drei Schritt vom Leibe"). Onun için mutlak kavramı bir refleksiyon kavramıdır; eş deyişle, onun kendisi için (mutlak olarak ortaya—çev. n.) konulmaması ve (hakiki dünyanın gerisinde olan—çev. n.) metafizik bir arka dünya için esas kılınmaması gerekmektedir. Tersine o, yadsıması olduğu sonlu ve göreceli olana ayrılmaz bir şekilde bağlıdır. Mutlak olanla bağlantının eleştirel bir işlevi vardır. O, perspektif değişimine zorlamakla ve görünüşte görünenin yanlış olduğunu ortaya koymakla alışılmış bakış açılarının ve sınır çekmelerin yadsımasıdır. —Her halükârda Adorno, bütünlükten (*Totalität*) totalitarizme varıp kıssadan hisse çıkaran Hegel eleştirmenlerinden değildir.

Son olarak, diyalektik üzerine konuşacak olursak; şüphesiz ki, Hegel eleştirmenlerinin saldırılarıyla özellikle diyalektik kavramını hedef aldıklarını hemen kabul ediyorum; bu, diyalektiği mantıksal saçmalık olarak gören ve onu düşüncede gelişigüzellik ve keyfilikten sorumlu tutan Popper'de açık seçik görülüyor. Adorno'da durum farklıdır; çünkü o, diyalektiği göz ardı etmek değil, tersine, Hegelci düşüncenin olumlayıcı yanını kabul etmediği için onun yadsıyıcı-eleştirel niteliğini vurgulumak istiyor. Gerçekten de Hegel, dönüp dolaşıp daima, diyalektiğin sadece yadsıyan bir sonucunun, yadsıyan yanının olmadığını belirtiyor. Bu, antikiteden (Platon da Hegel tarafından eleştirilmektedir) Kant'a kadar uzanan yanlış bir bakıştır—öyle ki, onun *Salt Aklın Eleştirisi*'ndeki transendental diyalektiğinin sonucu, mutlağın bilinemeyeceği ve aklın yeniden anlama yetisinin aracına dönüştüğü gerçeğidir. Bunun böyle olmasının nedeni, koşulsuz olanı veya mutlağı düşünmeye çalışan aklın, Kant'ın adlandırdığı gibi, kaçınılmaz olarak diyalektik karşıtlıklara—Hegel,

kısaltarak antinomilerden bahsetmektedir—düşmesidir. Koşulsuz olan—ki, bu Kant için koşulların veya koşullu olanın bütünlüğüdür; Kant için de diyalektik bütünlüğe vardıran bir yöntemdir. Bu yöntem, koşullayan anlama yetisini kavramak ve de onu, bunun aracılığıyla gerekçelendirmek ve kendisi ile uyumlu hale getirmek için zorunlu ve kaçınılmazdır. Hegel bunu ve aklın kaçınılmaz olarak çelişkilere dolandığı düşüncesini Kant'tan devralmaktadır. Şüphesiz ki bu, Hegel'e göre her "şey" için geçerlidir ve Kant'ta olduğu gibi sadece akıl nesneleri (tanrı, dünya, ruh) için geçerli değildir.

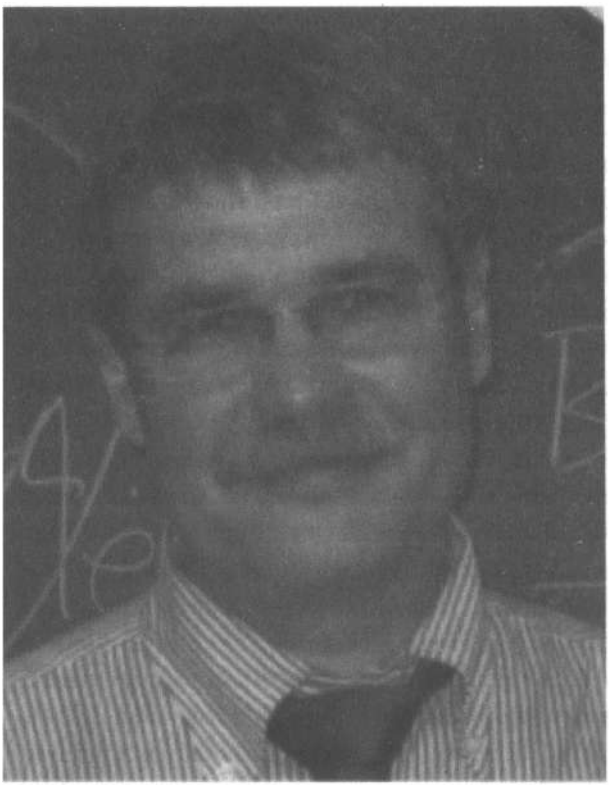
Hegelci anlamda diyalektiğin ne olduğunu belki de şu belirlemeler altında özetleyebiliriz: (1) Hegel'in diyalektik kavramı—Spinoza'yla, daha doğrusu Jacobi'nin Spinoza yorumuyla birlikte, belirliliği yadsıma ve aynı zamanda bu belirliliği, tam da dışladığı, başka her şeyin yadsıması olarak düşünmek suretiyle bütünlük ile çelişki düşüncesini birleştiriyor. Bir şeyi kendi belirliliği içinde düşünebilmek için, onu, başkasına olan kendi yadsıyıcı ilişkisi içinde düşünmem gerekir; ve bu ilişki böylece sadece başkasının yadsıması değil, aynı zamanda kendisinin başkası tarafından yadsımasıdır—ki, bu, belirliliğin kendi temel parçasıdır. Bu kavram, her sözün, ona kendisiyle özdeş olan belirliliği çelişki olarak düşünmeye ve aynı zamanda belirliliklerin bütünlüğüne geçmeye zorluyor. (2) Tüm belirliliğin temelini özdeşliğin değil de çelişkinin oluşturmasıyla birlikte, kendisi ile özdeş bir birlik, belirlemelerin taşıyıcısı olan bir özne tahayyülü temelsiz kılınmıştır. Gerçekte olan şey, şeyler değil ilişkilerdir, ilişkiler örgüsü olarak bütünlüktür. (3) Hegel için bu örgü, özü itibariyle kavramsaldır. Başka bir deyişle o, düşünce belirlemelerinin kendi kendisini bütünlüğe taşımasının diyalektiğinden ortaya çıkmaktadır. Bu aynı zamanda kavramın kendi kendisini kavramasıdır. Bu, sonunda kendisini diyalektik yöntem olarak belirleyen tamamlanmış kavramın öz-bilincine götürmektedir. (4) Diyalektik yöntem, oluşumun önkoşullarını, unsurlarını ve sonuçlarını bütünlüğe götürmeye aracılık etmektedir. O, hem (tarihsel) kökenin hem de onun iç üretiminin bütününün oluşumunun mantığıdır.

Ama bununla diyalektik yöntem henüz yeterince belirlenmemiştir. Hegel'in yöntemden anladığı, onun eleştirel olarak Kant yönelimli olan sistem kavramından ortaya çıkmaktadır. Kant, sistemliliği yöntemin randımanı olarak kavramıştı ve aynı zamanda aklın kendisinin de sistematik olduğu düşüncesini savunmuştu. Bununla beraber Hegel, Kant'ı, yöntemin bilgi edinmenin (dışsal) bir aracı olduğunu düşünüyor diye eleştirmektedir. Hegel'e göre yöntem ile içeriğin özdeş olması gerekmektedir, çünkü aklın yapısı—sonunda kavram—aynı zamanda hakikatin yapısıdır. *Mantık Bilimi* aklın içsel sistematiğinin kendi gelişimidir; mutlak yöntem olarak o, en üst nokta olan mutlak ideye ulaşmaktadır. Burada yöntemden, "biçimin kendi içeriğinin içsel kendi hareketine ilişkin bilinç"i anlaşılmaktadır. Hegel'e göre yöntem, söz konusu

olan şeyin kendisinden başka bir şey değildir ve bir bütün olarak şeyi kavramak için bir araç değildir. Mutlak yöntem olarak mutlak ide üzerine söylediklerıyle Hegel, "bir bütün olarak bilgi edinmenin *içeriği*"nin yöntemsel incelemeye tâbi olduğunu ve bunun da nasıl olduğunu göstermek istemektedir—ki, bununla yöntem kendisini sisteme genişletmektedir.

Hegel'e göre diyalektik, yöntem aynı zamanda bir bilgi edinme aracıdır: *Mantık Bilimi* kendisini real bilimlerde—doğa ve tin felsefesinde—tamamıyla "kanıtlamak" zorundadır. Ama diyalektik yöntem, nesnesine dışsal kalan bir araç değildir. Böylece Hegel, araçsal veya kendisinin ifade ettiği gibi, "arayan bilgi (*Suchenden Erkennen*) edinme"den farklılaşmaktadır. Asıl zorluğun burada yattığı kanısındayım. Yöntemin kendisini "kanıtlaması" ne anlama gelmektedir? Böylece yöntemin belirlemeleri (ve sonunda tam olarak *Mantık Bilimi*) değişmeden mi kalmaktadır? Veya yöntemin real bilimlerde "kanıtlanması", nihayetinde, öncelikle dışsal materyalle olan bir ilişki midir? Hegel'de mantık ile real felsefe arasındaki ilişkinin ne denli sorunlu olduğunu biliyoruz. Bu sadece idenin kendisini doğanın dışsallığına bırakmaya karar verdiği *Mantık*'ın sonu ile ilgili değildir. Hegel'in, okumalarında yeniden ve yeniden ele almasının da gösterdiği gibi, bu konu real felsefeyi de ilgilendirmektedir. Başka bir şekilde söyleyecek olursak; Hegel'de bir bütün olarak yöntem ile içeriğin birliğini oluşturan tam anlamıyla uygulanmış Hegelci sistem yoktur—ki bu, Hegel'in "arayan düşünce"ye yönelik eleştirisine temel oluşturmaktadır. Bundan dolayı, Hegel'in yöntem anlayışı sorunlu kalmaktadır. Hegel'in bir bütün olarak yönteme ilişkin ortaya koyduklarına *Mantık Bilimi*'nin ulaşıp ulaşamayacağını bir tarafa bırakalım; ben, daha çok, *Mantık*'ın son bölümünde Hegel'in yöntem üzerine ortaya koyduğu refleksiyonun *Mantık*'ın kompleks gidişi karşısında yeterince belirli olmadığını düşünüyorum.

Friedrich Engels, kendi döneminin Hegel eleştirisini takiben, Hegel'de yöntem ile sistem arasında ayrım yaptı ve diyalektik yöntemi, sözümona donuk diye nitelendirilen sistemin karşısına koydu. Ben bu öne sürümün fazla ileri gittiğini düşünüyorum. Örneğin Marx, sistem düşüncesine sadık kaldı ve kapitalist üretim biçimini sistem olarak yeniden kurguladı. O, mantıksal olan ile tarihsel olanı özdeşleştirmemekle (ayrıca Engels bu konuda farklı düşünmektedir) başka bir sistem anlayışını temel aldı. Sistem daima bulduğu ve kendisiyle beraber götürdüğü dışsal önkoşullara dayanmaktadır; böylece de, dışsal bir kuruculuğu barındırmaktadır. Bununla bütünlük kavramı da değişime uğramaktadır: Bundan böyle bütünlük, tarihsel olarak belirlenmiştir ve sonludur. Ve şüphesiz ki burada, yöntem anlayışı bunun dışında kalmamaktadır: Dışsallığın kendisi için kurucu işlevi olduğu yöntemin bir içeriği vardır. Başka bir deyişle, yöntemin bu dışsallığı, kendi kavramını içine alması gerek-



Kendi genelliğinde anlaşılan [illegible]y figürü dolaysız bir olgu değildir. Tersine o, muazzam nitelikte bir tarihsel sürecin sonucudur. Bu sürecin merkezinde, efendi tarafından salt bir iş aracına indirgenen ve böylece insan onuru ile bireyselliği yadsınan köle tarafından tanınma için verilen mücadele bulunmaktadır.

Bizler önce özneler-arası bir alana gönderiliriz. Daha sonra ise şunun saptanması gerekmektedir: Tanınma kavgasının ve böylece kendi genelliğinde birey figürünün inşasının baş aktörü köledir, efendi değil.

mektedir; eş deyişle, yöntemin kendi içeriğine karşı sadece dışsal davranmadan kendini "arayan bilgi edinme" olarak yeniden tanımlaması gerekmektedir; çünkü bu dışsallık, aynı zamanda yöntemin içeriğinin biçimidir. Bunun için de yöntem, bilgi edinme çabamızın genelini temsil eden bir araca, yani kavramımıza "dünya"nın açıldığı kategoryal örgüye dönüşmektedir. Burada sistem kavramı, teorik ve pratik bakımdan kendi hakikat içeriğini soran ve arayan bilgi edinmenin bir unsuru olacaktır.

Burada bir araştırma projesine işaret edilmektedir ve emin bir yöntem anlayışına gönderme yapılmamaktadır. Bilindiği gibi Marx, planladığı diyalektik yöntem üzerine denemesini yazmadı ve bugün Hegel (ve Marx) açısından diyalektik yöntemin uygun olarak adlandırılabilecek bir temsili neredeyse bulunmamaktadır.

D.G. • Profesör Arndt, Profesör Losurdo, her ikiniz de bugün çelişkilerle dolu dünyada diyalektik olmadan bir yön bulmanın mümkün olmadığını belirtiyorsunuz. Aynı şekilde, diyalektiğin dışlanmışların kurtuluşu için sahip olduğu önemi vurguluyorsunuz. Mantık Bilimi'nde Hegel'in kendisi, zorunluluğun birliğinin, kar-

şıtların birliği olarak düşünülmemesinde yattığını belirtti. Hegel, bununla sadece gündelik anlama yetisine ve salt anlama yetisine dayalı düşünme biçimine gönderme yapmıyor, aynı zamanda yeniçağın tüm felsefi geleneğine de gönderme yapıyor. Bununla Hegel'in hedeflediği felsefi devrimin çapı belli oluyor. Sizin şimdiye kadar bir düşünür olarak Hegel ve onun felsefesine ilişkin söylediklerinizi başka bir düzeye taşımak istiyorum. Öznellik (Subjektivität) kavramı, yeniçağın ve modernliğin felsefesinin merkezî öneme sahip bir unsurudur. Hegel, Tinin Fenomenolojisi'nin "Önsöz"ünün hemen ilk paragrafında, şimdiye kadar önkoşulan ve mutlak olarak alınan ben'i, yani özneyi, oluşum süreci olarak ortaya koymak istediğini açıklıyor. Bununla Hegel, Descartes'tan bu yana olagelen felsefede başka bir devrim daha gerçekleştiriyor; çünkü Hegel, bir ben ile değil, iki ben ile başlıyor. Bu, Hegel açısından değerlendirdiğimizde, öznelliğin aynı zamanda özneler-arası (Intersubjektivität) olduğu anlamına gelmektedir. Hegel'in bu yeni yaklaşımı, tartışmalarda pek dikkate alınmıyor sanırım. Hukuk Felsefesi'nde Hegel, ben'in özgürlüğünün kaçınılmaz olarak öbürünün özgürlüğünü de kapsadığını açıkça belirtiyor. O halde ben'in, öbürünün özgürlüğü olmadan özgür olması mümkün değildir. Hegel'in tam da bu yaklaşımı, özellikle analitik felsefe geleneğinde karşılaştığımız birtakım suçlamalara yol açmıştır. Suçlamaya göre Hegel, bu yaklaşımı ile birey kavramının altını oymaktadır. Bundan dolayı soru, Hegel'in felsefesinin birey kavramını küçümseyip küçümsemediği, göz ardı edip etmediği yönünde olacaktır. Hegelci felsefe, birey düşmanı bir felsefe midir?

A.A. • İlk önce, Hegel eleştirmenlerinin "birey" ve "bireysellik"ten neyi kastettiklerine açıklık getirmek gerekmektedir. Bununla, sıkça, genele bir karşıtlık ifade edilir ve bir karşıtlık ki, bununla sahip olunabilecek bir çekirdek bireyselliğe sahip olunamayacağı belirtilir. *Individuum est ineffabile*, birey ifade edilemez, o halde kavramlaştırmak mümkün değildir. Bu, yaşam felsefesinin (*Lebensphilosophie*) şiarıydı. Başka kelimelerle ifade edecek olursak; bireysellik dolaysızlığa, dolayımlı olmayan ve dolayımlı olamayacak bir özdeşlik çekirdeğine dayanmaktadır. Hegel'e ait böyle bir birey kavramı gerçekten de yoktur.

Bu bağlamda, Hegel'de özneler-arasılığı keşfetmeyi istemenin de pek yardımcı olmayacağını düşünüyorum. Özneler-arasılık, bireyler arası karşılıklı ilişkide toplumsal bir hakikatin kurulduğu anlamına gelmektedir—ki, bu toplumsal hakikatte bireyler/özneler, kendi öznelliklerini/bireyselliklerini ortaya koyarlar ve değişirler. Özneler-arasılık kavramının arkasında, nihayetinde etkileyici bir bireysellik kavramı yatmaktadır.

Hegel, tin kavramıyla daha ileri gitmektedir. Anılan duruş noktalarından farklı olarak, Hegel için bireyler tamamıyla dolayımlıdır ve sadece özneler-arasılıktaki diğer bireyler aracılığıyla değil, aynı zamanda mevcut olan ve kendi-

lerinin yarattığı, içinde etkin oldukları doğal ve toplumsal koşullar aracılığıyla da dolayımlıdır. Hegel, öznel tin aşamasında, bireysellik aşamasıyla karşılaştırılabilir bir dolaysız öz-bilinç tanımamaktadır. Ama Hegel açısından bütün canlılar—birey de—çelişki aracılığıyla ve özdeşlik aracılığıyla kurulmamıştır. Etkileyici/patetik (*pathetisch*) birey kavramı, onun görüşüne göre, anlama yetisi metafiziğine dahildir.

Ama diğer taraftan, Hegel'de bireyin bir yüceltilmesi vardır—ki, bunu eleştirmenler genellikle hiç bilmez. Örneğin, hukuksal ilişkilerde Hegel, bireylerin tikelliklerinin sahip olduğu hakka geçerlilik kazandırmayı amaçlamaktadır. Hegel, bireyin hakkını sınırsız olarak tanımaktadır ve bu onun için özgürlük kavramının dahilindedir. Felsefi düşünce aşamasında da, (bireyüstü) tinin kendi kendisini bilmesini gerçekleştiren daima insan bireyleridir. Tin, kendisine ilişkin bilince bireylerin düşünmesi aracılığıyla ve onlarda ulaşmaktadır. Hegel, ne birey kavramını göz ardı etmektedir ne de bireyselliğe karşı düşmanca bir tavır takınmaktadır; tam olarak şöyle söylemek istiyorum: Hegel'in gerçekçi bir birey kavramı vardır, etkileyici/patetik (*pathetisch*) değil.

D.L. • Hegel'de birey figürünün merkezî bir öneme sahip olduğu kuşku götürmezdir: "Tikelliğin bağımsız gelişimi" ve "bağımsız, kendinde sonsuz bireylerin kişilik, öznel özgürlük ilkesi"nin yerleşmesi modernliğin özsel bir unsurudur (*Rph.*, §185A). Ama göstermeye çalıştığım gibi, kendi genelliğinde anlaşılan birey figürü dolaysız bir olgu değildir. Tersine o, muazzam nitelikte bir tarihsel sürecin sonucudur. Bu sürecin merkezinde, efendi tarafından salt bir iş aracına indirgenen ve böylece insan onuru ile bireyselliği yadsınan köle tarafından tanınma için verilen mücadele bulunmaktadır. Hegel'in bu soruna karşı sergilemiş olduğu yaklaşımın önemli sonuçları vardır. Bizler önce özneler-arası bir alana gönderiliriz. Daha sonra ise şunun saptanması gerekmektedir: Tanınma kavgasının ve böylece kendi genelliğinde birey figürünün inşasının baş aktörü köledir, efendi değil. Ayrıca, tanınma uğruna verilen mücadele kelimenin asıl anlamında köleliğin ortadan kaldırılmasıyla son bulmamaktadır. Bunu önceden görmüştük: Aç olan ve açlıktan kurtulmak için ölümü göze alan, "tamamıyla haktan yoksunluk" ile karşı karşıyadır. Başka türlü söyleyecek olursak; köleliğin ortadan kalkmasıyla özgür bir onura sahip özgür birey olarak tanınmaya henüz ulaşılmamıştır. Birey figürüne gönderme, liberal gelenekte çoğunlukla hüküm süren toplum biçiminin (uzun zaman süren asıl anlamda köleliğe ve halk kitlelerinin tahakküm altında tutulmasına karşın) iyi gösterilmesi için kullanılmakta ve günümüzde bir mücadele programına dönüşmektedir.

Özellikle bundan dolayı Hegel, bireyi yücelten bir şekil alabilecek ideolojik biçimi eleştirecektir. Ta yaşadığı dönemde filozof, toplumsal sorunu sadece

"kişiden kişiye" olan, bireyler arasında yaşanan sıcak ilişki çerçevesinde vuku bulan "hayırseverlik" ile çözmek istemek yerine, hukuksal normun soğuk nesnelliğine gönderme yaparak çözmek istemesinden dolayı Friedrich J. Stahl tarafından eleştirilmiştir. Bu eleştiriye *Hukuk Felsefesinin Anahatları* (§242) açık bir cevap vermektedir: "Böylece toplum, gereksinimde ve onun giderilmesinde geneli bulmak, bunu tertip ve tanzim etmek" ve de hayırsever bireyin rastlantısal zekâtı anlamına gelen "söz konusu yardımı gereksiz kılmaya doğru gidiyor." "Bireyin kendi tikel düşüncesine göre yapması gereken, genel biçime göre tertip ve düzenlenen ile karşılaştırıldığında ne kadar az olursa, kamusal düzenin (*öffentlicher Zustand*) o kadar daha iyi olduğu" doğrudur. Muhafazakârlık, dün olduğu gibi bugün de sosyal devleti, bireyi bastırıyor diye kınıyor. Ama önemli bir noktaya açıklık getirmiştir: Bir insan kitlesini şart olmayan yardımseverlik beklentisi içinde yoksulluğa mahkûm etmek, bireyselliği ayaklar altına almak demektir ve devamıyla da tanınmayı reddetmek anlamına gelir.

Son olarak, Hegelci birey kuramı uluslararası ilişkiler alanında da büyük bir öneme sahiptir. Devlet bir "bireysellik"tir ve bir bireyin "sadece kendi için-olmak" olarak diğer bireylerle olan ilişkisi, çatışma olasılığını (zorunluluğunu değil) içerir (*Rph.*, §322). Tabii, az çok homojen [sayılabilen] ülkelerarası bütünleşmeden hareket edebiliriz. Ne var ki, her zaman için uzun ve zor bir sürecin sonucu olabilecek böyle bir bütünleşmenin başarısız olması da söz konusu olabilir: Avrupa'da olan budur. Bizler, tüm insanlığı kapsayan bir örgütlenme biçimini de düşünebiliriz. Bütün insanlığı kapsayacak bu örgütlenme biçimi, ülkelerarası bir arada yaşamayı garanti etmeli, karşılıklı anlayışı ve işbirliğini teşvik etmeli ve de hepsi birer bireysellik olan devletler arasındaki ilişkiye bugün hâkim olan doğa durumunu, yani anarşiyi düzenlemeli ve zamanla bunu ortadan kaldırmayı amaçlamalıdır. Bu, teorik olarak önce Birleşmiş Milletler'in görevidir. Ama bir ülkenin veya bir halkın, zora veya güçlünün yasasına dayalı olarak kendi bağımsızlığından koşulsuz olarak vazgeçeceğini beklemek demek, "bir bütünün doğasını ve bir halkın bağımsızlığından dolayı sahip olduğu öz-duyguyu", "bir halkın ilk özgürlüğü ve en yüksek onuru" olarak algılanan koşulu anlamamak demektir (*Rph.*, §§322 ve 322A). Başka bir ifadeyle anlatacak olursak; tanınma mücadelesinin baş aktörü sadece asıl anlamında birey değil, birey olan devlette ve devlet olmayı amaçlayan bir halkta birey olabilir. Hegel'in birey kuramı, tanınma uğruna verilen iki mücadelenin anlaşılması için önemlidir. Bu mücadeleler, yakın tarihimizde önemli bir rol oynamıştır ve bugün hâlâ oynamaya da devam etmektedir.

D.G. • Hegel, felsefesini belli bir gelenek içerisine yerleştirmişti. Kelimenin dar anlamında bu, klasik Alman felsefesidir. Bu gelenek, örneği görülmemiş bir şekilde yeniçağda ve modernitede diyalektik felsefeyi korudu ve geliştirdi. Hegel'in öncel-

leriyle olan ilişkisi, sürekli çok farklı (hatta taban tabana zıt) duruşların olduğu tartışmalara konu olmuştur. Bu bağlamda Wilhelm Raimund Beyer, Kant ya da Hegel türü genelgeçer bir dualizme düşülmemesi konusunda uyarmıştır. Beyer'e göre, klasik Alman felsefesini bir süreç olarak anlamak gerekmektedir ve bu sürecin en üst momentini Hegel'in felsefesi oluşturmaktadır. Bir süreç, bilindiği gibi, süreklilik ve kopuşlardan oluşmaktadır. Peki, Hegel'in felsefesiyle Kant'ın felsefesini karşılaştırdığımızda, süreklilik ve kopuş nerede yatmaktadır? Bu bağlamda bir ipucu vermeme müsaade ederseniz, örneğin Kant, Salt Aklın Eleştirisi'nde kendisini açıkça Descartes geleneği içerisinde görmektedir.

D.L. • Bir yazarın oluşum sürecine farklı ve belki de karşıt birtakım yöntemlerle yaklaşmak mümkün. Örneğin, söz konusu yazarı etkileyen okumalar ve metinler okunabilir. Sonuç, belirsiz ve tekerrürden ibaret olacaktır: Burada yazarın dönemi ve kültürü tarafından etkilendiği ortaya çıkarılacaktır. Bu, aynı zamanda kesin bir biçimde ele alındığında, pek de verimli bir yaklaşım olmayacaktır; çünkü bu durumda, yeni olanın eski olanla ilişkisi kurulacaktır.

Bir yazarın diğer bir yazar üzerindeki etkisinden bahsetmenin başka bir dezavantajı daha vardır. Bu yaklaşım, iki birey arasındaki ilişkiyi, tarihsel bağlamdan bağımsız, iktidar ilişkilerinin olmadığı bir alanda vuku bulan bir diyaloğu hatırlatıyor. Bu yaklaşım genel olarak yanlış ve verimsiz ise, Hegel gibi, son derece siyasi bir düşünür için tamamıyla saçmadır. Hegel'in Kant, Fichte, Schelling gibi öncelleriyle çarpışması daima kendi döneminin sonucuyla dolayımlıdır (Endüstri Devrimi, Fransız Devrimi, Fransa'nın post-termidorcu yayılmacılığı, Almanya'nın Napoléon tarafından işgali, Restorasyonun başlaması ve krizi, vs.).

Hegel'i, önceli idealist Alman düşünürlerine veya Spinoza ve Fichte'nin onun sistemi üzerindeki karşıt etkilerine parçalamanın bir anlamı yoktur. Bu yaklaşımdan hareket edersek, daha da ileri gidip, *Salt Aklın Eleştirisi*'nin yazarını arka planında rol oynayan değişik felsefi geleneklere (rasyonalizm, empirizm) parçalamak gerekir. Böyle bir yaklaşımın sonucu paradokstur: *Nihil sub sole novi*! (güneşin altında yeni bir şey yok—D.G.). Yenilikler, nitel sıçramalar, epistemolojik kırılışlar, yeni kategoriler, bütün bunlar düşünce tarihinden silinmiştir; çünkü aslında kendisini hep yenileyen, sürekli olarak tarihin belirlediği biçimi alan ve yeni yanıtlar bekleyen veya kışkırtan bütün çelişkileriyle tarihsel dönem ortadan kaldırılmıştır.

Bu yöntemsel ön açıklamadan sonra, Kant ile Hegel'i birleştiren süreklilik ve kopuş ilişkisini şu şekilde sentezleyerek toparlamak istiyorum: Kant, *Ancien Régime*'in Fransız Devrimi'nde sonlanan krizini yaşamıştır. Hegel, tam da bu dönüşüm noktasından hareket etmektedir. Onun amacı, devrimci sürecin

ve yeni siyasi ve toplumsal düzenin kuruluşunun içte ve uluslararası düzeyde ortaya koyduğu çelişkiler üzerine düşünmektir. Her iki düşünüre ortak olan, genellik kategorisinin merkezî rolüdür.

Bunu görmek için, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*'ni açıp o ünlü "Kategorik İmperetif"in bulunduğu yeri okumak yetecektir: "Her zaman onun genelliğini senin aynı zamanda yasa olarak isteyebileceğin ilkeye göre davran." Aynı bağlamda *Pratik Aklın Eleştirisi* (§7) de, "genel yasama"dan bahsetmektedir. *Genel, genellik*: Siyasi açıdan bakıldığında bu kategori, masum olmaktan başka her şeyi ihtiva eder. "Kesin genellik"—bilimlerde ve ahlakta karşı karşıya bulunduğumuz kategori budur—öyle bir biçimdedir ki, baştan "hiçbir olası istisnaya müsaade etmez." Bu anti-feodalist, "istisnasız genellik" ile ona can veren heybet ve heyecan veren ifade tarzını nasıl algılamak gerekir! Ta 1772 yılında, en akıllı muhafazakâr kuramcılardan birisi, Justus Möser, eserlerinin birisinin başlığında dahi "Genel Yasalara ve Yönetmelikler"e karşı polemik geliştirmiştir. Mannheim, doğru bir biçimde şunu belirtir: Genellik kategorisinin reddi, "korporatif düşünceden gelmektedir" (bu konuda bkz. D. Losurdo, *Immanuel Kant–Freiheit, Recht und Revolution*, Pahl-Rugenstein, Köln, 1987, "Giriş").

Daha sonra Hegel şöyle yazacaktır: "Genel temel ilke Fransız halkında pekişmektedir ve orada Devrimi yaratmıştır" (G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, yay. haz. G. Lasson, Meiner, Leipzig 1919-20, ss. 919-20). *Ancien Régime* tarafında olanlar ile karşı çıkanlar ve Fransız Devrimi'ne taraf olanlar ile karşı çıkanlar arasındaki tartışma, Kantçı düşüncenin merkezî bir kategorisi etrafında dönüp durmaktadır. Hegel, "genellik ve eşitlik ilkesi"den boşuna bahsetmiyor (G.W.F. Hegel, *Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts Werke*, cilt 2, yay. haz. E. Moldenhauer ve K.M. Michel, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1986, s. 491).

Ama Hegel, hem nesnel durumdan (iç savaş ve karşı devrimci güçlerin müdahalesi) hem de özellikle anarkocu akımlarda yaygın olan ideolojik zayıflıktan dolayı yaşanan Jakobenci terör üzerine çok düşündü. Anarkocu akımlar, genelliğin kendisine her seferinde bir içerik kazandırmaya çalıştığı esnada, genelliğe ait saflığın kirlendiği gerekçesiyle "ihanet ve skandal" diye bağırıyorlardı. Hegel, Napoléoncu yayılmacılık üzerine de daha az derinlikte düşünmemiştir. Bu yayılmacılık, Avrupa düzeyinde feodal sisteme darbeler indirmiştir; ne var ki bu hedefini yayılmacılık ile elde etmiştir. Halkların tikelliğini ve de ulusal ve dini bireyselliğini dikkate almamıştır; böylelikle de sorunlu olan ve haklı olarak baskı altındaki halkların ayaklanmasına yol açmıştır. Şayet Kantçı heyecan verici genellik söylemi *Ancien Régime*'in devrilmesini getirebiliyor ise, yeni düzenin kurulması da belirliliği ve tikelliği kapsayabilen bir genelliğe ihtiyaç duymaktadır. Hegel'in öğretisi, kanımca Ekim Devrimi ile başlayan tarihsel olaylar için de geçerli ve günceldir.

A.A. • Hegel, *Felsefe Tarihi Üzerine Okumaları*'ndan da görülebileceği gibi, kendisini yeni felsefenin geleneği içerisine koymaktadır. Bu felsefe, Hegel'in kendi felsefesi için de yurt toprağıdır. Modern felsefeyle olan bağlantısının nedeni, Hegel'in bir bütün olarak modernliğin duruşuna sahip olmasıdır—ki bu duruş, öznellik düşüncesine ve siyasal-toplumsal açıdan kişi kavramına sıkı sıkıya bağlıdır. Bununla beraber, Hegel'in bu geleneği eleştirel olmayan bir açıdan üstlenmediğini dikkate almalıyız. Hegel bu geleneği üstlenirken, onu önemli oranda değiştirmiştir de. Kişi kavramı, bu değişimden en az etkilenen kavramdır. Bu kavram, *Hukuk Felsefesi* için temel oluşturur. Bu kavramdan daha sonra, tikellik hakkı ile tüm tikelliklere karşı insan olarak geçerli olma hakkı, yani insan hakkı türetilmiştir. Hegel'de öznellik kendi başına bir anlam kazanır. *Tin Felsefesi*'nde o, öznel tin anlamında öznellik ve bireyüstü öznellik ile mutlak öznellik arasında ayrım yapar. Son olarak anılan öznellikler, öz-istinatlı (*selbstbezüglich*) olarak yapılanmış olmaları bakımından öznelliktir. Bu belirlemeyle Hegel, düşünsel (sadece öznel) ile nesnel refleksiyon arasında erken dönemindeki yapmış olduğu ayrımı takip etmektedir. Bu, Descartes'tan Kant'a uzanan gelenek karşısında önemli bir anlam kaymasıdır. Bizim tanışık olduğumuz insani öznellik düşüncesine göre özne tahayyülü—aynı zamanda transendental özne tahayyülü de—, süreçsel ve öz-istinatlı bir bütünlük kavramı tarafından yer değiştirilir; dahası, bireysel özne bu bütünlüğün unsuru olarak kavranmakla, bu bütünlüğün belirlemelerinden birisi durumuna gelmektedir. Hegel'in özne paradigması, geleneksel öznellik tahayyülünü yıkmaktadır. Bu tahayyülün bakış açısından, Hegel'in öznesiz süreçleri tasvir ettiği söylenebilir.

Tabii, bununla sorulan soru tam olarak yanıtlanmamıştır ve ben de doyurucu bir yanıt verdiğime dair izlenim uyandırma denemesinde bile bulunmak istemiyorum; çünkü bunun için birçok denemeye gereksinimim olacaktır. Ama genel olarak, Hegel'in gelenek ile olan ilişkisi üzerine şu söylenebilir: Hegel, bu geleneğin kavramlarını üstlenmekle, onları sistematik olarak birbirleriyle ilişkilendirmekle değiştirmektedir; çünkü her belirlilik, ancak ötekiyle olan ilişkisi aracılığıyladır. Bundan dolayı kopuş, Hegel'in diyalektik yönteminin zorunlu sonucudur.

D.G. • *Her büyük sistem gibi Hegel'in sistemi de büyük tartışmalara konu olmuştur. Bununla, Hegel'in sistemini yıkmak amacıyla yapılan cepheden saldırıları kastetmiyorum. Bu tür denemeler, felsefe tarihinde sonunda etkisiz kalmıştır. Bununla ben daha çok, tüm eleştirilere karşı Hegel'in sistemini yeni koşulların ışığında canlandırma talebiyle ortaya çıkan ve böylelikle şu veya bu biçimde Hegel'in felsefesinin mirasçısı olarak anlaşılan eleştirileri kastediyorum. Genç ve*

Yaşlı-Hegelciler arasındaki mücadele, daha sonra Genç-Hegelcilerin bizzat kendi aralarındaki tartışmalar, Yeni-Hegelciler ile Marksistler, Marksistler ile Pragmatikler, Gadamer Okulu ile Marksistler arasındaki tartışmalar gösteriyor ki; bunların hepsi kendisini Hegel felsefesinin mirasçısı olarak görmüş ve halen de birçoğu görmeyi sürdürmekte. Bugün Marksistler ile Heideggerciler arasında Hegel'in nasıl yorumlanacağına dair neredeyse bir "savaş" var. Sizin açınızdan, bu akımlardan hangisinin Hegel'in meşru mirasçısı olduğuna karar verebilmek için nesnel ölçütler var mı? Bu bağlamda, Hegel'in felsefesinin henüz incelenmemiş veya çok az incelenmiş, bugünkü felsefi sorular ve de toplumsal-siyasi sorunlar için verimli hale getirilebilecek alanları var mıdır?

A.A. • Hegelcilik tarihi, aynı zamanda Hegel eleştirisinin de tarihidir. Hegel felsefesini üstlenenlerden eleştirel olmayan yoktur. Bunun neden böyle olduğu, Hegelci felsefenin neden ortodoks bir yaklaşımın (Hegelci sağcılarda bunun başlangıcı vardır) konusu olmadığının nedeni, kanımca Hegel'in felsefesinin kendisinde yatmaktadır. Hegel'in her felsefeye atfettiği gibi, Hegelci felsefe de "dönemini düşüncede kavramaktadır" ve örneği olmayan bir şekilde "empiri" ile doyurulmuştur. Hegelci felsefenin zaman bağlantısı ve onun empirik yönelimi, onu üstlenen herkesin zaman ve empiri bağlantısını (üstlenenin kendi döneminin de) yeniden kurmak ve üzerine derin bir şekilde düşünmek zorundadır. Bu ancak, temel olarak Hegelci felsefeyle eleştirel bir ilişki kurma aracılığıyla mümkündür. Burada eleştiri şu anlama gelmektedir: Hegel'in felsefesinin dönemin (siyasi, toplumsal, bilimsel) her koşulunda, Hegelci bir belirleme yapacak olursak, mantıksal düşüncenin doğa ve tin gerçekliğinde kendisini yeniden tanıyıp tanımadığı konusunda yeniden gözden geçirilmesi gerekmektedir. Ve bu esnada Hegel'in temel eleştiriye tâbi kılınması sürpriz olmamalıdır.

Hegel eleştirisinin, Hegel'den sonra felsefi motifli olup olmadığı sorunu başka bir mevzudur. Feuerbach için bunun böyle olup olmadığı sorusunu olumsuz yanıtlamak isterim. Feuerbach, belli bir noktadan sonra Hegel ile hesaplaşmayı yarıda kesiyor; çünkü o ancak bu kopuş aracılığıyla bir etki yaratabileceğinden emindir. Bununla birlikte, onun yaptığı yeni başlangıç Hegelci felsefenin hakkını vermemektedir. Bunun içindir ki, Hegelci felsefe onu sürekli olarak aşmaktadır. Ben bunu Feuerbach'a dair bir dizi çalışmamda kanıtlamaya çalıştım. Marx, ona karşı bir dönem vermiş olduğu bütün değere rağmen, Feuerbach'ı bu konuda eleştiren birkaç kişiden birisidir. Daha sonra Hegel'e yönelik eleştirisi de, çoğunlukla Hegel'in felsefesi ile bir hesaplaşma değildir. Bu, Hegelci felsefenin Marksist alımlanması için de geçerlidir. Sözgelimi, Hegel'in Prusya gericiliğinin bir düşünürü olduğuna dair Stalin'in açıklamasını bir düşünün. Diğer taraftan,

(mantıksal) pozitivistlerin, eleştirel rasyonalistlerin ve diğerlerinin eleştirisi de yeterince düşünülmüş bir eleştiri değildir. Başlangıçta belirttiğim anlamda, bu hesaplaşmayı eleştirel bir açıdan elde etmeyi deneyenler pek azdır.

Her şeyden önce, tarihsel-eleştirel, bir oranda da filolojik yönelimli olan Gadamer'in başlattığı Hegel-araştırmasının anılması gerekmektedir. Burada ben, onun iyi bilinen, "Hegel'i kelimesi kelimesine ve cümlesi cümlesine okuyup içsel olarak anlamaya çalışmak" (*Buchstabieren*) gerektiğine dair sözünü hatırlatmak istiyorum. Bu şekilde bir yorum yönünün kazanımı, Hegel felsefesine ilişkin bir gelişim tarihi ve sistematiklik bakımdan Gadamer'in farklı bir tablo çizmiş olmasında yatıyor. Böylelikle Hegel'in, Kant'ın eleştirilerinin üzerinden atlayıp eleştiri öncesi bir metafiziği yeniden kurduğuna dair iddianın bugün için yenilenmesi mümkün değildir. Hegel'in tarihsel-eleştirel yorumu, onun felsefesinin her alımlanması için vazgeçilmez bir önkoşuldur; güncel bakış açısından bu yaklaşımın önemini yeterince belirtmek mümkün değildir.

Kanımca, Hegel'in Marksist yorumu yeniden güçlenmiştir. Ama Hegel ile hesaplaşma konusunda, Heidegger'in Hegel yorumunda da olduğu gibi, daha çok tek bir yan görünüyor. Bununla birlikte, geçen yıl İstanbul'daki Uluslararası Hegel Sempozyumu'nda, bunun Türkiye'de daha farklıymış gibi gözüktüğünü ilgiyle izledim. Daha çok belirleyici olan—özellikle Almanya'da—, her türlü tarihsel-sistematik felsefe yapma karşısındaki analitik felsefedir.

Hegel'in felsefesine ilişkin herhangi bir yorumun doğru olup olmadığı konusunda her yorumcunun kendisi sorumludur. Tarihsel-eleştirel düzeyde, bir yorumun tutulabilir yanı olup olmadığını belirtmemizi mümkün kılan kuşkusuz sert ölçütler mevcuttur. Bununla birlikte, üzerine kavga edilebilecek ve edilmesi gereken bir alan da vardır. Bu, bugünle bağlantılı, içinde bulunduğumuz duruma göre eleştirel olarak üstlenme için daha çok geçerlidir. Ama diyalektikçiler olarak, asıl mesele söz konusu olduğunda, tam da böyle bir kavgayı aramamız gerekmektedir.

Ben, Hegel'in sisteminin *bütün* olarak *Buchstabieren* temelinde yeniden ve daha fazla araştırılması ve tartışılması gerektiğine inanıyorum. Hegel'in mutlaktan ve ideden bahsetmekle—eğer bu ide kendi varlığına doğa ve tin gerçekliğinde sahip ise—aslında neyi kastettiğini anlamaya çalışmamız gerekir (Feuerbach'dan bu yana gelen) teoloji şüphesi, ta on dokuzuncu yüzyılın ortalarından itibaren, Hegel felsefesinde gerçekten de bir şeyin keşfedilebileceğine dair bakışı çarpıtmıştır.

D.L. • Günümüz yorumcusu, peygamber duruşunu üstlenmekten kaçınmalıdır; böyle bir duruşa göre, Hegel'in felsefesinin asıl anlamı sanki yüz elli yıl boyunca herkese kapalı ve ulaşılmaz kalmıştır ve kendisini aniden dahi bir araş-

tırmacıya açmaktadır—tabii bu araştırmacı, her zaman için son araştırmacıdır. Burada Engels'in sözleri geliyor akla. Engels, dinden ilham almış peygamberlerin eski hatalardan kurtulmuş yeni bir toplumsal düzenin başlangıcını duyururken nasıl davrandıklarını anlatıyor: "Şimdi ortaya çıkan ve gerçeği duyuran insan eksikti (...) Bu insanın beş yüz yıl önce de ortaya çıkması mümkündü ve böylece insanlığı beş yüz yıllık hatalardan, mücadelelerden ve dert çekmeden korumuş olurdu" (*Marx-Engels-Werke*, cilt 19, ss. 191-2). Bizim durumumuzda ise, böyle yeni bir yorum tarafından tasarruf altına alacağımız yılların sayısı önemli olsa bile, yine de az olacaktır. Ama önemli olan, bu duruşun da peygamber tutumu olmasıdır.

Bir metin yorumunun; yorum tarihini, etki tarihini ve sonunda ele alınan düşünürün somut tarihsel etkisini dikkate alabildiği ve onu birbirini takip eden yanlış anlamalar ve hatalar olarak yok etmeye kalkmadığı takdirde ancak doğru olacağına inanıyorum. Hegel'in yeni bir okuması, kendi "otantik" gerçeğini bayağı tarihin karşısına koymak zorunluluğunu hissetmez ise ancak eksiksiz ve canlandırıcı olacaktır. Hegel'in önemli bir öğretisi, onun düşüncesinin yorum tarihini de yararlı bir hale getirebilmesi gerekir: Gerçek, ötekini de, "yanlışı" da gerçek olarak, açıklayabildiği ölçüde gerçektir.

Burada, bu büyük düşünürün yarattığı etkinin tarihini sergilemek mümkün olmadığı için, kendimi *Hukuk Felsefesi*'nin ve siyasi Hegel'in yarattığı etkinin tarihine ilişkin birkaç konuyla sınırlamak istiyorum. Hegel'i liberal anlamda yorumlayanlar, Haym'ın sözümona Restorasyon kurmacasına karşı yapmış olduğu suçlama konuşmasının bir yanlış anlamadan kaynaklandığını düşünür görünüyorlar. Ne var ki Haym'ın yorumunu üstlenenler de, Marx ve Engels'in, Genç-Hegelcilerin, evet, tüm okulun (çünkü genel olarak "sağcılar" da düşünürü az çok liberal ve ilerici sıfatıyla okuyor) okumasının bir yanlış anlamadan kaynaklandığını görme eğilimindedirler. Ümmetçi ve gerici çevrelerin yorumu bile onları yanlış anlama olarak kavramak zorundadır; çünkü bu çevreler, kendilerini sözümona Restorasyon kuramcısıyla özdeşleştirmekten çok uzak olmalarına karşın, Hegel'e ta yaşadığı dönemde bile teolojik ve politik düzeyde saldırmışlardır. Herkesin birbirine karşı yaptığı yanlış anlama suçlaması, farklı veya birbirine zıttır. Ama bunların ortak olduğu yan, bu aynı kategoriyi zıt yorumlar tarihini açıklamak için kullanmalarıdır.

Eğer söz konusu olan okuma, tekil araştırmacıların okuması değil de, somut ve güçlü siyasi-toplumsal hareketlere gönderme yapıyor ise (bu bağlamda söz konusu olan, bir tarafta Haym'ın nasyonal-liberal partisi, diğer tarafta ise Hegel Okulu ve Marx, Engels, Lassale gibi işçi sınıfının baş aktörleridir); bu durumda yanlış anlama kategorisi pek de doğru bir kategori değildir; zira, sonuç olarak tekil bir yorumun "otantiklik" otoritesi altında hakiki tarih, "asıl olamayan" olarak kurban edilmektedir. Hegel'i, biri Restorasyon'a, diğeri liberalizme dönük iki-yüzlü bir düşünür yapan iki karşıt yorum arasında aracılık yapmak

da, sorunun çözümü olarak görülemez. Böyle bir okuma türü, öbür iki okuma türünün hatalarını bir araya toplar: Yanlış anlama kategorisi zafer kutlamaya devam eder; hatta şimdi, birbirine karşıt söz konusu diğer iki yorumu da kapsar. Şu halde, Hegel'in basit ve yüzeysel resmedilişinden, onun düşüncesinin kompleks oluşunun ve çokanlamlılığının kavranamamış olmasından her ikisi de aynı oranda sorumlu tutulmuş olur. Ayrıca uzlaşma ruhuyla yapılan bu yorumun, büyük bir düşünürde iki açık çelişkili yanın birbiriyle nasıl uyumlu hale getirilebileceğini de açıklaması gerekir. Şüphesiz ki, kaba çarpıtmalar ve saptırmalar olabilir (Nazizmin bazı "kuramcıları"nın, diğerleriyle çelişerek, sadece Hegel bağlamında değil, başka bağlamlarda da yaptıkları gibi). Ama bunların ortaya çıkması ve yayılması, akademi dışı hakikate gönderme yapmaktadır.

Bundan dolayı, "yanlış anlamalar"ın geri planını oluşturan siyasi-toplumsal tarih hesaba katılmadan gerçek veya sözümona "yanlış anlamalar"la oyalanmanın pek bir anlamı yok. Daha çok, yeni bir yol seçmek ve tam da Hegel'in işaret ettiği yöntemsel bir göndermeyi üstlenmek gerekir: "Düşünce bakımından zengin refleksiyon"dan sonra, "çelişkiyi kavramanın ve ifade etmenin" mümkün olması gerekir (Hegel, *Werke*, cilt 6, s. 78). Hem yanlış anlama kategorisine sarılma hem de eli açık uzlaştırma denemesi, çelişkiyi zayıflatır ve hatta söndürür. Çarpışan birbirine zıt yorumlar arasındaki çelişkinin; yayımlanmış metin ile bunda saklı gizli metin (*akroamatisch*), kamuya açık olan ile gizli veya "saklı" kaynaklar, dışrak ile içrek Hegel arasındaki çelişkiye dayandırılması mümkün değildir. Ilting okunduğunda, Hegel'in şimdiye kadar yayımlanmamış okuma metinlerinin keşfedilip onların orijinalliği garanti altına alınırsa, çelişkilerin aşılması için sanki bu yeterli olacakmış gibi bir izlenim uyanıyor. Ne var ki, okuma metinleri Hegel'in çağdaşları arasında dolaşımdadır. Bu yine de müdahale suçlamasını engellememiştir veya ortadan kaldırmamıştır. Marx ve Engels, okuma metinlerine gönderme yapmadan ve *ekler* (*Zusaetze*) yerine *Hukuk Felesefesi*'nin ana metini alıntılayarak, *Hukuk Felsefesi*'nde anayasal veya temsili monarşinin gerekçelendirmesini görmektedir. Haym, 280. paragrafa yapılan *ek* ile uzun uzadıya uğraşıyor (bugün onun 1822-3 okumalarından alınmış bir metin olduğunu biliyoruz). Bu paragrafta, kralın rolü ile "i üzerindeki nokta"nın rolü karşılaştırılmaktadır. Ancak bu, Haym'ı, Hegel felsefesinin ve söz konusu *ek*in liberalizm ile mutlak olarak uyum içinde olmadığına dair iddiayı ortaya atmaktan alıkoymuyor. Ilting'in, Haym'ın yorumunu yayımlanmış metin ile karşılaştırarak ve liberal anlamda yorumu bu metindeki gizli metin ile (*akroamatisch*) ilişkilendirerek görmezlikten gelmeye çalıştığı çelişki, kendisini ısrarlı bir şekilde yeniden gösteriyor. Burada karşı karşıya bulunduğumuz çatışma, ayrı ve karşıt metinler kullanan farklı filolojik okullar arasında vuku bulan bir çatışma değildir. Aksine burada söz konusu olan, aynı kaynaklardan beslenen siyasi karşıtlıktır.

Haym'ın, bir yanlış anlama sonucu olmaktan çok suçlama içeren konuşması, Hegel ile *Preußischen Jahrbücher*'in, yani o zamanlar kurulma aşamasında olan nasyonal-liberal partinin organı ve istinat noktası olan derginin müdürü (Haym) arasındaki keskin ve uzlaşmaz karşıtlığın ifadesidir.

Haym'ı dikkatlice tekrar okuyalım: Hegel'in hatası, sürekli olarak "tahakküm altına girmeye hazır ve yurtsever olmayan bir zihniyet" sergilemiş olması ve de kendisini Fransa'ya ve Napoléon'a daima satmış olmasıdır. Bunun nedeni ise, nihayetinde Restorasyon eğilimine onay vermektir. Haym'ın duruşu açısından, Hegel'e karşı suçlamada bulunmak mevzu bahis olduğu zaman, aynı zamanda hem Restorasyon ile uyumu kuramsallaştırmak hem de herhangi bir eleştiriye tâbi tutmadan Fransız Devrimi'ni ve Napoléon'u desteklemekte bir çelişki yoktur. Napoléon'a ve Fransız Devrimi'ne hayran olmakla yurtsever olmayan duruşunu kanıtlayan düşünür, daha sonra Berlin'de de, Fransa'nın siyasi ve kültürel geleneğine hayranlığını hâlâ sürdürmekle bu davranışını ve böylelikle de Alman geleneğine ve Fransız düşmanı partiye karşıtlığını teyit etmiştir. Bu yüzden Hegel, Haym'a göre, Metternich ve Restorasyon'un yaptığı şeyle aynı şeyi yapmaktadır—ki, Haym bunları Almanya'nın umutlarına hakaret etmekle suçlar, çünkü onlar, Almanya tarafından hedeflenen bazı alanların (Elsaß–Lothringen, vs.) ilhak edilmesine karşı çıkmış ve bu hedefleri cisimleştiren "parti"yi baskı altında tutmuştur. Ulusal ihanet: Haymcı suçlamanın iç mantığı budur.

Bu ulusal ihanet, kendisini ta Hegel'in sisteminin teorik kategorilerinde dışa vurmaktadır, özellikle de "törellik"in kategorilerinde. Haym'a göre bunlar, Hıristiyan-Germen bireyciliğine yabancıdır ve daha çok devrimci Fransız geleneğine özgü cemaat ve komünallik "pathos"una gönderme yapmaktadır.

Burada Hegel'i yanlış anlayan nasyonal-liberal önder değil (tabii politik mücadelelerde yaygın olduğu gibi, zorlamalar ve küfürler eksik olmasa da); Haym'ın okumasını yanlış anlayanlar ve eleştirel olmayan bir açıdan suçlamanın altına anlamını bilmeden imza atanlar, bugünkü bazı yorumculardır; çünkü onlar, varolan ve suçlamanın ağırlık noktasını belirleyen bir ulusal sorunun varlığından bile haberdar değil. Hegel'in *Hukuk Felsefesi*'nin "Önsöz"ünde Fries'e karşı yapmış olduğu saldırının, Haym'a Hegel'i, Metternich'in taraftarlarıyla, tahakküm altına girmeye hazır olanlarla aynı kefeye koymaya olanak sağladığı doğrudur. Bu suçlamada Haym, Fries ve onun "parti"si tarafından Hegel'e karşı yapılan suçlamayı yeniden dillendirmektedir. Gelgelelim, törellik kategorisinin, sözümona devletin tanrısallaştırılmasının merkezîliğini devrimci Fransız geleneğiyle değil de Restorasyon'la ilişkilendiren bugünkü yorumcudur. Hegel'de siyasi cemaatin, "politeia"nın tanrının otantik gerçekleşmesi olarak ortaya çıkması, Haym tarafından elbette eleştirilmektedir (*Hegel und seine Zeit*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, ss. 164-6). Ama bu, ta

Schelling'in, Fransız devrimcilerini mahkûm etmek için kullandığı bir motifin yeniden canlandırılmasıdır; çünkü onlar, "gerçek *politeia*nın (...) gökyüzünde" olduğunu unutmuşlardır (*Stuttgarter Privatvorlesungen*, *Sämmtliche Werke*, Cotta, Stuttgart/Augsburg, ss. 461-2). Dahası, sözümona devleti tanrısallaştırmasında antik modellere öncelik verdiği için Hegel'i eleştiren Haym, Hegel'in ta gençlik döneminde bile, antikitenin meşhur hale getirilmesinde en fazla Rousseau ve Jakobenlere gönderme yaptığını, ama kesinlikle Restorasyon'a gönderme yapmadığını biliyordu.

Hegel'in sözümona "devleti tanrısallaştırması"na yönelik Haymcı eleştiride 1789'un düşüncelerinin bir tür savunmasını gören, bugünkü yorumcudur. Oysa Haym aslında sadece 1789'un düşüncelerini eleştirmek ile kalmıyor; tersine, aynı zamanda o düşünceleri "Protestan-Germen özgür kişilik ilkesi" ile uyuşmaz olarak ortaya koymaktadır. Bugünkü yorumcu, Haym'ın bir nasyonal-liberal olduğunu unutuyor—ki, Haym sadece Hegel'e karşı polemik yapmamıştır; o aynı zamanda Varnhagen von Ense'ye, Heine'ye, Gans'a ve Genç Almanya'ya karşı da polemik yapmıştır. Elbette o bunu, onların Restorasyon'a karşı müdahaleci davrandıklarından dolayı değil, tersine "Fransız kültürü"ne bağlı olduklarından ve "Fransız liberalizmi ile Voltaireci ve Rousseaucu olma"ya karşı sempati beslediklerinden dolayı yapmıştır.

Bir taraftan Haym ile Hegel arasındaki, diğer taraftan ise Hegel ile Marx ve Engels arasındaki çelişkinin gerçek özü bir defa kavranırsa, karşı karşıya olan bu yorumları bir yanlış anlama sonucu olarak ortadan kaldırmaya ihtiyaç duyulmaz. Hatta bazı benzerlikler bile vardır. Örneğin, Hegel'in ve onun öğrencilerinin Fransız Devrimi'ne ve de Fransız siyasi kültürüne ve geleneğine hayran oldukları her iki yoruma ait olanlar tarafından da belirtiliyor. Daha fazlası: Marx, Hegel'in burjuva toplumunu *bellum omnium contra omnes* (herkesin herkese karşı savaşı) olarak ortaya koyduğunu vurguluyor. Oysa Haym, Hegel'i burjuva toplumunun değerini ve dokunulmazlığını görememekle suçluyor. Bu iki örnekte sadece değer yargısı farklı ve karşıt; Marx için en ilerici olan tez ve analizleri, Haym için en derin anti-liberal ve Restorasyon'a özgü tez ve analizlerdir. Tarihsel olarak baktığımızda Haymcı değer yargısı ağırlık kazanmıştır; fakat sadece değer yargısı—buna dikkat etmek gerekir—, analizin somut unsurları değil. Bu açıdan bakıldığında, bazen tamamıyla tersine çevrilmiş bir olguyla karşı karşıya kalınabiliyor: Haym, Hegelci felsefenin anti-liberal niteliğini, onun (tamamıyla siyasi cemaatin totaliter pathosunun hâkim olduğu) Fransız Devrimi ve Fransız siyasi geleneğiyle olan bağlantısını temel alarak kanıtlıyor ise, bugünkü bazı yorumcular, eleştirel yaklaşımdan yoksun bir şekilde Haym'ın değer yargısını üstleniyor ve onun geçerliliğini açıklamak için Hegel'in 1789'un düşüncelerine yabancı olduğunu ve onlara düşmanca yaklaştığını kanıtlamaya çalışıyorlar. Haym'a göre Hegel, modern

özgürlüğü anlayamamıştır; çünkü düşünür, Germen veya Germen-Protestan geleneğe yabancı kalmıştır. Aynı şekilde bugün de Hegel, modern özgürlüğe uzak duruyormuş gibi görülmektedir. Gelgelelim, şimdi Hitler'e kadar uzanan sürekli bir çizgiye dahil ediliyor. Elbette Haym'dan Topisch'e veya Popper'den Hayek'e kadar uzanan sürekli bir çizgi var ve bu çizgi, ne türde olursa olsun, "totalitarizm" karşısında liberalizm övgüsü aracılığıyla çizilmektedir.

Hegel yorumlarının tüm *siyasi* tarihini anlama, bize açıklık getirme olanağı sunmaktadır: Burada metne geri dönülebilir, dönülmesi gerekir. Ancak, sanki bir mucize sonucu yorumlar tarihinin sıfır noktasına geri atılmış gibi değil; aksine, yorumların siyasi tarihinin yeniden kurulması sonucu elde edilen delaletlerin zenginliği ve çeşitliliğiyle... Bugünkü yorumcunun, kendi okumasının koşullarını anlaması ve Hegel'e yönelik sorularını belirlemesi, kültürel ve siyasi kategorilerin bilincine varması için bu zenginliği ve çeşitliliği kullanmasını bilmesi gerekmektedir. Yorumların siyasi tarihinin, Gadamer'in hermeneutiği tarafından fazlasıyla övülen "etki tarihi" ile uzaktan yakından ilgisi yoktur. Hermeneutik, "yanlış anlama" kategorisini, lütufkâr bir ironiyle yorumcu ile metin arasında farklı ifade edilen "diyalog" ile yer değiştiriyor; ama o, benim burada eleştirdiğim tarihi ne kadar göz ardı ediyorsa, nesnel çelişki kategorisini ve hermeneutik tartışmanın siyasal-toplumsal boyutunu da o kadar görmezlikten geliyor.

Bu söyleşide ve başka bir yerde daha (*Hegel und die Freiheit der Modernen*, Peter Lang, 2000) bilinçli ve açık bir önkoşuldan veya hipotezden hareket ediyorum: Yanlış bir soru, *Hukuk Felsefesi*'nin anlaşılmasını engeller ve bu da, Hegel'in liberalizmi veya anti-liberalizmine ilişkin sorudur. Bu yanlış bir sorudur; çünkü bu soru, kategorik ama bilinçsizce yapılan siyasi bir tartışmada bir duruş içermektedir—ki, bu tartışma Hegel yorumlarının tarihini boydan boya takip etmektedir ve bugün için güncelliğinden hâlâ hiçbir şey kaybetmemiştir. Eleştirel olmayan, apolojik bir temsil sunmaya varan bu duruş, liberal düşünce geleneği tarafından dolaysız bir biçimde sunulmaktadır: Marx ve Engels, dışrak Hegel'in karşısına koymak için içrek bir Hegel arayışına koyulmadı; çünkü onlar, başından beri biliyorlardı ki, Hegel'in düşüncesi, ("Alman Sefaleti"ne dayanan) sisteminin tüm sınırlandırmasına karşın, Engels'in *Hukuk Felsefesi*'nin yazarını savunurken "sınırlı liberaller" dediği kişilerin duruşlarından çok daha ileri gitmektedir (*Marx-Engels-Werke*, cilt 20, s. 266).

Kim soyut düşünüyor? [1807]*

Düşünmek mi? Soyut mu?—*Sauve qui peut!* Canını seven kaçsın! Düşmana satılmış bir hainin bu yazıyı düpedüz metafizikle ilgileneceği için gammazlayan bu sözleri çığlık çığlığa haykırdığını şu anda bile işitebiliyorum. Zira *metafizik*, tıpkı *soyut* ve hatta neredeyse *düşünme* gibi, az çok herkesin vebaya yakalanmış bir adamdan kaçarcasına kaçtığı bir sözdür.

Gelgelelim buradaki niyet, sanki düşünmenin ve soyutun ne oldukları burada açıklanıverecekmiş gibi, aslında o kadar da kötücül değil. Güzel dünyanın açıklamalar kadar katlanılmaz bulduğu hiçbir şey yok. Birisi açıklamalar yapmaya başladığında bunu ben kendim de korkunç buluyorum, çünkü yumurta kapıya dayanınca her şeyi kendim anlıyorum. Burada düşünmenin ve soyutun açıklanması her halükârda bütünüyle gereksiz; zira güzel dünyanın soyuttan kaçmasının tek nedeni soyutun ne olduğunu bilmesi. İnsan nasıl ki bilmediği şeyi arzulamazsa, aynı şekilde ondan nefret de edemez.

Niyetim, güzel dünyayı düşünmeyle veya soyutla hünerbazca barıştırmaya çalışmak da değil, sanki görüntüyü kurtaracak kadar yüzeysel azıcık bir laflamayla, düşünme ve soyut sonunda çaktırmadan toplum içine çıkmalarının bir yolu bulunana dek herhangi bir tiksinti uyandırmaksızın yutturuluverecekler-miş gibi; hatta belki de bu karmaşıklığın yaratıcısı, bütün toplumun tanıdık eski bir dostmuşçasına çok uzun zamandan beridir başka bir namla görüp tanıdığı bu yabancı konuğu, yani adıyla sanıyla soyutu birdenbire teşhir ediver-

* G.W.F. Hegel, "Wer denkt abstrakt?", *Werke in zwanzig Bänden 2: Jenaer Schriften 1801-1807*, Auf der Grundlage der *Werke* von 1832-1845 neu edierte Ausgabe Redaktion Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1970, ss. 575-81. Elyazması [Ms.]: Hegelnachlaß Stiftung preußicher Kulturbesitz. İlkbasım: *Werke* [*W.*],

meden önce, onlar toplumun kendisi tarafından farkına varılmadan benimseniverecekler (*hereingezogen*) veya Suebyalıların deyişiyle koyna alınıverecekler (*hereingezäunselt*)** imiş gibi. Dünyayı iradesine ters yönde eğitme maksadı taşıyan bu tür tanıma sahnelerinde öyle bağışlanmaz bir kusur vardır ki, aynı anda onları küçük de düşürür, ama perde arkasından ipleri idare eden kuklacı sergilediği maharetle küçücük bir ün kazanma peşindedir; gelgelelim bu küçük düşmüşlük ve bu boşuna kurumlanış etkiyi ortadan kaldırır, zira bunlar böyle bir bedel karşılığında kazanılan eğitimi tekrar gerisingeri itip püskürtür.

---

cilt XVII, 1835. Orijinal metinle karşılaştırmalı olarak çevirisi yapılan metin için bkz. G.W.F. Hegel, "Who Thinks Abstractly?" [c. 1808], çev. ve yay. haz. Walter Kaufmann, *Hegel: Texts and Commentary*, Anchor Boks, Garden City, NY, 1966, ss. 113-8. Walter Kaufmann'ın metnin İngilizce çevirisine düştüğü not:
"Hegel'in *Toplu Eserler*'inin (*Werke*) on dokuzuncu yüzyıl basımında, bu makale (*Wer denkt abstrakt?*) XVII. Ciltte (ss. 400-5) yer alır. Rosenkranz bu yazıyı kısaca ele alıp tartışır (355vd.) ve eldeki yazının "Hegel'in ne denli... Berlin tarzına girmiş olduğu"nu gösterdiğini söyler. Glockner, kendi yönetiminde yayımlanan *Werke* basımında, yazıyı *Vermischte Schriften aus der Berliner Zeit* (*Berlin Döneminden Karışık Yazılar*) başlığı taşıyan XX. Ciltte (1930) yeniden basar. O, bu yazıyı, Berlin döneminin son yılları boyunca Hegel'in yerel matbuat için kaleme aldığı "dört *feuilleton* (tefrika)" arasına dahil eder. Fakat Glockner şunu da kabul eder: "Bu yazının tam olarak yayınlandığı yeri ne yazık ki bilmiyorum." Hegel'in *Berliner Scriften: 1818-1831* (1956 [*Berlin Yazıları: 1818-1831*]) başlığı altında derlenip toplanan yazılarını içeren kritik edisyonu Glockner'inkinden çok daha kapsamlı olan (550 sayfaya karşı 800 sayfa) Hoffmeister, bu makaleyi derlemeye dahil etmez. O, bir dipnotta, bu makalenin Hegel'in "Jena dönemi (1807-8)"ne ait olduğunu söyler. Bu pek de alışılmadık bir dil sürçmesidir: 1807 yılının başlarında Hegel Bamberg'e, 1808 yılındaysa Nürnberg'e gitmişti; ve Jena'yı terketmezden önceki 1807'nin ilk haftalarında Hegel'in bu makaleyi yazacak zamanı ve zihin dinginliği kesinlikle yoktu. Hoffmeister, Glockner'in "dört *feuilleton*"undan yalnızca tek birini alıkoyar, o da aslında bir gazeteye yazılmış ve gazetenin yeni bir oyunla ilgili değerlendirme yazısına itiraz eden bir mektuptur. Hoffmeister, eldeki makalenin yazılış tarihini niçin Rosenkranz'ın ve Glockner'in düştükleri tarihten çok daha önceki bir zamana geri çektiğine ilişkin hiçbir sebep göstermez. Olasılıkla, Kotzebue (Alman oyunyazarı, 1761-1819) hakkındaki küçümseyici değini, Kotzebue'nin bir Alman teoloji öğrencisi tarafından hançerlenip öldürülmesinden önceki bir tarihi telkin eder. Bu kısa yazının Jena'da yazılmış olması da pek muhtemel görünmüyor: Zira Hegel'in o şehirdeki sıkıntılı ve mutsuz yılları boyunca yazdığı makalelerden—ve *Fenomenoloji*'den—oldukça farklı bir yazı bu. Gelgelelim, eldeki yazının 1807'de ya da 1808'de yazılmış olduğu konusunda Hoffmeister haklı olabilir." Çevirinin takip ettiği ve aslında *Werke*'nin ilk basımının kritik bir edisyonu içerisinde yer alan orijinal metin eldeki yazıyı Jena dönemine ait olarak sınıflandırmış ve 1807 yılına tarihlendirmiştir. Bu tarihle ilgili gerekçe herhalde yazının içerisinde *Morgenblatt*'a yapılan gönderim olsa gerektir—çev.n.

** Bu deyiş, kelime kökü itibariyle Alman dilindeki *Zaun* sözcüğüne geri götürülebilir. Buna göre, Alman dilinde *der Zaun* şu anlama gelir: "Çit", "bahçe parmaklığı" ve buradan hareketle "birinin mahremine veya özel mülkiyetine ait alanı çevreleyen sınırlar." Aynı kökten gelen *einzäunen* fiili, "bir yerin çevresini çitle çevirmek" veya "kendi mahremine veya özel

Her halükârda, böylesi bir plan tasarlamak daha en başından bozguna uğrayıp çöker, zira bu planı uygulamak bilmecenin sorduğu sözün ilk başta söylenmemesini gerektirir. Ne var ki, daha yazının başlığında bu zaten olup bitti, bu söz söylendi bile; bu yazı bu tür bir hünerbazlıkla oyalansaydı, bu sözlerin daha başlangıçta hemen dosdoğru sahneye çıkıvermelerine izin vermemek; tersine, bir komedyadaki bakanlar kurulu üyesi gibi, bütün oyun boyunca paltolarıyla dolaşıp durmalarını ve düğmeleri ilk kez ancak son sahnede çözüp birdenbire çakıveren bilgelik yıldızını pırıl pırıl açığa vurmalarını istemek gerekirdi. Metafizik paltonun düğmelerini çözmek elbette bakanlar kurulu üyesinin paltosunun düğmelerinin çözülmesinden daha az etkili olurdu: Bu, bir çift sözden daha fazlasını günışığına çıkarmazdı; ve aslında, bu eğlenceli şakanın en iyi kısmı, toplumun konunun kendisine zaten çoktan vâkıf olduğunun gösterilmesi olsa gerek; bu takdirde, sonunda toplumun kazandığı şey sırf ad olurdu, oysaki bakanlar kurulu üyesinin yıldızı gerçek bir şeyi imler: Bir kese dolusu para.

İyi toplumda, düşünmenin ne olduğunu, soyutun ne olduğunu mevcut herkesin bilmesi gerektiği önvarsayılır ve şurası kesin ki biz kendimiz böyle bir iyi toplum içerisinde bulunuyoruz. Öyleyse sorun sadece *kim*in soyut düşündüğü. Daha önce zaten sözü edildiği gibi, buradaki niyet, toplumu bu konularla barıştırmak, toplumun güç bir şeyle uğraşmasını beklemek, akıl bahşedilen varlıkların makamına ve mevkiine yakışan böyle bir konuyu umursamazca savsaklamaması için toplumun vicdanına seslenmek değil. Tam tersine buradaki niyet, bu savsaklama konusunda kötü bir vicdana sahip görünmese de güzel dünyayı kendi kendisiyle barıştırmak; halbuki, bu güzel dünya, en azından iç derinliğinde, soyut düşünmeye yüksek bir şey olarak belli bir saygı besliyor, gelgelelim öyle çok alçakta değil de çok yüksekte, fazlasıyla sıradan değil de fazlasıyla soylu göründüğünden ya da diğer taraftan bir *Espèce* gibi, yani pek özel, pek cins bir şey gibi göründüğünden onu görmezden gelip başka taraflara bakıyor; öyle ki bu bakımdan, soyut düşünme, yeni elbiseler gibi insana genel toplum içerisinde ayrıcalık katmayıp, yırtık pırtık yoksul giysileri gibi ya da

---

mülkiyetine ait alanın sınırlarını belirlemek" anlamındadır. Şimdi burada Hegel'in kullandığı bu Suebya lehçesine özgü *hereingezäunselt* deyişi, yine aynı köklere geri giden *hereinzäunen* fiilinin çekimli bir türetimi olarak belirir. Bu *hereinzäunen* fiili, harfi harfine "bir şeyi veya kimseyi çitten içeri almak", "içeri girmesine izin vermek", fakat daha da yerli yerini bulan deyişler kullanılacak olduğunda, "bağrına basmak", "mahremine almak", "koyn[un]a almak" anlamlarındadır. Hegel'in bu deyişi incelikli bir sözcük oyununa soktuğu ilk deyiş, yani *hereingezogen* ise, *ziehen* ("çekmek", "çıkarmak") fiilinden türetilmiştir. Buna göre *einziehen*, "içeriye çekmek", "içeriye sokmak", "içeriye almak" vb.; *hereinziehen* ise, "içerisine ve kendisine almak", dolayısıyla da "kabullenmek", "benimsemek", vb., ama bununla birlikte *hereinzäunen* fiilinde olduğundan daha düşük bir metaforik vurguyla yine "bağrına basmak", "mahremine veya koynuna almak" vb. anlamlarına gelir—çev.n.

süslü püslü zengin giysileri gibi—hadi daha da zengin olsun, hani evvelden beridir Çinlileri andırır bir şekle şemale büründüren antik oymalar veya nakışlar içine kakılı kıymetli mücevherlerle süslenmiş zengin giysileri gibi—insanı toplum dışına çıkartan ya da toplum içerisinde gülünçleştiren bir şey olarak görünüyor.

Peki, kim soyut düşünüyor? Elbette bilgisiz görgüsüz insanlar takımı canım, bilgi görgü sahibi olanlar olacak değil ya. İyi toplum işte bu yüzden soyut düşünmez, çünkü bu fazlasıyla kolay, fazlasıyla bayağıdır; fazlasıyla bayağı ama dışsal duruştan ötürü değil, yani kendisini altından kalkamayacağı işlerden daha yükseğe yerleştiren içi boş bir soyluluk taslayıştan ötürü değil de, konunun kendisinin iç değersizliği yüzünden fazlasıyla bayağı.

Soyut düşünmeye yönelik önyargı ve saygı o denli muazzam ki, hassas burunlar bu noktada ince bir taşlamanın (*Satire*) veya iğnelemenin (*Ironie*) kokusunu almaya başlayacaklar; neyse ki, *Morgenblatt*[1] (*Sabah Gazetesi*) okurları, taşlamalar için ortaya bir ödül koyulduğunu ve dolayısıyla boşverip vazgeçmektense burada lafı fazla evirip çevirmeden derhal konuya girmem ve kendime güvenip yarışmaya katılarak bu ödülü kazanmak için elimi çabuk tutmam gerektiğini biliyorlar.

O halde sadece ortaya attığım savı destekleyecek örnekler getirmem gerekiyor, ki herkes bu örneklerin savımı doğruladığını kabul edecektir. Bir katil idam sehpasına götürülmektedir. Halkın geneli için bu adam bir katilden başka bir şey değildir. Olur a, hanımefendiler belki onun güçlü kuvvetli, yakışıklı, ilgi çekici bir adam olduğundan söz ediverirler. Oradaki ahali bu sözü korkunç bulur: Ne? Yakışıklı bir katil mi? İnsan nasıl böylesine çirkin düşünür de bir katile yakışıklı diyebilir; muhakkak siz kendiniz de onunla aynı soydansınız! Belki şeylerin ve kalplerin derununu bilen bir rahip de çıkıp, bunun üst tabakadaki insanlar arasında hâkim olan ahlak çöküntüsü olduğunu ekleyiverir.

Bir insan sarrafı suçlunun zihin yapısının işleyişini ve gelişimini araştırır, bunların izini sürer: Onun tarihinde, onu medeni toplumun düzenine karşı hırçınlaştıran kötü bir eğitimi, babasının ve annesinin kötü aile ilişkilerini,[2] bu adamın küçücük bir kabahat işlemesine gösterilen fazla acımasız herhangi bir sertliği, bu sertlik karşısındaki bir ilk tepkiyi bulur; öyle ki aslında bu adamı zorla yoldan çıkaran ve suç dışında kendini korumasına olanak tanımayan

---

1 *Morgenblatt für gebildete Stände*'nin (*Okuryazar Tabaka İçin Sabah Gazetesi*) yayınlanmaya başladığı tarih: 1. 1. 1807; ödüllü satirik yazı yarışmasının ilan tarihi: 2. 1. 1807; yazıların son teslim tarihi: 1. 7. 1807.

2 Burada elyazması metin takip edilmiştir: Ms.: "in seiner Geschichte schlechte Erziehung, schlechte Familienverhältnisse" ["onun tarihinde... kötü bir eğitimi, ... kötü aile ilişkilerini ..."]. *W.*: "in seiner Geschichte, in seiner Erziehung schlechte Familienverhältnisse" ["onun tarihinde, eğitiminde ... kötü aile ilişkilerini ..."].

da işte bu ilk tepkidir. —Bu tür şeyler işittiklerinde şunu diyecek insanlar çıkabilir elbette: Adam, bu katili mazur görmek, mazur göstermek istiyor! Bu bir yana, gençliğimde bir belediye başkanının şöyle yakınıp sızlandığını işittiğimi hâlâ hatırlıyorum: Şu kitap yazarları da artık fazla ileri gidiyorlar canım, baksana Hıristiyanlığı da doğruluğu dürüstlüğü de büsbütün kökünden kazımaya çalışıyorlar; adamın biri çıkıp bir intihar savunusu yazmış; korkunç, hem de çok korkunç! —Sonradan işin aslı araştırılıp soruşturulduğunda meydana çıktı ki, *Werther'in Istrapları* (Goethe, *Genç Werther'in Acıları*, 1774) kastediliyordu.

Soyut düşünmek işte böyle olur: Katilde onun bir katil olduğu soyutlamasından başka hiçbir şey görmemek ve onun geri kalan tüm insani özünü bu yalın nitelik vasıtasıyla hiçlemek. Leipzig'in incelikli, duygusal dünyasında durum tamamen başka türlüdür. Oradakiler, idam çarkının ve çarka bağlanmış suçlunun üzerine çiçek demetleri serpiştirirler ve çiçeklerden örülü çelenkler bağlarlar. —Fakat bu, yine karşıt bir soyutlamadır. Hıristiyanlar pekâlâ Gülhaççılık (*Rosenkreuzereil Rosicrucianism*) ya da tersine Haçgülcülük (*Kreuzrosereil/cross-rosism*) oyunlarıyla oyalanıp vakit öldürebilir, haçı güllerden çelenklerle örüp süslü püslü donatabilirler. Haç, çok uzun zamandan beridir kutsanmış darağacı ve idam çarkıdır. Tek-yanlı anlamını, yani onur kırıcı bir cezalandırma aracı olma anlamını yitirmiştir ve en sevinçli manevi doygunlukla ve tanrısal onurla beraber en yüksek acı ve en derin reddiye düşüncesi uyandırır. Buna karşın menekşelerle ve gelinciklerle örülüp donatılmış Leipzig [haçı veya çarkı] Kotzebue tarzı bir bağdaştırmadır, duygusallığın kötülükle bir tür hırpani ve derme çatma birlikteliğidir.

Bütünüyle farklı bir tarzda, hastanede çalışan sıradan bir yaşlı kadının katil soyutlamasını öldürdüğünü ve katili onura erdirmek üzere dirilttiğini vaktiyle işitmiştim. Kesilip gövdesinden ayrılmış kafa idam sehpasının üzerinde duruyor ve üstüne pırıl pırıl parlayan güneşin ışığı vuruyordu; kadın dedi ki: Tanrı lütfunun güneşi *Binder*'in kafasında ne kadar da güzel parıldıyor! —Güneşin senin üstünde parıldamasına değmezsin, der insan öfkelendiği alçak bir herife. O kadın, katilin kafasına güneşin pırıl pırıl vurduğunu ve işte bu yüzden onun yine de hâlâ daha buna değer olduğunu gördü. Kadın, katilin kafasını yukarı kaldırıp darağacının cezasından tanrının güneşli lütfuna yükseltti ve bağdaştırmayı menekşelerle ve içi boş duygusal kurumlanışla gerçekleştirmeyip, tersine katil olan ve kafası kesilen adamı daha yüksek güneşte lütfa erdirilmiş gördü.

Alışverişe çıkan hizmetçi kız pazardaki satıcı kadına: Bana bak ihtiyar kadın, sattığın yumurtalar çürük! deyiveriyor. Vay sen misin diyen? Ne? Benim yumurtalarım mı çürük? diye cevap yetiştiriyor beriki de. Çürük olan sen olmayasın sakın! Yumurtalarıma çürük dersin ha!? Ya sen? Babanı bitler kemirmedi miydi şoselerde? Anan seğirte seğirte Fransızlarla kaçıp gidivermedi

miydi? Ninen kimsesizler hastanesinde boylamadı mıydı tahtalıköyü? —Sırtınızdaki cicili bicili paçavrayı atıp üstünüze başınıza adamakıllı bir gömlek alsanıza; o paçavrayı da başınızdaki şapkaları da nereden aldığınızı cümle âlem çok iyi biliyor; subaylara kuyruk sallamak için olmayaydı, bugün birçokları böyle takıp takıştırmazdı; saygıdeğer hanımefendiler evlerindeki yanaşmalara daha dikkat etselerdi, birçokları daha o saat hapsi boylardı. Çoraplarınızdaki delikleri yamasanıza! —Sözün kısası, kadın kıza ağzına geleni söyleyip demediğini bırakmaz. Bu kadın soyut düşünüyor ve kızı, şalına, şapkasına, gömleğine vs., yetmedi parmaklarına ve başka kısımlarına, hatta hatta babasına ve bütün sülalesine varıncaya kadar, baştan aşağı sırf yumurtaları çürük bulmakla işlediği suçun altına yerleştiriveriyor. Kızın her şeyi bütün bütüne bu çürük yumurtaların rengine bürünüveriyor, halbuki satıcı kadının söz ettiği şu subaylar—hiç işkillenilmez de değil ya, bunda bir iş varsa—onda tamamen başka şeyler görme muradına erişmiş olabilirler.

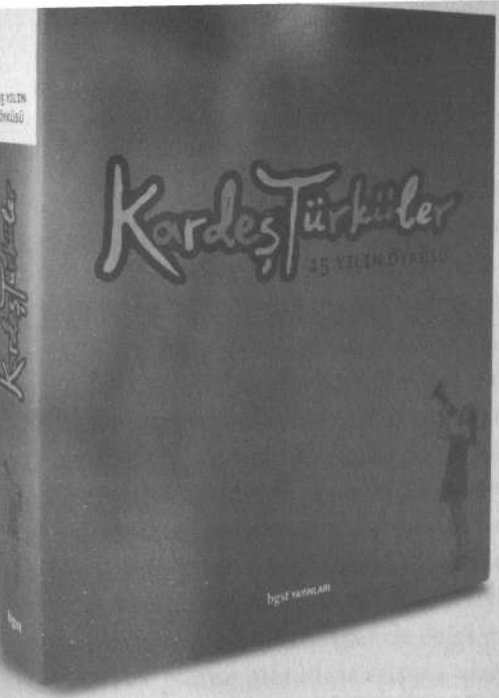
Hizmetçi kızı bir yana bırakıp evin uşağına gelelim: Hiçbir uşak, alt tabakadan ve düşük gelirli bir adamın yanında çalışan uşaktan daha perişan bir halde değildir; ve efendisi ne kadar soyluysa onun da hali vakti o kadar yerinde olur. Sıradan insan yine fazla soyut düşünür, uşağın karşısında soylu edalar takınır ve önüne gelene uşağına davrandığı gibi davranır; bir tek bu sıfatına yaslanır. En tuzu kuru uşak Fransızların yanında çalışan uşaktır. Soylu adam uşaklarıyla tanışık olur, Fransızlarsa uşakla içli dışlı sıkı dost bile olurlar; başbaşa kaldıklarında, uşak büyük büyük laflar edip sohbeti yönlendirir: Diderot'nun kitabı *Kaderci Jacques ve Efendisi*'ne (*Jacques et son maître*, 1773) bakın, efendi enfiye çekmekten ve saate bakmaktan başka bir şey yapmaz ve geri kalan her işin görülmesini uşağa bırakır. Soylu adam, uşağın sadece bir uşak olmakla kalmayıp, şehirdeki en son havadisleri bildiğini, kızları tanıdığını ve kafasında parlak fikirler beslediğini de bilir; uşağa bu konular hakkında sorular sorar, uşak da sorulanlar hakkında ne biliyorsa anlatabilir. Fransız efendinin yanında uşak yalnızca buna izinli olmakla kalmayıp, aynı zamanda durduk yerde bir konudan söz açabilir, o konu hakkında kendi görüşlerini dile getirebilir ve görüşlerinin doğruluğunda ısrar edebilir de; ve efendi uşaktan bir şey istediğinde emir vermek sökmez, tersine önce uşağın karşısında niyetinin sebeplerini açıklayıp onu ikna etmesi ve ona gönül okşayan birkaç söz söylemesi gerekir ki, dizginleri elinde tuttuğundan emin olacak şekilde dediğini yaptırtsın.

Orduda da aynen buna benzer bir farklılık bulunur; Prusyalılar[3] arasında askere dayak atılabilir, dayak yiyen asker olsa olsa kalın kafalı itin kopuğun biridir; zira edilgin sille tokat dayak yeme hakkına sahip olan her şey kalın kafalı bir it kopuktur. Bu yüzden, sıradan erat, subayın kafasında, üniformalı ve *port*

3 Ms.: "preußichen" ("Prusyalılar"); *W.*: "österreichischen" ("Avusturyalılar").

d'epée (kılıç kuşanmış) bir beyefendinin cebelleşmek zorunda kaldığı dayak atılabilir bir özne *abstraktum*u sayılır—ve kendini şeytana teslim etmeye insanı dürtükleyip duran da işte budur.

çev. Hakkı Hünler



Kardeş Türküler projesinde, bu topraklarda yüzyıllarca bir arad yaşamış farklı kimlik ve kültürle arasından sesleniyoruz. Binalar, sokaklar, kaldırımlar, müzikler, masallar, deyimler, danslar, yemekler... Bu topraklarda yüzy öncesinden kök salmış ve bugür kadar gelmiş "kültürel çoğulluk' gerçeğini görmezden gelip yok saymak mümkün değil!

Kardeş Türküler 15 Yılın Öyküsü 4 farklı kapak rengiyle hem kart hem sert kapaklı olarak basılmış İçerik açısından aralarında bir fa yoktur.



Umudu Gerçeğe Dönüştürmek, insanlığı ilgilendiren hemen bütün temel alanlara ve hemen bütün insanlararası etkileşim tarzlarına uzanıyor. Katılımcı ekonomi benzeri ilkelerin, bizi nasıl mevcut bütün toplumlardan çok daha arzu

ir bir topluma götürebileceğini ele alıyor. maçların yapıcı bir şekilde nasıl ele abileceğini özenle ve güçlü bir kavrayışla tırıyor. Umudu Gerçeğe Dönüştürmek, çok a özgür ve adil bir dünya arayışına yapılan değerli ve kışkırtıcı katkılardan birisidir.



Biz, Siz, Onl Tiyatro Boğ tarafından yürütülen "Kolektif Oyunlaştırm çalışmasının ürünü. Oyu "halklara ve kültürlere if özgürlüğü" temasını, üç farklı hikâye aracılığıyla tartışıyor. Hikâyeler, Eminönü'nde sahaflık yapan bir vakanüvis tarafınd dillendiriliyor. Üçü de yaşanmış olay lara dayanıyor; üçü de bu coğrafyaya ait, farklı ve iç içe geçmiş renkleri barındırıyor.

Hegel, Marx ve Hıristiyanlık*

Bay Niel'ın kitabının başlığı [*De la Mediation dans la philosophie de Hegel* (Paris, 1945)] ikaz edilmemiş bir okuru yanlış yönlendirebilir. Aslında, burada söz konusu olan Hegel'in *dolayım* (*Vermittlung*) ** kategorisinin soyut bir analizi değil, Hegel felsefesinin öne sürülen somut içeriğinin bütünüdür. Ayrıca şunu da belirtmek gerekir ki, yazar, Hegel'in yazılarının neredeyse tümünü, dört yüz sayfadan daha az tutacak şekilde özetleyerek gerçekten zoru başarmıştır.

Dahası, Bay Niel'ın seçtiği başlık tamamen meşrudur ve Hegel'in düşüncesinin genel yapısının esaslı bir şekilde kavrandığını gösterir. Aslında, *dolayım* demek *diyalektik* demektir; çünkü *dolayımlanmış* her şey *diyalektik* ve *diyalektik* olan her şey *dolayımlanmış*tır. Şu halde Hegel'de diyalektik, bir düşünce yönteminden ibarettir; felsefi açımlamanın bir hüneri değildir: Diyalektik, bizzat somut gerçekliğin hakiki yapısıdır ve yalnızca felsefi düşünce bir bütün olarak alınan bu somut gerçekliği doğru bir şekilde betimlediği sürece bu felsefi düşünceye nüfuz eder. Bu nedenle, Hegel'in felsefesindeki dolayımı (eş deyişle diyalektiği) analiz etmek, tüm somut bağlamı içinde

* Alexandre Kojève, "Hegel, Marx and Christianity", İng. çev. Hilail Gildin, *Interpretation*, 1, 1970, ss. 21-42; asıl metin için bkz. *Critique*, 1, 1946, ss. 339-66. Bu yazı, şu an hazırlanmaya çalışılan *Alman İdealizmi III: Hegel* başlıklı çalışmadan alınmıştır [Güçlü Ateşoğlu (haz.), *Alman İdealizmi III: Hegel*, Doğu Batı Yay., Ankara, 2008].

** İng. çev. notu: Çift parantezler çevirmenin ilavelerini belirtir. Öteki parantezler ise asıl metinden gelmektedir. *Lutte* sözcüğünün "fight" sözcüğüyle ve *dépasser* sözcüğünün "surpass" sözcüğüyle karşılanamadığı yerlerde Fransızca sözcükler çift parantez içinde verilmiştir. James H. Nichols'ün son Kojève çevirisi (*Introduction to the Reading of Hegel*, ed. Allan Bloom, New York, 1969) çevirmene pek çok işlevsel öneri sunmuştur. Jonathan Mandelbaum'un yararlı tavsiyesini de minnettarlıkla anmam gerek. ˙

bizzat bu felsefeyi analiz etmektir; ve Bay Niel'ın kitabında yaptığı tam da budur.

Ama yine de, yazarın dolayım ya da diyalektik kavramının, şöyle ya da böyle, formel bir analizine tek bir bölüm bile ayırmamış olmasına hayıflanılabilir. Ayrıca şunu söylemeliyim ki, genel ifadelerle laf arasında bu kavramdan söz ettiği yerlerde söyledikleri, kanımca tamamen doğru değil (özellikle bkz. s. 70, not 10; ss. 102-4 ve s. 357).

Bay Niel'ın Hegel'deki diyalektiğe ilişkin görece idrak eksikliği, Hegel'in öne sürdüğü diyalektik felsefenin kusursuz bir özetini sunmasına engel olmaz. Ancak bu idrak eksikliği, doğru bir şekilde özetlenmiş teorilere temelde yanlış bir anlam yükleyen yorumlara neden olduğu için çok vahim boyutlardadır. Görünürdeki bu paradoks, Hegel'in diyalektik metinlerinin ister istemez, bazen de kasten, muğlak olması gerçeğiyle açıklanır (Bay Niel'ın de bizzat kabul ettiği gibi; örneğin, ss. 17, 214 ve 332). Aynı metin, ister doğrudan alıntılansın ister doğru bir şekilde özetlensin, nasıl yorumlandığına bağlı olarak çok farklı anlamlara gelebilir. Örneğin Bay Niel, metinleri ve kendi özetlerini, üstelik birçok önkoşul ileri sürerek, (bkz. ss. 214, 351 ve 369) onlara teistçe ve hatta teolojik bir anlam verecek şekilde yorumlar. Oysa gerçekte bu özet metinler, kökten ateist bir felsefe ortaya koyarlar.

Ancak, Hegelcilik varolduğu müddetçe sürmüş olan bu köklü yanlış anlamanın, yalnızca Hegelci ateizmin çok özel bir karakteri yüzünden mümkün olabildiğini belirtmek gerekir. Hegel, sözcüğün alışılageldik anlamıyla ateist değildir; çünkü Hıristiyanlığın tanrı *kavramını* reddetmez, hatta onun gerçekliğini inkâr da etmez. Dolayısıyla, Hegel felsefesinde sık sık teolojik formüller bulunur. Ama bu felsefe yine de, en derin anlamda, kökten ateist ve gayri dinidir. Zira bu felsefeye göre Hıristiyanlığın tanrı kavramının tek ve biricik *gerçekliği,* insandır. Bu insan, doğanın orta yerinde sonuçlandırdığı tarihsel evriminin bütünlüğü içinde ele alınır; bu bütünlük, sahip olduğu *mutlak bilgi*de ve bu bilgi sayesinde bütünlüğü bizzat bütünlüğün kendisine ifşa eden bilge insan (Hegel) sayesinde tamamlanmıştır (= kusursuzdur); ve bunun başka türlü olamayacağını anlamak için dolayım ya da diyalektik kavramlarını (yahut da olumsuzluk, zaman, tarih kavramlarını) doğru bir şekilde yorumlamak yeterlidir.

Aşağıda, Hegel'deki diyalektiği (= dolayımı) bilmeyen okura, Bay Niel'ın, açımlamaları çevreleyen genel anlamda tartışmalı yorumlara rağmen, Hegel felsefesine ilişkin yapmış olduğu o mükemmel özeti doğru bir biçimde anlayabilmesi için bir fırsat vermek amacıyla, bu diyalektiğin gerçek anlamını yeniden ele almaya çalışacağım.

Sıradan bilimler, *soyutlamalar*la uğraşır. Çünkü, gerçek evrenin tümünden "soyutlama yoluyla" tecrit ettikleri tikel varlıklarla ilgilenirler; öyle ki, bu

varlıklar da gerçekte bu evrenin bir parçasını oluştururlar. Öte yandan, Hegel felsefesi ya da daha doğru bir ifadeyle *mutlak bilgi*, somut gerçekliği içinde varlıkla ilgilenir. Başka bir deyişle, bu bilgi hiçbir şeyden (hatta kendinden bile) soyutlama yapmaz ve *olan* neyse onun *bütünlüğü*nü açığa vurur (= betimler). Dolayısıyla, mutlak bilginin "nesne"sinin bütünlük olduğu söylenebilir; bu bilgi sadece bütünlüğü analiz eder ve onun analizle tecrit edilen kurucu öğeleriyle (*Momente*) bu bütünlüğü yeniden inşa eder. Bununla birlikte, bilginin kendisi gerçek olduğu sürece, bir şeyin bütünlüğü, bu bütünlüğü açığa çıkaran bilgiyi de içerir. Dolayısıyla bütünlüğün, gerçek somut varlığın, aynı anda hem açığa çıkarılan "nesne" hem de açığa çıkaran "özne" olduğu da söylenebilir. Ve tam da bu nedenle, somut varlık *bütünlük*tür; diğer bir deyişle, ki bu da aynı şeydir, hakikidir (*das Wahre*), eş deyişle kavramdır (*Begriff*) ya da mutlak idedir.

Ancak Hegel, gerçek somut varlığın bütünlük, kavram ya da ide olduğunu söylerken, *somut* gerçeğin varolan *her şey* tarafından kurulduğunu hatırlatan bu bilinen gerçekten başka bir şey söylemektedir bize. *Bütünlük* teriminin Hegel'de teknik, ya da dilerseniz "diyalektik" diyelim, bir anlamı vardır. Bütünlük, özdeşlik (= tez) ile olumsuzluğun (= antitez) sentezidir; ve tam da gerçek somut varlık, sadece (kendiyle) özdeşlik değil, aynı zamanda (kendinin) olumsuzlaması olduğu için, bu varlık hem "nesne" hem de "özne"dir; eş deyişle (diskürsif/çıkarsamalı) düşünce aracılığıyla kendini kendine ifşa eden *varlık* ve kendini (hakikat olarak) varlık içinde gerçekleştiren ve kendi somut gerçekliği ya da *varolan* şeyin bütünlüğü hakkında konuşurken kendisi üzerine düşünen *düşünce*dir.

Bir şeyin bütünlüğü sonsuza kadar kendiyle *özdeş* kalmaz. Kuşkusuz, her zaman neyse o olarak, bir başka deyişle (özdeşlik olarak kabul edilen) bütünlük olarak kalır. Bununla birlikte, her zaman, olduğu şeyden *başka* bir şeydir de; dolayısıyla olduğu şeyi olumsuzlar, kendine art arda yönelttiği olumsuzlamaların (*auto-negations*) bütünlüğü olarak kendini olumsuzlaması dışında, kendi kendini hem bütünlük olarak hem de bütünlük olmayarak (ki bu, olumsuzluk olarak kabul edilir) olumsuzlar. Başka bir deyişle, gerçek somut varlık *değişir* ve gerçek değişimlerinin bütünlüğünden başka bir şey değildir (bu bütünlükten farksız*dır*). Demek ki, bütünlük ne saf özdeş varlık (*Sein*) ne de varlıktan başka bir yalın olma, yani hiçliktir (*Nichts*); ikisinin sentezi ya da oluştur (*Werden*); yahut da bütünlük, (özdeş) varlığın yok edilmesi yoluyla varlıktaki hiçliğin *hiçlenmesi*dir: *Varolan*, uzaya ait olanın zamansallığıdır. Dolayısıyla bütünlük, uzay olarak *varolan* zamandır ya da *olagelen* geçmiş tarafından zaman olarak *yok edildiği* sürece ancak *varolan* uzaydır.

Bununla birlikte, varlığın zamansallaştırılmasının varlığı (*being*) varlıktan (*Being*) çıkardığı da söylenebilir. Zira geçmiş varlık, gelecekteki varlığın *henüz* varolmaması gibi onun da artık var*ol*maması gerçeği dışında, şimdiki varlıktan

farklı değildir. Ne var ki, "varlık" *kavramı* da, varlığın *varolmasıyla* aynı şekilde *varolma*ması gerçeği dışında, varlığın kendisinden farklı değildir. Bu nedenle denebilir ki, zamansallaştırma (= olumsuzluk) varlığı (= özdeşlik) varlık kavramına dönüştürür; böylelikle bütünlük (= özdeşlik + olumsuzluk), *var*olan-kavram ya da kavranmış-varlık olduğu için, gerçekte aynı anda "özne" ve "nesne", varlık ve düşünce, kısacası, *mutlak ide* ya da *bilgi*dir.

Hegel, gerçek somut varlığa ilişkin bu "diyalektik" (= üçlemeci) kavrayışı, bu varlığın sadece *kendinde* (*an sich* = tez ya da özdeşlik) olmadığını, aynı zamanda *kendi için* (*für sich* = antitez ya da olumsuzluk) olduğunu; *kendinde* ve *kendi için* (*an und für sich* = sentez ya da bütünlük) olduğunu söyleyerek de dışavurur. Bundan başka, gerçek somut varlığın her zaman *diyalektik anlamda korunarak aşılmış* (*aufgehoben*) olduğunu da söyler: Varlık, antitezde ve antitez aracılığıyla, tez ya da verili varlık olarak *korunarak aşılır* ya da olumsuzlanır; ama tıpkı *A*'nın *A-olmayan* içinde muhafaza edilmesi gibi, olumsuzlanan varlık da, antitez *varolduğu* için, kendi varlığı içinde *muhafaza edilir*; son olarak, tıpkı *A-olmayan*'ın, *A*'dan başka bir şey, eş deyişle *B* olmasına rağmen, sadece *olmayan* tarafından değil, aynı zamanda *A* tarafından da belirlenmesi gibi, kendi olumsuzlaması içinde ve bu olumsuzlama aracılığıyla muhafaza edilen varlık da olumsuzlanan varlıktan başka bir şeydir. Ve denebilir ki, olumsuzlanan-muhafaza edilen-varlık, kendi varlığı içinde *yüceltilir*; verili olan kendini olumsuzladığı için, kendini dönüştürmüş ya da biçimlendirmiştir (*gebildet* = eğitmiştir); öyle ki, artık "kaba bir madde" değil, "işlenmiş bir ürün"dür. Bundan başka, son olarak Hegel, gerçek somut varlığın kendi varlığı içinde *dolayımlandığını* (*vermittelt*) söyleyerek tüm bunları özetler. Varlık ((*L'être*)) bütünlüktür, eş deyişle kavranmış-olan-varlıktır ya da gerçek-olan-idedir; zira varlığın özdeşliği, olumsuzluk tarafından *dolayımlanır*. Varlık, kendi verili varoluşunu olumsuzlar ve böylece kendine yönelttiği olumsuzlama sayesinde kendini zamansallaştırarak, bu dolayım aracılığıyla kendini açığa çıkmış varlık ya da varlığa ilişkin düşünce olarak yaratır.

Sözün kısası bu, varlığın *ontolojik düzeyde* "diyalektiği"dir ve bu düzeyde sözü edilen "diyalektik"in esasında ateist olduğu önceden anlaşılabilir (Üstelik, bunun böyle olduğunu ispatlayan belli başlı "diyalektik" metinlerden biri Bay Niel tarafından alıntılanmıştır [s. 80, not 28]).

Aslında varlık, bütünlüktür; diğer bir deyişle, sadece olumsuzluğu imlediği ölçüde kişinin "tanrı" diyebileceği düşünce ya da "özne"dir. Bu olumsuzluk, verili olan "kaba" varlık (sadece bir "pagan"ın "kutsal" olarak tanımlamış olabileceği varlık) dışında saf hiçliktir (*reines Nichts*). Dolayısıyla Hegel'in kafasındaki "özne", varlığı hiçten yaratmaz. Aksine, *önceden varsaydığı* verili varlığı *olumsuzlayarak* kendi olabilir ya da kendini yaratabilir: Kendi varlığını, ona verilmiş, dolayısıyla da ondan bağımsız olan varlıktan türetebilir sade-

ce. "Özne"nin varlığı ya da hiçlenmesi, yok edilmeden *önce* olması gereken varlığın yok edilişinin zamansallaştırılmasıdır: Dolayısıyla, "özne"nin varlığı zorunlu olarak bir başlangıca sahiptir; ve bu, varlıktaki hiçliğin (zamansal) hiçlenmesi olduğu için, (zaman olarak) hiçleyen bir hiçlik olduğu için, "özne" esasında kendi kendinin olumsuzlanmasıdır: Dolayısıyla, zorunlu olarak bir sonu vardır. Şimdi eğer durum buysa, söz konusu "özne"nin kesinlikle "kutsal" olmadığı açıkça ortadadır (s. 80'de [[Bay Niel tarafından]] alıntılanan metinde Hegel şöyle der: "Sonsuzluğun yok edici huzursuzluğu sadece yok ettiği şeyin varlığından kaynaklanır." Ve şurası açıktır ki, sonlunun olumsuzlanmasından ibaret olan, sadece "sonlu-olmayan" olan "sonsuzluk", kendi varlığı içinde otonom değildir ve dolayısıyla "kutsal" bir sonsuz karakterine sahip değildir).

Tüm bunlar, *metafizik düzeye* inildiğinde daha anlaşılır bir hale gelecektir.

Burada gerçek-somut-varlık, nesnel-gerçekliktir (*Wirklichkeit*); ve şüphesiz, bir "özne"den etkilenen soyutlamalar olmadığında ancak nesnel gerçeklikten söz edilebilir. Dolayısıyla nesnel-gerçeklik, tanımı gereği, bütünlüktür. Nesnel anlamda gerçek olan bu bütünlük, Hegel'de "tin" (*Geist*) diye adlandırılır. Bu nedenle metafizik sorunun bütünü, tinin "hakikatte" ya da "nesnel olarak", bir başka deyişle kendini kendine açık ettiği şekliyle ne olduğunu bilme sorununa indirgenir.

Aslında nesnel-gerçekliğin sadece doğa olmadığı açıktır (ve Hegel'in bu gerçekliğe "tin" demesinin nedeni tam olarak budur). Zira gerçeklik, nesnel anlamda gerçek olan *her şey*i ve dolayısıyla şimdi ve burada gerçekleştirilen her şeyi içerir. Ne var ki, şimdi sözgelimi burada tahta gibi sadece "doğal", "kaba" ya da verili gerçeklikler değil, aynı zamanda tahtanın işlenerek kâğıda dönüştürülmüş hali ve bu kâğıda yazılı olan sözcükler vardır; bir *anlam*ı olan sözcükler ve doğal gerçekliği açığa vuran (örneğin, nesnel-gerçekliği kendisi yoluyla tüketmeyen) bir anlam vardır. Başka bir deyişle, bizim "tarihsel dünya" ve "söylem evreni" dediğimiz şeyin gerçekliği, ya da—kısaca—"insan", "doğal dünya" ya da "doğa" dediğimiz şeyin gerçekliği kadar nesneldir. Dolayısıyla, nesnel-gerçeklik ya da tin ne sadece doğa ya da insan gerçekliğinden bağımsız olan insan-dışı dünyadır, ne de sadece insana özgü olan ya da doğal dünyadan bağımsız olan insan gerçekliğidir. Tin, insanı-içeren-doğal-dünyadır ya da, ki bu da aynı şeydir, dünyadaki-insandır.* Tıpkı doğal nesnel gerçekliğin, tecrit halinde, eş deyişle onu şimdiki zamanda kendi uzaysal çevresine bağlayan ve geçmiş ve geleceğiyle ilişkilendiren gerçek bağlardan soyutlanmış bir halde ele alınan bir şey değil, doğal uzaysal-zamansal dünyanın ayrışmaz bütünlüğü olması gibi, nesnel insani gerçeklik de kurmaca bir tecrit halinde ele alınan bir

---

* Bu cümledeki ilk insan sözcüğü Kojève tarafından küçük harfle, ikincisi ise büyük harfle başlatılmıştır—ed. n.

"birey" değil, insanlığın, doğal dünyanın orta yerinde gerçekleştirilen tarihsel evriminin bütünüdür.

Gerçekte evren insanı içerdiğinden ve insan özsel olarak bir hayvandan, bitkiden ya da cansız bir şeyden başka olduğundan, nesnel-gerçeklik doğa değil, tindir. İnsan doğanın ortasında yaşarken, "doğa karşıtı" bir yaşam sürer; öyle ki bu yaşam, ancak doğal olmayan, teknik ya da "tarihsel" bir dünya yarattığı sürece mümkün hale gelen bir yaşamdır. Bu dünya, ancak doğal olarak verili bulunan şeylerin (= hammaddelerin) insan tarafından dönüştürülmesi ya da "biçimlendirilmesi" aracılığıyla, eş deyişle doğal nesnel gerçekliğe yönelik nesnel anlamda gerçek bir *olumsuzlama*yla yaratılabilir; öyle ki bu olumsuzlama, kelimenin tam ve güçlü anlamıyla *eylem*dir (*Tun*). Bu yüzden, nesnel insani gerçeklik, özdeş ya da "teistçe" doğanın olumsuzlayıcı bir "antitezi"dir; ve nesnel-gerçekliğin gerçekte "sentetik" ya da "dolayımlanmış", demek oluyor ki "diyalektik olarak korunarak aşılmış", diğer bir deyişle "tinsel" olmasının nedeni budur: Nesnel-gerçeklik, nesnel olarak gerçek tindir.

İnsan, kendi nesnel gerçekliği içinde eylemdir. Bir başka deyişle, doğal gerçekliği gerçek anlamda ya da "nesnel olarak" *olumsuzladığı* ölçüde ancak gerçektir; ve bu demektir ki, insan doğaya göre *aşkın*dır. Bir taraftan, doğaya nazaran o *özgür*dür, çünkü doğayı kendi verili gerçekliği içinde *olumsuzlayabilir* ve dolayısıyla onun tarafından belirlenmez; ve kendisini bile "doğal" ya da verili olarak olumsuzlayabilir. Öte taraftan, insan *olumsuzlama* aracılığıyla kendini gerçekleştirirken, "doğal" bir evrimin sonucu olarak doğadan kaynaklanmaz: Tarihsel dünyayı yaratırken kendini özgürce *yaratır*. Son olarak, verili doğayı *olumsuzlarken* kendisini onun karşısında konumlandırır ve bu gerçekdışını gerçeklikle ilişkilendirirken henüz nesnel anlamda gerçek olmayan bu doğaya karşı çıkar: Verili olanı olumsuzlayan Eylem aracılığıyla farkına vardığı doğal verili projelere (= fikirlere) karşı çıkar. Dolayısıyla, "özne"nin kendini "nesne"nin karşısına koyması gibi insan da kendini doğanın karşısına koyar. Eylem olmasının yanı sıra, aynı zamanda bir anlamı olan söylemdir; öyle ki bu, kendi anlamı aracılığıyla, insana karşı olan, aynı zamanda kendini insani gerçeklik olarak oluşturan gerçeği *açığa çıkaran* söylemdir. Bu nedenle, tin, dünyadaki-insan olmasının yanı sıra "logos" haline gelen "beden"dir. Bu, bir *anlam*a sahip, dolayısıyla bir *değer* olan nesnel bir gerçekliktir. Gerçeği (= bütünlüğü) *açığa çıkaran* ve kendini gerçek olarak ifşa eden özgür bir yaratıcı gerçekliktir. Ve diyebiliriz ki, en azından sonlu-olmayan olması anlamında *sonsuz*dur; zira ne olursa olsun verili olanın sonluluğunu *olumsuzlayabilirken*, bu sonlulukla, sınırlanım ya da "belirlenim"le (*Bestimmtheit*) sınırlanmış değildir.

Dolayısıyla, Hegel'in metafizik antropolojisi, Hıristiyan teolojisinin temel kategorilerini muhafaza eder. Bununla birlikte, tinin Hegelci aşkınlığının, insanın doğaya göre aşkın olmasından başka bir şey olduğunu söyleyebilir miyiz?

Hegel'e göre, nesnel-gerçekliğin doğal ve insani olandan başka bir şey olduğunu söyleyebilir miyiz? Sözünü ettiği tinin tanrı olduğunu söyleyebilir miyiz?

Hegel'in tamamen tek-anlamlı olan birçok metni, bizi bu sorulara olumsuz yanıt vermeye zorlar. Üstelik son zamanlara ait olan bu metinlerden biri, Bay Niel tarafından alıntılanmıştır (s. 368, not 15) ve kendisi bu metinden kaçınılmaz sonucu çıkarmamıştır. "Öyle görülüyor ki", Hegel orada şunu söyler:

> Şimdi, [eş deyişle bilge kişinin ya da Hegelci mutlak bilginin ortaya çıkışıyla evrensel tarihin tamamlandığı anda] *Weltgeist*, *kendisini* mutlak tin olarak kavrama konusunda başarıya ulaşmıştır . . . Sonlu bilincin ona dışsal *görünen* mutlak bilinçle olan mücadelesi ((*lutte*)) sona ermiştir. Mutlak bilinç, önceden *yoksun olduğu* gerçekliği *elde etmiştir* [italikler bana ait].

Bu metin çok açıktır. *Weltgeist*, doğal dünyanın ortasında, tarihsel evrimi içindeki insanlıktır. Bu evrimin sonunda, Hegel'in şahsında insan, "kendisini mutlak ((bir)) tin olarak kavrar", ki bu tine önceleri "tanrı" denmektedir: Hegel, "tanrı" denilen şeyin, gerçekte tarihsel evriminin tamamlanmış bütünlüğü içinde ele alınan insanlık olduğunu anlar ve ilan eder. Hegelci bilginin ortaya çıkmasından önce, "mutlak bilinç insana *dışsal görünmektedir*"; ve Hegel-öncesi insanın buna "tanrı" demesi kesinlikle bu yüzdendir. Ancak bu sadece bir yanılsamadır. Gerçekte teoloji her zaman bilinç-dışı bir antropoloji olmuştur; insan, kendisine yönelik düşüncesini ya da peşine düştüğü mükemmellik idealini gerçekleştirmeden öte dünyaya yansıtmıştır. Şimdi, tarihin sonunda (ve tam da bu nedenle tamamlanmıştır), Hıristiyan teolojisinin içerdiği en yüce ideal insan tarafından *gerçekleştirilir*. Dolayısıyla insan artık kendini aşmaz ve (önceden *yaratmış olduğu*) verili gerçekliği şimdi artık onun için bir sınır ya da bir "belirlenim" değildir. Bu nedenle denebilir ki, "sonlu bilinç sonlu olmaya son vermiştir." "Böylece" tanrı, "önceden yoksun olduğu" nesnel gerçekliği şimdi "elde etmiş"tir. Tarihin tamamlanmasından önce, bir başka deyişle insanın mükemmelleşmesinden önce, "mutlak bilinç" sadece öte dünyaya yansıtılmış olan (bilinç-dışında antropolojik) dışsallaştırılmış bir "tasarım"dı (*Vorstellung*) ve "tanrı" olarak adlandırılırdı. Mutlak tin, sadece, mutlak bilginin döngüsel hareketinde, bir başka deyişle tamamlanmış ya da mükemmel gerçekleşme sürecinin kendi kendini tam olarak kavraması durumunda, kendi üzerine kapanarak sonlu olmaya son vermiş sonlu ya da insani bilinç olarak nesnel anlamda gerçektir. Dolayısıyla, mutlak bilinç sadece sonlu-olmayan olması anlamında "sonsuz"dur: Önceden *varsaydığı* özdeş ya da doğal verili olanın sonluluğuna yönelik tamamlanmış etkin olumsuzlama sayesinde sonsuzdur; ve tam da bu

yüzden tin tanrı değil, sadece nesnel doğal gerçekliğin ve insani gerçekliğin ya da dünyadaki-insanın uzaysal-zamansal bütünlüğüdür.

Ne var ki, yalıtılmış metinlerin pek de önemi yoktur. Hegel'in tüm diyalektik felsefesi, teizmin hiçbir türüyle bağdaşmaz.

Bir taraftan, "diyalektik" olan tinsel, doğal olanın bir *olumsuzlamasıdır*; bu nedenle, doğanın varoluşundan "önce" saf hiçlik vardır ve eğer doğa hiç varolmasaydı ya da varolmaya son verseydi yine saf hiçlik olurdu; terimin teistçe anlamında, öte-dünyevi, bir başka deyişle "aşkın"dan, tinden söz edilemez. Öte taraftan, "diyalektik" insan, kendini doğal ya da genel anlamda "verili" olarak olumsuzlamakla kendini bir insan olarak yaratır; bu şekilde, zamanla herhangi belirli bir anda olduğundan başka bir şey haline gelerek *oluşur*, bu nedenle "tarihsel"dir; ancak kendini aşarken insan olarak kalır; ve tinsel olanın, insani gerçekliği bile aşamadan doğal gerçekliği aşarak kendini gerçekleştirmesinin nedeni budur: Tinsel olan her şey doğal-olmayandır, fakat doğal-olmayan her şey sadece ve sadece insanidir.

Hegel'in diyalektik metafiziğinin "tanrının olagelişi"nin ("panteizm") tarifi olduğunu söyleyen bir yorumlama denemesi yapıldı. Ne var ki "tanrının olagelişi" kavramının bir anlamı olduğu kabul edilse bile, *per impossible*,* şunu belirtmek gerekir ki, Hegel'in kastettiği olageliş, dili kötüye kullanmadan, "kutsal" olarak tanımlanamaz. Zira bu tarihsel olageliş, bir başlangıcı ve sonu olduğu için esasında kelimenin tam anlamıyla sonludur. Tarihin zorunlu olarak bir başlangıcı vardır; çünkü eğer insan doğanın olumsuzlanmasıysa, dünyada insanlar olmadan önce insansız bir dünya varolmuş olmalıdır. Tarihin ayrıca zorunlu olarak bir sonu da vardır; ya da, daha kesin bir dille söylersek, tarihin bir sonu olmadıkça, hatta gerçekte tamamlanmadıkça, kesin ya da doğru olan herhangi bir şey söylenemez. Aslında, eğer sadece özdeşlik değil, bütünlük de varsa, başka bir deyişle varlık oluşsa, varlığın olagelişi (= değişimi), varlığı doğru bir şekilde, örneğin belirli bir anda olduğu şekliyle (kendiyle *özdeşliği* içinde) ifşa eden söylemin (görece) hakikatini, sürekli görece yanılgıya dönüştürecektir. Olagelen şey içinde (mutlak) hakikatin olması için, olagelişin tamamlanmış olması gerekir. Şimdiki halde, olumsuzlayan, değişen ya da varlık içinde kendini değiştiren şey *insani* gerçekliktir. Dolayısıyla, evrensel anlamda ve sonsuza dek (= zorunlu olarak) geçerli olduğu söylenebilecek bir hakikatin, eş deyişle sözcüğün gerçek anlamında bir hakikatin olması için tamamlanmış olması gereken şey tarihtir. Bu nedenle, ya gerçek anlamda hakikat, bilgi (*Wissen*) denilen şeyler yoktur ve mümkün olan tek tavır şüpheciliktir (muadiliyle birlikte, söylemine ya da akıl yürütmesine "takla attırma"yı hiç başaramayan

---

* Olanaksız olan ya da mümkün olmayacak şekilde—ed. n.

irrasyonel [= tutarsız] inanç [*Glauben*], akıl yürütme içinde tamamıyla "vahyedilmiş" kutsallık kavramı olan bir boşluk); aksi durumdaysa, tarihin bir sonu vardır ve tin, insani tin olarak, kendi nesnel bildirimleri içinde sonludur. Her halükârda, olanaklı bir *teoloji*den, tanrının *bilim*inden (*Wissenschaft*) söz edilemez.

Hiç kuşkusuz, tarihin sonu insana *dışarıdan dayatılan* bir sınır değildir: Tarih, tuhaftır ki, sınırsızdır. Zira insan ((olumsuzlamak)) istediği her şeyi olumsuzlayabilir ve sadece artık bunu yapmak *istemiyorsa* olumsuzlamaya ve değiştirmeye son verir. Dolayısıyla, şu an *olduğu* şeyden, ya da daha kesin bir ifadeyle, *yapmış olduğu* şeyden tamamen *tatmin olmadıkça* (*Befriedigt* = doymak; yukarıya bakınız: "Sonlu bilincin mutlak bilinçle olan *mücadelesi* [[*lutte*]] . . . sona ermiştir") olagelişini tamamlamaz—çünkü, (kendi dışında ve bizzat kendi içinde onu tatmin etmemiş olan şeyi olumsuzlayarak) kendi kendini *yaratmıştır*. İnsan olumsuzlayabilme ve kendini olumsuzlayabilme ediminde tek başına olduğu için, onu mükemmel bir şekilde tatmin eden şey, tam anlamıyla *mükemmel*dir: Bu, artık *daha fazla* aşıl*amayacak* bir şeydir. Bu nedenle Hegel, ona göre teistçe düşüncenin özel mülkü olmuş olan (tatmin edilmiş) mükemmellik ve (mükemmel) tatmin kavramlarını korur. Ancak onda bu kavramların ateistçe bir anlamı vardır; zira kendi tatmini içinde ve sayesinde mükemmel olan ve kendi mükemmelliği içinde ve sayesinde tatmin edilmiş olan varlık tanrı değil, dünyadaki insandır: Mutlak bilgiye sahip olan ve bu şekilde hakikat (= logos) *olan* bilge insan.

Ontolojik ve metafizik "diyalektik"in yukarıda kısaca analiz ettiğim ateizmi, Hegel'in fenomenolojik "diyalektik"i ile tamamen uyum içindedir.

Metafizik düzeyden *fenomenolojik düzey*e inildiğinde, nesnel-gerçeklik empirik-varoluş (*Dasein*) haline gelir. Gerçek, "fenomen" haline gelir; eş deyişle gerçek, kendini söz söyleme/konuşma kapasitesiyle donatılmış "özne"lerin çeşitliliği karşısında bir "nesneler" bütünü ((nesnelerden oluşan bir bütün)) olarak "ifşa eder"; ya da yine, gerçek, kendileri dışında her şeyin yanı sıra kendilerinden ve öteki insanlardan söz eden insanların konuşmaya dayalı varoluşu olarak "ortaya çıkar" (*erscheint*). Hegel'e göre bu varoluş, *esasında* sonlu ya da ölümlüdür ve özellikle ölümlü olduğu için de açığa çıkarıcı ve açığa çıkarılmış olandır. Yalnızca sonluluğun ve ölümün olduğu yerde "açığa çıkarma"dan söz edilebilir. Dolayısıyla, "tanrı"nın kendini bütünüyle ve kesin bir biçimde "ifşa etmesi" için ölmesi gerekir (Mesih örneğinde olduğu gibi); eş deyişle, "insan" haline gelmeli ve bu nedenle "tanrı" olmayı bırakmalıdır (Hıristiyanlığın tek—teistçe—yanılgısı diriliştir); "tanrı" olarak kaldığı sürece zorunlu olarak gizlenmiştir ((*abscons*)) (Zira, ortalıkta tanrı diye bir şey olmadığı için tanrı *var* değildir). Eğer "fenomenler" varsa, diğer bir deyişle açığa çıkarılmış ve açığa çıkarıcı varoluşlar varsa; Hegel bunu, dünya üzerinde kelimenin tam anlamıyla

ölümlü insanlar olmasına, eş deyişle, bir taraftan kendi istekleriyle, herhangi bir "biyolojik zorunluluk" olmadan ölebilecek (salt itibar için sürdürülen bir kavgadaki hayati tehlike), diğer taraftan (mutlak bilgide) kendi özsel sonluluklarının tam anlamıyla bilincine varabilecek (tam da bu bilincinde olma (("deneyimi")) sayesinde tam anlamıyla tatmin olurken) insanlar olmasına bağlar sadece. Şimdi eğer insan gerçekten ölümlüyse, ölümde ve ölüm aracılığıyla yok edilmişse, tanrı yoktur.[1] Çünkü öte-dünyevi anlamda "kutsal" ya da "aşkın", son tahlilde, insanların "ölümlerinden sonraki" "doğal yeri"nden (ya da Aristotelesçi anlamda "topos"tan, üstelik de düşsel olandan) başka bir şey değildir: Tanrının varoluşu, insanın yaşam-sonrası ya da dirilişi olabilir ancak (Krş. İncil'e dayalı "iyi müjde").

Fenomenolojik diyalektiğin örtük bir şekilde ateist olan bu sonluluğu, tam da genç Hegel'in diyalektik olgusunu keşfettiği ilk anda ortaya çıkar. Üstelik bu keşif fenomenolojik düzeyde yapılmıştır; ve Bay Niel, Hegel'e görünen ilk diyalektik insan fenomeninin sevgi (*Liebe*) fenomeni olduğunu vurgularken haklıdır. Şu halde söz konusu olan, esasen ölümlü varlıklar arasındaki sevgidir.

Sevgi diyalektiktir, çünkü saf ve yalın özdeşlik değil, bütünlüktür. Sevgililer (*Liebende*) birleşik ve tektir. Ama onların mutlak birliği, "ayrı", esasen özerk ya da farklı (fark = olumsuzlama; olumsuzluk) olan iki varlığın bir birleşimidir. Bu nedenle, her iki sevgilinin "bütünlük"ü, kendiyle "özdeşlik"i içinde dikkate alınan her bir sevgiliden başka bir şeydir: Onların "bütünlük"leri çocuktur; ve çocuk bütünlük (sevgililerin "yeniden birleşme"si) olduğu ve sadece özdeşlik olmadığı için de, eğitilebilir ve eğitilmiş bir insanoğludur. Şu halde çocuk bütünlüktür, çünkü ebeveynler, aşkla dolu birliklerine rağmen, özgür ve özerk bireyler oldukları için "ayrı"dırlar; ve böyle olmalarının tek sebebi, *ölümlü* olmalarıdır (birini diğerine çeken aşk dolu bağa rağmen, her biri kendisi için ölmek zorundadır). Nitekim, ebeveynler ölümlü oldukları için çocuk insani olandır (*human*). Aynı zamanda anne-babasının sadece biyolojik düzeyde değil, aynı zamanda insani düzeyde de ölümüdür (= olumsuzluk). Zira kendisi, sadece anne-babası onu eğittiği için insandır. Ama anne-baba onu eğitirken, sadece çocuğun belleğinde (*Erinnerung*) yaşayacak tarihsel geçmişin hiçliğine karşı, kendilerini ve kendileri ve dünya hakkında sahip oldukları fikirleri yerinden edecek "yeni bir kuşak" hazırlarlar. Bu nedenle sevgi, ölüm ve tarihsellik, bir başka deyişle insanın insanlığı, Hegel'in diyalektik analizlerinin başından beri birbirine bağlıdır.

---

1 Suicide à la Kirilov, eş deyişle herhangi bir *dış nedene* bağlı olmayan, gönüllü ve bilinçli bir şekilde yüklenilen bir ölüm, intihar edenlerden olmayanların mutlak gücünü (*omnipotent*) sınırlar; böylece "kutsal" olmaya son veren "tanrı"nın mutlak gücünü de sınırlar. Zira, ben onun üzerinde ya da ona karşı, eylemi tepkiyle eşitleyecek şekilde bir eylemde bulunamadan, benim üzerimde edimde bulunan tek şey "kutsal" olandır.

Ancak, diyalektik fenomenolojinin bu ilk taslağı Hegel'i tatmin etmemiştir. O bize bunun nedenini anlatmaz. Ama Bay Niel ile birlikte, Hegel'in sevginin diyalektiğini tarih fenomenini açıklamadığı için bıraktığına (ya da, daha kesin bir ifadeyle, dönüştürdüğüne) hükmedilebilir. Kuşkusuz, sevgiye ilişkin diyalektik kavrayış, insanın tarihselliğinin anlaşılmasını sağlayabilir. Ama işe buradan girişerek evrensel tarihin somut içeriğini "çıkarsama" (= *a posteriori* bir anlayışı yeniden inşa etme, eş deyişle "anlama") konusunda başarıya ulaşılamaz. Bu nedenle de, 1800 ile 1806 yılları arasında Hegel'in çeşitli yazılarında, belirgin bir tarihsel yönelimle birlikte yeni bir fenomenolojik diyalektik göze çarpar. Bizim elimizdeki yazılarda, yeni diyalektik, sevginin diyalektiğine yönelik açık bağlantı noktalarından yoksundur. Ama, öyle görünüyor ki, bu bağlantı aşağıdaki gibi yenilenebilir.

Sevgi konusunda insani olan şey, isteğin doğrudan doğruya (= "dolaysız olarak"; *unmittelbar*) doğal empirik varlıkla ilgili olmaması gerçeğidir. Bu varlığa (bedene) duyulan istek, tam da bir kişinin istediği kişinin isteğiyle "dolayımlanır" (*vermittelt*): Bir hayvan bir dişiyi ister (cinsellik); bir erkek bir kadının isteğini ister (erotizm). Sınırda, aşk dolu istek isteğin kendisine yönelik bir arzudur, seven kişi *sevilmek* ister ve herhangi bir "maddileştirme" olmadan, yalnızca bu karşılıklı sevgiyle "tatmin" olabilir. Şu halde, bir kişinin, sevdiği kişinin özel biricikliğine (= "tikellik") mutlak (= evrensel) bir değer atfetmesi, sevginin tipik bir özelliğidir ("dünyada ve cennette yalnızca sen varsın"). Dolayısıyla sevmek, tikel (= özdeşlik) ile evrenselin (= olumsuzluk; evrensellik tikelliğin bir *olumsuzlaması* olduğu için) bir sentezini gerçekleştirmektir; ve kendini böyle bir sentez olarak, bir başka deyişle, bir "bütünlük" olarak kurmaktır.

Ne var ki gerçekte, aşktan kaynaklanan "bütünlük" esasında *sınırlı*dır. Herkese göre, adına tam anlamıyla layık olan bir insan varoluşunun aşka dayalı tatminlerle eksiksizce açıklanamayacağı bu yüzdendir; ve yine bu yüzden, bizzat Hıristiyanlara göre sevgi, evrenselleştirilmiş bir "merhamet" biçiminde bile olsa, evrensel tarihin hakiki bir taşıyıcısı değildir. Sevgi, sevgilinin eylemine (*Tun*) değil, verili-varlığına (*Sein*) mutlak bir değer atfettiği için özünde sınırlıdır: Kişi birini "hiç sebepsiz", bir başka deyişle sadece o *olduğu* için sever, yaptığı şeyler için değil. Şu halde, verili-varlık tam da verili olması gerçeğiyle sınırlıdır, diğer bir deyişle kendiyle özdeştir ve bu nedenle o olmayan her şeyden farklıdır. Sadece olumsuzlayıcı eylem ona karşıt olan sınırlamaları aşabilir ve bu şekilde, bizzat kendisi olan verili-varlığın etkin olumsuzlanmasıyla edimde bulunan ve kendini yaratan kişinin varlığını evrenselleştirir. Verili-varlıkla ilişkili olan sevgi, eylemi önceden varsaymaz ve tam anlamıyla etkin olan (= olumsuzlayıcı) davranışa neden olmaz. Dolayısıyla, esas olarak edilgin ya da, daha doğru bir ifadeyle, etkisiz ya da geçersiz kalır; ve ilişkili olduğu varlı-

ğın statik sınırlarıyla ebediyen sınırlandırılmış olur. Sevginin, tarihin akışında evrim geçirdikçe daralan ("arkadaş çevresi"yle zar zor genişletilen) sınırlı bir doğal temelle, olsa olsa [ancak] insana özgü (*human*) bir aileyi kurabilmesinin nedeni budur. Hiçbir zaman o, içinde yurttaşlarının sevginin evrensel olarak yayılması amacıyla edimde bulunduğu bir devlet yaratmamıştır.

Dolayısıyla, tarih ve tarihsel insan fenomenlerini açıklamak için, sevginin sınırlı ve edilgin diyalektiğinin, eylemin evrensel diyalektiği ile yer değiştirmesi gereklidir. Hegel'in aşka dayalı ilk diyalektiğini *evrenselleştirerek* yaptığı da budur. "Seven", sevilen (ya da, en fazla, "akrabalar"ından ve "arkadaşlar"ından oluşan ve zorunlu olarak sınırlandırılmış bir grup) tarafından ((*par l'être aimé*)) mutlak bir değer olarak tanınmak ister. Tarihsel insan, tikelliğinin mutlak değerinin *evrensel* anlamda tanınmasını arzular: "Kendi türünün tek örneği" ve buna rağmen "evrensel olarak geçerli" olmak ister; ve etrafını saran doğal ve insani dünyanın verili yapısının yanı sıra, verili-varlığının sınırları, *tikelliğ*inin *evrensel* anlamda tanınmasına karşı koyduğu için, bir dizi olumsuzlama eylemi aracılığıyla dünyayı ve kendini dönüştürür. Bu eylemler onun tanınmasını sağlayan eylemlerdir ve böylelikle bir fail olarak tanınır. Tikellerin olumsuzlayıcı eylemlerinin ((bu eylemlerin oluşturduğu bütün anlamında)) bütünü, evrensel tarihin somut içeriğini oluşturan evrensel tanınma/kabul görme amacıyla yerine getirilir. İnsanın hakiki varlığı da, onun doğal verili-varlığını, tikelliğine yönelik evrenselleştirici bir olumsuzlama aracılığıyla "dolayımlayan" bu tarihsel *eylem*dir.

Bay Niel, tarih aracılığıyla, bir başka deyişle tikellerin evrensel anlamda kabul görme için giriştikleri tarihsel eylemleri aracılığıyla gerçekleşen bu "dolayım" fikrinin Hegel'in düşüncesinde gecikmiş bir şekilde ortaya çıktığını söylerken yanılmaktadır. Bay Niel'e göre, sevgi aracılığıyla dolayım, öncelikle "psikolojik dolayım" ile (*Tinin Fenomenolojisi*), sonra da "spekülatif refleksiyon" (*Mantık* ve *Ansiklopedi*) aracılığıyla dolayım ile yer değiştirir; oysa "mantık ile tarih arasındaki özdeşlik", Hegel tarafından ancak "sonda" fark edilir. Genelde Bay Niel, özetlediği yazıların kronolojik sırasını, Hegel felsefesinin evrimindeki birçok aşama olarak sunar. Oysa gerçekte durum hiç de böyle değildir. Hegel felsefesinin evrimi, tam da, doğrudan doğruya sevginin diyalektiğinin yerine geçirdiği tanınmanın (*Anerkennen*) ya da eylemin (*Tat*) diyalektiğini keşfettiği anda (1800) tamamlanır. O günden sonra, geriye kalan otuz iki yıllık yaşamında Hegel sadece diyalektiğin çeşitli tamamlayıcı veçhelerini, gençlik döneminin sonunda keşfettiği şeyin genel şemasını ortaya koymuştur. *Fenomenoloji* adlı yapıtında o, fenomenolojik yanın bütünlüğünü betimleyerek işe koyulur. Daha sonra, *Mantık*'ta bütünüyle ontolojik yanı analiz eder. Son olarak, *Ansiklopedi*'de metafizik yanın tümü bize iletilir. Sonraki yayınla-

ra gelince,[2] Hegel bunlarda, kendini evrensel tarih olarak gerçekleştiren aynı bütüncül diyalektiğin çeşitli "kurucu öğeleri"nin (*Momente*) fenomenolojik, metafizik ve ontolojik yanlarını eşzamanlı olarak betimler; ki bu öğeler siyasal, hukuki, estetik, dini ve son olarak felsefi öğelerdir.

Tanınma kavramını keşfettikten sonra Hegel, kendini bütün felsefesinin kilit kavramını elde etmiş olarak bulur. Dolayısıyla, Hegel'in felsefi yazıları arasıdaki karşılıklı ilişkilerin yanı sıra, Hegel diyalektiğinin farklı yanlarının ve öğelerinin düzenini anlamak, bu temel kavramın analiziyle mümkündür.

Tanınma/kabul görme isteği, son tahlilde *bir isteğe yönelik* istektir. Zira bir değer olarak tanınmayı istemek, sözcüğün genel anlamıyla "istenme"yi (örneğin, "beğenilme"yi) istemektir. Şu halde, her istek (örneğin, açlık) empirik bir gerçeklik değil, ama böyle bir gerçekliğin (örneğin, yemeğin) yokluğunun mevcudiyetidir. Eğer kişi bir isteğe yönelik istek temelinde hareket ederse, bu şekilde doğal ya da verili dünyada (henüz) *varolmayan* şey temelinde hareket etmiş olur. Böylece, bu tür bir eylem içinde ve aracığıyla (ya da, daha iyi bir ifadeyle, böyle bir eylem olarak) kendini yaratan varlığın bizzat kendisi doğal olmayan, bir başka deyişle kelimenin tam anlamıyla "tinsel" ya da insani bir varlıktır. Ama tinsel, sadece doğal nesnel gerçeklikle gerektiğinde etkileşime girdiği ve onu aşabildiği (olumsuzlayabildiği) ölçüde nesnel anlamda gerçektir. Dolayısıyla insan, kendini verili olarak, eş deyişle "doğal" ya da hayvan olarak, salt tanınma isteği temelinde *olumsuzladığı* ölçüde insani olarak gerçektir. Başka bir deyişle, insan, hayvani yaşamından doğan, salt itibar için giriştiği kavga sürecinde maruz kaldığı tehlike içinde ve aracılığıyla kendini gerçekleştirir sadece. O halde, bu tür bir ölümüne kavga (*Kampf auf Leben und Tod*), tanınmaya yönelik iki istek birbiriyle karşılaşır karşılaşmaz zorunlu hale gelir. Çünkü gerçekte kişi sadece kendisinin bizzat "tanıdığı" biri tarafından "tanındığı"nda tatmin olabilse de, başlangıçta bunun farkında değildir. Başlangıçta kişi karşılığında herhangi birini "tanımadan", herkes tarafından "tanınmak" ister. Tanınma isteği, tanımı gereği, kendini korumaya yönelik hayvani içgüdüden daha güçlü olduğu için de, tek taraflı bir tanınma isteğiyle harekete geçirilen her iki adam da birinden biri ölene kadar mücadele edecektir.

Bununla birlikte ölen adam artık yoktur ve elbette kişi, varolmayan biri tarafından tanınamaz. Orada fiili bir tanımanın ve dolayısıyla insani bir *nesnel gerçekliğin* olması için (çünkü insan ancak "tanındığı" zaman insan ve aynı zamanda "nesnel"dir), rakiplerden birinin diğerini, onun tarafından

2 *Hukuk Felsefesi* dışındaki bu yayınlar, Hegel'in öğrencileri tarafından hazırlanan ve onun ölümünden sonra yayımlanan ders notlarından oluşmaktadır çoğunlukla. Bu yüzden bu yazılar tam anlamıyla özgün sayılamaz. Dolayısıyla da, çoğu kez yapıldığı gibi Hegel felsefesinin bütününe ilişkin bir yorumu bunlara dayandırmak, kabul edilemez bir şeydir. Öte yandan bu uyarının Bay Niel ile bir ilgisi yoktur.

tanınmadan tanımaya razı olması gereklidir: Biri diğerine boyun eğmelidir. Teslim olarak kavgaya son verme kararı, her ne kadar bu karar ölüm korkusu (*Furcht*) temelinde verilmiş olsa da, kavgaya başlama ve sonuna kadar kavga etme kararı kadar "özgür" (= önceden bilinemez) ya da "doğal olmayan" bir karardır. Hiçbir şey, gelecekteki galibi zafere önceden hazırlamaz, tıpkı hiçbir şeyin gelecek bir zamanda yenilecek olanı yenilgiye hazırlamadığı gibi. Rakiplerin yenik ya da galip olarak yaratılmaları, mutlak bir özgürlük edimi aracılığıyla, itibar kazanmaya yönelik özgürce başlatılan bir kavga içinde ve bu kavga aracığıyla gerçekleşir; ve tam da bu nedenle, yenik olan, farklı bir şekilde de olsa, bizzat galip gelen kadar insandır: Eğer biri efendiyse diğeri köledir ve şurası açıktır ki, doğal dünyada ya da hayvanların dünyasında ne efendilik (*Herrschaft*) vardır ne de kölelik (*Knechtschaft*).

Dolayısıyla insan, insanlığını yalıtılmış bir şekilde kurmaz. Tanınmak için giriştiği ölümüne kavgada ve bu kavga aracılığıyla kendini yaratarak, bu kavgadan zorunlu olarak bir kölenin efendisi ya da bir efendinin kölesi olarak çıkar. Bu da demektir ki, bu mücadele insan gerçekliğini kelimenin tam anlamıyla özsel anlamda *toplumsal* bir gerçeklik olarak yaratır. Ama aynı zamanda *siyasi* bir gerçeklik olarak da yaratır, çünkü kendi insani gerçekliği ve saygınlığı gereği ötekiler tarafından tanınan insan, tam da bu olgu sayesinde siyasi olarak tanınır: Onu tanıyan ve karşılığında onun tanıdığı insanlar tarafından biçimlenen devletin yurttaşıdır (*Bürger*).[3]

Son olarak, tanınma mücadelesiyle kurulan gerçeklik aynı zamanda *hukuki* bir gerçekliktir. Çünkü bu kavga bir şey ya da bir kadın için başlatıldıysa, bir şeye ya da bir kadına sahip olmak için sürdürülmez sadece ve basit bir biçimde (aksi halde bu yalnızca hayvanlara has bir kavga olurdu). Biri, söz konusu şey ya da kadın üzerindeki "özel hak"kını "tanıması"nı sağlamak için diğerine karşı savaşır: Dolayısıyla, insan son tahlilde *hak* için savaşır ((*pour le droit*)). Tanınma mücadelesinin sonunda, hukuki *mülkiyet* (meşru karı) diye bir şeyin, mal sahibi (koca) olarak ya da genel olarak "hukuki kişi" (*sujet juridique*) olarak erkeğin yaratılmasının nedeni budur.

Böylece, tanınma kavramının analizi, insani ya da tarihsel varoluşun hu-

3 Gerçekte Hegel, bir efendinin başka bir efendi tarafından nasıl tanınabildiğini açıklamaz. Başka bir deyişle, devletin oluşumunu açıklamaz; ve bu da onun fenomenolojisindeki en önemli boşluktur. Bununla birlikte devletin, tanınma için sürdürülen *kolektif* bir mücadelenin galiplerinin karşılıklı olarak birbirlerini tanımasından doğduğu düşünülebilir. Eğer birkaç insan, köleleştirerek yok edecekleri ortak rakiplere karşı birlikte mücadele ederlerse, kendi aralarında bir kavgaya tutuşmadan birbirlerini efendi olarak tanıyabilirler. Dolayısıyla, başlangıçta "yurttaş", "silah arkadaşı"yla özdeş olacaktır. Ama bir de, Hegel'in yazılarında analiz etmediği siyasi "lider" ((*chef*)) fenomeni vardır: Efendilerden birinin üstünlüğü (= otoritesi) diğerleri tarafından tanınabilir ve bunun sonucunda diğerleri onun kölesi haline gelmez.

kuki, siyasi ve toplumsal kurucu öğelerinin kökenini ve doğasını gözler önüne serer. Ancak bu analiz, birçok başka şeyi de görmemizi ve anlamamızı sağlar.

Efendi, kölenin tek taraflı tanıma edimini gerçekleştirmek ya da "nesnelleştirmek" için onu kendisi için *çalışma*ya zorlar. Efendinin özel çıkarına yönelik bu zoraki iş, kölenin doğal içgüdülerine karşı yerine getirilir. Dolayısıyla "doğaya karşı" olan, bir başka deyişle "tinsel" ya da özellikle insani olan bir eylem daha söz konusudur. Doğanın orta yerinde, içinde evrensel tarihin geliştiği *teknik* dünyayı yaratarak doğal dünyanın özünü dönüştüren şey, esas olarak bu insani çalışmadır (*Arbeit*).

İnsan çalışarak kendini doğanın karşısında konumlandırır; çünkü onu dönüştürür, başka bir deyişle verili olarak olumsuzlar. Ve denebilir ki, "özne"nin, nesneyle ilişki içindeyken kendini "nesne"nin karşısında konumlandırması bağlamında, insan da çalışarak kendini doğanın karşısında konumlandırır. Çünkü köle, efendinin emriyle çalışır. O halde, efendide doğal bir istek olan şey (örneğin, yeme isteği), bizzat hissetmediği bir isteği tatmin etmek için hareket eden kölede sadece "soyut bir fikir"dir. Dolayısıyla köle, gerçekdışı bir şeyin, gerçekleştirilecek bir proje fikrinin bir sonucu olarak çalışır; ve tam da bu nedenle, çalışması esas olarak doğal verili olanı dönüştürür. Sonuç olarak, nerede iş denilen şey varsa, orada zorunlu olarak anlama yetisi (*Verstand*), eş deyişle soyut kavramlara ya da diskürsif/çıkarsamalı düşünceye (*Denken, Sprache*) yönelik kapasite de vardır. İnsan çalışırken konuşur. İşi hakkında ve iş amacıyla konuşur; bu emek isteyen söylemlerin tümü ((emek isteyen söylemlerden oluşan bütün)), dünyaya ve insana dair sıradan (felsefi olmayan) *bilimler*i, tümü az çok "teknik"e dayalı olan bilimleri oluşturur: Bu bilimler çalışmadan çıkar ve nihayetinde çalışmada son bulurlar.

Ama köle konuşurken, verili dünyayı çalışma aracılığıyla dönüştürmek uğruna betimlemekle sınırlandırmaz kendini. Tanınmamış, dolayısıyla dünya tarafından ve dünyada tatmin edilmemiş olduğu için, söylemlerinde onu *eleştirir* ya da sözsel olarak "olumsuzlar"; ve bulunduğu yerde, henüz gerçekleşmemiş olan tatminine yönelik idealiyle uyum içinde olan hayali bir dünya inşa eder. Bu şekilde, kölelik sistemi içinde çalışan insan, ister istemez kurgusal olan ideal bir *sanat* ve *din* evrenini oluşturur; ve bu dünya, içinde ideal olanın gerçekleştirildiği gerçek dünyayla paralel bir gelişim gösterir. Böylece tanınma için girişilen "ilk" kavgadan doğan ve tanınma isteği tam olarak tatmin edilmediği sürece devam eden evrensel tarih, sadece çalışmanın tarihi değil, tüm biçimleriyle sanatın ve dinlerin yanı sıra, aynı zamanda bilimsel ve eleştirel düşüncenin de tarihidir.

Bununla birlikte temelde tarih, salt itibara yönelik, evrensel tanınma amacıyla sürdürülen kanlı kavgaların tarihidir. Bir taraftan, her efendi *bütün* insanlar tarafından tanınmak ister. Bu yüzden de, yurttaşı olduğu "devlet" esa-

sen savaşçıdır ve evrensel bir hükümdarlığın peşindedir. Diğer taraftan, köle, ötedeki sanat ve dinin ona verdiği hayali tatminlerle sonsuza kadar yetinemez. Efendilerinin onu tanımasını sağlamaya çalışır. Dolayısıyla, efendiler olarak onları baskı altına almak ister. İşte bu yüzden, her türden kölenin (diğer bir deyişle, "sınıflar"ın) bulunduğu devletler, toplumsal *homojenliğin* kurulmasını amaç edinen kanlı kavgaların arenasıdır. Dolayısıyla tarih, dış savaşların ve kanlı devrimlerin aşağı yukarı kesintisiz bir silsilesidir. Ama bu silsilenin bir gayesi ve haliyle bir sonucu vardır. Tarih, tanınma isteğinden doğduğu için, bu istek tam olarak tatmin edildiği an zorunlu olarak duracaktır. Şu halde, bu istek, her bir kişi kendi gerçekliğinde ve kendi insani saygınlığında *tüm* diğer kişiler tarafından tanındığında tatmin edilmiş olacaktır; bu diğerleri de kendi gerçekliğinde ve kendi insani saygınlığında ((varlık olarak tanınmış olan bir gerçeklik ve saygınlık)) her bir kişi tarafından, onlarınkine eşit derecede tanınmalıdır. Başka bir deyişle, insan *evrensel ve homojen bir devlet*in, ya da dilerseniz tüm insanlığı içeren sınıfsız bir toplumun diyelim, tanınmış/kabul görmüş bir yurttaşı olma gerçeğiyle tam olarak tatmin edildiğinde tarih duracaktır.

Dolayısıyla, Hegel'in kafasındaki tarih, genel anlamdaki "tarih"tir: Siyasi, toplumsal, ekonomik tarih. Bilimlerin, sanatların ve dinlerin tarihi, Hegel'e göre, gerçek tarihsel süreçten doğan "ideolojiler"in tarihidir yalnızca: Bunlar, yalnızca, insan tarafından girişilen siyasi ve toplumsal kavgaların ve işlerin tümüyle oluşturulan gerçek bir "altyapı" temelinde bir anlama ve olanağa sahip bir tür ideal "üstyapı"dırlar. Ama bunu, dilerseniz Hegel diyalektiğinin (Marx'ın tüm düşüncesini belirlemiş olan) "maddeci" yönünü diyelim, vurgularken, Hegel'e göre bu tarihsel diyalektiğin esas olarak mücadele ve çalışmadan, bilim, sanat ve dinden başka bir şey olduğunu unutmamak gerekir.

Tanınma isteğinden doğan ve tanınmak için verilen mücadeleyle kendini gerçekleştiren ve nesnelleştiren gerçekliğin, sadece, *kendinin bilinci*nde olan bir gerçeklik olabileceği açıktır. Zira şurası kesindir ki, kişi sadece bizzat tanındığını biliyorsa tam anlamıyla "tanınmış" olabilir (Kişi, bir "hayvan"ı ya da bir nesneyi çok fazla *sevebilmesine* rağmen, onları hiçbir zaman tanımaz). İşte bu yüzden, Hegel insanın tanınma/kabul görme *olduğu*nu söyleyerek, aynı zamanda onun öz-bilinç (*Selbstbewusstsein*, ki bu elbette dış dünyanın bilincini içerir ve varsayar, *Bewusstsein*) *olduğu*nu söylemektedir. Başka bir deyişle, evrensel ve homojen devletin yurttaşının, eksiksiz tanınmışlığından sağladığı tatmin "dolaysız" değildir, öz-bilincin tam oluşuyla "dolayımlanmış"tır (ve tam da bu nedenle, bu tatmin gerçekten insanidir): Kişi ancak tatmininin tam olarak bilincindeyse kusursuz bir şekilde tatmin olabilir. Şu halde, yurttaşın gerçek mükemmelliğinin, onun dünyaya gelmesinden önceki tüm tarihsel evrimin bir sonucu olması gibi, öz-bilincinin tamlığı da tarihin akışında önceden gerçekleşen bilincine varma ((("deneyimleri"nin)) bütünleşmesinden başka bir

şey değildir. Böylece evrensel tarih, son tahlilde, öz-bilincin tarihidir. İnsan kendini gerçekleştirmek için mücadele eder ve çalışır; bununla birlikte, kendini yalnızca, anlamı olan tutarlı bir söylem aracılığıyla kendine ve başkalarına kendini ifşa ederek kendinin bilincine varmak için gerçekleştirir. Dolayısıyla, insan tam olarak kendinin bilincine vardığı anda tarih duracaktır.

Kuşkusuz, ancak insan kendi gerçek varoluşundan tam anlamıyla tatmin olduğu anda öz-bilincin tamlığına ulaşılabilir. Çünkü bu olmadığı ((tatmin olmadığı)) sürece kendini olumsuzlar, dönüştürür, olduğundan başka bir şeye ve dolayısıyla bilincine varmış olduğu kişiden başka bir kişiye dönüşür. Böylece nesnel (tarihsel) gerçekliği öz-bilincini aşacaktır ve ikincisi gerçekten tam ya da bütüncül, başka bir deyişle kendi üstüne kapanmış olmayacaktır. Olumsuzlama ya da eylem imkânı olduğu sürece, insanda her zaman bilinçdışı bir şeyler bulunacaktır. Ama yine de şurası bir gerçek ki, tarihsel (= diyalektik) devinimin nihai amacı ve bu nedenle de ilk devindiricisi, kendinin bilincinde olan tatmindir. İnsan sadece kendi mükemmelliğinin tam bilinci içinde tatmin olmak için mükemmel olmak ister. Yalnızca bilincin tamlığına doğru ilerlemek için değişir ve devinir.

Şu halde, bilincin tamlığına *bilgelik* denir ve öz-bilincin kademeli olarak artışı aracılığıyla bu bilgeliğe yönlendiren devinim de *felsefe*dir. Dolayısıyla son tahlilde, evrensel tarihin, bilge insanın mutlak bilgisine (*absolutes Wissen*) götüren felsefenin tarihi olduğu söylenebilir. Eğer aşılamayan mükemmellik, kendinin bilincinde olan tatmin ile eşanlamlıysa ve ikincisi de âlim-i mutlak bilgelikle eşanlamlıysa, denebilir ki tarih, bir bütün olarak bir kez tamamlandığında, bilge insanın (bu durumda Hegel'in) mutlak bilgiyi *Bilim Sistemi* başlıklı bir kitap biçiminde nesnelleştirebilmesi için oradadır sadece.

Bu sistem iki bölüme ayrılır. Aynı zamanda sisteme giriş niteliğinde olan birinci bölümde, bilge insan, kendisini doğuran ve (yeniden düşünerek) bütünlediği tüm tarihsel süreci yeniden düşünerek, ya da isterseniz şöyle diyelim, tüm diyalektiğin fenomenolojik tarafını betimleyerek, kendinin tam anlamıyla bilincine varır. Bu ilk bölüm *Tinin Fenomenolojisi*'dir. İkinci bölüm ise, bilimin bizzat kendisinin açıklanışıdır; eş deyişle, ilk bölümde bilge insanın öz-bilinci aracılığıyla "görünür" ya da ifşa edilmiş olarak betimlenmiş aynı diyalektiğin ontolojik (*Mantık*'ta) ve metafizik yanlarının (*Doğa Felsefesi* ve *Tin Felsefesi* olarak iki alt bölüme ayrılmış Gerçek Felsefe'de [*Realphilosophie*]) tasviridir.

Dolayısıyla, Bay Niel'ın düşüncesinin tersine (bkz. ss. 16vd.), *Mantık* ve *Ansiklopedi*'deki "spekülatif refleksiyon" aracılığıyla gerçekleşen "dolayım", esas olarak *Fenomenoloji*'deki "psikolojik dolayım"dan farklı değildir. Bunlar bir ve aynı şeyin, eş deyişle verili-varlığın, kendisinin tam anlamıyla bilincinde olan ve son tahlilde, tanınma isteği, evrensel siyasi tarihi kuran tüm çalışmalarla ve mücadelelerle tam olarak ve kesinlikle tatmin edildiğinde bu istekten doğan

düşünce aracılığıyla gerçekleşen "dolayım"ının üç yanıdır; bu sonuncusu, aynı zamanda sanatın, dinin ve felsefenin tarihidir.

Hegelci bilim aracılığıyla gerçekleşen bu son "dolayım"da, insan gerçekliği tam anlamıyla kendinin bilincine varır. Böylece, kendini anlar ve kendini gerçekte olduğu gibi, eş deyişle özünde sonlu ve ölümlü olarak ifşa eder; çünkü başlangıçta, "ilk" tanınma mücadelesinde karşılaştığı fiili bir hayati tehlikede ve bu tehlike aracılığıyla yaratılmıştır. Kendisinin ölümlü olduğunu bilerek, bir öte dünya (*Jenseits*) ya da tanrı olmadan bu dünyada yaşadığını bilir.

Ve işin en ilginç yanı da, insan, bilge insanın şahsında, zorunlu sonluluğunun bilincine varma (("deneyimi")) aracılığıyla kendini tamamlar ve mükemmelleştirir, bir başka deyişle en yüksek tatmin düzeyine ulaşır. Zira, bilge insana dönüşen insan ölümlü olduğunu bilerek, ölüm fikrini kabul ederek, kendisinin ötesinde hiçbir şey olmayan mutlak tin olduğunun farkına varır; ve bilge insanın "tikellik"inin sahip olduğu şey, tam da bu *mutlak* ya da "evrensel" değerdir, ((ki bu tikellik)) bilge insanın hakikat olan biliminde nesneldir ve "sonsuza kadar ((yok olmuş)) olan tarihsel geçmişinin görünürdeki saçmalıkları"nın tümünün derin anlamını ifşa ederek insanın son "gerekçe"sini oluşturur.

*Die Weltgeschichte ist das Weltgericht.** Aynı zamanda en yüksek yargı mercii olan evrensel tarih, mümkün ve gerçek ((olan tek yargı)) olduğundan, geçerli tek ((yargı)) olan son yargısında insanı beraat ettirir. Şu halde, bu yargı merciinde bulunan insandır ve aklanan kişiyle aynı kişidir; ve kendi kendini bütünüyle aklamakta başarılı olan insan, *olduğu* şeyden tam anlamıyla tatmin olur. Dolayısıyla, daha fazla değişmek ya da kendini inkâr etmek için bir nedeni olmayacaktır; böylece bilincin tamlığı içinde kendisi hakkında, dolayısıyla genel olarak insan hakkında söylemiş olduğu her şey, sonsuza kadar doğru olarak kalacaktır. İnsanın hakikat *olması*nın nedeni de budur.

Bay Niel, Hegel'in diyalektik felsefesinin esasen ateist olan karakterini kabul etmez. Bu felsefenin, tam da doğası gereği, her tür "öte-dünyevi" aşkınlığı dışladığını görmez. Bu nedenle de, yorumunda, gerçek Hegelci düşüncenin tüm önemini tarihe atfetmesi hususunda kendini ikna edemez.

Kuşkusuz, Bay Niel, Hegel'e göre "yalnızca tarih[in] tinin mekânı" olduğunu kabul eder (s. 299). Aynı zamanda, Hegelci (= diyalektik) kavrayışta, tarihin zorunlu olarak bir sonu olması gerektiğini de kabul eder (s. 300). Son olarak, tarihsel sürecin sonuna işaret eden şeyin kesinlikle Hegel'in (diyalektik) felsefesinin ortaya çıkışı olduğunu bilir, "çünkü onun sayesinde oluş kendini oluş olarak düşünmektedir" (s. 368). Ama yine de Bay Niel, zamanın dışında gerçek olan ve kendini yalnızca tarihte "cisimleştiren" "kutsal" ya da "ebedi" bir

---

* "Dünya tarihi, dünya mahkemesidir" ya da "Dünya tarihi, dünyanın yargı yeridir"—ed. n.

tinden söz eder (örn. bkz. ss. 252 ve 357). "Zamansal oluş"u "ebedi oluş"tan (s. 181), tinin "özünde tarihsel etkinlik alanı"nı, onun "tarih-ötesi" etkinliğinden ayırır (s. 180). *Fenomenoloji*'de, tarihin sonu denilen şeyi değil, bir tür "ebedi geri dönüş"ü, "sayesinde kendini dışavurduğu bir dizi formu sonsuza kadar tekrarlama"ya mahkûm edilmiş insanı bulduğunu düşünür (s. 181). Ve ona göre Hegel felsefesi sadece tarihsel sürecin bütünleşmesi değil, aynı zamanda "tarihin aşkınlığı"dır ((*dépassement*)) (s. 114).

Şu halde, gerçekte Hegel'de "aşkınlık" ((*dépassement*)) denilen şeye ilişkin bir sorun olamaz. Hegel felsefesi, yeni bir tarihsel dönemin başlangıcına işaret etmemesi anlamında tarih "ötesi"dir. Gerçeğe ilişkin yeterli bir açıklama olduğu için, gerçek olan hiçbir şeyi olumsuzlamaz ve böylece gerçek olan hiçbir şeyi yaratmaz: Önünde gerçek ya da tarihsel bir gelecek yoktur. Ama yine de, tarihsel sürecin bir bölümünü nihai noktası olarak biçimlendirir. Kendini zaman içinde, betimlediği bir tarihsel anda inşa ettiği için değil sadece: Bu, "kavramsal bir şekilde anlaşılan tarih"ten (*begriffene Geschichte*) başka bir şey değildir, bir başka deyişle [farklı] yanları içinde betimlenen ((tarihtir)): Fenomenolojik, metafizik ve ontolojik. Esas olarak, Bay Niel'ın zihnindeki "ebedi geri dönüş"ü kuran da bu (fenomenolojik) betimlemedir: Tarihin sonundan sonra insan, tamamlanmış ve bilge insan (= Hegel) tarafından "anlaşılmış" olan tarihsel süreci sürekli yeniden düşünmekten başka bir şey yapamaz.

"Kutsal" ya da "ebedi" tin, "ebedi oluş", "tarih-ötesi etkinlik" vs. gibi kavramlara gelince, Hegel'de bunlara hiçbir şekilde rastlanmaz. Zira Hegel'e göre "tin zaman*dır*" (*Geist ist Zeit*) ve zaman da "empirik olarak varolan bir kavram"dır (*der daseiende Begriff selbst*). Dolayısıyla, zamanın dışında ne yaratıcı bir etkinlikten (= olumsuzlama) ne de kavramsal düşünceden söz edilebilir. Zamanın "dışında" olan şey, olsa olsa uzaydır; eş deyişle, salt doğal dünya ya da statik varlıktır (*Sein*). Şu halde statik varlık, saf *özdeşlik* olduğu için, herhangi bir şeyden *farklı* değildir ((*ne diffère de rien*)). Dolayısıyla, bizzat "hiç"ten ya da hiçlikten (*Nichts*) de farklı değildir ((*Il n'est donc pas non plus différent du 'rien' lui-même*)). Ve tam da bu nedenle denebilir ki, zamanın dışında hiç vardır; sadece uzayın, doğanın ya da varlığın orta yerinde kendini—gerçek ya da tarihsel, eş deyişle insani, zaman olarak—gerçekleştiren zaman formunda "bir şey" olan "hiç" ya da hiçlik.

Şimdi eğer durum buysa, Hegel'de, hakikatin mutlak ölçütünün tarihsel bir karakteri vardır. Tarihin bir sonu varsa bunun nedeni, bu sonun "kendi içinde" doğru olan (veya ebedi ya da kutsal hakikate göre doğru olan) Hegel felsefesi tarafından iddia edilmesi ya da "kanıtlanması" değildir. Aksine, eğer Hegel felsefesi doğruysa, bu esasen tarihin bir sonunun gelmiş olduğu içindir; çünkü insan, nihai bir felsefe tarafından ortaya çıkarılmış olan gerçeği artık olumsuzlamamakta, dönüştürmemektedir; tam da bu nedenle, sözü edilen fel-

sefe artık felsefe ya da hakikat arayışı değil, hakikatin kendisi ya da bilgeliktir (mutlak bilgi).

Bay Niel, sadece *nihai* olduğu için *mutlak* olan Hegelci hakikatin bu "zamansal" ya da tarihsel karakterini görmediğinden, tarihin sonu ve Hegel'e göre bu sonun cisimleşmesi olan insan, yani Napoléon *gerçeğ*inin Hegel için taşıdığı belirleyici önemi de görmez.

Kuşkusuz, Bay Niel, Hegel'in ateşli bir Napoléon hayranı olduğunu ve "onun çöküşüyle bedbaht olduğu"nu (s. 268) bilir; ama Napoléon'un Fransız Devrimi'nin sonucu, tamamlanışı ve gerçekleşmesi olduğuna (s. 165, not 84) ve Hegel'in zihninde "tanrının dünyadaki krallığı"nın Napoléon İmparatorluğu'ndan başka bir şey olmadığına (s. 182) sadece üstünkörü ve tereddütlü bir tavırla değinir; ve en önemlisi, *Fenomenoloji*'nin altıncı bölümünün belirleyici bir öneme sahip son kısmının gerçek anlamını kavrayamamıştır.

Bay Niel'ın pek de iyi anlayabilmiş olduğu gibi altıncı bölüm, Grek kentinden 1806'ya kadarki tüm tarihsel sürecin (fenomenolojik) bir betimlemesine ayrılmıştır. İkinci kısım (B), 1789 Devrimi'nin bir analiziyle biter ve Napoléon İmparatorluğu'nun, bir başka deyişle "evrensel ve homojen" devletin ortaya çıkışını ilan eder—ki Bay Niel bunu tam olarak görememiştir. Son kısma (C) gelince, Bay Niel'ın dediği gibi bu kısım, aslında Kant felsefesinin ve Kant-sonrası Alman felsefesinin bir analizine ayrılmıştır. Ancak Bay Niel bu felsefenin, bizzat Hegel felsefesinin ortaya çıkışını hazırlayan bir süreç olarak sunulduğunu ve Hegel felsefesinin esas amacının Napoléon'u "açıklamak" ya da onun imparatorluğunu evrensel tarihin tamamlanışı olarak sunarak bu imparatorluğu "gerekçelendirmek" olduğunu fark etmez.

Altıncı bölümün son paragrafında, (Bay Niel ve onu izleyen Lasson ile beraber) "Kötülük ve Onun Özrü" başlığı atılabilecek paragrafta Hegel (Kant-sonrası felsefenin evriminden kaynaklanan bir felsefe olarak) kendi felsefesinden söz eder. Bay Niel bize bu paragrafta, Hegel'in "tüm zamanlara ait somut tutumların metafizik anlamını [?] araştırmak için sözcüğün tam anlamıyla tarih denen şeyi bıraktığı"nı söyler (s. 174). Gerçekte durum hiç de böyle değildir. Hegel orada Napoléon'dan söz eder gibi kendinden söz eder. Söz konusu "kötülük", Napoléon'un sözde siyasi "suçu"dur ve "özür" de, Napoléon'un başarısının ((*l'oeuvre napoléonienne*)) Hegel felsefesi, ya da daha kesin bir ifadeyle, onun *Fenomenoloji*'si tarafından gerekçelendirilmesidir. "Eylemde bulunan bilinç" (bkz. s. 175), evrensel tarihin bir "sonucu" olarak Napoléon'dur ve "yargılayan bilinç" de, Alman felsefesinin, dolayısıyla da tüm felsefe tarihinin "sonucu" olarak, Napoléon'un ve tarihin "yargıcı" olan Hegel'dir.

Kişi, bu paragrafın tek izleğinin Napoléon ve onun eleştirisi olduğunu fark etmediği sürece, paragrafın içeriği kesinlikle anlaşılmaz olarak kalır.[4] Dolayısıyla, Bay Niel'ın bu paragrafa ilişkin özeti (ss. 174vd.) sadece sözel ve iyiden iyiye karanlıktır, [ama] anlamdan yoksun olduğunu söylemiyorum. Her halükârda, paragrafı ve bölümü sonlandıran ve Bay Niel'ın özetinin sonunda yeniden üretilen (s. 176) pasajın gerçek anlamı, metni ve bağlamı bilmeyen okurun gözünden kaçar. Oysa bu pasaj en dikkate değer pasajdır.

Hegel bu pasajda "her iki ben"in varoluşundan söz eder ve onlar hakkında şunları söyler:

> Her iki benin de kendi karşıt empirik-*varoluşları*ndan *(Dasein)* vazgeçtiği uzlaşmanın *eveti*, ikili bir hale genişlemiş benin, orada kendi içinde eşit olan ve tamamlanmış yabancılaşması ve karşıtı içinde öz-kesinliğe sahip benin empirik varoluşudur; bu empirik varoluş, kendilerini saf bilgi olarak ayırt eden kişiler arasında kendini açığa vuran tanrıdır.

Bu "uzlaşmanın evet"i, tam da Hegel'in Almanya'yı ve bir Alman olarak kendisini Napoléon'la "uzlaştırdığı" paragrafın içeriğidir. Bu "uzlaşma"dan sonra, Hegel'in beni artık gerçekten Napoléon'un benine "karşı" değildir. Bir taraftan, evrensel ve homojen devlette yurttaş olan Hegel'in ve imparator olan Napoléon'un, yalın ve basit insanlar olmak uğruna Alman ve Fransız olmaya son verdikleri için; diğer taraftan ise, *Hegel'in* felsefesinin, *Napoléon'un* bilincine varır hale geldiği için. Hegel, Napoléon'un tarihin tamamlanışı olduğunu anladığından aslında *insanı* ve dolayısıyla bir insan olarak kendisini de anlar: Böylece dışsalın bilinci (*Bewusstsein*) öz-bilinç (*Selbstbewusstsein*) ile çakışır. Hegel, "öz-kesinlik"i Napoléon'da bulur. O, şüphesiz, mutlak bilgiye sahip bilge insandır; çünkü betimlediği gerçeklik, Napoléon sayesinde kesin bir biçimde tamamlanmıştır. Ve Napoléon ("uzlaşma"dan önce, bir Alman *düşmanı* olan aslen Fransız biri olarak) gerçekte Hegel'den *başka* olduğu için, Napoléon'u açıklayan Hegel felsefesi "öznel bir kesinlik"ten (*Gewissheit*) fazla bir şeydir: "Nesnel bir gerçeklik"in (*Wirklichkeit*) açığa çıkışıdır, eş deyişle bir *hakikat*tir (*Wahrheit*). Şu halde, bu felsefenin *açığa çıkardığı* (Napoléon'a ilişkin) gerçeklik kendi içinde tamamlanmıştır. Böylece mükemmel ya da mutlaktır ve aynı zamanda (Hegel'in sayesinde) kendisinin tam anlamıyla bilincindedir. Dolayısıyla mutlak tindir, Hıristiyanların "tanrı" dediği tindir; ve tam da bu yüzden,

4 "Tinin hiçbir iz bırakmayan yaraları" ve "kral" ile *valet de chambre* hakkındaki pasajlar özellikle anlaşılmaz olarak kalır. Sözü edilen "yara", Hegel'in, Napoléon'un gerçekleştirme sürecinde olduğu evrensel imparatorlukla gönüllü olarak bütünleşmesini tavsiye ettiği ((ülke olan)) Almanya'ya Napoléon tarafından yüklenen yenilgidir; *valet*ler de, esasen Napoléon'un "ikiyüzlü" muhalifleridir.

Napoléon'un "görünen" ya da "açığa çıkmış" "tanrı" (*der erscheinende Gott*) olduğu, kendini Hegel ve onun tilmizleri aracılığıyla ve onlara "ifşa eden", kendilerinin bundan böyle sadece "saf bilgi" olduğunu bilenlere, bir başka deyişle hiçi olumsuzlayan ve böylece hiçi yaratan, fakat son bulmuş tarihsel oluşu içinde ve bu oluşla bütünüyle tamamlanmış olan isteği tam olarak açığa çıkaran "mutlak bilgi" olduğunu bilenlere "ifşa eden" tanrı olduğu söylenebilir.[5]

Dolayısıyla Bay Niel, Hegel'e göre mesihin mükemmel bir diyalektik "dolayımlayıcı" olduğunu söylerken (s. 109) haklıdır. Ama iddiasının gerçekten doğru olması için, Hegel'in zihnindeki mesihin İsa olmadığını eklemesi gerekirdi. İncil açıklaması, mesihe ilişkin yalnızca bir mittir ya da onun projesidir (= gerçekleştirilecek idealidir). Empirik anlamda varolan mesih, kendini fiili olarak insanlara ifşa eden tanrı, tam anlamıyla bedene dönüşen logos—Napoléon-Hegel çiftidir, tarihsel evrimi kanlı bir savaşla ((*lutte*)) tamamlayan, bu evrimin anlamını söylemiyle açığa çıkaran adamla birleşen insandır.

Oysa Bay Niel, (mesih ile Hegel arasındaki analojiye değinmesine rağmen, s. 369) bunu söylemez. Bunu söyleyemez, çünkü Hegelci (= diyalektik) felsefenin esasen ateist karakterini anlamadığı için, somut tarihin gerçek tamamlanışının (= Napoléon) bu felsefedeki belirleyici rolünü görmez. Tersine, bu "mutlak tin"in, insanlığın bir insan (ya da iki insan) tarafından tamamlanmış tarihinden başka bir şey olmadığını görmediği için, Hegelci tine ilişkin teistçe bir yorum yapmaya yeltenebilmiştir.

Bay Niel'ın, diğer birçok Hegel yorumcusunu izleyerek, bu Hegelci ateizmi kabul etmeyi reddetmesinin nedeninin, bu "Hıristiyan-ötesi" ateizmin, mesih fikrini, "günah içinde tasavvur edilen" ve esasen ölümlü olan bir insanla ilişkilendirerek koruması olduğu varsayılabilir.[6] Zira Hegelciliğin (ve muhte-

---

5 Bay Niel tarafından alıntılanan (s. 268) ünlü bir mektupta Hegel, *Fenomenoloji*'yi bitirdikten sonra, gün ağarırken penceresinin altında "dünya ruhu"nu at sırtında gördüğünü söyler. Açıklayıcı bir metindir bu. Jena Savaşı'nın galibine (Napoléon—çev. n.) bu metinde *dünya ruhu* denmiştir: *Volks*-seele değil, *Welt*-seele'dir ("Halk ruhu değil, dünya ruhudur"—çev. n.); Fransız halkının tarihini değil, tüm insanlığın tarihini birleştirir. Ama Welt-*geist* ("dünya tini"—çev. n.) değil, Welt-*seele*'dir ("dünya ruhu"—çev. n.). Tin değildir, çünkü kendisinin tam anlamıyla bilincinde değildir; eylemleriyle gerçekte tarihi tamamlar, ama bunu yaptığının ve bunu yaparak mutlak tini gerçekleştirdiğinin farkında değildir. Bunun farkında olan ve *Fenomenoloji*'de bunu söyleyen Hegel'dir. Dolayısıyla mutlak tin ya da "tanrı", ne Napoléon ne de Hegel'dir. Mutlak tin, "Hegel tarafından anlaşılan Napoléon" ya da "Napoléon'u anlayan Hegel"dir.

6 Napoléon'un düşüşünün bir sonucu olarak Hegel'in kendi kavrayışında yapmak zorunda kaldığı çok önemli değişikliklerin üzerinde uzun uzadıya durmuyorum. Belirli bir zamanda, Avusturya Arşidükünü "Napoléon"un yerine koyabileceğini düşünmüş ve sonunda Napoléon ile başlayan kusursuz ve dört başı mamur devletin, "evrensel" olmayan ve evrenselliğin peşinde olmayan Prusya Krallığı tarafından gerçekleştirildiğine inanır gibi görünmüş olması

melen herhangi bir "diyalektik" felsefenin, hatta relativizme saplanıp kalmak istemeyen istikrarlı ya da tutarlı herhangi bir ateizmin) bu paradoksal ama yine de zorunlu olan sonucunu gerçek anlamda benimsemek, bir ateist için bile çok zordur. İnançlı kişiye gelince, o—bilinç-dışından—bu küfrün habisliğinden kendini çekmek ve onun varlığını inkâr etmeye çalışmak zorundadır; isterse bu küfür başkası tarafından dile getirilmiş olsa, bu başka kişinin feci halde yanıldığını bildiğini düşünse ya da buna inansa bile.

Bay Niel, ne olursa olsun Hegelci ateizm ya da Napoléoncu "teandri"* hakkında hiçbir şey duymak istemez. Aksine, İncil'in mesihini Hegel'de bir kez daha bulduğuna inanır ve Hegel'in filozoftan çok bir teolog olduğunu söyleyecek kadar ileri gider (s. 329). [8]

Buna rağmen, Bay Niel sözde Hegelci teolojiden fazlasıyla kuşkuludur. Bu teolojide bir düşmanın, özellikle de korkunç bir düşmanın varlığını hisseder. Dolayısıyla, Hegel felsefesinin "aşamaları" olduğuna inandığı şeylerin özetlerini, "dolayım" üzerine incelemesi yapılmış girişimin "başarısızlık"ını ileri sürerek sonlandırır. Ve kitap, başlığı "Başarısızlık" olan bir paragrafla son bulur (s. 376).

Kanımca Hegel'in sözde "başarısızlık"ı, Bay Niel tarafından kanıtlanmaktan çok iddia edilmiştir. Bay Niel'ın, daha kavgaya bile başlamadan ve belki de başlamaktan kaçınmak için düşmanı yenik olarak sunmak istediği izlenimine kapılabiliriz. Ama yine de kitabın son eleştirel paragrafı, dikkate alınmayı hak eden bazı sorular ortaya atıyor.

Bay Niel, "Hegelciliğe ilişkin tek olanaklı çürütme"nin zorunlu olarak tarihsel olduğunu söyler. Bu konuda adamakıllı Hegelcidir (= "diyalektik"tir) ve ona karşı herhangi bir itirazda bulanacak son kişi benim. Ancak, tarih Hegel ile son bulmadığı için, bu çürütmenin zaten yapılmış olduğunu söylediğinde, kendisine bazı itirazlarım olacaktır.

Haklı olarak Bay Niel, Hegel'e karşı Kierkegaard'ın varoluş gerçeğini ileri sürerek onu "çürütmek" isteyenleri takip etmez. Çünkü Kierkegaard'ın va-

---

çok da önemli değildir. Ona göre önemli olan, Napoléon'un kendine düşen işi (fiilen) yerine getirdiği için ortadan kaybolmuş olması ve bu işin, yeni tarihsel "dünyalar"ın yaratıcısı diye anılan ((eş deyişle yaratıcısı olarak)) tarihi kesinkes tamamlamış olmasıdır. Her halükârda, mükemmelliği gerçekleştiren insan-tanrı değil, düpedüz ve salt insandır.

* Kutsal ya da tanrısal olan ile insani olanın birliği—çev. n.

8 Üstelik belli bir açıdan bakıldığında bu doğrudur. Ama bu açı ancak ironik olabilir. Aslında Hegel tüm hayatı boyunca teo-lojiyle ilgilendiyse, bunu, özellikle onu *teo*-loji olarak ya da insana göre aşkın olan tanrıya ilişkin bir bilim olarak kesinlikle "kontrol altında tutmak" amacıyla yapmıştır.

** İngilizce metinde dépassement terimi yerine daha önce "transendence" kullanılırken, terimin bu en son kullanımında "overcoming" tercih edilmiştir. Bu yüzden biz de "aşma" olarak terimi karşılamanın daha uygun olacağını düşündük—ed. n.

roluşu gerçekte hiçbir şeyi "çürütmez"; üstelik Kierkegaard, *Fenomenoloji*'de gerçek tarihsel aşmanın ((*dépassement*)** tarifiyle gereğince betimlenmiş ve "çürütülmüş"tür. Hâlâ iyi bir Hegelci olan Bay Niel, Hegel'in mutlak hakikati ilan etmiş olduğuna yönelik iddiasına karşı koyarak, bugüne kadar birbirine karşı koymayı sürdüren Hegelci "sol" ile Hegelci "sağ"ın dolaysız ortaya çıkışları gerçeğini ileri sürer. Ve bu "itiraz", aslında, Hegelci ya da "diyalektik" bakış açısından bakıldığında bile geçerlidir. Ancak, bu "itiraz"ın gerçekte taşıdığı değerin tam olarak saptanması gerekirdi.

Öncelikle (Bay Niel'ın benim bakış açımı paylaşıp paylaşmadığını bilmeden), eğer başlangıçtan beri Hegelci bir sol ve sağ olmuşsa, Hegel'den beri varolmuş olan *her şey*in de bundan ibaret olduğunu belirtmek isterim. Zira eğer geçmişin kalıntılarından, ("liberalizm" dahil) Hegel'in bildiği ve betimlediği ve bu nedenle ona karşı tarihsel ya da "diyalektik" bir çürütme olarak ileri sürülemeyecek şeyler soyutlanırsa, Hegelciliğin dışında (bilinçli ya da değil) kesinlikle hiçbir şey kalmayacağı gözlemlenir; ister bizzat tarihsel gerçeklik düzleminde olsun ister tarihsel yansımaları olmuş bu tür düşünce ya da söylemler düzleminde olsun. Ve bu nedenle, Bay Niel'ın söylediği gibi, tarihin *Hegelciliği* çürüttüğü söylenemez. Olsa olsa, Hegelci felsefenin "solcu" ve "sağcı' yorumları arasında bir karara varamadığı ileri sürülebilir. Tartışma bugün hâlâ devam etmektedir.

Hegel'e göre, bir tartışma ancak gerçeklikle, diğer bir deyişle birbirine karşı koyan tezlerden birinin gerçekleşmesiyle karara bağlanabilir. Sözel polemikler ya da "diyalektik", kendini mücadele ((*lutte*)) ve çalışma olarak gösteren eylemin diyalektiği olan gerçek diyalektiği yansıtır sadece. Ve gerçekte, çalışma ("ekonomik sistem"), devrimler ve savaşlar gibi "Hegelciler" arasındaki polemik de neredeyse yüz elli yıldır sürmektedir. Sol, son zamanlarda görkemli bir zafer kazanmıştır ve buradan, en nihayetinde "sağ"ın galip geleceğine ilişkin bir sonuç çıkarmak abes olur. Bununla birlikte, geçici bir zafer kazanmış olan yorumun kendini kesin bir biçimde doğru olarak kanıtlamış olduğunu söylemek de en az onun kadar yanlıştır.

Zamanımızda, Marx'ın zamanında olduğu gibi, Hegelci felsefe kelimenin tam anlamıyla bir hakikat değildir: Bir gerçekliğin diskürsif/çıkarsamalı olarak açığa çıkarılışı konusunda, bir fikir ya da bir idealden, eş deyişle eylem sayesinde gerçekleştirilecek, böylece doğruluğu kanıtlanacak bir "proje"den daha yetersizdir. Bununla birlikte dikkat çekici nokta, tam da bunun nedeninin, bu felsefenin bir gün tek başına doğru *hale gelebilme* kapasitesine sahip olduğunun henüz doğru olmamasıdır. Zira, bu yalnızca, hakikatin zamanla, yanılgıdan yaratıldığını ve hiçbir "aşkın" ölçütün olmadığını söyler (oysa teistçe bir zorunluluk teorisi, ya hep doğru olmuştur ya da daima yanlış). Tarihin Hegelciliği hiçbir zaman çürütmeyecek olmasının nedeni de budur, ama kendini

Hegelciliğin iki karşıt yorumu arasında seçim yapmakla sınırlandıracaktır.

Dolayısıyla şimdilik denebilir ki, Hegel'e dair her yorum, eğer boş laf değilse, bir mücadele ((*lutte*)) ve çalışma programından ibarettir (ve bu "programlar"dan biri de *Marksizm*'dir). Bu da demektir ki, bir Hegel yorumcusunun işi, bir siyasi propaganda işinin anlamını taşır. Bu yüzden Bay Niel, sonuca varırken tamamen haklı olarak şöyle der: "Hegelcilik salt yazınsal ilgiden fazlasıdır." Zira gerçekte dünyanın geleceği, dolayısıyla da şimdinin anlamı ve geçmişin önemi, son tahlilde, Hegel'in yazılarının bugün nasıl yorumlandığına bağlı olabilir.

Bu son uyarı, okurun gözünde bu eleştiri yazısının alışılmadık uzunluğunu haklı çıkarabilir belki.

çev. Jale Özata-Dirlikyapan

ÖMER F. ANLI

"Deneyim" kavramı bağlamında Hegel'in empirizm eleştirisinin incelenmesi

Nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu[*]

Giriş

Empirist felsefe geleneği ile birlikte "deneyim" kavramı, dünya ile kurulan ilişkiyi ve bu ilişki dolayımı ile de hakikat (*truth*)[1] anlayışını belirleyen temel kavram olarak anlam kazanmıştır. Bir başka deyişle, "deneyim", "deneyimlenen" ile "deneyimleyen" arasındaki bağıntı; hakikat ise, "deneyimlenen" bağlamında konumlanan ontolojik (varlıkbilimsel) zemin olarak anlam kazanmaktadır. "Deneyim" kavramının başka bir anlamında ise, "kendinde-gerçeklik" olarak kavramsallaştırılan varlığın kendindeliği, deneyimin konusu dışına çıkarılmakta ve öznenin kökensel olarak fenomenal bir "dünya" ile karşı karşıya olduğu savlanabilmektedir. Böylesi bir durumda dahi "deneyim"in, hakikat ya da tasarımlanmış fenomenal dünya ile deneyimleyen "özne" arasındaki bağıntı olduğunu söylemek geçerli bir tanımlamadır. Kant, *Saf Aklın Eleştirisi* adlı

---

* "Düşüncede hiçbir şey yoktur ki duyuda, deneyimde olmuş olmasın."

1 Bu çalışmanın kaynakçası içerisinde bulunan eserler arasında Türkçeye yapılan çevirilerde, İngilizce "truth" sözcüğüne karşılık olarak genelde "gerçeklik" ya da "gerçek" sözcükleri kullanılmıştır; buna karşın, bu çalışmada "truth" sözcüğüne karşılık olarak "hakikat" sözcüğü kullanılmış ve yapılan alıntılarda bu yönde değişiklik yapılmıştır.

eserinde, "deneyim ancak algıların zorunlu bir bağlantısının tasarımı yoluyla olanaklıdır" [2] ifadesini kullanmaktadır. Bu yaklaşımda, "deneyim [deneyimsel] bir bilgi, [eş deyişle] bir nesneyi algılar yoluyla belirleyen bir bilgidir" [3] ifadesi, Kant'ın temsil ettiği *Eleştirel Felsefe* içerisinde de onun "nesne"yi belirleyen, yani fenomenal dünyayı belirleyen bir kavram olduğunu göstermektedir. Bu ifadeler, felsefe tarihi içerisinde empirist felsefede ve sonrasında deneyim kavramının belirleyici bir anlam kazandığının göstergesi durumundadırlar. Deneyimlenen, doğrudan hakikat ya da fenomenal dünya olsa da, her iki anlamda da "deneyim", "özne"nin, "deneyimlenen" olarak karşısında bulunan "hakikat" ile kurduğu ilişkinin belirleyici kavramıdır; bu yaklaşımda deneyimlenenin "hakikat"in ne kadarı olduğu ise, yine "deneyim"in anlamına bağlı olarak anlam kazanmaktadır.

"Deneyim" duyusal algıya indirgendiğinde, hakikat, insan için duyularına verili olan ile sınırlı kalmakta ve ona ilişkin bilginin kaynağı da doğrudan duyum olarak belirlenmektedir. Felsefe tarihi içerisinde bu yaklaşımın değişimi, duyumun zihinsel işlemler[4*] ve süreçler ile tamamlandığı yönünde olsa da hakikat ile ilişkinin duyum yoluyla kurulduğu ilkesi önemini korumuştur. Bu görüşe göre, önümüzde duran "masa"nın "formunu" zihnimize taşıyan belirli türden duyu verileri bulunmaktadır. Bu veriler, zihnin soyutlama edimi sayesinde idelere dönüşmektedirler. Zihnin malzemesi işte bu idelerdir ve ideler tasarımlar olarak iş görmektedirler. O halde, dışarıdaki gerçeklik (olgusallık) ile zihin arasında bir "duyu verileri ortamı" bulunmaktadır. Deneyim, bu verilerin elde edilmesi—duyumsama—ve bu verilerin zihinde işlenmesinden başka bir şey değildir. Bu haliyle deneyim, bilginin ilk ve tek kaynağıdır; ancak, bu görüş, temelde özne-nesne karşıtlığını aşmakta yetersiz kaldığı eleştirilerini de beraberinde getirmiştir. Çünkü kendinde olarak "nesne"yi olduğu gibi "deneyimlenen" haline getiremez ve özneyi daima bir "duyu verileri ortamı" ile karşı karşıya bırakır; kendinde nesne, deneyimlenen zihnin idelerinden başka bir şey değildir. Bununla beraber, duyumun konusu olmayan evrensellik ve zorunluluk gibi idelerin kökeni de açıklanamamakta ve duyum tek ve kökensel bilgi kaynağı olarak görüldüğü sürece bu niteliklerin nesnel gerçekliğe ait olduğu da savlanamamaktadır. Oysa empirizmin ortaya koyduğu "bilimsel

2 Immanuel Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yay., İstanbul, 1993, ss. 128-30.

3 A.g.e., s. 128.

4 Türkçeye yapılan çevirilerde, İngilizce *understanding* sözcüğüne karşılık olarak "anlama yetisi" ve *mind* sözcüğüne karşılık olarak da "zihin" veya "anlak" sözcükleri kullanılmaktadır. Bu çalışmada "anlama yetisi" ve "zihin" sözcüklerinin kullanımı tercih edilmiş, yapılan bazı alıntılardaki "anlak" sözcüğü de "zihin" olarak değiştirilmiştir.

bilgi" ideali, nesnenin öznel-olmayan bilgisi olma iddiasındadır. "Nesne"den bütünüyle bağımsız olan "özne"nin deneyiminde "nesne"nin ve onun bilgisinin açığa vurulacağı düşünülürken, karşı karşıya kalınan hakikat, "özne"nin zihnindeki ideler olmaktadır. Bu idelerin "özne" ve "nesne"nin duyumsal zemindeki etkileşimi sonucu doğdukları savlansa da, nesneye atfedilen fakat kaynağı nesnenin duyumunda gösterilemeyen ideler çelişki yaratmaktadırlar. Bir başka deyişle, böylesi bir yaklaşımda "özne"den "dış-dünya"ya geçiş problemli bir hal almaktadır.

Felsefe tarihine bakıldığında görülmektedir ki, "deneyim" kavramının içeriğinin dolduruluş biçimine göre farklı epistemolojik ve ontolojik kuramlar açığa çıkmaktadır. Bunlardan ikisi, spekülatif felsefe ve empirist felsefe gelenekleridir. Bu iki gelenek, "deneyim" kavramını farklı anlam bağlamlarında ele almış ve bu dolayımda hakikati farklı betimlemişlerdir. Bu çalışmada amaçlanan, "deneyim" kavramı bağlamında, spekülatif felsefenin doruk noktası olarak görülen Hegel sisteminde empirizme yöneltilen eleştirilerin incelenmesi ve empirizmin bazı temel ilkelerinin spekülatif felsefe için de, farklı bir anlamda da olsa, geçerli olabileceğinin gösterilmesidir. Bu, Hegel sistemi bağlamında "düşüncede hiçbir şey yoktur ki duyuda, deneyimde olmuş olmasın" ifadesinin, "duyumda olmuş olan hiçbir şey yoktur ki düşüncede olmasın" ifadesi ile karşılıklılığının ve geçişliliğinin gösterilmesi anlamına gelmektedir. Öyle ki, ilk ifadede kalındığı sürece tikelin evrensel ile olan ilişkisinin gösterilemezliği bu bağlamda açığa çıkacak, fakat ilk ifadenin mutlak yanlış olmadığı da gösterilecektir. Böylece, empirizmin temel çelişkileri aşılırken, onun bazı ana ilkelerinin Hegel sisteminde korunduğu açığa çıkacaktır. Böylelikle de, Kojève'in aşağıdaki ifadelerle dile getirdiği savının geçerliliğinin tartışılabileceği bir zemin oluşturulabilecektir:

> Hegel'in "yönteminin", katıksız olarak "*empirik*" ya da "*pozitivist*" olduğu söylenebilir: Hegel, [g]erçeğe bakmakta ve gördüğünü betimlemektedir; gördüğünden başka hiçbir şeyi betimlememektedir. Başka bir deyişle, Hegel, diyalektik [v]arlığın ve [g]erçeğin duyusal "deneyimi"ne kendini bırakmakta ve böylelikle, [v]arlığın ve [g]erçeğin "hareketini", onları betimleyen söylemine aktarmaktadır.[5]

Bu çalışmanın ilk bölümünde, "deneyim" kavramının empirist felsefe ve Hegel'in spekülatif felsefe anlayışları içerisinde kazandığı anlamlar ve değişim ortaya koyulmaya çalışılacaktır. İkinci bölümde ise, Hegel sistemi içerisinde

5 Alexandre Kojève, *Hegel Felsefesine Giriş*, çev. Selâhattin Hilâv, YKY, İstanbul, 2001, s. 178 [Vurgular bana aittir—ÖFA].

empirist felsefenin ele alınışı Locke, Berkeley, Hume örnekleri üzerinden incelenecek ve üçüncü bölümde Hegel'in *Mantık Bilimi*'nde (*Küçük Mantık*) "Düşüncenin Nesnelliğe Karşı İkinci Tutumu" olarak empirizmi ele alışı irdelenecektir. Bu irdeleme, Hegel'in empirizm içerisinde kalındığı sürece tikel ile evrensel arasındaki ilişkinin kurulamaz kalacağına yönelik savını da açığa çıkaracaktır.

A) Kavram çözümlemesi: deneyim

a. Empirist felsefe geleneğinde deneyim kavramı

"Zihin [aklın] ve bilginin bütün gereçlerini nereden edinmiştir? Buna tek sözcükle deney[im]den[6]* diye yanıtlayacağım. Bilgimizin tümünün temelinde deney[im] vardır ve o gereçlerin hepsi de oradan türetilmiştir." Locke'un *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme* adlı eserinde ifade ettiği bu düşünce, empirist felsefe geleneğini karakterize eden temel ilkeyi açığa vurmaktadır. Buna göre, bilgimizin kökeni deneyimdir; deneyim, en genel anlamı ile temelini duyumda bulan özne-nesne ilişkisinin adıdır. Bu ilişkinin felsefede problem olarak ele alınması, bilginin olanaklılığının onaylanabilmesi için ilk olarak bilme yetisinin kendisinin irdelenmesi gerektiği düşüncesinin bir sonucudur. Locke, *Deneme*'nin ilk bölümünde yaptığı araştırmanın amacını,

> insanı öteki duyarlı varlıklar üzerine çıkaran ve onlar üzerinde üstünlük ve egemenliğini sağlayan şey anlama yetisi (*understanding*) olduğuna göre, bunun, soyluluğu açısından bile araştırmak için emek vermeye değer bir konu olduğu açıktır [...] [bu araştırmanın] bize zevk vermekle kalmayıp, düşüncelerimizi başka şeyler aramaya yöneltmede büyük üstünlük de sağlayacağına inanıyorum

ifadeleri ışığında "insan bilgisinin kaynağını, kesinliğini ve genişliğini ve bunun yanında da inancın, sanının (*opinion*) ve onaylamanın temellerini ve derecelerini araştırmak" olarak belirlemektedir.[8]

Bilginin kaynağının araştırılması, "düşüncenin nesneleri" olarak görülen

---

6 Vehbi Hacıkadiroğlu'nun orijinal çevirisinde "deney" kavramı kullanılmaktadır; ancak, kavramın "deney" olarak Türkçeleştirilmesi "bilimsel deney" kavramını çağrıştırmakta ve empirist felsefe geleneğinin "deneyim" anlayışının uzağına düşmektedir. Bu nedenle, anlam bütünlüğü açısından bu kullanım "deneyim" olarak değiştirilmiştir.

7 John Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, çev. Vehbi Hacıkadiroğlu, Kabalcı Yay., İstanbul, 1996, 2. Kitap, Bölüm 1, §2, ss. 85-6.

8 A.g.e., s. 59.

idelerin kaynağını, bir başka deyişle de idelerin dış-dünya ile ilişkisini serimleme çabasıdır. İdeler, düşünme sırasında zihnin uğraştığı, üzerinde işlemler yaptığı temel yapıtaşlarıdır. İnsan zihninde bulunan her şey, dilin sözcüklerinin gönderme yaptığı şeyler idelerden başka bir şey değildir. O halde, bu idelerin kökeni, kaynağı nedir? Locke, "insanların zihinlerinde, ilk varoluş sırasında, doğuştan ideler ve kimi temel nitelikler basılmış olduğu"na ilişkin düşünceyi reddeder ve bu idelerin kaynağının dış dünya ile ilişki ve bu ilişkiden elde edilen veriler üzerine zihnin işlemleri olduğunu savlar. O halde, Locke'a göre dış dünya ile ilişkiyi önceleyen, *a priori* ideler söz konusu değildir. Bütün ideler duyumdan (*sensation*) ya da düşünümden (*reflection*) gelir. Locke'a göre bu ilişki, dış dünyaya ilişkin duyu verilerinin insan zihninde idelere dönüştürülmesinin temelidir. Locke'a göre, idelerden önce zihin boş bir levha (*tabula rasa*) gibidir ve zihin ancak duyumdan gelen izlenimler üzerine etkin hale gelebilir bir yapıdır. Bu haliyle deneyim ikiye ayrılmaktadır: Duyum ve Düşünüm.

Tekrar ideler üzerine yapılan betimlemelere dönecek olursak, Locke felsefesinde temelde iki tür idenin bulunduğu görülmektedir. Basit ideler, duyularımızı etkileyen niteliklerin doğrudan zihin üzerinde bıraktığı görünümlerdir. Bunlar zihne duyular yoluyla basit ve karışmamış olarak girerler. Zihin, basit ideleri ne kurabilir ne de yok edebilir. Onlar, zihne deneyim yolu ile verilmektedirler. Düşünümün de basit ideleri söz konusudur. "Bunlar, zihnin, öteki ideleri üzerindeki işlemleridir."[9] Karmaşık ideler ise zihnin etkin işlemleri sonucu basit idelerin karşılıklı ilişkilendirilmesinden elde edilen idelerdir. Birleştirmek, bağıntı kurmak, soyutlamak birleşik idelerin oluşumunda zihnin gerçekleştirdiği etkinliklerdir. Bu tanımlamalar, aynı zamanda aklın zihne indirgenmiş olarak bu gelenek içerisinde kazandığı anlamı da açığa vurmaktadır. Zihin, basit idelerin edinilmesinde tümüyle edilgindir. Bunlar bir kez elde edildikten sonra zihin, karmaşık idelerin oluşturulmasında basit ideleri sonsuz bir değişiklik içerisinde yenileme, ölçüştürme ve birleştirme gücüne sahiptir. Locke, idelerin kaynağı olarak gösterdiği deneyimi, duyum ve düşünüm olmak üzere iki boyutta betimlemektedir. Bir başka deyişle, Locke'a göre bilginin kaynağı olan deneyim duyum ve düşünümün birlikteliğinde açığa çıkmaktadır. O halde, dış dünyanın duyularımız üzerinde bıraktığı etkilerin zihinde bıraktığı görünümler olarak basit idelerin elde edilişi temel deneyim olarak görülse de, zihnin basit ideler üzerine yaptığı işlemler de deneyim kavramı içerisinde yer almaktadırlar. Öte yandan, zihnin kendi işlemleri üzerine düşünümünde karşılaştığı algı ve istek ideleri de basit ideler olarak tanımlanmaktadırlar. Düşünmenin tüm gereçleri deneyimden elde edilmekte ise, zihnin dış dünyadan değil de düşünümden elde ettiği bu ideler de deneyim kökenlidir. O halde, Locke'un

9 A.g.e., s. 101.

Deneme'de ortaya koyduğu deneyim kavramı sadece dış dünya ile olan ilişkilerle sınırlı değildir. Her ne kadar zihnin deneyim öncesi durumu *tabula rasa* olarak betimlenmiş olsa da, zihnin işlemleri üzerine düşünümden, bir başka deyişle de zihnin kendi üzerine deneyiminden elde edilen idelerin basit ideler olarak Locke felsefesinde mevcut olmaları, zihnin basit ideler boyutunda dahi tamamen boş ve edilgin olmadığını göstermektedir. Ancak, Locke felsefesinde sonsuzluk, genellik, zorunluluk, nedensellik ya da olumsuzluk gibi basit ide olarak verili olmayan idelerin kökeni ve gerçekliği konusunda açımlamaların problemli bir yapı arz ettiği de görülmektedir. Locke'a göre zihin, duyumsama sürecinde algımıza giren nesneyi daha önce duyumsadığımız bir nesneye benzeştirme eğilimi taşımaktadır. Algılama süreci, ideye uygunluk ilkesine göre çalışır ve varolan ideler ile algı-nesnesi tanımlanır. Algının bu çalışma tarzı, benzeştirme ilkesi uyarınca, idelerin genelleştirilmeleri sonucunu doğurmaktadır. Bu nedenle de genel ideler (evrenseller) zihnin benzeştirme ilkesine ve soyutlama yetisine uygun olarak oluşturduğu birleşik idelerden başka bir şey değildirler ve kendi başlarına ele alındıklarında zihinseldirler ve "dış-dünya"da doğrudan bir karşılıkları yoktur. Locke'da "nedensellik" idesinin kaynağı da duyumlarımız ile ayrımına vardığımız değişimin ardından varolmaya başlayan idelere gönderme yapılarak açıklanmaktadır. Nedensellik idesi de, diğer birleşik ideler gibi, zihnin basit ideleri arasındaki işlemlerinden doğmaktadır ve kendinde gerçekliği idelerin ötesinde gösterilebilir değildir.

Berkeley, empirist geleneğin içerisinde önemli bir değişimi temsil etmektedir. O da bilginin, idelerin kaynağı olarak deneyimi gösterir. Berkeley'e göre deneyim, duyum ile başlamaktadır. Eğer herhangi bir "şey"in duyumu, algısı yoksa, o şeyin bir varoluşu da yoktur. O halde, genel ideler olarak görülen evrenssellerin/tümellerin dışsal bir gerçekliği olmadığı gibi, bilinçte de yer almamaktadırlar; çünkü bilinçte yer alabilmenin koşulu da duyuma, algıya konu olmuş olabilmektir. Bizde evrenseller olarak yalnızca sözcükler vardır ve bu sözcükler de zihinde bulunan tekil idelere gönderme yapmaktadırlar. Evrensel olarak görülen bir sözcük, bir evrensele değil, benzer ideleri temsil edebilen tek bir ideye gönderme yapar; o ide de tüm diğer ideler gibi algı yoluyla kazanılmış bir idedir. "Genel (evrensel) ideler" olarak görülen tümeller sadece nominal bir varoluşa sahiptirler ve sözcüklerin ötesinde dış dünyada ya da zihinde bir gerçeklikleri yoktur. Berkeley, şu ifadeleri kullanır: "İmdi, eğer sözcüklerimize bir anlam yükleyecek ve yalnızca kavrayabileceğimiz şeylerden söz edeceksek, kendi başına ele alındığında tikel olan bir idenin ancak aynı türden tüm diğer tikel ideleri temsil eder ya da yerini tutar bir duruma getirildiğinde genelleşeceğini kabul etmeliyiz." [10]

10 George Berkeley, *İnsan Bilgisinin İlkeleri Üzerine*, çev. Halil Turan, Bilim ve Sanat Yay., Ankara, 1996, s. 22.

Bu tutum sonuna dek götürüldüğünde ve idelerin tek kaynağı olarak duyumun alınması ilkesi savunulmaya devam edildiğinde, bundan, algımıza girmeyen, algı konusu olma olanağını taşımayan ve algılanmayan hiçbir şeyin gerçekliğinin öne sürülemeyeceği sonucu doğmaktadır. Var diyebileceğimiz şeyler ya algılanan nesnelerdir ya da bunları algılama durumumuzdur. Locke'un da kabul ettiği gibi, duyum ve düşünümün *idelerin bir adım ötesine geçememesi* durumu söz konusu ise, idelerin ötesinde onlara kaynaklık eden başka bir gerçekliği savunmak sadece bir "kuruntu"dur. Nesne ve algı, ayrı şeyler değildir. Nesneler algılardan bağımsız "başkalıklar" değildir; çünkü "nesne", ideden başka bir şey değildir.

İnsanın kendi üzerine ya da kendi bilme yetisi üzerine düşünmesi, David Hume'un "insan bilimi" olarak adlandırdığı çalışmadır. Ona göre, bu bağlamda insan doğası bilinebilirse, diğer bilimlere temel oluşturacak insan bilimi de kurulmuş olacak, böylece de tüm bilgi iddiaları aradıkları temele kavuşmuş olacaklardır. Hume'a göre, "insan bilimi öteki bilimler için biricik sağlam temel olduğu için, bu bilimin kendisine verebileceğimiz biricik sağlam temel de deneyim ve gözlem üzerinde kurulmalıdır." [11] Bu, düşüncenin kendi üzerine düşünürken de verili olandan yola çıkması ve verili olan üzerine düşünmesi anlamını taşımaktadır. David Hume da bu tavır içerisinde, Locke ve Berkeley gibi bilginin kökenleri üzerine düşünmüş ve "insan anlığının tüm algıları kendilerini izlenimler (*impressions*) ve düşünceler [ideler] olarak adlandıracağım iki ayrı türe çözerler" [12] ifadesinde açığa çıktığı üzere, düşünmenin iki tür malzemesi olduğunu savunmuştur. Bu iki tür, iç ve dış duyumdan türetilmektedir. O halde görülmektedir ki, Hume için de deneyimin temelinde duyum vardır. İzlenim, herhangi bir şey duyumlanırken, o şeyin zihin üzerinde bıraktığı "iz"dir. Hume'a göre izlenimler, en canlı ve güçlü algılardır. Onları idelerden ayıran da idelerin daha az canlı ve güçlü olmalarıdır. Ona göre, tüm ideler çözümlendiklerinde izlenimlerin kopyası olan basit idelere ayrışmaktadırlar. "Tüm yalın düşüncelerimiz [basit idelerimiz] ilk ortaya çıkışlarında onlara karşılık düşen ve sağın olarak temsil ettikleri yalın izlenimlerden türerler." [13] Hume felsefesinde de ide, zihnin bir tasarımı olarak anlam kazanmaktadır ve varlık nedeni izlenimlerdir. Bilinçte, kaynağı izlenimlere, duyumlara dayanmayan hiçbir ide yoktur. İzlenimler ideleri öncelemektedir.

Hume, zihinde bulunan bütün idelerin izlenimlerle eşleşen basit idele-

11 David Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yay., İstanbul, 1997, s. 41.

12 A.g.e., s. 45.

13 A.g.e., s. 47.

re ayrıştırılabileceğini ve bunlara dayanmayan bir idenin var olamayacağını savunurken, "düşüncede hiçbir şey yoktur ki duyuda, deneyimde olmuş olmasın" savını temele almaktadır. Hume, bu düşünceyi sonuna dek götürerek, Berkeley'in maddi tözün varlığını kabul etmemesinin temelinde yer alan, böylesi bir dayanak idesine sahip olmamamız düşüncesinin tin ya da ruh için de geçerli olduğunu savunmaktadır.

Hume, genel ideler (tümeller/evrenseller) konusunda Berkeley'le aynı düşünceleri paylaşmaktadır. Ona göre de, bir genel terim, tikel bir ideye gönderme yapmak durumundadır. Basit ide, zihinde bir izlenime karşılık geldiği için, yani bir izlenimin eşlemi olduğu için kendisi belirli ve kesin olmalıdır. Belirli ve kesin olmak ise bireysel ya da tekil olmaktan başka bir şey değildir. Hume bu yaklaşımı açımlarken "insan" örneğini kullanmaktadır: "Soyut bir insan düşüncesi [idesi] her boydan ve her nitelikten insanı temsil eder; ki bunu ancak ya tüm olanaklı boyları ve tüm olanaklı nitelikleri hep birden temsil ederek ya da hiçbir tikel boy ya da niteliği temsil etmeyerek yapabileceği vargısı çıkarılır." [14] Tüm olanaklı boy ve nitelikleri temsil eden bir idenin varolabileceğine ilişkin yaklaşım zihnin sonsuz olmaması düşüncesine; hiçbir tikel boy ya da niteliği temsil etmeyen bir idenin varolabileceğine ilişkin yaklaşım ise, tikel nicelik ve niteliklerden soyutlanmış bir "şey"in idesinin olamayacağı düşüncesine dayalı olarak yanlışlanmaktadır. Bu, Hume'un zihindeki bütün idelerin kökenini izlenimlerde bulmasıyla tutarlı ve onu tamamlayan bir argümandır. Genel terimler ya da adlar, aralarında benzeşim kurduğumuz şeylerin tümüne aynı adı verme alışkanlığının ürünüdürler. Bu terimler, benzer nesnelere aynı adın uygulanmasından başka bir şey değildir. Böyle bir adın kullanımı zihinde tekil bir ideyi çağrıştırmaktadır. Örneğin, "üçgen" terimi, zihinde belirli niteliklerdeki tekil bir üçgen idesini çağrıştıracaktır. Tüm üçgenlerin bu belirli niteliklere sahip olduğu savlandığında ise, bu savlama zihinde başka belirli niteliklere sahip bir üçgen idesini çağrıştıracak ve böylesi bir evrenselleştirmeyi yanlışlayacaktır. O halde, "tikel bir düşünce [ide] genel bir terime, eş deyişle, [alışkanlığa dayalı] bir birliktelikten ötürü başka birçok tikel düşünce [ide] ile bir ilişkisi olan ve onları imgelemde kolayca anımsatan bir terime eklenmekle genel olur." [15]

Bu çalışmada Locke, Berkeley ve Hume bağlamında ele alınan empirist felsefenin, Hume'un şu ifadesinde kendi önkabullerinin tutarlı sonuçları bağlamında doruğuna ulaştığını söylemek olanaklıdır:

> Ve gerçi deneylerimizi en sonuna dek izleyerek ve tüm etkileri en yalın ve en az sayıda nedenlerden açıklayarak tüm ilkelerimizi olanaklı oldu-

14 A.g.e., s. 58.

15 A.g.e., s. 61.

> ğu ölçüde evrensel kılmaya çabalamamız gerekse de, gene de açıktır ki deneyimin ötesine geçemeyiz; ve insan doğasının en son kökensel niteliklerini keşfettiğini ileri süren herhangi bir önsavın ilkin haddini bilmez ve kuruntulu olarak yadsınması gerekir. [16]

Bu yaklaşımda "deneyim" kökensel olarak duyuma indirgenmiş ve buna zihnin soyutlama yetisi (J. Locke), çıkarım yetisi (G. Berkeley) ya da çağrışım yetisi (D. Hume) eklemlenmiştir. Hume, bu konuda şu ifadeyi kullanmaktadır: "Zihinsel etkinliklerimizin en son nedenlerini açıklamak olanaksızdır." [17] Ancak, bu durumda, duyuma verili olan çokluğun ilişkilendirilmesinin zorunluluğu ya da evrenselliği açıklanamaz ya da Hume'da olduğu gibi savunulamaz kalmaktadır. O halde, metafiziği uzaklaştırmak, verili olandan, pozitif olandan hareket etmek ve onunla yetinmek kaygısı ile düşüncenin kaynağının deneyim olarak belirlenmesi ve deneyimin de duyuma indirgenmesi doğal bir sonuç olarak dış dünyaya ilişkin bir kuşkuculuğu ya da bilinemezciliği beraberinde getirmektedir. Bu, dış dünya ile kurulan böylesi bir ilişkinin kendi niteliğinden kaynaklanan bir kuşkuculuktur.

b. Hegel'in spekülatif felsefe anlayışında deneyim kavramı

Hegel, *Tinin Fenomenolojisi* adlı eserinin "Giriş" bölümünde, onun mutlak olarak adlandırdığı hakikatin edimsel bilgisini edinmemizi sağlayan ilişkinin incelenmesi gerektiğini savlamaktadır: "Eğer zihni ve etkinliğini bir nesne ile ilişkili olmaksızın kendilerinde düşünürsek, o zaman içinde durduğumuz alan ruhbilimdir. Eğer, öte yandan, zihni içsel ya da dışsal bir nesne ile özsel olarak ilişki içinde düşünürsek, ilgilenmekte olduğumuz şey bilinçtir." [18]

Hegel'e göre, "kendinde var olanı bilgilenme yoluyla bilinç için kazanmaya yönelik bir girişim kendi kavramı içinde anlamsızdır, ve bilgilenme ile [mutlak] arasına onları bütünüyle ayıran bir sınır düşer." [19] Mutlak ile kurulan bu ilişki, "özne"ye "saltık"ın bilgisini taşıyan bir ortam ya da "özne"nin böylesi bir bilgiyi edinmek için kullandığı bir "alet" olarak görülebilmektedir. Ancak, her iki durumda da mutlak kendinde olduğu gibi kalmayacak ve bir değişime/dönüşüme uğrayacaktır. Bu ilişki bir "alet" olarak görüldüğünde, "alet" nesnesini belli bir forma sokacak; "edilgin bir ortam" olarak görüldüğünde

16 A.g.e., ss. 41-2.

17 Hume'dan aktaran, Frederick Copleston, *Berkeley-Hume*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yay., İstanbul, 1998, s. 82.

18 Frederick Copleston, *Hegel*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yay., İstanbul, 2000, s. 31.

19 G.W.F. Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yay., İstanbul, 1986, s. 63 (§73).

ise, hakikati bu ortamda ve bu ortamdan gördüğümüz bir aracı alan olacaktır. Hegel'e göre, "her iki durumda da bir aracı kullanıyoruz ki, dolaysızca ereğinin karşıtını ortaya çıkarmaktadır; ya da, anlamsız olan şey daha çok bizim ne olursa olsun bir aracıdan yararlanmakta oluşumuzdur." [20] Böylesi bir "aracı alan ya da alet" düşüncesi, bizim kendimiz (özne), bilgilenme ve mutlak arasında bir ayrımı kendiliğinden getirmektedir. Bu durumda da mutlağın bilgisi, mutlaktan, yani hakikatten ayrı, fakat yine de kendisi hakikat olan bir "şey" olarak varsayılmaktadır. Hegel'e göre, bu çelişki—bilginin kendisinin mutlaktan ayrı, fakat yine de hakikat olması—bilgilenmenin "başka" tür bilgiler sağladığı, ancak mutlağın bilgisini vermekte yetersiz kaldığı şeklindeki bir savlama ile yadsınabilir görünmektedir. Fakat bu yaklaşım da "hakikat"i ikiye bölmek ya da onu bilgi için ulaşılmaz kılmak gibi bir sonuç doğurmaktadır. Böylelikle de "[mutlak]tan koparılmış bir bilgilenme ve bilgilenmeden koparılmış bir [mutlak] tasarımı" [21] açığa çıkmaktadır. Bu tasarım içerisinde "nesnellik" temel anlamını yitirmekte ve bir "aldatmaca"ya dönüşmektedir. "Kuşku", işte buradan doğmaktadır.

Bilginin kendi ötesinde bulunan bir hakikate ulaşmak yerine, "kendi kendini bulduğu ve kavramın nesneye, nesnenin kavrama karşılık düştüğü yer", Hegel için, bilincin öncesindeki "hiçbir durakta doyum bulmadığı" bir hedeftir. Bilincin böyle bir hedefinin olabilmesi, sınırlı hiçbir şeyin kendi kendisine dolaysız dış-varlığının ötesine gidemezken, kendisi için kendi kavramı olan bilincin, dolaysızca sınırlının ötesine ve bu sınırlı ona ait olduğu için, kendi ötesine geçiş [22] olanağına sahip olmasına dayanmaktadır. Görüldüğü gibi Hegel, felsefe tarihinde kendisine kadar gelen bazı tanımları yeniden tanımlama yoluna gitmektedir. Bu bağlamda o, şöyle bir belirlenim ortaya koymaktadır:

Bilinç, bir şeyi kendinden ayırt eder ve aynı zamanda onunla ilişkiye girer; ya da söylendiği gibi, bu bir şey bilinç için vardır; ve bu ilişkinin ya da bir şeyin bir bilinç için varlığının belirli yanı bilmedir. Ama bu bir başkası için varlıktan kendinde-varlığı ayırt ederiz; bilgi ile ilişkili her şey o denli de ondan ayırt edilir, ve bu ilişkinin dışında da varolan olarak koyulur; bu "kendinde" yanına hakikat denir. [23]

Daha önce betimlenen yaklaşımda olduğu gibi, bilginin ya da bilgilenmenin bir "araç" ya da "ortam" olarak kendindeliği araştırılmak istenirse, bilginin ya da bilgilenmenin bizim-için olmaktan kurtarılarak kendinde varlığının in-

20 A.g.e., s. 63 (§73).

21 A.g.e., s. 65 (§76).

22 Bkz. A.g.e., s. 68 (§80).

23 A.g.e., s. 69 (§82).

celenmesinin olanaksızlığı görülecektir. Çünkü böylesi bir incelemenin nesnesi olacak bilgi/bilgilenme yine bilgi/bilgilenmenin dolayımında bilinç-için olacaktır. Ancak, Hegel sisteminde "bilinç kendi ölçütünü kendinde verir, ve böylece inceleme bilincin kendi kendisi ile bir karşılaştırılması olur." [24] Bu durumda bilinç, "bir yandan nesnenin bilinci, öte yandan kendisinin bilincidir; onun için hakikat olanın bilinci ve hakikatin bilgisinin bilinci"dir. [25] Nesne'nin "kendinde"si kavram olarak belirlenmekte, edimsel [26] olanın akılsal olduğu savlanmakta ve böylece de bilmenin ötesinde duran bir "başka" hakikat ile bilmenin uygunluğunun sınanması problemi aşılmaktadır.

Nesne hiç kuşkusuz bilinç için yalnızca bilincin onu bildiği yolda görünür; öyle görünmektedir ki, sanki bilinç onun için değil ama kendinde olduğu biçimiyle nesnenin arkasına geçememekte ve bu yüzden bir nesneyi bilmesini nesnede sınayamamaktadır. Ama bilincin genel olarak bir nesneyi bilmesinde şu ayrım imlenmektedir: bir yandan bilinç için bir şey 'kendinde'dir, ve öte yandan ise bilgi, ya da nesnenin bilinç için varlığı, bilinç için bir başka kıpıdır. Sınama varolan bu ayrım üzerine dayanmaktadır. Bu karşılaştırmada iki kıpı bağdaşmıyor iseler, öyle görünmektedir ki, bilinç nesneye uygun kılmak için bilgisini değiştirmelidir; ama bilginin değişmesinde onun için gerçekte nesne de kendisini değiştirmektedir, çünkü varolan bilgi özünde nesnenin bir bilgisi idi; bilgi değişirken nesne de bir başka nesne olmaktadır, çünkü özünde bu bilgiye ait idi. [27]

Görülmektedir ki, Hegel'in spekülatif felsefe anlayışında, kendinde ile bilinç-için'in ilişkisi olarak "bilgi"nin ya da "bilme"nin sınanması problemi, kendindenin de kavram olarak bilinç içerisine düşürülmesi ile olanak kazanmaktadır. Ancak, kavram salt bir bilinç-içeriği olarak değil, hakikatin bir momenti (kıpısı) ya da kendinde olarak bir açılım, edimselleşme olarak görüldüğünde hakikatin kendisi olarak anlam kazanmaktadır. O halde kavram, "soyut bir fikir" değil, "kavramsal olarak kavranmış hakikat"tir. Hakikat, "gerçekleşmiş bir kavram ya da kavranmış bir gerçeklik" olarak ele alınmaktadır. [28] Kendinde ve bilinç-için, kavramın ayrımda özdeş olan iki yönüdür. Kendinde olarak "dış dünya" akılsaldır ve bu nedenle de kavramın açılımıdır. "Böylece [d]oğa fel-

24 A.g.e., ss. 69-70 (§84).

25 A.g.e., s. 70 (§85).

26 "Eğer varlığı fenomen ile, dışsal belirişleri ile özdeşleştirirsek, bu tek yanlı bir soyutlamadır. Ama varlığın fenomenin altında yatan gizli bir öz ile özdeşleştirilmesi de böyle tek-yanlı bir soyutlamadır. Edimsellik olarak varlık iç ve dışın birliğidir; kendini belirten özdür. Ve kendini belirtmelidir." [Frederick Copleston, *Hegel*, s. 45. Vurgu bana aittir—ÖFA].

27 G.W.F. Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, ss. 70-1 (§85).

28 Bkz. Alexandre Kojeve, *Hegel Felsefesine Giriş*, s. 171.

sefesinin ana düşünceleri öncelenir. Ama burada Hegel'in ilgilendiği şey daha çok nesnelin düşüncesi ya da kavramıdır, empirik verilmişliği içinde varolan bir olgusallık olarak [d]oğa değil. [Mutlak] öyle bir doğadadır ki kendini-nesnelleştirme kavramını kapsar." [29]

Bilincin kavramı bilmesi, onda derinleşmesi akılsallığı görmesi, kendini tanıması, kendisi ile karşılaşması anlamına gelmektedir ve bu bir devinim, bir süreçtir. Bu süreç, yani devinim, dolayımını başkalığı içindeki ide olan doğada bulmaktadır. "[Mutlak] kendini-düşünen [d]üşüncedir demek ideal ve olgusalın, öznellik ve nesnelliğin özdeşliğini onaylamaktır. Ama bu bir ayrımda-özdeşliktir, boş, ayrımlaşmamış bir özdeşlik değil. Tin kendini [d]oğada görür: Doğayı [mutlağın] nesnel belirişi olarak görür, bir beliriş ki kendi öz varoluşu için zorunlu bir koşuldur." [30]

Hegel'e göre, "bilincin kendi üzerine uyguladığı ve bilgisini olduğu gibi nesnesini de etkileyen bu [diyalektik devinim], ondan bilinç için yeni hakiki nesne kaynaklanıyor oldukça, sözcüğün tam anlamıyla görgülenim ya da deneyim [*Erfahrung*] denilen şeydir." [31] "Bilinç için yeni hakiki nesne", bilinç-için "kendinde" olarak "kendinde"nin dönüşümüdür. Böylelikle, bilincin bildiği "kendinde", bilinmekle bilinç için değişmekte ve bilinç için "kendinde" olan olmaktadır. Hegel'e göre bu, "'kendinde'nin bilinç-için-varlığıdır, [h]akikattir; başka bir deyişle, özdür, bilincin nesnesidir." [32] Hegel, *Mantık Bilimi*'nde felsefenin içeriğinden söz ederken, ona yönelik olarak şu ifadeleri kullanmaktadır: "(...) [A]nlamalıdır ki içeriği [e]dimselliktir. Bu içeriğin en yakın bilincine deneyim diyoruz." [33] O halde, Hegel felsefesinde kendini belirten öz olarak kavramın bilinci, yani kavramın bilince taşınması deneyim olarak belirlenmektedir.

Deneyim, empiristlerin savladığı gibi, doğrudan "kendinde"nin (Berkeley) ya da başkalığı içindeki doğanın duyu yetisini etkilemesi ve zihinde bu veriler ile oluşturulan öznel tasarımlar arası ilişkiler kurulması değil, "kendinde"nin "bilinç-için kendinde"ye dönüşümünün, deviniminin kendisidir. Bilincin nesnesi olan bu "bilinç-için kendinde"nin dönüşümü, içerisinde "kendinde"yi onu dönüştürerek barındırır; çünkü buradaki dönüşüm, devinim bilincin kendi öznel kavramlarını "dışarıdaki" bir "kendinde"ye ya da doğaya yansıtması

29 Frederick Copleston, *Hegel*, s. 46.

30 A.g.e., s. 21.

31 G.W.F. Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, s. 71 (§86) [Aziz Yardımlı'nın çevirisinde İngilizce "true" sözcüğüne karşılık olarak kullanılan "gerçek" sözcüğü tarafımdan "hakiki" sözcüğü ile değiştirilmiştir. Bundan sonraki alıntılarda da "true" sözcüğüne karşılık olarak "hakiki" sözcüğü kullanılacaktır—ÖFA].

32 A.g.e., s. 71 (§86).

33 G.W.F. Hegel, *Mantık Bilimi*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yay., İstanbul, 2004, s. 55 (§6).

ve onu biçimlendirmesi değil, "dışarıda" kendini tanıması, bilmesidir. Hegel böylesi bir bilme ilişkisi bağlamında konumlandırdığı "deneyim" kavramının temeline düşünmenin "nesnellik" ile olan ilişkisini koymaktadır. "Üzerine-düşünme yoluyla içeriğin ilk olarak duyumda, sezgide, tasarımda bulunuş yolunda bir şey değiştirilir; öyleyse ancak bir değişim dolayısıyladır ki nesnenin hakiki doğası bilince gelir."[34] Bu değişim dolayısıyla bilince gelme, nesneyi "kendileştirir" ve "benleştirir"; yani nesnede düşüncenin kendi etkinliği görülür; ancak bu nesneyi aynı zamanda da dışlaştırır. Nesnenin dışsal olması [salt öznel olmaması], kavramın şeylere yabancı ve dışsal olan belirlenim ve ilişkilerden oluştuğu anlamına gelmemektedir. Bilinç-için "kendinde"nin dönüşümü olan nesne, salt öznel kavramların dışa yansımasının ürünü değil, nesnenin özünde düşüncenin bulunuşu, değişimde, eş deyişle düşüncenin ediminde bunun açığa çıkışıdır. Düşüncenin bu edimi, "deneyim"dir. Düşüncenin edimi olarak "deneyim" anlayışı, "duyumda olmuş olan hiçbir şey yoktur ki düşüncede olmasın" ifadesini de beraberinde getirmektedir. Düşüncenin dönüştürücü/değiştirici, olumsuzlayıcı gücü, duyumda verili olan içeriği de değiştirir. Saf algılamada dahi kavram etkindir.

B) Hegel'in *Felsefe Tarihi*'nde empirizmi ele alışı

"Eğer Bacon duyusal varlığı hakikat (*truth*) haline getirdiyse, Locke da evrenselin, düşüncenin duyusal varlıkta bulunduğunu tanıtlamaya, ya da evrenseli, hakikati deneyimden türettiğimizi, elde ettiğimizi göstermeye çalışmıştır."[35] Hegel, *Felsefe Tarihi Üzerine Dersler* adlı eserinde John Locke'u, Francis Bacon'un duyusal varlığı hakikat olarak savlayan yaklaşımının sistematik geliştiricisi olarak görmektedir. Hegel, Locke'un e0vrenseli (geneli/tümeli) duyumda verili olan tekilden türetmeye çalıştığını vurgulamaktadır. Bu, hakikatin duyusal algıdan ve ona bağlı soyutlamaya dayalı zihinsel işlemlerden elde edilmesi anlamına gelmektedir. Duyumda verili olan tekildir veya tekiller çokluğudur. Bu durumda, tekil olan evrenseli öncelemekte ve tekil olanın deneyimi olan duyum, deneyim kavramı içerisinde önemli bir yer tutmaktadır. Spinoza ve Malebranche'a göre töz ya da evrensel, sonsuz, kökensiz, biricik, tek ve hakiki varolan, kendisinin nedeni, kendinde ve kendisi-için olandır ve tikeller salt töz yoluyla kavranan değişkiler (*modifications*) ve kipler olarak töz yoluyla tasarım-

34 A.g.e., s. 82 (§22).

35 G.W.F. Hegel, *Hegel's Lectures on The History of Philosophy [Volume III]*, The Humanities Press, New York, 1974, s. 295.

lanmaktadırlar.[36] Hegel'e göre, Spinoza'nın bu yolla hiçbir içkin belirlenime (*immanent determination*) ulaşamaması ve bu sistemde belirli ve tekil olanın ortadan kaldırılmasına karşıt olarak, "bilincin genel eğilimi kısmen kendisini örtük bir yolda nesnesinin karşısında özgür göstermek için ve kısmen de bu karşıtlıkta birliği tanımak ve karşıtlığın kendisinden birliğin açığa çıkışını sağlamak için ayrımı sürdürmek"tir.[37] Hegel'e göre bu ilke, Spinoza'nın tözünün katı, ayrımlaşmamış özdeşliğiyle bütünüyle karşıtlık içerisinde Locke ile birlikte felsefeye ilk girişini yapmış ve böylelikle duyusal ve sınırlı olan, dolaysızca bulunan esas ve temel "şey" halini almıştır. Ancak, Hegel'e göre Locke, dışımızda bulunan nesnelerin hakiki ve gerçek olduklarını ileri süren bilincin sıradan duruş noktasının ötesine geçememiş ve Locke'da sonlu, mutlak olumsuzluk olarak, eş deyişle kendi sonsuzluğunda kavranamamıştır. Hegel, bunun daha yüksek bir kavrama ile Leibniz'de bulunduğunu savlamaktadır.

Görüldüğü üzere Hegel, Locke felsefesini Spinoza'ya karşıtlığı içerisinde ele almakta ve bu yaklaşımın temeline de, Spinoza'nın evrensel ve sonsuz tözü karşısında Locke'un bireysel ve sonlu varolanı deneyim dolayımıyla öne alışını yerleştirmektedir.

Hegel, Locke'un önerdiği yöntemin bilimlerin benimsediği sıradan yöntem olduğunu öne sürmektedir. Locke, duyum ve duyu-verileri üzerine işlemler olarak deneyime dayalı bilginin yönteminin genel belirlenimlerin çözümlenmesi ve bunlardan soyutlama yapılması olduğunu savlamaktadır. Hegel, buna *metafiziksel empirizm* adını vermektedir. Descartes ve Spinoza'da ideler, bir köken soruşturmasına tâbi tutulmadan, bir kez ve hemen benimsenen tanımlar olarak konumlanmaktadırlar. Oysa Locke, bir zorunluluğu yerine getirerek, bu idelerin nereden geldiklerini, neye dayandıklarını ve nasıl doğrulandıklarını araştırma yoluna gitmiş ve bu amaçla tekil algılardan başlayarak kavramlara doğru yol almıştır. Locke'a göre "evrensel sadece daha sonraki bir sonuç, zihinlerimizin işidir; basit bir şekilde öznel olarak düşünceye ait olan bir şeydir."[38] Empirik olarak gelişen bilinçte, uzayın uzaysal olandan, türün bireyden sonra bilince gelmesi gibi, evrensel olan da duygulardan, duyumlardan, somut koşullardan sonra gelmektedir. Bilincin etkinliği ile tümel tikel kavramdan, duygudan vb. ayırt edilir. Hegel'e göre, Locke tarafından benimsenmiş olan bu yöntem, evrenselin deneyimsel somuttan çözümlenmesidir ve böylelikle de tüm diyalektik düşünceler bütünüyle bir kenara bırakılmıştır; ve Hegel'e göre Kant, tam da bu noktada Locke'u haklı olarak eleştirmektedir: "Evrensel kavramların kaynağı tekil olan değil, [du-

36 A.g.e., s. 296.

37 A.g.e., s. 296.

38 A.g.e., s. 299.

yusal algı değil], zihindir."[39] Bununla beraber, Hegel, "türlerin kendilerinin hiçbir şey olmadığını, evrenselin doğanın özsel gerçekliği olmadığını, onun kendinde varlığının düşüncenin nesnesi olmadığını söylemek, bizim gerçek varlığı bilmediğimizi söylemeye eşittir"[40] yargısında bulunmaktadır. Ona göre, başkası-için-varlık, algı, kendinde değildir. Algının ötesini bilememek, "kendinde"yi bilememektir.

Hegel, Locke felsefesinin özelde Descartes'ın savunduğu "doğuştan ideler" düşüncesine karşıt olarak ortaya koyulduğunu öne sürmektedir. Descartes'ın zihinde bulunan ve deneyimi önceleyen idelerine karşıt olarak Locke, zihni deneyim öncesi boş bir levha (*tabula rasa*) olarak görmekte ve zihindeki tüm idelerin kökeninin deneyim olduğunu savlamaktadır. Hegel bu konuda şu ifadeleri kullanmaktadır:

> "Doğuştan düşünceler"in gerçek imlemi şudur: Bunlar örtüktür, düşüncenin doğasının özel anları [kıpıları/momentleri], bir tohumun [özün], henüz daha varolmayan bir tohumun nitelikleridirler: Ancak bu sonuncusuyla ilişkisi içinde Locke'un sonuçlarında bir hakikat öğesi olduğu belirtilebilir [...] Tin kendi içinde belirlenmiştir; çünkü o kendisi-için-varolan kavramdır; onun gelişimi bilince gelmeyi imler. Ancak onun kendisinden oluşturduğu, açığa çıkardığı belirlenimler "doğuştan" diye adlandırılamazlar, çünkü bu gelişmeye *dışsal bir neden* olmalıdır; ve ancak, ilk kez olgusallığın bilincinde olabilmesi için, *tinin etkinliği* bunun üzerinde etkide bulunur.[41]

O halde, Hegel'e göre, dışsal bir neden ve tinin etkinliği olmaksızın kendinden açık ve doğrudan verili olarak doğuştan ideler var değildir ve bu bağlamda Locke'un karşı çıkışında bir haklılık söz konusudur. Ancak Locke'un empirik zeminde kalması, karşı çıkışını güçsüzleştirmektedir. Buna karşın Hegel, tinin gelişiminin bilince gelmeyi imlediğini ve bilinçteki gelişmenin, aklın kendisinde doğal olarak bulunan herhangi bir belirlenimden bütünüyle farklı bir şey olduğunu ve bu nedenle de "doğuştan ide" anlatımının yanlış olduğunu vurgulamaktadır.

Locke'un doğuştan idelere karşı çıkarken zihnin deneyim yoluyla donatıldığına ilişkin savı da haklılık içermektedir. Eğer düşünceye ulaşmak istiyorsak deneyimden başlamamız gerektiği doğrudur. Hegel şu ifadeleri kullanır:

---

39 A.g.e., s. 300.

40 A.g.e., s. 309.

41 A.g.e., s. 301 [Vurgular bana aittir—ÖFA].

"Her şey deneyimlenir, salt duyusal olan değil, ama ayrıca zihnimizi uyaran, kışkırtan, devindiren ne varsa deneyimlenir. Bilinç, böylelikle hiç kuşkusuz tüm kavramlarını, tasarımlarını deneyimden ve deneyimde elde eder; *tek soru, deneyim ile ne anladığımızdır*." [42]

Bilinçte bulunan şey, bilincin bir etkinliğiyle, onu nesnel olarak görmesi ile bilince konu olmuştur. Locke bu konuda haklıdır; ancak o, duyumu öncelemiş ve empirik zeminde kalmıştır. Oysa böylesi bir etkinlik olarak deneyim, daha geniş bir anlama sahiptir.

Locke, gerçeği bilme ereğine empirik bir yolla ulaşmaya çalışarak sıradan bilincin duruş noktasında kalmış ve tüm ilgisini fenomenal olana yöneltmiştir. Böylelikle de, "kendinde ve kendisi-için hakikat bir yana bırakılmış ve içeriğin kendisinin doğası ana sorun yapılmıştır." [43] Bu, zihindeki tasarımlar olarak idelerin incelenmesidir; ancak bu incelemede kalınarak kaynaklara ve nesnelliğe ilişkin soru, dolayısıyla da felsefenin hedeflediği bütünlük terk edilmiştir. Bununla beraber, tasarımlar olarak idelerin incelenmesi, hakikatin nesnelliği konusunda kuşkuculuk ile sonuçlanmıştır. Çünkü Locke ile birlikte hakikat, yalnızca kavramlarımız ile nesnelerin uyumu olarak anlaşılmış, içeriğin nesnel bir "şey"den mi geldiği ya da sıradan bir tasarımın içeriği olarak mı bulunduğu cevapsız bir soru olarak kalmıştır.

Hegel'e göre, modern dünyada kuşkuculuk idealizm formunu taşımaktadır. Bu konuda Hegel, şu ifadeleri kullanır: "Bu idealizmin en kaba formu, öz-bilinç, formel ya da bireysel olduğunda, şunu söylemekten daha ileriye gidemez: Tüm nesneler bizim kavramlarımızdır (tasarımlarımızdır). Bu öznel idealizmi Berkeley'de ve yine başka bir formunu ise Hume'da buluruz." [44]

Locke felsefesinde kökenini bulan, hakikatin kaynağının deneyim olduğuna ilişkin düşünce, varlığın algılanan olduğu düşüncesinin de temelinde yatmaktadır. Ancak, Locke'da bazı nitelikler kendinde olarak değil de başkaları-için olarak belirlenmektedirler. Bu, renk, koku, vb. niteliklerin, zeminini öznede bulması anlamına gelmektedir. "Bu başkası-için-varlık, böylelikle, Locke tarafından kavram olarak değil, öz-bilincin içine düşüyor olarak benimsenmişti—eş deyişle, öz-bilinç evrensel olarak görülmemişti." [45]

Berkeley ise, zihin metafiziğine karşı olarak bütün varoluşun ve onun belirlenimlerinin duyumdan ortaya çıktığını savlamaktadır. Böylelikle de, onun temel savı olan "varolmak algılamaktır ya da varolmak algılanmaktır" düşün-

42 A.g.e., s. 303 [Vurgular bana aittir—ÖFA].

43 A.g.e., s. 312.

44 A.g.e., ss. 363-4.

45 A.g.e., s. 364.

cesi temel bulmaktadır. Bu düşünceyi destekleyen çıkış noktası ise, Locke'da da karşımıza çıkan, "insan bilgisinin bütün nesneleri idelerdir" düşüncesidir. Bu biçimde açımlanan idelerin kaynağı olarak Locke'da duyum ve düşünüm gösterilmektedir. Bu durumda, bilen ya da algılayan "şey", "ben" olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu bağlamda Berkeley, kendisi-için-varlık ile başkası-için-varlık arasındaki ayrımı kabul etmekle birlikte, bu ayrımı "ben"in içine düşürmektedir. Bu şu anlama gelir: "Ben"in dışında, onun yöneldiği bir töz olarak "madde" söz konusu değildir; "ben"in dışında, eş deyişle "tinin" dışında böylesi bir gerçeklik (olgusallık) yoktur. Kendinde-gerçeklik olarak "madde", "insan bilgisinin bütün nesneleri idelerdir" düşüncesi ışığında ide-olmayan bir varoluş olarak anlamsızdır. Kendinde bir dış dünyaya ait gibi görünen belirlenimlerin de kavramlara bağlı olduklarını göstermek suretiyle Berkeley, Locke'un tutarsızlığını da göstermiş olmaktadır.

Berkeley'e göre, kavramayan ve de algılamayan bir töz varolamaz; ama algıların ve kavramların dayanağı olacak bir töz vardır. Eğer bilincin dışında kavramlara benzer bir şey olduğu tasarımlanırsa, bu bir çelişki olacaktır, bir kavram yalnızca bir kavrama, ide de yalnızca bir ideye benzeyecektir. [46]

Bu, "başka"nın bütünüyle gereksiz olduğunu savlamak anlamına gelmektedir. Ancak, Berkeley düşüncesinde şu ayrımı ortaya koymak önem taşımaktadır: Gereksiz ve varlığı savunulamaz olarak görülen "başka", ide-olmayan olarak "başka"dır. İde-olmayan olarak "başka" algının konusu olamadığına göre, varlığı da savunulamaz demektir. Bununla birlikte, Berkeley'de farklı bir bağlamda "başka" yine de söz konusudur. Ona göre "başka", nesneler olarak adlandırılır ve kavramların zorunluluğu, onların istence bağlı olmaması ve algılayanın onları istediği gibi üretememesi durumu, bağımsız bir "başka"yı göstermektedir. Berkeley, "başka"nın da ide cinsinden olduğunu savunurken, idenin ancak bir bilinçte varolabileceği ilkesine uygun olarak, "başka"nın tanrının bilincinde olanak kazandığını savlamaktadır. İnsan aklının bireysel etkinliği ile üretilen imgeler ya da kavramlar ise bu "başka"dan, yani "somut"tan ayrı durmaktadırlar. Hegel'e göre bu sistemdeki tutarsızlık, tanrının çözüm için ileri sürülmesi ve çelişkilerin çözümünün tanrıya bırakılmış olmasıdır. Bilinç ile nesnesi arasındaki karşıtlık, nesnenin ide olarak belirlenmesi ile aşılmaya çalışılsa da, idenin varoluşu tanrıya bağlanmakta, bilinç için "başka" olan ile bilincin ilişkisi olarak deneyim algıya indirgenmekte ve aklın kendisinin bir içeriğinin olmadığı savlanmaktadır. [47]

Hegel'e göre, Hume da Locke'un ve Bacon'un felsefi duruş noktasından, kavramların deneyimden türetildiği anlayışından başlamakta ve şu sonuca ulaşmaktadır: "Berkeley tüm ideleri oldukları gibi geçerli olmaya bırakır;

46 A.g.e., s. 366.

47 A.g.e., ss. 367-8.

Hume'da duyusal ile evrensel olanın karşıtlığı açıklığa kavuşturulmuş ve daha keskin bir yolda tanımlanmıştır. Hume, duyusal varlığın evrensellikten yoksun olduğunu bildirir." [48] Berkeley'in duyumlar arası zorunlu bir bağıntı olup olmamasına ilişkin bir ayrım yapmadığı noktada, Hume tam da bu zorunluluğu sorgulamaktadır. Ona göre aklın nesneleri, ideler arası ilişkiler olan "matematiksel belitler" ya da "deneyim olguları"ndan başka bir şey değildir. Hegel'e göre Hume, Locke ile paylaştığı felsefi duruş noktasını korumakta ve bunu tutarlı bir şekilde sonuçlarına vardırmaktadır. Buna göre, bilginin ilkesi olarak deneyim, evrensellik ve zorunluluk belirlenimlerini içermemektedir. O halde, evrensellik ve zorunluluk akla duyusal algıda verilmemiştir. Deneyimde bize verilen, bir şeyin olup bitmesi, ardından başka bir şeyin gelmesidir. Bu art arda geliş, kronolojik bir sıralanıştan başka bir şey değildir. Hegel'e göre, Hume bu tespitleri ile düşünce-belirlenimlerinin nesnelliğini ya da mutlak doğasını yıkmakta ve ortadan kaldırmaktadır. Hume, neden-etki dediğimiz ilişkinin, deneyimde bize verili olan art ardalığın, zihinde alışkanlığa dayalı çağrışım ilkesi ile ideler arası ilişkilere yansıtılmasının bir sonucu olduğunu savlamaktadır. Duyusal algıda verili olan çokluk, hiçbir zorunluluk ya da nedensel ilişki içermez. Böylesi bir zorunluluk ya da nedensel ilişki deneyimin konusu olmadığı için bunların nesnel varlığını iddia etmek de olanaklı değildir. Bu yaklaşıma göre,

> zorunluluğu deneyime biz aktarırız; ona rastlantısal bir yolla ulaşırız ve o bu doğasıyla salt öznedir. Öznellikle ilişkilendirdiğimiz bu çeşit bir zorunluluğa Hume alışkanlık der. Sıklıkla belirli durumları belirli sonuçların izlediğini gördüğümüzde, aradaki ilişkiyi zorunlu bir bağlantıymış gibi görmeye alışmışızdır; Hume'a göre zorunluluk, alışkanlık olan, idelerin bütünüyle olumsal bir çağrışımıdır. [49]

Hegel'e göre aynı önkabul (deneyimin bilginin kökeni olarak dışsal deneyime, eş deyişle duyuma indirgenmesi), evrenselliğin de deneyim ile verilmiş bir şey olamayacağı sonucunu doğurmaktadır. Ancak Hegel'e göre, "duyusal varoluş ayrımsız, başka bir şeyden ayrımlaşmamış olan olarak ileri sürülen bir şeydir; ancak duyusal varoluş, yine de kendinde evrenseldir, ya da onun belirliliğinin ilgisizliği, ayrımsızlığı onun tek, salt belirliliği değildir." [50] Duyumda verili olan çokluk, bir belirlilik olarak, bir birlik olarak ayrımlaşabiliyorsa, çokluktaki bu birliği sağlayan etken ne olmalıdır? Hume zorunluluğu tümüyle alışkanlığa

48 A.g.e., s. 370.

49 A.g.e., s. 372.

50 A.g.e., s. 372.

indirgediğinden, düşünce bu sorunda daha ileriye geçememektedir. Öyleyse, hakikat deneyime bağlandığında, evrensellik, nesnellik, vb. öğeler başka bir yerden gelmekte, fakat deneyim yoluyla, deneyimde temellenmemekte ve doğrulanmamaktadır. Hume, bunları zihnin alışkanlığına bağlayarak, bunu bir çeşit öznel evrensellik ile açıklama yoluna gitmiştir.[51] Hegel, Hume felsefesinin ulaştığı sonuçları şu şekilde ifade etmektedir:

> Hume'un vardığı sonuç insan bilgisinin konumuna, koşuluna ilişkin zorunlu bir şaşkınlık, genel bir güvensizlik durumu, kuşkucu bir kararsızlıktır [...] Akıl boştur, eş deyişle içeriksiz ya da kendinin ilkelerinden yoksundur; eğer bir içerik söz konusu olacaksa, eğilimlere başvurulmalıdır [...] Her şey düşünceden yoksun akıldışı bir varoluş formunda görünür; kendinde ve doğru düşüncede değil, ama bir içgüdü, bir istek formundadır.[52]

Böylelikle Hegel, *Felsefe Tarihi Üzerine Dersler* adlı eserinde, temelde Francis Bacon'dan başlayan bu empirist yaklaşımın Hume ile doğal sonuçlarına ulaştığını göstermektedir. Duyuma indirgenmiş bir deneyim anlayışını düşüncenin kaynağı olarak gören bu yaklaşım, bu önkabulün tutarlı sonucu olarak evrensellik, zorunluluk, nesnellik, vb. öğelerin nesnel açımlamasını getirememekte ve tikelden evrensele geçememektedir. *Felsefe Tarihi Üzerine Dersler*'de bu biçimde ortaya koyulan bu tutum, *Mantık Bilimi*'nde "Düşüncenin Nesnelliğe Karşı İkinci Tutumu" olarak ele alınmaktadır.

C) "Düşüncenin nesnelliğe karşı ikinci tutumu" olarak "empirizm"in ele alınması

"Empirizm ki, [hakikati] düşüncenin kendisinde aramak yerine *deneyim*den, dış ve iç şimdiden bulup getirmeye gider."[53] Bu ifade ile Hegel, empirizmin, somut bir içerik ve sağlam bir destek bulma konusunda duyuma dayalı deneyimi temel aldığını ve bu tür deneyimin zamanının "şimdi" ile sınırlandığını vurgulamaktadır. Hegel'e göre empirizm, deneyimi tekil algıya indirgemese de onu sağlam bir temel olarak görmüştür. Zihnin yetileri, kaynaklarını duyumdan gelen verilerde bulan ideleri ilişkilendirmekte ya da soyutlamalar yoluyla bunlardan yeni ideler türetmektedirler.

---

51 A.g.e., s. 374.

52 A.g.e., ss. 374-5.

53 G.W.F. Hegel, *Mantık Bilimi*, s. 104 (§37).

> Empirizm algı, duygu ve sezgiye ait içeriği *evrensel tasarımlar, önermeler, yasalar vb. biçimine* yükseltir. Gene de bunu öyle bir anlamda yapar ki, bu evrensel belirlenimlerin (örneğin [k]uvvet) kendileri için algıdan alınandan daha öte hiçbir imlem ve geçerlilik taşımamaları ve görüngüde gösterilen bağlantıdan başka hiçbir aklanışlarının olamaması gerekir. [54]

Hegel, bu ifadenin tamamlayıcısı olarak, empirik bilginin sağlam desteğinin bilincin algıda kendi dolaysız bulunuşunu ve pekinliğini bulmasına bağlı olduğunu savlamaktadır.

Hegel, empirizmde yatan iki ilkenin tanınması gerektiğini düşünmektedir. Bunlardan ilki şudur:

> Hakiki olan edimsellikte olmalı ve algı için orada olmalıdır. Bu ilke "gerek" ile karşıtlık içindedir, çünkü tam bu "gerek" iledir ki [refleksiyon] büyüklenir ve şimdinin edimselliğini küçümseyerek yerini ve varoluşunu yalnızca öznel [anlama yetisinde] taşıması gereken bir "*öte-yan*"ı gösterir. Empirizm gibi felsefe de salt *var* olanı tanır (§7); yalnızca olması *gereken* ve bu yüzden *olmayan* ile hiçbir ilgisi yoktur. [55]

Hegel, empirizm ile felsefenin paylaştığı ikinci ilke olarak *özgürlük ilkesi* diye adlandırdığı ilkeyi göstermektedir. Buna göre, "kişinin bilgisinde geçerli sayması gereken her şeyi *kendisinin* görmesi, *kendini* orada *bulunuyor* olarak bilmesi gerekir." [56] Görülmektedir ki, empirizm eksikliği ve tek yanlılığında dahi olsa, (spekülatif) felsefe ile ortaklaşa bazı ilkeleri kendisinde barındırmaktadır. Ancak, empirizmin tutarlı sürdürülüşü—bu tutarlılık, duyuma dayanan bir deneyim anlayışına sonuna kadar bağlı kalmak ve bilginin tek kaynağı olarak da bu deneyim anlayışını göstermekte sonuna dek gitmektir—düşünceyi soyut ve formel bir evrensellik ve özdeşlik düzeyinde sınırlamakla sonuçlanmaktadır. Öyle ki, empirist felsefe madde, kuvvet, evrensellik, vb. kategorileri kullanmaya devam etse de, bunları kendi önkabullerine dayalı olarak eleştirmemekte ve sınamamaktadır. Böylesi bir sınama ya da eleştiri, bu kategorilerin nesnelliklerini ortadan kaldıracak—çünkü bunlar empirik deneyime konu olmazlar—ve empirizmin kendi çağrısı olan "boş soyutlamalarda dönüp durmayı bırakın,

54 A.g.e., s. 105 (§38).

55 A.g.e., s. 105 (§38).

56 A.g.e., s. 105 (§38).

gözlerinizi açın, insanın ve doğanın '*burası*'nı anlayın, 'şimdi'den yararlanın" [57] çağrısı ile çağrıyı yapanları karşıtlığa düşürecektir.

Hegel, somutluk arayışındaki empirist yaklaşımın burası ve şimdiye sarılmakla haklı olduğunu, fakat eksik kaldığını savlamaktadır. Ona göre,

> [d]ışsal olan *kendinde* [hakiki] olandır, çünkü [hakiki] olan edimseldir ve varolmalıdır. [Aklın] aradığı sonsuz belirlilik öyleyse [e]vrendedir, ama gene de duyusal ve tekil şekli içindedir, [hakikati] içinde değil. —Daha yakından alındığında, içinde kavramanın yer alması gereken biçim *algı*dır, ve bu ise empirizmin eksikliğini oluşturur. [58]

O halde, dışsal olan konu edinilmelidir; o, önemsiz bir "gölge" ya da salt bir "görünüm" değildir. Ancak, bununla beraber onun ardına geçilebilmesi, gerçek bilginin koşuludur. Empirizm, duyusal algının tekil ve geçici olduğunu saptadığından, bilme etkinliğinin zihnin yetilerini de içeren bir deneyim içerisinde olanaklı olabileceğini savlamıştır. Duyusal algıya konu olan çokluk, zihnin çözümleme etkinliği ile belirlenimlerinden tıpkı zarları soyulan bir soğan gibi tek tek ayrılır.

Bu ayrıştırmadan anlaşılacak olan şey öyleyse kaynaşmış belirlenimlerin çözülmesi, ayrılması ve bu sürece öznel ayırma etkinliğinden başka hiçbir şeyin eklenmemesidir. Çözümleme gene de belli bir ölçüde algının dolaysızlığından düşünceye bir yükseliştir, çünkü çözümlenen nesnenin kendi içinde birleşmiş olarak kapsadığı belirlenimler birbirlerinden ayrılmakla evrensellik biçimini kazanırlar. [59]

Duyusal algıdaki çokluk, öncelikle farklı duyuları etkileyen özelliklerine çözümlenir; çözümleme devam ettirilerek nitelik, nicelik kategorileri, kuvvet, neden, etki, vb. gibi ideler açığa çıkarılmaktadır. Ancak, empirizmin varsaydığı gibi, çözümleme etkinliği nesneyi olduğu gibi bırakmamaktadır; somut olanı soyut olana, tasarımlara dönüştürmektedir. "Böylelikle aynı zamanda dirimli olan öldürülmüş olur, çünkü yalnızca somut olan, 'bir' olan dirimlidir." [60] Empirizmin ulaştığı sonuç ise, zihnin soyutlaması ile elde edilmiş ve nesnelliği gösterilemez olan soyut idelerdir. Bu ideler, birer zihin içeriği olarak somutluktan yoksun, durağan kalıplardır. Bu bağlamda, empirizmin sonuna dek gidildiğinde karşımıza çıkan materyalizm, madde olarak maddenin gerçek

57 A.g.e., s. 105 (§38).

58 A.g.e., s. 106 (§38).

59 A.g.e., s. 106 (§38).

60 A.g.e., s. 106 (§38).

nesnellik olduğunu savlarken, maddenin kendisinin salt bir soyutlama olduğunu görememektedir. Madde olarak "madde" duyuya konu değildir. "Madde" bir kavramdır ve bu hali ile temele alındığında materyalizm, karşıtına evrilmiş olmaktadır; çünkü temele bir düşünce belirlenimini almaktadır.

Hegel'e göre empirizmin deneyim anlayışı, benzer pek çok algının bulunmasına bağlı olan çokluk ile evrenselliği karıştırmaktadır. Bununla beraber deneyim, ardışıklık ya da bitişiklik gösteren algıların bulunmasından zorunluluğu çıkarsayamamaktadır. Hume'un felsefesinde doruğuna ulaşmış olan bu yaklaşım—algının, hakikat olarak geçerli olanın temeli olarak alınması—, evrensellik ve zorunluluğu aklanmamış olarak bırakmakta ve de bunları, içerikleri herhangi bir şekilde oluşmuş öznel bir olumsallık ya da salt bir alışkanlık olarak görmektedir. Hume'un yaptığı, empirik olanın, duygunun ve sezginin içsel hakikatini (*inner truth*) temel olarak almak ve evrensel belirlenimlere ve yasalara—onların nesnelliğine—karşı çıkmaktır.[61]

Empirizmin temel ilkelerinden ikincisi olan "özgürlük ilkesi", kişinin bilgisinde geçerli sayması gereken her şeyi kendisinin görmesi, kendini orada bulunuyor olarak bilmesi gerektiğini ifade etmektedir. Ancak, empirizmin akıl ve deneyim anlayışının sonuna dek tutarlı sürdürülüşü, açığa çıkan sonuç ile bu temel ilkeyi de çelişir hale getirmektedir. Deneyim duyusal deneyime, yani duyuma indirgendiğinde duyulur kendilik verili bir şey olarak anlaşılmakta ve öyle de kalmaktadır. Düşünce algıdan sonra geldiğinden, zihne indirgenmiş olan akıl temel deneyimde edilgindir. O ancak algılardan doğan ideler üzerine etkin olabilmektedir. Bu haliyle de, dışarısı tarafından koşullandırılmıştır. Hegel'e göre, verili olana verili olduğu haliyle bağlı kalındığı kabul edildiğinde, bu, dışarısı tarafından koşullandırılan bir akıl anlayışı doğuracak ve de bu anlayış, tam bir özgürlüksüzlük öğretisi olacaktır. Oysa özgürlük sözcüğü, tam anlamıyla karşısında hiçbir mutlak "başkası"nın olmamasından, tersine benin kendisi olan bir içeriğe bağımlı olmasından oluşmaktadır.[62] Empirizm, özgürlük ilkesini kişinin bilgisini geçerli sayabileceği her şeyi kendisinin görmesi, kendini orada bulunuyor olarak bilmesi gerektiğini savlayarak temele alırken, daha geniş anlamda düşüncenin nesnesini kendileştirdiği, benleştirdiği, eş deyişle nesnesinde kendi etkinliğini gördüğünü ve bu yolla da "başka"nın koşullandırmalarına değil, kendi deviniminin zorunluluklarına bağlı olduğunu görememiş ya da temele aldığı akıl anlayışı ile bu seviyeye yükselememiştir. Bu nedenle de özgürlük ilkesine karşıt olarak bir özgürlüksüzlük öğretisi halini almıştır.

61 A.g.e., ss. 107-8 (§39).

62 G.W.F. Hegel, *Mantık Bilimi*, s. 107 (§38).

Sonuç

Hegel'e göre, duyular yolu ile tikel nesnelerle kurulan ilişki, doğal bilince en kesin ve en temel bilgi olarak görünmektedir. Empirist felsefe de bu temeli kabul etmekte ve tüm deneyimin kökensel dayanağı olarak duyumu ve duyuma konu olan tek tek nesneleri almaktadır. Buna karşın, Hegel'e göre, onun "duyu-pekinliği" adını verdiği bu bilgi aşaması boş ve soyut bilgi vermekten öteye geçememektedir. Görüldüğü üzere Hegel, empirist felsefenin en somut olarak belirlediği temeli soyut olarak görmekte ve yeni bir belirlemeye gitmektedir. Ona göre,

> saf bilinç duyusal-ayrımsama yoluyla tikel bir şey ile doğrudan bir tanışıklık kurmanın pekinliğini duyar. Ama bildiğimizin ne olduğunu söylemeye, ya da kendisi ile dolaysızca tanışık olduğumuzu öne sürdüğümüz tikel nesneyi betimlemeye çalıştığımız zaman, onu ancak başka şeylere de uygulanabilir olan evrensel terimlerle betimleyebileceğimizi buluruz. [63]

O halde, nesneye tikel bir imlem vermek olanaklı değildir. Bu durumda, tek tek nesneler ile evrenseller arasındaki ilişki zorunlu bir ilişkidir ve empirist felsefe bu zorunluluğu göstermekte yetersiz kalmaktadır. Bununla beraber, tek bir nesnede dahi çokluk ile birlik arasındaki ilişki duyu seviyesinde verilememektedir. "Duyusal somut" olarak adlandırılabilecek nesnedeki çokluktakibirlik, salt duyusal alanda hesabı verilebilir bir fenomen değildir. O halde, bilinç duyusal bilinç düzeyinin üstüne çıkmalı, fenomenin ötesine geçmelidir. Empirist felsefe, duyusal-pekinliği temel alan deneyim anlayışı ile böylesi bir yükselmeye izin vermemektedir. Empirist felsefe, "evrensel"i ve "çokluktakibirliği" zihnin, zihin içerikleri olarak görülen ideler arası ilişkiler kurma ve soyutlama yetisine bağlamakta ve "nesnelliği" anlamsızlaştırmaktadır. Ancak, düşüncenin nesnelliğe karşı tutumlarından biri olarak empirizm, daha yüksek bir aşama olan spekülatif felsefede korunarak aşılacak olan uğraklardan biridir. Bu nedenle empirizm, tek yanlılığı içerisinde bazı temel ilkeleri de barındırmaktadır.

Hegel'e göre bu ilkeler, "hakiki olanın edimsellikte bulunması" ilkesi ve "özgürlük" ilkesidir. Spekülatif felsefe, edimsel olanı anlamakla ilgilenmektedir; çünkü bu anlayışa göre hakikat, edimsellikte bulunmaktadır. Hakikat, sadece zihinde varoluşa sahip olabilecek bir "öte-yan"a atılmamaktadır. Spekülatif felsefede edimsellik, kendini belirten özdür, kavramdır. Bir başka deyişle, kavramın kendini dışsallıkta belirtmesidir; bu beliriş süreci de, edimselliğin

63 Frederick Copleston, *Hegel*, s. 32.

bizzat kendisidir. Bu nedenle, felsefenin anlamaya çalışacağı hakikat, eş deyişle felsefenin konusu, edimsel olandır. Hegel için deneyim, bu bağlamda bir anlam genişlemesine uğramakta ve bilincin orada bulunan akılsallık ile ilişkisi halini almaktadır. Buna göre deneyim, kendinde olarak kavramın bilinç-için haline dönüştüğü devinimin kendisidir. Bu dönüşüm bilgi bağlamında ele alınıyor olsa da, temelinde, düşüncenin olgusallıkta kendini bulması süreci yatmaktadır. Görülmektedir ki, spekülatif felsefe içerisinde "empirizm"in temel ilkesi korunmakta, ancak edimsellik ve deneyim kavramlarının anlamları genişletilmektedir. O halde bilinç, kavramın edimselleşmesinde kendisini, akılsallığı tanımaktadır ve bu tanıma, düşüncenin "kendini düşünen düşünce" olma sürecinin tamamlayıcı aşamasıdır. Bu süreç, "dışarıda" olan bir düzensizliğe, "kaos"a, "akıl"ın "akıl" içerisinde şekil vermesi değil, orada-olanın, edimselin kendisinin akılsal olması ve aklın kendini onda tanıması sürecidir. O halde, "varolan-akılsallığın" deneyimlenmesi orada olan edimselliğin deneyimlenmesi olduğundan, Hegel'in yöntemi empirist felsefe ile benzerlik taşımaktadır. Ancak, sürecin bir parçası olarak deneyim dışsal değildir. Bu nedenle de Hegel'in yöntemi, nesnesinden ayrı ve ondan kopuk olan bir etkinlik değildir. Onun yöntemi hakikati açığa çıkaracak belirsiz bir araç ya da ikinci bir "hakikat" iddiası değildir. Empirizm ya da pozitivizm bir yöntem olarak düşünüldüğünde, bilmenin ve açıklamanın zorunlu şartı olarak "evrensellik", vb. kavramların kökenleri ve nesnel gerçeklikleri de açıklanmak durumundadır. Aksi halde, orada olanın, nesnel olanın bilgisini sağlama iddiasındaki bir yöntem, kendi kullandığı kavramların nesnelliklerini ve dolayısıyla da kendi meşruluğunu gösteremeyecektir. Böylesi bir yöntem anlayışı için önerilen ve empirist felsefenin ya da pozitivizmin yöntemi olarak ön plana çıkan "çözümleme" (analiz) etkinliği, Hegel'in "yönteminden" çok uzaktır ve kavramların nesnelliklerini açıklamakta yetersizdir. O halde, ancak "hakikatin edimsellikte bulunması" ilkesi bağlamında Hegel'in yönteminin empirizm ile ortaklık taşıdığı söylenebilir; ancak bu savın, kendini duyusal deneyime bırakmamak koşulu ile geçerli olduğu da unutulmamalıdır. Hegel'in deneyim kavramı, duyusal deneyimin üzerindedir. Bununla beraber, Hegel'in spekülatif felsefesi varolan-akla ya da orada, karşısında olan varlığa tutulmuş bir "ayna" ya da salt betimleyici bir etkinlik değildir. Spekülatif felsefe, "hakikat"in açığa vuruluşu ve düşüncenin kendini düşünen düşünce haline getirme sürecindeki son aşama, yani tamamlayıcı aşama durumundadır. O halde, spekülatif felsefe de sürecin bir parçasıdır; süreci betimleyen bir dışsal "ayna" değildir. Diğer yandan, yine "empirizm" ile ortak olarak spekülatif felsefe, herkesin kendi aklı ile yürütmesi gereken ve orada olmasını gerekli kılan—fakat herkesin yükselemeyeceği bir bilinç düzeyindeki—bir etkinliktir. Spekülatif felsefenin empirizm ile paylaştığı bu ikinci ilke, "özgürlük ilkesi" olarak adlandırılmaktadır. Empirizmde kısmen bulunan bu

iki temel ilke spekülatif felsefede korunmakta ve tam olarak açığa çıkmaktadır. Hegel bu iki temel ilkeyi, *Mantık Bilimi*'nde şu şekilde ifade etmektedir:

> *Deneyimin* ilkesi sonsuz önemdeki şu belirlenimi kapsar: Bir içeriğin onaylanması ve gerçeklenmesi için insanın kendisi *orada olmalı*, ya da daha belirli olarak, insan bu içeriği *kendi öz-pekinliği* ile birlik içinde ve birleşmiş bulmalıdır. Kendisi orada olmalıdır, ister salt dışsal duyuları ile olsun, isterse daha derin tini, özsel öz-bilinci ile.[64]

Bununla birlikte, Hegel'e göre, felsefenin de edimsellik ve deneyim ile bağdaşması zorunludur.[65] Bu yaklaşım, duyuma konu olan dünyayı yok sayıp bir öte-dünyayı konu edinmeyen; ancak, duyuma konu olanla da sınırlı kalmayıp onda derinleşen ve onda düşünce belirlenimlerinin bilincine varan bir deneyim anlayışının sonucudur. Hegel, şu ifadeleri kullanır:

> (...) [D]eneyimde her şey edimselliğe nasıl bir anlayışla yaklaşıldığına bağlıdır. Büyük bir anlayış gücü deneyimlerinde de büyüktür ve görüngülerin renkli oyunlarındaki özsel noktayı yakalar. [İde] önümüzde ve edimsel olarak bulunur, uzaklarda ve gizlilik içinde yatan bir şey olarak değil.[66]

Bu anlayış ile deneyimin, düşüncenin kendini düşünen düşünce haline geliş süreci ile anlam kazanması, düşüncenin orada olanda, edimsel olanda kendini tanıması olarak özgürleşmesi anlamına da gelmektedir. Böylelikle, empirizmin iki temel ilkesi spekülatif felsefede korunmaktadır.

Hegel'e göre, kendi çağı için kronolojik olarak son felsefe olan spekülatif felsefe, kendinden önce gelen tüm felsefeleri içermekte ve onların zorunlu sonucu olarak daha yüksek bir aşamadaki sentez olarak açığa çıkmaktadır. Böylece, Hegel sistemi bağlamında, empirizmin temel savı olan "düşüncede hiçbir şey yoktur ki duyuda, deneyimde olmuş olmasın" ifadesi, "duyumda olmuş olan hiçbir şey yoktur ki, düşüncede olmasın" ifadesi ile karşılıklılığı ve geçişliliği içerisinde korunmaktadır. O halde, son olarak söylenebilecek olan şey, empirizmin de diğer felsefeler gibi tek yanlılığı konusunda eleştirildiği; fakat spekülatif felsefe içerisinde temel ilkeleri korunarak aşılmış olduğudur.

---

64 G.W.F. Hegel, *Mantık Bilimi*, s. 58 (§7).

65 A.g.e., ss. 55-6 (§6).

66 A.g.e., s. 88 (§24, Ek3).

Kaynakça

Berkeley, George, *İnsan Bilgisinin İlkeleri Üzerine*, çev. Halil Turan, Bilim ve Sanat Yay., Ankara, 1996.

Copleston, Frederick, *Berkeley – Hume*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yay., İstanbul, 1998.

Copleston, Frederick, *Hegel*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yay., İstanbul, 2000.

Hegel, G.W.F., *Mantık Bilimi*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yay., İstanbul, 2004.

Hegel, G.W.F., *Lectures on the History of Philosophy, Volume III*, çev. E.S. Haldane-F.H. Simson, The Humanities Press, New York, 1974.

Hegel, G.W.F., *Tinin Görüngübilimi*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yay., İstanbul, 1986.

Hume, David, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yay., İstanbul, 1997.

Kojève, Alexandre, *Hegel Felsefesine Giriş*, çev. Selâhattin Hilâv, YKY, İstanbul, 2001.

Locke, John, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, çev. Vehbi Hacıkadiroğlu, Kabalcı Yay., İstanbul, 1996.

KANAT
KURAM



Şiddet ve Kutsal

RENÉ GIRARD

Çağımızın en güçlü metinlerinden biri... Antropolojik bulguları, Antik Yunan tragedyalarını ve psikanalist kuramları çözümleyerek, "Kurban" ediminin kaynağında şiddeti önleme ihtiyacının bulunduğu keşfediyor Girard.

çev. Necmiye Alpay
480 sayfa

RENÉ GIRARD

mitlerin ardındaki dünyayı inceliyor.

RENÉ GIRARD

Günah Keçisi



Şiddetin ya da felaketin daha fazla yayılmasını önlemek için toplum günah keçisini kurban eder.

Günah Keçisi, dinler tarihi konusundaki başyapıtların mitleri ele alışına, yapısalcı tasvirlere ve psikanaliz kuramına karşı güçlü bir eleştiri metni.

çev. Işık Ergüden
296 sayfa

Tel: (0212) 252 42 80 **Faks:** (0212) 293 15 44 **Web:** www.kanatkitap.com

MERYEM UÇAR

Bilinç ile öz-bilinç arasında duran sonsuzluk: Evrik evren*

I

Anlama yetisi momentinin sonunda ortaya çıkan evrik evren alt metni,[1] oldukça kısa olmasına rağmen pek çok *Fenomenoloji* yorumcusu için en baştan çıkarıcı bölümlerden biridir. Evrik evreni böylesine baştan çıkarıcı kılan, onun ortak anlayışa tamamen aykırı olan *evrilme* iddiasıdır. Onda, tüm deneyimlerimiz baş aşağı çevrilir ve hiçbir şey kendisini sabit bir belirlenim olarak koruyamaz. Bilinç, yolculuğunun daha ilk durağı olan doğal bilinçte *dolayımsız* mutlakla karşılaşır ve bu dramatik karşılaşma, bilincin tüm deneyimini ve ortak anlayışın bilince sunduğu tanıdık dünyayı altüst eder. Bu çalışma, bilincin mutlakla olan bu erken karşılaşmasının bir irdelemesidir.

Bu makaleyi kaleme almadaki temel amacım, *Tinin Fenomenolojisi*'nin alt metinlerinden biri olan "doğal bilinç" bölümünün alt başlıklarından birini, "evrik evren" bölümünü, *Fenomenoloji*'ye sadık kalarak açımlamak ve bu bölümün önemini ortaya koyarak, bölümü kendi içinde ve kitabın genelinde anlamaya çalışmaktır. Evrik evren bölümüne dair iki temel yorumu ve bu yorumların zorluklarını ortaya koyarak kendi evrik evren okumamı sunmaya çalışacağım.

Evrik evren bölümünü irdelemeden önce, doğal bilincin evrik evrene kadar olan yolculuğunu takip etmek gerekir. Doğal bilincin deneyimi ve diyalektik

---

* Bu makale, 2004 yılında Katolik Leuven Üniversitesi Felsefe Bölümü ön-doktora programı tezi olarak Prof. Dr. William Desmond'a sunduğum çalışma temel alınarak hazırlanmıştır.

1 "Evrik Evren" Bölümü, *Fenomenoloji*'nin 157-165. paragrafları arasında irdelenir.

başlangıç kaygısı yalnızca doğal bilincin değil, aynı zamanda *Fenomenoloji*'nin de yapısını sunar. Doğal bilincin irdeleneceği bölümün temel kaygısı, bilincin nesneye yönelimindeki zorunluluğu apaçık kılabilmek olacaktır. Bunu takip eden bölümde, evrik evrene dair iki okuma biçimi ve de bu okumaların güçlükleri üzerinde durulacak. Bu iki okuma pek çok farklı bakış açısından irdelenebilecek olmasına rağmen, daha anlaşılır olma kaygısıyla, *evrilme* teması bağlamında incelenecektir. Aynı bölümde evrik evrene dair kendi yorumumu, *Fenomenoloji*'ye bire bir göndermelerde bulunarak vermeye çalışacağım. *Fenomenoloji*'nin paragrafları arasındaki yolculuğumun sonucunda ise, evrik evrenin kitabın yapısına sadık bir okumasını sunabilmeyi umut ediyorum.

II

"Doğal bilinç" bölümünde bilinç, üç ayrı evreden (duyusal kesinlik, algı ve anlama yetisi) geçer ve bu evrelerin her birinde temel iddiası olan "dolayımsızca bilme"nin evrilişini deneyimler. *Fenomenoloji*'nin içine nüfuz edilmesi en zor bölümlerinden biri olan "doğal bilinç" bölümü, kitabın sonunda "mutlak bilme" *olarak* ya da "mutlak bilme"*de* doyuma erişecek olan sürecin başlangıcı ve tüm bu sürecin dolayımsızca kendini koymasıdır.

Doğal bilinç bölümünde, bilinç henüz kendisinin farkında değildir. Karşısında duran yalın nesneyi bilmeye çalışır ve nesneyi bilme sürecinde nesnesiyle karşılıklı olarak değişip dönüşür. Yalın nesne, duyusal kesinlik momentinde salt duyu nesnesi, algıda evrensel *şeylik*, anlama yetisinde ise kuvvet ve yasadır. *Fenomenoloji*'nin tüm sürecinde temel öğe olan *evrilme* kavramı, "doğal bilinç" bölümünde kendisini apaçık ortaya koyar; öyle ki, bu kavram evrik evren momentinde dolayımsızca ortaya çıkar ve daha sonra mutlakta ulaşacağı doyumun ne olduğunu bizlere gösterir.

Bilinç, kendi araştırmasına en yalın, en dolayımsız nesneyle başlar: Tikel bir "bu." Bu ilk evrede bilinç, duyusal kesinliktir; bu ilk adımda o, en somut olanın bilgisine sahiptir ve bu bilginin en zengin bilgi olduğunu iddia eder (§91).[2] Bununla birlikte, süreci ona gösterecektir ki, elindeki bilgi en soyut bilgidir, içerikten yoksun bir formdur. En yalın nesneye yönelimiyle/yöneliminde bilinç, kendisini "mutlak bilme"ye kadar götürecek olan sürecini başlatır.

---

2 G.W.F. Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yay., İstanbul, 1986. Bu makalede *Fenomenoloji*'ye paragraf numaraları vererek göndermede bulunacağım. Kitabın İngilizce çevirisi için Miller çevirisini (*Phenomenology of Spirit*, çev. A.V. Miller, Clarendon Press, Oxford, 1977) kullandım. Her iki kitapta da paragraf numaraları bire bir aynı olduğu için, birlikte takip edilebilirler. Doğrudan alıntılara başvurmadığım noktalarda kitabın İngilizce çevirisinden yararlandım.

Eğitimsiz bilinç olan duyusal kesinliğin iddiası, en dolayımsız saf varlıktan öteye geçmez: "O vardır" [*es ist*] (§91). Ancak bu en yalın iddia, içinde yalnızca saf varlığı değil, bu iddiayı ortaya koyan saf özneyi de barındırır. Bilinç, nesnesinin yalın değil, iki-yanlı olduğunu fark eder. Tikel "bu", kendisini özne olan bir tikel "bu" ve nesne olan bir tikel "bu" olarak ikiye böler. Dolayısıyla da, tikel "bu" kendisini kendiyle dolayımlar. Öyleyse, bilincin iddiası şöyle şekillenir: "Ben, *bu* tikel ben, *bu* tikel şeyden eminim"* (§91). Bu, bilincin iddiasının ilk evrilişidir. Ancak bu noktada bilinç, bu evrilişi kolaylıkla göz ardı edip en tikel olanın bilinci olma iddiasını devam ettirir. Bilinç önce tikel nesneyi, daha sonra tikel özneyi ve son olarak da bu ikisi arasındaki dolayımsız ilişkiyi inceler. Başka bir ifadeyle bilinç, özsel olanı önce nesneye, sonra özneye ve son olarak da bu ikisi arasındaki ilişkiye yerleştirir.

Bu üçleme, aynı zamanda *Fenomenoloji*'nin ilk bölümünün de yapısını yansıtır. Tin, ilk olarak doğal bilinçle, yani nesneyle başlar; bunu özne ya da öz-bilinç bölümü takip eder ve son olarak da, her ikisinin dolayımsız birlikteliği akıl olarak bilinç sahnesine çıkar.

Buradaki temel soru, duyusal kesinliğin neden nesneyle başladığı sorusudur; ya da kitabın geneli göz önüne alındığında soru, tinin neden doğal bilinçle başladığı sorusuna dönüşür. [3]

Felsefe tarihindeki yolculuğu boyunca bilinç, kendini farklı başlangıç çabalarında ortaya koyar. Varlık, Sokrates-öncesi felsefede özsel olandır. Sokrates-öncesi filozoflar, karşılarında duran doğayı anlamaya çalışırlar. Bir sonraki başlangıç çabasında bilinç, felsefe tarihi sahnesine modern felsefenin *cogito*su olarak çıkar. Artık felsefe için özsel olan doğa değil, öznedir. Bilinç, dışarıdaki ötekilikten kendi içine yansır ve bu kendi içine yansımada hakikati kendinde bulur. Hegelci terminolojiyi kullanacak olursak; bilinç ötekilikten kendi içine çekilirken, hakikatin doğal ülkesine girer (§167). Ve son olarak bilinç, en mükemmel başlangıç şekli olan diyalektik başlangıca Hegel felsefesiyle ulaşır. Bilgi, özne ile nesne arasındaki dolayımsız ilişkide/ilişkiyle başlar. Hegel, felsefeyi özne ile nesne arasındaki bu dinamik ilişkiye ve diyalektik ilişkinin tarafları arasındaki gerilime yerleştirir.

---

* Altı çizili yer bana aittir—M.U.

3 Bazı Hegel yorumcuları *Fenomenoloji*'yi öz-bilinçle başlatma eğilimindedirler. Özellikle A. Kojève, oldukça etkili olan Hegel dersleri ve ünlü kitabı *Hegel Felsefesine Giriş*'te, *Fenomenoloji*'nin öz-bilinçle başlaması gerektiğini, çünkü bilincin dolayımsız öz-bilinç olduğunu iddia etmektedir. Kojève'in antropolojik okuması öznenin önemine vurgu yapmaktadır; ancak, Hegel felsefesinin temel iddiası olan varsayımsız ve önkoşulsuz felsefe yapma iddiasını göz ardı eder. Bu bağlamda Hegel, önvarsayımsız felsefe yapmaya çalışmaktadır; bu nedenle de dolayımsız bilincin kendini kendisiyle nasıl dolayımladığını göstermek zorundadır. Başka bir deyişle, *Fenomenoloji*'yi doğal bilinçle başlatmak zorundadır.

Bu kısa anımsatmanın ardından sorumuza geri dönelim. Duyusal kesinlik, nesneden daha önce, en dolayımsız varlık olan tikel "bu" ile başlar ve "bu", dolayımsızlığı içinde özne ile nesneyi barındırır. Ne özne ne de nesnedir bu; özne ile nesnenin dolayımsız ve en doğrudan birliğidir; öyle ki bu birlik, dolayımlanmış haline mutlakta ulaşacaktır. Bu dolayımsız varlık, kendisini özne ve nesne olarak ikiye böler. Bu bir nesne ve bir öznedir (§92). *Fenomenoloji*'nin bakış açısından sorun ele alındığında, doğal bilincin sadece nesneyi değil, sürecin tümünün en dolayımsız birliğini temsil ettiğini söylemek zorunludur. *Fenomenoloji* dolayımsız varlıkla başlar ve bu varlık diyalektik süreci başlatabilmek için kendini özne ve nesne olarak ikiye böler.

Bu bölünme ya da yarılmanın kendisi diyalektik başlangıçtır. Dolayımsız varlık, hakikatini kendi sürecinde/süreciyle kazanır; başka bir deyişle, kendini kendisiyle dolayımlamak zorundadır. Hegel bu güçlüğün elbette ki farkındadır ve bunu *Fenomenoloji*'nin "Önsöz"ünde şu ifadelerle dillendirir:

> Mutlak başkalıkta *saf* kendini bilme... bilimin zemini ve toprağıdır ya da *genel olarak bilgi*dir. Felsefenin başlangıcı bilincin kendisini bu *öğe*de bulunması varsayımında ya da isteminde bulunur. Ancak bu öğenin kendisi eksiksizliğini ve saydamlığını kendi oluş devinimi yoluyla kazanır (§26).

Bilincin kendini iki yana bölmesi yalnızca başlangıç için değil, sürecin ilerleyişi için de zorunludur. *Fenomenoloji*'nin her bir evresinde bilincin bölünüşüne ve bu bölünmüş yanların karşılıklı ilişki içine konulma çabasına tanık oluruz. Gerçekliği bütünlüğü içinde kavramak isteyen bilinç, bu bütünlüğü kavrama çabasında iki yan olarak kendini koyar. *Fenomenoloji* okuru için bu çabanın en açık izlendiği yer, doğal bilinç bölümüdür. İlerleyen paragraflarda, doğal bilincin her bir momentinin, nesnesini birlik olarak alma çabasında kendisini nasıl iki yana böldüğünü gözlemleme fırsatını yakalayacağız. Bu bölünen yanların dolayımsız birlikteliği ise, evrik evren olarak karşımıza çıkacak. Bu anımsatmanın ışığında, bilincin yolculuğunu takip etmeye devam edelim.

Dolayımsız varlığın kendini iki yana bölmesi dolayımsızlık iddiası ile çelişir, ancak bilinç için bu henüz apaçık değildir. Bilincin bu ikiye bölünmenin ardından nesneye yönelimi, en somut olanın bilgisine ulaşma arzusundan kaynaklanır. Duyusal kesinlik, dolayımsız, yalın tikel "bu"yu bilmek ister ve ilk olarak tikel nesneye yönelir.

Nesneye yönelim en basit soruyla başlar: "Bu nedir?" (§95). "Bu"nun iki yanı vardır. Bunlardan ilki zamanda tikellik, "şimdi"yken, diğeri mekânda tikellik, "burada"dır. Duyusal kesinlik ilk olarak zamansal tikelliği, *bu* "şimdi"yi araştırmaya girişir. Bilinç şunu iddia etmektedir: "Şimdi gecedir"; ancak bu

önermenin doğruluğunu elimizde tutmak mümkün değildir. "Şimdi" geceden gündüze dönerken iddiamız da doğruluğunu yitirmektedir. Yalın "şimdi"yi korumanın tek yolu, onu dolayımlamak ya da diğer "şimdi"lerle ilişkilendirerek anlamlandırmaktır. Bir başka deyişle, önermeyi şu şekle sokmaktan geçer: "Şimdi gece, gündüz değil." Şimdi, diğer tüm şimdileri değilleyerek, kendini diğer şimdilerle ilişkilendirerek kendi yalın doğruluğunu sabitleyebilmektedir. "Şimdi gece" önermesi, kendini diğer şimdilerle dolayımlamaktadır. Bu örnekteki zorluk, önermenin kendi yalın doğruluğunu elinde tutamamasının nedeni, şimdinin içeriğine ilgisiz olmasıdır. Bir sonraki adımda bilinç, tikel "burada"yı inceler ve bir kez daha iddiasının tam aksiyle karşı karşıya gelir. "Burada", tıpkı "şimdi" örneğinde olduğu gibi, kendisini ancak diğer "buradalıklar"ı değilleyerek ortaya koyabilir.

Bu noktada duyusal kesinlik, iddiasının ikinci kısmını, yani tikel özneyi incelemeye başlar. Bilincin araştırma konusu *bu*, tikel bendir. Bu tikel ben, en dolayımsız nesneyi veren bilginin temelini oluşturur. Hegel, bunu şu şekilde ifade eder: "Onun hakikati *benim* nesnem olarak nesnede ya da onun benim olmasındadır; o vardır, çünkü *ben* onu biliyorum" (§100). Dolayısıyla da önermenin doğruluğu, tikel *bu* "ben"e dayanmaktadır. Ancak, burada da aynı problemle karşı karşıyayız. Ben "şimdi"nin gündüz olduğunu görürken ya da burada bir ağaç görürken, başka bir ben de buranın ev, şimdininse gece olduğunu iddia edebilir. Ben, boş evrensel olarak içeriğine ilgisizdir. Burada benlerin çokluğuyla karşı karşıyayız. Tikel ben olabilmenin yolu, diğer benleri değillemekten geçer; bir başka deyişle, tikel ben diğer benlerin dolayımlanması sonucunda olanaklıdır.

Duyusal kesinlik her iki bilme momentini de tüketmiş ve ne nesnenin ne de öznenin bilme sürecinde özsel olduğunu deneyimlemiştir. Bu yeniden-kavrayış, bilinci üçüncü momente, bilgiyi özne ile nesne arasındaki ilişkide aramaya yöneltir.

Duyusal kesinlik bu dolayımsız ilişkiyi yalnızca gösterebilir; çünkü bu ilişkiyi dillendirme çabasının kendisi, dolayımlamadır. Ancak, dolayımsızlığı göstermeye çalışmak da aynı zorluğu taşır. Duyusal kesinlik, bir kez daha, tikel "burada" ve "şimdi"nin zaten evrensel bir "buradalık" ve "şimdilik" olduğunu fark eder. Dolayısıyla da, daha şimdiden bir diğer momente geçmiştir.

Bilinç, bu tikel nesneyi kendi dışına tıpkı *kendinde şey* gibi koyar. Ancak, deneyiminin sonucunda bilinç, karşısında duran tikel nesneyi kavrayamayacağını fark eder; çünkü hiçbir şey, dolayımsızca verili değildir. Duyusal kesinlik, incelemesinin sonucunda, elinde somut bir tikelin değil, soyut ve boş bir evrenselin durduğunu fark eder. İkinci evrede ise bilinç, yalın bir *şeylik* olarak evrensele sahiptir. Bu momentte bilinç, algıdır. Duyusal kesinlik, nesnesini ilişkilerinden soyutlayarak alma çabası olarak kendini koymuştu. Oysa dene-

yiminin sonucunda, elinde tuttuğu yalın nesnesinin yalnızca ilişkileri içinde anlamlandığını gözlemledi. Bu fark edişle birlikte bilinç, duyusal kesinlik momentinden algı momentine evrilir.

Algı, olumsuzu ve ayrımı içinde barındırır. Duyusal kesinliğin tikel "bu" olan nesnesi değillenir. Algının nesnesi, çoğulluğun yalın bir aradalığıdır. Bilinç nesneye karşı olan tutumunu değiştirir. Şimdi bilinç, pek çok özelliği olan tikel nesneye sahiptir. Ancak, bilinç için çözülmesi gereken temel paradoks, bu tikel nesnenin pek çok farklı özelliği nasıl içinde barındırabildiğidir. Nesne şu şekilde ortaya konulur: Bu tuz, yalın burasıdır ve aynı zamanda da çok-yanlıdır; ak ve *ayrıca* acı, *ayrıca* kübik şekilli, *ayrıca* özgül ağırlıklıdır, vb. (§113). Bu özelliklerin her biri, bir diğerinden bağımsız ve bir diğerine ilgisizdir. Ancak, nesnenin birliğini sağlayabilmek için bu özelliklerin sadece ilgisiz "ayrıca" olmaları yetmez, bunların "bir" olmaları da gerekir; öyle ki, bu bir kendisini ötekinden ayırt edebilsin ya da ötekini dışlayabilsin. Yeni momentte bilinç, nesneyi yalın bir birlik olarak kavramak ister; ne var ki pek çok özelliği olan şey, yalın bir birlik olarak kavranılamaz. Bilinç, birliği ve çokluğu aynı anda elinde tutmaya çalışmaktadır. Bu amacını fark ettiği andan itibaren bu birliği olanaklı kılacak ilkeler bulma çabasına girişir. Ancak, bu ilkeyi nesne tarafında kalarak değil, kendi içinde bulur. Bilinç, nesneyi ve nesnenin özelliklerini bir arada tutanın *kendinden* başkası olmadığını fark eder. Bu fark edişle bilinç, daha şimdiden anlama yetisidir.

Algı momentinin sonunda, bilincin nesnesi kendisini ikiye böler. Nesne, pek çok özelliği bir arada barındırması bağlamında *öteki için*dir; bu özelliklerden kendi içine çekilmesi ve kendisini *bir* olarak koyması bağlamındaysa, *kendisi için*dir. Dolayısıyla da nesne, *kendisi için* varlıkla *öteki için* varlık arasındaki dolayımsız ilişkidir. Bu dolayımsız ilişki, nesneyi koşulsuz ve mutlak evrensel yapar. Bu da bilincin, anlama yetisinin alanına girdiğini gösterir (§129). Bilincin nesnesinin koşulsuz olması, bu nesnenin duyusal özelliklerden türetilmediğini ifade eder. Algı, *kendisi için* ile *öteki için* olan arasındaki dolayımsız ilişkiyi göstermede yetersizdir. Bu ikisini dolayımsız birlikleri içinde tutamaz. Bu yetersizlik bir sonraki momenti zorunlu kılar. Bilinç, bir sonraki momentte anlama yetisidir.

Anlama yetisi momentiyle birlikte bilinç, nesnenin dışından içine nüfuz eder. Bir başka ifadeyle, nesnenin duyusal özelliklerinden kavranılır özelliklerine geçer. Anlama yetisi momentinde bilinç, karşısında duran nesnenin içsel ilişkilerini ve kavranılır özelliklerini sunmayı vaat eder. Anlama yetisinin nesnesi koşulsuz evrensel ya da *kendisi için* olanla *öteki için* olanın dolayımsız birlikteliğidir ve bu dolayımsız birliktelik kendisini en açık şekilde "evrik evren"de ortaya koyar.

Anlama yetisini pek çok farklı bakış açısından ele almak mümkün olmakla birlikte, bu çalışmada ben, belirli temaları göz önünde bulundurarak bir sınıf-

landırma yapmayı tercih ettim. Buna göre anlama yetisini, a) kuvvet, b) ilk duyulurüstü evren (yasanın alanı) ve c) ikinci duyulurüstü evren (evrik evren) alt başlıklarında inceleyeceğim.

Anlama yetisi momentinin ilk nesnesi *kuvvet*tir. Kuvvet karşıtlıkların, birliğin ve çokluğun, özdeşlik-ve-ayrımın temel ilkesi olarak konulur. *Kuvvet, nesneyi birlik haline getirir.* Hegel'in, karşıtlıkların birliğini sağlayan ilke olarak kuvvet kavramını kullanmasının nedeni, dönemin bilimsel ruhundan kaynaklanmaktadır. Kuvvet, on yedinci yüzyıl bilimsel yaklaşımlarını belirleyen Newton fiziğinin temel kavramıdır. Yasa kavramının tartışıldığı ilerleyen paragraflarda Hegel, Newton fiziğinin diğer bir kavramı olan "evrensel çekim yasası" kavramını da kullanmaktadır (§150). Bilimsel kavramlar anlama yetisinde kendilerini açımlamakta ve Hegel, bilimin doğayı bütünlüğü içinde açıklayıp açıklayamadığını araştırmaktadır.

Hegel terminolojisinde kuvvet, birbirinden ayrı maddeler arasındaki nedensel bağdır. Bilinç, çokluk ve birlik arasındaki sorunu, bu kavramla aşmaya çalışır. Kuvvet, hakikati içinde tüm ilişkilerdir.[4] Kuvvet, şey ile onun birbirinden ayrık özellikleri arasındaki birliği sağlar. Bunu sağlayabilmek için de kendini ikiye böler: Kuvvetin ifadesi ve özgün kuvvet.[5] Bu kuvvetlerden ilki çokluğu, diğeriyse birliği ifade eder ve bu iki kuvvet arasındaki gerilim, çekişme ya da daha açık bir ifadeyle *kuvvetler oyunu* (§139) sayesinde bilinç, nesnenin içine nüfuz etmeye ve onun iç yasalarını anlamaya çabalar. Ancak, duyulur nesnelerin birliğini sağlayan kuvvetin kendisi duyulur bir varlık değildir. Kuvvet, duyulur ve duyulurüstü evrenleri dolayımlayan felsefi bir varlıktır. Kuvvetle birlikte bilinç, duyulur olandan duyulurüstü olana geçer. Böylelikle de, şeylerin dolayımsızca arka planı olan ilk duyulurüstü evrenin alanına girmiş oluruz; ya da Hegel'in sözcükleriyle ifade edecek olursak: "Bilinç... *kuvvetlerin bu oyununun aracılığı içinden şeylerin gerçek arka planlarına bakmaktadır*" (§143).

Söz konusu şeylerin arka planı ya da değişen görüngünün ardında duran değişmeyen *öte-yan*, kendisini *ilk duyulurüstü evren* olarak koyar. İlk duyulurüstü evren, yasa alanı olarak karşımıza çıkar. Kuvvetin kendini iki yana bölmesi ve bu iki yan arasındaki karşılıklı ilişki, yasa doğrultusunda gerçekleşir. İlk duyulurüstü evren kendisini duyulur olanın karşıtı olarak koymasına rağmen, duyulurüstü evren, aynı zamanda *görüngü olarak görüngü*dür (*appearance qua appearance*) (§147). Bununla kastedilen, ilk duyulurüstü evrenin

4 G.W.F. Hegel, *Jena System, 1804-5: Logic and Metaphysics*, çev. ve haz. J.B. Burbidge ve G. di Giovanni, Oxford University Press, Kingston, 1986, §57.

5 *Tinin Görüngübilimi* 136. paragraf: "Onun *anlatımı* ya da *belirişidir*... ya da özgün Kuvvettir." *Phenomenology of Spirit* 136: "*expression of Force and proper force.*"

tüm görüngüyü değilleyerek-taşıdığı (*Aufheben*)[6] ya da kendisini görüngüyle dolayımladığıdır.

Dingin olmayan görüngülerin dingin ilkesi olarak yasa, sorunlu bir kavramdır, çünkü empirik dünyadaki değişimle çelişki içindedir. İçsel olanın basit yapısından dolayı, her bir empirik olgu için ayrı bir yasa söz konusu olamaz. Dolayısıyla da, yasanın çokluğundan tek bir yasaya geçilmelidir. Ancak bu durumda, yasalar belirliliklerini yitirirler. Örneğin, taşın düşmesine ilişkin yasa ile gökcisimlerinin devinimine ilişkin yasanın bir yasa olarak kavranması gibi... *evrensel çekim yasası*... (§150). Her bir deviniminde, devinimin öğeleri olan zamanın ve mekânın değişmesine karşın, bu öğeler arasındaki ilişki sabit kalır.[7]

Hegel'e göre bilimsel yasalar, genellemelerden başka bir şey değildirler. Bu yasalar nesnenin içsel zorunluluğunu vermedikleri gibi, yeni bir bilgi de sağlamazlar. Bilimsel yasa, genel açıklamaların peşi sıra genel zorunluluklara ulaşır; ancak bu zorunluluk doğaya ait değildir. Hyppolite, Hegel'in Newtoncu genel yasaları eleştirirken, asıl eleştirdiğinin evrenin matematiksel bilimi olduğunu ifade etmektedir.[8] Hegelci terminoloji, matematiksel bilimin yerine diyalektik bilimi, başka bir ifadeyle, birlikteki ayrımı ya da ayrımların birliğini, yani *yaşamın kendisi*ni önerir.

Yasa alanı olan ilk duyulurüstü evrende bilinç, doğanın bilimsel açıklamasına sahiptir; ne var ki bu bilimsel açıklama, doğanın sadece analitik ve totolojik bir açıklamasını vermekten öteye geçmez. Anlama yetisi bilimsel açıklama sürecinde doğanın yapısını değil, kendi içyapısını sergiler. Başka bir ifadeyle, anlama yetisi nesnesinin hareketini değil, ancak kendi iç hareketini verir. Dolayısıyla da, bilimsel bilinç olan ilk duyulurüstü evren, nesnenin içyapısını kavrayamaz. Böylelikle bilinç, nesnenin içyapısından *öte-yana* geçer. Diğer bir deyişle, ilk duyulurüstü evrenin evrilişini deneyimler ve ikinci duyulurüstü evrene ya da *evrik evren* (*verkehrte Welt*) bölümüne geçer.

Bu evrende her şey tam tersine evrilir. Burada bilinç, *özdeşin özdeş-olmayan* ve *özdeş-olmayanın özdeş* olma süreçlerini anlatır (§156). Burası, ilk duyulurüstü evrenin (yasa alanının ya da *görüngü olarak görüngü*nün) evrilişidir. Dolayısıyla da o, tüm deneyimlerimizin ters çevrilişidir; çünkü bilincin tüm deneyimi, ilk duyulurüstü evrende değillenerek-taşınmıştı (*Aufheben*).

---

6 "Değilleyerek-taşıma" şeklinde çevirmeyi tercih ettiğim kavram, İngilizceye *sublate* ya da *supersede* olarak çevriliyor. Bu kavramla ilgili daha ayrıntılı açıklama için bkz. M.J. Inwood, *A Hegel Dictionary*, Blackwell Publishers, Oxford, 1992, ss. 283-4.

7 J. Hyppolite, *Genesis and Structure of Hegel's Phenomenology of Spirit*, çev. S. Cherniak ve J. Heckman, Northwestern University Press, Evanston, 1974, s. 127.

8 A.g.e., s. 134.

Evrik evren, ortak anlayışın deneyimlerini baş aşağı çevirir. Onda günlük yaşama dair deneyimlerimizin, etik yargılarımızın, bilimsel açıklamalarımızın evrilişini deneyimleriz. Bu evrende her şey anlamını karşıtıyla olan birliğinde bulur. Hiçbir şey sabit belirlenim olarak kalamaz. Evrik evren, hakikatini aynı zamanda karşıtında bulur.

III

Anlama yetisi momentinin sonunda ortaya çıkan evrik evren bölümü, pek çok farklı yoruma olanak sağlamaktadır. Hegel yorumcuları, bu bölümü, felsefe tarihine göndermelerde bulunarak okuma eğilimindedirler. Bu bağlamda Gadamer, evrik evreni ters çevrilmiş evren olarak değerlendirir.[9] Bu okumaya göre evrik evren, gerçekliğin ters çevrilmesidir. Gadamer'in yorumundaki temel kaygı, evrik evreni Platon'un ve Aristoteles'in çalışmalarıyla ilişkilendirerek anlamaktır. Joseph Flay, ünlü makalesinde,[10] evrik evreni absürd evren olarak, *topsy-turvy world* olarak ortaya koymaktadır. Evrik evrenin öneminin, onun absürdlüğünden kaynaklı olduğu iddia edilmektedir. Robert Solomon ise, *In the Spirit of Hegel*'de evrik evreni Kant terminolojisini kullanarak yorumlamaktadır. Solomon, evrik evrenin özsel olarak çelişkisel olduğunu iddia etmektedir.[11] Burada kastedilen, elbette ki mantıksal bir çelişki değildir. Evrik evrende sabit, belirli kavramların olmadığına vurgu yapılmaktadır. Solomon, *verkehrte* kavramını, baş aşağı, *topsy-turvy* ve ters çevrilmiş olarak yorumlamaktadır.[12] Kendisi evrik evreni iki bakış açısından okumaktadır: i) Evrik evren bize bilinçli olarak Kant'ın *kendinde şey*inin gülünç bir karşıt-örneğini vermektedir; ii) evrik evren gerçek evrenin çelişkili olduğuna işaret etmektedir.[13] Kant'ın *kendinde şey*ine karşıt-örnek olan evrik evren, *kendinde şey*in bilgisini vermeyi önerir. Ancak, çelişkisel evren olan evrik evrende, *kendinde şey* ile *kendi için şey* arasındaki tüm belirlenimler ve karşıtlıklar çözülür. Bunların yanı sıra, evrik evren bölümü dönemin bilimsel tartışmalarına Hegel'in bir cevabı olarak da okunabilir. Bu bağlamda bazı yorumcular,[14] evrik evreni bilimin teo-

9 H.-G. Gadamer, "Hegel's 'Inverted World'", *Hegel's Dialectic: Five Hermeneutical Studies*, çev. Christopher Smith, Yale University Press, New Halen, 1976.

10 J.C. Flay, "Hegel's 'Inverted World'", *Review of Metaphysics*, sayı 23, ss. 662-78, 1976.

11 R.C. Solomon, *In the Spirit of Hegel: A Study of G.W.F. Hegel's Phenomenology of Spirit*,, Oxford University Press, Oxford, 1983, s. 382.

12 A.g.e., s. 377.

13 A.g.e., ss. 384-5.

14 Bu makalede, evrik evreni bilimin teorik varlıklarının ülkesi olarak ele alan yorumlar

rik varlıklarının ülkesi olarak yorumlamaktadırlar. Anlama yetisi momentinin sonlarında ortaya çıkan evrik evren alt metni oldukça kısa olmasına karşın, bu bölüm Platon'dan Hume'a, Newton'dan Kant'a pek çok farklı bakış açısından yorumlanabilir. Bu makalede yalnızca iki temel yorum üzerinde durulacak ve bu yorumların sonrasında, *Fenomenoloji*'ye bire bir göndermelerde bulunarak kendi evrik evren okumamı sunmaya çalışacağım.

a. "Evrilme" Kavramı: Ters çevrilmiş evren, topsy-turvy evren:

Pek çok yorumda evrik evren, ortak anlayışın dünyasına ya da duyulur dünyaya olan farklılığı temelinde irdelenir. Gadamer, evrik evrenin gerçekliğin ters çevrilmesi olduğunu düşünürken, Flay bu evreni absürd olarak ortaya koyar.

Evrik evrenin özellikle bu iki yorumu, *evrilme* kavramına vurgu yapmaktadırlar. Evrik evren, ya içinde bulunduğumuz evrenin ya da ilk duyulurüstü evrenin evrilmesi olarak ele alınır. Kuşkusuz evrik evren, ortak anlayışa ait olanın evrilmesidir. Bu bağlamda o, absürd evrendir.

"Evrilme" kavramı bağlamında pek çok yorum ve okuma incelenebilir; ancak bu çalışmada ben, iki ünlü yorum üzerinde duracağım. Bunlardan biri Gadamer'in ters çevrilmiş evreni, diğeri ise Flay'ın *topsy-turvy* evreni.

İlgili makalesinde Gadamer, evrik evreni felsefe tarihi ışığında anlamaya ve özellikle bu doğrultuda, evrik evren ile Platon'un ve Aristoteles'in çalışmaları arasındaki ilişkiyi göstermeye çalışmaktadır. Makalesinin ilk bölümünde Gadamer, bilincin bölümlerinin Kant'ın yaptığı ayrım doğrultusunda anlaşılması gerektiğini iddia eder. Buna göre, Kant'ın görü (*Anschauung*), anlama yetisi ve tamalgının birliğinin, *Fenomenoloji*'nin momentleri olan duyusal kesinlik (algı), anlama yetisi ve öz-bilince karşılık geldiğini öne sürmektedir. Bu noktadaki temel soru, *Fenomenoloji*'nin görüyle başlayıp başlamadığı sorusudur.

Daha önce de ifade etmiş olduğum gibi, *Fenomenoloji*'nin başlangıç noktası dolayımsız varlıktır. Ancak bu dolayımsız varlık, kendisini kendiyle dolayımlar ya da daha açık bir ifadeyle, kendisini özne ve nesne olarak ikiye böler. Dolayısıyla da duyusal kesinlik momenti, iddiasının aksine dolayımlanmıştır. Bu nedenle, duyusal kesinlik ile görü arasında herhangi bir bağıntı kurmak olanaksızdır.

Aynı zamanda Gadamer, Hegel'in fenomenoloji kavrayışının kartezyen geleneğe dayandığını iddia etmektedir.[15] Bilincin temel yönelimi öz-bilinçtir. Dolayısıyla Hegel felsefesi, *kendi*yi (*self*), tıpkı kartezyen gelenekte olduğu gibi, felsefenin temeline yerleştirir. Bu bağlamda, kartezyen *cogito* ile öz-bilinç

irdelenmeyecek; ancak bu türden okumalar, Zimmerman, Goldstein ve Baur gibi yorumcularla örneklendirilebilir.

15 H.-G. Gadamer, "Hegel's 'Inverted World'", s. 35.

arasında dolayımsız bir ilişki varsayılmaktadır. Nesnel dünyanın bilincinden bahsetmek mümkün görünmemekte ve her şey öz-bilince dönüşmektedir.

Gadamer, evrik evreni incelemeye bu genel fikirlerin ışığında başlar. Makalesinin temel amacı, evrik evreni Platon ve Aristoteles felsefelerine göndermelerde bulunarak anlamaktır. Bu doğrultuda evrik evren, Platon felsefesinden Aristoteles felsefesine geçişi ifade etmektedir. Duyusal kesinlik ve algı nesnenin dışını bilmeye çalışırken, anlama yetisi nesnenin içine nüfuz etmektedir. Gadamer'e göre bu, Platon'un saf düşünme nesnesi olan *noéin* kavramına benzemektedir.[16] Dolayısıyla, görüngülerin üzerindeki dingin yasa alanı olan ilk duyulurüstü evren, Platon'un ideler evrenini temsil etmektedir. Buna uygun olarak, zamansız ideleri duyulur ya da değişken evrenin hakikati olarak koyan Platon'un "ideler evreni" gibi, Hegelci yasa alanı da dingindir ve değişimi dışlar.

Gadamer'in anlayışına göre, "ideler evreni" ilk duyulurüstü evrene denktir ve bu ilk duyulurüstü evren, duyulur (*gerçek-olmayan*) evrene gerçekliğini verir. Böyle bir okumada karşımıza çıkan en büyük güçlük, *Fenomenoloji*'nin temel öğesi olan dolayımlama kavramının nasıl yorumlanacağı sorunudur. Dolayımlama kavramı doğrultusunda, duyulurüstü evren kendisini duyulur evrenle ilişkilendirir; bilinç duyulurüstü evrene ulaşabilmek için duyulur evreni ve ondaki her bir fenomeni deneyimlemek zorunda kalır. Hegel, ilk duyulurüstü evreni *görüngü olarak görüngü* şeklinde koymakla, bu iki evren arasındaki karşılıklı ilişkiye yeterince vurgu yapmaktadır. Öte yandan Gadamer, akıl yürütmesine şu şekilde devam eder: *Görüngü olarak görüngü* tüm gerçekliği ifade etmektedir, böylece de duyulurüstü evren gerçekliğin zeminidir.

Bilincin, felsefe tarihindeki yolculuğunu Platon'un ideler evreninden Aristoteles'in *canlılığı*na doğru sürdürdüğü gibi, Hegelci bilinç de ilk duyulurüstü evrenden evrik evrene doğru yolculuğunu sürdürür. Temel ilkesi değişim olan evrik evren, Aristoteles'in Platon felsefesine eleştirisini temsil eder. Aristoteles'e göre değişmeyen ideler, değişen evrenin zemini olamazlar. Aristoteles sisteminde doğa, *archē tēs kinēseōs en eautō*ya sahiptir. Bunun anlamı, doğanın kendisini değiştirmesidir.[17] Aristoteles, Platon'un ideler evrenini, değişimi içinde barındıran sistemiyle aşmaktadır.

Bu noktada, Hegel felsefesi kendisini Platon geleneğinden ayırır; başka bir ifadeyle, evrik evren, değişimi dışlayan Platon felsefesinin evrilmesidir. Gadamer'e göre evrik evren, hareket ilkesini içinde taşır. Aristoteles *yaşamı*, değişimi ve devinimi içinde ortaya koymaya çalışır. Aynı çaba doğrultusunda Hegel, evrik evrenin temel ilkesini karşıtlıkların birliği olan *sonsuzluk* olarak

16 A.g.e., s. 40.

17 A.g.e., s. 44.

koymaktadır: "Bu yalın sonsuzluk, ya da mutlak kavram yaşamın yalın özü olarak adlandırılabilir..." (§162). Hem Hegel hem de Aristoteles, cansız evrenseller yerine değişimi ve hareketi yaşamda yakalamaya çabalamaktadırlar. Platon felsefesinin aksine, şimdi *eidos* görüngüdedir ve dolayısıyla da saf yasa alanında değildir. Böylece, yasanın dingin hakikatinin karşıtı olan gerçek evren, ters çevrilmiş evrendir. Yasa, *yaşayan* gerçekliğin anlamını bu ters çevrilmiş evrende bulur. Bununla birlikte, evrik evrende bilinç, görüngüden kendi içine geri çekilir ve kendisini kendisiyle ilişkilendirir. Bunun anlamı, bilincin hem *kendinde* hem de *kendisi için* varlık olduğudur ki, bu, yaşamın yapısıdır. Evrik evren zorunlu olarak kendisine karşıttır. Bu türden bir akıl yürütmede Gadamer, evrik evrenin, içinde gerçek dünyadaki her şeyin tersine çevrildiği evren olduğunu iddia etmektedir.[18] Dolayısıyla da evrik evren, "ters çevrilmiş" evrendir.

Gadamer'e göre evrik evren, *Fenomenoloji*'nin en önemli bölümlerinden biridir; çünkü burada bilinç, canlılığı kavramaya başlamaktadır. Bunun yanı sıra evrik evren, canlı varlığı *kendi* (*self*) olarak koyar. Bu, kendinde özdeşliği ve ayrımı içinde barındıran bir *kendi*dir.[19] *Verkehrte Welt* ile birlikte, bilinçten öz-bilince geçiş tamamlanmaktadır. Böylece evrik evren, ters çevrilmiş evrendir; çünkü onda, soyut evrensellik ya da soyut yasa ve onun saf olayları yer almazlar. Bunun anlamı, onun içinde yaşamın olduğu, kendisini sonsuz değişimde ve sürekli bir kendinden ayrımda devam ettiren yaşamın olduğudur.[20]

Sonuç olarak, Gadamer'in evrik evren yorumu ilk ve ikinci duyulurüstü evrenler arasındaki ilişkiye ve bunlar arasındaki geçişe vurgu yapmaktadır. Daha açık bir ifadeyle o, Platoncu ideal evrenin evrilmesidir. Bununla birlikte, aynı makalede Gadamer, evrik evrenin gerçek dünyadaki her şeyin ters çevrilmesi olduğunu iddia etmektedir. Gadamer, "gerçek" kavramıyla büyük olasılıkla ortak anlayışın dünyasını kastetmektedir. Evrik evrende, tatlı ekşiye, ekşi ise tatlıya dönüşür; kuzey kutbu, orada, güneydir vb. Dolayısıyla da günlük yaşamdaki tüm deneyimlerimiz, tam karşıtlarına evrilirler.

Evrilme kavramına vurguda bulunan bir diğer önemli yorum da, Flay'ın "Hegel's 'Inverted Wold'" başlıklı makalesidir. Bu makalede Flay, evrik evreni Kant felsefesiyle ilişkisi bağlamında yorumlar. Tıpkı Gadamer gibi Flay da, evrik evreni dolayımsız öz-bilinç olarak okumaktadır. Evrik evren momentiyle birlikte *Fenomenoloji*, epistemolojik duruş noktasını terk edip yaşayan bilince ya da öz-bilince geçer.

Flay, ünlü ifadesiyle evrik evreni şu şekilde tanımlamaktadır: *Verkehrte*

18 A.g.e., s. 46.

19 A.g.e., ss. 52-3.

20 A.g.e., s. 53.

Welt, her şeyden önce bir *topsy-turvy*, absürd evrendir.[21] Burada, evrik evrenin öneminin ve anlaşılırlığının onun absürdlüğünde yattığı iddia edilmektedir. Makalenin tümünde Flay, absürd kavramıyla neyi kastettiğini açımlar.

Flay, ilk duyulurüstü evrenden evrik evrene geçişin, Hegelci anlamda bir Hume eleştirisi olduğunu iddia etmektedir. Bu iddiaya göre evrik evren, Kant'ın "Kopernik Devrimi"yle aynı işleve sahiptir. Flay'ın takip ettiği akıl yürütme kısaca şu şekilde özetlenebilir: İlk duyulurüstü evren, kendisini görüngünün kavranılabilir zemini olarak koyar. Ancak deneyiminin sonucunda bilinç, sabit olmayan görüngü için sabit bir zemin bulamaz. İlk duyulurüstü evren, görüngünün boş ve dolayımsız bir evrilmesinden öteye gidememektedir; öyle ki bu da, Hume'un görüngünün arkasında duran kavranılır bir şey bulunamayacağı iddiasını doğrular. Hegelci terminolojiyle ifade etmek gerekirse, duyulur evren ile duyulurüstü evren arasında dolayımsız bir ilişki kurmak imkânsızdır. Ne var ki Hegelci bilinç, bu dolayımsız ilişkinin ya da ilk duyulurüstü evrenin ötesine, yani evrik evrene geçmektedir. Duyulur evrene kavranılır bir zemin bulma kaygısı, bilinci evrik evren momentine doğru ilerletir. Flay'a göre, Kant'ın transendental geçişi de aynı kaygıdan dolayı gerçekleşir. Dolayısıyla evrik evren, Kant'ın "Kopernik Devrimi"yle aynı işleve sahiptir.

"Kopernik Devrimi"yle Kant, empirik dünyada zorunlu ilişkinin olanağını sağlamaktadır. Kant'ın kendi sözcükleriyle ifade etmek gerekirse: "Tüm sentetik yargıların en yüksek ilkesi öyleyse şudur: Her nesne, olanaklı bir deneyimde görü çokluğunun sentetik birliğinin zorunlu koşulları altında durur" (A158-B197). Anlama yetisinin ilkeleri yardımıyla empirik olanla transendental olan bir araya getirilmekte ve böylece Hume'un zorunlu ilişki problemi aşılmaktadır. Tıpkı Hume gibi Kant da, zorunlu ilişkinin empirik evrende bulunamayacağının farkındadır. Bu nedenle de söz konusu zorunlu ilişkinin anlama yetisinde aranması gerektiğini düşünür. Akıl yürütmesini Kant, şu şekilde sürdürür: "... Hiçbir ayrım olmaksızın tüm doğa yasaları [anlama yetisinin] daha yüksek ilkeleri altında dururlar, çünkü o yasalar bu ilkelerin yalnızca görüngü dünyasının tikel durumlarındaki uygulamalarıdırlar" (A159-B198).

Ancak Kant felsefesi için bilinçten öz-bilince geçiş söz konusu değildir. Kant ilerleyişini bu noktada durdurur. Başka bir ifadeyle, görüngü ve *kendinde şey* her zaman iki ayrı yasa alanına tâbi iki ayrı varlık olarak kalmaktadır.

> ... *Kendilerinde şeyler* üzerine [saf anlama yetisi] yoluyla [sentetik] olarak bir şeyler söyleyebilseydik bile (ki bu hiç kuşkusuz olanaksızdır), bu kendilerinde şeyleri temsil etmeyen görüngülerle ilgili olmazdı. Öyleyse bu son durumda [transendental refleksiyonda] kavramlarımı her zaman

21 J.C. Flay, "Hegel's 'Inverted World'", s. 662.

> yalnızca duyarlığın koşulları altında karşılaştırmalıyım ve böylece uzay ve zaman kendilerinde şeylerin değil ama görüngülerin belirlenimleri olacaklardır (A276-B332).

Dolayısıyla, Kant'ın *kendinde şeyler*i zamansız varlıklardır. *Kendinde şeyin* en belirgin özelliklerinden biri de bilinemez olmasıdır. Başka bir ifadeyle; "... kendilerinde şeylerin ne olabilecekleri konusunda hiçbir şey bilemem, ne de bilmem gerekir, çünkü bir şey önüme hiçbir zaman görüngüde olduğundan başka türlü gelemez" (A277-B333). Buna karşın, Hegel'in spekülatif felsefesi nesnenin içine nüfuz etmektedir ki, bu tam da Kant felsefesince yasaklanan alandır. Bu bağlamda, bilincin, henüz öz-bilinç aşamasına evrilmeden önce, evrik evrenle birlikte, Kant'ın *kendinde şey* ile fenomen ayrımını aştığını ileri sürüyorum. Sonsuzluk kavramıyla evrik evren, zıtlıkları bir arada tutmaktadır. Ne var ki bu bir arada tutuş, henüz dolayımlanmamış ya da hakikatini hak etmemiştir. Flay'ın yapmış olduğu gibi, Hegel'in evrik evrenini Kant'ın sentetik *a priori* önermelerine denk tutmanın olanağı yoktur.

Flay, evrik evrenin sonsuzluk olarak tüm ikici ayrımları aştığını fark eder. Bu noktada o, evrik evrenin ilk duyulurüstü evrenin evrilmesi olduğunu iddia eder. Bu evren absürddür, çünkü onda tüm ayrımlar içseldir. Bu türden bir absürd anlayışı, Flay'ı iki ayrı evren kurgulamaya zorlar. Flay'a göre, ilk ve ikinci duyulurüstü evrenler birbirlerinden meydana gelişleri gereğince (genetik olarak) ayrıdırlar.[22] Bu iddia uyarınca evrik evren, absürd konumunda kalmayı sürdümektedir.

Evrik evren okumasında Flay, bu evrenin olumsuz yanına vurguda bulunur. Evrik evren tüm ayrımları değiller. Bu bağlamda Goldstein, Flay'ın evrik evren okumasının varoluşçu olduğunu iddia eder. Çünkü bu okuma, değilleme ve dolayımlama merkezinde yapılmış bir okumadır.[23]

Son olarak, Flay için bilinçten öz-bilince geçişi absürd olan evrik evren sağlar. Bunun yanı sıra o, Hegelci anlamda bir "Kopernik Devrimi"dir. Bu özellikler evrik evreni absürd durumda tutarlar, çünkü o tüm farklılıkları dışlar. Başka bir ifadeyle, onda her şey anlamını karşıtında bulur.

Gadamer'in ve Flay'ın evrik evren yorumları "evrilme" kavramına dayanmaktadır. Gadamer evrik evreni gerçek dünyanın evrilmesi olarak koyarken, Flay için evrik evren ilk duyulurüstü evrenin evrilmesi ya da absürd evrendir. Her iki okuma da, farklı türden iki evren varsayar; bunlardan biri ilk duyulurüstü evren ya da gerçek evren, diğeriyse bu ilkinin ters çevrilmiş halidir.

---

22 A.g.e., ss. 674-5.

23 L.J. Goldstein, "Force and the Inverted World in Dialectical Retrospection", *International Studies in Philosophy*, sayı 20, 1980, s. 13.

b. Sonsuzluk olarak evrik evren:

Doğal bilincin sonunda sahneye çıkan evrik evren bölümü, pek çok farklı yoruma olanak sağlar. İlk duyulurüstü evrenin evrilmesi olan evrik evren dolayımsızca öz-bilinç olarak ele alınabileceği gibi, ters çevrilmiş ya da absürd evren olarak da okunabilir. Ayrıca bu bölüm, Hegel'in dönemindeki bilimsel tartışmalar bağlamında, doğanın matematiksel ifadesine ulaşmayı hedefleyen teorik bilime eleştiri olarak da yorumlanabilir. Bununla birlikte pek çok yorumcu, evrik evreni felsefe tarihinin ünlü simalarına göndermede bulunarak anlama eğilimindedir. Böylesine farklı yorumlara olanak sağlayan anlama yetisinin oldukça kısa bu bölümünün neyi ifade ettiğini, Hegel'in kendi sözcüklerine başvurarak anlamaya çalışalım.

Bilinç, ilk duyulurüstü evren deneyiminin sonucunda şunu öğrenir:

> ... [Anlama yetisi] onun *görüngü yasasının kendisi* olduğunu, ortaya çıkan ayrımların ayrım olmadıklarını, ya da *kendine-özdeşin* kendini kendinden *ittiğini* [deneyimler]; ve benzer olarak, salt böyle olan ayrımların gerçekte ayrım olmadıklarını, kendilerini ortadan kaldırdıklarını, başka bir deyişle, *kendine-özdeş olmayanın* kendini çektiğini öğrenir.—Böylece *ikinci* bir *yasa* daha vardır ki, içeriği daha önce yasa denmiş olana, yani sürekli olarak kendine özdeş kalan ayrıma karşıttır; çünkü bu yeni yasa daha çok *özdeşin özdeş-olmayan* ve *özdeş-olmayanın özdeş* olma süreçlerini anlatır (§156).

Bu ikinci duyulurüstü evren ya da evrik evren, kendisini değişim ilkesi olarak ortaya koyar. İlk duyulurüstü evren bu değişimi göstermekte yetersiz kalmıştı. Evrik evren deneyiminde bilinç, tüm ayrımların ya da belirli tüm sınırlanmaların tam karşıtlarına dönüştüklerini gözlemler. Burada temel olan ilke, ilk duyulurüstü evrendeki her şeyin tam tersine dönüşmesidir. "Evrilme" kavramı bu sürecin ana temasıdır.[24] Bu ikinci duyulurüstü evren, bir başka ifadeyle ilk duyulurüstü evrenin evrilmesi, ilkinin hakikati olarak kendini koyar. "*Bu ikinci duyulurüstü evren* bu şekilde *evrik* evrendir, ve dahası, bir yan daha şimdiden ilk duyulurüstü evrende bulunduğu için, *ilkinin evriği*dir." (§157). İlk duyulurüstü evren duyulur dünyanın dolayımsızca üzerine çıkar, bu nedenle de farklılığı ve değişimi içinde taşımaz; oysaki değişim, ikinci duyulurüstü evrenin özsel karakteridir.

---

24 M. Greene, "Hegel's Notion of Inversion", *International Journal For Philosophy of Religion*, sayı 1, 1970, ss. 161-75. Bu makalede Greene, bilincin nesnesinin evrilmesi deneyimini sadece "Evrik Evren" bölümünde değil, öz-bilincin sonlarında ortaya çıkan "Mutsuz Bilinç" bölümünde de yaşadığını iddia etmektedir.

Bu ikinci duyulurüstü evrende bilinç, tüm deneyiminin tam tersine dönüştüğünü gözlemler. İlk duyulurüstü dünyada kendine benzer olan şey, bu ikincisinde kendine benzemez; ya da tam tersi, kendine benzemeyen şey, ikincisinde kendine benzer olur. Hegel bu teorik cümlesini örneklerle somutlaştırır: "... İlk evrenin yasasında tatlı olan, bu evrik 'kendinde'de ekşidir, onda kara olan bunda aktır. Birincinin yasasında mıknatıstaki kuzey uç olan, onun öteki duyulurüstü 'kendinde'sinde (yani yeryüzünde) güney uçtur; tersine orada güney uç olan burada kuzey uçtur" (§158). Tüm deneyimimizin bu evrilişiyle birlikte evrik evrenin (*verkehrte Welt*) dünyasına giriyoruz.

Burada evrilen sadece ilk duyulurüstü evren değil, aynı zamanda bizim ortak anlayışımızdır. "İlkinde tatlı olan, evrik *kendinde*de acıdır" cümlesi, ortak anlayışla çelişir görünmektedir. Evrik evren sadece belirli bir durumun değil, tüm görüngünün karşıtını talep eder. Dolayısıyla, ilk duyulurüstü evren görüngüyken, ikinci duyulurüstü evren *kendinde*dir. Evrik evren *kendinde* olduğu için, aynı zamanda *kendisi için*dir de. Buna karşın ilk duyulurüstü evren, *başkası için*dir (§159). Bu noktada iki evrene sahibiz: İlki görüngünün evreni (tatlı), ikincisi *kendinde*nin evreni (ekşi). *Kendinde* olan ya da hakiki olan, görüngünün tam karşıtı olarak ortaya konulur. Bu iki evren arasında nasıl bir ilişki olduğu, evrik evren bölümünün temel sorusu olacaktır.

İlk duyulurüstü evren, anlama yetisinin totolojik hareketiyle sonuçlanır. Bu ilk duyulurüstü evren, kendisini yasanın dingin ülkesi olarak ortaya koyar; ne var ki yasanın bu dingin ülkesi, karşıtlıkları birlikleri içinde kavrayamaz. Başka bir ifadeyle, teorik bilimin alanı olan ilk duyulurüstü evren, karşısında duran nesnenin iç yapısını ya da doğanın kendi zorunlu hareketini vermekte yetersiz kalır. Bilinç doğanın zorunlu yapısını değil, kendi iç hareketini deneyimler. İkinci duyulurüstü evren ise, nesnenin iç varlığından *öte* yana geçer, ilkinin evrilişidir.

Hegel, evrik evreni incelerken sadece fiziksel doğaya ait örnekler vermez; bunların yanı sıra, belki de bunlardan daha etkileyici olan, etik örneklere başvurur. Örneğin, "suç ve ceza" arasındaki diyalektiği inceler. "... *Görüngüde* suç olan bir eylem, *içte* gerçekten iyi olabilecektir (kötü bir eylem iyi bir niyet taşıyabilir); ceza yalnızca *görüngüde* cezadır, ama *kendinde* ya da bir başka evrende suçlu için bir iyilik olabilir" (§159). Hegel, burada suçun ve cezanın tam karşıtlarına evrilmelerini inceler. Bu inceleme bize, Raskolnikov'un dramatik deneyimini anımsatır. Dostoyevski'nin başyapıtı *Suç ve Ceza*'da kahraman, suçun ve cezanın tam karşıtlarına evrilişini gözlemler. Ne var ki, Hegel'in incelemesiyle Raskolnikov'un deneyimi arasında bir fark vardır. Dostoyevski'nin kahramanı evrik olandan, yani suçun ve cezanın kendinde anlamlarından başlar ve deneyimi onu bu dünyaya indirir; ancak bunun sonrasında, suçun ve cezanın bu dünyadan aldığı yeni anlamlarla tekrar kendilerine evrilişini izler.

Kuşkusuz, Hegel'in "suç ve ceza" diyalektiğini kullanmadaki temel amacı, evrik evrenin sadece bilimsel ya da doğal olanın değil, günlük yaşamımızın da evrilmesi olduğunu göstermektir. Evrik evren, günlük hayatın tüm kavramlarının karşıtlarını talep eder. Bu nedenle, onun ortaya sürdüğü *evrilme* kavramı tümüyle yıkıcı bir kavramdır. Gerçeği bulma adına bilinç, görüngünün ona sağladığı tüm rahatlık ve tanıdıklıktan vazgeçmeye hazırdır.

"Suç ve ceza", bu dünyadaki anlamlarının tam tersine dönüşürler. Tıpkı Hyppolite'in "Gospel" örneğinde ifade ettiği gibi, *bu dünyada onurlu olan öte dünyada onursuzdur.*[25] Ancak, Hıristiyanlığa özgü terminolojiyi kullanırken oldukça dikkatli davranmak gerekir. Evrik evren, bu dünyanın, bu gerçek-olamayan dünyanın üzerinde duran dingin bir *öte* dünya değildir. Hegel terminolojisine uygun olarak ifade etmek gerekirse, evrik evren duyulur evrenle ya da görüngüyle olan ilişkisinde/ilişkisiyle anlaşılmalıdır. Dostoyevski'nin kahramanı, suçun *kendinde*liğine ulaşmak için suçu bu dünyadaki görüngüsünden geçirmek zorundaydı ve Raskolnikov bu sürecin acılarına katlanması gerektiğini henüz sürecine başlamadan biliyordu. Başka bir ifadeyle, bu iki dünya birbirlerinden bağımsız iki ayrı varlık alanı değil; birbirlerinin içinden geçen, birbirlerine dokunan, birbirlerini rahatsız eden iki karşıtlık alanıdır.

Hegel bu gerçekliğin farkındadır ve takip eden paragraflar boyunca da bu iki evren arasındaki ilişkiyi irdelemek zorunda kalacaktır. Burada kendimize sormamız gereken iki temel soru var. Bunlardan ilki, bu iki evrenin birbirlerinden bağımsız olup olmadıkları sorusudur; ikincisiyse (eğer ilkine cevabımız "bağımsız değillerdir" olursa), bu iki evren arasındaki ilişkiyi sağlayan temel öğenin ne olduğudur. Her iki sorunun cevabı için de *Fenomenoloji*'deki yolculuğumuzu sürdürmemiz gerekecek. Hegel bu iki evren arasındaki ilişkiyi açımlarken şu ifadeleri kullanıyor:

> ... Duyulurüstü evren, bu evrik evren, aynı zamanda öteki üzerine de yayılmıştır ve onu kendisinde taşımaktadır; o *kendi için* evrik evrendir, eş deyişle kendisinin evrilmesidir; o *bir* birlik içindeki kendisi ve karşıtıdır. O salt bu yolla *iç* ayrım olarak ayrım, ya da *kendi kendisinde* ayrım, ya da *sonsuzluk* olarak ayrımdır (§160).

Yukarıdaki alıntıdan da anlaşılacağı üzere, Hegel iki farklı evren ortaya koymaz; aksine, birbirlerine bağımlı iki evren ileri sürer. Bu iki evren birbirlerine diyalektik olarak bağlıdırlar. Bununla ifade edilen, duyulur olanın anlamını duyulurüstü evrende bulması ve de duyulurüstü evrenin duyulur olanı değilleyerek-taşımasıdır (*Aufheben*). Burada, özdeşlikleri içindeki özdeşlik-ve-ayrımı

25 Hyppolite, *Genesis and Structure of Hegel's Phenomenology of Spirit*, s. 136

görüyoruz ve bunları bir arada tutan şey de *sonsuzluk* kavramıdır. Dolayısıyla, evrik evren *öte* dünyada değil, duyulur dünyada ya da daha doğru bir ifadeyle, duyulur dünyayla olan *ilişkisinde* aranmalıdır. Duyulur ve duyulurüstü, aynılık ve farklılık, *başkası için* olan ve *kendinde*, *sonsuzluk* aracılığıyla ve *sonsuzluk*ta birleştirilirler.

Bu noktada *sonsuzluk* kavramının ayrıntılı bir irdelemesi gerekmektedir. Hegel *sonsuzluğun* işlevini şu şekilde ifade ediyor: "Bu sonsuzluk yoluyla yasanın kendisini kendindeki zorunluluğa tümlediğini ve görüngünün tüm momentlerinin içe alındığını görüyoruz" (§161). Aynı paragrafta Hegel, sonsuzluk yasasını vermektedir. Buna göre;

a. "... O bir *kendine-özdeştir*, ki gene de kendinde *ayrımdır*" (§161). Bu ilke, özdeşlik-ve-ayrımı ifade ediyor. Aynılık kendisini iki karşıt uca bölüyor. Bu bölünmeyi kuvvet ve yasada görmüştük. Aynı şekilde, *Fenomenoloji*'nin başlangıcında saf varlık, kendisini saf nesne ve saf özne olarak ikiye böler; ya da öz-bilinç bölümünün hemen başında, bilinç kendisini nesne-bilinç ve özne-bilinç olarak ikiye böler. Buradan da anlaşılabileceği üzere, bu sonsuzluk yasası *Fenomenoloji*'nin her bir bölümünde geçerlidir.

b. "... *Yasa*da tasarımlanmış bölümleri oluşturan bu 'bölünmüş' kendini kalıcı bir şey olarak gösterir" (§161). Eğer yasanın bölümlerini iç farklılık kavramından bağımsız olarak anlayacak olursak, onların ilişkilerini anlayamayız ve nasıl olup da farklılıkların tek bir yasada ortaya konulduklarını gösteremeyiz. Bu tür bilimsel yasalarla sadece doğanın soyut açıklamalarına ulaşırız, çünkü burada yasayı empirik dünya ile ilişkilendiremeyiz. Bu, Hegel'in Newtoncu bilime yönelik eleştirisinin temel noktasını oluşturmaktadır.

c. "... İç ayrım kavramı yoluyla bu uzay, zaman, vb. gibi özdeş-olmayan ve ilgisiz momentlerin her biri bir *ayrım*dır ki *ayrım* değildir, ya da salt *kendine-benzeşin* bir ayrımıdır, ve özü birliktir" (§161). Her bir moment, anlamını karşıtında bulur. Burada özdeşlik-ve-ayrım arasındaki paradoks çözülmektedir. "Sonsuzluk" kavramı birlik ve çokluğun bir aradalığını sağlamaktadır. Ancak *sonsuzluk*taki bu ilişki, yalın bir birlik-çokluk ilişkisi değildir; buradaki, daha çok, birlik-çokluk arasındaki bağlantı ve birlik-çokluk arasındaki bağıntısızlıktır, ya da yalın olarak koyulan birlik-çokluk ve çok yanlı olarak koyulan bir çoktur.[26] Bu açıdan bakıldığında, diyalektik bize yeni bir bilim önermekte ve bu yeni bilim ise, analitik açıklamaları değil, *yaşamın kendisi*ni vaat etmektedir.

Bu diyalektik ilkeyle Hegel, Hume'un birbirinden bağımsız olguların nasıl bir arada tutulacağı sorusuna cevap vermiş olur. Ayrık olguları bir arada tutan şey, sonsuzluktur. Böylelikle Hegel, hem rasyonalizmin analitik, soyut

26 G.W.F. Hegel, *Jena System, 1804-5: Logic and Metaphysics*, çev. ve haz. J.B. Burbidge ve G. di Giovanni, Oxford University Press, Kingston, 1986, s. 39.

zorunluluğundan hem de empirizmin ayrık duran olgularından kurtulmakta ve bir anlamda rasyonalizme hakiki bir doğa, empirizme ise düşünülebilir bir dünya sağlamaktadır. Başka bir deyişle söyleyecek olursak, *sonsuzluk* bilinç ile nesnesi arasındaki ortam olmaktadır.[27] Bu *sonsuzluk* kavramıyla birlikte, *yaşam* bütünlüğü içinde kucaklama fırsatı buluruz:

> Bu yalın sonsuzluğa ya da mutlak kavrama yaşamın yalın özü, evrenin ruhu, evrensel kan denilebilir ki, her yerde bulunuşu hiçbir ayrım tarafından engellenmez, ne de bölünür; tersine kendisi tüm ayrımlardır, tıpkı onların ortadan kaldırılmışlığı olması gibi; öyleyse kendi içinde yürek-çarpar, ama devinmeksizin; kendi içinde titreşir, ama dinginliğini bozmaksızın (§162).

Sonsuzluk kendine-özdeştir, çünkü tüm ayrımların aynı birlik içine düştüklerini gözlemler. Kendine-özdeş olduğu için de kendiyle ilişkilidir. Ancak bu ilişki aracılığıyla kendisini bir öteki olarak koyar. "... *Kendi kendisiyle ilişki* daha çok kendini bölmektir, ya da tam bu kendi-kendisine-özdeşlik iç ayrımdır" (§162). Daha şimdiden bilinç, gizliden gizliye öz-bilinç deneyimini yaşamaktadır. Bilincin öz-bilinç olabilmesi için gerekli olan şey, ötekinin bilinci olmasıdır ya da kendisini karşısına bir öteki olarak koyması ve yine bu ötekinin kendinden başka bir şey olamadığını kavraması gerekmektedir.

Bilinç, nesnesi *sonsuzluk* olduğu için farklılığı ortadan kaldırır ve tamamıyla kendisi olur, ya da öz-bilinç olur. Ne var ki, öz-bilinç kendisini aynı zamanda ötekinin bilinci olarak ortaya koyar; başka bir ifadeyle, kendimi kendimden ayırt ederim, bununla birlikte bu ayırt ettiğimden farklı olmadığımı fark ederim (§164). Öyleyse, anlama yetisinin tüm deneyimi boyunca bilinç, kendi devinimini deneyimlemektedir ve bu gerçek, evrik evren ve onun nesnesi olan *sonsuzluk* sayesinde bilince apaçık hale gelmiştir. Anlama yetisi, karşısında duran görüngü nesnesinin içine nüfuz etmeye, onun iç yapısını bilmeye çalışır; böylece bilinç, şu bildik görüngü perdesini aralama ve onun ardını görme şansına erişir; ancak perdenin ardında kendinden başka bir şey bulamaz. Bu, bir çeşit, *için içe bakış*tır (§165).

Evrik evren kendisini önce ilk duyulurüstü evrenin evrilişi olarak koyar ve aynı zamanda görüngünün evrilişidir. Buradaki evrilme kavramıyla şeylerin hakikati kastedilir; öyle ki bu hakikat, ilk duyulurüstü evrendekinin tam tersidir. Evrik evren kendisini ilk duyulurüstü evrenin karşıtı olarak koyarken, aynı zamanda kendisini görüngüyle ilişkilendirmek zorunda kalır. Bunun yanı sıra onun nesnesi, özdeşlik-ve-ayrımın özdeşliği olan *sonsuluk*tur.

27 Greene, "Hegel's Notion of Inversion", s. 174.

Bu yeni kavramıyla birlikte evrik evren, şeyleri karşıtlarıyla birlikte bir arada tutabilmekte; böylelikle de kendine-özdeş olmaktadır, tıpkı kendinde-ayrım olması gibi. Daha açık bir ifadeyle söyleyecek olursak, evrik evren öz-bilince dönüşmektedir. Anlama yetisi evrik evrende kendinden başka bir şey bulamaz ve başkalıktan kendi içine geri çekilir; öyle ki, bu da onu kendinin bilinci, öz-bilinç yapar. Böylelikle bilinç, *hakikatin dünyasına girer*.

Dolayımsızca öz-bilinç olan evrik evren sayesinde sadece "görüngü dünyası" değil, aynı zamanda bilimsel bilinç de aşılır. Hegel, farklılıkları birleştirmenin ve zorunlu ilişkinin olanağını *sonsuzluk* kavramında bulur. Evrik evren, bizim doğal deneyimimizin de evrilişidir. Bakışımızı dışarıda duran nesneden kendimize çevirmemizi sağlar. Evrik evren, içinde tüm diğer momentlerin görüngüsünü değilleyerek-taşıyan ilk duyulurüstü evrenin evrilişidir. Dolayısıyla o, tüm doğal bilincin evrilmesidir.

Gadamer'in ve Flay'ın evrik evren okumalarına göre, ilk duyulurüstü evren ile ikinci duyulurüstü evren ya da evrik evren iki ayrı evrendirler. Evrik evren, hakikatin evrilmesi ya da ilk duyulurüstü evrenin evrilmesidir. Evrik evreni teorik varlık alanı olarak alan okuma biçimleri de iki ayrı dünya kurgulamak zorundadırlar. Buna göre, modern bilimin alanı olan evrik evren, empirik dünyayı ardında bırakır ve tıpkı modern bilimin yaptığı gibi gerçekliği kavranılabilir alanda arar. [28] Bu bağlamda o, empirik dünyanın evrilmesidir.

Ancak yukarıda da ortaya konulduğu gibi, bu iki karşıtlık, ilk duyulurüstü evren ile evrik evren ya da *başkası için* olanla *kendisi için* olan, *sonsuzluk* kavramıyla bir arada tutulurlar. Dolayısıyla, iki ayrı evrenden bahsetmek mümkün değildir; aksine, diyalektik olarak birbiriyle ilişkili, birbirlerini gerektiren iki evrene sahibiz. Bir tek evren vardır; o da, görüngü olarak görüngü olan ilk duyulurüstü evreni değilleyerek taşıyan evrik evrendir. *Sonsuzluk* kavramıyla birlikte görüngü evreninin tüm momentleri içselleştirilir (§161).

Sonsuzluk kavramı, aynı zamanda bilinçten öz-bilince geçişe de olanak sağlamaktadır. *Sonsuzluk* olarak anlama yetisinin kendi dışına düşen hiçbir sınırı yoktur. Farklılığın bilinci, *sonsuzluk* kavramı tarafından değillenir. Bilinç kendisini kendine-özdeş olarak koyar, çünkü duyusal evrenin sabit mutlak belirlenimlerinin çözülüşlerini gözlemler. Öte yandan, kendine-özdeş olan bilinç, kendisini kendiyle öteki olarak ilişkilendirir. Burada yine bilincin ikilenişini görürüz ve bu aynı zamanda öz-bilincin deneyimidir.

Kısacası, bilinç ötekilikten kendi içine geri çekilir. Bu bağlamda, *sonsuzluk* olarak bilinç, "dolayımsız" öz-bilinçtir. Bu noktada "dolayımsız" kavramının diyalektik süreçteki rolüne dikkat etmek gerekir. Diyalektik yolculuk sırasında

28 Bkz. L.J. Goldstein, "Force and the Inverted World in Dialectical Retrospection", ss. 13-20.

her bir moment, kendinden bir sonraki momentin dolayımsız kesinliğidir. Daha önce görmüş olduğumuz gibi, algı bilinci, nesnesinin birlik ve aynı zamanda çokluk olduğunu fark ettiği anda dolayımsız olarak anlama yetisiydi. Ancak, hakikatine ulaşabilmesi için kendisini anlama yetisinde açmak zorundaydı. *Fenomenoloji* boyunca bilincin hareketi kesinlikten hakikate, dolayımsızdan dolayımlıya doğru ilerler. Sürecin durması ancak bilincin doyuma ulaşmasıyla, yani kesinlik ve hakikatin birbirlerine eşit oldukları noktada, mutlakta mümkündür.

Fenomenoloji'nin herhangi bir evresini anlayabilmek için genel resme bakmak zorunda kalırız. Dolayımsız öz-bilinç olan evrik evren, öz-bilinç sürecinde hakikatine ulaşır. Aynı zamanda öz-bilinç, kendisini öz-bilinç olarak koyabilmek için bilinçle dolayımlanmak zorundadır. Bu yüzden, *Fenomenoloji*'nin öz-bilinçle başlayabileceği iddiası genel resmi göz ardı etmektedir.

Sonuç olarak, evrik evren ne ters çevrilmiş evren ne de absürd (*topsy-turvy*) evrendir. Evrik evren kendisinin evrilişidir. Daha açık ifade etmek gerekirse o, ilk duyulurüstü evrenin hakikatidir. Anlama yetisi bölümünün sonlarına doğru bilinç, ilk duyulurüstü evreni ve evrik evreni *sonsuzluk* kavramı sayesinde bir arada tutmaya çalışır. Evrik evrenin temel amacı ya da temel yönelimi *sonsuzluk* kavramıdır. Evrik evren, bu kavram sayesinde kendisini duyulur (başkası için) ve duyulurüstü (kendisi için) olanın dolayımsız birlikteliği olarak ve de aynı zamanda dolayımsız öz-bilinç olarak koyar.

Kanımca "evrilme" kavramına vurgu yapan okumalar, evrik evrenin temel ilkesi olan "sonsuzluk"u yeterince kavramamaktadırlar. Bu kavram sayesinde bilinç, tüm karşıtlıkları birlikleri içinde tutmaktadır. Dolayısıyla, evrik evren görüngü evreninden farklı değildir; aksine, anlamını görüngü evreninde/evreniyle bulur. Evrik evren sadece görüngü evreninin değil, aynı zamanda ilk duyulurüstü evrenin de evrilmesidir. Bunun anlamı, evrik evrenin tüm momentlerin evrilmesi olduğudur. Bu evrilme de bizi absürdlüğe değil, tüm karşıtlıkların birliği olan *sonsuzluk* kavramına götürür. Ancak bu noktada bilinç, *sonsuzluk* kavramını bütünlüğü içinde anlayabilecek yetkinlikte değildir; bu nedenle de, kavram kolayca kendinin-aynılığına ya da kendine-özdeşliğe dönüşür. *Sonsuzluğun* kendini bütünlüğü içinde ortaya koyacağı yer, "mutlak bilme" bölümü olacaktır. Orada "... tin kendisini bilmeye erişmektedir—yalnızca *kendinde* olduğu gibi ya da mutlak *içeriğine* göre değil, ne de yalnızca *kendisi için* içeriksiz biçimine ya da öz-bilinç yanına göre; ama *kendinde* ve *kendisi için* olduğu gibi" (§794). Bu noktada *sonsuzluk* ilkesi olan evrik evren, bilinç ile öz-bilinç arasında durur ve bu ikisinin (*kendinde*nin ve *kendisi için* olanın) dolayımsızca birliğini verir. Ancak, bu dolayımsız birlik kendisini açmak zorundadır; bu doğrultuda bilinç öz-bilinç aşamasına geçer ve bu geçişi sağlayan da *sonsuzluk* kavramıdır. Bu kavram, öz-bilincin başlangıcında *yaşam* olarak karşımıza çıkan kavramdır. Öz-bilinç olarak bilinç, kendisini *kendinde şey*in zemini olarak koyar. O, nesnenin ya

da bilincin hakikatidir. Bununla birlikte, bilincin serüveni tıpkı nesnel bölümde sonlandırılamayacağı gibi, öznel bölümde de sonlandırılamaz. *Fenomenoloji* ne bilinç ne de öz-bilinç momentlerinde sonlanabilir. "Akıl" bölümüyle tin, nesnel ve öznel olanı birleştirmeye çalışır. Dolayısıyla evrik evren, "Akıl" bölümünün dolayımsızca karşımıza çıktığı ilk momentir. Evrik evren bize yaşamın diyalektik özünü gösterir. Bu deneyimin sonucunda tüm deneyimlerimiz de evrilir.

IV

Bilimsel yasaların, etik yargıların, günlük yaşamın ve ortak anlayışın tüm deneyimlerinin tersine çevrilişi olan evrik evren bölümüyle birlikte bilinç; doğal bilinç ile öz-bilinci, *kendinde* ile *kendisi için* olanı, nesne ile özneyi dolayımsızca bir arada tutmaya çabalar. *Fenomenoloji* okuru, bilincin bu çabasıyla bir kez daha karşılaşabilmek için "Akıl" (bilinç ile öz bilincin bir aradalığı) bölümüne kadar beklemek zorunda kalacaktır. Evrik evren momenti, *kendinde* ve *kendisi için* olanın dolayımsızca birlikteliğini gösterebilmek için *sonsuzluk* kavramına başvurur; ancak, geçireceği sürecin henüz çok başında olan bilinç, *sonsuzluk* kavramıyla karşılaşmaya hazır değildir. Nesnesi özdeşlik-ve-ayrımın özdeşliği, başka bir ifadeyle *sonsuzluk* olan evrik evren, hem aynılığı hem de ayrımı taşır; öyle ki bu da, eğitimsiz bilinç olan doğal bilinç için tüm evrenin baş aşağı çevrilişini ifade eder.

Evrik evrene dair yorumlar "evrilme" kavramına vurgu yaparken, sonsuzluk kavramını bilinçli bir biçimde ya da farkında olmaksızın göz ardı ederler. Öyle ki, evrik evren ilk duyulurüstü evrenin (dingin yasa alanının ya da *görüngü olarak görüngü*nün) ya da görüngü evreninin tersine çevrilişi olarak konulurken, birbirinden farklı iki ayrı evren kurgulanmış olur.

Fenomenoloji, kendisini özdeşlik ve ayrımın özdeşliği olarak koyan "mutlak bilme"ye ulaşma çabasıdır. *Fenomenoloji*'nin sonunda tin, doğa ile düşünceyi, özne ile nesneyi, *kendinde* ile *kendisi için* olanı birleştirmeyi umut eder ve bu olağanüstü amaç, evrik evrende *sonsuzluk* olarak karşımıza çıkar. Bilinç ile öz-bilinç arasında duran *sonsuzluk*, tüm yorumları ve felsefe tarihine yapılan tüm göndermeleri aşmak suretiyle, mutlağın ne olacağının ilk müjdesini bizlere verir. Ne var ki aynı zamanda bu, hakikate ulaşabilmek için ne türden sıkıntılara katlanmamız gerektiğinin de habercisidir.

Geniş bilinç ile derin yürek için acı da, üzüntü de her zaman zorunludur. [29]

29 F.M. Dostoyevski, *Suç ve Ceza*, çev. Ergin Altay, İletişim Yay., İstanbul, 2007, s. 311.

Kaynakça

Baur, M., "Hegel and Overcoming of the Understanding", *The Owl of Minerva*, sayı 22, 1991, ss. 141-58.

Flay, J.C., "Hegel's 'Inverted World'", *Review of Metaphysics*, sayı 23, 1970, ss. 662-78.

Gadamer, H.G., "Hegel's 'Inverted World'", *Hegel's Dialectic: Five Hermeneutical Studies*, çev. Christopher Smith, Yale University Press, New Halen, 1976.

Goldstein, L.J., "Force and the Inverted World in Dialectical Retrospection", *International Studies in Philosophy*, sayı 20, 1980, ss. 13-28.

Greene, M., "Hegel's Notion of Inversion", *International Journey for Philosophy of Religion*, sayı 1, 1970, ss. 161-75.

Hegel, G.W.F., *Phenomenology of Spirit*, çev. A.V. Miller, Clarendon Press, Oxford, 1977.

Hegel, G.W.F., *Jena System, 1804-5: Logic and Metaphysics,* çev. ve haz. J.B. Burbidge ve G. di Giovanni, Oxford University Press, Kingston, 1986.

Hegel, G.W.F., *Tinin Görüngübilimi,* çev. Aziz Yardımlı, İdea Yay., İstanbul, 1986.

Hyppolite, J., *Genesis and Structure of Hegel's Phenomenology of Spirit*, çev. S. Cherniak ve J. Heckman, Northwestern University Press, Evanston, 1974.

Inwood, M.J., *A Hegel Dictionary*, Blackwell Publishers, Oxford, 1992.

Kant, I., *Arı Usun Eleştirisi*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yay., İstanbul, 1993.

Kojève, A., *Hegel Felsefesine Giriş*, çev. Selâhattin Hilâv, Yapı Kredi Yay., İstanbul, 2000.

Solomon, R.C., *In the Spirit of Hegel: A Study of G.W.F. Hegel's Phenomenology of Spirit*, Oxford University Press, Oxford, 1983.

Zimmerman, R., "Hegel's 'Inverted World' Revisited", *The Philosophical Forum*, sayı 13, 1982, ss. 342-70.

Georg Lukács'ın (1885-1971) *Genç Hegel* (*Der junge Hegel*) başlıklı çalışması, altmış yıl önce yayımlandı. Bu yıl Hegel özel sayısı olarak yayımlanan bir dergide Lukács'ın bu eserini anmadan geçmek büyük bir eksiklik olacaktı. Friedrich Engels, 1882 yılında Marksist felsefeyi klasik Alman felsefesinin açıkça mirasçısı ilan ettiğinde, Lukács henüz üç yaşındaydı. Bununla beraber, Engels'in söz konusu belirlemesinden sonra, Marksist felsefe geleneği içinde bu konuda ilk kapsamlı çalışmayı *Genç Hegel* adlı çalışmasıyla Lukács sunmuştur. Bu devasa eseri üzerine Lukács, tam tamına 18 yıl çalışmıştır. Lukács'ın, bugün artık uluslararası Hegel araştırmalarında standart bir eser olan bu çalışması, gerisine düşülmemesi gereken normatif bilimsel kriterler koymak suretiyle Hegel araştırmalarına yepyeni bir yön vermiş ve kuşaklar boyunca Hegel araştırmacısı bir "ordu" yetiştirmiştir. Günümüzde Hegel araştırmalarında Lukács'a şu veya bu düşünceyi (olumsuz anlamda bile olsa!) borçlu olmayan hiçbir Hegel araştırmacısı yok gibidir.

GEORG LUKÁCS

Tinin Fenomenolojisi'nin merkezindeki felsefi kavram olarak *Entäusserung* ("dışsallaşma")*

"Dışsallaşma" kavramının ayrıntılı bir çözümlemesine girişmeden önce, Hegel'in çalışmalarında, kavramın tarihini ve problemin gelişimini kısaca özetlemek yerinde olabilir. Bern'deki cumhuriyetçi evresinde, "olumluluk" teriminin, cansız nesnellikte öznelliğe karşıt duran ve tüm insan praksisinden önce, bir kurumu ya da bir düşünceler kompleksini betimlemek için kullanıldığı hatırlanacaktır. Hatta bu erken tarihte, "olumluluk", modern toplumun ayırt edici karakterini tanımlamak için kullanıyordu. Bununla birlikte, bu dönemde Hegel, onu değişmeyecek bir biçimde Grek demokrasisinin "olumlu-olmayan" çağı ile karşıtlaştırıyordu. Onun tarih felsefesi, antikitenin Fransız Devrimi'nde ve onun aracılığıyla yeniden canlanışının, yeni bir özgürlük çağına ve insanın gerçek hâkimiyetine, "olumluluk"suz bir çağa yol açacağı devrimci umudunda doruğuna ulaştı.

Bu umutların onun düşüncesinde Frankfurt krizini başlatmış olan hüsranı, hemen ardından, daha tarihsel ve diyalektik bir "olumluluk" kavramlaştırmasına yol açtı. Bundan böyle modern kurumlar, ümitsizce daha baştan "olumlu" değildi; bunun yerine Hegel, tarihin seyrinde bir şeyin nasıl "olumlu" *olduğunu*, insanın toplumsal praksisi ile toplumun kurumları arasındaki

* Georg Lukács, "'Entäusserung' ('externalization') as the central philosophical concept of *The Phenomenology of Mind*", *The Young Hegel: Studies in the Relations between Dialectics and Economics*, İng. çev. Rodney Livingstone, Londra, Merlin Press, 1975, ss. 537-68. Bu yazı, şu an hazırlanmaya çalışılan *Alman İdealizmi III: Hegel* başlıklı çalışmadan alınmıştır [Güçlü Ateşoğlu (haz.), *Alman İdealizmi III: Hegel*, Doğu Batı Yay., Ankara, 2008].

ilişkilerin nasıl ortaya çıktığını, nasıl çürüdüğünü ve nasıl dönüştürüldüğünü ayrıntılı olarak keşfetmekle giderek daha çok ilgilenmeye başladı. Bu daha büyük somutluk, onun, İngiliz iktisat teorisinin entelektüel içerimleri üzerine çalışmasıyla, kapitalizmin iktisadi problemlerine derinleşen ilgisiyle ve onlar üzerine kavrayışının gelişmesiyle el ele gitti. Ve ayrıca Hegel'in, kendi entelektüel krizinin seyrinde, kendine özgü diyalektik kavramını nasıl aşama aşama formüle etmeye başladığını da gördük. Süreç ilerledikçe ve Hegel'in kendi felsefesi olgunlaştıkça, "olumluluk" kavramı daha da arka plana çekildi. Hiçbir zaman bütünüyle kaybolmadı, ama giderek hukukçuların ve teologların olumlu/pozitif hukuk ve olumlu teolojiden söz ettiği anlamda kullanılmaya başladı. Bern ve Frankfurt dönemlerinin felsefi genelliği gözden kayboldu. Bununla birlikte, belirgin olarak Hegel'in felsefesinde dile getirilen "olumlu" sözcüğü, bir kurumun ait olduğu büyük dönemin, onun ilerideki varoluşunu aklamak için kullanılmasına izin veremezdi. Jena döneminden yıllar sonra, Hegel bu "olumluluk" türünü, bir an önce kaldırılması gereken, tarihin cansız tortusu olarak ele almaya devam etti.

Böylece, Hegel'in felsefesinin olgunlaşması ve derinleşmesi, onun Frankfurt'ta göndermede bulunduğu problemi, bir başka deyişle insanın toplumdaki praksisinin kendi yaratmış olduğu nesnelerle olan diyalektik ilişkisini değil, sadece "olumluluk" kavramını ortadan kaldırdı. Burada, Hegel'in Jena döneminin, ne toplumsal içeriği ne de felsefi terminolojisi üzerine olan çözümlememizin sonuçlarını uzun uzadıya anlatmamız gerekiyor. Onun terminolojiyle olan kesintisiz deneyiminin seyrinde gitgide daha açık bir biçimde ortaya çıkan şey, asıl dolaysızlığın, doğalın, insanın toplumsal praksisinde üstesinden gelinmek zorunda olduğu ve üstesinden gelinmesiydi. Bu, insanın, kendi emek ve çabalarının seyrinde yarattığı bir kurumlar sistemiyle değiştirilmektedir. Bu emekler, yalnızca toplumun kurumlarını yaratmaz, aynı zamanda özneyi kendisine yabancılaştırarak aslolan dolaysızlığı geçersiz kıldığından, insani özneyi de dönüştürür.

Hegel, ilkin öznel idealizm ve daha sonra da Schellingci form içindeki nesnel idealizmle tartışmasının seyrinde, bu yeni fikirleri betimleyecek ve tarih ile iktisat üzerine çalışmalarında anlamaya başlamış olduğu toplumsal fenomenleri genel felsefe diline çevirecek yeni bir terminoloji geliştirdi. Bu şekilde, "dolayım" ve "refleksiyon" gibi kavramlar, kendi özgül Hegelci anlamlarını kazandı. Aynı şekilde, ilk olarak Frankfurt'ta formüle edilen, çelişkiler ve onların birliğine dayalı soyut teori, çelişkilerin deviniminin ve onların aşılmasının olgun teorisine evrildi. Bu gelişme seyrinde, *Entäusserung* (dışsallaşma) ve *Entfremdung* (yabancılaşma) terimleri, Hegelci sistemde merkezî bir konum oluşturmaya başladı. Tam kronolojiyi burada saptamak zordur. 1803–4 derslerinin, büyük ölçüde, hâlâ Schelling'in terminolojisiyle işlediğini belirttik.

1805–6 derslerinde, *Entäusserung* terimi sık sık ortaya çıkar; fakat her iki ders seyrinde, özellikle de sonrakilerde, *Fenomenoloji*'de "dışsallaşma" problemleri haline gelen toplumsal ve felsefi problemlerin çoğu, "dışsallaşma" genel başlığı altında bir araya getirilmeksizin, halihazırda mevcut olmalarına ve daha sonradan aldıkları biçimle ele alınmalarına rağmen hiçbir şekilde baskın değildir. Eksiksizce çözüme kavuşturulan ve uygulanan yeni kavramsal sistemi *Fenomenoloji*'ye kadar bulamıyoruz.

Entäusserung ve *Entfremdung* terimlerinin bizzat kendilerinde yeni hiçbir şey yoktur. İngilizce "yabancılaşma" (*alienation*) sözcüğünün Almancaya doğrudan çevirileridir. İktisat teorisi üzerine çalışmalarda, bir metanın satışını göstermek ve doğal hukuk üzerine çalışmalarda, bir yerin en eski halkına ait (aborjinal) özgürlük kaybına, özgürlüğün, bir toplumsal sözleşmenin sonucunda ortaya çıkan topluma devredilmesine ya da o özgürlükten yabancılaşmaya gönderme yapmak için kullanılmıştı. *Entäusserung* terimi, felsefi açıdan, bildiğim kadarıyla, hem bir nesneyi öne sürmenin öznenin bir dışsallaşmasını ya da yabancılaşmasını ima etmesi hem de nesnenin, aklın "dışsallaşmış" bir edimi olarak düşünülmesi anlamında, ilk olarak Fichte tarafından kullanılmıştı. [1]

Aynı problem Schelling'in ilk dönem çalışmalarında, ama farklı bir terminolojiyle ortaya çıkmaktadır. Bunun üzerine yorumlarını, onun hem yeni problemler görme yeteneğini hem de aşırılığını, Hegel'e fazlasıyla ters bir biçimde, birdenbire kısır dogmalarda katılaşana kadar kendi diyalektik kavrayışlarını abartma eğilimini doğruladıkları için aktarıyoruz. Schelling, "koşullamak" (*bedingen*) terimini, Hegel'in daha sonraları "dışsallaşma" olarak adlandıracağı şeyi betimlemek için kullanmaktadır.

> *Koşulla*mak, ondan ötürü bir şeyin [belirli] bir *şey* olduğu eyleme verdiğimiz addır; *koşullanmış* (*bedingt*) ise, bir şey (*Ding*) olmuş olandır. Ve bu, aynı zamanda, hiçbir şeyin *kendisi yoluyla bir şey olarak* konulamayacağını, eş deyişle koşullanmamış bir şeyin (*ein unbedingtes Ding*) bir çelişki olduğunu açık hale getirir. Çünkü *koşullanmamış* olan, bir şeye dönüşmemiş ve dönüştürülemeyen bir şeydir. [2]

Schelling'in, Hegel'in çok derin bir biçimde meşgul olduğu aynı probleme değinmekte olduğundan kuşku duyulamaz. Hegel'in tersine Schelling, kolay bir biçimde, zarif ve yaratıcı bir çözümü tesadüfen bulur; öyle ki, bu çözüm, prak-

1 İlk anlam için krş. J.G. Fichte, *Die Grundlagen des gesamten Wissenschaftslehre*, 1794, *Werke*, cilt 1, s. 360; ikincisi için krş. *Darstellung der Wissenschaftslehre*, 1801, a.g.e., cilt 4, s. 73.

2 F.J. von Schelling, *Werke*, ed. Manfred Schröter, Jena, 1926, cilt 1, s. 166.

sis ile nesne arasında derin bir uçuruma ve dolayısıyla da Schelling'in bizzat kendisi için tüm problemin başa çıkılmaz hale gelmesine neden olma gibi "sadece" ufak bir kusura sahiptir. Ne var ki bu terminolojik denemeler, Fichte ve Schelling hesaba katıldığında yalnızca epizotlar—onların en derinden ilgili olduğu problemler üzerinde sürekli etkide bulunmayan epizotlar—olduğundan, öncellerinin belirli öğelerle oluşturduğu kullanıma rağmen, *Fenomenoloji*'de özgün bir kavramsal sistem geliştirmiş olma onurunu Hegel'e vermemek için hiçbir neden yoktur.

Fenomenoloji'de, "dışsallaşma" terimi, çok yüksek bir felsefi genellik düzeyinde kullanılır ve iktisattaki ve toplumsal teorideki asıl anlamının çok ötesine geçmiştir. Bununla birlikte, Hegel tarafından ona verilen ve sonrasında ona yapılan felsefi ilavelerin yanı sıra özgün kullanımından da çıkan çeşitli anlamları biraz dikkatle saptamak olanaklıdır.

Hegelci "dışsallaşma" kavramında esas olarak üç aşamayı ayırt edebiliriz: (I) İlk olarak, bu kavram, iktisadi ya da toplumsal bir türde her çalışmaya ve her insan etkinliğine ayrılmaz bir biçimde bağlı olan kompleks özne-nesne ilişkisine göndermede bulunur. Burada içerilen, insanların kendi tarihlerini kendilerinin yaptıkları yönündeki genel fikir bağlamında, toplumun, onun gelişiminin, bu gelişime hükmeden yasaların ve tüm bunların nesnelliği problemidir. Öyleyse tarih, insan soyunun kompleks bir diyalektik evrimi olarak—toplumsallaşmış bireylerin praksisi tarafından harekete geçirilen, çelişkilerde ve etkileşimlerde zengin bir süreç olarak—görülmektedir. Hegel'in öznellik ile nesnellik arasında diyalektik ilişkiler kurmaktaki başarısı, olağanüstü ileri bir adımı temsil etmektedir. Bir taraftan, öznel insani praksisin önemini, geniş bir şekilde toplumun "doğal" yasaları (örneğin iklim) olarak düşünülenin nesnelliğiyle bağdaştıramamış ve bu nedenle de bu "doğal" fenomenlerden biri ya da diğeri üzerine abartılmış bir vurgudan kaynaklanan çatışkıların (antinomilerin) ötesine geçememiş eski materyalistler karşısında büyük bir ilerlemedir. Diğer taraftan ise, yazılarında, zorunluluk ve nesnelliğin, kendilerinde, özgürlük ve praksise düpedüz yabancı ve onlardan farklı bir dünya oluşturduğu, Kant ve Fichte karşısında da büyük bir ilerlemedir. Gördüğümüz gibi, Schelling, nesnel-idealist evresinde, bir adım daha ileri gitmek için çaba göstermişti, ama onun yenilikleri, gerçek felsefi bir tarzdan çok, abartılı bir biçimde öne sürülen karanlık önsezilerden daha fazlasına dönüşmedi.

(2) İkinci olarak, "dışsallaşma"nın bilhassa kapitalist formu, eş deyişle Marx'ın sonraları "fetişizm" olarak adlandıracağı şey söz konusudur. Doğal olarak, Hegel'in sınıf çelişkisinin iktisadi temeliyle ilgili görüşü zengin ile yoksul arasında empirik anlamda bir ayrışmanın ötesine geçmediği sürece, onun burada içerilen şeye dair açık bir kavrayışı yoktur ve bu da, onun önemli teorik sonuçlar çıkarması için yeterli değildir. Bununla birlikte, kapitalist toplum-

da nesnelerin fetişleşmesinden doğan problemlere yakınlığının olduğu kuşku götürmez ve bu açıdan onun, klasik Alman İdealizminde tek başına durduğu ifade edilmelidir. Hiç söylemeye gerek yok ki, iktisadi teoride temel bir eğitime sahip olmaması, sürekli olarak onu bu "dışsallaşmış" toplumsal nesnellik sınıfını ilkiyle karıştırmaya götürür, eş deyişle o, fiiliyatta sadece nesnelliğin kapitalizme özgü fetiş-formları olan birçok şeyi, toplumsal çalışmanın ve genel anlamda insani praksisin ürünleri olarak görür—ya da tersi. Marx'ın eleştirisinin merkezî odaklarından birisi olan bu kusura karşın, Hegel'de kuşkusuz, insanlar arasındaki toplumsal ilişkiler açısından, sosyo-ekonomik oluşumların fetişleşmiş nesnelliğini açıklayacak güçlü eğilimler bulunmaktadır.

Burada da idealizm Hegel'in fena halde yolunu şaşırtır ve o, toplumsal oluşumların insan ilişkilerine indirgenmesi sürecinde, şeylerin dolayımlı rolünü sıklıkla gözden kaçırır. Sıklıkla, ama her zaman değil. İdealizmin bu özel formu, her ne kadar nesnelliğin fetişleşmiş formlarını açıklayan erken girişimler içerisinde nadir olmasa da, bildiğim kadarıyla, Hegel'de başka yerlerden daha önce ortaya çıkar. Bu durum, sözgelimi Ricardo Okulunun dağılmasında apaçık görülmektedir. Marx, Hodgskin üzerine tartışmasında bunu şöyle yorumlar:

> Tüm nesnel dünya, "metalar dünyası", toplumsal olarak üretim yapan insanların sürekli yeni baştan gerçekleştirdikleri salt bir görünüş, sadece geçici bir etkinlik olarak burada gözden kaybolmaktadır. Bu "idealizm"i, Ricardocu teorinin, sadece insan ile hayvan arasındaki ayrımın değil, canlı bir organizma ile cansız bir nesne arasındaki ayrımın bile kaybolduğu "bu inanılmaz ayakkabı tamircisi"nin, MacCulloch'un yazılarında geliştirdiği kaba, maddi fetişizm ile karşılaştırın; ve sonra bırakın, burjuva siyasi iktisadın yüce idealizmine karşı olarak, proleter muhalefetin, yalnızca bayağı isteklerin doyumuna yönelen kaba bir materyalizmi telkin ettiğini söylesinler. [3]

Elbette, Hodgskin ile Hegel arasındaki derin farklılıklar gözden kaçırılmamalıdır. Hodgskin, Ricardo'nun değer teorisinden, her ne kadar karışık ve çelişkili olsalar da, sosyalist sonuçlar çıkarabilmektedir. Daha önce görmüş olduğumuz gibi Hegel ise, *Fenomenoloji* üzerine çalıştığı dönemde Adam Smith'in teorilerindeki tüm problemleri ve çelişkileri bile anlamamıştı. [Dolayısıyla], onun oradan sosyalist fikirler çıkarabileceği söz konusu olamaz; ve Hodgskin'in, tüm bu sorunlar üzerine Hegel'den daha net ve daha kuşatıcı olduğunu ve olmak zorunda olduğunu söylemeye gerek yok. Bununla birlikte, Hegel'in düşünce-

3 Karl Marx, *Theories of Surplus Value* (*Artı Değer Teorileri*), cilt 3, Londra, 1972, s. 267.

lerinin bu doğrultuda güçlü bir şekilde hareket etmekte olduğunu ve onun bu iktisadi olgulardan felsefi sonuçlar çıkarmakla ilgilenen tek düşünür olduğunu söylemenin de hiçbir yararı olmaz.

(3) Üçüncü olarak, sonradan "şeylik" ya da nesnellik ile eşanlamlı olacak olan "dışsallaşma" kavramının geniş bir felsefi yayılımı söz konusudur. Bu, içerisinde nesnelliğin tarihinin resmedildiği formdur: Özdeş özne-nesnenin "dışsallaşma" aracılığıyla kendisine geri dönen yolculuğunda diyalektik bir uğrak olarak nesnellik. Hegel şöyle söyler:

> Tinin dolaysız varoluşu, *bilinçli yaşam*, iki yana sahiptir—bilme ile bilmenin öznel işlevine karşıt ya da onun olumsuzu olan nesnellik. Tin kendisini bilincin aracılığında geliştirdiği ve farklı uğraklarını onda sergilediği için, bilinçli yaşama dair etkenler arasındaki bu karşıtlık, tinin evriminde her aşamada bulunmaktadır ve bütün bu uğraklar bilinç tarzları ya da formları olarak ortaya çıkar. Bu gelişim seyrinin bilimsel ifadesi, bilincin içinden geçtiği *deneyim*in bir bilimidir; töz ve onun süreci, bilincin nesnesi olarak ele alınır. Bilinç, kendi deneyiminin kapsamına girenden başka hiçbir şeyi bilmez ve kavramaz; çünkü deneyimin içinde bulunan yalnızca tinsel tözdür ve ayrıca kendisinin *nesne*sidir. Bununla birlikte tin, *kendisine bir öteki*, eş deyişle *kendi kendisi için* bir *nesne* olma sürecine ve bu ötekiliği aşmaya bağlı olduğundan nesne haline gelir.[4]

Dışsallaşmanın iptal edilişinde içerilen gizemlileştirmenin temel eğilimlerine zaten aşinayız. Ancak, Hegel'in dışsallaşmayı bir süreç olarak düşünmek ve mutlağı, özdeş özne-nesneyi bu sürecin son ürünü olarak görmek suretiyle, içerisinde nesnel gerçekliğin özsel diyalektik belirlenimlerine dair içerimlerin keşfedileceği büsbütün yeni bir alan açtığını da biliyoruz; "öyle ki, nihayetinde Hegelci sistem, sadece yöntem ve içerikte idealistçe baş aşağı dönmüş bir materyalizmi temsil etmektedir."[5]

Engels'in ifadesinin, sadece bir kişinin Hegel'i yeniden doğru, eş deyişle materyalist yöne çevirmesi gerektiğini ima ettiğini düşünmek ciddi bir hata olacaktır. Aksine bizim araştırmalarımız, oldukça önemli problemlerin idealist yöntem tarafından çarpıtılmış olduğunu ve bireysel meselelerin işlenişinde, önemli kavrayışların sürekli olarak idealist çarpıtmalarla—bazen aynı cümlede bile—bir arada olduğunu göstermiştir. Ayrıca, sanki hepsi mutlak yolculuğun-

---

4 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *The Phenomenology of Mind* (*Tinin Fenomenolojisi*), İng. çev. J.P. Baillie, Londra, 1964, s. 96.

5 Friedrich Engels, *Feuerbach*, Marx/Engels, *Selected Works*, cilt 2, Moskova ve Londra, 1949 ve 1950, s. 336.

daymış ve idealist gizemlileştirmeler sadece sonda araya giriyormuş gibi, yalınlık ve açıklık uğruna vurgulamış olduğumuz çözümlemeye açılan bu geniş alana odaklanmak da yanlış olacaktır. Daha önceki somut çözümlemelerimizin, bu fikirlerin yanlış kavranmış olduğunu göstermiş olduğuna inanıyoruz. Burada, kendimizi, en önemli problemlerin açıklanmasıyla sınırlandırmamız gerekiyor.

"Dışsallaşma" ile "şeylik"in ya da nesnelliğin yanlış eşitlenmesi, Hegel'i, doğa ve toplum tanımında ve onları ayırt etme girişiminde oldukça yanlış ayrımlar yapmaya götürmektedir. Onun görüşüne göre, doğa da tarih de, tinin "dışsallaşmalar"ıdır. Fakat doğa, ebedi bir dışsallaşmadır; onun devinimi de sözde bir devinimdir, öznenin bir devinimidir. Hegel'in teorisinde doğanın gerçek bir tarihi yoktur.

> Tinin içinden geçtiği bu son form, yani *doğa*, onun canlı, dolaysız gelişim sürecidir. Doğa, —kendi olmadan yoksun bırakılan (dışsallaşmış) tin—, dış-varlığında bu "kalıcılık"ının ebedi dışsallaşmasından ve *özne*yi yeniden kuran devinimden başka bir şey değildir. [6]

Buna karşıt olarak, insan soyunun toplumsal praksisindeki, eş deyişle tarihteki "dışsallaşma", tinin zamandaki bir "dışsallaşma"sıdır; bir başka deyişle oluşun ve gerçek tarihin gerçek bir süreci söz konusudur. Kuşkusuz göreceğimiz gibi, sonda bu da, Hegel'in amaçlarına karşın, sözde bir devinime dönüşür. Bu "dışsallaşma" formu hakkında Hegel şunları yazar:

> Bununla birlikte, tinin varoluş sürecinin diğer yanı, yani *tarih*, bilgi açısından bir oluş sürecidir, *bilinçli bir kendini dolaylı kılma süreci*dir—zamanda dışlaşan tin; fakat bu dışlaşma, o denli de kendi kendisinin dışlaşmasıdır; olumsuz, kendi kendisinin olumsuzudur. Bu oluş, tinlerin ağır devinimi ve ardışıklığını, her biri tinin tüm zenginliğiyle donatılmış bir imgeler galerisini sergiler ki, kendi tözünün bütün bu zenginliğine nüfuz etmek ve onu sindirmek zorunda olduğu için böyle ağır ilerler. Tinin tamamlanışı, *ne olduğu*nu, kendi tözünü eksiksizce *bilme*yi içerdiği için de, bu bilme, onun *kendi-içine-çekilişi*dir (*Insichgehen*); öyle ki, onda tin kendi dışsal varoluşunu terk eder ve kendi şeklini anımsamaya (*Erinnerung*) teslim eder. [7]

---

6 *The Phenomenology of Mind*, s. 807. Metni İngilizceye çeviren kişinin *Tinin Fenomenolojisi*'nden yapılan alıntılar için kullanmış olduğu Baillie çevirisi burada küçük bir yorum içeriyor. "Kendi olmadan yoksun bırakılan" ifadesi asıl Almanca metinde mevcut değil. Alıntılar için genellikle asıl metne sadık kalmaya ve tutarlılık açısından Baillie çevirisini izlememeye özen gösterdik—ed. n.

7 A.g.e., s. 807.

Doğadaki "dışsallaşma"nın varsaydığı form ile tarih arasındaki ayrımın dolaysız metodolojik içerimleri, *Fenomenoloji*'de daha önce de gözlemlediğimiz bir şeydir. Hegel'in gerçek tarih üzerine odaklandığı B bölümünde, doğa problemleri hemen hemen yok gibidir. Onlar yalnızca A ve C bölümlerinde işlenir ve ikincisinde hepsinden öte, doğanın nesnelliğine ilişkin Hegel'in görüşü, diyalektiğin problemlerinin gizemlileştirilmesine hiç de az olmayan bir katkıda bulunur. Fakat buna ek olarak, toplumun gelişimi boyunca doğanın tarihinin yanı sıra, doğa ile toplum arasındaki her gerçek etkileşimin sonunu da ifade eder. Hegel, Aydınlanmanın bir öğrencisi olarak doğa ile toplum arasındaki ilişkilerden ve (iklim gibi) doğal koşullar tarafından belirlenen tüm bu toplumsal gelişmelerden hiç de habersiz değildir. Onun daha sonraki dönemdeki tarih felsefesinde bu problemler yeniden ortaya çıkarlar; ama sadece, gerçekte etki etmedikleri töze ilişkin tarihe genel bir girişin parçası olarak.

Hatta Hegel'in, her ne kadar tarihin büyük diyalektikçisi de olsa, Kant'ın (kendi felsefi sistemi üzerinde bütünüyle etkisiz kalan ve onun doğa görüşünü tarihselleştirmeyi beceremeyen) kozmogoni alanındaki büyük buluşlarına rağmen doğanın kendi tarihsel gelişiminden bile söz etmediği daha açık bir olgudur. Ne de, çağdaşlarından diğer birkaçının—hepsinden öte Goethe'nin—gelişme kavramını organik dünya içine katmaktaki önemli çabaları, onu bu doğrultuda etkiler.

Kuşkusuz ki, Hegel'in doğa felsefesinde bir tür gelişme söz konusudur; fakat bu, kesinlikle tarihsel değildir, zaman içinde sergilenmez. Zamansal gelişmeyi o, dar anlamda tarihe, insan toplumunun tarihine saklar. Bu, onun çalışmasındaki zıt eğilimlerin varlığını yadsımak anlamına gelmez. Ne var ki onlar, başlangıç evrelerinin ötesine asla geçmez, bunun sonucu olarak da aniden sona ererler. Örneğin *Jena Mantığı*'nda, yeryüzünün, insanlık tarihinin tiyatrosu olarak, başlangıç aşamasının evrimci terimlerde bir çözümlemesi mevcuttur. Bununla birlikte, tarihin bir zamanlar olmuş olduğu, ama artık olmadığı fikri, böylelikle kendisini alabildiğine görünür kılar: Hegel'e göre, insanlık tarihi başlayana kadar yeryüzünün tarihi tamamlanmıştır ve daha ileri bir gelişime tümüyle son vermiştir; ve henüz gelişmekteyken bile, Hegel'in onu resmedişi hatırı sayılır derecede çelişkilidir. Bütün açısından tipik olduğundan, onun son özetini aktarıyoruz:

> Kendi döngüsü içinde yeryüzünün varmış olduğu mevcut uğrak, bir durağanlıktır. Kendi sürecinden ortaya çıkmıştır o; bu uğrakta gerçekten bütündür ve belirli varoluşun karakteri, onun üzerine damgalanmıştır—yine de, zamandan uzaklaştırıldığı için tahammül eden bir belirli varoluş... O halde yeryüzü, bu bütünlük olarak, sürecin bizzat kendisi

> olmaksızın bu sürecin imgesini temsil eder... Yeryüzünün canlı süreci, kendi bütünlüğünde değil, sadece öğelerinde mevcuttur... Öyleyse süreç, bu içerik için geçmişteki bir şeydir; zaman aracılığıyla ona yaşam aşılamak ve oluşumunun uğraklarını art arda bir dizi olarak sergilemek, içeriğine etki etmez. [8]

Hegel'in bu tema üzerine ifadelerinin tümü çelişkilerle dolu olduğundan ve gizemlileştirmelerinin altında daima gizlenmiş halde duran önemli diyalektik ve tarihsel buluşlar bulduğumuzdan, onun doğadaki ve tarihteki "dışsallaşma", eş deyişle nesnelleşme arasındaki keskin ayrımının olumlu yanının da bulunduğunu ve burada da Hegel'in önemli buluşların izinde olduğunu öğrenmek şaşırtıcı olmayacaktır. Onun amacı, insan varoluşunun tikel karakterini açıklığa kavuşturmaktır ve o, nesnel idealizmin diyalektik alanında kendisine en yakın olan düşünürlerin (Schelling ve Goethe) doğayla haddinden fazla meşgul olduğu bir çağda, bunu yaptığı için suçlanmaktadır. Söz konusu olan, bu adamların fikirlerinin tartışıldığı, abartıldığı ve toplumun tarihsel gelişiminin gerçekten somut bir çözümlemesini elde edebilecek bütün çabaları "ebedi" ve "doğal olan"ın tümüyle tüketici formalist bir mistisizmine çekmekle tehdit eden romantik ve mistik bir doğa felsefesi kültüne dönüştürüldüğü bir çağdı.

Bu gibi durumlarda, Hegel'in doğa ile tarih arasında nasıl böyle birdenbire bir ayrım yaptığını ve hatta tinin doğaya üstünlüğünü nasıl bir ahlak meselesi haline getirdiğini anlamak kolaydır. Jena derslerinde, bu sonuca işaret eden çok ilginç bir ifade bulunmaktadır:

> Fiili olguda, bireysel tin, kendi öz karakterinin enerjisine dayalı olabilir ve doğayı hesaba katmaksızın kendi bireyselliğini ileri sürebilir. Her ne kadar doğa ondan farklı olsa da, onun doğaya karşı olumsuz tutumu doğanın gücünü küçümser ve bu küçümsemede o, kendi özgürlüğünü muhafaza ederek doğayla arasına mesafe koyar. Aslında birey, doğaya yönelik bu aşağılama oranında ancak büyüktür ve özgür olur. [9]

Hegel'in konumunun bu aşırı ifadesi, burada edimde bulunan bireysel insandan söz etmekte olduğunu ve dolayısıyla onun buradaki gözlemlerinin, Fichte'nin öznel idealizminin elindeki doğanın ihlaline karşı polemiğinin iptal edilmiş olmadığını ya da hiçbir şekilde onunla çelişmediğini görmemizi engellememelidir.

---

8 G.W.F. Hegel, *Hegel's Jena Logic, Metaphysics and Philosophy of Nature*, ed. G. Lasson, Leipzig, 1923, s. 320.

9 K. Rosenkranz, *Life of Hegel* (*Hegel'in Yaşamı*), Berlin, 1844, s. 187.

Marx, Hegel'in sonraki çalışmalarında sıklıkla yinelenen buradaki tavrına tamamıyla hayrandı. Lafargue, Hegel'in aşağıdaki sözünü Marx'ın onaylayarak sıklıkla alıntıladığını bildirir:

> Bir suçlunun canice düşünceleri bile, göklerden gelen mucizelerden daha büyük görkem ve asalete sahiptir. [10]

Bu tür çok keskin formülasyonlarla Hegel, dolaysız olarak, insanlığın toplumsal gelişiminin belirgin yanları ile doğadaki gelişim arasında keskin bir ayrım yapmaktır; ve eğer Hegel, doğa bağlamında gelişimi yanlış yorumlamış olsa da, yine de o, bu keskin ayrımla toplumsal gelişimin temel ve esaslı bir belirlenimine değinmiştir: İnsanların, insanlık tarihinde kendi tarihlerini kendilerinin yaptıkları fikri. Marx bu iki tarih arasındaki farka—kuşkusuz onların nesnelliğinin ve birliğinin doğru bilgisiyle—açıkça gönderme yapmıştır. Bu göndermeyi de, sözgelimi Darwin'den hareketle doğal teknoloji * üzerine konuştuğu ve teknolojinin eleştirel bir tarihini talep ettiği yerde yapar:

> Mademki insanın tarihi, Vico'nun dediği gibi doğal tarihten ikincisini değil ama ilkini bizim yapmamız bakımından farklıdır, o halde böyle bir

10 *Reminiscences of Marx and Engels* (*Marx ve Engels'in Anıları*), Moskova, s. 76.

* "Doğal teknoloji" (*natürliche Technologie*) terimi bugün kulaklara biraz garip gelse de, Lukács'ın bu terimi (en azından) Karl Marx'ın *Das Kapital*'inden aldığına hiç şüphe yok. Cümlenin devamında, Lukács'ın alıntı yaptığı yerde Marx tam olarak şöyle diyor: "... [Eleştirel] bir teknoloji tarihi, 18. yüzyılın buluşlarından ne kadar azının, tek bir kimsenin eseri olduğunu ortaya koyabilir. Bugüne kadar böyle bir kitap yazılmamıştır. Darwin, ilgimizi, doğal teknoloji tarihine çekmiştir. İnsanın üretici organlarının, bütün toplumsal [örgütlenmenin] maddî temeli olan bu organların tarihi, aynı türden dikkate lâyık değil midir? Ve Vico'nun dediği gibi, insanlığın tarihini doğa tarihinden ayıran şey, ilkini bizim yapmamız [ama] ikincisini yapmamamız olduğuna göre, böyle bir tarihin derlenmesi daha kolay olmaz mı? Teknoloji, insanın doğayı ele alış biçimini, yaşamını sürdürmek için başvurduğu üretim sürecini açıklayarak, toplumsal ilişkilerin oluşum biçimini ve bu ilişkilerden doğan kavramları ve düşünce biçimlerini ortaya koyuyor. Bu maddî temeli hesaba katmayan din tarihleri bile, [eleştirel] bir tarih sayılamaz. Dinin imgesel yaratıklarının bu dünyadaki özlerini inceleyerek bulmak, aslında, tersinden giderek, yaşamın gerçek ilişkilerinden yola çıkarak, bu ilişkilerin kutsallaştırılmış şekillerini bulmaktan çok daha kolaydır. Bu sonuncu yöntem, biricik materyalist ve dolayısıyla biricik bilimsel yöntemdir. Tarih ile tarihsel süreçleri dışarda bırakan, soyut doğal bilimsel materyalizmin zayıf noktaları, bunun sözcülerinin, kendi uzmanlık alanlarının dışına çıkar çıkmaz ortaya koydukları soyut ve ideolojik kavramlardan derhal belli olur" [Karl Marx, *Kapital*, çev. Alaattin Bilgi, cilt 1, kısım 4, Sol Yay., Ankara, 1978, ss. 386-7, 4. dipnot]. İlgili dipnota dikkatimizi çeken sevgili Doğan Göçmen'e teşekkürlerimizle—ed. n.

> tarihi derleyip düzenlemek daha kolay olmaz mıydı?[11]

İnsanlık tarihinin bu yanı, Vico tarafından olduğu gibi Hegel tarafından da, her ne kadar diğer yan, doğanın tarihinin farkına varmayı beceremese ve bu yüzden onu gizemlileştirse de, doğru bir biçimde sezilmişti.

Hegel'e, hem zengin ve pek çok açıdan geçerli bir insanlık tarihi resmi oluşturmuş olma hem de tarih yazıcılığının (historyografyanın) temel belirlenimlerinin çoğunu keşfetmiş olma onurunu tanımak ve vermek, "dışsallaşma"nın gizemlileştirici yönlerinin getirdiği çarpıtmaları yadsımak değildir. Burada da Hegel, kendi bütün kavrayışıyla, parçaları çözümleme sürecinde çok zahmetli bir biçimde, eksiksiz olarak ve dâhice inşa ettiği şeyden vazgeçer. Daha önce, bir bütün olarak tarihsel sürecin; kendi kendini ortadan kaldırma, özdeş özne-nesneye geri dönme formunu alan belirli bir amacı olduğundan söz etmiştik. Benzer şekilde, Hegel'in, genel anlamda tarihi tinin zaman içine bir "dışsallaşma"sı olarak düşündüğünü de görmüştük. Bundan dolayı, tarihin mutlak öznede yeniden bütünleşmesi, sonradan nesnelliğin ortadan kaldırılmasının bir sonucu olan zamanın ortadan kaldırılmasını ima eder. Tarihin diyalektik sürecinin, yaratımın dinsel kategorileri açısından tanımlanan zamanın başlangıcı ve sonuyla, iki mistik nokta arasında muallakta bırakıldığı doğru değildir. Hegel'in şemasında, tarihsel sürecin başlangıcı ve sonu çakışır; eş deyişle tarihin sonu, onun başlangıcında önceden tasarlanır. Öyleyse, burada ulaşmış olduğumuz nokta, Hegel'in teleolojik fikirleri üzerine olan tartışmamızda gördüğümüz gibi, parlak bir kavrayışın sınır tanımayan ve her şeyi yutan bir genelleştirme süreci tarafından aynı şekilde olumsuzlanmasıdır. Hegel, tarihsel şemasının bu yönü hakkında oldukça açıktır:

> Fakat tin olan bu töz, tinin, *kendinde* ne ise o *oluş* sürecidir; ve ancak bu kendisini kendi içine yansıtma süreci olarak o, asıl hakiki anlamda *tin*dir. Kendinde tin, bilgilenme/biliş olan devinimdir—*kendinde olan*ın *kendi için olan*a, tözün özneye, *bilincin* nesnesinin *öz-bilincin* nesnesine, eş deyişle o denli de ortadan kaldırılmış bir nesneye ya da *kavram*a dönüşmesidir. Devinim, kendine geri dönen çemberdir; öyle ki bu çember, başlangıcını varsayan ve ona ancak sonda ulaşan bir çemberdir.[12]

Bununla birlikte, bu son, mutlak bilgi olarak, felsefe olarak doruk noktasındaki mutlak tindir. Tarih, gerçeklikte olup biten, ama tamamlanışına, ondaki içkin amaca, başlangıçtan beri onda örtük olarak içerilen doğaya yalnızca felse-

11 Karl Marx, *Capital* (*Kapital*), cilt 1, Moskova ve Londra, 1962, s. 372.

12 *The Phenomenology of Mind*, s. 801.

fede, ona giden yoldaki *post-festum* * bir yorumda ulaşan bir sürece indirgenir. Bu düşünce, *Fenomenoloji*'deki tarih görüşü açısından öylesine büyük önem taşır ki, tüm çalışmanın sonucunda merkezî bir konum kazanır:

> Fakat *anımsama* (*Er-innerung*) bu deneyimi muhafaza etmiştir ve içsel varlıktır, gerçekte tözün daha yüksek bir formudur. Dolayısıyla, her ne kadar bu tin kendi olgunlaşma sürecine yeni baştan ve görünüşte yalnızca kendisinden başlıyor olsa da, aynı zamanda yine de, başladığından daha yüksek bir düzeydedir. Dış dünyada bu şekilde biçimlenen tinler ülkesi, her bir tinin ötekinin yerini aldığı ve her birinin öncelinden dünyanın imparatorluğunu devraldığı bir ardışıklık oluşturur. Onların hedefi, tinin derinliğinin ortaya serilmesidir ve bu ise, *mutlak kavram*dır. Dolayısıyla bu ortaya seriş, onun "derinlik"inin korunarak aşılması ya da onun *uzamı*dır; bu kendi içinde varolan benin olumsuzluğudur, bir olumsuzluk ki, onun dışsallaşması ya da tözüdür; ve de onun *zamanı*dır ki, onda bu dışsallaşma kendinde kendisini dışsallaştırır ve böylece, uzamında olduğu denli de derinliğinde, kendinde olandadır. *Hedef*, mutlak bilgi ya da kendisini tin olarak bilen tin, yolu olarak, kendilerinde oldukları ve ülkelerinin örgütlenişini tamamladıkları zaman tinlerin anımsanışını alır. Onların muhafaza edilişi, olumsallık formunda görünen özgür varoluşları tarafından bakıldığında, *tarih*tir; [felsefi] olarak kavranan örgütlenişleri tarafından bakıldığında ise, *görünüş alanındaki bilmenin bilimi*dir (*Wissenschaft des erscheinenden Wissens*). İkisi birlikte, kavranan (*begriffen*) tarih, aynı anda onlar olmaksızın cansız ve tek başına kalacak mutlak tinin anımsamasını ve Golgotha'sını** ,tahtının gerçekliğini, hakikatini ve kesinliğini oluşturur. Yalnızca
>
> bu tinler ülkesinin kadehinden köpürür
> ona, onun kendi sonsuzluğu. [13]

Bu, tarihin kendini ortadan kaldırması anlamına gelir. Tarih, başlangıcından itibaren onun öznesine, tinine içkin bir hedefin salt gerçekleşmesine dönüşür. Aynı zamanda, onun içkin gerçekliği de ortadan kaldırılır: Tarih, kendi gerçek otonom hareket yasalarını içermez; tersine, yalnızca bu yasalar gerçekten

---

* İş işten geçtikten sonra—çev. n.

** İsa'nın çarmıha gerildiği yer—çev. n.

13 A.g.e., s. 808. Sondaki dize, Schiller'in *Felsefi Mektuplar*'daki "Dostluk" ve "Tanrı" şiirlerinin son mısralarının serbest bir uyarlamasıdır [*aus dem Kelche dieses Geisterreiches// schäumt ihm seine Unendlichkeit*].

varolur ve kendilerini, tarihi kavrayan ve ortadan kaldıran bilimde, eş deyişle mutlak bilgide kanıtlar. Ne var ki bu, nesnel idealizm tarafından ayrıntılarına girilen tüm tarih şemasını da ortadan kaldırır. Tarihi yapması beklenen ve tam da özünün etkin hareket ettirici güç, tarihin motoru olması beklenen tin, Marx'ın *Kutsal Aile*'de ileri sürdüğü gibi, tarihi salt bir bulanık temsile/simulakra çevirerek son bulur:

> Hegel... tutarsızdır... çünkü ona göre mutlak tin, tarihi sadece *görünüş*te yapar. Mutlak tin, yalnızca filozofta yaratıcı dünya-tini olarak ve *post festum* kendinin *bilinci* haline geldiğinden, onun tarihi yapması sadece bilinçtedir, filozofun kanaatinde ve kavrayışındadır, eş deyişle spekülatif imgelemdedir. [14]

Tüm bunlar—ki, biz sadece en temel noktalara dikkat çektik—Hegel'in "dışsallaşma" kavramının zorunlu sonucudur. Bu noktada, genç Marx'ın, Hegel'in temel ikilemi üzerine olan muazzam eleştirisi tartışmaya girer. Bu eleştiri, idealist diyalektiği materyalist diyalektiğe çevirme sürecinde ve Hegelci idealizmin eleştirisinde can alıcı metinlerden birisidir. Aynı zamanda, diyalektik miras ile yeni diyalektik materyalizm bilimi arasındaki sürekliliği kuran bir *locus classicus*tur*.

1844 *Ekonomik ve Felsefi Elyazmaları*'nda Marx, Hegelci diyalektiğin kapsamlı ve sistematik bir eleştirisini sunar. [15] Bu eleştirinin bizi ilgilendiren iki metodolojik karakteristiği bulunmaktadır.

(1) Öncelikle, *Tinin Fenomenolojisi* ve onun içerisindeki Hegel'in "dışsallaşma" kavrayışı ve onun aşılması üzerine yoğunlaşır. Kendi içinde anlamlı olan bu vurgu, dönemin polemik gereksinimlerine göndermeyle de açıklanabilir; zira Genç-Hegelciler, özelde de Bruno Bauer ve Max Stirner tarafından gerçekleştirilen Hegelci felsefenin öznelleştirilmesi, büyük ölçüde *Fenomenoloji*'ye dayalıydı ve onun gizemlileştirilmesini Hegel'in bile hayal edemeyeceği alanlara yaymaktadır. Bu Sol-Hegelciliğin felsefi anlamda ortadan kaldırılışı, hem yeni bir diyalektik materyalizm biliminin hem de o zamanlar oluşum sürecindeki işçi partisinin teorik ve pratik programının önemli bir öncülüydü. Marx'ın buradaki argümanları, bu yüzden *Komünist Manifesto*'ya hazırlık niteliğindedir.

Öte yandan, ileride göreceğimiz gibi, Hegel'in "dışsallaşma" kavramının eleştirisi, Feuerbach'ın Hegel eleştirisinin ve bu nedenle de 1840'larda

14 Marx/Engels, *The Holy Family* (*Kutsal Aile*), Moskova ve Londra, 1956, ss. 115-6.

* Klasik metin—çev. n.

15 Devamındakileri şu çalışmamla krş. "Zur philosophischen Entwicklung des jungen Marx," *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, sayı 2/II/1954.

Almanya'da gerçekleşen, ünlü idealizmden materyalizme geçişin önemli bir öğesini oluşturmaktadır. Feuerbach eleştirisi, onun materyalizminin kusurlarının ve sınırlılıklarının olduğu kadar meziyetlerinin de bir toplamıdır. Marx'ın, Hegel'in "dışsallaşma" kavramını eleştirisi, Feuerbachçı mirası sahiplenmeye başladığını gösterir ve aynı zamanda [burada] onun, eski materyalizmi diyalektik olarak aştığını ve geride bıraktığını da görmekteyiz.

(2) Marx'ın eleştirisinin ikinci önemli karakteristiği, bizzat Hegel'den beri Almanya'da ilk defa, toplum ile felsefe problemlerinin işlenişinde iktisadi ve felsefi perspektifleri bir araya getirmesidir. Bunun, Marx'ta, Hegel'dekinden karşılaştırılamaz bir biçimde daha yüksek bir düzeyde iş gördüğünü ve iktisadi bakımdan olduğu kadar felsefi bakımdan da doğru olduğunu söylemeye bile gerek yoktur. Bildiğimiz gibi felsefi açıdan sorun, idealist diyalektiğin materyalist diyalektik ile yer değiştirilmesidir. İdealizmin eleştirisi, burada Hegel'de mevcut olandan çok daha büyük bir iktisat bilgisine dayalıdır. Marx'ın iktisadi gözlemleri, iktisat teorisi üzerine klasiklerin düşüncelerinin *sosyalist bir eleştirisini* içermektedir (Zaten Genç Engels'in *Deutsch-Französische Jahrbücher*'deki enfes denemesi de az bir zaman önce yayımlanmıştı). Ve ancak kapitalist iktisadın ve onun iktisat teorisinin klasiklerinin çalışmalarındaki bilimsel formülasyonların bu sosyalist eleştirisidir ki, varolan iktisadi yaşamdaki, iktisadi insan praksisindeki gerçek diyalektik devinimi keşfetmeyi olanaklı kılar. Genç Marx ve Engels'in, iktisadi yaşamın gerçek diyalektiği üzerine çalışmalarında ortaya koymuş oldukları hızlı gelişim, kısa bir süre içinde bu yaşamı kavramaya çalışmış fikirlerin eleştirisine temel hazırladı: Bir yandan iktisat teorisinin klasikleri, öte yandan Hegel.

Dolayısıyla, Marx'ın, *Fenomenoloji*'nin ve genelde idealist diyalektiğin merkezindeki kavram olarak "dışsallaşma" üzerine vurgusu, keyfi bir kararın sonucu değildi. Hegel'in, çok da eksik olan iktisat bilgisi temeli üzerinde yaratıcı kestirimleri, "dışsallaşma"nın, yabancılaşmanın, yaşamın temel bir olgusu olduğunu görmesini sağladı ve *bu nedenle* de o, dışsallaşmayı felsefenin merkezine koydu. Marx'ın Hegel eleştirisi, *iktisadi gerçeklikler*in daha derin ve eksiksiz bir kavranışından ileri gelmektedir. Bir başka deyişle, doğruları ve yanlışları, temel hakikatleri ve Hegel'in onları yorumlayışındaki gizemlileştirmeleri değerlendirmeyi olanaklı kılmadan önce, ilkin, kapitalizmde emeğin yabancılaşmasının sosyalist bir eleştirisi temelinde iktisadın temel olgularının anlaşılmasını sağlamak zorunluydu.

Feurbach'ın Hegel eleştirisindeki tek yanlılık, onun büyük ölçüde, Hegel'in "dışsallaşma"sını sadece nihai felsefi sonuçlarında incelemesi ve üstesinden gelmesi sebebiyledir. Gerçekliğin kendisinden felsefi kavrayışa götüren ve felsefesinde böyle bir çelişkili refleksiyonu yaratan sürecin ne olduğu hakkında hiçbir kavrayışı yoktu. Bir başka deyişle, iktisat ile felsefe arasındaki bağlantılara dair

hiçbir ipucuna sahip değildi. Bundan dolayı, onun eleştirisi tek yanlı, eksik ve soyut kaldı. Yine bundan dolayı, Hegel'in idealizmine karşıt olan materyalizmine rağmen, Hegel'in düşüncesindeki sınırlılıkların ve kusurların üstesinden gerçekten gelemedi. Çünkü bunlar, eninde sonunda felsefi değil, toplumsaldı ve ileride göreceğimiz gibi, burjuva toplumun doğası ile yakından ilişkiliydi.

Öyleyse iktisat ile felsefe arasındaki bağ, derin bir zorunluluk arz eder; Hegel'in idealist diyalektiğinin her gerçek çürütülüşü ve ileri gelişimi için önkoşuldur. Bu nedenle, Marx'ın Hegel'e olan ilgisinin, *Fenomenoloji*'nin eleştirisini içeren Elyazması'nın sadece son bölümünde başladığını sanmak üstünkörü olacaktır. Hegel ile hiç de açıkça ilgisi olmayan iktisat üzerine önceki dört bölüm, yine de bu eleştirinin üzerine inşa edildiği temeldir: Onlar, yabancılaşmanın gerçek doğasına dair iktisadi açıklamayı sağlamaktadır. Marx'ın dikkat çekici tanımlamalarından sadece birkaçını aktarabiliriz. Marx, kalkış noktası olarak kapitalist iktisadın gerçek olgularını almaktadır. Her türlü iktisadi Robinsonculuğu üzerinde durmaksızın reddeder. Çünkü bu ikincisi, işbölümünü, değişimi, vb. tıpkı teolojinin kötülüğün kökenini düşüş aracılığıyla, eş deyişle, tam da kökenleri açıklanması beklenen şeyin varoluşunu varsayarak açıkladığı gibi açıklamaktadır. Kapitalist iktisadın varolan olgularının çözümlenmesi temelinde Marx, bu yabancılaşma tanımını emek sürecinde yaratılıyor olarak sunar:

> Bu olgu, yalnızca, emeğin ürettiği nesnenin—emeğin ürününün—onunla *yabancı bir şey* olarak, üreticiden *bağımsız bir güç* olarak karşılaşmasını ifade eder. Emeğin ürünü, bir nesnede cisimleşmiş, maddileşmiş emektir: Emeğin *nesnelleşmesi*dir. Emeğin gerçekleşmesi, onun nesnelleşmesidir. Siyasi iktisat alanında emeğin bu gerçekleşmesi, işçiler için *gerçekleşmenin yitirilmesi* olarak; nesnelleşme, *nesnenin yitirilmesi* ve *ona kölelik* olarak, sahiplenme ise *yabancılaşma* olarak, *dışsallaşma* olarak ortaya çıkar... Tüm bu sonuçlar, işçinin, *emeğinin ürünü*yle *yabancı* bir nesneyle olduğu gibi ilişkide olması olgusundan kaynaklanır. [16]

Hegel'in burada adı bile geçmez ve bu iktisadi çözümlemeden hiçbir felsefi sonuç çıkarılmaz. Fakat gelişigüzel bir bakış bile, bu görünüşte betimleyici sözlerin, aslında Hegel felsefesinin kökten bir eleştirisini içerdiğini açığa çıkarmak için yeterlidir. Çünkü yabancılaşma, emek ediminde, keskin bir biçimde nesnel gerçeklikten, nesnelleşmeden ayırt edilir. İkincisi, genelde çalışmanın, insan praksisinin dış dünyanın nesneleriyle ilişkisinin bir karakteristiğidir; ilki

16 Karl Marx, *Economic and Philosophic Manuscripts of 1844* (*1844 İktisadi ve Felsefi Elyazmaları*), İng. çev. M. Milligan, Londra, 1970, s. 108.

ise, kapitalizm altındaki toplumsal işbölümüyle birlikte, bir başkasına ait olan üretim araçlarıyla çalışmak zorunda olan ve dolayısıyla onun için, kendi ürününün olduğu kadar bu üretim araçlarının da bağımsız, yabancı bir güç olarak var olduğu, sözde özgür işçinin ortaya çıkmasının bir sonucudur.

Şu halde, emek sürecinin kendisini incelediğimizde, kapitalist toplumun bu temel yönünün, işçinin şahsında iki kat keskinleşmiş ve yoğunlaşmış olduğu ortaya çıkar. Marx her şeyden önce bu noktayı vurgulamaktadır ki,

> emek işçiye *dışsal*dır, eş deyişle onun özsel varlığına ait değildir; bu yüzden o, çalışmasında kendisini olumlamaz yadsır, memnun değil mutsuz hisseder, özgürce fiziksel ve zihinsel enerjisini geliştirmez, bedenini çürütür ve zihnini bozar. Dolayısıyla, işçi kendisini ancak çalışmasının dışında hisseder, çalışmasında kendisinin dışında hisseder. Çalışmıyorken rahattır, çalışıyorken ise rahat değildir.

Bu, tüm insani değerlerin tersine dönmesine yol açmaktadır:

> Hayvansı olan insani, insani olan da hayvansı olur. Gerçi, yemek, içmek, çoğalmak, vb. de gerçek insani işlevlerdir. Fakat onları tüm diğer insani etkinlikler alanından ayıran ve biricik nihai amaç yapan soyutlamada hayvansıdırlar. [17]

Yabancılaşma, bu şekilde, insan yaşamının tüm öznel ve nesnel gerçekliğine nüfuz eder. Nesnel açıdan emeğin ürünü, insana hükmeden yabancı bir şey olarak görünür; öznel açıdan ise, emek süreci, yukarıda betimlenen şeyin yabancılaşmasına tekabül eden bir kendine yabancılaşmadır.

Marx, istisnasız hepsi iktisadi gerçekliklerin yakından bir incelenmesinin ürünü olan bu öncüllerden kapitalist toplumda bireyin türle ilişkisine dair şu sonuçlara varmaktadır:

> Yabancılaşmış emek, insanı, (1) doğaya ve (2) kendisine, kendi etkin işlevlerine, yaşam etkinliğine yabancılaştırarak, *tür*üne de yabancılaştırır... İlk olarak, türün yaşamını ve bireysel yaşamı yabancılaştırır; ikinci olarak ise, soyut formunda bireysel yaşamı, yine soyut ve yabancılaşmış formuyla türün yaşamının amacı haline getirir. [18]

Emeğin yabancılaşmasının, tüm insani ve toplumsal sonuçları ile bu şekilde

17 A.g.e., ss. 110-1.

18 A.g.e., ss. 112-3.

kavranmasının, ancak kapitalizmin sosyalist bir eleştirisiyle elde edilebileceği açıktır. Bu durum, Hegel'in gerçekte klasik iktisat teorisinin doruklarında durduğu ve insanın onunla kendisini yarattığı süreç olarak gerçek bir çalışma anlayışına sahip olduğu, ama yalnızca olumlu taraflarını göz önünde bulundurduğundan çalışmanın kapitalist toplumdaki olumsuz yönlerine dair hiçbir kavrayışının olmadığı yönündeki Marx'ın ifadesinin tüm içerimlerini takdir etmemizi sağlar. Marx'ın, *Fenomenoloji*'nin temel kavramları üzerine tüm eleştirisi şu iddiaya dayanır: Hegel çalışmanın olumsuz yönlerini görmediği için yanlış ayrımlar ve yanlış sentezlerden, idealizmin gizemlileştirmelerinden dolayı suçludur. Emeğin kapitalist toplumdaki gerçek diyalektiğinin keşfi, tek yanlı bir emek görüşü geliştirmiş ve onu, insan soyunun evriminin genel bir felsefesinin temeli kılmış olan bir felsefenin materyalist eleştirisi için önkoşuldur.

Marx'ın, Hegel'in felsefesinin "eleştirel olmayan bir idealizm"e doğru bir eğilim içerdiği yorumuna daha önce göndermede bulunmuştuk. Bu "eleştirel olmayan idealizm"—ki, halihazırda burada, *Fenomenoloji* eleştirisinin merkezinde iyice ele aldık—, felsefenin ne olduğuna ilişkin Hegel'in görüşünde açığa vurulur. Hegel, "dışsallaşma"dan ve onun felsefe tarafından ortadan kaldırılmasından söz eder. Bununla birlikte o, "dışsallaşma"yı ortadan kaldırması beklenen felsefenin bizzat kendisinin de muazzam bir "dışsallaşma" örneği olduğu konusunda kuşku duymaz:

> ... [F]elsefi tin, kendi kendine yabancılaşması içinde düşünen—eş deyişle kendisini soyut bir şekilde kavrayan—dünyanın yabancılaşmış tininden başka bir şey değildir. *Mantık* (tin *ülkesinin parası*, insan ve doğanın spekülatif ya da *düşünce-değeri*—onların, tüm gerçek belirlenimlere tamamen kayıtsız gelişmiş özü ve böylece gerçek olmayan özü) *dışsallaşmış düşünce*dir, dolayısıyla da doğadan ve gerçek insandan soyutlanan düşüncedir; *soyut* düşüncedir. [19]

Hegel bunu algılamaz ve yabancılaşmış düşüncenin yabancılaştığını fark etmeyi beceremeyerek, hatta onu, yabancılaşmanın ortadan kaldırılabileceği araç olarak görerek, eleştirel olmayan bir idealizme kapılır ve gerçek yabancılaşma modelini başı üzerine çevirir. Bununla tutarlı olarak, Hegelci idealizm, insanı öz-bilinciyle özdeşleştirir:

> İnsani özün tüm yabancılaşması, dolayısıyla *öz-bilincin yabancılaşmasından başka bir şey değil*dir. Öz-bilincin yabancılaşması, insanoğlunun *gerçek* yabancılaşmasının bir *ifadesi* olarak görülmez—bilgi ve düşünce

19 A.g.e., s. 174.

> alanına yansıyan ifadesi. Bunun yerine, *gerçek* yabancılaşma—gerçek görüneni—*en derinlerine*, gizli doğasına (ki, ilkin felsefenin aydınlattığı bir doğadır) göre, insanın, *öz-bilincin* gerçek özünün yabancılaşmasının *bildirim*inden başka bir şey değildir. Bunu kavrayan bilim, bu yüzden, *Fenomenoloji* olarak adlandırılır. Yabancılaşmış nesnel özün bütünüyle yeniden sahiplenilmesi, bu nedenle öz-bilinçte birleşme süreci olarak görünür: Özsel varlığını ele geçiren insan, böylece nesnel özleri ele geçiren öz-bilinçtir *ancak*. Nesnenin kendi olana/benliğe geri dönüşü, dolayısıyla nesnenin yeniden sahiplenilmesidir. [20]

Marx'ın eleştirel yorumları, az ve öz olarak, insan ile öz-bilincin yanlış özdeşleştirilmesinin, toplumdaki yabancılaşmaya dair yanlış bir görüşten zorunlu olarak nasıl doğduğunu göstermektedir. Öznel tarafta, Marx'ın gösterdiği ve eleştirdiği insan ile öz-bilincin hatalı özdeşleştirilmesi, nesnel tarafta ise genel olarak yabancılaşma ile nesnelleşmenin eşitlenmesi söz konusudur.

İktisat üzerine tartışmasında Marx, empirik kanıtlara dayanan bilgisini kullanarak, genel olarak çalışmadaki nesnelleşme ile çalışmanın *kapitalist formu*ndaki özne ve nesnenin yabancılaşması arasında keskin bir ayrım yapar; ve bu ayrımla ihtiyaç duyduğu şeylere sahip bir biçimde, Hegel'in hatalı eşitlemesini sergileyebilmektedir. *Fenomenoloji*'nin metodolojik temellerine şu eleştiriyi yöneltir:

> Yabancılaşmanın özü ve aşılması gereken şey, insanoğlunun *kendisini insani olmayan bir şekilde*, kendisine karşıt olarak *nesnelleştirmesi* değil, *kendisini* soyut düşünceden *ayrı* ve ona *karşıt* olarak *nesnelleştirmesi*dir. [21]

Fenomenoloji ve onun önceleyenler üzerine tartışmamızdan şimdi iyice aşina olduğumuz üzere, Hegel'in yanlış ortaya koyulmuş olan problemini, bir o kadar da, felsefesinin nesnelliğin ortadan kaldırılışında doruk noktasına ulaşmasındaki yanlışı takip etmektedir:

> Öyleyse sorun, *bilinç nesnesi*nin hakkından gelmektir. Kendi başına *nesnellik*, *insanın özü*ne, öz-bilince uygun düşmeyen *yabancılaşmış* bir insan ilişkisi olarak görülür. Yabancılaşma formu içinde, insanın yabancı bir şey olan nesnel özünün *yeniden sahiplenilişi*, öyleyse sadece *yabancılaşma*nın değil, *nesnelliğin* de ortadan kaldırılması anla-

20 A.g.e., ss. 178–9.

21 A.g.e., s. 175.

> mına gelir. Bir başka deyişle insan, *nesnel-olmayan*, *tinsel* bir varlık olarak kabul edilir. [22]

Burada gayet açık bir şekilde, yanlış bir biçimde ortaya koyulan idealist problemin, aynı derecede yanlış olan idealist sonucunun, Hegel'in, zorunluluğu hiç de daha az olmayan tek yanlı ve eksik kapitalist toplum yorumundan nasıl zorunlu olarak doğduğunu görebiliriz. Bunun, yani idealist diyalektiğin en yüksek formunun ancak kapitalist iktisadın sosyalist bir eleştirisi, kapitalist yabancılaşmanın gerçek bir ortadan kaldırılışının acil olanağı tarafından uygulanabilir kılınırsa ve kılındığında tamamıyla aşılabileceği de bundan daha az açık değildir.

Marx, materyalist bir nesnellik teorisini, idealist nesnelliğin ortadan kaldırılması teorisiyle karşıt kılmayı sürdürür. Marx'ın materyalist teorisinin, hem kapitalist yabancılaşmayı hem de onun ortadan kaldırılmasını açıkladığına ve bu nedenle de, Feuerbach'ın yapmış olduğundan daha tam ve kapsamlı bir biçimde Hegel'in idealizminin çürütülüşünü ortaya koyacak durumda olduğuna hemen işaret edilmelidir, ki buna daha sonra tekrar döneceğiz. Feuerbach bu toplumsal probleme aldırış etmediğinden, Hegelci teorinin geçerli yanlarını kaydetmeyi beceremedi ve bunun yanı sıra, karşıt bir bakış açısından başlamasına rağmen Hegel'in kendisinin de düştüğü aynı hatalara düştü. Marx'ın materyalist nesnellik teorisinin en mükemmel örneği aşağıdaki gibidir:

> Gerçek, etten kemikten *insan*, ayaklarıyla sert zemin üzerinde sımsıkı duran insan, doğanın tüm güçlerini soluyan insan, kendi gerçek, nesnel *özsel güçleri*ni kendi dışsallaşmasının yabancı nesneleri olarak *kurduğu*nda, bu süreçte özne olan, *koyma edimi* olmayacaktır: Bu, *nesnel* özsel güçlerin öznelliğidir ki, bu yüzden onun eylemi de *nesnel* bir şey olmalıdır. Nesnel bir varlık, nesnel bir biçimde eyler ve eğer nesnel, onun tam da kendi varlığının doğasında bulunmasaydı nesnel olarak eyleyemezdi. O, sadece *nesneler*i yaratır ya da kurar, *çünkü* o nesneler tarafından ortaya konur—çünkü temelde o, *doğa*dır. Dolayısıyla, ortaya koyma ediminde bu nesnel varlık, "saf etkinlik" durumundan *nesnenin yaratılması durumuna* düşmez; tersine onun *nesnel* ürünü, kendi *nesnel* etkinliğini ancak, bu etkinliği nesnel, doğal bir varlığın etkinliği olarak kurmak suretiyle doğrular... Bir yandan nesnel, doğal ve duyusal *olmak*, bir yandan da nesne, doğa ve duyunun kişinin dışında olması ya da kişinin üçüncü bir kişi olarak

22 A.g.e., s. 178.

> nesne, doğa ve duyu olması, hepsi bir ve aynı şeydir... Nesnel olmayan bir varlık, bir *hiçlik*tir—*varlık-olmayan*dır. [23]

Öyleyse, Marx'ın, Hegel'in idealizmine ilişkin materyalist eleştirisi, mutlak idealizmde iddia edilen öncüllerin yokluğuna karşıt olarak, insan düşüncesinin ve insan praksisinin gerçek öncüllerini açıklamasına dayanır. Karşılaştırma, aynı zamanda mutlak idealizmin gerçek öncüllerini de açığa çıkarmaktadır. Bu anlamda materyalist diyalektik, öyleyse nesnel idealizmin hakikatidir de. Onu sadece eleştirel açıdan ortadan kaldırmaz, aynı zamanda hatalarının kaynağını da çıkarsar ve bu buluşu, onun gerçek anlamda aşılmasının, eş deyişle onun temel ve geçerli kavrayışlarını da muhafaza eden bir ortadan kaldırılışının yolunu açmak için kullanır. Marx, felsefenin gerçek öncüllerini, varoluşun (doğa, iktisat ve tarihin) gerçek olgularını, nesnel idealizmin gizemlileştirilmiş öncülleri ile karşıt kılarak ve bu olgulara ilişkin eksiksiz diyalektik refleksiyondan doğru felsefi sonuçlar çıkararak, Hegel'in hem "eleştirel olmayan idealizmi" hem de "eleştirel olmayan pozitivizm"inin, onun toplumsal varoluşunun zorunlu bir sonucu olduğunu ortaya koyar. O halde, Hegel'in nasıl ve niçin bu idealist gizemlileştirmeler çerçevesinde çalışabildiği ve sadece iktisat ve tarih hakkında değil, genel olarak nesnel gerçekliğin diyalektik yasaları hakkında da birçok buluş yapabildiği "kendiliğinden" belirgin hale gelmektedir; kısacası, Hegelci diyalektiğin, materyalist diyalektiğin dolaysız bir ilk-örneği (prototipi) olarak nasıl hizmet edebildiği belirginleşir. Sonuca götüren etken, gözlemlediğimiz gibi, Hegel'in çalışmayı, insanın, insan türünün kendini yaratma süreci olarak düşünmesiydi.

Marx, Hegel'in kavrayışlarının içerisinde göründükleri mistik form tarafından çarpıtıldığı noktalara isabetlice odaklanarak, en nüfuz edici eleştirisini bu kabul temelinde formüle etmektedir. Marx'ın, tarihin akışının Hegel'de gerçekte sadece görünüşte bir devinim olduğu yönündeki eleştirisini daha önce aktarmıştık. Öyleyse, nesnelliğin mutlak bilgide ortadan kaldırılmasının, Hegelci anlamda tarihin "taşıyıcı"sının, yani mutlak tinin, tarihi gerçekte Hegel'in tasarladığı gibi yapmadığı, sadece öyle yaparmış gibi göründüğü sonucuna varıyoruz. Marx, Hegel'in nesnellik teorisinin eleştirisini takip ederek, tarihin bir "taşıyıcı"sı düşüncesini—ki bu, tarihin bizzat kendisinin idealist anlamda gizemlileştirilmesinin temelidir—içeren teorideki gizemlileştirmelere şimdi cepheden bir saldırı başlatmaktadır.

> Bu süreç bir taşıyıcıya, özneye sahip olmalıdır. Fakat özne ilkin bir sonuç olarak ortaya çıkar. Bu sonuç—kendisini mutlak öz-bilinç olarak bilen özne—öyleyse *tanrı*dır—*mutlak tin*dir—, *kendisini-bilen ve kendisini-ortaya koyan ide*dir. Gerçek insan ve gerçek doğa sadece yüklem—

23 A.g.e., ss. 180–2.

> bu batını (*esoteric*), gerçek olmayan insan ve gerçek olmayan doğanın sembolleri—haline gelir. Özne ve yüklem, böylece birbirleriyle mutlak anlamda terslik ilişkisi içindedirler—*mistik bir özne-nesne* ya da *nesnenin ötesine ulaşan bir öznellik*—bir *süreç* olarak, *kendisine yabancılaşan* ve yabancılaşmadan tekrar kendisine dönen, ama aynı zamanda bu yabancılaşmayı kendisine çeken *özne* olarak *mutlak özne* ve bu süreç olarak özne; kendi içinde saf, *durmadan* bir dönüş. [24]

Hegel'e göre gerçek tarih, böylece soyut, hayali, gizemlileştirici bir "taşıyıcı"ya dayandırılmaktadır; bu taşıyıcının ise, tarihi ancak soyut, hayali, gizemlileştirici bir biçimde "yap"abildiğini söylemeye bile gerek yoktur. Gerçek süreç, sürecin gerçek belirleyicileri, tabir caizse, sadece arka kapıdan gizlice girebilir. Bunların, tarihin belirli, somut aşamalarına hükmettikleri olgusu, şu anda ayrıntılı olarak çözümlemiş olduğumuz çelişkili imgeyi yaratan şeydir.

On yıl kadar sonra Marx, artık bir *Fenomenoloji* eleştirisi bağlamında değilse de, bir bütün olarak Hegel'in idealizminin felsefi temellerinin kapsamlı bir değerlendirmesine yönelik olarak, aynı soruna tekrar döner. *Ekonomi-Politiğin Eleştirisi'ne Katkı*'nın ünlü "Önsöz"ünde Marx, nesnel gerçekliği düşünmenin ve onunla hesaplaşmanın çeşitli tamamlayıcı ve birbiriyle bağlantılı biçimlerini incelemekte ve tartışmasının seyrinde, gerçek, materyalist yaklaşımla Hegelci yanılsamaları karşılaştırmaktadır:

> Somut kavram somuttur, çünkü birçok tanımlamanın sentezidir; dolayısıyla, farklı görünüşlerin/yanların birliğini temsil eder. Bu nedenle, gerçek çıkış noktası ve dolayısıyla da algılama ve imgelemin çıkış noktası olmasına rağmen, akıl yürütmede başlangıç noktası olarak değil, yekûnun bir toplamı, bir sonuç olarak ortaya çıkar. İlk işlem, anlamlı imgeleri soyut tanımlamalara indirger; ikincisi ise, akıl yürütme yoluyla soyut tanımlamalardan somut durumun yeniden üretilmesine gider. Bundan dolayı Hegel, gerçek dünyanın, kendi sentezine, kendi derinleşmesine ve kendi devinimine neden olan düşünmenin bir sonucu olduğu yönündeki yanıltıcı fikri göz önünde bulunduruyordu; halbuki soyuttan somuta doğru ilerleyen yöntem, basit bir biçimde, düşünmenin somutu özümsemesinden ve onu somut zihinsel bir kategori olarak yeniden üretmesinden ibarettir. Bununla birlikte bu, hiç de somut dünyanın kendisinin evrim süreci değildir. [25]

---

24 A.g.e., s. 188.

25 Karl Marx, *A Contribution to the Critique of Political Economy* (*Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*), Londra, 1971, s. 206.

Bu, öyleyse, Marx'ın en olgun biçimin almış Hegel eleştirisidir.

Hegel'in yabancılaşma kavrayışının bu kapsamlı çözümlemesi, Marx'ın şu diğer temel kavramın—aşmanın—materyalist bir eleştirisini geliştirmesini olanaklı kılmaktadır. Bir kez daha, Marx'ın idealist diyalektiği, ondaki değerli öğeleri materyalist diyalektik içine katarak eleştiriye tabi tutmaya ve onu eleştirel bir biçimde aşmaya başladığında, onun *yalnızca* Hegelci formundaki idealizmle ilişkili olduğunu akılda tutmak önemlidir. Dolayısıyla Marx, tartışılan problemde Schelling'in "aşma" tanımını tamamen göz ardı eder: Ortadan kaldırılmış belirlenimlerin yıkımı, onların mutlağa yükseltilerek yok edilişleri. Ne de Marx, Kantçı tarzda bilinemezci antinomiden çok fazla söz etmektedir. Marx, Hegelci diyalektiği, daha önceki tüm diyalektik uyarlamalara tam ve kesin yanıt olarak görür. Bundan dolayı o, Hegelci kavramlaştırmanın, eş deyişle ortadan kaldırılmış belirlenimlerin basitçe olumsuzlanmadığı, aynı zamanda daha yüksek bir düzeyde muhafaza edildiği "aşma"nın—ötekiliğin mutlakta yok edilmediği, fakat varoluşunu ve kabul görmüş göreli aklanmasını onda bulduğu bir "aşma"nın—en yüksek formunun karşısında yer alır. Schelling'inkinin tersine, Hegel'in "dışsallaşma" tanımlaması nesnelliği yarattığı için olumlu bir çağrışıma sahiptir ve Hegel ile öncelleri arasındaki tartışmayı Hegel lehine çözülmüş olarak yorumlayan Marx'ın kalkış noktası olarak aldığı budur. Marx, Hegel'in "aşma" görüşünün kusurlarını incelemeye devam ederek şu sonuca varır:

> Öte yandan, der Hegel, aynı zamanda burada, bilincin bu dışsallaşma ve nesnelliği ortadan kaldırdığı ve yeniden özümsediği, böylece *öteki varlığı sıfatıyla öteki varlığıyla uzlaştığı* bu öteki uğrak da bulunmaktadır.
> Bu tartışmada, spekülasyonun tüm yanılsamaları bir araya getirilmektedir.
> *İlk olarak*, bilinç, öz-bilinç, *öteki varlığı sıfatıyla öteki varlığıyla uzlaşır*... Bu, bir kere, bilincin (bilme olarak bilme, düşünme olarak düşünmenin) doğrudan kendi ötekisi olmaya—duyu dünyası, gerçek dünya, yaşam olmaya—çalıştığını imler... Salt bilinç, yabancılaşmış nesnelliği değil, *nesnellik olarak nesnelliği* düşman olarak gördüğü sürece bu özellik burada içerilmektedir.
> *İkinci olarak*, bu, öz-bilinçli insanın, tinsel dünyayı (ya da kendi dünyasının tinsel, genel varlık biçimini), kendisinin yabancılaşması olarak tanıdığı, ortadan kaldırdığı ve aştığı sürece, yine de bunu, yabancılaşmış biçiminde tekrar doğruladığını ve kendi gerçek varlık tarzı olarak yutturduğunu—onu yeniden kurduğunu ve *öteki varlık sıfatıyla öteki*

> *varlıkla uzlaşma* sağlıyormuş gibi göründüğünü—ima etmektedir. Böylece, sözgelimi dini ortadan kaldırıp aştıktan sonra, dinin bir kendine yabancılaşma ürünü olarak kavradıktan sonra bile, hâlâ *din olarak din*de kendisinin doğrulanmasını bulmaktadır. Hegel'in yanlış pozitivizminin ya da sadece görünüşte eleştirisinin kökü buradadır: Feuerbach'ın din ya da teolojiyi öne sürme, olumsuzlama ve yeniden kurma diye işaret ettiği budur—ama bunun daha genel terimlerde kavranması gerekir. Böylece akıl, akıl dışı olarak akıl dışıyla uzlaşmıştır. Siyasette, hukukta, vb., yabancılaşmış bir yaşam sürdüğünün farkına varmış insan, aslında bu yabancılaşmış yaşamda kendi gerçek insani yaşamını sürdürmektedir. Kendisiyle *çelişen*—hem nesnenin bilgisiyle hem de nesnenin özsel varlığıyla çelişen— kendini olumlama, böylece hakiki *bilgi* ve *yaşam*dır. Dolayısıyla Hegel, dine, devlete, vb. karşı tartışılmaz bir şekilde taviz vermektedir, çünkü bu yalan onun ilkesinin yalanıdır. [26]

Öyleyse burada, Hegel'in en olumlu ve önemli düşüncelerinin tam anlamıyla en derin eleştirisine sahibiz. Marx, Hegel'in kapitalist toplum karşısındaki konumunun nihai felsefi içerimlerini, bunlar onun felsefesinin diyalektik yapısından doğan soyut problemlerde yansıtıldığı ölçüde sergilemektedir. Bu çelişkilerden bazılarına dikkat çekmiştik ve bunların, Hegel'in yaşadığı çağın toplumuna karşı tutunduğu tavırda olduğu kadar, o toplumun içinde de nasıl köklerinin bulunduğunu göstermiştik. Şimdi, bu toplumsal çelişkilerin fiili olguda yol açmak zorunda olduğu ve yol açtığı saf anlamda felsefi sonuçları görüyoruz. Yine şimdi, Hegel'in din, devlet, vb. problemler üzerine, batıni (*esoteric*) ve harici (*exoteric*) felsefesi arasındaki bir dualizme dayanan muğlak konumunun eleştirisinin, merkezî problemleri ıskaladığını görüyoruz. Gördüğümüz gibi bu, Hegel'in öznel olarak, kendi düşüncesinde böyle bir yarılmanın olduğunun zaman zaman farkında olmayışı gerçeğine kayıtsızdır; zira onun felsefesinin problematik doğası olan çelişkiler, harici düşüncelerinin bile tam da merkezine ulaşmaktadır. Kuşkusuz ki, Hegel'in tikel sorunlar mevzu bahis olduğunda, gününün toplumuna nerede, ne zaman ve ne şekilde ödünler verdiğini saptamak, bir felsefe tarihi öğrencisine kalmaktadır. Fakat buna yeltenen her tarihsel çözümleme, bulduğu hiçbir cevabın Hegelci diyalektiğin problematik doğasının merkezî meselesine değinmeyeceğini oldukça açık bir hale getirmelidir. [27]

---

26 *Economic and Philosophic Manuscripts of 1844*, s. 206.

27 "Zur philosophischen Entwicklung des jungen Marx" (*Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, sayı 2/II/1954) başlıklı makalemde, Marx'ın, *Doktora Tezi*'nde Hegelci batıni ve harici hat arasındaki Genç-Hegelci ayrımı tutarlı bir şekilde reddettiğini ve toplumla görünüşte

Marx'ın eleştirisinin derinliği, fiili yaşamın problemlerinden Hegelci diyalektiğin en soyut sorunlarına hareket etmesi, onları nihai anlamda diyalektik materyalizm açısından çözmesi ve sonra da hemen gerçek yaşamın problemleriyle dolaysız bir bağlantı bularak devam etmesinden bellidir. Burada ilgileneceğimiz şey ise, Engels'in yöntem ile sistem arasındaki çelişki diye adlandırdığı, tüm Hegel felsefesinin merkezî problemidir.

Bu çelişki, insani ilerleme sorununda ve özellikle de kapitalizmin, genelde tarihteki, özelde ise Alman tarihindeki konumu sorununda daha geniş ölçüde çelişkili tutumları içerir. Aşma problemi, bir yandan, diyalektiğin nihai ve en soyut bileşimlerinden biridir; öte yandan ise, Hegel'in tarih ve toplum felsefesi için en büyük öneme sahiptir. Hegel'deki ilerici ve gerici eğilimlerin karışımı, diyalektik aşma sürecinde içerilen çelişkilerde, biraz önce aktarılan pasajlarda Marx tarafından çözümlenmiş ve eleştirilmiş çelişkilerde kristalize olmaktadır.

"Dışsallaşma"nın sosyalist eleştirisi, kapitalist çalışma formunda içerilen gerçek bir yabancılaşmayı, gerçeklikte ortadan kaldırılması gereken bir yabancılaşmayı ortaya koymuştur. Bu eleştiriyi genel felsefi terimlerde ifade ettikten sonra, Hegel'in "dışsallaşma" kavramının, bilincin öteki varlık sıfatıyla öteki varlıkla uzlaşmasını ima ettiğinden dolayı, *eo ipso* * önemli bir gerici öğeyi, varolan şeyin tarihsel olarak üstesinden gelinmiş olsa da aklanmasını içerdiğini görüyoruz. Hegel'in, aynı zamanda karşıt eğilimi de sergilemesi ve sık sık bu karşıt eğilimi takip etmesi, Marx ve Engels'in yöntem ile sistem arasındaki çözülmez çelişkiyi teşhislerinin eksiksizliğini yalın bir biçimde doğrular.

Onda içerilen bu çelişki ve eğilimler, demokratik devrime zemin hazırlayan 1840'ların ünlü ideolojik tartışmalarında can alıcı bir rol oynuyordu. Bu bağlamda gördüğümüz şey, Hegel'in görüşlerinin, her ikisi de siyasi anlamda edilginliğe, demokratik devrime ilişkin somut problemlere ve onun da ötesinde, genel anlamda—teorideki—devrime dair bir kavrayışsızlığa yol açan iki farklı yorumudur. Bu problemlerin genel anlamı, 1840'lardaki tartışmaların önemini alabildiğine aşar; zira, ilgili olduğumuz yanlış kavramlaştırmalar kapitalizmde kök salar ve bu tartışmaların önemi, sadece onların Hegel'in diyalektik aşma görüşünü kuşatan argümanlarca belirlenen zihinsel formlar olmalarından ibarettir. Bu görüşlerden ilki, Hegelci idealizmin doğrudan devamıdır; Hegel'in idealist yanlış kavramlaştırmalarının, Genç-Hegelciler tarafından daha da öznelleştirilmesini, abartılmasını içerir. Diğer eğilim ise, Hegel'in aşma kavramının, Feuerbach'ın bizzat kendisi tarafından, epistemolojik açıdan doğru ama soyut ve tek yanlı olarak eleştirilmesinden kaynaklanır.

---

bir uzlaşma biçiminde harici hattı örtbas etme girişimlerini göz önünde bulundurduğunu göstermiştik.

* Sırf bu nedenle—çev. n.

İlk durumla başlayalım. Hegel'e göre "dışsallaşma", eninde sonunda bilincin "dışsallaşması" olduğundan, *yalnızca* bilinç tarafından, bilinç *içerisinde* aşılmalıdır. Bizzat Hegel'de, mutlak bilginin ve ona sahip olan filozofun özdeşliği alacakaranlıkta kalmaktadır. Nesnelliği, onun bu özdeşliği basit bir kişisel birliğe dönüştürmesini engellemiştir. Ancak [bu] eğilim, yine de onun konumunda örtük bir biçimde mevcuttur. Meseleyi ironiyle ve kendini ironiye dahil ederek mantıksal sonucuna götüren, bir kez daha Heinrich Heine oldu:

> Hiçbir zaman soyut bir düşünür olmadım ve Hegel'in öğretisinin sentezini, sonuçları gururumu okşadığından, sorgulamaksızın kabul ettim. Genç ve gururluydum ve büyükannemin hayal ettiği şekliyle, gökyüzünde ikâmet eden tanrının tanrı olmadığını, burada, yeryüzünde yaşayan kendimin o olduğunu Hegel'den öğrendiğim zaman, bu benim gururumu okşadı. [28]

Heine'nin alaycı bir şekilde söylemiş olduğu bu sözler, Bruno Bauer'in *Öz-Bilinç Felsefesi*'nde sürdürüldü ve ("hakiki sosyalizm"in dolambaçlı yolunda) yükselen proleter partisi üzerinde olduğu kadar, sol-kanat Alman entelijansiyasının üzerinde de tehlikeli ve çok zararlı bir etki yaratan felsefi ve siyasi bir öğretiye dönüştürüldü.

Eğer Marx'ın, Bauer'in görüşü üzerine *Kutsal Aile*'deki keskin eleştirisini incelersek, bunun doğrudan Hegel'in "aşma" düşüncesini eleştirisinden nasıl geliştiğini de görebiliriz. Bununla birlikte, Bauer'in entelektüel küstahlığının, kitlelerin tarihteki eylemini kibirli bir biçimde küçümsemesinin, Hegel'in felsefesinden ve onun tarih görüşünden çıkan bir şey olduğu, fakat Bauer'de bunun, Hegel'in önemli addedilen ilerici ve realist eğilimleri olmaksızın göründüğü ve Hegel'in idealizmini aşırı bir öznelciliğe götürdüğü fark edilmelidir. Marx, Bauer'in görüşlerini şu sözlerle tartışma konusu yapar:

> Kitlenin *dışındaki* ilerleme düşmanları, tam olarak, *kendi*lerine ait bağımsız varlıkla ve bir yaşamla donatılmış *kitle*nin, *kendi alçalışının, kendini reddinin, kendine yabancılaşmasının ürünü*dür. Dolayısıyla, kitle *kendi kendini alçaltış*ının bağımsız bir biçimde varolan *sonuçları*na karşı isyan ettiğinde, tıpkı insanın tanrının varoluşuna karşı çıkarken *kendi dinselliği*ne de karşı çıkması gibi, kendi eksikliğine karşı isyan eder. Ne var ki, kitlenin pratik anlamda bu kendine yabancılaşması gerçek bir dünyada dışsal bir şekilde vuku bulduğundan, kitle onlarla *dışsal* bir şekilde savaşmak zorundadır. Kendine yabancılaşmanın bu sonuçlarını

28 *Werke*, ed. Elster, cilt 6, s. 48.

> hiç de salt *ideal* hayaller, salt *öz-bilincin dışsallaşmaları* olarak düşünmemek ve *maddi* yabancılaşmayı saf anlamda *içteki tinsel* bir eylemle ortadan kaldırmayı istememek gerekir. 1789'da Loustalot'un dergisi şu mottoyu sunuyordu:
>
> Büyük, gözlerimizde büyüktür
> Sırf diz çöktüğümüz için.
> Hadi, ayağa kalkalım!
>
> Fakat ayağa kalkmak için, bunu *düşüncede* yapmak ve düşüncelerle inceltilemeyecek *gerçek* ve *duyulur* boyunduruğu *gerçek* ve *hissedilebilir* başımız üstünde tehdit olarak bırakmak yetmez. Yine de mutlak eleştiri, en azından Hegel'in *Fenomenolojisi*'nden, *benim dışımda* varolan *gerçek nesnel* zincirleri, *benim içimde* varolan *salt ideal*, salt *öznel* zincirlere çevirme sanatını ve dolayısıyla *dış* [dünyada] somut anlamda hissedilebilir olan tüm mücadeleleri düşüncenin salt fikir mücadelelerine çevirmeyi öğrenmiştir. [29]

Bauer'in ideolojisinin, Hegel'in "dışsallaşma" ve onun aşılması fikrinden ortaya çıktığı önermesini desteklemek için daha fazla kanıt sunmaya gerek yok. Ne de bu görüşlere içkin olan siyasi tehlikeye dair, uzun zamandır kendini Hegelci felsefeye dayandırmaya kuşkusuz son vermiş olsa da, yine de bugüne dek kapitalist toplumlarda kibirli bir entelijansiya içinde süregelen edilginlik ideolojisinin kalıcılığı hakkında bir şey söylemeye gerek var. Üstelik sadece 1840'larda değil, aynı zamanda emperyalist çağın Yeni-Hegelciliğinde de—ve özellikle aşırı ve grotesk biçimlerinde—görebileceğimiz gibi, Hegelcilik böylesi bir kullanıma elverişlidir.

İkinci tarza, yani Feuerbach'ın Hegelci diyalektik eleştirisine dönmek için, Marx'ın tavrını ele almak önemlidir. Marx, Feuerbach'ın analizinde önemli ve özgün olanın, onun, Hegel'in aşma kavramının gerçekte aşılmış olan şeyin nasıl da eski haline geri getirilmeyi gerektirdiğini göstermesi olduğunu düşünür. Eleştirisinden can alıcı bir pasajı daha önce başka bir bağlamda aktarmıştık (s. 518vd.). Marx, Hegel'in felsefesinin dine hakkını iade etmeye vardığını kanıtladığı için Feuerbach'ı övüyordu. Ayrıca, Feuerbach'ın hakiki anlamda bir materyalizme yükselişini ve son olarak da onun, aşma ve olumsuzlamanın olumsuzlanmasına ilişkin eleştirisini takdir ediyordu. Biz bu ikinci nokta ile kendimizi sınırlayacağız. Feuerbach,

29 *The Holy Family*, s. 111.

> mutlak olumlu olduğunu, olumlu anlamda kendinde temellenerek kendine dayanan olumlu olduğunu ileri süren olumsuzlamanın olumsuzlanmasına karşı çıkmakta [30]

haklıydı.

Bu olumlu, varoluşun bilinç üzerindeki önceliğini temsil etmektedir. Feuerbach'a göre, Hegel'in diyalektiğindeki aşma süreci, varoluşun bilinçle ilişkisini tersyüz eder. Bu idealist ters çevirmenin, felsefe tarafından nasıl da dine hakkını iade etmeye yol açtığını göstermeye devam eder. Marx, Feuerbach'ın konumunu şu şekilde özetler:

> Demek ki Feuerbach, olumsuzlamanın olumsuzlanmasını *sadece* felsefenin kendi kendisiyle bir çelişkisi olarak—teolojiyi (aşkınlığı, vb.) yadsıdıktan sonra olumlayan ve böylece onu kendisine karşıtlıkta olumlayan felsefe olarak—kavrar. [31]

Marx, bunu, yani Feuerbach'ın eleştirisinin materyalist tarafını kabul etmektedir; fakat övgüsünü, hemen, onun tek yanlılığına değinerek sınırlar. Bu, bir taraftan Feuerbach'ın "dışsallaşma"yı salt felsefi bir problem olarak gördüğü için soyutlamaya saplanması olgusuna dayanır (krş. Feuerbach'taki "insan"ın soyutluğu üzerine Marx ve Engels'in daha sonraki eleştirisi). Öte yandan ise, Feuerbach'ın materyalist gerçeklik görüşü diyalektik olmadığından, Hegel'in gerçek kavrayışlarını, idealist formları yüzünden dikkate almaz ve bu nedenle Hegel'in tüm diyalektiğini, kötünün yanında iyiyi de, reddeder. Dolayısıyla, Marx'ın son alıntıda vurguladığı gibi Feuerbach, Hegel'in idealizmindeki güçsüzlükleri bir tek, "bizzat kendisine dayalı olan duyu-kesinliği durumu ile doğrudan ve dolaysızca karşılaştığı" olumsuzlamanın olumsuzlanmasında görebilir.

Feuerbach'ın, epistemolojiye kendince koyduğu kısıtlama, onun soyutluğunun kaynağıdır; tüm dolayımların doğrudan ve bilinçli bir biçimde dışlanması, Hegel'in idealizminin yanı sıra onun diyalektiğini de öldürür. Feuerbach'ın, Hegel felsefesinin en önemli ve can alıcı belirlenimlerini göz ardı etmesinin nedeni budur. Marx ekler:

> Fakat Hegel, olumsuzlamanın olumsuzlanmasını, gerçek ve tek olumlu olarak içerdiği olumlu ilişki açısından ve de tek gerçek ve kendini gerçekleştiren edimi olarak içerdiği olumsuz ilişki açısından kavradığı için,

30 *Economic and Philosophic Manuscripts of 1844*, s. 172.

31 A.g.e., s. 172.

> tarihin devinimine sadece *soyut*, *mantıksal*, *spekülatif* anlatımı bulmuştur; ve bu tarihî devinim, henüz insanın—verili bir özne olarak insanın, ama sadece insanın *yaratma edimi* olarak— *gerçek* bir tarihi, insanın kökeninin hikâyesi değildir. [32]

Böylece kapitalizmin sosyalist eleştirisi, Hegel'in *Fenomenolojisi*'nde, Marx'ın daha sonraları insanlığın "tarih-öncesi" olarak adlandıracağı sürecin özsel ve doğru tanımlamalarından bir kısmını ayırt etmektedir. Bununla birlikte Feuerbach, çok farklı bir bakış açısından olsa da, burjuva ufkunun sınırları içine Hegel'den daha az hapsolmamıştır ve bu yüzden de, Hegel'in düşüncesi ile ancak mutlak bir *Ya/Ya da* bağlamında uğraşabilir. *Fenomenoloji* üzerine açıklamasında Marx, Hegel'in, insanlığın "tarih-öncesi"ne dair bazı belirli özellikleri doğru bir biçimde anladığı bir dizi pasaja gönderme yapar. Ayrıca o, yabancılaşma ve aşma kavramlarının idealizm tarafından çarpıtılmasına ve Hegel'de onlara gerici bir renk verilmesine karşın, bu kavramların Feuerbach'ın düşündüğü gibi tamamen yanlış olmadığını, gerçekliğin tek yanlı bir yansıtılması olduğunu ve kapitalist perspektif tarafından içeriğinin boşaltılıp işlevsizleştirildiğini, bununla birlikte doğru anlamlarının korunmaya değer olduğunu göstermektedir:

> Bu yüzden *Fenomenoloji*, gizli ve gizemlileştirici bir eleştiridir—kendi için hâlâ kapalı; ama insanın *yabancılaşma*sını sağlam bir biçimde kavradığı ölçüde, insanın sadece tin biçiminde görünmesine rağmen, Hegelci bakış açısının çoğu zaman ötesine geçen bir tarzda *hazırlanmış* ve *ayrıntılandırılmış tüm* eleştiri öğeleri onda örtük olarak bulunmaktadır. Mutsuz bilinç, dürüst bilinç, soylu ve alçak bilincin mücadelesi, vb. vb.—bu ayrı ayrı bölümler, din, devlet, toplumsal yaşam gibi tüm alanların *eleştirel* öğelerini, henüz yabancılaşmış bir form altında da olsa içermektedir. [33]

Dolayısıyla, Hegel'in diyalektiğine yönelik Marx'ın gerçekten de kapsamlı eleştirisi, Feuerbach'ın, Hegel üzerine tek yanlı ve miyop hükümlerinin bir eleştirisine dönüşür ve Feuerbach'ın metafizik materyalizminin ve diyalektiği reddinin bir eleştirisini doğurur. Bizi [burada] ilgilendiren nokta, 1840'lardaki tartışmalarda, Hegel'in idealizminin Feuerbachçı eleştirisinin, çok tehlikeli siyasi etkilere sahip olmasıdır. Zira Feuerbach'ın olumsuzlamanın olumsuzlanması üzerine eleştirisi, maddi yaşamın dolaysız duyusallığına dayanmasına rağmen, bu maddi yaşam içerisindeki diyalektik devinimi kavrayamamaktadır.

32 A.g.e., s. 173.

33 A.g.e., s. 176.

Marx'ın *Feuerbach Üzerine Tezler*'de belirttiği gibi o, duyusallığı pratik içerimlerinde kavramada başarısızdır:

> Şimdiye kadarki materyalizmin mevcut tüm biçimlerinin (Feuerbach'ınki de dahil) başlıca kusuru, şeyin, gerçekliğin, duyusallığın öznel bir biçimde, *duyusal insan etkinliği, pratiği* olarak değil, yalnızca *nesne ya da tefekkür* biçiminde kavranmasıdır. Böylece *etkin* yan, materyalizmin aksine, idealizm—kuşkusuz, gerçek, duyusal etkinliği bu sıfatlarla bilmeyen idealizm—tarafından soyut bir biçimde geliştirildi. Feuerbach, düşünce nesnelerinden gerçekten ayrı duyumsal nesneler ister, fakat insan etkinliğinin kendisini *nesnel* etkinlik olarak kavramaz. Böylece, *Hıristiyanlığın Özü*'nde (*Das Wesen des Christenthums*) pratik olan, yalnızca pis-Yahudi görünümünde kavranır ve belirlenirken, teorik tavrı o, tek gerçek insan tavrı olarak kabul eder. Dolayısıyla da "devrimci", "pratik-eleştirel" etkinliğin önemini kavramaz. [34]

Bu nokta, iktisadi kavramların çözümlenmesinin ve insan praksisindeki nesnellik ile yabancılaşma arasındaki kesin ayrımın, Hegel'in idealizminin yanı sıra Feuerbach'ın mekanik materyalizminin eleştirisi için de zemin hazırlamış olduğunu fazlasıyla açık hale getirmektedir.

1840'ların ideolojik ve siyasi mücadeleleri içindeki Feuerbach'ın konumunun içerimleri üzerine kısa bir açıklama sunmak önemlidir. Engels, Feuerbach'ın, gerçek dünya karşısındaki tutumunun can alıcı yönünün açık bir tanımını (ve sert eleştirisini) yapmıştır. Engels, Feuerbach'ın *Geleceğin Felsefesi* eserinden aşağıdaki pasajı aktarır:

> Varoluş, şeylerden ayrılabilen genel bir kavram değildir... Varoluş, özün [ortaya] koyulmasıdır. *Benim özüm varoluşumdur*... Hatta dil, varoluş ile özü özdeşleştirir. Sadece insan yaşamında varoluş özden ayrılır—*ama sadece istisnai, mutsuz anlarda*; kişinin özü, varolduğu yerde değildir, tam da bu ayrım yüzünden onun ruhu, gerçek anlamda bedenin olduğu yerde değildir. *Sen* yalnızca orada, yüreğinin olduğu yerde*sin*! Fakat tüm şeyler—anormal durumların dışında—, oldukları yerde oldukları için hoşnutturlar ve oldukları şey olmaktan hoşnutturlar. [35]

---

34 Karl Marx, *The German Ideology* (*Alman İdeolojisi*), Londra, 1965, s. 659.

35 *Werke*, cilt 2, s. 311.

Engels, zorunlu siyasi içerimlerin, özne anlamda içten bir devrimci demokrat olan Feuerbach için kesinlikle nahoş olan, fakat kaçınılmaz bir biçimde onun Hegelci diyalektiği tasfiyesinden, tüm aracı belirlenim ve ilişkilerin saf dışı bırakılmasından, onun dolaysızlığa geri dönmesinden—tüm bunlar, onun yerleşik önyargılarının üstesinden gelemediğini ve kapitalizmin iktisadi ve toplumsal gerçekliklerine doğrudan bakamadığını gösterir—çıkan içerimlerin ana hatlarını çizerek bu pasaj üzerine şu acı yorumu yapar. Nesnel açıdan ele alırsak, Engels'in gösterdiği gibi onun buradaki körlüğü, kendisini gerici koşulları savunmaya götürme etkisine sahip olabilir.

> Şeylerin varolan durumu üzerine iyi bir övgü. İstisnai durumlar ve birkaç anormal durum hariç, yedi yaşınızdayken bir kömür madeninde kapıcı olmaktan ve günde on dört saat karanlıkta yalnız kalmaktan memnunsunuzdur, çünkü bu varoluşunuzdur ve dolayısıyla da özünüzdür... Bir emek koluna boyun eğen birisi olmak sizin "öz"ünüzdür. [36]

Engels'in eleştirisi, Feuerbach'ın kendilerine siyasi radikalizmleri için felsefi bir temel sağlayabileceğine bel bağlayan 1840'ların radikal ve hatta bazen sosyalist entelektüellerinin, aynı amaçlar için Hegel'i kullanmaya girişenler kadar başarısız olmalarının nedenini açıklamaya yardım eder. Feuerbach'ın konumunun yakın bir incelemesi, varoluş ile özün dolaysız felsefi özdeşliği temelinde, şeylerin varolan düzeninin böyle bilinçli ya da bilinçsiz savunulmasının, gerici durumları savunmada bir rol oynamaya—*mutatis mutandis**—devam ettiğini ve Feuerbach'tan çok sonra ve ondan oldukça bağımsız bir biçimde bugün bile bunu sürdürdüğünü ortaya koyacaktır.

1840'ların ideolojik çelişkilerinin siyasi sonuçlarına değinmek, Hegel'in idealist diyalektiği üzerine Marx'ın eleştirisinin, kapitalizmin sosyalist eleştirisinden çıktığını ve 1848 Devrimine hazırlık evresine ve bunun da ötesinde geleceğin tüm demokratik ve proleter devrimlerine dönüştüğünü açık hale getirmek için gerekliydi. Marx'ın eleştirisine içsel olan devinim, bu problemleri Hegel'de bile felsefe problemleri olarak saf halde düşünmenin ne kadar yanlış olacağını göstermektedir. Feuerbach için bu tür problemlerin, toplumun ve de insanın toplumsal ve iktisadi praksisinin problemleriyle diyalektik bir etkileşimi hemen hemen söz konusu bile değilken, Hegel'e yaklaşımının salt epistemolojik ve felsefi düzlemle sınırlanmış olması, onun hataları arasında en küçüğü değildir. Hegel'in felsefesinin Feuerbach'ın felsefesi üzerindeki (belli bir anlamda, belli alanlarda) üstünlüğü—idealizmine rağmen—kesinlikle

36 *The German Ideology*, s. 659.

* Gerekli değişiklikler ve farklarla birlikte—çev. n.

Hegel'in bu bağlantıları diyalektiğinin temeli yapmaya, çoğu zaman boşunaysa da, çabalamasıdır. Diyalektiğinin, felsefe tarihinde bir dönüm noktası olması bu nedenledir: İdealist diyalektiğin ve böylece genel anlamda burjuva felsefesinin en yüksek formudur; dolayısıyla da, diyalektik materyalizm ile *doğrudan* bir bağlantı kurma yeteneğinde olan ara bir halkadır.

Lenin, şu anda bizim uzun uzadıya tartıştığımız Marxçı elyazmalarına başvurma şansı bulamadı ve bu yüzden, kendi Hegel eleştirisinde, iktisat ile diyalektik arasında bu elyazmalarında kurulan bağlantıları bilemezdi. Yine de, bu bağlantıların neler içerdiği hakkında açık bir görüşe sahipti. Marx ile Hegel arasında *doğrudan* bir bağlantı olduğuna dair yorumunu daha önce aktarmıştık (s. 352). Lenin'in sözleri, Marx ve Engels'in—önsözlerde, yorumlarda ve mektuplarda, vb.—Hegel'in önemine dikkat çekmek ve diyalektik materyalizmi anlamada vazgeçilmez bir önkoşul olan Hegel felsefesi üzerine çalışmaya sevk olmak için hiçbir fırsatı kaçırmamalarına karşın, İkinci Enternasyonal süresince bütünüyle ihmal edilen bir noktaya vurgu yapmaktadır. Bu uyarılar, dönemin en önemli ve dürüst teorisyenlerince düpedüz göz ardı edildi. Mehring ve Lafargue'ın aksine, Hegel üzerine yoğun bir biçimde çalışmış olan Plekhanov bile, iktisat ile diyalektik arasındaki ilişkiler, derin metodolojik bağlantılar hakkında en ufak bir fikre sahip değildi.

Lenin, Marx'ı takip ederek, bu ilişkileri yeniden saptayan ilk kişidir. Lenin'in, Hegel'in *Mantık*'ı üzerine eleştirel yorumunun dar anlamda epistemoloji ile sınırlanması gerektiğini düşünmek, bağışlanamaz bir aşırı basitleştirme olacaktır. Teleoloji üzerine olan sözlerinde gördüğümüz gibi Lenin, bilgi problemlerinden söz ederken bile, her zaman için Marksizmin oldukça geniş ve evrensel perspektifleriyle ilgilenmektedir. Bu yüzden, Hegel üzerine eleştirel yorumlarında bu belirleyici soruya sürekli olarak geri dönmektedir.

Bunu, kendimizi Lenin'in en önemli ifadelerinden birkaçı ile sınırlayarak kısaca açıklayacağız:

> Marx'ın *Kapital*'ini, özellikle de onun ilk bölümünü, Hegel'in *Mantık*'ının *bütün*ünü baştan sona çalışmış ve anlamış olmadan, tamamıyla anlamak olanaklı değildir. Dolayısıyla, yarım yüzyıl sonra bile Marksistlerden hiçbiri Marx'ı anlamamıştı!![37]

Ve başka bir yerde:

37 Lenin, "Philosophical Notebooks" ("Felsefe Defterleri"), *Collected Works*, cilt 38, Londra ve Moskova, 1961, s. 180.

> Eğer Marx arkasında bir *Mantık* (büyük harfle) bırakmadıysa da, *Kapital*'in *mantığını* bırakmıştır ve söz konusu sorunda [eş deyişle, diyalektik sorununda—G.L.] ondan tam anlamıyla yararlanılmalıdır. *Kapital*'de Marx, tek bir bilim mantığını, diyalektiği ve Hegel'de değerli olan her şeyi almış ve daha da ileriye götürmüş olan materyalizmin bilgi teorisini (üç [ayrı] sözcüğe gerek yoktur; üçü de bir ve aynı şeydir) uygulamıştır. [38]

Bu yorumlar, Hegel'e özgü diyalektiğin planı üzerine Lenin'in çözümlemesinin orta yerinde yeterince belirgin bir biçimde bulunmakta olup, onları, Marx'ın *Kapital*'de iktisat kategorilerini diyalektik bir biçimde uygulamasına ilişkin gözlemleri—ki, hiç de ilkinden daha az belirgin değildir—izlemektedir. Böylece Lenin, Marx'ın ondan önce yaptığı gibi, felsefi problemlerin diyalektik materyalizm içinde üstesinden nasıl gelindiğini ve çözüldüğünü gösterir. Stalin'in başlattığı felsefi gelişimin "Lenin dönemi", felsefi praksisin eninde sonunda İkinci Enternasyonal geleneğinin kökünü kurutabilmesi için bu yöntemleri felsefenin her yönüne yaymalıydı.

Felsefenin "Lenin dönemi"nin, aynı zamanda kendisini tarihe ilişkin problemlere adaması gerektiğini söylemeye bile gerek yok. Mevcut bu çalışma, bu alana bir katkı sağlamak için tasarlandı. Kapitalist toplumun çelişkilerinin, burjuva felsefesinin en yüksek ifadesindeki, Hegel'in idealist diyalektiğindeki etkisini araştırmayı amaçlamıştı. Bu bağlantıyı onun toplumsal ve felsefi anlamda tüm kompleks yapısında göstermeyi ve özelde ise, diyalektiğin kökenlerinin ve gelişiminin, bu çelişkilerin İngiltere'nin klasik iktisat teorisinde zihinsel yansımasından ve de Fransız Devrimi'nde etkin bir biçimde patlak vermesinden nasıl etkilendiğini açığa çıkarmayı umduk. Ayrıca—hem gerçek hem de ideolojik anlamda—Fransa ve İngiltere'de gerçekleşen bu olayların, Almanya'da toplumsal ve iktisadi açıdan geri kalmış bir millette yaşayan bir insanın zihninde, diyalektik bir yöntem ve idealist bir sistem içerisinde bir araya getirilmesinden kaynaklanan sonuçları—iyi ve kötü yönleriyle—göstermeye çalıştık.

Yalnızca bu yaklaşım, burjuva felsefe tarihlerindeki şematik yöntemi, haksızlıkları ve olgusal çarpıtmaları bir yana bırakabilen bir tarzda Hegel ile öncelleri arasındaki ilişkiyi ele almamızı olanaklı kılmıştır ki, söz konusu sorunların Marksistlerce incelenmesinde bunun izlerini bulmak sürpriz olmayacaktır. Hem Hegel'in kayda değer çağdaşları ve öncellerinden bağımsızlığının hem de onlarla gönülsüz mutabakatının, toplumun doğasına ilişkin bu problemler açısından açıklandığını gösterebilmiş olduğumuza inanıyoruz.

Bu, (son faşist ve faşizan tarih çarpıtmalarının sonucunda önemli ve güncel hale gelmiş olsalar da) sözde Hegel âlimleri için önem taşıyan bir mesele,

38 A.g.e., s. 319.

sadece tarihsel bir sorun değildir. Hegelci diyalektiğin büyüklük ve sınırlılıklarının gerçek sebeplerine yönelik bir anlayış, Marx'ın Hegel'le olan ilişkisinin aydınlanmasına ve Hegelciliğin tarihsel mirasının Marksizm içinde eleştirel olarak ayıklanmış ve korunmuş olarak somutlaşmasına da yol açar. Zira, eğer açık olan bir şey varsa, o da, Marx'ın daima *gerçek* Hegel ile ilgili olduğudur. Polemiğinin orta yerinde bile, tüm sınırlılıklarıyla Hegel ile öğrencileri ve takipçilerinin ondan ne anladığı arasına daima belirgin bir ayrım koyar. Marx'ın eleştirisi ile çağımız arasında, bu bağlamda "başarı"sı gerçek Hegel imgemizin çarpıtılmasına bağlı olan neredeyse bir asırlık bir süre bulunmaktadır—bir çarpıtma ki, şimdiye kadar Hegel üzerine herhangi bir Marksist çalışmada ya da gerçek Hegel'i molozdan çıkaracak bir girişimde düzeltilmemiştir. Hatta felsefi açıdan eğitimli okurların çoğunun Hegel'e yaklaşırkenki fikirleri, onlar bunun farkında olmasalar bile, bu burjuva tahrifatlardan derin bir biçimde etkilenmektedir. Ve Marx, Engels, Lenin ve Stalin'in eleştirel yorumlarının geniş ölçüde etkili içerimleri, ancak eleştirilerinin *gerçek* nesnesini biliyorsak, eş deyişle *gerçek* Hegel'i biliyorsak doğru dürüst anlaşılabilir ve kullanılabilir.

Hegel'in iktisadi çalışmalarının ve fikirlerinin *felsefi* önemi, ancak bu durum bağlamında tamamıyla açık hale gelir. Hegel'in görüşleri her ne kadar çelişkili ve eksik olsa da ve onlara içkin olan çelişkileri uzun uzadıya incelemiş olsak da, idealist diyalektiğin görkemli yapısını tamamlayan insanın, kapitalist toplumun iktisadi yapısıyla boğuşmak için *ciddi* bir girişimde bulunmuş olan çağının *tek* filozofu olması kuşkusuz tesadüf değildir. Daha doğrusu, onun tarafından geliştirilen diyalektiğin *özel* formu, kapitalizmin ve iktisadın problemleriyle meşguliyetinden kaynaklanmıştır.

Yineliyoruz: Karşıtların, çelişkilerin birliğinin salt formu, Nicholaus Cusanus'tan ve Giordano Bruno'dan modern çağa kadar her yerde bulunabilir. Fakat diyalektiğin *belirleyici* sorunlarıyla ilgilenildiği kadarıyla, Hegel'den önceki en üst seviyede geliştirilmiş diyalektik felsefe olan Schelling'in felsefesi bile, gerçekte meseleleri olduklarından daha öteye götürmemektedir. Ortaya çıkışı ve problematik doğası üzerine daha önce çalışmış olduğumuz, belirgin bir biçimde Hegel'e özgü olan kategoriler, Marx'ın materyalist diyalektiğinin—Hegel'i eleştirerek ve ayakları üzerine dikerek, ama yine de onun bıraktığı yerden *doğrudan* devam ederek—onları teslim aldığı noktaya dek özsel belirlenimleri ayrıntılı bir biçimde inceleme anlamında bir ilkti. Marx'ın Hegel eleştirisinin eşsiz önemi, onun diyalektiğinin başarısı ve sınırlılıklarını, kapitalist toplumun ve onun iktisadının çelişkilerini ve hareket yasalarını kavrayışındaki tamlık ve kusurlara yerleştirmesine dayanmaktadır.

Hegel'in tarihsel başarısının ne olduğu ancak daha yetkin bir bakış açısı sağlayan bu noktadan görülebilir. Her düşünür, Hegel'in ifade ettiği gibi, çağının çocuğudur; bu sıfatla o, öncellerinin bıraktığı yerden başlar. Ancak bir düşünürün

büyüklüğünü ve başarısını saptamak istiyorsak, düşüncesinin özü ve bu düşünceye has yöntemler açısından onun öncellerine ne derece bağımlı olduğunu ve onları gerçeklik karşısında ne derece sınayabildiğini ve ilerletebildiğini araştırmamız gerekir; kısacası, düşüncesinin gerçekliğe ne ölçüde dayandığını ve felsefi geleneklerle ve öncellerinin ufkuyla ne ölçüde sınırlı kaldığını belirlememiz gerekiyor.

Bu, bir yandan Fichte ile Schelling arasındaki, diğer yandan ise onların Hegel'le arasındaki niteliksel bir ayrımdır (çağdaş burjuva felsefesinin sözde "büyük" zihinleri cephesinden bakıldığında gerçek devler olan çağın daha az hatırı sayılır düşünürleri hakkında söylenecek hiçbir şey yok). Fichte ve Schelling'in felsefeleri, hem varsayımlarında hem de genel izleklerinde, açık bir biçimde, nesnel toplumsal gerçeklik tarafından belirlenmektedir. Bununla birlikte, felsefi açıdan konuşmak gerekirse, her ikisi de Kantçılığın çerçevesi içinde tutuklu kalır ve sözgelimi Schelling, her ne kadar öznel idealizmden nesnel idealizme geçse de, bu çerçeveden çıkmada başarısız olur; yapabildiği tek şey, bu çerçevenin içerisinde yeni kombinasyonlar denemektir ve Kant'ın ötesine geçme amaçlarını bildirmesine rağmen, onun gerçek ilerlemesi, hakiki anlamda felsefi terimlerde gerçekleşmekten çok, iddia edilmiş ve ileri sürülmüştür.

Hegel, Kant'ı izleyen dönemin, çağının problemlerine gerçekten özgün bir yaklaşım getirebilecek tek filozofudur. Onun ilk dönemlerini ayrıntılı olarak incelemiş ve diyalektiğin tüm problemlerinin, çağın iki büyük dünya-tarihsel olgusu üzerine refleksiyonlarından nasıl çıktığını göstermiş bulunuyoruz: Fransız Devrimi ve İngiltere'deki Sanayi Devrimi. Hegel, sisteminin bir tek somut inceleme sürecinde öncellerinin karşı tarafında yer almaya başladı. Ayrıca, onlarla meşguliyeti daha baştan eleştirel bir nitelikteydi, Kantçı sistemin çerçevesini çatlatıyordu. Öncelleriyle olan benzerlikleriyse, Almanya'nın toplumsal durumunun onun düşüncesini dar görüşlülüğe ve hatta cahilliğe zorladığı yerlerde ancak, nadiren bulunabilir.

Tarihsel açıdan, Hegel ile eşit bir düzeye ancak bir kişi yerleştirilebilir: Goethe. *Fenomenoloji*'nin hazırlık aşamalarının, Goethe'nin *Faust*'uyla uzun ve ayrıntılı bir meşguliyetin kanıtını sunması sadece bir tesadüf değildir. Her iki çalışma da benzer bir özlemi ifade eder: İnsanlığın gelişiminin, gelinen noktada ansiklopedik bir açıklamasını vermek ve bu gelişimi, bizzat kendi yasaları açısından, onun içkin deviniminde resmetmek. Puşkin'in, *Faust*'a "modern dünyanın İlyada'sı" olarak göndermede bulunması ve Schelling'in, kendi tin felsefesini zeki bir biçimde tinin yuvaya dönüşü olarak, "tinin Odysseus'u" olarak betimlemesi, Schelling'in herhangi bir eserinden çok *Fenomenoloji*'ye daha iyi uygulanabilecek bir sözdür.

Goethe ve Hegel, burjuva gelişiminin son büyük trajik döneminin başlarında yaşadılar. Her ikisi de ufukta beliren burjuva toplumunun çözülmez çelişkilerini görebiliyordu; her ikisi de tarihin nasıl birey ile tür arasında bir uçurum yarat-

makta olduğunu görebiliyordu. Onların büyüklüğü, bir yandan, bu çelişkilerle korkusuzca yüzleşebilmelerinde ve onları felsefe ve şiirin en yüksek düzeyinde ifade etme çabalarında yatar. Öte yandan, her ikisi de bu dönemin başlarında yaşadıklarından—her zaman yapaylık ya da tutarsızlıktan kurtulamasalar da—insanlığın türe ait deneyiminin ve insanın yine türe ait bilincinin gelişimindeki kalıcı imgeleri—kuşatıcı ve kapsam alanı geniş olsa da, nüfuz edici ve ayrıntıda doğru olan imgeleri— yaratabildiler. Bu açıdan, *Wilhelm Meister* ve *Faust*, tıpkı *Fenomenoloji*, *Mantık* ve *Ansiklopedi* kadar insanın gelişiminin ölümsüz belgeleridir. Elbette bu derin yakınlıklar, onların farklılıklarını görmemizi engellememelidir: Goethe, doğa mevzu bahis olduğunda Hegel'e göre daha fazla bilgiliydi, materyalizme daha yakındı; fakat aynı derecede de, Hegel'in en önemli diyalektik keşiflerinden bazılarına karşılık veremiyordu. Devrin ayrıntılı bir tarihi, bu farklılıklarla tam anlamıyla uğraşmak zorunda kalacaktır. Ancak aydınlatılmış oldukları vakit dönemin ilerici akımlarındaki içsel çelişkilerin gerçekten de net bir resmini elde etmek olanaklı olacağından, her ikisi de en yüksek öneme haiz düşünürlerdir.

Fakat amaçlarımız açısından, bu iki insan arasındaki paralelliği saptamak yeterlidir. Goethe'nin kapitalist toplumun problemlerini incelemesini, Hegel'inkine göre gelecek hakkında kısmen daha gerçekçi ve anlayışlı, kısmen de daha az diyalektik ve çelişkilere daha az duyarlı kılan kompleks diyalektiğin planını ayrıntılı olarak çıkarmamız gerekmiyor. Her ikisi için de temel olanın, insanın kendini yaratmasının anahtarı olarak insan emeği ilkesi olduğuna değinmemiz yeterlidir. Bu düşünce, henüz bilinçli bir iktisadi formda olmamasına ve—Goethe ile Hegel arasındaki farklılıklar açısından bakıldığında—açıkça din karşıtı bir tutum taşımasına rağmen, genç Goethe'nin erken bir döneminde kaleme aldığı Prometheus Fragmanı'nda ortaya çıkar. Bununla birlikte, Goethe'nin en ünlü çalışmalarında, insanın çalışma aracılığıyla kendini yaratması, insanın kapitalist toplumla ilişkisiyle ve kapitalizmin hümanist bir eleştirisindeki amaçlarla yakından bağlantılıdır. Bu eleştiri, bir an olsun insani ilerleme düşüncesini kaybetmez ve bu yüzden de, gerici bir romantizme ödün vermektense "çelişkiler gübresinin ortası"na doğru hareket etmeyi tercih eder. Goethe'nin edebi eserleri ile Hegel'in felsefesi arasına mekanik paralellikler çizme girişimi, gülünç ve ukalaca olacaktır. Ne var ki Goethe'nin, *Faust* ya da *Wilhelm Meister*'ini keşfettiği yol ile, kabaca söylenecek olursa, Hegel'in *Fenomenolojisi*'ndeki tinin yolu aynıdır.[39]

çev. Doğan Barış Kılınç

39 *Faust* ile *Fenomenoloji* arasındaki paralellikleri *Goethe and His Age*'te (Goethe ve Çağı) uzun uzadıya tartıştım (Londra, 1968, ss. 157–255).

RICHARD GUNN

Hegel'in *Tinin Fenomenolojisi*'nde tarihin başlangıcı ve sonu *

Mevcut metinde, Hegel'in *Tinin Fenomenolojisi*'ndeki tarih kavrayışı üzerine bazı yorumlarım olacak.[1] Benim yorumlarım, *Fenomenoloji*'deki tarih kavrayışının nasıl görünebileceğine dair bir öne sürümü kendisine çıkış noktası olarak almaktadır. Bana has tartışmayı başlatmadan evvel, öne sürülen görüşün kısaca ve böylelikle de şematik bir biçimde taslağını çıkaracağım.

Fenomenoloji'de, Hegel'in *tarihi tanınmanın/kabul görmenin bir tarihi* olarak (*history as a history of recognition*) tasavvur ettiğini ileri sürüyorum. Tarihi o, tanınmanın aldığı ardışık formların bir hikâyesi olarak kabul etmektedir. Hegel, daha belirgin biçimde tarihi, "tek-yanlı ve düzensiz" (§191) olan tanınma boyunca işleyen uzun ve meşakkatli bir "çalışma"nın karşılıklı tanınmaya dönüşmesi olarak tasavvur etmektedir (bkz. §§184, 640, 644, 653). Hegel, tarihi, "tek-yanlı ve eşitsiz" tanınmanın ortaya çıktığında *başlangıç* olarak, karşılıklı tanınmanın gerçekleştiğinde ise *sonlanma* olarak resmetmiştir. Hegelci tarihin başlangıcı ile sonu arasında, tanınmanın çarpıtılmış, tamamlanmamış veya "yabancılaşmış" formlarının bir dizisi mevcuttur (bu konu, *Fenomenoloji*'nin 6. Bölümünde ele alınmaktadır).

---

* *History's Beginning and History's Ending in Hegel's Phenomenology of Spirit* başlıklı bu yazı, yazarının da izniyle ilk defa yayımlanmaktadır—ed. n.

1 G.W.F. Hegel, *Phenomenology of Spirit*, çev. A.V. Miller, Clarendon Press, Oxford, 1979. Metnimdeki referanslar, § şeklinde kısaltma yapılarak Miller'ın paragraf numaralarını takip etmektedir. Kullandığım Almanca baskı için bkz. *Werke in zwanzig Banden*, cilt 3, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1970.

Tarihin tanınmanın bir tarihi olarak resmedilmesinin yanında, (öne sürüyorum ki) Hegel, tarihsel terimlerde ifade edilecek olursa, *Fenomenoloji* metninin bulunmuş olduğu yere işaret etmektedir. Hegel, *Fenomenoloji*'yi tarihin sonunda oluşturulmuş olarak düşünmektedir.[2] Tarihi onun sonuna götüren hadise, Hegel'e göre Fransız Devrimi'dir ve *Fenomenoloji*—ki, 1806-7 tarihinde kaleme alınmıştır—, Hegel tarafından Fransız Devrimi'nin yaydığı ışıkla aydınlatılmış olarak düşünülür. Aslında *Fenomenoloji*, bizzat kendisine gönderme yapılan karşılıklı olarak kabul görmüş bir kitlenin (Devrim vasıtasıyla) ortaya çıkışının hikâyesini nakletmektedir.

Halihazırdaki bu metinde benim amacım, şematik olarak sunulan bu görüşe yönelik ya da ona karşı olan muhakemeleri sayıp dökmek değil. Her ne kadar bu görüş tartışmalı olsa da,[3] ben onun geçerliliğini—tartışma için bir zemin teşkil etmekte olduğundan, yine de—kabul ediyorum. Şayet bu görüş (veya bu görüşün *bir versiyonu*) benimsenmişse, bunu izleyen satırlardaki amacım, can alıcı olan meseleleri açığa çıkarmaktır.

Tartışma açısından seçtiğim bu meseleler, çoğunlukla Hegelci tarihin *başlangıcı* ve *sonu* ile ilgilidir. Şayet tarih tanınmanın bir tarihi ise, tanınmanın bizzat kendisi nasıl hâsıl olmaktadır? Karşılıklı tanınma gerçekleştiği zaman tarih de sona eriyorsa, Hegel'in ortaya attığı karşılıklı tanınmanın ortaya çıkışının bir izahı var mıdır? Makalemin en büyük kısmı, *Fenomenoloji*'nin "Efendilik ve Kölelik" bölümüne (§§185-96) dair meseleleri inceleyecektir—ki bu bölüm, ileri sürüyorum ki, tanınmanın başlangıcının nasıl anlaşılacağı sorununa Hegel'in cevabını ihtiva etmektedir. Makalemin sonraki kısımlarındaysa, *Fenomenoloji*'nin argümanı çerçevesinde, "tanınma"yla alakalı problemlerin çözümlenip çözümlenmediği sorusunu irdelemeyi amaçlıyorum.

1. "Tanınma"ya dair bir açıklama

Tarihin başlangıcı ve tanınmanın meydana gelişiyle ilgili meseleye dönmeden önce, Hegel'in "tanınma" (*Anerkennung*) mefhumunu benim nasıl (benim görüşüme göre) anladığıma bir göz atalım.

Genel anlamda, Hegelci tanınma mefhumu, insani özneler-arasılık

2 Bkz. §802: "Tin kendini *kendinde* tamamlayıncaya, dünya-tini olarak kendini tamamlayıncaya kadar, öz-bilinçli tin olarak kendi tamamlanışına erişemez."

3 Kojève'i harfi harfine izlemeye çabalamasam da, benim tartışmalı görüşüm onun *Introduction to the Reading of Hegel* başlıklı eserinden (Basic, Books, New York, 1969) belli belirsiz bir biçimde etkilenmiştir. Kojève'e yönelik etkili eleştiriler—benim bizzat saptırılmış olduğunu düşündüğüm eleştiriler—için şu eserlere bkz. H.S. Harris, "From Hegel to Marx via Heidegger", *Philosophy of the Social Sciences*, cilt 13, 1983 ve R.R. Williams, *Hegel's Ethics of Recognition*, California University Press, Berkeley, 1997, ss. 10-3, 65-7, 366-7.

ve etkileşim temalarına bağlıdır.[4] Hegel, insani özdeşliği (*human identity*) hem etkileşimde hem de etkileşim yoluyla biçimlendirilmiş olarak ele alır. *Fenomenoloji*'nin diliyle söylersek: "Bir öz-bilinç [insani bir birey] *bir öz-bilinç için* varolur [Hegel bununla şunu kastetmektedir: O, *başka* bir öz-bilinç için varolur]. Ancak bu şekilde o, gerçekte öz-bilinçtir" (§177). Veya bir kez daha: "Öz-bilinç başkası için varolduğunda ve bu olgu sayesinde kendinde ve kendisi için var olur; bir başka deyişle, ancak o tanındığında varolur (*es ist nur als ein Anerkanntes*)" (§178). Bu son paragraf, tanınmayı, bir bireyi neyse o kılan etkileşim süreci olarak sunmaktadır. Farklı bir biçimde ifade edersek şayet, Hegel açısından bu paragraf, tanınmanın yalnızca bilişsel olmaktan ziyade, *kurucu* (*constitutive*) bir güce sahip olduğunu vurgulamaktadır.

Hegel'in *özgürlük* ile *tanınma* mefhumlarına dair görüşlerini birlikte ele aldığımız zaman, Hegel'in "tanınma"ya dair açıklaması daha belirgin ve daha ayırt edici bir hal almaktadır.[5] Ona göre özgürlük ile tanınma, karşılıklı birbirleri aracılığıyla varolur. *Özgürlük*—ki, Hegel bunu öz-belirlenim şeklinde anlar—, kendisi tanındığı zaman ancak bu adla göz önünde tutulur. *Tanınma*, özgürce sergilendiğinde ve üstelik özgür olma anlamında özgür bir biçimde tanındığında ancak bu şekilde hesaba katılır. *Fenomenoloji*'deki çok sayıda argüman, (bu şekilde anlaşılan) özgürlük ile (bu şekilde anlaşılan) tanınmanın—Hegel'e göre—nasıl olup da birbirleriyle ilişkili oldukları sorusuna bağlıdır. "Tek-yanlı ve eşitsiz" tanınmanın mevcut olduğu bir durumda, *tanınması gerekli olan bir özgürlük* ile *özgür olması gereken bir tanınmanın* talepleri bütünleşemeyecektir: Sanki özgürlük ile tanınma, farklı toplumsal rollerle meşgul olan farklı bireylere tahsis edilmiş gibi.[6] Karşılıklı bir tanınma durumunda, buna mukabil, tek bir bireyin özgürlüğü diğerlerince tanınır ve kendi açısından bu tanınma, özgür olarak tanınır.

Benim "tanınma" üzerine olan yorumlarım, Hegel açısından bu terimin önemini gösterme çabasındadır. Bu yorumlar, bilhassa *Fenomenoloji*'nin sunmuş olduğu argümandaki bir kategori olarak *karşılıklı tanınmanın* önemini vurgulamaktadır. Karşılıklı tanınmanın vuku bulduğu bir durumda, orada ve yalnızca orada, çelişkisiz (*uncontradicted*) (veya yabancılaşmamış) özgürlük ile çelişkisiz (veya yabancılaşmamış) tanınma birleşmiş bir biçimde varolur—öyle ki, benim yorumlarım buna işaret eder. Tanınma ile özgürlük, karşılıklı tanınma gerçekleştiği vakit

4 Benzer şekilde Williams, Hegelci tanınma ile "insanlar-arası"ndaki varoluş (*interhuman existence*) arasında bağ kurmaktadır. Bkz. R.R. Williams, *Recognition: Fichte and Hegel on the Other*, State University of New York Press, Albany, 1992, ss. 73, 89.

5 Bu paragraf (ve mevcut kısmın çoğu), İstanbul Uluslararası Hegel Kongresinde (6-7 Ekim 2007) sunduğum "Teori ve Pratik Üzerine Hegel" başlıklı metnimden alınmıştır.

6 Örneğin, "efendi" ile "köle"nin toplumsal rolleri.

kendi hakları olan şeyi elde ederler ve aynı zamanda birbirleriyle çelişki içinde olmaya[7] da son verirler.

2. Tarihin başlangıcı

Hegel'in *tarihin nasıl başladığı*na dair açıklamasının, *Fenomenoloji*'nin en meşhur bölümünü ihtiva ettiğini ileri sürüyorum. Başka bir ifadeyle bu bölüm, "Efendilik ve Kölelik" (§§185-96) arasındaki toplumsal ilişkinin ortaya çıkması ve gelişmesi üzerinedir. Söz konusu bu tartışmaya başlamadan evvel, *Fenomenoloji*'deki tartışmanın geçtiği bölümün bağlamı üzerine (kısa) bir yorum getirecek ve "Efendilik ve Kölelik" bölümünün sunmuş olduğu olayların ana hatlarını ortaya çıkaracağım.

"Efendilik ve Kölelik" bölümünün konumlandırıldığı *Fenomenoloji*'nin IV. Kısmı, "öz-bilinç"in—veya başka bir deyişle, insani bireyselliğin—alabildiği formlar olarak istek ile tanınmayı tartışmaktadır. Söz konusu bu bölüm, *istekte bulunan* öz-bilinç üzerine bir tartışmayla açılır (§§167-77) ve ardından bunu, genel bir tanınma fikri veya kavramı üzerine kısa bir bölüm (§§178-84) izledikten sonra, tanınmanın kendi görünüşünü "ilk kez" nasıl (§185) ortaya serdiğinin bir izahına başvurulur. Tanınmanın, kendi görünüşünü "Efendilik ve Kölelik" üzerine olan bölümde izlenilen süreç aracılığıyla sergilediğini böylelikle anlamış oluruz.

Söz konusu bu bölüm, öz-bilinçler (veya insani bireysellikler) arasındaki "yaşam ile ölüm mücadelesi"nin (§187) bir izahı ile başlamaktadır. Bir öz-bilincin başka bir öz-bilince karşı "mutlak" korkusu (§§194, 196) yüzünden, mücadelenin sonucu bir boyun eğmedir. Boyun eğen ve köle haline gelen öz-bilinç, efendi'nin otoritesini tanır. Bunun aksine, muzaffer olan öz-bilinç de efendi haline gelir ve köleyi, insandan aşağı olan (*sub-human*) "şeylik"in (*Dingheit*) alanında ikâmet eden bir sakin olarak idrak eder (§189): Köle efendiyi tanısa bile, kendi açısından tanınacak olan bu tanınmaya imkân verebilecek olan insani statüyü efendi reddeder. Aşağıdaki paragrafta Hegel, bir efendi-köle ilişkisinin gerektirdiği "tek-yanlı ve eşitsiz" olan tanınmanın içsel mantığını (§191) ortaya serer. Bir efendi-köle ilişkisinde, başlangıçta, *özsel* ve *bağımsız öz-bilinç* olarak görünen efendidir; gelgelim, öyle bir zaman gelir ki, "bağımsız bilincin hakikatinin… kölenin kölece bilinci olduğu" anlaşılır (§193). Efendi köleye *bağımlı*dır—ve bu bağımlılık, çeşitli formlara bürünür. İlk etapta, kölenin sergilediği çalışmaya dayalı olan isteğinin tatmini için efendi köleye bağlıdır. Üstelik daha can alıcı olan, efendinin, kendi "hükmedici" toplumsal

7 Örneğin, tanınma ile *çelişen* bir özgürlük açıklaması, uzlaşımsal bir "olumsuz" özgürlük kavrayışıdır—başkalarının*dan* kaynaklanan veya başkalarına *rağmen* olan özgürlük.

konumunun tanınması için köleye bağlı olmasıdır. Bağımlılığın bu son formuna dair can alıcı nokta, (görmüş olduğumuz gibi) efendinin aşağı gördüğü ve reddettiği köle ile birlikte gelen tanınmadır. Efendi, (efendi olarak tabir edilmek için), kendisinin (efendi olarak) değersiz olarak düşündüğü tanınmaya dayanır. Bu nokta şöyle bir hususu sezdirmektedir: Köle ile efendi ilişkisinin dayandığı sistemde örneklendirilen tanınma gibi tek-yanlı ve eşitsiz bir tanınma, sadece küçük düşürücü değil—ki bunu Hegel sorgulamadan kabul eder—, yapısı gereği de değişkendir. Bu, çelişkili (veya kendinde çelişkili) bir formda varolan tanınmadır. Hegel, insani dünyadaki nesnellik ile kalıcılığın bir kaynağı diye kölenin çalışmasını—efendinin kahramanca eylemlerini değil—sunarak *Fenomenoloji*'deki efendi-köle pasajını tamamlamaktadır.

Bu göz alıcı paragrafı nasıl yorumlamalıyız? Benim naçizane önerim, "Efendilik ve Kölelik" bölümünün başlangıç noktasını oluşturan "yaşam ile ölüm mücadelesi"nin, Hegel açısından, (ta en başından beri) *tanınma*nın—ve böylece *tarih*in—onun aracılığıyla meydana geldiği süreç olduğudur. Hegel, tanınmanın, yaşam ile ölüm mücadelesine *önsel* bir biçimde herhangi bir varoluşa sahip olmadığını tahayyül eder. Bir yandan ötekine varıncaya kadar, dünya yüzünde tanınma ilişkileri mevcut değildir: Bundan daha ziyade, (*Fenomenoloji*'nin dördüncü bölümünün terminolojisinde içerildiği üzere) tanınma fikri yalnızca *istekte bulunma* şeklinde (ve hiç de tanınma kabilinden olmayan bir şekilde) varolan bireyler açısından *anlamsız*dır. Yaşam ile ölüm mücadelesinden *sonra* ve bunun bir neticesi olarak, tanınma "tek-taraflı ve eşitsiz" bir tarzda da olsa ortaya çıkar. Efendi ile köle arasındaki ilişki bir kez görünür hale geldiğinde, tarihin uzun yürüyüşü, mücadele yoluyla, *tek-yanlı ve eşitsiz tanınma*dan *karşılıklı* olan *tanınma*ya doğru yol almaya başlar.

Benim bu yorumum nasıl savunulabilir? Burada sistematik bir savunmaya girişmekten ziyade, *Fenomenoloji*'nin "Efendilik ve Kölelik" bölümünün nasıl göründüğüne dair güncel [ve] yaygın bir görüşle yan yana kendi yorumlarımı ortaya koyacağım. Söz konusu görüş, bir *tanınma mücadelesi* fikri çerçevesinde hareket eden "Efendilik ve Kölelik" bölümü ile ilgilidir.[8] Bu yaygın görüş meselesine gelince, bununla ilgili üç iddia sunacağım:

(i) "Efendilik ve Kölelik" bölümü ile benim ileri sürdüğüm yorumun kar-

8 *Tanınma mücadelesi* için bkz. A. Kojève, *Introduction to the Reading of Hegel*, ss. 7, 11-2, 41; A. Kelly, "Notes on Hegel's 'Lordship and Bondage'", A. MacIntyre (ed.), *Hegel: A Collection of Critical Essays*, Notre Dame University Press, Londra, 1976, s. 195; A. Honneth, *The Struggle for Recognition*, Polity Press, Cambridge, 1995, özellikle ss. 62, 145; L. Siep, "*The Struggle for Recognition*: Hegel's Dispute with Hobbes in the Jena Writings", J. O'Neill (ed.), *Hegel's Dialectics of Desire and Recognition*, State University of New York Press, Albany, 1996 s. 273. Ayrıca aşağıda, 12. ve 13. dipnotlardaki Stern ve Beiser'e yapılan göndermelere bakınız.

şılıklı olarak birbirleriyle tutarsız olduğu "tanınma mücadelesi" düşüncesi.
(ii) *Fenomenoloji* metnini ihlal etmeksizin bir kenara bırakılabilir bir "tanınma mücadelesi" düşüncesi.
(iii) Şayet "tanınma mücadelesi" düşüncesi bir kenara bırakılırsa, *Fenomenoloji*'nin "Efendilik ve Kölelik" pasajındaki "yaşam ile ölüm mücadelesi"nin etkileyici bir yeniden yapılandırılması mümkün olur. Bu yeniden yapılandırma, tanınmanın ayrıntılı bir şekilde nasıl başladığına delalet etmektedir.

İzleyen satırlarda, kısa-uyarıcı bir not ile iddialarımı açıklayacak ve gerekçelendirmeye çalışacağım.

Benim uyarıcı notum, efendi-köle temasını işleyen Hegel'in derin (ve bazen de yıldırıcı) karmaşık pasajlarının okurlarına ihtiyat telkin eder. Hegel bu temayı sadece *Fenomenoloji*'de değil, bir dizi erken ve geç dönem yazısında da işler.[9] Farklı efendi-köle pasajlarında ve bazen de (şaşırtıcı bir şekilde) bir ve aynı pasajda, farklı temaları incelemek amacıyla onu kullanır. Kimi durumlarda, (benim de iddia etmiş olduğum gibi) tanınmanın nasıl ortaya çıktığı sorusunu aydınlatmakla ilgilenir. Başka yerlerde ise, mülk sahiplerinin, tanınmayı elde edilecek bir "ödül" olarak—başka bir deyişle, "mülk sahipliğiyle ilgili" bir tarzda—düşündükleri bir konumlandırmayı araştırmakla uğraşır. Yine de, Hegel'in efendi-köle ilişkisi üzerine tartışmasında ele alınacak daha fazla mesele bulunmaktadır.[10] Benim buradaki amacım; Hegel'in efendi-köle ilişkisi üzerine tartışmasındaki kavramsal hususların, telafi edilemez derecede "karmakarışıklık" ve düzensizlik içindeki metnin bölümleri için bir kılavuz [harita niteliğinde] olduğunu vurgulamaktır sadece. Hegel okurlarının, efendi-köle pasajlarının tek bir meselesi olduğu yönündeki beklentiden kendilerini kurtarmaları gerektiğini iddia ediyorum. Efendi-köle pasajlarının esasında *başlangıç sorunu*na işaret ettiğini ileri sürüyorum. Ancak *başlangıç sorunu*, efendi-köle pasajlarının çözmeye teşebbüs ettiği diğer sorunlar arasında bir sorundur—bununla birlikte, belki de en temel sorundur.

---

9 Örnek için bkz. G.W.F. Hegel, *System of Ethical Life and First Philosophy of Spirit*, State University of New York Press, Albany, 1979, ss. 124-6, 136-9, 236-42; G.W.F. Hegel, "The Philosophy of Spirit (1805-6)", *Hegel and Human Spirit*, L. Rauch (ed.), Wayne State University Press, Detroit, 1983, ss. 110-8; G.W.F. Hegel, *Elements of the Philosophy of Right*, Cambridge University Press, Cambridge, 1991, §57; G.W.F. Hegel, *Philosophy of Mind (Spirit)*, §§430-5.

10 H.S. Harris (*System of Ethical Life and First Philosophy of Spirit*'e editöryal notunda, s. 235, 45. dipnot) ve R.R. Williams (*Hegel's Ethics of Recognition*'da, ss. 96, 98), anahtar bir temanın, modern-öncesi aileler (veya "klanlar") temelinde kurulan toplumdan modern hukuk üzerine kurulu topluma bir geçiş olduğunu ileri sürmektedirler.

(i) Tanınmanın başlangıcına karşı tanınma mücadelesi

Fenomenoloji'de *tanınma mücadelesi* tarafından sergilenmiş olan kısma dair tartışma, başlangıçta bir güçlükle karşılaşmaktadır: "Tanınma mücadelesi" teriminin bizatihi kendisi, geniş (mantıksal olarak zayıf) veya dar bir anlamda (mantıksal olarak sağlam) anlaşılabilir. Geniş biçimiyle anlaşıldığında bu terim—kabul edelim ki—tanınmanın gelişiminin ilerlemesini sağlayan bütün bir mücadeleye karşılık gelmektedir. Öte yandan, dar anlamda anlaşıldığında ise, peşinden epeyce koşulmuş bir "ödül" anlamında tanınmayı elde etmek için çaba harcayan bir mücadeleden bahsedilmiş olacaktır. Terim dar anlamda anlaşıldığı zaman gönderme yaptığı şey, kesin bir biçimde veya kelimesi kelimesine, tanınma *için* mücadele etmedir. İzleyen satırlarda terimi, *tanınma için mücadele*nin Hegel'e en sık atfedilen formunun, (takriben) dar anlamıyla veya tam anlamıyla ortaya koyulduğunu göstermek suretiyle ele almaya çalışacağım. "Tanınma mücadelesi" terimini tartışmamın geri kalan kısmında kullandığımda, "dar anlamıyla" nitelendirmesi ima edilmiş olacaktır.

Hegel açısından tanınmanın, efendi-köle ilişkisine yol açan "yaşam ile ölüm" aracılığıyla meydana geldiğini iddia etmiştim. Burada tartışma konusu edilen yaygın görüşe göre bu mücadele, kendi payına, tanınma için bir mücadeledir. Kojève (örneğin), bu mücadeleyi "tanınma için" veya "salt itibar" için bir kavga olarak görmektedir.[11] Stern bu mücadeleyi (başka ve daha güncel bir örneğe bakacak olursak), sadece *tanınma için* bir kavga değil, *tanınacak olan birilerinin kıymetinin tanınması için* kavga olarak görmektedir.[12] Beiser ise, aynı bağlantı içerisinde, "rasyonel bir varlık olarak kendisinin tanınması için kavga eden" "kendilik/benlik"e (*self*) değinmektedir.[13] Kuşkusuz, Stern ile Beiser'in formülasyonları Kojève'in yorumundaki muadil formülasyonlardan daha karmaşıktır: Bu yazarlardan hiçbiri, *tanınma mücadelesi* mefhumuna itiraz etmez; ne var ki, onun ötesine geçebilmek için bu mefhumu benimserler. Stern, tıpkı tanınma mücadelesi meselesinin görünür olmaya başlamamış olduğunda söz konusu olduğu gibi, bir mücadelenin sadece "istek"[14] tarafından motive edilmediği düşüncesini sürdürmede de açıktır.

Hegel'in gönderme yaptığı "yaşam ile ölüm mücadelesi"ne dair benim kendi görüşüm, Kojève ve diğerlerinin destekledikleri görüşün kavramsal anlamdaki aşırılığının karşısında yer almaktadır. Efendi-köle pasajlarının yaygın

11 Kojève, s. 7; aynı zamanda bkz. s. 41.

12 R. Stern, *Hegel and Phenomenology of Spirit*, Routledge, Londra, 2002, ss. 77-8.

13 F. Beiser, *Hegel*, Routledge, Londra, 2005, s. 187.

14 Bkz. Stern, s. 76.

hale gelmiş yorumundan ayrılarak, efendi ile köleye rehberlik eden yaşam ile ölüm mücadelesinin *olmadığını*—ve kavramsal tutarsızlık ihtiva etmedikçe—bunun tanınma için bir mücadele *olamayacağını* iddia ediyorum (Bu hususu şöyle izah edelim: Bunun dar veya tam anlamlarında tanınma *için* mücadele olmadığını ve olamayacağını öne sürüyorum). Sırası gelmişken, benim muhalif iddiamın *sadece* "Efendilik ve Kölelik" bölümündeki "yaşam ile ölüm" mücadelesinin mevzu bahis olduğu yerde ortaya çıktığını belirteyim. Efendi ile köle arasında *tek-yanlı ve eşitsiz bir tanınma* gerçekleşir gerçekleşmez, benim tanınma mücadelesi düşüncesine ilişkin herhangi bir itirazım olmayacaktır. Bu gibi durumlarda, tanınma mücadelesi yalnızca *mümkün* değil, *kaçınılmaz*dır da: *Nesnelleştirilmiş veya şeyleştirilmiş bir ödül olarak tanınma mücadelesi*, çelişkili veya "yabancılaşmış" tanınmanın aldığı bir form olduğu sürece kaçınılmaz olacaktır.

Fenomenoloji'nin "Efendilik ve Kölelik" bölümündeki "yaşam ile ölüm mücadelesi"nin tanınma için bir mücadele *olmadığı*nı ileri sürerken, yakın zamanlarda üzerine yorum yaptığım metne dayalı bir meseleyi ortaya atıyorum. *Fenomenoloji*'nin "Efendilik ve Kölelik" bölümündeki "yaşam ile ölüm mücadelesi"nin tanınma için bir mücadele *olamayacağı*nı (tutarsızlıktan mustarip halde) ileri sürerken ise, burada ana hatlarını çıkardığım kavramsal bir meseleden bahsediyorum.

Şayet Hegel tarafından tasarlanan "yaşam ile ölüm mücadelesi" tanınma için bir mücadeleyse, savaşa girişen her iki tarafın da, (belirsiz de olsa) mücadelenin ta en başından *tanınma fikrine aşina olduğu*—hatta mücadelenin başlamasından evvel—bir mücadeledir bu. Tanınma *için* bir mücadele, tanınma *üzerine* (*over*) ve tanınmaya *ilişkin*dir (*about*). *Motifi tanınma* olan bir mücadeledir bu; ve şayet hal böyle ise, tanınmayla aşinalığın savaşa girişen tarafların zihninde de zaten varsayıldığı bir mücadeledir.

Buna karşın Hegel'in tasarladığı "yaşam ile ölüm mücadelesi", onun aracılığıyla tanınmanın meydana geldiği bir süreç olarak görünecekse, tanınma da, mücadele vuku bulmadan önce var olmayan [bir şey] olarak görülmek zorundadır. Şayet, yaşam ile ölüm mücadelesine önsel olarak, tanınma fikri özbilinçli bireyler açısından *anlamsız* ise, savaşa girişen taraflar (belirsiz de olsa) kavgadan *önce* veya kavganın başladığı anda *tanınma* fikrine aşina olamazlar. Tanınma, kavgaya tutuşulduğu anda tarafların zihninde mevcut bir mesele olamayacağından ötürü, kavga için bir motif de olamaz.

Sözün özü, şayet "yaşam ile ölüm mücadelesi", onun yoluyla tanınmanın meydana geldiği bir süreç olarak görülecekse, bu mücadele (tutarlı bir biçimde) tanınma için bir mücadele olamaz. Bu mücadele tanınma için bir mücadele olarak görülecekse de, tanınmanın başlangıcı olarak (tutarlı bir biçimde) görülemez. Bu mücadele, *hem* tanınmanın meydana gelmesini

sağlayan bir süreç olarak *hem de* tanınma için bir mücadele olarak anlaşılacaksa, Hegel tarafından *Fenomenoloji*'nin "Efendilik ve Kölelik" bölümünde sahnelenen senaryo, başlangıcının gösterildiği varsayılan tanınmayı önceden varsayan bir senaryo olacaktır. *Tanınma mücadelesi* ile *tanınmanın başlangıcı*na eklektik bir tarzda vurgu yapan okumalar birleştirilir veya bir araya getirilirlerse, buradaki sonuç kısır döngü olacaktır. [15]

İzlediğim akıl yürütmeye, tanınmanın başlangıcını aşırı zor terimlerle tasvir ettiğim yönünde bir itiraz yükselebilir. Tanınma başlamadan önce, o aslında var olmayan olarak hesaba katılmak zorundadır—yoksa o, (bireyler açısından) aynı zamanda *anlamsız* da mı görülmek zorundadır? Benim buna cevabım, tanınmanın *başlangıcı*nın (eğer bu bir başlangıç olarak görülecekse tabii), halihazırda-aşina olunan (*already-familiar*) veya halihazırda-oluşturulmuş olan (*already-established*) bir fikir olarak tanınmanın daha yeni bir uygulamasından daha fazlasını içerdiği şeklindedir. Bundan sonraki cevabım ise, bir düşünce olarak tanınmayla aşinalığın, en yaygın haliyle bir tür tanınma pratiğinde köklerinin olduğu yönünde bir cevap olacaktır. Şayet tanınma [bizlere] aşina ise, bu genellikle onun halihazırda varolduğundandır—sadece bir düşünce olarak değil, aynı zamanda toplumsal ve siyasi bir formda. [16]

Argümanıma ilişkin mevcut bu bölüm, Hegel'in tartışması bağlamında "tanınma mücadelesi" yaklaşımının, tarihin başlangıcı temasını vurgulayan yaklaşımla bağdaşmadığı sonucunu çıkarmama olanak sağlamaktadır. Buna müteakip akıl yürütmemin iki bölümünde, bu sonucu *Fenomenoloji* metniyle daha bir ilişkilendireceğim.

(ii) Hegel'in "yaşam ile ölüm mücadelesi" tanınma için bir mücadele midir?

Fenomenoloji metninde, Hegel'in "Efendilik ve Kölelik" bölümünün başlarında "yaşam ile ölüm mücadelesi"ni, doğru veya yanlış, tanınma için bir mücadele olarak gördüğü yönünde hâkim bir kanıt mevcut mudur? Ben böyle bir kanıtın mevcut olmadığını ileri sürüyorum. Alıntılanan pasajlar, alternatif bir yoruma imkân tanıyan böyle bir kanıtın varlığını göstermektedir.

Fenomenoloji'nin yaşam ile ölüm temasının ortaya atıldığı paragrafların-

15 Kojève, "Efendilik ve Kölelik" bölümünü "öz-bilincin 'köken'i"ni tartışıyor diye düşünürken (*Introduction to the Reading of Hegel*, s. 7) haklıdır; ancak bunu tanınma mücadelesi düşüncesine bağlı olarak görmede hatalıdır. Konu edilenleri bu şekilde bir birleştirme, Hegel uzmanlığında (*Hegel scholarship*) hesap edilemez kafa karışıklığından sorumlu olagelmiştir.

16 Örneğin bu, özel mülkiyet ile ailede (ki, bunun modern öncesi bir aile olmasına gerek yoktur. Bkz. 10. dipnot) ve onlar aracılığıyla varolur.

daki (§§186-8) formülasyonlar, aslında "tanınma mücadelesi"ne ilişkin bir yoruma işaret eder görünmektedir. Mesela Hegel, bireysel öz-bilinçlerin, "şayet *kendi için* varlıklarının kesinliğini hakikate eriştireceklerse, bu [yaşam ile ölüm] mücadelesine girmek zorunda olduklarını" ifade etmektedir (§187). Hegel'in kullanımında "kesinlik" *istek* aşamasında elde edilirken, "hakikat" ise *tanınma* aracılığıyla varolur. Hal böyle olunca, Hegel, bireylerin bizzat kendileri tanınacaksa, onların mücadele etmek zorunda olduklarını belirtir. Peki ama bu, (Hegel'in görüşünde) bireylerin *tanınma için* mücadele etmek zorunda olduğu anlamına mı gelmektedir? Alıntı yapılan pasajdaki "zorunluluk", *yönelimselliğin* (*intentionality*) *zorunluluğu* veya—sadece bir—*duruma bağlı* (*conditionality*) *zorunluluk* mudur? Tanınma meydana gelecek, (belirli türde) bir yaşam ile ölüm mücadelesi vuku bulmak zorunda olacaksa, Hegel bundan daha fazlasını mı söylemektedir? Alıntılanan pasaj, bir amaç ya da hedefin böyle bir mücadele içinde ne olması gerektiğine dair *herhangi bir şey* mi söylemektedir?

Kendi öz yaşamlarını riske atan bireylere işaret eden yaşam ile ölüm mücadelesi üzerine kurulu bu pasajlar, daha güç bir meselenin doğmasının müsebbibidir. Bu noktada, Hegel'in *birinin yaşamını riske atması*na olumlu bir değer atfettiğine kuşku yok: "Yaşamını tehlikeye [veya riske] atmakla özgürlük kazanılır" (§187). Fakat bunun değeri nedir? *Birinin yaşamını riske atması*, onur anlamına geldiği için mi değerlidir; veya tanınmayı sağlama ihtimalini bir çatışma içinde artırdığından mı bu değerlidir? Dolaylı veya dolaysız, bu öne sürümlerden her ikisi de bir "tanınma mücadelesi" düşüncesini besler ve destekler. Ne var ki, burada üçüncü bir ihtimal mevcuttur.

Muhtemelen, Hegel'in *tehlikeye atılan yaşam*a olumlu bir değer yüklemesinin sebebi, yaşamın tehlikeye atıldığı bir durumun, daha ileriki (ve o durumla ilişkili) bir olayı başlatan bir durum olmasındandır; ve yine muhtemel ki, bu *ileriki olay, bir kimsenin tanınmayı sağlama şansını artıran* bir olay değildir—sözgelimi bu, kavgada bireye avantaj sağlayan ani bir güven patlaması gibi bir şey olacaksa. Belki de *ileriki olay*, bunun aksine, mücadele eden bireyin *korkuya boğulması*dır—öyle bir ölüm korkusu ki, (Hegel'in de aktardığı gibi) bireyin varlığının "artık iliklerine" işlemiştir (§194). Hegel, korkunun deneyimlenmesi yoluyla bireyin tanınmayı (*sağlamaya vasıflı olmak*tan çok) *sağlamaya esinlenmiş* olduğunu ileri sürmeyebilir mi?

Bu soru, tartışmamın izleyen kısmında sunacağım efendi-köle senaryosunun okunmasında bana rehberlik etti. "Tanınma"ya genel olarak karşı çıkışımın nedeni, bu tür yorumların, (kahramanca olana karşıtlık içinde olmaktan ziyade) kahramanca (*heroic*) özellikler ışığında efendi-köle diyalektiğindeki olayları sunmalarıdır.

(iii) Hegel'in tarihin başlangıcına dair açıklaması: kahramanlık-karşıtı bir yeniden inşa

Fenomenoloji'nin "Efendilik ve Kölelik" bölümüne dair bir açıklama, tanınmanın gösterildiği farz edilen bir başlangıcı olduğunu (ki, bu benim iddiamdır) varsaymaktadır. Bu da, tanınmanın, efendi-köle ilişkisine götüren mücadelenin başlamasından evvel öz-bilinç açısından *söz konusu* olduğunu varsayar. Burada bu varsayımdan kaçınan bir "Efendilik ve Kölelik" bölümüne dair bir okumaya işaret ediyorum. Benim okumam, "Efendilik ve Kölelik" bölümünü—Arendt'in sözleriyle—"yeni bir başlangıç"a ilişkin bir açıklama olarak sunacaktır.[17]

Yukarıda, *Fenomenoloji*'nin dördüncü bölümünün, öz-bilincin (insani bireyselliğin) alabileceği formlar olarak "istek" ile "tanınma"yı tartıştığını belirtmiştim. İnsani bireyler, *isteyen* ve/veya *tanınma kabilinden* varlıklar (*recognitive beings*) olabilir. İnsani bireylerin, onun yoluyla salt *isteyen* değil, bunun yanı sıra *tanınma kabilinden* varlıklar da oldukları sürecin izi, *Fenomenoloji*'nin (ileri sürmüş olduğum gibi) "Efendilik ve Kölelik" üzerine bölümünde sürülebilir.

"Efendilik ve Kölelik" bölümüne ilişkin önermiş olduğum okuma, *isteği* kendine başlangıç noktası olarak alır. Hegel'in gönderme yaptığı "yaşam ile ölüm mücadelesi" vuku bulmadan önce, bireyler yalnızca *isteyen* varlıklardır; *isteğe ilişkin meseleler* ise, (*tanınmaya ilişkin meseleler*den ziyade) mücadeleye yol açmaktadır. Peki bu tür meseleler ne olabilir? *Ancak isteyen bir varlık*—tanımı gereği, onun için *tanınmanın anlamsız olduğu* bir varlık—ölümcül bir tehdit olarak bu tür başka bir varlıkla karşı karşıya gelebilir sadece. Tanınma anlamsız olduğunda, iletişim senaryoları dışarıda bırakılır. İletişim senaryosu dışarıda bırakıldığında ise, diğerinin davranışı (belirsizliği ve öngörülemezliği yüzünden) *salt istekte bulunan* bireyin yaşamını tehdit eder. Saldırı (dikkat çekecek derecede) en iyi savunma aracı olduğundan, öz-bilinçler arasında bir yaşam ile ölüm mücadelesi başlar: "Her biri ötekinin ölümünü amaçlar" (§187). Her bir ötekinin amaçladığı *şey*in diğerinin ölümü olduğu (ve diğerinin tanınması olmadığı) belirtilmelidir. Mücadele, *tanınmaya dair* bir istek tarafından değil, *hayatta kalmaya dair* bir istek tarafından güdülenir.

Hegel'in açıklamasındaki tanınmanın ortaya çıkışının izini sürmek için, "yaşam ile ölüm mücadelesi" süreci (§187) âdeta kare-kare resmedilmek zorundadır. İki öz-bilinç de (Hegel bunu şart koşmuştu) bir diğerinin ölümünü amaçlar ve böylece kendi hayatlarını tehlikeye atarlar. Korku, *kişinin yaşamını tehlikeye atma*sına normal veya zorunlu bir şekilde eşlik eder—öyle ki, Hegel bunu açıkça yazmıştır. Onun açıklamalarını, tasarlanmış olan mücadeledeki kritik bir momente—başka bir deyişle, *efendi haline gelecek olan öz-bilincin köle olacak olan*

17 Bkz. Hannah Arendt, *The Human Condition*, University of Chicago Press, Chicago, 1958, s. 247; *On Revolution*, Penguin Books, Harmondsworth, 1973, s. 211.

öz-bilince nihai, ölümcül bir darbe indirmek için konumlandığı momente—atıf yapıyor olarak aldığımızda ve bu momenti ("fenomonolojik anlamda") mağlup olmanın sınırında duran bir öz-bilincin bakış açısından resmetmeye giriştiğimizde, iddia ediyorum ki, Hegel'in argümanındaki *korku*nun önemi açık bir hal alacaktır. Bu momentte, *efendi haline gelecek olan öz-bilinç*, *köle olacak olan öz-bilinç* açısından—muhtemel kölenin—kendi ölümüne ilişkin saf ve belirsiz bir amaçtan *başka bir şey* değildir. Ölümcül kavgaya eşlik eden *korku*, "mutlak" bir seviyeye doğru şiddetlenmiştir (§§194, 195). Hegel'in sözleriyle ifade edersek:

> Bu bilinç [köle haline gelecek olan öz-bilinç], bu veya şu tikel şeyden dolayı ya da sadece boş vakitlerinde değil, kendi bütün varlığı (*ganzes Wesen*) ölüm tarafından ele geçirilmiş olduğundan ötürü korku içindedir; zira o, ölüm korkusunu, mutlak efendiyi deneyimlemiştir. Bu deneyimle büsbütün etkisiz hale gelmiş, kendi varlığında tepeden tırnağa titremiş ve içinde sağlam ve kalıcı ne varsa temellerine değin sarsılmıştır (§194).

Herkesçe bilindiği gibi, ölüm korkusu ("mutlak efendi") bilgeliğin—veya öz-farkındalığın—başlangıcıdır. Kanımca Hegel, bu öz-farkındalığın ortaya çıktığı tarza işaret etmektedir. Ortaya çıkar, çünkü efendi-olmanın amaçladığı *şey*, mağlup öz-bilincin ölümüdür; mağlup olmuş öz-bilinç bu amacı idrak ederken kendisinin de *kim* olduğunu öğrenir—veya yüksek sesle telaffuz eder. Benim ("fenomonolojik anlamda") tasarlamış olduğum senaryoda, yenilmenin eşiğinde olan bir öz-bilincin bu yönelimi kavramaktan başka hiçbir seçeneği yoktur. [Burada] ölüm saçan ötekinin gözleri, onun bakışında donakalmış olan kaybeden öz-bilincin üzerindedir. Yenilmenin eşiğinde olan öz-bilinç, muzaffer olan ötekinin gözlerine korkusuzca bakarak öz-farkındalığını veya öz-bilgisini elde eder. Bu farkındalık veya bilgi, bir öz-bilincin neyse o olduğu her şeyi kapsayacak şekilde genişler (Onun "bütün varlığı"na uzanır). Yenilmenin eşiğinde olan öz-bilinç *salt istekte bulunma*ya değil, *tanınma kabilinden* potansiyellere de sahip olduğunun farkına varır. "Yaşam ile ölüm mücadelesi"ndeki rakipler salt isteyen varlıklar *olarak devam etsel*erdi, ötekinin ellerinde olan bir öz-bilincin ölümü de kesin olurdu. Ne var ki tek bir öz-bilinç (yalnızca bir öz-bilinç) farkındalıkta ilerlediğinden ötürü, farklı bir sonucun ortaya çıkması mümkündür. İletişimsel (veya tanınma kabilinden) eylem ile çabuk düşünme (*quick thinking*) bir krizi yatıştırır. Muzaffer olanın gözdağı verdiği ölümcül darbe, "boyun eğiyorum" haykırışı ile defedilir. [Böylelikle] tek-yanlı ve eşitsiz tanınma varolur ve tarih başlar.

"Yaşam ile ölüm mücadelesi"ni yeni baştan inşa etmem, bir soruyu—*en az* bir soruyu—cevaplanmamış bırakır. *Köleye dönüşecek olan öz-bilinç* tanınma

kabilinden eyleme korku aracılığıyla muktedir hale geliyorsa şayet, *efendiye dönüşecek olan öz-bilinç* [buna] kendisinin ne şekilde karşılık vereceğini nasıl bilecektir? Kavganın başında, her iki öz-bilinç de *salt istekte bulunan* öz-bilinçtir ve benim ileri sürmüş olduğum yeniden inşada yalnızca *tek bir* öz-bilinç (köleye dönüşen öz-bilinç) bu sınırın ötesine geçmiştir. Efendinin, kölenin itaat sergileyişini kabul etmeye muktedir olduğunu ileri sürüyorum; zira efendi, itaat eden köle figüründe, (kölenin çalışması sayesinde) şaşılacak bir şekilde tatmin edilen isteğin bir hayalini görür (Bkz. §190). Efendi açısından tanınma tam anlamıyla *terra incognita* * olduğundan, "tek-yanlı ve eşitsiz" tanınmanın gerektirdiği sağa-sola kıvrılışları ve ironik tersyüz oluşları önceden görmede o, kifayetsizdir.

Bunu desteklemek için, benim "kahramanlık karşıtı" yeniden inşamın; "tanınma mücadelesi"nin daha alışılmış bir okuması yanında konumlandırılabilecek olan, *Fenomenoloji*'deki efendi-köle pasajının alternatif bir yorumunu sunduğuna işaret ediyorum. Benim açıklamamın, en az yerine ikâme etmek istediğim okumanınki kadar güçlü bir biçimde metne bağlı olduğunu iddia ediyorum. Yeniden inşamın kavramsal avantajları arasında hiç de önemsiz sayılamayacak olanıysa, fasit döngüselliğe veya akla birçok soru getiren varsayımlara düşmeksizin bir sürecin—gerçekte amaçlanmamış sonuçların bir sürecinin—izini sürmektir; öyle ki, bu süreçle tanınma ve dolayısıyla da tarih ilk görünüşünü kazanacaktır.

3. Tarihin seyri

Şayet tarihin sayfaları boyun eğmeye ilişkin bir çığlık ile açılıyorsa, bu onun, tanınmanın hem olumlandığı hem de yadsındığı bir eylemle başlaması anlamına gelir. Bu eylem, onun çelişkili ve "tek-yanlı" niteliğini aşmak için tarihin çaba gösterdiği tanınmanın bir formunu kurmakta ve başlamaktadır. Hegel açısından tarihin, *tek-yanlı olan tanınma*yı *karşılıklı tanınma*ya dönüştüren bir "çalışma" olduğunu ileri sürmüştüm. Tarihin seyri, bu uzun soluklu (*protracted*) ve (ileri sürüyorum ki) müphem dönüşümün hikâyesidir.

"Müphem" terimini iki noktanın altını çizmek için kullanıyorum. İlkine göre; tanınmaya dayalı bir tarihte bireyler öyle şekillerde düşünür ve edimde bulunurlar ki, bunlar, daha sonrasında [somut anlamda] gerçekleştirilen, makul verili tanınma formlarıdır (veya tanınma modelleridir). Tarih, benim formülasyonumun da ileri sürmüş olduğu gibi esasında bir "çalışma"dan ibaretse, bu, nihai ereğinin ne olabileceği açıkça anlaşılmaksızın ilerleyen bir "çalışma"dır. *Tanınma* ve *özgürlük*, gerçekte bireylerin izleyebilecekleri tarihsel düşünüş tarzlarıdır. Bununla birlikte, *tanınma* ve *özgürlüğe* dair düşünüş tarz-

larının izlenip izlenmediği ve (şayet izleniyorlarsa) nasıl anlaşıldıkları, herhangi verili bir durumda öngörülemez veya "çıkarsanamaz" [18] olarak kalır.

Dikkat çekmek istediğim ikinci nokta ise, tarihin seyrinin müphem olduğudur; çünkü Hegelci tarih kendini, *Fenomenoloji*'nin hangi yerinde olursa olsun, tarihi onaylanmış amaçlara doğru götürecek evrensel (*global*) bir özneyi garanti etmeksizin açar. Hegel'in geç dönemindeki, ortaya koyulmuş bir eylemin önceden belirlenmiş bir sonucunun olduğu düşüncesini teminat altına alan "aklın hilesi"nin (*List der Vernunft*) yer aldığı *Tarih Felsefesi Üzerine Dersler*'deyse [19] evrensel bir özne mefhumu bulunmaktadır. Bunun aksine *Fenomenoloji*'nin tarih kavrayışında, evrensel bir özne—ve "aklın hilesi"—kavrayışı mevcut değildir. [20]

İşaret edilen bu noktalar ışığında, Hegel'in iddiasının—ki bu, benim tanınmaya ilişkin yorumlarımda yankılanan bir iddiadır—sonucu, tarihin bütüncül ve tutarlı bir anlam taşıdığına mı delalet etmektedir? Tarihsel eylemler "çıkarsanamaz" (*undeducible*) ise ve evrensel bir özne de varolmayan veya namevcut [bir şey] ise, tarih makul bir biçimde bir *başlangıca*—ve bir tarihçinin (*Fenomenoloji*'nin yazarı olarak Hegel'in) yazdığı esnada bir *sona*—sahip olarak görülebilir mi? Benim bu tarz sorular karşısındaki iddiam, tarihin seyrinin müphem olacağı, bununla birlikte bütüncül anlamda bir kavrayışın muhafaza edilebileceği yönündedir. Bir *anlatı*yı nakleden bir yazar (örneğin), bireysel eylemleri müphem veya "çıkarsanamaz" olarak düşünebilir, ama yine de bu türden eylemleri tutarlı bir bütün oluşturan eylemler olarak kabul edecektir. *Geriye dönük bir şekilde* hadiseleri kaleme alan bir yazar, önüne geçilmez/ilahi takdir temelindeki bir "aklın hilesi"ne dayanmaksızın bu hadiseleri şimdide—tarihçinin içinde yazıyor olduğu şimdide—en son noktaya ulaşmış olarak görür. Hegel'in iddiası, *tarihin falanca bir sonuca doğru yönlendirilmiş olduğu* yönünde olmayıp; *bu sonuç ortaya çıktıktan sonra*, tarihçinin geriye dönük bir şekilde müphem ve "çıkarsanamaz" süreci kayda geçirdiği şeklinde olabilir; öyle bir süreç ki, *bu tikel şimdi*ye kendi sonucu olarak sahiptir.

Fenomenoloji'ye göre tarihin bütünlüklü—bir başka deyişle, özgürlük ve tanınmaya ilişkin iç içe geçmiş temalara bağlı—bir anlamı olduğunu iddia et-

---

* Bilinmeyen yer, keşfedilmemiş olan—çev.n.

18 Kojève'in terimidir. Bkz. *Introduction to the Reading Hegel*, ss. 8, 43.

19 "Aklın hilesi"ne ilişkin bkz. G.W.F. Hegel, *Lectures on the Philosophy of World History: Introduction*, çev. H.B. Nisbet, Cambridge University Press, Cambridge, 1975, s. 89.

20 *Fenomenoloji*'nin "Giriş"inde Hegel, aklın hilesi düşüncesini anımsatıyor görünen (veya umduran) "hile" (*List*) mefhumuna başvurur. Ancak bu, *Tinin Fenomenolojisi*'nde ilahi takdir temelli veya (âdeta varmış gibi) "teleolojik" bir tarih kavrayışını Hegel'e yüklemeyi meşru kılmak için yetersizdir.

miştim. Sonrasında da, bütünlüklü bir anlam düşüncesini tehlikeye atmadan, *Fenomenoloji*'nin evrensel (*global*) bir özne mefhumundan kurtulabildiğini ve tarihin seyrinin kökensel anlamda müphem olduğunu kabul edebildiğini iddia ettim. Bu ikinci iddia, içinde Hegel'in en meşhur kavramının—"tin" (*Geist*) kavramının—incelendiği veçhede yankı bulur. "Tin" başlığı altındaki *Fenomenoloji*'nin altıncı bölümünde Hegel, antik Grek şehir-devleti veya *polis* döneminden kendisinin de içinde yaşamış olduğu Fransız Devrimi sonrasındaki günlere kadar, hatta onu da içerecek şekilde, Avrupa tarihinin ayırt edici bir izahını sunmaktadır. Hegel'in "tin" terimini sayısız bağlam ve anlamı içinde ortaya serme gibi bir amacım yok. Bununla birlikte, Hegel'in vermiş olduğu bölüm başlığının, Avrupa'ya özgü tarihî hadiselerde ve bu hadiseler sayesinde faal olan evrensel bir özne olarak "tin"i düşünmeye bizi çağırıp çağırmadığına dair bir soru ortaya atıyorum.

Hegel yorumcuları, Hegelci "tin" kavramını kadir-i mutlak ve aşkın bir tanrı modelinde düşünmekte epeydir isteksizlerdi. Taylor'ın görüşüne göre, örneğin, "tin veya öznellik zorunlu olarak ete kemiğe bürünen bir şeydir; tin (*Geist*), kendi varlığını sürdürdüğü ve kendisini açığa vurduğu evrenden ayrı varolamaz."[21] "İnsanlardan bağımsız bir biçimde" varolamasa bile, *tin* yine de "insana indirgenebilir değildir; insani tin ile özdeş değildir."[22] Harris de aynı sonucu çıkararak, tinin—veya daha ziyade "mutlak" tinin—"atomik anlamda sonlu ölümlülerin tarihsel etkileşimlerine basit bir biçimde indirgen*emez*"[23] olduğunu bildirir. Harris'in *atomik* bireyselliğe göndermesini bir kenara bırakırsak; Hegel'deki "tin" mefhumunun evrensel öznelliğin son kalıntılarından kendisini kurtarıp kurtaramayacağına ve de salt ve yalnızca etkileşim veya tanınma kabilinden terimlerden ibaret olup olamayacağına dair bir soruyla karşı karşıya kalmaktayız. *Fenomenoloji*'deki çarpıcı bir pasajda[24] Hegel, "tin" mefhumunu tam da bu tür tanınma kabilinden terimlerle sunmaktadır. O bize, öz-bilinçler arasındaki etkileşimin—bununla o, öz-bilinçler arasındaki *karşılıklı tanınma kabilinden* etkileşimi kasteder görünmektedir—"tinin neyse o olduğu şey" (*was der Geist ist*) (§177) olduğunu söyler. Şayet tin etkileşim ve tanınma *ise*, Hegel'in bu terimi, evrensel öznellik olmadan da yapabilmekte ve bizi (Montesquieu'nun meşhur başlığındaki) "yasaların tini"ne daha yakın olan bir şeyleri düşünmeye çağırmaktadır.

Mevcut bu metinde, Avrupa tarihinin izlediği seyre dair Hegel'in izahı-

21 Charles Taylor, *Hegel and Modern Society*, Cambridge University Press, Cambridge, 1979, s. 23.

22 A.g.e., s. 11.

23 Harris, s. 248 (Yukarıda üçüncü dipnotta alıntılanmıştı).

24 Bu pasaj, Williams tarafından ön plana çıkarılmaktadır. Bkz. *Recognition*, s. 14.

nı ayrıntılarıyla inceleme girişiminde bulunmuyorum. Ancak, Hegelci tarihin son günlerine ilişkin sorunlara doğru tartışmamı ilerletmek maksadıyla bazı şematik yorumlara ihtiyaç duyulmaktadır.

Fenomenoloji'nin dördüncü bölümü, antik Grek toplumsal yaşamını, "öz-bilincin hak ettiği tikelliği henüz kazanmamış" (§464) olduğu ve üzerine düşünülmeyen alışkanlıkların varlığını sürdürdüğü yer olarak sunmaktadır. Antik Roma'da alışkanlıkların yönetimi sona erdirilir ve bireyler "dışsal", böylelikle de yabancılaşan bir toplumsal yaşamın karşısında konumlanırlar (§484). Hegel'in görüşüne göre, antik Roma'ya özgü yabancılaşmanın sonucu Hıristiyanlıktır: Öz-bilinç için *bu* dünyadaki ("*edimsel* bilinç"in dünyasındaki) yabancılaşmanın telafisi, mükemmelliğin sözümona hüküm sürdüğü öteki-dünyasal bir *öte-yanı* ("*saf* bilinç"in bir dünyası) tasarlamaktır.[25] Roma sonrası dünyada "tin kendisi için salt *tek bir* dünya değil, ikili, bölünmüş ve kendine karşıt bir dünya inşa eder" (§486). Bu ikili olma yoluyla öz-bilinç, kurtulmayı amaçladığı yabancılaşmayı artırmaktadır.

Hıristiyanlığın *bu* dünya ile *öte-yan* arasına koymuş olduğu ayrım temasına vurgu yapmamın nedeni, Hegel'in, *Fenomenoloji*'nin altıncı bölümünün geri kalan kısmını bu temaya gönderme yaparak biçimlendirmesidir. Hegel, yabancılaşmanın modern dünyanın erken döneminde[26] doruk noktasına ulaştığını ileri sürer: Çelişki sadece bu dünya ile öte-yan *arasında* değil, her iki dünya *içinde* de hüküm sürer. *Bu* dünyada—"pratik"in dünyasında—, (kamu yararına olduğu varsayılan) *siyaset* ile (kişisel çıkarla ilgili etkenlere bağlı olan) *iktisat* arasında bir çatışma ortaya çıkacaktır. Öteki-dünyasal bir *öte-yan*da—"teori"nin dünyasında—ise, aydınlanma ile dinsel inanç arasındaki semada bir savaş patlak verecektir. Hegel, on sekizinci yüzyıl Fransız toplumunu gittikçe daha fazla akılda tutarak, birbirlerini önceden varsayan fakat aynı zamanda da birbirlerinin altını oyan parçalara sahip toplumsal bir dünyayı betimlemektedir. Böyle bir toplumda, der Hegel, her "kendi kendini ayrımlaştıran devinim,* sırf gürültü-patırtı ve de karşıtı ile zorlu bir mücadele olarak" sahneye çıkar (§546). Hegel tarafından resmedildiği şekliyle yabancılaşmanın içine işlemiş olduğu Fransız toplumu, devrimci ayaklanmanın arifesindedir. Böyle bir ayaklanma, Hıristiyan kültürünün kaynağında yer alan "*saf* bilinç" ile "*edimsel* bilinç"—veya "teori" ile "pratik"—arasındaki yaban-

---

25 Feuerbach'ın *Hıristiyanlığın Özü* (*Essence of Christianity*) adlı çalışması, gerçekte *Fenomenoloji*'nin bu bölümündeki akıl yürütmenin inceden inceye işlenmiş halidir.

26 *Fenomenoloji*'nin altıncı bölümü ortaçağı sessiz sedasız atlayıp geçmektedir. Ne var ki dördüncü bölümdeki "Mutsuz Bilinç" kısmı (§§207-30), Karanlık Çağa/ortaçağa özgü dönemin (yanlış konumlandırılmış) bir tartışması olarak okunabilir.

* Makalenin yazarı, buradaki alıntıda, *Fenomenoloji*'nin İngilizce çevirisindeki "moment" ya da "uğrak" (*moment*) terimini kullanıyor. Oysa alıntı yapılan Miller çevirisinde, "moment" değil, "devinim" (*movement*) terimi kullanılıyor—ed. n.

cılaşmaya dayalı ayrımı sapasağlam bırakmayacaktır. Hegel'in, Fransız Devrimi'ne ilişkin onu tartışmaya sevk eden sözleriyle söylersek, "[*saf* ve *edimsel* bilincin] iki dünyası barışmış ve cennet de aşağıya yeryüzüne indirilmiştir" (§581).

4. Tarihin sonu

Fenomenoloji'nin Hegel'ine göre, tarihin karşılıklı tanınma gerçekleştirildiğinde sona erdiğini iddia etmiştim. Daha sonrasında ise, karşılıklı tanınmanın, Hegel'in görüşünde Fransız Devrimi aracılığıyla meydana geldiğini ileri sürdüm. Bu her iki iddia da; Fransız Devrimi'ne ilişkin hadiseleri betimleyen *Fenomenoloji*'nin ilgili bölümünde (§§528–95), en az Hegel'in efendi-köle pasajının ihtiva ettiği şey kadar dehşete düşürecek derecede korkunç olup onun gözler önüne serdiği bir senaryo yüzünden belirsiz görünmektedir.

Hegel'in Devrime ilişkin hadiseleri izahı, (şematik olarak) aşağıdaki gibi seyretmektedir: "Mutlak özgürlük"—Fransız Devrimi'ne özgü özgürlük—"kendisine karşı çıkabilecek herhangi bir güç olmaksızın dünyanın tahtına çıkar" (§585). Mutlak özgürlüğün gücü eline almasının sonucu olarak, "çeşitli tinsel kütleler/yapılar (*geistigen Massen*) ve bireyin sınırlı yaşamı bununla ortadan kaldırılmıştır" (§587). (Hegel'in ifade ettiği ve benim burada yararlandığım nokta; mutlak özgürlüğün, bireylerin altında şu veya bu tür rol tanımlamalarıyla belirlendikleri envai çeşit *toplumsal kurum*u bir kenara bırakmış olmasıdır).[27] Mutlak özgürlüğün hâkim olduğu bir durumda, Fransız Devrimi anayasa-inşa etme vazifesiyle karşı karşıyadır. Bununla birlikte, "bilincin bizzat kendisiyle etkileşimi"—ki bu, mutlak özgürlüğün kapsadığı bir "etkileşim"dir—, "hiçbir şeyin ona karşı duran *özgür bir nesne* şeklinde ayrılmasına izin vermez" (§588) ve anayasa inşa etme işi, kendi kendisini engellemiş olur. *Yasama* (*legislature*), *yürütme* (*executive*) ve *yargı* (*judiciary*) arasında ayrım yapabilecek olan bir anayasa yalnızca tinsel kütlelerin yenilenmiş bir düzenlemesini ve bu suretle de yinelenen yabancılaşmayı tesis edebilir. Ya "olumlu bir iş" (anayasa inşa etme işi) ya da etkili bir "edim" sergilenemediğinde, devrimci öz-bilince ancak "olumsuz eylem" ve "yok edişin *taşkın öfkesi*" kalır (§589). Ve [böylece] terör başlar. Bir *hükümet*in yalnızca geçici anlamda-muzaffer bir *hizip* sayıldığı ve "*kuşkulanılmışlığın… suçluluğun* yerini aldığı veya onun önem [ve etkisini] taşıdığı" (§591) terör katliamında, Devrim [bizzat] kendisini tüketir. Katliam nihayete erip de terör sonlandığında, bireysel bilinçlerin çokluğuna devredilen "tinsel

27 *Tin*in *Fenomenolojisi*'ndeki §492, tinsel kütleleri hava, su, ateş ve toprak gibi doğal öğeler (veya doğal kütleler) ile mukayese etmektedir. Toplumsal kurumların, tanınma kabilinden ilişkilerdeki ataleti (*inertialisation*) veya şeyleşmeyi (*reification*) ihtiva ettiğini ileri sürüyor şeklinde bu paragrafı okumamak güçtür. Toplumsal kurumların varolduğu yerde, *tek bir birey*in bir veya daha fazla evrensel rol tanımlamasının taşıyıcısı olacağına dikkat edelim. Bu husus dikkate değer önem taşır; zira aşikâr hale geldiğinde, *Fenomenoloji*'nin yabancılaşmayı anlayış biçimiyle ilgilidir.

kütlelerin veya alanların örgütlenmesi... bir kez daha ortaya çıkar/şekillenir. Ölüm korkusunu hissetmiş olan bu bireyler... olumsuzlamaya ve ayrımlara yeniden boyun eğerler, çeşitli alanlarda kendilerini düzenlerler ve de paylaştırılmış ve sınırlı bir göreve, ne var ki bu yolla kendi tözsel edimselliklerine geri dönerler" (§593).

Peki, bundan biz ne anlıyoruz? Tübingen'deki öğrencilik günlerinde Hegel, Fransız Devrimi'nin patlak vermesini çok iyi karşılamıştı. Her ne kadar teröre cevap verdiği daha sonraki dönemde "Robespierre ve takipçilerinin rezaletini" [28] (Schelling'e bir mektubunda) yazmış olsa da, —takip eden yıllarda— Fransız-esinli bir siyasal temsil biçiminin Almanya'da yaygınlık kazanması için umutlanıyordu. 1806'da Hegel (sonrasında *Fenomenoloji*'yi tamamlayacaktır), Jena'daki savaşta Napoléon'un Prusya'ya karşı zafer kazanmasını memnuniyetle karşılamıştır. Berlin döneminden kalma *Tarih Felsefesi Üzerine Dersler*'inde Fransız Devrimi, "şanlı bir tan ağarması" [29] olarak atıfta bulunulmayı sürdürmektedir. Kısacası Hegel, (çağdaşlarının pek çoğundan farklı olarak) anti-devrimci bir duruş benimseyerek teröre karşılık vermemiştir. *Fenomenoloji*'nin terör üzerine kara sayfaları ve korkutucu paragraflarının (§§589-92) büyük bir haksızlıktan kaynaklanan öfkenin ifadesi olarak değil de, devrimci özgürlüğün getirebileceği en kötü şeyin bir kabulü olarak en iyi biçimde betimlendiğini iddia ediyorum. Hegel, her ne kadar terör döneminde "öz-bilincin mutlak [eş deyişle, devrimci] özgürlüğün kendinde bizzat ne olduğunu öğrendiğini" (§592) bizlere söylese de, onun iddiası mutlak özgürlüğün *yalnızca* terör olacağı şeklinde değildir; ne de teröre dair bilgimizin mutlak özgürlüğe karşı itirazları geçersiz kılmada yeterli olduğu iddiasındadır.

Mevcut makalenin geri kalan kısmında, Hegel'in düşüncesindeki bir kategori olarak "mutlak özgürlük"ün zenginliğine ve ona yönelik içsel ilgiye dair bir şeyleri çekip çıkarmaya çalışacağım. Hegel'in, (a) mutlak özgürlüğü can alıcı tarihsel sorunların üstesinden geliyor olarak gördüğünü ve (b) mutlak özgürlüğün bu türden sorunların üstesinden gelme kapasitesinin karşılıklı tanınmaya bağlı olduğunu ileri sürüyorum. Bunu yapmakla, *Fenomenoloji*'ye özgü akıl yürütmenin açık-uçlu durduğu bir yönün altını çiziyorum.

(a) *Fenomenoloji*'nin Fransız Devrimi'ne dair bölümünde Hegel, kendi tarih açıklamasını yeniden bir araya toparlayan—onunla birbirine geçmiş vaziyette olan—"mutlak özgürlük"ü ileri sürmektedir. İlkin böylesi bir özgürlük, *bireysel* özgürlüktür. (§584). Alışkanlığın hüküm sürdüğü antik Grek'in aksi-

28 Alıntının kaynağı için bkz. B. Cullen, *Hegel's Social and Political Thought*, Gill and Macmillan, Dublin, 1979, s. 31.

29 Bkz. G.W.F. Hegel, *The Philosophy of History*, çev. J.Sibree, Dover Publications, New York, 1956, s. 447.

ne, mutlak anlamda özgür olan bir toplum bireylerden oluşan bir toplumudur. İkinci olarak, mutlak özgürlük öyle bir toplumsal dünyada ikâmet eder ki, bu dünya "salt tinsel" (§584)—bir başka deyişle, salt tanınma kabilinden—olan bir dünyadır. Bireyselliğin yabancılaşan ve "dışsal" olan toplumsal bir dünyayla karşı karşıya geldiği antik Roma'nın (§484) aksine; mutlak özgürlüğün olduğu bir toplum, doğası gereği *atomik* bireylerden oluşan bir toplum olmaktan ziyade, esasında *toplumsal* bireylerden oluşan bir toplumdur (Aynı noktaya işaret etmenin başka bir yolu ise, mutlak özgürlüğün sadece "olumsuz" özgürlük olmadığını söylemektir). Üçüncü olarak, mutlak anlamda özgür öz-bilinç, "bizzat kendisinin kesinliğinin, duyuüstü dünyaya olduğu kadar gerçek dünyaya da ilişkin olan tüm tinsel kütlelerin veya alanların özü olduğu olgusunu kavrar" (§584). Bir başka deyişle, mutlak özgürlük "ikili, bölünmüş ve kendisine karşıt olan"ı (§486) ve de Hıristiyan kültürünün içerisine gömülmüş olduğu yaşamdan daha fazlasını aşmaktadır. Roma sonrası toplumsal varoluşta sorgulanmaksızın kabul edilir hale gelmiş olan "teori" (veya "*saf* bilinç") ile "pratik" (veya "*edimsel* bilinç") arasındaki ayrımın üstesinden gelmektedir. Buna ilaveten, mutlak özgürlük *tinsel kütlelere* ilişkin bir dünyayı aştığı sürece; şayet tanınma kabilinden ilişkiler mevcut olacaksa—her birine belli bir rol tanımlamaları kümesinin bağlandığı—*toplumsal kurumların* zorunlu olacağı yönündeki tarihsel anlamda genellik kazanmış varsayımı da aşmaktadır.[30]

(b) Benim iddiam, mutlak özgürlüğün karşılıklı tanınmayı ihtiva etmesinden ötürü, bu iddiaların mutlak özgürlüğün adına tutuşturulabileceği yönündedir. Hegelci tarihin, karşılıklı—özgür, çelişkisiz—tanınmanın ortaya çıkışıyla sona erdiğini genel ifadelerle ileri sürmüştüm. Bu öneri, şimdi iddia ediyorum ki, genel ifadelerde değil de, *Fenomenoloji*'nin naklettiği belli bir tarihsel hikâye açısından geçerlidir. Bu iddiayla bağlantılı olarak üç hususa işaret edeceğim.

Belirteceğim ilk husus; karşılıklı tanınmanın, *bireylere* kendi toplumsal dünyalarını tanınmaya dayalı olarak ve etkileşim dahilinde—eş deyişle, Hegel'in terime verdiği anlamıyla *salt tinsel*—deneyimlemelerine imkân tanımasıdır. Tanınma (ileri sürmüş olduğum gibi) *inşa edici/kurucu* olduğundan dolayı, bir bireyin özgürlüğü de, onun kabul görmesi/tanınması yoluyla—*engellenmek*ten veya *sınırlandırılmak*tan ziyade—güçlendirilir. Karşılıklı tanınmanın gerçekleştiği bir yerde öz-bilinçler, birbirleriyle bir "birlik" oluşturur şekilde, aynı zamanda ise, "eksiksiz özgürlük ile bağımsızlık"tan hoşnutluk duyuyor olarak görünür (§177). Hegel'in "salt tinsel" (*nur Geistiges*) tabiri, —yanlış veya doğru—Fransız Devrimi'ne has özgürlüğün sadece olumsuz terimlerle anlaşılamayacağını bildirmektedir.

30 Yukarıdaki 27. dipnota bkz.

Masaya yatıracağım ikinci husus, mevcut bu makalede değinmiş olduğum fakat tartışmadığım bir meseleyle alakalıdır. Bundan dolayı, burada yalnızca bu husus üzerine eğileceğim. Buradaki mesele, teorinin pratikle ilişkisi meselesidir: Mutlak özgürlük kendini "duyuüstü dünyanın olduğu gibi gerçek dünyanın da" (§584) "özü" olarak gördüğü müddetçe, Hıristiyan kültürüne özgü teori/pratik [arasındaki] bölünmeye son verme vaadini geciktirecektir. Karşılıklı tanınmanın gerçekleştiği bir yerde—ileri sürdüğüm fakat burada tartışmadığım—bu bölünme aşılır: *Karşılıklı tanınmaya dayalı pratik* gerçekleştiği zaman, ve yalnızca bu olduğunda, *hakiki teori* (veya Hegel'in ifadesiyle "bilim") mümkün olur. Bu satırlardaki düşünce *Fenomenoloji*'nin tarih kavrayışına uygulandığında, Hegel (ileri sürüyorum ki) Fransız Devrimi'ni, yalnızca karşılıklı tanınma oyuna girdiği vakit açık kalan bir *fırsat penceresi*—kavrayış gücü (*comprehension*) için bir fırsat penceresi—olarak tasavvur etmektedir.

Belirteceğim üçüncü husus, *evrensellik* ile *tikelliğin* ilişkisi üzerinedir. Gerçekten de, Hegel'in *tinsel kütleler* tabiri toplumsal kurumlara işaret ediyor ve (benim biraz önce geçerken ileri sürmüş olduğum gibi) toplumsal kurumlar da rol tanımlamalarını ihtiva ediyorsa, bir bireyin varoluşuna ait evrensel ve tikel yönlerin yeterli derecede bütünleşmiş olup olmadığına dair bir sorun ortaya çıkar. Şayet bir birey, *evrensel* bir rol tanımlamasını [31] muhafaza eden *tikel* bir varlık ise, böyle bir birey kendini bütünsel (*unitary*) ve yabancılaşmamış bir tarzda belirleyebilir mi? Bu soru önemlidir; zira Hegel, hem *Fenomenoloji* öncesi yazılarında [32] hem de *Hukuk Felsefesi*'nde, toplumsal varoluşun rol tanımlı formlarını müdafaa etmektedir. *Fenomenoloji*'de durum farklıdır; çünkü karşılıklı tanınmaya dayalı bir dünyada tanınan *şey*, bir bireyin taşıyabileceği evrensel bir rol tanımlaması değil, bireyin kendisini belirleyen özgürlüğüdür. Tanınan şey sadece evrensel bir ide olarak özgürlük değil, özgürlüğün ondan ibaret olduğu tikel, kendini belirleyen eylemlerdir. Mutlak özgürlük kurumsal varoluşa özgü yabancılaşmaları (karşılıklı tanınmada kökleşmiş olması sayesinde) aşıyorsa şayet, [aynı zamanda] o, Hegel'in çalışması içerisinde başka bir yerde önerilen toplumsal düzenlemeleri aşmayı da teklif edecektir.

Hegel'in "mutlak özgürlük" teriminin nasıl anlaşılabileceğine dair yorumlarımı bir kenara bıraktıktan sonra, *Fenomenoloji*'nin sunduğu (sunduğunu iddia etmiş olduğum) argümanın açık uçlu doğasını vurgulayacağım.

Bu amaca ulaşmak içinse, "mutlak özgürlük" temasının ortaya atıldığı *Fenomenoloji*'deki paragrafa döneceğim. Mutlağın oyuna dahil olduğu yerde,

---

31 Peki neden *evrensel* rol tanımlamaları? Bu bağlamda "evrensel" kavramıyla, birbirleriyle aynı bireylerin alanına uygulanabilir olanı kastediyorum.

32 Örneğin onun *Etik Yaşam Sistemi*'nde veya tin felsefesi üzerine 1805-6 yıllarındaki ders taslaklarında.

Hegel bize, —salt bir "boş düşünce" olmayan, "gerçek bir irade, tüm *bireyler*in birey olmaları sebebiyle iradesi" (§584) olan—"genel bir irade"nin bulunduğunu söyler. Böyle bir iradenin mevcut olduğu yerde "herkes, bütünden kopmamış bir halde, her zaman her şeyi yapmaktadır ve bütün tarafından yapılıyor olarak görünen şey, herkesin dolaysız ve bilinçli edimidir" (§584). Bu formülasyonlar nefes kesicidir, çünkü—iddia ediyorum ki—yığına özgü etkinlikten (*crowd activity*) başka hiçbir yoruma imkân tanımamaktadır. "Herkesin... her zaman her şeyi yapmakta" olduğu bir grup, gerçekte *bir araya gelmiş bir grup*tur (*group en fusion*,* Sartre)—öyle ki, eylemleri sadece şu ya da öteki türde rol tanımlamasıyla değil, grup içi etkileşim ile düzenlenen bir gruptur.[33] Hegel'in [bu bağlamda] düşündüğü şeyin, "sıradan insanların sokak ve pazarlardaki kitlesel müdahalesi"nin belirleyici siyasi etken olduğu "Fransız Devrimi'ne ait bu epizotlar"[34] olduğunu ileri sürüyorum. Bu tür epizotlarda, *evrensel* (bir grup, bir yığın) ile *tikel* (etkileşim halinde olan birey) arasındaki etkileşimli bir birliğin sağlandığını söyleyebiliriz. "Herkesin... her zaman her şeyi yapmakta olduğu" bir durum, (*Fenomenoloji*'de daha önce işlenmiş bir ifadeyi hatırlayacak olursak) "benin biz, bizin de ben olduğu" (§177) bir durum demektir. Buradan hareketle, bunun bir karşılıklı tanınma durumu olduğu sonucuna mı varmalıyız? Acaba bu durum devrimci Paris sokaklarında mı gerçekleşmektedir

---

* Geç döneminde Sartre, toplumsal yapı üzerine teorisini açıklarken, bireyle toplum arasındaki geçişi sağlamada kimi toplumsallık formlarını önerir. Bunlar, sırasıyla söylenecek olunduğunda, "kendi-başınalık" (*serialité*), "bir araya gelmiş grup" (*group en fusion*) ve "kaynaşmış grup"tur. Sartre'ın otobüs kuyruğunda bekleyen insanlar örneğine göre, ilk form, birbirini tanımayan ve birbirleriyle konuşmayan, herhangi bir belirli, ortak amaçtan yoksun, pasif ve yalıtılmışlıkları içindeki bireylerin bir dizisine tekabül ederken, kendi-başınalıkları içindeki bu bireyler, her an birbirlerine karşı birer rakip ya da düşman haline gelebilirler. Bu da topluluğun kalıcı olmayan doğasına, eş deyişle sürekli değişir nitelikteki yapısına ve kolektif eyleme dair sağlam bir temele sahip olmayışına işaret eder. "Bir araya gelmiş grup" ise, belli bir nedenden dolayı bir araya gelmiş ve beraber çalışmanın koşullarını oluşturma sürecinde olan, kurulu normlara ya da kabul edilen uygulama ve yaklaşımlara karşı çıkmaya başlayan bireylerin oluşturduğu gruptur. Üçüncü grup ise, grubun en temel özelliği olan "kaynaşma" olgusunu edimsel anlamda gerçekleştirmiş ve diğer iki aşamanın ötesine geçmiş olan gruptur. Bu bağlamda, daha henüz oluşum aşamasında olan ve kendi yolunu bulmaya çalışan "bir araya gelmiş grup"a nazaran o, kolektif eylemin bir temeli olması anlamında daha kalıcı, daha güçlü ve daha etkilidir. Bununla birlikte, "kurumlaşma" ve buna bağlı olarak da yapısı gereği kolayca "dogmatik" hale gelme açısından daha tehlikelidir—ed. n.

33 J.-P. Sartre, *Critique of Dialectical Reason*, New Left Books, Londra, 1976, ss. 351-63. Sartre'ın *Eleştirisi*, Fransız Devrimi üzerine yorumların yer aldığı *Fenomenoloji*'nin paragraflarının genişletilmiş bir şekilde yeniden irdelemesi olarak okunabilir.

34 Nitelendirmeler, G. Rude'a aittir. Bkz. *The Crowd in the French Revolution*, Oxford University Press, Oxford, 1972, s. 9.

ki, Hegel'in görüşüne göre karşılıklı tanınma ilk defa ortaya çıksın?

Bunun böyle olduğunu ileri sürüyorum. Ancak, buna ilaveten, mutlak özgürlüğün (veya karşılıklı tanınmanın) *yalnızca* terör formunda varolması haricinde, *yalnızca* bir yığın etkinliği formunda bundan böyle varolmadığını ileri sürüyorum. Bunu bir kenara koyduğumuzda, *Fenomenoloji*'nin argümanındaki doruk noktada, Hegel kendisini manevra yapacağı kavramsal bir alandan yoksun kalmış olarak bulur. *Tinsel kütlelerin* yabancılaşmış bir dünyası, istikrardan ve böyle bir dünyanın kuvveti (*strength*) olduğu varsayılan ataletten (*inertia*) yoksundur: Böyle bir dünyada her moment, "kendi karşıtı ile zorlu bir mücadele" (§546) içinde varolur ve [bunun] sonucu, Devrimdir. Devrimin ilk günlerindeki yığının etkinliği *tinsel kütlelere* sırtını dönmüş, bununla birlikte "olumsuz eylem"e ve terörün örneklendirdiği "yok edişin *taşkın öfkesi*"ne doğru seyir halindedir. Bizatihi terörün kendisi, (görmüş olduğumuz gibi) "bireysel bilinçler çokluğunun tahsis edildiği tinsel 'kitleler'in veya alanların örgütlenmesinin bir kez daha şekillenmesi"yle (§593) sonuçlanır. Sözün özü, Hegel'in toplumsal denklemindeki üç mefhumdan—yabancılaşma, yığın etkinliği ve terör—hepsi de, bir diğerini çökertmekle tehdit etmektedir. *Fenomenoloji*'nin tasavvur ettiği toplumsal-kurtuluş senaryosu—ki, karşılıklı tanınmaya dayalı özgürlüğün Alman felsefesinin "gerçek olmayan dünyasında (*Unwirklichkeit*)" (§395) gerçekleştiği yerdir—, düşünce gerçekliğin yerine geçer ve (görünüşe göre imkânsız olan) yazarların veya eğitimli kişilerin cumhuriyeti yenilenmiş tinsel alanlar veya kitlelerden daha çok hesaba katılırsa başarıya ulaşabilir ancak. Bunu farklı bir şekilde ifade edecek olursak, karşılıklı tanınma dayalı özgürlük kendisini toplumsal bir örnekleme/kanıt (*instantiation*) olmaksızın ortaya serer.

Fransız Devrimi'ni izleyerek Hegel, *Fenomenoloji*'nin "Giriş"inde, toplumsal yaşamın "çeşitli şekilleri ve formları"nın—gerçekteyse, Devrimin karşı çıktığı *toplumsal kurumlar* gibi örneklerin—"gelişim"lerini ve "yeniden kurulma"larını (§12) gözlemlemiştir. Hegel'in, hadiselere ilişkin tarihsel anlamda bu yön değişikliğini hoş karşılayıp karşılamadığını veya bu konuda hayal kırıklığının belirtisi olacak şekilde yazıp yazmadığını söylemek mümkün değildir. Burada kesin olan şey ise, devrimci karşılıklı tanınmanın bağının çözülmesi gibi,* (burada yorumlandığı şekliyle) *Fenomenoloji*'nin argümanı da krizin içerisine dahil edilmektedir. Karşılıklı tanınmaya dayalı bir dinleyici kitlesi veya "kamu" (§71) tarafından "dışrak" (*exoteric*) (§13) bir metin olarak kabul edilmesine karşılık, *Fenomenoloji* içrek (*esoteric*) bir eser statüsü taşır.[35]

---

* Yazar, burada fiil olarak "çökmek", "çözülmek", "zayıflamak" gibi anlamlara gelebilen, ama daha çok deniz suyunun çekilmesi veya suların alçalması diye nitelendirebileceğimiz "ebb"i kullanılıyor—ed. n.

Karşılıklı tanınma figürüne ileriki bir zamanda başvurulur ve bu figür, serbest çağrışım formu peşinde olan Genç ("Sol")-Hegelcilik tarafından resmedilir. Marx, Fransız devrimci özgürlüğünü her şeye rağmen sadece olumsuz olarak nitelendirirken [36] ve komünist toplumda "her bireyin özgür gelişimi"nin "herkesin özgür gelişimine bağlı" [37] olduğunu bildirdiğinde, —benim makalemin de göstermiş olduğu gibi—Hegelci temaları derinlemesine bir biçimde yeniden işlemektedir.

çev. Ömer Şirin

35 Bruno Bauer'in yarı ironik "The Trumpet of the Last Judgement over Hegel the Antichrist" ("Anti-Hıristiyan Hegel Üzerine Son Yargının Borazan Sesi")—bkz. L. Steppelevich (ed.) *The Young Hegelians: An Anthology*, Cambridge University Press, Cambridge, 1983, ss. 177-86—makalesi, "içrek" bir Hegel kavrayışını başlatmıştır. Elinizdeki metinde ve "Hegel on Theory and Practice"te (yukarıdaki 5. dipnota bkz.) esaş olarak ben, yabancılaşmış bir dünyada, Hegel'in *sadece* içrek bir okumaya imkân tanıdığını ileri sürüyorum.

36 Bununla, Marx'ın Fransız devrimci anayasasının tesis edilmesini aklında tutarak yazarken, "yalıtık bir monad olarak kendi içine geri çekilen insanın... özgürlüğü" mefhumunu eleştirmesini kastediyorum. Bkz. Karl Marx, *Early Writings*, ed. Lucio Colletti, Penguin Books, Harmondsworth, 1975, s. 229.

37 Karl Marx ve Frederich Engels, *Communist Manifesto*, Penguin Books, Harmondsworth, s. 105.

Kaynakça

Arendt, Hannah, *The Human Condition*, University of Chicago Press, Chicago, 1958.

Arendt, Hannah, *On Revolution*, Penguin Books, Harmondsworth, 1973.

Beiser, F., *Hegel*, Routledge, Londra, 2005.

Cullen, B., *Hegel's Social and Political Thought*, Gill and Macmillan, Dublin, 1979.

Harris, H.S., "From Hegel to Marx via Heidegger", *Philosophy of the Social Sciences*, cilt 13, 1983.

Hegel, G.W.F., *Phenomenology of Spirit*, çev. A.V. Miller, Clarendon Press, Oxford, 1979.

Hegel, G.W.F., *Werke in zwanzig Banden*, cilt 3, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1970.

Hegel, G.W.F., *System of Ethical Life and First Philosophy of Spirit*, State University of New York Press, Albany, 1979.

Hegel, G.W.F., "The Philosophy of Spirit (1805-6)", *Hegel and Human Spirit*, L. Rauch (ed.), Wayne State University Press, Detroit, 1983.

Hegel, G.W.F., *Elements of the Philosophy of Right*, Cambridge University Press, Cambridge, 1991.

Hegel, G.W.F., *Lectures on the Philosophy of World History: Introduction*, Cambridge University Press, Cambridge, 1975.

Hegel, G.W.F., *The Philosophy of History*, Dover Publications, New York, 1956.

Honneth, A., *The Struggle for Recognition*, Polity Press, Cambridge, 1995.

Kelly, A., "Notes on Hegel's 'Lordship and Bondage'", A. MacIntyre (ed.), *Hegel: A Collection of Critical Essays*, Notre Dame University Press, Londra, 1976.

Kojève, A., *Introduction to the Reading of Hegel*, Basic Books, New York, 1969.

Marx, Karl, *Early Writings*, ed. Lucio Colletti, Penguin Books, Harmondsworth, 1975.

Marx, Karl–Engels, Frederich, *Communist Manifesto*, Penguin Books, Harmondsworth, 1969.

Rude, G., *The Crowd in the French Revolution*, Oxford University Press, Oxford, 1972.

Sartre, Jean-Paul, *Critique of Dialectical Reason*, New Left Books, Londra, 1976.

Siep, L., "Tanınma Mücadelesi: Hegel's Dispute with Hobbes in the Jena Writings", J. O'Neill (ed.), *Hegel's Dialectics of Desire and Recognition*, State University of New York Press, Albany, 1996.

Steppelevich, L. (ed.), *The Young Hegelians: An Anthology*, Cambridge University Press, Cambridge, 1983.

Stern, R., *Hegel and Phenomenology of Spirit*, Routledge, Londra, 2002.

Taylor, Charles, *Hegel and Modern Society*, Cambridge University Press, Cambridge, 1979.

Williams, R.R., *Hegel's Ethics of Recognition*, California University Press, Berkeley, 1997.

Williams, R.R., *Recognition: Fichte and Hegel on the Other*, State University of New York Press, Albany, 1992.

ÖNAY SÖZER

Hegel felsefesi ve metafiziğin sonu*

Büyüyen ve küçülen dünya

Gitgide büyüyen ve aynı zamanda küçülen bir dünyada yaşıyoruz. Bu yazının kaleme alındığı sıralarda kitle iletişim araçlarında yayımlanan bir haberde, Amerikalıların uzaya yeni attıkları insanlı bir uzay mekiğinin *bilimsel* ve *askeri-stratejik* amaçlara yönelik çalışmaları gerçekleştireceği söyleniyordu. Bilgi artırma ve yeni toprakların kazanılması, karşılıklı olarak birbirinin hizmetinde olan bu iki amaç, insan topluluğunun siyasal olarak örgütlenmesinden beri insan için dünyanın büyümesine yol açıyor. Platon bu iki yönlü büyümenin getirebileceği tehlikeleri sezdiği içindir ki, her iki amacı da tek, aşkın bir düşünceye, "iyi" idea'sına bağlamıştı. Bu görüşle *metafiziğin* tüm Yunan kaynaklı Batı ve ona bağlı İslam felsefesi için temeli atılmış oldu.

Platon'un izinde "büyüme" (*physis*) özelliğine göre adlandırılan doğanın bir "öte"si ("meta") olduğu gösterilirken, bu "öte" ile her türlü "büyüme"nin ilişkisi bulmacalaştırılmış oldu. Ancak dünyanın küçülmesi, belki de yazı ve okuma etkinliğiyle başlayan bu olgu, ne gereğince Platon'un ne de yeterince yeniçağın dikkatini çekti. Bunun için kayıt tekniklerinin yeni bir aşamaya geçmesi gerekiyordu. Bugün anında çekilen bir film, yukarıda sözü edilen uzay mekiğinin yapay uyduya kenetlenişini olayla eşzamanlı olarak Anadolunun en uzak bir köyünden bile izlenmesine izin veriyor. Tüm insan bilgilerini tek bir kayıt halinde bütün insanlığın kullanımına açmakla sonuçlanabilecek evrensel bir bilgisayar dizgesi, insan-doğa-toplum ilişkilerini iç içe birbirine düğümleyeceğe, *her şeyi herkes için daha yakına* getireceğe benziyor. Bunun da önemli

* Bu yazı, *Felsefe Dergisi*'nin 1990/1 sayısında aynı başlıkla yayımlanmış olan yazının yeniden gözden geçirilmiş son biçimidir.

bir sonucu var: Burada artık eski Yunanlı sofistlerin doğa ile uzlaşım (*nomos*), doğa ile kültür arasında gözettikleri ayırım önemini yitiriyor. Her şeyi bir kayıt gibi görmeye başlıyoruz. Dünyanın bizim için küçülmesini sağlayan *iletişim* ve *bellek* artık doğanın karşısına insanın koyduğu bir şey değil, doğal olayın bizler için varolmasını sağlayacak olan tek güvenilir ve kalıcı kayda-geçirme anlamına geliyor. Kültür her zaman doğanın anlatımıydı, ama burada anlatım anlattığı şeyin yerine geçiyor. Küçülen dünya herkes için tek bir dünya oluyor.

Dünyanın bu türlü pratik anlamda küçülmesi, kuşkusuz insan zihninin gitgide daha küçük birimlere ve onların ilişkilerine kuramsal olarak eğilmesi olayına bağlıdır. On sekizinci yüzyılın ünlü İngiliz politikacısı ve filozofu Edmund Burke, parçalara sonsuz parçaların eklenmesinden doğan sonsuzluk yanında sonsuz bir bölünmeden, bölünen parçaların sonsuz küçülmesinden doğabilecek başka bir sonsuzluğa ve buna bağlı bir "yücelik" tasarımına işarette bulunuyordu.[1] Duyularımıza ve hayal-gücümüze meydan okuyan bu sonsuz bölünme ve ona bağlı olarak bölünmelerin göreliliği, atomculuğun söylediğinin tam tersini söylemektedir. Gerek fiziksel anlamında (Demokritos) ya da matematiksel-fiziksel anlamında (Newton), gerekse mantıksal anlamında (Russell ve Wittgenstein) olsun, atomculuk artık daha fazla bölünemeyen parçaları bulmakla ya da bulduğunu sanmakla yetinirken, burada söylenmek istenen, yeniden-bölünmelerin göreliliği içinde ilkece sonsuza değin sürdürülebileceğidir. Daima daha küçük parçalara geri götürme, bugün bilimde bu parçalar arasındaki *ilişkiler*in yakalanmasıyla ve bu ilişkilerin nasıl örgütlendiğinin gösterilmesiyle gerçekleşiyor. Küçük birimleri *ilişkisel bir düşünme* ile kavrıyoruz. Dilbiliminde Jakobson-Halle, "fonem" denilen ve şimdiye kadar yeniden-çözümlenemez olarak kabul edilen fonetik birimlerin karşıtlık-ilişkileri temelinde "ayırıcı özellikler"e (*distinctive features*) bölünebileceğini gösterdiler. Gilles Deleuze'ün felsefenin kendisinden çok şey öğreneceği bilim olarak ilan ettiği beyin nörolojisi alanında ve ona bağlı nörolinguistikte, insan beyninin birbirinden kesin sınır çizgileriyle işlevsel olarak ayrılmış bölgelerle tanımlanamayacağı yönünde son yıllarda yeni görüşler ortaya atıldı. Bu görüşler, (bağışıklık bilim dalında 1972 yılı Nobel ödülü sahibi) Gerald Edelman'ın "nöronal Darwincilik" kuramı ile kendilerine ilk kez sağlam bir temel bulmuşa benziyorlar. Bağışıklık araştırması alanındaki buluşlarını beyindeki bellek izlerinin örgütlenmesine uygulayan Edelman, insan beyninin dışarıdan aldığı sonsuz sayıdaki düzensiz uyarıyı seçme yoluyla daima yeniden örgütleyerek kendi kavramlarını yarattığını gösterdi. Bu görüşe göre insan beyninin doğuş-

1 Edmund Burke, "A Philosophical Inquiry into the Origin of Our Ideas of the Sublime and Beautiful", *The Writings and Speeches of Edmund Burke*, cilt 1, Bickers and Son Ltd., Londra, 1830, s. 147vd.

tan getirdiği birtakım kavramlar yok, Platon anlamında bir anımsama hiç yok; insanın kavramlarının ardında yalnızca sonsuz bellek izlerinin duruma göre değişen *bağlamsal ilişkileri* ve bunların benzer durumlarda yinelenmesi var.[2] Böylece Edelman, bilgisayarın programlanması örneğine göre düşünülen insan belleği tasarımını kökten geri çevirmiş oluyor. Ama ilginç olan, kendisinin deney yapmak üzere bilgisayarları nöronal Darwincilik kuramına göre programlamaya çalışması. Bu çalışmadan nasıl bir sonuç alınacağını bilemiyoruz, ama varlığın daima daha küçük birimlere göre yapısal olarak çözümlenmesinin iletişim olayına yansıması da kesin gözüküyor. O zaman da, küçüğün sonsuzluğu iletişimde dünyayı yeniden ve daha büyük çapta küçültecektir.

Büyüme ve aynı zamanda küçülme? Yeniçağ Avrupa tarihi iki önemli büyüme modelinin çarpışmasını yaşadı: Bir yanda Renaissance ile en örgütlü biçimine varan, savaş için bilgi birikimini amaçlayan sömürgeci-emperyalist büyüme modeli; öbür yanda bunun taban-karşıtı sayılabilecek, bilimi, ama İslam bilimini ve şeriatı daima daha çok yaymak için savaşma, yani "fetih" ve "cihad" modeli. Bu iki model, yani savaş için olan bilimle "bilim" için olan savaş arasındaki savaş, yirminci yüzyılın başlarında ikincisinin birincisi önünde yenilgiye uğraması ile sonuçlandı. Somut olarak, Osmanlı büyüme modeli yeni kurulan laik Türkiye Cumhuriyeti'nde yerini Avrupalı modele bıraktı. Bugün yeryüzünü yöneten süper güçler aynı büyüme kavgasını sürdürüyorlar, bu kez amaç kuşkusuz uzaya yayılmadır. Peki ama gittikçe-küçülen-dünyada bu hâlâ-büyüme-istemenin yeri ve anlamı nedir? Büyüme (hangi biçimde olursa olsun, ister burada ister orada olsun) bize tarihimizin kötü kalıtı değil midir? Bu kötü kalıtı tek bir sözcükle "metafizik" olarak adlandıracak olursak, tüm geçmişle olan tek kültür-tarih ilişkimizin, Hegel'in söylemek istediği anlamda *diyalektik* olduğunu kabul edecek miyiz? Yoksa diyalektik, belki de bu büyümenin yöntemi ve aynı zamanda kendisi midir? Büyüme-ötesi büyüme, bugün insanlık tarihinin vardığı aşamada başlıca bir sorun olarak karşımıza çıkıyor. Ama aynı zamanda dünyanın küçülmesinden söz edebiliyorsak, büyüme ile küçülmenin ilişkisi açısından Hegel felsefesinin durumu ve konumu nedir?

Tarihin sonu ve metafiziğin sonu

Edmund Burke'ün küçük parçaların sonsuzluğu ile ilgili yukarıda andığım görüşleri, empirizmin, deneye dayalı bir estetiğin sınırlarını aşmıyordu. Bu sınırları transendental felsefe yönünde ilk genişleten Kant oldu. Kant *Yargı-gücünün Eleştirisi*'nde (1790) Burke'ün konuya zengin katkılarına dikkati

2 Israel Rosenfield, "Edelman: la théorie de la selection des groupes de neurones", *L'invention de la mémoire*, Paris, 1989, ss. 164-76.

çekerken, aynı zamanda gerek güzellik gerekse yücelikle ilgili değerlendirmelerimizin salt duygu ve hayal-gücüyle açıklanamayacağını, bunların bu konudaki yargılarımızla, yargı-gücüyle ilgili olduğunu gösterdi. Kant'ta yargı-gücü, daha önce *Salt Aklın Eleştirisi*'nde (1787) açıklandığı gibi yalnızca nesneleri belirlememize (*bestimmende Urteiskraft*) yaramakla kalmaz, aynı zamanda doğadaki güzellik ve yüceliği bulgulatır, yani bu noktalar üzerinde bizi düşündürür (*reflektierende Urteilskraft*), böylece insan zihninin tüm etkinlikleri için merkezi bir işlev taşır. Bütün bu etkinliklerin birliğini arayan Kant, bilindiği gibi, onu doğrudan doğruya doğada ve insanda aynı biçimde ortaya çıkan bir tözde, bir "kendinde-şey"de değil, daha dolaylı bir biçimde insan aklının ereğe yönelmişliğinde, yargı-gücümüzün doğanın kendisinde bir erek varmış gibi davranmasında bulur. Geleneksel *erekbilim* (*Teleologie*) düşüncesini böylece metafizikten arıtmayı deneyerek salt *öznel-eleştirel* (doğru bilginin bizdeki koşullarını araştıran) bir ilkeye dönüştürür. Kant'ın öznelciliğine en sert tepki Hegel'den gelmiştir. Hegel'in, özellikle *Mantık Bilimi*'nin (1812) üçüncü ve son bölümü olan "Öznel Mantık" bölümünde Kant'ın kendinde nesneyi salt öznel bir ereğe indirgeyen görüşüne karşı yürüttüğü eleştiri şöyle özetlenebilir: Tin ya da akıl, "kendinde-olan"ı (*an-sich*) "kendisi-için" (*für-sich*) yapma, böylece "kavram"a ve "kavram"dan da "ide"ye varma sürecini "dizge" içinde gerçekleştirir. Gerçeklik bu nedenle, Kant'ın düşündüğü gibi, öznel bir ereğe uygunluk ilkesine göre anlaşılamaz: Gerçeklik gerçekleştirmedir, aklın kendinde gizilgüç olarak taşıdığı doğruyu diyalektik süreçle gerçek, yani etkin kılmasıdır. Bu gerçekleşme, Hegel'de aynı zamanda *metafizik* ve *tarih*tir. Yani bu süreç içinde tüm metafizik kalıt dönüşüme uğrar: Tüm dinler ve politik dizgeler, tüm uluslar, tüm Doğu ve Batı gerçekleşmenin durakları ve konakları olarak görülür. Tinin (*Geist*) bir aşamadan öteki aşamaya zenginleşerek geçişi insanlık tarihidir ve bu tarihin bir gün sonu olacaktır. Başka bir deyişle, bütün akların kara, bütün karaların ak olduğu bir gün gelecektir. Hegel'in *Dünya-Tarihi Felsefesi Üzerine Dersler*'inde (1822-1831) dile gelen Mesihçi tarih anlayışı, tarihi, gelişmeyi yöneten bütün güçlerin, tüm diyalektik sav ve karşısavların birbiriyle geride hiçbir artık bırakmaksızın hesaplaşacağı bir son-durumu, her türlü ereğe-uygunluk düşüncesini geride bırakan son bir gerçekleşmeyi göz önünde bulundurur. Bu türlü tanımlanan tarihin sonu aynı zamanda metafiziğin de sonu mudur? Hegel'in metafizikle diyalektik-tarihçi-mesihçi hesaplaşması metafiziği ne ölçüde yıkmaktadır? Tarihin sonu kavramı, "büyüme"nin yine büyüme yoluyla kendi çelişkilerini bir sona vardırabileceğini, yani büyümenin kendi amacına erişebileceğini söylemiyor mu? O zaman tarihin sonu büyümeötesinin ta kendisi olmuyor mu?

Kendimize çıkış noktası olarak Hegel'in *Tinin Fenomenolojisi*'nde (1807) anlatımını bulan ana düşünceyi alalım. Tinin doğa ve tarih içinde kendi kendi-

sine görünmesinin ve bütün bu görünüşlerinin kavramsal bilincine varmasının ardında—Kant'ın düşüncesinin tersine—tözün bilinebilirliği savı yatmaktadır. Bu bilinebilirlik, doğa ve tarih yönünden bir bütün olarak ele alınır. Doğada tin, "özgür rastlantısal olay biçiminde tin oluş sürecini sergilemektedir...". "Doğa, dışsallaşmış tin, dışvarlığında bu *kalıcılığı*nın bengi dışlaşmasından ve *özne*yi meydana getiren devimden başka bir şey değildir."[3] Tarih ise "zamanda dışlaşan Tin"dir: Doğanın dışlaşmasında zaman ve uzam tinin dışında yer alırken; burada, tarih alanında, "saltık kavram"a varma yolunda tinin kendini kendi içinde *olumsuzlama*sıdır tini tin yapan şey. Doğadaki dışlaşma doğadaki kalıcılığın dışlaşması iken, burada dışlaşma olumsuzlanma anlamına gelir; olumsuzlanma da tinsel tözün ta kendisidir. Birbirini olumsuzlayan dışlaştırmalar nedeniyle tarih bize bir "imgeler galerisi" (*eine Galerie von Bildern*) olarak gözükür; bu imgelerin birinden ötekine geçiş, her ne kadar daha önceki imgenin unutulduğu ve en baştan başlandığı izlenimini verirse de, aslında bir önceki imge yitmez, Hegel'in kullandığı iki anlamlı bir sözcüğe göre aynı zamanda "içselleşir" ve "anımsanır" (*Er-Innerung*).[4] Tinin tarih içindeki ilerleyişinde, insanlığın daha önceki deneyimlerinden hiçbir şey öğrenilmemiş gibi yeniden başlanır, ama gerçek anlamda bir yeniden başlama yoktur, çünkü aslında daha yüksek bir diyalektik aşamaya geçilmiştir. Bu nokta, Hegel'e göre, "anımsama"nın diyalektik kuruluşundan ileri gelir: İçselleştirilen şey "kendinin-bilincinin gecesi"ne gömülür, ama aynı zamanda kaldırılır (*aufgehoben*). Doğa bilgisi ve tarih bilgisi üzerine bu söylenenlerin, bir bakıma Hegel'in tüm fenomenolojisinin özeti sayılabilecek bu görüşlerin anlam ve değeri nerededir? Bu görüşler, Hegel'in yaşadığı yüzyıla egemen felsefe ve aynı zamanda Hegel'in kendi felsefesi üzerine bize ne bildirmektedir?

Hegel'in doğa bilgisi bağlamında "dışlaştırma" dediği şey, aslında Kant'a dayalı aydınlanmacı görüşlerin Hegel'ce yeniden yorumlanmış bir biçimidir. Böylece Kant'ın öngördüğü aydınlanmacı ilke, yani insanın "aklını kendisinin kullanması" tinin kendini doğada dışlaştırmış olmasına bağlanıyor: Tin kendini doğada dışlaştırmamış olsaydı, onun "özne" tarafından "akıl"la kavranması söz konusu olamayacaktı. İnsanın aklını kullanması, tinin doğada kendini bilmesi diyalektik deviniminin bir parçasıdır. Bu yorumla birlikte anlağın bağımsızlığı diye bir şey kalmamakta, anlak kendisinden daha yüksek bir ilkeye, doğa ile tinin tözsel ilişkilerine boyun eğmektedir. Özgür olan tindir, yoksa

3 G.W.F. Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yay., İstanbul, 1986, s. 488; G.W.F. Hegel, *Phaenomenologie des Geistes*, GW, cilt 9, yay. haz. Wolfgang Bonsiepen ve Reinhard Heede, Felix Meiner, Hamburg, 1980, s. 433. Türkçe çeviri yüzeysel olarak değiştirilmiştir—Ö.S.

4 A.g.e., s. 489; a.g.e., s. 433.

anlak değil; tin ise özgürlüğüne tarih içinde kavuşur. Öyleyse tinin doğa bilgisi alanındaki görüngüsü, tarihteki görüngüsü ile tamamlanmalıdır. Hegel doğa bilgisini tinin bir görüngüsü olarak görürken, tinin asıl diyalektiğinin tarihte gerçekleştiğine dikkatimizi çeker. "Metafizik" Aydınlanma ile sona ermemiştir (Kant, kendinde-şeyi, bilinemez ilan ederek yalnızca kızağa çekmişti). Tarih, metafiziğin *metafizik olarak* sonudur. Çünkü yalnız tarihte tin hem dışsallaştırma hem de içselleştirme, yani anımsamadır ("metafizik" ama aynı zamanda "diyalektik"): Böylece "kaldırma" (*Aufhebung*) yoluyla metafizik, kendi içinde kendi sonuna varır. Platon ve Aristoteles'ten beri duyusal gerçeklikle ilgili bilgilerimizi "ide"ye, töze geri götüren "theoria" adına *özümseyen*, salt ve masum anlamındaki "büyüme"yi "büyüme-ötesi"yle aşan görüş, tek bir sözcükle *batı metafiziği*, bu özümsemenin diyalektik yorumunu yapan Hegel'de tinin anımsayarak kendine dönmesiyle noktalanır. Anımsama, tinin tözü (bu anlamda metafiziği) kendi içine almasıdır, ama anımsayan tin zaten tözdür. Tin tözü içine alır, çünkü kendisi diyalektik olarak zaten tözdür. Tin kendini dışlaştırır, çünkü tözü içselleştirmiştir. Burada Hegel'in diyalektik idealizmine, dışsallaştırmanın içselleştirmenin kendi sürecinin bir parçası olması olarak özetleyebileceğimiz tüm Hegel spekülatif felsefesine, Hegel'in zamanından başlayarak bugüne kadar yöneltilen eleştirileri yineleyecek değilim. Sormak istediğim soru, daha değişik türde bir soru olacak: Hegel'in söylemi ve bu söylemde anlatımını bulan kavramları açısından metafiziğin sonu kaçınılmaz olarak metafizik mi olmalıdır, yoksa fenomenolojiyi ve giderek tüm Hegel felsefesini ilgilendirecek, meta-fizik olmayan başka bir sonuç düşünebilir miyiz?

Hegel'in özümsemesi

Bu sorulara yanıt aramak üzere yukarıda "özümseme" diye adlandırdığım şeyin anlamı üzerinde duralım. "Yalnızca bir şeyi (bir nesneyi) özümsediğim ölçüde, kendimi bunun karşısında bir "kendi" olarak doğrulayabilir, nesneyle ve kendimle bir ilgi kurabilirim. Çocuktan yetişkine, bireyden örgütlü topluma kadar, söz konusu olan, daima yabancı-somut-olanın özümsenmesi ya da—Marx'ın *Grundrisse*'nin "Giriş"inde dediği gibi—"somutu tinsel bir somut olarak yeniden-üretme"dir.[5] Bu yeniden-üretme aynı zamanda bir üretimdir, dilsel ve

5 "Somutun özümsenmesi"ni "somutun ortaya çıkması" sürecinden ayıran Marx, söz konusu olan özümsemeye Hegel'in felsefesini olumsuz örnek olarak göstermektedir: "Hegel böylece gerçeği, kendini kendinde özetleyen, kendisini kendisinden ötürü devindiren düşünmenin sonucu olarak kavramak yanılgısına düştü, oysaki soyuttan somuta yükselmek, düşünme için, somutu özümseme, onu tinsel bir somut olarak yeniden-üretme biçimidir" (*nur die Art für das Denken ist* [Karl Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, Berlin, 1974, s. 22]). Marx, ekonomi biliminde de somutun, düşünmenin bir sonucu olarak

tinsel anlamda. Daha önceki bir yazımda, gerek Husserl'in gerekse Hegel'in fenomenolojilerini (kuşkusuz ayrı sonuçlarla) kapsayacak biçimde "gerçekliğin özümsenme süreci"nden söz etmiştim.[6] "Özümseme", orada daha fazla açıklayamadığım, bu nedenle örtük kalan iki anlamlılığı da birlikte getirmekteydi: İlk anlamıyla özümseme, kuşkusuz Hegel'in "anımsama, içselleştirme" dediği şeyi, yani tüm tarihsel-metafizik kalıtın özümsenmesini, örneğin aydınlanmacı savları da diyalektik bir öğe olarak içeren tüm tinsel-tözsel gelişimi anlatıyor. Özümseme bu bağlamda "nesnelliğin anlaşılması" demektir: Görünüşlerdeki tözsel olan şeyi bulup ortaya çıkarmaya, böylece ortaya-çıkanı kendi sonuçlarına diyalektik olarak katlandırmaya yönelir. İkinci bir anlamıyla ise, özümseme yabancı-somut-olanın *dilsel ilişki*de kendi anlatımına kavuşması, ilk kez bu yoldan ele alınabilmesi demektir. İlk anlamında özümseme kavramsaldır: Tüm metafizik-tarih içeriğinin "kavram" tarafından özümsenmesi, "kavram"a dönüştürülmesi söz konusudur. Oysa burada kavramla değil, daha çok bir ilişkiyle, yabancı-somut-olanla karşılaşmamızın bu yandaki karşılığı olan dilsel ilişkiyle işimiz. Artık dışta olan bir şey içe alınmıyor; anımsama, bellek, dil, *aynı zamanda gerçekleşen bir dışlaştırma ve içselleştirme*yi gösteriyor. Tek bir "kıpı" (*moment*) içinde dış ve iç birbirine bağlanıyor, ilintilendiriliyor. Hegel'e göre yeniden başlama diye bir şey yoktu, yenilik olsa olsa içselleşen şeyin yeniliğiydi; burada ise, dış hiçbir zaman bütünüyle içe dönüştürülemediği için, dış ile iç arasında her zaman yeni bir ilişki kurulabilecek demektir. Bu anlamda *her anımsama*—istediği kadar aynı şeyin anımsanması olsun—, kendisi için *daima yeni bir ilişki*dir. Özümseme böylece dışın içe, dünyanın daha önceden verilmiş bir "öz"e dönüştürülmesi anlamına değil, daha çok insanın özünün nesne ve dünya karşısında bağsız bırakılması ve ancak böyle bağsız bırakılarak onunla ilişkiye sokulması anlamına geliyor (Marx buna "düşünce-somutu" diyordu). Bu türlü bir anımsama düşüncesinin ayrıntılı sonuçlarına girmeyi başka bir yere bırakıyor, doğrudan doğruya üzerine eğildiğimiz soruna dönüyorum.

Özümsemenin bu iki anlamı (Hegel'e göre "anımsama" ve Hegel'in anımsaması) birbiriyle belli bir karşıtlık ilişkisi içinde olmakla birlikte, bunların birbirini dışta bıraktığı söylenemez. Hegel'in fenomenolojisi, insan bilgisinin fenomenolojik diyalektiğini sergiliyor. Bilgi ise *söylem*in, eytişim *eyitme*nin dışında bir yerde olamaz. Ama bu söylemin aynı zamanda Hegel'in söylemi,

---

ele alınıp başlangıç noktası olarak görülmemesini eleştirir [A.g.e., ss. 21-2]. Marx'ın bir tersine çevirmeye varan bu bakış açısında da söz konusu olan, "somut bütünselliği, bir düşünce bütünselliği olarak bir düşünce-somutu, düşünmenin, kavramanın bir ürünü" olarak elde etmektir [A.g.e., s. 22].

6 Önay Sözer, "Selbstbewusstsein und Objekt bei Hegel und Husserl: Anhand des Strukturalismus von R. Jakobson", *Hegel-Jahrbuch*, 1979, yay. haz. Wilhelm Raimund Beyer, Pahl-Rugenstein, Köln, 1980, ss. 425-35; 433.

söylemesi olması gerekmez mi? Tinin söylemi (tüm diyalektik) "nesnelliği anlama"ya yöneliyor. Biz Hegel'in söyleminde bu "anlama"yı izliyoruz, ama gerçekte Hegel'in metnini *okuyoruz*. Anlamanın içinde bir "okuma" var ve bu "okuma", tüm Hegel'in "okuma"sından (başka metinleri ve kendi metinlerini okumasından) ayrı değil, ona koşut fakat ondan ayrımlı bir okuma. Hegel'in okuması, onun kendi zamanında karşısında bulduğu ve bütün zamanlar için tanıladığı yabancı-somut-olanın özümsenmesinden başka bir şey değil. Adı ne olursa olsun, "anımsama, içselleştirme" ya da "nesnelliği anlama" yalnızca bu "okuma"nın Hegel'ce yapılmış bir yorumudur. Bir başka deyişle, eğer dilsel-söylemsel ilişkiyi "küçük dünya" olarak tanımlayacak olursak, diyalektik büyüme bu küçük dünyanın yorumudur. Büyümenin içindeki küçük dünyayı okuyabilirsek, "nesnelliği anlama" ile en iyi biçimde hesaplaşabiliriz. Kuşkusuz burada okuma dediğim şey anlamanın yerine geçmiyor. Ancak anlama okumayı kapsadığı ölçüde, okuma anlamanın içine yerleşiyor ve onunla hesaplaşma düzeyini yaratıyor.

Eğer "büyüme", ister diyalektik olsun ister olmasın, bir metafor (Fr. *métaphore*) ise, denilebilir ki, bu kavramın içine onu tedirgin edecek biçimde yerleştirmeye çalıştığım "dünyanın küçülmesi" olayı bir metonimiye (Fr. *metonymie*) dayanmaktadır. Sözlük metonimiyi şöyle tanımlıyor: "Bir şeyi, yeterli derecede açık bir ilişkiye dayanarak, aynı bütünün başka bir öğesinin adıyla söylememize izin veren söz ustalığı."[7] "Aynı bütün"ün adı: Bu ele aldığımız konuda bir metafor. "Büyüme", parçaların bütünle ilişkisinin taşıma-anlama dayalı adı: Böylece parçaların bütünle ilişkisi büyüme olarak göz önünde bulundurulmuş oluyor. Büyüme daima bütünün büyümesi demek; oysa bizim için dünyayı küçülten yapısal çözümlemede göz önünde bulundurulan, *parçaların birbiriyle ilişkisi*. Büyüme metaforunun üstüne gelen küçülme metonimisi, bize büyümeyi öteki yüzüyle gösteriyor. Başka bir deyişle "küçülen dünya", "büyüme" dediğimiz şeyin başka bir adı, ama başka adıyla ele alındığında o şeyin kendisi de değişiyor. Söylemek istediğim şu: Hegel'in diyalektik büyüme mitolojisi yerinden sökülebilir, onun parçaları ve parçasal ilişkileri gelecek yaşama ve onun somut yabancılığına açılabilir. Büyüme-altı bir dünya bu. Dilsel simgeleri metafizik bir sıra-düzeninin son aşamasına boyun eğdirecek yerde, Edmund Burke'ün öngördüğü yeni bir sonsuzluğa doğru yolculuğa hazırlıyor. Diyalektik mitolojinin dizgesel "tek-yön"ünün yerine böylece çok-yönlülüğün ağı geçiyor.

Burada önerdiğim biçimde Hegel metnindeki "büyüme" tasarımının "küçük dünya"ya dönüştürülmesi, "anlama"nın okumayla zorlanması, elbette ki

7 Bernard Dupriez, *Gradus, Les procédes littéraires (Dictionnaire)*, Union générale d'Éditions, Paris, 1984, s. 290.

yine ancak bize Hegel'in verdiği ipuçlarına göre yapılabilir.[8] Bu yapıldığı anda da Hegel'in metni belli bir anlamda aşılmaktadır. Diyalektik mitolojiyi bütünüyle aşabilir miyiz? Bu sorunun olası yanıtı—bugün için—bu yazının sonucu olabilir mi?

Sonucun izinde

Tarihin nasıl sona ereceğinin öyküsünü içeren diyalektik mitoloji aslında başka bir mitolojinin, insanın aklını kullanarak doğaya egemen olabileceğini anlatan aydınlanma mitolojisinin karşıtı gibi görünebilir. Yine de bu iki mitolojinin ortak bir noktası var. Jean-François Lyotard, bütün bu tür anlatıların bilginin genel-geçerliğini güvenceye almaya, bilgiyi "haklı çıkarma"ya yaradığını

8 Hegel'in düşüncesinin söylemsel-yapısal yönünü, özellikle Roman Jakobson'un dilsel yapı ve ilişki konusundaki görüşlerine dayanarak şimdiye kadar birkaç yazımda göstermeyi denedim. Örneğin *Tinin Fenomenolojisi*'nde başı çeken kavramlardan biri olan "kendinin-bilinci" (*Selbstbewusstsein*) tümüyle ilişkisel bir yapıdadır: "Ben"in kendisini kendisinden ayırt etmesi ve ayırt ettiği şeyi yine kendisi olarak düşünmesi, salt, özgür bir ilişki düşüncesidir [Önay Sözer, "Selbstbewusstsein und Objekt bei Hegel und Husserl: Anhand des Strukturalismus von R. Jakobson", s. 427vd.]. Hegel felsefesine bu ilk yapısal yaklaşımdan sonra, *Tinin Fenomenolojisi*'nin "Kendine Yabancılaşmış Tin, Eğitim (*Bildung*)" bölümünde Hegel'in "eğitim dili" diye adlandırdığı şeyin aynı zamanda Hegel'in kendi "dil"ine, "söylem"ine göndermeler taşıdığını göstermeye çalıştım. Burada sorun, "tinin söylemi"nin belli bir çağdaki gerçekleşmesinin nesnelliği anlama modeli olarak Hegel'in kendi söylemiyle ne denli özdeşleşebileceğiydi ["Der Weltgeist und die 'Rede des Geistes' als das Problem der Bildung", *Hegel-Jahrbuch 1981/82*, yay. haz. Wilhelm R. Beyer, Jouvence, Roma, 1986, ss. 97-108]. Yapısalcı çözümlemede (özellikle semantik anlamda) önemli bir rol oynayan "belirtili/belirtisiz" (*merkmalhaltig/merkmallos*) karşıtlığının (yani aynı bir özelliğin karşıt kavramlar arasında eşit olmayan bir biçimde, birinde vurgulu, ötekinde vurgusuz olarak dağıtılmasının) ise *Hukuk Felsefesi*'nde özellikle "yaşam"/"ölüm" ve "kadın"/"erkek" karşıtlıklarını belirlediğini göstermeyi denedim. Buradaki sorun da, Hegel'in, Almancanın kendisinde bulunan bir karşıtlık ilişkisini diyalektik planda, gereğinde değiştirerek, nasıl ve hangi sonuçlarla kullandığıydı ["Die dialektische Bedeutung des Sittlichen in der Tragödie und das System der Bedürfnisse", *Hegel-Jahrbuch 1984/85*, yay. haz. Heinz Kimmerle, Wolfgang Lefèvre, Rudolf W. Meyer, Germinal, Bochum, 1988, ss. 251-61]. Bu çabalarımı, ne Hegel felsefesini yapısallaştırmak ne de yalnızca Roman Jakobson'un yapısalcılığıyla Hegel felsefesinin içten ilişkisini kanıtlama (bu ilişki sonradan, Jakobson'a 1982 yılında Hegel ödülünün verilmesiyle doğrulandı) olarak anlamak gerekir. Bu yazılarla ve bundan sonra da varılması gereken başka bir amaç vardı: Bütün bu yapıları, dilsel ilişkileri Hegel'in düşünmesine yeniden yansıtarak, onları orada okuyarak, yapıyla "anlam"ın ilişkisine dikkat çekmek. Hegel, *Tinin Fenomenolojisi*'nde salt ilişkisel bir "kendinin-bilinci" düşüncesinden "mutlak"ın başlangıcı olan "kavram"a vardığında; ya da tinin söyleminin sorunları için çözümü tepeden inme bir biçimde tözün kendisinde bulduğunda; *Hukuk Felsefesi*'nde ilkin "belirtili"/"belirtisiz" karşıtlığına göre izlenebilen genel-tikel diyalektiğini "nesnel istenç" kavramıyla aştığında olduğu gibi.

vurguladıktan sonra, aydınlanma mitolojisiyle diyalektik mitolojiyi bu haklı çıkarmanın iki biçimi olarak belirliyor: "Bilginin kahramanı" olarak ya da "özgürlük kahramanı" olarak özne.[9] Kant'ta bu özne "halk"tır, oysa Hegel'de "spekülatif tin"dir.[10] Birinde "kategorik buyruk"a uyan iyi vatandaşa, iyi vatandaşların devletine varılır, ötekinde "dizge"ye ve tarihin sonuna. Yukarıda Hegel'in, aydınlanmacı "aklını kendi kullanma" ilkesini tinin doğada kendini dışlaştırmasının özneye yansıyan yanı olarak yorumladığına dikkati çekmiştim. Denilebilir ki, bu iki mitoloji arasındaki ortaklık soyut kalmamakta, gerçekte modernist diyalektik mitoloji aydınlanmacı mitolojiyi içine alarak genişletmektedir ("büyüme"nin daha özel anlamı da burada belirlenmektedir).

Gözlerimizi Türk toplumu ve kültürüne çevirecek olursak şu durumu görüyoruz: Türkiye Cumhuriyeti'nin kurulmasıyla aydınlanmanın bir devamı sayılabilecek pozitivizmi kendisine resmi görüş yapan toplumumuz, diyalektik görüşü ancak Marxçılık üzerinden, Marxçılığı da çoğun aydınlanmacı bir yorumla ele alarak izlemeye çalıştı. Hegel felsefesi ve onun temsil ettiği kültür-tarih-bilinç sorunları bizdeki aydın kesimi için bir arka-plan olarak kaldı, doğrudan doğruya ve yeterli bir ilgiye kavuşamadı. Aydınlanmacı-pozitivist mitoloji, din ve jeopolitik koşullarla belirlenen kendi tarihini kavramaya elvermediği için de özellikle burada bir boşluk oluştu. Diyalektik tarih anlayışını izleyemeyen, özellikle onun—Marx'ın da paylaştığı—*evrensellik*, genel-geçerlik savıyla beslenip hesaplaşamayan aydın kesimi, kendini bir süre sonra canlanan yerel mitolojilerin kucağında buldu: Din, hatta ulusallık ideolojisi ve özellikle bu ikincisinin bir uzantısı olarak sunulan folklor buna örnek olarak gösterilebilir. Belirtilen izleme eksikliğinin felsefi düşünmenin henüz emekleme çağında olmasından, çevirilerin yetersizliğinden ve dille ilgili zorluklardan ileri geldiği söylenebilir. Ancak yerel mitolojiler de, oluşmuş bir bilimsel bilgi birikimini (özellikle tarih bilgisini söylemek istiyorum) geçerli kılmaya yönelemiyor: Çünkü bu bilgi çok eksik. "Aydın"lar bu birikimi varsayıyor, ya da düşlüyor, ama gerçekte edinmeye yanaşmıyor. Böylece bu içerikten yoksun mitolojiler kimi zaman aydınlanma mitolojisine seçenek olarak konuyor ("tutucu ve gerici görüşler"), zaman zaman da bir türlü temellendirilemeyen bir özgünlük iddiasıyla "sentez"ler deneniyor (Kemal Tahir ve Sencer Divitçioğlu'nun tarih görüşleri). Türk kültürü aydınlanmacı mitolojiden de, ona seçenek olarak getirilmek istenen yerli mitolojilerden de daha bir süre vazgeçeceğe benzemiyor. Kuşkusuz bir mitolojiyi aşmanın yolu, onun karşısına yeni bir mitoloji koymak, sonra tam aşılamadığı için de bu mitolojileri yapay bir biçimde birleş-

9 Jean-François Lyotard, *La condition postmoderne*, Les Editions de Minuit, Paris, 1979, s. 53.

10 A.g.e., s. 57.

tirmek değildir. Bugünkü sorunlarımız (Batıda ve bizde) *büyüme ideolojisi*nin (gitgide büyüme, doğayı ve başka büyümeleri yok ederek, bütün büyümeyi teke indirerek büyüme ideolojisinin) sorunlarıdır. Bu ideolojinin ardında metafiziğin mitolojisi var: Kant'ta bilgi yetisinin sınırlarının—kaldırılmadan—genişletilmesi, Hegel'de tinin kendini gerçekleştirmesi. Büyüme sorunlarının çözümü toplumun sonsuz (?) büyümesinden değil, toplumların, aynı zamanda doğa ile toplumun birbirine yaklaşmasından, kısaca dünyanın küçülmesinden gelebilir. Tarih sona ermeyecek, fakat bir gün yeniden yazılacaksa, bu tarih doğanın toplumla iç içe geçmesinin olduğu kadar, daha derinde yatan dünya toplumlarının kültürler-arası ilişkilerinin, küçük dünyaların bulgulanmasının tarihi olarak yazılabilir.

Bununla hiç kuşkusuz yaşamı ayakta tutan tüm mitolojilerin, öykü ve anlatıların sona erebileceğini söylemek istemiyorum. Belki bilimsel bilgi, ama asıl "tarih" mitolojisiz olamaz. Ancak bu mitolojiye bütünüyle teslim olmak başka bir şey, mitolojinin içinde bulunan "söylem"i, "anlama"nın içindeki "okuma"yı özgür ve etkin kılmak, "büyüme"nin adını "küçülme"ye çevirmek, sonsuzu parçalamak, atomlarla değil, ilişkilerle düşünmek başka bir şeydir. Buraya varan yol varmakla kalmamakta, vardığı yeri daha ileriye götürmektedir. Tüm etki alanıyla ve günümüz için hesaplaşarak alındığında Hegel felsefesinin başlıca sorunları bunlardır.

Kaynakça

Burke, Edmund, "A Philosophical Inquiry into the Origin of Our Ideas of the Sublime and Beautiful", *The Writings and Speeches of Edmund Burke*, cilt 1, Bickers and Son Ltd., Londra, 1830.

Dupriez, Bernard, *Gradus, Les procédes littéraires (Dictionnaire)*, Union générale d'Éditions, Paris, 1984.

Hegel, G.W.F., *Tinin Görüngübilimi*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yay., İstanbul, 1986.

Hegel, G.W.F., *Phaenomenologie des Geistes*, GW, cilt 9, yay. haz. Wolfgang Bonsiepen ve Reinhard Heede, Felix Meiner, Hamburg, 1980.

Lyotard, Jean-François, *La condition postmoderne,* Les Editions de Minuit, Paris, 1979.

Marx, Karl, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, Berlin, 1974.

Rosenfield, Israel, "Edelman: la théorie de la selection des groupes de neurones", *L'invention de la mémoire*, Paris, 1989.

Sözer, Önay, "Selbstbewusstsein und Objekt bei Hegel und Husserl: Anhand des Strukturalismus von R. Jakobson", *Hegel-Jahrbuch*, 1979, yay. haz. Wilhelm Raimund Beyer, Pahl-Rugenstein, Köln, 1980.

Sözer, Önay, "Der Weltgeist und die 'Rede des Geistes' als das Problem der Bildung", *Hegel-Jahrbuch 1981/82,* yay. haz. Wilhelm R. Beyer, Jouvence, Roma, 1986.

Sözer, Önay, "Die dialektische Bedeutung des Sittlichen in der Tragödie und das System der Bedürfnisse", *Hegel-Jahrbuch 1984/85,* yay. haz. Heinz Kimmerle, Wolfgang Lefèvre, Rudolf W. Meyer, Germinal, Bochum, 1988.

FREDERICK C. BEISER

Hegel ve metafizik problemi *

Felsefe tarihinde Hegel'den daha tartışmalı olan az sayıda düşünür mevcuttur. Filozoflar ya onun yanında ya da karşısında yer alırlar. Onun meziyetlerini ve hatalarını tam bir tarafsızlıkla tartarak soğukkanlı bir biçimde yerini teslim etmeyi nadiren kabul ederler. Bir yandan Hegel, bir şarlatan ya da gerici olarak kapı dışarı edilmiştir; aynı zamanda diğer yandan ise, modern felsefenin en büyük düşünürlerinden biri olarak da övgüye layık görülmüştür. Tüm bu aşırı görüşler nedeniyle, Hegel on yıllarca ya tamamen ihmal edilmiş ya da sadıkane bir biçimde çalışılmıştır.

İster sevelim, isterse ondan nefret edelim, Hegel'i yok saymamız güçtür. Yalnızca muazzam tarihsel öneminden dolayı bile onu ihmal edemeyiz. Modern felsefenin çoğu formu, ya Hegel'den etkilenmiştir ya da ona karşı tepki geliştirmiştir. Bu sadece—işaret edilecek en açık örnekleri olduklarından dolayı—Marksizm ve Varoluşçuluktan ötürü değil, aynı zamanda eleştirel teoriden, hermeneutikten ve de, sırf olumsuz anlamda düşünüldüğünde, analitik felsefeden ötürü de doğrudur. Hegel, modern felsefenin boşaltım havzasıdır; çok sayıda akıntının ondan meydana geldiği ve ayrıldığı kaynaktır. Şayet modern bir filozof kendi konumuna dair kökleri bilmeyi isterse, ergeç Hegel'e dönmek zorunda kalacaktır.

Hegel'e olan ilgimiz, tarihsel nedenlerden daha fazlasını gerektirir. Herhangi temel bir felsefi problemi ele alırsak şayet, bunun için Hegel'in ilginç bir çözüm önermiş olduğunu fark ederiz. O, kendi sisteminin her felsefi antitez

* Frederick Beiser, "Introduction: Hegel and the Problem of Metaphysics", *The Cambridge Companion to Hegel*, Cambridge University Press, Cambridge, 2006, ss. 1-24. Bu yazı, şu an hazırlanmaya çalışılan *Alman İdealizmi III: Hegel* başlıklı çalışmadan alınmıştır [Güçlü Ateşoğlu (haz.), *Alman İdealizmi III: Hegel*, Doğu Batı Yay., Ankara, 2008].

arasında tek geçerli orta yol olduğunu iddia eder. Onun realizm ile idealizmin, materyalizm ile dualizmin, relativizm ile mutlakçılığın, skeptizm ile dogmatizmin, nominalizm ile Platonculuğun, pluralizm ile monizmin ve radikalizm ile muhafazakârlığın güçlü yanlarını koruduğuna, güçsüz yanlarını ise ortadan kaldırdığına inanmıştır. Gerçekten de, Hegel üzerine ne kadar çalışırsak, o denli de onun sisteminin her bakış açısını uzlaştırır ve de her karşı çıkışı önceden sezer göründüğünü keşfederiz. Şüphesiz, Hegel'in bu problemlerden bazılarını çözdüğü tartışma götürmez. Bununla birlikte, bunu gerçekleştirmiş olduğu yönündeki iddialarını kendimizden emin bir biçimde yok sayabilir miyiz? Hegel'in dik başlı cüreti, onun felsefesini daha yakından çalışmak için bizleri boy ölçüşmeye çağırmaktadır.

Buna rağmen, Hegel önemliyse şayet, aynı zamanda da problemlidir. 1960'larda başlayan ve bugün hâlâ süren Hegel rönesansı, onu yine de tüm şüphelerden kurtaramamıştır. Hegel'i zan altına koyan belli başlı nedenlerden biri, çağdaş felsefedeki açık seçikliğe verilmiş teşvikle onun arasını açmış olan dile düşmüş kapalılığında yatmaktadır. Bir diğer ve daha önemli neden ise, Kant'ın mirası ve pozitivizm tarafından epey itibar kaybına uğramış bir konu olan metafiziğe yönelik Hegel'in bariz düşkünlüğüdür. Hegel, bilginin sınırları üzerine her türden keskin nitelikte kısıtlamayı, "tin" ve "mutlak" gibi bu tip kapalı ve belirsiz varlıklar üzerine spekülasyon yapmaktan memnun bir şekilde hiçe sayar görünür. Bu sorumsuz metafizikçi imgesi, Hegel'in bütün sisteminin birtakım temel mantıksal hatalara dayandığı yönündeki Russell'ın meşhur iddiasından kök almaktadır. [1]

Hegel'in metazifiziğini kabul etmedeki güçlüğü yalnızca çağdaş filozoflar duymaz; aynı zamanda Hegel uzmanları da bu metafiziğin statüsü ve değeri üzerine içten bölünmüşlerdir. Kabaca, Hegel'in metafiziğine ilişkin iki karşıt yaklaşım geliştirilmiştir. İlk olarak, Hegel'in metafiziğini olmuş bitmiş bir şey (*fait accompli*) olarak kabul eden ve tarihsel öncülleriyle ilişkisini betimleyerek onu açıklama girişiminde bulunan geleneksel tarihsel bir yaklaşım mevcuttur. Sözgelimi Hegel metafiziği, "tersine çevrilmiş Spinozacılık", "diyalektik Yeni-Thomasçılık" ya da "monistik Leibnizcilik" olarak betimlenir. Bu yaklaşım, esas olarak, Hegel üzerine daha eski dönemdeki Alman menşeli çalışmalarda, özellikle de Dilthey, Haym, Haering, Rosenkranz ve Kroner'inkilerde bulunabilir. Tarihsel yaklaşıma karşıt olan yaklaşım ise, Hegel metafiziğini bir mistisizm ya da spekülasyon formu olarak reddetme eğiliminde olan, fakat ona, epistemoloji, etik, siyaset ve estetik alanlarındaki birçok düşüncesinden dolayı değer veren daha-modern pozitivist yaklaşımdır. Bu modern yaklaşıma göre,

1 Bertrand Russell, *Our Knowledge of the External World*, Unwin, Londra, 1914, ss. 48-9n. Krş. *History of Western Philosophy*, Unwin, Londra, 1961, ss. 713-5.

Hegel'de "felsefi önem" açısından daha fazlasını bulabiliriz; ne var ki bu yaklaşımın, "rasyonel çekirdek"in sadece "mistik kabuk"u olan Hegel metafiziğiyle hiçbir ilgisi yoktur. Hegel'e dair bu yaklaşım, Marksist gelenekte, Frankfurt Okulu'nda ve Hegel'in felsefesini basit biçimde bir "kategorik analiz" [2] formu olarak gören yakın dönemdeki tüm çalışmalarda da gözlemlenebilir.

Bu her iki yaklaşım da belirgin güçlüklere katlanmak durumundadır. Şayet tarihsel yaklaşım, âdeta bizi eleştirel yetilerimizi askıya almaya davet etmek suretiyle felsefi bir perspektiften yoksun kalıyorsa; pozitivist yaklaşım da, gerçek Hegel'in yaklaşık olarak yüzde doksanını tarihin çöp kutusuna göndermek suretiyle onun "felsefi önem"ine ilişkin anakronik ya da yanlı bir kavrayışa sahiptir. Yarattıkları ayrı ayrı güçlükler dışında, her iki yaklaşım da ortak bir kusurdan mustariptir: Bizzat Hegel'in kendisinin, metafiziği meşruiyete ihtiyaç duyan fazlasıyla problematik bir girişim olarak gördüğünü ve "bir bilim olarak ortaya çıkacak olan gelecekteki herhangi bir metafizik"in bir bilgi eleştirisine dayanmak zorunda olduğunu ısrarla vurgulayarak, metafiziğe Kantçı anlamda meydan okuyuşu kabul ettiğini kavramada başarısız olurlar.

Bu girişin asıl görevi, Hegel'in felsefesini anlamanın ve değerlendirmenin karşı karşıya kalacağı en önemli probleme adanmıştır: Metafizik problemi. Bunu da, sadece kabataslak da olsa, Hegel'in metafiziği savunusunu, onun Kantçı meydan okuyuşa cevabını incelemekle gerçekleştirecektir. Şayet Hegel'in bizzat kendisinin metafiziği gerekçelendirişini araştırırsak, Hegel'e yönelik geleneksel yaklaşımların gizli tehlikelerinden de kaçınabiliriz. Ona özgü metafiziği olmuş bitmiş bir şey (*fait accompli*) olarak kabul etmek zorunda kalmayacak, ne de onu mistisizm ya da spekülasyon olarak reddetmek zorunda kalacağız. Bundan ziyade, onun kendine özgü meziyetlerini, Kantçı meydan okuyuşla gerçekte [aynı noktada] buluşup buluşmadığını görerek takdir edebileceğiz. Bu yaklaşımın en önemli avantajı, ne gerici ne de indirgemeci olan, ne metafiziği doğaüstüne dair spekülasyon olarak gören ne de onu salt kategorik analize indirgeyen bir Hegel yorumunu üretebilmemizi sağlamasıdır.

Hegel'in metafiziğine yönelik herhangi bir giriş, dört temel soruyu cevaplandırmalıdır: 1) Hegel "metafizik"le neyi kastetmektedir? 2) Hegel "mutlak"la neyi kastetmektedir? 3) Neden bir mutlağın varoluşunu koyutlamaktadır? 4) Kant'ın bilgi eleştirisinin karşısında, onu (mutlağı) bilme girişimini nasıl gerekçelendirmektedir?

---

2 Özellikle bkz. Klaus Hartmann, "Hegel: A Non-Metaphysical View", *Hegel: A Collection of Critical Essays*, ed. Alasdair MacIntyre, Doubleday, Garden City, N.Y., 1972, ss. 101-24. Benzer bir yaklaşım Alan White ve Terry Pinkard tarafından izlenmiştir. Bkz. Alan White, *Absolute Knowledge: Hegel and the Problem of Metaphysics*, Ohio University Press, Athens, 1983 ve Terry Pinkard, *Hegel's Dialectic: The Explanation of Possibility*, Temple University Press, Philadelphia, 1988.

Hegel'in metafiziği savunuşunu incelemeden önce, onun "metafizik"ten ne kastettiğine dair birtakım açıklamalara ihtiyacımız var. Terim, adı çıkmış derecede belirsiz ve muğlaktır. Birkaç farklı türde disipline işaret edebilir: Varlığın en genel yüklemlerine dair bir çalışma olan ontoloji; en yüce varlığa dair bir çalışma olan teoloji; ilk ilkelere ve doğa kuvvetlerine dair bir çalışma olan kozmoloji. Gelgelelim Hegel, terimin kendi kullandığı şeklini tarif etmek yerine, onu benimsemeyi reddeder. Terimi kullandığında, bu neredeyse her zaman, Kant'ın bilgi eleştirisiyle birlikte itibardan düşmüş olan rasyonel geleneğin modası geçmiş öğretilerine ve yöntemlerine, Descartes, Leibniz ve Wolff'un metafiziklerine gönderme yapmak için olumsuz bir anlamdadır.[3] Hegel'in kendisinin de işaret ettiği gibi,[4] 1800'lerin başlarında "metafizik" teriminin adı kötüye çıkmıştır; böylelikle de onu tekrar canlandırmak, olumsuz yan anlamlara başvurmaksızın imkânsız olmuş olacaktır. Bununla beraber, Hegel terimi kullanmaktan kaçınmış olsa bile, yalnızca "metafizik" olarak tanımlanabilecek bir felsefe kavrayışına sahipti. Erken dönem Jena yıllarında ve aslında tüm kariyeri boyunca Hegel, felsefenin amacını, mutlağın rasyonel bilgisi olarak görmüştür.[5] Bu "metafizik" teriminin klasik anlamlarından birine, *Saf Aklın Eleştirisi*'nde Kant'ın ona vermiş olduğu anlama uygun düşmektedir: Koşulsuz olanı saf akıl yoluyla bilme girişimi.[6]

Eğer metafiziği mutlağın bilgisi olarak tanımlayacak olursak, onun amacı ve doğasını açık bir biçimde anlamaktan hâlâ uzağızdır demektir. Zira ikinci sorumuza göndermede bulunacak olursak, Hegel "mutlak"la neyi kastetmektedir? Hegel'in kendisi terimin basit bir tanımını hiçbir zaman yapmamakla birlikte, onun daha önceki felsefi müttefiki olan F.W.J. Schelling bir tanım öne sürmüştü. Schelling'e göre mutlak, varolmak ve kavranılmak için herhangi başka bir şeye bağlı olmayan bir şeydi.[7] Mutlak, hem varoluşunda hem de özünde, diğer tüm şeylerden bağımsız ya da koşulsuz olandır. Başka bir deyişle mutlak, özünün zorunlu olarak varoluş gerektirdiği *causa sui*dir. Bu kavramın tarihsel önceli, Spinoza'nın *Etika*'daki töz tanımıdır: "Tözle kastettiğim şey,

3 Örneğin, Hegel'in *Ansiklopedi*'deki metafizik üzerine nitelendirmelerine bkz. *Enzyklopädie, Werke*, ed. E. Moldenahuer ve K. Michel, Suhrkamp, Frankfurt, 1969-72, VIII, ss. 93-106, §§26-36.

4 Hegel'in "Kim Soyut Düşünüyor?" denemesine bkz. "Wer denkt abstrakt?", *Werke* II, s. 575. Krş. *Wissenschaft der Logik* V, s. 419.

5 Bkz. G.W.F. Hegel, *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie, Werke* II, s. 25.

6 Bkz. *Critique of Pure Reason*, B366-96, özellikle de B395.

7 Bkz. Schelling, *Werke*, ed. Manfred Schröter, Beck'sche Verlag, Münih, 1927, III, s. 11; IV, ss. 98, 115; *Ergänzungsband* II, ss. 78, 128.

kendinde olan ve kendisi yoluyla kavranılandır; başka bir deyişle, ona ilişkin bir kavrayışın, herhangi başka bir kavrayıştan bağımsız olarak biçimlenebilmesidir."[8] Spinoza'ya olan borcunu hiçbir şekilde gizli kılmayacak şekilde Schelling, mutlağı "sonsuz töz", ya da daha az belirtik olarak, "kendinde" (*das An-sich*) diye adlandırmak suretiyle gönüllü olarak onun tanımını izlemiştir.

Schelling ve Hegel, bu töz tanımından Spinozacı sonuçlar çıkarmada tereddüt etmediler. Spinoza gibi onlar da, yalnızca tek bir şeyin bu tanımı tatmin edebileceğini savundular: Bir bütün olarak evren. Bir bütün olarak evren her şeyi içerdiğinden, onun dışında onun bağlı olacağı hiçbir şey de mevcut değildir; zira her bir şey, bir bütün olarak evrenden daha azıdır, bununla birlikte, kavranılmak zorunda olunan şeyle ilişkide onun dışında kalan bir şey olacaktır. Bu Spinozacı argümanları akılda tutarak Schelling, 1800 tarihli *Felsefe Sistemimin Takdimi*'nde şöyle yazıyordu: "Mutlak, evrenin nedeni değil, evrenin kendisidir."[9] Hegel de Spinoza'nın sonuçlarını benimsemiştir. 1820'ler gibi geç bir dönemde, Spinozacı mutlak kavrayışına hoş bir övgüde bulunmuştur: "Kişi felsefe yapmaya başladığında, öncelikle bir Spinozacı olmak zorundadır.* Ruh, kendisini, kişinin doğru olarak kabul etmiş olduğu her şeyin içinde saklandığı bu yegâne tözün eterinde (*aether*) yıkamak zorundadır."[10]

Schelling ve Hegel'in Spinozacı mutlak kavrayışını aklımızda tutarsak, onların metafiziklerini kuşatan kaba (*vulgar*) yanlış yorumların bazılarından da kaçınabilmiş oluruz. Yaygın bir kavrayışa göre metafizik, tanrı, tanrının inayeti ve ruh gibi doğaüstü varlıklara (*entity*) ilişkin bir spekülasyon formudur. Böylesi bir kavrayışın Schelling ve Hegel'in metafizikleri ile hiçbir alakası yoktur; zira onların metafiziği, kendisini belirli türde bir varlıkla (*entity*) ilişkilendirmez. Onların mutlağı bir tür şey değil, tüm şeylerin sadece onun parçaları olduğu bir bütündür. Schelling ve Hegel, Kant'tan hiç de daha az olmayacak şekilde, mutlağı sanki o yalnızca belirli bir şeymiş gibi ele alan temel mantık hatasına karşı uyarırlar.[11] Schelling ve Hegel, metafiziklerinin duyuüstü olanla

---

8 Spinoza, *Ethics*, Bölüm I, Tanım 3.

9 Schelling, *Werke* III, ss. 25, 32.

10 Hegel, *Werke* XX, s. 165.

* Bu deyiş, farklı yerlerde şöyle de ifade edilir: "Bir filozof olmak için önce Spinozacı olmalısınız."

11 Bu uyarı, özellikle Schelling'in erken dönem yazılarında aşikârdır. Bkz. *Vom Ich als Prinzip der Philosophie, Werke* I, ss. 105, 130 ve 167. Schelling'in *Briefe über Dogmatismus und Kriticismus*'unun hedeflerinden biri, regülatif bir ide olarak tanrının varoluşuna inancı gerekçelendirme girişimidir. Bkz. *Werke* I, ss. 208-16. Hegel, daha sonra *Enzyklopädie*'de, Kantçı kendinde şeyin sadece saf varlığa ilişkin soyut düşüncenin bir dayanağı/ilkesi (*hypostasis*) olduğunu savunacaktır. Bkz. *Werke* VIII, ss. 120-1, §44.

hiçbir şekilde alakası olmadığını da ısrarla belirtirler. Onların metafizik kavrayışı, aslında tamamen doğalcıdır (*naturalistic*). Onlar, her şeyi doğa yasalarına dayandırarak açıklamak suretiyle, tüm gizemli güçleri ve doğaüstünü evrenden defederler.[12] Tam anlamıyla eksiksiz natüralizmi yüzünden ve de tanrıyı *natura naturans*tan başka bir şey olarak kavramaksızın, bir dini tam anlamıyla doğanın bizzat kendisinden yola çıkarak açıkladığı için Spinoza'yı takdirle karşılarlar.

Bununla birlikte, Schelling'in ve Hegel'in metafiziklerini salt Spinozacı terimlerle açıklamak yanlış olacaktır. 1800'lerin başlarında Schelling, mutlağı "özne-nesne özdeşliği" olarak gören bir kavrayış geliştirmiştir; öyle ki, bu kavrayışın nihai anlamı *anti*-Spinozacıdır. Schelling'in mutlağı "özne-nesne özdeşliği" olarak tanımlarken kastettiği şey, *görünüşte* Spinozacıdır: Zihinsel ve fiziksel olan, öznel ve nesnel olan, tek bir sonsuz tözün farklı yüklemleridir sadece. Ancak Schelling bu öğretiye, Benedictus'u mezarında ters döndürecek daha öte bir anlam verir. Spinoza'nın kesin mekanistik evren kavrayışına karşıt olarak Schelling, yegâne sonsuz tözü dirimselci (*vitalistic*) ve teleolojik terimlerle kavramaktadır. Spinoza'nın ölü ve donuk evrenine can vermede ısrarlı olan Herder'i[13] izleyerek o, tözü canlı bir kuvvet, "tüm kuvvetlerin kuvveti", "ilk kuvvet" olarak görmüştür. Schelling'in *Naturphilosophie*'sine[14] göre doğanın bütünü, mineraller, bitkiler ve hayvanlardaki en alt seviyedeki düzenlenimi ve gelişiminden başlayıp insani öz-bilinçte en yüksek seviyedeki düzenlenimi ve gelişiminde sonlanmak suretiyle, bu kuvvetin hiyerarşik bir bildirimidir. Mutlak basitçe bir makine değil, bir organizmadır, kendinden meydana gelmiş ve kendini örgütleyip düzenleyen bir bütündür.

Schelling, mutlağı mekanik terimlerde olmaktan ziyade organik terimlerde kavramak için iyi bir sebebi olduğunu düşünmüştür. Doğanın yalnızca organik bir kavranışının yeni bilimlerin en yeni sonuçlarıyla uyuşur halde olduğunu savunmuştur. Elektrik, manyetizma ve biyoloji alanındaki yakın dönemdeki keşifler, maddeyi daha dinamik terimlerle kavramayı zorunlu kılmıştır. Maddeyi statik olarak kabul edip, böylelikle onun sadece dışsal bir etki yarattığını [söylemekten] ziyade, Schelling onu etkin olarak, kendisini meydana getiren

12 Schelling'in natüralizmi üzerine bkz. *Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie, Werke* II, s.180. Hegel'in natüralizmi içinse, onun, aklın şeyleri onların içsel zorunluluklarına göre açıkladığı yönündeki iddiasına bkz. *Enzyklopädie* VIII, s. 41, §I ve §IX, s. 15, §246.

13 Bkz. Herder, "Gott, Einige Gespräche", *Sämtliche Werke*, ed. B. Suphan, Weidmann, Berlin, 1881-1913, XVI, ss. 451-2. Genç Schelling, Herder'in hevesli bir okuyucusuydu.

14 Schelling'in *Naturphilosophie*'sine dair özsel çalışmalar, *Ideen zu einer Philosophie der Natur* (1797), *Von der Weltseele* (1798) ve *Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie*'dir (1799).

ve düzenleyip örgütleyen [bir şey] olarak görmenin zorunlu olduğunu hissetmiştir. O zaman Spinoza'nın mutlağa ilişkin daha mekaniksel kavrayışı da, şu an için eskimiş, onun yaşadığı çağın bilimlerinin bir sonucudur sadece. Aynı zamanda Schelling, kendi dirimselciliğini (*vitalism*), Descartes'tan beri felsefeyi usandırmış olan bir probleme çözüm olarak da görmüştür: Zihin ile beden arasındaki etkileşimin açıklanması problemi. Schelling'e göre zihin ve beden, birbirlerinden ayrı türde varoluşlar (*entity*) değil, yaşam kuvvetinin farklı düzenlenim ve gelişim dereceleridir yalnızca. Zihin, maddenin en yüksek düzenlenim ve gelişim formu; madde ise, zihnin en alt [seviyede] düzenlenim ve gelişim formudur. Böyle bir teorinin, hem dualizmin hem de mekanik materyalizmin gizli tuzaklarından kaçındığını savunur Schelling. Yaşam kuvveti teleolojik terimlerle açıklanmak zorunda olduğundan, zihin salt bir makine değildir; ve kuvvet kendini yalnızca maddenin etkinliğinde ete kemiğe büründürdüğünden, hayaletvari türde bir töz değildir.

Hegel, bu organik mutlak kavrayışını Schelling'ten, 1800'lerin başlarında, *Eleştirel Felsefe Dergisi*'nde (1802-4) beraber çalıştıkları dönemde devraldı. Hegel, Schelling'in mutlak kavrayışının genel çerçevesini kabul etti. Schelling'in mutlak tanımıyla mutabıktı: Bağımsız bir öz ile varoluşa sahip olan [şey]. Aynı zamanda mutlağı organik terimlerle kavrayan Schelling'i takip etti; öyle ki, buna göre, zihinsel olan ile fiziksel olan yalnızca onun yüklemleri ya da düzenleniminin ve gelişiminin dereceleriydiler. Gelgelelim, işbirliği yaptıkları sırada bile Hegel, mutlağın doğasına ilişkin Schelling'in formülasyonlarından bazıları hakkında ciddi şüphelere sahip olmaya başlamıştı. *Kendi Sistemimin Takdimi*, *Bruno* ve *Felsefe ve Din*'de [15] Schelling, kimi zaman mutlaktan, sanki o "özne-nesne özdeşliği"nden, tek bir sonsuz tözden ya da öznel olan ile nesne olan arasındaki "ayrımsızlık noktası"ndan (*point of indifference*) başka hiçbir şey değilmiş gibi söz ediyordu. Ancak mutlaktan bu sınırlı tarzda bahsediş, ciddi bir güçlüğe katlanmayı beraberinde getirir. Şayet mutlağı biz, sıradan deneyimimizdeki özne ile nesne arasındaki görünüşteki dualizmden *ayrı* olarak yalnızca özne-nesne özdeşliği olarak kavrarsak—onu sadece, sonlu kipleri (*modes*) *olmayan* sonsuz bir töz olarak görürsek—, o zaman sonluluk ve görünüş alanını onun dışında bırakmış gözükürüz. Kendi tanımına karşıt bir biçimde mutlak, o zaman kendi özüne bağımlı hale gelir, o olmayan bir şeye, başka bir deyişle görünüş ve sonluluk alanına karşıt bir biçimde ancak kavranılabilir. Bu yüzden Hegel, *Fenomenoloji*'nin önsözünde, mutlağa ilişkin Schelling'in sınırlı formülasyonunu doğrulamanın zorunlu olduğuna inanır. Schelling'in mutlağı, bir şeyin özgül karakteristiklerini belirleyen kendi kiplerini dışarıda bıraktığı

15 Bkz. Schelling, *Presentation of My System*, §16, s. 33; *Werke* III, ss. 17, 25-6; *Bruno, Werke* III, ss. 140, 194; *Philosophy and Religion, Werke* IV, s. 25.

içindir ki, Hegel onu, "içinde tüm ineklerin kara olduğu bir gece"ye benzetir. Şayet mutlağın tanımına bağlı kalacak olursak, o zaman onu töz *ile* onun kiplerinin *bütün*ü olarak, sonsuz *ile* sonlulunun *birliği* olarak kavramanın zorunlu olacağını savunur Hegel. Mutlak, kendi içerisinde sonluluk ve görünüşün tüm akışını içermek zorunda olacağından, Hegel onu, "üyelerinden hiçbirinin ayık kalmadığı bir Bakhüs şenliği" diye adlandırır.

Hegel'in Schelling'le dalga geçmesi, onun eski mesai arkadaşına olan daha derinde yatan borçlarını görmemizi engellememelidir. Tüm yaşamı boyunca Hegel, Schelling'in mutlağa ilişkin organik kavrayışına, onun içerdiklerinden bazılarını sonuçlandırmaya girişmek suretiyle sadık kalmıştır. *Fenomenoloji*'nin önsözünde Hegel'in karşı çıktığı şey, Schelling'in temelini attığı kavrayıştan çok, onun mutlağa ilişkin formülasyonuydu. Kararsız kalmış olmasına rağmen bizzat Schelling'in kendisi de, kimi zaman mutlağı, sonluluk alanını belirtik bir biçimde onun içerisine dahil etmek suretiyle, daha çok Hegelci terimlerle kavrayacaktır. [16] Daha sonrasında (*Fenomenoloji*'nin önsözünde) Hegel, mutlağın yalnızca töz değil aynı zamanda özne de olduğunu vurguladığı vakit, Schelling yoluyla Spinoza'ya saldırdığından dolayı Schelling'e çok da karşı çıkmamaktadır. Spinoza'nın tözünü yaşam kuvveti olarak kavramak suretiyle Schelling, mutlağı özne olarak kabul etmenin temelini atmıştı. Hegel'in Jena yıllarındaki olgunlaşma evresindeki felsefi gelişimi, onun kendi görüşleri için daha iyi bir epistemolojik dayanak sağlamada ısrar eden bir gayrete dayandığından dolayı, "Schelling'le bağları koparma"yı çok da fazla içermemiştir. [17]

Schelling'in ve Hegel'in mutlak kavrayışını incelemiş olduk [ve] onların metafiziğin olanaklılığına ilişkin inançlarını anlamada şu an için çok daha iyi bir konumdayız. Mutlağa ilişkin kavrayışlarından dolayı Schelling ve Hegel, kendi felsefelerinin Kant'ın metafizik eleştirisinin [içerdiği şeyin] daha fazlasından ayrıldığı noktasında kendilerinin haklı çıktığına inandılar. Kant'ın eleştirisinin hedefi—tüm "amfiboller"in, "paralojizmler"in ve "antinomiler"in kurbanı olan—, Leibnizci-Wolffçu okulun eski metafiziğiydi. Bu metafizik, mutlağı doğa alanının ötesinde varolan doğaüstü bir varlık (*entity*) olarak kavramış deistçe bir teolojinin hizmetindeydi. Schelling ve Hegel, bu anlama gelen bir metafiziğin gerçekte imkânsız olduğu konusunda Kant'la hemfikir olmaktan dolayı memnundular. Ne var ki, onun imkânsızlığına ilişkin farklı bir bulguya sahiptiler: Onun imkânsızlığı, Kant'ın düşündüğü gibi doğaüstünün bilinemez olmasından değil, doğaüstünün varolmamasından kaynaklanıyordu.

16 Bkz. *Bruno, Werke* III, ss. 131-2 ve *Jahrbücher, Werke* IV, s. 88.

17 Bu bağlamda, Hegel'in Schelling'le olan ilişkisi için bkz. H.S. Harris, "Hegel's Intellectual Development to 1807", *The Cambridge Companion to Hegel*, ss. 25-51; özellikle ss. 40-1, 42, 44, 45-6.

Numenal dünyanın bilinemezliğine dair Kant'ın tüm kaygıları, Schelling'in ve Hegel'in görüşünde basit biçimde ilkeyi/dayanağı (*hypostatis*), mutlağı, sanki o yalnızca belirli bir şeymiş gibi kavramanın sonucuydu. Schelling ve Hegel, şayet mutlağı doğalcı (*naturalistic*) terimlerle kavrarsak, o zaman metafiziğin de, Kant tarafından mahkûm edilen transendent bir bilgiye gereksinim duymayacağını savunmuşlardır. O halde bilme ihtiyacı duyduğumuz şey, deneyimimize verili olan doğanın bizzat kendisinden ibarettir.

Schelling ve Hegel, metafiziklerinin olanaklılığı konusunda ikna olmuşlardı; bunun başlıca nedeni ise, onların metafiziği bilimsel natüralizmin bir formu olarak, yaşadıkları çağa özgü yeni doğa bilimleri için uygun felsefe olarak kabul etmeleridir. Onlar, *a priori* ile *a posteriori* arasında herhangi keskin bir ayrımı, kendi metafizik ilkelerinin deneyim yoluyla doğrulanacaklarında ısrar ederek reddetmişlerdir. Bunun yanı sıra, daha önce zaten görmüş olduğumuz gibi, tüm gizemli güçleri doğadan defetmede ve her şeyi doğa yasalarına göre açıklamada direndiler. Kuşkusuz, doğa yasalarını her ne kadar mekanik terimlerde olmaktan ziyade teleolojik terimlerde kavramış olsalar da, doğanın amaçlarının onun kendisine içsel olarak ve dışsal bir tasarımcı tarafından yüklenmemiş bir biçimde kavranması gerektiği noktasında son derece kararlıydılar. O halde, hem Schelling hem de Hegel için metafiziğin olanaklılığı sorusu, *Naturphilosophie*'nin bizzat kendisinin olanaklılığına hiç de küçük oranda olmayacak derecede bağlıdır. Bizler, Schelling ve Hegel'in felsefelerinin bu boyutunu, sırf pozitivistçe anakronizm yüzünden göz ardı ediyoruz. [18]

Tam anlamıyla kendi tarihsel perspektifinden görüldüğünde Schelling ve Hegel'in metafizikleri, ta Bruno'ya ve on yedinci yüzyıl İngilteresi'nin erken dönem özgür düşünürlerine kadar geriye giden dirimselci materyalizm geleneği içerisinde konumlandırılmalıdır. [19] Bu gelenek, doğaüstünün alanını ortadan kaldırmaya girişmişti; ancak bununla beraber, ateist nitelikte değildi. Bundan ziyade, tanrıyı doğanın bütünü olarak kavramıştı. Doğanın bir tek maddeye dayandığını kavrıyordu. Madde, kendini meydana getiren ve kendini düzenleyip örgütleyen kuvvetlere sahip olduğundan, dinamik olarak görülüyordu. [20] Schelling ve Hegel'in metafizikleriyle benzerlikler aşikârdı. Fakat Sc-

18 Bu, Hartmann ve diğerleri tarafından geliştirilmiş olan yaklaşımın bir tuzağıdır. Hegel'in felsefesini kategoryal bir analiz formu olarak görmek, çağdaş bir perspektiften bakıldığında Hegel ve Schelling'i ne kadar saygıdeğer kılabilecek olsa da, onların *Naturphilosophie*'ye vermiş oldukları değeri açıklamaz.

19 Bu gelenek üzerine bkz. Margaret C. Jacob, *The Radical Enlightenment: Pantheists, Freemasons and Republicians*, George, Allen & Unwin, Londra, 1981.

20 Maddeye ilişkin bu görüş için *locus classicus*, John Toland'ın *Letters to Serena*'sıdır (Lintot, Londra, 1704, ss. 163-239).

helling ve Hegel, aynı zamanda dirimselci materyalizmin temel ahlaki ve siyasi değerlerinden bazılarını paylaştıkları için de bu gelenek içerisinde konumlandırılmalıdır: Eşitlikçilik (*egalitarianism*), cumhuriyetçilik, dinsel hoşgörü ve siyasi özgürlüğe bağlılık. Tüm bildirimleri "tin"i içerdiğinden dolayı Hegel'i bir materyalist olarak kabul etmek güç görünüyorsa şayet, o zaman materyalizmin yaygın mekanistik resmedilişini bir kenara koymak zorundayız. Ayrıca, Hegel için tinin sadece doğa içerisindeki organik kuvvetlerin düzenleniminin ve gelişiminin en yüksek derecesi olduğunu da unutmamamız gerekir. Eğer bundan başka bir şey olmuş olsaydı, Kant ve Fichte'de mahkûm ettiği dualizme Hegel geri dönmüş olurdu. Hegel'in metafiziğine has bu materyalist öğenin, onu övmede ya da yermede acele davranmış olan çağdaşlarında yitmemesi dikkate değerdir. [21]

Schelling ve Hegel'in doğalcı metafizik kavrayışlarını ele alırsak, onlar ile Kant arasında neticede herhangi bir çelişki noktası sanki yokmuş gibi görünecektir. Sanki Hegel, Kant'ın bizzat kendisinin de onaylayacağı bir tür metafizikle, bir doğa metafiziğiyle uğraşmaktadır. Ne var ki bu, olgunlaşmamış, acele gelen bir sonuç olacaktır ki, Kant ile Hegel arasında söz konusu edilen asıl noktayı kaçırmaya sebebiyet verecektir. Zira doğayı bir organizma olarak, canlı kuvvetlerin bir bütünlüğü olarak bilebildiğimizi iddia etmekle Schelling ve Hegel, Kant'ın *Yargı-gücünün Eleştirisi*'nde teleolojiyi kesin bir biçimde sınırlandırmasına meydan okuyorlardı. Bu eserde Kant, doğal bir amaç fikrini deneyim yoluyla doğrulayamayacağımızı ve doğaya ancak bizim kendi bilinçli yönelimlerimizle analoji kurarak amaçlar yükleyebileceğimizi savunmuştu. Bir organizma fikri, doğanın çok sayıda tikel yasasına ilişkin bilgimizi sistematik hale getirmeye yardımcı olmada tam anlamıyla heuristik bir değere sahiptir. O halde doğanın bir organizma *olduğu*nu varsayamayız; bununla birlikte, *sanki* öyleymiş gibi hareket edebiliriz. Kant'ın ilk *Eleştirisi*'nde muhafaza edilen şey uyarınca, bir organizma fikri "kurucu" (*constitutive*) değil, sadece "düzenleyici" (*regulative*) bir ilkedir. Varolan ne varsa tanımlamaktan ziyade, ayrıntılandırılmış tüm bilgimizin düzenlenimini bir sistem içerisine sokmak anlamında bir hedef tayin eder sadece. Öyleyse burada, Kant ile Hegel arasında temel bir düğüm noktası bulunmaktadır: Doğanın bir organizma *olduğu*nu bilebildiğimizi Kant inkâr ederken, Hegel bunu onaylar.

Şimdi de üçüncü sorumuza gelmiş bulunuyoruz: Mutlağın varoluşu neden koyutlanıyor? Başka bir deyişle, bir organizma olarak doğa fikrine neden kurucu bir geçerlilik (*constitutive validity*) veriyoruz? Hegel'in bu soruya ceva-

21 Hegel'e yönelik bu erken dönemdeki tepkilerden bazıları için bkz. Shlomo Avineri, "Hegel Revisited", *Hegel: A Collection of Critical Essays*, ss. 329-48; özellikle ss. 335, 337, 338, 339-40.

bı, onun yayımlanmış ilk felsefi yazısından, 1801 tarihli *Fichteci ve Schellingci Felsefe Sistemleri Arasındaki Fark*'tan gelmiştir. Bu erken dönem çalışmasının tezi, Fichte'nin ve Schelling'in felsefeleri arasında temel bir fark olduğu ve de Schelling'in sisteminin Fichte'ninki karşısında üstün olduğu yönündedir. Böyle bir tez, önceki beş yıllık dönemde Fichte ile işbirliği içinde olan ve kendi konumlarını ilkede aynı diye kabul eden Schelling'in bizzat kendisi için bile yeni olmuş olmalıdır. Hegel'in denemesi, Schelling'in Fichte'den kopuşuna etkide bulunmada ve Schelling ile Hegel arasındaki ittifakı güçlendirmede araçsal olmuştur. [22] Schelling'in sisteminin üstünlüğünü savunan Hegel'in argümanının özüne göre; eğer Schelling'in öne sürdüğü mutlağın varoluşunu varsayarsak, bir başka deyişle, canlı bir organizma olarak doğa fikrine kurucu bir statü verirsek ancak, Fichte'nin felsefesinin asıl göze çarpan problemini de çözebiliriz. O halde, Hegel'in argümanını anlamak için ilk olarak Fichte'nin problemine ve bu probleme bir çözüm bulmaktaki zorluklarına dair bir fikrimiz olması gerekir.

Fichte'nin erken dönem felsefesinin, 1794 tarihli *Wissenschaftslehre*'nin [23] temel problemi, Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'nin "transendental dedüksiyon"u ile başlamıştır. Muammalı başyapıtının bu kötü şöhretli anlaşılması güç bölümünde Kant, kendisinden sonra gelen tüm kuşağa musallat olacak olan bir soruyu ortaya atmıştır: Şayet empirik bilgi, evrenselliği ve deneyimde doğruluğu ispat edilemeyecek olan bir zorunluluğu gerektiriyorsa nasıl mümkün olur? Bu problemin doğuşu, Kant'ın bilgi yetisini dualistçe resmedişi bağlamında meydana çıkmıştır. Kant'a göre empirik bilgi, deneyimin *form*unu sağlayan evrensel ve zorunlu kavramlar ile deneyimin *içeriği*ni temin eden tikel ve olumsal görüler ya da izlenimler arasındaki değişimi (*interchange*) gerektirir. Bu kavramlar, saf anlamda etkin ve zihinsel bir yeti olan anlama yetisinde *a priori* meydana gelirken; görüler ise, saf anlamda edilgin ve duygulara özgü bir yeti olan duyarlığımıza *a posteriori* verilidir. O zaman da şu soru ortaya çıkar: Eğer *a priori* kavramlarımız anlama yetisinden türetiliyorsa, onların duyarlığın *a posteriori* görülerine uygulandıklarını nasıl bilebiliriz? Ya da daha basit olarak, bu kavramlar deneyimden türetilmiyorlarsa şayet, deneyim için geçerli olduklarını nasıl bilebiliriz? Kant'ın bu soruya cevabı—"Transendental Dedüksiyon"un aşırı derecede karmaşık ve anlaşılması güç argümanını birkaç sözcükte özetleyecek olursak—, bu *a priori* kavramların deneyime ancak onun

22 Bkz. Klaus Düsing, "Spekulation und Reflexion: Zur Zusammenarbeit Schellings und Hegels in Jena", *Hegel Studien* V, 1969, ss. 95-128.

23 Fichte'nin düşüncesinin bu evresine ilişkin temel çalışmalar, *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre* (*Bilim Öğretisi*), *Über den Begriff der Wissenschaftslehre*, *Grundrides Eigenthümlichen der Wissenschaftslehre* ve *Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten*'dir.

zorunlu koşulları olurlarsa uygulandıkları yönündedir. Bu kavramlar, onların altında tasarımlarımıza sahip olduğumuz koşulları belirliyorlarsa şayet, her ne kadar o koşulların ötesinde hiçbir geçerliliğe sahip olamayacak olsalar da, aslında onlar için geçerli olacaklardır.

Kant'ı ilk eleştirenlerden bazılarının etkisi altında, transendental dedüksiyon problemine yönelik Kant'ın çözüm önerisi karşısında Fichte'nin tatmin olmaması için çok zaman geçmesine gerek olmadı. J.G. Hamann, G.E. Schulze ve Salomon Maimon gibi Kant'ı ilk eleştiren bu kişilere göre, Kant'ın kendi problemini ortaya attığı tarz, onun çözümünü de olanaksız kılıyordu. Kant, *a priori* ile *a posteriori* görüler arasında herhangi bir tekabüliyet bulunamayacak şekilde, anlama yetisi ile duyarlık arasına böylesine büyük bir ayrım koyutlamıştır. Eğer anlama yetisi, etkinlikleri uzay ve zamanda olmayan saf anlamda etkin bir zihinsel yetiyse ve duyarlık da, işleyişi uzay ve zamanda vuku bulan saf anlamda edilgin, duygulara dayalı bir yetiyse, o zaman bu yetilerin birbirleriyle etkileşimleri nasıl mümkün olacaktır? Kant'ın en sert eleştirmenlerinden birisi olan Maimon'a göre, Kant'ın anlama yetisi-duyarlık dualizmiyle ilgili problemleri, Descartes'ın zihin-beden dualizmiyle ilgili problemleriyle benzerdi.[24] Tıpkı Descartes'ın, zihin ve beden anlamında böylesi iki ayrı cinsten (*heterogeneous*) tözün etkileşim halinde nasıl olduğunu açıklayamadığı gibi; Kant da, anlama yetisi ve duyarlık anlamında böylesi iki ayrı cinsten yetinin işbirliği halinde birlikte nasıl çalıştığını açıklayamamıştır. Kant'ın dualizmi, kuşkucu karşı çıkışlar karşısında onun felsefesini korunmasız bırakmıştır; zira öne sürmüş olduğu yetiler, yalnızca önceden kurulmuş gizemli bir uyum sayesinde karşılıklı olarak birbirlerini etkileyebilir görünmektedir.

Kant sonrası filozoflar için ana problem, öyleyse, Kant'ın yıkıcı dualizmlerini bütünlüğe erdirmeye yönelik birtakım aracılar bulma problemi olmuştur. Filozoflar, anlama yetisinin ve duyarlığın onun yalnızca kısımları ya da bildirimleri (*manifestations*) olduğu zihnin daha üst bir gücünü ya da kaynağını araştırmaya koyuldular. Kant'ın bizzat kendisinin cevaplamayı reddetmiş olduğu bir soruyu ortaya atmada ısrar ettiler: Genel anlamda bir düşünce yetisi (*faculty of thought*) nasıl mümkündür?[25] Anlama yetisi ile duyarlığı, genel anlamda düşüncenin farklı işlevleri kılan şey nedir? Kant'ın dualizmlerinin aşılmasının Kant sonrası felsefenin asıl amacı olduğu iyi bilinse de; genellikle bu nokta, Kant'ın akıl ile istek arasında bir çatışmanın olduğunu ileri sürdüğü onun ahlak felsefesi bağlamında dillendirilir. Gelgelelim burada, bu dualizmlerin aşılmasının sadece ahlaki bir zorunluluk olmadığını görmek zorundayız.

24 Bkz. Maimon, *Versuch über die Transcendentalphilosophie, Gesammelte Werke*, ed. V. Verra, Olms, Hildesheim, 1965, II, ss. 62-5, 182-3, 362-4.

25 Bkz. *Critique of Pure Reason*, Axvii.

Bundan ziyade o, aynı zamanda epistemolojik bir zorunluluktur ki, ancak bu şekilde transendental dedüksiyon problemini çözmek mümkün olabilsin.

Kant'ın dualizmlerinin problematik konumunu kavramak yoluyla Fichte, transendental dedüksiyon problemini çözmenin tek yolunun, "özne-nesne özdeşliği"ne dayalı bir ilkeyi koyutlamak olduğunda ısrar etti. [26] Bu ilkeye göre tüm bilgi, bilen ile bilinenin özdeşliğinden başka hiçbir şeye ihtiyaç duymamaktadır. Bilen özne, bilinen nesne olarak bir ve aynı olmalıdır. Fichte, dualizmin herhangi bir formunun skeptizm karşısında bizi bir av durumuna düşüreceği için, böyle bir ilkeyi koyutlamak zorunda olduğumuzu savunur. Şayet özne ve nesne, bilinç ve kendinde şey ise, o zaman bilincimizin, ona önsel bir biçimde varolan bir şeye denk düşüp düşmediğini görmek için bilincimizin dışına adım atamayız. Bununla birlikte, eğer bunlar anlama yetisinin kavramlarıyla duyarlığın görüleriyse, o zaman bu farklı yetilerin nasıl etkileşim içinde olduklarını kavrayamayız. Bu yüzden, Fichte'nin çıkarmış olduğu sonuca göre skeptizmden kaçınmanın ve bilginin olanaklılığını açıklamanın tek yolu, özne-nesne özdeşliğine dayalı bir ilkeyi koyutlamaktır.

Özne-nesne özdeşliğinin bilginin zorunlu bir koşulu olduğunu varsaymak hangi koşullar altında gerçekleşecek bir şeydir? Özne-nesne özdeşliği nerede temellendirilecektir? Fichte'nin [buna] cevabı, yalnızca bir tür bilginin talep edilen özne-nesne özdeşliğinin koşullarını gerçekleştireceği yönündedir: Kendinin bilgisi (öz-bilgi). Yalnızca kendinin bilgisinde, bilen özne bilinen nesne olarak bir ve aynıdır. Dolayısıyla, Fichte için kendinin bilgisi, tüm bilginin paradigması [çekim kaynağı] haline gelir. Deneyim sırasındaki bir nesneye ilişkin bilgimizin, gerçekten de yalnızca kendinin bilgisinin bir formu olduğunu gösterebilirsek şayet, o zaman bilginin nasıl mümkün olduğunu da gösterebiliriz. Bu strateji, Fichte'nin hâlâ bir tilmizi olan genç Schelling tarafından mükemmel bir biçimde özetlenir:

> Bir tasarım ile onun nesnesinin özdeşliği, sadece bir zihnin kendi sezgisinde mevcuttur. Dolayısıyla, tüm bilgimizin gerçekliğinin dayanmış olduğu, bir tasarım ile onun nesnesi arasındaki mutlak tekabüliyeti açıklamak için, zihnin, nesneleri sezdiği denli gerçekte kendisini sezdiğini göstermek gerekir. Bu gösterilebilirse şayet, o zaman tüm bilgimizin gerçekliği de garanti altına alınmış olacaktır. [27]

Her ne kadar Fichte, tam da kendi felsefesinin tininin bilgiyi deneyimle sınırlandırdığında ısrar etmek suretiyle metafiziği reddetmekte Kant'ı takip

26 Bkz. Fichte, *Werke* IV, ss. 1-2.

27 Bkz. Schelling, *Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre, Werke* I, s. 366.

etse de,[28] özne-nesne özdeşliği ilkesinin metafizik boyutlarını asla gizlemedi. "Özne-nesne özdeşliğinin öznesinin kim olduğu?" sorusu ortaya atılır atılmaz, bu boyutlar da aşikâr hale gelecektir. Bu öznenin sıradan anlamda empirik ya da bireysel bir özne, sen ya da ben, yahut da Jones, Bloggs ya da Smith gibi bir kişi olamayacağı açıktır. Böyle bir kişi, verili ve dışsal olarak görünen empirik nesneleri bilmek yoluyla kendisini bilemez/tanıyamaz. Gerçekten de, herhangi bir bireye ya da empirik özneye (*empirical subject*) tüm deneyimini yaratma gücünü yüklemek saçma olacaktır. Fichte bunun tamamen farkındadır. Berkeley'in idealizmini o, muvaffak olmuş bir idealizmin deneyimin verililiğini ve olumsallığını açıklamak zorunda olduğunu vurgulayarak açıkça reddeder.[29] Özne-nesne özdeşliğinin öznesinin, "sonsuz" ya da "mutlak" bir ben/ego olduğunu iddia eder. Gerçekliğin tümünü kapsayan bu mutlak ben, tam da kendini bilme ediminde nesnelerini yaratır. O bir ilahi zihindir (*divine intellect*), Kant'ın üçüncü *Eleştiri*'sinin *intellectus archetypus*udur.[30]

Eğer özne-nesne özdeşliğinin öznesi mutlak ben ise, dış dünyanın tüm gerçekliğini bir mutlak benin yarattığı bir idealizme Fichte teslim oluyormuş gibi görünecektir. O zaman sonlu bir benin dışsal nesneye ilişkin bilgisi, aslında yalnızca, mutlak bir ben olarak onun kendine ilişkin bilinç-altısal bilgisidir (*its subconscious self-knowledge as an absolute ego*). Oysa Fichte'nin idealizminin bu pek yaygın betimlenişi, onun metafiziği sınırlaması karşısında gülünç düşmektedir. Fichte'nin bizzat kendisi, açık ve kesin bir biçimde bunu reddetmiştir.[31] Bilgiye ilişkin Kantçı sınırlandırmaya bağlı kalarak Fichte, mutlak ben idesinin tam anlamıyla düzenleyici (*regulative*) bir ilke olarak okunması gerektiğinin altını çizer. Mutlak bir benin varoluşuna inanmaya hiç de hakkımız olmadığını savunur; bununla birlikte, onu, ahlaki eylemimizin amacı kılmak için bir ödeve sahibizdir. Fichte'ye göre, mutlak bir ben idesi sadece kullanışlı heuristik bir ilke değil, ahlakiliğin bizzat kendisinin zorunlu bir postülatıdır.[32] Ahlaki yasa,

---

28 Bkz. Fichte, *Werke* II, s. 333.

29 Bkz. Fichte, *Werke* I, ss. 423, 438.

30 I. Kant, *Critique Of Judgement*, §§76-7 [Özellikle §77'de Kant, *intellectus ectypus* ile *intellectus archetypus* arasındaki farka değinir. Buna göre *intellectus ectypus*, nesnelere ilişkin bilgisini (verileri) şeylere ilişkin duyusal ve pasif görüden dolaysızca edinir. Bu haliyle o, görünün formları ve anlama yetisinin sentetik etkinliği ile dolayımlanmamıştır. Oysa *intellectus archetypus*, kendi düşünmesi sırasında yaratıcıdır, etkindir; kendi bilgisinin nesnelerini, onları düşünme ediminde oluşturmak yoluyla yaratır. Bu bağlamda *intellectus archetypus*, imgelere gereksinen *intellectus archetypus*a özgü yapının olumsallığı ile karşıtlık içinde, bizi ideye götürecek olandır—çev. n.].

31 Bkz. Fichte, *Werke* I, ss. 270, 252-4, 277.

32 Bkz. Fichte, *Werke* VI, ss. 293-301.

bizim tamamen otonom ve bağımsız failler, bir tek aklın yasalarına tâbi olan tam anlamıyla numenal ya da düşünülür varlıklar olmamızı talep eder. Bu talebi ancak, doğanın rasyonel amaçlarımıza boyun eğmesini sağlamak suretiyle, onun üzerinde eksiksiz bir kontrol kurarsak gerçekleştirebiliriz; zira, ancak o zaman bizim dışımızdaki doğal nedenlere tâbi olan duyulur doğamızı bertaraf ederiz. Dolayısıyla, eksiksiz otonomi ya da bağımsızlığa yönelik ahlaki talep, kendi aklına göre tüm doğayı yaratan tam anlamıyla düşünülebilir bir varlık olan mutlak bir ben gibi olmaya çaba sarf etmemizi gerektirir.

Metafiziğe keskin bir şekilde karşı çıkmasına bağlı olarak Fichte, mutlak benin gerçekleştiremeyeceğimiz bir amaç olduğunu vurgular. Sonlu ben, sonlu olmaya son vermeksizin ve bizzat tanrının kendisi olmaksızın bunu elde edemez. Gelgelelim, sonlu ben doğayı kendi rasyonel amaçlarıyla uyumlu hale getirerek onun üzerinde kontrol kurmak için ne denli çabalarsa, idealine de o denli *yaklaşmış* olur. Duyulur içerik azalırken, deneyimin düşünülür (düşünceye özgü) içeriğini ise, çabası yoluyla artırabilmiş olur.

Öyleyse, Fichte'nin 1794 tarihli *Wissenschaftslehre*'sine hâkim olan tin tam anlamıyla pragmatiktir: Bilgi tefekkürün (*contemplation*) değil, eylemin bir sonucudur. Fichte'ye göre bir skeptiği teorik akılla çürütemeyiz; çünkü salt düşünme, bilgimize esas engeli oluşturan özne-nesne dualizmini ortadan kaldıramaz. Ancak eylemde bulunmak yoluyla, doğanın aklımızın taleplerine uygun düşmesini sağlamaya çabalayarak ancak bu dualizmi azaltabilir ve de bilgi için gerek duyulan özne-nesne özdeşliğine yaklaşabiliriz. Bu yüzden, skeptizme tek çare eylemdir. Dolayısıyla Fichte için transendental felsefenin tüm gizemleri, ondan sonra Marx için de olduğu gibi, yalnızca pratikte ortadan kaldırılır.

Kısaca bu, 1790'ların ortasında birçok düşünüre ilham kaynağı olan Fichte'nin 1794 tarihli *Wissenschaftslehre*'sinin problem ettiği ve kendi öğretisi kıldığı şeydi. Fakat 1799'un sonlarında ya da 1800'ün başlarında bir zamanda bu düşünürler, arkadaşları Hölderlin, Schelling ve Hegel'in etkisi altında olsa gerek, transendental dedüksiyon problemine Fichte'nin getirmiş olduğu çözüm önerisinden tatmin olmadılar. Schelling ve Hegel, Fichte'nin çözümünün asıl zayıf tarafının, mutlak idesine saf anlamda düzenleyici bir statü vermesinden kaynaklandığını iddia ettiler. Eğer bu ide eylem için yalnızca bir amaçsa ve üstelik herhangi bir zamanda elde edemeyeceğimiz bir amaçsa, o zaman empirik bilgi nasıl mümkün olur? Gerçekleştirilemeyecek bir koşula, eş deyişle özne-nesne özdeşliğine dayanır [öyleyse]. Ne var ki problem, bundan daha da derinlere kök salmıştır. Çabalanan sürecin sonlanamaması değildir tek mesele; [aynı zamanda] bu süreç başlayamamaktadır da. Başka bir deyişle, özne-nesne özdeşliği amacına biz, elde edilmek üzere kendi haline bırakıldığında, yaklaşamayız. Zira, sonlu ben ile doğa birbirlerine kökenden ayrı kalıyorlarsa–benin kendiliğinden (*spontaneous*) etkinliği saf anlamda zihinsel ya da numenal ise

ve doğa alanı da saf anlamda duyusal ya da fenomenal ise—, o zaman ben, doğayı kendi rasyonel kontrolü altına getirmek için onun üzerinde edimde bulunmaya başlayamaz bile. Böylelikle Fichte'nin felsefesi, empirik bilginin olanaklılığını tereddütlü bir konumda, kuşkucu itirazlar karşısında onu hâlâ avlanılacak bir kurban durumunda bırakmaktadır.

Schelling ve Hegel'in tasavvur ettikleri şekliyle, mutlak idesine neden kurucu (*constitutive*) bir statü vermemiz gerektiğini şu an anlayacak bir konuma geldik. Eğer bu ideye saf anlamda düzenleyici bir statü verirsek—özne-nesne özdeşliğinin yalnızca eylem için bir amaç olduğunu varsayarsak—, o zaman fiili deneyimimizdeki özne ile nesne arasındaki etkileşimi açıklayamayız. Bu yüzden, özne-nesne özdeşliğinin varolduğunu, üstelik onun, deneyimimiz sırasında fark etmiş olduğumuz özne-nesne dualizminin *içinde* varolduğunu varsaymak zorundayız. Bir başka deyişle, sonlu ben ona verili ve dışsal olarak görünen bir nesneyi bildiği vakit, bunun gerçekte yalnızca mutlak bir ben olarak onun kendine dair bilinç-altısal bilgisi olduğunu varsaymak zorunludur. Bu, mutlağın sadece özne-nesne özdeşliği değil, özne-nesne özdeşliği ile özne-nesne özdeşliksizliğinin özdeşliği olduğuna dair Hegel'in ünlü vurgusunun ötesine ulaşan bir noktadır. Eğer özne-nesne özdeşliği deneyimimiz sırasındaki özne-nesne dualizmi içinde varoluyorsa ancak, empirik bilginin zorunlu koşullarını açıklamak da mümkün olur.

Fichteci ve Schellingci Felsefe Sistemleri Arasındaki Fark'ta Hegel, transendental dedüksiyon problemini çözüme kavuşturacaksak şayet, yalnızca özne-nesne özdeşliğinin varoluşunu koyutlamak zorunda olmadığımızı savunur. Bir adım öteye gitmemiz gerekmektedir: Özne-nesne özdeşliğini Schellingci belirlemeler boyunca kavramalıyız. Başka bir deyişle, mutlağı, doğası canlı bir kuvvete dayanan ve yüklemleri de öznel ve nesnel olan tek bir sonsuz töz olarak kabul etmeliyiz. Hegel, mutlağı ancak organik ve dirimselci bu tarzda kavrama çabasıyla Kant'ın yıkıcı dualizmlerini aşabileceğimizi ileri sürer. Zira, doğanın bütününü bir organizma, bilen özneyi ise onun yalnızca bir parçası olarak kavrarsak, o zaman özne ile nesne arasındaki etkileşimi de açıklayabiliriz. Farklı türde tözler ya da yetiler olmaktan ziyade, onlar tek bir canlı kuvvetin farklı seviyelerdeki düzenlenim ve gelişimleridir sadece. Öznenin öz-bilinci, doğadaki tüm güçlerin en yüksek düzenlenim ve gelişim seviyesi olacaktır yalnızca ve atıl madde de, zihne özgü tüm güçlerin düzenlenim ve gelişiminin yalnızca en alt seviyesidir.

Schelling ve Hegel'in mutlak fikrinin, metafiziğin içerisine eleştirel bir sıçrayıştan başka bir şey olmadığı şimdi açık olsa gerek. Schelling'in ve Hegel'in metafiziği, Kant'ın felsefesinin meydan okuduğu şeyi göz ardı etmekten ziyade, onun temel problemini çözmek, eş deyişle *a priori* kavramlarımızın deneyime nasıl uygulandığını açıklamak için tek araçtı. Hegel ve Schelling, teleoloji

üzerine Kant'ın getirmiş olduğu keskin sınırlandırmaları bir organizma tasarımına tümüyle kurucu bir geçerlilik vererek ortadan kaldırırsak ancak, bilginin olanaklılığını açıklamayı imkânsız kılan bütün bu Kantçı dualizmlerin de üstesinden gelebileceğimizi savunurlar. Daha Kantçı terimlerle söyleyecek olursak, bu iddia, tüm bu metafizik tasarımların transendental dedüksiyonunu sağlayabileceğimiz anlamına gelmektedir. Zira, empirik bilgimizi sistematik hale getirmek için onların yalnızca yararlı kurgular olduklarını değil, aynı zamanda bizzat deneyimin olanağının zorunlu koşulları olduklarını da gösterebiliriz.

Kantçı eleştirinin taleplerini Schelling ve Hegel'in eksiksizce yerine getirmiş olduğunu söylemek, erken bir sonuç olurdu. Daha dördüncü sorumuzu sormadık: Mutlağı nasıl bilebiliriz? Bu soru, eski metafiziksel dogmatizmin kötü yoluna herhangi bir şekilde tekrar sapmaktan kaçınmak arzusunda olan Schelling ve Hegel'in üzerinde bilhassa baskı yaratıyordu. Kant ve Fichte gibi, deneyimin sınırlarının ötesinde herhangi bir bilgiye sahip olamayacağımızı onlar da vurguluyordu.[33] Gelgelelim, deneyimimizin zorunlu bir koşulu olan mutlağın varoluşunu koyutluyorlardı. Hal böyle olunca, deneyimimizin zorunlu koşulu onun nesnesi haline nasıl gelir? Gerçekten de, mutlak bir ben olarak onların bizzat kendilerinin deneyimine sahip olmuş olan kimdir? Bununla birlikte, şayet mutlak düşüncesi transendent bir dayanak/ilke (*hypostatis*) olmayacaksa, o zaman, şöyle ya da böyle, onun deneyimimizde yattığının gösterilmesi gerekecektir.

1800'lerin başlarında Schelling, mutlağın bilgisini sağlamak ve gerekçelendirmek için ayrıntılı bir epistemoloji geliştirdi. Bu, onun "felsefi inşa/konstrüksiyon" ya da "zihinsel sezgi" (*intellectual intuition*) teorisiydi. Kant'ın metafiziğe meydan okumasının ne anlama geldiğinin keskin bir şekilde farkında olan Schelling, Leibnizci-Wollfçu rasyonalizmin eski kanıtlamacı (*demonstrative*) yöntemlerini yeniden canlandırma arzusu taşımadı. Kant'ı izleyerek o, koşulsuzu akıl yürütmeyle ispatlayamayacağımızı vurguladı. Kavrayış, yargı ve kanıtlama gibi *diskürsif/çıkarsama yapan* güçlerimizin koşulsuz olanı bilemeyeceğinde ve deneyimin ötesine giderlerse şayet, antinomiler, amfiboller ve paralojizmlerde son bulacaklarında Kant'la hemfikirdi. Gelgelelim Schelling, mutlağın rasyonel bilgisinin olamayacağı sonucunu çıkarmayı reddetti. Aklı diskürsif bir güç olarak kavramanın bir hata olduğunu savundu. Bundan ziyade o, hem duyarlığın empirik görülerinden hem de anlama yetisinin diskürsif güçlerinden ayrılan zihinsel sezgi ya da algının bir gücüdür. Schelling'in iddiasına göre böyle bir güç, bilgi üzerine getirilmiş Kant'ın keskin sınırlandırmalarına tâbi değildir; zira bu sınırlandırmalar yalnızca anlama yetisinin diskürsif

33 Örneğin, *Fenomenoloji*'nin önsözündeki Hegel'in ifadesine dikkat edilmelidir: "Bilinç, onun deneyimi içine girenden başka hiçbir şeyi bilmez ve kavramaz", *Werke* III, s. 38.

güçlerine, bu güçler deneyimin ötesine geçmeye giriştikleri vakit uygulanır. Bununla beraber, zihinsel sezgi bir deneyim çeşididir, bir sezgi ya da algı formudur; öyle ki, saf anlamda içsel bir metafizik için temel sağlayabilir.

Schelling'in zihinsel sezgi teorisine ilham kaynağı olmuş şeyin bizzat Kant'ın kendisinden ve özellikle de onun matematiksel inşa teorisinden gelmiş olması ironiktir. *Saf Aklın Eleştirisi*'nde Kant, matematik yargıların doğruluklarını onları sezgide sunmakla kanıtlayacağımızı savunmuştu. Örneğin, iki paralel çizginin, bir kara tahta üzerine eşit uzaklıkta iki çizgi çizmekle kesişmeyeceğini gösterebiliriz. Schelling, matematiksel doğrulukları kanıtlamaya ilişkin bu gücün, *a priori* bir sezgi gücüne sahip olduğumuzu ortaya koyduğunu düşündü. Her ne kadar Kant, matematik ile felsefenin yöntemleri arasına keskin bir ayrım koymuş olsa da, Schelling inşa yöntemini bizzat felsefenin kendisine genişletmekte ısrar etti. Dolayısıyla, 1800'lerdeki önemli eserlerinden bazıları, tanımlar ve aksiyomlarla başlayıp teoremleri onlardan türetmek suretiyle *more geometrico* bir usulü takip eder.

Peki, daha tam olarak, zihinsel sezgi mutlağın bilgisini bize nasıl verir? Schelling, 1802'de Hegel'le birlikte kaleme aldıkları bir çalışma olan *Felsefe Sistemimin Daha İleri Bir Takdimi*'nde,[34] zihinsel sezginin işleyiş yapısının bir taslağını çıkardı. Schelling, bir şeyi bir bütün içerisinde gördüğümüz vakit, onu akıl aracılığıyla kavrıyor olduğumuzu yazdı. O halde felsefi inşanın hedefi, her bir tikelin özdeşliğini tüm şeylerin bütünü ile kavramaktır. Böyle bir bilgiyi elde etmek için, bir şeye, başka şeylerle ilişkisinden ayrı olarak, bizzat kendisini temel alarak odaklanmamız gerekir; sadece onun kısmi görünüşleri olan ve onu diğer şeylerle ilişkilendiren tüm özelliklerinden soyutlama yaparak, tek ve biricik bir bütün olarak ele almamız gerekir. Tıpkı matematiksel inşada, bir figürü evrensel bir hakikatin mükemmel bir örneği olarak görmek için rastlantısal özelliklerinin (tebeşirle yazılmıştır, bir kara tahta üzerindedir) tümünden soyutladığımız gibi, felsefi inşada da, bir nesneyi mutlak bir bütün içinde görmek için tüm belirgin özelliklerinden soyutlarız. Böylece, tüm belirgin özelliklerinden soyutlayarak nesnenin bizzat kendisine odaklanırsak, onun bütün evrenle olan özdeşliğini de görebilmeliyiz; zira, şeyler birbirlerinden yalnızca özellikleri sayesinde ayrılırlar.[35] Dolayısıyla, herhangi tikel bir şeyi eksiksizce kavramak yoluyla, tüm tikel farklılıkların içinde gözden kaybolduğu mutlağın, bütünün bir bilgisine ulaşırız.

Schelling ile işbirliğinin ilk yıllarında, Hegel de, tüm felsefenin kaçınılmaz

34 Bkz. Schelling, *Werke Ergänzungsband* I, ss. 391-424.

35 Schelling, Leibniz'in ayırt edilemezlerin özdeşliği ilkesine bağlı kalır. Bu ilkeye göre, bir şey diğer bir şeyden yalnızca özellikleri sayesinde ayrılır. Bkz. Schelling, *Jahrbücher, Werke* IV, ss. 114, 122.

vasıtası olarak görmüş olduğu zihinsel sezginin bir savunucusuydu. *Fichteci ve Schellingci Felsefe Sistemleri Arasındaki Fark*'ta o, "transendental sezgi olmaksızın felsefe yapmak mümkün değildir," diye yazmıştır.[36] Gelgelelim, 1804'te bir ara, Schelling ile işbirlikleri son bulup Schelling Jena'dan ayrıldığı vakit, Hegel zihinsel sezgi hakkında ciddi şüpheler taşımaya başlamıştır. Zihinsel sezgi, mutlağın bilgisi için yeterli bir temeli ya da Kantçı eleştirinin meydan okumasına karşı tatmin edici bir cevabı sağlar görünmemektedir artık. Bu zamanlarda yazmış olduğu kimi fragmanlarda[37] ve kısa bir süre sonra kaleme aldığı *Tinin Fenomenolojisi*'nin bazı pasajlarında[38] Hegel, zihinsel sezgi hakkında eleştirel anlamda birkaç sonuca ulaştı. Bunlardan ilkine göre, zihinsel sezgiye dair içgörüler, rekabet eden görüşlere karşı kanıtlanamazdı. Şayet bir filozof tüm şeylerle özdeşliğini sezerse, sokaktaki bir adam da onları kendisine dışsal olarak görür. O zaman filozof, onun zihinsel sezgisinin şeylerin doğru tasavvuru (*vision*) olduğunu nasıl kanıtlar? İkinci olarak, sezgimizin nesnesini ancak kavramları ona uygulamak suretiyle özdeşleştirebiliriz; zira yalnızca kavramlar yoluyladır ki, bir şeyin neyse o olduğunu belirleyebiliriz. Dolayısıyla, zihinsel bir sezgi en iyi ihtimalle tanımlanamayandır, en kötü ihtimalle ise boştur. Üçüncü olarak, felsefi inşa yöntemi bir tikelin bir bütün içindeki yerini açıklayamaz; çünkü onun belirgin tüm farklılıklarından soyutlama yapar. Gelgelelim, mesele *bu belirgin farklılıkları*n bütün için nasıl zorunlu olduklarını görmektir, yoksa tikelleri mutlağın dışında bırakarak onlardan soyutlama yapmak değil. Dördüncü olarak, zihinsel bir sezgi batınidir (*esoteric*), seçkin bir azınlığın ayrıcalığıdır; oysa felsefe, herkesin erişebileceği bir şey olmalıdır.

Hegel'in zihinsel sezgiyi reddedişi, kendisiyle mutlağın bilineceği bir diskürsif yöntem bulmaya onu mecbur etti. Ancak kavramsal ve kanıtlamacı bir bilgi, birbirinden farksız herkesin zihnine başvurmak suretiyle harici (*exoteric*) olacak; ve yalnızca o, ortak anlayışa dair her şeye karşı filozofun bakış açısını kanıtlayabilecektir. Ne var ki, mutlağın diskürsif bir bilgisine yönelik bu talep, Hegel'i, *Saf Aklın Eleştirisi*'nde Kant'ın akıl üzerine getirmiş olduğu eleştirel sınırlandırmalarla anlaşmazlık içine sokuyordu. Kant'ın keskin sınırlandırmalarına rağmen, Hegel'in ne yapıp edip mutlağın kavramsal ve kanıtlamaya dayanan bir bilgisinin bulunabileceğini göstermesi gerekecekti. Onun, hem zihinsel sezginin gizli tuzaklarından hem de Leibnizci-Wolffçu okulun tasımsal yönteminden kaçınması gerekecektir.

---

36 Hegel, *Werke* II, s. 42.

37 Örneğin bkz. Hegel, "Anmerkung: Die Philosophie…", *Jenaer Realphilosophie I: Die Vorlesungen 1803/04*, ed. J. Hoffmeister, Meiner, Leipzig, 1932, ss. 265-6. Burada Hegel, *Fenomenoloji*'nin girişinin sonuçlarını önceler. Ayrıca bkz. Hegel, *Wastebook*, *Werke* II, ss. 543, 545, 548-9, 554, 559, 561.

38 Hegel, *Werke* III, ss. 20, 22, 71.

Bu meydan okuyuşa Hegel, 1800'lerin başlarında, hatta Schelling'le işbirliği yaptıkları sırada taslak haline getirmeye başladığı ünlü diyalektiği ile karşılık vermiştir.[39] Bu diyalektik, anlama yetisinin kavramlarıyla başlayarak mutlak bilginin görüş noktasını kanıtlayacak olan bir "mantık"a yönelik Hegel'in erken dönemdeki planlarından da kolayca anlaşılır. Bu mantık, anlama yetisinin kavramlarının zorunlu bir biçimde kendileriyle nasıl çelişeceklerini ve bu çelişkilerin de, onları yalnızca daha geniş bir bütünün parçaları olarak görmekle nasıl çözülebileceğini gösterecektir. Daha belirli bir biçimde, diyalektik üç aşamayı takip edecektir: (a) Gerçekliğin yalnızca sınırlı bir parçasına ilişkin doğru olan sonlu bir kavram, gerçekliğin tümünü bilmeye girişerek kendi sınırlarının ötesine geçebilecektir. Onun mutlağı tanımlayacak yeterlilikte bir kavram olduğu iddia edilecektir; zira, mutlak gibi o da, herhangi başka bir kavramdan bağımsız olarak eksiksiz ya da kendine yeten bir anlama sahiptir. (b) Bu iddia, yalnızca kendi olumsuzlamasına karşıtlık içinde anlama sahip olduğundan, kavramın kendi anlamı için bir diğer kavrama bağlı olduğu olgusuyla çatışma içine girecektir. O zaman da, onun bağımsızlık iddiası ile başka bir kavrama *de facto* bağımlı olması arasında bir çelişki meydana gelecektir. (c) Çelişkiyi çözecek tek yol, bağımsızlık iddiasını yeni baştan yorumlamaktır; öyle ki, diğer kavramı dışarıda bırakmak suretiyle sadece tek bir kavrama uygulanmasın, her iki kavramın bütününe de uygulanabilsin. Şüphesiz, aynı aşamalar daha üst bir seviyede tekrarlanabilecek ve mutlağı tanımlamada tek başına yeterli olan tüm kavramların eksiksiz *sistem*ine ulaşana kadar bu olay devam edecektir.

Erken dönemdeki mantığı her ne kadar diyalektiğin özünü *en nuce* içermiş olsa da, Hegel yetkin hale gelmiş mantığını Jena yıllarından sonraya dek kaleme almadı. Mutlak bilgiye götüren bir diyalektik için plan, ilkin *Tinin Fenomenolojisi*'nde tamamlanmıştı. *Fenomenoloji*'nin diyalektiği, erken dönemindeki mantığın diyalektiğinden farklıdır; çünkü o, anlama yetisinin kavramlarıyla iş görmez, bilincin duruş noktalarıyla ilgilenir. Gelgelelim, diyalektiğin temel yapısı ve amacı aynıdır. Hegel, sıradan bilincin kendinde gerçekliği bilme girişiminin çelişkide nasıl son bulduğunu ve bu çelişkinin ancak daha kapsayıcı bir duruş noktasına yükselmekle nasıl çözülebileceğini gösterir. Sıradan bilincin diyalektiği, onun *kendini* incelemesini, edimsel bilgilenmesini onun kendi bilgi ölçütüyle karşılaştırmayı içermektedir. Bu kendini inceleme esas olarak iki sınamadan oluşur: Sıradan bilincin gerçekliğin bizzat kendisini bilme iddiası, onun kendi bilgi ölçütüne karşı sınanır; bu bilgi ölçütünün kendisi de, onun kendi deneyimine karşı sınanır. Diyalektik, bilincin deneyimi için yeterli olacak olan bir bilgi ölçütü bulunana dek devam eder. Bu ölçüt,

39 Hegel'in diyalektiğinin kökenlerine ilişkin bkz. Michael Forster, "Hegel's Dialectical Method", *The Cambridge Companion to Hegel*, ss. 130-70.

elbette, özne-nesne özdeşliğinin bizzat kendisinin ölçütüdür.

Özellikle *Fenomenoloji*'de, Kantçı eleştirinin meydan okumasından önce Hegel'in metafiziği meşru kılma girişimini görürüz. Hegel'in bu eserde sağlamaya çabaladığı şey, mutlağın bilgisinin "transendental bir dedüksiyon"undan başka bir şey değildir. Tıpkı Kant'ın, olanaklı deneyimin zorunlu koşulları olduklarını göstermek suretiyle anlama yetisinin kavramlarının transendental bir dedüksiyonunu sağlamaya çabalaması gibi, Hegel de mutlak bilgi için aynısını yapmaya çabalar. Hegel'in, kendi diyalektiğine "bilincin deneyimi" olarak gönderme yapması ve fenomenolojisini "bilincin deneyiminin bilimi"[40] olarak adlandırması gerçekten de dikkat çekicidir. Bu, eleştirel meydan okumayı Kant'ın kendi terimleri üzerinde buluşturma şekliydi Hegel'in. *Fenomenoloji*'nin amacı, yalnızca deneyimde dayanak bulan tam anlamıyla içkin bir metafiziğin olanaklılığını, esas olarak ise zorunluluğunu göstermekti.

Elbette, Hegel'in kendi diyalektiği için bir plan çıkarması bir şey, onu gerçekleştirmesi ise başka bir şey. Şüphesiz, Hegelci diyalektik, belki de hiçbir zaman gerçekleştirilemeyecek olan bir şey için talepler ortaya koydu. Bununla birlikte, diyalektiğin Hegel'in karşı karşıya kaldığı probleme özgün ve ustaca bir çözüm sunduğu konusunda hiç şüphe yok: Kantçı bilgi eleştirisine karşı metafizik nasıl meşru kılınır? Hegel'in diyalektiği başarısız olsa bile, metafiziğe eleştirel olmayan bir müsamahadan dolayı onu suçlayamayız. Bunun yalnızca önemli felsefi soruların işaret ettiği asıl meseleden kaçmak olacağı, bundan böyle açık olmalıdır.

çev. Güçlü Ateşoğlu

40 Hegel, *Werke* III, s. 80.

Kaynakça

Avineri, Shlomo, "Hegel Revisited", *Hegel: A Collection of Critical Essays,* ed. Alasdair McIntyre, Doubleday, New York, 1972.

Düsing, Klaus, "Spekulation und Reflexion: Zur Zusammenarbeit Schellings und Hegels in Jena", *Hegel Studien* V, 1969.

Forster, Michael, "Hegel's Dialectical Method", *The Cambridge Companion to Hegel*, ed. Frederick C. Beiser, Cambridge University Press, 1993.

Harris, H.S., "Hegel's Intellectual Development to 1807", *The Cambridge Companion to Hegel,* ed. Frederick C. Beiser, Cambridge University Press, 1993.

Hartmann, Klaus, "Hegel: A Non-Metaphysical View", *Hegel: A Collection of Critical Essays*, ed. Alasdair MacIntyre, Doubleday, Garden City, N.Y., 1972.

Hegel, G.W.F., *Enzyklopädie, Werke,* ed. E. Moldenahuer ve K. Michel, Suhrkamp, Frankfurt, 1969-72.

Hegel, G.W.F., "Anmerkung: Die Philosophie...", *Jenaer Realphilosophie I: Die Vorlesungen 1803/04*, ed. J. Hoffmeister, Meiner, Leipzig, 1932.

Herder, "Gott, Einige Gespräche", *Sämtliche Werke,* ed. B. Suphan, Weidmann, Berlin, 1881-1913.

Jacob, Margaret C., *The Radical Enlightenment: Pantheists, Freemasons and Republicians,* George, Allen & Unwin, Londra, 1981.

Maimon, Salomon, *Versuch über die Transcendentalphilosophie, Gesammelte Werke*, ed. V. Verra, Olms, Hildesheim, 1965.

Pinkard, Terry, *Hegel's Dialectic: The Explanation of Possibility*, Temple University Press, Philadelphia, 1988.

Russell, Bertrand, *Our Knowledge of the External World*, Unwin, Londra, 1914.

Russell, Bertrand, *History of Western Philosophy,* Unwin, Londra, 1961.

Schelling, *Werke*, ed. Manfred Schröter, Beck'sche Verlag, Münih, 1927.

White, Alan, *Absolute Knowledge: Hegel and the Problem of Metaphysics*, Ohio University Press, Athens, 1983.

Hegel estetiğinde sanat ve sanat biçimleri

Hegel'in estetik üzerine dersleri, sanatın doğası, mantıksal (ve tarihsel) gelişimi içerisinde sanatın büründüğü farklı biçimlere (*sembolik*, *klasik* ve *romantik* sanat) ve tek tek sanatların ayırt edici özelliklerine ilişkin felsefi bir çözümlemedir. Aynı zamanda bir "güzel teorisi" sunmakla birlikte, bu çözümleme, esas konusu olarak *sanatı* öne çıkarır. "Estetik" sözcüğünü kullanmayı sürdüreceğini bildirmekle birlikte, Hegel kendi felsefi estetiğini "Sanat Felsefesi" olarak adlandırmanın uygun olacağını belirtir. Bu durum, on dokuzuncu yüzyılda doğa güzelliğinin estetik teorinin gündeminden düşmesiyle ilgilidir. Adorno'nun belirttiği gibi, Schelling'le başlayarak estetik, doğada güzelin sistematik bir incelenmesini sürdürmeyi bırakıp, hemen hemen yalnızca sanat eserlerini tek ilgi konusu haline getirmiştir.[1] Bu teorik dönüş, insanın özgürlüğü ve değeri kavramını her şeyin üstünde tutan dönemin tini ile ilişkilidir. Zamanın ruhunu yansıtan, varoluşunu *otonom* özneye borçlu olmayan hiçbir şeyin saygıya değer olmadığı düşüncesi, estetik teoride, *öznenin izi*ni taşımayan "doğada güzel" temasının bastırılması şeklinde ortaya çıkar. Bu idealist estetik eğilimi, Hegel'de doğa güzelliğinin daha yüksek bir alanda aşılmış olduğu düşüncesi ile birleşir. Doğa güzelliğinin tersine, *özne* için geçerli ve hakiki olanın alanına ait olmakla *sanat*, estetiğin esas konusu olur. *Güzel sanat üzerine dersler*, sanatın *tinsel* bir fenomen olarak kavramsallaştırılmasına adanır.

Kant'ın ve Hegel'in güzel ve sanat üzerine düşünümlerini "en güçlü estetik kavrayışlar" olarak niteleyen Adorno, Kant estetiğinin kavramlar üzerin-

---

1 T.W. Adorno, *Aesthetic Theory*, İng. çev. C. Lenhardt, Routledge-Kegan Paul, Londra, 1984, s. 91.

de, Hegel estetiğinin ise tikel sanat nesnesi üzerinde odaklandığını belirtir.[2] Böylece, Hegel ile birlikte estetik teori farklı bir bakış açısına yerleşir: Estetik beğeni yargısı yerini sanatsal nesnenin kendisine bırakır. Beğeni yargısını temele koyan Kant, güzeli, öznenin duygusu ile bağıntısı içinde varolan bir şey olarak görüyordu, yani güzel, nesnenin bağımsız bir özelliği değildi. Buna karşılık Hegel, güzelin nesnelere, özellikle de tikel sanat nesnelerine ait bir özellik olduğunu düşünmekte ve güzelin bu *nesnel* karakteri ile ilgilenmektedir. Güzel, yalnızca seyredenin duygusunda, beğenisinde ya da yargısında değil; fakat bizzat sanat eserinin kendisinde, onun *içerik* ve *biçiminde* bulunur. O halde güzel, *saf biçim*in ötesinde, görünün *öznel* işlevlerinin ötesinde aranmalıdır. Güzel, tikel sanat nesnesinde temellendirilmelidir. Ama yine de Hegel'in tikel sanat eserlerini kavrayışı, onun sanatın ve güzelin doğasına ilişkin sistematik açıklamasının içine örülmüş haldedir. Bu açıklama ise hiç şüphesiz *a priori*dir. Bu açıklamanın *a priori*liği konusunda daha da ileri gidip Adorno'nun ironik sözlerini hatırlayabiliriz: "Hegel ve Kant, sanattan bir şey anlamaksızın büyük bir estetik yaratabilmiş olan son filozoflardı."[3]

Hegel'e göre, sanatın felsefi kavranışı sanatsal değildir, fakat mantıksaldır ve böyle bir felsefi estetik, tikel sanat eseri üzerinde odaklansa da sanat yapmak için teknik bir reçete sunmaz. Bu yüzden Hegel, Stephen Houlgate'in belirttiği gibi, "*sanat eserleri meydana getirme* etkinliğinden başlamaz ve buradan kalkarak her bir sanatın imkânlarının neler olduğunu ortaya koymaya çalışmaz. Hegel *güzel* ideasından başlar."[4] Genel anlamda idea, varlıkta içkin olan akılsallığı belirtir. İdea, gerçekliğin görünüşlerinin hakiki varlığıdır. Bu bakımdan, varolan her şey ideanın bir varoluşu olduğu ölçüde hakikate sahiptir. İşte *güzel*, varlıkta içkin bu akılsallığın görünüşe çıkmasının ilk tarzı, ilk uğrağıdır ve *dolaysızlık*la karakterize olur. Bundan dolayı güzel ideası, soyut mantıksal idea[5] değildir artık; fakat edimsel gerçeklikle birlik içindeki, yani bireysel görünür biçim içindeki ideadır. Hegel, sanat güzelliği olarak ideadan söz ederken, onun kendi sıfatıyla idea olmadığını, fakat gerçekliğe çıkıp şekillenen ve bu gerçek-

2 A.g.e., s. 459.

3 A.g.e., s. 458.

4 Stephen Houlgate, "Introduction", *Hegel And The Arts*, ed. Stephen Houlgate, Northwestern University Press, Evanston, Illinois, 2007, s. xv.

5 Hegel'de mutlak, mantıksal ideadır, kendinde olduğu şekliyle akıldır. Fakat mantıksal idea yalnızca soyut akıldır, henüz varolmayan, kendisini görünüşe çıkarmamış olan akıldır. Dünyanın amacı, aklın kendisini görünüşe çıkarmasıdır; akıl dünyada somut bir varlık olarak varoluşa gelmelidir. Aklın dünyada, tarih içerisinde insan eylemleri tarafından harekete geçirilmesi, işler kılınması, aklın bu canlı cisimleşmesi *tin*dir. Dolayısıyla, ancak halis *edimselliği* içerisinde idea *tin*dir.

likle dolaysız bir birliğe ve uygunluğa doğru ilerlemekte olan idea olduğunu belirtir. Sanat güzelliği olarak idea, temelde ideayı cisimleştirmeye, görünür kılmaya, onu bireysel duyusal şekil olarak *gerçek* kılmaya adanmıştır. İdea ile onun somut bir gerçeklik olarak şekillenmesi birbirine tamuygun kılındığında, idea, kavramına göre şekillenmiş gerçeklik olarak *ideal*dir. Hegel şöyle söylüyor:

> Dışsal varoluşu içerisinde hakikat bilince dolaysız olarak sunulduğunda ve kavram kendi dışsal görünüşüyle dolaysız olarak birlik içinde bulunduğunda; idea yalnızca hakiki değil, ama aynı zamanda *güzel*dir. Dolayısıyla *güzel*, ideanın duyusal *görünüşe çıkması* olarak tanımlanır. [6]

Hegel, güzeli, yani "ideanın duyusal görünüşe çıkması"nı, *tinin bir etkinliği* olarak *sanatta* bulur. Sanat eseri, tin tarafından *işlenmiş* duyusal maddedir ve bu *işleme*nin bir sonucu (ürünü) olarak tinin damgasını veya izini taşır. Sanat eseri, tinin duyusal madde içerisinde kendini-ifadesi, kendini görünüşe çıkarmasıdır. Buna karşılık *doğada güzel*, "sadece tine ait olan güzelin bir yansıması" olarak ortaya çıkar ve bu yüzden *eksikli*dir. Çünkü doğada değil, fakat ancak sanatta, ilk defa dışsal bir duyu nesnesi kendisini *tin* olarak görünüşe çıkarmaktadır. Tin sanatta ilk defa, *öz-bilinçli* olarak kendi kendisi ile karşılaşmaktadır. O, kendi öz-etkinliğinin ürününde kendisini tanır ve kendi kendisini belirleyen olarak özgür olduğunu bilir. Bu bakımdan güzel, *düşünen* olarak özgür olan insanın bu özgürlüğünün bir ifadesi olacaksa eğer; o sadece doğada bulunan bir şey olmaktan çok, insan tarafından *özgürce* yaratılmış olmalıdır. İnsan zihni önüne güzeli getirmek için insan tarafından yaratılmış olan nesneler sanat eserleridir. [7] Bu yüzden sanat, mutlak tinin alanına aittir, yani tinin *tin olarak* öz-bilinçli şekilde ortaya çıktığı alana aittir. İşte *doğa*, ancak sanatta mümkün olan bu öz-bilinçli görünüşe çıkmanın *belirtisi* olduğu ölçüde güzel sayılır. Sanat, doğanın örtük olarak amaçlıyor olduğu hedefleri böylece belirtik kılar.

Sanatta tin kendisini ideal olarak, yani duyusal biçim içerisinde varolan idea olarak görünüşe çıkarır. Güzel sanat, o halde, ideayı duyusal görünüşü içinde *sunan* sanattır. İdeal, güzel olandır ve güzel *örtük* hakikattir. O halde,

---

6 Hegel, *Vorlesungen über die Ästhetik I*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1970, cilt 1, s. 151; *Aesthetics: Lectures on Fine Art I*, çev. İng. çev. T.M. Knox, Oxford Clarendon Pres, Oxford, 1975, cilt 1, s. 111. Hegel'in *Estetik*'inin bu birinci cildinin ilk yarısı Türkçeye çevrilmiştir: Hegel, *Estetik: Güzel Sanat Üzerine Dersler*, çev. Taylan Altuğ-Hakkı Hünler, Payel Yay., İstanbul, 1994.

7 Stephen Houlgate, "Introduction", s. xv.

Hegel'in güzel sanat olarak düşündüğü şey, kendisini *tinin hakikati* ile ilişkilendirmiş olan sanattır. Hegel şöyle söylüyor: Sanat "ancak kendisini din ve felsefe ile aynı alana yerleştirdiği zaman ve *ilahi olanı*, insanlığın en derin ilgilerini ve tinin en kapsamlı hakikatlerini bilince getirmenin ve ifade etmenin bir yolu ve tarzı olduğu zaman en yüksek ödevini yerine getirir."[8] Sanat, bu yüzden, insanın, *ilahi olanın* ve insanlığın bilincine vardığı *mutlak tinin* bir biçimidir. Mutlak tin evresinde tin, kendisini tek bir tanıma (bilme) ediminin hem tanıyanı hem de tanınanı, hem öznesi hem de nesnesi olarak kavrar. O, kendisini bilen tindir; özgür ve kendisini-belirleyendir. Kendi *tamuygun* hakikatini kavrama yönünde sonsuzca ilerleyen tindir.

Bilinçdışından eksiksiz kendinin-bilgisine doğru ilerleyen yolculuğunda tin, salt *görüsel* (algısal) olan ve dışsal, duyusal gerçekliğe bağlı olan bir *bilinç biçimi* ile başlamak zorundadır ve bu da sanatın alanıdır. Fakat sanatın tikel duyusal görülere bağımlı olması, Hegel'e göre, henüz nesnenin kavramı aracılığıyla kendisine erişemediğini gösterir. Bu yüzden, tinin duyusal-olmayan kendini-bilme yolları, kendini kendine sunma tarzları da olmalıdır ve bunlar din ve felsefedir. Tin kendi hakikatini, ideayı, sanatta *duyusal biçim* içinde, dinde *imgesel tasarım* içinde ve felsefede *kavramsal düşünce* içinde kendisine sunar. Mutlak tin kendisini sanat, din ve felsefe olarak gösterir; tinin bu kendisini *görüş biçimlerini* yöneten hiçbir hiyerarşik düzen yoktur, yalnızca apaçıklığın, saydamlığın giderek artması bu görüş biçimlerini birbirinden ayırt etmemizi sağlar. Mutlak tinin kendi hakikatini (ideayı) kavrama tarzlarının (görüş biçimlerinin) farklılığı—ki bu biçimler arasındaki farklar, bizzat mutlak tinin *doğasında* içerilmiştir—ve bunların birbirine indirgenemezliği, estetik bilince bilişsel *özerklik* (*otonomi*) verir. Bu bağlamda, sanatın duyusal olana bağımlı olması, onun hakikat bakımından eksikliği olarak değil, fakat gücü olarak ortaya çıkar. Çünkü *yalnızca sanat* bize *duyusal varoluşu içerisinde* ideayı sunabilir. Dolayısıyla, sanatın ifade ettiği şekliyle hakikati ne din ne de felsefe verebilir. Estetik bilincin bu bilişsel *özerkliği*, sanatı "hem amacında hem de aracında *özgür*" kılar.

Hegel'in *genişletilmiş deneyim* kavrayışı, bütün öz-bilinçli insani pratikleri kuşatır ve bunların her birine özerk bir statü tanır. İnsan varlıkları çok-katmanlı somut bütünselliklerdir ve böyle olmakla onlar yalnızca kavramlarla yaşayamazlar. Kavramlar aracılığıyla hakikati anlamanın yanı sıra, aynı zamanda hakikati duygu, hayal gücü ve inanç aracılığıyla da anlamak zorundadırlar. Hakikati, yani kim ve ne olduğumuzu ve bizim için şeylerin ne olduğunu, yalnızca kavramlarda ve inançta anlamakla kalmayız; onu duyusal ifade içinde verilmiş olarak görmek veya işitmek isteriz. İnsan varlıkları, "özgür ve öz-bilinçli

8 Hegel, *Vorlesungen über die Ästhetik I*, ss. 20-1; *Aesthetics: Lectures on Fine Art I*, s. 7.

oldukları kadar *duyusal* varlıklardır da ve bu yüzden onlar, somut duyusal ifade içinde verilmiş hakikati ve özgürlüğü görmek ve işitmek ihtiyacındadırlar."[9] Hegel'e göre, güzel sanat, insan özgürlüğünün tam ve çok-boyutlu bilinci içinde yaşanan bir hayat için özseldir. Güzel sanat insan için bir lüks değil, bir gerekliliktir. Hegel sanatın güzeli sunmaktan başka şeyler de yapabileceğini, onun süsleyici ve eğlendirici olabileceğini de kabul eder; sanat estetik olmaktan ziyade ahlaki ve politik amaçları da teşvik edebilir ve insanın yabanıl duygulanımlarını rafine edebilir. Fakat sanat bütün bunları yaparken, bize "duyusal görünüşü içinde idea"yı sunmayı başaramazsa; bizi, yalnızca hayatımızı güzelleştirme ve süsleme yollarından değil, fakat insan olarak özgürlüğümüzü ve tinsel canlılığımızı görünüşe getirmenin vazgeçilmez yolundan da yoksun bırakır.

Bu bakımdan sanat, tinin mutlak bir *gereksinim*i olarak konumlanır. Tin, ideası ile edimselliğini (gerçekliğini) bağdaştırmak ve kavramına göre olması gereken şey haline gelmek için sanata gerek duyar.

> Sanatın kendisinden çıktığı tümel ve mutlak gereksinim, kökenini insanın *düşünen* bilinç olmasında, yani kendisinin ve başka her şeyin ne olduğunu kendisinden çıkarmasında ve *kendisi için* kılmasında bulur. Doğadaki şeyler yalnızca *dolaysız* ve *tektirler*, oysaki insan tin olarak kendisini *ikileştirir*; o, doğadaki şeyler nasıl varsalar öyle vardır, fakat aynı ölçüde o *kendisi için* vardır; o, kendisini görüler (algılar), kendisini kendisine tasarımlar, düşünür ve yalnızca bu etkin kendisi için varlığı ile o tindir.[10]

İnsanın tin olarak kendisini *ikileştirmesi* ve kendi *dışsallığında* kendini tanıması, sanata özgül konumunu verir. İnsanın *etkin* kendisi için varlığı ile dışsal şeylerde kendini üretme tarzı, sanattır. Düşünen varlık olarak insan, özü gereği özgür olmak durumundadır; yani kendi varoluşunu belirlemek ve kendisini *kendisi için* kılmak gereğindedir. Düşünen varlık olmakla insan, kendi tinsel yanını etkin kılmak ve kendisini yaratmak zorundadır. İnsan bu amacını, dış nesnelere yönelerek onları dönüştürmek ve bu dönüştürülmüş nesnelerde kendisini—kendi tinini—tanımak suretiyle gerçekleştirir. Sanat meydana getirmekle insan, kendi bilinci için tinini bir nesne haline getirir; kendisini dışsallaştırır ve bu dışsallaştırmada kendisini tanır. Bu tanıma ile insan, kendisinin daha yüksek bir tinsel boyutuna erişir. O bu dışsallaştırma veya kendini

9 Stephen Houlgate, "Introduction", ss. xv-xvi.

10 Hegel, *Vorlesungen über die Ästhetik I*, ss. 50-1; *Aesthetics: Lectures on Fine Art I*, ss. 30-1.

"ikileştirme" süreci aracılığıyla kendisini özgür kılar ve kendisini yaratan etkinlik haline gelir. Sanat yaratmakla insan kendi tinini yaratır.

Sanat aracılığıyla tin kendi *karşıtında*, duyusal maddede kendisini kavrama yeterliğini açığa çıkarır. Tin özsel biçimini duyuya ve duyguya teslim ettiğinde bile, yine de kendisini bilebilmektedir. Böylece tin, sanat aracılığıyla, kendisinin birbiri ile çatışan yönlerini—sonlu ile sonsuzu, duyusal ile duyularüstüyü, ilahi ile insani olanı, ideal ile reali—bağdaştırır. Amacını "mutlağın duyusal sunumu"nda bulmakla sanat, tine duyusal görünür şekil verir ki, tin bağdaşmış bütünlük olmak için buna gerek duyar. Tinin kendisi ile bu bağdaşması, aynı zamanda insan bilincinin kendi yaratıcı etkinliğini tanıması anlamına gelir. [11] İnsan, sanat meydana getirmekle, duyusal madde üzerinde etkide bulunmak suretiyle, kendisini (kendi tinini) kendisine sunar. Bu yaratıcı etkinlik ile insan kendisini tin olarak belirler. Tin, üzerine kendi damgasını bastığı ve kendisini duyusal görünüşe çıkardığı nesnelerde kendisini tanır; bunlar sanat ürünleridir. Bu şekilde tinin yaratıcı etkinliğine bağlanmakla sanat, kendi kendisini ifade eden bir etkinlik olarak ortaya çıkar. "Sanat ürünlerinde tin yalnızca kendi kendisi ile ilişkilidir." Kendisini ifade eden etkinlik olarak sanat, esas olarak dışsal bir nesne ile değil, fakat tinin kendisi ile kendi yaratıcı kaynakları ile ilgilidir. Sanatsal öz-etkinlik bu yüzden ben'den bağımsız bir dışsallığa yönelmez; tersine iç dünya ile dış dünya, tinsel ile duyusal arasındaki ayrılmayı ve bağımsızlığı aşmaya ve ben ile nesneyi bağdaştırmaya çalışır. Sanat bunu, tinin kendinde örtük olan şeyi, ifade edici etkinlik olarak görünüşe çıkarmak suretiyle yapar. Sanatsal ifadeye duyulan tümel *gereksinim*, Hegel'e göre, insanın içsel ve dışsal dünyayı, içerisinde kendi ben'ini yeniden tanıdığı bir nesne olarak kendi tinsel bilincine yükseltme içtepisinde bulunur. Bu kendini ifade aracılığıyla sanat, içerisinde ben'in kendinin-bilgisini görünüşe getirdiği yaratıcı bir serüven haline gelir.

Görüldüğü gibi Hegel, sanatı, kendi genel felsefi düşünüş tarzına uygun bir şekilde *ifadeci teori* çerçevesinde kavramsallaştırmakta ve böylece de *mimesis* olarak sanatın yerine *yaratım* olarak sanatı koymaktadır. Hegel'in sanatı kavrayışındaki *ifadeci vurgu*, onun *sanatı* bir *tasarım* (*Vorstellung*) olarak değil de bir *sunum* (*Darstellung*) olarak, ideanın duyusal biçim içerisindeki sunumu olarak görmesinde açıkça ortaya çıkar. Tasarım, *kendisi dışındaki* bir şeyi betimler ve dolayısıyla *mimetik* ikiliği, yani tasarım ile tasarımlanan şey ayrımını bünyesinde barındırır; sunumun sunduğu (görünüşe çıkardığı, gösterdiği) şey ise *kendisi*dir, sunum bizi kendisi ötesinde betimlediği bir şeye göndermez. Sanat ideanın bir bilinç tarzıdır, fakat ideanın bir *tasarımı* değildir. İdeanın *içsel*

11 Kathleen Dow Magnus, *Hegel And The Symbolic Mediation Of Spirit*, State University of New York Press, Albany, 2001, s. 118.

düşüncede bir temsilini, bir betimini veren tasarımın tersine, sanatsal sunum, herhangi bir şeyin betimi, temsili veya tanımı olmayan bir bilinç tarzıdır. Sanatta ideayı, duyusal bir nesne olarak mevcudiyeti içerisinde görürüz; o, *dışsal,* duyusal bir nesnede cisimleşmiş haliyle *dolaysız olarak* karşımızdadır.

Sanatsal sunum, düpedüz anlamda hiçbir şey *söylemez*, fakat yalnızca *gösterir*. Her sanat eseri varlığa ilişkin bir *görüş* (*vision*) taşır; fakat bu, bilinç için *içsel* bir nesne (tasarım) haline getirilemeyen; ancak seyirde duyusal olarak kavranabilir olan bir şeydir. Sanat tinin bir *tasarımı* olmayıp yalnızca *sunumu* olduğu için, sanat eserinde cisimleşmiş olan *görüş*ün hakikati, daima tanımlanamaz olarak kalır. Charles Taylor, bildirinin tanımlanmasındaki bu yetersizliğin sanatın özüne ait olduğunu söyler:

> Hegel, düşüncede zaten açık olan bir şeyi söylemeyi amaçlayan bir sanat eserinin ilgiye değmeyeceğini belirtir. Tanımlama yetersizliği ve düşünsel belirsizlik sanatın özündedir, çünkü sanat, kavramsal tanımlamanın içselliğinden çok, dışsal bir eserde cisimleşen bir bilinç tarzıdır. Kavramsal olarak açık olduğumuz yerde, eser gereksizdir. Hegel'in deyişiyle o, boş bir kabuk haline gelir. [12]

Tinin bir *sunumu* olmakla, güzel sanat ürünü, tinsel olanı yüzeyinin her noktasında, bütün yayılımı içinde açığa vurur, ışıldatır; onda her şey ideayı dışsal bir biçimde görünür kılmak için vardır. Sanat eserlerinin salt doğa ürünlerinden üstün sayılmasının nedeni de budur. İdeanın bu şekilde öz-bilinçli bir duyusal görünüşünü elde etmek için, o halde, insanlar sanat eserleri yaratmak zorundadırlar. Böyle olmakla sanat, basitçe doğanın bir taklidi değildir. Hegel, "doğanın taklidi ilkesi"ni eleştirirken, dış dünyada zaten varolan bir şeyin ve onun oradaki varolma tarzının sanatsal araçlarla bir kopya olarak yeniden yapılmasını gereksiz bir yineleme sayar. Taklidin en mükemmel gerçekleşimi, bize yalnızca betimlenen şeyin bir başka örneğini verir ve bu örnek "doğadan daha eksik"tir. Doğanın taklidi ilkesine bağlı bir sanat kavrayışının asıl handikapı, sanatsal taklit ile orijinal arasındaki ayrımın (*mimetik* ikiliğin), sanatsal imgeyi bir *yanılsama* haline getirmesidir (Hegel burada Platoncu *mimesis* anlayışına bağlanmış görünür). Burada sanatsal imge, görünüşü gerçek şeyin yerine koyan bir aldatım aracına dönüşür. Taklit, orijinali bozar ve eksiltir. Oysa Hegel'e göre, sanatsal imge orijinaldir. O, kendisinden kaynaklanır ve kendi kökenini kendisinde bulur. Kendi kendisinden çıkıp gelişen bir içeriği (ideayı) cisimleştirmekle duyusal şekil, bir orijinal haline gelir. İdeanın (anlamın)

12 Charles Taylor, *Hegel*, Cambridge University Press, Cambridge, 1977, s. 473.

görünüşe çıktığı yer bizzat sanat eserinin kendisidir. Sanat eseri kendi kendisini eklemleyen bir etkinliğin, tinin yaratıcı etkinliğinin, tinin kendi kendisini *ikileştirmesi*nin bir ürünüdür. Sanat eseri, basitçe, önceden teşkil edilmiş bir hakikatin veya anlamın yansıması veya imgesi değildir; o, içerisinde duyusal şekil ile hakikatin bir özdeşliğe (ideale) doğru ilerlediği, sanatsal öz-etkinliğin kendi hakikatini (yani tin olarak tinin hakikatini) duyusal şekil içerisinde adım adım eklemlediği bir bütündür.

Oysaki *taklit olarak sanat*, meydana getirdiği hakikate veya anlama bir imge olarak kendisindeki bir şeyden ötürü değil, fakat kendisi dışındaki bir şeyden ötürü sahip görünür. Dolayısıyla, onun değeri kendi sıfatıyla imgede bulunmaz; fakat imge ve orijinali birbirine bağlayan dışsal bir bağıntıya dayanır. [13] Bu da sanatsal imgeyi kendi dışındaki bir şeye tâbi kılar; kendi dışındaki bir şey tarafından belirlenen ikincil bir şey haline getirir. Böylece sanatsal imge ve genel olarak sanat kendinde bir amaç olmaktan çıkıp bir araç konumuna sürüklenir. Sanatın kendi kendisini ifade eden bir etkinlik (yaratım) olarak konumlanması, sanatsal şeklin, hakikatini kendisi dışındaki bir şeyden edinmesi durumunu ortadan kaldırır. Tinin kendisini *ikileştirme* etkinliğinin bir görünüşe çıkması olmakla sanat eseri, içerisinde ideanın duyusal şekle *içkin* hale geldiği ideal bir bütün olur. Böylece sanatsal şekli araçsal konuma iten *mimetik* ikilik—sanatsal imge ile sanatsal imgenin yalnızca kendisinin bir taklidi olduğu *dışsal* şey arasındaki ayrım—çözülüme uğratılır. Sanat eserinde, duyusal şekil ile idea, idealde bağdaşmaya doğru yol alır. Başlangıçtaki ayrım aşılır ve tinsel içerik ile duyusal şekil, sanatsal bütünün birliğini bozmaksızın birbirlerinden ayırt edilemez ve yalıtılamaz hale gelir.

İdeal olarak idea, " ifadesinin duyusal aracına dışarıdan empoze edilen, önceden oluşturulmuş bir içerik değildir. O, bir kendini-eklemleme süreci içinde varlığa gelir; sanatsal öz-etkinlikten doğar ve gelişir. Böylece bu sanatsal içerik kendi kendisini belirler ve bu özelliği ile taklide özgü dışsal belirlenimden doğan içerikten ayırt edilir." [14] Böylece sanat eseri, kendi kendisini belirleyen *özgür* bir yaratımın ürünü olarak karşımıza çıkar. Sanatsal bütünü eklemleyen içsel zorunluluk, bizzat sanat eserinin kendi öz-amacından (*Selbstzweck*) doğar. Bu içsel zorunluluk, tüm parçaların bütünün cisimleşmesi uğruna varolduğu ve bütünün de parçaların gerçekleşimi için varolduğu bir yapılanmayı karakterize eder. Böylece sanatsal ifade tarzındaki tikel duyusal her şey, içeriğin özgül belirlenimine hizmet eder hale gelir ve bu içeriğin ifadesinde bir uğrak olur. Kant'ın sanat eserini karakterize eden "amaçsız amaçlılık" formulası,

13 William Desmond, *Art And The Absolute: A Study of Hegel's Aesthetics*, State University of New York Press, Albany, 1986, s. 6.

14 A.g.e., s. 9.

Hegel'de sanat eserine özgü bir *içsel teleoloji* olarak ortaya çıkar. Kant'ın *öznel* olan amaçlılığının tersine, sanat eserinin iç varlığına ait olmakla Hegel'de bu içsel teleoloji, *nesnel*dir. Sanat ancak, hem amacı hem aracı bakımından özgür olduğunda *gerçek*tir (*real*) ve o ancak kendisini başka bir şeyin aracı olmaktan kurtardığında özgürdür.

Hegel'e göre, sanatın amacı doğanın taklidi olmadığı gibi, duygular uyandırmak veya ahlaki mükemmelliği öğretmek de değildir. Sanatın amacı *kendisi*dir. Bir sanat eseri, amacı kendisinde bulunan ve kendisi dışında bir şeye gönderimde bulunmayan bir *bütün*dür. Fakat bu, sanat ürününü bir doğa ürünü gibi tamamen kendisine kapalı bir bütün haline getirmez; yani o, bizim seyrimizin dışında kendi başına varolan bir şey olarak kalmaz. Sanat ürünü, *güzel* olmakla daima *tin için*dir, yani bizim iç kavrayışımız, saf seyrimiz, duygumuz *için*dir. Sanat eseri bize *bütün*ün duyusal cisimleşmesini, yani mutlak tinin bir somutlaşmasını sunduğu için *güzel*dir. Hegel *hakiki olan*ın bütün olduğunu söyler; çünkü bütün, edimsel olanın metafiziksel sağlamlığına sahiptir. Dolayısıyla, güzelin bütün olduğunu söylediğimizde, aynı zamanda güzelin hakiki olan olduğunu da söylemiş oluruz. Bu bakımdan Hegel, bir *bütün* olarak sanat eserini, kendi içsel çatışkılarına ve içsel kurallarına sahip olmakla birlikte, kendi içinde merkezleşmiş bir alan olarak görmez; fakat *kültür*ün bütün yönleri ile iç içe örülmüş bir şey olarak görür. "Sanat eseri kendi-merkezli değildir; o özünde bir sorudur, tepki veren yüreğe bir hitap, zihne ve tine bir çağrıdır." [15]

Öte yandan, Hegel sanatın amacının doğada varolan şeyin salt mekanik bir taklidi olmadığını ve sanatın amacının kendisinde aranması gerektiğini ileri sürmekle, dışsal doğanın sanatla hiçbir ilişkisi olmadığını söylüyor değildir. Tam tersine, Hegel, kendi temeli olarak doğal bir şekle sahip olmanın sanat eserinde özsel bir öğe olduğunu belirtir. Çünkü sanat eseri, betimlediği şeyi dışsal ve dolayısıyla da doğal bir fenomen biçiminde sunar. Özellikle de resim sanatı bakımından, doğanın biçimleri sanatsal şekil için yol gösterici olabilir ve ona bir temel sağlayabilir. Fakat yine de bu verilmiş biçimler, sanata özsel olan yaratma gücünü tüketmez. Hegel'e göre *doğalcılık* sanatın esas ilgisi değildir. Kendi doğallığı bakımından dışsal görünüş sanatın özsel bir karakteristiğini oluştursa bile, yine de verilmiş doğa dünyası, sanata kural sağlamaz ve dışsal görünüşlerin salt dışsal olarak taklidi sanatın amacı olamaz.

Sanat eserinin *doğa temelli* karakteri, onun duyu görüsünün bir nesnesi olmasında ve duyusal olandan elde edilmesinde kendisini gösterir. Sanatın ayırt edici özelliği, onun, tini *duyusal biçim* içerisinde sunmasıdır. Sanat en yüksek hakikati bile duyusal bir biçimde sergileyip, bu şekilde onu duyulara, duyguya ve doğanın görünüş tarzına yakınlaştırarak yapar. Sanat tasarımsal/kavram-

15 Hegel, *Vorlesungen über die Ästhetik I*, s. 102; *Aesthetics: Lectures on Fine Art I*, s. 71.

sal bir farkındalık (bilme) olmayıp, dışsal duyusal bir nesnede cisimleşen bir bilinçlilik tarzıdır. Sanat mutlak tinin *görüsel* bilincidir. Bu bakımdan, güzel ideası için özsel olan şey, güzelin nesnesinin *duyusal* olma zorunluluğudur. O, duyulara sunulan *gerçek* bir şey; duyusal görüde kavranan *bireysel* ve *somut* bir şey olmalıdır. O, kendisinde duyusalın ışıdığı, parıldadığı *güzel bireysellik* olmalıdır. Tinin ışığı tarafından aydınlatılmış bir duyusallık olmalıdır.

Bu yüzden sanat, duyusal olarak duyusal ile değil, fakat duyusalın *görünüşü* ile (biçim almış duyusal ile) ilişkilidir. "Duyusal, sanat eserinde gerçekten varolmak zorundadır; ama o yalnızca duyusalın yüzeyi, duyusalın *görünüşü* olarak görünmek zorundadır." [16] Sanat eserinde duyusal, duyusalın görünüşü olarak, duyusalın parıldayışı olarak ortaya çıkmalıdır. Sanatın sunduğu şey, maddesel doğasından kurtulmuş ama duyusal olmaktan da kesilmemiş olan bir şeydir. Sanat eserinde ortaya çıktığı şekliyle duyusal, Hegel'e göre, doğal duyusal bir şeyden daha hakiki, daha sahicidir; çünkü onun varoluşu, herhangi bir duyu nesnesinin sonlu, dışsal varoluşu değildir; fakat ideanın kendisine vermiş olduğu, dışsal nesnel gerçekliğin bir yönüdür. Güzelde, duyusal kendi dışsal nesnelliğinden feragat eder ve o kendisinde içkin olan ideanın dışsal nesnelliği ve görünüşü olmakla varoluş kazanır. Güzelde, nesne, kendi dışsallık eğilimini kendi içerisine döndürmüştür, böylece de içsel olanın dışsal olanda ışımasını, parıldamasını sağlamıştır. İçsel olan, dışsal olanda parıldar ve onun aracılığıyla kendisini bilinir kılar. Güzel, ışıyan, parıldayan bir şeydir ve ışıma ya da parıldama, bir kendini-verme, kendini yayma, kendini iletme öğesi içerir.

Böylece, sanat eserinde *duyusal*, şeylerin doğadaki dolaysız varoluşuna kıyasla, dışsallığında tinin ışığını yakaladığımız saf bir *görünüş*e yükselir. O henüz saf bir düşünce değildir kuşkusuz, ama saf maddesel bir varlık da değildir. Buradan hareketle Hegel, sanat eserinin dolaysız duyusallık ile ideal düşünce arasında bir orta konumda durduğunu belirtir. [17] Sanat, duyusalı idealleştirir ve bunu yapmakla, onu *estetik* kılar. Hegel'e göre, sanat eserinde duyusal bizzat ideal bir şeydir, ama düşüncenin ideal olması gibi ideal olmadığı için, aynı zamanda tıpkı doğal nesne gibi dışsal biçimde varolan bir şeydir. Sanatta olup biten şey şudur: Duyusal *tinselleşir* ve tin *duyusallaşır*, duyusal şekil içinde görünür olur. Bu ikisi bir birlik oluşturacak şekilde, karşılıklı olarak birbirlerini içsel bir şekilde belirlerler. Sanat, duyusalı tamamen farklı bir şeye veya duyusal-olmayana dönüştürmez. Fakat duyusalı tin ile donatır. Böylece tin, sanatta duyusal kılınmış olarak ortaya çıkar.

Sanat eserinde duyusalın bir *görünüş* (duyusalın görünüşü) olması, sanatsal şekli bir *yanılsama* veya bir *aldatım* (*Täuschung*) yapmaz mı? Güzelin

16 A.g.e., s. 60; a.g.e., s. 38.

17 A.g.e., s. 60; a.g.e., s. 38.

duyusal olana dayanması, onun gelip-geçici olana karışmış olduğu anlamına gelmez mi? Hegel'e göre, *estetik* (sanatsal) *görünüş* bir yanılsama veya aldatım değildir. Sanat, tinin dolaysız duyu görüsü (algısı) içinde görünmesini, yani ideanın duyusal görünüşe çıkmasını sağlamakla, güzeli meydana getirmeyi başarır. Dolayısıyla burada görünüş, hakikate veya gerçekliğe bir karşıtlığı belirtmez; tersine, görünüş hakikat için özseldir: "*Görünüş öz* için özseldir; hakikat görünür olmasaydı, hakikat olmazdı." [18] Sanat, içerisinde hakikatin özünün görünüşe çıktığı ortamdır. Görünüş gelip-geçici olsa da aynı zamanda hakikatin hayatının gerçekliği ve hareketidir. Hegel, *Fenomenoloji*'nin "Önsöz"ünde mutlak hakikat (idea) ile *görünüş* arasındaki bağı şu şekilde kurar: "Görünüş varlığa gelme ve yok olmadır, fakat o, kendinde vardır ve hakikatin hayatının gerçekliğini ve hareketini oluşturan da odur." [19] O halde mutlak, gelip-geçiciliğin gelip-geçici olmayan açığa çıkışıdır ve *sanat*, mutlak tinin bir alanı olmakla aynı özelliğe sahiptir. Sanatsal görünüş bu *tinsel karakteri* ile dolaysız empirik görünüşten ayırt edilir. Sağduyuya en açık hakikat olarak görünen, fakat aslında yalnızca gelip-geçici olan dolaysız empirik gerçekliğin tersine; sanatsal görünüş kendisi aracılığıyla *tinsel* bir şeye işaret eder. Hegel şöyle söylüyor:

> Sanat, görünüşlerin hakiki içeriğini, bu kötü, gelip-geçici dünyanın görünüşünden ve aldatımından kurtarır ve onlara tinden doğmuş daha yüksek bir edimsel gerçeklik verir. Bu bakımdan, yalnızca görünüş olmak bir yana, sıradan gerçeklikle karşılaştırıldığında sanatın görünüşlerine daha yüksek bir gerçeklik ve daha hakiki bir varoluş atfedilmelidir. [20]

Estetik görünüş bu şekilde dışsal gerçeklikten ayırt edilebilir olmakla, bizzat gerçekliğin hakikatini açık kılmayı başarır.

Sanat eserlerinde görünüş, özün görünüşüdür. Sanat eserinin duyusal yönü, o halde, kör bir görünüş değil, görünüşe çıkan özdür. Öz, görünüşe çıkmak ve görünüş de özsel olmak zorundadır; bu ikisi arasında birinin diğeri tarafından içkin belirleniminden başka bir bağıntı bulunmaz. Görünüşe çıkma, özü somut olarak mevcut kılmadır. Böylece görünüş salt bir *görüntü* olmaktan çıkıp tözsel gerçekliğe sahip bir şey haline gelir. Hegel'in belirttiği gibi, sanatın görünüşe çıkardığı şey, kendisine mevcudiyet ve varoluş veren, ama bu varoluş

18 A.g.e., s. 21; a.g.e., s. 8.

19 Hegel, *The Phenomenology of Mind*, İng. çev. Baillie, Harper Torchbooks, New York, 1967, s. 105.

20 Hegel, *Vorlesungen über die Ästhetik I*, s. 22; *Aesthetics: Lectures on Fine Art I*, s. 9.

içerisinde kendinde ve kendisi için kalan ve ancak bu şekilde edimsel olan doğanın ve tinin tözüdür.[21] Öte yandan, görünüş, güzelin alımlanmasında ve değerlendirilmesinde de esastır. Güzel nesnenin seyrinde, onun *görünüş özelliği* ile ilişkiye girmezsek eğer; güzel bizim için anlaşılmaz olarak kalır. Nesnede bu görünüş özelliğini bir yana bırakırsak, geriye görünüşten yoksun saf bir gerçeklik tortusu kalır. Güzel nesne görünüş ve gerçekliği o şekilde bir araya getirir ki, bu sayede gerçek ve hakiki bir şey görünüşe çıkar, kendisini gösterir. Güzel nesne, görünüş içerisinde kendisini bildiren ideanın gerçekliğini açık kılan duyusal mevcudiyettir. O, böylece, halis görünüşü, tinin sahici duyusal görünüşünü seyrimizin önüne getirir.

Tin sanat eserlerini maddesel şeylerden başka bir şeye dönüştürür; fakat onlar ancak maddesel niteliklerini muhafaza etmek suretiyle tinsel hale gelirler. Burada her iki yanı serbest bırakan içkin belirlenim, sanatsal yaratımın *özgürlüğü*ne işaret eder. Güzel nesnede, hem tikel duyusal yönlerin birbirine bağlılığındaki *zorunluluk* hem de bu tikel yönlerin *özgürlükleri*nin görünüşü birlikte varolmak durumundadır. Duyusal burada ideal birlik ile soyut bir tâbiyet ilişkisi içinde değildir; dinamik bir karşılıklı düzenlenme ilişkisi içindedir; öyle ki, bu içkin belirlenimde duyusal, kendi gerçekliğine dayanarak mevcut olma konumunu kaybetmez. Sanat eseri bu şekilde kendi kendisini işleyen bir özgürlükle karakterize olur; bu özgürlük, sanat eserinin birbirine karşıt olarak duran şeyleri, duyusal varoluş ile tinsel anlamı bir birliğe sokmasında açığa çıkar. Ancak, sanat eserinin bir bütün meydana getirmek için bu kendi kendisini işleyişi, sorunsuz ve uysal bir süreç değildir. O, karşıtlığın direnişine karşı gerçekleştirilir. Öyle ki, mücadele ve çatışkı daima sanat eserinin yaratımına dahil olur. Sanat eserinin bütünlüğü, içerisinde özgürlük ile zorunluluk arasında *diyalektik* bir ilişkinin olup bittiği dinamik bir bütünlük sergiler.

Hegel'in belirttiği gibi, güzelin alanı içerisinde, kavram kendi duyusal eklemlenmesini ve şeklini kendisinden kalkarak kurar; o, kendi kendisini belirleyendir. Bu yüzden, güzelin özü *özgürlük*te bulunur. İşte sanatın görevi de kendi *özgürlüğü* içinde ve aynı zamanda *dışsal olarak* tinin canlanmasının bu görünüşünü sunmasında bulunur. Sanat, tine özgürlüğünü duyusal biçim içerisinde göstermek suretiyle, onu en yüksek kaderi ile yüz yüze getirir. Schiller'in belirttiği gibi güzel, "görünüş içerisindeki özgürlük"tür. Böylece *güzel sanat*, insanın nihai amacının ne olduğunun örnek bir ifadesi haline gelir. Sanatın sonsuz *değeri* işte onun bu özgürleştirici açık kılma gücünde yatar. Bu yüzden, "güzelin seyri özgürleştirici bir seyirdir"; o hem özneyi hem de nesneyi özünde özgür ve sonsuz oldukları şekliyle bırakır. "Hem güzel nesnenin ve onun öznel seyrinin hem de güzel kavramının özünde bulunan bu özgürlük ve sonsuzluk

21 A.g.e., s. 22; a.g.e., s. 9.

sayesinde, güzelin alanı, sonlu şeylerin göreliliğinden çekilir ve idea ile onun hakikatinin mutlak alanına yükselir." [22]

Şimdi, sanatsal görünüşün kör bir görünüş olmayıp görünüşe çıkan öz olması, sanatsal görünüşü "daha yüksek, daha derin bir anlam ve imleme" sahip bir duyusal şekillenme yapar. Öyle ki, sanat eserinin dolaysız biçimde seyrimize sunduğu şey, bizi daima bu dolaysızlığın ötesindeki bir anlama götürür. Yani sanatın dolaysızlığını oluşturan duyusallık, kendi ötesindeki daha açık kılınmış bir içeriğe işaret eder. Böylece temel sanat kavramına ait olan bir *ikilik* ortaya çıkar: "*İlkin* bir içerik, bir amaç, bir anlam; *sonra da* bu içeriğin ifadesi, görünüşü ve gerçekliği." [23] Bu ikiliğin eksiksiz bağdaşımı sanat için özseldir. Hegel'e göre, *sanat*, tümelliği içerisinde kendi sıfatıyla kavramı duyusal ortam aracılığıyla kavranabilir kılma talebi ile gelmez; tersine, sanatın amacı, kavram ile bireysel görünüşü birlik haline getirmektir. Eğer güzel, duyusal biçim içerisindeki idea ise; *güzel sanat* kavramına tamuygun düşen sanat da ideal içerik ile duyusal biçimin mükemmel birliği olacaktır. Bu yüzden Hegel, sanat kavramına ilişkin *üçüncü* özellik olarak şunu belirtir: "Bu iki yön birbirlerine öylesine nüfuz etmişlerdir ki, dışsal ve tikel olan, salt içsel olanın bir sunumu olarak ortaya çıkar. Sanat eserinde içerik ile özsel bir bağıntıya sahip ve içeriğin bir ifadesi olmayan hiçbir şey yoktur." [24]

Sanat eserinin *içerik* yönü, esere birlik veren *öznellik*tir. Fakat bu içerik ya da anlam, gerçekleşmesinden bağımsız olarak kendi başına ele alındığında yalın ve soyut bir şeydir. O ancak kendisini farklılıklar çokluğu içerisinde görünür kılar ki, bu da sanat eserinin maddesel cisimleşme ya da *biçim* yönüdür. Hegel şöyle söylüyor:

> Bu anlamda, içeriğin başlangıçta *öznel*, tamamen içsel bir şey olduğunu, onun karşısında ise nesnel olanın durduğunu söyleyebiliriz; öyle ki şimdi bu, öznel olanın nesnelleştirilmesi talebine yol açar. Öznel olan ile onun karşısında duran nesnel olan arasındaki bu tür bir karşıtlık, aşılması gerekmekle birlikte, her şeyin içerisinden geçtiği tümel belirlenimdir. [25]

Genelde tinin varoluş talebi olarak görülebilecek olan, yalnızca öznel ve içsel olarak varolanı nesnelliğe taşıma talebi sayesindedir ki, sanat eserleri nesnel bir

22 A.g.e., s. 157; a.g.e., s. 115.

23 A.g.e., s. 132; a.g.e., s. 95.

24 A.g.e., s. 132; a.g.e., s. 95.

25 A.g.e., s. 133; a.g.e., s. 96.

"başka" haline gelirler. Bu şekilde özne, nesnel olarak dolayımlanır, önceden örtük olan nesnel içeriğini yaratıcı çalışma aracılığıyla görünüşe çıkarır. Sanat eseri ben'in kendisini duyusal içerisinde nesnelleştirmesidir; fakat bu, ben'in kaybolması demek değildir. Tersine "ben", duyusalda kendisini yeniden keşfeder ve ancak kendisini kaybetmek suretiyle kendisini *ifade* olarak bulmaya başlar. Hegel'in sözleriyle,

> Güzel nesnede "ben" kendinde somut hale gelir, çünkü güzel nesne, kavram ile gerçekliğin birliğini, "ben" ve "ben"in nesnesinde şimdiye kadar ayrılmış ve dolayısıyla soyut olan yönlerin somutlukları içerisinde birlik haline gelmesini apaçık kılar. [26]

Hegel'in estetik teorisinin biçimsel estetikten *içerik estetiğ*ine bir dönüşü belirttiği söylenmiştir. Hegel'in güzeli idea ile ilişkilendirmesi, sanatın içeriğinin ilahi olan, insan özgürlüğü, canlılık ve tin olmasını gerektirir. Bu açıdan bakıldığında, sanat eserinin anlamını öne çıkaran bir içerik estetiğinden söz etmek doğrudur. Fakat bu eğilim, daha özsel bir şeyle, Hegel'in estetik teorisinin sanat ile hakikat arasındaki bağıntıyı öne çıkarmasıyla ilişkilidir: Güzel yalnızca beğenimize hitap eden ya da biçimsel uyumdan ibaret bir şey değildir; güzel, hakikati ifade etmenin ya da sunmanın özgül bir yoludur. Ama yine de Hegel'in estetiğinde güzel, yalnızca bir içerik sorunu değildir. Hegel bir yandan sanat eserinin anlamına ilişkin bir teori, bir içerik estetiği sunmaktadır; fakat öte yandan görünüşe çıkan içerik, tamamen salt biçim olarak tanınıp belirlenebilmektedir. Sanat eseri söz konusu olduğunda, duyusal biçimin tikelliği, somut tinsel anlamın belirlenimi için zorunludur. Dolayısıyla güzel sanat, *uygun* duyusal *biçim içerisinde* ifade edilmiş *uygun* içerik şeklinde anlaşılmalıdır.

Nitekim Hegel, her içeriğin, yani ilahi olana ve insana ilişkin her kavrayışın güzele yol açamayacağını belirtir. Bunun nedeni, ilahi olana ve insana ilişkin ancak belli birtakım kavrayışlara sanatta açık duyusal ifade verilebilir olmasıdır. Böyle bir ifade kazanabilmesi için, ilahi olanın ve insan özgürlüğünün somut, cisimleşmiş bireysellik şekline bürünebilecek şekilde kavranmış (tasarlanmış) olması gerekir. Örneğin, ilahi olan yalnızca soyut "bir" olarak "en üstün varlık" şeklinde kavranırsa, sanat onu görünür bireysellik biçimi içerisinde sunamaz ve doğrudan gözümüzün ve zihnimizin önüne getiremez. Bu durumda sanat güzel olmaktan çok, *yüce* olur; çünkü böyle bir sanat kendi ötesinde, görünmez kalan bir tanrıya işaret eder. Bu türden ifadeye *uygun olmayan* bir içerik durumunda, "içsel olan dışsal olanda görünmez, fakat dışsal olanı öy-

26 A.g.e., s. 155; a.g.e., s. 114.

lesine aşar ki, bu aşkınlıktan ve aşmadan başka hiçbir şey sunuma girmez." [27]

Öte yandan, her duyusal görünüş de güzele yol açmaz; fakat ancak *biçimi* sanat eserinin tinsel içeriğine uygun düşen bir duyusal görünüş güzel duygusu uyandırabilir. İdea ile sunumun birbiriyle halis bir uyum içerisindeki birliğine ancak en yüksek sanatta erişilebilir. Bunun için de, Hegel'in belirttiği gibi, ideanın kendinde ve kendisi aracılığıyla somut bir bütünlük olarak belirlenmesi ve kendisinin dışsal görünüşteki tikelleşme ve belirlenme ilkesini kendisinde taşıması gerekir. Eğer idea soyut kalır ve kendi tikel ve tek uygun görünüş tarzının ilkesini kendinde değil de kendi dışında bulursa; kendisi tarafından konulmamış, kendisine *dışsal* kalan bir duyusal şekle sahip olur. [28] Bu yüzden, sanatın *idealine*, yani *tinsel içerik* ile *duyusal biçimin* mükemmel uyumuna ve birliğine her zaman erişilemez. Dolayısıyla, idealin *tikel sanat biçimleri* içerisindeki gelişimi *tarihsel*dir. (Bu yüzden, Hegel'in sanatı ele alış tarzı yalnızca felsefi değil, ama aynı zamanda tarihseldir). Sanatın idealine doğru kavramsal gelişimi, onun çeşitli tarihsel kültür ve dönemler içerisindeki ilerlemesi ile birlikte gider. Tikel sanat biçimleri, kökenlerini, ideayı içerik olarak kavramanın farklı biçimlerinde bulurlar; dolayısıyla sanat biçimleri, *anlam* ile *şeklin*, *içerik* ile *biçimin* mümkün farklı bağıntıları çerçevesinde şekillenir. İdeayı kavrama ve onu somut biçimi içinde ifade etme derecelerine göre, tarihsel olarak birbirini izleyen tikel sanat biçimleri, *Sembolik*, *Klasik* ve *Romantik*'tir.

Güzelin edimselleşmesi ve kendisini açması olarak *sanat biçimleri*, Hegel'in belirttiği gibi, kökenlerini ideada bulurlar; öyle ki, idea bu sanat biçimleri aracılığıyla sunuma ve gerçekliğe çıkar. İdeanın sunuma ve gerçekliğe çıktığı ilk sanat biçimi *sembolik sanat*tır. Hegel'e göre, sanatın kavramsal gelişiminin ilk biçimi olan sembolik sanat, karakteristik ifadesini Doğu kültürlerinde, özellikle de eski Hint, İran ve Mısır sanatında bulur. Sembolik sanatın karakteristik tikel sanat biçimi, gücü ve ağırlığı işleyen *mimari*dir. Mimari yapı, açıkça içermediği bir ideyi belirtmek ve kendi dolaysız mevcudiyetinin ötesindeki bir amaca hizmet etmek suretiyle, kendisini düşünüme sunar. Burada, bu sanatın sembolik karakterini buluruz: Tini, uyumu, bütünlüğü ve hakikati içerisinde görünüşe çıkaracak şekilde içerik ve biçimin birbirine nüfuz ettiği ideal sanatın tersine; sembolik sanat, duyusal sunumunun tamuygun olarak ifade edemediği bir hakikati *ima eder* yalnızca. İdeanın duyusal görünüşe çıkmasını başaran ve *hakiki güzeli* ortaya koyan klasik ve romantik sanat tiplerinin tersine sembolik sanat, yalnızca, duyusal görünüş ile ideayı çözülüme uğramamış bir karşıtlık içerisinde ortaya koymayı başarır. Göreceğimiz gibi, sembolik sanatın bütün biçimleri, içerik ve biçim arasındaki bu karşıtlığı sürdürür.

---

27 A.g.e., s. 479; a.g.e., s. 372.

28 A.g.e., s. 106; a.g.e., s. 75.

Tinsel içerik ile duyusal şekil arasındaki *bağdaşmazlık*, bizzat sembolün doğasındaki bir özellik olarak, bu sanat biçimini karakterize eder. Sembolik sanat, içerik ile biçimin ideal birliğine doğru çabalar; fakat bu ideale ve dolayısıyla *hakiki güzel*e erişemez. Hegel'e göre bunun nedeni, bu evrede, temelde yatan *ilahilik* kavrayışının henüz çok belirlenimsiz ve soyut olmasıdır. Sembolik sanatta tin henüz somut ve olumlu bir içerik kazanmamıştır. Somut olarak kavramadığı bir ideaya dayandığı için de sembolik sanat, ideayı tamuygun maddesel şekil içerisinde sunamamaktadır. Biçim ile içeriğin uyumlu bir birliğini meydana getirmek yerine, sembolik sanatın tini tuhaf, grotesk ve aşırı biçimlere bürünür. Hegel, eski Çin, Hint ve Mısır kültürlerinin yarattığı sanatsal şekillerin, tanrı imgelerinin, biçimsizliğin veya kötü ve hakiki olmayan bir biçim belirliliğinin ötesine geçemediklerini belirtir. Bu kültürel evrede, sanatsal içerik henüz belirlenimsiz veya kötü biçimde belirlenmiş ve dolayısıyla mutlak olan bir içerik olmadığı için, sanatsal bilinç henüz *hakiki güzel*e hâkim olamamıştır. Bu sanatın örneklerinde gördüğümüz, doğal şekillerin *çarpıtılması* ve *bozulması*, Hegel'in dikkat çektiği gibi, teknik yetersizlikten veya pratik beceri eksikliğinden ileri gelmez; tersine, "biçimin kusurluluğu, içeriğin kusurluluğundan doğar." Sanat bilincinin ve sunumunun bu evresinde

> doğal biçimlerin terk edilmesi ve çarpıtılması, istek dışı teknik beceri veya pratik yoksunluğundan ileri gelen bir şey değil; ama sanatçının zihninde bulunan şeyden çıkan ve bunun tarafından talep edilen niyetli ve isteyerek yapılmış bir başkalaştırmadır. [29]

Sanatın bu başlangıç evresinde idea, henüz soyut ve belirlenimsiz olduğu için, duyusal görünüşüne *dışsal* kalır. Bu dışsallığı alt edecek bir ifade arayışı yönündeki sonuçsuz çaba ve mücadele, sembolik sanat biçimine kendine özgü karakterini verir. Sembolik sanatta insan zihni, tinsel idelerini ifade etmek için çabalar, fakat tamuygun bir duyusal cisimleşme bulamaz. Bunun sonucunda *sembol*ü bir sanat aracı olarak benimser. Sembolün özelliği şudur: Sembol, bir anlamı açıkça *ifade etmez*, yalnızca onu *ima eder*. Nitekim daha önce belirttiğimiz gibi, sembolik sanat da duyusal sunumunun tamuygun olarak ifade edemediği tinin hakikatini yalnızca ima eder. Sembol, anlam ve ifade arasındaki ayrılığı sürdürdüğü için, sanatın talep ettiği içerik ile biçimin ideal birliğine erişemez. Ama yine de sembol içerik ile biçimi birleştirme çabası içinde olduğundan, Hegel sembolü, sanatın kavramsal ve tarihsel başlangıcını oluşturan öğe olarak görür.

Sembolün kendisi daima dolaysız olarak görüye (algıya) sunulmuş bir dışsal varoluştur; fakat bu dışsal varoluş, sahip olduğu belli niteliklerle kendi

29 A.g.e., s. 106; a.g.e., s. 74.

dışında bir tinsel anlama gönderimde bulunur. Hegel, sembolü, aslında içermediği bir anlamı belirten dolaysız ifade olarak tanımlar. Sembol ilk bakışta bir *gösterge* (*Zeichen*), bir işaretmiş gibi görünür. Fakat salt bir göstergede, anlam ile ifadesi arasındaki bağıntı tamamen *nedensiz* (keyfî) bir bağıntıdır. "Bu durumda, bu ifade, bu duyusal şey ya da betim, kendisini sunmak bir yana; zihnimizin önüne, kendisine yabancı ve kendisiyle asli bir ortaklık taşıması gerekmeyen bir içerik getirir."[30] Bu şekilde, ifadesi anlamına *kayıtsız* kalan göstergenin tersine; sembol, kendi dolaysız mevcudiyetinde içerdiği nitelikler aracılığıyla anlamına işaret eder. Göstergenin salt nedensizliğine karşılık; sembol, dışsal görünüşü içerisinde, görünüşe çıkardığı tasarımın içeriği ile bir ilişkiye sahiptir. Yani, sembolde, duyusal olarak mevcut şeyler, sunumu ve ifadesi için kullanıldıkları anlamı, kendi varoluşları içerisinde zaten taşırlar. Ama yine de sembolün duyusal varoluşu, daima kastedilen anlamından *başka* olarak kalır.

Sembolün sembol olabilmesi için, sahip olduğu duyusal nitelikler aracılığıyla anlamı ile bir *benzerlik* bağıntısına sahip olması gerekir. Fakat aynı zamanda sembolün duyusal varoluşunun, anlamından farklı olması gerekir; aksi takdirde onun sembol olma özelliği sona erer ve o, halis bir ifade tarzı haline gelir. O halde, duyusal varoluşu içerisinde sembol, anlamı ile hem bir benzerliğe hem de bir farklılığa sahiptir. Bu yüzden sembol, sembolleştirdiği anlamı ancak *kısmen* belirtir; asla anlamına tam olarak karşılık gelmez. Örneğin üçgen, *Trinite*'nin (tanrının bir'de üç olan kişiliğinin) sembolü olarak kabul edilir. Fakat tanrının üçgenin sahip olmadığı pek çok niteliği vardır ve üçgen de tanrıda bulunmayan niteliklere sahip olabilir. Sembol ile sembolleştirilen şey arasındaki bu *karşılıksızlık* nedeniyle, sembol, doğası gereği, daima *anlamca belirsiz* kalır. Üçgen, tanrının sembolü olarak alınabileceği gibi; Nil Deltası'nın ve dolayısıyla verimliliğin sembolü olarak da alınabilir. Hegel'in belirttiği gibi, anlam olan *içerik* ile onu işaret etmek için kullanılan *şekil*, her ne kadar tek bir özellik içinde uyuma sokulsa bile; yine de sembolik şekil, bir defalığına işaret etmiş olduğu bu ortak nitelikten bağımsız kendine ait başka nitelikler de içerir. Arslan yalnızca güçlü; tilki de yalnızca kurnaz değildir. Öte yandan, içerik de kendisini betimleyen şekil karşısında aynı durumdadır. İçeriğin oluşturduğu soyut belirlenim, sayısız başka varoluşta ve şekillenmede de pekâlâ mevcut olabilir. Nitekim tanrıyı betimlemede sembol olarak kullanılan şekil ve betimler sonsuzdur.[31] Anlam ile duyusal şekil arasındaki bu *değişken*, *kararsız* bağıntı, sembolü doğası gereği anlamca belirsiz kılar. Bu anlam belirsizliği, sembolik sanatı kaplayan derin *giz* duygusunu açıklar. Bu olgu, sembolizmi, tinin prob-

30 A.g.e., s. 394; a.g.e., s. 304.

31 A.g.e., s. 396; a.g.e., ss. 305-6.

lemlerini çözümleyemeyen ve kendileri için dünyanın genelde bir bulmaca olarak kaldığı insanlığın erken dönemlerine uygun hale getirir.

Hegel'e göre, *sembol*, hem kavramı hem de tarihsel görünüşü içerisinde sanatın başlangıcını oluşturur. Sembol yalnızca sanatın eşiği, bir sanat-öncesi (*Vorkunst*) olarak görülmelidir. Hem sembol hem de sanat, ideaya ilişkin bir içgörü ortaya çıktığında başlar. Kaminsky'nin belirttiği gibi, insan, doğanın gücü karşısında bir hayret ve merak duymaya başladığında, doğa sembolik hale gelir. Nesneler aniden yeni bir statü kazanırlar. Onlar artık yalnızca nesneler olarak görülmezler, fakat gizlenmiş bir anlamın işaretleri olarak görülürler. Bir bütün olarak alındığında doğa, artık salt varolan şeylerin bir yığılımı değildir; o daha derin bir hakikati gizleyen bir örtüdür. Fakat insan deneyiminin sembolizme erişmesi, insanların verilmiş bir sembol tarafından imlenen şeyin ne olduğunu bildikleri anlamına gelmez. Yani, onun neyi imlediğini bilmesek bile bir şey yine de sembol olarak görülebilir.[32] İşte *sembolik bilincin* bu ilk ortaya çıkışı, Hegel'in *bilinçsiz sembolizm* diye adlandırdığı sembolik sanat biçiminin ilk evresine karşılık gelir. Bu evrede, sembolik sanat biçimini karakterize eden anlam ile şekil arasındaki bağdaşmazlığa ilişkin bilinçli bir *farkındalık* bulunmaz. Aslında semboller henüz "sembol olarak konumlanmış da değildir." Bu, şekillenmeleri henüz semboller haline getirilmemiş olan bilinçsiz, kökensel sembolizmdir. Burada sembol, aralarındaki ayrımı telkin etmeksizin biçim ile içerik arasındaki *özdeşliği* ifade eder ve pekiştirir yalnızca. İşte sanatın başlangıcını meydana getiren şey de, sanatsal içerik ile bu içeriğin *teşebbüs halindeki* sembolik ifadesinin birliğidir.

O halde, sembolizmin ilk türü, duyusal olarak mevcut olan ile tinsel anlamın henüz ayrışmamış dolaysız birliğinden oluşur. Hegel'e göre, sembolün varlığa gelmesinin ilk öndayanağı, mutlak ile onun fenomenal dünyadaki varoluşunun *dolaysız* birliğidir; bu birlik, sanat tarafından meydana getirilmiş olmayıp yalnızca doğa nesnelerinde ve insan eylemlerinde *bulunmuş* bir şeydir.[33] Sanat, kökenini, insanın doğal fenomenlerin varoluşu içerisinde mutlağı sezinleme ve doğal nesnelerin biçimi içerisinde mutlağı kendisi için algılanabilir kılma *çabasında* bulur. Bu çaba da ilkin, mutlağın doğal bir şekil içindeki duyusal varoluşu ile dolaysız tözsel *birliğini* ifade eden kökensel sembolizm olarak ortaya çıkar. Kathleen Dow Magnus'un belirttiği gibi, bu birlik, tinsel ile doğal arasındaki içkin benzerliği temsil eder; fakat doğanın dolaysız mevcudiyeti ile tinin daha öte anlamı arasındaki farkı tanımaz. Sembolizmin bu erken evresinde dolaysız mevcudiyetten farklı bir "anlam" düşüncesi, tarihsel

32 Jack Kaminsky, *Hegel on Art*, State University of New York Press, New York, 1962, ss. 48-9.

33 Hegel, *Vorlesungen über die Ästhetik I*, s. 419; *Aesthetics: Lectures on Fine Art I*, s. 323.

bilincin bu aşamasında henüz ortaya çıkmamıştır. Yani "gerçek sembolizm" henüz gelişmemiştir. Bunun yerine, "fenomenin kendisi, mutlağın dolaysız gerçekliği ve mevcudiyeti olarak kavranır" (Hegel) ve mutlağın dolaysız biçimde fenomende olduğu düşünülür.[34] Bu evrede, anlam ile şekil arasındaki bağdaşmazlık henüz sanatsal bilincin önüne gelmemiştir; çünkü bu bilinç, kavradığı anlamın tümel doğasını anlayamadığı gibi, şekli de ayrı varoluşu içerisinde bağımsız olarak yorumlayamaz. İki yan arasındaki ayrımı göremediği için, sanatsal bilinç, onların dolaysız özdeşliğinden hareket eder. Böylece de "doğal olan tinsel olarak ve tinsel olan da doğal olarak kavranır." Bu yüzden Hegel, doğal ve tinsel olanın bu dolaysız, bilinçsiz özdeşliğinin yalnızca "bizim için" sembolik olduğunu belirtir.

Doğal ile tinsel olanın bu ilk dolaysız birliği, henüz sembol bilinci ortaya çıkmadığı için, ne gerçek anlamda sembolik olarak adlandırılabilir ne de gerçek anlamıyla sanat sayılabilir. Çünkü sembol gibi, sanat da tinsel ile doğal, içerik ile biçim ve anlam ile ifade arasındaki ayrılmayı öngerektirir. Hegel'in belirttiği gibi, gerçek sanat, duyusal ve tinsel arasındaki ayrılmanın veya karşıtlığın tanınmasından çıkar. Ancak böyle bir ayrımın başlamasıyla sanat, anlamlı içerik ile ifade edici biçimi birleştirebilir. Ancak tinsel ile duyusal arasındaki çatışmanın tanınmasıyla sanat, yaratıcı biçimde onları bağdaştırabilir. Bu sanat-öncesi evrede, tinsel içerik içsel olarak belirlenimli olmadığı gibi; bu içeriğin şekli ve biçimi de *tin* tarafından meydana getirilmiş değildir. Burada, gerçekten mevcut olan şey, mutlağın şekli olarak kavranır sadece. Yani Hegel'in "bilinçsiz sembolizm" diye adlandırdığı dışsal biçimler tin tarafından meydana getirilmezler, fakat sadece dolaysızlıkları içinde tin olarak anlaşılırlar: "Duyusal sunum, sanatın gerektirdiği şekilde, tinden çıkarak şekillendirilmez, biçimlendirilmez, işlenmez; fakat o, uygun ifade olarak doğrudan doğruya dışsal varoluş içerisinde bulunur ve bildirilir."[35] Her ne kadar tinin bilinçli etkinliğinin ürünü olmasa da tinsel içerik ile doğal ifadenin dolaysız birliğinin bu farkındalığı, gerçek sembolizm ve gerçek sanat için zorunlu temeli sağlar. O, tinin kendisini doğa ile birlik haline getirme, kendi "başka"sında ve onun aracılığıyla varolma yönündeki ilk girişimidir.[36]

Hegel'e göre, tinsel ile doğalın bu dolaysız birliğine ilişkin görüyü (algısal kavrayışı) eski Zend halkının hayatında ve dininde buluruz. Zend halkı, henüz tin ile doğa arasında bir ayrım algılamıyor veya tanımıyordu; onlar bu ikisini dolaysız, ayrımlaşmamış bir birlik içinde kavrıyorlardı. İran'daki bu eski Zerdüşt dini, kendisini bu şekilde, bilinçsiz sembolizm içinde ifade ediyor-

34 Kathleen Dow Magnus, *Hegel And The Symbolic Mediation of Spirit*, ss. 123-4.

35 Hegel, *Vorlesungen über die Ästhetik I*, s. 428; *Aesthetics: Lectures on Fine Art I*, s. 331.

36 Kathleen Dow Magnus, *Hegel And The Symbolic Mediation of Spirit*, s. 124.

du. Bu dine mensup olanlar, doğada varolduğu şekliyle Işığı, mutlağın kendisi olarak anlıyorlardı ve ışığa tanrı diye tapıyorlardı. Burada ilahi olan, anlam, varoluşundan (ışığın doğal biçimlerinden) ayrılmış değildi. Işık iyi anlamında alındığında, o iyinin bir *imgesi* olarak görülmeyip bizzat iyinin *kendisi* olarak anlaşılıyordu. Bu insanlar için ışık tam da ışık olarak iyilikti ve ışık olarak o, bütün canlı ve olumlu şeylerde mevcuttu ve etkindi. Anlam ile şekil arasında bir ayrım yapmayan bu sembolik *görü tarzı*, sanat gereksinimini kavrayacak yeterli bilinçten yoksundu ve doğa ile tinin bir birliğini *yaratma* gereği duymuyordu. Ama yine de bu ilk sembolizm türü sayesinde tin, doğada ve doğal şekiller aracılığıyla kendisini onunla özdeş kılarak tanımaya çalışmaktadır.

Tinsel ile duyusalın dolaysız birliğini *sembolik* bir biçimde ifade eden bilinçsiz sembolizmin evrilişini ve sanat içtepisinin ortaya çıkışını, tinsel içerik ile duyusal biçimin yalnızca *belirsiz* ve *bulanık* bir *ayrımını* sunan eski Hint kültüründe ve dininde buluruz. Hegel'in "fantastik sembolizm" diye adlandırdığı bu evrede bilinç, mutlak ile onun dışsal varoluşu arasındaki ilk özdeşliğin ötesine geçer. Bu evrilmede karşımıza çıkan şey, birlik halindeki yanların ayrılışı ve anlam ile şekil arasındaki "savaş"tır. Bu durum, Hegel'e göre, ayrılmış parçaları hayal gücüne dayanarak yeniden bir araya getirmek suretiyle, açılan gediği kapatma girişimini teşvik eder ki, bu da sanat içtepisini harekete geçirir. Artık tinsel içerik sadece mevcut gerçeklik içerisinde doğrudan görülenmeyip, seyir ve algı için tin tarafından meydana getirilmiş duyusal şekiller içerisinde sunulmak durumundadır. Şimdi fantastik hayal gücü, sınırsız bir çaba içinde, tinsel içerik ile duyusal biçim arasındaki yarılmayı kapatabilecek bir imge meydana getirmeye ve tinin kendine yabancılaşmasını çözülüme uğratmaya çalışır. Fakat bu mücadele yalnızca altta yatan ayrımı pekiştirmekle sonuçlanır. İçerik ile biçimi bir birlik haline getirmek yerine, bu sanat türü, onlar arasındaki çelişkiyi öne çıkarır.

Tinselin *belirlenimli* bir kavranışından yoksun olduğu için Hint sembolik bilinci, anlam ile biçim arasındaki ayrımın yalnızca karışık ve bulanık bir şekilde hissedildiği sunumlar ortaya koyar. Ayrılan yanlardan hiçbiri, diğer yanın temel karakterini oluşturan özelliği kendinde taşıyan bir bütünleşme emarèsi göstermez. Bu evrede tin tarafından ilk defa duyusaldan ayrılmış olarak kavranan anlamlar, henüz salt soyutlamalar olduğu için; bunların ifadesi de tinden yoksun olmakla, paradoksal şekilde hem soyut hem de dışsal ve duyusaldır. Bu yüzdendir ki, bu sanat türünde, içsel olarak kavranan anlam, kendisine tamamen *karşıt* bir duyusal şekillenme bulabilmektedir ancak. Bu bakımdan, Hint sanatının esas özelliği, içerik ile biçim arasında açığa vurduğu bütünsel uyumsuzluktur. Tinsel ile duyusalı ayırmaya ve birleştirmeye zorlanan sembolik bilinç, bağdaştırmaya çalıştığı iki yan arasında umutsuzca gidip gelir. Kimi zaman iki yan arasındaki ayrım öylesine mutlaklaştırılır ki, ilahi olan, tam bir

soyutlamayla, kendisine hiçbir niteliğin yüklenemediği boş varlık olarak tasarlanır; kimi zaman da bu iki yan umutsuz bir kargaşa içinde birbiri içine sokulur ve ilahi olan, bir duyu nesnesi ile karıştırılır. Bir uçtan ötekine bu batıp çıkış, tinsel ile duyusalın bu karışıklığı, kıpır kıpır kaynaşan, taşkın bir hayal gücünün meydana getirdiği fantastik, çarpıtılmış biçimlerle sonuçlanır. Hegel'in belirttiği gibi, iki yan arasındaki bağdaşmazlık duygusu bilince çıktığında; hayal gücü burada şekilleri bozmaktan başka bir çare bulamamakta ve şekilleri çekip uzatarak onları belirlenimsiz hale gelecek şekilde başkalaştırmaktadır.[37] Öyle ki, hayal gücü içerik ile biçimi ne kadar birlik haline getirmeye çalışırsa; ortaya çıkan biçimler de o kadar vahşi ve fantastik hale gelmektedir.

Tinsel ile duyusal arasındaki çelişkiyi uzlaştırma girişimine zorlanan Hint hayal gücü, sanatında, ilahi olan ile uyuma sokma yönünde duyu nesnelerini zorlar. Duyu nesnelerinin ilahi olana uygun hale getirilebileceği şeklindeki boş umut içinde, duyu nesnelerinin kocaman ve grotesk orantılardaki ölçümsüz uzamı aracılığıyla bunu gerçekleştirmeye çalışır. Hegel'in belirttiği gibi, Hint sanatı, imgelerini niteliksel değil de niceliksel olarak genişletip büyütmek suretiyle doğal ile tinseli birleştirmeye çalışır; içeriğin belirlenimsizliğini aşırı biçimler, şekli bozulmuş imgeler ve devasa boyutlar aracılığıyla gidermeye çabalar. Hint sanatı, örneğin, ilahi olanın dışsal insan biçimiyle ölçülemez olduğu yönündeki görüsünü, çok kafalı, çok kollu figürler sunmak suretiyle ifade etmeye çalışır. Sembolik biçim aracılığıyla bir birliğe erişmeye çabaladığında bile, fantastik hayal gücü, uyumsuzluğu ve çarpıtılmış biçimleri öne çıkarır. Tin böylece kendi başkası içinde ve onun aracılığıyla varoluşunu aşırı bir yabancılaşma olarak deneyimler.[38]

Dışsal şekil ile tinsel anlam arasındaki ayrımı açıkça yansıtmadıkları için bu sanatın ortaya koyduğu biçimler hakiki ve bilinçli bir şekilde *sembolik* olamazlar. Bu biçimlerde, bir yandan soyut tümel anlamın duyusal olana tamamen uygunsuz şekilde bağlandığını; öte yandan da tersine bir şekilde, anlamın duyusal olarak mevcut olana doğrudan doğruya aktarılıverdiğini görürüz. Bir ucun doğrudan doğruya diğer uca dönüştürülmesi ve onların birbirine karıştırılması, ne sembolün ne de onun sembolleştirdiği şeyin henüz belirginleşmediğini gösterir. Dolayısıyla, Hint sanatı da ilahi olanın doğal nesnelerden ayrımını ve onlara olan üstünlüğünü tanımaksızın, ilahi olanı çeşitli doğa nesneleri ile tanımlamaya çalışır. Bu yüzden, fantastik sembolizmin ortaya koyduğu dışsal şekiller, bilincin tin ile doğa arasındaki ayrımı tanıma başarısızlığından ötürü, tam anlamında sanat olma düzeyine erişemezler. Doğal ile tinsel arasındaki ayrımı yalnızca belirsiz ve bulanık bir şekilde kavradığı için, Hint sanatsal bilinci,

37 Hegel, *Vorlesungen über die Ästhetik I*", s. 432; *Aesthetics: Lectures on Fine Art I*, s. 334.

38 Kathleen Dow Magnus, *Hegel And The Symbolic Mediation of Spirit*, s. 126.

bu belirlenimlerin somut birliğini meydana getiremez. Hegel'e göre, *ayrım* ile *özdeşliğin* böyle bir birliğine ancak tinsel anlamın *olumlu* belirleniminin gelişmesiyle erişilebilir.

Tin kendisini hem doğaya benzer hem de doğadan ayrı olarak görmeye başladığında ve tinsel anlam ile duyusal şekil arasındaki ayrımı açıkça kavradığında; bunlar arasındaki karşıtlığı sanatsal etkinlik aracılığıyla bağdaştırabileceğini anlamaya başlar. "Anlam ile gerçek varoluşun özdeşliği artık *dolaysız* bir birlik değildir, fakat bu ikisi arasındaki uyumsuzluktan çıkarak *yaratılmış* bir birliktir." [39] O halde, içsel olanı yalnızca doğanın görünüşlerinde *bulmak* yerine, içsel olana *tinsel etkinlikle* bir görünüş verme zorunluluğu doğduğunda, gerçek anlamda sanat başlar. Bu da tinin kendisini salt doğal olandan ayırıp hayal gücü aracılığıyla doğadaki somut mevcudiyetten sembolik biçimler meydana getirmesi anlamına gelir: "Hayal gücü, bu durumda, kendisi için amaç sayılmayan, fakat kendisi ile ilişkili bir anlamı görünür kılmak için kullanılan ikinci bir şekil meydana getirir." [40] Anlaşılacağı üzere, "ikinci şekil", dışsal doğada kendisi ile yalnızca *karşılaşılan* şekilden farklı olarak tin tarafından icat edilmiş şekildir. Seyre ve algıya sunulan bu şekil *sembolik*tir, çünkü o, kendisi ile içsel bir benzerlik taşımak zorunda olan, kendi dışında ve ötesindeki bir şeyi ima eder. Hegel'in belirttiği gibi, salt doğal ve duyusal nesne, *kendisini* sunar; sembolik sanat eseri ise, duyusal nesnenin *biçimini* sunar, öyle ki, bu biçim aracılığıyla duyusal nesne kendi ötesindeki bir anlama bizi götürür.

Ancak, bu sembolik evrede, sanatsal bilinç, her dışsal şekilden bağımsız olarak kendinde ve kendisi için anlamların kavranışına nüfuz etmiş değildir henüz. Bu yüzden, sanatsal bilinç burada, belirlenimli bir anlamdan başlayıp sonra da ona uygun bir duyusal şekil yaratmaya girişmez. Bunun tersine, bilinç duyusal olarak mevcut olandan başlar ve kendisi ötesinde bir anlama ulaşacak şekilde bu duyusal varoluş üzerinde çalışır. Sembolik sanat, doğadaki somut mevcudiyeti, hayal gücü aracılığıyla ondan bir şekil yaratmak için kendisine mal eder. Yine de, sembolik olmakla, bu sanatsal üretimler henüz tine tamuygun bir *biçim* kazanmış değildirler; çünkü tin burada *içsel olarak* kendisine açık değildir, o henüz *özgür tin* değildir. Ama yine de bu şekiller, yalnızca *kendilerini* göstermeleri için seçilmiş değildirler; onlar kendileri ötesinde daha derin, daha kapsamlı anlamları ima ederler. [41]

Gerçek veya halis sembolizm, birtakım özgül doğal şekiller ilahi olanı belirten uygun semboller olarak görülmeye başlandığında ortaya çıkar. Hegel'e

39 Hegel, *Vorlesungen über die Ästhetik I*, s. 453; *Aesthetics: Lectures on Fine Art I*, s. 351.

40 A.g.e., s. 453; a.g.e., s. 351.

41 A.g.e., s. 454; a.g.e., s. 352.

göre eski Mısır sanatı, sembolik sanatın işte bu mükemmel örneğini temsil eder. Bu evredeki daha yüksek bilinç düzeyinin sonucu olarak, daha akılsal bir seçme süreci, sembolik-öncesi biçimlerin öteye beriye savrulan gelişigüzel hareketinin yerini alır. Burada tinsel anlam ile duyusal şekil arasındaki ayrımın daha açık biçimde yapıldığını ve ilk defa belli bir sembolün belli bir anlam için ayrıldığını görürüz. Sanatsal bilincin, hangi sembollerin taşıması amaçlanan anlama uygun olduğunu belirleyebilir duruma gelmesi ve ilahi olanı telkin eden doğal, duyusal şekilleri seçebilmesi ile bilinçsiz ve fantastik sembolizmin *kaos*u ortadan kalkar.

Gelgelelim, Mısır sanatında da mutlağın doğasına ilişkin belirsizlik süregitmektedir. Altta yatan ilahilik kavrayışının hâlâ belirlenimsiz ve soyut olması yüzünden bu sanat ürünleri, duyusal görünüş ile ideanın çözülüme uğramamış bir karşıtlığını ortaya koyarlar. Tin bu evrede, genel olarak, kendisine şekil vermeye başlamış; fakat bu şekillerin kendisine olan karşıtlığını gidememiştir. Magnus'un belirttiği gibi, Mısır sanatı, sembolün olumlu ve olumsuz yönlerini tanımış olmakla birlikte, sembol, hangi niteliklerinin anlama katkıda bulunduğunu ve hangilerinin rastlantısal olduğunu kendi içinde açık kılmadığı için, bu olumlu ve olumsuz yönler huzursuz bir karşıtlık içinde kalmaktadır. Bir yandan tin, dışsal dolaysızlık içindeki sembolik görünüşü aracılığıyla kendinin bilincine varmakta ve dolayısıyla ona bağımlı kalmaktadır; öte yandan ise, bu sembolik görünüş, tinin kendini tanıma girişimini bulanıklaştırmakta ve bu yüzden tin, kendisini duyusal görünüşünden bağımsız kılmaya çalışmaktadır. Dolayısıyla tin, birbirine karşıt iki yönde hareket eder görünmektedir: O, bir yandan kendisini duyusal varoluş içerisinde cisimleştirmeye çabalarken; öte yandan da herhangi bir dışsallıktan bağımsız olarak kendisi ile bağ kurmak için mücadele etmektedir. İçsel tinsel anlam, dışsal görünüşü üzerinde kendi özerkliğini ileri sürmeye çalışmakta; fakat bunu ancak sembolün dışsal dolaysızlığına karşıt olduğu ölçüde yapmaktadır. Bu ikili, çatışan hareket yüzünden Mısır sembolik sanatı bulmacamsı olarak görünür. Tin burada kendisini hem dışsal görünüşüne karşıt hem de ona bağlı olarak sunar. [42]

Hegel'e göre, Mısır sanatı, sembolik sanatın baştan aşağı işlenişinin tam bir örneğidir. Bu sanat, tini kendisine çözemeyeceği bir problem olarak sunar. "Mısır semboller ülkesidir ve tine, aslında çözüme ulaşmaksızın, kendisinin şifresini çözme görevini koymuştur." [43] Tin burada kendisini dışsallıkta aramakta; kendi çabasıyla kendi özünü doğanın görünüşleri içinde ve doğayı da tinin bir şekli içinde algı için görünür kılmaya çalışmaktadır. Fakat Mısır sanatının bu çabayı yansıtan ürünleri gizemli, suskun, dilsiz

42 Kathleen Dow Magnus, *Hegel And The Symbolic Mediation of Spirit*, s. 128.

43 Hegel, *Vorlesungen über die Ästhetik I*, ss. 456-7; *Aesthetics: Lectures on Fine Art I*, s. 354.

ve hareketsiz kalmaktadır. Çünkü tin henüz içsel hayatını bulmuş değildir ve o, tinin açık ve seçik dili ile konuşamamaktadır. Bu yüzden Mısır sanat eserleri, gizemli sembolizmleri içinde, birer bulmaca olarak görünürler. Örneğin *Sfenks*, sembolizmin bir sembolüdür ve tine kendi anlamını bulma görevini bildirir. Aynı şekilde Piramitler de sembolizmin mükemmel bir imgesini sunarlar: "Piramitler sembolik sanatın yalın imgesini gözlerimizin önüne getirirler."

Piramitler aynı zamanda ruhun ölümsüzlüğüne bir inancı açığa vururlar ki, Hegel bunu tinin özgürlüğü yönünde bir ilerleme olarak görür. Ölümsüzlük kavrayışı, ben'in kendisini varoluşun doğallığından geri çekilmiş olarak ve yalnızca kendisine dayanarak kavradığını gösterir. Kendinin bu bilgisi, Mısır halkını özgürlüğün eşiğine ulaştırmıştır. Piramitler, Mısır halkının, dolaysız olarak mevcut olan ile karşıtlık içerisinde ölümün ve görünmez olanın bağımsız alanına ilişkin kavrayışlarını sergiler. Bu da sembolik bilincin içsel anlama daha derin bir şekilde nüfuz ettiğini gösterir. "Piramitler kendilerinde içsel bir anlamı gizleyen ve onu sanat ile meydana getirilmiş bir dışsal şekil ile çevreleyen olağanüstü kristallerdir."[44] Fakat yine de burada anlamı oluşturan ölümün ve görünmez olanın alanı yalnızca tek bir yana sahiptir: Dolaysız varoluştan uzaklaşmış olma. Bu yüzden, böyle bir anlam için bu şekil yalnızca dışsal bir biçim olarak kalır ve bu anlamın belirli içeriğini örter ve gizler. "Piramitler içsel anlamın huzur içinde gizlenmiş olarak kaldığı bir dışsal çevredir."

Mısır sanatında boy gösteren insan figürleri de aynı tekyanlılıktan dolayı kendinde ve kendisi için öznellikten yoksun kalırlar; içsel öznellik öğesini ancak kendilerinin dışında bulurlar. Bu figürler tinsel somut bireysellik idesini ifade etmek yerine, insan öznelliğini kendi varlıkları için özsel olmayan bir şey olarak taşırlar. Bu *dışsal öznellik*, devasa *Memnon* heykellerinde açıkça görülür. Bu figürler ancak *dışarıdan* güneş ışınları onların üzerine düştüğünde ve onları ışıldatıp parıldattığında *öznellik* kazanırlar. Bu suskun, hareketsiz devasa figürler, güneş ışınları onlara dokunsun ve onlara bir ruh verip canlandırsın diye beklerler. Bu heykellerde bacaklar özgürlükten yoksun, kollar ve baş vücudun geri kalan bölümüne, kabaca ve canlı hareketten yoksun olarak sıkıca kenetlenmiştir. Öyle ki, bu figürler içsel bir canlanma duyumu taşımayı başaramazlar. Mısır sanatının tini, kendisini doğadan ayrı olarak ifade etme gereksinimini duymaya başlamış olsa da, henüz kendisini kendi içinden çıkarak ifade etme yeterliğini geliştirememiştir. O kendisini dışsal olanda bir bulmaca olarak sunar. Hegel'in dediği gibi, Mısır sembolleri örtük olarak çok şey içerir, fakat açık olarak hiçbir şey söylemez.

44 A.g.e., s. 459; a.g.e., s. 356.

> Mısır sembolizmi, tine çatışkıyı, mücadeleyi ve karışıklığı deneyimleme fırsatı verir. Bu sanatsal biçimin aşırı geriliminden ötürü, tin, doğa ile çatışkısını *açıkça*; çözüme duyduğu özlemi *şiddetli biçimde*; sorunlar karşısındaki karışıklığını da *bilinçli* olarak deneyimler. Daha önce hiç olmadığı şekilde kendi eksikliğini tanır. [45]

Tinin kendisinden çıkarak kendisine şekil vermesi, anlam ile biçim arasındaki ayrımın açıkça ifade edilmesi ile mümkündür. Yani sembolün *ayrım* yanının tam olarak bilince gelmesi ile mümkündür. İşte anlam ile biçimin tamamen bilinçli bir şekilde ayrımını, eski Hint ve Müslüman İran şiirinin *pantheism*'inde ve İbrani şairlerin ortaya koyduğu *yüce*nin sanatında buluruz. Burada, tüm evrenin asıl anlamı olarak kavranmış tek bir töz, yani mutlak, açıkça bir yana; fenomenal duyu dünyası da öbür yana konulur. Böylece tin, doğadan ve sonlu olan içindeki varoluşundan tamamen ayrılmış olarak kavranır. Töz, burada, sunum kazanacağı duyusal varoluşun üzerine yükselir; ama yine de o, ancak duyusal varoluş ile bağıntısı içinde ifade edilebilir. Bu *bağıntı* iki yanlıdır: Ya tinsel anlam, onu *olumlu* olarak sembolleştirecek şekilde ya da onu sadece *olumsuz* olarak sembolleştirecek şekilde duyusal varoluşa bağlanır. *Olumlayıcı* kavrayış tarzını, eski Hint ve Müslüman İranlı şairlerin ürünlerinde ortaya çıktığı şekliyle *pantheist* sanatta buluruz. Bu sanat, mutlağın kendi yarattığı fenomenlerdeki olumlu *içkinliğini* ifade eder. Burada töz, bütün yaratılmış ilineklerinde içkin olarak tasarlanır ve ilinekler de kendilerinde yerleşik olan töz aracılığıyla olumlayıcı şekilde muhafaza edilirler.

Dinî ve mistik şiir sanatının çeşitli türleri aracılığıyla, *pantheism*in sembolik bilinci, tini doğanın bütününe içkin olarak kavrar. Sanatsal gelişimin bu evresinde tin, doğa ile bir olmanın emsalsiz deneyimini yaşar. Varolan her şeyde ilahi olanı gören sanatsal bilinç, tekil varoluşları, ilahi olanın açığa çıkması olarak olumlar ve yüceltir. İlahi olanın nesnelere içkinliği kavrayışı böylece, dünyevi, doğal ve insani varoluşu layık olduğu daha bağımsız bir zenginliğe ve ihtişama yükseltir. Gelgelelim bu birlik derinlikten yoksundur, çünkü tini tam bir soyutlanma içine sürer. *Bir-olan* olarak töz soyutlaması karşısında, tekil varoluşlar, tamamen olumsuz bir şekilde, her belirlenime sırt çevirirler. Bu durumda *pantheist* sunum tarzı, seyir için hem mevcut olan hem de yok olup giden gelip geçici tikel şeylerde, ilahi olanın içkinliğini vurgulamakla yetinir. Fakat bu durumda bir-olan olarak töz, kendinde gelip geçici tikel ve ilineksel bir şey haline geldiği için onlarda kalamaz ve her tikel belirlenimi aşıp geçer. Bu yüzden, Magnus'un belirttiği gibi, *pantheist* sembolizmde tin, belirlenim-

45 Kathleen Dow Magnus, *Hegel And The Symbolic Mediation of Spirit*, s. 130.

den yoksun kalır ve onun kendisini tamamen doğaya içkin olarak kavrayışı, onun aynı zamanda doğadan ayrı olduğuna ilişkin anlamı karartır. *Pantheist* sembolizm aracılığıyla tin, doğa ile olan belirlenimsiz, anlamsız bir birliğin sınırı ile karşılaşır ve böylece kendini tanımlamanın diğer ucuna doğru ilerler. [46] Tinin fenomenal dünya ile *bağıntısı* şimdi olumsuz yön kazanır.

Bu olumsuzlayıcı kavrayış tarzı, ilahi olanı, duyusal dünyayı *olumsuzlama* olarak; huzurunda bütün sonlu şeylerin yok olup gittiği, hiçleştiği en yüksek gerçeklik olarak tasarlar. Bu kavrayışı, İbrani dinî şiirinde (*mezmurlar*da) örneklenmiş şekliyle *yücenin sanatı*nda buluruz. Yücenin sembolizminde sanatçı, tini, yarattığı dünyadan tamamen ayrılmış mutlak yaratıcı olarak kavrar. Bu tamamen tinsel öz, onu ancak olumsuz olarak sembolleştiren doğal dünya ile tam bir karşıtlık içerisinde durur. Yücenin sanatı, mutlağın kendi yarattığı fenomenlerdeki olumlu içkinliğini iptal eder; varolan her şey, ilahi olanın varlığı ile karşılaştırıldığında yalnızca gelip geçici, hiçliğe mahkûm bir görünüş olarak sunulur. Dünyanın somut varoluşundan tamamen ayrılmış, ilahi olanın bu soyut bağımsızlığı, kendinde şekilsizdir ve dolayısıyla bir şekil içine sokulamaz. Bu yüzden o, yüce olarak tasarlanır. Hegel'in tanımıyla *yüce*, sonsuz olanı, sunumu için kendisine uygun hiçbir duyusal şekil bulmaksızın ifade etme girişimidir. Öyle ki, sonsuz olan, şekilden yoksun bir anlam olarak, sonlu aracılığıyla oluşturulan her ifadenin üzerinde, ifade edilemez ve yüce olarak kalır. [47]

Yücenin sembolizmi, o halde, ifade edilemez olanı ifade etme girişimidir. Fakat kendine ilişkin bir anlamdan yoksun olduğu için, dolaysızlığı içinde yücelik sembolü, sonunda, yalnızca varolan her şeyin temelinde bulunan *tözsel bir*'i ifade edemediğini ifade eder. İlahi olan *olumlu özü* içerisinde sonlu varoluş içerisinde ifade edilemediği için, yücenin sembolü, ilahi içerik olarak yalnızca doğal ve insani dünya ile olan olumsuzlayıcı bağıntıyı sunabilir. Hegel'e göre, tek bir tözün saf bağımsızlığı olarak tanrı, bu soyutlama içinde alındığında hiçbir şekilde görümüzün önüne getirilemez. Dolayısıyla, bu evrede hayal gücünün kavrayabildiği şey, saf özü içerisinde ilahi içerik değildir; çünkü bu içerik, sanatın duyusal şekil içerisinde kendisini sunmasına izin vermez. Bu durumda, sanatın sunumunu yapabileceği tek ilahi içerik, tanrının yarattığı dünya ile olan *bağıntısı*dır. Bu durumda, tözsel bir'in sanatta gösterilebilmesinin tek yolu, onu seyrimizin önüne getiren dışsal varoluşun olumsuzlanması ve değerden düşürülmesi, bu sayede tözün *aşkınlığı*nın ve yüceliğinin görünüşe çıkarılmasıdır. Bundan ötürü, yücenin sanatında "içsel olan dışsal olanda görünmez ve dışsal olanı o şekilde aşar ki, bu aşkınlıktan ve aşmadan başka hiçbir şey sunuma girmez." Sanatın bu evresine gelene kadar, sembolde esas olan şekil

46 A.g.e., ss. 130-1.

47 Hegel, *Vorlesungen über die Ästhetik I*, s. 467; *Aesthetics: Lectures on Fine Art I*, s. 363.

iken, şimdi kendi sıfatıyla anlam, mutlak aşkınlık olarak öne çıkmaktadır. Hegel, bu evrede, sanat eserinin her şeyin anlamı olan saf *özün taşması* (*Erguß*) haline geldiğini söyler. Dünyevi olanda mevcut olan ama yine de dünyevi her şeyi aşan bir anlam olarak *öz*ün bu taşması, sanat eserindeki *yüce* haline gelir. [48]

Görüldüğü gibi, yücenin sembolizmi, tinsel içeriği her ne kadar tamamen olumsuz bir şekilde öne çıkarıyor olsa da; yine de tin, tam da bu nedenle, bu evrede duyusal varoluşun bütününden ayrılmış olarak kendisi için bir anlam kazanır. Yücenin sanatı, biçimi içeriğe ve duyusalı tinsele tâbi kılmakla, kendinde ve kendisi için tinsel anlamı ifade eder. Bu yüzden Hegel, bütün sembolik sanat biçimlerinin aslında kutsal içeriği ifade etme girişimleri olsalar da; yalnızca yücenin sanatının ilahi olana gereken saygıyı sağlamasıyla, "kutsal sanat" diye adlandırılabileceğini belirtir. Bu kutsal sanatı, en kökensel belirlenimi içinde İbranilerin görüş tarzında ve onların dinî şiirlerinde buluruz. Hegel'e göre, tanrının tamuygun resmini yapmanın imkânsız olduğu yerde görsel sanat ortaya çıkmayacağı için yüce yalnızca şiirde sunulabilmektedir. İbrani şiiri, tini, yarattığı dünyadan tamamen uzaklaşmış ve insanın ifade yeterliğinin ötesinde bir yaratıcı tanrı olarak sunar. Magnus'a göre, bu, tini kendi sıfatıyla öne çıkarma avantajı taşımakla birlikte; insani ve ilahi olan arasında yapma bir ayrım meydana getirir. İbrani şiiri, ilahi olanı, yarattığı şeylerden geri çekilmiş, birlik verici ve yönetici bir töz olarak tasarlar; onlarda cisimleşmiş bir tin olarak değil. [49]

Bu tasarım, insanın sonluluğu duygusu ile tanrının aşılamaz uzaklığını yücede bir araya getirir. Dolayısıyla İbrani şiiri, doğayı ve insanı sonlulukları ve olumsuzlukları içerisinde ilahi olana yabancılaşmış olarak betimler. Bu yüzden yücenin sanatı, gerçek ve tam bir bireysel insan tasarımı sunamaz. Evrenin tek ve sonsuz tözüne karşıt olarak, *insan bireyi*ni yalnızca sonlu, olumsuz ve gelip geçici olarak kavrar. İnsan kendisini tanrı huzurundaki değersizliği içinde görür. Onun insan olarak yücelişi, sadece tanrıdan duyulan korkudan, onun öfkesi önünde titremekten oluşur. Mezmurlar'da insanın hiçliğinden şöyle söz edilir: "Onları süpürüp götürürsün; rüya gibi olurlar; Sabahlayın biten ot gibidirler; Sabahlayın çiçeklenir ve büyür; Akşamlayın biçilir ve kurur; Çünkü senin öfken ile telef oluruz; Ve gazabınla şaşırırız." Bu tersine dönmüş insanilikte, içselliği içinde bilinen anlam ile ondan olumsuzlanarak ayırt edilmiş somut görünüşü ve bu ikisinin uç noktadaki bağdaşmazlığını buluruz.

Yücenin sembolizminde tin kendisini doğadan öylesine kökten bir biçimde ayırır ki, bu ayrım, sonunda ikisi arasında bir özdeşlik oluşturma zorunluluğunu bilince getirir ve bu da karşılaştırmalı ya da *benzeştirmeli sanat* tipinin

48 A.g.e., s. 480; a.g.e., ss. 372-3.

49 Kathleen Dow Magnus, *Hegel And The Symbolic Mediation of Spirit*, s. 132.

(*vergleichenden Kunstform*) bilinçli sembolizmine yol açar. Bu bilinçli sembolizmde, sembolün içkin çatışkısı kendi sıfatıyla tanınır hale gelir ve sembolün her iki yönü de, yani biçim ile içerik arasındaki özdeşlik ve ayrım açık kılınır. Sembolleştirme etkinliği içerisinde sanatsal bilinç, yapmakta olduğu şeyin, ortak bir bağıntıyı paylaşan iki farklı şey arasında bir *benzeştirme* yapmak olduğunun farkına varır. Benzeştirmeli sanat evresinde, hem anlam ile dış gerçeklik arasındaki ayrımı hem de somut bir fenomenin kendisi ile ilişkili bir anlamı ima edişini buluruz. Benzeştirmede içerilen ayrım, kendi başına *anlamı* öngerektirir ve bu anlamı, onunla karşıtlık içindeki bir duyusal şekle bağlar. İki yan arasındaki bağıntı, ya somut duyusal varoluştan kalkılarak, onun benzeştirme yoluyla anlamı ima edecek şekilde seçilmesi ile ya da anlamdan kalkılarak, bu anlamın benzeştirme ile bir duyusal şekle bağlanması, daha doğrusu, duyusal şeklin anlama *iliştirilmesi* ile kurulur.

Benzeştirme etkinliğine dayanan bilinçli sembolizmde, anlam ile şeklin bağıntısı, *yüce*de olduğu gibi, anlamın kendisinde temel bulan bir bağıntı olmaktan çıkar. Artık bu bağıntı, sanatçının *öznel* etkinliğinde (benzeştirme) temel bulur. Sanatsal bilinç, hem tinsel içerik olarak aldığı anlamı hem de bunun sunumu için kullandığı dışsal fenomenlerin doğasını tanır. Çünkü benzeştirme etkinliği, aralarında karşılaştırma yapmak için anlam ve şekli kendi *özgüllükleri* içinde kavramış olmayı gerektirir. Benzeştirmeye içkin bu *sanatsal* talep, iki yan arasındaki *yücelik* bağıntısını ortadan kaldırır ve böylece kutsal içerik yerini insani ve dünyevi içeriğe bırakır. Hegel'in belirttiği gibi, içerik olarak alınan şey, belirlenemez olan mutlağın kendisi, "tek efendi" değildir artık; fakat belirlenimli ve sonlu bir anlamdır. Anlam, kendine benzer imgesini ve benzeşimi sınırlı ve sonlu olanda bulabilmek durumunda ise, kendisi de sınırlı ve sonlu olmak zorundadır.[50] Benzeştirmeli sanat biçimi, o halde, "bilincin sonluluğu ve dolayısıyla da içeriğin sonluluğu" evresine karşılık gelir. Somut varoluşun *aşkın* tinsellikle bağını koparması ve benzeştirmenin bir gereği olarak ancak sonlu ve belirlenimli bir anlam ile yan yana konulabilir olması, sonluluğu sanatsal bilinç için bir olgu haline getirir. Burada tinsel içerik artık insan ve insanın sonlu amaçlarıdır; insan etkinlikleri ve yapıp etmeleri alanından çıkartılan tümel bir anlam, etik bir öğretidir. İçeriği bakımından sonlu ve biçimi bakımından düzyazısal (*prosaic*) olan benzeştirmeli sanat biçimi, Hegel'in söylediği gibi, asıl sembolün gizemli derinliğini terk eder ve yüceliğin doruğundan sıradan bilincin düzeyine iner.

Sanatın bu evresinde, duyusal ifadesinden ayrı olarak *olumlu* bir anlam kavrayışına erişilmiş olsa da; yine de bu anlam, duyusal şekle nüfuz etmeksizin ona dışsal olarak kalır. Hegel'in belirttiği gibi, burada, anlam ile şekil arasın-

50 Hegel, *Vorlesungen über die Ästhetik I*, s. 488; *Aesthetics: Lectures on Fine Art I*, s. 379.

daki benzeştirme, *öznel* bir etkinliktir ve ifadesel olarak açık kılınmış değildir. Kökensel sembolizmde mevcut olan, iki yanın birbirini dışta bıraktığı bağıntı, şimdi, benzeştirmeli sanat biçiminde, bir yanın diğeri ile tamamen öznel ve dolayısıyla *keyfe-bağlı* (*willkürlich*) bir bağıntısı haline gelmiştir. Burada anlam ile şekli bir araya getiren şey yalnızca *keyfilik* olduğu için, onların bir araya getirilmesi, birbirine ilgisiz ve tamamen *dışsal* bir bağlanma şeklinde olur. Yani iki yan arasındaki bağ, onları mekanik bir birliğe zorlayan bir dışsallık bağı olarak kalır. Örneğin, benzeştirmeli sanat biçiminin bir türü olan *fabl*, hayvan hayatına ilişkin tikel bir olayın sunumudur ki, bundan insan varoluşunun ahlaki yönüne ilişkin bir öğüt ya da bir ders çıkarılır. Burada, hayvanlar ve doğa, insanın başından geçenleri resmetmeye hizmet eder. İşte, fablda hüner, insan eylemleri ve davranışları üzerine genel bir düşünüme yol açabilecek uygun doğa fenomenlerini bulmaktır. Fablda, ahlaki öğüt esas olan şeydir ve anlatılan olay da yalnızca bir örtüdür ve tamamen ders verme amacı ile kurulmuş bir olaydır. Fakat bu örtü içerisinde, latife ve şaka dünya işlerinin ciddiyetine karışmış şekilde karşımıza çıkabilir ve bu da fablı ders verici yavanlığından kurtarır. Ama yine de fablda, ahlaki ders ile onu sunan bireysel örnek, yani anlam ile şekil, yalnızca *yan yana konulmuş* olarak durur.

Yine benzeştirmeli sanat biçiminin başka türlerinde, didaktik ve betimleyici şiirde, bir yanda açıkça tanımlanmış fakat dışsal şekil verilmemiş bir anlam ve öte yanda, bu anlama *iliştirilmiş* tamamen dışsal ve keyfi bir *süsleme*den ibaret olan bir duyusal şekilden öte bir şey bulmayız. Örneğin *didaktik şiir*de, öğretme amacı ile düşünüm için ifade edilmek durumunda olan soyut anlam, kendisine bir şekil verilmeyip sadece sanatsal süsleme ile dışsal biçimde donatılıp bezenir. Fakat bir süslemeden ibaret olan bu şekil, düzyazısal anlamı içinde zaten açık olan içeriğe nüfuz etmeksizin kalır. Şekil yalnızca, öğretinin ciddiliğini ve kuruluğunu canlandırmak ve de hayatı daha hoş kılmak için içeriğe yapılmış bir ekleme olarak durur.[51] *Betimleyici şiir* sanatı ise, açıkça kavranmış bir anlamdan değil; fakat dışsal varoluştan ve onun şekillenmelerinden hareket eder. Burada da anlam, şekillenmemiş tümelliği içinde kalırken; duyusal şekil, anlam tarafından nüfuz edilmemiş salt dışsallık görünüşü ile karşımıza gelir. Anlam ile şekil arasındaki bağın *keyfi* ve *dışsal* kalması, benzeştirmeli sanat biçiminin ve genel olarak sembolik sanatın *sınırlanım*ını gösterir.

Sembolik sanatın bütün biçimlerinde kendisini duyumsatan şey, anlam ile şeklin bağdaşmazlığıdır. Bu yüzden tin, bu sembolik biçimlerde asla kendisini gerçekten *ifade edilmiş* bulmaz. Ama yine de tinin kendisinin bilgisine sahip olmadığı doğanın salt dolaysızlığının tersine; sembolik sanat dolayımı, tine, kendisini çeşitli derecelerde doğa ile tanımlama deneyimini sağlar. Burada tin,

51 A.g.e.; ss. 541-2; a.g.e., s. 423.

kendi "başka"sında ve başkası aracılığıyla olmanın gerilimini yaşar. Öyle ki, sembolik sanat biçimleri içerisinde, tin, kendisini dışsal olanda, doğada tanımlama çabasına girmekte; ama sonuçta, bu biçimler ancak tinin, kendisini, kendine-yabancılaşmış olarak bilmesini sağlamaktadırlar.

Halis sanata ait olan, anlam ile şeklin *içsel birliğ*inden yoksunlukları içinde benzeştirmeli sanat biçimleri—fabl, allegori, mesel, kıssa, didaktik ve betimleyici şiir—*semboliğin* ortadan kalkışını imlerler. Şimdi sanatsal bilinç, Hegel'in belirttiği gibi, dışsal görünüş ile bu görünüşün anlamının birbirinden tamamen *ayrılmaması* ve onların birleşmesinin de sembolik veya yüce ve benzeştirmeli olan bir bağ olarak *kalmaması* talebi ile karşı karşıyadır. Bu talebin karşılanması için, sanatsal bilinç, sembolik sanat biçimlerini terk etmek ve anlam ile şeklin özdeşleşmesine doğru ilerlemek durumundadır. Tinin kendini-belirleme sürecindeki bu yeni sanatsal evre, *klasik sanat biçimi*dir.

Kaynakça

Adorno, T.W., *Aesthetic Theory*, İng. çev. C. Lenhardt, Routledge-Kegan Paul, Londra, 1984.

Desmond, William, *Art And The Absolute: A Study of Hegel's Aesthetics*, State University of New York Press, Albany, 1986.

Hegel, G.W.F., *Vorlesungen über die Ästhetik I*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, cilt 1, 1970.

Hegel, G.W.F., *Aesthetics: Lectures on Fine Art*, İng. çev. T.M. Knox, Oxford Clarendon Press, Oxford, cilt 1, 1975.

Hegel, G.W.F., *Estetik: Güzel Sanat Üzerine Dersler*, cilt 1, çev. Taylan Altuğ & Hakkı Hünler, Payel Yay., İstanbul, Kasım 1994.

Hegel, G.W.F., *The Phenomenology of Mind*, İng. çev. J.B. Baillie, Harper Torchbooks, New York, 1967.

Houlgate, Stephen (ed.), *Hegel And The Arts*, Northwestern University Press, Evanston, Illinois, 2007.

Kaminsky, Jack, *Hegel on Art*, State University of New York Press, New York, 1962.

Magnus, Kathleen Dow, *Hegel And The Symbolic Mediation Of Spirit*, State University of New York Press, Albany, 2001.

Taylor, Charles, *Hegel*, Cambridge University Press, Cambridge, 1977.

Mitologya, halk-tini ve sanat *

Sanat, *Mnemosūnē*'yi veya mutlak *Musē*'yi, tinin dışsal olarak algılanabilir, görülebilir ve işitilebilir biçimlerini sunma yönüyle donatır. Bu *Musē*, bir halkın genel olarak ifade edilmiş bilincidir. Mitologyanın sanat eseri kendisini canlı gelenek içerisinde üretir. Halk nasıl ki kendisinin bilincinin özgürleşmesi içinde olgunlaşıyorsa, aynı şekilde mitologik sanat eseri de sürekli biçimde gelişir, açılım kazanır ve olgunlaşır. Bu sanat eseri ortak bir mülkiyettir, herkesin eseridir. Her bir kuşak, onu, kendisinden sonraki kuşağa daha ayrıntılı ve gelişmiş biçimde aktarır; her bir kuşak mutlak bilincin özgürlüğüne doğru ilerlemeye çalışır.

Dehalar diye adlandırılanlar özel bir beceri kazanmışlardır veya başka türlü söylersek onlar bu beceriyle, tıpkı başkalarının başka şeyler yapmaları gibi, bir halkın ortak biçimlerini kendilerinin eseri kılarlar. Bu tür dehaların ürettikleri şey onların kendi yaratımları değil, ama bütün bir halkın yaratımıdır veya içerisinde bir halkın kendi özünü bulduğu *buluş*tur. Sanatçı olma sıfatıyla sanatçıya ait olan şey sanatçının biçimsel etkinliğidir, bu tür bir sunumdaki tikel beceridir ve sanatçı bu eğitimi ortak beceri içerisinde almıştır. Sanatçı, kendisini, yapı iskelesi görülmez şekilde bir ide olarak mevcut taştan bir kemer inşa etmekte olan işçiler arasında bulan birine benzer. Her bir işçi kemere bir taş koyar. Sanatçı da aynı şeyi yapar. Sonda olma şansı sanatçıya rastlar; çünkü kemerin taşıdığı son taşı sanatçı yerleştirir. Bu son taşı yerleştirmekle, sanatçı, bütünün bir kemer olduğunu görür; bu bütünün taştan bir kemer olduğunu bildirir ve bunun üzerine de "buluşçu" sayılır. Veyahut da bir kaynağı kazmakta olan işçiler söz konusu olduğunda, son toprak katmanını kaldırma işi ken-

* G.W.F. Hegel'e ait "Über Mythologie, Volksgeist und Kunst"tan Donald Philip Verene'in "Commentary on Art as 'Aesthetic' and 'Religious'" ("'Estetik' ve 'Dinsel' Olarak Sanat Üzerine Yorum") başlıklı yazısında aktardığı bir fragman; Peter G. Stillman (ed.), *Hegel's Philosophy of Spirit*, State University of New York Press, 1987, ss. 198-9.

disine düşen sanatçı tam da diğerlerinin yaptığı işi yapmaktadır. Ama kaynak sanatçının yüzüne fışkırır.

Bir devlet içerisindeki devrimde de aynı şey olur. Bir halkı, üzerinde bir göl bulunan toprağın altına gömülü olarak düşünebiliriz. Her bir kişi, yalnızca kendisi için çalışmak niyetindedir, ama aynı zamanda yukarıdan bir parça taş koparark ve bu taşı ortak yeraltı yapısında kullanarak bütünün korunumu için de çalışır. Havadaki, genel elementlerdeki gerilim değişmeye başlar; bu, bir su ihtiyacı yaratır. Huzursuz olan insanlar, yoksun oldukları şeyin ne olduğunu ve kendilerinin yeraltı koşullarını iyileştirme inancı içerisinde daha yükseğe doğru kazmalarına yardım edecek olanın ne olduğunu bilmezler. Derken yerkabuğu görünür hale gelir. Biri bu görüntüyü yakalayıverip "Su!" diye bağırır. Son katmanı da kırıp deler ve göl içeriye dolar ve herkese içki sunarak onları suya boğar. İşte bu şekilde sanat eseri herkesin eseridir. Her zaman eserin kendisi üzerinde işlenecek son bir iş olduğundan, eseri en sonunda tamamına erdiren birisi vardır ve işte bu kimse *Mnemosūnē*'nin sevgilisidir.

Çağımızda canlı dünya kendi içerisinde sanat eseri oluşturmadığı için, sanatçı, hayal gücünü geçmişteki bir dünya içerisinde konumlar; o, bir dünyayı düşlemek zorundadır, ama düşlemenin, canlı olmamanın, geçmişin karakteri onun eserine açık bir şekilde damgalanmıştır.

çev. Hakkı Hünler

HAKKI HÜNLER

Hegel'in *Estetik*'inde şiir sanatının konumuna ve karakteristiklerine taslak bir bakış

Hegel, estetik üzerine verdiği derslerde, genelde Mısır, Hint, İran gibi Doğu halklarına özgü saydığı sembolik sanatın baskın biçimi olan mimariden ve klasik sanat biçimi olarak ayırt ettiği antik Yunan dünyasının heykel sanatından ayrı olarak, romantik sanat biçimi altına koyduğu Hıristiyan-Germen kültürünün resim, müzik ve şiir sanatlarını özellikle modern çağların ürünleri olmakla karakterize etmiştir. Bu tabloyu belirleyen temel öğe, tin ile duyusal maddenin, estetik terimlerle ifade edildiğinde içerik ile biçimin diyalektiğidir. Hem mantıksal hem de tarihsel olarak izinin sürülebileceği savlanan bu diyalektik sürecin ilk adımı mimari, zirvesi ise şiir sanatıdır. Bu diyalektik şemada, biçim ve içerik arasındaki farklı mümkün bileşimler, ana hatlarıyla üç bağıntı türüne indirgenmiştir. Buna göre şu üç uğrak ayırt edilebilir:

i. İçeriğin belirlenimsiz olduğu ve dolayısıyla biçim olarak kendi tam-uygun belirlenimi ve bireysel varoluşu içerisinde değil, kendisine dışsal kalan birtakım semboller aracılığıyla ifade edildiği *sembolik* sanat tipi ve bu sanat tipinin edimsel varoluşu olarak *mimari*.

ii. İçeriğin kendi tam-uygun belirlenimi ve bireysel varoluşu içerisinde somut biçimiyle mükemmel birliğe ve uyuma sahip bir şekilde görünüşe çıktığı *klasik* sanat tipi ve klasik sanat tipini cisimleştiren *heykel* sanatı.

iii. İçerik ile biçim arasındaki mükemmel birliğin ve uyumun yeniden ortadan kalktığı, ama bu kez içeriğin belirlenimsizliğinden değil, tam tersine içeriğin hakiki belirleniminin duyusal biçim altında tam-uygun bir şekilde ser-

gilenemeyeceğinin bilincinden doğan *romantik* sanat tipi ve bu tipin karakteristiklerine uygun düşen *resim*, *müzik* ve *şiir* sanatları.

İmdi, Hegel'in biçim ve içerik diyalektiğine göre çıkarsadığı bu sanat tipleri ve tek tek sanatlar şemasında, şiir sanatını, hem sanat kavramının en yüksek gerçekleşimi olarak hem de modern çağların düşünümcü (*reflective*) kültürüne en yakın sanat olarak ayırt etmek önemli ve ilgi çekicidir. Çünkü modern kültür, sanatsal olarak en tam ifadesini şiirde bulur. Acaba şiir sanatına böyle bir konum verilmesini olanaklı kılan karakteristikler nelerdir? Şimdi kısaca bunları irdeleyelim.

Romantik sanat tipi altına sokulan üçüncü ve son bireysel sanat *şiir* sanatıdır. Şiir sanatı ile birlikte, Hegel'e göre, artık sanatın duyusal cephesinin tamamen tinin egemenliğindeki kullanımına geçilmektedir. Gerçi şiir sanatı da, müzik sanatında olduğu gibi, dışsal malzeme olarak "ses"i kullanmaktadır, ama her iki sanatın "ses" öğesini kullanma tarzları özünde birbirinden çok farklıdır. Hegel, bu çerçevede, şiir sanatının ayırt edici özelliğini ve bağlı olduğu dışsal malzemeyi kendine özgü ele alma tarzını şöyle dile getirir:

> Şiir sanatının ayırdedici özelliği, müziğin ve resmin sanatı kendisinden özgür kılmaya başladığı duyusal ögeyi, tine ve onun idelerine tabi kılma gücünde yatar. Çünkü şiirin koruduğu son dışsal malzeme, yani ses, şiir sanatında artık bizzat tınlamanın duyumlanması değildir, ama kendi başına anlamdan yoksun bir *im*'dir, yani kendinde somut hâle gelen idenin—yalnızca belirsiz duygunun ve bunun nüansları ile derecelerinin değil—bir imidir. Bu biçimde, ses, ideleri ve düşünceleri bildirme anlamı taşıyan aslen eklemlenmiş bir insan sesi olarak söz hâline gelir... Bu ideleri ifade etmek için, şiir sanatı gerçekten sesi kullanır, ama yalnızca kendinde değerden ve içerikten yoksun bir *im* olarak. Bundan dolayı, ses, yazıya da dökülebilir, çünkü görülebilir olan gibi, işitilebilir olan da sadece tinin bir belirtkesi olma derecesine indirilmiştir. Dolayısıyla şiirsel tasarımın esas ögesi, bizzat tinin şiirsel olarak imgelenmesi ve sergilenmesidir... Şiir sanatı, kendinde özgür hâle gelen ve kendi gerçekleşimi adına dışsal, duyusal maddeye bağlanmamış tinin tümel sanatıdır; dışsal ve duyusal maddeye bağlanmak yerine, şiir, pek özel bir biçimde idelerin ve duyguların iç uzamında ve iç zamanında işgörür. [1]

---

1 G.W.F. Hegel, *Aesthetics: Lectures on Fine Art*, İng. çev. T.M. Knox, Oxford Clarendon Press, Oxford, cilt 1, 1975, ss. 88-9; aynı zamanda bkz. G.W.F. Hegel, *Estetik: Güzel Sanat Üzerine Dersler*, cilt 1, çev. Taylan Altuğ & Hakkı Hünler, Payel Yayınevi, İstanbul, Kasım 1994, s. 88.

Hegel'in yaptığı açıklamalara göre, şiir sanatı aslında sanatın zorunlu bir cephesi olan duyusallığın aşıldığı ve dolayısıyla sanat kategorisinin neredeyse çözülmek üzere olduğu bir evreyi temsil eder. Ama yine de şiir sanatı, bir sanat olmakla, duyusallığı tamamen ortadan kaldırmayacaktır.

İlkin, şiir, bir malzeme olarak, şu veya bu şekilde sesi, harfleri, sözcükleri vb. kullanır ve şiir sanatında ortaya çıktığı şekliyle ses, her ne kadar yalnızca bir tınlama, bir gürültü akışı olarak değil, ama bir anlamın, bir içsel idenin, bir duygunun taşıyıcısı olan bir im olarak mevcut ise de, yani sadece fiziksel ses olması bakımından kendinde bir değere sahip olmayan bir fenomen ise de, her şeye rağmen bu sesin, kendisinin bir imi olduğu *zihinsel imge*nin kendisi, hâlâ somut, duyusal olarak tasarlanabilir ve bireysel bir şeydir. Gerçi imge, zihinsel olmakla, dışsal duyusallıktan tamamen kopmuş ve hem uzamsal hem de zamansal olarak dışsal bir varoluşa sahip olmaktan kesilmiştir, ama yine de henüz uzamsal ve zamansal bakımdan sonsuz tümel bir *kavram* değildir. Şiirsel imgenin duyusallığı, dışsallıktan tamamen soyutlanmış olsa bile, zihin içerisinde içsel bir şekilde korunmakta ve sürdürülmektedir.

Dolayısıyla şiir sanatı, dışsal varoluşun tikelliğine karşıt olma anlamında tümel olan bir şeyi ifade etmekle birlikte, yine de bu tümelliği tikel bir tarzda iletir. W.T. Stace bu durumu şöyle açar:

> "Güneş", "sabah" gibi sözcükler, zihne bir anlam iletirler. Ama bu tür sözcükler ve deyimler sıradan bir konuşmada ortaya çıktıklarında, zihnin önünde varolan şey, bir imge değil, yalnızca bir kavramdır. Böyle zihinsel bir içerik bir düşüncedir, bir tümeldir, bir *soyutlama*dır. Ancak, şair eğer "Ağaran güneş kızılımsı parmaklarıyla göğe süzülürken" diye konuşuyorsa, burada tartışmasız, önceki soyutlama, zihnin *görüm*ünün önünde doğan açık bir imge olarak duyusal ve somut kılınmıştır. İlk içerik, kendi soyutluğu içerisinde düzyazısaldır; ikincisi ise, somutluğu içerisinde şiirseldir. [2]

İşte bu şekildedir ki, şiir sanatında, zihne içsel de olsa duyusallık ve somutluk cephesi varolmak zorundadır; yoksa ortaya çıkan şey bir sanat olmaktan kesilir.

Hegel, yine de, duyusal varoluşun kendi bağımsızlığını yitirdiği ve yalnızca zihnin tümel olanı ifade etmesi için bir araç haline dönüştüğü şiir sanatı ile birlikte, sanatın kendisini aştığını düşünmektedir. Çünkü biçimin ve içeriğin mükemmel ve ideal birliği olarak tanımlanan güzel sanat kavramı açısından, yalnızca içeriğin değil, ama aynı zamanda biçimin de kendi nesnelliği bakı-

2 W.T. Stace, *The Philosophy of Hegel: A Systematic Exposition*, Dower Pub. Inc., New York, 1955, §700, s. 478.

mından bağımsız bir varoluşa sahip olması ve bir araç olarak değil, kendinde bir amaç olarak ele alınması zorunludur. Romantik sanat tipinin son evresi olan şiir sanatı, bu mükemmel dengeyi içerik lehine bozduğu ve biçimi kendi başına değersiz bir konuma indirgediği için, sanat kavramının esas belirlenimiminden uzaklaşır. Tam da bu noktada, sanat artık "tinin duyusal bir biçim içerisinde uzlaştırılmış cisimleşme ögesini terkeder ve hayalgücünün şiirinden düşüncenin düzyazısına geçer." [3]

Hegel'in "düşüncenin düzyazısı" diye nitelediği şey acaba artık sanatın sınırları içerisine mi, yoksa dışarısına mı düşüyor? Eğer sanatın sınırları içerisindeyse, kuşkusuz, bu, düzyazı edebiyatı ve onun çeşitli türleridir. Ama buna karşın, düzyazı edebiyatı ve onun çeşitli türleri, Hegel'in sanatlar sınıflamasında, birer bireysel sanat olarak, yani şiir sanatı dışında ayrı başlıklar olarak yer almaz. Yine de edebi türler olarak sayılabilecek olan tragedya, drama, komedya gibi ortamlar, şiir sanatı başlığı altında altbölümler olarak ele alınmışlardır. Bu edebi türlerin, düzyazıyı kullandıkları ölçüde, şiir sanatının alanı içerisinde mi kaldıkları, yoksa "hayal gücünün şiiri"yle her türlü bağıntıyı koparıp, kendi başlarına ayrı bir alan mı oluşturdukları sorusunu burada tartışmayacağız. Ancak bu konuda şunu söyleyebiliriz ki, bu türler, bir yandan şiir sanatı başlığı altında ele alınmaktadır, ama öte yandan şiirsel biçim dışında kalan düzyazı biçimini kullanan örnekleri göz önünde bulundurulduğunda şiir sanatından ayrı bir başlık gerektirirler. Dolayısıyla, Hegel'in sanatlar sistemi açısından hangi durumun doğru olduğu tartışılabilir. Ama yine de Hegel'e göre, düzyazıyla birlikte, düşüncenin, tümel kavramın duyusal biçim üzerinde ezici bir egemenlik kazanmasından ötürü, en azından düzyazıyla ilişkili oldukları ölçüde, edebi türlerin az da olsa sanatın sınırları dışına taştığı söylenebilir. Çünkü en yüksek bireysel sanat şiir sanatıdır ve şiirsel içeriğin ve biçimin ortadan kalktığı andan itibaren mutlak tin olarak idea kendi ifadesi için daha yüksek bir biçime ve alana doğru zorunlu olarak ilerlemektedir.

Romantik sanat tipi, şiir sanatında bir son bulduktan sonra, daha önceki bütün sanat tipleri ve bireysel sanatlar içerisinde mutlak olarak kavranmaya çalışılmış ve kavranmış olan *güzellik*, yerini düşüncenin *hakikat*ine bırakır.

Bu taslak şemadan hareketle, sonuç olarak şu söylenebilir: Modern düşünümcü kültür ve onun krizi üzerine düşünmek ve bu kültürün dayattığı pratikleri sorgulamak, günümüzde bizzat şiirin konumunu düşünmeyi ve sorgulamayı kaçınılmaz kılmaktadır. Aksi takdirde, modern projenin şairde yarattığı psikolojik depresyon (Baudelaire'in yüzyıl önce sözünü ettiği o devasa can sıkıntısı), şiiri ve şiirin tarihsel ve toplumsal payandalarını fiziksel yokoluşlarına doğru sürükler görünmektedir.

---

3 G.W.F. Hegel, *Aesthetics: Lectures on Fine Art*, a.g.e., 89; aynı zamanda bkz. G.W.F. Hegel, *Estetik: Güzel Sanat Üzerine Dersler*, cilt 1, a.g.e., s. 88.

Kaynakça

Hegel, G.W.F., *Aesthetics: Lectures on Fine Art*, İng. çev. T.M. Knox, Oxford Clarendon Press, Oxford, cilt 1, 1975.

Hegel, G.W.F., *Estetik: Güzel Sanat Üzerine Dersler,* cilt 1, çev. Taylan Altuğ & Hakkı Hünler, Payel Yayınevi, İstanbul, 1994.

Stace, W.T., *The Philosophy of Hegel: A Systematic Exposition*, Dower Pub. Inc., 1955.

JEAN-MARIE VAYSSE

Heidegger ve Alman İdealizmi *

Heidegger'in Alman İdealizmi ile, özellikle de onun üç ana düşünürü Fichte, Schelling ve Hegel ile ilişkisi kuşkusuz ki karmaşıktır. Schelling onun Hegelci tüm-mantıkçılıktan (panlojizmden) kendisini ayırmasını sağlasa da, tıpkı felsefe tarihi üzerine bir düşünür olan Hegel'de olduğu gibi, Platon'la karışık bir Fichte'den bir şeyler de şüphesiz ki Freiburg Rektöründe mevcuttur. Bununla birlikte, daha derin bir düzlemde ele alındığında, Heidegger'in ilkin Kant ile ve sonrasında Hölderlin ve Nietzsche ile ilişkisi, bütün bu etkileri onun spekülatif idealizmi anlamasını belirleyen ve Sokrates öncesi düşünürlere bir dönüş öneren bir tarzda bir araya getirdiği kuşku götürmez.

Heidegger'in Kant'a yaklaşımı

Heidegger'in Kant okuması ve fenomenolojik yorumu, spekülatif idealizmi ele alış stratejisini oluşturmada açıkça belirleyici olmuştur. 1968'de Le Thor seminerinde Heidegger, *Saf Aklın Eleştirisi*'nden aldığı şu ünlü pasaja gönderme yapar:

Bütün her şeyin son dayanağı olarak vazgeçilemeyecek bir biçimde gerek duyduğumuz koşulsuz zorunluluk, insan aklının gerçek uçurumudur. Ebedi-

* Jean-Marie Vaysse, "Heidegger and German Idealism", *Heidegger, German Idealism & Neo-Kantianism*, haz. Tom Rockmore, Humanity Books, New York, 2000. ss. 17-34. Bu çeviri metne yerinde düzeltileriyle katkı sağlayan ve akıcı bir okunabilirlik kazandıran, ayrıca açıklayıcı dipnotlarıyla da daha anlaşılabilir kılan sevgili dostum Güçlü Ateşoğlu'na sonsuz teşekkürler—çev. n.

** Albrecht von Haller (1708-77), tıp ile akrabalık ve soya ilişkin konularda yazan bir yazar ve Die Alphen ve birçok şiiri kaleme almış bir şairdir—ed.n.

liğin kendisi, Haller** tarafından betimlendiği gibi, tüm ürkütücü yüceliğiyle, zihindeki aynı baş döndürücü izlenimi üretmekten uzaktır; çünkü o yalnızca şeylerin süresini *ölçer*, fakat onları *desteklemez*. Tüm olanaklı varolanlar arasında kendimiz için en yüksek varlık olarak tasarımladığımız bir varlığın, kendisine, "ebedilikten gelip ebediliğe giderim, benim dışımda, iradem yoluyla olandan başka hiçbir şey yoktur" demesi gerektiği düşüncesini, ne görmezlikten gelebiliriz ne de destekleyebiliriz,—*fakat bu ben nereden gelir*? Burada ayağımızın altındaki her şey çöker ve en büyük mükemmellik, tıpkı en küçüğü gibi, birini olduğu gibi ötekini de en küçük bir engel olmaksızın yitmeye bırakmakla hiçbir zarara uğramayan salt anlamda spekülatif aklın önünde temelsiz ve dayanaksız kalır. [1]

Tanrının, bizzat kendisine ilişkin tartışmaya dahil edildiği görülen bu satırlar, tanrının varoluşunun ya da sistemin kozmolojik bir kanıtının olanaksızlığıyla ilgilenen bölümde yer alır. Spekülatif akıl, üzerinde bir sistem geliştirmek için sabit hiçbir temel bulamaz; dolayısıyla da, bu temel yalnızca bir ide olarak kalır. Bununla birlikte, Heidegger, Kant'ın kendi yaşadığı zaman diliminde, "Fichte'yle birlikte yüzeyi çatlatmaya başlayan şeye korkuyla baktığı" sırada her şeyin tersine çevrildiğine işaret eder; ve ekler: "Fichte ve Hegel'in aradıkları bir *temel*'in (*Grund*) yerinde, Kant için sadece *uçurum/sonsuz derinlik* (*Abgrund*) olabilirdi." Kant için köken, kendisini aşağı doğru kazıp bir uçurum içinde saklarken; Schelling'in onların dışında olduğunun bilindiği Kant takipçileri içinse, üzerinde spekülatif aklın, sistemin yaratıcı etkinliği haline gelmek için sonrasında inşa edebileceği bir temel olarak kendisini ortaya sermelidir.

Modern düşüncenin yazgısı, Heidegger'in "Dünya Resmi Çağı" başlıklı seminerinde ortaya koyduğu gibi, dünya "resim olarak... kavranılır" olduğu sürece bir sistem tarafından karakterize olur. Bu, kendi bütünlüğü içinde her varlığın (*Seiende*), bu varlığın nesnelliğinin planı dışına açılan bir yapının birliği sonucuyla birlikte, insan onu tasarımlama ve ürün içine koyduğu sürece bir varlık olacağı şekilde alındığı anlama gelir. Burada, öznellik olarak varlığın ve kesinlik anlamında hakikatin özünün ne anlama geldiği üstüne kartezyen belirleme süreci belirleyicidir. Bu, Leibniz ve onun biçimlendirdiği değişikliklerden bu yana Alman düşüncesi tarafından kartezyen düşüncenin herhangi bir şekilde neden aşılmamış olduğunu gösterir. Bu değişiklikler "yalnızca onun metafizik alanını genişletir ve şimdiye kadar süregelen modern çağa ait tüm yüzyılların halihazırda en karanlığı olan on dokuzuncu yüzyılın varsayımlarını yaratır." [2]

---

1 Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, İng. çev. F. Max Müller, Doubleday, Garden City, N.Y., 1966, s. 409, AK III, A613, B641.

2 Martin Heidegger, "The Age of the World Picture", *The Question Concerning Technology*

Heidegger [tüm bunlara] şunu da ekleyebilir:

> Leibniz, Kant, Fichte, Hegel ve Schelling'teki sistematiğin eşsizliği—doğası gereği çeşitli olan bir eşsizlik—hâlâ kavranılmadı. Bu düşünürlerdeki sistematikliğin büyüklüğü, Descartes'ta olduğu gibi *ego* ve *substantia finita* olarak özneden dışarı açılmasında değil; ya Leibniz'de olduğu gibi monaddan, ya Kant'taki gibi imgelemde köklenen sonlu anlama yetisinin transendental özünden, ya Fichte'de olduğu gibi sonsuz benden, ya Hegel'de olduğu gibi mutlak bilgi olarak tinden dışarı, ya da Schelling'teki gibi, her tikel varlığın zorunluluğu olarak özgürlükten dışarı açılmasından kaynaklanır; öyle ki, Schelling'te böyle bir varlık olarak o, temel ile varoluş arasındaki ayrım yoluyla belirlenmiş kalır.[3]

Dolayısıyla, Alman İdealizminin muammalı karakteri, temel kartezyen metafizik konum içerisine açık bir biçimde yerleştirilebilecek olan kendi kökeninden değil, Kant ile ilişkisinden, eleştirel felsefenin, bir taraftan sistemi engelleyen diğer taraftan ise onun olanaklılığı için zemin hazırlayan ilkesel anlamda iki anlamlılığından türer. Burada iki noktaya değinilmelidir:

(1) *Saf Aklın Eleştirisi*'nde Kant, Greklere özgü özsel (*essential*) sonluluğu, onun kökünde şeylerin [halihazırda] mevcut oluşu ile insanın ortaya çıkışı* arasında a priori bir bağlantının bulunduğunu görerek yeniden keşfedebiliyordu. "Genel olarak deneyimin olanağının koşullarının, aynı zamanda deneyim nesnelerinin olanağının da koşulları" (A158, B197) olan transendental idealizm ile empirik realizm arasındaki karşılıklı etkileşimde o, Parmenidesçi *noien* ile *einai* özdeşliğini yeniden keşfetmiştir. Şimdi biz, Heidegger'in Kant okumasının, transendental imgelemin statüsü etrafında dolaştığını biliyoruz: Eğer bilgi bizim kendi etkinliğimizden başka bir şey değilse, fenomenler dünyası transendental imgelemin şiiri gibi olurdu; çünkü şeylerde yalnızca, onların içine kendi koyduğumuz, kendi ürettiğimiz ya da "poetikleştirdiğimiz" şeyi buluruz. Nitekim, Nietzsche üzerine derslerinde Heidegger şöyle der:

> Aklın "poetikleştirici" karakterini ilk defa fark eden kişi ve transendental imgelem öğretisinde onun üzerine düşünen kişi Kant oldu. Alman İdealizminin metafiziği içinde Fichte, Schelling ve Hegel tarafından ge-

---

and Other Essays, İng. çev. William Lovitt, Harper and Row, New York, 1977, ss. 139-40.

3 A.g.e., ss. 141-2.

* Baskın yapar gibi zorla dahil oluşu—ed. n.

> liştirilen mutlak aklın özü kavrayışı, bütünüyle Kantçı imgelemsel "poetikleştirici" bir güç olarak aklın özü anlayışı üzerine temellenmiştir. [4]

Bu yorum, eleştirel felsefenin belirsizliğini anlamamız için bize yardımcı olur. Kant, bir taraftan modern metafiziğin temelleri üzerinde aklın özü hakkında söylenemeyecek bir şey söyleyerek Greklerdeki başlangıcı kadar geriye giderek imgelemi sonlu aklın tam da kökü olarak açımlar. Aynı zamanda diğer taraftan ise, Alman İdealizmindeki bu aynı metafiziğin "mutlaklaştırılması"nı olanaklı kılar. Aslında modern akıl, kendi varlığı içinde nesnellik olarak anlaşılmakta olan bir varlığın—kesinliği kendisinden gelen—tasarımı olarak öznellikten başka bir şey olmadığı sürece, varolan şeyi imgeleyen, kendisi için biçimlendiren yetiden başka bir şey de değildir. Dolayısıyla, sistemin şimdi söylemiş olduğumuz şeye ilişkin engellemesi, aynı zamanda onun olanağının üzerine kurulduğu şeydir.

(2) Şu halde Kant, aklı, anlama yetisinin edimlerinin sistemli hale getirilmelerinin sonucu olan idelerin daha yüksek bir yetisi olarak kavrar. Bu bakış açısından akıl, sistematik birlik yetisidir ve *Yargı-gücünün Eleştirisi*'nin bir bütün olarak eleştirel felsefe üzerine yüklediği anlam, sistematiklik formudur. Eğer akıl her şeyden önce sonlu insan aklıysa, kendisinin ve kendi alanının bilgisi olur; ve eğer felsefe *teleologia rationis humanae*, başka bir deyişle, insanın özünün belirlenimi ise, bunun nedeni, aklın, sonluluk ve birliği bir sistemin tutarlılığı içerisine taşıyan idelerle uyum içinde, kendi arkitektonik birliği gereğince felsefi bilgi nesnesi haline gelmiş olmasıdır. Le Thor seminerinde Kant'ın sistemi engellediğini söyleyen aynı Heidegger'in, aynı zamanda niçin Schelling üzerine dersinde "*Yargı-gücünün Eleştisi sistem* için bir kavga olarak anlaşılır" [5] diyebileceğini anlayabiliriz. Onun burada gerçek bir sistemle değil, sistem üzerine bir kavgayla ilgilendiğini unutmayalım. Böylece Kant, şeyleri sonuna kadar takip etmez; üstelik kendinde şeyi bir kenara bırakacak ve *Reflektierende*yi belirleyici bir etkene dönüştürecek kendi ardıllarının girişimine önceden karşı çıkar. Kant'la birlikte sistem, spekülatif felsefe için uygun problem olmak anlamında son derece problematik kalır. Böylece Kant, gerçekte bilginin özünü deneyim olarak tanımlarken, bu bilgi için, onun eleştiri olarak doruğa çıkabileceği bir zemin oluşturmadığı sürece, eleştirinin de kendisi için bir temel ortaya koyamayacağı görülür. Sonuç olarak görünen o ki, der Heidegger "böyle bir hedef, bitimsizliğe (*endlessness*) ve dolayısıyla da temelsizliğe yol açabilecektir; öyle ki,

---

4 Martin Heidegger, *Nietzsche*, cilt 2, İng. çev. P. Klossowski, Gallimard, Paris, 1971, s. 453.

5 Martin Heidegger, *Schelling's Treatise on the Essence of Human Freedom*, İng. çev. Joan Stambaugh, Ohio University Press, Athens, 1985, s. 39.

Kant'ın kastettiği "eleştiri" hiçbir şekilde mümkün olmayacaktır."[6] Dolayısıyla, bir temel yoksunluğu anlamında uçurum görünür hale gelir ve Alman İdealizminin vereceği cevap da, bu temel ortaya koyma talebine yöneliktir.

Böylece Grek Kant (*Kant the Greek*), aynı zamanda özne metafiziğinin nihai anlamda tamamlanışına işaret eden modern Kant'tır (*Kant the Modern*). Tüm gerilimleri açığa çıkaracak biçimde J. Taminiaux tarafından yeri çok iyi belirlenen *Yargı-gücünün Eleştirisi*, estetik ide ve akıl idesinin eklemlenmesine imkân veren duyuüstü bir zemin hazırlamakla, duyuüstünün duyusal fenomenlerin ve a priori yetilerin ortak paydası olduğunu anlaşılır kılar; böylece de, özne ile nesnenin bir özdeşliği varolur. Dolayısıyla sonluluğun çözümlenmesi, bir mutlak öznellik metafiziğine yol açabilecektir.

Muamma ve sistem

Alman İdealizminin muammalı doğasını, tıpkı Heidegger'in kavradığı gibi işte bu şekilde değerlendirmeliyiz. Alman İdealizminin kaynağı Descartes'ın metafiziğinde, onun olanaklılığının ilkesiyse, her ikisi de belirli sayıda tartışmaya vurgu yapmaya yol açtıkları sürece, Leibniz'in metafiziğinde ve transendental felsefede yatar.

(1) Eleştirel felsefe, içinde aklın poetikleştirici bir imgelemsel güç olarak anlaşılabileceği çerçeveyi sağlar. İmgelem (*Einbildungskraft*) böylece *Bildung*, kelimenin tüm anlamlarında biçimlendirme yetisi olur; fakat bunu sadece, bir kopya değil *exhibitio originaria* olan bir imge üreterek, çelişkili ve farklı türdeki terimler arasında dolayım sağlamak için iş gördükçe yapar. Sonuç olarak, Fichte'nin *Bilim Öğretisi*'sinde (*Wissenschaftslehre*) kendiliğin/benliğin (*self*) sonsuzluğu; imgelemin sonsuz etkinliğinden, başka bir deyişle *Bildung* sürecinden, yalnızca bir çarpışma (*Anstoß*), kendiliğin etkinliğini sınırlayan bir çarpışma yoluyla şematizmi olanaklı kılmak için edimde bulunan sonsuz şekillendirme sürecinden başka bir şey değildir; zira, ancak böyle bir çarpışmadan sonra, kendini sınırlandırmakla kendi sınırlandırma gücünde sonsuz olduğunu keşfettiğinden sonlu ve sonsuz anlamda her iki varlığa da sahip çıkabilecektir. Böylece sonsuz, yapısı zaman ve ilkesi imgelem olan sonluluğun tarafında kendini aşmanın ebedi planı haline gelir. Bununla birlikte Fichte, yalnızca ondaki yarığı daha iyi bir biçimde yeniden onaylamak ve sonludan sonsuza geçişi yadsımak için mutlaktan yola çıkar. Bu yüzden, kendi kalkış noktası olarak Schelling, etkili bir şekilde Kantçı ötekiliğin üstesinden gelmek, sonsuzdan sonluya her türlü geçişe karşı çıkmak ve tikel olandaki geneli, sonludaki sonsuzu görme gücü olan zihinsel bir görü (*intellectual intuition*) yoluyla sonludan sonsuza bir

6 A.g.e., s. 41.

geçişin olanağını onaylamak için her türden yarığa önsel olan mutlak bir beni alacaktır. Eğer özdeşlik felsefesi sonrasında imgelem kavramına geri gidiyorsa, bunu yapmaktaki amacı, bu kavramı mutlağın meydana gelişinin (*genesis*) ve bireyleşmesinin (*individuation*) ilkesi yapmak istemesidir: Mutlak içinde karanlıktan aydınlığa geçmenin bir ilkesi olarak imgelem, ideler üretme gücüdür; bu gerçeğin idealle birlikte, formun özle birlikte şekillenmesidir (*Einbildung*). Kant tarafından geliştirildiği şekliyle transendental imgelem sorunu, bir *Bildung* sorunsalına yol açar. Ne var ki, Fichte için imgelem sonluluğa ve sonsuz bir praksise bağlı kalırken, Schelling için o mutlağı öyle bir erime genişletir ki, onun oluşumunun ilkesi haline gelir ve hatta bir teogoniye karşı örnek olarak bir sanat felsefesi için temel sağlar. Her durumda da imgelem, modern aklın mutlaklaştırılması ve onun içkinlik anlamının açımlanması için can alıcı hale gelmiştir. Mutlaklaştırılan öznellik, işte tam da bu noktada, onun kendi sorunsalının ve modernitenin metafizik temellerinin ortaya konulmasına yol gösterebilecektir.

(2) Leibniz'in metafiziği, tözü kuvvet olarak kavramakla, "öznecilik" ile öznelliğin birleşmesine izin verir. Aynı zamanda bu, Kant'tan sonra ve onun üstesinden geldikleriyle güç kazanan Alman İdealizmi düşünürlerinin Leibniz'e geri dönmelerinin de nedenidir; öyle ki Leibniz, kendi tarzıyla, Hegel'in *Mantık Bilimi*'nde tam anlamıyla çiçeklenecek olan şeyi müjdeler. Dolayısıyla Heidegger şöyle diyebilecektir: Modern metafiziğin tamamlanmasına ilişkin bu hazırlığı üstlenmek ve böylece tamamlanmanın tarihine her alanda hükmetmek için, bu düşünmenin varlık tarihinin (*history of Being of that thinking*) belirlenmesi Leibniz tarafından gerçekleştirilmiştir.[7]

Leibniz'le birlikte, *hupokeimenon*'un öznelliğe indirgenmesi* gerçekleştirilmiş oldu. Özün *conatus* ya da *vis activa* olarak, varoluşun ise mükemmellik olarak belirlenmesi; yargının ve "benlik"in (*egoity*) dayanağının birleşimine, tüm Alman İdealizminin yazgısına temel olacak ve serpintileri Nietzsche'nin düşüncesinde bile fark edilebilecek bir birleşime işaret eder. Dolayısıyla, Alman İdealizmini ve baştan sona modern metafizik düşünceyi yöneten Leibniz, onların Schelling ve sonrasında Nietzsche tarafından tüketilecekleri noktaya kadar etkisini sürdürür.

Bu konuda Heidegger'in stratejisi oldukça karmaşıktır. Bir taraftan, Kant dolayımıyla uygunluk içindeki Alman İdealizminin olanaklılık koşullarını sağladığı için Descartes-Leibniz diyaloğu daha bir kıymetlenirken, aynı zamanda diğer taraftan ise, "başlama vuruşu"nu sağlama onuruna Descartes nail olur. Al-

---

7 Martin Heidegger, "Metaphysics as History of Being", *The End of Philosophy*, İng. çev. Joan Stambaugh, New York, 1973, s. 31.

* *Overturn*: Bozularak çevrilmesi—ed. n.

man İdealizmi, Descartes'tan çok Leibniz'e borçludur; zira Leibniz, "önceki metafizikten Alman İdealizminin metafiziğine geçişte gerçek bir dönüm noktasına işaret eder." [8] O, töz ile özne özdeşliğini ortaya koyan ilk kişidir. Bu duruş noktasından bakıldığında transendental felsefe, her ne kadar modern aklın eleştirel tahribi aynı zamanda spekülatif idealizmin gelişim olanağının koşulu haline gelse de, bir geriye gidiş/bozulma olarak anlaşılabilir. Aslında Kant, bizzat kendisinin engellediği şeye dair olanağın, başka bir deyişle kendisinin ortaya koyduğu sistematik birlik problemini çözmek amacıyla mutlağa ve aklın zihinsel görü (*intellectual intuition*) olarak anlaşılmasına erişim olanağının kapısını açar. Ne var ki bu, basit bir biçimde, mutlağa ilişkin saf kavramlar yoluyla edinilen bilgi anlamında rasyonel metafiziğin dogmatizmine geri dönüş meselesi olamazdı. Kant, daha sonra Kantçı yasaklamaları aşma yoluyla başarılabilecek olan aklın matematiksel sisteminin gerçekleşmesini olanaklı kıldı; böylece sistem, bütünlüğü kapsama yeteneğine sahip mutlak bir öz-bilinç üzerinde [yükselen] akılda temellendirilmiş, aklın mutlak sistemi olabilecekti. Mutlak bilginin ansiklopedik anlamda her şeyi bilmeyle bir ilgisi yoktur; mutlak bilgi, kesinlik olarak kavranan hakikatin düzeninde varlığın (*entity*) öznellik olarak önceden içerilmesine karar veren modern aklın matematiksel karakteriyle uygunluk içinde, koşulsuz ve kesinliği kendinden bilgidir. Sonuç olarak, tüm felsefe tarihini sistemin Odysseia'sı olarak yeniden değerlendirmek mümkündür; öyle ki, bu tarihin her bir uğrağı, mutlak sistemin bir taslağını temsil etmektedir. "Yalnızca şimdi", der Heidegger, "içinde bulunduğu çağın içsel bir biçimde ifade edilişini ve onun karakteristiğini, kendi sistematik karakterini hesaba katarak felsefe tarihinin bizzat kendisine dahil eder." [9] Metafizik terimlerle anlaşılan bir felsefe tarihi olanaklı hale gelir ve bunda da Hegel'in merkezî bir rolü vardır.

Hegel, Schelling, Nietzsche

Hegel için tinin kendini açması anlamına gelen felsefe, mutlak bilgiye erişinceye dek metafizik terimlerle ele alınması gereken felsefe tarihiyle özdeştir. Hegel ve Grekler üzerine seminerinde * Heidegger, ondan önce hiçbir filozofun, "felsefenin, kendisi yine felsefe olan kendi öz tarihine sahip olduğunu olanaklı kılan ve savunan bir felsefe kavrayışı"na [10] varamadığını iddia eder. Başka bir

8 Martin Heidegger, *Schelling's Treatise*, s. 182.

9 A.g.e.,s. 48.

* Bu seminer, 26 Temmuz 1958'te, Heidelberg'te, Bilimler Akademisi Konferansı'nda verilmiştir—ed. n.

10 Martin Heidegger, "Hegel et les Grecs", *Questions*, cilt 2, İng. çev. J. Beaufret and D.

deyişle, tarihsellik sorununu kavrayan ve Yunanistan'da başlatılmış olan Batıya özgü düşünce tarzı anlamında felsefenin özünü anlayan ilk kişi Hegel'dir. Bununla birlikte, eğer Hegel tarihi yazgı olarak anlıyorsa, [bu] yazgıyı o, "mutlak öznenin öznelliğinin üretim süreci ve bu sıfatla onun zorunlu eylemi" [11] olması anlamında, diyalektik devinim olarak mutlak öznellik zemininde yorumlar. Hegel'e göre, Greklerdeki başlangıcın* kendi saf durumunda sadece nesnel olması ile Grek filozoflarının herkesten fazla biçare olmalarının nedeni budur. Hegel, tarihi mutlak öznellik temelinde anladığından, *aletheia*nın temel kaynağına erişime sahip değildir. Onun için Grek düşüncesi, "henüz değil"in (*not yet*) alanında, tamama erdirilmeyen [ya da üstesinden gelinmeyen] nesnel içindeki soyutlamanın alanında kalır. ** "Henüz değil"in, neden "düşünülmeyenin bir 'henüz değil'i olarak, tatmin edici olmayan bir 'henüz değil' değil, tersine bizim [ona karşı] yeterli olmadığımız ve hiçbir zaman da olmamış olduğumuz bir 'henüz değil'" [12] olarak ifade edilmek zorunda oluşunun nedeni budur.

Böylece Hegel, mutlak öz-bilincin düşünce ilkesi haline geldiği uğrağı belirler ve bu duruş noktasından hareketle, Kant'ı mutlak bilgi yönünde arkada bırakarak, onun felsefe için belirlemiş olduğu [rotaya] bir geri dönüş noktasından hiçbir şekilde başlayamayan ve transendental felsefenin koşulsuz gelişimini izleyen yolu göstermek suretiyle Alman İdealizminin metafiziğindeki özü gerçekleştirir. Bu duruş noktasından yola çıkan spekülatif inşa, Kant'ın, kavramların görüye ait formlar içinde kurulması yoluyla [elde edilen] matematiksel bilgi diye düşündüğü şeye geri döner. Gerçekte inşa, bir kavramın görüde sunulması, varlık-olmanın (*beingness*) kavramının varlığın (*Being*) saf

---

Janicaud, Gallimard, Paris, 1968, s. 47.

11 A.g.e.,s. 49.

* Burada "Greklerdeki başlangıç"la kastedilen şey, "tam anlamıyla felsefe"nin başlangıcı olarak düşünülen Greklere özgü felsefe"dir—ed. n.

** Yazarın, Heidegger'in ilgili metninden doğrudan alıntı yapmadığı, sadece onu özetlediği yerde Heidegger tam olarak şöyle diyor: "Greklere özgü felsefeyi Hegel, 'tam anlamıyla felsefe'nin başlangıcı olarak belirler. Bununla birlikte o, tez aşaması olarak, 'henüz değil'deki soyutlama aşaması olarak kalır. [Dolayısıyla] antitez ile sentezdeki tamamlanış yarım kalmış olur." Bkz. http://evans-experientialism.freewebspace.com/heidegger9a.htm—ed. n.

12 A.g.e., s. 68. Yazarın doğrudan Heidegger'den yapmış olduğu çeviri üzerinde, asıl metinle karşılaştırmak suretiyle kimi değişiklikler yapılmıştır. Asıl metnin aynı zamanda son cümlesi de şöyledir: "Allein dies ist das »Noch nicht« des Ungedachten, kein »Noch nicht«, und das uns nicht befriedigt, sondern ein »Noch nicht«, den wir nicht genügen und kein Genüge tun." (Martin Heidegger, "Hegel und die Griechen", Wegmarken, Gesamtausgabe, I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910-1976, cilt 9, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, s. 444)—ed. n.

görüsü şeklinde sunulmasıdır ("Zihinsel görü", saf olarak kendi içine yansımış görüdür).[13]

Zamanın, kavramın mevcudiyeti (*presence*) olduğu bir kez kabul edildiğinde, inşa ilkesi de, modern aklın matematiksel karakterine ve onun içkinlik anlamının ifşasına uygun olarak mutlağa dönüşür. Bu şekilde inşa edilmiş olan şey, edimsellik koşulsuz olanken, olanak olarak kavranan idedir. Hegel'in düşüncesi, tam da bu anlamda modern aklı kendi tamamlanışına taşımaktadır:

Metafiziğin tamamlanışı, Hegel'e ait, iradenin tini anlamına gelen mutlak bilginin metafiziği ile başlar... Hegelci felsefenin çöküşü hakkında üstünkörü konuşmak yerine, doğru olarak kalan bir şeyi belirtmek gerekir: On dokuzuncu yüzyılda yalnızca bu felsefe gerçekliği belirlemiştir; her ne kadar izlenen bir öğretinin dışsal formu içinde değil, metafizik olarak, kesinlik anlamı içinde varlık-olmanın (*beingness*) baskınlığı olarak olsa da.[14]

Hegel'in felsefesi, edimselliğin tamamının, rasyonelliğin ortaya serilişinin deviniminden başka bir şey olmadığını savunurken; felsefenin bütününün, onun tarihi boyunca yeniden ele alınıp/hatırlanmasına izin veren şey, bu metafiziğin dünya-haline-gelişidir (*becoming-world of metaphysics*). Bunun yanı sıra Heidegger, çok kompleks bir stratejiyle uygunluk içinde, Hegel'i eşzamanlı olarak Schelling ve Nietzsche ile karşılaştırır.

1. Hegel ve Schelling

Gerçekten de Schelling, Alman İdealizminde Hegel'e koşut çok özel bir yere, içinde bu düşünceye karşı çıkmanın ve onu sorunsallaştırmanın olanaklı hale geldiği bir yere sahip görünür. Schelling üzerine dersinde Heidegger, [onun] 1809 yılındaki denemesinin, "Hegel'in *Mantık*'ını, daha o yayımlanmadan paramparça ettiğini" ve özgürlüğü, iyi ve kötü için özgürlük olarak kavramakla sistemin olanağını yıktığını savunur.[15] Varlığı irade olarak kavramakla Schelling, Spinoza'yı daha iyi bir biçimde çürütmek için Leibniz'e geri döner. Burada, kendi erimini varolanların bütününe [yönelttiğini] ima eden öznelliğin bir radikalleştirilmesi mevcuttur. Bununla birlikte, Schelling, Spinoza'nın düşüncesine aynı zamanda böyle bir önemi de teslim ediyorsa; bunun nedeni, bu düşüncenin mutlak özne metafiziğine karşı çıkmak hususunda Spinoza'ya, modern metafiziğin neden kendisi için talep ettiği zemini ortaya koyma gereksinimini karşılayamadığını göstermek suretiyle imkân sağlama-

13 Martin Heidegger, *Schelling's Treatise*, s. 194.

14 Martin Heidegger, "Overcoming Metaphysics", *The End of Philosophy*, s. 89.

15 Martin Heidegger, *Schelling's Treatise*, s. 97.

sıdır. [16] Böyleikle Schelling, metafiziği, onun özünün sorunsallaştırılabileceği en uç sınırına, tam da "benlik" (*egoity*) ile tözün artık birleştirilemeyeceği noktaya dek götürür. Gerçek şu ki, töz ile varoluşun, "öznecilik" ile öznelliğin ayrılması, akıl ilkesinin kendisine karşı çıkıldığı gibi temel olan (*foundation*) ile aklın ayrılmasına da izin verir. Zemin (*ground*) bir kez bilinçsiz ve kör bir arzu olarak anlaşılır anlaşılmaz, ona doğru geri gitmek de rasyonelliğin bir temelini bulmak anlamına gelmez artık; tersine, benliğin/bireysel özdeşliğin (*ipseity*) isyanına dair bir yorum sunmak olur; öyle ki, bunun kesin sonucu, irade formundaki akıl ilkesinin bilgiye üstünlüğüyle, akla dayalı iradenin gerçekleşmesi olduğunu iddia eden bir modern devletin hâkimiyetidir. Tüm Hegelci tasarı, gerçekte paramparça olmuştur. Daha sonrasında mesele, içinde özgürlüğün daha fazla nedensellik şeklinde değil, onunla ilişkisinde iradenin *via negationis*'ten başka bir şey olmadığı hiçliğin huşusu (*serenity of nothingness*) olarak kavrandığı bir düşünce deneyimi içine dahil olma meselesidir. Böylece, kişinin tam olarak "insanda bağımsız olabileceği" (*liberate in man*) ve enine boyuna düşünme (*cogitation*) ve irade yoluyla tüm belirlenimlerden kurtulacağı bir fenomenolojik özgürlük boyutunu düşünmek olanaklı olur.

Dolayısıyla, Hegel modern metafiziğin özünü, onun tamamlanışını ve dünya-haline-gelişini (*becoming-world*) üstlenme yoluyla ele alırken, Schelling bu aynı metafiziğin temellerine ilişkin sorunsalı gözler önüne serer. Böylelikle Schelling, tıpkı Nietzsche gibi, zemini (*ground*) varoluştan ayırmak suretiyle metafiziği bir aşma girişimine işaret eder: "Schelling'i 'ayırt edici kılan', tüm özü (kendi varolmaklıkları içindeki varolanları), daima öznellik üzerinde temellenen tüm bunları yapılandıran ve yöneten bir karşıtlığa (çatışmaya) işaret etmesidir." [17]

---

16 Bununla ilgili olarak bkz., Jean-Marie Vaysse, *Totalité et Subjectivité*, Vrin, Paris, 1994, ss. 228vd.

17 Martin Heidegger, "Sketches for a History of Being as Metaphysics", *The End Philosophy*, s. 72.

* Schelling'in, 1810 tarihinden ölümüne kadar (1854) geçen süreyi kapsayan geç dönem felsefesinin temelini oluşturan, bununla birlikte 1811 tarihinde yazılmış ama yayımlanmamış Die Weltalter'in (Dünya Çağları) bir taslağı sayesinde ve geç dönem seminerlerinin elyazmaları yoluyla bilinen eseridir. Schelling bu eserinin temel felsefi eseri olmasını dilese de, üç bin ile dört bin sayfa civarındaki elyazmaları yayımlanamadan kalmıştır. Burada Schelling, Hegel'in Tinin Fenomenolojisi ile Mantık Bilimi'ne karşı bir cevap vermeyi amaçlamıştır. Berlin arşivlerinden toparlanan elyazmalarıyla birlikte yakın dönemde oluşturulan iki ciltlik baskısından sonra, sekiz yüz sayfalık kısmı yayımlanabilmiştir. Her ne kadar kitap "Geçmiş", "Şimdi" ve "Gelecek" şeklinde üç kitap olarak planlanmış olsa da, bugüne kadar yayımlanmış malzemenin çoğu, ilk kitaba hasredilmiştir. Weltalter'in ilk kısmının hedefi, evrenin yaratılmasını önceleyen esaslı olayların tümünü içererek, tanrının nasıl tanrı haline geldiğinin hikâyesini anlatmaktır—

Schelling, her ne kadar öznelliğe dayanmayı sürdürse de, yine de bu öznelliğin kalbine karanlık bilinçdışı bir temeli, *Weltalter*'in* onun üzerine konuşacağı o "ilahi olanın yabaniliği"ni gömmek suretiyle, kendisinin Hegel'inkine karşıt bir doğrultuda olduğuna işaret etmiştir. Şüphesiz ki bu, Heidegger'in, "Schelling duyusal olanı irade ve dürtü bakımından kavramaya çalışır" [18] derken hedeflediği şeydir. Bu onu, akıntıya karşı Leibniz'e, akıntı yönündeyse Nietzsche'ye gizli bir biçimde bağlayacaktır.

2. Nietzsche

Holzwege'de Heidegger, *Böyle Buyurdu Zerdüşt* hakkında şunu yazar:

> Ancak gelecekteki bir düşünce, bu "Herkes İçin ve Hiç Kimse İçin Kitap"ı Schelling'in *İnsan Özgürlüğünün Özü Üzerine Deneme*'siyle (1809) birlikte—ve bu, aynı zamanda Hegel'in *Tinin Fenomenolojisi* (1807) ve Leibniz'in *Monodoloji*'siyle (1714) birlikte anlamına da gelir—düşünmenin alanına getirdiğinde ve bu yapıtları yalnızca metafizik olarak değil, metafiziğin özünden çıkarak düşünmenin alanına getirdiğinde, bir açıklama için temel ve ufuk sağlanmasının yanı sıra, doğru ve ödeve uygun olan da kurulacaktır. [19]

Nietzsche'nin sözü duyuüstü olanın gerçek-dışı (*unreal*) olduğu anlamına gelmekle birlikte, yine de onun, metafiziğin onto-tarihsel (*ontohistoric*) bir kavranışı bulunmadığından dolayı, Zerdüşt motifinin metafizikle nasıl ilişkili olduğunu gerçekte bilmediği doğrudur. Heidegger'in, Kant sonrası spekülatif idealizmi pek de dar anlamıyla (*stricto sensu*) ele almadığını, bunun yerine Leibniz'den Nietzsche'ye kadar [süregelen] Alman düşüncesini göz önünde bulundurduğunu unutmamak gerekir. Leibniz, olanaklı olanın kuvvet olarak anlaşılmasına izin vermekle; böylelikle de, en büyük kuvvete sahip olduğu ve hiçbir şey olmadan daha iyi (*better than nothing*) olduğu için aynı zamanda en güçlü olana neden olanın en iyi ve en iyi olanın da edimsel olmasını sağlamakla beraber, eşzamanlı olarak *substantia* ile *cogitatio*yu da birleştirerek, metafiziğin Nietzsche'nin güç iradesi öğretisine kadar süregelen sonraki tüm yazgısını—spekülatif idealizm içerisinde kuvvet ile yaşamın sorunsallaştırılma-

---

ed. n.

18 Martin Heidegger, Schelling's Treatise, s. 11.

19 Martin Heidegger, "The Word of Nietzsche: 'God is Dead'"), *The Question of Technology and Other Essays*, ss. 97-8.

sından dolayı—yönetecek hermeneutik bir karar verir. Monadı, algı ile isteğin (*appetition*) birliği olarak anlamakla o, Schelling, Hegel ve daha sonrasında Nietzsche'nin irade olarak düşüneceği şeyi hazırlar Şu halde, Schelling sadece burada, o da Nietzsche'ye daha iyi işaret etmek için Hegel'e yaklaşır.

Nietzsche üzerine derslerinde Heidegger, Nietzsche'yi Hegel'den şu şekilde ayırır:

> İnsanın özü, daima, her durumda farklılık gösterecek şekilde mutlak öznelliğin bu iki formuna dahil olur. İnsanın özü, evrensel olarak ve tutarlı bir biçimde, metafiziğin tarihi boyunca *animal rationale* olarak kurulur. Hegel'in metafiziğinde spekülatif bir şekilde diyalektik (*speculatively dialectically*) olarak anlaşılan *rationalitas*, öznellik için belirleyici olur; Nietzsche'nin metafiziğindeyse *animalitas* kılavuz olarak alınır. Kendi özsel tarihsel birliklerinde görüldüklerinde, her ikisi de *rationalitas* ve *animalitas*ı mutlak geçerliliğe taşırlar. [20]

Böylelikle, öznelliği Hegel, akıl ve akla uygun irade olarak kavrarken, Nietzsche onu, güç iradesi olarak, dürtülerin (*drives*) ve etkilenimlerin (*affects*) öznelliği olarak anlar. Bundan sonraki adımda mutlaklaştırılmış öznelliğin özü, böylece "sarışın hayvan" (*blond brute*) motifine uygun bir biçimde *gaddarlığın hayvaniliği* (*brutalitas of bestialitas*)* olarak gözler önüne serilmek zorundadır. Platonculuğu tersine çevirmekle Nietzsche, Alman İdealizmini de tersyüz etmiş olur.

Şu halde tüm bunlar, Heidegger'in Nietzsche'yi okuyuş şeklindeki ince problem bir tarafa bırakılsa bile yalnızca zorluğu artırmaya hizmet eder. Alman İdealizmi bizi bir yandan Leibniz'e, diğer yandan ise Nietzsche'ye geri götürür. Bununla birlikte asıl nokta, Kant'ın keşfettiği sonluluğa dair haklara mâni olma işini Alman İdealizminin üstlenmesinde yatıyor görünmektedir. Alman düşüncesinin yorumlanması, Heidegger'in iki temel sorunu ortaya çıkarmasına izin verir.

Bir yandan, Kantçı sonluluğun sonsuzlaştırılmasının, felsefeyi onun tarihinin bütün seyri boyunca yeniden değerlendirmeyi olanaklı kılmak sure-

---

20 Martin Heidegger, *Nietzsche:: Nihilism*, cilt 4, İng. çev. Frank A. Capuzzi, Harper and Row, San Francisco, 1982, ss. 147-8.

* Bu iki terim Latincede ayrı ayrı anlamlara gelmekle birlikte, her ikisinin ortak anlamını da gaddarlık ve vahşilik teşkil eder. Ne var ki brutalitas genelde hayvana atfedilerek kullanılırken, bestialitas insanın hayvanlaşmasına ve onun gibi vahşileşmesine gönderme yapar. Ayrıca bestialitasın insanın hayvanla cinsel ilişkiye girmesi gibi bir yan anlamı da mevcuttur. Nietzsche'nin hangi bağlamda bu mottoyu kullandığı yoruma açık olsa da, modern öznelliğin gelmiş olduğu noktada, onun büründüğü kılığa istinaden söylenmiş olduğu açıktır—ed. n.

tiyle modernitenin metafizik temellerinin anlaşılmasına izin verdiği bir tarz mevcuttur. Böylelikle Hegel, modern metafiziğin Greklerle olan gizli ilişkisine doğrudan inerek onun en mükemmel tamamlanışına işaret eder. Ve Nietzsche, bir taraftan bu metafiziğin tersyüz edilişinin olanağını onaylarken, diğer taraftan ise, duyusal olanı duyuüstüne tâbi kılan Platonculuk olarak onun daha radikal bir tarzda düşünülmesini sağlar.

Öte yandan Kant, Grek sonluluğuyla bağlantı kurduğu sürece, kişinin Platon'dan sonra gelmiş olan Greklere geri dönmesi için imkân sağlar. Dolayısıyla, Kant'ın ya da en azından belirli bir Kant'ın, Leibniz'den Hegel'e, gerçekte ise Nietzsche'ye uzanan tarihsel süreç içinde bir tür kesintiye işaret ettiği görülür. Bu duruş noktasından bakıldığında Hölderlin'in aracılığı, dikkate değer bir önem kazanır.

Hölderlin ve spekülatif metafiziğe karşı koyuş

Hölderlin, öznelliği varlığın anlamı olarak anladığı sürece, Alman İdealizminin temellerini sorgulayan ilk kişidir. Ayrımı öznellik temeli üzerinde yeniden kurmaya çalışan girişime karşı çıkmıştır. Hegel için olduğu gibi Hölderlin için de bu, Kant tarafından açılan yolu izlemek suretiyle Greklerin düşünce için ne anlam taşıdıklarına kafa yorma sorunudur. Esasında o gezginci bir düşünürdür, sürgün düşünürüdür; aynı zamanda vaat edilen *hen kai pan* (bir ve her şey) ülkesine işaret eden Musa'dır. Şu halde Kantçı eleştiri, transendental bilincin önceliğini ortaya koyarak bölünmenin hâkimiyetini de kurmuş oldu. Hakikat, mevcudiyetin açılması olmaktan ziyade, yalnızca transendental özne tarafından kurulmuş nesnelliktir. Hegel, aynı zamanda bir tarih felsefesi de olan bir onto-teolojiye uygun olarak, anayurt ile sürgünün sistematik birliğini ele almayı üstlenmiş bir kişiydi. Bu duruş noktasından bakıldığında Grekler, dolayımlanmamış bir dolayımsızlıktan, öznelliğin henüz kendi-için-varlıkta düşünülmemiş olduğu güzelin nesnel bir uğrağından başka bir şey değildir.

Şu halde, bu spekülatif rotadan sapan kişiydi Hölderlin. Bu yüzden, Heidegger'in Hölderlin'e ilişkin olarak girişmiş olduğu okuma, bu duruş noktasından bakıldığında, onun Alman İdealizminin muammalı karakteri olarak anladığı şeyi kavramada son derece önemlidir. *Andenken* şiiri üzerine yorumunda o, bizim için doğal olan açıklamanın berraklığını Greklerin ayırt edici özelliği olan göksel ateşle (*fire of heaven*) karşıtlaştırdığı Böhlendorf'a mektuba gönderme yapar. Salt Bordeaux'ya yapmış olduğu gezinin hatırasından başka, "yurtdışına gezi, onun kendi ülkesine geri dönmesi için esastır, bu dönüş onu kendi poetik şarkısının özel yasası içine sokar"[21] da demek ister şair. Bu yaban-

21 Martin Heidegger, *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, 2. baskı, Frankfurt, 1962, s. 79;

cılık duygusu sayesinde modernler, Grekler'e zıt bir yol alarak, kendi ayırt ediciliklerini sağlayabileceklerdir. Böylece Heidegger, *Ekmek ve Şarap* (*Brot und Wein*) için yazılmış, fakat ona dahil edilmeyen dizelere değinir:

> nemlich zu Hauß ist der Geist
> nicht im Anfang, nicht an der Quell. Ihn zehret die Heimat.
>
> Kolonie liebt, und tapfer vergessen der Geist.
> Unsere Blumen erfreun und die Schatten unserer Wälder
>
> Den Verschmachteten. Fast wär der Beseeler verbrandt.*

Heidegger ardından şu yorumu yapar:

> Öğretilerine göre zihnin kendinde-varlığının her şeyden önce kendine geri dönme gereksinimi duyduğu, daha sonrasındaysa kendi-dışındaki-varlığı talep ettiği Schelling ve Hegel'e ait mutlak Alman metafiziğinin koşulsuz öznellik ilkesinden, bu dizelerde poetik olarak ifade edilen tarihsellik yasasının ne ölçüde türetilebilir olduğu; ve böylece, her ne kadar "tarihsel olarak doğru" ilişkiler keşfediyor olsa da, metafiziğe bu tür bir göndermede bulunmanın, poetik yasayı (*poetic law*), onun üzerine ışık tutmaktan çok anlaşılması güç kılmada ne denli rol oynadığı, dikkate alınmasını teklif edecek olduklarımızın bütünüdür. Diğer taraftan, Hölderlin'in, şair üzerine çalışmalarda üzerinde fazlasıyla durulan "Batının dönüşü" (*Western turning*) (bunun, Helenizmden vazgeçişin eşlik ettiği bir Hıristiyanlığa dönüş olup olmadığı ya da onların her ikisine yönelimde de bir değişiklik olup olmadığı) sorusunu anlamak önemlidir. Bu soru, bir soru olarak halihazırda çok kısadır ve "tarihsel" görünüşlerin ön yüzünde asılı durmaktadır. Zira, Hölderlin gerçekte değişmiştir fakat dönmemiştir. Değişirken o yalnızca kendisine ait olmuş olanı ve daima dikkatini vermiş olduğu şeyi buldu. Onun değişmesiyle birlikte, Helenizmin, Hıristiyanlığın ve Doğunun hakikatinin bilgisi de genel olarak değişir. Coğrafi bölgelerin ve çağların alışıldık tarihsel bölünmeleri, savunulamaz hale gelir. [22]

---

krş. Fr. çev.: J. Launay, *Approche de Hölderlin*, Gallimard, Paris, 1973, s. 105.

* "zira tin yuvadadır/başlangıçta değil, kaynakta değil. Yurt besler onu.//Sever sömürüyü ve cesur unutuşu tin./Neşe verir çiçeklerimiz ve ormanlarımızın gölgeleri/Özlem çekenlere. Neredeyse kavrulacak canlandıran." Hölderlin'in bu şiiri için bkz. Martin Heidegger, Hölderlins Hymne "Der Ister", cilt 53, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1984, s. 160; İng. çev.: Martin Heidegger, Hölderlin's Hymn "The Ister", İng. çev. William McNeill

Böylelikle Hölderlin, sadece Alman İdealizmini değil, Batı tarihinin bütününü de problematik hale getirir. Onun hareket noktası Hegel'inkiyle aynıdır: Yunanistan, varlığın kendi görünüşü içerisinde açıldığı anayurttur. Bununla birlikte, Hegel mutlak metafiziğin yolunu tutarken, Hölderlin ontolojik ayrıma (*ontological difference*) işaret etmiştir. Sonuçta, eğer tin yuvasında olduğu halde yuvasında değilse ve bu yüzden o, yabancı olanın büyük sıkıntısına katlanmak zorundaysa, bunun nedeni, kökenin yalnızca o kendisini yalıtırken ortaya çıkması yüzündendir:

> İlk durumda köken, kendisini kendi ortaya çıkmasında gösterir. Bununla birlikte, bu ortaya çıkmaya eşlik eden, ondan ortaya çıkmış olan şeydir. Köken bunu kendisinden, gerçekte öyle bir yolda serbest bırakmıştır ki, o kendisini ondan ortaya çıkmış olduğu şey içinde göstermez, bununla birlikte kendi görünüşünün arkasına saklanır ve geri çekilir. En yakın yuva bile, hâlâ anayurdunun civarında değildir. [23]

Dolayısıyla, "cesurca unutuş"un (*tapfer Vergessen*) sıkıntısını üzerine almak, kökenden geri çekilişe, Nietzsche'nin metafiziğin tamamlanması anlamında nihilizm olarak düşünmeye başlayacağı dünyanın karanlığına katlanma anlamına gelir. Öyleyse *Andenken*, salt olmuş olanın anısı değil, "gelmekte olanın anısı"dır (*memory of what is coming*). [24] Hegel için bu, kökende olanı, felsefenin tam da yazgısının gerçekleştirildiği mutlak bilginin döngüselliği içinde göstererek ona sahip olmak suretiyle Grek nostaljisinin ötesine geçme meselesiyken; Hölderlin için mesele, bu aynı nostaljiyi, sürekli meydana gelmekte olan bir kökenin hatırlanması biçimine dönüştürmektir.

Heidegger'e göre Hölderlin, böylelikle Platon'unkinden daha eski olan bir Yunanistan'a, başka bir deyişle Sokrates öncesi düşünürlerin ve *aletheia* olarak hakikat anlayışının Yunanistan'ına erişim sağlar; bir anlayış ki, her şeye rağmen, doğrudan doğruya Hegel'e kadar bir şekilde sürmüş olduğundan Heidegger şunları söyleyebilecektir: "*Aletheia*, Hegel'in *Tinin Fenomenolojisi*'nde her ne kadar dönüştürülmüş olsa da, yine de mevcuttur." [25]

Alman İdealizmine ilişkin okumasında Heidegger, Hegel'e olan apaçık

---

ve Julia Davis, India University Press, Bloomington ve Indianapolis, 1996, s. 126—çev. n.

22 Martin Heidegger, *Erläuterungen*, ss. 85-6; Launay, *Approche*, ss. 114-5.

23 *Erläuterungen*, s. 88; Launay, *Approche*, s. 117.

24 *Erläuterungen*, s. 110; Launay, *Approche*, s. 149.

25 A. Préau, Fr. çev.: *Essais et Conférences*, Gallimard, Paris, 1958, 1980, s. 221.

onayına uyum gösterir görünür. "Batıda, düşüncenin tarihi üzerine düşünme deneyimine sahip olmuş olan tek düşünür Hegel'dir" ve o, süregelen bir geçmişin toplanması olarak, *Gewesenes*, meydana-gelme olarak otantik bir biçimde anlaşılan varlık ile tarihin [birbirlerine] dönüştürülebilirliğini keşfetmiştir. Bu yüzden tarih, alacakaranlığın şafakla diyaloğudur. Bununla birlikte, Heidegger'e göre Hegelci zaman kavramı Aristoteles'te kaynağını bulan aynı kaba zaman anlayışıdır yine ve tarih de aklın açılımı olamaz. Metafiziğin dünya-haline-gelişinde (*becoming-world of metaphysics*) tarihsel olanın nihai toplanması anlamında bir eskatoloji idesi, kişiyi Hegelci mutlak bilgi üzerine düşündürürken, buna karşın *Gewesenes*, tıpkı Hegel'de olduğu gibi tarihin bir ürünü değil, "başlangıcın asla sona ermediği, hiçbir zaman geçmiş bir şey olmadığı" [26] anlamında, mutlak bir başlangıçtır. Bu yüzden tarih, asla yakalanıp geçilmemiş bir başlangıcın büyük gücüne tanıklık eden hedef anlamında, yazgı olarak anlaşılmak zorundadır. Dolayısıyla tarih, akıl tarafından yönetilmez; içinde olagelmenin (*being-been*) geleceği yönettiği hedefi belirlenmiş bir zorunluluk alanıdır. Michel Haar'ın belirttiği gibi, "geç döneminde Heidegger, geleceği zamanın... temel bir boyutu yapmaktan vazgeçmiştir." [27] Başlangıca bu şekilde önsellik vermek; Hegelci rasyonelliğin deviniminin, Nietzsche'nin düşündürdüğü gibi ve sonrasında varlığın unutulmuşluğu olarak kavranılmak zorunda olan bir nihilizm sürecinden başka bir şey olmayan şeyle ilişkisinde, düşüncenin vefakârlık ve hatırlama, *Andenken* olarak bir kavranışına işaret eder. Varlığın giderek artan unutulmuşluğu olarak kavranan varlığın tarihi, sonuç olarak, çağ kavramının anlamını değiştirir. Hegelci anlamda çağ, tinin bir uğrağıyken, Heideggerci anlamda *épochè*, varlığın sınırlanması ve geri çekilmesidir; öyle ki, varlığın tarihi artık tarih-ötesi (*metahistorical*) rasyonel bir zorunluluğun devinimi değil, "özgür bir sonuç"tur. Kişi bu söylenilenleri *Neden İlkesi*'nde (*Der Satz vom Grund*) bulabilir:

> Çağlar, gelişmekte olan bir sürecin yolu üzerine yerleştirilemeyecekleri gibi, asla birbirlerinden de türetilemezler. Bununla birlikte, çağdan çağa aktarılan bir miras da mevcuttur. Ne var ki bu, çağlar arasında onları birbirine bağlayan bir şerit gibi çalışmaz; aksine, miras her zaman *Geschick* içinde saklanan şeyden gelir, sanki tek kaynaktan her yerde olan ve hiçbir yerde olmayan bir ırmağı besleyen birçok kolun ortaya çıkması gibi. [28]

---

26 Martin Heidegger, *Nietzsche*, cilt 1 ve 2, s. 391.

27 Michel Haar, *The Song of the Earth*, İng. çev. Reginald Lilly, Indiana University Press, Bloomington, 1993, s. 71.

28 Martin Heidegger, *The Principle of Reason*, İng. çev. Reginald Lilly, Indiana University

Dolayısıyla, bizim aradığımız şey bir temel değildir; zira varlığın temeli yoktur ve "sanki varlık ve akılla oynarken bizi özgürleştiren oyunu oynamakta sınırsızdır." Hegel'in öz ile temeli özdeşleştirdiği yerde, *Wesen* (olma) ile *Abgrund*'un (uçurum/sonsuz derinlik) oyunu, sürekli olarak *Gewesenes*'ten yeniden başlayan oyun düşünülmek zorundadır. Şüphesiz orada, Kant'ın görmüş olduğu, Schelling'in Hegel'e karşı çıkmak için yeniden keşfetmeye çalıştığı, Hölderlin'in ise, başka bir şekilde deneyimlediği bir uçurum yer alır.

çev. Metin Bal

Press, Bloomington, 1991, s. 91.

TAŞKINER KETENCİ

Hegel'in aynasında Kant etiği

2007, Hegel'in en ünlü yapıtlarından *Tinin Fenomenolojisi*'nin yayımlanışının 200. yılı. *Tinin Fenomenolojisi* yayımlandığı günden bu yana felsefe tarihinin en çok tartışma koparan, zor kitaplarından biri sayılmıştır. Umberto Eco, okuma eylemi üzerine yazdığı *Anlatı Ormanlarında Altı Gezinti* adlı kitabında her metnin bir "ideal okuru" olduğunu, bir metnin ürettiği doğru anlamın tam da bu metne denk düşen bir "ansiklopedisi" olan "ideal bir okura" kendini açacağını savunur. Ancak, *Tinin Fenomenolojisi* gibi bazı metinler, okurun ansiklopedisi ne kadar zengin olursa olsun anlamını kolay ele vermez. Eco, bu türden metinlere örnek olarak James Joyce'un *Finnegans Wake*'ini verir. Eco'ya kalırsa, *Finnegans Wake*'in ideal okuru "ideal bir uykusuzluğun etkisi altındaki ideal okur" olmalıdır.[1] 200 yaşındaki *Tinin Fenomenolojisi*'nin okuru da, tıpkı *Finnegans Wake*'ın ideal okuru gibi, "ideal bir uykusuzluk içerisinde kıvranmalıdır"; *Tinin Fenomenolojisi* tıpkı Borges'in bir öyküsünde söz ettiği gibi, evrenin bire bir oranında bir haritası olma savındadır. *Tinin Fenomenolojisi*, hakkındaki yorumlar çokluğuna bakılırsa, belki "yolları çatallanan bahçe"dir. *Tinin Fenomenolojisi*'nin yollarından ilerlendiğinde Marx'a da varılabilir, Sartre'a da.

Ancak, okurlarının *Tinin Fenomenolojisi* karşısında yaşadıkları sorun yazınsal değildir. Okurların *Tinin Fenomenolojisi* karşısında yaşadıkları "zor kitap" deneyimi, Nicolai Hartmann'ın da vurguladığı gibi, Hegel'i "okuma"yı öğrenmemiş olmaktan kaynaklanır. Hartmann, *Alman İdealizmi* adlı kitabının "Önsöz"ünde şunları söyler: "Hegel'in felsefesini anlamak isteyen birisi, onu [olanaklı] en büyük, en içsel kuşatıcılıkla kavramalıdır. [Okur] bu yolu

1 Umberto Eco, *Anlatı Ormanlarında Altı Gezinti*, çev. Kemal Atakay, Can Yay., İstanbul, 1995, s. 24.

izlemediğinde Hegel'den hiçbir şey anlamamış demektir."[2] Hegel'i en içsel kuşatıcılıkla anlamak ise, Hegel'in üzerinde *Tinin Fenomenolojisi*'ni yazdığı masayı, o kitabı yazan kendisini, o kitabı yazarken top atışlarını duyduğu Jena Savaşı'nı ve bu savaşın en önemli aktörü Napoléon'u, bir tarihsel evrimin bütünlüğü içinde kavramaya çalışan kişi olduğunu anlamak olur herhalde.[3] Hegel, *Tinin Fenomenolojisi*'nde olguların neliğini anlamak kadar, tarihte "olmuş olanlar"ın[4] "niye oldukları gibi olup bittiği"ni de[5] kavramaya çalışır.

Hegel'e göre felsefede birbirini izleyen akımların varlığı, bunlar birbirleriyle çelişir görünseler de, "hakikatin ilerleyen gelişimi" anlamına gelir. Hegel tek tek sistemlerle uğraşmak yerine, "gerçek bilme" anlamında, yani "içinde hakikatin varolabileceği (...) bilimsel sistem" anlamında felsefeyi kurmayı kendine amaç edinir.[6] Bu felsefe, yeni gelen biçimin (yeni bir felsefe sisteminin) bir öncekini ortadan kaldırmasını değil, çelişkili görünen bütün öğelerin "zorunlu" olduğu "organik bir birliği" göz önünde bulundurur; çünkü felsefe sistemlerinin birbirini içererek ortadan kaldırma biçiminde ilerleyen gidişini sağlayan zorunluluk, "bütünün yaşamı"nı[7] da oluşturur. Bumin'in ifadesiyle söylenecek olursa:

> Bu sonuç gerçek bir son olmak için, sürecin tümünü anlamalı, açıklamalı, hesabını vermeli, böylelikle bilincin gelişimindeki son an, herhangi bir an olmaktan çıkıp, "Bütün" olmalıdır. Başka bir deyişle, tarihsel olarak mutlak idealizm kültür tarihinin tümünü anlayabildiği ölçüde bir sonuç, bir bitiştir.[8]

Felsefeyi bütünü kavrama etkinliği olarak gören Hegel için Kant çok önemli bir filozoftur. Hegel bütünü kavramak için Kant'ın görüşlerini de bütün içinde bir yere oturtmak, onu kapsayarak aşmak için, sistemin zorunlu ama aşılması

---

2 Nicolai Hartmann, *Die Philosopie Des Deutschen Idealismus*, Walter de Gruyter, Berlin, 1960, s. 243.

3 Alexandre Kojève, *Hegel Felsefesine Giriş*, çev. Selâhattin Hilâv, Yapı Kredi Yay., İstanbul, 2000, s. 37.

4 G.W.F. Hegel, *Tarihte Akıl*, çev. Önay Sözer, Kabalcı Yay., İstanbul, 1991, s. 30.

5 R.G. Collingwood, *Tarih Tasarımı*, çev. Kurtuluş Dinçer, Ara Yay., İstanbul, 1990, s. 123.

6 G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Suhrkamp Verlag, 5. Auflage, Frankfurt am Main, 1996, s. 14.

7 A.g.e., ss. 11-2.

8 Tülin Bumin, *Hegel*, Alan Yay., İstanbul, 1987, s. 128.

gereken bir öğesi haline getirmek zorundadır. Bu bakımdan Hegel'in Kant ile hesaplaşması, onun "genç Hegel" olarak adlandırılan döneminden başlayarak neredeyse bütün çalışmalarına eşlik eden bir temadır. Hegel erken dönem yazılarından *İsa'nın Yaşamı*'ndan (1795) başlayarak, *Doğal Hukukun Bilimsel Ele Alınma Tarzları*'nda, *Tinin Fenomenolojisi*'nde, *Felsefe Tarihi Üzerine Dersler*'de, *Hukuk Felsefesi*'nde ve en sonunda da *Mantık*'ta Kant ile sürekli bir hesaplaşma içindedir. Hegel, Kant felsefesini epistemoloji, siyaset felsefesi ve etik gibi farklı bağlamlarda eleştiri konusu yapar. Bu eleştiriler içerisinde özellikle Hegel'in Kant etiğine yönelttiği eleştiriler, bir filozofun bir başka filozofa yönelttiği eleştirilerden daha fazla bir anlam taşır. Bu eleştirilerin, *eleştirel kuram* geleneğinin politika ve etik görüşlerine ve bu çizgi üzerinden geçerek postmodern eleştiriye kadar uzanan önemli etkileri söz konusudur.[9] Bu nedenle, günümüzde Kant felsefesi hakkında yapılan değerlendirmeleri tarihsel bir zeminde ele almak bağlamında Hegel'in Kant'a yönelik eleştirilerine eğilmek gerekli görünmektedir. Sözgelişi, Foucault'nun "herkesin uyması anlamında herkes açısından kabul edilebilecek bir ahlak biçimi arayışı, bana ölümcül gelmektedir"[10] düşüncesinin ya da Bauman'ın, modern düşünürler "her şeyi kapsayan birleştirici bir etik—yani, insanların öğrenebilecekleri ve itaat etmeye zorlanabilecekleri tutarlı bir ahlaki kurallar bütünü oluşturmaya ve dayatmaya çalıştılar"[11] savının temellerini Hegel'de bulmak olanaklı görünüyor.

Hegel'in Kant'a bakışını, Kant'ı nasıl eleştirdiğini anlayabilmek için öncelikle *Tinin Fenomenolojisi*'ne gitmek gerekir. *Tinin Fenomenolojisi*, Kant'ı Aydınlanma felsefesi ile ilgisinde ele alır. Hegel, *Tinin Fenomenolojisi*'nde Kant'ın pratik felsefesini, "Fransız Devrimi'nin hakikati" olarak nitelendirir. Başka bir deyişle, ona göre Kant'ın etik görüşü, tinin Fransız Devrimi'nden sonra ulaştığı bir aşamadır. Hegel'in bu düşüncesini daha açık bir hale getirmek için, onun Aydınlanma ile terör arasında gördüğü bağlantıya dikkat etmek gerekir. Fransız Devrimi'nin dayandığı insan anlayışı, bütün bir on sekizinci yüzyıl felsefesinin geliştirdiği, insanın özgür bir varlık olduğu kabulünden hareket ederek *Fransız İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirgesi*'nde dile getirilen bakış açısından toplumun yeniden düzenlenmesi talebini gerçekleştirmeye çalışır. Oysa bu yöndeki çabalar, Devrim sonrası "terör" dönemi ile son bulur. Hegel'e göre terör ile devrim arasındaki bağ rastlantısal değil, zorunludur. Çünkü Devrimi

9 Seyla Benhabib, *Eleştiri, Norm ve Ütopya*, çev. İsmet Tekerek, İletişim Yay., İstanbul, 2005, s. 102.

10 Michel Foucault, *Entelektüelin Siyasi İşlevi*, çev. Işık Ergüden-Osman Akınhay-Ferda Keskin, Ayrıntı Yay., İstanbul, 2000, s. 261.

11 Zygmunt Bauman, *Postmodern Etik*, çev. Alev Türker, Ayrıntı Yay., İstanbul, 1998, s. 13.

yapanlar, herkesin özgürlüğü adına "genel iradenin temsilcileri" olarak, her bir bireyin özgürlüğünü, yani kendilerine karşı çıkan her bir istemi yok etmeye yönelirler. [12] Hegel bu konuda şunları söyler:

> İktidarın kendisi, genel istemenin kendini koyan noktası ya da bireyselliğinden başka bir şey değildir. İktidar bir noktadan çıkan isteme ve yerine getirme olarak aynı zamanda belirli bir düzeni ve eylemi istemekte ve yerine getirmektedir. Bir yandan tüm geri kalan bireyleri kendi olgusallığından dışlamakta, öte yandan kendisini böyle belirli bir isteme olan ve bu yüzden genel iradeye karşıt olan bir iktidar olarak oluşturmaktadır. [13]

Fransız Devrimi ilkece yurttaşların salt birer insan olarak birbirine eşit olduğunu ileri sürer, oysa gerçekte yaşananlar bu ilkeyi yadsır. Kendilerini yasa ile özdeşleştiren yöneticiler, yasaya aykırı buldukları tek tek istemeleri yasanın karşısında görmekte ve ortadan kaldırmaya çalışmaktadırlar. Buradan çıkan sonuç, Devrimin dünyaya ait kılmayı hedeflediği "özgürlük" kavramının gerçek dünyaya—Kant'ın bir kavramıyla söylenecek olursa, fenomen dünyasına—ait olamayacağıdır. Hegel'e göre, Kant'ın pratik felsefesi tam da bu durumu betimler: İnsanın özgürlüğü feneomen dünyasına değil, numen dünyasına aittir. Kant'ın felsefesinde ulaştığı etik anlayışa göre, insan özgürdür ve bu özgürlük de yasa, ama gerçek dünyaya değil, *noumenon* dünyasına ait bir yasa olmalıdır. Hegel'e göre, yaşanan deneyimle insan, Kant'ın kaleminden "kendi özünün fenomenler dünyasında yer almadığını anlamıştır." Bu nedenle Kant felsefesi, Fransız Devrimi'nin ve genel olarak da Aydınlanma'nın hakikatidir. [14] Hegel bu düşüncelerini dile getirirken, Kant'ın *Pratik Aklın Eleştirisi*'nde dile getirdiği, ahlak yasasının "niyetlerde ya da maksimlerde somut olarak ortaya çıkan uygulanışı, yani onun gösterilebilecek pratik gerçekliği [olduğu]" düşüncesini ihmal etmektedir. [15]

Hegel, Kant hakkındaki düşüncelerini *Felsefe Tarihi Üzerine Dersler*'de de tekrarlar. Ona göre "Kant felsefesinin varıp çıktığı yer Aydınlanma'dır." [16]

---

12 Tülin Bumin, *Hegel*, ss. 140-1.

13 G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, ss. 436-7.

14 Tülin Bumin, *Hegel*, ss. 140-1.

15 Immanuel Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, çev. İoanna Kuçuradi, TFK Yay., Ankara, 1995, s. 63.

16 G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Hegel-W Bd. 20, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1986, s. 332.

> Kant felsefesi, her şeyi kendilik bilincine geri götürür, ama kendilik bilincinin bu özüne, bu salt kendilik bilincine hiçbir gerçeklik veremez; kendi başına varlığı keşfedemez; yalın düşünceyi kendi kendisinde farkı taşır diye kavrar, ama hakikatin tam da bu farkta olduğunu henüz anlamaz; kendilik bilincini aşmasını bilemez. [17]

Bu nedenle, Kant felsefesi Aydınlanma'nın kuramı ve felsefesidir. Hegel'e göre felsefi olarak Aydınlanma, en başta da doğru hiçbir şeyin bilinemeyeceği, sadece fenomenin bilinebileceği fikridir. Hegel için, bu düşünceyi savunduğunu sandığı Kant, Aydınlanma'nın "soyut bilinci"dir. [18]

Kant'ın pratik felsefesini *Tinin Fenomenolojisi*'ne (ve felsefe tarihine) bu şekilde yerleştiren Hegel, *Tinin Fenomenolojisi*'nin "Akıl" (*Vernunft*) başlıklı "C" bölümünün son iki alt bölümcüğünde, Kant'ın "yasa koyucu akıl" ve "yasa sınayıcı akıl" kavramlarını inceler. Aslında Hegel'in yukarıda dile getirdiği eleştiri, Kant etiğinin ana kabulünün gerçek dünyada politik bir amaç olarak konmasının eleştirisidir. Ama Kant'ın etik görüşünün doğrudan hedef alındığı parçalar bu iki alt bölümde yer alır.

* * *

Tinin Fenomenolojisi'nde Hegel, "yasa koyucu akıl" (*die gesetzgebende Vernunft*) ve "yasa sınayıcı akıl" (*die gesetzprüfende Vernunft*) başlıklı iki alt bölümcükte, kişinin maksiminin herkes için geçerli bir ahlak yasası olup olamayacağını genelleştirilebilirlik ölçütüne [19] göre belirlemeyi bir yöntem olarak şart koşan Kant'ı eleştirir. Bu eleştiri, Hegel'in gençlik dönemi yapıtları arasında sayılan *Doğal Hukukun Bilimsel Ele Alınma Tarzları, Onun Pratik Felsefe İçindeki Yeri ve Pozitif Hukuk Bilimiyle İlişkisi* [20] adlı eserinde de yinelenir. Hegel, bu eserinde, "kesin buyruk" eylem ilkelerinin ve ödevin her türlü özel içerikten soyut-

17 A.g.e., s. 332.

18 A.g.e., s. 332.

19 "... [M]aksimim (benim ve başkaları için) genel bir yasa (*allgemeines Gesetz*) olacak olsa, memnun olur muydum?" ve "kendi kendime şunu sorarım: kendi maksiminin genel bir yasa olmasını isteyebilir misin? Bunu isteyemeyeceğin yerde o reddedilecek bir maksimdir." Immanuel Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, çev. İoanna Kuçuradi, TFK Yay., Ankara, 1995, s. 18.

20 G.W.F. Hegel, *Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie und sein Verhältnis zu den positiven Rechtswissenschaften*, Hegel-Werke Bd. 2, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1986.

lanmasını talep ettiğinden, ahlak ilkesinin bu kullanımının totolojik yargılara vardığını dile getirir.

Kant etiğinde genelleştirilebilirlik, eylemde bulunan öznelerin eylem ilkeleri (maksimler) oluşturmalarında ya da, ister eylemde bulunanın içinde yaşadığı toplumda isterse de başka bir toplumda olsun, belirli bir toplumda varolan maksimleri mantıksal bakımdan sınamadan geçirmeye yarayan bir araçtır. Bu bakımdan genelleştirilebilirlik, Kant'ın etik görüşünde mantıksal bir ilke olarak, kültürler-üstü bir konumda durur. Ancak, bu mantıksal ilke, bu ilkeyi kullananın ahlaksal pratiğine içkin durumdadır. Mantıksal ölçüt, eylemlerinin değerini bilmek isteyecek cesarete sahip öznelerin bir aracıdır. Mantık, ahlaksal failin bir aracıdır. Kant'a göre genelleştirilebilir bir "maksim", kendini yok etmek zorunda olmayan bir maksimdir. Kendini yok eden bir maksim, "genel bir yasa koymada (*Gesetzgebung*) ilke olarak yer almaya uygun değildir." [21]

Hegel'e göre ise, "genelleştirilebilir olma" ölçütü tümüyle yararsızdır. Bu düşüncesini kanıtlamak için Hegel, iki normu örnek olarak kullanır. Bunlardan birincisi, "herkes doğruyu söylemeli" [22] normudur. Bir koşuldan bağımsız gibi duran bu ödevin aslında bir koşulu vardır: "Eğer konuşan kişi doğruyu biliyorsa", [23] doğruyu söylemelidir. Bu önkoşulla birlikte ödev yeniden formüle edilmelidir: "Herkes gerçeği söylemelidir, her durumda o konu hakkındaki kendi bilgi ve kanısına göre." [24] Ama bu durumda bu normu kendisine ilke edinen kişi, daha yasayı dile getirirken onu çiğnemiş olur. Çünkü Hegel'e göre, "herkesin doğruyu söylemesi gerektiği" ile "herkesin kendi bilgi ve kanısına göre gerçeği söylemesi gerektiği" aynı şey değildir. Kişinin ilkeyi dile getirirken demiş olduğu ile demek istediği birbirinden farklıdır. Bu da doğruyu söylememek demektir. Böylece Hegel buradan şu sonucu çıkarır: "İçeriğin bu rastlantısallığı ancak içeriği ifade eden önerme *biçiminde* bir genelliğe sahiptir; ama ahlaksal önerme olarak genel ve zorunlu bir içerik ileri sürer ve bu durumda ise rastlantısallık nedeniyle kendi kendisiyle çelişir." [25]

Benzer bir eleştiriyi Hegel, *Felsefe Tarihi Üzerine Dersler*'de de dile getirir.

---

21 Immanuel Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, çev. İoanna Kuçuradi, TFK Yay., Ankara, 1995, s. 19.

22 "Jeder soll die Wahrheit sprechen." G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, s. 313.

23 "wenn er die Wahrheit weiß." A.g.e., s. 313.

24 "jeder soll die Wahrheit reden, jedesmal nach seiner Kenntnis und Überzeugung davon." A.g.e., s. 313.

25 "Diese Zufälligkeit des Inhalts hat die Allgemeinheit nur an der Form eines Satzes, in der sie ausgedrückt ist; aber als sittlicher Satz verspricht er einen allgemeinen und notwendigen Inhalt und widerspricht so durch die Zufälligkeit desselben sich selbst." A.g.e., ss. 313-4.

Buradaki eleştiri de yine genelleştirilebilirlik ölçütüne yöneliktir. "Sahip olduğunuz şeyleri fakirlere veriniz" önermesi genelleştirilerek yerine getirilirse, yani herkes sahip olduklarını başkalarına dağıtırsa, hayırseverlik ortadan kalkar. Bu durum Kant'ın eylem ilkesinin kendi kendini ortadan kaldırmaması gerektiği düşüncesinin yanlışlığını gösterir. Çünkü ahlaksal ilke, ahlaksallığı ortadan kaldırmaktadır. [26]

Hegel'in genelleştirilebilirlik ölçütü bakımından Kant'a yönelttiği eleştirinin yeterli temelinin bulunmadığı söylenebilir. İlkin, "doğruyu söylemek gerekir" normu, aslında "bilebildiğin kadarıyla ve doğru olduğuna iyi niyetle inanarak doğruyu söylemek gerekir" [27] anlamına gelir. Dolayısıyla, Hegel'in ilkeye zarar verdiğini ileri sürdüğü ekler aslında ilkede içkindir. Birinin bilmediği bir hakikati dile getirmesi zaten olanaksız olduğuna göre, Hegel'in niyeti Kant'ın ilkesini saf dışı etmek ve kendi yolunu açmak olunca, eleştiride biraz aşırıya kaçılmış demektir bu. İkinci olarak, *Felsefe Tarihi Üzerine Dersler*'de dile getirilen "sahip olduğunuz şeyleri fakirlere veriniz" eleştirisi ise, düpedüz bir tür kurnazlık olarak görülebilir. Çünkü Kant, ahlaksal eylemin insan türü için bir zorunluluk değil, bir olanak olduğunu ısrarla vurgular. Dolayısıyla, genelleştirilebilirlikten Kant'ın beklediği şey, kişilerin eylemlerini doğa nedenselliğinin zorunluluğu gibi bir nedensellikle zorunlu olarak belirleyecek ilkelerin türetimi değil, eylem ilkelerinin değerlendirilmesinde bir ölçüt işlevi görmesidir. Bu ölçütün gerçeklikte kişileri zorunlulukla belirleyen bir ilke olamayacağı zaten Kant tarafından en baştan kabul edilir. Dolayısıyla, Hegel'in burada *saçmaya indirgeme* yoluyla çürütme çabası, daha en baştan kendi kendisiyle çelişmektedir.

Aslında *Tarihte Akıl*'daki bazı parçalar, Hegel'in de genelleştirilebilirlik ölçütünün öneminin farkında olduğunu gösterir. Hegel, eylemde niyetin tek başına eylemin değerini belirlemeye yetmeyeceğini saptarken, belirli bir eylemin doğruluğu ile yanlışlığının, eylemin arkasındaki ilkenin "eylemin kendisini gerçekleştirene" zarar verip vermediğine göre belirlendiğine de değinir. [28]

Hegel'in bu bağlamdaki ikinci eleştirisi, ahlaksal ilkeleri belirli bir bağlamla ilişkilendirmeye yöneliktir. Eylemde bulunan kişi doğruyu söylemesini gerekli kılan ilkeye ikna olsa bile, bu ilkeyi belirli durumlara uygulamalıdır. Ancak, genel bir ilke belirli bir eyleyicinin elinde tek bir öznel ilke yaratmaz, eylemin öznel ilkesi farklı durumlarda farklı biçimler ala-

26 "Das Gesetz der Moralität ist Wohltätigkeit, 'Gebt eure Sachen den Armen'; schenken alle, was sie haben, so ist Wohltätigkeit aufgehoben." G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, s. 368.

27 Seyla Benhabib, *Eleştiri, Norm ve Ütopya*, s. 106.

28 G.W.F. Hegel, *Tarihte Akıl*, s. 15.

bilir. Hegel'e bakılırsa, "doğruyu söylemek gerekir" gibi genel bir ilke ile bu ilkenin eylemde uygulamaya konması arasında bir ayrım vardır. Bazen tek bir ilke bir eylemin hareket ettiricisi olmakta yetersizdir. Aynı anda, aynı bağlam için başka ilkeler de işe karışmalıdır. Burada ise, Kant etiğinin belki de gerçekten eleştirilmesi gereken bir yanıyla karşı karşıya kalıyoruz. Bu, doğru etik ilkelerin belirli tek tek durumlarda nasıl uygulanırsa ilke ile amaçlanan şeye ulaşılabileceği sorunudur. Bu nokta, Kant'ın üzerinde durmadığı bir noktadır.[29] Ancak bu durum, yine de, Kant'ın bir ilkenin bir yasa olabilmesi için gerekli olduğunu söylediği ölçütlerin gereksiz ya da yanlış olduğu anlamına gelmez.[30]

Hegel'in *Tinin Fenomenolojisi*'nde incelediği ikinci önerme, ünlü "hemcinsini kendin gibi sev"[31] buyruğudur. Hegel'e göre bu buyruk, tek tek kişilerin başka tek kişilerle ilişkilerine ilişkindir ve tek kişiler arasında kurulması gereken duygusal bağa (*Empfindung*) işaret eder. Bu ilkedeki "sev" buyruğu, "etkin bir sevgi" (*Die tätige Liebe*) olarak bir insandan kötü olanı uzaklaştırıp yerine iyi olanı koymayı amaçlar. Ancak, hemcinsinin iyiliği için neyin yararlı neyin zararlı olduğunu, onun iyiliğine hangi yoldan ulaşılabileceğini bilmek gerekir. Bu bilgi ise, hemcinsini "anlama yetisi ile sevmek" demektir. Hegel'e göre, anlama yetisine dayalı, iyiyi amaçlayan eylem ise kişinin değil, ancak devletin eylemi olabilir. Devletin iyiyi amaçlayan eylemiyle karşılaştırıldığında, tek kişinin eyleminin hiçbir değeri yoktur.[32] Böylece bir duygu olan iyiliğe kalan tek anlam, bir gereksinim için yardım etmektir. Bu da rastlantısaldır. Öyleyse başkalarının iyiliğini koşulsuz olarak buyuran buyruk, "yasa", aynı zamanda rastlantısal bir buyruktur. Başka bir deyişle, Kant'ın koşulsuz olduğunu söylediği ahlaksal buyruklar aslında koşullu buyruklardır. Bu bağlamda, Hegel şöyle söyler:

-

29 Sözgelimi, Aristoteles'in etik görüşü her bir tek durumda dürüstlüğün nasıl gerçekleşeceğini o durumla ilgisinde bulmayı gerekli kılar. Başka bir biçimde söylenecek olursa, "nasıl, kime karşı, neden ve ne kadar süreyle" belirli bir eylemi yapmayı "tercih etmek" gerektiği ancak çeşitli bilgiler ve doğru eylem ilkelerine dayanıldığında bulunabilir (Bkz. Taşkıner Ketenci, "Aristoteles'in Etik Görüşünde Akıl Kavramının Yeri", *Yeditepe'de Felsefe*, Yeditepe Üniversitesi Yay., sayı 4, İstanbul, 2005). Belki de, doğru eylemin neliğini kavrayabilmek için Aristoteles ile Kant'ı birlikte okumak (her iki etik görüşün birbirlerinden neler alabilecekleri üzerine düşünerek okumak) iyi bir yol gösterici olabilir.

30 Seyla Benhabib, *Eleştiri, Norm ve Ütopya*, s. 106.

31 "Liebe deinen Nächsten als dich selbst." G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, s. 314.

32 G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, ss. 314-15.

> [Ö]yleyse bu yasa, tıpkı ilk yasa gibi genel bir içerik taşımaz ve bir mutlak ahlak yasası gibi kendinde ve kendisi için bir içerik taşımaz. Ya da böylesi yasalar yalnızca gereklilik olarak kalırlar ve hiçbir gerçeklikleri yoktur; bunlar yasa değil yalnızca *buyruk*turlar. [33]

Ve ekler:

> [Y]asa koymak için geriye kalan ya genelliğin saf biçimidir ya da gerçekte kendini içeriğin karşısına koyan bilincin totolojisidir ve ne var olandan ne de fiili içeriklerden elde edilmeyen, ama özün ya da kendi kendi ile özdeş olmanın bilgisidir. [34]

Burada vardığı sonuçla Hegel, *Doğal Hukukun Bilimsel Ele Alınma Tarzlarında* vardığı sonucu bir kez daha tekrarlamış olur. [35]

Hegel'e göre, "herkes doğruyu söylemeli" ve "hemcinsini kendin gibi sev" normları hakkında yapılan bu iki inceleme, Kant etiğinin "yasa koyucu" akıl kavramının bir yanılsama olduğunu gösterir. Yasa koyucu akıl denilen şey, aslında yasa sınayıcı akla indirgenmiştir; yasa sınayıcı akıl da kendisinden beklenen yerine getirmemektedir. Hegel'e göre, tam da burada önemli bir sıkıntı vardır. Çünkü "aklın kendinde sahip olduğu yasa ölçütü her şeye aynı şekilde uygundur ve bu nedenle de gerçekte bir ölçüt değildir." [36] Hegel, burada dile getirdiği bu düşünceyi *Doğal Hukukun Bilimsel Ele Alınma Tarzları*'nda da şöyle dile getirir:

> Maksimin içeriği, o her ne ise, belirlenmişlik ya da tekillik olarak kalır; ve onun içeriğine biçim veren genellik, kuşkusuz analitik bir birliktir. Ve ona sağlanan bütünlük saf olarak bir cümlede dile getirilirse, böylece önerme analitik olur ve bir totolojidir.

---

33 G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, s. 315. Ayrıca bkz. Jürgen Habermas, "Erläuterungen zur Diskursethik", *Treffen Hegels Einwände gegen Kant auch auf die Diskursethik zu?*, Suhrkamp, Franfurt am Main, 1991, ss. 21-4.

34 G.W.F. Hegel *Phänomenologie des Geistes*, s. 316.

35 G.W.F. Hegel, *Wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie und sein Verhältnis zu den positiven Rechtswissenschaften*, s. 462.

36 "Der Maßstab des Gesetzes, den die Vernunft an ihr selbst hat, paßt daher allem gleich gut und ist hiermit in der Tat kein Maßstab." G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, s. 319.

Ve devamında şöyle der: "Biçimselcilik, her maksimin gelişigüzel genel bir yasa biçimine getirilebilmesinde de kendini gösterir. —ve kuşkusuz bu tarzda ahlaksal bir yasa kılınmayacak hiçbir şey yoktur." [37]

Hegel'e göre kategorik buyruk geneli özelden ayırmayı talep ettiğinden, bu ilkeye göre geçerli olan yargılar her defasında çözüme gereksinim duyan sorunların kendine özgü yapısına ve bağlamına duyarsız, tek tek olayları açıklamada da yetersiz kalmaktadır. *Tinin Fenomenolojisi*'nde Hegel, "Ahlaksal Dünya Görüşü" [38] (*die moralische Weltanschauung*) başlıklı bölümde bu konudaki düşüncelerini şöyle dile getirir:

> Ahlak bilinci, saf ödevin istemesi ve yalın bir bilme olarak... çok farklı türden olayların gerçekliğiyle ilişkilidir ve böylelikle de çok farklı türden (*mannigfaltig*) ahlaksal bir *ilişki* içindedir. [Şimdi], *ödevler çokluğu*na gelince, kendinde ahlak bilinci için genel olarak yalnızca onlardaki saf ödev geçerlilik taşır; çokluk olarak birçok ödev *belirli* ödevdir ve bundan dolayı da bu şekilde ahlak bilinci için kutsal şeyler değildir. [39]

Aynı bağlam, *Doğal Hukukun Bilimsel Ele Alınma Tarzları*'nda yeniden dile getirilir:

> Özel olandan soyutlamanın arka yüzü, genelin biçimi içinde tanınmaz hale getirilen özelin mutlaklaştırılmasıdır: Fakat mutlak, biçimin koşullu içerikle karıştırılmasıyla formun mutlaklığı içeriğin koşulluluğu altına itilecektir ve bu tersine çevirmede, bu hokkabazlıkta aklın pratik yasa koymasının özü (*Nerv*) bulunur. [40]

Hegel'in burada Kant'a yönelttiği eleştiriler, Kant etiğinin biçimsel olma savına da yöneliktir. Kant etiğindeki biçimsel olma savının eleştirisi, on dokuzuncu yüzyılda Schopenhauer'de ve daha sonra yirminci yüzyılın hemen başında

37 G.W.F. Hegel, *Wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie und sein Verhältnis zu den positiven Rechtswissenschaften*, ss. 460-1.

38 G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, s. 442.

39 G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, s. 448.

40 "durch Vermischung der absoluten Form aber mit der bedingten Materie wird unversehens dem Unreellen, Bedingten des Inhalts die Absolutheit der Form untergeschoben, und in dieser Verkehrung und Taschenspielerei liegt der Nerv dieser praktischen Gesetzgebung der reinen Vernunft." G.W.F. Hegel, *Wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie und sein Verhältnis zu den positiven Rechtswissenschaften*, s. 464.

İçerikli Değerler Etiği görüşünden başlayarak günümüz etiğinde de sıklıkla karşılaşılan bir eleştiridir. Hegel'e göre, istemenin kendisini saf ve koşulsuz bir biçimde belirlemesinin ödevin kaynağı olarak öne çıkarılması ve isteme hakkındaki bilginin onun sonsuz özerkliğine bağlanması Kant felsefesinin çok önemli bir başarısı olsa da,

> nesnel ahlaksallık (*Sittlichkeit*) kavramına ulaşmayan salt ahlaksal bir yaklaşıma dayanmak (*die Festhaltung des bloss moralischen Standpunkts*) bu başarıyı *boş bir biçimciliğe* ve ahlak hakkındaki bilimi de ödev uğruna ödev hakkında bir lafazanlığa indirger. [41]

Hegel'in bakış açısından, Kant'ın etik görüşünden hareket edildiğinde ne "tek tek ödevlerin belirlenimine" geçilebilir ne de herhangi bir öznel ilkenin ödev olup olmadığı hakkında karar verilebilir. Hatta Hegel'e göre, Kant'ın biçimsel etiğinden bakıldığında "her tür haksız ve ahlaksız eylem tarzı meşrulaştırılabilir" bile.

Hegel'in Kant etiğine yönelttiği, ahlaksal ilkelerin biçimsel olmasının yalnızca totolojik önermelere olanak tanıdıkları itirazı pek de doğru görünmüyor. Çünkü bu ilkeler—Hegel'in hatalı eleştirisinde olduğu gibi—yalnızca mantıksal ya da sözdizimsel tutarlılık isteminde bulunmakla kalmaz, belirli bir ahlaksal bakış açısının kullanımını da talep ederler. Söz konusu olan, salt dilbilgisel bir biçimsellik ve genelleştirilebilirlik sorunu değil, verili her durumda tartışmalı bir normun genel bir bağlayıcılık (yasa gücü) elde etmesini *hepimiz*in isteyip isteyemeyeceğidir. Bu ise, her zaman için belirli bir toplumun içerisinde dünyaya gelen bireylerin, içinde yaşadıkları toplumun normlarını ve bu normların taşıyıcısı olarak kendilerini eleştirel sorgulamaya açmaları, gerektiğinde "uyumsuz" [42] olma cesareti göstermeleri demektir. Kant bu düşünceleriyle, Hegel'in başka bir şeyi kastederek ama büyük bir isabetle de söylediği gibi, "Aydınlanma'nın hakikatidir" aslında.

Burada Hegel'in eleştirilerinin abartılı olmasında, Kant'ın *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*'nin yapısını gözetmemiş olması önemli bir rol oynar. Çünkü ahlaksal ilkelerin genelleştirilebilirliği ölçütü, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*'nin "Ahlakın Sıradan Akıl Bilgisinden Felsefi Olanına Geçiş" adlı birinci bölümünde dile getirilir. Bu bölüm, ahlak hakkında kişilerin sahip olabileceği "sıradan bilgi"yi dile getirir. Başka bir deyişle bu bölüm, ahlaksallık hakkında düşünmenin ilk adımıdır. Dolayısıyla, burada dile getirilen ölçüt, bir yandan sahip olunan normların sınanması, diğer yandan ise, ahlaksallığın içerisine gömülü bir ben-sevgisi ilkesi olan "kendine yapılmasını istemediği-

41 G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1986, §135.

42 Camus'nün verdiği anlamla...

ni başkasına da yapma" ilkesinin, Hegel'in bir kavramıyla söylenecek olursa, kapsanarak aşılması (*Aufhebung*) anlamına gelir. Diğer bir deyişle, genelleştirilebilirlik ilkesi, "kişi kendi çıkarını gözetmeyi kendine ilke edinmediğinde ne yapmıştır?" sorusuna verilen "sıradan" yanıtın dayanağıdır. Kaldı ki, Kant etiğinde ahlak yasası, aşamalı bir gidişat içerisinde üç farklı "formül" olarak dile getirilir. Bu formüllerden üçüncüsü olan "pratik buyruk" ve pratik buyruğun insanın değerli bir varlık olduğu bilgisinde temellendirilmesi hiç de göz ardı edilebilecek bir şey değildir. Oysa Hegel, bu noktayı da göz ardı eder.

Hegel, belki de bu noktayı göz ardı etmesinin de etkisiyle, Kant etiğini normatif bir etik olarak değerlendirir. Dolayısıyla, normlar da her zaman toplumsal yaşam ile, yani bireyle ilişkili olduğundan, Kantçı biçimsel ahlak yasasından herhangi bir somut, tekil normu elde edemez. Bu durumda da, Kant etiğini işe yaramaz bir etik olarak görür. Oysa günümüzde de Kant etiği hakkında dile getirilen, bu etiğin normatif bir etik olduğu düşüncesi yanlış bir düşüncedir. Çünkü normlar bize ne yapmamız gerektiğini ya da neyi nasıl değerlendirmemiz gerektiğini söylerler. Oysa Kant etiğinin, ahlaksal eylemin arkasında durduğunu gösterdiği ilke, bir isteme ilkesi, istemeyi belirleyen bir ilkedir. Bu ilke zaten bize ne yapacağımızı söyleme iddiasında değildir. Bu "kesin/pratik buyruk", hangi *tarzda* ve *neyi* istersek etik bakımdan değerli eylemin olanaklı hale geleceğini söylemekten öte gitmez.

Sonuç [43]

Etik, eylemin neliğini ya da daha genel bir ifade ile söyleyecek olursak, eyleyen bir varlık olarak insanın neliğini aydınlatmaya girişen bir disiplindir. Etiğin nesnesinin ele alınmasında yola çıkılacak birden fazla perspektif vardır. Sözgelişi, eylem yalnızca eylemcisi ile olan ilgisinde ele alınabilir. Bu noktadan bakıldığında eylem, kişiye özgü bir sorun olarak nesne edinilir. Bu bakış açısından insani bir sorun olarak eylem, kişi üzerinden gidilerek ele alınmaktadır. Sözgelişi, Schopenhauer'in ve Kant'ın etik görüşleri bu türden etiklere örnektir. Eylemi nesne edinmenin yollarından bir diğeri ise, eylemi ve eyleyen varlık olarak insanı toplumsal yapı içerisinde nesne edinmektir. Bu bakış açısından da insani bir sorun olarak eylem, toplum üzerinden gidilerek ele alınır. Platon'un, (bütün olarak

43 Hegel'in Kant eleştirilerinin değerlendirilmesi, çağdaş felsefede önemli bir konudur. Sözgelişi, Jürgen Habermas, H.-G. Gadamer, Allen Wood, Stephen Houlgate, Frederick Beiser, Terry Pinkard, Charles Taylor ve Ottfried Höffe gibi önemli Hegel uzmanlarının bu konuda çalışmaları vardır. Fakat bütün bu filozofların görüşlerinin ele alınması, bu makalenin değerlendirme bölümüne sığmayacak kadar geniş kapsamlı olacağından, daha ayrıntılı olarak çalışmayı geleceğe bırakmak üzere, bu çalışmayı, sahip olduğu bu içerikle sınırlıyorum—T.K.

değilse de ilkesi bakımından) Aristoteles'in, Hegel'in ve Marx'ın etik görüşleri bu ikinci türe örnek olarak verilebilir. Bu bakımdan Hegel, praksis sözcüğünü antikçağda Aristoteles'in anladığı biçimde kabul eder. Aristoteles, *praksis* kavramıyla, "gerçekleşmesi ancak polis'te, konuşma ve eylemin edinilmekle kalmayıp en iyi biçimde icra edildiği insan topluluğunda mümkün olan en önemli insani etkinliği kasteder."[44] Bu bakımdan Hegel'in etik görüşü, "Aristotelesçi pratik felsefenin yeniden yaşama döndürülmesi" olarak görülmektedir.[45]

Bütün bu eleştirilere rağmen, yine de Hegel'in Kant eleştirilerinde haklı olduğu bir yan vardır. Kant etiği ilkenin meşrulaştırılması sorununa yoğunlaşarak, *uygulama* hakkındaki sorunu neredeyse tümüyle göz ardı eder. Genelleştirilebilirlik koşulunu geçen hiçbir normun belirli bir durumda nasıl uygulanacağına ilişkin sorunları nesne edinmez. Kant, bu sorunun, "deneyimle keskinleşmiş yargı-gücü" ile çözülebileceği düşüncesindedir. Ancak, buradaki çözüm önerisi yetersizdir. Hatta Aristoteles'in, doğru eylemin eyleyici bakımından temel koşulları üzerine *Nikomakhos'a Etik*'te dile getirdiği saptamalarla karşılaştırıldığında, bir gerileme olarak bile görülebilir. Yargı-gücünün deneyimle keskinleşmesi son derece önemlidir; ama bu deneyimlerin neye ait deneyimler olması gerektiğine ve elde edilen bu deneyimlerin, deneyimleyenin eylemine nasıl etki ettiğine değinilmemiştir. Bu konu, Kant'ın etik görüşünü okuyanların, metinden edinecekleri genel izlenime terk edilmiş gibidir.[46]

Ancak, Hegel ile Kant arasında yine de ortak bir nokta vardır: Her iki filozof da duygulardan hareketle felsefe yapılamayacağını savunurlar. Hegel'e göre duygu, insanın tinselliği bulma tarzlarından biridir. Ancak, bu tarz, insanın "hayvanlarla ortaklaşa taşıdığı bir form"dur.[47] Dolayısıyla, ahlaksallığı duyguya indirgemek, ona göre, ahlaksallığa "hayvanın formu"nu vermek demektir. Ahlaksallık söz konusu olduğunda, "duygu bir içeriğin girebileceği en aşağı biçimdir; bu biçim onu yok denecek gibi bir hale getirir... İnsanın duygu yoluyla sezdiği bir şey hala bütünüyle özneldir ve özne biçiminde vardır."[48]

---

44 Seyla Benhabib, *Eleştiri, Norm ve Ütopya*. Aristoteles için bkz. *Nikomakhos'a Etik*, 10. Kitap 1177a vd.; *Politika* 1. kitap 1253vd.

45 Herbert Schnädelbach, *Hegels Praktische Philosophie*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 2000, ss. 224-5.

46 "... [A]kıl saf olunca, istemeyi nesnesi konusunda a priori belirler. Şimdi duyusallıkta bizim için olanaklı bir eylemin, bu kuralın altına giren bir durum olup olmadığına karar vermek için, pratik yargı gücü gereklidir; onun aracılığıyla kuralda genel olarak (soyut olarak) söylenen, bir eyleme somut olarak uygulanır." I. Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, s. 75. Ayrıca bkz. a.g.e., ss. 63, 75, 76, 77.

47 G.W.F. Hegel, *Tarihte Akıl*, s. 47.

48 G.W.F. Hegel, *Tarihte Akıl*, s. 47.

Hegel, eylemin yapısına ilişkin sorunları, insanlararası ilişkiler ile bir bütün olarak kavramayı amaçlar. Ancak, burada Hegel'in eyleyen ve eyleyenin içinde bulunduğu ortamı bütünselliğinde kavrama çabası önemli bir soruna yola açar. Etik sorunlar, kişilerarası ilişkilerde yaşanan değer sorunlarıdır. Oysa Hegel'in "etik görüşü" (örneğin, *Hukuk Felsefesi*'nde) etik sorunların yaşandığı kişi-kişi ilişkilerinin yapısını ve temelini göstermekten çok, kişi-kişi ilişkilerini birer rol ilişkisi olarak ele alır ve rollerin birbiriyle bağlantısını çözümler. Etik sorunların ele alındığı bağlam "devlet" olunca, kişi-kişi ilişkisi değil, kişilerarası rol ilişkileri ile karşılaşırız. Hegel, eylemi, kişi-kişi ilişkisi içerisinde nesne edindiğinde ise—köle-efendi diyalektiğini göz önünde bulundurursak—eylemi bir kişisel iktidar aracına (eylem aracılığıyla öteki karşısında kendi iktidarını kabul ettirmeye) indirger. Kuşkusuz, Hegel'in buradaki çözümlemesi yanlış değildir; ancak, sorunların çetrefilliği karşısında, insani ilişkilerin yalnızca bir yanına ağırlık vermekle yetinir.

Kant, etik bakımdan doğru ve yanlış eylemlerin ayırıcı özelliğini kişi üzerinden giderek araştırır. Ahlaksal fail olarak kişiyi merkeze alarak yürüttüğü sorgulamasında o,

> kendini temellendirilebilir normatif yargılarla sınırlandırmak istediği için, dar bir ahlak kavramına dayanmak zorunda kalır. Klasik etikler *bütünüyle* "iyi yaşama" ile ilgili sorularla ilgilenirlerken, Kant etiği yalnızca doğru veya meşru eylem sorunuyla ilgilidir. [49]

Bu bakımdan Kant, kişi ile kişiyi kuşatan kurallar arasında mutlaka bir ölçütün, "en yüksek norm"un bulunmasını ve ahlaksal olana ilişkin bir bilinç olarak bu normun da kişilerde taşınması gerektiğini savunur. Ona göre, kişide ahlaksallığı sağlayan ilkeye ilişkin bir bilinç yoksa, "eylemlere soylu, yüce, büyük diyerek insanları onları yapmaya itelemek, ahlaksal yobazlıktan ve kendini beğenmişlikten başka bir şey değildir." Böylece insanlar, bir eylemi yapmalarının gerekliliğinin arkasındaki ilkeyi görmezden gelirler. İlke değil de eylem yüceltilirse, sözgelişi, bir baklava imalathanesinden iki kilo baklava ile yarım kilo fıstık "çalan" çocukların ağır hapis cezasına çarptırılmaları son derece doğal olur. Kişiyi kuşatan normlar ile kişi arasındaki bağlantıda kişiye yol gösterecek rehber ortadan kaldırılırsa, devletin ya da kişiyi kuşatan toplumsal kurumların her dediği doğru, hatta değerli sayılırsa, buradan Kantçı kavramla söylersek "ahlaksal yobazlık" [50] doğar.

---

49 Jürgen Habermas, *Erläuterungen zur Diskursethik*, Suhrkamp, Franfurt am Main, 1991, s. 11.

50 I. Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, ss. 93-4.

Kaynakça

Adam, Armin, *Despotie der Vernunft (Hobbes, Rousseau, Kant, Hegel)*, Verlag Karl Alber, Freiburg/München, 2002.

Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür, Ayraç Yay., Ankara, 1997.

Bauman, Zygmunt, *Postmodern Etik*, çev. Alev Türker, Ayrıntı Yay., İstanbul, 1998.

Benhabib, Seyla, *Eleştiri, Norm ve Ütopya*, çev. İsmet Tekerek, İletişim Yay., İstanbul, 2005.

Bravo Hamdi, "Hegel'de Devlet ve Özgürlük İlişkisi", *flsf*, sayı 3, Bahar 2007.

Bumin, Tülin, *Hegel*, Alan Yay., İstanbul, 1987.

Collingwood, R.G, *Tarih Tasarımı*, çev. Kurtuluş Dinçer, Ara Yay., İstanbul, 1990.

Eco, Umberto, *Anlatı Ormanlarında Altı Gezinti*, çev. Kemal Atakay, Can Yay., İstanbul, 1995.

Foucault, Michel, *Entelektüelin Siyasi İşlevi*, çev. Işık Ergüden-Osman Akınhay-Ferda Keskin, Ayrıntı Yay., İstanbul, 2000.

Habermas, Jürgen, "Treffen Hegels Einwände gegen Kant auch auf die Diskursethik zu?", *Erläuterungen zur Diskursethik*, Suhrkamp, Franfurt am Main, 1991.

Hartmann, Nicolai, *Die Philosopie Des Deutschen Idealismus,* Walter de Gruyter, Berlin, 1960.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Tarihte Akıl*, çev. Önay Sözer, Kabalcı Yay., İstanbul, 1991.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Phänomenologie des Geistes*, Suhrkamp Verlag 5. Auflage, Frankfurt a m Main, 1996.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie und sein Verhältnis zu den positiven Rechtswissenschaften*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, Hegel-W Bd. 2, 1986.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, Hegel-W Bd. 7, 1986.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, Hegel-W Bd. 20, 1986.

Kant, Immanuel, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, çev. İoanna Kuçuradi, TFK Yay., Ankara, 1995.

Kant, Immanuel, *Pratik Aklın Eleştirisi*, çev. İoanna Kuçuradi, TFK Yay., Ankara, 1995.

Ketenci, Taşkıner, "Aristoteles'in Etik Görüşünde Akıl Kavramının Yeri", *Yeditepe'de Felsefe*, Yeditepe Üniversitesi Yay., sayı 4, İstanbul, 2005.

Kojève, Alexandre, *Hegel Felsefesine Giriş*, çev. Selâhattin Hilâv, Yapı Kredi Yay., İstanbul, 2000.

Schnädelbach, Herbert, *Hegels Praktische Philosophie*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 2000.

DOĞAN GÖÇMEN

Felsefe akademik bir boncuk oyunu değildir!

Thomas Sören Hoffmann, *Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Hazırlayıcı Bir Giriş*[1] adlı kitabını, yazının başlığında öne çıkardığım cümlesiyle başlatıyor: "Felsefe, akademik boncuk oyunu değildir" (s. 16). Burada Almancadan "boncuk oyunu" olarak çevrilen kelimenin karşılığı "Glasperlenspiel"dir ve kısaca hafıza ve kombinasyon oyunu olarak çevrilebilir; Hoffmann'ın kullandığı bağlamda ise, kelime ve kavram oyunu anlamına gelmektedir. Hegel'in felsefesi bu türden bir kelime ve kavram oyunu değildir veya Lyotard'ın dillendirdiği türden "dil oyunlar"ı içermez.[2] Hoffmann'a göre, Hegel eserlerini entelektüel kitaplara ayrılmış rafları doldurmak veya profesörlük unvanını elde edebilmek için gerekli formel kriteri yerine getirmek için kaleme almamıştır. Hegel'in amacı felsefeyi bilim olarak kurmaktır ve bilimsel felsefe aracılığıyla gerçeğe (*Wahrheit*) ulaşmak, gerçeği anlamak ve açıklamak ve böylece toplumsal yaşamı bilimselleştirmektir.

Böyle yüksek bir talebi içeren bir felsefeye giriş yazmak mümkün müdür? Böyle bir amaç, baştan başarısızlığa mahkûm değil midir? Hoffmann'ın çalışması bunun böyle olmadığını gösteriyor. Hegel'in "gerçek bütündür" belirlemesini ölçü alıp, Hegel'in eserinin bütününü bilen ve gören bir bakış açısına sahip olunca, bunun ulaşılabilecek bir hedef olduğunu gösteriyor. Kitabın

1 T.S. Hoffmann, *Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Eine Propädeutik*, Marix Verlag GmbH, Wiesbaden, 2004, 526 syf. Kitaptan yapılan alıntılar, metin içerisinde parantez içinde verilmektedir. Burada kullanılan tüm çeviriler ve çevirilerin doğruluğuna ilişkin sorumluluk bana aittir.

2 J.-F. Lyotard, *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*, Manchester University Press, Manchester, 1984, ss. 9-11.

526 sayfalık hacmini ve Hoffmann'ın Hegel'in sisteminin bütün bir temsilini sunma gibi, kelimenin olumlu anlamında son derece iddialı amacını dikkate aldığımızda, kitabın başlığının ne kadar alçakgönüllü bir ruh haliyle seçildiği hemen belli oluyor.

Hegel'in felsefesine giriş yazmak ne demektir?

Felsefeye, hele Hegel'in felsefesine, onun içini boşaltıp sulandırmadan, herkesin köşedeki bakkaldan leblebi satın alır gibi alıp onu cebine koyacağı, zevk ve isteğe göre hazırlanıp mideye indirilip hazmedilecek bir şeye dönüştürmeden giriş yazmak mümkün müdür? Felsefeden günlük hayatla dolaysız bir bağlantı kurmasını isteyenler—ki, bunu her gün her yerde duyarız—gerçekten büyük bir yanılsama içindedir. Hoffmann'ın belirttiği gibi, felsefe bugün akademik dünyada genel olarak anlaşıldığı ve yürütüldüğü türden bir kelime ve kavramlar oyunu değildir. Felsefe bu kadar basit bir şekilde hazırlanıp hazmedilecek bir şey olsaydı, ona gerek kalmazdı; günlük gazetelerin köşe yazılarına sinmiş sıradan bilinç ile her şey halledilirdi. Ne var ki, günlük hayatımızın dört duvarının dışına çıkınca bu bilinçle iki adım bile öteye gidilemediğini, iyi kötü hepimiz yaşayarak görmüşüzdür. Örneğin yaşanılan savaşlara, artık insan faktörünün giderek belirginleştiği doğal afetlere, iklim değişimine ve üretkenliğin muazzam bir şekilde artmasına karşın yaşanan besin maddesi kıtlığına, kronikleşmiş, kelimenin en geniş anlamında genel toplumsal krizlere; kısacası, artık insanlığın geleceğini tehdit eder duruma gelmiş son derece karmaşık köklü sorunlara günlük bilinçle cevap vermek mümkün değildir.

Tabii bu, günlük yaşam bilinci ile felsefi bilincin birbirine tamamen yabancı olduğu anlamına gelmemektedir. Her iki bilinç de *bilincin* birer biçimleridir. Hegel'in "doğal bilinç" olarak adlandırdığı günlük veya alışılmış geleneksel bilinç, genellikle birbirinden soyutladığı görünüş biçimlerinden yola çıkarak söz konusu olguya ilişkin (çoğu zaman yanıltıcı) genellemelerde bulunup açıklamalar getirmeye çalışırken; felsefi bilinç ise, söz konusu olgunun kaynaklarına inip öze ilişkin bilimsel açıklamalarda bulunmaya çalışır. Bundan dolayı Hegel, felsefi bilgiyi "bilimsel bilgi" olarak tanımlar. Örneğin, işsizlik sorununu ele alalım. Günlük bilinç açısından, insanlar genellikle tembel olduğu ve başkalarının sırtından yaşamak istedikleri için işsizdirler; ve bu bilinç yanılsaması, emekçilerin değişik kesimlerini birbirlerine karşı kışkırtmak için burjuva siyasetçileri tarafından büyük bir zevk ile kullanılır. Günlük bilincin düşünmeyi bırakıp sonuçlara ulaştığını sandığı yerde felsefi bilinç düşünmeye başlar ve sorular sorar: Kitlesel bir olguya tekabül eden bir sorunu bu kadar basit ve öznelci bir şekilde açıklamak mümkün müdür? Eğer işsizliğin kaynağı iddia edildiği gibi gerçekten tembellik ise, tembelliğin kitlesel bir olguya dö-

nüşmesinin nedeni nedir? Kısacası, felsefe her sorduğu soru ile ele aldığı sorunun kökenine doğru ilerlemeye başlar, onun bütün ile ilişkisini kurar ve buradan genelleştirici çözümlemeler, cevaplar üretmeye çalışır. Görüldüğü gibi, felsefi bilinç ile günlük yaşam bilincinin konusu aynıdır, ikisi de belli bir bilinç biçimidir. Bununla birlikte, onları birbirinden ayıran, konuya yaklaşımlarında sergilemiş oldukları yöntem ve yakalamış oldukları düşünce ve kavramlaştırma düzeyidir.

Hegel, 1802'de yayımladığı bir yazısında, "felsefe doğası gereği içrek (*esoterisch*) bir şeydir" diyor. Başka bir deyişle, felsefeyi anlayabilmek için uzman bilgisine gereksinim vardır; felsefeyi anlamak için felsefe tarihi, felsefi kavramlar ve kavramlar tarihi hakkında genel bir bilgiye sahip olmak bile çoğu defa yetmemektedir. Kısacası, felsefeyi anlayabilmek için kitabi bilgi yetmez kuşkusuz. Bunun için bütünü görebilen, Descartes'ın deyişiyle 'filozofun gözü'[3] ile görebilen bir bakış açısına ihtiyaç vardır. Felsefeye "hayattan uzaktır" suçlamasında bulunanlar, bununla sadece mesleki bir uğraşa dönmüş, kendisini felsefe bölümü duvarları arkasına saklayan, uzman dilini halktan ve günlük yaşamdan uzaklaşmak ve kopmak için araç edinen seçkinci bir felsefeyi kastetseler, onlara bir oranda hak vermek gerekecektir. Ama felsefeye bu suçlamayı getirenler, ondan genellikle günlük hayat ve bilincin düzeyine inmesini beklemektedirler aynı zamanda. Ancak bu, felsefeden kendisini yok etmesini istemek ile eşanlama gelmektedir. Söz konusu yazısında Hegel, "felsefe salt anlama yetisi veya günlük bilinç ile yaşayanlar için yapılmamıştır ve bunların zevk ve isteğine göre düzenlenmesi de mümkün değildir," diyor ve devam ediyor:

> Felsefe, doğası gereği içrek (*esoterisch*) bir şeydir, esasen ne ayaktakımı için yapılmıştır, ne de ayaktakımı için bir hazırlığa müsaittir; o yalnız anlama yetisinin ve böylece, daha da fazlası, sağduyunun (bundan bir insan türünün, yerellik ve zamansallık bakımından sınırlılığı anlaşılmaktadır) tam da karşısına konduğu için felsefedir; sağduyu ile ilişkisinde kendinde ve kendisi için olan felsefe dünyası, tersine çevrilmiş bir dünyadır.[4]

Burada Hegel, felsefeye ilişkin seçkinci bir duruş sergiler gibidir, ancak o seçkinci bir düşünür değildir. Birçok yazısında ve eserinde o, felsefenin sağduyuya dönmeden edemeyeceğini belirtmektedir. Bununla birlikte, felsefenin sağdu-

3 R. Descartes, *Discours de la Méthode* (Fransızca/Almanca), Philip Reclam jun., Stuttgart, 2001, s. 11.

4 G.W.F. Hegel, "Einleitung über das Wesen der philosophischen Kritik überhaupt und ihr Verhältnis zum gegenwärtigen Zustand der Philosophie insbesondere", *Werke*, cilt 2, yay. haz. Eva Moldenhauer ve Karl Markus Michel, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1970, s. 182.

yuya dönebilmesi için, önce kendisine gelmesi (*zu-sich-kommen*) gerekmektedir. Başka bir deyişle, felsefenin, sıradan bilince dönerken kendisini onun düzeyine indirgemek gibi bir kaygısı yoktur. Hegel, burada, insanın sıradan anlama yetisi ile felsefe arasındaki bir ölüm kalım savaşına işaret etmektedir. Eğer felsefe koşulsuz bir şekilde sıradan anlama yetisinin düzeyine indirgenirse, bu, felsefenin yadsınması anlamına gelecektir. Bu durumda hiçbir şeyin sistematik açıklaması mümkün olmayacaktır. Bu ölüm kalım savaşının diğer olası sonucu, felsefenin sıradan anlama yetisi kendi düzeyine yükseltmesidir—öyle ki bu, felsefenin gerçekleşmesi anlamına gelecektir. Yukarıda aktardığımız cümlede Hegel, felsefenin yaşama anlam verebilmesi için gerçekleşmesi gerektiğine dikkat çekiyor ve dolayısıyla "katı" bir felsefe anlayışı formüle ediyor. Felsefeyi gerçekleştirme talebi, kendi içinde bir amaç değildir. Aksine, felsefe kendini gerçekleştirmek isterken aslında kendisini bir amaç-araç olarak görmüş oluyor. Çünkü felsefenin kendini gerçekleştirme isteği, toplumsal yaşamın her alanını özgürleştirme talebiyle eşanlama gelmektedir.

Dolayısıyla, Hegel felsefesine giriş yazmak demek, Hoffmann'ın yaptığı gibi, onun felsefesinin merkezinde olan ve karşılıklı tanınma kuramı çerçevesinde formüle edilen karşılıklı özgürlük ve özgürleştirme kavramını çıkış olarak almak ve merkeze koymaktır. Hoffmann, Hegel'den yola çıkarak felsefenin amacını ve görevini şu şekilde tanımlıyor: "Felsefenin görevi, düşüncenin ve aynı zamanda insan pratiğinin özgürleşmesi için çalışmaktır" (s. 16). Felsefe, hele Hegel'in dayandığı felsefi gelenek, "özgürlüğün gramatiği"dir, bir özgürlük ve özgürleştirme bilimidir. Kitabında Hoffmann, dili ve cümleleri gereksiz yere zorlaştırmadan, son derece yüksek bir felsefi düzey tutturarak özgürleşmenin kuramsal önkoşulunu hazırlayıcı birkaç basamak oluşturuyor ve böylece, Hegel felsefesi üzerine özgün çalışmalar için hazırlayıcı son derece yararlı bir çalışma sunuyor bize.

Hegel'in felsefesine giriş nasıl yazılabilir?

Hegel'in felsefesinin temel özelliği, felsefi sisteminin yapısı ve gelişimi dikkate alındığında, Hegel'in felsefesine giriş yazma konusunda önümüzde üç seçenek var gibi gözüküyor. Bunlardan ilk ikisine, Friedrich Engels'in yapmış olduğu, akademik camiada pek de dikkate alınmayan—ki bu konuda, üzülerek belirtiyorum, Hoffmann da bir istisna teşkil etmiyor—ama Hegel'e ilişkin tüm tartışmaların bir biçimde etrafında dönüp durduğu, Hegel'in yöntemi ile sistemi arasındaki kanımca klasik ayrım temel alınarak ulaşılabilir. Bu ayrım, Hegel'in felsefesinin iki boyutu arasındaki çelişki yüklü ilişkiyle ilgili salt kuramsal bir sorun değildir. Bu bizzat pratik olarak da yaşanmış ve siyasete de yansımıştır. Engels açısından Hegel'in felsefesindeki "sistem düşüncesi"ni temel alanlar—ki bu, onun felsefesinin belirleyici yanı değildir—, "tarihin sonu" gibi bir teze

ulaşıp tutucu, hatta gerici bir duruş sergilerler ve bunlara "yaşlı Hegelciler" denir (Güncel tartışmalarda, örneğin, Francis Fukuyama bu geleneğin takipçisidir). Engels'e göre, başından sonuna kadar şüphe götürmeyecek bir biçimde devrimci olan Hegel'in yöntemini temel alanlara ise, aralarında hüküm süren tüm iç farklılıklara ve kavgalara karşın, "Genç-Hegelciler" denir.[5] Örneğin Georg Lukács, T.İ. Oiserman ve Hans Heinz Holz gibi Marksist gelenek içinde olan düşünürler, bu geleneğin takipçileridir.

Kitabında Hoffmann, örneğin Lukács'a *Tinin Fenomenolojisi*'nin yapısını açıklarken çekinmeden gönderme yapsa da, bu geleneğe karşı mesafeli, hatta eleştirel bir duruş sergilemektedir. Diğer taraftan ise, Yeni-Hegelci veya Heideggerci indirgemeci ve basitleştirici yaklaşımları temel almamaktadır. Bundan ziyade o, Hegel'in eserlerini kronolojik sıralamaya göre sistematik olarak yorumlamaya çalışmaktadır. Hoffmann'ın bu yaklaşımında, Almanya'da İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra Hegel araştırmalarının yeniden yeşermesine en çok katkıda bulunan düşünürlerden Wilhelm Raimund Beyer'in keskin bir biçimde eleştirdiği H.-G. Gadamer'in "kelimesi kelimesine okumak" (*buchstabieren*) düşüncesinden hareket edip etmediğini kesin olarak söylemek mümkün değil. Beyer'e göre, Gadamer'in önerdiği "Hegel'i kelimesi kelimesine okumak" düşüncesi, "tastamam devrimci Hegel'i ve böylece de *Mantık*'ın gelişim fikrini saf dışı etmek anlamına gelmekte"dir.[6] Gadamer, bu önerisiyle Kant'a geri dönmek ve böylece Hegel'den Marx'a giden yolu kapatmak istemektedir. Marx'a karşı mesafeli dursa da, onun bazı belirlemelerini kanımca yanlış yorumlasa da, Hoffmann'ın böyle bir kaygısı olmadığı gibi, gerektiğinde Hegel ile Marx arasında paralelik bile kurabilmektedir. Kitabının birçok yerinde Kant ile Hegel arasındaki felsefi benzerlik ve farkı değişik bağlamlarda sürekli dile getirmekte ve Hegel'in felsefi duruşunun çok daha güçlü olduğunu belirtmektedir. Hatta Hoffmann'ın, bu yaklaşımıyla, kendini Marx geleneği içinde gören birçok düşünürden daha ileri bir duruş sergilediğini söylemek bile mümkün. Örneğin Wolgang Fritz Haug, Marx'ın bütünü kavramaya yönelik diyalektik yönteminin Hegel'den kaynaklandığını ve bunun Avrupa-merkezci bir yaklaşım olduğunu ileri sürmekte ve tıpkı Adorno gibi, Hegel'in "gerçek bütündür" belirlemesine saldırmaktadır. Bunun karşısında Hoffmann şunları söylemektedir:

> Hegel'in, özgür düşüncenin ve kendisini düşünen özgürlüğün ilk yeşerdiği yer Batıdır demesini "Avrupa-merkezci" olarak ispiyonlama is-

5 F. Engels, *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*, Marx-Engels-Werke, cilt 21, Dietz Verlag, Berlin, 1984, ss. 270-1.

6 W.R. Beyer, "Hegels Nürnberger Werk", *Die Logik des Wissens und das Problem der Erziehung: Nürnberger Hegel-Tage 1981*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1982, s. 7.

> teği, yüzeysel kalmıştır; çünkü gerçekten de *bu* düşünce, özü itibariyle genel olarak kimsenin mülkiyetinde değildir ve herkese açıktır: İnsan "köle değildir"... düşüncesi, genele ve bilgiye yönelen özgürlükte kökü olan bir düşünce, tek bir kültür halkasının ürünü ve geçerliliği değildir; tersine, herkes bu düşünceye ulaşabilir ve "aslında" herkes tarafından da bilinmektedir. Bu düşüncenin formüle edilmiş olmasındaki sebep, onun "coğrafik" olarak nereden kaynaklandığından ileri gelmez. Tersine mesele, hangi coğrafik köken adına olursa olsun, bu düşüncenin gerisine düşülemeyeceğidir. (ss. 488-9)

Ve hemen aşağıda devam ediyor Hoffmann:

> Başlangıç ve son nokta olarak felsefi düşüncenin bütünlüğe yönelmesi gerektiği tezi, Hegel'in filozof olarak ortaya çıkışından itibaren savunduğu tezlerdendir; diğer taraftan, Hegel'de bu bütünlüğün temsilcileri—din, yaşam veya sevgi—başından itibaren diyalektik bir profil sergilemektedir. Diyalektik yöntem, bütünlüğü görüş dahiline alma ve o yönde düşünme, aynı zamanda onu basitleştirici söylem ile elde etmenin *mümkün olmadığı gereksinim*ine yanıt vermektedir; felsefe, özü itibariyle kendisini *periphrasa*ya, betimlemeye karşı *da* diyalektik olarak belirlemektedir ki, bu, bütünlüğe giden yolda dolaysız yönlendirici söylemden daha iyidir. (s. 491)

Hoffmann'ın Hegel yorumunun genel hatlarını belirtip, Hegel üzerine yapılmış yorumların tarihinde onu bir yere koymaya çalıştıktan sonra, artık verilen çerçevede kısaca kitabın içeriğinin betimlenmesine geçebiliriz.

Hoffmann'ın Hegel'in eserine ilişkin kronolojik yorumu

Kitabında Hoffmann, Hegel'in felsefesini (giriş ile sonuç bölümünü bir tarafa bırakacak olursak) üç ana bölüm altında tartışmaktadır. Giriş bölümünde, yukarıda belirtiğim gibi, Hegel'in felsefesini özgürlükçü bir felsefesi olarak tanımladıktan sonra, sürekli gündemde olan "diyalektik", "bütünlük" (*Totalität*), "sistem" gibi bazı kavramlara açıklık getirmektedir. Bunu yaparken o, felsefede yürütülen bazı güncel tartışmalarla da ilişkisini kurarak, Hegel'in felsefesinin güncelliğini göstermeye çalışıyor.

Kitabın birinci bölümünde Hoffmann, Hegel'in, özellikle yirminci yüzyılın başlarında Yeni-Hegelcilik'te özel bir biçimde vurgu yapılan gençlik ya-

zılarını ele alıyor ve filozof Hegel'in aslında *Tinin Fenomenolojisi* ile başladığı sonucuna ulaşıyor. Hoffmann, aynı zamanda bu bölümde, Hegel'in Jena dönemindeki çalışmalarını "dışrak" (*exoterisch*) ve "içrek" (*esoterisch*) başlıkları altında tartışıyor. Hoffmann'ın ikinci bölümde ele aldığı konu, *Tinin Fenomenolojisi* ile *Mantık Bilimi*'nin birbirleriyle olan iç ve dış ilişkisidir; bu bölümde o, Hegel'in bu temel felsefi eserlerinin içsel bir çözümlemesini sunuyor. Üçüncü bölümde ise Hoffmann, "Berlin Sistemi" başlığı altında, Hegel'in Berlin döneminde yayımlanmış eserlerinin veya okumalarının bir betimlemesini sunuyor. Böylece, Hoffmann bize hem Hegel'in bir filozof olarak gelişim evrelerini hem de bu evrelerde ortaya çıkan eserlerinin kapsamlı bir tartışmasını veriyor. Kitabın içerdiği ve burada üzerine eğilemediğim birçok tez ve yoruma ilişkin farklı düşünceler taşısam da, Hegel'in tüm eserleri üzerine derli toplu ve başarılı bir çalışma ile karşı karşıya olduğumuza hiç kuşku yok. Tabii Hoffmann kitabında, örneğin Ralf Ludwig'ten farklı olarak, belli bir ön bilgiyi şart koşuyor. Ludwig, *Tinin Fenomenolojisi*'ne ilişkin yazdığı giriş kitabında, Hegel'in bütün eserlerini de dikkate alarak, deyim yerindeyse, "sıfırdan" başlayanlar için bir giriş kitabı sunarken;[7] Hoffmann, okurdan Hegel'in felsefesine ilişkin bazı temel tartışmalardan haberdar olmasını bekliyor. Hazırlayıcı bir giriş olarak düşünülmüş olmakla kitap, her felsefe öğrencisinin, öğretmeninin ve Hegel araştırmacısının muhakkak surette başvurması gereken bir eser niteliğini taşımakta. Bu haliyle kitap, Türkiye'de yeni yeni başlayan sistematik Hegel araştırmasını daha da tetikleyecek bir özelliğe sahiptir.

7 R. Ludwig, *Hegel für Anfänger–Phänomenologie des Geistes: Eine Lese-Einführung*, Deutsche Taschenbuch Verlag, Münih, 2006.

Kaynakça

Beyer, W.R., "Hegels Nürnberger Werk", *Die Logik des Wissens und das Problem der Erziehung: Nürnberger Hegel-Tage 1981*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1982.

Descartes, Rene, *Discours de la Méthode* (Fransızca/Almanca), Philip Reclam jun., Stuttgart, 2001.

Engels, F., *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*, Marx-Engels-Werke, cilt 21, Dietz Verlag, Berlin, 1984.

Hegel, G.W.F., "Einleitung über das Wesen der philosophischen Kritik überhaupt und ihr Verhältnis zum gegenwärtigen Zustand der Philosophie insbesondere", *Werke*, cilt 2, yay. Eva Moldenhauer ve Karl Markus Michel, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1970.

Hoffmann, T.S., *Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Eine Propädeutik*, Marix Verlag GmbH, Wiesbaden, 2004.

Ludwig, R., *Hegel für Anfänger – Phänomenologie des Geistes: Eine Lese-Einführung*, Deutsche Taschenbuch Verlag, München, 2006.

Lyotard, J.-F., *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*, Manchester University Press, Manchester, 1984.

ABSTRACTS

(İngilizce özetler)

Hegel, Marx and Christianity

Alexandre Kojève

The article introduces a critique of Niel's book, *De la Mediation dans la philosophie de Hegel*. Due to its special atheistic character, the Hegelian philosophy can be interpreted as a theistic or theological study. The article claims that the Hegelian philosophy saves the idea of the god of Christianity but this god gains its reality *in* human being. In order to provide a true interpretation, the article examines the concept of "mediation" as a central concept of the Hegel' *Phenomenology*. The concept of "mediation" is analyzed at the ontological, metaphysical and phenomenological levels. In accordance with these analyses, the concept of "mediation" is posited as the mediation of the Spirit in its wholeness and this wholeness includes both subject and object and their synthesis. As a result, the "mediation" is posited as the 'essential' character of human spirit unfolding itself *in* the history. The act of human being, intending towards "recognition", is replaced by the god of Christianity. In other words, in the Hegelian philosophy the infinite is replaced by finite and there is no place for transcendence. While the article focuses on the historical character of the Hegelian philosophy, it strongly claims that any interpretations of the Hegelian philosophy must posit its own ideological project of work and struggle.

The Investigation of Hegel's Critique of Empiricism in the Context of the Concept of "Experience"

Ömer Anlı

By the tradition of empricism, the notion of experience is the main notion of the relation between the reality and the mind, and also this notion determines the notion of truth. But by this meaning of the notion, it exposes the problems of thing-in-itself which is not the subject of the experience. Speculative phi-

losophy aims to show the reciprocity of spirit and experience by the changing of the meaning of experience. This reciprocity shows itself in two sentences: "there is nothing in thought which has not been in sense and experience" and "there is nothing in sense and experience which has not been in thought". This paper aims to investigate the Hegel's critique of empiricism in the context of the notion of experience and by this way to show some of the principles of empiricism can acceptable for the Hegel's philosophy which is named as speculative philosophy, in a different meaning.

Infinity Standing in Between Consciousness and Self-consciousness: The Inverted World

Meryem Uçar

This article provides the faithful reading for the final mode of the understanding moment, i.e., the inverted world. Even though the inverted world can be read from various point of views, the article exemplifies the interpretations of the inverted world with two well-known works, i.e., H.G. Gadamer's "Hegel's 'Inverted World'" and J. Flay's "Hegel's 'Inverted World'". While these two articles focus on the notion of the "inversion", they ignore the central notion for the inverted world, i.e., the *infinity*. As a result, they postulate two independent worlds intrinsically different from each other. The present study insists that the faithful reading of the inverted world posits this final mode of the understanding as the *infinity* standing in between consciousness and self-consciousness. The inverted world qua *infinitude* provides the possibility of the transition from consciousness to self-consciousness.

"Entäusserung" ("externalization") as the central philosophical concept of *The Phenomenology of Mind*

Georg Lukács

This article provides a detailed inquiry for the main philosophical concept of the *Phenomenology of Mind*, i.e., "externalization" [*Entäusserung*]. As regards the concept of "externalization", the present study examines not only the main character of Hegel's *Phenomenology* but also the socialist critique of the idealistic dialectic namely Marx's critique of Hegel's philosophy. The article claims that the socialist critique of Hegel's philosophy bases upon the concept of

"externalization". True to this claim, the article postulates the main differences between Hegel's and Marx's understandings of "externalization". While Hegel posits the "externalization" as the externalization or objectification of consciousness that must be overcome *by* and *in* consciousness; Marx examines the "externalization" in the light of the capitalist forms of work, labor and alienation. Finally, the article claims that Marx's critique of Hegel provides a matured analysis of economical and social relations of the capitalist society, finding its philosophical unfolding in the Hegelian philosophy, and it also claims that the matured analysis is shaped in accordance with the concept of "externalization."

History's Beginning and History's Ending in Hegel's *Phenomenology of Spirit*

Richard Gunn

The paper takes as its starting point a specific reading of Hegel's *Phenomenology of Spirit*, one where history begins with 'one-sided and unequal' recognition and ends when 'mutual' recognition has been achieved. Hegel, it is argued, supplies a cogent account of history's beginning (in his Master-Slave section). However, his account of history's ending (which turns on his understanding of the French Revolution) leaves issues about the social instantiation of mutual recognition unresolved. The paper ends by suggesting that subsequent Left Hegelians (amongst them Marx) carry forward the theme of mutual recognition that the *Phenomenology* has announced.

Introduction: Hegel and the Problem of Metaphysics

Frederick C. Beiser

In this article Frederich Beiser examines Hegel's defence of metaphysics and tries to show how Hegel was a metaphysician. He argues that any introduction to Hegel's metaphysics should answer four basic questions. 1) What does Hegel mean by "metaphysics"? 2) What does he mean by "absolute"? 3) What does he postulate the existence of absolute? 4) How does he justify the attempt to know it in the face of Kant's critique of knowledge? Beiser's view presents a epistemist-realist interpretation of Hegel's metaphysics and he defences this view against (especially) Klaus Hartmann's view of anti-realist and "category theory" interpretation.

Art and the Forms of Art in Hegel's Aesthetics

Taylan Altuğ

As Hegel treats beauty as a form of spirit's self knowledge, he refuses to consider nature strictly beautiful and defines his aesthetics as the Philosophy of Fine Art. For him natural beauty is an inadequate realization of the Concept of Beauty, because it is not a product of a free spirit. So only art can give us the presentation of spirit in its truth. Art as such belongs to the realm of absolute spirit, together with religion and philosophy. Each of these three realms of absolute spirit has spirit as its content, but each presents spirit in a different way. In art spirit presents itself to itself in a sensuous form. Beauty for Hegel, is the sensuous appearance of Idea. In art spirit manifests itself as the Ideal, namely the Idea existent in sensible form. The Ideal is the beautiful and since Idea is the absolute truth, it follows that truth and beauty is identical. For Hegel, art's aim is not to entertain or to teach moral perfection but to show the spirit its own truth in a sensuous form. To reach a perfect harmony of the Idea with its sensuous form is the Ideal of art. Differing degrees in attaining to this harmony gives us different forms of art: symbolic, classical and romantic. In this paper these forms of art are described in their conceptual and historical development in terms of Hegel's concept of art.

A Draft on the Situation and the Characteristics of Art of Poem in Hegel's *Aesthetics*

Hakkı Hünler

This article tries to show the privileged place of poetry within Hegel's classification of particular types of art, and aims to arrive at a conclusion which will encourage the efforts to inquire into the implications of this privileged place for modern thinking and culture.

Heidegger and German Idealism

Jean-Marie Vaysse

This article investigates intriguing relations between the philosophy of Heidegger and of German idealist philosophers such as Fichte, Schelling and Hegel. Before revealing these relations Heidegger's interpretations of Kant, Hölderlin

and Nietzsche are recalled.

Ethics of Kant in the Mirror of Hegel

Taşkıner Ketenci

Hegel's settlement with Kant is a theme that accompanies almost all his work starting from the period so called "young Hegel". Hegel's thoughts have profound effects on the political and ethical views of *critical theory* tradition and through this line on postmodern criticism. Kant investigates the distinctive character of right and wrong actions in ethics in terms of a person. Hegel, on the other hand, aims to compass the problems relating to the structure of action with interpersonal relations as a whole. Hegel first criticizes Kant's "generalizability" criterion. According to him, "generalizability" criterion is wholly useless. Hegel's second criticism is intended to relate ethical criterions with a certain context. This point is a point that Kant really did not consider. But what matters in Kant ethics is not a pure grammatical formality and generalizability, but rather whether or not *we all* want that a controversial norm gain a law power in any given situation. In this study, Hegel's criticisms of Kant are discussed and evaluated in terms of these points.

BU SAYIYA

KATKIDA BULUNANLAR

Taylan Altuğ Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'nde öğretim üyesi. Yayımlanmış kitapları şunlardır: *Modern Felsefede Metafiziğin Elenmesi* (1989, 2004), *Kant Estetiği* (1989, 2007), *Dile Gelen Felsefe* (2001), *Bir Ruh Kimliği: Reşat Nuri Güntekin* (2005). Çeviri kitapları ise şunlardır: *Estetik, Güzel Sanatlar Üzerine Dersler* (Hegel; Hakkı Hünler ile birlikte, 1994), *Kant'ın Eleştirel Felsefesi* (Gilles Deleuze, 1995).

Ömer F. Anlı Ankara Üniversitesi D.T.C.F. Felsefe Bölümü'nden 2006 yılında, "Dostoyevski'nin Karamazov Kardeşler Romanı Bağlamında Kierkegaard'ın 'Varoluş Alanları'nın İncelenmesi" başlıklı bitirme tezini tamamlayarak mezun oldu. Aynı yıl içerisinde Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sistematik Felsefe ve Mantık Anabilim Dalı'nda Yüksek Lisans çalışmasına başladı. Halen "Richard Rorty'de Pragmatizm–Realizm Uyumu" başlıklı Yüksek Lisans Tezi üzerinde çalışmaktadır. Başlıca ilgi alanlarını epistemoloji, dil felsefesi ve hermeneutik oluşturmaktadır.

Andreas Arndt Berlin-Brandenburg Bilim Akademisi'ne bağlı olan "Arbeitsstelle Schleiermacher: Kritische Gesamtausgabe"yi yönetiyor ve Berlin'de Freie Universität'de felsefe dersleri veriyor. "Uluslararası Hegel-Derneği"nin Yönetim Kurulu Başkanı olan Arndt, özellikle şu konular üzerine çalışmaktadır: Klasik Alman felsefesi, romantizm, on dokuzuncu ve yirminci yüzyıl felsefesi ve toplumsal felsefe. Başlıca yapıtları: *Karl Marx* (1985); *Dialektik und Reflexion* (1994) ; *Die Arbeit der Philosophie* (2003); *Unmittelbarkeit* (2004).

Frederick C. Beiser Modern felsefe tarihine, özellikle Alman felsefe tarihine (Kant ve Alman İdealizmi) ve İngiliz Aydınlanması'na yapmış olduğu önemli katkılarla bilinen Beiser, doktorasını Charles Taylor ve Isaiah Berlin'in yönlendirmesi altında Oxford Üniversitesi'nden almıştır. *Aklın Yazgısı: Kant'tan Fichte'ye Alman Felsefesi*; *Aydınlanma, Romantizm ve Devrim: Modern Alman Siyasi Düşüncesinin Doğuşu, 1790-1800*; *Alman İdealizmi: Öznelciliğe Karşı Mücadele, 1781-1801* ve *Hegel* gibi birçok kitabın yazarıdır. Halen Syracuse

Üniversitesi Felsefe Bölümü öğretim üyesidir.

Doğan Göçmen Hamburg'ta sosyal bilimler, siyaset bilimi ve felsefe okudu. Yüksek lisans tezini Edinburg Üniversitesi'nde John Locke ve Adam Smith'in mülkiyet ve devlet kuramları üzerine yaptı. Aynı üniversitede 2006 yılında doktora tezini Adam Smith'in ahlak felsefesi ve iktisat kuramı arasındaki ilişki üzerine tamamladı. Tezi, genişletilmiş olarak geçen yıl *The Adam Smith Problem: Reconciling Human Nature and Society in The Theory of Moral Sentiments and Wealth of Nations* (I.B. Tauris, London & New York 2007) başlığı altında kitap olarak yayımlandı. "Diyalektik Düşünce için Uluslararası Hegel-Marx Derneği"nin yönetim kurulu üyesi olan Göçmen'in, değişik dillerde ve ülkelerde yayımlanmış ve sunulmuş birçok yazısı ve bildirisi bulunmaktadır.

Richard Gunn 1947'de İskoçya'da doğdu. Halen öğretim faaliyetini sürdürdüğü Edinburgh Üniversitesi'nde okudu. University's School of Social and Political Studies'de siyaset, siyaset teorisi üzerine dersler vermektedir. 1980'ler ve 1990'larda Hegelci temaları araştıran *Common Sense* adlı küçük bir derginin editör kurulunda görev aldı.

Hakkı Hünler 5 Mart 1963 İzmir doğumlu. Lisans, yüksek lisans ve doktora derecelerini Ege Üniversitesi Felsefe Bölümü'nden aldı. Aynı bölümde asistan ve öğretim üyesi olarak on beş yıl çalıştıktan sonra üniversitedeki görevinden kendi isteğiyle istifa etti. Üç yıllık bir aradan sonra halen çalıştığı Dokuz Eylül Üniversitesi Güzel Sanatlar Fakültesi çatısı altında üniversitedeki öğretim üyeliği görevine geri döndü. Yayınları arasında, *Estetik'in Kısa Tarihi* adlı kitabı ve çeşitli dergilerdeki makalelerinin yanı sıra, Hegel, Kojéve, Althusser, Adorno, Horkheimer, Bloch, Benjamin, Eagleton, MacIntyre, Heidegger, Badiou, Ranciére gibi düşünürlerden ve F.E. Peters, W.T. Jones gibi felsefe ve düşünce tarihçilerinden yaptığı çeviriler yer almaktadır.

Taşkıner Ketenci Lisans, Yüksek Lisans ve Doktora derecelerini Hacettepe Üniversitesi'nde aldı. 2004 yılından bu yana Mersin Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde öğretim üyesi olarak çalışmaktadır. Akademik çalışmalarında Kant etiğini merkeze alır. Çalışmalarından bazıları şunlardır. "Aristoteles'in Etik Görüşünde Akıl Kavramının Yeri", "Kant Felsefesinde Metafiziğin İnsan Doğasındaki Kökleri", "Doğayı Salt Bir Araç Olarak Gören Düşünme Tarzına 17. Yüzyıl Filozoflarının Etkisi Üzerine", "Schopenhauer'in Etik Görüşünde Kant Eleştirisinin Yeri", "Chaplin'in Gözlerindeki Şaşkınlık ya da Postmodern Akıl Eleştirisi", "Marquis de Sade: İnsan-Doğa İlişkisinde İnsan Doğasının Doğal Yanının Savunusu."

Alexandre Kojève Rus asıllı Fransız düşünür Alexandre Kojève, 1902 yılında Moskova'da doğdu. On sekiz yaşında Rusya'dan ayrılan düşünür, eğitimini Berlin ve Heidelberg'te sürdürdü. Mistik bir Rus düşünür olan Vladimir Solovyov üzerine yaptığı doktora çalışmasını Heidelberg'de Karl Jaspers'in yönetiminde tamamladı. Daha sonra Fransa'ya yerleşen düşünür, 1933-39 tarihleri arasında *Tinin Fenomenolojisi*'nin özgün bir yorumunu sunduğu konferanslar dizisi verdi. 1947 yılında *Introduction a la lecture de Hegel* (*Hegel Felsefesine Giriş*) başlığıyla yayımlanan bu konferansları, R. Aron, G. Bataille, A. Koyre, J. Lacan, E. Weil, M. Merleau-Ponty, A. Adler, R. Kaufmann gibi pek çok ünlü düşünür izlemiştir. Özellikle tarihin sonu ve insanın *tanınma* isteğini tatmin edebilmek için başlattığı tarihsel edimine vurguda bulunan bu çok özgün Hegel yorumu, Fransız düşün dünyasında oldukça etkili olmuştur. II. Dünya Savaşı sonrasında Fransa Ekonomi Bakanlığı'nın Dış Ekonomik İlişkiler Yönetimi'nde danışman olarak çalışan A. Kojève, 1968'de Brüksel'de öldü.

Domenico Losurdo Urbino Üniversitesi'nde felsefe dersleri veriyor. "Diyalektik Düşünce İçin Uluslararası Hegel-Marx Derneği" Başkanı olan Losurdo'nun birçok dilde sayısız yazı ve kitapları yayımlandı. Başlıcaları şunlardır: *Immanuel Kant: Freiheit, Recht und Revolution* (1987); *Hegel und das deutsche Erbe* (1989); *Zwischen Hegel und Bismarck. Die '48 Revolution und die Krise der deutschen Kultur*, (1993); *Die Gemeinschaft, der Tod, das Abendland. Heidegger und die Kriegsideologie* (1995); *Hegel und die Freiheit der Modernen*, (2000); *Der Marxismus Antonio Gramscis* (2000); *Kampf um die Geschichte. Der historische Revisionismus und seine Mythen* (2007); *Demokratie oder Bonapartismus. Triumph und Niedergang des allgemeinen Wahlrechts* (2008). Son olarak, uluslararası alanda tartışma yaratan *Nietzsche, il ribelle aristocratico*, (2002) ve *Controstoria del liberalismo* (2005) başlıklı çalışmaları yayımlanmıştır.

Georg Lukàcs 1885 yılında Budapeşte'de doğdu. Genç yaşında oyunlar yazmaya başladı. 1906 yılında hukuk öğrenimini tamamladıktan sonra, 1909'da Budapeşte Üniversitesi'nden felsefe doktorası aldı. 1909-10 yılları arasında Berlin Üniversitesi'nde özellikle Georg Simmel'in derslerini izledi. Ernst Bloch ile tanıştı. İtalya ve Budapeşte'de bir süre kaldıktan sonra 1913 yılında Heidelberg'e yerleşti. Burada Max Weber, Emil Lask, Stefan George, Heinrich Rickert ve Wilhelm Windelband ile tanıştı. 1918 yılında Macaristan'da cumhuriyet ilan edilmesi üzerine, Béla Kun önderliğindeki Macar Komünist Partisi'ne girdi. 1921'de Moskova'da yapılan Komünist Enternasyonel III. Kongresi'ne delege olarak katıldı; Lenin'le karşılaştı. 1923 yılına kadar yoğun siyasi faaliyet içinde yer aldı. 1931-3 yılları arasında Berlin'de, 1933-44 yılları arasında ise SSCB'de yaşadı. SSCB'de iken Bilimler Akademisi Felsefe Enstitüsü'nde çalıştı. 1945

yılında Macaristan'a döndü; parlamentoya ve Macar Bilimler Akademisi üyeliğine seçildi. 1949-56 yılları arasında çeşitli defalar Marksizm'den "sapma" ile suçlandı. 1971 yılında doğduğu kent olan Budapeşte'de öldü. *Tarih ve Sınıf Bilinci*, *Estetik*, *Roman Kuramı*, *Aklın Yıkımı* ve *Genç Hegel*, bilinen belli başlı eserleridir.

Önay Sözer Boğaziçi Üniversitesi Felsefe Bölümü'nden emekli olan Sözer, Hegel, Husserl ve Heidegger'in eserleri üzerine yoğunlaşmış ve de ağırlıklı olarak Alman İdealizmi, fenomenoloji ve hermeneutik üzerine birçok eser vermiştir. Şimdiye kadar yayımlamış olduğu eserler arasında *Anlayan Tarih*, *Felsefenin ABC'si*, Ferda Keskin'le birlikte hazırladığı *Pera, Peras, Poros*, Sanem Yazıcıoğlu Öge ile birlikte hazırladığı *M. Heidegger-H. Arendt: Metafizik ve Politika* ve son olarak Ali Vahit Turhan'la birlikte hazırladığı *Avrupa'nın Krizi: Fenomenolojik Sorun Olarak Avrupa'nın Dönüşümü* bulunmaktadır.

Meryem Uçar Lisans ve yüksek lisans derecelerini O.D.T.Ü. Felsefe Bölümü'nden aldı. Halen Katolike Universiteit Leuven Felsefe Enstitüsü'nde "*Fenomonoloji*'de 'Mutlak Bilme' Kavramı: *Fenomonoloji*'den *Mantık Bilimi*'ne Geçiş Problemi" konulu doktora çalışmasını sürdürmekte.

Jean-Marie Vaysse Toulouse Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde profesör. Aynı zamanda l'ERRAPHIS (Équipe de recherche sur les rationalités philosophiques et les savoirs) Müdürüdür. Klasik Alman İdealizmi ve fenomenoloji uzmanı olan Vaysse'nin yayımlanmış eserleri *Totalité et subjectivité: Spinoza dans l'idéalisme allemand*, *Hegel: Temps et histoire*, *Le vocabulaire de Kant*, *Kant et la finalité*, *L'inconscient des Modernes: Essai sur l'origine métaphysique de la psychanalyse*, *Le vocabulaire de Heidegger*, *Totalité et finitude: Spinoza et Heidegger*, *Schelling: Art et mythologie*, *Avant Freud, après Freud: inconscient et philosophie*, *La stratégie critique de Kant*, *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie de Heidegger*'dir.

DÜZELTME

Baykuş'un birinci sayısındaki Güçlü Ateşoğlu'nun "Geçmiş-Şimdi İlişkisinde Gelenek Kavramı Üzerine Düşünümler" başlıklı yazısında, kullandığımız sayfalama programından kaynaklanan bir hata nedeniyle aşağıdaki metin resmin altında kalmıştır. (ss. 99-100) Eksik kısım aşağıdadır:

[Oysa böyle bir zorunlu bağlantı düşüncesi olmaksızın tarihe bakmanın, özellikle siyaset mevzu bahis olduğunda nasıl da birbirlerinden kopuk düşünceleri yamalı bohça gibi yan yana getirmek anlamına geldiği yeterince açıktır. Bu durumda ya ekonomi, siyaset, felsefe, vs. gibi alanların birbirleriyle ilişkiselliği tam olarak sağlanamaz, yahut da bir taraftan genelleştirmeler yapmanın tek bir felsefe yapma şeklinin tezahürü olduğu söylenerek bu durumdan kurtulmak istenirken, bir taraftan da sürekli olarak genelleştirmelerle felsefe tarihine bakılıp felsefe yapmanın en önemli karakterize edici unsuru olan "problem bilinci" elden kaçırılır. Tekrar Arendt'e dönelim:

> ... Dünya tarihinin bütününü sürekli bir gelişme olarak gören ilk kişi Hegel'di ve bu muazzam başarıyı, kendisini otorite iddiası taşıyan geçmişin bütün sistemlerinin ve inançlarının dışında tutup, yalnızca tarihteki süreklilik ipine tutunarak sağlamıştı. Geleneğin ilk ikamesi, tarihsel sürekliliğin bu ipi oldu; bu yolladır ki her nasılsa birarada varolabilmiş en ayrıksı değerlerin, en ihtilaflı düşüncelerin ve çatışma halindeki otoritelerin ezici yığını, geleneğin kendisini değil, geleneklerin otoritelerinin reddini amaçlayan, tek-doğrusal, diyalektik olarak tutarlı bir gelişmeye indirgenmiş oldu. [21]

Burada Arendt'in işaret ettiği şey, yukarıda yapmış olduğumuz gelenek ile geleneğin otoritesi arasındaki ayrıma ve bu ayrımın Hegel'in felsefi tarih anlayışındaki yerine ve öneminedir. Hegel'in ortaya atmış olduğu tarih teorisinin önemi şurada yatar: Tarihsel dünya görüşleri arasında belirlenim kazanmış olanları kavramın süzgecinden geçirip tarihsel belirlenim kazanmış olanlar arasındaki ilişkiselliği sergilemek...]

---

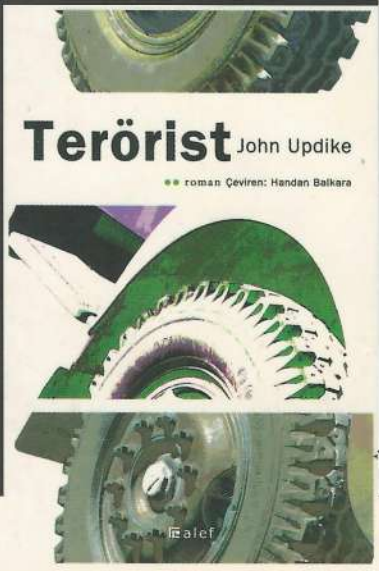
21 Hannah Arendt, *Geçmişle Gelecek Arasında*, s. 45.

alef
yayınevi

Tel: (0212) 245 56 27 • Faks: (0212) 245 54 56
e-mail: info@alefyayinevi.com • www.alefyayinevi.com

Çağdaş Amerikan edebiyatının büyük yazarı John Updike'tan...

TERÖRİST

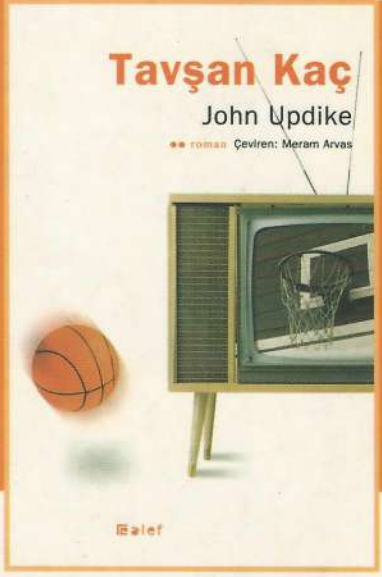


Amerikalı bir anne ve Mısırlı bir babadan olan Ahmad on bir yaşında İslamı seçer. Etrafındaki hedonist toplumun, inançlarına karşı bir tehdit oluşturduğunu düşünmeye başlamıştır. Ne depresif rehberlik hocası Jack Levy ne de Ahmad'ın seksi zenci sınıf arkadaşı Joryleen Grant onu dininin çağrısından geri döndüremez. Şeyh Rashid'in çevresine girer. Onun kişisel hayatını ve bütün New York şehrini derinden etkileyecek korkunç bir ağ örülmektedir.

"Bir Müslümanın Amerikan sistemine ne denli nefret ve düşmanlık besleyebileceğini anlamaya çalıştım. Kimse meseleye bu açıdan bakmıyor."

John Updike

TAVŞAN KAÇ



Bir Amerikan kasabasında sıkışıp kalmış eski bir basketbol yıldızıdır Tavşan. Şimdi ev hanımlarına meyve sebze soyacağı pazarlar ve kanepesinde oturup bol bol televizyon izler. Başarısızlıklar ve tatminsizliklerle dolu hayatında en iyi başardığı şey ise kaçmaktır. Sıkıştığı anda, en çok da korktuğu anda kaçar Tavşan. Ama hiç fazla uzağa gidemez.

Mutluluk bir madalyadan daha geçici, bu yüzden Tavşan kaçmalı, eşinden, hayatından, en çok da kendinden. Yolun sonuna dayanıp geri dönene kadar...

KAPAK: MICHELANGELO *Aurora*