cogito

TÜLİN BUMİN

hegel

Bilinç Problemi
Köle-Efendi Diyalektiği
Praksis Felsefesi

5. baskı

YKY
Yapı Kredi Yayınları

HEGEL
Bilinç Problemi, Köle-Efendi Diyalektiği, Praksis Felsefesi

Tülin Bumin 1949 yılında doğdu. 1971 yılında D.T.C.F. Felsefe Bölümü'nü bitirdi. Fransa'da Sorbonne-Paris I Üniversitesi'nde Marcuse, Colleti ve Lukács'm praksis felsefelerinde gerçeklik ve akılsallık ilişkisi konusunda felsefe doktorası yaptı. Şu anda Galatasaray Üniversitesi Felsefe Bölüm Başkanı olarak çalışmaktadır.

TÜLİN BUMİN

Hegel

Bilinç Problemi, Köle-Efendi Diyalektiği, Praksis Felsefesi

YKY
Yapı Kredi Yayınları

Yapı Kredi Yayınları - 1203
Cogito - 79

Hegel - Bilinç Problemi, Köle-Efendi Diyalektiği, Praksis Felsefesi / Tülin Bumin

Kitap editörü: Serra Ciliv
Düzelti: Murat Yurdakul

Kapak tasarımı: Nahide Dikel

Baskı: Ekosan Matbaacılık San. Tic. Ltd. Şti.
Litrosyolu 2. Matbaacılar Sanayi Sitesi, 2NF8, Topkapı/İstanbul
Tel: (0212) 612 36 58 - 576 37 29 Fax: (0212) 544 88 97
Sertifika No: 19039

1. baskı: İstanbul, Aralık 1998
5. baskı: İstanbul, Şubat 2013
ISBN 978-975-363-324-6

© Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık Ticaret ve Sanayi A.Ş. 2013
Sertifika No: 12334
Bütün yayın hakları saklıdır.
Kaynak gösterilerek tanıtım için yapılacak kısa alıntılar dışında
yayıncının yazılı izni olmaksızın hiçbir yolla çoğaltılamaz.

Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık Ticaret ve Sanayi A.Ş.
Yapı Kredi Kültür Merkezi
İstiklal Caddesi No. 161 Beyoğlu 34433 İstanbul
Telefon: (0 212) 252 47 00 (pbx) Faks: (0 212) 293 07 23
http://www.ykykultur.com.tr
e-posta: ykykultur@ykykultur.com.tr
İnternet satış adresi: http://alisveris.yapikredi.com.tr

İÇİNDEKİLER

Önsöz • 7

Görüngübilim'i Bir Özgürlük Felsefesi Olarak Okumak • 11

Tinin Görüngübilimi'nde Filozofla Diğerinin Diyaloğu • 80

Tinin Görüngübilimi'nde Bilinci Serüveni • 92

Hegel'de "Sanatın Ölümü" Üzerine Bir Deneme • 110

Praksis Felsefesinin Hegelci Öncülleri • 120

Hegelci Özgürlük Felsefesinden Devlet Bilimine:
Görüngübilim ve *Hukuk Felsefesi* • 134

Önsöz

Hyppolite bir makalesinde Hegel konusunda, "O bizim için Aristoteles'in ortaçağlılar için taşıdığı anlamı taşımıştır" demekte ve böylece bu kültürün Hegel'i anlama-özümseme ve (Hegel'in terimleriyle) onu aşma yolunda verdiği çabaların, herhangi bir Hegel yorumlaması olmanın ötesinde, taşıdığı anlamın altını çizmektedir. Fransız düşünce dünyasının Hegel'le tanışırken taşıdığı kaygıların, sorduğu soruların, kendi kültürünü bu düşünceden hareketle yeniden sorgulamasının, güncelliğini koruduğunu ve bizi de ilgilendiren pek çok boyutu içinde barındırdığını düşünüyorum.

XVII. yüzyıl felsefesinin başlattığı nesne metafizikleri çığırı, bir sonraki yüzyılın Aydınlanma hareketinin çeşitli açılardan giriştiği eleştiri etkinlikleri ve özellikle de, Kant'ın dünyayı bilme ve kavrama edimindeki insanın önemini ortaya koyan çalışmaları sonucunda hemen hemen kapanmıştı. Artık felsefi düşünüşün önünde, Descartes'ın cogito *ile müjdesini vermiş olduğu öznellik alanı bütün enginliğiyle açılmaktaydı. Hegel'in, bir özne ve bilinç felsefesi için gereken son ama çok önemli bir boyutu, zamanı ve tarihi, bu alana taşıyarak ona eksikliği duyulan derinliği kazandırdığı bilinmektedir. Onun felsefe sisteminin, bir bütün olarak ele alındığında, özü bakımından, bir özne ve bilinç felsefesi olup olmadığı oldukça tartışmalı olmakla birlikte, bu sistemde söz konusu sorunsallara büyük yer ayrılmış olduğu ve önemli açılımlar getirilmiş olduğu kuşkusuzdur.*

Bu kitapta yer alan yazıların çoğu Hegel'in bilinç felsefesine kazandırdığı yeni boyutları tanımak ve tartışmak gibi ortak bir amaca sahiptir. Ama Hegel düşüncesini olduğu kadar, yüzyılımızın Fransız düşünürlerinin Hegel üzerine geliştirmiş oldukları yorumları da aktarmak ve irdelemek amacını da taşıdıklarını hemen belirtmeliyim. Bu ne-

denle bu önsözde, Fransız kültürünün Hegel düşüncesini özümsemehesaplama etkinliğinin bizi bugün hangi açıdan ilgilendirdiği üzerine birkaç söz söylemek istiyorum.

Yine belirtmeliyim ki, Hegelci felsefeyle, kendi kartezyen geleneğinden kaynaklanan nedenlerle oldukça geç tanışmış, ama bu düşünceyi bir kez tanıdıktan sonra onunla yoğun bir biçimde ilgilenmiş olan Fransız felsefesinin bu konuda vermiş olduğu çabaların tümünü kuşatan bir araştırma yapmış olma iddiasında değilim. Ama, Hegel üzerinde düşünürken aslında kendi kültür, tarih ve insan sorunları üzerinde şimdiye kadar yapmadığı bir tarzda düşünme yol ve yöntemini keşfetmiş olan bu kültürden bazı örnekleri tanımanın ve irdelemenin, hem Hegel'in felsefesini, hem de yüzyılımız Fransız felsefesinin bazı önemli boyutlarını anlamak bakımından yararlı olacağını umuyorum.

Bu kitapta yer alan yazılarımın önemli bir bölümünde A. Kojève'in, Hegel'in Görüngübilim*'ine ilişkin savlarına geniş ölçüde yer verdim ve ayrıca felsefe tarihine Hegelci yaklaşımını tanıtmaya çalıştım.*

Kojève Görüngübilim*'i 1933-1939 yılları arasında Hautes E-tudes'de, aralarında Raymond Aron, Merleau-Ponty, Jean-Paul Sartre ve Lacan gibi ilerinin önemli düşünürlerinin de bulunduğu bir grup karşısında verdiği derslerde incelerken, yine bu konuya ilişkin görüşlerini tanıtmaya çalıştığım Hyppolite taşra üniversitelerinde üzerinde on yıldır çalışmakta olduğu* Görüngübilim*'in çevirisinin ilk yarısını bitirmek üzereydi. Hyppolite'in 1946'da Sorbonne'da tez olarak sunduğu* Tinin Görüngübilimi*'nin* Oluş ve Yapısı *adlı eseri geleneksel akademik biçim ve usluba daha yakındır. Bu biçimsel ayrılık bir yana bırakılacak olursa, Hyppolite'in Kojève'in Hegel yorumlamalarının büyük kısmına katıldığı söylenebilir. Bununla birlikte Hyppolite, Kojève'in* Görüngübilim*'i Hegel'in sisteminin bütününden yalıtarak ele almasını ve bu metine tarihsel ve düşünsel bir bulmacaymışcasına yaklaşarak onda gizli bulunduğunu varsaydığı anlamı ortaya çıkarmaya çalışmasını eleştirir. Kojève'e göre Hegel, Napoléon'da, içinde yurttaşlarının sosyal bağlamlarından bağımsız olarak, kendi başlarına tanındıkları eştürden ve evrensel devleti kurarak, özünde bir Köle-Efendi diyalektiği olan tarihi sona erdiren eylem adamını görmüştür.* Görüngübilim *insan tininin işte bu sona ulaşıncaya kadar yaşadığı serüveni anlatan bir destandır. Bu sonda Tarihi yapan eylem adamı (Napoléon) ile onu anlayan filozof (Hegel) uzlaşmakta, bilgiyle eyle-*

min, kuramla pratiğin bireşimi gerçekleşmektedir. Hyppolite Kojève' in son derece "zengin ve kişisel" ve çoğu kez de "haklı" bulduğu yorumlarında Hegel'in tanrıtanımazlığı üzerinde fazla kesin yargılar vermesine ve Görüngübilim'*i mutlak bir antropoloji olarak okumasına katılmaz. Kendisinin, Kojève'den farklı olarak,* Görüngübilim'*de yer alan ve Köle-Efendi diyalektiği kadar önemli başka bazı diyalektikleri de göz önüne aldığını ve ayrıca, eserin edebiyatla ilgili bölümlerine daha duyarlı olduğunu belirtir. Hyppolite, Hegel'de, ne Kojève'in ileri sürdüğü gibi militan bir tanrıtanımazlığın, ne de P. Fessard ve P. Niel gibi başka bazı düşünürlerin ileri sürdüğü tarzda dinsel bir düşüncenin egemen olduğunu düşünmektedir: Hegel'in düşüncesi bir teoloji olmadığı gibi yalnızca bir antropoloji de değildir.*

Fransız Felsefesi için Hegel'i keşfetmek felsefi düşüncenin ufkunu yeniden çizmeyi gerektirecek bir olay olmuştu. A. Kojève'in zamanında büyük yankı uyandırmış ve günümüzdeki Fransız düşünürlerinin önemli bir bölümünü etkilemiş olan, Tinin Görüngübilimi *üzerine geliştirdiği savlarını tanıtan ve tartışan yazımda göstermeye çalıştığım gibi Hegel'in zamanı felsefenin temel kavramı haline getirerek felsefi antropolojiye kazandırmış olduğu yeni kuramsal imkânlar, Fransız düşüncesi için yeni bir dönemin başlatıcısı olmuştur. Zamansal bir varlık olarak insanı anlamanın, tarihi anlamanın bizim düşünce dünyamızda da gittikçe daha fazla duyduğumuz bir gereksinme olduğu kuşkusuzdur. Hegel bize, hayatı, insanı, onun moral ve politik etkinliklerini ve bu etkinliklerinin tarihini felsefenin ilgi alanına kazandıran ve belki ilk yaklaşımda oldukça soyut gelen, ama aslında –onun bu kavrama yüklediği anlamda– son derece "somut" olan bir düşüncenin yollarını açıyor. Bu yüzden Hegel üzerine düşünmenin Fransız kültürü için olduğu kadar, bizim için de, kendi toplumumuz, tarihimiz, kültürümüz üzerinde düşünmek bakımından uyarıcı olacağını umuyorum.*

Görüngübilim'i *Bir Özgürlük Felsefesi Olarak Okumak*

Kojève'in Hegelci Antropolojisi Üzerine Görüşler

"Hegel'in bu konudaki düşüncesi bir yana,
Görüngübilim *felsefi bir antropolojidir."*

Hegel'in felsefesi özünde bir antropoloji mi yoksa bir teoloji midir? Çağdaş Hegel yorumcuları bu soruya getirdikleri yanıta göre sınıflandırılabilirler. Mesela İtalyan düşünürü L. Colletti Hegelci düşüncede, bir praksis felsefesine kaynaklık edebilecek bir antropolojinin temel savlarını bulmanın imkânsızlığını ispatlamaya yönelik çalışmalarında, onun sisteminin Hıristiyan teolojisinin felsefi bir uzantısından başka bir şey olmadığı, orada antropolojinin olsa olsa bir an olarak yer almış olabileceği sonucuna varırken, bir H. Marcuse, Hegelci idealizmin özünde bir özgürlük felsefesi olduğunu ileri sürerek kendi praksis kuramını bu felsefenin dayanakları üzerinde kurmuştur. Aynı şekilde, E. Bloch, G. Lukács ya da L. Althusser gibi yüzyılın dikkate değer düşünürlerinin bu konuda geliştirmiş oldukları birbirinden oldukça farklı hatta zaman zaman birbirine karşıt özellikteki yorumları, kendi özgün tarih ve toplum felsefelerine dayanak teşkil etmiştir.

Söz konusu Hegel yorumlarından hangisinin daha doğru ve temelli olduğu, onu bir antropoloji olarak mı yoksa bir teoloji olarak mı okuyanların haklı oldukları konusunun, Hegel felsefesinin kendisini anlamak açısından kuşkusuz önemli olmakla birlikte, bu yorumlar üzerinde yükselen ve yukarıda temsilcilerinden bazılarının adını belirttiğimiz çağdaş felsefe kuramlarının

kendilerini anlamak söz konusu olduğunda, ikinci dereceden bir öneme sahip olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü bu düşünürlerin hemen hepsi, birer Hegel yorumcusu olmanın yanı sıra, hatta ondan çok, Hegel'in ele aldığı temel sorunları kendi dönem ve koşullarının ışığında yeniden tartışmak amacıyla, Hegel sisteminde geliştirilmiş bulunan kuramsal imkânlardan hareketle, ama yine de oldukça özgün, yeni düşünsel çevreler çizmiş, bu sorulara yeni boyutlar ve açılımlar kazandırmışlardır. Bu yazıda, *Görüngübilim* üzerine düşünerek geliştirmiş olduğu felsefi antropolojinin temel savlarıyla günümüzün tanınmış pek çok düşünürünü etkilemiş olan, çağdaş Fransız felsefesinin Hegelci düşünürlerinden Alexandre Kojève'in yorumunu tanıtmak ve değerlendirmek istiyoruz. Çağdaş Fransız düşüncesinin Hegel'e en fazla bağlı kalmak kaygısını gütmüş ve hatta bu kaygıyı, Hegel'i Hegel'e rağmen anlamak gibi, oldukça tartışılır bir uç noktaya vardırması nedeniyle, çoğu kez öznel olmakla suçlanmış, ama *Görüngübilim* üzerine yaptığı çalışmalarında[1] yer alan görüşlerinin derinliği ve özgünlüğü kadar yaklaşımının çağdaşlığıyla da büyük etki uyandırmış olan Kojève'i tanımanın, bugün hem her şeye rağmen Hegel'i anlamak için, hem de baştan başa Hegel düşüncesiyle beslenmiş olmakla birlikte özgün olabilen bir kültür ve tarih felsefesiyle tanışmak için önemli olduğunu düşünüyoruz.

* * *

Kojève'in *Görüngübilim* üzerine geliştirdiği ve belki de Hegel'den başka türlü söz etmek aslında imkânsız olduğu için, bütün bir Batı felsefe tarihini kuşatıcı nitelikte olan savlarından, bizi burada ilgilendirecek olanlarını şöyle belirleyebiliriz:

I. Bütün teolojiler aslında zorunlu olarak bir antropolojidir. Aslında, dinsel düşüncenin konusu insandır. Din, tanrı başlığı altında, insanı düşünür. Doğayı aşan, duyular-üstü varlığı yani tini düşünürken din, aslında, olumsuzlayıcı/yaratıcı insan eylemini düşünmektedir. O halde dinsel düşünce, kendi bilincinde

1 Bkz. Kojève, A., *Introduction à la Lecture de Hegel*, Gallimard, "Classiques de la Philosophie", 1947 (Biz kitabın 1968 baskısını kullanıyoruz.)

olmayan bir antropoloji, felsefi bir düşüncedir. İnsandan farklı adlarla söz eden iki ayrı bakış açısı olarak din ve felsefe arasındaki karşıtlık, içinde tikellik ve tümelliği (evrenselliği) bağdaştıramamış olan dünyanın yaşadığı çelişkilerin bir sonucudur: İnsan içinde yaşadığı dünyayı kendi eyleminin ürünü olarak göremedikçe kendi tümelliğini (evrenselliğini, insan-olmaklığım) tözselleştirerek bağımsız bir varlık olarak tasarlayacak ve kendi gerçek dünyasının ötesine yansıtacaktır. Din ve felsefe karşıtlığının ortadan kalkması için, her şeyden önce insanın aşkmlık kategorisinden kurtulması ve kendi tümelliğini bu kategoriye başvurmadan yani kendi gerçek dünyası ötesinde bir varlığa gönderi yapmadan kavrayabilmesi gerekir. Bu ise, yalnızca felsefi, düşünsel bir çabanın ürünü olamaz. İnsanın bunu başarması, ancak, toplumsal-politik gelişimin belli bir anında gerçekleşebilecektir.[2] Bu konuyla ve genel olarak Hegel'de "tarihin sonu" anlayışıyla ilgili tartışmaları bir yana bırakarak, bizi burada ilgilendiren noktaya, yani tarihin bu "son" aşamasında din ve felsefe ilişkisinin aldığı biçime bakalım: Bu aşamada, Kojève'e göre, aşkmlık kategorisinin ortadan kalkmasıyla birlikte din de ortadan kalkmış ve yerini, artık tini tanrısal değil, insansal bir şey olarak kavrayan tanrıtanımaz bir antropolojiye yani Hegel felsefesine bırakmıştır.[3] İnsanın Tanrıyı kendisinin yarattığının,

2 Kojève bu konuda şunları yazıyor: "Hıristiyan dünyasının tarihi, o halde, içinde insanın kendisini birey olarak gerçekleştirerek, sonunda "doyuma" ulaşacağı, evrenselle tikelin, köle ve efendinin, savaş ve çalışmanın sentezi olan bu ideal devletin yavaş yavaş gerçekleştirilmesinin tarihidir. Ama bu devleti gerçekleştirebilmek için insan gözlerini öte dünyadan ayırmalı, bu dünyaya yöneltmeli ve yalnızca bu dünya için eylemelidir. Başka deyişle, o, Hıristiyanlığın aşkmlık düşüncesini bir tarafa bırakmalıdır. Ve işte bu nedenledir ki Hıristiyan dünyasının gelişimi ikili bir gelişimdir: Bir yanda 'mutlak' devletin doğuşunun toplumsal ve politik koşullarını hazırlayan gerçek gelişim ve öte yandan, aşkmlık idesini ortadan kaldıran, Hegel'in dediği gibi, gökyüzünü yeryüzüne indiren düşünceyle ilgili bir gelişim söz konusudur." Kojève, A. *age*, s. 193.

3 "Tanrıyı insandan ayrı gören teoloji makul değildir. O zorunlu olarak bir mitolojidir. Din, bilim tarafından yıkıldı, ama bilim dinin sembolik anlamını kavramamaktadır: Yalnızca mutlak felsefe dinin sembolik anlamını anlar. (Her halk tapındığı tanrılarda *kendi kendini* dinsel olarak yüceltir: Tanrısal olanı tanıdığını sanırken, aslında, kendi bilincine ulaşır.)" Kojève. A., *age.*, s. 47.

onun, kendi kültürünün bir ürünü olduğunun bilincine varması ve dolayısıyla kendi bilincine de tam olarak ulaşması demek olan bu an, onun, doğayı tanrılaştırdığı ilk dinlerden bu yana, giderek daha fazla insan-biçimci yorumların süzgecinden geçirerek kendine benzer kıldığı Tanrılarının tarihinin son anıdır. Tanrıların tarihi, dinler tarihi, insanın kendi bilincine ulaşma yolunda ilerleyişinin tarihidir. Kojève'in aslında "gerçek, etkin tarihsel gelişimin ideolojik yansıması" olduğunu belirttiği[4] bu ilerleyiş, artık gizli bir teolojiden ibaret olmayan bir felsefeyle, yani gerçekten tanrıtanımaz bir antropoloji olan Hegel'in felsefesiyle sona ermiştir.

Hegel'in kültür ve tarih felsefesinde yer alan, insan biçimci Tanrı anlayışlarının ve onların en gelişmişi olan Hıristiyanlığın, insanlığın kendi bilincine ulaşması sürecinde oynamış olduğu olumlu rol konusunda ileri sürülen bu görüşler bize kaçınılmaz olarak Spinoza'yı hatırlatmaktadır: Spinoza, bilindiği gibi, insan biçimci Tanrı anlayışlarının eleştirisine dayanan ve etkisini L. Althusser gibi çağdaş praksis kuramcılarında da izleyebildiğimiz bir ideoloji kuramı geliştirmişti. Kojève, Spinoza'nın din ve felsefe anlayışını Hegelci bir yaklaşım çerçevesinde inceler. *Görüngübilim* üzerine vermiş olduğu derslerin derlenmesinden oluşan *Hegel'i Okumaya Giriş* adlı yapıtının VI., VII. ve VIII. bölümlerinde felsefe tarihinin başlıca tutumlarını zaman ve kavram arasında kurmuş oldukları ilişkiyi temel alarak inceleyen Kojève, bu yolla Hegel'in felsefe tarihinde gerçekleştirmiş olduğu devrimin ne ölçüde köklü ve önemli olduğunu ortaya koyma amacını güder. Kendi başına, bir felsefe tarihi felsefesinin ana çizgilerini içeren bu görüşlerden biz, şimdilik, Spinoza üzerine savlar olarak niteleyebileceğimiz birkaçını aktarmakla yetineceğiz: Spinoza'ya göre Tanrı her şeydir. Bu sav, Kojève'e göre, aslında, bir *"panteizm"*den çok bir çeşit *"acosmisme"*i dile getirmekte, başka bir deyişle, "Tanrı her şeydir" derken, aslında "kosmos hiçbir şeydir" demektedir. Spinozacılığm tümüyle Tanrıya indirgediği evrende insan da kosmosun kaderini paylaşmakta ve ortadan kalkmaktadır. Bu sonuç aslında Spinoza'nın zaman ve kavram arasında kurduğu ilişkinin sonucudur

4 Kojève, A., *age.*, s. 235.

ve Spinozacılığın hareket noktası, bu açıdan ele alındığında, çok eskilere, Parmenides'e dayanır. Parmenides ve Spinoza'ya göre kavram, öncesiz-sonrasızlıktır. Zamanla ve zamansal olanla (zamanda yer alan varlıkta) *logos*'un (bilimin, akılsallığın, kavramın) hiçbir ilişkisi olamaz. Zaten *Ethica*'nın yöntemini geometride aramasının sebebi, bu bilimde varlığın zaman boyutu hesaba katılmaksızın, zaman-dışı olarak ele alınmasıdır. Kavramı öncesiz-sonrasızlıkla, varlığı da bu şekilde tanımlamış olan kavramla özdeşleştiren Spinozacı sistemde insansal-tarihsel varoluşa yer yoktur.

Oysa bir kurtuluş ve mutluluk öğretisi olarak *Ethica*'nm amacının insan varoluşu ve yapıp etmeleri üzerine düşünmek olduğu açıktır. Aynı şekilde, felsefe tarihinin bu tek geometrik ahlakının, aralarındaki bütün biçimsel yakınlığa rağmen, XVII. yüzyılın önemli filozoflarının hemen hepsini cezbetmiş olan bu bilime, aslında ne ölçüde benzediği de tartışma konusudur.[5] Ama Kojève'e göre, ne olursa olsun, Spinoza varlığı sonsuzluk bakımından kavramayı amaçlamakla, zamanı akıldışı saydığını açıkça bildirmektedir.

Spinozacı sistemde, ontolojik güvencesini insanların Tanrının modusları olmasında bulan Tanrı sevgisi, böylece, tektözcü (*moniste*) bir metafiziğe dönüşürken, ardında, oldukça yadırganılacak bir özgürlük anlayışının güçlükle doldurmaya çalışacağı bir özgür irade boşluğu bırakıyordu. Teolojinin Tanrısıyla XVII. yüzyıl biliminin doğası, Spinoza'nın "Tanrı ya da doğa" (*Deus sive Natura*) deyişinde, geometrinin yönteminin sağladığı zaman-dışı akılsallık çerçevesinde özdeşleşirken, zamansal, tarihsel, ampirik insana, bu özdeşliğin akılla kavranılışmdan elde edeceği mutluluk kalıyordu. Spinoza'nın "neden ve sebebi" (*Causa sive Ratio*) özdeşleştirme çabaları sayesinde din ve bilim, felsefe açısından uzlaştırıldıysa da, bu başarı Spinozacı sistemin, aşkınlık ve yaratım kategorilerini dıştalaması nedeniyle, Hıristiyanlık tarafından mahkûm edilmesini engelleyemedi. Kojève buna rağmen, Spinozacılığm din ve bilimi uzlaştırıcı bütün bu çabalarının ürünü olan felsefe sisteminin bir antropolojiden çok, yeni bir Tanrıbilim (*théologie*) olduğunu düşünmektedir.

5 Bkz. Delbos, V., *Le Spinozisme*, Vrin, 1926 (İkinci baskı), s. 8.

Kojève'e göre, Parmenides'ten beri zaman, değişimin, çelişkinin, gelip geçiciliğin, yani bütün akla aykırılıkların sebebi, sorumlusu olarak görülmüştür. Oysa, Hegel'e göre, zamanı dıştalamak insanı dıştalamaktır. Kosmosun zamanı yoktur, ya da olsa bile, onun insansal zamanla hiçbir ortak yanı yoktur. Hegel kavramla zamanı özdeşleştirmekle insanı kavrayabilecek bir felsefeyi yani gerçek bir antropolojiyi mümkün kılmıştır. E. Bloch'un *Experimentum Mundi*'de[6] değişik bir bağlamda Kojève' in bu görüşlerine yakın görüşler ileri sürdüğünü görüyoruz: "(Astronomik ve kosmik evren) Hegel'de, hiçbir zaman, gelip geçici, ve zaten aşağı dereceden olan bir varlıktan başka bir biçimde ortaya çıkmaz: Orada yıldızlar göğün yüzündeki cüzzam yaralarının izlerinden, fizik yeryüzü ise "ayaklarımızın dibine serilmiş ve yok olmaya mahkûm koskoca bir kadavra"dan, ve sonuç olarak da, içinden insan tohumu bir kez çıktıktan sonra geçip gitmiş ve saman yığınına dönüşmüş bir şeyden ibarettir. Giordano Bruno ve Spinoza, tam tersine, panteist bir anlamda, kosmik doğaya her şeyi içinde barındırma ve bir bütün olma özelliğini ve hatta düzenleyici bir moral değeri yükler. Özellikle Spinoza'da, *Natura sive Deus* ifadesiyle, kosmik doğa, orada artık tarihsel gerçeklikten tümüyle yoksun olacak olan bütün insan doğasını, kendi içine katar. Spinoza'nın *Ethica*'da gerçeklikle mükemmellikten aynı şeyi anladığını söylediğini hatırlatan Bloch, onun bu matematik *panteizm* dünyasının, ancak bir kristalde rastlanılabilecek bir geometrik mükemmellikte olduğunu belirtir. Bu kristalde, ya da Bloch'un deyişiyle tözün biricik okyanusunda "zaman eksiktir, tarih eksiktir, gelişim ve somut çoğulluk eksiktir". Ve yine Bloch'a göre, Spinozacılık bize, baştan başa mükemmel bir nesne-tözle dolu ve mükemmelliğin kendisine ihtiyacı olmaması nedeniyle, içinde erekselliğe ve yine aynı nedenle öznelliğe herhangi bir yer bulunmayan bir evren imgesi sunmaktadır. Spinozacılığın, sonsuzluk görünüşü altında verdiği bu kristal-dünya imgesinde, zaman "sanki dünyanın zorunluluğunda, öncesiz-sonrasız bir öğle vaktinde" duraklamış gibidir.[7]

6 Bloch, E., *Experimentum Mundi*, Fr. Çev. Raulet, G., Payot.,1981, s. 168.
7 Bloch, E., *Le Principe de l'Espérence*, Fr. Çev. Wuilmart, F., Gallimard, 1982, s. 487.

Spinoza da Hegel gibi, ama ona tümüyle ters bir açıdan, varlığı hiçbir aşkınlık kategorisine başvurmadan açıklama çabasının ender rastlanan örneklerinden birini vermişti. Ama Kojève'e göre bu sistem bir Tanrıbilim, hem de içinde insana hiçbir yer ayırmayan bir Tanrıbilimden başka bir şey değildir. Spinoza'nın kavramı öncesiz-sonrasızlıkla özdeşleştirmek yoluyla, her şeyi Tanrıya indirgeyerek elde ettiği içkinlik felsefesini, Hegel, zamanı kavramla özdeşleştirerek, onu "kavramın buradaki varlığı, ampirik varoluşu"[8] kılarak elde edecektir. İşte, Kojève'e göre, felsefenin ancak Hegel'le birlikte tarihi yani insansal eylemi kavrayabilmesinin ve böylece nesnenin bilgisi (türlü dogmatik ontolojiler) ya da nesnenin bilgisi üzerine bilgi (eleştirel felsefe, Kant) olmaktan çıkıp bir özbilinç olmasının ve varlığı insan eyleminin ürünü, felsefeyi de, insanın kendini gerçekleştirmesinin bilinci olarak kurmasının temelinde yer alan sav budur.

II. İnsan özbilinçtir, ve özbilinç ancak bir başka özbilinç için var olduğu ölçüde vardır.[9]

Görüngübilim'in bu ünlü cümlesi, çağdaş praksis kuramlarının Hegel'de buldukları en önemli dayanağı dile getirmektedir. Hegel'in, özbilincin bu temel özelliği konusundaki görüşlerine geçmeden önce, Descartes ve Kant gibi modern bilinç felsefesi açısından her biri ayrı öneme sahip olan filozofların özbilinç anlayışlarını hatırlatmak, praksis felsefesinin Hegel'de bulduğu özbilinç anlayışına duyduğu ilgiyi anlamak bakımından, yararlı olacaktır.

Bilindiği gibi, Descartes, bütün bir felsefe sistemine hareket noktası ve temellendirici ilke olarak *düşünen ben*'i seçmekle, bilinçten hareket eden çağdaş rasyonalist felsefe sistemlerinin başlatıcısı olmuştu. Onun *cogito*'su her ne kadar bir bilgi edimi öznesini andırmaktaysa da, Kant'ın bilince yaklaşma tarzıyla karşılaştırıldığında, ontolojik yönü ağır basan bir çerçevede

8 Kojève, A., *age.*, s. 365.

9 "Özbilinç ancak bir başka özbilinç için kendinde ve kendi için olduğu zaman ve ölçüde kendinde ve kendisi için vardır: Bu demektir ki o ancak kabul edilmiş bir varlık olarak vardır." Hegel, G. W. F. *La Phénoménologie de l'Esprit*, Fr. Çev. Hyppolite, J., Aubier, 1980, s. 155.

ele alınmış bir "ruh" olarak kendini gösterir. *Cogito*, aslında, dış dünyanın bilgisinin yani fiziğin temellendirilmesi görevini üstlenmiş bir "İlk Felsefe"nin yani metafiziğin (kuşkunun kararttığı ama sonra da apaçıklığın göz kamaştırıcı ışığında daha büyük bir açıklıkla ortaya çıkmasını sağladığı) yolunun, özne, Tanrı ve dış dünyadan oluşan üç temel uğrağından biridir. E. Gilson *Metod Üzerine Konuşma*'ya yazdığı dipnotlarından oluşan ünlü tarihsel yorumunda, bu konuda şu görüşleri ileri sürüyor: "Haklı olarak, *cogito*'nun Malebranche ve Berkeley yoluyla Kant'a ulaşacak olan idealizm yolunda atılan ilk adım olup olmadığı sorusu sorulmuştur. Aslında ancak, realist kaynaklı olduğu apaçık olan Descartes'ın düşüncesinin çarpıtılması yoluyla gerçekleşebilmiş olmakla birlikte, Descartesçılığın bu yönde bir etkide bulunmuş olduğuna karşı çıkmak oldukça güç görünmektedir."[10] Biraz ileride ise Gilson, L. Bruhl'ün, kendisinin de katıldığını belirttiği şu görüşlerini aktarmakta: *"cogito* sıralanış bakımından, varoluşa dair hakikatlerin, diğerlerinin ondan sonra gelmesi anlamında, ilkidir; ama Descartes onu asla diğer hakikatlerin mümkün olmasının koşulu kılmadı; o, onu yalnızca, *cogito*'nun onlara eşlik etmesi ve sonuç olarak onların da *cogito*'yu önceden gerektirmesi anlamında, diğer bütün varoluş yargılarının koşulu yaptı. Descartes Mersenne'e yazdığı bir mektupta şöyle diyordu: 'Bizim, aynı anda, düşündüğümüz bütün şeyleri düşünme yeteneğinde olan bir şey olarak ruhumuza dair bir ideye sahip olmaksızın hiçbir şeyi düşünmemiz mümkün değildir.' O halde, eğer burada Descartes Kant'a yaklaştırılmak isteniyorsa, haklı olarak kurabileceğimiz tek benzerlik *cogito* ile 'Düşünüyorum bütün algılarıma eşlik eder' (Kant, *Kritik der Reinen Vernunft*, "Transcendentale Analytik", I B, 2 Hauptstück, s.16) arasındadır."[11]

Görüldüğü gibi, Descartes'ta herhalde kritik felsefenin bir öncüsünü görmek yerinde olmayacaktır. Bununla birlikte Descartes'ın bilinç kavramıyla Kant'ınkinin, Hegel tarafından da altı çizilecek olan bazı ortak noktaları mevcuttur. Bilindiği gibi, açıklama gücü Aristoteles'in eskimiş fiziğine oranla çok daha

10 Gilson, E., *Texte et Commentaire de "Discours de la Méthode"*, Vrin, s. 301.
11 Gilson, E., *age.*, s. 301.

fazla olan, ama henüz metafizik temellerden yoksun bulunan Galilei fiziğini, septisizmin saldırılarına karşı temellendirme girişiminde olan Descartes, çareyi yine septisizmin kendi silahı olan kuşkuya başvurmakta buldu. Cogito, yani özbilinç, işte bu metafizik temellendirmenin belli bir anında ortaya çıkar. Cogito, yani öznenin kendi bilinci, Descartes'm, kendi kendisini temellendiremeyen fiziği artık hiçbir septiğin gelip yıkamayacağı sağlam temeller üzerinde yerleştirmek amacıyla benimsediği yöntemin yani kuşkunun kendisinden fışkırır. Cogito'nun özelliği ve gücü kuşkuya karşı verilen metafizik savaşta, yine, kuşkunun kendisinden başka bir şeye ihtiyaç duymamasındadır. Belki, bir tek nokta dışında: Kuşku duyuyorum, yani düşünüyorum. O halde varım. Descartes'ın düşüncenin tanımını eskiye oranla oldukça genişletmiş olduğu açıktır. Ona göre bilincinde olduğumuz her etkinlik düşüncedir: "Yürüyorum, o halde varım" diyemeyiz. Ama pekâlâ, "Yürüdüğümün bilincindeyim, o halde varım" diyebiliriz. Descartes'm, bilincin kapsamını yalnızca düşünsel değil aynı zamanda duygusal, heyecansal etkinlikleri de içine alacak biçimde genişletmesinin, *cogito*'nun yalnızca düşüncenin öznesi olmasını ve bir bedene sahip olduğunu ispat etmek için bile, tıpkı dış dünyanın varlığının ispat edilmesi için olduğu gibi, önce Tanrının varlığının ispatını gerektirmesini engellemediğini, bu arada, belirtmeliyiz. Ama bundan da önemlisi, *cogito* için diğer *cogito*'lar da, aynı şekilde, birer dış dünya konumundadır. Tanrının varlığına (kendisinde bulduğu mükemmellik düşüncesi dolayısıyla) yine kendisi kaynaklık edecek olan, Descartes'm şu an için kendi yalnızlığına gömülü *cogito*'suyla diğer düşünen benler arasında, kendisiyle fizik dünya arasında var olan uçurum kadar derin bir uçurum bulunmaktadır. Buna karşılık, *cogito*, yani düşüncenin öznesi gerçek bir kişisel özne de değildir: O ne Descartes'tır ne de bir başkası. O, düşünen her özne ile aynı ölçüde ve tarzda belirlenmiş (ve belirlenmemiş) olan, diğerleriyle arasında hem hiçbir bağlantı hem de hiçbir mantıksal ayrım bulunmayan herhangi bir öznedir.

Özbilinçler arası ilişki, tıpkı *cogito* ile dış dünya arasındaki ilişki gibi, tanrılık güvence sayesinde ve bir anda temellenir ve böylece de hiçbir oluş sorununa ya da, Hegel'de göreceğimiz

türden, bütün bir toplumsal-politik, tarihsel sorunlar örgüsüne gönderecek tarzda, bir iletişim, bir "kendini diğer özbilinçlere kabul ettirme" sorununa dönüşmez. Çünkü tanrılık güvenceyle temellendirilen doğuştan ideler, hakikat ölçütünü, düşünen özneler arası ilişkide arama ihtiyacında değildir.

Hegel'i, özbilincin doğuşu sorununu incelerken, bu doğuşu bilinçler arası ilişkide temellendirmeye iten sebeplerden belki de en önemlisi, onun hakikat kavramına getirmiş olduğu yeniliktir. İleride göreceğimiz gibi, Hegel'e göre, insan tekinin hakikat olarak kabul ettiği bir şeyin (kendisinin bir özbilinç, bir insan olduğunun) öznel bir kanı olmaktan çıkıp, tam anlamıyla bir hakikat olması için, diğer özbilinçler tarafından bilinmesi, kabul edilmesi gerekir. Bu koşul Hegel'i, özbilinç sorununu toplumsal açıdan ele almaya götürmüştür. Descartes ya da Kant'ta olduğu gibi dış dünyanın bilincine kaçınılmaz olarak eşlik eden ve bir bakıma, bu bilinçle birlikte kendiliğinden doğan, dolayısıyla, ondan bağımsız bir oluş ya da gelişime sahip olmayan bir özbilinç yerine, Hegel'de, toplumsallık ve tarihsellik boyutları hesaba katılmaksızın açıklanamaz bir oluşa, bir doğuş serüvenine sahip olan bir özbilinç anlayışı geçer.

Kant'a gelince, o özbilinç sorunuyla *Saf Aklın Eleştirisi*'nin "Transandantal Analitik" bölümünün, kategorilerin transandantal dedüksiyonu kısmında ilgilenir. Burada Kant'ın temel sorusu, bizim kendileri olmaksızın düşünemeyeceğimiz *a priori* formlar olan kavramların, nasıl olup da, duyarlılıkta verilen nesnelere uyabildiği, uygulanabildiği sorusudur. Nesne zamansız ve mekânsız olarak kendini gösteremeyeceği için, bu iki formun (zaman ve mekânın) dedüksiyonu sorun teşkil etmemiştir. Oysa anlığın formları olan kategoriler için durum farklıdır: "Bütün fenomenler, ancak bu koşulla görülür hale gelebildikleri yani görü (duyarlılık, sezgi) tarafından, ampirik olarak duyulabildikleri ve verilebildikleri için, zorunlu olarak duyarlılığın bu biçimsel koşuluna uyarlar. Şimdi, söz konusu olan, *a priori* kavramları, sezgisel (görüsel) olarak duymaya değil, genel olarak, bir şeyi nesne olarak düşünmeye izin veren koşullar olarak önceden kabul etmek gerekip gerekmediğine karar vermektir; çünkü o zaman, nesneler hakkındaki bütün ampirik bilgiler, onlar olmaksızın de-

neyim nesnesi olarak hiçbir şeyin var olması mümkün olmayacağından, zorunlu olarak bu kavramlara uygun olacaktır."[12] O halde anlığın kategorileri, nesnenin bize kendisini göstermesinin koşulları olmadıkları, bilgimizin tümüyle öznel koşulları oldukları için nesnel değerleri bakımından ayrıca temellendirilmeye muhtaçtır: "Anlığın kategorileri, hiçbir zaman, nesnelerin görüde bize verilme koşullarını oluşturmazlar; bunun sonucu olarak, nesneler kuşkusuz, anlığın işlevlerine mutlaka başvurma ihtiyacı duymadan ve sonuç olarak da, anlık onların *a priori* koşullarını sağlamadan, bize kendilerini gösterebilirler. Bundan, duyarlılık alanında karşılaşmadığımız bir güçlük, yani, nasıl olup da, *düşüncenin öznel koşullarının nesnel bir değere sahip olabildiği*, yani nesnelere ait bütün bilgileri mümkün kılan koşulları sağlayabildiği sorusu ortaya çıkar. Çünkü fenomenler anlığın işlevlerine başvurmaksızın, pekâlâ, verilebilirler."[13] Kant'ın düşüncesinde, *"Düşünüyorum"* işte bu noktada işe karışır; duyusal veriler kendi başlarına saf çeşitlilik oldukları için, onlar arasında kurulan bağlar anlığın ürünü olmalıdır. Oysa bağ kavramı birlik kavramını gerektirir. Çeşitli öğelerin birliğini, bu çeşitliliği bir birlik olarak kavramak koşuluyla kurabiliriz. İşte, bütün bağların gerektirdiği bu birlik, benim bütün tasarımlarıma eşlik eden bilinç birliği ya da *Düşünüyorum*'dur.

Bilincin bu birliği analitik özelliktedir: Düşündüğüm her şeyi *ben* düşünüyorum: "Gerçekten de, belli bir görüde (*intuition*) verilen çeşitli tasarımlar, hepsi birlikte, bir özbilince ait olmasalardı, *benim* tasarımlarım olmazlardı."[14] Eğer, *Düşünüyorum* benim bütün tasarımlarıma eşlik etmeseydi, o zaman, bende bir tasarımı bulunan ama düşünülmeyen bir şey bulunuyor olacaktı, yani benim için mevcut olmayan bir şey bulunuyor olacaktı ve dolayısıyla bu tasarım mümkün olmayacaktı.

Buna karşılık, onlara sahip olmamızın koşulu olması nedeniyle, bütün tasarımlarımıza eşlik ettiği kuşkusuz olan *Düşünüyorum*'un, henüz bu aşamada, bir özne kimliğini taşıması söz

12 Kant, E., *Critique de la Raison Pure*, Fr. Çev. Tremesaygues et Barni, Tome I, P.U.F., 1950, s. 150.

13 Kant, E., *age.*, s. 103.

14 Kant, E., *age.*, s. 110.

konusu değildir. Çünkü her bir tasarıma eşlik eden *Düşünüyorum* bilinci henüz ampirik bir bilinçtir ve tasarımların kendisi kadar dağınık durumdadır. Tasarımların birbirleriyle bağlanmasından doğacak sentezin bilinciyledir ki, *Düşünüyorum*'ların kendisi de bir birliğe kavuşacaktır: Neyi düşünürsem düşüneyim, onu düşünen *benim* ve ben tasarımlarımın çeşitliliğini bir birliğe ulaştıran sentezi gerçekleştirdiğim içindir ki, bütün tasarımlarımda, kendimi aynı bir *ben* olarak bulmaktayım. Bu işlemin kendisi, aslında, bir nesnenin bilgisinden başka bir şey değildir. Çünkü bir nesneyi kavramak, görünüşler çokluğu ve çeşitliliğini bir birlik ve özdeşlik altında toplamaktır. Bu edim ise, tasarımlar arası bağın kurulmasını mümkün kılan bir tamalgının (*aperception*) sentetik birliğini, yani bir özbilinci, bir *özne-olma-bilinci*'ni gerektirir. Kant bu konuda şu görüşü ileri sürer: "Tasarımların bir nesneyle ilişkisini, yani onların nesnel değerini oluşturan, bilincin birliğinden başkası değildir; ondan bilgiler elde eden odur, ve sonuç olarak da, anlığın mümkün olması ona dayanmaktadır."[15]

Felsefe tarihinde Hegel'in özbilinç anlayışının özgün yanlarını ortaya koymak amacıyla, Descartes ve Kant'ın sistemlerinde özbilinç kavramının yeri ve işlevini belirlemeye yönelik çalışmamızda kategorilerin temellendirilmesi konusunda yapmış olduğumuz hatırlatmaların böylece bizi en doğrudan biçimde ilgilendiren noktasına gelmiş bulunuyoruz: Kant, bilincin transandantal nitelikteki nesnel birliği ile ampirik nitelikteki öznel birliğinin birbirinden ayrılması gerektiği düşüncesindedir. Çünkü, yalnızca, veri olan çeşitliliği bir nesne çerçevesinde birleştiren tamalgının, yani bilinçli algının, transandantal birliği nesnel bir değere sahiptir. Anlığın bu tür birleştirme ediminin adı *yargı*dır. Bir cismi taşırken bir ağırlığı duymamın bilinci (yani öznel birlik) nesnel bir bilinç değildir. Nesnel bilginin ifadesi olan yargı "Cisimler ağırdır" der ve böylece nesnel bir birlik kurar. O halde yargı nesneyi kuran ve bilince birliğini verendir. Kant'a göre biz, nesneyi kavrayarak kendimizi de bir *özne* olarak kavramaktayız. Yargının mantıksal işlevlerine göre nesnenin görüsünü belirleyen kavramlar kategorilerdir ve onlarsız ne düşünce, ne de düşü-

15 Kant, E., *age.*, s. 115.

nen ben olamaz. Ben ve dünya arasındaki bu sıkı ilişki aslında bilimin dünyasıyla, nesneler dünyasıyla yine transandantal bir ben yani tek tek kişilere ait olmayan, özneler-arası bir ben arasındaki ilişkidir. Bu ben ile tek tek benlerin varoluşları arasındaki ilişki tıpkı bir fenomen olarak dünya ile onu kavrayan transandantal ben arasındaki ilişki gibidir. Fenomen ve numen arasındaki uçurumun, belki de kendini en çok duyurduğu nokta özbilincin kendi içinde ikiye bölündüğü bu noktadır: "Benim kendi varoluşum", demekte Kant, "kuşkusuz, bir fenomen (hele yalnızca bir görünüş hiç) olamaz, ama onun üzerine *bilgim* bir fenomen hakkındaki bilgimden farksızdır. Ben kendimi olduğum gibi değil, kendime göründüğüm gibi bilebilirim: 'Kendimiz konusundaki bilincimiz kendimiz üzerine bilgi olmaktan çok uzaktır.'"[16]

Kant'ın dış dünya ile onu anlayan ben arasına yerleştirdiği bu uçurum, insanın kendi içinde, varoluşsal deneyimi ile kendi hakkmdaki bilgisi arasında yeniden ortaya çıkmaktadır. Bilindiği gibi Kant, yaşamak ve bilmek, pratik ve kuram arasındaki bu boşluğu *Yargı Yetisinin Eleştirisi*'nde kapatmaya çalışacaktır. Ama, yine de Kant'ta, öznenin evrenselliğinin, kategorilerin özneler-arası niteliğiyle kendiliğinden temellenmesi, özbilinç sorununun, Hegel'de olduğu gibi tek tek benler arası ilişki sorununa, bir diyalog ve iletişim sorununa dönüşmesini engellemektedir. Bu nedenle, diyebiliriz ki, Kant'taki evrensellik kavramı, Hegel'de rastladığımız, bireyleri ve onlar arası ilişkinin çatışmalı/uzlaşmalı tarihini içeren ve kendisine adım adım yaklaşılan bir amaç olan evrenselliğe benzemekten çok uzaktır.

Descartes'ın, ne Descartes ne de bir başkası olmayan, tek içeriği kendi düşünme edimi olan, hem konusuna hem de bir birey olarak kendisine karşı kayıtsız *cogito*'sunun sahip olduğu doğuştan idelere Tanrının sağladığı nesnellik ve dolayısıyla, evrensellik (yani bütün düşünen benler için geçerli olma durumu) ile, Kant'ın transandantal ben'inin yukarıda altını çizmeye çalıştığımız belirlenimleri arasındaki ortak noktalar şu şekilde özetlenebilir:

1. Descartes'ın anlıksal (*intellectuel*) sezgiyle ulaştığı özbilinç tıpkı Kant'm transandantal özbilinci gibi, yalnızca düşünen

16 Kant, E., *age.*, s. 135.

öznenin kendi düşünme ediminin bilincidir. Descartes'ta özbilincin bedeniyle ilişkisi, dış dünya ile ilişkisi tarzındadır. Aynı şekilde, Kant'a göre de, bir numen olarak yaşanıldığı halde ampirik ben, tıpkı dış dünya gibi ancak bir fenomen olarak bilinebilir. Ama, hemen belirtmek gerekir ki, Descartes'ın sisteminde *cogito*'nun bu özelliği hiçbir biçimde bir sorun teşkil etmeyeceği gibi, tam tersine, ruh ve bedenin iki ayrı töz oluşunun ilk ve en önemli kanıtını oluşturmak bakımından ayrı bir öneme sahip olacaktır. E . Bréhier'nin de belirttiği gibi, Descartes'm sisteminde ruh ve bedenin ayrılığını hazırlamak *cogito*'nun temel işlevlerinden biridir: "Ben kendimi düşünen varlık olarak ve yalnızca öyle bilmekteyim; kuşkusuz, yalnızca *cogito* aracılığıyla, aynı zamanda bir madde, ince bir ışık veya başka herhangi bir şey olup olmadığımı bilemem; kendimi düşünen varlık olarak biliyorum ve düşünen bir varlıktan ibaret olup olmadığımı henüz bilmiyorum. Bununla birlikte, biz, bedenin varlığına dair hiçbir şey bilmeksizin, düşünen, duyan, isteyen bir varlık olarak kendi varlığımızdan emin olabiliriz."[17] O halde Descartes'ta özbilincin insanın ampirik varlığından bu denli ayrı olması, bir sorun teşkil etmek şöyle dursun, ikici bir metafiziğe temel olması bakımından, sistemin bir gerektirmesidir. Daha sonra ortaya çıkacak olan, insanda ruh ve bedenin ilişkisi ile ilgili sorunlar, özbilinç anlayışı düzleminde değil başka açılardan çözülmeye çalışılacaktır.

2. İnsanın dünya ile ilişkisi sorunu bir özbilinç sorunudur ve hem bilmenin hem de eylemin (teknik, moral ve politik eylemin) temellendirilmesinde ortaya çıkan bu sorun, modern felsefenin başlıca konusunu oluşturur. Hegel, bu soruna, sonuna kadar götürüp götürmediği ayrıca tartışma konusu olan, ama sonuçta, günümüzdeki varoluşçu felsefelere kadar izlerine rastladığımız yeni yönelimler kazandırmıştır. Hegel'in özbilinç anlayışının, kuşkusuz, Descartes ve Kant gibi hazırlayıcıları mevcuttur. Descartes dış dünyayı ve kendi bedenini "düşünüyorum, o halde varım" da ifadesini bulan ilk kesin hakikate varıncaya kadar sorgulamıştı. *Düşünüyorum*'la dış dünya arasındaki kopukluk o denli mutlaktı ki, *cogito*'dan ibaret olmayan her şe-

17 Bréhier, E., *Histoire de la Philosophie*, Tome II, P.U.F. 1942, s. 72.

yin hakikati sorunu ancak tanrılık güvenceyle çözülebilecekti. Kant'ın, ben ve dünya ilişkisini doyurucu bir biçimde temellendirmede çok önemli bir ilerlemeyi gerçekleştirdiği belirtilir. Çünkü Kant dış ve iç deneyimin, aynı bir deneyimin iki yüzü olduğunu göstermiştir. Ben, kendi deneyimini dış dünyanın deneyimi olmaksızın yaşayamaz. Ben ile dünyanın böylesine iç içeliği, yine de, sorunu tümüyle çözmüş değildir. Çünkü transandantal ben, bu ikili deneyimin temelini oluşturmakla birlikte, ne iç ne de dış deneyim yoluyla tam olarak kavranamaz. Bu açıdan, Hegel'in savı, bütün bu ön hazırlıklara rağmen, tümüyle özgün bir sav olarak ortaya çıkar: Ne dış deneyim ne de iç deneyim, bilincin karşısında bir başka ben olmaksızın kavranamaz. İnsanın bir insan olarak oluşmasını sağlayacak olan deneyim başka birinin de kendi açısından yaşadığı, katıldığı bir deneyim olacaktır. Çünkü özbilinç, daha sonra ayrıntılı olarak göreceğimiz gibi, *kabul edilme* kavramını, o da *karşılıklılık* kavramını gerektirir. Hegel'in mesela bir Sartre'da rastladığımız "bir başkası-için-varlığın, kendi-için-varlığın olumsuzlanması olduğu" savı, bu bakımdan Hegelci düşünceye tümüyle ters bir sav olacaktır. Çünkü Hegel'e göre *başkası için* var olma *kendi için* varolmanın *sine qua non* koşuludur. Oysa Kant'ta, görmüş olduğumuz gibi, transandantal özbilinç Descartes'ın *cogito*'su gibi hem herkeste bulunan ve bu bakımdan evrensel olan, hem de kişisel olmayan bir bilinçtir. Onun evrenselliği, içinde bireysel olanı barındıran bir evrensellik olmadığı için, Hegel'e göre, soyut, içeriksiz bir evrenselliktir.

3. Yukarıdaki düşüncelerin sonucu olarak: Dış dünyanın bilgisi konusunda ve bu bilgileri bize sağlayan bilimin (birinde Galilei, diğerinde Newton fiziği) felsefi olarak temellendirilmesi amacıyla ortaya çıkan, Descartes'ta kuşku, Kant'ta ise eleştiri biçiminde gelişen süreçte ve her ikisinde de dış dünyanın bilgisine eşlik eden bir bilinç olarak doğan bilinç kavramı, ne Descartes'ı ne de Kant'ı bilinçler arası ilişki sorununa ve onun toplumsal ve tarihsel boyutlarına ulaştırmamıştır. Ayrıca, Hegel'de özbilinç insanla doğa arasındaki kuramsal bir ilişkiden değil, insan-doğa-insan üçlü terimleri arasındaki kuramsal olduğu kadar da pratik olan, karmaşık bir ilişkiler örgüsünden doğacaktır.

Kojève'e göre, Hegel-öncesi felsefeler gerçek bir özbilinç kavramı geliştirememiş, yalnızca birbirine karşıt terimler olarak tanımladıkları doğa ve bilinç kavramlarına dayanarak çalışmışlardır. Bu bakımdan, Descartes'ın felsefesiyle açılan kuramsal alan aslında bir *özbilinç* felsefesi değil, bir *bilinç* ve bir *doğa* felsefesidir. Hegel-öncesi bilinç felsefeleri tikel ve onun karşıtı olan tümel/evrensel terimleriyle çalışır. Ve Kojève'e göre, bu felsefelerin evrensel olandan anladıkları, mesela, devlet gibi toplumsal-tarihsel bir form değil doğadır; doğayı insanın dışında, insana tümüyle yabancı bir kategori olarak ele alıp, insanı da onun karşısına tümüyle edilgin, seyirsel bir tavır içinde konumlarlar. Bunun nedeni, onların, insanın doğayla olan etkin, dönüştürücü ilişkisini yani çalışma kavramını ihmal etmeleridir. Kojève, bilinç felsefelerine, tarihte sürekli olarak, dinlerin eşlik ettiğini belirtir. Bilinç felsefesinin öngördüğü insan-doğa (özne-nesne) ikiciliği, dinlerde insan-Tanrı ikiciliği biçiminde ortaya çıkar. Bu bakımdan dinle felsefe arasındaki fark, birincisinin bu ikiliği, insan ve ona yabancı, özerk ve aşkın bir varlık ikiliği olarak, insanın kendi içine yerleştirmesidir: İnançlı insan tikel ile tümel karşıtlığını kendi dışında bir düzlemde yaşamadığı için, evrensel olan, ona göre, tümüyle insana yabancı ve onun dışında değildir. Bu nedenle din, Hegel'e göre, insanın özbilinç olmaya doğru ilerleyişinde önemli bir uğrağı oluşturmaktadır.

Bilinç felsefesi tarafından, tümüyle doğa dışı bir varlık olarak tasarımlanan insan, Descartes'ta açık bir ilkörneğini gördüğümüz gibi, doğayla hiçbir ortak bölene sahip değildir. Bu felsefeler için insanın diğer insanlarla ilişkisi tıpkı doğayla arasındaki ilişki gibi olduğu için, bu çerçevede ele alınmaz bile. Bir yanda tümüyle tinsizleştirilmiş, insansılığından arıtılmış, yalın ve saf bir varlık olarak tanımlanan doğa, öte yandan, saf düşünceye indirgenmiş, ampirik hiçbir belirlenime sahip olmayan insan öğelerinden oluşan bu dünyada felsefe, boşuna, *düşünceden yoksun yayılım*'la yani doğayla, *yayılımdan yoksun düşünce* yani insan arasındaki bağı kurmaya çalışır. Oysa gerçek, Kojève'e göre, insandan bambaşka bir şey olarak tanımlanan doğa değildir. Gerçek dünya, içinde insanı da barındırır ve insanın kendisi de dünyanın dışında ele alındığında, aynı şekilde, bir soyutlama-

dan ibarettir. Kuşkusuz insan, kendi dışındaki dünyadan başka bir şey olduğunun bilincine vararak özbilincine ulaşır ve insan olur. Ama bu varoluşun kendisi, yine, dünyada yer alır. Bu nedenle, insanın zamansal-mekânsal bir gerçeklik olarak kavranılması, özbilinçle dünya ilişkisinin Descartes ve Kant'ta gördüğümüzden farklı bir biçimde kurulmasını gerektirir.

Görmüş olduğumuz gibi, Kant'ta da nesnenin oluşumuna katılan, onu *kuran*, etkin bir özne anlayışı mevcuttur. Ama bu özne yalnızca *epistemolojik* bir öznedir ve Marcuse'nin bir çalışmasında belirttiği gibi, onun kurduğu dünya da epistemolojik bir dünya yani fenomendir.[18] Hegel, pratik ve kuramsal akıl ayrımına yer vermemekte, özneyi ve dünyayı bir bütün olarak ele alarak bilgi formları ile gerçeklik formları arasındaki sıkı ilişkiyi görebilmekte ve bu açıdan eleştirel felsefenin ben/dünya, numen / fenomen, kuram/pratik biçimleri altında ortaya çıkan ikiciliğini aşabilmektedir. Bilindiği gibi Kant'ın *kendinde-şey* anlayışı, dünyayı iki ayrı düzleme, öznellik ve nesnellik düzlemlerine ayırmış olduğu için, farklı eleştirilere yol açmıştır. Hegel de aynı anlayışa ciddi eleştiriler yöneltir. Ama onun için kendinde-şey sorunu yalnızca epistemolojik bir sorun olmaktan uzaktır. İnsan-dünya ikiciliğinin bir ifadesi olarak kendinde-şey kavramını eleştiren Hegel, Marcuse'nin de belirttiği gibi, insan ve dünyanın doğrudan özdeşliğini ileri sürmemiş, akıl ve gerçekliğin hiçbir dolayıma ihtiyaç duymaksızın aynı olduğunu düşünmemiştir.[19] Onun demek istediği insan ve dünya arasında diyalektik bir etkileşimle gerçekleşen ve bu iki terimin tam bir bütünlük içinde kaynaşmasıyla sonuçlanacak olan bir etkileşimin mevcut olduğudur. Bu etkileşimde, yine Kant' ta olduğu gibi öznenin üstünlüğü söz konusu olacak ve bu bakımdan, ama çok değişik bir bağlamda, Hegel Kant'm bilinç ve özne felsefesine kazandırmış olduğu yeni açılımları korumaya ve geliştirmeye devam edecektir.

18 Bkz. Marcuse, H., *Raison et Révolution: Hegel et la Naissance de la Théorie Sociale*, Fr. Çev, Castel et Gonthier, Les Editions de Minuit, 1968, s. 144.

19 Bkz. bu konuda, Marcuse'nin, Hegel'in İtalyan neo-idealizminin ünlü temsilcisi Gentile tarafından yapılan yorumu konusunda, yukarıda adı geçen kitabının sonuç bölümü.

Bu açıklamalardan sonra, Kojève'in, Hegelci düşünceyi, özünde bir antropoloji olarak kavrayışının en önemli dayanaklarından birini oluşturan Köle-Efendi diyalektiği üzerine görüşlerini, özbilincin doğuşu sorunundan hareketle, daha ayrıntılı olarak ele alabiliriz.

Özbilincin Doğuşu: Bilme ve İsteme

İnsan özbilinçtir. O kendi bilincinde olan tek varlıktır. Özbilincin doğuşunu anlamak, insanın niçin ve nasıl "Ben..." demeye başladığını anlamayı gerektirir.[20] Bilinç bir şeyin bilincidir ve kuşkusuz, bir şeyin, dış dünyanın bilinci olmadan özbilinç yani insan da olamaz. Ama gerçekten insansal bir varoluş dış dünyanın bilincinden ibaret değildir. Kojève'e göre, Descartes'ın *cogito* anlayışının yetersizliği, yani bir özbilinç felsefesi değil de, yalnızca bir bilinç felsefesi olmasının ve dolayısıyla "Ben neyim?" sorusuna, daha başlangıçtan beri, yarım bir cevap getirmesinin nedeni şöyle açıklanabilir: Descartes *"Düşünüyorum"* da ben'i tümüyle ihmal ederek, dikkatini düşünce üzerinde yoğunlaştırmıştı. Oysa insan yalnızca düşünen bir varlık, varlığı anlamlı sözcüklerden oluşan söylem yani *logos* aracılığıyla açıklayan bir varlık değildir. Hatta bu nokta onun özgül yanını oluşturmaktan uzaktır. İnsan yalnızca dış dünyayı ve öyle tanımlanmış olan varlığı açıklamaz/açınlamaz. O aynı zamanda, varlığı açıklayan/açınlayan varlığı, yani kendisini de kavrar ve birincisine (dış dünya, varlık) karşıt olarak konumladığı bu varlığa ben adını verir. O halde insan yalnızca bilinç değil, aynı zamanda da bir özbilinçtir.

Bilinç özbilinçten önce gelir. Varlığın sözle açıklanmasının, özbilinç aşamasından önce gelen bu ilk aşamasında varlık, henüz, daha sonra özbilincin işe karışması yoluyla doğacak olan özne-nesne karşıt terimleriyle kavranacağı gibi, insansız, nesnel dış dünya, ya da "Doğa" değildir. Bilincin, yani varlığın anlamlı sözlerle açıklanmasının ilk biçimini Hegel *Görüngübilim*'in birinci bölümünde, "Duyusal Kesinlik" adı altında inceler: Bi-

20 Bkz. Kojève'in bu kitapta yer alan "Giriş Olarak" başlıklı yazısı.

lincin bu aşamadaki, *burada* ve *şimdi* belirlenimlerinden başka hiçbir belirlenime sahip olmayan nesnesinin, başlangıçta bize en içerikli ve kesin olarak görünmekle birlikte, aslında, hiçbir dolayıma, belirlenime sahip olmadığı ve duyusal kesinliğin asıl konusunun evrensel/tümel olan olduğu ortaya çıkar. Kojève, ampirik ve dolayımsız olma özelliklerini taşıdığını sandığımız bilinç konusu nesnenin, aslında, gizli bir tümellik olduğunu ve özsel öğe olduğunu düşündüğümüz nesnenin yerine bilginin geçtiğini gördüğümüz bu bölümde, bizi asıl ilgilendiren noktanın, Hegel'in varmış olduğu sonuç olduğunu belirtir: Bu bilinç formundan, bu bilgiden hareketle insanın özbilince varması mümkün değildir. Varlığın edilgin bir biçimde seyredilmesi insanı kendine geri döndürmez. İnsan bu tarz bilme ediminde nesnede erir; onu değiştirmez, dönüştürmez. Burada insan, ne kendi seyretme edimini, ne de diğer yönleriyle kendini düşünemez. İnsan nesneyle olan bu ilişkisinde nesneden sözedebilir, ama "Ben" diyemez, kendinden söz edemez. İnsanı "Ben" demeye götürecek olan, onu yalnızca varlığı açıklamaya/açınlamaya iten bu seyirsel tavır değil, Hegel'in IV. bölümünün başında kendisinden söz edeceği istektir.

İstek, mesela yemek yeme isteği, insanı kendine geri döndürür. O her zaman için *benim* isteğimdir ve bu nedenle de onu dile getirmek için "Ben" demem gerekir. İsteğin bilinci, o halde, özbilince giden yolun başında yer alır. İsteğin özbilinç için zorunlu bir koşul olması, Hegel'in biyolojik hayvansal hayatı (hayatsız istek olamayacağına göre) insansal varoluş için zorunlu koşul olarak kabul etmesiyle de uyum içindedir.

İstek yalnızca insanı kendine geri döndürerek, "Ben" demesini sağlamaz, ayrıca, nesneyi yalnızca seyretmemesini, onun üzerinde etkide bulunmasını, ona ulaşıp tüketmesini, onu kendinin kılmasını sağlar. O halde isteğin ikinci özelliği olumsuzlayıcı olması, veri olanı dönüştürmeye giden yolu açmasıdır. Üstelik istekten kaynaklanan olumsuzlayıcı eylem yalnızca yıkıcı değildir. Çünkü o, olumsuzladığı-yıktığı nesnel gerçeklik yerine, söz konusu dış, yabancı gerçekliği kendi gerçekliğine dönüştürerek, kendine mal ederek, içselleştirerek, kendi öznel gerçekliğini koymaktadır.

O halde, insana bir ben kazandıran, bilincin seyirsel, tanımıyla ilgili edimleri değil, insanın organik gerçekliğine ait bu basit duygu olmaktadır. Ama, istekten kaynaklanan, isteyen ben nedir? Acıkmış bir insanın ben'i, içerikten boşaltılmış bir şey, bir boşluk, hiçlik değil midir? "Genel olarak isteğin ben'i, demekte Kojève, ancak, isteğin konusu olan ben-olmayanı yok eden, dönüştüren ve kendinin kılan olumsuzlayıcı eylem aracılığıyla olumlu bir içerik kazanan bir boşluktur."[21] Bu bakımdan, isteyen ben'e içeriğini verecek, onu belirleyecek olan tek şey istenen nesnedir ve bu nesne doğal bir gerçeklik olduğu sürece ben de doğal bir ben olacak ve bu nedenle de, yalnızca insanda mevcut olan özbilinç değil, hayvanların da sahip olabileceği bir özduygu olarak kalacaktır. Oysa hayvan, verilmiş, doğal, maddesel bir varlık olarak kendisini, gerçekten aşamaz, kendisiyle arasına gerekli mesafeyi koyarak kendinden söz edemez, kendini açıklayamaz ve bu yolla bir özbilinç olamaz.

İnsanın özbilinç olmasının yolu istekten geçtiğine ve isteyen ben'e içeriğini kazandıran şey, yöneldiği nesne olduğuna göre, insanın özbilinç olmasının tek yolu isteğinin doğal olmayan bir nesneye yönelmesidir. Bu nesne verilmiş bir varlık olursa, böyle bir varlığı istemek kendini onunla doldurmak, ona benzemek ve ona bağlanmak demek olacaktır. O halde özerk bir varlık, bir özbilinç olmak için, yani insanın kendi doğal, verilmiş varlığını aşması için, istek, şu an için mevcut biricik doğal olmayan, "var-olmayan" şeye, isteğin kendisine yönelmeli, başka bir isteği, başka bir ben'i istemelidir. Kendi başına ele alındığında istek bir yokluğun varlığıdır: "Çünkü istek olarak istek, yani doyurulmasından önceki haliyle istek, gerçekten de, açınlanmış bir hiçlikten, gerçekdışı bir boşluktan başka bir şey değildir. Bir boşluğun açınlanması, bir gerçeğin yokluğunun varlığı olması bakımından istek, istenen şeyden özsel olarak farklı bir şey, kendi kendisiyle sonsuza kadar özdeş kalan, durağan ve verilmiş bulunan bir şeyden, gerçek varlıktan başka birşeydir."[22]

O halde, isteğin insanca, daha doğrusu, insanlaştırıcı ya da Kojève'in deyimiyle *"athropogène"* olması için, bir başka isteğe,

21 Kojève, A., *age.*, s. 12.
22 Kojève, A., *age.*, s. 12.

bir başka insana yönelmesi, bir nesneyi değil, yine bir nesneye yönelik bir başka isteği hükmü altına almaya çalışması gerekir. Çünkü burada istek bir nesneye (mesela bir bayrağa) yönelse bile, aslında o nesne kendi doğal değeri için değil, bir başka isteğin de nesnesi olması bakımından istenmektedir. Burada, istenen nesne aracılığıyla ilişkiye geçen iki ya da daha çok isteyen ben mevcuttur. Bu nesne üzerine hakkını, kendisinin bu nesnenin sahibi olarak tanınmasını, karşısındakine kabul ettirmek, başka bir isteği istemek, kendini, kendi üstünlüğünü diğerine kabul ettirmeyi istemek demektir. İşte, insanı, özbilinci yaratan istek böyle bir *kendini kabul ettirme isteği* ve ondan kaynaklanan *eylem*'dir. Kabul edilme kavramı, Kojève'e göre, bizi özbilincin, biyolojik hayattan sonra gelen önemli bir başka önkoşuluna götürmektedir: Özbilince götüren istek, birden çok sayıda isteğin varlığını gerektirir. Aynı konuya J. M. Bernstein bir makalesinde önemli bir yer ayırmakta: Köle-Efendi diyalektiği ve özbilinç üzerine yazdığı bu makalede,[23] kendi yaklaşımını sol-Hegelci olarak nitelendiren Bernstein, Hegel'de özbilinç kuramına yöneltilen maddeci eleştirileri cevaplandırırken, önce, Hegel'de özbilincin bedensel varoluştan soyutlanmış olarak tanımlanmış olduğuna ilişkin yerleşik yargıya karşı çıkıyor. Bedensel varoluş, tam tersine, Hegel'de, özbilincin var olma koşullarından birincisini oluşturur: Cansız nesne asla özbilince ulaşamaz. İnsanın özbilince kavuşması için hayatta kalması zorunludur. O halde bedensel gerçeklik, her şeyden önce, özbilincin oluşması için gerekli olan ortamdır. Ayrıca, daha sonra göreceğimiz gibi, kendini diğer özbilinçlere kabul ettirmek için "ölesiye savaş" aşamasında ve yine, biyolojik varlığının ortadan kalkma olasılığı karşısında duyacağı ölüm korkusu, köleyi, kölelik durumunu kabul etmeye iten başlıca neden olacak ve böylece Köle-Efendi diyalektiğinde büyük bir önem taşıyacaktır. Aynı zamanda, Bernstein'ın altını çizdiği gibi, kölenin maddesel hayatını kaybetme tehlikesi karşısında gerilemesi onu kölelik konumuna mahkûm etmekle birlikte, aynı zamanda ona özbilinç olma yolunda önemli bir katkıda bulunmaktadır. Çünkü bu yolla Hegel'in belirttiği gibi,

23 Bkz. Bernstein, J. M., "The State and Civil Society", *From Self-Consciousness to Community*, Der. Pelozynski, C.U.P., 1984.

"özbilinç, saf özbilinç olarak kendisi için hayatın özsel (temel) bir şey olduğunu öğrenir."[24] Köle-Efendi ilişkisiyle sonuçlanan "kendini kabul ettirme uğruna savaş"ın sonunda, bir özbilinç için hayatın vazgeçilmezliğini anlayan tek taraf, onu kaybetme korkusu karşısında köleliği kabul eden taraf değildir. Savaştan zaferle çıkan efendi de aynı sonuca varır. Çünkü her ne kadar o, kendisinin hayatını saygınlığı elde etme uğruna harcamayı göze aldıysa da, kendisini bir özbilinç olarak kabul ettirmek için karşısındakinin hayatta kalmasının zorunlu olduğunu görerek, bu dolaylı yolla, hayatın öneminin farkına varır.

Ama, Bernstein'ın da belirttiği gibi, Hegelci özbilinç anlayışının asıl önemli olan yönü, özbilincin temel insansal özelliklerini insanlar arası ilk ilişki biçimi olan Köle-Efendi ilişkisinde kazanmasıdır. Oysa hem idealist hem maddeci yaklaşımlarda insan, insanlar arası ilişki öncesinde, bir özbilinç olarak tanımlanmaktadır. Onun diğerleriyle yönelimli, amaçlı ilişkilere, yani praksis dünyasına girmesi, bir insan olarak doğuştan getirdiği yeteneklerini geliştirmesinden başka bir şey değildir. O halde, insanın bir özbilinç olarak doğuşu, kökeni sorusu ne maddeci ne de idealist felsefelerde sorulmaktadır: "Maddeciler bu yönelimli/kasıtlı yapıyı nasıl olup da ortadan kaldırmaktadırlar? Yalnızca, savaştaki kişiyi praksis dünyasına *zaten* girmiş varsayarak, bu varsayım, bu insanlara Hegelci analizin hesabını vermeye çalıştığı yeteneklerin *tümünü* daha başlangıçtan itibaren sağlamaktadır. Eğer, ilkel durumdaki insanlar akıllı davranış yeteneğine zaten sahipseler, o zaman maddeci açıklamanın gösterebileceği tek şey onların bu yeteneklerini hangi koşullarda yaygınlaştırmış olduklarıdır; bu açıklamalarda niteliksel değişime hiç yer ayrılmamıştır. Daha da önemlisi, özbilince sahip olma bu kuramın bir öncülü olmaktadır; ve bu kuramın idealistlerle paylaştığı öncül de budur. Kişiler diğerlerine olan bağlarının dışında ve onlardan bağımsız bir biçimde özbilinç haline gelmişlerdir... Maddeci, yöntembilimsel açıdan bir solipsisttir; idealist gibi o da insanları diğerlerinden bağımsız, kendine özgü, özel bir alana yerleştirir."[25] Buna karşılık, Hegel'in Köle-

24 Hegel, G. W. F., *age.*, s. 115.
25 Bernstein, J.M., *age.*, s. 27.

Efendi diyalektiği, idealist ve maddecilerin birlikte varsaydıkları bu toplumsal-olmayan özbilinç zeminini sarsmaktadır.

Daha önce görmüş olduğumuz gibi, Descartes ve Kant'ın özbilinç anlayışı, aralarındaki bütün farklılıklara karşın, ortak bazı özelliklere sahipti. Her ikisinde de, insan kendi bilincine düşünen bir ben olarak, kendini bütün düşünce konularından, içeriklerinden ayırarak ulaşıyordu. Ben-bilinci, ben'i, dışındaki her şeyden, bilince veri olan her şeyden, dış dünyadan hatta kendi bedeninden ayıran bir bilgiden kaynaklanıyordu. Düşünen ben'i, düşündüğü, ona verilmiş olan konudan ayırmak hem Descartes'ta hem de Kant'ta, özbilincin hareket noktasını oluşturuyordu. Aynı noktaya değinen Bernstein'a göre, Des-cartes'ta kuşkunun işlevi, bilinci kendi içeriklerinden ayırmaktan ibarettir. Kant için de aynı yaklaşım söz konusudur: "Kant tamalgının transandantal birliğine benzer bir biçimde, koşulsuz buyruğu, gerçekleştirmeye niyetlendiğimiz edimlerin ahlaksal değerini yargılamamıza olanak sağlayacak pratik durumlara uyguladığımız evrensel bir kural olarak sunar. Pratik özbilinç, tıpkı teorik özbilinç gibi, edimde bulunan ben ile veri olan arasındaki ayrımdır."[26] Her iki filozof için de, veri olan, akıldışılığın kaynağını oluşturur. Kuramsal düzlemde, kendi düşünme etkinliğiyle, üzerinde düşündüğü konunun birbirine indirgenemezliğinin bilincinden ibaret olan özbilince karşılık, pratik düzlemde özgürlük, ben ile onun üzerinde etkide bulunan diğerlerinin (dış dünya ya da diğer benler) birbirine indirgenememezliği, ayrıtürdenliği üzerine temellenir. Bu birbirine indirgenememezlik özelliği, Kant'ta nedensellik ve özgürlük, kuramsal bilinç ve özgür ben (pratik dünyanın ben'i) arasında sürekli olarak kendini gösterir. Ayrıtürden yetenekler olan pratik ve kuramsal aklın ben'i arasında, aralarındaki yapısal, işlevsel bütün benzerliklere karşın, gerçek bir bağın kurulamaması, işte, bu nedenledir.

Hegel, pratik akıl ve kuramsal akıl ilişkisi sorununa oldukça farklı bir biçimde yaklaşır. Daha önce belirtmiş olduğumuz gibi, Kant ve Descartes'ın kuramsal bilinci Hegel'in *Görüngübilim*'inde özbilinç değil, bilinç başlığı altında ele alınmaktadır.

26 Bernstein, J.M., *age.*, s. 28.

Çünkü Hegel'e göre, dış dünyaya, üzerinde düşünme ve tanıma kaygısıyla ve bunun sonucu olarak da seyirsel ve edilgin bir biçimde yönelen ben, nesnede erimiş, kendini orada unutmuş olan bilinçtir. Nesneyle bu tarz ilişkisinde bilinci kendine geri gönderecek, özbilinç olmaya itecek bir etken mevcut değildir. Onun, kendisi üzerine eğilerek, kendisini konu alarak özbilinç haline gelmesi, kuramsal etkinliğinden hareketle değil, diğer bilinçlerle arasındaki pratik etkileşimden hareketle ele alınmalıdır. Hegel aslında, nesneyle kuramsal ilişkinin (kuramsal bilincin), özbilincin ortaya çıkmasından sonra gerçekleştiğini düşünmektedir. Özbilinç insanlar arası ilişkinin sonucu olduğuna göre, sıralanma şu biçimde olacaktır: İnsanlar arası kendini kabul ettirme ilişkisi, özbilinç ve en sonunda kuramsal bilinç. Bu bakımdan, özbilincin önceliğinin temellendirilmesi, bilincin toplumsal boyutunun ve dolayısıyla pratik bilincin kuramsal bilince olan önceliğinin temellendirilmesi demektir.

O halde, özetlersek: Bernstein'a göre, Hegel düşüncesinde, insan kendi bilincine dünya ile kendisi arasındaki ayırımı bilerek değil, diğer bilinçlerle somut ilişkiye geçerek ulaşır, yani toplumsallık her türlü kuramsal etkinlikten önce gelir. Kuramsal bilincin ya da nesne bilincinin Kant ve Descartes'ta olduğu gibi düşünsel/yansımalı (*reflective*) bir özellik taşıması, onun, daha önceden, bir özbilinç haline gelmiş olmasını gerektirir. Bu yüzden, Hegel'e göre, metafizik kuşku (tıpkı septisizm gibi) kuramsal özbilincin bu formunu hazırlayacak olan kölelik deneyiminin ardından ortaya çıkacaktır. Görmüş olduğumuz gibi Kant'ta, kendi kendinin farkında olma (özbilinç) anlayışı, Descartes'ın tersine, dış dünyanın yani ben-olmayanm bilgisine sıkı sıkıya bağlıdır: Aslında Descartes'ta da ben bilinci dış dünyanın bilgisini (metafizik fiziği) temellendirme amacını taşıyan çabadan doğmuştur. Buna karşılık, *cogito*, henüz dış dünya ile ilgili hiçbir bilginin kesin olarak kabul edilmediği bir anda ve bu anlamda, dış dünyanın bilgisinden bağımsız olarak doğar. Oysa Kant'ta nesne bilinci ile özne bilinci, aynı bir bilincin iki yönü gibi olup birbirini sıkı bir biçimde gerektirir. Ama Hegel'e göre, kendini dış dünyadan ayırma yetisinin insana özgü olduğu kuşkuludur. Ona göre hayvan da kendinin belli bir tarzda

farkındadır ve bu onun bir özbilinç olması anlamına gelmez. Bernstein, Hegel'in, bilincin Kant'ta saptadığımız dışa bağımlılığını özneler arası alana taşımış olduğuna işaret etmekte. Yani özbilinç, Kant'ta nesne bilincine sıkı bir biçimde bağlıyken, Hegel'de diğer bilinçlere, onlarla ilişkisine bağlıdır. Bu değişiklikle aynı öneme sahip bir başka değişiklik de, söz konusu ilişkinin gösterdiği niteliksel değişikliktir: Kant'taki bilme ve tanıma ilişkisinin yerine Hegel'de isteme edimi geçmektedir. Bunun nedeni şöyle açıklanabilir: Kendi kendinin farkında olma, insana ait özbilincin zorunlu koşulu olmakla birlikte, onu, böyle bir yeteneğe sahip olduklarını pekâlâ düşünebileceğimiz diğer canlılardan ayıran özelliği oluşturmadığı gibi, insanın benliğinin ne tür bir benlik olduğuna dair herhangi bir bilgiyi de vermemektedir. Bunun nedenlerinden biri, bu tür bilincin, öznesinden çok nesnesini açığa vurmasıdır: Dünyayı seyretme edimi, Hegel'e göre, bize, seyredenden çok seyredileni bildirir ve özne ile nesneyi ayırmaktan çok birleştirir. İstek ise, insanı kendine geri döndürür. Bu geri döndürme işleminin gerçekleşmesi için, daha doğrusu sonuçta bir özbilincin doğabilmesi için, isteğin konusunun nesne değil başka bir özne olması gerektiği noktasına daha önce değinmiştik. Çünkü, kendi başına ele alındığında, bir yoksunluk, bir yokluk olan isteğin içeriğini belirleyen tek şey yöneldiği nesneydi. Mesela yemek yeme isteği, tek başına ele alındığında, insana, yalnızca, organik bir varlık olduğunu gösterir ve ayrıca, sürekli olarak yeniden ortaya çıkması nedeniyle, onu nesneye bağımlı kılar.[27] O halde isteğin yöneldiği konu bir insan öznesi olmalıdır. Oysa bu an için, insansı tek konu diğer bir insanın isteğidir. Bu nedenle, insan kılıcı (Kojève'in deyimiyle, *anthropogène* isteğin) konusu, zorunlu olarak başka bir istek olacaktır. Başka bir isteği istemek, istenmeyi istemek, "kabul edilmeyi" istemek demektir. İsteğin ancak bir eylem yoluyla doyum bulması nedeniyle insanı eyleme götürdüğünü göz önüne

27 Aslında Hegel'e göre insan kılan istek bir nesneye de yönelebilir. Ama burada, nesne kendisi için değil, bir başka isteğin konusu olduğu için istenmelidir, yani bir başka isteği istemek ediminde aracı olmalıdır. Nesnenin yalnızca bir dolayım olduğu bu ilişkide iki insan, bir nesne aracılığıyla, yani dolaylı olarak ilişkiye girdiği için söz konusu olan yine isteğin istemesi yani kabul edilme isteğidir.

alırsak, insan kılıcı eylemin ne tür bir eylem olacağı sorusu gündeme gelecektir.

Hegel'e göre, "kendini kabul ettirme" isteğinin yol açacağı eylem, bilinçler arası ilişkinin bu aşamasında, savaştan başka bir şey olamaz. O halde, özetlersek, özbilincin doğuşu kaçınılmaz olarak özbilinçler arası ilişkiden geçecek ve bu ilişkinin ilk biçimi, yine kaçınılmaz olarak, "kendini kabul ettirme uğruna savaş" olacaktır. Hegel'in ünlü Köle-Efendi diyalektiği, işte bu savaşın ve sonuçlarının diyalektiğidir.

Hegel'de Köle-Efendi Diyalektiği ve Çağdaş Yansımaları

İnsanı diğer canlılardan ayıran özelliğin kendi kendinin farkında olması olamayacağını, bu farkın istek kavramından hareketle araştırılması gerektiğini, buna karşılık, isteğin, tek başına, insanı insan kılan bir etken olamayacağını gördük. Kojève'in de belirttiği gibi, istek, hayvansal isteğin dayandığı temel değerden farklı bir değere dayanmalıdır. Hayvansal isteğin dayandığı temel değer hayatın korunmasıdır. İnsanlaştırıcı istek, bu yüzden, hayatı bir başka değer uğruna yitirmeyi göze alan bir istek olmalıdır. İşte bu nedenle insanlar arası ilk ilişki olan savaş ölesiye bir savaş olacaktır. İnsanın, kendi öznel hakikatini (bir insan olduğu bilincini) nesnel bir hakikat haline getirmesi yani kendini kabul ettirmesi, onun böyle bir savaşa girmesini gerektirir. Hegel'in bu süreç konusundaki düşünceleri şu şekilde özetlenebilir: 1.Bir özbilincin var olabilmesi, yani insanın kendi hakkında, bir insan olduğuna dair öznel hakikatini nesnel hakikat haline getirebilmesi için en az iki öznenin bir savaşta, sırf saygınlık için, kendi hayatlarını tehlikeye atmaları gerekir. 2. Bu savaşta, başlangıçtaki iki benzer tutuma, yani her iki öznenin de saygınlık uğruna savaşa girme kararına karşın, bu iki taraftan biri tutumunu değiştirmeli, kendi hayatını kaybetme tehlikesini göze alamayarak diğerinin değerini yani onun bir özbilinç, bir insan olduğunu kabul etmeli ve böylece, başlangıçtaki amacını terk etmelidir.

Savaştaki taraflardan birinin tutumunu değiştirmesi kabul edilme kavramının gereğidir. Eğer taraflardan her ikisi de

başlangıçtaki tutumunu korusaydı, sonuçta, biri ölecek, dolayısıyla, kabul edilme kavramını imkânsız kılacak bir durum ortaya çıkacaktı. Yine, bu aşamada bedensel, biyolojik varoluşun özbilincin önkoşulu olduğu ortaya çıkmaktadır. Kojève'in ifade ettiği gibi, "çünkü insan doğal bir dünyada yaşadığı sürece gerçektir."[28] Bu doğal ve insana yabancı dünyayı insanın yadsıması, dönüştürmesi kendinin kılması gerekecektir. Ama, kendisine karşı savaşacağı bu dünya, yine de onun var olabileceği tek ortamdır. O halde, eğer efendinin amacı kendini kabul ettirmekse, o bu savaşın sonunda hasmının hayatını bağışlamalı ve onun yalnızca özerkliğini yok etmeli, ya da tek bir sözcükle, onu "köleleştirmelidir".

O halde sonuçta, zorunlu olarak, taraflardan biri kabul edilecek, diğeri ise yalnızca kabul etmekle yetinecek yani bir köle ve bir efendi ortaya çıkacaktır. Köle bağımlı varlık, efendi ise bağımsız varlıktır: "İşte bu nedenledir ki özbilincin kökeninden söz etmek, zorunlu olarak *özbilincin özerkliğinden ve bağımlılığından, efendilikten ve kölelikten* söz etmek demektir."[29] Başka bir deyişle, *ilk insan* yalnızca bir insan değildir; o ya bir köle ya da bir efendidir. İnsanlar arası ilişkinin tarihi, ve yine oradan geçen, insan-doğa ilişkisinin tarihi, aynı nedenle, köle ve efendinin birbirini, karşılıklı olarak, etkilemelerinin tarihi ya da Köle-Efendi diyalektiği şeklinde oluşacaktır. Böylece, aynı tarihin sonu da, şimdiden saptanmış durumdadır: İnsanın köle ya da efendi olmak bakımından belirlenmediği, ama *insan* olarak kabul edildiği an. Hegel'e göre bu an, felsefenin başından beri amaçladığı ve orada, insanların artık kendilerini ve birbirlerini birer insan bireyi olarak kabul ettikleri evrensel uzlaşım anıdır. Hegel'in, bu sona ulaşmada, Fransız Devrimi'nin oynadığı belirleyici rol ve Napoléon'un kurduğu devlete ayırdığı ayrıcalıklı yer üzerine yapılmış ve yapılmakta olan tartışmaların, bu yazıda ele aldığımız sorunsal çerçevesinde, bizi ilgilendirmediğini daha önce belirtmiştik. Bizi burada ilgilendiren Hegel'in özbilinç anlayışının, özbilincin doğuşu sorununa ve onun da, bilinçler arası ilişki sorununa yani toplumsal ve politik yönleriyle insan ve tarih

28 Kojève, A., *age.*, s. 20.
29 Kojève, A., *age.*, s. 15.

konularına gönderen yönlerinin, modern felsefi antropoloji açısından taşıdığı önemdir.

Görüngübilim'de Hegel, tamamlanmış bir felsefi sonuçlar bütünü olarak kendi sistemini sergilemeyi amaçlamadığı ve konu olarak seçmiş olduğu bilincin kendi bakış açısına yerleşerek onun yaşamış olduğu tarihsel diyalektiğin önemli uğraklarını "betimlemek"le yetindiği için, Köle-Efendi diyalektiğini de aynı açıdan ele alacaktır.[30] Bu diyalektikte iki bakış açısı söz konusu olduğu için, ilişki, kölenin bakış açısından ve efendinin bakış açısından olmak üzere iki açıdan ele alınacaktır. Bu iki bakış açısından hareket etmek görüngübilimsel yöntemin gereklirmesidir. Çünkü, belirtmiş olduğumuz gibi, Hegel'e göre bu yöntem, filozofun bakış açısını konuya uygulamayı değil, felsefi olmayan (doğal) bilincin bakış açısına yerleşmeyi gerektirir.

Köle-Efendi ilişkisine ilk yaklaşımında Köle-Doğa-Efendi üçlü ilişkisi şu görünümü sunar: Saygınlık için savaştan önce istek, efendiyi doğaya bağımlı kılmaktaydı. Çünkü nesnenin tüketiminin sağladığı doyum geçiciydi ve yerini nesneye duyulan gereksinmeye bırakıyordu. Bunun nedeni, Kojève'e göre nesnenin bilinç karşısındaki bağımsızlığıdır. Şimdi ise efendinin isteği bir araca, bir dolayıma sahiptir. Bu dolayım köledir. O, efendinin doğayla ilişkisinde koruyucu bir ekran görevi görmektedir; nesnenin bağımsız olan yönüyle uğraşarak, nesneyi dönüştürerek, *çalışarak*, onu efendinin tüketimine, doyumuna hazırlar. Biyolojik varoluşunu, kendini özerk bir varlık olarak kabul ettirme uğruna savaşta tehlikeye atarak kendi içindeki doğayı aşmış olan efendi, dışındaki doğanın (nesnenin), özneyi bağımlı kılan, özerk yanını da kölenin çalışması sayesinde aşar. İşte bu anlamda efendinin doğayla yani "verilmiş olan varlık"la ilişkisi bir başka varlık yani köle dolayımıyla gerçekleşen bir ilişkidir.

Efendinin, saygınlık uğruna savaşta "verilmiş varlık" olarak kendisini yani kendi doğasını aşmamış olan köleyle ilişkisi de, aynı şekilde dolayıma sahip bir ilişki haline dönüşmüştür: Efendi köleyle, nesne aracılığıyla ilişki kurar. Ona göre artık, verilmiş varlık olarak nesneler, kendi isteğinin olumsuzlayıcı

30 Bkz. Hyppolite'in bu kitapta yer alan "Görüngübilim'in Anlamı ve Yöntemi" adlı yazısı.

gücüyle yok ettiği (tükettiği) araçlardır, ve dolayısıyla, kendisinden bağımsız ve hatta kendisini bağımlılaştırabilecek şeyler değildir. Bu araçları onun tüketmesine hazırlayan kölenin isteği ise, artık, yalnızca efendinin isteğinin bir uzantısıdır. Köle savaşta, kendisinin de bir doğa olduğu duygusunu aşamadığı ve şeylerle dayanışma içine girmiş olduğu için, nesnenin bağımsızlaştırıcı yönüyle şimdi o uğraşacaktır; çalışma yoluyla nesneyi dönüştürecek, ama onu olumsuzlayamayacak, tüketemeyecektir. Kısaca köle, savaşta kendi doğasını aşamadığı için, efendinin ve doğanın kölesi olarak çalışacaktır. O halde ilk yaklaşımda, efendi bir özbilinç, bir insan olma yolunda köleye göre daha ileri durumdadır. Köle efendiyi bir özbilinç olarak kabul etmekte ve böylece, efendinin kendi insan değeri konusunda sahip olduğu öznel güven, dolayımlı bir *düşünce*, nesnel, kabul edilmiş bir hakikat haline dönüşmektedir: "Köle hâlâ 'dolayımsız', doğal, 'hayvansal' bir varlık olarak kaldığı halde, efendi –savaş aracılığıyla– şimdiden bir insan, 'dolayımlı' bir varlık olur; onun davranışı, buna bağlı olarak, aynı şekilde, şeylere karşı olduğu kadar insanlara karşı da –çünkü ona göre bu diğerleri köleden başka birşey değildir– dolayımlı, ya da *insanca*'dır."[31]

Ama, "kabul edilme" kavramı üzerinde daha dikkatle durursak, aslında, insanlar arası ilk ilişkinin (Köle-Efendi ilişkisinin) bu kavramı tam olarak gerçekleştiremediği ortaya çıkacaktır. Çünkü, kabul edilme, zorunlu olarak *karşılıklı* olmalıdır. Oysa bu ilişkide, kabul edilme tek yönlüdür ve dolayısıyla, eksiktir. Efendi bir özbilinç olduğunu bilmekte ve köle dolayımıyla bu kanıyı bir hakikate dönüştürmüş bulunmaktadır. Ama ona göre köle bir özbilinç değil bir nesnedir. Efendinin, uğruna hayatını tehlikeye attığı bir özbilinç olarak varoluşu, özbilinç olmayan bir şey, bir nesne tarafından kabul edilmiştir. Onun gerçekten kabul edilmiş olması için, kendisi de özbilinç olan bir varlık tarafından, öyle olduğunu düşündüğü ve kabul ettiği biri tarafından kabul edilmesi gerekirdi. Oysa bu, efendi için mümkün değildir. Kölenin kendini kabul ettirmesi efendi olması demek olacağına göre, efendinin onu kabul etmesi kendisinin gerçekleştirdiği efendilik kavramıyla çelişecektir. Bu nedenle, kendini

31 Kojève, A., *age.*, s. 22.

kabul ettirme biçimi olarak efendiliği seçen, ama böylece, başlangıçta (savaşa girerken) amaçladığı noktaya yani "bir insan tarafından kabul edilmiş bir insan olma" noktasına ulaşamayan efendinin gerçek doyuma ulaşması imkânsızdır. Efendinin tragedyası, onun içinde bulunduğu açmaz, o halde, ortadadır.

İnsan başlangıçta ya köle ya da efendi olduğuna ve efendinin karşılıklı kabul edilme amacına, dolayısıyla da gerçek bir doyuma ulaşması mümkün olmadığına göre, bu amaca ve onun vereceği doyuma ulaşacak olan köle olacak, "daha doğrusu, köle olmuş olan, kölelikten geçmiş olan, köleliğini 'diyalektik olarak' ortadan kaldırmış olan"[32] olacaktır. Başka bir deyişle, diğer bir özbilinç tarafından kabul edilmiş özbilinç haline gelmeye aday olan efendi değil köledir. Ama bu, başlangıçtan itibaren kölenin bir özbilinç olduğu anlamına gelmez; o bunu efendiyle ve doğayla diyalektik ilişkisinin, Fransız Devrimi'ne ve oradan da Napoléon'un kurduğu devlete kadar uzanan, insanlık tarihi kadar uzun gelişimiyle elde edecektir.

Özbilinci Kuran İki Kavram: Korku ve Çalışma

Hegel'de, kölenin efendiyle ilişkisini özbilinç sorunu açısından irdelememize izin verecek iki temel kavram *korku* ve *çalışma* kavramlarıdır. Kölenin savaşta ve daha sonra efendinin hizmetinde çalışırken duyduğu korku (yani ölüm korkusu ve efendinin gücünün kendisinde uyandırdığı korku), ona yalnızca, biyolojik varoluşunun bilinçli varoluşu için gerekli olduğunu öğretmemiş, aynı zamanda, hiçbir belirli varoluşun (mesela bir efendi olarak varoluşun) insan gerçekliğinin tümünü oluşturmadığını öğretmiştir. Ayrıca köleyi, doğanın veri olan yönünü ele alıp ona biçim vererek dönüştürecek bir etkinliğe, yani efendinin hizmetinde *çalışma*ya iten yine korkudur. Bu bakımdan korku insanın (kölenin) özbilinç olma yolunda ilerleyişi açısından, tek başına yeterli bir koşul olmamakla birlikte, büyük öneme sahiptir. Korku insanın doğuştan getirdiği eğilimlerini, anlık isteklerini bastırmasına, ertelemesine yol açarak gerçek

32 Kojève, A., *age.*, s. 25.

anlamda "çalışma" denen etkinliği başlatabilmesini sağlamıştır. Hegel'in bu görüşüyle, Freud'un uygarlık-çalışma ve isteklerin bastırılması/ertelenmesi arasında bulunduğunu düşündüğü sıkı ilişki üzerine savını önceden haber verdiği açıktır. Ayrıca, Hegel'in çalışma kavramına kazandırdığı yeni boyutlar, çağdaş praksis felsefesi açısından da oldukça önemlidir: Çalışma, diğer etkinliklerden, anlık bir doyuma ulaştırılacak bir istek tarafından güdülenmemesi bakımından ayrılır. Çalışma denilen etkinliğin nedenleri insana doğal olarak (kendi doğası ya da dış doğa tarafından) verilen nedenler değil, tarihsel ve toplumsal nedenlerdir.

J. M. Bernstein, daha önce sözünü ettiğimiz yazısında, Descartes'ta kuşkunun işleviyle Hegel'de korkunun işlevi arasındaki ortak yönleri ele almakta ve her iki filozofta da özbilincin doğuşunun, bilincin kendisiyle kendisine veri olan arasında bir ayrım yapmasıyla birlikte gerçekleştiği düşüncesinin mevcut olduğuna dikkati çekmektedir. Buna karşılık, Descartes'ın bu amaçla seçtiği kuşku edimi yeterince temellendirilmiş değildir. Descartes'ta insanın kendi bilinç içeriklerinden yani bilince veri olan şeylerden nasıl kuşku duyabileceği konusu açıklığa kavuşturulmamış, temellendirilmemiş, tam tersine, bütün sistemin kendisi üzerine temellendiği ama kendisi temellendirilmemiş bir nokta olarak kalmıştır. Bilinç özbilinç olmak için kendinde hazır bulduğu, kendisine verilmiş içeriklerden kuşku duymalıdır. Ama, Bernstein'ın belirttiği gibi, veri olandan kuşku duymak, bilincin onunla kendisi arasında bir mesafe koyması demek olup, zaten bir özbilinç olmuş olmayı gerektirmez mi? Veri olandan kuşku duymak henüz bir özbilinç haline gelmemiş olan bir bilincin benimseyeceği bir tutum olabilir mi? Veri olandan kuramsal düzeyde kuşku duyarak bir ben olduğunun bilincine varmak filozofun yakıştırmasından başka bir şey olamaz. Çünkü dış dünyanın bilgisinden kuramsal düzeyde kuşku duymak, bir özbilincin zaten varolduğu anlamına gelir. Bernstein'a göre *metafizik kuşku* metafizik yapabilecek bir öznenin tutumu olabilir. Oysa özbilincin doğuşunu kavramak, özbilincin, doğal bir varoluşun bağrından çıkarak ve kendisini bu tarz varoluştan ayırarak bir *ben* olarak tanımlamasının tarihini kavramak

demektir. İşte Hegel'in Köle-Efendi diyalektiğiyle yapmaya çalıştığı budur. Yine bu nedenledir ki, Hegel, insanı kendi bilincine sahip kılmaya itecek tutumun metafizik kuşku gibi *kuramsal* değil, pratik düzlemde yer alan bir deneyim, yani korku olduğunu söyler. İnsanın veri olandan kendisini ayırması için gereken şoku filozofun yöntem olarak önerdiği kuşku değil, bilincin gerçekten yaşadığı ölüm korkusu sağlayacak ve bu süreci, çalışma, veri olanı olumsuzlayıp dönüştürerek, sonuca ulaştıracaktır. O halde Hegel'e göre, veri olanı kuşku yoluyla, soyut bir tarzda olumsuzlayacak bir bilincin (*cogito*'nun) mevcut olabilmesi için, onu çalışma yoluyla, somut bir tarzda olumsuzlayacak/dönüştürecek bir özbilincin –daha doğrusu özbilinç olma yolundaki bir bilinç figürü olarak kölenin– var olması gereklidir. Hegel'in daha sonra göreceğimiz gibi, stoacılık, septisizm ve Hıristiyanlığı, özbilincin ilk figürü olan köleliğe ait dünya görüşleri olarak ele almasının nedeni yine bu noktada aranmalıdır. Hegel'e göre yalnızca Descartes'ın *cogito* kuramı değil, bütün felsefi sistemler *varoluşsal tutumlar*a sıkı sıkıya bağlıdır ve onların oluşturduğu temeller üzerinde yükselir. Varoluşsal tutumlar ise, insanın bir özbilinç olmasını ve bu durumun gerçekleşmesini mümkün kılacak, içinde bütün özbilinçlerin birbirini birer bilinç olarak tanıyacağı evrensel uzlaşımı gerçekleştirmiş topluma doğru ilerleyen tarihsel süreçteki değişik uğrakları oluştururlar.

Kölenin veri olanla (ve bu anlamda kendi iç doğası ve dış doğasıyla) ilişkisi, çalışma yoluyla yapısal bir değişikliğe uğrayacaktır. Efendinin olumsuzlayıcı tek etkinliği savaş olduğu halde, köleye özgürlük ve özbilinç verecek olan etkinlik çalışmadır. Çalışma yoluyla köle, veri olan biçimiyle dış dünyanın nesnelerini olumsuzlayacak, dönüştürecek ve kendi özerkliğinin bilincine varma yolunda ilerleyecektir. Başlangıçta sanki, çalışarak, köle doğaya kölelik yapıyor, efendi ise onu tüketerek, isteğini doyurarak aynı doğanın bağımlılaştırıcı yanından, köle aracılığıyla, korunuyor gibiydi. Ama, durumun aslında oldukça farklı olduğu ortaya çıkmaktadır. Çünkü, efendinin tüketerek olumsuzlamaktan ibaret olan doyumu, ardında kalıcı hiçbir şey bırakmamakta, ona belli bir haz sağlamakla birlikte, ondan başkasını ilgilendirmeyen, diğerleri tarafından kabul edilmeyen, geçici bir duygu ol-

maktan kurtulamamaktadır. Böylece, kendini, sadece isteyen ve isteğini kolayca doyurabilen bir ben olarak ortaya koyan efendi, ancak bir özduyguya sahip herhangi bir canlı olmanın ötesine geçememekte, kendi içindeki doğayı, veri olan gerçekliği aşarak insan olmayı tam anlamıyla başaramamaktadır. Köle ise, isteğin güdümünde değil, belli bir amaçla yapılan eylemle (çalışmayla) nesneyi dönüştürerek kendini eğitir ve doğayı biçimlendirirken kendini de biçimlendirir. Çalışma nesneyi yaratırken, bir özbilinç olarak insanı da yaratır. Her ne kadar, son çözümlemede, bu etkinlik bir başka isteğin yani efendinin isteğinin güdümünde gerçekleşse de, çalışma aracılığıyla köle, nesneden başka, onu olumsuzlayabilen, dönüştürebilen bir bilinç olduğunun farkına varır. Yarattığı nesnede kendini, kendi özerk yönünü gören köle, orada kendini gerçekleştirir: "Ancak yapma bir nesne ürettikten sonradır ki insanın kendisi gerçekten ve nesnel olarak doğal bir varlıktan başka bir şey olur; ve yalnızca bu gerçek ve nesnel üründedir ki o, kendi öznel insan gerçekliğinin tam olarak bilincine ulaşır. O halde, insan çalışma yoluyla gerçek bir doğaüstü ve kendi gerçekliğinin bilincinde varlık olur."[33] Böylece kendi iç doğasını savaşta yenememiş olan köle, çalışma yoluyla, dış dünya olarak doğayı yenerek, kendini veri olan varlık olarak doğadan ayıran yönün bilincini elde eder.

Kojève, yorumunun bu noktasında, efendinin, insanın bir özbilinç olarak doğuşu serüveninde yalnızca bir katalizör olduğuna işaret ediyor. Yani o, kendisi olmadan bu sürecin gelişemeyeceği, ama, bu sürece özel bir katkısı olmayan bir öğeyi temsil etmektedir; efendi çalışmaz, ama, o olmasaydı kimse çalışamayacaktı. Efendi insanlığın özbilince ulaşma yolunda saplandığı bir açmazı temsil etmekle birlikte, bu açmazın kendisi ilerlemenin bir koşulu olmaya devam etmektedir. O, uygarlığın, Freud'da da rastladığımız, olumsuz olmakla birlikte, *sine qua non* koşuludur. O tek başına ele alındığında, uygarlığa hiçbir özel katkısı olmayan *baskı, otorite, gerçeklik ilkesi* gibi olumsuzlukları temsil eder. Efendinin tragedyası başlığı altında Hegel'in bize anlattıklarının, insanlığın bugün yavaş yavaş sorgulamaya başladığı ilerlemeci tarih ideolojisinin kendini haklı çıkarmak

33 Kojève, A., *age.*, s. 54.

yolunda ortaya attığı açıklamalardan biri olup olmadığı sorusunun, bu yazıda ele alınamayacak derecede farklı bir kuramsal bağlamda irdelenmesi gerektiği açıktır. Öte yandan, yine belirtmek gerekir ki, Hegelci düşüncenin sözünü ettiği efendide Nietzche türünde bir üstün insan örneği aramak doğru olmayacaktır. Kojève'in belirttiği gibi, her şeyden önce, Köle-Efendi diyalektiği yalnızca bireysel ilişkilere ait olmak gibi bir özellik taşımayıp, Roma ile Barbarların, ortaçağda asillerle diğerlerinin, Yahudilikte Tanrı ile insanların ilişkilerini kavramak açısından, bize önemli ipuçları sağlamaktadır.

Doğayı biçimlendirirken köle, öznenin nesneye olan üstünlüğünü kavrar: Bir tasarı eşliğinde, belli amaçlarla nesneyi dönüştüren insan, veri olanı, doğayı, aşabileceğini, bu anlamda, özgür olduğunu ve böyle olan tek varlık olduğunu anlar.[34] Bu onun, Kant'ın *koşulsuz buyruk*ta aradığı kendiliğindenliğini yaşaması demektir. Doğayı dönüştürmesi, nesneyi tüketime hazırlaması efendinin buyruğudur. Ama, doğayı dönüştüren ve bunu nasıl başarabileceğini bilen, yalnızca köledir. Kendi davranışının uyacağı ilkeleri hiçbir doğaya başvurmaksızın oluşturmak, kendisi olmak, özbilinç olmak demektir. Özbilinç olmanın Descartes ve Kant'ta görmüş olduğumuzdan oldukça farklı olan bu yolunun çağdaş antropolojileri bu denli etkilemiş olması şaşırtıcı değildir. Hegel doğada, ama doğadan farklı olarak var olmanın yolunu, hareket noktası olarak kuramsal doğa bilgisini ve sonra pratik yani yaşayan varlık ve numen olarak da insan

34 Papaioannou Hegel'in çalışmaya ve teknik praksise verdiği önem konusunda şöyle yazıyor: "Eğer alet ben'in eyleminin bir uzantısı ise, otonomlaştırılmış, insan gücünün fizik sınırlarından kurtulmuş, "kendi başına etkin" olma yeteneğine kavuşmuş alet olarak *makine*, kendi olmaklığın (*soi*) olumsuz özünün ifadesidir. Mekanikleşme olayında Hegel'i büyüleyen şey (kendisinin de birçok defa, özellikle, belirttiği), çalışma süresinin gerçekten azaltılması imkânı değil, makinenin, olumsuzluğun evrensel etkinliğinde sahip olduğu üstün konumdur. "Makine," der Hegel, "öznenin dışında konulmuş olan öznelliğin, kavramın endişesidir." "(Papaioannou, K. *Hegel*, Seghers, 1962, s. 58.) Makinenin çark ve zincirlerinde, tarihte ve dünyada kendini gerçekleştirmekte olan aklın olumsuzlayıcı (veri olan değiştirici-yadsıyıcı) gücü, sanki, somutlaşmaktadır. Ama, hemen belirtelim ki, Hegel'in makineleştirme karşısında duyduğu hayranlık, hiçbir zaman, bir Descartes'ta görüldüğü türden sonuçlara götürmez: Hegel'in felsefesinde teknik praksis (politik ve moral) insan etkinliğinin yanında, her zaman, ikinci dereceden bir etkinlik olarak kalır.

bilgisini ele alarak değil, her ikisini bir arada, insan-doğa-insan ilişkisi çerçevesinde eriterek ele almakta aramaktadır. Kant'ta olgu ve anlam, insan ve doğa, ahlak ve bilim ayrılığının kaynağı olan kuramsal akıl, pratik akıl ikiciliği, böylece, felsefenin aşılmaz ikiciliği olmaktan çıkmaktadır.

Böylece, özgürlük ve kendi kendinin farkında olma (Kant'ın kuramsal özbilinci) birbirinden ayrı şeyler olarak kalmamakta, bir bilincin iki farklı yönü haline gelmektedir. Doğayı bilme, doğayı dönüştürmeyle ve her ikisi de insanın diğer insanlarla ilişkisiyle birlikte ele alınarak, Hegelci antropolojide, aynı bir deneyimin çeşitli yönlerini oluşturmaktadır. Hegel'e göre, felsefenin o ana kadar yapageldiği soyutlamaların ürünü olan, insan-doğa kuramsal ilişkisi, insan-doğa pratik ilişkisiyle, yine aynı şekilde, insan-insan düşünsel/ahlaksal ilişkisi de, insanlar arası toplumsal, politik ilişkiler örgüsüyle bir arada ele alınmalıdır. Hegel'de özbilinç, kendisinden önce gelen bilinç felsefelerinden farklı olarak hem tinsel hem maddesel boyutlarıyla birlikte göz önüne alınır. Çalışma kavramı özbilincin bu iki yönünü bir arada temellendirmesi bakımından ayrı bir öneme sahiptir.

Kabul edilme kavramı, görmüş olduğumuz gibi özbilinç sorununu toplumsal düzleme çekmişti. Şimdi, çalışma kavramı onun doğayla ilişkisini ortaya koyacaktır: İnsan, maddesel olandan farklı olduğunun bilincine vararak özbilinç olur; ama bunun farkına varması için insan, maddesel olan üzerinde etkisini görmek, ona yeniden, kendi amaçları doğrultusunda biçim verebileceğini saptamak durumundadır. Kant'taki, dış dünyayı bilerek, onu bilme düzeyinde etkin bir biçimde kurarak, bu yolla kendini de bilen ben'e karşılık, Hegel'de, dış dünyayı dönüştürerek ben olan bir özbilinç anlayışı buluyoruz. Ama Hegel'in özbilinç felsefelerine getirdiği tek yenilik bu değildir. Ayrıca, insanın dış dünya ile arasındaki ilişkinin özbilinci oluşturucu özelliğine paralel olarak, bir de bu teknik praksise eşlik eden, onun dolayımını oluşturan toplumsal praksis mevcuttur. İnsanın dış dünyayı, nesneyi biçimlendirerek kendi bilincini elde edebilmesi, onun bir başka insanla ilişkisi (Köle-Efendi ilişkisi) yoluyla gerçekleşmektedir. Çünkü, görmüş olduğumuz gibi, Kölenin çalışmasının nedeni efendinin isteğidir.

Bu arada, Hegel'in insanın diğer bir insanla ilk ilişkisinin bir Köle-Efendi ilişkisi olduğu şeklindeki tezinin oldukça tartışılmış olduğunu belirtelim: İnsanlar arası ilişkinin ilk tarzlarından birinin dişi-erkek ilişkisi olmuş olması gerektiği ve bunun mutlaka bir köle-efendi ilişkisi olmayabileceği akla gelen ilk karşı çıkışlardan biri olmuştur. Ama, kolayca anlaşılabileceği üzere, söz konusu ilişkinin temelinde yer alan biyolojik istek, insanı, Hegel'in tanımladığı tarzda biyolojik bir varlık olmaktan fazla bir şey olma bilincine götürecek türden değildir. İnsanı biyolojik varlığını aşmaya, olumsuzlamaya götürecek tek ilişki, Hegel'e göre, ölesiye savaş biçiminde olmuş olmalıdır. Bu savaşta, aslında, olumsuzlanmak istenen *diğerinin* biyolojik varlığıdır. Ama bu ilişki, tıpkı bir *ayna* gibi, karşılıklı konumları yansıtan bir ilişkidir. Bu nedenle, diğerinin biyolojik varlığını yok etmeyi istemek, kendisinin biyolojik varlığının olumsuzlanmasını göze almayı gerektirir.

Öte yandan, Hegel'e göre kölelik ve efendilik mutlak roller değildir. Her şeyden önce, özbilincin bu iki taslak biçimindeki figüründen birini benimsemek varoluşsal bir seçim işidir ve hiçbir biçimde önceden belirlenmiş değildir. Bu bakımdan, Hegel'in bütün söylediği, taraflardan birinin efendiliği, diğerinin ise köleliği seçmiş olması gerektiği, başka türlü, savaşın taraflardan biri ya da ikisinin ölümüyle sonuçlanacağı, dolayısıyla da özbilincin ve tarihin yolunun daha başlangıçtan itibaren tıkanmış olacağı şeklindedir. Köle biyolojik varoluşla bütünleşmeyi, efendi ise onu aşmayı seçendir. Ama, aslında, daha sonra da göreceğimiz gibi, bu ilişkide ayna benzetmesinin geçerli olacağı tek an, savaş anı değildir. İlişkinin diyalektiği geliştikçe kimin efendi, kimin köle olduğu sorusu yeniden gündeme gelecektir. Savaş sona erdiğinde, efendi biyolojik varoluşu, kölenin ona sağladığı ürünler sayesinde kendi doyumu için bir araç durumuna indirgeyerek aştığını düşünmektedir. Oysa gerçekte durum tam olarak böyle olmaktan uzaktır. Çünkü efendi biyolojik dünyaya olan aşkınlığını yine biyolojik bir tarzda (isteğin doyurulması tarzında) yaşar. Bu nedenle onun aşkmlığı mutlak değildir. Bu nedenle de biyolojik varoluşun tam olarak aşılmaması, yani tam bir özbilinç olma, efendinin değil kölenin elde edebileceği bir sonuç olacaktır. Efendinin kendini gerçekleştirdi-

ği evren *biyolojik* bir evrenken, köle yarattığı *teknik* evrenle kendi köleliğini aşmayı, bir özbilinç olmayı başaracaktır.

Şimdi kölenin biyolojik varoluşunu aşma bilincine nasıl ulaşabileceği konusuna yeniden dönelim. Köleye köklü bir aşkınlık duygusu sağlayabilecek ilk deneyim korkuydu. Bu, ölüm korkusu olduğu için köklü bir korkuydu. Bu köklü duyguyu aşabilmek kendisi olmayı gerektirir. Biyolojik varlığının eriyip gitmesi tehlikesi köleyi kendi kendisi olmaya itecektir. Ama korku onun kendisini bir ben olarak yaşaması için yeterli değildir. Çünkü kendisinin yok olabileceği duygusunu yaşamak, özbilinci, bir yokluktan, hiçten ibaret olmadığı bilincinden fazla bir noktaya götürmez.

Buna karşılık, kölenin efendinin hizmetinde yürüteceği çalışma, onun özbilinç olma yolundaki ilerleyişine çok başka katkılarda bulunacaktır. Çünkü çalışma nesnel dünyaya bir öznellik görünümü kazandırır. Biyolojik dünya, mesela, işlenmemiş bir toprak parçasıysa, çalışma onu bir tarla haline dönüştürerek ona insansı bir görünüş kazandırır. Bu görünüş, bu imge, köle için bir tür efendilik imgesidir. Böylece köle, kendi çalışmasıyla ortaya çıkan üründe, kendi olumsuzlama/dönüştürme gücünü yani daha önce hep efendiye yüklediği bir özbilinç olma, bir insan olma belirtilerini bulur. Üstelik artık bu, *korkuda* olduğu gibi bir tür aşkmlık *duygusu* değil, nesnelleşmiş bir aşkınlık, diğer özneler tarafından görülüp tanınabilir, *kabul edilebilir* bir aşkınlıktır. Oysa, görmüş olduğumuz gibi efendinin, kölenin çalışması sayesinde, isteklerinin karşılanması biçiminde elde ettiği doyum, kalıcı bir doyum olmadığı gibi, nesnel ve kabul edilebilir bir doyum da değildi.

Oysa kölenin tarla üzerindeki efendiliği tarlanın kendisi kadar nesneldir. Burada, şu son derece önemli noktaya işaret etmemiz gerekiyor: Hegel'in felsefesinin tıpkı Schelling'inki gibi mutlak bir idealizm olduğu ve özne ile nesnenin özdeşliği savını benimsediği belirtilir. Aralarındaki fark, Schelling'in bu savı felsefesinin bir ilkesi, bir hareket noktası olarak seçmiş olmasına karşılık, Hegel'in, onun temellendirilmesi gereken bir sonuç olduğunu vurgulaması biçiminde belirlenir.[35] Oysa bu fark bir

35 Bkz. Hyppolite'in bu kitapta yer alan "Görüngübilim'in Anlamı ve Yöntemi" adlı yazısı.

cümleyle geçiştirilemeyecek kadar derindir: Bu sonuç Hegel'de sistemin bir "son sözü" olmaktan çok, özne ve nesne ilişkisinin, hem kuramsal hem de pratik düzlemde her anında kendini gösteren diyalektik özelliğinin bir sonucudur. Mesela biraz önce görmüş olduğumuz gibi, bir özne olarak kendini bilmek durumunda olan köle, bu konuda sahip olduğu *öznel* duyguyu, ancak, bir *nesneyi öznelleştirerek, nesnel* bir hakikat durumuna getirebilir. Nesneyi öznelleştiren köle, bu yolla kendi Köleliğini, dolayısıyla efendiyi aşma yoluna girmiştir.

Kölenin özbilinç olma sürecinde korku ve çalışmanın önemini son bir kez karşılaştırırsak: Korku, içe doğru duygusal bir hareketi doğurur, çalışma ise, öznenin dışa dönmesine yol açar. Savaşta köle dış dünyada erimekten kendi biyolojik kimliğini kaybetmekten korkuyordu. Başka bir deyişle, dış ve biyolojik bir dünyadan, onun içinde erimek, yok olmak kaygısı sayesinde, farklı olduğu duygusunu yaşıyordu. Çalışma sayesinde köle dış dünyadan, başka olandan duyduğu bu korkuyu yenecek ve onu olumsuzlayarak, onunla arasındaki farklılığı korku gibi olumsuz bir düzlemde değil, onu kendine benzer kılmak gibi yapıcı, nesnel bir düzlemde kavrayacaktır. Böylece köle, öznelliğini yitirerek, nesnel olan içinde eriyerek yok olmaktan duyduğu korku sayesinde elde ettiği bir özne olma duygusunun yerine, nesneyi öznelleştirerek elde ettiği bir özne olma bilincine kavuşacaktır.

O halde, çalışma, insanın özduyguya değil, özbilince ulaşması açısından daha etkilidir. Çalışma korku kadar köklü değildir. Korku mutlaktır, çünkü insanın varoluşunun tümünü ilgilendirir. Çalışma ise *belli bir nesnenin* dönüştürülmesi/olumsuzlanması olduğu için mutlak değildir. Buna karşılık, çalışmada duygu değil, düşünce egemen olduğundan, bu yolla elde edilecek olan bir özduygu değil, özbilinçtir. Boş bir alanı bir tarla haline getirmek ona herkesin *anlayabileceği* bir biçim vermek demek olduğu için, çalışma diğerleri tarafından, nesnel olarak kavranılabilecek bir sonuca ulaşmaktadır diyebiliriz. Bernstein'ın belirttiği gibi, tarla gerçekleşmiş bir geometri (yani gerçekleşmiş bir düşünce, ya da nesnelleşmiş bir özne), gerçekleşmiş bir ekonomi, kısacası, insana benzer kılınmış bir dünyadır. Öz-

ne-nesne diyalektiği Hegel'de o denli karmaşıktır ki, *Görüngübilim*'i hem maddeci hem de idealist açıdan okumayı mümkün kılmaktadır. Çünkü, sonuç olarak her şey, insanın mı insanlaşmış doğa (özne haline gelmiş nesne), yoksa doğanın mı kendine yabancılaşmış tin (nesne haline gelmiş özne) olduğu sorusuna indirgenmekte ve Hegel'in özne ve nesne arasında gördüğü karmaşık ilişkiler ağı tek bir "ipucuyla" çözülmeye çalışılmaktadır.

Başlangıçta, efendi, saygınlık uğruna verdiği savaşta elde etmiş olduğu özgürlüğünü, kölenin kendi hizmetinde çalışması yoluyla, dış dünyada gerçekleştirmekte gibi görünüyordu. Çünkü köle varlığın veri olan yanlarını dönüştürerek, onu, efendinin isteklerine uygun hale getirmekteydi. Efendi doğadan, ona bağımlı olmaksızın yararlanabiliyordu. Doğanın bağımlı kılıcı yanıyla uğraşan köle ise, doğayı dönüştürüp olumsuzladıkça, orada kendi özgürlüğünü değil efendinin isteğinin gerçekleşmesini, dolayısıyla, efendinin özgürlüğünün nesnelleşmesini görüyordu. Böylece köle çalışarak, sanki, doğaya katılmakta, onun bağımlı kılıcı etkisine maruz kalmakta, efendi ise, özgürleşmekteydi. Oysa, bu çalışma etkinliğini daha yakından incelediğimizde, onun köle açısından olumlu olan yönünü fark ederiz. Aslında, çalışmanın insanlaştırıcı yönü bağımlı kılıcı olduğunu sandığımız yönünden kaynaklanmaktadır: Çalışmanın insanlaştırıcı özelliği onun, çalışanın kendi isteklerini doyurmak amacıyla değil de, bir başkasının isteklerini karşılamak için yapılmasından doğmaktadır. Çünkü kendi isteklerini karşılamak için yapılan çalışma, insanın kendi doğal eğilimlerini, içgüdülerini doyurma amacını taşır ve olsa olsa, insanın biyolojik dünya olarak doğanın hünerli bir üyesi olduğunun göstergesi olabilir. Bu nedenle de insanın kendisini, doğadan ayrı, özgül bir varlık olarak kavramasına yol açmaz. Çünkü, bu biçimde tanımlanmış bir etkinlik olarak çalışma aracılığıyla insan doğayı aşmaz, tam tersine onunla bütünleşir. Ama, kendi isteği dışında bir nedenle çalışan köle biyolojik olmayan bir amacın, bir *idenin* sonucu olarak eylemde bulunmaktadır. Doğayı maddesel olmayan, tinsel bir şeye yani ideye göre dönüştürmek, insanın, biyolojik isteğini doyurarak doğayla bütünleşmesini değil, doğanın bir insan dünyası haline gelmesini sağlayacaktır.

O halde, ilk yaklaşımda, efendi, saygınlık uğruna savaşta, kendi biyolojik isteklerinin temel değeri olan "hayatını koruma" içgüdüsünü yenerek, kölenin gözünde, kendi biyolojik doğasını aştığını ispatlar gözüktüğü için, köleye göre üstün durumdadır. Ama, köle için, kendi çalışmasının nedeni istek değil, bir idedir. Öte yandan, köleyi çalışmaya iten duygunun korku olduğu göz önüne alınarak, çalışmanın ona, savaşta duyduğu korkudan daha fazla bir şey kazandırmayacağı düşünülebilir. Kojève'e göre, köle, savaşta da ölüm korkusunun ona verdiği saf olumsuzluğu, özgürlük ve doğadan başka olma duygusunu yaşamıştır. O, bundan, dünyada var olduğu, insan olarak varoluşunun sınırlı olduğu sonucunu çıkarmıştır. Daha da önemlisi, o, ölüm korkusunda, kimse kimsenin yerine ölemeyeceği için, kendi bireyselliğini duymuştur.[36] Ayrıca, köleyi çalışmaya zorlayan efendi korkusu, efendiden kendisinin biyolojik varlığını korurken duyduğu korkudan farklıdır. Çalışırken, köle, savaşta olduğu gibi, efendinin kendini öldürmek üzere olduğunu *duymamakta*, onu öldürebileceğini *bilmektedir*. Böylece çalışmanın temelinde yer alan korkunun da bir ideye dönüştüğü görülmektedir. Çünkü, köle çalışırken, veri olan bir varlığı, bir ideye bağlı olarak (bir tasarıya göre) olumsuzlamakta, dönüştürmektedir. Bu nedenle de onun eylemi insanca bir eylem olmakta, hem doğayı hem de kendisini insan kılıcı bir etkinlik olmaktadır. Bu nedenle, bilimin, tekniğin ilkörneği, Kojève'e göre, kölenin bu etkinliğinde bulunabilir. Hatta, Kant'ı o denli etkilemiş olan fizik biliminin kökeninde bu tür kölece bir doğa anlayışı yatmaktadır.

Nasıl efendi savaşta kendi biyolojik gerçekliğine ait içgüdüleri yenerek kendini doğadan ayırdıysa, köle de, aynı şekilde, çalışma yoluyla, kendi anlık istek ve içgüdülerini yenerek, kendisini savaş anında yenmiş olan doğayı yenecektir. Böylece o, efendinin savaşarak ulaşmış olduğu bilince, çalışarak ulaşacaktır. Doğaya olan aşkınlığının bilincine vararak o, kendi özgürlüğünün bilincine varacak, özerk bir varlık olduğunu kavrayacaktır. Ama, kölenin sahip olduğu özgürlük kavramı henüz onun hayatında gerçekleşmiş, ete kemiğe bürünmüş değildir. Çünkü o özgürlük düşüncesini kendisi özgür olmaksızın, zor altında

36 Kojève, A., *age.*, s. 55.

yaptığı bir çalışma sonucunda elde etmiştir ve bu düşünce, onun bir köle olarak kalmasını, şimdilik, engellememektedir. Onun özgürlük düşüncesini gerçekleştirmesi için, doğayı kendi düşüncesine göre dönüştürmesi, yani teknik praksis yeterli değildir; onun, ayrıca, diğer insanla yani efendiyle olan ilişkisini dönüştürmesi/olumsuzlaması yani kendi köleliğini olumsuzlaması gerekir. O halde, Hegel'de teknik praksis toplumsal praksisi hazırlaması açısından önemlidir. Tek başına ele alındığında, teknik praksis, bilincin, diğerleri tarafından kabul edilmiş ve diğerlerini de kendisi gibi bir özbilinç olarak kabul etmiş bir insan haline gelmesi için yeterli değildir.

Aslında köle, içinde her insanın diğerini kendisi gibi bir insan olarak kabul edeceği, evrensel uzlaşımı sağlamış, gerçekten insansal bir topluma ulaşma yolunda, yine de, efendiden daha uygun bir konumdadır. Çünkü o, efendinin üstünlüğünü kabul etmekle, insanın özerkliğinin, özgürlüğünün temsil ettiği değeri kabul etmişti. Yalnız, o bu değeri kendisinde değil, efendide gerçekleşmiş olarak görüyordu. Aslında, Kojève'e göre, onun üstün yanı burada bulunmaktadır. Kendisini kabul etmiş olan diğerini kabul etmeyen efendi bir açmaza saplanmış durumdadır. "Oysa köle, tam tersine, başlangıçtan beri diğerini (efendiyi) kabul eder. O halde, insanı tam ve kalıcı olarak gerçekleştirecek ve doyuracak olan karşılıklı ve sırasıyla kabul etmenin gerçekleşmesi için, onun kendisini diğerine empoze etmesi, kabul ettirmesi yetecektir. Kuşkusuz böyle olması için köle, köle olmaktan çıkmalıdır: O kendini aşmalı, kendini köle olarak "ortadan kaldırmalı"dır.[37] Ayrıca, efendinin kendi efendilik konumunu ortadan kaldırmak için hiçbir nedeni ve çıkarı yokken, kölenin kendi köleliğini ve dolayısıyla, efendinin efendiliğini olumsuzlamak için pek çok nedeni bulunmaktadır. Çünkü köle, köle olmayı seçtiği için değil, biyolojik varoluşundan vazgeçmeyi göze alamadığı için köledir. O halde köle, Köle-Efendi ilişkisi biçimindeki bu insan ilişkisi formunu olumsuzlamaya efendiden daha fazla yatkındır. Buna karşılık, bu yatkınlığın eyleme dönüşmesi kendiliğinden olacak bir şey değildir. Hegel'e göre, onun insanlık tarihinde rastladığımız başlıca uğraklardan geçmesi gerekecektir.

37 Kojève, A., *age.*, s. 26.

O halde özetlersek: Köle çalışma aracılığıyla sahip olduğu özgürlük düşüncesini diğer insanlar tarafından kabul edebilir kılmayı isteyecektir ve bu amaçla, efendinin kişiliğinde zaten kabul etmiş olduğuna göre, diğer insanların da özgür olmasını kabul etmeye yatkın olacaktır. Efendi ise, görmüş olduğumuz gibi, bu açıdan varoluşsal bir açmazdır. Çünkü, bir yandan, onun özgürlüğü ancak kendisi gibi özgür olan bir diğeri tarafından kabul edilmek koşuluyla bir hakikat haline gelebilir, öte yandan ise, bu koşulun gerçekleşmesi kölenin köle olmaktan, dolayısıyla efendinin de efendi olmaktan çıkması demek olacaktır.

Hegel'e göre efendiliğin tarihi yoktur, tarih yalnızca köleye aittir. Çünkü efendinin insanca tek eylemi savaştır ve onun bu amaçla kullanacağı silahların değişiminin, gelişiminin tarihi bile kölenin çalışmasının tarihinden başka bir şey olmayacaktır. Efendinin varoluşsal tutumu, Kojève'in belirttiği gibi, ne insanı ne de doğayı gerçekten dönüştürecek bir tutum, tarihsel olarak nitelendirilebilecek bir değişikliğe yol açabilecek bir tutum değildir. Oysa çalışma, kaçınılmaz olarak değişimi, tarihsel gelişmeyi doğurur. Çalışma yalnızca, verilmiş olduğu biçimiyle doğayı değil, doğal, verilmiş yönleri bakımından insanı da değiştirir. Aslında köle de efendi de kendilerini kuşatan dünyanın veri olan koşullarına bağımlıdırlar. Ama köle, bilinçli olumsuzlayıcı eylemiyle yani çalışmasıyla bu koşulları ve dolayısıyla insanı değiştirebilir. Üstelik, bu değişikliği sağlayan yine kendisi olacağı için, söz konusu değişim köle için bir tür kendi kendini değiştirme olacaktır. Dünyayı, onun hakkında, efendi sayesinde, sahip olduğu ideye, insanı da bu yolla kendisinin geliştireceği ideye bağlı olarak yeniden biçimlendirerek tarih dediğimiz insansal-kültürel değişim sürecini başlatan köle, kendini geliştirip değiştirdikçe tarihin de ilerleyişini sağlayacaktır.

Ama, başlangıçta köle özgürlük hakkında yalnızca soyut bir kavrayışa sahiptir. Çünkü onu gerçekleştirmesi için efendiye karşı eyleme geçmesi, toplumsal praksis alanına yerleşmesi gerekir. Oysa bu hemen ve kolayca gerçekleşmeyecek, köle özgürlük bilincini önce düşünce düzleminde, türlü dünya görüşlerini geliştirerek yaşayacaktır. Bu yolla köle, hiçbir toplumsal praksise başvurmadan, yani kendisinin özgür bir insan olduğu-

na dair edinmiş olduğu bilinci diğerlerine kabul ettirerek nesnel bir hakikat durumuna geçirmeyi denemeksizin, içinde yaşadığı çelişkiyi düşünsel düzlemde ortadan kaldıracak ve özgür olduğunu bildiği halde özgür olmadan yaşamasını meşrulaştıracak türde dünya görüşleri geliştirme işine girişecektir.

Stoacılık, septisizm ve Hıristiyanlık, Hegel'e göre, bu açıdan kavranılabilecek, açıklanılabilecek üç temel dünya görüşüdür.

Kölenin Dünya Görüşü Olarak Stoacılık, Septisizm ve Hıristiyanlık

Hegel'e göre stoacılık, kölenin kendi iç özgürlüğüne duyduğu inancı temele alan ve onun insan için yeterince doyurucu ve anlamlı olduğunu kanıtlamaya çalışan bir dünya görüşüdür. Stoacılığın bu açıdan incelenişine geçmeden önce, Hegel'in bu konuya yaklaşımı üzerine, genel olarak birkaç açıklamada bulunmamız gerekiyor: Hegel'in stoacılık, septisizm gibi felsefe sistemlerini bir çeşit dünya görüşü, bir ideoloji olarak ele alması, ilk anda yadırgatıcı gelebilir. Kendini her şeyden önce bir tin felsefesi olarak tanımlayan Hegelci düşüncenin, felsefe sistemlerini tarihsel-toplumsal koşulların ürünleri olarak görmesi, düşüncenin özerkliğine ve anlamını kendi içinde taşıdığına olan inançla çelişir görünmektedir. Yalnız sanıyoruz ki, Hegel'in bu konudaki görüşünün, düşüncenin, maddesel koşulların belirlediği, ikinci dereceden bir gerçeklik olduğu şeklinde anlaşılmasının ne kadar yanlış olacağı açıktır. Onun bu konudaki tutumunun, düşünceyi kendi üzerine kapalılıktan, somut, maddesel, toplumsal dış dünyadan kopukluktan çıkarıp, onu, insanın tarihsel ve kültürel deneyimini bir bütün olarak kavrayacak tarzda yeniden tanımlamak şeklinde anlaşılması gerekir. Bu bakımdan şöyle demek daha doğru olacaktır: Hegel'e göre stoacılığı kölece varoluşun ortaya koyabileceği bir dünya görüşü olarak kavramak mümkündür ve onu insanın toplumsal-tarihsel serüveni içine yerleştirmek, onunla bütünleştirmek ancak kölenin varoluş deneyimini hesaba katarsak, tam anlamıyla mümkün olacaktır. Stoacılık, kölenin bildiği, kavramına sahip olduğu

ama henüz gerçekleştiremediği özgürlük düşüncesi olarak ele alınınca, yalnızca bir "felsefi düşünce" olmaktan çıkıp, insanın kendi tarihsel serüveninde benimsediği varoluşsal bir tutumu anlamlı ve meşru kılmak amacıyla ortaya koyduğu bir dünya görüşü haline gelir.

Hegel'in *Görüngübilim*'in IV. bölümünde ele aldığı stoacılık, septisizm ya da Hıristiyanlık yalnızca bilişsel değil, aynı zamanda duygusal ve varoluşsal tutumlar olarak incelenir. Köle, doğa üzerindeki özgürleştirici praksisinin sonucu olarak kendisinin aslında özgür olduğunu bilir, ama bu özgürlüğünü, efendiye karşı, toplumsal düzlemde gerçekleştiremez ve kendini iç özgürlüğünün yeterli olduğuna ikna etmeye çalışır: İnsan Roma imparatoru da olsa, köle de olsa özgürdür. Maddesel zincirleri onun özgürlüğünü yok edemez. Zengin ya da fakir olsun, güçlü ya da güçsüz olsun, hasta ya da sağlıklı olsun, o, eğer düşünüyorsa, eğer özgürlük idesine sahipse, özgürdür. Hegel IV. bölümün B kısmında stoacılığı şöyle tanımlıyor: "Onun ilkesi, bilincin düşünen öz olduğu ve bir şeyin bilinç olduğu için, yalnızca bilinç ona karşı düşünen öz olarak davrandığı zaman özsellik değeri taşıdığı, ya da, onun için doğru ve iyi olduğudur."[38] Hegel'in biraz ileride belirttiği gibi, "Bu bilinç, hâkimiyet-kölelik ilişkisi karşısında olumsuz bir tavır içinde bulunur: Bu, ne hakikatini kölede bulan efendinin, ne de kendi hakikatini efendinin iradesinde ve onun hizmetinde çalışmakta bulan kölenin tavrı değildir; onun kendine özgü davranışı, taht üzerinde olduğu kadar zincirlere vurulmuşken de, her türlü bağımlılığın bağrında, bireysel varoluşu bakımından özgür olmaktır; onun yaptığı, buradaki-varlığın hareketinin dışına eylemin olduğu gibi acı çekmenin de dışına, düşüncenin yalın özselliğine sığınan bu cansız kayıtsızlığı kendine saklamaktır."[39] Hegel'e göre, stoacılıkla birlikte özgürlük idesi, düşüncenin saf evrenselliğine geri dönmekte olduğu için dünya-tininin bu evrensel formu, yalnızca bir korku ve evrensel kölelik döneminde ortaya çıkabilmekle birlikte, aynı zamanda, eğitim ve kültürü düşünce düzeyine yükseltebilmiş bir kültürün varlığını da ge-

38 Hegel, G. W. F., *La Phénoménologie de l'Esprit*, Fr. Çev. Hyppolite, s. 169.
39 Hegel. G. W. F., *age.*, s. 169.

rektirmektedir. Buna karşılık, bu özbilincin özü *soyuttur*; çünkü, bu form çerçevesinde özbilincin özgürlüğü, doğal, buradaki-varlığa karşı kayıtsızdır; onun hakikati "içi hayatla doldurulmamış" bir hakikattır; bu nedenle o gerçekleştirilmiş özgürlük değil, özgürlüğün yalnızca kavramıdır. Bu yüzden, demekte Hegel, stoacıya, kendisine göre neyin iyi ve doğru olduğunu sorduğumuzda verebileceği tek cevap, yine her türlü içerikten boşaltılmış olarak, *düşüncenin kendisi*, olacaktır. Ona göre akılsallığın kendisi iyi ve doğru olandır. İşte, bu soyutluk ve bu biçimselliktir ki, Hegel'e göre, stoacılığın, çok geçmeden, *sıkıcı* olması sonucunu doğuracaktır.

Kojève, Hegel'in stoacılığın sıkıcı olması nedeniyle çok geçmeden aşıldığı konusundaki görüşünü fazla basitleştirici bir açıklama olarak eleştirebilecek olanlara, bu açıklamanın ilk bakışta öyle görünmesine rağmen, aslında, derin bir metafizik temele sahip olduğunu bildiriyor: İnsan, Hegel'e göre, var olan bir *varlık* değildir. O varlığın olumsuzlanmasıdır ve bu anlamda, eylemdir. Hegel "insanın hakiki varlığının eylem" olduğunu söyler. Oysa stoacılık, bir eylem felsefesine tümüyle karşı, ona giden yolları sıkı sıkıya tıkayan bir dünya görüşü geliştirmiştir. İnsan eylemde bulunmadan, yalnızca var olmakla, veri olan doğasıyla çalışmakla yetinerek hayvan, nesne ya da melek olabilir, ama, insan olmaz. Bu nedenle özbilinç stoacılıkta doyum bulmayacak ve bu doyumsuzluğu bir tür sıkıntı duygusu biçiminde yaşayacaktır. Bu arada, Hegel'e göre bireyci anlık felsefelerinin temel idesinin, stoacılıktan gelen ve Hıristiyanlığın da benimsemiş olduğu bir eylemsizlik idesi olduğunu da belirtelim.

Stoacılığa göre insan düşündüğü için ve düşündüğü sürece özgürdür; isteklerinin esiri olunca doğanın da esiri olur, düşünerek ise özgür hale gelir. Bu özgürlük anlayışı stoa felsefesinde belli bir düşünce anlayışıyla bir bütün oluşturur. Stoacı, düşünmenin ve dolayısıyla özgürlüğün, doğal dış dünyadan kopma yoluyla mümkün olacağına inanır. Kojève bu görüşün onu efendiye karşı mücadele etmeye götürecek bir nitelikte olmamakla birlikte, tutarlı olduğu zaman, onu, efendiden ve ondan gelecek ölümden korkmamaya, dolayısıyla da efendinin hizmetinde çalışmamaya götürebileceğini belirtir. Bu noktada,

stoa felsefesinin ünlü "felsefi ölüm" anlayışıyla karşılaşıyoruz. Bu anlayışı, kölece çalışma ve yaşamayla karşılaştırıldığında, bir ilerleme olarak nitelendiren Kojève, buna karşılık, özgürlük anlayışındaki bu ilerlemenin, "olumsuz bir özgürlüğe", dünyaya ve insanlara *karşı* bir özgürlüğe doğru bir ilerleme olduğunu düşünmektedir. O halde, stoacı haline gelmiş olan kölenin ulaştığı özgürlüğün birinci özelliği "olumsuz" olmasıdır. İkinci özelliği ise *soyutluğudur.* Çünkü, stoacı özgürlük, eylem özgürlüğü değil de düşünce özgürlüğüdür, bu nedenle de dolayımlı olmayan, diğerleri tarafından kabul edilmiş olmayan, nesnelleşmemiş bir özgürlüktür. Doğayı çalışma yoluyla kendi ideleri uyarınca değiştirir ve olumsuzlarken özgür olduğunun bilincini elde eden köle, bu özgürlüğünü efendiye karşı bir praksis haline dönüştürmeyip, bir stoacı olmayı, özgürlüğünün öznel bilinciyle yetinmeyi seçerek, sonunda, *dünyadan,* içinde efendinin hâkim olduğu dünyadan bağımsız ve özgür olduğu "yanılsamasına" sarılmayı seçmiştir. Ama biraz önce belirttiğimiz nedenlerle, bu özgürlük, ya "felsefi ölümle" ya da sıkıntıyla sona erecek ve stoacı, hakikatini septisizmde aramaya başlayacaktır.

Hegel'e göre nihilizmle aynı şey olan septisizm, stoacı idealin gerçekleşmesi, yani stoacılığın hakikatidir. Stoacının kendisine kayıtsız kaldığı (insansal ya da doğal) dünyayı, septik, daha köktenci bir tutumla olumsuzlar; dış dünya stoacının dediği gibi insanın iç özgürlüğü açısından önemsiz ve değersiz değildir. O, tek kelimeyle, mevcut bile değildir. Var olanın yalnızca bireysel olan olduğunu ileri süren bu moral ve varoluşsal solipsizme göre yalnızca "Ben" vardır. Böylece, septik, dış dünyayı olumsuzlar, ama bunu yalnızca düşüncede gerçekleştirir. Bu nedenle özgürlüğü gerçekleştirmek konusunda, o da stoacılığın tutumuna yakın bir tutumu benimsemektedir. Onun olumsuzlayıcı etkinliği dış dünyanın bilgisi olarak bilime karşı yürütülen kuramsal bir eleştiri biçimindedir. Bu yüzden, septik, aslında "dünya yoktur" demek isterken, "dış dünyayı düşünmeden de ben'i düşünebiliriz" diyerek dünya görüşünü dile getirir. Ayrıca septisizmde anlık felsefelerinin bir başka temel idesini bulmaktayız: Dünya ve insan ikiciliği ya da, dünya ve insanın, sonradan pek çok felsefe sisteminin doldurmaya çalışacağı, kök-

lü ayrılığı. Yalnız, tıpkı stoacılık ve septisizm gibi, bilinç bakış açısından geçerli olan bu ayrılık, anlık felsefelerini, insanın dış dünyayı insanca bir dünya haline getirme yolundaki eylemlerini kavrayan bir praksis felsefesine götürmez. Oysa, Hegel'e göre, doğa kendi kendisiyle özdeşliktir; insan ise veri olanı, doğuştan getirdiği özellikleriyle kendi doğasını olumsuzlama, değiştirme ve yeniden kurmadır. O halde insanın olumsuzlama gücü, onun dış doğayı ve kendi iç doğasını aşma özelliği, ayırt edici, insan kılıcı özelliğidir. Bunu göz önüne almayan anlık felsefeleri ve "sıradan", "resmi" bilim, insanı kendini kuşatan gerçeklikten yalıtarak, kendi içine kapatır. Kojève bu tavrın, aynı zamanda, teolojik moral tarafından da benimsendiğini söyler. Yine Kojève'e göre, antik felsefenin, "neysen o ol" şeklinde özetlenebilecek olan moral anlayışına karşılık Hegel felsefesinde (Hegel'de aslında bir felsefi moral kuram aramak, tıpkı Spinoza'da olduğu gibi, doğru olmamakla birlikte) "neysen o olma, olduğundan başka türlü ol, olmadığın şey haline dönüş" biçiminde özetlenebilecek bir moral ilkenin gizli olduğunu ileri sürmek yanlış olmayacaktır.

Hegel öncesi bütün felsefe sistemlerinin göz ardı ettiği başlıca konu, insanın ayırt edici özelliğinin, veri olanı, insansal olsun, doğal olsun, dünyayı ve kendi doğuştan getirdiği iç doğasını olumsuzlayıcı eylem olduğudur. Kojève, Hegelci düşüncenin bir praksis felsefesi olarak okunmasını sağlayan temel savın bu olduğunu belirtir. İnsan olumsuzlayıcı eylemdir, bu eylem tarihin yani zamanın kaynağıdır. Bu savı tamamlayan, onunla bir bütün oluşturan ikinci bir sava göre ise, zaman, kavramın buradaki-varoluşu, ampirik varoluşudur. Yani, Hegel felsefesinde, insan olumsuzlayıcı eylemiyle tarihi ve kendini yaratır ve bu tarih, aklm zamanda kendini açmlaması, görünür kılmasıdır.

Yeniden septisizme dönersek: Tıpkı stoacılığın dünya karşısındaki tutumu gibi, o da aşılmaya adaydır. Tutarlı bir nihilistin davranışı da ölümü seçme şeklinde olacaktır; çünkü dışındaki ve içindeki veri olan (biyolojik) doğayı olumsuzlamanm en köklü yolu budur. Ama, "ölü bir septiğin Hegel'i ve dolayısıyla *Görüngübilim*'i ilgilendirmeyeceğini" bildiren Kojève, onun dünya görüşünü, başka bir dünya görüşüne, Hıristiyanlığa doğru aş-

maya götürecek olan nedenleri irdeler. Septik, olumsuzlamanın önemini fark etmiş ve onu en köklü bir biçimde (dış dünyanın varlığını ve ondan söz eden bilimin değerini yadsıyarak) dile getirmiştir. Ama septik, olumsuzluk ve özdeşliğin aynı bir bütünlüğün farklı yönleri olduğunun bilincine sahip değildir. Doğal varoluş, temel kategorisi *mekân* olan, kendi kendisiyle özdeşlik, neyse o olmaktır. İnsan olmak ise, veri olan varlığın bu özdeşliğini kırmak, dönüştürmek, ona *zamanı* katmak, bir tarih kazandırmaktır. Mekânsal ve zamansal varoluşu ya da mekânsal ve zamansal belirlenimleriyle bir bütün olarak varlığı kavramak için insanın, dünyanın dışında ve ona karşı tavır alması, yani onun varlığını, septiğin yaptığı gibi olumsuzlaması değil, onun içinde çalışıp, eylemde bulunup, onu –zamanda– dönüştürerek insanca bir hale getirmesi gerekir. Çünkü varlık, hem özdeşlik, neyse o olmak yani doğal ve veri olan varlık, hem de ne ise o olmamak üzere, sahip olduğu idelere dayanarak eyleyen olumsuzluk, yani insandır. Varlığı bu şekilde kavramak, soyut bir anlık felsefesi olmaktan çıkmak, dünyayı kavramak demektir. Oysa septiğin dünya karşısındaki tutumu hem özdeşlik hem de olumsuzluk değil, saf olumsuzluktur. Kojève bu tutumun, Dostoyevski'nin kahramanlarından Kirilov'un tutumu olduğunu söyler. Septik de, stoacı gibi, soyut bir özgürlük idesine sahiptir ve tutarlılığı onu ölüme, çelişkileri ise kendini aşarak *"mutsuz bilinç"* olmaya götürecektir.

Mutsuz bilinç, özbilincin, yani dünya ile karşıtlığının bilincine sahip bilincin üçüncü figürüdür. Bu, yalnızca dünyayı seyreden ve anlayan bilincin kuramsal tutumu değil, onu duyan, yaşayan bilincin benimsediği bir varoluşsal tutum, bir ideolojidir. Diğer ideolojiler, diğer dünya görüşleri gibi o da, insanın dünya ile karşıtlığının ifadesi olmakla birlikte, bu bilinci kendini dünya ile birleştirecek bir eyleme dönüştürerek öznel hakikatini gerçekleştiremeyen bir özbilinç biçimidir. Kendini dünyadan farklı, ona karşıt olarak tanımlamak, bu özbilinç evresinde de, özbilinci dünyadan kopmaya ve eylemsizliğe itecektir. Hayatta kalmayı seçen nihilist, varoluşunun içerdiği çelişkinin bilincine ererek, varoluşsal durumunu değiştireceğine, yeni bir ideoloji, şimdiki varoluş tarzını meşrulaştıracak, temellendire-

cek yeni bir dünya görüşü geliştirir. Bu onun efendiyle olan ilişkisini toplumsal bir praksisle değiştirmesinden önce benimseyeceği temel dünya görüşlerinden biridir. Mutsuz bilincin ifadesi olan Yahudi-Hıristiyan dünya görüşü, kölenin, sahip olduğu özgürlük idesiyle kendi nesnel gerçekliği arasındaki çelişkiyi, yaşanılır ve kabul edilebilir kılmasına izin verecek bir ideolojidir. Bu ideolojinin öncekilere göre yeni olan yanı, onun içinde yaşadığı çelişkiyi yadsımaması, tam tersine onu bir dünya görüşünün hareket noktası haline dönüştürmesidir: Hıristiyanın varoluşu çelişiktir. Ama bu çelişki bu dünya ile öte dünya arasındaki çelişki biçiminde dile getirilecektir. Hıristiyan bu dünyada fakir, güçsüz ama öte dünyada, Tanrı karşısında efendiyle aynı konumdadır.

Öte dünyada gerçekleşecek olan bu eşitliğin nedeni, onun orada efendi olması da değildir. Çünkü, öte dünyadaki tek efendi (yani düşsel efendi yani Tanrı) karşısında o hâlâ köledir. Ama, orada artık, insanlar arasında köle-efendi ayrımı kalkmıştır. Herkes buradaki konumu ne olursa olsun, düşsel efendinin kuludur. Bu, Kojève'e göre, kölenin gerçek efendiyi düşsel efendi aracılığıyla yok etmesi (ya da yok ettiği yanılsaması) olarak yorumlanabilir. Mutsuz bilinç, ya da "sofu öznellik" aslında, Hegel'e göre, bilincin kendi içindeki bölünmüşlüğünü dile getirir: Efendinin kendini kabul etmesini sağlayamayan köle, kendini bu dünyadan yalıtmakta, Tanrının kölesi haline gelmektedir: "Şimdi o kendisinin ve efendisinin aynı şekilde Tanrının kölesi olması bakımından efendiye eşittir. Ama o *gerçekten özgür* değildir: O kölelikte eşittir, karşılıklı olarak birbirini kabul etmemekte eşittir..."[40]

Ama yine de, bu üç dünya görüşü, Kojève'e göre, kölenin gerçek durumu konusunda kendisine anlattığı yalanlardan ibaret değildir. Çünkü her üç ideoloji de özbilincin özerkliğe ve özgürlüğe doğru tarihsel ilerleyişinde önemli uğraklardır. Ve bu uğrakların herbirinde insan özbilinç olma yolunda önemli kazanımlar elde eder. Bu bakımdan, taht üzerinde olsun, zincirlenmiş olarak olsun özgür olduğunu düşünen stoacı, insanın, hayvandan farklı olarak, yalnızca bu (doğal, kosmik) dünyada

40 Kojève, A., *age.*, s. 66.

kapladığı yer tarafından belirlenmiş olmadığını, varoluşunun yalnızca mekânsal olmadığını, *özgür* olduğunu anlar. Septisizm insanın kendi solipsizmiyle dış dünyaya meydan okuması, bu yolla, kendi ontolojik ve moral üstünlüğünü dile getirmesidir. Hıristiyan ise kendisinin, ona, şimdilik Tanrı adını verse de, mekânsal varlığa, doğaya olan "aşkınlığını" keşfeder. Yahudi ya da Hıristiyan köle kendi varoluşunun çelişik olduğunu yadsımaz; ama, bu dünyadaki varoluşunun çelişik olduğunu *bilerek* onu meşrulaştırmaya çalışır: Bu dünyadaki kölelik durumundan kurtulmak için herhangi bir eylemde bulunmak gereksizdir; çünkü bu dünyanın kendisi önemsiz ve geçicidir. Ama öte dünyanın gerçek efendisi nezdinde herkes eşit ve insandır. Bu bakımdan Hıristiyan dünya görüşünde özgürlük artık boş bir kavram değildir. Özgürlük öte dünyada gerçekleşecektir ve dolayısıyla bu dünyada savaşmak için hiçbir neden yoktur. Köle öte dünyadaki aşkın efendi nezdinde bu dünyadaki efendi ile eşit olmak umuduyla, bu dünyada kendini diğerlerine kabul ettirmek tasarısından vazgeçmektedir.

Aşkınlık kategorisinin bu yolla doğuşu, sonunda, insanın kendi eylemi sayesinde gerçek aşkınlığı kendisinin temsil ettiğinin bilincine varmasıyla sonuçlanacaktır. Ama bu bilince ulaşıncaya kadar kültür uzun bir "teolojik" döneme girmiş bulunmaktadır. Yine, bu arada belirtmek gerekir ki, Hegel'in mutsuz bilinci incelediği bu bölümde söz konusu olan teoloji değil dinsel bilincin görüngübilimini yapmaktır. Din, bir dünya görüşü olarak, özbilincin oluşumunda ortaya koyduğu ve kendi gelişimi açısından son derece önemli ve etkili olmuş ürünlerden biridir ve Hegel onu incelerken insanın kendini kavrama ve dolayısıyla bir özbilinç olma yolunda verdiği düşünsel, duygusal ve varoluşsal çabanın başlıca ürünlerinden birini incelediğinin farkındadır. Dinsel dünya görüşleri formu altında gerçekleşen sürecin başında yer alan Yahudiliğin Tanrı imgesinde, Kojève'e göre, kölenin karşısında dehşete düştüğü ve ölüm korkusuyla titrediği, mutlak olarak aşkın bir Tanrı anlayışı buluyoruz. Kojève bu Tanrı imgesinin köle ve efendinin başlangıçtaki ölesiye savaş biçimindeki ilişkilerine tekabül ettiğini belirtir. Daha sonra göreceğimiz gibi, bu açıdan Hıristi-

yanlık, insanın dinsel bilincinde daha ileri bir aşamayı temsil etmektedir. Ama, genel olarak, diyebiliriz ki Hıristiyan, stoacının, dış dünya karşısındaki tutumunu değiştirmeden –çünkü her ikisi de bu dünyanın değerden yoksun olduğunu düşünmektedir– daha ileri bir bilinç düzeyine ulaşmasına izin veren bir dünya görüşüdür.

Aslında insanın Tanrıyı kabul etmesi, onun, bir bakıma, diğerini kabul etmesi demektir. Bu diğeri, şimdilik, bir insan değil, bir Tanrı olsa da, bu kabul ediş, onun diğer özbilinçleri kabul etmeye doğru attığı bir adım olarak değerlendirilebilir.

Jean Wahl'ın belirttiği gibi, mutsuz bilinçte "bilinç, septisizmdeki üzüntülü yanı gittikçe daha çok duymaktadır; bir Montaigne'in taşıdığı hava gittikçe derinleşir ve bir Pascal'ın anlayışına dönüşür."[41] Yine J. Wahl'm deyişiyle, *Görüngübilim*'de "mutsuz bilinçte, artık stoacılığın yol açtığı sıkıntı da sözkonusu değildir. Çünkü Hıristiyan için yalnızca özgür olduğunu düşünmek ve söylemek değil, belli bir anlamda, eylemde bulunmak, Tanrıya ve öte dünyaya giderek yaklaşmak ve katılmak söz konusudur. O halde, Hıristiyanlığın, stoacılığın –düşüncede– özgür ve efendiyle eşit olma idealini, eyleme daha yakın bir biçimde gerçekleştirdiği söylenebilir. Yine aynı şekilde, içinde kölelik ve efendiliğin egemen olduğu bu dünyanın yoksanması şeklindeki septik ideali, Hıristiyanlığın belli bir tarzda yerine getirdiği düşünülebilir. Bu bakımdan, aşma kavramının Hegel'de yalnızca olumsuzlama/ortadan kaldırma değil, bir şeyin olumlu yanlarının korunarak olumsuzlanması anlamına geldiğini hatırlarsak, Hıristiyanlık septisizmin aşılmasıdır diyebiliriz. Zaten, Hegel'e göre, Hıristiyanlığın bu gücüdür ki, onun yüzyıllar boyunca insanlık için doyurucu bir ideoloji olmasını sağlamıştır.

Hegel, *Görüngübilim*'in "Özbilinç" bölümünün son paragrafında, insanın nasıl *günün birinde* dinsel özbilinci terk ederek, düşünen insan haline geldiğini anlatır, Kojève'e göre, "diyalektik geçişin kısalığı, dinli insanın Hegel tarzı bir tanrıtanımazlığa dönmesinin (daha doğru bir deyişle *anthropothéisme*'e dön-

41 Wahl, J., *Le Malheur de la Conscience dans la Philosophie de Hegel*, Rieder, 1929, s. 165.

mesinin) *zorunlu* olmadığını, aslında, dinin sonsuza kadar yaşanabilir olduğunu gösterir gibidir."[42] O halde insan, dinli kişiye özgü bilinci, bu bilincin taşıdığı mantıksal çelişkiler nedeniyle terk etmez, zaten dinsel tavrın modern dönemlerde de süregitmesinin nedeni bu olsa gerektir; ama, öte yandan, dinli kişinin hayatı mutsuz, doyumsuz bir hayattır. İnsanın bu tutumu terk etmesi özgür bir olumsuzlama yöntemiyle gerçekleşebilir. Hegel'in tıpkı, stoacılığın "sıkıcılığı" nedeniyle, septisizmin "yaşanılmazlığı" nedeniyle terk edildiğini, aşıldığını söylemesi gibi, bu konudaki yorumu da, kendisine yöneltilecek *"panlogisme"* eleştirilerine önceden verilmiş bir cevap gibidir. Çünkü Hegel, bu örnekte görüldüğü üzere varoluşsal tutumların benimsenişini ve terk edilişini mantıksal dedüksiyon yoluyla temellendirmemekte; onları, belirli insansal koşullar çerçevesinde, ama bu koşullara indirgenmeksizin yaşanan özgür seçimler olarak açıklamayı yeğlemektedir.

Kojève, dinsel tavrın temelinde, kölenin efendi karşısında bütün derinliğiyle duymuş olduğu ölüm korkusunun yattığını belirtiyor. Tektanrılı dinlerin hepsinin vaat ettikleri ölümsüzlük yani sonsuz hayat için, dinli kişi, mutlak efendiye (Tanrıya) hizmet etmeyi kabul ediyor. Biyolojik hayatının karşılığı olarak birinci efendiye kölelik etmeyi kabul eden kişi ikinci efendiye ise sonsuz hayatı uğruna hizmet edecektir. O halde her ikisinin de temelinde, Kojève'e göre, insanın hayatının zamanda sınırlı oluşunu kabul edememe tavrı bulunmaktadır. İnsanın kendini zamansal bir varlık olarak kabul edebilmesi, onun her türlü aşkınlığa karşı çıkıp kendi özgürlüğünü gerçekleştirebilmesinin koşuludur. İnsanlık tarihi insanın kuramsal ve pratik düzlemlerde bu hedefe doğru ilerleyişinin tarihi olarak kavranılabilir. *Tanrıtanımazlık, insanın kendi zamansallığını (zamanda sınırlı oluşunu) kabul etmesi* ve *özgürlük*: Kojève'e göre Hegel'in *tarihsel antropolojisinin* bütün örgüsü bu kavramlardan hareketle dokunmuştur. İnsanın özgürlüğü onun her türlü aşkınlığı (efendiyi ve mutlak efendi olan Tanrıyı) olumsuzlamasma, bu ise, kendisini zamansal bir varlık olarak kabul etmesine bağlıdır. Ko-jève'in Hegelci düşünceyi bir antropoloji olarak okumasıyla, onu tanrıtanımaz

42 Kojève, A., *age.*, s. 73.

açıdan yorumlamasının birbirine bu denli sıkı sıkıya bağlı olmasının açıklanması, sanıyoruz bu noktada yer almaktadır.[43]

Kojève'e göre insanlık tarihi bir kölelik ve efendilik tarihi olarak okunabildiği gibi tümellik ve tikellik diyalektiği olarak da anlaşılabilir. Pagan site toplumunda efendilik insan varoluşundaki evrensel öğeyi, kölelik ise tikel öğeyi temsil eder. Site devletinin tanıdığı öğe, evrensel olan, yani efendilik ve onun yürüttüğü saygınlık uğruna savaş eylemidir. Çalışma, kölelerin yani toplumun kenarında yer alan ve tikelliği temsil eden kesimin işidir. Oysa eğer insanın, dolayısıyla tarihin amacı karşılıklı kabul ediş ise, insan ancak tikel ve tümelin sentezi sayesinde, böyle bir sentezi gerçekleştirecek toplum ve devlette mutlu olacak ve doyum bulacaktır. Bu aynı zamanda tikelliği temsil eden bireyle tümelliği temsil eden devletin uzlaşması anlamına gelecektir. Tikelle tümelin sentezi, aslında, kölelik ve efendiliğin olumsuzlanması, aşılması demektir. İnsanın birey olarak değerinin, bütün tarafından, yani tümelliğin cisimleştiği alan olan devlet tarafından tanınması, kabul edilmesi ve aynı şekilde, devletin temsil ettiği tümelliğin her bir birey tarafından tanınması, kabul edilmesi gerçekleşmedikçe, yani kölelik ve efendilik ortadan kalkmadıkça, evrensel uzlaşım da, insanın bireysel doyumu da tam olarak gerçekleşemeyecektir.

Efendilik niçin tümelliği temsil eder? Çünkü, Kojève'e göre, onun temsil ettiği değer, yani kendi insan değeri için hayatını tehlikeye atması efendiyi bir birey haline getirmez, kişi kılmaz. Saygınlık uğruna hayatını tehlikeye atmış birini aynı işi yapmış olan bir diğerinden ayıran hiçbir özellik söz konusu eylemden kaynaklanmaz. Zaten bu nedenle site devletinin yönetiminin başında bulunan kişi, devleti uğruna hayatını savaşarak tehlikeye atacak olan biri, yani herhangi bir yurttaş olmaktan başka bir özellik taşımaz. O, bir Napoléon gibi, devlete kendi

43 Hyppolite, "La 'Phénoménologie' de Hegel et la Pensée Française Contemporaine" başlıklı konferansında (bkz. *Figures de la Pensée Philoso-phique*, P.U.F., 1971), Hegel söyleminin, bu yönde yorumlanmaya uygun bazı ifadelerine rağmen dinsel bir düşünce olarak anlaşılmaması gerektiğini, tersine, Kojève'in ileri sürdüğü gibi militan bir tanrıtanımazcılık söz konusu olmasa bile bu düşüncenin Hıristiyanlığın dünya görüşünün temelini teşkil eden aşkınlık kategorisine ve bu dünya ile öte dünya ayrımına karşı verilen yoğun çabanın ürünü olduğunu belirtir.

kişiliğinin damgasını vurmaz; onu kendi kişiliğine göre biçimlendirmez. Başka bir deyişle, o modern anlamda bir diktatör değildir. Buna karşılık, çalışma mekâna ve zamana göre değişen koşullara bağlı bir etkinlik türü olduğu için köle sitenin tikel öğesini oluşturur. Yine bu nedenle, Hıristiyanlık, İsa'nın taşıdığı simgesel anlam sayesinde, pagan kültürüne göre daha ileri bir adımı temsil eder. Çünkü pagan devleti insanın yalnızca evrensel yanma (savaşçı-yurttaş olarak insan) değer vermekteyken, kölelerin dini olan Hıristiyanlık, tikel olana, burada ve şimdi olana (İsa'ya) mutlak bir değer yükler. Hıristiyanlık İsa imgesinde, evrensel olanla (Tanrı, devlet, efendi) tikel olanın (aile, köle, çalışma) sentezini düşsel düzlemde gerçekleştirmiştir. Bu bakımdan, bundan sonra kültür tarihi Hıristiyanlığın aşılması değil, onun imgesel düzlemde dile getirmiş olduğu idealin gerçekleştirilmesi yönünde gelişecektir. Ama bu idealin gerçekleşmesi bir tasarının uygulanması şeklinde anlaşılmamalıdır. Bu, Kojève'e göre teolojinin (tanrıtanımaz) bir antropoloji haline dönüşmesi, yani insanın Tanrının yerine geçmesi demek, insanı –öte dünyada– kabul eden, tanıyan aşkın bir evrensellik idesi yerine, bu dünyada, içkin bir evrenselliğin yani devletin geçmesi demektir. Böyle bir devlet aracılığıyla, birbirlerini karşılıklı olarak tanıyan bireylerden oluşan bir tümellik gerçekleşecektir. İşte, Kojève'e göre, Hıristiyanlığın düşsel efendisi olan Tanrının yeri, Napoléon'un ortaya koyduğu devlet idesi tarafından doldurulduğu zaman, insan artık, tikel ve evrensel olanın uzlaşımını hiçbir aşkın varlık düşüncesine başvurmadan sağlamış olacaktır. Bu uzlaşımı ortaya koyacak olan tarih iki koldan ilerler: İdesel düzlemde, Hıristiyan teolojisinin geçireceği türlü evreler, eylemsel düzlemde ise toplumsal-politik tarihin çeşitli uğrakları. Mesela, bu süreç içindeki önemli bir uğrak olarak, Hegel, *Görüngübilim*'in B bölümünün IV. ve V. kısımlarında, burjuva entelektüeli tipini inceleyecektir: Burjuva-entelektüel ne efendi ne de köledir. Çünkü o ne savaşır ne de çalışır. Ayrıntılarına giremeyeceğimiz bu süreçte, burjuva, köle-efendi diyalektiğinin iki uç teriminin aşılmasında önemli bir aşamayı oluşturur.

Ama burjuva bu aşma olayını yalnızca düşüncede elde eder. Oysa gerçek yalnızca düşünceden ibaret değildir. Gerçek,

görmüş olduğumuz gibi, insansız doğa da değildir. İnsan, gerçekliğin ihmal edilemez olan, çünkü onu *anlayan* ve *dönüştüren* bir parçasıdır. Ama doğasız insan ya da düşüncelerini gerçekleştiremeyen, onları doğanın bir parçası haline getirmeyen ve böylece yeni bir doğa oluşturmayan insan da gerçeklik değildir. Fichte'nin, Kant'ın pratik ben'inden hareketle, felsefenin merkezine koyduğu ben ile, Schelling'in özne felsefeleri tarafından ihmal edilmiş olduğunu düşünerek yeniden ontolojinin merkezi kılmaya çalıştığı doğa (töz), Hegel'de Köle-Efendi diyalektiği çerçevesinde yeniden birbiriyle hesaplaşır. İnsan ve doğanın sentezi bu ikisinin hem bir aradalığını hem de ayrılığını içinde barındırmalıdır. Böyle bir sentez çerçevesinde insan mekânsal ve zamansal (doğal ve doğal olmayan) yanlarıyla birlikte kavranılmalıdır. Aslında insan mekânsal ve zamansal belirlenimleriyle mevcuttur, ama insan, *Görüngübilim*'in ele aldığımız bölümlerinde görüldüğü gibi, şimdiye kadar kendini hep, zaman-dışı ve mutlak bir gerçekliğe karşıt bir varlık olarak kavrayagelmiştir. Bu nedenle, buraya kadar ele almış olduğumuz varoluşsal tutumlar, hep insanın (tikel varlığın) kendisini, aslında bir parçası olduğu tümel varlığa (devlete, insanlığa) karşıt olarak konumlama tarzlarıdır. Bir birey olarak insan, kendisi olmayan her şeyde (efendide, Tanrıda, devlette, insanlıkta) kendisinden apayrı, özerk bir gerçeklik görmektedir. Bilinç/dünya, özne/nesne ayrımı üzerine temellenen bütün bu dünya görüşleri, aslında, özbilinç değil bilinç felsefeleridir. Kojève'e göre, "İnsan kendisini felsefede ve felsefe yoluyla *yalıtık* bir birey olarak kavrar. Ve Hegel öncesi *bütün* felsefeler, bu anlamda, bir yandan, nesneye karşıt olan özneyi, doğal dünyaya karşıt olan insan bireyini, öte yandan da öznenin dışında yer alan özerk *nesneyi* ele alan ve açınlayan bir *Bewusst sein* (bilinç) felsefesidir. Dünya ile bir bütün oluşturan insana gelince, yani *gerçek*, topluluk halinde bulunan, tarihsel insana gelince ya da –öyle demeyi yeğlersek– devlete gelince, o kendisini din yoluyla açığa vurur."[44] Hegel öncesi felsefe sistemlerine hep bir dinin eşlik etmesinin nedeni budur.

İsa imgesinin, Hegel'e göre, daha önce belirtmiş olduğumuz farklı, başka bir anlamı daha vardır. Bu imgeyle Hıristiyan-

44 Kojève, A., *age.*, s. 199-200.

lık, bireyci bir antropolojiyi, teolojik bir biçim altında da olsa başlatmayı başarmıştır. Bireyselliğin Hegel'de tikelle tümelin sentezi olduğunu düşünürsek, bu imgenin anlamı, evrensel ya da mutlak değerin tikel bir varlıkta ve bu varlık aracılığıyla gerçekliğe dönüşmesi olarak belirlenebilir. Bu sentezde tikel varlık mutlak bir değere sahip olur ve evrensel olarak (herkes tarafından) bu şekilde kabul edilir. Hıristiyanlık bireysellik idealini simgesel olarak dile getirmekle birlikte, henüz; yalnızca evrensel olanı ön plana çıkarmakta ve kölenin stoacılık ve septisizm çerçevesinde keşfetmiş olduğu bireysellik, pagan dönemin efendiler dünyasının evrensellik boyutu içinde erimektedir. Kojève bu noktayı şöyle açıklamaktadır: "Böylece aksiyolojik vurguyu *evrensel olan* üzerine vurmakla köle, bireyselliği, tikelliğin tümelleşmesinin (insanın tanrılaşmasının) bir sonucu olarak değil, *tümel olanın* tikelleşmesi (Tanrının cisimleşmesi) olarak tasarlar. Ve her ne kadar artık onun kendi değeri, ona göre, *veri olan* doğal kosmosta doğuşu dolayısıyla kapladığı yer (*topos*) tarafından belirlenmiş değilse de, o bu değeri ancak, kendisi için ve kendisi sayesinde gerçekleşebilecek insanca bir dünyanın *yaratılmasında* değil, insanın iradesinden bağımsız olması nedeniyle kendisi de aynı şekilde *veri olan* tanrısal bir kosmosta bir yere sahip olmayı özlemekte/istemekte bulur."[45] Böylece dinsel bir tarzda insan bilinçsiz olarak ulaşmak istediği yeri (bireyselliği, tümel olarak kabul edilmiş bir tikellik olmayı), bir efendi olarak kabul ettiği Tanrı konusunda dile getirir. İnsanın bilinçsiz olarak duyduğu bu isteği örtmek için Hıristiyanlık, sürekli olarak, alçakgönüllü olmayı ve Tanrı karşısında insanın kendi değersizliğini vurgulamayı örgütleyecek ve gururu büyük bir günah olarak nitelendirecektir. Kendisi karşısında efendiyle (mutlak kölelik içinde) eşit konumda yer aldığı Tanrı sayesinde, doğaya egemen olan efendinin kendisine yasakladığı değere kavuşarak gerçek efendiden kurtulan köle, henüz, hiçbir efendinin kölesi olmamayı ve evrensel olarak kabul edilmeyi kendi insansal tikelliği açısından istemeyi başarmaktadır. İçindeki bu düşsel efendiyi (Tanrıyı) aşması, onun kendini aşması, köleliğini aşması demek olacaktır. Kojève'e göre, köle bu yolda ilerledik-

45 Kojève, A., *age.*, s. 155-156.

çe teolojik dünya görüşünden sıyrılarak antropolojik dünya görüşüne yaklaşacaktır.

Hegel'e göre, Hıristiyanlığı diğer pagan dinlerden ayıran ve onun hakiki bir din olmasını sağlayan nokta temel olarak kabul ettiği aşkmlık anlayışıdır. Bu dünyaya gömülü olan pagan düşüncesi aslında, bir kosmolojidir. Hıristiyanlık ise, bilinçsiz bir biçimde de olsa, içinde bir antropolojiyi barındırmakta ve Tanrı ya da aşkmlık adı altında, aslında, doğayı aşan, doğal olmayan, daha doğrusu veri olan varlık olarak doğadan getirdiği yanını aşabilen tek aşkın varlıktan, yani insandan, söz etmektedir. Pagan kültürü insandan ve Tanrıdan sözettiğini sanırken doğadan (kosmostan), Hıristiyanlık ise aşkın varlıktan yani doğal olmayan varlıktan söz ettiğini sanırken insandan söz eder.

Kojève'in, insanın (Hegel öncesi) felsefi, dinsel, sanatsal, politik tüm ürünlerinin birer ideoloji olduğunu ileri sürmesi, onun Hegel felsefesi konusunda getirdiği yorumun temel savını oluşturmaktadır. Ancak şunu belirtelim ki, Hegelci düşüncenin praksis felsefesi açısından okunuşunun en uç örneğini oluşturan bu yorumda Kojève hiçbir zaman, daha sonra sık sık yapıldığını gördüğümüz gibi Hegel felsefesini kendisine son derece ters olan bir biçimde şemalaştırmamakta, ona, belki öznel bir açıdan, ama bütün karmaşıklığıyla kavramaya çalışarak yaklaşmaktadır. Bu yorumda kültür en geniş ve varoluşsal tutumları da içerecek biçimde çok yönlü bir bütün olarak ele alınmakla birlikte, hiçbir zaman, kendi dışındaki düzlemler ve güçler tarafından belirlenmiş bir "üst-yapı" örneği olarak ortaya çıkmaz. Kültür, kuramsal ve pratik yönleriyle bir bütündür ve Kojève'e göre onun ürünlerini (felsefe sistemleri, dinler vb.) birer ideoloji olarak ele alması, hiçbir biçimde, Hegel'in onları, insanın kendi dünyasında varoluş tarzına ilişkin koşulları meşrulaştırmak için anlattığı "yalanlar" olarak gördüğü anlamına gelmez. İdeolojilerin doğuşu ve çöküşü, yine düşünce düzleminde yer alan ve onların kendi iç çelişkileri ya da tıkanışları nedeniyle bir diğerine dönüşmeleri biçiminde gerçekleşen bir "ideolojiler diyalektiği"dir. Ayrıca belirtelim ki, bu yorumda Hegel'in felsefesi de doğru, ideolojik olmayan tek düşünce olarak sunulmamaktadır. Kojève, Hegel'in, onu bu noktada çok iyi anlamış yorumcu-

larından biridir. Eğer, Kojève'e göre hakikat Hegel'in sisteminde dile getiriliyorsa bunun nedeni "hakiki olanın, *bütün* ideolojilerin (tutarlı) bütünlüğü, yani *Görüngübilim*'de tam olarak betimlenişi" olmasında aranmalıdır.[46]

Hegel'de Zaman ve Kavram İlişkisi

Kojève'e göre *zaman* ve *kavram* (bilim, *logos*) ilişkisi sorunu felsefenin doğuşuyla birlikte gündeme gelmiş bir sorundur. Felsefe ilk olarak Parmenides'le birlikte açık bir biçimde aklı ve akılsal olanı tanımlamış ve bu tanımda *zaman*, kavramın, *logos*'un karşısına dikilen en büyük engel, en çetrefil sorun olarak kendini göstermişti. Hatta bütün felsefe sistemleri yani felsefe tarihindeki, varlığı sonuna kadar temellendirilmiş, haklılığı gösterilmiş evrensel bir söylemle açıklamaya yönelik bütün girişimler, filozofların zamanla hesaplaşmalarına ve ona kendi söylemlerinde verdikleri (ya da vermedikleri) yere göre sınıflandırılabilir. Daha önce belirtmiş olduğumuz gibi zaman Parmenides'ten beri, akılsal olmayanın yani değişkenliğin, gelipgeçiciliğin sorumlusu, duyusal dünyada rastlanan, aklın açıklayamayacağı, kendi kalıpları altında kavrayamayacağı her şeyin kaynağıdır. Zamanda olmak akılsal olmamak, kavranılabilir olmamak ve (Parmenides'e göre) dolayısıyla var olmamaktır.[47] İşte bu noktadan hareketle Kojève, Platon'un Aristoteles'in bir XVII. yüzyıl Parmenides'i olan Spinoza'nın ve daha yakın dönemlerde zamanla kavram ilişkisini yeniden kuran önemli bir düşünür olan Kant'ın bu konudaki görüşlerini inceleyerek, zamanla kavramı özdeşleştirme, zamanı kavramın buradaki-varlığı olarak tanımlama yoluyla felsefe ile tarihi uzlaştıran ilk filozof olarak Hegel'in bu konuda gerçekleştirmiş olduğu devrimin anlamını ortaya koyma çabasını güder. Ona göre bu devrim sayesinde Hegel mutlak bir antropolojiyi yani tanrıtanımaz bir antropolojiyi ortaya koyabilmiştir. Hegel'e göre zaman, amacı insanı an-

46 Kojève, A., *age.*, s. 86.

47 Bkz. Kojève, A., *Essai d'une Historie Raisonnée de la Philosophie Paienne*, Tome I, Gallimard, 1968.

lamak olan antropolojinin temel kavramıdır. Kosmosta zaman yoktur, ya da olsa bile, onun insansal zamanla bir ilgisi olamaz. Zamanı felsefi söylemin temel kavramı kılmak demek, insanı ve onun tarihini felsefenin asıl konusu olarak görmek yani felsefi antropolojiyi mümkün kılmak demektir. İnsanı anlamak zamanı anlamayı, tarihi anlamayı gerektirir. Hegel öncesi filozofların hiçbiri bunu başaramamış ve felsefeleri, bu nedenle, özü bakımından bir teoloji olmaktan kurtulamamıştır. Bu arada Kojève'e göre bütün felsefe sistemlerinin ya bir teoloji ya da bir antropoloji olduğunu bir kere daha hatırlatalım.

Kojève, *Hegel'i Okumaya Giriş*'in önemli bir bölümünü oluşturan zaman ve kavram ilişkisi üzerine verdiği konferanslarda, genel çizgileriyle şu yorumu ortaya koyar: Felsefe hakikatin peşindedir ve filozof bir ya da birçok hakikati bulmuş olduğu kanısındadır. Hakikati, felsefenin başlangıcında zorunlu ve evrensel olma özellikleriyle kendini diğerlerinden ayıran bir bilgi çeşidi olarak tanımlamıştır. Zorunlu ve evrensel olmak, değişmez ve yadsınamaz olmak demektir. Oysa hakikat, değişmez olan, zamansal-olmayan, öncesiz-sonrasız olan bir bilgi olmakla birlikte, belli bir yerde ve belli bir *zamanda* bulunur ve ortaya çıkarılır. O halde kendisi zamansal olmayan, zamana bağlı olarak değişmeyen bir şey olarak hakikat kavramı, daha ileri sürülür sürülmez, onun insanla ve dolayısıyla zamanla arasındaki ilişki sorunu da, kaçınılmaz olarak doğar.[48] Bu sorun felsefe sistemlerinin çoğu tarafından göz ardı edilmiştir.

Kojève Spinoza'nın bu konuda ilgi çekici bir örnek olduğunu belirtir. Ona göre Spinoza var olan her şeyi geometrinin temsil ettiği bilgi ideali çerçevesinde açıklayan (varlığı zamansal-olmayan açıdan yani sonsuzluk görünüşü altında ele alan) felsefi bir söylem geliştirirken şu soruyu cevapsız bırakmaktadır: Kendisi zaman-dışı, öncesiz-sonrasız olan bu hakikati bilen, dile getiren (açınlayan) kimdir? Kojève'e göre bu, belli bir zamanda

48 "Felsefenin doğuşunda Parmenides kavramı öncesiz sonrasızlıkla özdeşleştirdi. O halde zaman, kavramla, mutlak bilgiyle, *episteme* ya da hakikatle, ve nihayet, kavramın taşıyıcısı olması bakımından, bilginin zamansal dünyadaki varlığı olan insanla hiçbir ilgisi yoktu. Zaten kavramın dünyadaki bu zamansal varoluşu Parmenides'e göre açıklanamazdı." Kojève, *A. Introduction à la Lecture de Hegel*, Gallimard, 1968 baskısı, s. 364.

yer alan bir varlık olarak Spinoza yani bir insan olamaz. Varlığın tümünü öncesiz-sonrasızlık görünüşü altında ancak bir Tanrı kavrayabilir. Yani *Ethica*'yı ancak bir tanrı yazabilir. Hegel bütün filozoflar arasında bu soruyu ciddiye alan ilk filozoftur. Zamanı, burada olan kavram yani ampirik varoluşa sahip olan kavram olarak tanımlarken, yine *Görüngübilim*'in Girişinde "zaman konusunda, onun ampirik olarak var olan kavram olduğunu belirtmek gerekir" derken, Hegel, felsefe tarihinden zamana karşı takınılan tavırda tam bir devrimi gerçekleştirmektedir. Bu devrimin önemini aydınlatmak için Kojève, söz konusu konferanslarında Hegel öncesi felsefi tutumların başlıcalarını ele alıp inceler: Parmenides'te kavram ve zaman arasındaki ilişki tümüyle olumsuz bir ilişkidir. Kavram öncesiz-sonrasızlıktır, zamanla arasında hiçbir ilişkisi yoktur; ama onun öncesiz-sonrasız olanla da hiçbir ilişkisi yoktur, çünkü onun kendisi öncesiz-sonrasızlıktır. Parmenides'in bu bakış açısını geliştiren, sonuçlarına ulaştıran modern çağ filozofu Spinoza'dır. Bu bakış açısının tam karşıtı olan tutum ise, kavramı zamanla özdeşleştiren Hegel'in tutumudur. Kojève'e göre felsefe tarihinin başından sonuna (yani Parmenides'ten Hegel'e) kadar ortaya çıkmış olan bütün sistemler, felsefi düşüncenin birinci savdan, onun karşıtı olan Hegelci sava doğru ilerleyişindeki belli başlı uğraklar olarak kavranabilir.

Ancak, Hegel'in bu konudaki tutumuyla ilgili olarak hemen belirtilmesi gereken bir nokta mevcuttur: Hegel'e göre kavram zamandır, zamansal değildir. Çünkü kavramın zamansal olduğunu söylemek hakikatin zamana bağlı olarak değiştiğini söylemek olurdu ve septisizme özgü olan bu görüş, Hegel'e göre, aslında felsefenin kendisinin yadsınmasından başka bir anlama gelmezdi.

Öte yandan bir de, kavramın öncesiz-sonrasızlığm kendisi olmadığını, yalnızca öncesiz-sonrasız olduğunu ileri süren yaklaşım mevcuttur: Bu biçimiyle kavram kendisi dışında bir şeye öncesiz-sonrasızlığın kendisi (Platon ve Aristoteles'e ait) olan tutumu ele alalım: Her iki filozof için de kavram, Parmenides'te olduğu gibi öncesiz-sonrasızlık değil, öncesiz-sonrasız bir şeydir ve dolayısıyla kendisinden başka bir şeye (bir konuya) gönder-

me yapar. İkisi arasındaki ayrım bu kavramın (bilimin) kendisinden söz ettiği, kendisine gönderme yaptığı konunun ne olduğu noktasında belirir. Platon'a göre kavram (doğru söylem, *logos*) kendisi zamanın dışında yer alan öncesiz-sonrasızlıktan (ideler evreni) söz eder. Ampirik varlık (fenomen) özü bakımından değişkendir yani zamansaldır. Hakikati (değişmez olanı, zamanda var olmayanı) açınlayan *logos*'un konusu ise öncesiz-sonrasızlıktır. Kojève'e göre Platon'un bu hakikat anlayışı, yukarıda sözünü ettiğimiz sorunsal (kendisi zamansal bir varlık olan insanın bu hakikati bulması ve dile getirmesi) açısından, Parmenides'e göre, ileri bir adım oluşturmaktadır. Çünkü bu anlayışla Platon, varlığı açınlayan sözle (*Logos*) bu sözün konusunu birbirinden ayırmaktadır. Aristoteles belli bir noktaya kadar Platon'u izler: Ona göre de kavram öncesiz-sonrasızdır ve zamana değil, öncesiz-sonrasızlığa gönderir. Ama Platon'dan farklı olarak, Aristoteles, öncesiz-sonrasızlığın zamanın dışında değil, içinde yer aldığını düşünür. Platon, bütün insanlar değiştiği halde "insan"ın değişmediğini, bu nedenle de insan kavramının zaman-dışında yer alan bir öncesiz-sonrasızlığa (ideye) gönderme yaptığını söylüyordu. Aristoteles ise insan idesinin, zamana bağlı olarak değişmeyen, öncesiz-sonrasız bir insan "türü" olarak bu duyusal dünyada yani zamansal evrende yer aldığını ileri sürer. Yani ona göre kavramın açınladığı (ortaya koyduğu, dile getirdiği) öncesiz-sonrasızlık *zamanda* mevcuttur. Aristoteles'in gerçekleştirdiği bu yeniliğin genel olarak bilim ve antropoloji açısından sonuçları şöyle belirtilebilir: Platon'da zamansal varlık olarak insanın, tarihin bilimi mümkün değildir. Çünkü *logos* zamana gönderemez, zamansal bir varlıktan söz edemez ve asıl varlık zamana, bu dünyaya aşkındır. Aristoteles'le birlikte artık zaman-dışı olan zamanda var olabilecektir. Buna karşılık, hemen belirtmemiz gerekir ki, Aristoteles'te zamanın kendisi döngüsel olarak tasarlandığı için, tarih *logos*'un konusunu oluşturmamaktadır. Zaman, öncesiz-sonrasız olarak aynı noktaya geri dönüştür.[49] Kojève, Aristoteles'in bilim modelini biyolojide bulduğunu ve zaman ile kavram arasında kurduğu ilişkiyi bu bilimi göz önüne alarak geliştirmiş olduğunu söyler. Aristoteles'in sis-

49 Kojève, A., *age.*, s. 349.

teminde insanın yeri yine buna bağlı olarak belirlenmiştir: Bu sistemde insan bir tür olarak açıklanabilir, ama bir tarihe sahip bir varlık olarak, yani onu gerçekten insan kılan yönüyle açıklanamaz. Ayrıca Kojève, bu sistemde özgürlük kavramına yer bulunmadığını ileri sürer: "Kuşkusuz, Aristoteles özgürlükten söz eder. Ama herkes ondan söz eder. Hatta Spinoza bile. Ama eğer kelime oyunu yapmazsak (Hegelci anlayışta açıklanan ve *Görüngübilim*'de gördüğümüz biçimiyle) hakiki özgürlük kavramının Aristoteles'in sistemiyle uzlaşamaz olduğunu söylemek gerekir. Gerçekten de bu sistemin, tanımı gereği, yaratıcı bir Tanrıya yer bırakmadığını biliyoruz. (Bu, sistemin bir gerektirmesidir, çünkü zamanda-yer alan öncesiz-sonrasızlık, dünyanın öncesiz-sonrasızlığı, başlangıç noktasına öncesiz-sonrasız bir biçimde geri dönmek demektir.) Oysa Tanrının yaratıcı eylemine yer olmayan bir dünyada insanın yaratıcı eylemine hiç yer yoktur: İnsan tarihe maruz kalır, onu kendisi yaratmaz; o halde o, zamanda özgür değildir."[50] Kojève'e göre Aristoteles'le birlikte zaman, en sonunda, mutlak bilginin alanına katılmaktadır. Ama burada söz konusu olan zaman, öncesiz-sonrasız bir dönüş olarak zaman, deyim yerindeyse, zaman-dışı bir zamandır.

Spinoza, daha sonra Hegel'in savunacağı bir görüşü andırır bir biçimde, düşünce ve varlığın özdeş olduğunu, dolayısıyla, kavramın (düşünce, bilim) kendi dışında bir şeyden değil kendinden söz ettiğini, kendi dışında (düşünce-dışı) bir varlığa gönderme yapmadığını söyler. Her ikisinde de düşünce, varlık üzerine düşünüş değildir. Çünkü varlık kendi kendisi üzerine düşünür. Ama bu varlık-düşünce Spinoza'da öncesiz-sonrasızlık, Hegel'de ise zamandır. *Ethica* bu nedenle, "bir bakışta" okunmalı, hakikat zamana gerek duyulmadan kavranılmalıdır. Parmenides'in daha önce ileri sürmüş olduğu, hakikatın zamana ihtiyacı olmadığı görüşü Platon tarafından *Parmenides*'te eleştirilmişti. Eğer varlık bir ise ondan söz edemeyiz. Çünkü onu dile getiren söylem de tıpkı onun gibi bir olmalı, yani zaman-dışı olmalıdır. Oysa insan zamana ihtiyaç duymadan düşünemez ve konuşamaz ve böylece mutlak bilim, insan için, mutlak sessizliğe dönüşür.

50 Kojève, A., *age.*, s. 349-350.

Bu bakımdan, zaman ve kavram arasında Parmenides'in kurmuş olduğu ilişkiyi benimseyen Spinoza'nın *Ethica*'sı, varlığı öncesiz-sonrasızlık görünüşü altında açıklama girişiminde her şeyi açıklamakta, ama bir insanın (zamansal bir varlığın) bu hakikati nasıl olup da düşünmüş ve dile getirmiş olabileceğini açıklayamamaktadır. Spinoza varlık-düşünceyi öncesiz-sonrasızlıkla özdeşleştirerek, her şeyi Tanrıya, Hegel ise, onu zamanla özdeşleştirerek, her şeyi insana indirgemektedir. Bu nedenle, her iki sistem de kapalı çember şeklindedir, mutlaktır ve her ikisinin de içinde hiçbir aşkmlığa yer yoktur.

Kant'a gelince: O da Platon ve Aristoteles gibi kavramın öncesiz-sonrasız olduğunu söyler. Ama, buna karşılık, Kant'ta kavramın kendisine gönderdiği konu zamandır. Kojève'e göre büyük bir cesaret gerektiren, felsefe tarihindeki bu yepyeni sav "görüsüz kavramın boş, kavramsız görünün ise kör" olduğu şeklindeki ünlü önermede dile getirilmiştir. Kant kategorilerin transandantal dedüksiyonunda ve şematizm kuramında kavram ve zaman ilişkisi konusundaki görüşlerini açıklar: Bilimsel bilgi, evrensel ve zorunlu bir hakikati dile getirir, çünkü kavram *a priori*'dir, zamansal olan içerikten (deneyimden) önce gelir. Bilginin *a priori* transandantal kuralları vardır demek, Kojève'e göre, kavram öncesiz-sonrasızdır demektir. Onların kaynağı olan transandantal ben, öncesiz-sonrasızlığın da kaynağıdır. Kojève, Kant'ta transandantal ben'in, Parmenides'in hakkında yalnızca bir olduğunu söyleyebileceğimiz, başka bir bilgiye sahip olamayacağımız Tanrısının yerine geçtiğini ve dolayısıyla, Kant'ın transandantal ben konusunda, onun yalnızca bir birlik olduğunu belirtmekle yetindiğini belirtir. Zamansal olanı kavramanın (deneyimin) koşulu olan ve öncesiz-sonrasızlığın kaynağını oluşturan transandantal ben'den kaynaklanan kategoriler bu ben'e uygulanamazlar. Kojève'e göre "eğer (transandantal) ben gerçekten (yani duyumda ve duyum –algı– yoluyla) özbilincini elde etmek isterse, o bunu ancak, (*onun* bilincini elde edecek *kendi* bilincine ulaşmayı amaçlayan –transandantal– ben olması dışında, üzerine pek çok şey *söyleyebileceğimiz*) duyusal bir öznenin bilincine varma şeklinde gerçekleştirilebilir."[51]

51 Kojève, A., *Kant*. Gallimard, 1973. s. 110.

Başka bir deyişle, transandantal ben kendi bilincine, gerçekten, yani deneyim yoluyla varmak isterse –ki bu, onun kendisi konusunda bilimsel bir bilgi edinmesinin tek yoludur– o zaman duyusal öznenin bilgisiyle yetinecek ve bu konuda türlü bilgilere sahip olabilecek, ama bu bilgiler arasında, hiçbir biçimde bir (transandantal) ben olması bulunmayacaktır. Yani Kant'ta insanın transandantal ben olarak bir özbilince ulaşması, deneyimden kaynaklanan bilgi tarzında, mümkün değildir. Biz kategoriler aracılığıyla dünyayı bilebiliriz, ama o kategorilerin kaynağı olan ben'i bilemeyiz.

Kant'ta insan bilgisi içeriğini kendi dışından elde eder. Bir bilim yapmak için yalnızca düşünme edimi yeterli değildir, ayrıca bir de düşünülecek bir içeriğin mevcut olması gerekir. O halde kavramın bir bilgi kurabilmesi için kendisinden başka bir şeye (görü) gönderme yapması, onunla birleşmesi gerekir. Kavramın kendi kendini düşünmesi, yine kendine gönderme yapması, yani Parmenides-Spinozacı varlık-düşünce anlayışı, Kant'a göre, imkânsızdır. Daha doğrusu, ancak entelektüel bir sezgiye sahip olan bir Tanrı için böyle bir anlayış söz konusu olabilirdi. Kojève'e göre, bu görüş Kant'ın Spinozacı anlayışa yönelttiği en büyük eleştiridir. Kant'ta insan bilgisi bir ilişkidir, kavramın kendisinden başka bir şeyle ilişkisidir. Bu başka olan şey zamansal ve mekânsaldır. Yani ampiriktir. O halde bilgi öncesiz-sonrasız olanın (kavram) zamansal olanla ilişkisinin ürünüdür. Böylece Kant, insan bilgisinin zamanda yer almasının ve düşünce ediminin insana ait zihinsel bir edim olarak zamanda cereyan etmesinin mümkün ve tutarlı bir açıklamasını sunabilmektedir.

Kojève incelemesinin bu noktasında, şemalaştırma kuramında zamanın sahip olduğu ayrıcalıklı yerin önemini vurgular ve irdeler. Burada onun, bütün boyutlarıyla ele almamıza imkân olmayan bu inceleme sonucunda, Kant'm sahip olduğu Newtoncu doğa anlayışında insana ayrılmış olan yere ilişkin değerlendirmelerine değinmekle yetineceğiz: Kant'm, kendisi öncesiz-sonrasız olan ama zamana gönderme yapan kavram anlayışı, insanda, onu zaman dışına yerleştiren bir yönün bulunduğu savını gündeme getirir. Bu özgürlüktür, pratik akıl olarak, ya da

salt irade olarak ele alınmış transandantal ben'dir. Kant'm bu kuramı, Kojève'e göre, Hegel'de bulacağı son çözümden önce, felsefe tarihinin zaman ve kavramı uzlaştırmak yönünde vermiş olduğu çabaların en ileri noktasını temsil etmektedir.

Hegel'in bu konuda geliştirmiş olduğu kurama geçmeden önce, Kant'm sistemindeki biçimiyle doğa (zorunluluk) ve insan (özgürlük) karşıtlığını, bir bakıma bu sorunun öncüsü olan Descartes'taki yorumuyla karşılaştırmak istiyoruz: Bilindiği gibi, Kant'ta "insan özgürlüğü, insan doğasına indirgenemez bir biçimde karşıt olarak tanımlanmıştı ve genel olarak doğa, yani "mümkün deneyim", doğanın ve onu açınlayan deneyimin ayırt edici özelliğinin nedensellik, mutlak ve tam bir *zorunluluk* olması nedeniyle, her türlü özgürlüğe indirgenemez bir biçimde karşıt olarak tanımlanmıştı."[52] Kojève'in "Atina ve Kudüs arasındaki ünlü karşıtlığın" bir ifadesi olarak nitelendirdiği bu sorun, bütün Hıristiyan filozoflar gibi Descartes'ın da sorunuydu. Bu sorunun belirleniş tarzında tümüyle Kant'a özgü olan yana gelince: Kant'ta karşıtlık artık, Descartes'ta olduğu gibi insan ve doğa arasında değil, insanın kendi içinde, onun sahip olduğu iki varoluş düzlemi arasında yer almaktaydı. Bu karşıtlık insanın pratik aklı ve kuramsal aklı, hatta (sonsuz olan) iradesi ve (adım adım ilerleyen) düşüncesi arasındaydı.

Aslında Descartes'ta, insanın içinde, onun sonsuz olan iradesiyle sonlu olan (dar anlamıyla) düşüncesi arasında belli bir gerilimin mevcut olabileceğini (mesela, iradenin sırf, özgürlüğünü yaşayabilmek için, Sokrates'in iradenin kaçınılmaz olarak anlığı izleyeceği savını çürütmek istercesine, aklın gösterdiği yolu izlemeyebileceğini) ileri sürerek, insanın içinde birbirinden farklı iki boyutun varlığını kabul eder gibidir. Ama bu farklılık hiçbir zaman, Descartes tarafından, bir çatışma biçiminde düşünülmemiş ve irade ile dar anlamıyla düşünce, her ikisini de kapsadığı düşünülen geniş anlamıyla düşünce içinde uzlaştırılabilmiş, hatta birbiriyle özdeşleştirilebilmişti. Çünkü Kojève'in belirttiği gibi, geniş anlamıyla düşünce, Descartes'ın sisteminde, yayılımlı olmayan her şey demekti ve bu bakımdan irade ile birlikte dar anlamıyla düşünceyi de içinde barındırmak-

52 Kojève, A., *age.*, s. 65.

taydı. Kojève, bu konudaki yorumlarını, Kant üzerine yazdığı ve ancak ölümünden sonra yayımlanan kitabında serimlerken şu noktaya dikkatimizi çekmektedir: "Bu nokta, öte yandan, bizim, Kant'ın sistemini Descartes'ınkinin karşısında konumlamamıza imkân vermektedir. Kant'ın sisteminde kartezyen 'yayılımın', Descartesçı (dar anlamıyla) düşünce içinde eritildiği, çünkü Kant'ta *mekânsal*-zamansal 'görünün' diğer öğesi akılsal olan, ya da adım adım ilerleyen düşünce yani ('görü' tarafından 'verilen') 'türlülüğü' 'birleştiren' 'salt akıl' olan, aynı bir 'öznelliğin' kurucu-öğelerinden biri olduğu, oldukça sık olarak, belirtilmiştir."[53] Oysa Kojève'e göre Kant'ta söz konusu olan bunun tümüyle tersidir. Çünkü aslında, Kant'ta dar anlamıyla düşünce, iradeyi içinde eritmekte, kendinin bir parçası haline getirmektedir: Kant'a göre salt akıl (ya da kuramsal akıl) mekânsal-zamansal çerçeveyi aşamadığı gibi, üstelik, pratik akla (yani iradeye), tıpkı Descartes'ta doğanın özü olarak yayılımın, iradenin kendisinin bir bölümünü oluşturduğu geniş anlamıyla düşünceye karşıt olması gibi, karşıttır.

Kojève, Kant'm, daha başından beri sisteminde insanın özgür yönüyle doğal (belirlenmiş) yönü arasında gizli bir çatışma bulunduğunun farkında olduğunu söyler. İnsan aynı bakımdan hem özgür hem de belirlenmiş olamayacağı için, Kant, onun kendinde şey (mekânsal-zamansal olmayan varoluş) olarak özgür, mekânsal-zamansal varlık yani fenomen olarak ise belirlenmiş olduğunu ileri sürmüştür. Bu bakımdan insan Kant'ın sisteminde hiçbir çelişkiye kaynaklık etmemektedir. Buna karşılık, Kojève, zamansal-mekânsal olmayan bir tarzda özgür olmayı insanın yeterli ve tatmin edici bulmamasının da anlaşılır olduğunu kabul etmemiz gerektiğini belirtir. Bilindiği gibi Kant anlam ve olgu, kendinde şey ve fenomen karşıtlığının insan için doğuracağı sorunları *Yargı Yetisinin Eleştirisi*'nde "umut" ve "sanki öyleymiş gibi" terimleri çerçevesinde geliştireceği bir tür "doğa metafiziğinde" çözmeye çalışacaktır. Bu girişim, Spinoza ve Leibnizci "birbirini tamamlama" ve "önceden yerleştirilmiş uyum" şeklindeki doğa ve insan arasındaki uçurumu kapatmaya yönelik çözümlerden daha başarılı olamamıştır.

53 Kojève, A., *age.*, s. 66.

Kojève'in Kant'la ilgili eleştirilerinden bizi burada özellikle ilgilendirenlerini aktarırken son bir noktayı belirtmek istiyoruz: Bilindiği gibi Kant üçüncü *Kritik*'inde, doğal dünya ile özgür irade sahibi olarak insan arasındaki uçurumu kapatmak amacıyla, sanatsal beğeniyi ele almaktadır. Hemen belirtelim ki Kant'ın burada söz konusu ettiği etkinlik sanatsal yaratıcı etkinlik olmayıp sanat eserleri üzerine getirilen yargılardır. Kojève'e göre Kant'm içinde bir tür "telos"u barındıran etkinlik olarak, mesela "çalışma" etkinliğini seçmeyip de sanatı seçmiş olması anlamlıdır. Üstelik "yargı yetisinin kendisi *edilgendir* ve *kendi başına* hiçbir şey yaratmaz." Bu nedenle, Kojève'e göre, yargı yetisinin etkinliği sahte bir etkinliktir, yani veri olanı değiştirip dönüştürmeyen, seyirsel bir etkinliktir. Oysa Hegel, "teolojinin"nin, yani şimdiki zamanın gelecek (insanın geleceğe ilişkin tasarısı) tarafından belirlenmesinin bir "fenomen" olarak mümkün olduğunu, insanın *çalışma* ve *savaş* şeklindeki, veri olanı değiştirici-dönüştürücü etkinliğini göz önüne alarak temellendirebilmiştir. Böylece Kant'ın "ereksiz ereksellik"inin yerine belli bir ereğe gerçekten sahip olan bir eylem anlayışı geçebilmiştir.

Kendisinden önceki filozoflarda ancak yorumlama yoluyla ortaya çıkarılabilen zaman ve kavram ilişkisi anlayışları, ilk kez olarak Hegel'de açık bir biçimde dile getirilmiş bulunmaktadır. Hegel zamanın, kavramın kendisinin buradaki-varlığı olduğunu *Görüngübilim*'in Giriş bölümünde ve VIII. bölümde iki kez dile getirmiştir ve bu ifade, Kojève'e göre felsefe tarihinde önemli bir dönüm noktası oluşturmaktadır. Çünkü kavram ve zamanı özdeşleştirmek özgür ve tarihsel bir varlık olarak insanın felsefi düşünce tarafından kavranmasını mümkün kılmaktadır. Kojève'e göre, gerçek kavramın, yani ampirik olarak (bir insan aracılığıyla) kendini kendine açınlamış varlığın, zaman olduğu savı Hegel felsefesinin temel savıdır. *Görüngübilim*'e göre, tarihin akışında, varlığı kendi söylemi aracılığıyla açınlayan insan, ampirik olarak var olan kavramdır ve zaman da işte bu kavramdan başka bir şey değildir.

İnsansız doğa salt mekândır; insanın dışında zaman mevcut değildir. Kojève Hegel'in başka eserlerinde yer yer kozmik bir zamandan söz ettiğini ve onu tarihsel-insansal zamanla öz-

deşleştirme eğilimi gösterdiğini kabul etmekle birlikte, bu eğilimin Hegel'in *Görüngübilim*'de geliştirmiş olduğu kuramla uyuşmadığını ve onun genel sisteminde bir tutarsızlık oluşturduğunu belirtir. Kozmik zamanla tarihsel-insansal zaman arasındaki ayrım, geleceğin önce gelmesi ve hareket noktasını oluşturmasında bulunur: "Geleceğin uyardığı hareket istekten doğan harekettir. Buradaki isteğin insana özgü istek olduğunu, yani yaratıcı istek olduğunu, başka bir deyişle, gerçek doğal dünyada var olmayan ve daha önce de var olmamış olan bir şeye yönelen bir istek olduğunu da hatırlatalım. İşte ancak bu durumdadır ki biz bir hareketi geleceğin doğurduğunu söyleyebiliriz: Çünkü gelecek (henüz) var olmayandır ve (daha önce) var olmamış olandır."[54] Yalnızca, konusu başka bir istek olan bir isteğin, doğal-olmayan, doğal bir varoluş anlamında var olmayan bir konuya yönelmiş bir istek olabileceğini daha önce görmüştük. Bu nedenle, o halde, geleceğin doğurduğu hareket ancak, bir başka isteği isteyen isteğe ait hareket olabilir. Bu istek, yani insansal istek, bu bakımdan, mekânsal bir varoluşa sahip değildir; mekânsal açıdan o bir hiçtir. İnsansal isteğin mekânsal bir konuya yönelişi ancak olumsuzlama biçiminde yani veri olan ampirik bir gerçekliğin olumsuzlanması biçiminde olabilir. Çünkü eğer istek ampirik varlığa olumlu bir biçimde yönelseydi, biyolojik bir istek yani hayvansal bir istek olurdu.

Hegel'e göre zamanın, kavramın buradaki-varoluşu (ampirik varoluşu) olduğunu söylemiştik. Yine, Hegel'e göre insansal zaman geleceğin baskın olduğu, belirleyici olduğu zamandı. Bu iki noktanın sonucu olarak: İnsansal zaman ancak olumsuzlama biçiminde (ampirik, mekânsal) bir varoluşa sahip olabilir ya da, başka bir deyişle, doğal dünyada (mekânda) ancak, veri olanın olumsuzlanması biçiminde var olabilir ve bu olumsuzlamayı gerçekleştirebilecek tek varlık da insandır. O halde Hegel'e göre zaman ve insan aynı şeydir. Zaman insanın dünyadaki varlığı ya da gerçek tarihidir.

O halde, Kojève'e göre Hegel'in zaman anlayışı Kant'ınkinden farklıdır: Kant'ın zamanı, zamanda var olan her şeyden soyutlanarak elde edilen boş bir kalıp gibidir. Bu zaman, insanın

54 Kojève, A., *Introduction à la Lecture de Hegel*, Gallimard, 1968, s. 367.

yaratmadığı ama bir madde-içerik olarak içinin doldurulmasına katıldığı bir dünyadır. İnsan onu bir duyarlılık formu olarak içinde taşımakla birlikte, kendisini zamansal bir varlık olarak kavramak istediğinde, aslında kendisinin onun içinde olduğunu keşfeder. Çünkü bu zaman insansal bilginin formu olmakla birlikte, gerçekten insansal bir zaman (tarih) değildir. Bu soyut zaman Hegel'e göre, tıpkı, kendini soyut (içeriksiz) bir biçimde bilince dışarıdan sunan soyut kavram gibidir.

Kojève, "kavram ile zamanın özdeşliği" aykırı savının anlaşılabilmesi için, bütün bir *Görüngübilim*'in okunması gerektiğini, çünkü *Görüngübilim*'in bu savın kanıtlanmasını teşkil ettiğini tekrar tekrar belirtir.

Tinin Görüngübilimi'*nde* *Filozofla Diğerinin Diyaloğu*

Bugün *Tinin Görüngübilimi* bizi niçin ilgilendirir? Herhangi bir filozof için, herhangi bir felsefe ürünü için sorabileceğimiz ve eğer düşünce tarihiyle, tarihle aramızda yalnızca bir "geçmişi merak etme"den başka, daha fazla bir ilişkinin var olduğunu kabul ediyorsak sormamız gereken bir soru. Nasıl Platon'a duyduğumuz ilgi antikçağ için beslediğimiz genel bir merakla açıklanamaz türden, bir bakıma daha çok çağımızdan, kendimizden kaynaklanan bir meraksa, nasıl Platon bizi her şeye rağmen doğrudan ilgilendiren sorular sorduğu ve çözümler aradığı için ilgilendiriyorsa, aynı biçimde Hegel de, *Tinin Görüngübilimi* de öyle olmalıdır. Çeşitli dönemlerde farklı filozoflara, kitaplara duyulan ilginin o dönemin kendi sorunları ve arayışlarından hareketle açıklanabilecek bir tarzda azalıp çoğalması olgusu, söz konusu merakın yukarıda belirlemeye çalıştığımız türden "bencil" bir merak olduğunun ikna edici kanıtlarından birini oluşturur. Gerçekten yaşayan, dinamik bir kültür ortamı söz konusu olduğunda yalnızca "moda" terimiyle açıklayamayacağımız bu olgunun temelinde daha ciddi, daha derin ve o kültürü yakından ilgilendiren nedenlerin yattığı açıktır.

Fransa'da Hegel'i ve *Tinin Görüngübilimi*'ni ilk kez tanıtan, bu dile kazandıran ve bu kültür tarafından anlaşılıp kavranılması için çaba gösteren Fransız düşünür ve felsefe tarihçilerinden Jean Hyppolite, bir makalesinde aynı soruyu sormakta.[1] İngiltere ve özellikle İtalya uzun süreden beri Hegel'in sistemiyle he-

1 Hyppolite, J., *Figures de la Pensée Philosophique*, I, Paris, P.U.F. 1971, ss. 231-242.

saplaşmaktayken, Benedetto Croce daha 1907'de Hegel felsefesinin canlı kalan ve artık aşılmış olan yönlerini serimlemeyi amaçlayan yapıtını yayımlarken, Fransa'nın Hegel'e bir parça ilgi göstermesi için 1930'ları beklemek gerekmişti. Hegel'e üniversite programlarında bir Platon'a, Descartes'a ya da Kant'a tanınan yerin verilmesine gösterilen bu isteksizliğin, bu direncin ardında yatan (Fransızcaya çevrilmemiş ve son derece çetrefil metinler gibi) pek çok nedenin yanında, Hyppolite, dönemin kültür anlayışının da önemli yere sahip olduğunu söylemekte: Dönemin Fransız düşüncesi, tarih felsefesinin, aklın çözümleyici imkânlarını aşabilen bir alan olduğu kanısını taşımakta ve ona karşı, tarihi dıştalayan kartezyen gelenekten kaynaklanan bir düşmanlık duymaktaydı. Ayrıca, biraz da *"pangermanisme"* olarak görülmekte olan Hegelciliğin yerine, 1925'lerde tarihten çok hayatı felsefesinin merkezine koyan Bergson tercih edilmekteydi. Fransızların tarihi bir yana atmalarına karşı, tarihin onlara aynı biçimde davranmadığını belirten Hyppolite çeşitli koşulların ve özellikle de 1940 yenilgisinin tarihi yeniden Fransız düşünce etkinliğinin başlıca konusu haline getirdiğini söylemekte. Fransa, Hegelci düşünceye dolaylı bir biçimde, Hegel'e karşı çıkan iki akım olan varoluşçuluk ve Marksçılık yoluyla ilgi duymaya başladı. Bu dolaylı ve geç ilginin olumlu bir yanının bulunduğunu da belirtmek gerekir: Daha önce, başka bazı yorumcular tarafından kapalı bir sistem üreticisi olarak tanınan Hegel'i Fransızlar, tarihle, toplumla ve varoluşla ilgilenen bu akımlar sayesinde bir başka yönüyle, belki de bugün bizi hâlâ ilgilendirebilecek nitelikteki tek yönüyle tanıdılar. Böylelikle de daha önceki Hegel yorumcularının gerçekleştiremedikleri bir okumayı mümkün kıldılar. Jean Wahl'ın 1929'da yayınlanan *Le Malheur de la Conscience dans la Philosophie de Hegel*'i (*Hegel Felsefesinde Bilincin Mutsuzluğu*) okurlara neredeyse Kierkegaard'ı çağrıştıran romantik bir düşünce karşısında oldukları izlenimini veriyordu. Bu görünüşüyle Hegel, ortodoks Hegelciliğin daha çok *Ansiklopedi*'den kaynaklanan ve bir sentez ve uzlaşım sistemi olan görünüşünden çok farklıydı.

Geç bir döneme rastladığı için yeni kaygılarla ve yeni sorularla Hegel'e yaklaşan Fransız düşüncesi bu felsefenin daha önce araştırılmamış bazı yönlerini gün ışığına çıkardı. Giderek,

1946'larda, Sartre'ın *L'Etre et le Néant*'ı (*Varlık ve Hiçlik*) gibi zamanın Fransız düşüncesi üzerinde büyük etkisi olan kitaplar ve yazarları aracılığıyla Hegel üniversitelere girmeye başladı. Bu tarihten sonra, artık çevrilmiş olan *Görüngübilim*, Sartre'ın sözü geçen kitabı ve Merleau-Ponty'nin *Phénoménologie de la Perception*'uyla (*Algının Görüngübilimi*) birlikte temel kitaplar arasında yer alıyordu.

Tinin Görüngübilimi bir kültür felsefesi ve kültürün kendi bilincine ulaştığı, kendi kendisini kavramlara yükselttiği an olarak felsefenin felsefesiydi. Belki daha da önemlisi onun tin ya da kültürden, dolayısıyla felsefeden anladığı şeyin felsefe üzerine çoğu kez sahip olunan ve felsefeyi bazılarına hayattan kopuk olma anlamında soyut ve ruhsuz olarak tanıtan anlayıştan farklı bir yaklaşıma giden yolu açmasıydı. İlk yaklaşımda soyut bir görünüme sahip olan ve yeterince açık olmayan gönderileri barındıran, ama bir kez kavranılınca, *Emile* ya da *Wilhelm Meister* türü bir kültür romanını çağrıştıran, Dante'nin *İlahi Komedya*'sı tarzında (ama dünyasallaştırılmış olarak), insan tini üzerinde yazılmış bir efsane gibi okunabilen bu kitap Merleau-Ponty'ye "Bir roman kadar ilginç, fenomenler perdesi ardında görülecek hiçbir şey yok" dedirtecek kadar ilgi çekti. *Görüngübilim* insan bilincinin nasıl duyumladığını, algıladığını, anladığını; bilincin nasıl tin olduğunu, bir özbilinç olarak kendisini başka özbilinçlere tanıtmak istediğini, bu arzudan kaynaklanan ilişkileri, Köle-Efendi diyalektiğini ve onun sonuçlarının felsefi anlatımı olan stoacılığı, onun giderek köklüleştirilmesi olan antik kuşkuculuğu anlatmıştır. Zamanın kültür romanlarının başka yöntemlerle dile getirdiği bilincin serüveninin felsefi anlatımıdır: Goethe'nin, Schiller'in, Cervantes ve Rousseau'nun insanlığın kültür romanı çerçevesinde sorduğu sorular, verdiği yorumlama imkânları, Hegel'in *Görüngübilim*'de bir filozof olarak, başka bir yaklaşımla, başka yöntemlerle ama ortak bir ilgiyle yöneldiği konulardır. Eğer bir felsefe ürünü onu kuşatan kültürden, tarihsel-toplumsal, düşünsel ve sanatsal etkinliklerden ve ürünlerden kopuk bir birim olarak anlaşılmazsa ve ona kendi "iç tutarlılığı" adına, yukarıda sözü edilen bağlamda yalıtılabilir bir "iç mantık" yüklenilip anlamı buna indirgenmezse,

Görüngübilim, bugün bizi hâlâ ilgilendirebilecek, çağdaş bir okumaya imkân veren bir kitap olarak kendini gösterir.

Felsefe tarihinde eşine az rastlanır türden bir kitap olan *Görüngübilim*'de Hegel konu olarak aldığı insanlığın kültür tarihini anlamak için, onu Descartes tarzı bir çözümlemeye tabi tutmak yerine, görüngübilimsel bir yaklaşımla bu kültürün oluş sürecini betimlemeyi seçmiştir. Her ne kadar hiçbir filozof kendisini çevreleyen tarihsel bağlamdan ve hatta bir Descartes'ın *Traité des Passions*'u Corneille'in yapıtından haberli olmaksızın tam anlamıyla kavranılamazsa da, *Görüngübilim*'de okurdan beklenen çaba çok daha fazladır. Hegel çoğu kez kendisine yöneltilen soyutluk suçlamalarının tersine, somutu araştıran bir düşünürdür. Ama somut, içeriğin düşünce yoluyla kavranılışıdır. Felsefeyle ulaşılabilecek sonuçtur; o, duyusal bilincin araçsız olarak elde edebileceği bir şey değildir. Bu anlamda hakikat somutun hakikatidir ve onu dile getirecek tek araç kavramdır.

Hegel *Görüngübilim*'de bir insanlık tarihi felsefesinden çok bir kültür felsefesi geliştirir. Bunu yaparken, her şeyden önce deneyim kavramının kapsamını, içine yalnızca Kant'm deneyimden anladığı şeyi, bilimsel deneyimi değil, insanlığın estetik, dinsel, kuramsal ve politik tüm deneyimlerini alacak biçimde genişletip bu kavramı yeniden tanımlar. Aslında *Görüngübilim*, *Salt Aklın Eleştirisi* gibi deneyim ve onun gizli koşulları üzerine düşünmedir. Kant bu yapıtta, deneyimi aşmanın gerekliliği kadar imkânsızlığını ve bu yöndeki (metafizik) çabaların yanılsamalı niteliğini ortaya koymaktaydı: Bir bilim olarak metafizik insan aklının doğal olarak üretme gereksinmesinde olduğu ama umutsuz bir çabaydı. Ama Kant'm bu konudaki çözümlemeleri, yasaklamış olduğu alanlarda ve anlamda kendisinden sonra metafizik yapılmasını engelleyemedi. Tam tersine, yeni metafizik arayışlar zaman zaman Kant'ı hareket noktası olarak bile alabildiler. Hegel'e gelince, o kendisini, mutlağın bilgisinin bilimi olarak metafiziği en sonunda kurabilmiş bir filozof olarak sunmaktayken, daha sonra gelen önemli felsefe akımlarının hemen hepsi kendilerini metafiziğe karşı olarak konumladılar: Nietzsche, Marx, Freud. Aslında metafiziğin sonunu bildiren yine Hegel'in kendisiydi. Bu felsefenin bitişini bildirdiği tarih,

şiir gibi pek çok şey arasında metafizik de yer alıyordu. Her ne kadar Hegel'in yaptığı anlamda metafizik kendisinin de ileri sürmüş olduğu gibi sistemiyle birlikte son bulduysa da, felsefe, yöntemsel ve yapısal değişiklikler geçirmekle birlikte, yaşamaya devam etti. Üstelik *Görüngübilim* bu yeni felsefe anlayışının oluşumunda büyük etkide bulundu ve bulunmaktadır. *Görüngübilim* hem bugün felsefe yapmanın anlamı ve yolları üzerindeki düşüncelerimize ışık tutabilen, hem de insanlığın kültür tarihinde felsefe dediğimiz bu düşünce geleneğini kavramamıza yardım edebilen bir yapıt olarak kaldı.

Tinin Görüngübilimi'nin konusunu, bilincin insanlık tarihi boyunca yaşadığı serüven oluşturur. Bu serüven doğal bilinçten mutlak bilgiye doğru bir yolculuktan, son durağı felsefe olan bir yolculuktan başka bir şey değildir. *Görüngübilim* bir numenoloji ya da bir ontoloji değildir ve bu yolculuğu *anlatmakla* yetinir. Bununla birlikte, bu anlatımın amacı yalnızca saptamak değildir, onun, doğal bilinci ve bu bilincin felsefi olmayan söylemini bilime, felsefi söyleme doğru yöneltmek, yükseltmek gibi gerçek anlamında pedagojik bir kaygısı da vardır.[2] *Aslında felsefi söylem daha ilk Sokratik diyaloglardan beri, felsefi bilincin felsefi olmayan bilince çağrısıdır.* Bu çağrı felsefe tarihinde farklı yöntemlere başvurmuştu: Sokrates'in ironisi, Descartes'ın kuşkusu, Kant'ın eleştirel yaklaşımı. Hegel *Görüngübilim*'de yöntem olarak bilincin kendi gidişi olan diyalektiğe başvurur. Ama bu yöntem felsefeye doğru götürülmesi gereken bilincin kendi iç ilerleyişinin kendisi olduğu için, söz konusu olan, doğal bilince (felsefe yapmayan bilince) yabancı bir yöntemi dışarıdan uygulamak değil, onun felsefeye doğru adım adım ve diyalektik olarak ilerleyişini betimlemekten, yani görüngübilimini yapmaktan ibarettir.[3] Burada diyalektik felsefi bilinçle felsefi olmayan bilincin (Sokrates'le bir Atinalının) diyaloğu, bireyle toplumun, köleyle efendinin, yargılayan bilinçle

2 Bkz. *age.*, s. 209.

3 Hegel bu konuda şöyle demektedir: "İşe karışmamızı gereksiz kılan yalnızca, kavram ve nesnenin, ölçü ve incelenecek malzemenin, hepsinin bilincin kendi içinde mevcut olduğu görüşü değildir, bizi bu ikisini karşılaştırma derdinden ve dar anlamıyla incelemeden kurtaran bir diğer şey de, bilincin kendi kendini incelemesi durumunda, bu bakış açısına göre, bize yalnızca olup biteni salt olarak görme ediminin düşmesidir. *Phénoménologie de l'Esprit*, I, Paris, Aubier, 1941, s. 74.

eyleyen bilincin diyaloğu ya da deneyimidir. Özbilinçlerin bu diyaloğu toplumsal çatışmalardır, savaşlardır; ama aynı zamanda felsefe kuramlarıdır, sanat ürünleridir, tarihtir. Kısacası, Hegel'e göre özbilincin kendini diğer özbilinçlere kabul ettirme eğiliminden kaynaklanan insanlık tarihi dediğimiz serüvendir.

Başlangıçta "nesne"nin yanıltıcı dinginliğinde avunan, daha sonra, nesneler sisteminin öznesi yani anlık olarak kendisini tanımlayan bilincin tarihini politik, estetik, dinsel bütün düzlemleriyle kuşatmak isteyen *Görüngübilim* aynı zamanda mutlağın biliminin (her ne kadar Hegel sonradan "Giriş" alt başlığını kaldırdıysa da) ilk bölümünü oluşturur. O halde, bütün felsefe tarihinin adım adım kendisine doğru ilerlediği ve en sonunda elde edilen bu mutlak bilgi *Görüngübilim*'in neresindedir? Hiçbir yerde ve her yerde. O, Atina'da başlayan, Platon ve Aristoteles'in Hıristiyanlık tarafından yeniden okunmasıyla gelişen ve çağımızda başka belirlenimler kazanan bu diyalektik yolun bütününde ve bu bütünün doğru anlatımındadır; yani *Görüngübilim*'in belli bir yerinde mesela sonunda değil, bütün *Görüngübilim*'dedir. Doğal bilinçten başlayıp tinin en üst aşaması olan, çünkü kültürün en açık ve en sistemli dile getirilişi olan felsefeye giden ve her zaman çekişmeli, çatışmalı olarak yaşanan bu serüvenin bütünündedir. Hegel'e göre mutlak bilgi Schelling'in "yüreğe sıkılan bir tabanca" gibi ortaya koyduğu yalıtık bir metafizik önerme olamaz. O bir olgu değil, bir sonuçtur. Bu sonuç, bilinci kendisine ulaştıran yolların bütünü tarafından temellendirilir. Doğru bilgi, bilginin nasıl hakikatin bilgisi, yani felsefe olmaya doğru gittiğini, bilginin felsefe olma sürecini anlattığı ölçüde doğrudur. Hegel, en sonunda kendisinin gelip mutlağın bilgisini getirdiğini, hakikatin şimdiye dek bulunamamış yeni bir ölçütünü bulduğunu ileri sürmemektedir. Bilincin diyalektik işleyişi, Kant'ın gösterdiği gibi antagonik sonuçlara ulaştıysa da bu işleyiş bir süreçtir ve diyalektik, bu sürecin yasasından başka bir şey değildir. Hegel kendi döneminde bu sürecin nesnel olarak son aşamasına ulaştığını ve bu nedenle de artık kendi bilincine ulaşabileceğini düşünmektedir. Aklın kendini tarihte açması olan tinin bu aşamasında felsefe artık kendini kavrayabilecek, (Hegel'in felsefesinde) kendi felsefesini üretebile-

cektir. Kendi bilincine sahip olmak her şeyden önce kendi tarihini, kendi serüvenini anlamak demektir.

Bu biçimde anlaşılan felsefeye *giriş* söz konusu olamaz. Yani *Görüngübilim* bilgisiz oldukları kabul edilen okurlara felsefeyi öğretmek amacını gütmeyecek, onları bilgisizlikten bilgiye geçirmeyecektir. Felsefe, "bilgisiz"i bulunduğu yerden, araçsız duyusal ve kesin bilgiler ortamından alacak, onu kendi iç itilişiyle felsefeye doğru götüren yolu, onunla birlikte izlemekle yetinecektir. Bu yolu filozofun yaratması gerekmez, o, düşüncenin kendi yoludur, *dilin kendi yoludur.*

"Bilgisiz" duyuların tanıklığının kesinliğine inanır. *Görüngübilim* önce bu inançtan söz edecek, onu yine kendi iç öğeleriyle çözümleyecek, nasıl kendi iç mantığıyla, kendi kendisini açarak tükettiğini gösterecektir. Bunu "bilgisiz"e gösteren filozoftur. Ama filozof bunu kendi ölçütlerini bilincin deneyimine dışarıdan ekleyerek, doğal bilince kendi felsefi ölçütlerini zorla benimseterek yapmaz. Filozof doğal bilincin nerede tükeneceğini, nerede felsefi bilince dönüşeceğini bilir, ama felsefenin işlevi, bunu söz konusu aşamada bildirmek değildir. Doğal bilinç, tarihsel gelişimi sonucunda felsefi bilinci kendi kendisinden üreten bilinç olarak, bu sonuca yine kendisi ulaşmalıdır.

"Bilgisiz" yalnızca duyumlamaz, algılamaz, nesnelere inanmaz, o aynı zamanda bir uygarlık içinde bulur kendini; bu bağlamda o "dürüst insan"dır, "feodal"dir, jakobenlik için savaşır ya da Roma Cumhuriyeti'nin bir yurttaşıdır. *Görüngübilim*, kültürün bir derlemesi olarak, bilincin bütün bakış açılarının, ona karşılık olan bütün varoluşsal tutumların, insanların toplumsal edimlerinin bütün türlerinin tam bir sistematiğini de içerir. Bu varoluşsal tutumlar örnekleme yoluyla ya da sembolizm yoluyla bazı yapıtlarda da kendisini yansıtmaktadır: Yunanlı yurttaş aynı zamanda bir Herakleitos'tur, Anaksagoras'tır, Sophokles'tir, Platon'dur. Yine aynı kültür tarihi dinlerde, şiirlerde, tarih yazılarında ve özellikle de filozofların söylemlerinde, kendini dile getirir. Bir kültürün kendisini senteze ulaştırdığı an olarak felsefe ve tarihi *Görüngübilim*'de önemli bir yere sahiptir.

İnsanlığın kültür serüveni düşünme sürecidir. Felsefe bu süreçte özel bir yere sahiptir. Felsefe tümüyle rasyonel, hiçbir

önermesi postulat niteliğinde olmayan, sonuna kadar meşrulaştırılmış bir söylem kurma çabası olarak insanlığın kültür deneyiminin doruğunda yer alır. Felsefe tarihinin çeşitli felsefe akımları çerçevesinde birbiriyle bağdaşmaz nitelikte sonuçlara varması ve kritik felsefenin bundan, mutlağı kuramda değil, ahlaklı edimde aramak gerektiği sonucunu çıkarması karşısında, Kant sonrası felsefe, düşüncenin söylemsel olarak meşrulaştırılması gereksemesini bir yana atarak, coşkulu ama yeterince temellenmemiş önermelerle çalışan romantik akıma yönelmişti. Yeni akımı yeterince ikna edici bulmayan Hegel, Kant'm vardığı sonuçları da hesaba katarak onun felsefesinin düşünüşe koyduğu sınırları aşmayı amaçlamaktadır. Kültürü bir bütün olarak, politik, tarihsel, bilimsel düzlemleriyle, Kant tarafından, kuramsal ve pratik olmak üzere birbirinden sıkı sıkıya ayrılmış alanlarını bir arada kapsayan bir *bütün* olarak kavramanın tek yolu budur. Felsefenin, başından beri amaçladığı şeyi, en geniş anlamında kültürü, kavramlara yükseltme, insanlığı kendi bilincine ulaştırma işini başarmak için, felsefe, Kant'm ona koyduğu sınırlamaları aşmak, kültürü bir bütün olarak kavrama hakkını yeniden meşrulaştırmak zorundadır.

Descartes metafiziği, iki töz anlayışıyla çağının kültürünün içinde barındırdığı ve birbiriyle çelişir yapıda görünen iki boyuttan (doğabilim ve dinbilim) her ikisinin de ontolojik açıdan temellendirilebilir olduğunu göstermeye çalışmış, birinin sonuçlarıyla diğerinin sonuçlarının, alanların birbiri karşısında iyice sınırlanmasıyla, birbirini yok etmeden, bir kültür içinde kavranılabileceğini savunmuştu. Böylece bir kez sınırları belirlendikten sonra, mekanik bir doğa anlayışının din tarafından kabul edilebilir olduğunu düşünmekteydi.[4] Kant ise, benzer bir biçimde, kuramsal akılla pratik aklın kurallarını (Newton ve Rousseau'yu) ve onların birbiri karşısındaki sınırlarını belirlemek çabasındaydı. Descartes'ı izleyen dönemde, mekanikleştirilmiş doğanın, kuramsal ve pratik (ahlaksal) tüm yönleriyle insanı da bir tür duyumlar mekaniğine indirgeyecek biçimde alanını genişletmesi olgusundan sonra, söz konusu çabanın, insanın ahlaksal edimleri alanında özgürlük kavramının yeniden meş-

4 Bu konuda Descartes'ın din adamlarıyla yazışmaları özellikle ilginçtir.

ruluk kazanması açısından bir ilerleme oluşturduğu kuşkusuzdur. Ama şimdi kültür etkinliği içinde çok daha önemli bir yer tutan ve felsefenin kendisini söz konusu kültür sentezi içinde özümsemesini bekleyen yeni bir alan vardır: *Tarih*. Artık felsefenin hesaba katması gereken, Galilei ya da Newton'un örneğini oluşturduğu bilimsel söylem olduğu kadar ve belki de daha fazla, Bastille'in alınışı, terör ya da Napoléonun eylemleridir.

Fransız Devrimi'nde gerçeklikle akılsallığın uzlaşmasının önemli bir aşamasını gören Hegel, bütün insanlık tarihini bu uzlaşımı hazırlayan, ona doğru ilerleyen bir süreç olarak görecektir. Hegel'in Tübingen'de üniversite arkadaşları olan Schelling ve Hölderlin'le birlikte, Bastille'in alınışının birinci yıldönümünü kutlamak için bir özgürlük ağacı dikmiş oldukları söylenir. Hegel bir gençlik yazısında "Hayatı düşünmek, işte yapılması gereken bu" demekteydi. Gerçekten de hayat, bireyin, kültürün, insanlığın hayatı onun düşüncesinin başlıca konusu olmayı sonuna kadar sürdürdü. Önceleri, Devrimde *Aydınlanma*'nın ilkelerinin gerçekleşmesini gören Alman entelektüelerinden büyük bir kısmı, jakobenizm ve devrim ordusunun askeri başarıları üzerine tutumlarını tümüyle değiştirirlerken Devrime sonuna kadar bağlı kalanlar arasında, Kant'la birlikte, Hegel de vardı. Hegel bu büyük politik olayın insanlığın hayatında gerçekleştirdiği dönüşümün felsefe tarafından açıklanması, olumsal bir olay gibi ihmal edilmemesi ya da ampirik bakış açısından eleştirilmemesi, ama tıpkı Yunan sitesi, Roma İmparatorluğu, Hıristiyanlık gibi, kavramlaştırılması gerektiğini düşünüyordu. Aslında 1789 Devrimi genel olarak Avrupa'da düşünsel etkinliğin tarihe yönelmesine büyük ölçüde katkıda bulunmuştu. Ama en derin etkiyi Hegel üzerine yapmış oiduğu söylenebilir. O, tarihi kavramak için, felsefenin içerik ve yöntemlerini yenilemesi gerektiğini düşünüyordu. Çünkü tarihi anlamak insan eylemlerini önceden kestirilemez ve çok boyutlu yapılarıyla kavramak demekti.

Hayatın –bireysel hayatın, kültür ve insanlık hayatının– içeriğini yalnızca felsefe, doğru felsefe kavrayabilir. Ama bu felsefe, içeriğe, kendisinden olmayan bir formu dışarıdan bir kural gibi uygulamaya çalışan, biçimci bir felsefe olmamalıdır: "Ço-

ğu kez felsefe içeriği boşaltılmış, biçimsel bir bilgi olarak kabul edilir. Oysa hangi bilimde olursa olsun, içerik bakımından hakikat, yalnızca, eğer onu ortaya koyan felsefe ise hakikat adını almaya layık olabilir; diğerleri istedikleri kadar ince düşünme yollarına başvurarak felsefeyi bir yana atıp ilerlemeye çalışsınlar, felsefe olmaksızın onlarda ne hayat, ne tin ne de hakikat bulunabilir."[5] Yine Hegel, zamanında özellikle kritik felsefenin saldırılarına bir tepki olarak ortaya çıkmış olan, "doğal felsefe" denilen ve kavramsız felsefe yapılabileceği inancına dayanan akımları da eleştirir: "Yine aynı biçimde, bugün, kendisini kavramdan üstün gören ve kavram yokluğunda kendisine sezgisel ve şiirsel bir düşünme tarzı seçen bir tür doğal felsefe, düşüncenin kendisine yalnızca karışıklık sağladığı bir fantezi anlayışından kaynaklanan, ne et ne balık, ne şiir ne felsefe olan tuhaflıkları, hayal ürünü bileşimleri pazara çıkarmaktadır."[6] Bir başka türden bir doğal felsefe anlayışı ise sağduyuya dayanarak kendini temellendirmektedir: "Buna karşılık sağduyunun güvenli yatağında akan doğal felsefe, en iyisinden, sıradan hakikatleri dile getiren laflar üretmekte", anlamsızlığı yüzüne vurulunca da, kanıt olarak, herkesin yüreğinde bulunduğunu varsaydığı duyguları yardıma çağırmaktadır. Oysa kavramsız hakikat söz konusu olamaz ve insanlık doğası gereği birbirini kavramlar yoluyla anlamaya yönelir. İnsanlık ancak bilinçlerin bir arada oluşuyla, anlaşmasıyla mümkündür. Hegel yalnızca duyguya sığınmayı ve yalnızca duygu yoluyla anlaşabilmeyi insana karşı bir tavır olarak mahkûm eder. Çünkü kendi bilincine erişmiş bütün akıllar tarafından kabul edilebilecek nitelikte bir hakikat ancak kavramlarla iş görerek elde edilebilir. Hegel kavrama küsmüş olan ve en iyi örneğini zamanın romantik felsefe akımlarında bulan felsefeyi yeniden kavramla uzlaştırmak amacındadır. Ama eğer bu gerçek bir uzlaşım olacaksa, o zaman bu akımın dile getirdiği boyut, duygular, acılar, hazlar da kavramlaştırılabilmelidir. İşte, Hegel'in temel savının bu noktada yer aldığı söylenebilir: Her şey, bütün hayat, bütün boyutlarıyla tarih kavramlaştırılabilir. Ama bunu yapabilmek için kavram ye-

5 Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit*, I, Paris, Aubier, 1941, s. 58.
6 Hegel, *age.*, s. 58.

niden tanımlanmalı, içerikle bütünleşmeli, onun gidişini yakından izlemeli, ona katılmalıdır.

Hegel'in felsefesi gerçek bir içkinlik felsefesidir. Descartes'm Tanrıda temellendirdiği hakikat ölçütü sorununu, *Görüngübilim*'in, özbilinçlerin iletişimi sorununa, yani dil sorununa dönüştürdüğünü görmekteyiz. Her ne kadar Hegel'e göre tarih aklın kendisini zamanda açmasıysa da, o aynı zamanda insanlığın umutları, umutsuzlukları, acıları, sevinçleri, inançları, inançsızlıklarıdır. J. Hyppolite bir makalesinde *Görüngübilim*'i insan tininin Oedipus tragedyası olarak yeniden okumayı önerirken bu noktayı vurgulamak ister.[7] Hyppolite Freud'dan hareketle, onun çözümlemelerinden yararlanarak bu kitabı okumanın bize, Hegel'in başka terimlerle dile getirdiği sorunu kavramada ve yapıtın yapı ve dilini anlamada önemli ipuçları sağlayacağı kanısındadır. *Görüngübilim*'in başlarında sözü edilen doğal bilinç kendi kendisinin farkında olmayan, bilinçsizlik durumudur. Gören ama kendisini görmeyen, görmekte olduğunu görmeyen bilinç bir şeyler bilmekte ama bilmekte olduğunun farkında olmamaktadır. Bu durum bilmeme durumu değildir; bildiğinin farkında olmama, bir gün bunu fark edebilme imkânını içinde taşır. *Görüngübilim*'in sonunda bilinç, Freud'un bir psikanalizin sona ermesi için hastadan demesini beklediği şeyi söyleyecek, "Ben bunu hep biliyordum" diyecektir. Bilinç kendi serüveni olan bu yolculuğun sonunda, aslında bilinçsiz bir biçimde hep bilmekte olduğu kendi hakikatini bilecektir. Bilinç bu deneyimi, bu yolculuğu sahip olduğunu sandığı her hakikatin sürekli olarak olumsuzlanması olarak yaşadığından, bu yol "o halde, kuşku yolu ya da daha doğrusu umutsuzluk yolu olarak görülebilir."[8] Tıpkı Oedipus'un kendini keşfetmesi gibi, bilinç acılarla dolu bu yolda kendini keşfedecek, kendi hakikatine ulaşacaktır.

Hyppolite *Görüngübilim*'i Freud'un kavramlarıyla yeniden okumayı önerdiği bu metinde çok önemli bir başka noktaya değiniyor: *Görüngübilim*'in bilinci ele aldığı başlangıç noktasından beri, bu henüz bildiğini bilmeyen bilincin serüvenini bilen, anlatan kimdir? Biz, yani filozof. Burada da, tıpkı *Emile*'de ol-

7 Hyppolite, J., *Figures de la Pensée Philosophique*, I, Paris, P.U.F., ss. 213-231.
8 Hegel, *Phénoménologie*, I. s. 69.

duğu gibi iki kişi söz konusudur: Deneyimi yaşayan bilinç ve onu izlemek, onun deneyimini anlatmakla yetinen filozof. İşte, *Görüngübilim*'de bir felsefe söylemi için yeni olan nokta burada ortaya çıkar: Eğer filozof bilincin hakikatini, sonunda ona "ben bunu zaten biliyordum" dedirtecek olan hakikati, yani bilincin özünü başlangıçtan beri biliyorsa, niçin bunu ona hemen açıklamaz? Bu soruya karşılık olarak Hegel "Bizim onun özü olarak bildireceğimiz şey, onun hakikati değil, bizim onun üzerine bilgimiz olacaktı"[9] demektedir. Burada ölçüt filozofun ölçütü, hakikat yine onun hakikati olarak kalmakta, felsefi olmayan bilinç için ikna edici olmamakta, sonuç olarak da gerçekten evrensel uzlaşımı sağlama gücünden yoksun kalmaktadır. O halde felsefenin mesajını iletmesinin tek yolu, felsefi olmayan bilinçle diyaloğunun tek yolu, yani felsefenin hep aramış olduğu evrensel uzlaşımı sağlamanın tek yolu felsefi olmayan bilincin serüvenini ciddiye almaktadır. Çünkü bilincin hakikati ancak özbilinçlerin iletişiminde, bakış açılarının (felsefi olanlar ve felsefi olmayanlar da dahil olmak üzere) uzlaşımında bulunur.

9 Hegel, *age.*, s. 73.

Tinin Görüngübilimi'*nde Bilincin Serüveni*

Hegel *Görüngübilim*'i eğitici nitelikte bir metin olarak düşünmüştü ve bu nedenle okuyucuyu alıp felsefeye doğru götürecek bu eseri, kuşkusuz, açık ve anlaşılır bir dille yazmayı amaçlamış olmalıdır. Ernst Bloch onun bu konuda başarısızlığa uğramış olduğunu, buna karşılık, ortaya çıkan ürünün felsefe metinleri dünyasında eşi bulunmaz bir tarzda, aynı zamanda içinde çeşitliliği barındıran ve merkezi iyi belirlenmiş olan, hem diyonisyak hem de iç düzenlenişinde son derece sağlam bir metin olduğunu belirtmektedir.[1]

1807'de yazılmış olan bu eser, pek çok felsefe tarihçisinin belirttiği gibi Hegel'in belki de en önemli ve kuşkusuz en çok tartışılmış olan eseridir. Batı felsefe geleneğinde eşine rastlanılmayan bu çalışma, kuramsal çatısının karmaşıklığı ve doğurduğu büyük dil güçlükleri yüzünden uzun zaman yeterince tanınmamıştır. Oysa *Görüngübilim* Hegel'in sisteminin temeli ve onun sistemine ulaşmanın tek yolu olarak düşünülmüş ve bu şekilde yazılmıştır. Kuşkusuz, onu gerçekten anlamak için çok daha gerilere gitmek, bu metnin yapı taşlarını oluşturan kavramların teolojik eserler denilen gençlik yazılarında dile getirilen, daha çok varoluşsal çağrışımlı konularına, onların duygusal arka düzlemlerine eğilmek yararlı olacaktır. Çünkü Jean Wahl'ın dediği gibi "Hegel'in felsefesi birkaç mantıksal formüle indirgenemez. Ya da, daha iyi bir deyişle, bu formüller içlerinde yalnızca mantıksal kökenli olmayan bir şeyleri barındırırlar."[2]

1 Bloch, Ernst, *Subjet-Objet, Éclaircissements sur Hegel*, Fr. Çev., M. de Gandillac, Gallimard, 1977. s.55.

2 Wahl, Jean, *Le Malheur de la Conscience dans la Philosophie de Hegel*, Rieder, 1929, s. 9.

Kavramların birbiriyle zincirlenişinden oluşan bu sistemin ardındaki gizli duygusal zenginliği kavramak, sistemi gerçekten kavramanın tek yoludur. Ancak bu yolla, *Görüngübilim* yalnızca bir doktrine giriş olarak değil, genç Hegel'in sorunları olan ve yalnızca zihinsel değil, aynı zamanda ahlaksal, dinsel ve varoluşsal özellikteki sorunlardan hareketle ulaşılan bir sonuç olarak görünecektir. Ancak o zaman *Görüngübilim*'in kavramları canlı bir yaşantının dile getirilişi olarak okunabilecektir.

Fransız kültürünün Hegelci düşünceye getirdiği ufuk açıcı yaklaşımlar üzerinde Jean Wahl'ın *Hegel Felsefesinde Bilincin Mutsuzluğu* adlı kitabının yapmış olduğu etkinin önemi bilinmektedir. Bununla birlikte, bu eser Hegel sistemine yöneltilmiş olan en düşündürücü ve belki de en kötümser eleştiriyi dile getirmektedir. Hegelci düşüncenin kavramsal ve sistemli ürünlerini hazırlayan gençlik eserlerinden hareket eden kısa önsözünü J. Wahl, bir sistemi serimleyen Hegel'in aslında bu sistemi "açıkladığı ölçüde yıktığını" belirterek bitirir: "Bu kavramlar yavaş yavaş, canlılıklarından bir şeyler yitirecek, katılaşacaktır; ve gerçekten de, bizce, Hegel'in son durumuna ulaşmış biçimiyle sistemine yöneltilecek en güçlü itiraz şudur: Ne kadar zengin olursa olsun, bu sistem, içinde genç Hegel'in sahip olduğu düşünce, imgelem, umut ve umutsuzluk türlülüğünü barındıracak kadar zengin değildir."[3] Bundan fazla olarak, genç Hegel, daha sonra sistemci Hegel'e yöneltilecek pek çok eleştiriyi (özellikle akla ve akılsallığın indirgeyici olma özelliğine yöneltilecek pek çok eleştiriyi) dile getirmiştir. *Mantık* ve *Ansiklopedi*'de kendini gösteren Hegelci düşünceye yöneltilebilecek Kierkegaard tarzı, ya da çok daha önemlisi, Stirner tarzı eleştiriyi içinde barındıran bu gençlik eserlerinin tanınmasının, *Görüngübilim*'in çok daha içerikli bir tarzda okunmasına imkân sağlayacağı kuşkusuzdur. Çünkü böylece, *Görüngübilim*'in kavramları J. Wahl'm dilediği gibi, canlılık kazanacak, kavram-dışı (öncesi ya da sonrası) duygusal boyutlarıyla bütünleşecektir. J. Wahl'ın bu yaklaşımı ne kadar dikkate değer olursa olsun yine de *Görüngübilim* Hegel'in kendisi tarafından sistemine giden bir yol, bir giriş ola-

3 Wahl, J., *age*, s. 12.

rak tanımlanmıştır ve yalnızca bu nedenle bile, Hegelci düşünceyi tanıma girişiminde bir başlangıç noktası olarak seçilebilir özellikte bir metindir.

Görüngübilim, yalnızca düşünsel değil, aynı zamanda da pratik, tarihsel gelişim çizgisi üzerinde artık tin olma aşamasına ulaşmış olan bilincin özgeçmişini yeniden düşünmesi olarak tasarlandığı için, bireysel bilince eğitici bir okuma imkânı sağlayacak, okuru henüz felsefi olmayan doğal bakış açısından bilime doğru yükseltecek bir metin olacaktı. Bu son aşama artık kendi bilincine ulaşmış, kendini tin olarak kavramış olan bilincin yer aldığı noktadır. Başlangıçta bilinç kendini dolayımsız duyusal izlenimin bilinci olarak gösterir. Özne-nesne ikiliğinin bilgi düzleminde ilk kez kendini gösterdiği bu andan itibaren kendi iç diyalektiğiyle gelişen bilgi, gittikçe daha fazla dolayıma sahip ve daha kavramsal bir yapıya doğru ilerleyecektir. O halde bu serüven aynı zamanda, kültürün kendini kavramsallaştırmaya doğru yani felsefeye doğru yaptığı yolculuktur. Bu yolculuğu, bilincin bu odiseasını anlatan (ve onu yalnızca *anlatmakla* yetindiğini ısrarla vurgulayan) *Görüngübilim* bireysel bilinç (okur) açısından da, onun içinde bulunduğu felsefe-öncesi bakış açısını aşıp bilime doğru ilerlemesini sağlayacak eğitsel bir değere sahip olacaktır.

Görüngübilim'in bir tasarım olarak ele alındığında, doğurduğu sonuçlardan ilki, bu "eğitici" olma amacından kaynaklanmaktadır. Gerçekten de kitap Hegel'in de önceleri belirttiği gibi bir "giriş", "hazırlık" ve bu anlamda sistemin "ilk bölümü" olma özelliğini taşır. Hegel çok sonraları, sistemin tümünü geliştirmiş olduğuna inandığında, bu sistemin bir daire oluşturması (daha doğrusu iç içe kürelerden oluşması) nedeniyle, onun serimlenmesine (ya da okunmasına) neredeyse "herhangi bir" noktadan başlanabileceğini düşünerek "birinci bölüm" başlığının yerinde olmadığını düşünmüştür. Ayrıca felsefe mutlak bilgidir. Hegel'e göre "yalnızca mutlak hakiki ve hakikat mutlaktır." Felsefe ne *Organon* gibi düşünmeden önce düşünme aracının bilgisi ne de hakikat sevgisidir. Hegel İéna yazılarında her felsefenin bir "hazırlıkla" başlaması gerektiği görüşünü şiddetle eleştirmiş ve Schelling'in hasmı olan Reinhold'un bu yaklaşımıy-

la, kendisini hiçbir zaman bilime ulaşamadan tapınağın eşiğinde kalmaya mahkûm etmiş olduğunu söylemişti. Yine *Fichte* ve *Schelling'in Sistemleri Arasındaki Fark* adlı eserinde ve iman ve bilgi konusundaki makalesinde bu eleştiriyi geliştiren Hegel'e göre, Kant da aynı şekilde, bilmeden önce bilme aracını incelemekle kendisini başlangıç noktasını, yani Locke tarzı öznelciliği, aşmamaya mahkûm etmiştir: Kritik yaklaşımın bilgiyi bir araç olarak kabul etmekle önceden varsaydığı özne-nesne ayrımını bu bakış açısından aşmak mümkün değildir. Aslında Kant'ın felsefesi içinde özne ve nesnenin özdeşliği şeklindeki (Schelling ve Hegel'in benimsediği) spekülatif ideyi, transandantal dedüksiyonda, tohum halinde bulundurmaktadır.[4] Ama Kant'ta bu ide henüz bütün sonuçlarıyla geliştirilmemiş ve bu nedenle onun felsefesi bilgi üzerine "düşünüş" felsefesi olarak kalmıştır. J. Hyppolite'in bir makalesinde göstermiş olduğu gibi Hegel Kant'ın sorunsalının aslında bilgi sorunsalını aştığını düşünüyordu. Kant yalnızca düşünüş olmayan ama aynı zamanda düşünüş üzerine düşünüş olan felsefenin yani mutlak bilginin ilkesini keşfetmiş ama gerçekleştirememiştir. Böylece onun felsefesi sonuç olarak Locke'un girişiminin bir uzantısı, bir bilgi felsefesi olarak kalmış, insan varlığının mutlakla ilişkisini kuramamış, varlık ve bilginin ayrılığı kadar birliğini de kuran ve kuşkusuz her şeyin bilgisi demek olmayan ama mutlağın kendi bilgisine erişmesi anlamına gelen mutlak bilgiye ulaşamamıştır. Onun temellendirdiği bilgi insan için geçerli ama sınırlı bilgidir. Oysa kategorilerin transandantal dedüksiyonunda Kant bilginin ilk temeli sorusunu sorduğunda, nesnelliği, nesnenin nesnelliğinin öznenin öznelliğiyle aynı olduğu düşüncesiyle temellendirilmişti. Ama yargı konusunda Kant bu düşüncenin sonuçlarını geliştiremediği için, bu düzlemde bilgiyi fenomenal bilgi olarak sınırlandırmış ve nesnelliğini bu sınırlamayla temellendirmiştir. Ampirik bilginin tek güvencesi, onun sonlu, sınırlı ve bu anlamda fenomenal bir bilgi olması, "kendinde şey" konusunda bir şey dememesidir. Bu yaklaşımın olumsuz bir sonucu da, fenomenin kendisinin mutlak bilgi açısından değersizleşmesidir.

4 Hyppolite, Jean, *Figures de la Pensée Philosophique*, I, P.U.F., 1971 s. 175.

Kant'm belirlediği biçimiyle bilinç bakış açısına yerleştirildiğinde dünya indirgenemez başkalığıyla ve yabancılığıyla, öznenin karşısında, onun erişemeyeceği bir şey olarak duracaktır. Mutlak, asla bilgisine ulaşamayacağımız bir başkalık, insan bilgisi de mutlağı hiçbir zaman yakalayamayacak bir öznellik olarak kalacaktır. Kant'ın fenomenal bilgiyle mutlak arasında var olduğunu gösterdiği uçurumun bulunduğu yerde Hegel zorunlu bir bağı kurmak amacındadır; ona göre fenomenal bilgi zorunlu olarak ve kendiliğinden mutlak bilgiye doğru gelişir. Ama bunu geliştirmenin tek yolu yine fenomenal bilgiye, bilinç bakış açısına dönmek, oradan hareket etmektir.

"Bu nedenle" diye yazmakta Hegel *Ansiklopedi*'de, "yayımlanması sırasında 'Bilim sisteminin ilk bölümü' olarak adlandırılan *Tinin Görüngübilimi*'nde, zorunluluğu bu bilinçle kendisi arasındaki süreklilikle ispatlanan felsefi bakış açısına varıncaya kadar, onda mevcut diyalektiği geliştirmek üzere, tinin ilk görünümünden, dolayımsız bilinçten hareket ettim."[5] O halde mutlak bilgi olarak felsefi bilginin, ya da bu anlamda bilimin temellendirilmesinin ilkörneğini *Görüngübilim*'de görmekteyiz. Bu bakımdan *Görüngübilim* eğitsel değerinin yanında felsefi bir ispat değerine de sahiptir. Yani Hegel'in felsefesine giriş, aynı zamanda bu sistemin ilk temellendirilişi, meşrulaştırılması olmaktadır. Çünkü yukarıdaki alıntıda belirttiği gibi Hegel *Görüngübilim*'de, doğal bilincin nasıl kendi iç diyalektiğiyle felsefi bakış açısına doğru ilerlediğini anlatmaktadır. Burada, aynı zamanda felsefi bir ispat söz konusudur; ama bu ispatın ya da temellendirmenin özgün yanı onun görüngübilimsel niteliğidir. Burada filozof, felsefenin bakış açısını doğal bilinç (sıradan insanın ya da bayağı bilimin bilinci) karşısında temellendirmek için felsefe tarihinde daha önce hiç rastlamadığımız bir yönteme başvurmakta, onun kendini kendi gelişim tarihinde görünür kılarken almış olduğu figürleri betimlemekle yetinmektedir. Gerçekten de filozof (*Görüngübilim*'in yazarı) hiçbir şeyi kurmamakta, bilinç figürleri silsilesini betimlemektedir. Bilinç bu gelişim sürecinde kendini değil nesnenin dönüşümünü görmekte, ama sonunda, bu sürecin kendi gelişimi olduğunu, nesnelerin tarihi-

5 Hegel, G. W. F., *Encylopedie*, s. 25 R.

nin, dünyanın tarihinin, kendi tarihi olduğunu anladığı zaman, bu tarih, onun gözünde bir ispat, yani sonuçta açığa çıkan özne ve nesne özdeşliğinin ispatı değerine sahip olacaktır. O "bizim için" yani filozof için şimdiden bir ispattır. Çünkü bu gelişimin zorunluluğu tarihle aklm, kavramla zamanın birliğinin sonucudur. Gerçekten de A. Kojève'in Hegel üzerine verdiği derslerde gösterdiği üzere Hegel, kavramla zamanı özdeşleştiren ve bu yolla akılsallığı, hiçbir aşkınlığa başvurmaksızın, bu dünyadan başka hiçbir aşkın-düzleme başvurmaksızın sistemleştiren ilk filozoftur.[6]

Görüngübilimsel yöntemin felsefi bir ispat özelliğini kazanmasının nedeni, burada incelenecek konunun bilincin gelişimi olmasıdır. Filozofun bu incelemeye kendi ölçütlerini dışarıdan eklememesinin ama bu gelişimi betimlemekle yetinmesinin, görüngübilimsel yöntemden başka bir ispat tekniğine başvurmasının nedeni budur. Hegel bu konuda *Görüngübilim*'de şöyle demektedir: "Bilinç kendi ölçütünü kendi içinde taşır ve bundan ötürü de araştırma, bilincin kendi kendisiyle karşılaştırılması şeklinde olacaktır; çünkü yukarıda yapılan ayrım onun kendi sınırları içinde kalmaktadır. O kendinde *diğeri-için-olanı* bulundurur, ya da bilgi anının belirlenebilirliği genel olarak onun içinde bulunur. Aynı zamanda, diğeri, ona göre, yalnızca *onun için* değildir; o, bu bağıntının dışında olarak ya da *kendi-için* hakikat anıdır. Bu nedenle, bilincin kendi içinde kendinde-varlık ya da hakikat olarak belirlemiş olduğu şeyde biz, onun kendi kendisinin kendi bilgisini ölçmek için oluşturmuş olduğu ölçüyü buluruz. Bilgiyi *kavram*, özü de ya *hakiki varlık* ya da *nesne* olarak adlandırırsak, inceleme, bu durumda, kavramın nesneyi karşılayıp karşılamadığını araştırmaktan ibaret olur. Eğer, tersine, özü ya da *nesnenin* kendinde varlığını *kavram* olarak adlandırırsak ve eğer nesneden nesne olarak yani onu bir diğeri için var olduğu şekliyle anlarsak o zaman inceleme, nesnenin kavramı karşılayıp karşılamadığını incelemek şeklinde olur. Bu iki sunuşun birbirinin aynı olduğu anlaşılmaktadır; ama önemli olan, bütün araştırma boyunca iki anın, *kavram* ve *nesnenin*, *bir diğeri-için-varlık* ve *kendinde-varlığının* incelediğimiz bilginin

6 Kojève, Alexandre, *Introduction à la Lecture de Hegel*, Gallimard, 1947, s. 336.

sınırları içine düştüğünü ve bu bakımdan, araştırma süresince ölçülerimizi, kişisel ide ve düşüncelerimizi beraberimizde getirmemiz gerekmediğini iyice hatırlamaktır; tam tersine onları bir yana ataraktır ki biz nesneyi *kendinde olduğu* şekliyle ve *kendi kendisi-için* düşünmeyi başarabiliriz."[7]

O halde filozofa düşen, bu mantıksal (eşzamanlı) bir temellendirme süreci olarak kullanılabilecek ilerleyişi artzamanlı olarak yaşayan bilincin serüvenini, yine bu süreç içinde ortaya çıkan ve bu bakımdan da hem mantıksal hem tarihsel olan kavramlarla anlatmaktır. Görüngübilimsel yönteme başvurmak bilinç bakış açısına yerleşmek demek olduğu için ilk bakışta Hegel'in, Schelling'in mutlak bilgi açısını bırakıp Kant ve Fichte'nin bakış açısını benimsediği sonucu çıkarılabilir. Oysa Hegel özne-nesne özdeşliği düşüncesinin dogmatik olmayan bir tarzda temellendirilmesi amacıyla bu geri dönüşü gerçekleştirmektedir. Özne-nesne, ben ve dünya özdeşliğinin kurulması için önce bu iki terim arasındaki ayrımın ciddiye alınması, yani fenomenal bilince geri dönülmesi gerekir. İşte *Tinin Görüngübilimi* bu geri dönüş sayesindedir ki, felsefe tarihi kadar eski olan bu özne-nesne ayrılığını aynı zamanda bir özdeşlik olarak anlatabilecektir.

Ben ve Onun Ben-Olmayan Dünyası

Felsefe tarihçilerinin bir bölümü Batı felsefe geleneğinin doğuş tarihi olarak Sokrates'i (ya da Kojève'in deyimiyle Sokrates-Platon'u), diğer bir bölümü ise, biraz daha geriye giderek, ilk doğa felsefecilerini gösterirler. Felsefenin doğuşu aynı zamanda akılsallığın, yani varlığı aralarında akılsal olarak açıklanabilir bağlar bulunan birimlerin oluşturduğu bir bütün olarak kavrayan yaklaşımın doğuşudur. İnsanlık bu yaklaşımdan önce bir başkasına, mitolojik yaklaşıma sahipti. Bu bakımdan felsefenin doğuşunu anlamak *mithos*'tan *logos*'a geçişi anlamak demektir. Felsefenin Sokrates öncesi düşünürlerce başlatıldığını öne süren

7 Hegel, G. W. F., *La Phénoménologie de l'Esprit*, Fr. Çev. J. Hyppolite, Auhier, 1941. s. 73-74.

sava göre insanlık, bu aşamada, varlığın kendisinden hareketle ortaya çıktığı bir ilk unsur, dolayısıyla var olanları akılsal olarak açıklamamıza yarayacak bir ilke bulma çabasına girmekle bu adımı atmış bulunmaktadır. Thales *arkhe* olarak suyu kabul ettiğinde önemli olan gerçekten her şeyin aslında sudan oluştuğu, öz olarak su olduğu savının doğru olup olmadığı değil, özsel olan ve olmayan arasında insan düşüncesinin yaptığı ayrımdır. İnsan düşüncesi bu ayrımı yaptığı zaman, var olanın, temellendirilmeksizin, onun üzerine getirilmiş olan söylemi meşrulaştırma yolunda hiçbir kaygı taşımaksızın anlatılmasının bir yolu olan mitolojik yaklaşımdan mantıksal yaklaşıma geçmiş bulunmaktadır.

Bu sava karşılık olarak, daha *mithos*'lar döneminde, daha öncesine göre üst düzeyden bir akılsallığa geçişin yaşanmış olduğu, çünkü Olimpos'un tanrılarının Zeus başkanlığında oluşturdukları basamaklı düzenin ve iş bölümünün bu tanrıların ilgilendikleri doğa olayları arasında insan zihni tarafından kavranan bir düzeni yansıttığı söylenir. Bu bakımdan mitolojinin kendisi de insanın, doğa olaylarını, *ben-olmayanı* kavrama yolunda verdiği bir ilk çabanın ürünüdür. Ama yine de *mithos logos* değildir. O olsa olsa, Batı felsefesinin ve akılcılığının tarih-öncesidir. İlk doğa felsefecilerine gelince, onlar Batı felsefesinin ve akılcılığının ilk ustaları olmak için mitolojiye henüz fazla yakındırlar: Thales'in suyu mitolojinin konusu olan bir mağaranın suyundan, Herakleitos'un ateşi simyacılarınkinden çok az farklıdır.

Bu ikinci yaklaşıma göre felsefe tarihinin asıl başlangıcı "Fizikçilerin anlattıkları konularda ne doğru ne yanlış hiçbir şey bilmiyorum" diyen, bir öğrencisi onu alıp doğal bir güzelliği seyretmeye götürdüğü zaman bu yerden sıkıldığını, agoraya, insanların arasına dönmek istediğini söyleyen Sokrates'le gerçekleştirmiştir. Bu tavrıyla Sokrates özne ve nesne ayrımını, ben ve ben-olmayan ayrımını yapan ilk düşünür olmaktadır. *Mithos* döneminin insanı sürekli olarak dış dünyayla ilgilenmekte ama bunu yaparken oraya tanıdığı tek gerçekliği yani birtakım amaçları, duyguları, niyetleri olan kendini yansıtmaktan çekinmemektedir. Oysa doğanın ilk kez Aristoteles tarafından gerçekleştirilecek olan "bilimsel bilgisi" için, insanın, herşeyden önce,

doğanın, kendisine yabancı, indirgenemez, *başka* bir varlık olduğunu kabul etmesi gerekmektedir. İşte bu yolla atılan ilk adım Sokrates'in fizik dünyayla kendisi arasına koyduğu mesafeyle gerçekleştirdiği ilerleme olmaktadır. Onun fiziğin konusu olan varlığa karşı kayıtsızlığını dile getirişi, bu varlığın insana, özneye benzemediğinin dile getirilişi demektir.

Ben-olmayanın, doğanın, nesnenin bilgisini elde etme yolunda etkili ve akılsal ilk girişime rastlamak için ise, Platon'u geçip (çünkü o, Sokrates'in moral özneye uyguladığını Polis'e uygulayacak ve doğa konusunda söylediklerinden çok bu alanda başarılı olacaktır) Aristoteles'i beklemek gerekecektir.

Özetle söylemek gerekirse Batı felsefesinin Sokrates'le başladığını düşünenlerin temel savı, bu geleneğin özne-nesne ayrımı üzerinde temellendiği şeklinde belirlenebilir. Sokrates öznellik alanını açmıştır. Bu alan, kaçınılmaz olarak fizikten çok morale uygundur. Ama önemli olan Sokrates'in özneyi hangi açıdan ele aldığı değil, onu özne olarak yani nesneden farklı bir şey olarak ele almasıdır. Çünkü bu, nesneyi özne-olmayan olarak ele almanın ya da modern anlamıyla fizik yapmanın da ilk ve zorunlu koşuludur. Özne-nesne ayrımının yapılışı bir başka gelişimle (sanıdan bilgiye geçişle) bir araya geldiğinde asıl anlamını kazanacaktır.

Sözün doğuşu insanın doğuşu kadar eskidir. Ama sözün diyalog olarak doğması için bu yeterli değildir. Çünkü bunun için insan-doğa ilişkisi değil, insan-insan ilişkisi gerekmektedir. Söz filozofun sözü olmadan önce kâhinin sözü ya da despotun sözü olmuştur. Bu sözü felsefenin sözünden ayıran özellikleri anlamak, felsefeyi, onun doğuşunu, ben bilincini ve dünya bilincini, onlar arasındaki ayrımı ve Batı felsefe geleneğinin özellikle XVIII. yüzyılda onları bir bütün olarak kavrama yolunda verdiği çabayı anlamak açısından büyük öneme sahiptir. Kâhinin sözü ve despotun sözü dinlenen bir sözdür; anlaşılan bir söz, onaylanan bir söz, kendisiyle tartışılan, doğru ya da yanlış bulunan bir söz değildir. Çünkü bu söz aşkın bir sözdür ve öyle bir hakikati iletmektedir. Oysa aşkın bir sözle diyalog söz konusu olamaz. O ancak dinlenir. İnsanın varlığı kavraması insanın insanla ilişkisinden geçtiğine göre ve bu söz karşılıksız bir söz,

bir monolog olduğuna göre insanın bu aşamada dünyayı kavrayışı da, temellendirilmiş, her önermesi meşrulaştırılmış, akılsal bir söylem yoluyla olmayacaktır.

Temellendirilmemiş bir söz sanıyı (*doksa*) dile getirir. Eğer felsefenin Sokrates'le birlikte, yani M.Ö. V. yüzyılda Atina'da doğduğunu kabul edersek, o zaman bu dönemde, bu yerde yaşanan önemli bir olayı, doğrudan demokrasi dediğimiz ve söylemin yapısını değiştiren kültürel sonuçlarıyla felsefe tarihini yakından ilgilendiren olayı hatırlamamız yerinde olacaktır. Bu olay, sistemin kendisinin onu oluşturan birimlerin (yurttaşların) kararlarıyla belirlenmesi şeklinde özetlenebilir. Sanıları dile getiren söz bu belirlemede büyük önem kazanmış, diğerlerini ikna etmek için anlaşılır, temellendirilmiş, etkileyici olma yönünde gelişme göstermiştir. İşte Sokrates'in mesajı bu noktada asıl önemini kazanmaktadır: Ona göre Atinalılar site için doğru olanı ararlarken konuşmakta, birbirlerini ikna etmeye çalışmakta ve çoğunluğun seçtiği yolu site adına benimseyerek uzlaşımı aramaktalar. Ama ulaşılan sonuç gerçek uzlaşım değildir. Çünkü bu uzlaşım sanıların oylanmasıyla elde edildiğinden ortaya çıkan niteliksel çoğunluk gerçek bir uzlaşım için gerekli akılsal temeli sağlayamamaktadır. Gerçek uzlaşıma ancak diyalogla ulaşılır, yoksa çıkarların belirlediği sanıların ve onları dile getiren monologların (çıkarların aynı olması gibi) doğal bazı nedenlerle birbirine denk düşmesiyle değil. Atinalılar çıkarları birbirine uyduğu sürece, aynı monoloğu dile getirdikleri için, uzlaştıklarını sanmışlardır. Burada "uzlaşma"yı sağlayan akıl değil doğadır. Doğa ise bilinçler arası iletişimi değil olsa olsa birdüşmeyi sağlar. Atinalılar, gerçekten de, çıkarları bir düştüğü sürece *uzlaştılar*. Ama Pelepones savaşlarında önemli çelişkiler baş gösterdiği zaman uzlaşım artık imkânsız oldu. Günümüzün Fransız felsefe tarihçilerinden F. Châtelet, sonuna kadar temellendirilmiş, meşrulaştırılmış ve böylece gerçek uzlaşımı sağlama yeteneğinde bir söylemi geliştirme çabası olarak felsefenin doğuşunun bu noktada yer aldığını belirtir.[8]

Bu andan itibaren felsefe tarihi, ben'den ya da özneden ve ben-olmayandan yani nesneden, doğadan, tözden hareket eden

8 Bkz. F. Châtelet, *Platon*, Gallimard, 1965.

iki ayrı türden söylem aracılığıyla varlığı akılsal olarak temellendirilmiş bir biçimde kavrama çabası olarak süregelmiştir. Ortaçağda egemen olan Tanrı merkezli kültür yapısı içinde her ne kadar antikçağın ulaşamadığı bir noktaya gelinmiş ve Hegel'in yorumunu geçerli kabul edersek, "Tanrı sitesi" kavramı sayesinde evrensel bir insan idesi üretebilmişse de, bu dönemde ne özne-insan ne nesne-doğa bağımsız bir kategori olarak gelişmemiştir. Augustinus'ta ilk sistemli ifadesini bulan Tanrı merkezci görüş, her şeyi doğrudan doğruya Tanrının istemiyle açıklayan bu "dolayımsızlık felsefesi", gerçekten de, hiçbir varlık alanının bağımsız olarak ele alınmasına izin vermemekteydi. Ortaçağın geri kalan kısmı bu kategorilerin yeniden kurulması için verilen çaba sayesinde atılan adımların tarihi olarak düşünülebilir.

XVI. yüzyıl Rönesansıyla doğanın yeniden gündeme gelişi ve neredeyse ortaçağın Tanrısının yerini alışını izleyen XVII. yüzyılın mekanik doğa anlayışı özne-nesne ilişkisini başlı başına bir sorunsal olarak geliştirir. Hegel, Descartes'ın "ilk çağdaş filozof" olduğunu söyler. Hegel'e göre Descartes'ın önemi onun *cogito*'dan hareket etmesi ve böylece öznellik alanını açmış olmasıdır. Ama, öte yandan, Descartes için insan bir bilgi öznesi olmaktan çok ontolojik nitelikte bir kategori, bir ruhtur. XVII. yüzyıl felsefecileri arasında en tutarlı ve tarihsel açıdan en büyük etki gücüne sahip "töz felsefesini" geliştirmiş olan kişi (en azından Hegel'in yaşadığı dönem açısından) Spinoza olmuştur. Hegel, onun felsefesinde mutlağı töz olarak kavrayabilmiş ama özne olarak kavramayı başaramamış bir düşüncenin en yetkin örneğini görür.

Töz Felsefesinden Özne Felsefesine Doğru

Birbiriyle çelişen ve birbirini ikna edecek nitelikte akılsal bir temellendirmeden yoksun olan sanıların çatıştığı ve çözümün artık diyalogda değil, şiddette arandığı ortamda ilk olarak ortaya çıkmış olan ve sonuna kadar temellendirilmiş söylemle evrensel uzlaşımı sağlama iddiasıyla hayat bulan felsefe, gerçek diyaloğun kavramlarla kurulacağını bildirmiş ve Atinalıları,

Sokrates'in sesiyle, kendi bilincine ulaşmış olan kavramsal düşünceye çağırmıştır. Bu ilk çağrıyla başlayan felsefe geleneği daha sonra sanıların çatışmasının yerine doktrinler çatışmasını geçirdi. Metafiziğin bir savaş alanını andıran görünümü, Kant'a göre, onun sanılardan gerçekten kopmadığının ve kuramsal aklm kendi bilincine erişemediğinin belirtkesiydi. Bunu başarabilmek için akıl, çağında tüm yerleşik yargılara yönelttiği eleştiriyi kendisine de uygulamalı, dünyayı kavramadan önce kendisini kavramalı, işleyiş tarzını ve sınırlarını belirlemeliydi. Bu ise özneye dönüşü gerektiriyordu. Felsefenin bu yeni girişiminin Hegel'in yaşadığı dönemde kendini duyuran sonucu, nesne metafiziğinin yasaklanması, onun yerine yeni bir alanın, özne metafiziğinin geçmesi oldu. Artık bilgi her şeyin bilgisi olmadan önce bilginin bilgisi olacaktı.

Transandantal idealizm adı verilen akım Schelling tarafından şöyle tanımlanmaktaydı: "Eğer transandantal filozof için yalnızca öznel olan birinci dereceden bir gerçekliğe sahipse, o, konu olarak alacağı bilgide yalnızca öznel olanla ilgilenecektir. Nesnel olan ancak dolaylı olarak onun konusunu oluşturacaktır ve sıradan bilgide bilginin kendisi (bilme edimi) nesnesi karşısında ortadan silinmekteyken, buna karşılık, trasandantal bilgide bilgi nesnesi nesne olarak ortadan silinecek, geriye yalnızca bilginin bilme edimi kalacaktır. O halde, transandantal bilgi, bilginin salt olarak öznel olması bakımından bilgisi olmaktadır."[9]

Bu açıdan Kant'ı izleyen ve onun moral beni'ni hareket noktası olarak alan Fichte, öznelciliği köktenleştirerek, Kant'ın bilinç bakış açısına direnen ontolojik artık olan "kendinde şey"i yenmeyi, felsefeyi onun boyunduruğundan kurtarmayı amaçladığını bildiriyor ve bu bakımdan kitabını Fransız Devrimi'yle karşılaştırıyordu. Özne edilgin değil etkin ve özgün olacak, bilişsel ben'in yerini yaratan ben alacaktı. Her şey benin kendisine özdeşliği ilkesinden hareketle açıklanacak, doğaya, ben'in olumsuzlanışı olmak, boş ve edilgin olmak kalacaktı. Hegel, Fichte'de dile getirilen salt öznelliğin, dogmatik maddecilerin salt nesnelliği gibi bir soyutlama olduğunu düşünür. Bu neden-

9 Hyppolite tarafından yapılan alıntı. *Genèse et Structure de la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*, Aubier, 1946, s. 24.

le de, Schelling'in, öznellik felsefesinden zarar görmüş doğayla aklı uzlaştırma yönünde verdiği çabayı olumlu bulur. Schelling'de doğa görülebilir tindir. Fichte'nin öznel beni'nin yerini ise mutlak ben alır. Aklı doğa ile birleştirmek, akılsallıkla tözü uzlaştırmak, Hegel'e göre, Schelling'i Spinoza'ya yakın kılmaktadır. Fichte'nin ben'i ile Spinoza'nın tözünün birleşmesiyle, ben öznelliğinden çıkacak, töz ise hareketsizliğinden kurtulacaktır. Schelling'e göre, doğada uyumakta olan tin, tam olarak gelişmiş bir nesne olan insanda ben haline gelmektedir. Özne ile nesnenin özdeşliği ve felsefenin mutlak bilgi olduğu savları, Hegel'e uzun zaman Schelling'in izleyicisi ve savunucusu olacak kadar çekici gelmiştir.

Hakikati Yalnızca Töz Değil, Aynı Zamanda Özne Olarak Kavramak

"Ancak sistemin sunuluşuyla meşruluk kazanacak benim bakış tarzıma göre her şey şu temel noktaya bağlıdır: Hakikati yalnızca *töz* olarak değil, aynı zamanda da özne olarak anlamak ve dile getirmek."[10] Hegel Schelling'in Spinozacılığım aşmak gerektiğini böyle dile getirmektedir. Spinoza doğayı sonsuz olan tek bir tözün modifikasyonları olarak görüyordu. Nesneler, düşünce aynı tözün içinde eritiliyordu. Bu töz Tanrıydı. Ama onda, öznelliğe, bilincin otonomisine yer yoktu. Oysa Hegel hakikati yalnızca töz değil, özne olarak da kavramak istemektedir. Öznel idealizmin değeri özneyi dünyanın merkezine koymasındadır. Ama o da bilincin ulaşamadığı tözsel artıkla, "kendinde şey"le karşı karşıya kalmıştır. Hegel Kant'm aklı salt olarak fenomenal bilginin sınırları içinde tutan anlayışına karşı çıkar ve onun, kavramı gerçeğin dışında gördüğünü söyler. Özne ile nesneyi birleştirmenin yolu varlıkla kavramı birleştirmek, varlığı bütün düzlemlerinde kavramsallaştırmaktır.

Doğasız kavram yoktur. Ama doğada kavram yoktur. O dışsallıktan ve bilinçsiz zorunluluktan ibarettir. Doğada kavram kendi dışında, tümüyle nesnelleşmiş böylece de bilinçsizleşmiş

10 Hegel, G. W. F., Phénoménologie, s. 17.

olarak bulunur. Fizik nesneler arası ilişki mekanik bir ilişkidir; doğadaki hayat taşlaşmış bir hayattır, ölümdür. Canlılık hareketliliğin, diyalektiğin, hayatın doğuşudur. Canlı diyalektiktir çünkü kendi içinde karşıtını (cansız doğayı) barındırır. O halde hayat özne-nesne ilişkisinin ilk kez kendini gösterdiği yerdir. Canlı, dış dünyaya, cansız doğaya, nesneye karşı durur. Onu kendi varoluşu için bir araç olarak kullanır, tüketir. Ama yalnızca insan veri olanı bir bütün olarak olumsuzlayabilir, böylelikle de gerçek bilinç ve öznenin oluşumunu sağlayabilir.

İnsanın doğuşu bilincin doğuşu demektir. İnsan Hegel'in *Görüngübilim*'de gösterdiği üzere edilgin bir edim olan bilme ediminde nesne karşısında silinir, onu kendi nesnelliğinde kavramak için bilginin öznesi olarak kendisini göz ardı eder. Bilme ediminde ön plana çıkan, kendi kendisini "açınlayan" özne değil, nesnedir. Özneyi kendisine geri döndüren edim bilme edimi değil, *istektir*. O halde özbilinç bu edimden kaynaklanacaktır. Yalnız istenilen nesneden bağımsız olarak ele alındığında istek istenilen şeyin yokluğundan, onun isteyen öznede bulunmayışından, yani bir boşluktan ibarettir. Onun olumlu içeriği, bu nedenle, isteğin yöneldiği konu tarafından belirlenecektir. Eğer bu konu doğal bir varlıksa (yemek yeme isteğinin konusu gibi), o zaman bu istek de doğal olacak ve özbilince ulaşamayacaktır. İsteğin özbilinci doğurması için, onun doğal olmayan bir konuya yönelmesi gerekir. Oysa bu aşamada doğal gerçekliğe ait olmayan isteğin kendisidir. O halde özbilince ulaşması için isteğin bir başka isteğe yönelmesi, yani başkasının isteğini istemesi, başka bir deyişle ona kendisini "kabul ettirmeyi" istemesi gerekir. Bu amaçla karşılaşan iki insanın ilişkisi, yani insanlar arası ilk ilişki, insanın salt biyolojik bir varlık olmayı bırakıp insan olmaya doğru ilerleyebilmesi için, hayvan isteklerinin temel değeri olan "hayatın korunması" ilkesini aşmalı ve "kabul edilme için ölesiye savaş" biçiminde olmalıdır. Bu savaş sonunda insanın kabul edilmiş varlık olarak ortaya çıkması için iki kişinin savaşa girmesi yetmez; ayrıca, taraflardan birinin bu savaşta geri çekilmesi, korkması, hayatını kaybetmeyi göze alamaması gerekir. O halde savaşın sonunda onlardan yalnız biri kabul edilecek, diğeri onu kabul etmekle yetinecektir. A. Kojève'in *Tinin Görün-*

gübilimi konusunda verdiği ders notlarından oluşan kitabının giriş bölümünde bütün boyutlarıyla ele alınan bu konuda bizim burada daha ayrıntıya inmemiz mümkün değil. Yalnızca şunu belirtmekle yetinelim: İnsanlar arası ilk ilişki Köle-Efendi ilişkisi olarak sonuçlanacak ve varlığın kendi bilincine ulaşması yoluyla attığı ilk adımla başlayan tarih, Köle-Efendi diyalektiği şeklinde gelişecektir. Bastırılmış istek olarak *çalışma* yoluyla doğayı dönüştüren kölenin biçim verici etkinliği sayesinde insan dünyayı kendisine yabancı bir öz olarak ortadan kaldırır, onu kendinin kılar.

Bununla birlikte bilinç gerçek doyumunu ancak kendisini kabul edecek, tanıyacak bir başka bilinçte bulur. Hegel *Görüngübilim*'in bir yerinde "İnsanın doğasında uzlaşıma yönelim mevcuttur, onun varoluşu yalnızca bilinçlerden kurulu bir toplulukta söz konusudur" demektedir.[11] Yine, Köle-Efendi ilişkisini ele aldığı "Özbilincin Bağımsızlığı ve Bağımlılığı" adlı bölüme Hegel şöyle başlamaktadır: "Özbilinç ancak bir başka özbilinç için, kendinde ve kendi için var olduğu zaman ve bu nedenle *kendinde* ve *kendi için* vardır; yani o ancak kabul edilmiş varlık olarak var olabilir."[12]

Son amacı evrensel uzlaşım olan ve Köle-Efendi diyalektiğiyle başlayan tarih, acılarla, çelişkilerle, umutsuzluklarla ilerleyen yolun sonunda, herkesin diğerini bir ben olarak kabul edeceği bir sitede, bir dünya devletinde son bulacaktır. Hegel'i Schelling'den ayıran nokta burada ortaya çıkar. Schelling "olumsuzluğun ciddiliğini, acısını, sabrını ve çalışmasını" görememiştir. Onun özne ile nesne arasında, ben ve dünya arasında kurduğu özdeşlikte olumsuzluğun, zamanın, tarihin yeri yoktur. "Hakikat bütündür. Ama bütün, gelişimi aracılığıyla kendisini gerçekleştiren, tamamlayan özdür. Mutlak konusunda, onun yalnızca sonunda aslında olduğu şey haline geldiğini söylemek gerekir; onun hakiki gerçeklik, özne ya da kendi kendinin gelişimi şeklindeki doğası, tam olarak budur. Eğer mutlağı özü bakımından sonuç olarak tasarlamak çelişkili gibi görünürse, bu konu üzerinde biraz düşünmekle bu çelişkili görünüşü düzeltmek mümkün olacaktır. İlk ve dolaysız olarak dile getirilişinde

11 Hegel, G. W. F., Phénoménologie, s. 59.
12 Hegel, G. W. F., Phénoménologie, s. 155.

başlangıç, ilke ya da mutlak, yalnızca evrensel olandır. Eğer ben *bütün* hayvanlar dersem, bu sözcükler bir hayvan-bilim yerine geçemez; aynı şekilde açıkça görülmektedir ki tanrısal, mutlak, ezeli gibi sözcükler de içlerinde bulunanı dile getirmezler ve böyle sözcükler aslında yalnızca dolayımsız olarak tasarlanan sezgiyi dile getirirler. Bu tür sözcüklerden daha fazla olan şey, hatta yalnız bir önermeye geçiş bile, yeniden kendine mal edilmesi gereken *başka-oluşu* içerir, ya da bir dolayımdır. Oysa, sanki ondan, onun mutlakla hiçbir ilgisi olmadığını ve mutlakla bir yere sahip olmadığının kesin olduğunu söylemek dışında bir şeyler demek için yararlanılınca mutlak bilgiden vazgeçmek gerekiyormuşçasına insanları kutsal dehşete düşüren şey, işte tam da bu dolayımın kendisidir."[13]

Schelling mutlakta dolayıma, olumsuzlamaya yer vermiştir, bu yüzden onun felsefesi bir töz felsefesi olarak kalmış, özneye ve onun tarihine ve tarihteki olumsuzlama gücü olan zamana ulaşamamıştır. Onun özneyle nesne, ben ve doğa arasında var olduğunu söylediği özdeşlik ve bu özdeşliğin ifadesi olan mutlak bilgi yalnızca bir sonuçtur. Schelling, kendisinden önce gelen filozofların çoğu gibi hakikati zaman-üstü bir şey olarak kavramaktadır. Oysa Hegel'in *Görüngübilim*'de yer alan ünlü ifadesiyle "zaman ampirik varoluşa sahip olan kavramdır."[14]

Mutlak bilgiyi felsefenin temeline koymak ve Schelling'in yapmış olduğu gibi, ondan hareket etmek felsefi bilinci önceden varsaymak demektir. Bu varsayım, felsefeyi felsefe-öncesi bilinci (doğal bilinci, dolayımsız tini) ikna etme imkânından yoksun bırakır. Hegel'e göre, Schelling'in sisteminde görüldüğü üzere yüreğe sıkılan kurşun gibi patlayan hakikatin doğal bilinç tarafından kabul edilmesini istemek onun, buna hiç de gerek olmaksızın, başı üzerinde durmasını istemek demek olacaktır. Mutlak, Schelling'e göre olduğu gibi, hakikattir ama *Görüngübilim* kendinde ve kendi-için mutlağı incelemeyecek, onu bilinçteki haliyle inceleyecektir ve mutlak bilgi, sürekli olarak kendini eleştirerek adım adım ilerleyen fenomenal bilgiden başka bir şey olmayacaktır.

13 Hegel, G. W. F., Phénoménologie, s. 19.
14 Hegel, G. W. F., Phénoménologie, s. 39.

Dünya, Bilincin İçinde Kendini Bulduğu Aynadır

Hegel Kant'ın bilgi ile mutlak arasına çizdiği kesin sınırı kabul etmez. Çünkü ona göre bilgi nesneyi bozan bir prizma değildir. Bilginin, ne nesnenin kendi içinden geçip bize ulaştığı bir ortam, ne de nesneyi bize ileten bir araç olmadığını, onu bu şekilde tanımlamanın, bilince daha en başından hakikati yasaklamak anlamına geldiğini *Görüngübilim*'in girişinde ayrıntılı olarak açıklar: "Felsefede şeyin kendisini, hakikatte var olanın gerçekten doğru bilgisini elde etmeden önce, mutlağı kendisinin yardımıyla elde ettiğimiz araç, ya da onu kendisi sayesinde gördüğümüz ortam olarak kabul ettiğimiz bilgi konusunda anlaşmamız gerektiğini varsaymak doğaldır." Ama bu doğal yaklaşım bizi, hakikatin yükseklikleri yerine, doğruca, yanlışlık bulutlarına götürecektir. Bir araç olarak tanımlanan bilginin eleştirisi, hemen ardından, bu eleştirinin eleştirisini ve böylece, sonsuza kadar geri gitmeyi gerektirir. Ve yanlışlık korkusunun, üzerinde biraz düşünürsek, hakikat korkusu olduğu anlaşılır. Çünkü sorunu böyle koymak, özne ve nesneyi bir daha asla birleşmeyecekleri şekilde ayırmak demektir. Oysa bilgi mutlakla aramızda yer alan şekil bozucu bir prizma değil, hakikate doğru ilerleyen, kuşkularla, acılarla, çelişkilerle dolu yoldur. Bu yol filozofun varsaydığı, kurduğu bir yol değil, bilincin kendi yolu, kendi tarihidir. Görüngübilimsel yöntem bilincin ilk durağından hareketle, yani ilk duygusal bilgiden hareketle tine ulaşıncaya kadar yaşadığı tarihi, geçirdiği deneyimi betimlemekten ibarettir. *Görüngübilim*, J. Hyppolite'in belirttiği gibi bir tarih felsefesi olmaktan çok bir kültür felsefesidir. Araçsız duyusal bilgiden, kavrama yükselecek olan bilincin, kendi bilincine ulaştığı zaman, nesnenin bilgisinin tarihi olarak yaşamış olduğu tarihte kendi kültürünün tarihini bulması, okuması demek olan *Görüngübilim*, bu okumaya en başından yani bir özne için bir nesnenin var olduğu noktadan başlayacaktır. Bilgi kendi kendini yadsıyarak diyalektik ilerleyişinde sürekli olarak yeni bir nesnenin doğuşunu görecek, değişenin kendisi değil, karşısında bulunan ve kendisinden başka olan, kendisine yabancı olan nesne olduğunu düşünecektir. Bilinç bilme ediminde kendisiyle dünya

arasında yer alan perdeyi açmak için sürekli çaba gösterir. Oysa "Açıktır ki, denildiği gibi, içeriyi örtmesi gereken perdenin ardında görecek hiçbir şey yoktur, tabii eğer oraya *biz kendimiz* girmezsek..." Nesne konusunda ardı ardına geliştirdiği tasarımların kendi kendilerini ortadan kaldırışıyla ilerleyen bu süreç özbilinçte asıl önemli olan evresine ulaşır. Çünkü özbilinçlerin diyaloğu ile gelişen bu süreç sonundadır ki "bir *biz* olan bir *ben*, ve bir *ben* olan bir *biz*"[15] yani tin (ya da, öyle demeyi yeğlersek, kültür) doğacaktır.

15 Hegel, G. W. F., Phénoménologie, s. 154.

Hegel'de "Sanatın Ölümü" Üzerine Bir Deneme

Hegel söylemi "tarihin sonu" başlığı altında pek çok şeyin sonundan, tükenişinden, ölümünden söz eder. Sanat da bunlardan biridir. Sanat, Hegel için insanlığın geçmişine ait bir şeydir. Sanat türlerini mimarlıktan başlayıp heykel, resim, müzik ve şiirden geçerek nesre ulaşan ve giderek maddesel olandan, duyumlanabilir olandan uzaklaşan bir biçimde sınıflandıran Hegel, çağının tipik sanat türünün roman olduğunu söyler. Bu sanat türlerinin kendi iç gelişim süreçleri de aynı yolu izlemektedir; giderek duyumlanabilir olandan, yani kökensel anlamıyla *estetik* olandan uzaklaşma. Bu çizgi özellikle şiirde çok iyi bir biçimde kendini açığa vurmaktadır. Şiir tinsellikten, kavramdan, evrensellikten bir şeyler aldıkça estetik alanın dışına düşer.

Hegel'in çağdaşları arasında oldukça yaygın olan "sanatın ölümü" düşüncesi, çağdaşlarının tersine, Hegel'i üzmemektedir. Çünkü sanat, bir dil-öncesi, ya da başka bir deyişle, *kötü konuşulan bir dildi.* Hegel'in bu düşüncesini nasıl temellendirdiğini görmeden önce açıklamamız gereken iki nokta var:

1. Hegel, sanatı, temsil edici olmayan bir etkinlik olarak almaktadır. Son derece çağcıl nitelikte olan bu anlayış Frankfurt Okulu'nun Hegel'den esinlenme noktalarından biridir.

2. Estetik, insanlığın tine ulaşım sürecinde geçtiği evrelerden birinin, Yunan uygarlığının temel kategorisi olmuştur. Yunan tinselliğinin kendisi aracılığıyla anlatımını bulduğu din, estetik bir dindir. Hegel Yunanlıların estetik dini ile Hıristiyanlığı karşılaştırarak birincinin estetik nitelikte oluşunun Tanrı dü-

şüncesine tam olarak ulaşmada nasıl bir engel oluşturduğunu açıklamaktadır: Estetik, beraberinde zorunlu olarak getirdiği maddesel, bireysel, duyumsal boyuttan ötürü, kaçınılmaz olarak, kavram-öncesi, yani akıl-öncesi ve (Hegel'de bu üçü aynı şey olduğu için) dil-öncesi bir şeydir.

Hegel'in antik Yunan ve Hıristiyanlık konusundaki görüşleri gençlik yapıtlarında (Frankfurt) ve olgunluk yapıtlarında (1802'den sonra) farklılıklar göstermektedir. Hegel gençlik döneminde olduğu gibi olgunluk döneminde de Yahudiliğin bu dünyadan uzak, korkutucu, yüce ama yüceliğinden ötürü bu dünya ile hiçbir uzlaşım kabul etmeyen Tanrısına göre Yunanlıların estetik dininin ileri bir adım olduğunu düşünmektedir. Buna karşılık olgunluk döneminden farklı olarak Hegel gençlik döneminde (*l'Esprit du Christianisme*) Hıristiyanlığın İsa aracılığıyla gerçekleştirdiği sonsuz ile sonlu, evrenselle bireysel, Tanrıyla insan arasındaki dolayımsız birleşimi eleştirmekte, Yunanlıların estetik dininin ürettiği figürlerinin daha gelişmiş, daha kalıcı olduğunu ileri sürmektedir. İsa bir bireydir. Oysa Yunan Tanrıları insanbiçimsel görünümlerine karşın insanla Tanrı birleşimini tanrısal düzeyde kalarak, tanrısallıklarını, insansı düzeye indirgemeksizin gerçekleştirebiliyorlardı. Yunan dininin Yahudiliğe olan üstünlüğü ise onun ilk olarak kendini açığa vuran, gösteren bir Tanrı anlayışına ulaşmasından kaynaklanıyordu. Yunanlıların imge-Tanrısı Yahudiliğin sonsuz ile sonlu arasında örtülemez, kapatılamaz olarak nitelendirdiği uçurumu, Tanrı idesini, görülebilir, duyumlanabilir yani estetik kılarak kapatıyordu.

Oysa *Görüngübilim*'den başlayarak artık Hegel, Hıristiyanlığın mutlak bilgiye doğru gidişte filozof olmayanlarca varılabilecek en ileri aşama olduğunu düşünmektedir. Yani Hıristiyanlığın din anlayışı estetik olandan kurtulmuş, sıyrılmış bir din anlayışı olarak tine, Yunan dininin estetik niteliğinden ötürü başaramadığı ölçüde yaklaşabilmiştir. Yunanlıların tinselliğinin Yahudilerinkine üstünlüğü, o halde, çift anlamlı bir üstünlüktür. Yunanlılar Tanrılarını sergileyerek onlarla ortak bir şeyleri olduğu duygusuna ulaşabilmişlerdi. Ama bu duygunun zorunlu olarak görme öğesine bağlı olması –Platon'un da demiş oldu-

ğu gibi– Tanrı fikrinin evrenselliği, kavramsallığı açısından sakıncalı bir şeydi. İşte bu nedenle Yunanlılar tine ulaşamadılar. Çünkü dinin estetik yani duyumlanabilir öğe aracılığı ile (Tanrı heykelleri) gerçekleştirdiği uzlaşım, estetiğin biçimle madde arasında gerçekleştirdiği uzlaşımm hakikat açısından kötü bir uzlaşım olması nedeniyle başarısızdır.

Özetle, Hegel'in çağdaşlarının çoğu gibi –Winkelman'ın Yunan sanatı üzerine yazılarının uyandırdığı büyük etkinin de sonucu olarak– Frankfurt'ta Yunan sanatına karşı beslediği büyük hayranlık sona ermiştir. Yunan çağı artık yitirilmiş bir uyum çağı olmaktan çok bir olgunluk öncesi dönemidir. Şimdi Hegel, Yunanlıların gerçekleştirdiği uzlaşımı, dolayımsızlığı ve görülebilirlik üzerine temellenmişliğiyle kusurlu bir uzlaşım olarak görmektedir: İnsan gibi görünmek, Yunan Tanrısının bir estetik seyir konusu olmasını getirmiştir ama seyretmek, kavramak demek değildir. Tersine Tanrının görülebilir oluşu onun kavramına ulaşmada, onu evrenselliğini tanımada bir engel oluşturmuştur. Oysa Tanrının ete kemiğe bürünmesiyle insanlık, kendisiyle Tanrı arasında seyirden farklı bir ilişkinin olabileceği bilincine erişti. Bu bilinç estetik seyirin gerçekleştirdiği ilişkiden çok farklıdır. Çünkü estetik seyirdeki ilişki, seyreden ile seyir konusunu kendi yerlerinde bırakan ve aralarında dışsal bir bağ kuran bir ilişkidir. İşte Hıristiyanlığın sildiği, bu dışsallık bağıdır.

İnsan-Tanrınm yaşadığı en önemli olay ölümüdür. İsa ölmekle, üstelik genç ölmekle, insanla Tanrı arasında gerçekleştirdiği uzlaşımm duyumlanabilir boyutunu ortadan kaldırmış, böylece insanla Tanrı arasında doğru ilişkinin nasıl olacağını göstermiştir: Tanrı kendini seyir konusu olmaksızın da gösterebilir. Tanrı ölmüştür. O artık görsel düzeyde çalışan hayal gücünün değil, hatırlamanın konusu olacaktır.

Hıristiyanlığın Yunan dinine üstünlüğü, hatırlamanın hayal gücüne üstünlüğünden kaynaklanıyor. Evet, hatırlama Hegel'e göre henüz düşünme değildir. Ama Tanrı hakiki anlamını bedenleşmeden çok ölümüyle dile getirmiştir. İsa ölmekle, insanlığı duyumlanabilir olanın çıkmazından önemli bir ölçüde kurtarmış, böylelikle de evrensel olana, kavrama giden yolu göstermiştir.

Hegel'in din felsefesi ve genel olarak tarih felsefesi konusundaki bu değerlendirme, onun estetik etkinliğin genelde insanlığın tine ulaşım sürecindeki yeri konusunda düşündüklerine değgin birtakım ipuçları vermektedir. Bundan kalkarak artık estetik kuramının ana çizgileri daha doğrudan bir biçimde belirtilebilir.

Hegel'e göre sanatsal etkinlik ürettiği "görünüş" aracılığıyla, anlamı görünebilir kılmaktır. İşte sanatın özgüllüğü buradadır. Yine bu noktadır ki sanatı salt bir kopya olmaktan alıkoyar. Çünkü sanat, içeriğin dile getirilmesine yaramayan öğeleri bir yana bırakır, yeniden üretmez. Örneğin, Homer Aşil'in güçlü bedenini anlatmak için onun bütün niteliklerini olduğu gibi betimlememektedir. O halde bir görünüş olarak sanat yapıtının içeriği, *doğallığını* özel olarak yitirmiş bir *varoluştur.* Sanat yapıtını çekici kılan da işte bu "doğallığını yitiriş"tir.

Hegel, Kant'ın tersine, sanatın, varoluşun *hakikatini* (varoluşu görünüşe dönüştürme yoluyla) verebildiğini düşünmektedir. Yani sanat yapıtı salt varoluşa göre daha yüksek bir hakikatin taşıyıcısıdır. Bu nedenle de Kant'ta doğa güzelliği sanat güzelliğine üstün tutulurken, Hegel'de estetik temsil etme, doğal olanın hakikatini oluşturmaktadır: Estetik "temsil etme"de, doğal kabuğunda (maddesel, duyumlanabilir kabuğunda) kapalı bulunan içerik kendini gösterir, açığa vurur.

Hegel'le Kant'ı karşılaştırmamız gereken bir başka konu daha var. Kant için sanat yapıtından duyulan estetik haz saf, arı bir haz değildir. Çünkü sanat yapıtı üzerine verdiğimiz yargıda –kaçınılmaz olarak– bu yapıtın üretilmesinde güdülen niyetli amaçsallığm göz önüne alınması söz konusudur. Yani Kant için sanat yapıtının kusuru, onda sanatçıyı –onun kişiliğinin, niyetlerinin izlerini– görmemizdir. Hegel için ise tersine, sanat yapıtının kusuru, üretenin etkinliği ile bir seyirci olarak ben'in etkinliği arasında bir "ekran" rolü oynaması, yapımında kullanılan emeği gizlemesidir. Yine Hegel, sanat nesnelerinin, Kant'm ileri sürdüğü gibi çok *doğal* oldukları için değil, çok doğal şeyler olarak *yapıldıkları* için hoşumuza gittiklerini söylerken de, estetik alanında asıl önemli olanın sanat yapıtından çok sanatsal etkinlik olduğunu belirtmektedir.

Sanat yapıtının salt varoluşu kopya etmediğini söylemiştir Hegel. Ona göre en gerçekçi sanat yapıtında (örneğin Hollanda resim geleneğinde) bile figüre dönüşen ipek ve yünden dokunmuş kumaştan yapılan bir giysi aslında renk ve ışıktan başka bir şey olarak görünmez. Böyle olmakla da bu görünüş, gerçek ipek ve yünün hakikatini bildirmektedir; ipek ve yün dediğimiz, böyle algıladığımız şeylerin hakikati ışık ve renkten başka bir şey değildir. Resim kendi dışında bir hakikati temsil etmiyor. Tersine resimde belirtke ve anlam birleşiyor. Resmin hakikati, konusu olan salt varoluşta değil, salt varoluşun hakikati, onu görünüşe dönüştüren, onda bulunan ve anlamı gizleyen ayrıntıları ayıklayan, seçen, yeniden biçimlendiren resimdedir. Sanat yapıtı varoluşu idealleştirerek onun hakikatini açığa vurmaktadır.

Bu idealleştirme salt varoluşu, özne için veri olan, onu edilgen (salt alıcı, duyumlayıcı) kılan varoluş, yadsıyıcı bir etkinliktir. Bu yadsımanın taşıdığı başkaldırma boyutu yine Frankfurt Okulu'nun Hegel'den aldığı önemli görüşlerden biridir. Örneğin, Adorno'ya göre sanat bir biçim verme etkinliği olarak var olan biçimlerin, veri olanın taşıdığı biçimlerin yadsınması anlamını taşır. İşte her sanat yapıtının (en tutucusunun bile) özü gereği taşıdığı eleştirel, başkaldıran boyut bu yadsımadan kaynaklanmaktadır. Adorno'yu Hegel'e bağlayan bağ burada bitmiyor. Biçim verme etkinliğinin yadsıyıcı bir etkinlik olarak anlaşılmasının yanı sıra Adorno için de biçim verme, Hegel'de olduğu gibi, içerik kazandırmaktan ayrı bir etkinlik değildir. Çünkü biçim öncesi bir *içerik*, bir *anlam* yoktur. Biçim verme etkinliği, veri olanın taşıdığı düzene yeni bir düzen kazandırır. Alberti'nin perspektifinin çağdaş resimde kırılması yalnızca yeni bir tekniğin, *"biçim"*in ya da biçemin ortaya çıkışı değildir. Resimde perspektifin sorgulanması, yadsınması belli bir dünya görüşü ve akılsallık anlayışının sorgulanmasıdır. İşte bu nedenle Adorno, "Biçim, çökertilmiş sosyal içeriktir" derken Hegel gibi düşünmektedir.

Hegel'in *Estetik*'ini okumamız buraya kadar olumlu bir okumaydı. Çünkü, onun sanatsal etkinlikte bulduğu, salt varoluşa göre üstün olan yönle ilgilendik. Sanat, salt varoluşu görünüşe dönüştürürken, yeniden biçimlendirirken, duyumlanabilir olanı

yadsıdı. Ama bu yadsıma yeterli bir yadsıma değildir Hegel için. Çünkü sanat yapıtı duyumlanabilir olanı yadsımak için yine duyumlanabilir bir şey olmak zorundadır. Bu nedenle onun yarattığı görünüş hakikatle, tinsellikle yeterince bütünleşemiyor. O, hakikati gösteriyor, üstelik kendi dışında bir şey olarak, salt varoluşta yer alan bir şey olarak değil. Evet, sanat yapıtı hakikati dile getiriyor, getiriyor ama, diyor Hegel, sofu ruhluların hayatın anlamını gösterdikleri gibi, yani yine de hayatta kalarak. Bu nedenle yukarıda sözünü ettiğimiz idealleştirme süreci eksik, kusurlu kalıyor. Şair diyorduk, gerçeğin fotoğrafını vermez, ayrıntıları seçer, eler. Evet ama, bu seçimle ayıkladığı attığı maddesel olanın taşıdığı olumsallık, karışıklık, yani anlamı gizleyen, karartan öğeler, sanat yapıtında tümüyle ortadan kalkmıyor. Çünkü sanat yapıtı maddesellikten hiçbir zaman tümüyle kurtulamıyor. Böylece o, figür değiştirmesine neden olduğu maddeselliğin tutsağı olmaktan vazgeçemiyor. Bunu tümüyle başardığı an, o artık sanat yapıtı olmaktan çıkacaktır.

Resme istediğimiz kadar bakalım, o yine de, bağımlı olduğu maddesellikten ötürü kendi için bir nesnedir, bir anlam değil. Renklerin büyüsü yine de uzaysal türden, dışsal bir şeydir. Yalnızca şiirde, duyumlanabilir dışsallık, en aza, hemen hemen sıfıra yaklaşır ve sonunda belirtkeler maddeselliklerini kaybederler. Ama maddesellikten kurtulmuş bir şey olarak şiir, Hegel'e göre, estetik dışı bir şeydir. "Tinsellik yani maddesel olmama durumu şiirde eksik olan şeyin sorumlusudur" ve şiir tinselleştikçe sanatın kökensel tanımının dışına düşmeye başlar. Estetik görünüş yalnızca belirtkeye dayandığında kendi hakikatine o denli iyi ulaşmaktadır ki, sanat artık hem olanaksız hem de yararsız olacaktır. Çünkü sanat, tanımı gereği varoluşla hakikati arasındaki maddesel dolayımdır. Artık sanat kökensel işlevini yitirmiştir, çünkü bu işlev, Hegel'e göre dolayımsız olanın –yalnızca varoluşun, dilsiz varoluşun– anlamsızlığını, hiçliğini göstermektedir, bunu göstermek içinse *sanatın maddeye gereksinmesi vardır.* Şiirde artık dolayımsız olarak var olan (salt varoluş) tümüyle ortadan kalktığı için, onun anlamsızlığını, hiçliğini (resim örneğinde görmüş olduğumuz gibi) gösterme işlevi yani sanatın kökensel işlevi de sona ermiştir.

Şiir sonuçta, tinin doğuşunu hazırlamakta, bir bakıma da geciktirmektedir. Şiir sanattır desek bile bunu, söylediğimiz şeyin iç çelişkisini bilerek söylemeliyiz. Çünkü şiir öyle bir estetik türüdür ki onun özü, duyumlanabilir olanın yok olması, salt belirtkenin üstün gelmesidir. Evet şair ve estetikçi şiirin çevrilmezliğini söyleyerek onun maddesel boyutunu –dilsel maddesiyle bütünleşmişliğini– vurgulayacaklardır. Ama, iyi ya da kötü, biliyoruz ki, şiir çevrilebilir. Denilecektir ki şiirsel söz estetik öğeden tümüyle yoksun değildir, çünkü o, ne de olsa, "ses"e bağlıdır ve "ses" maddedir, salt belirtke değil. Şiir "ses"siz de okunabilir. Bu durumda ise yazılı belirtkeler ve anlaşılabilirlik öğelerinden başka bir şey kalmaz geriye ve estetik, bir serap gibi yok olur.

Yukarıda resim örneğinde görmüştük ki belirtke *görünüşte* hakikatle tam olarak bütünleşemiyordu ve bu anlamda estetik görünüş, tine ulaşmada bir engel oluşturmaktaydı. Bunun nedenini daha iyi anlamak için estetik belirtkeyi dilsel belirtke ile karşılaştırmak gerekiyor: Sanatta dolayımsız varlık idealleşmiştir. Dilde ise, Hegel'e göre, tümüyle ortadan kalkmıştır. İkisi de dolayımsız olanın, özne için veri olan salt varoluşun yadsınmasıdır, ama iki farklı türden yadsıma. Birincisi hakikati *görünüş* kılar, ikincisi onu *söz* haline sokar. Birincisi görünüştür, ikincisi *deyiş*. Sanat kökensel anlamda dil ötesi (*para-langage*) bir şeyken, şiire dönüştüğünde alt-dil (*infra-langage*) olur.

Her sanat türü bu görünüş/deyiş uçları arasındaki yerine göre sınıflanabilir. Sanat hakikati görünüşe dönüştürmekte, söyleyememektedir. Sanat Hegel için kötü konuşulan bir dildi, bir dil-öncesiydi. Bu nedenle onun ölümü Hegel'e acı vermemektedir. Sanat kavrama ulaşamadı, büyüsünü bu eksikliğinden getiriyordu. Ama büyüleyen şeyin ölümü aklm doğuşunu bildirmektedir. Sanat bizim nesrimizin söyleyemediği bir şeyi söyleyebiliyordu, diye düşünüp yakınmak gerekmez. Onun ölümü dilin doğuşudur.

Ancak Hegel dile geçişle hemen *kavrama* ulaşılacağını da düşünmemektedir. Çünkü bu dil anlığın (*entendement*) dilidir. Aklın değil. Anlığın (anlama yetisinin) dili ise henüz temsil edici öğenin tutsağıdır, henüz görme modelinden sıyrılamamıştır.

Onun için filozoflar (Hegel burada Kant'ı düşünmektedir özellikle) dilden yakınmakta, onun hakikati, mutlak olanı dile getirmek için yetersiz olduğunu söylemektedirler. Oysa yanlış olan onların dil anlayışıdır. Dile getirilemez düşünce, dil-öncesi bir düşünce olamaz Hegel'e göre. Yalnız yaşayan bir insanın bile, düşünmek için dile gereksinmesi var. Çünkü hakikat dilsel bir şeydir. Bu nedenle, anakronizm yaparak diyebiliriz ki Hegel Feuerbach'ın "Dilin şeylerle bir ilgisi yok" deyişine katılmaktadır. Ancak, ona göre bu, dilin kusuru değildir; belirtke zaten imgeden farklı olarak, duyumlanabilir benzerlikten koptuğu için ortaya çıkmıştır. İnsanlık henüz bu kopuşu benzerliğin bir uç durumu, belirtkeyi imgenin bir dönüşümüymüş gibi düşünüyorsa bu onların bir türlü sıyrılamadıkları yanlış dil bilincinden gelmektedir.

Nesir dili bizi imgesellikten kurtarmakta ama tam olarak tine ulaştıramamaktadır. Sanat, tin için uygun bir yer değildir. Dilin de böyle olduğu, kuşkusuz böyle olduğu, söylenemez. Çünkü spekülatif düşünce öncesi dil, temsil etmenin tuzağından kurtulamadı.

Sezgi, hayalgücü ve belirtke, aslında hepsi soyutlamayla çalışıyor. Temsil edici düşünce de, duyumlanabilir olanı demekle, onun yetkesini (salt algılamanın verdiği edilgenlikten gelen yetkesini) kırmakta, onu yadsımaktadır. Duyumlanabilir olana bu yolla karşı çıkış ne denli köklü olursa olsun, temsil edici düşünce yine de, somut olana, duyumlanabilir olana başvurmaktan alıkoyamaz kendini ve onu kavramlarının maddesel temeli olarak korur. Bu açıdan temsil edici dil ile sanat yapıtı benzeşmektedirler: Sanat yapıtı, içeriği, duyumlanabilir düzeyde görünüşe dönüştürmekte, dil ise aynı içeriği *demektedir*: Bu anlamda belirtenle belirtilenin sanattaki birleşimi ile onun dildeki ayrışımı çok büyük bir fark oluşturmaktadır. Dil aracılığıyla biz, Hegel'e göre, imgeler kurmaktan vazgeçiyoruz. "Aslan" sözcüğünü kullanırken artık bu hayvanı ne sezmek, ne de onun imgesini üretmek zorunda değiliz. Ama dil bilincimiz gelişmemiş olduğu için yine de "aslan" sözcüğünü küçültülmüş bir imge gibi görmekteyiz.

Bütün felsefe tarihi bu tür bir dilsel yanılsama üzerine kurulmuştur. Bu nedenle evrensele, kavrama ulaşılamamıştır.

Çünkü evrensel olanın anlatımı için *imgesiz bir dil* gerekmektedir. Biz hâlâ sözcüğü, şeylerin –imgede olduğu gibi– bir yanılsaması olarak görüyoruz. Sözcük sanki dış bir şeyi göstermek için kullanılan, imgeden daha kullanışlı bir şey gibi geliyor bize. *Oysa sözcük, gösterme işleminin ortadan kalkmasıdır aslında.* Biz gördüğümüz gibi konuşmayız ve dil daha kısa bir yoldan gösterme değildir. *Dil göstermeksizin düşünmedir.* Dilin temsil edici kullanımı onun pagan çağından tanıyıp getirdiği bir saplantıdır. Felsefe, saplandığı dil ideolojisinden, varlıkla kavramı ayırmaktan kurtulduğu zaman sıyrılacaktır. Çünkü varlık bizim için kavramından başka bir şey olamaz. Bu nedenle bilgi kuramının sorunsalı, hakikat sorunsalı, yalnızca temsil edici düşünce olan anlık için söz konusudur. Felsefe baştan aşağı dil olduğunun bilincine eriştiğinde yani spekülatif düşünce olduğunda hakikat sorunsalı ortadan kalkacaktır.

Hegel'e göre anlam, her zaman "görme"yi; anlamlı olma, görülebilir olmayı örnek aldı ve Hegel'e kadar felsefe temsil etme çıkmazından kurtulamadı. Eski Yunan'daki "ışık" metaforunun bolluğu, *anlamada* her zaman "görme"ye bir gönder-me olduğunu gösteriyor. Oysa Hegel için anlamlılık ve görülebilirlik arasında hiçbir uzlaşma olamaz: Anlamın giderek ortaya çıkışı figürün giderek silinmesiyle mümkündür. Hegel'e göre insanlığın estetik etkinlik tarihini incelersek, imgelerin giderek azalan bir işlevi olduğu anlaşılır. İmge sıkı sıkıya figüre, görülebilir olana bağlıdır. İmgenin azalan gücü ile görülebilir olanın, dolayımsız olanın önemi de azalacaktır. Sanatın özelliği salt varoluştaki içeriği "görünüş"e dönüştürerek, anlama giden yolu açmasıdır. Ama o, zorunlu olarak taşıdığı maddesel, dolayımsız öğeden ötürü, bu yolu aynı zamanda kapatmaktadır da.

Sonuç olarak Hegel, gezgin şairi türlü armağanlar sunduktan sonra sitenin kapısından uğurlayan, ona ancak iktidarla özdeşleşmiş felsefenin yani rasyonel söylemin buyruğunda olmayı benimsediği ölçüde katlanabileceğini söyleyen Platon'la aynı şeyi mi söylemektedir? Başka bir deyişle Hegel'in sanatla akıl arasında kurduğu ilişki –daha doğrusu kesinti– Platon'un *Devlet*'inde yer alan sanat kavramının yinelenmesinden başka bir şey değil midir?

Bilindiği gibi Platon için sanat yapıtı her şeyden önce epistemolojik açıdan değersizdir. Sanat-resim örneğinde açıkça görüldüğü gibi idealar dünyasının kusurlu bir kopyası olan bu dünya üzerine tek yönlü bir bakış açısından gerçekleştirilmiş ikinci düzeyden bir kopya, bir yalandır. Ressam, dülgerin tanımını, özünü taklit ederek yaptığı masanın birincisinden çok daha kusurlu ikinci bir kopyasını üretmekteydi. Bu durumda eğer felsefe, özlerin doğru bilgisini taşıyan rasyonel söylem olarak mümkünse, o zaman sanatçı zorunlu olarak ya dilden uzaklaşacak ya da doğru söylemin güdümünde olmayı seçecektir. Hegel için de sanat rasyonel söylemin doğuşunun öncesinde kalmış bir şeydir, bir dil-öncesi dönemidir. Ama sanat, Platon'un dediği gibi var olanın kötü bir kopyası değildir. Her şeyden önce sanat bir kopya değildir. Ayrıca sanatsal etkinlik, daha önce gördüğümüz gibi, salt varoluşun, dilsiz varoluşun, kendinde bulunmayan hakikatini üretmektedir. Bu nedenle hakikat açısından sanat salt varoluşa, sanat yapıtı doğaya göre bir ileri adım oluşturmakta. Ama bu ilerleme noktasının kavrama ulaşmak için kendi kendini silmesi, yok etmesi yani sanatın ölmesi gerekmiştir.

Hegel'le Platon arasındaki tüm ayrılıklara karşın ortak bir yön söz konusu: Platon sanatın hakikati –kötü kopya ettiği için– veremediğini söyleyerek onu değersiz hatta zararlı buluyor. Hegel için sanat hakikati bir ölçüde veriyor ama maddesel boyutundan ötürü onunla tam olarak bütünleşemiyor. Kavram olamıyor ya da kavram olduğu an sanatın dışına düşüyor. Bu nedenle Hegel'in estetik anlayışı bütün çağcıl yönlerine karşın sonuçları açısından pek savunulabilir görünmemektedir. Kavramı, kavramsal hakikati amaçlamayan kültürel etkinlik türünün var olabileceğinin, var olduğunun kuşku götürmez olduğu çağımızda Hegel'in estetiği etki gücünü yitirmiyorsa, bunu büyük ölçüde yukarıda açıklamaya çalıştığımız dil-sanat ilişkisine değgin çözümlemelerine borçlu olmalıdır.

Praksis Felsefesinin Hegelci Öncülleri

Günümüzde praksis felsefesi, uzun süre tarihi, kendisinin bir kuram olarak ona çizmiş olduğu çizgiden, öngördüğü mantıktan sapmakla suçladıktan sonra, sorularını kendine yöneltmeye, tarihle arasında yer alan uyumsuzluğun nedenlerini kendi kuramsal yapısında aramaya başlıyor. Bu sorgulama praksis felsefesinin rasyonalist niteliği üzerinde yoğunlaşmakta. Bir kuram olarak kendini yeniden düşünüş çerçevesinde, rasyonalist düşünceyi savlarında sınırlamak, rasyonel olanın yanında rasyonel olmayanın da varlığını kabul etmek, tarihi tümüyle rasyonel bir söylem içine kapatmanın doğurduğu sakıncaların altını çizmek gibi girişimlerin C. Castoriadis, C. Lefort, F. Châtelet gibi düşünürlerde önemli örneklerini görmekteyiz. Bu girişimlerin konusu olan sorunsalı tanıtmak istediğimiz bu yazımıza, Marcuse'nin özellikle ilk eserlerinde yer alan, praksis felsefesinin Hegelci ya da genel olarak rasyonalist öncülleri konusundaki görüşlerinin değerlendirmesini yapmakla başlayacağız. Marcuse'nin, praksis felsefesinin, Batı akılcılığının geleneksel savının incelenmesiyle, yukarıda adlarını verdiğimiz düşünürler tarafından Batı akılcılığının ürünü olan türlü tarih felsefelerine ve onlarla paylaştığı boyutlar açısından praksis felsefesine getirilen eleştirilerin anlamının daha açıklık kazanacağını sanıyoruz.

Marcuse ilk kitaplarından birinde[1] praksis felsefesinin temellerini, "gerçeğin akla uygun bir biçimde dönüştürülmesi" postulatından kalkarak araştırmakta, Batı felsefe tarihinin kritik bir yeniden okunması sonunda, Platon'dan Hegel'e kadar uza-

1 Marcuse, H., *Raison et Révolution*, Paris, 1968, Minuit.

nan bu felsefe geleneğinin özünde bir "negatif düşünce" geleneği oluşturduğu savını geliştirmektedir. Negatif düşünce geleneğinin başlıca özelliği Marcuse'ye göre, onun, ampirist-pozitivist geleneğe ve bu geleneğin "kurulu gerçeklik" anlayışına karşı aklm gerekirlikleri adına verdiği savaşta aranmalıdır. Gerçek felsefe olan rasyonalist felsefe, her zaman, insanlığın doğayı ve toplumu rasyonel bir biçimde yönlendirebilmesi amacıyla, varlığın anlaşılmasını mümkün kılacak en genel kavramların kurulması için çalışmıştır. Bu amaçla kurulan en temel kavram ise "akıl" kavramının kendisidir ve hangi türden olursa olsun praksis felsefelerinin hepsinin çıkış noktasını oluşturur. Çünkü praksis felsefesi, gerçekliği aklm gerekirliklerine uygun bir biçimde dönüştürme çabasının kuramsal temelini, genel kavramların "evrensellik" ve "zorunluluk" niteliklerinde bulmaktadır. Ampirizm ise, aklm gerçeklik karşısında kendine tanıdığı bu hakkı yadsıyarak, pratikte tutucu bir tavıra yönelmektedir. Sosyal-tarihsel varlığın bütünlüğünde dönüştürülmesi fikrinin kuramsal dayanağı olan akıl kavramı, Marcuse'nin ona verdiği bu tanımla, doğal olarak Hegel söyleminin bir ürünüdür. Böylece Marcuse'nin ilk eserleri Batı felsefe tarihinin bu savlar ışığı altında yeniden değerlenmesi çerçevesinde, "metafizik", "idealizm" gibi terimlere yeni anlamlar vermekte, söz konusu felsefe geleneklerinin, kuramsal düzeyde "veri olanı yadsıyıcı", yani kritik, yanlarının praksis felsefesine aktarmış olduğu mirasın altını çizmeye çalışmaktadır. Bu savlarıyla Marcuse'nin düşüncesi, praksis felsefesinin Batı akılcılığının bugün içinde bulunduğu genel krizden kurtarma çabalarının hesaba katması gereken noktaları içermektedir.

Marcuse'nin praksis tanımı sözünü ettiğimiz yazarlar tarafından da paylaşılmakta: Örneğin Castoriadis, praksisi, gerçeği rasyonel kılma eylemi[2] olarak tanımlayarak, K. Kosik,"oluşun içerdiği rasyonaliteyi gerçekleştirme" çabasında kavramın öneminden söz ederek,[3] Châtelet ise praksisi "rasyonaliteyi *hic et nunc* var etme" isteminin belirlediğini ileri sürerek benzer tanımlar getirmektedirler. Yani praksis ve akıl kavramlarının kuramsal yakınlığı fikrini paylaşmaktadırlar.

2 Castoriadis, C., *Institution Imaginaire de la Societé*, Paris 1975, Seuil, s. 76.
3 Kosik, K., *La Dialectique du Concret*, Paris, 1975, Maspere, s. 96.

H. Lefebvre'in getirdiği bir ayrımı burada hatırlamakla sorunsalı biraz daha açabiliriz: Lefebvre, Hegel düşüncesinin kuramsal aklı mutlaklaştırmasma karşılık, praksis felsefesinin pratik akla öncelik tanımakta olduğunu belirtiyor.[4] Praksis felsefesi ayrıca "ideolojilerin sonu" başlığı altında, Batı akılcılığının düşünsel-tarihsel içeriğinin önemli bir kısmını yadsımaktadır. Ama, K. Löwith'in belirttiği ve oldukça yaygın bir şekilde paylaşılan bir görüşe göre bu yadsımanın doruğunu oluşturan, "felsefenin yıkılması" tezi bile, aslında, felsefenin ve onunla beraber Batı aklının gerçekleştirilmesi tezinin bir sonucundan başka bir şey değildir. Löwith'e göre, praksis felsefesinin Hegel felsefesine yönelttiği eleştiri bu felsefenin ilkelerine değil, onun ilkelerini gerçekleştirememesine ilişkin olarak geliştirilmiştir. Daha açık bir deyişle, praksis felsefesinin Hegel'de karşı çıktığı nokta, "gerçeklikle rasyonalitenin uzlaştırılması" ilkesi değildir. Tersine, bu ilke Hegel felsefesinin praksis felsefesine bıraktığı mirası oluşturmaktadır. Asıl sorun da işte bu noktada ortaya çıkmaktadır. Çünkü, anlaşılması gereken, bu "rasyonalite"nin, praksis felsefesinin ona verdiği yeni içeriğin, ne ölçüde Batı akılcılığının özellikle onun en yüksek ürünü olan Hegelci tarih felsefesinin taşıdığı kalıptan arınmış olabileceği konusudur. İşte, Marcuse bu tür bir kaygıdan hareket ederek, daha önce sözünü ettiğimiz kitabını 1960'ta yazdığı önsözde şu soruyu soruyor: "O halde, negatif düşüncenin gücü nerededir? Gerçekten de, diyalektik düşünce Hegel'i, felsefesini düzenli, bütünlenmiş ve sonuç olarak pozitif olan üzerine ısrarla dayanan bir sistem olarak geliştirmekten alıkoymadı. Hegel felsefesinin diyalektik olmayan öğesinin akıl kavramının kendisi olduğunu düşünüyorum. Bu akıl kavramı her şeyi içine alıyor ve sonuç olarak, *bütün* içinde yeri ve işlevi olması nedeniyle ve bütünlük iyinin ve kötünün, hakikatin ve yanlışlığın ötesinde bir şey olduğu için, her şeyi bağışlıyor. Aklm, kölelik, engizisyon, çocukların çalıştırılması, toplama kampları, gaz odaları ve nükleer hazırlıkları da kapsayan terimlerle yapılacak bir tanımını, tarihsel olduğu kadar mantıksal olarak da haklı göstermek mümkündür."[5]

4 Lefebvre, H., *De l'Etat, II*, Paris, 1976, s. 10-18.
5 Marcuse H., *age.*, s. 47.

Ama, Marcuse, yolundan sapmış bir akılcılığın yine akılcılıkla onarılması gerektiğini savunmakta. O halde, onun, Batı akılcılığının krizini anlayan ve ilkesi saklı kalmak koşuluyla bu geleneği yeniden tanımlamaya çalışan düşünürler arasında saymamız gerekir. Marcuse'nin bu amaçla geliştirdiği görüşleri burada yeterince incelememiz imkânsız. Yine de, özetle söylememiz gerekirse, Marcuse'nin kuramı da, diğer Hegelci praksis felsefecilerinin kuramları gibi, "felsefenin yok olması/gerçekleşmesi" sorunsalı konusunda geliştirdiği düşünceleriyle bir *kıyamet kurgusu* olmaktan tümüyle kurtulamamıştır. Özellikle, gerçeğin akla uygun bir biçimde dönüştürülmesi sürecinde ölçüt olarak kabul edilen ilkelerin felsefi olarak temellendirilmesindeki güçlüklere Marcuse'nin kuramında da çözüm getirilememiştir.

Marcuse, Hegel'in diyalektik rasyonalizmine, akıl kavramına ilişkin olarak getirdiği eleştirilere rağmen, bu felsefenin yine de, olguların dilinde ve mantığında yitmiş olan özneyi yerine koymayı arayan bir düşünce olduğuna inanmaktadır: Hegel rasyonalizminin praksis felsefesi açısından önemi, herşeyden önce, onun düşünceyi "mevcut olanı yadsıyıcı" bir etkinlik olarak tanımlamasından kaynaklanmaktadır. Böylece, bu düşünce, bize nesnenin aslında kendini nesnelleştirmiş özne olduğunu göstererek, gerçekliğin şeyleşmiş sürecinde yitik özneyi, düşüncede yerine koymamızı mümkün kılmaktadır. Kısaca söylemek gerekirse, Marcuse için Hegel söylemi özünde bir praksis söylemidir.

Yine de, Marcuse açısından Hegel'de praksis düşüncesine ters düşen bir şey var: "O halde, nesnel dünyayı oluşturan bu öznellik nedir ya da kimdir?" sorusunun Hegel felsefesindeki karşılığı "insan" değildir. Marcuse de Hegel'deki "tin" kavramının insan öznesi olarak yorumlanmaya pek elverişli olmadığını kabul etmektedir. Bununla birlikte, "akıl dünyayı yönetsin" önermesi, demektedir Marcuse, Hegel için bir postulat, tarih felsefesinin tek postulatı olmak durumundadır. Bu nedenle, soyut gerçeklik yerine insan pratiği öğesini geçirmekle bu felsefenin bir praksis kuramına dönüşebileceğine inanmaktadır. Hegel'in öngördüğü, "kavram"ın gerçekleşmesi düşüncesinin ancak, rasyonel bir sosyal örgütlenmeye ulaşmış insanlığın, doğaya

gerçekten hâkim olmasıyla mümkün olacağını söyleyen Marcuse, Hegel düşüncesinin taşıdığı iki boyuttan –insan praksisi ile mutlak idealizm– birincisinin, insanın düşünen varlık olarak aklın kendi bilincine erişmesi sürecinin (tarihin) en üst noktasını temsil etmesi dolayısıyla sahip olduğu ayrıcalık yüzünden, ağır bastığını düşünmektedir.

Böylece Marcuse, "akıl dünyayı yönetsin" postulatı arkasında gizli olan "insan dünyayı yönetsin" postulatının ön plana getirebileceğini ileri sürmektedir. Hatta o, "rasyonel olan gerçektir, gerçek olan rasyoneldir" önermesinin bile praksis felsefesi yönünde yorumlanabileceğini düşünmektedir: Tarihin içeriğiyle aklın içeriğinin aynı olduğu savı, yine geçerli olabilir. Ama tarihin içeriği, olup bitenlerin toplamı değil, tarihi rasyonel bir bütün kılan yasalar ve eğilimlerin tümü olarak anlaşılırsa.[6] *Mantık* ile *Tarih Felsefesi*'nin yapıları arasındaki benzerlik de, Hegel'de aklm içeriğiyle "tarihi rasyonel bir bütün" kılan içeriğin birbirine tekabül ettiğini göstermektedir. *Tarih Felsefesi*'nin, üzerine kurulmuş olduğu postulat *Mantık* tarafından hazırlanmıştır. Hegel'in "akıl" kavramı ya da onun zamanda açılımı olan "tin" kavramı ile praksis felsefesinin özne olarak tanımlamaya çalıştığı "insan" arasında nasıl bir ilişki vardır? Daha önce de söylemiş olduğumuz gibi, Hegel'de insan, düşünen varlık olması dolayısıyla ayrıcalıklı bir yere sahiptir. Bu nokta Hegel kaynaklı praksis felsefeleri için çok önemlidir. Çünkü bu felsefede düşünce mümkünden gerçeğe geçiş aracı olma durumundadır. Hegelci oluş anlayışında, mevcut fenomenler ile bu fenomenleri yadsıyan bütünlük ilkesi arasındaki çelişki, insan bilincini "kurulu gerçeklik"i aşmaya itmekte, böylece tarih, yeni çözümler varsayan bir gidiş, bir "eğilim" olarak ortaya çıkmaktadır.

Marcuse'ye göre, gerçekle rasyonelin özdeşliği savı, Hegel'in bir başka savı, var olan her şeyin gerçek olmadığı ilkesi göz önüne alınarak yorumlanmalıdır: Hegel'e göre gerçek yalnızca aklm kurallarına uygun bir biçimde var olandır. O halde Hegel'in ünlü cümlesi tutucu bir karakter taşımak bir yana, tersine asıl gerçekliği salt varoluştan ayırmakla, varoluşun rasyo-

6 Marcuse H., *age.*, s. 269.

nel duruma getirilmesi şeklinde özetlediğimiz tasarıya –praksis felsefesinin temel tasarısı– ontolojik bir temel, bir meşruluk kazandırmaktadır. Hegel'deki uzlaştırma düşüncesi –gerçekle rasyonelin, sonluyla sonsuzun, dünyevi olanla ilahi olanın uzlaştırılması düşüncesi– olgusal anlamda değil de, tasarı anlamında yorumlanmalıdır. Hegel, gerçekle rasyonelin uzlaşımını çok uzun bir süreç olarak düşünmektedir.

Marcuse'nin Hegel'in "özdeşlik tezi"nin (gerçekle rasyonelin özdeşliği) politik sonuçları konusundaki görüşleri de yukarıda vermeye çalıştığımız genel yorumuna paralel bir çizgidedir ve E. Weil'in bu konudaki yorumuna[7] çok yakındır. Marcuse de, Weil gibi, Hegel'in Prusya devletinin övücüsü olduğu yolundaki görüşlere karşı çıkmaktadır: Hegel'in Prusya devletini "somutlaşmış akıl" olarak görmesinin nedeni, bu devletin, Hegel'e göre, modern çağın politik kazanımlarını somutlaştırmış olmasıdır. Hegel Prusya devletini yalnızca ilkesinde –bu ilke hukuk devleti ilkesidir– onaylamaktadır. Hegel için Prusya devleti, Fransız Devrimi'nin, Alman Reformu'nun ve idealist kültürün ilkelerinin bir sentezini gerçekleştirmektedir. Modern devlet yasa kavramı altında gerçekle rasyonelin uzlaşmasını temsil etmektedir. Bu uzlaşmanın gerçekleşmesiyle politika kuramı artık varlık nedenini yitirmiştir. Politika kuramının bir praksis kuramı olarak var olabilmesi için gerçeğin özünün rasyonel olması gerekirdi. Oysa şimdi, henüz her şey rasyonel değilse bile, tarih rasyonelliğin ilkesini politik bir form olarak bulmuş olduğu için, gelecekteki dönüşümlerin tek aracı yasa olacaktır. İşte bu yüzden, Hegel, gerçeğin rasyonel, rasyonelin ise gerçek olduğunu ve bunun ötesinde, başka bir şey aranmaması gerektiğini söylemiştir. Onun düşüncesinin sınırları ve yanılgıları, Marcuse'ye göre, çağının ve toplumunun sınırları ve yanılgılarından kaynaklanmaktadır.

Weil, bir noktaya kadar, Marcuse ile aynı görüşte görünmekle birlikte, aslında, Hegel'deki politik rasyonalite konusunda daha ince bir değerlendirme getirmektedir: Hegel, aslında yalnızca Prusya devletini değil, genel olarak devleti, tarihin en son hakikati (burada söz konusu olan devletin modern devlet, yani ulus-

7 Weil, E., *Hegel et l'Etat*, Paris, 1970, Vrin.

devlet olduğu unutulmamalıdır), son amacı olarak anlamaktadır. İşte bu anlamda, devlet Hegel'de "eylem halindeki akıl"dır. Devlet felsefesi, tarih felsefesinin bir anlamda son sözüdür.

Praksis felsefesinin amacının bir bakıma, Hegel'in tarihe getirdiği bu "son"dan, devlet yerine sivil toplumu temel alarak kurtulmak olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü tarih, Hegel'in aklm zaferi olarak gördüğü politik rasyonalitenin hiç de rasyonel olmayan boyutlarını ortaya çıkarmaktadır.

Yeniden Marcuse'ye dönmek için özetle diyebiliriz ki, bütün bu eleştirilerden sonra, Marcuse, Hegel'in akıl kavramının yine de, idealist bir form altında, insanlığın özgür ve rasyonel bir varoluş uğruna harcadığı tüm çabaları içerdiğini düşünmektedir: Hatta, akıl kavramının hakiki içeriğini Fransız Devrimi'nin temel dilekleri oluşturmaktadır. Hegel'in akla inancıyla Robespierre'in akla inancı aynıdır. Her ikisi de kurulu gerçeklik karşısında aklın ilkelerine üstünlük tanımaktadırlar.

Gerçekten de, bilindiği gibi "gerçeği yalnızca töz olarak değil, aynı zamanda özne olarak anlamak" Hegel'in temel isteğidir. Ama onun aradığı bu özne "insan" olarak yorumlanmaya, yani *praksis felsefelerini doğrudan Hegel'e dayandırma çabalarına karşı direnmektedir.* Hegel'in tarih felsefesindeki bu direniş iki noktada yoğunlaşmaktadır: 1-Tarih bilgisinin *post factum* (olup bittikten sonra) niteliğinde olması: Praksis kuramının özel bir bilgi anlayışına gereksinimi vardır. Bu öyle bir bilgi olmalıdır ki, tarihte "tasarı"yı mümkün kılmalı ve mümkün olanın bilgisi, eğilimlerin kavranılışı olarak, gerçeğin bilinçli bir biçimde rasyonel kılınmasını sağlayabilmelidir. İşte, tarih bilgisinin ancak *post factum* olarak mümkün olması, tarih karşısında bir bilme biçimi olarak felsefenin güçsüzlüğünün bir kanıtıdır. Hegel'e göre, felsefe tarihi kavrayabilir, ama bunu ancak geçmişe dönük bir tarzda yapmak gücündedir. Modern devletin temellerinin atılmasıyla artık akıl tarihte tıpkı bir tasarı gibi önceden sezilebilir ve yönlendirilebilir olacaktır. Ama, bu bilme ve yönlendirmenin tek öznesi devlettir, felsefe değil. Hegel, felsefe reçeteler vermez, ancak, olan bitenin sonradan, rasyonel olarak kavranmasını sağlar, demektedir. Goldmann da, "Ayrılık, kavramsal söylemin doğası, işlevi, ulaşılmak istenen son amaç ile felsefe

ideali konusundadır" demekte ve Hegel'de eylemin *kendi bilincine erişmiş bir düşünceyi* gerektirmediğini, tarihin kendini *yanlış bilinçler ve ideolojiler* aracılığıyla gerçekleştirdiğini belirtmektedir.[8] Oysa, praksis felsefesi bir doğru bilinç kuramını gerektirmektedir. (Bu anlayışın en iyi örneğini Lukács'ın *Tarih ve Sınıf Bilinci* adlı kitabında buluyoruz) 2- Hegel'in tarih felsefesinde çok önemli bir yeri olan "aklın kurnazlığı" düşüncesi: tinin insanlık ve onun tarihsel etkinliği karşısındaki durumunu, tıpkı insanlığın teknik aracılığıyla doğa karşısında ulaştığı durum gibidir. Örneğin nasıl insan yel değirmenleriyle, doğa yasalarını bozmadan, yalnızca, onları kendi saptamış, seçmiş olduğu amaçlara doğru yönlendirerek, kendisi hiç yorulmaksızın, bu yasaların rasyonalitesini, insanın seçtiği bir başka rasyonalite için bir araç olarak kullanıyorsa, tıpkı bunun gibi tin de insan etkinliklerinin dar, birbiriyle çelişir rasyonaliteleri aracılığıyla, insanlar farkına varmaksızın ve çoğu kez insanlara rağmen tarih denen rasyonaliteyi gerçekleştirmektedir. Böylece, çelişkiler, duygusallıklar, yani akla ters düşen şeyler, farkına varmadan, kendilerini aşan bir rasyonaliteye hizmet etmektedirler. Politik düzeyde bu görüş sivil toplum ve onun birbiriyle çelişen, düşmanca ve yıkıcı nitelikteki etkinliklerinden oluşmuş insan ve grup ilişkileri üstünde yer alan devletin rasyonel varlığı kuramında anlatımını bulur.

Daha önce de belirttiğimiz gibi, imkânın kendi bilincine erişmesi olayı, doğada görülmeyen bu durum, ancak insanda gerçekleşmiştir. O halde, Hegel felsefesi insana ayrıcalıklı bir yer tanımaktadır. Ama bundan kalkarak Hegel'de tarihin öznesinin insan olduğunu söylemek doğru değildir. Tinin kendi bilincine eriştiği, böylece tam anlamıyla özne durumuna geldiği tek yer devlettir. Bunun dışında kalan bütün varlık alanları asıl rasyonalitelerini kendi dışlarında ve üstlerinde bulunan bir varlık alanına borçludurlar ve onun rasyonalitesinin hizmetindedirler. İmkân, insan hayatını daha rasyonel bir biçimde düzenlemeye yardımcı olan kurumlarda gerçekleşmektedir. "Dünya tini", diye yazmaktadır Marcuse, "özgürlüğü gerçekleştirmeyi dilemektedir ve kendini ancak nesnel özgürlük alanında yani

8 Goldmann L., *Recherche Dialectiques*, Paris 1959, Gallimard, s. 16.

devlette gerçekleştirebilir: Evrensel tin kendisini orada bir bakıma kurumlaşmış olarak bulur."[9] Ama, bu gerçekleşme, gerçeği tümüyle rasyonel kılmaya yeterli değildir. Çünkü Hegel'in de belirttiği gibi, kurumların ve özellikle devletin taşıdığı rasyonalite bir kez kurumlaştıktan sonra henüz kurumlaşmamış aklın karşısına bir engel olarak dikilir. Hegel, buna rağmen tarihte bu art arda gelen kurumlaşma biçimlerinde daha rasyonele doğru bir ilerleme olduğu görüşündedir. Tarihte ortaya çıkan türlü devlet biçimleri, işte bu, daha rasyonel bir yöne doğru gidiş sürecinin anlarıdırlar. Bu süreç Prusya devletinin temsil ettiği modern devlet ile esas olarak sona ermiştir.

Sonuna Kadar Temellendirilmiş, Tümüyle Meşru Bir Söylem Olarak Felsefe

Günümüzde ortaya çıkan ve yazımızın başında sözünü ettiğimiz praksis söylemlerinin ortak arayışı, bir yandan praksis felsefesinin Hegelci öncülleri diyebileceğimiz görüşlerin ipoteğinden kurtulmak, öte yandan toplumu ve kurumları, tarihin Hegel türü bir *son sözü* oldukları yargısına götürmeyecek terimlerle yeniden düşünmek olarak anlaşılabilir. Ama, Hegelci öncüller dediğimiz konuları daha iyi anlamlandırmak için, onların, Hegel'i aşan, çok daha eskilere uzanan kaynaklarına bir göz atmamız gerekiyor. Hegel söylemi, genel olarak ifade edildiği gibi, Hıristiyanlığın temel bir ilkesiyle, felsefenin bir sistem olarak ilk defa ortaya çıktığında ileri sürmüş olduğu büyük bir savın, Protestanlığın belirlemesiyle mümkün olmuş bir sentezidir. Bu sentezin sözünü ettiğimiz üç öğesini açıklamaya onların en eskisi ile, felsefeyle başlayalım: Felsefenin bir sistem olarak ortaya çıkışında, yani Platon'un söyleminde taşıdığı "tümüyle meşrulaştırılmış bir söylem kurma"[10] iddiasından, bunalım devrine girmiş Yunan demokrasisinin uzlaşmalı rasyonalitesi ve bu bunalımı besleyen sanılar çatışmasının üzerine açıldığı şiddet ortamı karşısında felsefenin "akıllı ve iyi niyetli

9 Marcuse H., *age.*, s. 280.
10 Châtelet, F., *Logos et Praxis*, Paris 1962, SEDES, s. 66.

herkesin kaçınılmaz olarak doğru bulacağı, tümüyle meşrulaştırılmış söylem"i[11] kurma, yeni ve asıl rasyonaliteyi geliştirme yolundaki iddiasından söz ediyoruz. Bu iddianın büyüklüğünü anlamak için, onu çağının bir başka düşünsel bulgusuyla, matematikle karşılaştırmak yeterlidir. Felsefe, matematikten farklı olarak, varlığı, bütünde ve mutlak olarak temellendirilmiş, yani hiçbir ilkesi postulat biçiminde olmayan bir düşünce türüyle anlayıp anlatabileceğini söylemektedir. Bu iddianın Platon'da verdiği sonucu biliyoruz: İdealar kuramı. Yani, algılanan dünyanın ötesinde, anlaşılabilir bir dünyanın var olup, gerçekliğin kendisini oluşturduğu düşüncesi. İdealar kuramı, Platon'un, bir yandan demokrasinin uzlaşımcı hakikat anlayışına, öte yandan ise sofistlerin belli bir *"consensus"* sağlamaktan yoksun görüşlerine karşı geliştirdiği felsefenin, kendisini hakikatin kuramı olarak sunmasıdır. Tartışmalarla, sanıların karşılaşmasıyla gelişen söylem tek başına yeterli değildir, o yalnızca bir araçtır. Yalanlanamaz olması için söylem, varlığın bütün ağırlığını taşımak zorundadır. Bu yüzden, iyi bir politika zorunlu olarak evrensel bir söylemle, doğru bir dünya sistemiyle bütünleşmelidir.[12] İşte bu nitelikleri taşıyacak bir biçimde oluşmuş söylem, bütün mevcut söylemlerin yargıcı olacak, neyin doğru, neyin yanlış, neyin iyi, neyin kötü olduğuna karar verebilecektir.

Felsefenin bu ilk büyük tasarısının, varlığı rasyonel bir biçimde dönüştürme, yani *logos*'u gerçek kılma yolunda ileri sürdüğü görüşlere değgin olarak (filozof kralın şiddetle olan ilişkisi gibi çok önemli sorunsallara açılan ayrıntıları bir yana bırakarak) konumuzu ilgilendiren bir noktanın altını çizmekle yetinelim: Felsefenin, varlığı bütününde rasyonel kılma yolunda geliştirdiği sistem, tümüyle meşrulaştırılmış bir söylem oluşturabilmenin koşulunu, idealar kuramı gibi, ampirik olanı yarı gerçek, bağımlı gerçek, kopya gerçek gibi ontolojik planda silik bir yerlere koyan, felsefenin rasyonel dediğine ise asıl gerçekliği yükleyen bir tür "seçkinler görüşü"nü geliştirmekte bulmuştur. Yani gerçeği ve özellikle ampirik olanı rasyonelleştirme istemi-

11 *Age.*, s. 68.

12 Bkz. Châtelet, F., "L'Idéologie de la Cité Grecque", *Histoire des Ideologies*, I. cilt, Paris, 1978, Hachette.

nin felsefe planındaki ilk ürünü olan idealar kuramı, rasyonel olan ile ampirik olanı ayırmakla işe başlamıştır.

Châtelet'nin belirttiği gibi, özellikle bizim konumuz çerçevesinde önemli olan, Platon'un düşüncesini idealizm, realizm, spiritüalizm gibi skolastiğin geliştirdiği kategorilerden birine sıkıştırmadan, girişimin asıl can alıcı boyutunun, yani "felsefeyi, evrensel, doğru bir sistem" olarak kurma çabasının altını çizmektedir. Bu çabanın asıl amacı ise böyle evrensel bir söylemde "doğruluk yargısının" mümkün olduğunu göstermektedir. Böylece ilk olarak "akıl" kavramı, Hıristiyanlık geleneği ve XVII. ve XVIII. yüzyılların bilimsel planda geliştireceği geleneklerden geçip, bu gelenekler boyunca zenginleşerek günümüz Batı düşüncesinin temelini oluşturacak olan ilk tanımını bulmuştur: "Platon felsefeyi buldu: Kültürün akıldan bundan sonra anlayacağı şeyi tanımladı. Böylece, 'Akdeniz-Batı' düşüncesinin, kendisi içinde değerlerini kuracağı, gelişimini göstereceği çerçeveyi çizdi."[13]

Hegel söyleminin gerçekleştirdiği ikinci öğe olan, Hıristiyanlığın ilkesinde anlatımını bulan nokta, yine gerçekle rasyonelin birliğinin araştırılmasına değgin: "Sonluyla sonsuzu", "tanrısal olanla dünyasal olanı" İsa imgesinde uzlaştıran Hıristiyanlık, Batı düşüncesinin bu arayışına yeni bir yanıt sunuyor. İsa imgesiyle tanrısal olan dünyevi bir boyut kazanıyor. Hıristiyanlığın, Kilise olgusuyla gölgede kalan bu ilkesinin yeniden canlandırılması ise, Hegel'e göre, Protestanlığın olumlu yanını oluşturmaktadır.

Bilindiği gibi, Yunan düşüncesi, örneğin bir Thukydides'le verdiği üstün örneğe rağmen, döngüsel bir zamansallık anlayışına sahipti. Başı, yönü belli olan çizgisel zamansallık ve onun bir sonucu olan ilerleme düşüncesinin Hıristiyanlığın getirdiği tarih anlayışının ürünü olduğu genellikle kabul edilen bir düşüncedir. Ama yine bilindiği gibi, Hıristiyan tarih anlayışında tarih, anlamını kendinde değil "vahiy"de bulmaktadır. İşte Hegel'in tarih felsefesi, örneğin bir Aziz Augustinus'un bu noktada ve derin bir biçimde ayrılmaktadır. Hegel'de tin, kendi oluşumundan önce gelen bir şey değildir. Yani tarihin anlaşılabilirli-

13 Châtelet, F., *Platon*, Paris, 1965, Gallimard, s. 243.

ğinin ilkesi tarih-dışı bir odakta aranmamaktadır. Her ne kadar Hegel–tarih felsefelerinin hemen tümü gibi– tarihi, daha sonra yadsımak amacıyla kabul etmekteyse de, oluşu rasyonel kılan ilke, oluşa içkin olarak kabul edilmiştir. Bu nokta praksis felsefeleri için çok çekici olmuştur. Bir başka deyişle zamansallık zaten mevcut olan bir özün açılımı değildir. Ama bu, Hegel'in söyleminin laik okunmasını önerenlere katıldığımız anlamında alınmamalıdır. Çünkü Hegel'deki, her şeyi tarihselleştirme, varlığın düşünsel, maddesel hiçbir boyutunu tarihin dışında bırakmama isteminin, aslında, onun, tarihi Tanrının meşrulaştırılmasının alanı olarak görmesi olgusuyla birlikte düşünülmesi gerektiğine inanıyoruz. Gerçeğin rasyonelle uzlaşması ilkesi, yani Hıristiyanlığın "Tanrının dünya ile uzlaşması" şekline dönüştürdüğü ilke aynı biçimde Hegel'in tarih felsefesinin ana ilkesi olmaya devam etmektedir. Yalnız, Hegel'in ona getirdiği büyük bir yenilik söz konusudur. Hegel bu uzlaşımın yolunun tarihin hesabını vermekten geçtiğini görmektedir. Tarih, tarih-dışı bir ilkenin kendini açığa vurması için bir fırsat olmaktan fazla bir şeydir. Hıristiyanlığın sunduğu İsa imgesinde tanrısal ile dünyasal arasında oluşturulmak istenen uzlaşımın, gerçek bir dolayımı gerektirdiği düşüncesini gören Hegel, bu düşünceyi felsefesinin temel kategorilerinden birisi yapmıştır. (Bilindiği gibi Lukács, *Tarih ve Sınıf Bilinci*'nde bu kategoriyi praksis felsefesi çerçevesinde yeniden canlandırma girişiminde bulunmuştur). Bunun, uzlaşım sorunsalı açısından anlamı şudur: Tarihin tümüyle rasyonel bir söylemin konusunu oluşturabilmesi için, tarihteki irrasyonel olayların, çatışmaların, haksızlıkların anlamlandırılması gereklidir. Bütün bu irrasyonel nitelikteki noktalar, bütününde rasyonel olan, aklın anlaşılır kılabileceği, hesabını verebileceği "an"lar olarak görünmelidirler. Bu ise, ancak çelişkiyi dışlamayan bir düşünce biçiminin (diyalektik) işidir. Ancak böyle bir düşünce, dolayım kategorisi aracılığıyla, tarihin olumsuz anlarını atlamadan, bu sürecin bütününde taşımakta olduğu rasyonaliteyi açığa çıkarabilir. Böylece Platon'un ona kazandırdığı tanımla "tümüyle rasyonel bir söylem" olarak felsefe bir tarih söylemi olarak mümkün olabilecek, gerçekle rasyonelin birliği ilkesini hiçbir öte-dünya fikrine sığınmaksızın savunabi-

lecektir. Ama praksis felsefelerinin kendi itirazlarını aktararak özetle diyebiliriz ki, Hegel düşünceyi tarihselleştirmekle, tarihi, düşünceye indirgemiştir. Onun felsefesi eski sorunlara yeni çözümler getirmek iddiasında değildir. Onun iddiası çok daha büyüktür: Bütün mümkün söylemlerin söylemini kurarak hakikat sorunsalından kurtulmak. Geçmişteki filozofların görüşleri yanlış değildir, tersine onlar Hegel sisteminin geçici anları olarak sunulmakta ve onların doğru bir biçimde okunmasının nasıl bizi felsefe tarihinin ana sorunsalını oluşturan varlıkla düşüncenin ilişkisi sorununa ve ondan kaynaklanan hakikat sorununa Hegel'in getirmiş olduğu yanıta götüreceği gösterilmektedir: Tamamıyla meşru söylem ancak bütün söylemleri içine alıp bütününde onları aşan bir söylem olabilir. Böyle bir söylemin meşruluğunun ayrıca ispatlanması gerekmemektedir. Çünkü o, diğer görüşleri dışlamamakta, tersine onların hesabını verebilmektedir. Böylece, Hegel'e göre, söylem, varlıkla düşüncenin birliği ilkesi sayesinde kısır hakikat sorunsalından kurtulmuştur.

Mümkün dünya görüşlerinin hesabını verebilecek, aynı zamanda da kendisini onlardan çok farklı bir "bilim" konumuna yerleştirebilecek bir kuram geliştirmek (ideolojilerle ilgili bir kuram) praksis felsefelerinin de amacı olmuştur. Onlar da tarihin rasyonel okunmasının –hem de ampirik olandan hiçbir biçimde ayrılmadan– gerçeğin bilimsel bilgisi olarak mümkün olduğunu ispatlamaya çalışmışlardır. Ama bu okuma, yazımızda altını çizmeye çalıştığımız noktalarda Batı rasyonalizminin genellikle teoloji kaynaklı eski şemalarını yeniden üretmekten kurtulamamıştır. Praksis felsefelerinin Hegel'de buldukları o çok çekici yan, yani bu felsefenin akla verdiği önem, onun insana ayırdığı büyük yer olarak yorumlanmaya çalışılmıştır. Oysa, L. Colletti'nin dediği gibi, "Hegel için *antropoloji teolojinin bir anından başka bir şey değildir.*" Hegel'de insanın bilinci, Hıristiyanlıkta asıl içeriğine kavuşmuş olan *logos*'un kendi bilincine erişmesi olayı dışında bir anlam taşımaktadır.

Praksis felsefesinin rasyonalist bir tarih felsefesi olarak eleştirisini yapan C. Castoriadis şöyle demektedir: "Marksizm, o halde tarih felsefesini aşamamakta, yalnızca bir başka tarih felsefesi oluşturmaktadır. Olaylardan çıkardığı rasyonalite, as-

lında onlara zorla kabul ettirdiği rasyonalitedir. Sözünü ettiği "tarihsel zorunluluk", felsefe terimiyle söylersek, Hegelci akıldan hiç de farklı bir şey olmamaktadır. Her ikisinde de insanın tam olarak teolojik bir yabancılaşması söz konusudur."[14] Castoriadis'in, praksis felsefesini Batı rasyonalizminin içinde kökleşmiş bulunan teolojik kategorilerin ipoteğinden kurtarmak amacıyla geliştirdiği görüşleri burada özetlememiz mümkün değil. Ama onun ve diğer modern praksis kuramcılarının genel eğiliminin, tarihteki ve toplumdaki sembolik boyutun ve ona bağlı olarak imgesel öğenin öneminin vurgulanması, determinist yaklaşımın bir türlü yanıtlayamadığı anlam sorununun irdelenmesi, toplumda işlevsellikle sembolik olan arasındaki sıkı ilişkinin çözümlenmesi yönünde olduğunu söyleyebiliriz.

14 Castoriadis, C., *age.*, s. 66.

Hegelci Özgürlük Felsefesinden Devlet Bilimine: Görüngübilim *ve* Hukuk Felsefesi

Tinin Görüngübilimi'ni, Kojève'de en iyi örneklendiren birini gördüğümüz gibi, bir özgürlük felsefesi, mutlak bir antropoloji olarak okumak mümkün görünürken, *Hukuk Felsefesinin İlkeleri*, bu tarz bir okumayı imkânsız kılmasa bile, büyük ölçüde güçleştiren bir metin olarak karşımıza çıkıyor. Kitabın önsözü bu açıdan özellikle zengin bir metin olarak görünmektedir: Akılsallığın gerçek, gerçekliğin ise akılsal olduğunu dile getiren ünlü cümle,[1] "Var olanı kavramak felsefenin görevidir, çünkü var olan akıldır[2]" cümlesiyle birleşince, Hegelci hukuk felsefesine yönelecek saldırılar için bitmez tükenmez bir kaynak oluşturmaktadır. Politika felsefesi tarihiyle ilgilenen düşünürlerin bu konudaki tartışmalarının, Hegelci devlet felsefesinin, özgürlük, demokrasi, insan hakları gibi çağımızın politik ve moral değerleri açısından savunulamaz olan bir devlet apolojisi olup olmadığı sorusu üzerinde odaklandığı söylenebilir.

Gerçekten de *Görüngübilim*'de kendini *varlıktan* çok, *oluş* filozofu olarak sunan Hegel, *Hukuk Felsefesi*'nin daha önsözünde, tarihin sona erdiğini ve aklın belli bir kurumda, modern devlette cisimleştiğini söylemekte ve böylece, felsefe tarihinde Platon ve Hobbes'dan sonra rastlanan en katı devletçi tutumlardan birini sergileyeceğini bize bildirmekte değil midir? Bu soruya verilecek cevaba bağlı olarak, tartışmalar, Hegelci politika felse-

1 Hegel, G. W. F., *Principes de la Philosophie du Droit*, Fr. Çev., A. Kaan, Gallimard, 1968 baskısı, s. 41.

2 Hegel, G.W. F., *age.*, s. 43.

fesinin, onun kendi sistemine ihanet olarak nitelendirip nitelendirilemeyeceği yönünde gelişir. Varılan sonuçlara bağlı olarak da devlet felsefesi kimilerine göre Hegel sisteminin kaçınılmaz sonucu, hatta doruk noktasıyken, kimi düşünürlere göre de, ya zamanın politik ve toplumsal koşulları göz önüne alınarak bağışlanabilir ve belki de savunulabilir, ya da yaşlı filozofun Berlin döneminin bir ürünü olarak ihmal edilebilir bir bölümünü oluşturmaktadır.

O halde, her şeyden önce *Görüngübilim* ile *Hukuk Felsefesi*'ni, genel çizgileri ve temel savlarıyla karşılaştırma yoluyla Hegelci politika felsefesinin aykırı yönünü belirlemeye çalışalım.

Genel olarak Hegel, Alman idealizminin bir özne felsefesi olarak Kant ve Fichte'de benimsemiş olduğu yola tepki olarak ortaya çıkan ve bu felsefelerde zarara uğramış olan nesneyi "doğa" adı altında yeniden canlandırarak temele alan ve genel olarak da, felsefenin mutlak idealizm olması gerektiğini, ya da başka bir deyişle, özne ile nesnenin özdeşliği düşüncesi üzerine kurulması gerektiğini ileri süren Schelling'in yanında yer alan bir filozof olarak tanınır. Buna karşılık Hegel'in bir gençlik dönemi ürünü olmakla birlikte en önemli eseri olarak nitelendirilen *Görüngübilim*'de bilinç bakış açısına yerleşmesi, yani Kantçı-Fichteci yaklaşımı benimsemesi şöyle açıklanabilir: Hegel, özne ile nesnenin özdeşliği savını yani mutlak idealizmin temel savını felsefi düşüncenin tarihsel gelişimi sonucunda ulaşılmış bir sav olarak görmektedir. Mutlak idealizm bilincin tarihsel süreç içinde benimsemiş olduğu bakış açılarının sonuncusudur. Ama, Hegel kendi idealizminin mutlak idealizm olması için bundan fazla bir şey olması gerektiğini düşünür. Bu "sonuç", gerçek bir son olmak için, sürecin tümünü anlamalı, açıklamalı, hesabını vermeli, böylelikle de 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. Bu anlamda Hegel'in felsefesi tarihsel açıya yerleşmiş bir kültür felsefesi, dolayısıyla da felsefenin bir felsefesidir. Mutlak idealizm, kültürün din, bilim, sanat gibi alanları üzerinde, insan bilincinin bu alanlarda vardığı sonuçları kavramsallaştırarak düşünen, yani *kültürü anlayan*

felsefenin tarihsel serüveni üzerinde düşünme yoluyla *felsefeyi anlayan felsefedir.* Bu anlamda gerçekleştiğinde felsefe, mutlak olmakta, anladığı konuyla kendisi özdeşleşmektedir. Ama bu son, felsefi bilincin kendisini anlaması tarzında bir son olduğu ölçüde hiçbir soruna yol açmazken, gerçekle akılsallığın özdeşliği tarzında *Hukuk Felsefesi*'nde dile getirildiğinde, felsefe tarihçilerini düşündürmekte, hatta az ya da çok ürkütmektedir.

Hegel'in kendi felsefesini felsefi bilincin gelişiminin son anı olarak görmesi, rasyonalist, sistemci felsefenin Hegel'le birlikte sona ermesi anlamında kabul edilebilir bir şeyken, Prusya devletini gerçeklik ve akılsallığm hesaplaşması süreci olarak tanımlanan tarihin son anı, diyalektiği noktalayan özdeşlik anı olarak sunması, en azından, yine tarihin kendisinin çürüttüğü bir görüş olmaktadır. Üstelik burada felsefenin savı politik bir sav olarak özelleşip yalnızca düşüncenin tarihini sona erdirmemekte, politik, toplumsal, tüm yönleriyle insanlığın gelişimi olarak tarihi sona erdirmektedir.

Bu konunun tam olarak aydınlatılması için Hegelci hukuk felsefesinin daha yakından incelenmesi gerektiğinden, söz konusu sorunu, yazımızın sonunda yeniden ele almak üzere, şimdilik yalnızca ana hatlarıyla belirtmekle yetineceğiz. Bununla birlikte, Châtelet'nin bu konudaki görüşlerini şimdiden hatırlatmak *Görüngübilim* ile *Hukuk Felsefesi* arasındaki ilişkinin, sanılanın tersine, bütünleyici bir ilişki olabileceği konusunda bazı ipuçları sağlamak açısından yararlı olabilir: Châtelet'ye göre *Görüngübilim*'de dile getirilen felsefe kendisini, yine kendi içinde yer alan felsefeler gibi bir felsefe, felsefi bir bakış açısı olarak sunmamakta, felsefenin felsefesi, felsefenin hakikati olduğunu ileri sürmektedir. Bu savın ispatı, söz konusu metinde serimlenen bakış açılarının içinde yer aldığı sürecin *kapanmasını*, bitmesini gerektirir. Başka bir deyişle *Görüngübilim*'in son bölümünü aşmak istediğimizde, mantıksal bir zorunluluk sonucu olarak kendimizi aynı metnin ilk bölümünde buluruz. Aynı biçimde, *Mantık* kendisini, "bir sistem olarak içinde varlığın ve söylemin tüm kategorilerini kapsayan kapalı bir bütünsellik" olarak sunmaktadır.[3] Bütünsellik, sistemin mantıksal olarak ispatı ol-

3 Châtelet, F., *Hegel*, Seuil, 1981, s. 129.

makla birlikte, bu tür bir ispat Hegel'e yeterli gelmemekte ve tarihsel bir "ispat"la tamamlanmayı gerektirmektedir. Çünkü *Mantık*, gerçeklikle akılsallık arasında mevcut olan ayrılıklara karşın, aslında ikisinin özdeş olduğunu mantıksal olarak ispatlamıştır. Ama bu sonuç yalnızca *düşünceye göre* bir sonuç, *düşünce için* bir sonuçtur. Bu sonucun, gerçekte ulaşılan son uğrak olduğu biçiminde bir kanıtını Châtelet'ye göre, *Hukuk Felsefesinin İlkeleri* ve *Tarih Felsefesi Üzerine Dersler* getirecektir. Aslında bu iki tarih üzerine söylemin getireceği kanıtın ipuçları *Görüngübilim*'in önsözünde şimdiden belirtilmektedir: Felsefe artık bilgelik-sevgisi olmaktan çıkıp bilim olma yolundadır; çünkü dünyanın kendisi, kendini ve toplumu kavrayan bir örgütlenme formunu, modern devleti tanımak üzeredir. Bu devlet gerçeklikle akılsallığın özdeşleştiği, toplumun devlet aracılığıyla kendi bilincine ulaştığı noktadır. Fransız Devrimi ve daha sonra Napoléon'un kurduğu imparatorluk aracılığıyla son aşamasına ulaşan gerçeklik, aklm, felsefenin, kendisini bir bütün olarak kavramasına imkân tanımaktadır. Hegel'e göre insanın gerçekten bilim yapabilmesi yani varlığı akılsal olarak ve bütünüyle kavrayabilmesi için, önce, rasyonel bir devletin bilinçli bir yurttaşı olarak ortaya çıkabilmesi gerekir. Başka bir deyişle, bilgelik-sevgisinin bitmesi, bilimin başlaması için, tarihin bitmesi, onun son anı olan modern devletin doğması gerekir. *Görüngübilim*'in önsözünün önceden bildirdiği bu sonuç, yine de *Görüngübilim*'de yer alan antropolojik savlarla pek çok açıdan uzlaşmaz görünmektedir. Bu son noktayı açıklamak için söz konusu savları kısaca hatırlatmamız yerinde olacaktır.

Görüngübilim'de yer alan ünlü Köle-Efendi diyalektiği Hegelci söylemin çağdaş özgürlük felsefeleri açısından okunmaya en uygun bölümünü oluşturur. Burada yer alan, bir özbilincin ancak bir başka özbilinç tarafından öyle kabul edildiği ölçüde kendinde ve kendisi için var olacağı savı, Hegel felsefesinin, özbilinci daha başlangıçtan itibaren bir toplumsallık ortamında ele alması bakımından, diğer bilinç felsefelerinden kesin olarak ayrıldığı kanısına yol açmaktadır. Diğer özbilinçlerle kendisi arasında, dış dünya ile arasında yer alan uçurum kadar derin bir uçurum bulunan kartezyen özbilinç anlayışı, Kant'ın bilinç

felsefesinde bu açıdan önemli bir değişikliğe uğramadan süregitmişken, Hegel felsefesinde özbilinç olma süreci diğer özbilinçlerle ilişkisi içinde, yani toplumsal bir praksis çerçevesinde ele alınmakta ve Kojève gibi yorumculara hareket noktası oluşturabilmektedir. Kabul etme kavramının karşılıklı olması koşulunun, ne ölçüde, evrensel uzlaşım düşüncesiyle birlikte çağdaş demokrasi ideali açısından yorumlanabileceği, bu yorumun ne ölçüde Hegel'in toplum ve tarih felsefesine uygun olacağı *Görüngübilim* çerçevesinde "tartışılabilir" bir konu olduğu halde, *Hukuk Felsefesi* göz önüne alındığında söz konusu bile edilemez görünmektedir. Yine *Görüngübilim*'in aynı bölümünde Hegel, Freud'u çağrıştırır bir biçimde, *istek* kavramına büyük yer vermekte ve *karşılıklı kabul* kavramını onun üzerine temellendirmektedir: Hegel'e göre bilincin kendisine dönmesi ve özbilinç olması için bilme edimi yeterli değildir. Çünkü bu etkinlik özneye değil, nesneye yönelir ve onu ön plana çıkarır; o, bilincin bilinci değil, onun konusu olan nesnenin bilincidir. Bilincin kendisine yönelmesi ve özbilinç olması biyolojik varlığa ait bir tavır olan istek sayesinde olacaktır. Ama isteğin özbilince götürmesi için, onun kendisini belirleyen, ona içeriğini kazandıran şey olan konusunun doğal bir nesne değil, yine bir başka insanın isteği olması gerekir. Böylece bilinç, başka bir insanın isteğini isteyerek yani kabul edilmeyi isteyerek insan olur, özbilinç olur. Bu hatırlatmaları burada yapmamızın sebebi, *Görüngübilim*'de istek ile özbilincin *sine qua non* koşulu olan *kabul edilme* arasında yer alan sıkı ilişkinin altını çizerek aynı konuya *Hukuk Felsefesi*'nde ayrılan yeri aydınlatmaya çalışmaktadır. *Hukuk Felsefesi*'ne göre toplumsal uzlaşım yalnızca tözsel tümellik yani devlet aşamasında gerçekleşir; ondan önceki bütün uzlaşma biçimleri gerçek evrenselliği sağlamaktan uzaktır. Kendi içinde belli bir mantığı gerçekleştirir görünen sivil toplum konusunda bile Hegel, Ricardo'nun bu konudaki tutumunu andırır bir biçimde, kötümser bir yaklaşımı benimser görünmekte ve ileride göreceğimiz gibi, devlete toplum karşısında tanıyacağı aşkın konumu bu kötümser yaklaşım üzerinde temellendirmektedir.

O halde *Hukuk Felsefesi*'nde toplumsal birlik ve evrensel uzlaşım, bireysel isteklerden ve çıkarlardan hareketle –ve aslında

onlara rağmen– gerçekleşen bir pazar mantığının ürünü olarak, toplumda değil, Hegel'in biricik politik düzlem olarak gördüğü devlette gerçekleşecektir. Bu durumda *Görüngübilim*'in bireyler arası ilişkiye ve topluma verdiği önemin, *Hukuk Felsefesi*'nde yerini, toplumu düşünen, kavrayan, kuran bir devlet anlayışına bıraktığını söylemek yanlış olmayacaktır. Eric Weil'in de bir makalesinde belirttiği gibi, *Hukuk Felsefesi*'nde devlet, istekler, gereksinmeler ve doyumlar sistemi olan toplumu *düşünür*; onu sivil toplumun yani bilinçsizce, mekanik bir biçimde işleyen ekonomik toplumun üzerine yükseltir.[4] Devlet, aynı zamanda, toplumsal morali, aileyi kollar; insanların özgürlüğünü ve saygınlığını, kısacası insanlığını yaşamalarına izin verecek politik ortamı hazırlar. Doğal olarak, birey için bu kadar çok şey yapan devletin ondan bekledikleri de oldukça fazla olacaktır: Bireyler kendilerine sağladığı birliğe ve bütünlüğe karşılık olarak, gerektiğinde, devlete, tüm çıkarlarını ve hatta hayatlarını feda etmek durumundadırlar.

Devlet toplumsal özbilincin oluştuğu tek düzlemdir. Bu durumda akla hemen şu soru gelmektedir: Toplumun devlet düzeyinde gerçekleşen biricik bilincinin öznesi kim ya da kimlerdir? Hegel'in devlet anlayışında kendisine en üstün yeri vermekle pek çok saldırıya yol açtığı Monark, şaşırtıcı bir biçimde, bu bilincin taşıyıcısı olarak sunulmamaktadır. Onun yerine, Hegel, Platon'u çağrıştıran bir biçimde, bu görevi devlet görevlilerinden bekler: Toplumu, tümel olanı, genel çıkarı düşünen ve onun için çalışanlar, yalnızca bu amaç için ve yetenekleri göz önüne alınarak, üstelik de son derece demokratik bir biçimde seçilmiş olan uzmanlardır. Hemen belirtelim ki, bu nokta Hegel'in devlet anlayışında demokrasiye yer verdiği tek noktadır denilebilir. *Bilme* ve *yönetmenin*, Platon'un *Devlet*'inden sonra, bu denli açık bir biçimde bütünleştiği başka bir politika felsefesine rastlamak oldukça güçtür.

Bütün bu noktalar göz önüne alındığında, artık, gerçekliğin akılsal, akılsallığınsa gerçek olduğunu bildirerek tarihi, zamanın Prusya devletiyle noktalar görünen, Fransız Devrimi'nin politik

4 Weil, E., "La 'Philosophie du Droit' et la Philosophie de l'Histoire Hégélienne", *Hegel et la Philosophie du Droit*, PUF., 1979.

ve toplumsal kazanımları olan insan haklarının temelinde yatan doğal hukuk ve toplum sözleşmesi anlayışlarına karşı çıkan bir politika düşüncesi ürünü olarak *Hukuk Felsefesi*'nin Hegelci sistemin içinde kapladığı yerin ve taşıdığı anlamın ayrıca belirlenmesi gereği daha açık bir biçimde kendini duyurmaktadır.

Devletin Tin Felsefesindeki Yeri

Hegel'in felsefesi bir mantık, bir doğa felsefesi ve bir tin felsefesinden oluşur. Doğa felsefesinin temellendirmeye çalıştığı görüş olan bilimle varlığın özdeşliği görüşü, yalnızca, düşüncenin yasalarının aynı zamanda varlığın da yasaları olduğu savına değil, ayrıca varlığın gelişiminin mutlak bilgiyle yani tam olarak gerçekleştirilmiş kavramla sonuçlandığı savma dayanır: Düşünce varlığa yabancı değildir; tersine, o varlığın mükemmelleşmesidir. Varlığın diyalektiği tıpkı düşüncenin diyalektiği gibi, şeylerin mutlak varlıklar değil, birbirine geçen, kendini yadsıyarak diğerine dönüşen varlık anları olduklarını, yani kendi yadsımasını içinde taşıyan sonsuzluğun sonlu anları olduklarını ortaya koyduğu için, varlıkla düşünce özdeş olmaktadır. Düşünce, ide, varlığın dışında bulunan, ona ayrıca eklenen bir şey olmayıp, varlığın açınlanmış, açıklanmış, kavranmış durumudur. Bu bakımdan mantık, varlığın ve düşüncenin formlarının kuramı olarak, sistemin birinci uğrağını oluşturmaktadır. Hegel mantığı, Tanrının yaratım anından önceki sonsuz özüyle karşılaştırır. Mantıktan doğa felsefesine geçiş, teolojinin terimleriyle, bir tür yaratım olarak düşünülebilir. Doğa tinin karşısında bir dışsallık, yabancılık alanıdır. Orada, maddesel varlığa özgü yayılım, tinsel gerçekliğe özgü zaman kategorisinin yerine geçer. Tin için *başka* olmak, *mekânda* olmak, yayılımlı olmaktır. Hegel'e göre doğa, idenin dışsal formudur.

Bu açıklamalardan anlaşılacağı gibi, aslında Hegel'in bütün sistemi (mantık ve doğa felsefesi de içinde olmak üzere) bir tin felsefesidir. Ama mantıkta tin, gerçek varoluşa sahip olmayan soyut bir öz olarak kendini gösterir, doğa felsefesinde ise dışsal formu içinde ortaya çıkarken, tin felsefesinde, artık ne varoluşa

yabancı bir öz ne de tine yabancı bir varoluş değil, gerçek, var olan bir tin söz konusudur. Bu alan artık en geniş anlamıyla insan fenomenleri alanı ya da kültürdür. Ayrıca tin felsefesinde bu kültür yalnızca özü bakımından değil, aynı zamanda gelişimi bakımından da, yani tarih olarak incelenmektedir.

Hegel bu tarzda kavradığı tini, ya da başka bir deyişle, insan fenomenlerini üç bölüm içinde inceler: Öznel tin, nesnel tin ve mutlak tin. *Görüngübilim*'de ele alındığı biçimiyle öznel tin, doğaya gömülmüş bulunan bilincin kendini ondan ayırma çabalarının türlü evrelerinden oluşan bir tarihe sahiptir. Bu tarihte, bencillik, alışkanlık, istek ve anlık anlamında düşünce özel uğraklar olarak kendilerini gösterir. Öznel tinin ilk figürü olan doğal bilinç, *kendindedir, kendi için* değildir; çünkü o, kendi içinde ve dışındaki doğayı dolayımsız bir biçimde yaşamakta, duymaktadır. Alain'in bir yazısında belirttiği gibi,[5] *Görüngübilim*'de bu evre, çocuğun, delinin ya da peygamberin bilinç durumunu karşılar. Daha sonraki bilinç figürlerinden biri olan anlığın soyutlamaları dışında düşünülmesi oldukça güç olan bu evrede, henüz bilinç için, iç ve dış birbirinden ayrılmamış durumdadır. Bu bilincin "şafak vakti", özne ve nesneyi ayırmak üzere, daha sonra, anlığın gelip çizeceği çizginin berisine düşmesi nedeniyle, "dile getirilemez" bir bütünlük olarak kendini gösterir. Bilincin bu evresi ancak, onun dışına çıkmış olan bir bilinç tarafından anlaşılabilir; oysa bu anlama özne ve nesne ayrımını yapmış olan anlığın işi olacağı için, olsa olsa, "düşüncenin yarı aydınlık doğuşu" olarak kavranabilecektir. Alain, *Görüngübilim*'de "tinin efsanesinin" bu evresini anlatan bölümlerinin özetlemeyi imkânsız kılacak bir şiirsellikte olduğunu söyler. Ama yine de özetlemek gerektiği için bu konuda şunları söyleyebiliriz: Nasıl Hegel, tinin ilk büyük anı olan mantıkta, onun varoluştan yalıtılmış olduğunu, dolayısıyla da yetersiz olduğunu göstererek doğa felsefesine geçtiyse, aynı biçimde, doğadan tine yükselişi kavramaya çalıştığı öznel tin aşamasında da, bu ikinci yalıtılmış anın yetersizliğini yani öznelliğin yetersizliğini göstermeye çalışmaktadır: Tin, her şeyden önce, kendinde ve kendi için varolmak için doğaya karşı çıkmalı; hem anlık olarak

5 Alain, "L'Esprit Subjectif", *Introduction à la Philosophie*, Flammarion, 1967.

özne ve nesne ayrımını yapmalı, hem de isteme olarak diğer bilinçlerle arasındaki ilişkiyi kurmalıdır. Öte yandan, bilme düzleminde özne ve nesne ayrımını yapmak, isteme düzleminde de diğer bilinçlerle ilişki kurmak, bilincin hem özbilinç olma yoluna girmesini sağlayan hem de onu bu konuda yetersiz kılan girişimlerdir. Çünkü en yetkin örneğini Kant'ta bulduğumuz anlık felsefelerinin temel ilkesi, bilen ile bilineni birbirinden ayırarak anlamak olduğu halde, transandantal mantığın öznesi kendini, deneyim nesnelerinin bağından bağımsız bir şey olarak kavrayamaz: Kant'ın felsefesinde bilinç dönüp dolaşıp nesneye varır; bir türlü, kendi bilinci, özbilinç olamaz. Ama, belki yine aynı nedenledir ki onun nesne olarak kavradığı da bir "fenomen", yani zaten kavrayamadığı "bilince göre olan"dır. Alain'in de gösterdiği gibi, anlık, "kendi dışına atılmış olan, doğaya yayılmış olan ve kendi birliğini, ancak, yasalar çerçevesinde birleştirdiği bir doğa tasarımı sayesinde bulan tin"dir.[6] Bu nedenledir ki, düşünüş üzerine bir düşünüş olma amacını taşıdığı halde kritik felsefe bir özbilinç felsefesi olamamaktadır. Hegel'in, henüz doğaya gömülü bulunduğu biyolojik varoluş aşamasından hareketle ele alarak, geçirdiği tüm anların diyalektiğini incelediği öznel tin, o halde, son aşamasında bile, nesnenin karşısında yer alan bireysel bir bilinç olmaktan kurtulamamaktadır.

Nesnel tinin dünyası, insanın, içinde kendini tanıyacağı ikinci bir doğa olarak nesnelleştiği ürünler dünyası, yani ahlaksal, toplumsal ve politik kuralların, kurumların dünyasıdır. Bu dünya gerçek bir dünyadır; ama bu gerçeklik maddesel değil tinseldir. Bu, mesela içinde eğitilip yetiştirildiğimiz çağımıza özgü ortamdır. Bu ortam, bu dünya, töreler, alışkanlıklar, kurumlar, devlet, hukuk, dil, düşünme tarzları, yerleşik düşünceler olarak, bireyleri aşan, onları hem derin bir biçimde belirleyen, kuşatan, hem de kendisine karşı koymak istediklerinde onları durduran ve hatta cezalandıran ikinci doğadır. O halde, onun ilk özelliği *öznel olmaması*, bireyler üstü olmasıdır. Nesnel tinin ikinci özelliği *tarihselliğidir*: Onun tarihi kendisini oluşturan törelerin, yasaların, kurumların, toplumsal politik ve ahlaksal formların tarihidir. Başka bir deyişle, nesnel tin insanı yalnızca biyolojik bir

6 Alain, *age.*, s. 248.

varlık olmaktan kurtaran, onu, tek bir sözcükle söylersek, tarihsel bir varlık kılan şeydir. Nesnel tinin üçüncü ve son ayırt edici özelliği *özbilinçten yoksun olmasıdır.* Aslında nesnel tin, öznel tinin taşıyıcısı olan bireyler aracılığıyla çalışır, kendini gerçekleştirir. Buna karşılık, o bir bütün olarak, tek bir bireyde kendi bilincine ulaşmaz. Bir bakıma, bu öznelleşmeme, onu nesnel kılan, nesnel tin yapan özelliktir. Öte yandan bu özellik onun aykırılığını da oluşturur: *Tinsel bir gerçeklik olmakla birlikte bir bilinç olmamak.* Bilindiği gibi, Hegel sisteminde pek çok düzeyde kendini gösteren bu aykırılık, tarih felsefesinde, *aklın kurnazlığı* biçiminde bir kurama dönüşür: Tıpkı insanın araçlar, makineler yoluyla doğayı kandırması ve onun yasalarının (yeldeğirmeni örneğinde olduğu gibi) kendi saptadığı bir amaca hizmet etmesini sağlaması gibi, tarih de, mesela, bir Sezar'ın iktidar hırsını kullanarak, kendi gelişimini, ilerlemesini sağlamaktadır. Aynı durum, daha sonra göreceğimiz gibi, nesnel tinin sivil toplum alanında yani ekonomi alanında da gerçekleşecektir. Bu alanda da tinin gelişimine katılan, onu kendi eylemleriyle besleyen öznel bilinçlerin hiçbiri onun gerçek sahibi değildir. Hatta, nesnel tin üzerine bilgimiz (felsefe) bile, nesnel tinin kendi alanında değil, mutlak tin alanında yer alacaktır. Kısacası, bilinçler tarafından taşınan, gerçekleştirilen, geliştirilen nesnel tinin kendisi bir özbilinç değildir. Böylece, bir bilinç olduğu zaman bir özbilinç olmayan (çünkü, Köle-Efendi diyalektiğinin gösterdiği gibi, bir özbilinç yani bir insan oluşunu, kendisinin de bir özbilinç olduğunu kabul ettiği başka bir özbilince kabul ettirerek, bu konuda sahip olduğu öznel kanıyı nesnel bir hakikate dönüştürmeyi tam olarak başaramayan) öznel bilinç, en sonunda nesnel olduğunda (yani nesnel tin dünyasına ulaştığında), bu kez de bir özne olamamakta, kendi bilincine sahip bir bilinç haline gelememektedir.

Nesnel tin evrensel tindir, somut evrenselliktir, yani tinsel birşey olan evrenselliğin somutlaşmasıdır; ama o evrensel bir bilinç değildir. Bu arada belirtmek gerekir ki nesnel tin, öznel tinlerin toplamından başka ve daha fazla bir şeydir; çünkü onun kendine özgü bir hayatı, bir bireyselliği vardır. Nesnel tinin hayatı ve gelişimi, adına tarih dediğimiz bir mantığa sahiptir ve nesnel tin, aslında kendi gelişimiyle özdeş olduğu için,

aklm zamanda açmlanmasıdır, yani tarihtir. Hegel bu tarihin, özü bakımından, zamanın ulus-devleti aşamasında tamamlandığını ve bu nedenle de *hukuk* ve devlet *idesinin* felsefi biliminin artık yapılabileceğini düşünmektedir; *Hukuk Felsefesinin İlkeleri* işte bu bilimin ilkelerinin serimlenmesidir. Hegel'in bu eseri, çoğu kez belirtildiği gibi, kuruluğu ve aşırı soyutluğu ile, onun daha önceki ürünleriyle tanışmış olanlar için, hayal kırıklığına yol açacak özelliktedir. Hakikatin yalnızca bir sonuç olmayıp, bilincin ona adım adım yaklaştığı sürecin tümünü kuşattığı görüşünde olan bir filozof için oldukça yadırganacak bir biçimde, bu eserde, Hegel'in gençlik döneminde geliştirmiş olduğu politika ve tarih savlarının izlerini bulmak oldukça güçtür. Bununla birlikte onun entelektüel gelişimini ve gençlik döneminin teolojik ürünlerini yakından tanıyan yorumcuları bu yaşlılık dönemi eserinde, genç Hegel'in antik site idealinin ve Fransız Devrimi konusunda duyduğu heyecanın –zamanla soluklaşmış, kurumuş da olsa– izlerini bulup ortaya çıkarabilmekteler.

Hukuk Felsefesi'*nin Yapısı ve Temel Savları*

Ansiklopedi'de hukuk, nesnel tin alanına girer. Hegel'in hukuk felsefesi *Ansiklopedi*'de yer alan konular arasında, genişleterek başlı başına bir kitap biçimini kazandırdığı tek konudur. Kitap, "Soyut (özel) Hukuk", "Öznel Ahlaksallık" (*Moralität*), "Nesnel Ahlaksallık" (*Sittlichkeit*) başlıkları altında incelenen üç bölümden oluşur; sonuncu bölüm, kendi içinde, "Aile", "Sivil Toplum" ve "Devlet" alt-bölümlerine ayrılır. Her şeyden önce Hegel'in hukuktan anladığı şeyin öznel ahlak ve soyut hukukla karıştırılmaması gerektiğini belirtelim. İlk olarak Roma İmparatorluğu döneminde ortaya çıkmış olan soyut hukuk, kişiyi "sahip olma" kavramından hareketle tanımlayan, toplumsallığı ise sözleşme kavramı ışığında temellendirmeye çalışan bir hukuk anlayışıdır. Hegel, sözleşmenin, henüz evrensel istem (irade) olmamakla birlikte, ortak istemin ilk gerçekleşme tarzı olduğunu kabul eder; buna karşılık, toplumu ve devleti bireyden hareketle ve sözleşme yoluyla temellendirmeye çalışan XVIII. yüzyılın Rousseau

tarzı bireyci kurumlarına karşı çıkar. Bu kurumlar hukukun temeline uzlaşımı yerleştirmekle yanılmaktadır; çünkü sözleşme isteğe bağlıdır, nesnel tin ise değildir. Hegel, kendisinden önce hukukun ya salt ahlaksallık ya da salt güç üzerine temellendirilmeye çalışıldığını düşünür. Bunlardan salt ahlaksallık, gerçek, etkin, kendini insan hayatının her anında duyuran hukuk için çok zayıf bir temeldir. Yarar ve gereksinme kavramları da bizi hukuka güç ve tehditten daha fazla yaklaştıramaz. Ayrıca, Hegel için özgürlük Kant ve Rousseau tarzı bir ideal değildir; soyut özgürlük kavramı, eylem dışında var olmayan istem için yeterli bir temel oluşturmaz. Oysa tin, ancak, özgürlük dış dünya ile ilişki kurunca nesnel tin olur. İstemin eylemi, kendi kavramını yani özgürlüğü bu nesnel ve dış dünyada gerçekleştirmektir. Öznellik kendini görünür kılmalı, nesnelleştirmeli, eyleme geçmeli; ne denli sağlam olursa olsun, kendi iç dokusunda kapalı kalmamalıdır. Asıl özgürlük, kavram ile varoluşun bütünleşmesinden doğar. O halde hukuk özgür istemin varlığıdır ve bu varlık toplumsal ve tarihsel olarak belirlenmiştir.

Özgür istemin aldığı ilk form mülkiyettir. Mülkiyet hukukun ilineksel bir formu olmayıp, kendini gerçekleştiren istemin bıraktığı bir iz, onun bir kişi olarak tanındığının bir göstergesidir. Mülkiyetin tanınması, kabul edilmesi sözleşme yoluyla olur. Sözleşme, ampirik ilişkileri aşan bir düzlemi getirdiği için, kuşkusuz, toplumsallaşmaya bir tür başlangıç oluşturur. Ama sözleşmenin doğası, onun ilgilendiği konu tarafından belirlendiği için, *soyut hukuk* insan özgürlüğünü yani insanın *varlığını* değil, onun *sahip olduğu şeyi* yani mülkü hedef alır, dolayısıyla da, insanın ne olduğunu, onun neye sahip olduğunu gösterme yoluyla kavrar. Châtelet'nin de belirttiği gibi, Hegel, soyut hukukun tutarsızlığının kendisini suç ve ceza diyalektiğinde gösterdiği kanısındadır.[7] Özel ya da soyut hukuk zayıftır; çünkü kendi başına, adaletsizliği ortadan kaldıramaz; onu yalnızca tanımlar. Sözleşme mülkiyetin tanınması ve şiddete karşı korunması amacıyla gerçekleştirildiği halde, şiddeti yine yalnızca şiddet yoluyla, ceza hukuku ve mahkemeler aracılığıyla engelleyebilecektir. Bu bakımdan mülkiyet hakkı, cezalandırma hakkını

7 Châtelet, F., *age.*, s. 133-134.

doğuracak ve üstelik, suçluyu yalnızca, kişi olarak, mülk sahibi olarak cezalandırarak, yani sahip olduğu şeyi elinden alma yoluyla cezalandırarak değil, onu, varoluşuna müdahale etme yoluyla cezalandırarak adaleti sağlayabilecektir.

O halde, insanın, şiddete açık doğal durumundan toplumsallığa geçişini sağlama iddiasında olan özel hukuka dayalı sözleşme anlayışı, aslında, gerçek bir evrenselliği kuramamakta, ancak, çelişkili, biçimsel ve soyut bir toplumsallığı temellendirebilmektedir. Ernst Bloch'un sözleriyle, "soyut hukuk zoru içerir, gerektirir; işte Hegel'in adaletsizlik üzerinde durma yoluyla ortaya koymak isteği düşünce budur." Özel mülkiyet yoluyla tikel istemler büyük ölçüde birbirinden ayrılmakta ve birbiriyle çatışmakta ve dolayısıyla, soyut ve evrensel bir hukuk ancak bir şiddet olarak gerçekleşebilmektedir. Çünkü mülkiyetten hareketle belirlenen toplumsallık çerçevesinde adalet ve hukuk ancak *değillemenin değillemesi* olarak, ceza aracılığıyla yeniden kurulabilmektedir. Hegel'e göre, özel hukuk, bir hakkın zarara uğraması sonucunda, o hakkın değillenmesi olan bu zararın değillenmesi yoluyla, yani ceza yoluyla bir dolayıma sahip olur ve ancak böylece kendi gerekliliğini kanıtlamış olur.[8] Bu bakımdan soyut hukukta ceza, özgürlüğün yeniden kurulması anlamına gelmekte ve Bloch'un doğal hukuk düşüncesinin tarihsel gelişimi üzerine yazmış olduğu ünlü kitabında alaylı bir üslupla dile getirdiği gibi, bu mantık çerçevesinde, "boyr.u vurulan suçlu, insanlığını yeniden elde etmektedir."[9]

Suç ve ceza diyalektiğinin gösterdiği gibi özel hukuk alanı gerçek özgürlük alanı değildir. Sahip olunan şey yoluyla kendini gerçekleştirmenin bu sonuçları karşısında bilinç, ahlakçı bir tarzı benimseyerek kendi içine dönecek ve böylece, Hegel'in soyut olarak nitelendirdiği bir önceki evresini, yine soyut bir biçimde yadsıyacaktır. Dış dünyada, mülkiyette kendisini temellendiremeyen *doğruluk*, içselleşerek, *iyi* ya da ahlaklılık olacak ve daha önce hukukun öznesi olan *kişi*, şimdi ahlakın *öznesi* olmayı deneyecektir.

8 Hegel, G.W.F., age., s. 133.

9 Bloch, E., *Droit Naturel et Dignité Humaine*, Fr. Çev., D. Authier et Jean Lacoste, Payot, 1976.

Hegel'in *Hukuk Felsefesi*'nde "Öznel Ahlaksallık" bölümünde ortaya koyduğu görüş ve eleştirilerin büyük bölümünün Kant ahlakını hedef aldığı bilinir. Hegel yalnızca ahlaklı olmanın kendi başına bir değer düzeyine yükseltilmemesi gerektiği görüşündedir: "Öznenin ne olduğu, yaptıklarının toplamıyla belirlenir. Eğer onlar değersiz bir dizi işlerden oluşuyorsa istemin öznesi de değersizdir; eğer tersine, onun edimlerinin oluşturduğu dizi önemli türden ise, bireyin istemi de öyledir."[10] Bloch'un da vurgulamış olduğu gibi, Hegel öznenin niyetine ve moral bilincine ceza hukukunda bile fazla değer vermez. Onun, ahlaklı edimi niyet üzerine temellendirme girişimlerine *Hukuk Felsefesi*'nde yönelttiği eleştirilerin benzerlerini *Görüngübilim*'de de bulmak mümkündür. *Görüngübilim*'de yer alan mutlak bilinç ve Fransız Devrimi'nden Kant felsefesine geçiş konularında Hegel'in ileri sürdüğü savlar üzerine farklı yorumlar geliştirilmiştir. Bu yorumların aydınlatmaya çalıştıkları sorun, Hegel'in, Kant'ın pratik felsefesini Fransız Devrimi'nin hakikati olarak nitelendirmiş olması, yani onu, bilincin bu devrimden sonra ulaştığı aşama olarak görmüş olmasıdır. Çünkü Napoléon'u Iéna'da at üzerinde gördüğü zaman, kendisini cisimleşmiş dünya ruhu karşısında hissederek heyecanlandığını söylemiş olan Hegel'in, Devrim'in hakikatı olarak onu değil de, bir eylem felsefesi üretememekle suçladığı Kant'ı görmesi, gerçekten de açıklama isteyen bir konudur. Hegel'in bu seçimini anlamamız için, onun Devrim'le Terör arasında mevcut olduğunu düşündüğü zorunlu bağı hatırlamamız gerekir: Fransız Devrimi'nin dayandığı insan anlayışı, bütün bir XVIII. yüzyıl felsefesinin geliştirmeye çalıştığı insan hakları üzerine dayanır, ve bu bildiride dile getirilen insan anlayışından hareketle toplumun yeniden kurulması yolunda verilen çabalar bütününden oluşur. Oysa bu çabalar Terör'le büyük bir başarısızlıkla noktalanmıştır. Hegel'e göre bu çabalarla, yani devrim düşüncesinin kendisiyle Terör arasındaki ilişki ilineksel bir ilişki değildir. Tam tersine Terör Devrimin özüdür. İnsan haklarının gerektirdiği üzere Devrim ve toplum akıldan hareketle yeniden kurulacaktı. Her bir bireyin özgürlüğü herkesin özgürlüğü, her bir bireyin istemi herkesin istemi ol-

10 Hegel, G.W.F., *age.*, s. 156.

duğu için, devrimden sonra yönetimi ele alanlar genel istemin temsilcileri olarak, kendilerine karşı çıkan tikel her istemi, genel istem ya da halk düşmanı olarak görüp mahkûm etmeye, yok etmeye yöneldiler. Hegel'e göre, mutlak birlik ilkesi üzerine kurulu olan ve bu nedenle de, tikel istemle genel istem, bireyle bütün arasında, ampirik olanın, tarihsel olanın beraberinde getirmesi kaçınılmaz olan karşıtlıklara kesinlikle katlanamayan tüm düzenlerde olduğu gibi, Fransız Devrimi'nde de görülen bütün "temizlik" ve terör olaylarının nedeni budur. Kendilerinin tümel istemle, halkla özdeş oldukları iddiasının, yani devrim yönetimlerinin iddiasının, ampirik dünyada, fenomenler dünyasında bu tür bir teröre yol açması kaçınılmazdır.

Kant'ın ahlak kuramı, bilincin bu politik, tarihsel deneyiminden çıkardığı sonucu dile getirir: İnsan artık kendi özünün fenomenler düzleminde yer almadığını anlamıştır. Fransız Devrimi'nin felsefesi, her bir insanın herkesle özdeş olduğunu ileri sürmüştür; oysa ampirik düzlemde gerçekleşen deneyim bu düşünceyi çürütmüştü. Bilincin yeni uğrağı olan ahlak anlayışına göre de insanın özgür olduğu ve bu özgürlüğün yasa olması gerektiği ileri sürülmektedir. Ama burada ayrım tümel istemle kendilerini özdeşleştiren yöneticilerle tikel istemin taşıyıcısı olarak kendini gösteren yönetilenler arasında değil, her bir insanın kendi içinde yapılacak, her bir insan, kendi içindeki insan özünü yani tümel insanı kategorik buyrukta dile getirdiği yasa yoluyla kendi bireysel istemine kabul ettirmeye çalışacaktır. Başka bir deyişle, Hegel'e göre, devrimin mutlak özgürlük ilkesi, ahlaksal tutumda, dışsal görüngüler dünyasından geri çekilerek içselleşmektedir: Kant'a göre de insanın özü özgürlüktür; ama özgürlük insanda mevcut doğal bir veri değildir. İnsanın özgürlük olan özüyle, onun fenomenler dünyasının bir üyesi olarak görünüşü arasında bir karşıtlık mevcuttur. Toplum görünüşler dünyasında yer aldığı içindir ki Devrim bu özü gerçekleştirmekte başarısızlığa uğramış, hatta tam tersine bir özgürsüzlük ve terör ortamıyla sonuçlanmıştır. Aslında Devrim de her şeyi hakiki bir insan idesi üzerinde yeniden kurma tasarısıyla işe başlamıştır; ama sonuçta anlaşılan, insan idesinin yalnızca metafizik düzlemde, öz olarak geçerli olduğudur; çünkü onun

hakiki gerçekliği görüngüler düzleminde bulunmamaktadır. İnsanın hakiki gerçekliği özgürlüktür; ama özgürlük diğer nedenler arasında bir neden değildir. O, Kant'a göre, insanın kendi nedenselliğini kendisinin belirleyebilmesidir. O halde özet olarak diyebiliriz ki, Fransız Devrimi insanın ne olduğu sorusundan hareket etmiştir. Ama o, Kant'a göre, bu soruyu sorması gereken düzlemde sormamıştır. Bu nedenle Hegel, Fransız Devrimi'nde bilinçsiz bir form içinde mevcut olan metafizik temelin, Kant'ın pratik felsefesinde bilinçli bir ahlak metafiziği olarak geliştiğini düşünmektedir. Yine bu nedenledir ki, Hegel'e göre, Kant, Fransız Devrimi'nin hakikatidir.

Görüngübilim'deki yerinden farklı olarak, Kant tarzı ahlaksallık, *Hukuk Felsefesi*'nde, soyut hukukun ardından gelen "Öznel Ahlaksallık" bölümünde ele alınır. Bundan da anlaşılacağı üzere, Hegel, burada ahlaksallığı başka bir bağlamda ele almaktadır: Öznel ahlaksallık alanında, Châtelet'nin de altını çizdiği gibi, söz konusu olan, *sahip olmaya* karşıt olarak tanımlanmış biçimiyle *olmak* değil, *olmak zorunda olmak ya da görev* kavramıdır.[11] Kant ahlakında en iyi biçimiyle dile getirilen öznel ahlaksallık anlayışına göre insan "özgür olmalı", özerk olmalıdır. Kantçı ahlak anlayışında "özgürlük –ne yadsınmış ne de verilmiş olan, ama yapılacak, kabul ettirilecek bir şey olarak– ancak bu bakımdan bir anlam taşımaktadır."[12]

Châtelet'nin "acımasız" olarak nitelendirdiği eleştirileriyle Hegel, Kant'ın *Pratik Aklın Eleştirisi*'nde, Aydınlanma'nın duygusallığını ve romantizmini kabul etmemekle birlikte, dünya görüşünü benimsediğini ve aslında "yürek" adı verilmesi gereken şeye "akıl" adını vererek, onu biçimsel bir ilke durumuna yükselttiğini ileri sürmektedir. Bloch'un da belirttiği gibi Hegel'in *Hukuk Felsefesi*'nde "inançlı bir Protestandan hiç de beklenmeyecek bir biçimde, sonuç olarak Kant'ta doruğuna ulaşmış olan niyet etiğinin" oldukça sert bir eleştirisi mevcuttur.[13] Buna karşılık, Kantçı ahlak anlayışının "ellerinin temiz olduğu-

11 Châtelet, F., age., s. 138.

12 Châtelet, F., *age.*, s. 135.

13 Bloch, E., *Subjet-Objet, Eclaircissements sur Hegel*, Fr. Çev., M. de Gandillac Gallimard, 1977, s. 247.

nu, çünkü, aslında elleri olmadığını" ileri süren "aktif ahlakçılık" taraftarlarının değerlendirmeleriyle Hegel'in yaklaşımının bir tutulmaması gerektiğini hatırlatan Châtelet'ye göre Hegel, öznel ahlakçılığın her şeye karşın, özgürlük bilincinin gelişiminde önemli bir yere sahip olduğunu görmektedir. O halde Hegel "salt istemin zafer çelenklerinin zaten hiç bir zaman yeşermemiş olan kuru yapraklar"dan oluştuğunu[14] belirtmekle birlikte, *Hukuk Felsefesi*'nde öznel ahlaksallığın yalnızca yadsınması değil, anlaşılması ve nesnel tin içindeki yerinin belirlenmesi amacını taşımaktadır. Çünkü, bilincin ilk hukuksal evresinden sonra gelen bu ahlaksal evresi zorunlu bir evredir: "İnsan özerk olmayı *istemelidir*. Hegel'in demek istediği –ki bu nokta çok önemlidir– bilincin, bu işi Kant'ın tanımladığı koşullarda yapamayacağıdır."[15] Hegel, aslında, Kant'ın, öznenin özerkliği kavramını sisteminin temeline koymasına karşı çıkmamakta, ama onun, bunu, önce soyut bir öznenin işi olarak görmesini ve ancak sonra ona, bu bireyden hareketle toplumsal bir boyut kazandırmaya çalışmasını eleştirmektedir.

Hegel'e göre, *soyut hukuk* ve *öznel ahlaksallık*, her ikisi de, sonuç olarak, soyut ve bireycidir. Tarihsel anlara karşılık oldukları kadar, politika ve ahlak düşüncesindeki bakış açılarına yaklaşımları da karşılık olan bu evreler, birliklerine nesnel ahlak alanında ulaşacaktır: "Hukuk ve ahlak kendi başlarına var olamazlar, onların var olması için kendilerini destekleyecek ve onlara temel olacak törelerin mevcut olması gerekir; çünkü hukukta öznellik anı eksiktir; ahlakta ise yalnızca bu an mevcuttur, ve bu nedenle de bu iki anın hiçbiri kendi başlarına tam olarak gerçek olamazlar."[16] Bu iki soyutun anı aşarak asıl gerçeklik olan nesnel ahlaksallık alanına geçmeden önce üzerinde durulması gereken birkaç nokta daha var: Bilindiği gibi *Hukuk Felsefesi*'nde özel (soyut) hukuk, Kantçı anlamdaki ahlaksallıktan önce gelmektedir. Bu açıdan Hegel'in Kant'a karşı Fichte'nin yanında yer aldığı düşünülebilir. Buna karşılık, Hegel'in ahlak kuramının Kant tarzı öznel ahlakçılıkla, toplumsal, nesnel etiği

14 Bloch, E., *Subjet-Objet*, s. 247.
15 Châtelet, F., *age.*, s. 136.
16 Hegel, G.W.F., *Principes*, anıldığı kaynak: Bloch, E., *Subjet-Objet*, s. 247.

birbirinden ayrı olarak düşündüğü unutulmamalıdır. Nesnel ahlaksallık, soyut hukukun yadsınmasıyla ortaya çıkan ahlaksallığın (öznel ahlakın), daha fazla ve hakiki bir özgürlük yönünde aşılmasıdır. Bu bakımdan, soyut hukuku izleyen ve onu yadsıyarak aşan soyut ahlakın kendisi de yadsınmakta ama bu yadsıma yine nesnel bir ahlaksallık adına gerçekleşmektedir. Bu yolla açılan yeni tin alanının en üst uğrağı olan devletin gerçekliği, aslında, bireysel gerçekliğin bir sonucu değil, nedeni olarak ortaya çıkar: Hegel'e göre özgür bir birey, yani gerçek öznellik –Kant'ın ahlak felsefesinin mutlak hareket noktası olarak seçtiği öznellik– ancak akılsal bir devletle ortaya çıkabilir: "Somut düşünce, ide, tikellik anını temel olarak aldığı ölçüde, onun doyumunu da, aynı derecede gerekli bir şey olarak görür. Birey görevini yerine getirirken, aynı zamanda kendi kişisel çıkarını ya da doyumunu da elde etmelidir ve onun devlet içinde sahip olduğu konumun sonucu olarak, kamusal olanın aynı zamanda tikel olmasını mümkün kılan bir hak anlayışı ortaya çıkar."[17] Hegel'e göre, o halde, ahlaksallık, Kant tarzı bir iyi niyet ahlakından fazla bir şey olmalı, ahlaksal bir düzende kendini gerçekleştirebilmelidir. Öte yandan, toplum da, nesnel dünya olarak, içinde tinselliğin kendini gösterebildiği bir dünya olarak, tinsel değerlere yer veren bir dünya olmalıdır". Öznel niyetleri hiç göz önüne almadan da, nesnel olarak iyi olarak nitelendirebileceğimiz eylemler ve kurumlar mevcuttur. O halde nesne iyi, öznel niyetten bağımsız olarak kavranılabilir birşeydir. Üstelik, Hegel'e göre yanlış bir bilinç somut bir suçu anlaşılır kılabilir, ama onu maddesel olarak ortadan kaldıramaz.

Bütün bu açıklamalar göz önüne alındığında Hegel'in sisteminde belli bir ahlak ve politika ikileminin söz konusu olduğu ileri sürülebilir. Bu sonucun, hakikatin bir *bütün* olduğunu ileri süren bir felsefe için oldukça yadırgatıcı olduğu açıktır. Bu aykırı durum Hegelci politika felsefesinin içerdiği iki görüş gözönüne alınarak açıklanabilir: Bloch'un da belirttiği gibi, aslında, Hegel'de politika felsefesi diğer filozofların etiğinin yerini alır ve devlet, bu etiğin en yüksek aşaması, *insanın tinsel gerçekliğinin vazgeçilmez ufku* olarak tanımlanır. O halde, Hegel'e göre politi-

17 Hegel, G.W.F., *Principes*, s. 280-281.

ka bireysel ahlaksallığın, daha yüksek ve daha gerçek bir ahlaksallık adına aşılmasıdır. Ama öte yandan, Kant'ın pratik felsefesinin belirlemiş olduğu anlamda bireysel, öznel ahlakla politika arasında belli bir ilişki olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü, bir yandan, insanın kendini, devletten koparark, kendi ahlaksal iç dünyasında gerçekleştirmesi mümkün değilken, öte yandan, ahlaksal bireylerden oluşan nesnel bir ahlaksallık dünyası olmaksızın da –en azından modern anlamında– politika mümkün değildir. Politika, kendi tinsel değerini ahlaksal alandan devşirirken, öznel ahlak da soyut öğütlerinden sıyrılarak, buyruklarını somut tinsel gerçekliklerde, ortaklaşa hayatın içinde aramak durumundadır. Ama, bu son nokta, Hegel'in, ahlak ve politika arasında tam bir uyum olması gerektiği yolunda verdiği bir öğüt olarak alınmamalıdır; çünkü Hegel, öznellikle nesnellik, ahlak ve politika, birey ve devlet arasındaki gerilim ve çelişkinin, tarihin ve dolayısıyla gelişimin itici gücü olduğunun bilincindedir. Özellikle tarih felsefesinde öznel ahlak, nesnel ahlakın formları olan kurumların ve veri olan biçimiyle devletin yadsınması yoluyla, toplumsallığın değişmesine, gelişmesine yarayan sonsuz bir hareket ilkesi olarak tanımlanır. Buna karşılık, Hegel, aynı öznel ilkenin, yadsıdığı, yıktığı gerçekliğin yerine geçmek üzere, gerçekleşmesi, kendini dışsallaştırması gerektiğini düşünür.

Hegel, içselliğin ve dışsallığın, bireyin ve devletin bu diyalektiğinin en iyi örneğinin Sokrates'in yaşamında bir tragedya biçiminde ortaya çıktığını düşünür: Sokrates –Antigone ile birlikte– antik Yunan'da bireysel, öznel bilincin ilk figürünü oluşturur. Onun ölümü, Hegel'e göre, nesnel olarak haklıdır. Çünkü onun temsil ettiği öznellik ilkesi, bireyle toplum arasında, ahlakla politika arasında hiçbir köklü karşıtlık tanımayan, tam tersine, onların doğal olarak birdüşmesi, bireyin neredeyse içgüdüsel olarak toplumun, devletin yasalarına uyması ilkesi üzerine kurulmuş olan site için tam bir yok oluş anlamına gelmekteydi. Hegel, tarih felsefesinde, Sokrates'in kaderinin, düşüncenin kendi kendisine karşı verdiği savaşı tam olarak yansıttığını söyler. Çünkü onda Yunan tininin tragedyası yaşanmaktadır. Atinalıların en asili, en suçsuzu olarak Sokrates, duyular üstü dünyanın ilkesini, tümüyle özerk ve kendini yine kendisi üzerine

temellendiren, kendini yine kendisi yargılayan salt düşüncenin özgürlüğünü temsil etmektedir. Onun temsil ettiği bu öznellik, özgürlük ilkesi, Atina devletinin yıkımı anlamına gelmekteydi. Vatanına karşı görevlerini tümüyle yerine getirmiş ve üstelik ona yeni bir dünyanın kapılarını, içsellik ve öznellik dünyasını açmış olan Sokrates'in öldürülmesi ne denli üzücü ve ne denli haksızsa, bir başka açıdan da yani belli bir devlet formunun kendi temellerini savunması açısından da, o denli anlaşılır bir şeydir. Eğer Sokrates, haksız bir biçimde ölüme mahkûm edilmiş olsaydı, bu Hegel'e göre, yalnızca üzücü bir şey olurdu. Oysa, Sokrates de Atina sitesi de haklıdır ve bu ölümün bir tragedya olmasının nedeni de budur. Üstelik Sokrates'in ölümü boşunadır: Onun temsil ettiği öznellik ilkesi, aslında, sitede artık kökü kazılamaz bir biçimde yerleşmiş olduğu için, bireysel ahlakla devlet (ya da nesnel ahlak) arasındaki bu çatışmadan zararlı çıkan yalnızca Sokrates değil, aynı zamanda devlet olacak ve Atina devletinin çöküşüne ne onun ölümü ne de Atinalıların sonradan duyacakları pişmanlık engel olamayacaktır.

Son olarak şunu da belirtelim ki, Hegel'in hukuk sisteminde, öznel ahlakla nesnel ahlak, bireyle devlet arasında uzlaşım nesnel ahlakta tam olarak gerçekleşmez. Hegel, devletin en son tarihsel formunu kazandığı an olan modern devletten bile bunu ummak saflığını göstermez. Modern devlet, içinde öznellik alanına yer ayırması, bireyselliği yoksamaması bakımından, Hegel'in gençliğinden beri büyük hayranlık duyduğu Yunan sitesinden daha yüksek bir politik formu temsil ettiği halde, bu uzlaşımı tam olarak sağlayamamaktadır. Dolayısıyla öznel bilinç, *Görüngübilim*'in mutsuz bilinci olmaya mahkûm görünür. Bu konuda tek teselli yine *mutlak bilinçte* yani *felsefede* bulunabilir. Devlette gerçekleşemeyen uzlaşım, felsefede, öznel ve nesnel tinin bu birleşiminde gerçekleşir. Sanat ve dinin de yer aldığı üç birimden oluşan bu dizinin doruğu olan felsefe, o halde, nesnel tinin doruğu olan devletin yapamadığını gerçekleştirebilecektir. Bu nedenle Hegel, *devleti öven filozof* olmaktan çok *felsefeyi öven filozof* olarak nitelendirilmeyi hak eder.

Nesnel Tin

Nesnel tin, gerçek evrenselliğin kurulabileceği, tinin, yalnızca "Ben" değil "Biz" olduğunu anlayabileceği, kendi toplumsallığını yaşayabileceği tinsel alandır. *Görüngübilim*'in "bir biz olan bir ben ve bir ben olan bir biz"[18] olarak tanımladığı bu alan, *Hukuk Felsefesi*'nde, "Aile", "Sivil Toplum" ve Hegel'e Prusya devletinin savunucusu ününü kazandıracak olan "Devlet" bölümlerine ayrılarak incelenir.

Öznel ahlaksallığın incelenmesinden anlaşılmış olduğu gibi tin ya da özgürlük, kendini gerçekleştirmeksizin kendisi olamaz. Hegel'in, tinin niteliklerinden biri değil de özü olduğunu belirttiği özgürlük, aslında kendini ilk kez mülkiyet olarak nesnelleştirmiş, gerçekleştirmişti. Hegel mülkiyetin yalnızca egoizmden kaynaklanan bir şey olmayıp, tinsel bir anlama sahip olduğunu düşünür; çünkü bu yolla tin kendi öznelliğini aşmakta ve somut bir içerik edinerek gerçekleşmektedir. Üstelik mülkiyetin beraberinde getirdiği sözleşme, tikel istemlerin belli bir birliğe kavuşması yolunda atılan bir adımı temsil etmektedir. Ama bir bakıma tikel istemlerin birbirini karşılıklı olarak tanıması, kabul etmesi demek olan sözleşme bu birliği, görmüş olduğumuz gibi, tam olarak sağlayamamaktadır. Çünkü sözleşme, henüz, evrensel istem değil, onun kendini ilk kez görünür kılışıydı. Sözleşmenin sağladığı birlik, Hegel'e göre, ailenin birliğinden bile daha aşağı dereceden bir birliktir. Üstelik, Hegel'e göre, ne aile ne de devlet sözleşme ile açıklanabilecek birlik türleri değildir: "Ne aile ne de devlet bir sözleşme değildir; XVII. yüzyılın bireyci kurumlarının, Kant'ın aile kuramının ya da Rousseau'nun toplum sözleşmesi kuramının yanılgısı, daha üstün olanı yani aile ve devletin tözsel istemini, onun ancak zayıf bir görünüşü ya da görüngüsel bir önsezisi olan sözleşme aracılığıyla tanımlamalarıydı."[19]

Nesnel ahlakın ilk uğrağı olan *aile*, toplumsal birliğin ilk formunu oluşturur. Ailede öznel istem nesnelleşmekte, öznellik

18 Hegel, G.W.F., *Phenomenologie de l'Esprit*, Fr. Çev., J. Hyppolite, T.I., Aubier, 1941 baskısı, s. 154.

19 Hyppolite, J., *Principes*'in Fransızca çevirisine yazdığı önsöz, s. 21.

kendisine yine kendi rızasıyla sınırlar getirmekte ve yükümlülükler üstlenmektedir. Burada birbirini kabul etme olayı yani birlik, hem sınırlı bir alan söz konusu olduğu için, hem de bu birleşme doğal duygular üzerine kurulduğu için daha kolay bir biçimde gerçekleşmektedir. Buna karşılık aile, bireylerine bu birlik içinde kaldıkları sürece kendi kendileri için olma fırsatını tanımaz ve Hegel'in kadın etmenine bağladığı öznellik boyutunu da aşamaz. Aile özgürlüğün ve kişiliğin tam olarak kendisini gerçekleştirmesi için fazla öznel bir birliktir.

Sivil toplum nesnel ahlaksallığın ikinci uğrağını oluşturur. Aslında sivil toplum, Hyppolite'in de belirttiği gibi, nesnel ahlakın öznellik anma karşılıktır. Çünkü ekonomi alanı demek olan bu alanda bireyler kendi öznel çıkarlarından başka bir şeyi düşünemezler. Bireyler bu alanda çalışır, alışveriş yapar, sözleşmeler yoluyla kazanımlarına kalıcılık kazandırmaya uğraşırlarken, kendi öznel ve bireysel çıkarlarına hizmet ettiklerini düşünmekte ve kendi istemlerinin kendinde ve kendi için istem olduğunu varsaymaktadırlar. Hegel, aslında, bu bölümde pazar ekonomisinin liberal mantığına oldukça sert eleştiriler yöneltir: Bu mantık ona göre, eşitsizlik, toplumsal çıkarlar konusunda körlük ve sömürü mantığıdır. Sivil toplumun birinci ilkesi kendi kendisi için bir amaç olan somut bireydir. "Ama tikel kişi özü gereği diğerinin benzer biçimdeki tikelliğiyle ilişki içindedir, öyle ki, her biri bir diğeri aracılığıyla kendini ortaya koyar ve doyuma ulaşır, ve dolayısıyla da aynı zamanda, diğer ilke olan evrensellik biçimine de geçmek durumunda kalır."[20] İşte bu ikinci ilke sayesinde bir karşılıklı bağımlılıklar sistemi oluşur; bu sistemde bireyin varlığı ve refahı, herkesin yani toplumun varlığı ve refahıyla bir bütün oluşturur. Oysa antik site yalnızca evrensellik üzerine kurulmuş ve bireysellik ve öznellik boyutu içinde boy vermedikçe de başarılı bir tarihsel devlet formu olarak varlığını sürdürmüştür. Ancak bu devlet formu öznellik öğesiyle karşılaştığı zaman, ortadan kalkan öğe, Sokrates'in ölümüne rağmen, öznellik değil bu devlet formunun kendisi olmuştur. Daha sonra Roma İmparatorluğu döneminde birey kendisini, karşısına yabancı bir güç olarak dikilen ve onu ezen büyük bir devlet

20 Hegel, G.W.F., *age.*, s. 218.

karşısında bulacaktır. Bununla birlikte artık birey, özgür olduğunu, daha doğrusu, özünün özgürlük olduğunu bilmekte ve henüz bu özgürlüğünü gerçekleştirme yolunda belli bir toplumsal pratiğe geçmemekle birlikte, bu içsel özgürlüğünü, Hegel'in özünde birer köle felsefesi olarak nitelendirdiği stoacılık ve Hıristiyanlık biçiminde dünya görüşleri aracılığıyla dile getirmektedir. Sokrates'le ilk kez ortaya çıkan öznellik öğesi bütün bir ortaçağ boyunca derinleşecek ve içerik olarak zenginleşecektir. Hegel'in modern devletten beklediği, antik devletin tözsel tümelliği ile Hıristiyanlığın işleyip zenginleştirdiği öznelliğin birleşimini sağlamasıdır.

Platon'un *Devlet*'i Hegel'e göre bir ütopya değildir. Tam tersine o, çöküş dönemine girmiş olan Atina sitesinin özünü temel olarak alıp geliştirmeye çalışmıştı. "Platon", demekte Hegel, "*Devlet*'inde tözsel ahlaksallığı kendi ideal güzelliği ve hakikati içinde sunar, ama o, kendi çağında Yunan ahlaksallığmda yer almaya başlamış olan bağımsız tikellik ilkesini kabul etmeyi bir türlü başaramaz. O, bu tikelliğin karşısına yalnızca tözsel olan devleti çıkarıyordu ve böylece de, onu, kendisinin tohumu olan özel mülkiyeti ve aileyi bile yadsıyacak kadar dıştalıyordu."[21] Oysa Hegel, Roma hukukunda dışsal, Hıristiyanlıkta ise içsel formu içinde kendini gösterecek olan bireysellik ve öznellik ilkesine, kendi modern devlet anlayışında önemli bir yer vermekte ve soyut hukuk ve ailede olduğu gibi, nesnel ahlakın ikinci uğrağı olan sivil toplumda da bu öğeleri ayrıntılı olarak incelemektedir. Châtelet'nin de belirttiği gibi Hegel, soyut bir kuram üreticisi olma ününden beklenmeyecek bir biçimde, İngiliz ekonomistlerinin dikkatli bir okuyucusudur ve sivil toplum betimlemelerinde çağının ekonomi kuramlarından, özellikle de Adam Smith'ten etkilenmiş olduğu anlaşılmaktadır. Ona göre, sivil toplum, egoist tutumların çarpışma alanı olmakla ve orada herkes kendi çıkarı için çalışmakla birlikte, bu çatışmalar boyunca belli bir düzen kendini gösterir. Bu alanda, gereksinmelerin diyalektiği bizi evrensel olana doğru ilerletir. Tinin bir kurnazlığının ürünü olarak nitelendirilebilecek bu düzene karşın, Hegel'e göre, sivil toplum kendini oluşturan çelişkileri çözecek

21 Hegel, G.W.F., *age.*, s. 220.

ve gerçek evrenselliği kurabilecek türden bir nesnel ahlaksallık alanı değildir. Hegel, bu alana ancak devletle girilebileceğini düşünür.

Devlet, ya da Özgürlüğün Nesnel Örgütlenmesi

Hegel, devleti, istemin gerçekleşmesi yoluyla nesnelleşen tinin en yüksek anı olarak görür. Bu nedenle birey de ancak, akılsal bir devletin üyesi olarak özgürdür. Zamanın liberalist kuramlarına ters düştüğü kadar günümüzün birey-devlet çelişkilerini giderek daha fazla gündemine alan politika felsefeleri açısından da yadırgatıcı olan bu yaklaşımı daha baştan mahkûm etmemek ve anlayabilmek için, Hegel'in devlet kuramını incelemeden önce, onun istem ve özgürlük konularına yaklaşımını genel çizgileriyle hatırlatmak yerinde olacaktır. Bu konuda Eric Weil'in *Hegel ve Devlet*'i,[22] yerleşik tüm yargıları sarsacak ve bizi bu konu üzerinde yeniden düşünmeye itecek ipuçları sunmaktadır: Hegel'e göre, insan özgür istemdir. Ama o, başlangıçta, yalnızca, kendisinin de içinde yer aldığı dünyanın bilincine sahip bulunmaktadır. Ancak kendisine geri döndüğü, kendi bilincine eriştiği zamandır ki, istem yalnızca var olmaktan çıkıp, aynı zamanda, kendisini yine kendisine duyuran, gösteren bir şey haline gelir. Özbilinç olma süreci *Görüngübilim*'de, Köle-Efendi diyalektiği olarak gelişen bilinçler arası ilişki (savaş) şeklinde gerçekleşir ve bu yolla insana kendini gösteren istem, *düşünce* haline gelir. Bu durumuyla istem, özgürlük düşüncesinden, yani dış ve iç doğanın, veri olanın yadsınabileceği düşüncesinden ibarettir. Ama bu sonuç, yani veri olanın genel olarak yadsınabileceği düşüncesi özgürlüğün hakiki tanımı olmak için fazla genel ve belirsizdir. Weil'e göre, aslında her yadsıma belli bir şeyin yadsınması olduğu ölçüde, yine belli bir şeyin ortaya konulması, gerçekleştirilmesi amacıyla gerçekleşen bir yadsıma edimidir. O halde, somut bir durum dışında düşünebilecek bir özgürlük yoktur. Spinoza her belirlemenin bir yadsıma olduğunu söylerken, o halde, her yadsımanın da bir belirleme, bir ortaya koyma oldu-

22 Weil, E., *Hegel et L'Etat*, Vrin, 1980.

ğunu söylemeyi ihmal etmiştir. Yine bunun bir sonucu olarak anlaşılmaktadır ki, özgürlük, yalnızca yadsıma olarak tanımlandığı zaman bile, aynı anda bir gerçekleştirme özgürlüğü olarak kendini gösterir. Bu düşünce aslında, Weil'e göre, Hegel'in bir buluşu değil, bir yeniden buluştur. Çünkü, aslında, özgürlüğün bu tarz tanımlanması felsefenin kendisi kadar eskidir. Hegel'e özgürlüğün yeniden, belli bir durumda özgürlük olarak tanımlama gereğini duyuran şey, Kant'ın ahlaksal *acosmisme*'i olmuştur. O halde özgür istem, zorunlu olarak kendisine belli bir içerik, ulaşılacak somut bir hedef seçen bir istemdir. Başka bir deyişle, özgürlük, bir şey yapma özgürlüğüdür.

Bununla birlikte, insanın özgür olduğu konusunda sahip olduğu bu düşünce, her şeyi yadsıyabileceğine ilişkin olarak edindiği bu kesin kanı, henüz *bilim* değildir. Bu nedenle de birey, henüz, her yadsımanın bir olumlama, her karşı çıkma ve yıkmanın bir şeyi ileri sürme ve yapma olduğunun bilincinde değildir. Aynı biçimde, Kant'ta istem, her türlü koşuldan bağımsız olarak ve herhangi bir varoluşun yadsınması biçiminde tanımlandığı için, Hegel'in deyişiyle, biçimsel iyiye yönelen bir "boş istem" olmaktan kurtulamaz. Oysa, Hegel'e göre, somut durumların dışında ele alınabilecek, tanımlanabilecek bir somut ahlak yoktur. Ahlakın ilkesi, eylemin anlamına dönüşmedikçe, pratik felsefe, yani nesnel ahlaksallığın kavranılışı da mümkün değildir.

Hegel'in soyut hukuk ve soyut ahlaka yönelttiği eleştiriler, onun politika felsefesinde hukuk ve ahlaka yer tanımadığı yolunda yorumlara yol açmıştır. Oysa Hegel'in onlara yönelttiği eleştirileri, onun ahlak ve hukuka yönelttiği eleştiriler olarak okumak son derece yanlıştır. Hegel onları, ahlak ya da hukuk üzerine düşünceler olmaktan çok, ahlak ve hukukun soyut olarak tanımlanması girişimleri olarak eleştirmektedir. Onlar bu tür girişimler olarak yanlış, ama bilincin ahlak ve hukuku kavrama sürecinde yaşanması gereken anlar olarak da gereklidir. Hegel için soyut olmak, var olmamak ya da önemsiz olmak değil, *bütünün* yalnızca bir anı, uğrağı olmak ve bu nedenle de yetersiz olmak demektir. *Bütün*, bu anları, olumlu yanlarını koruyarak *aşar* ve bu anlamda onları yadsır. Bu aşma, o halde, onların tümüyle ötesinde yer alma değildir. Bunun bir sonucu

olarak, devlet de hukukun (özel ya da soyut hukukun) ve öznel ahlaksallığm (Kant ahlakının, bireysel ahlakın) ötesinde, onların ulaşamayacağı bir yerde bulunmaz. Devlet soyut hukuk ve ahlakın hakikatidir, yani ahlak ve hukuk devlette nesnel olarak kavranılacak ve gerçekleşecektir.

Özgürlük konusunda öznel kanının yetersizliği sonucu, bizi, gelenekler, kurumlar ve davranış kurallarından oluşan toplum düzlemine gönderir. Aile ve sivil toplumda varoluşuna kavuşan özgürlük idesi, devlette düşünce olarak kendini gösterir. Weil'e göre "toplumun bir bireyi olarak insan, eylemde bulunur; ama onun eylemi, aslında evrensel olanın gerçekleşmesine katkıda bulunduğu halde, onu hedef olarak seçmemiştir; toplumun üyesi olan birey çalışır ve o, kendisi için çalışarak herkes için çalışmaktadır; ama o, çalışmasının evrensel olduğunu bilmez; bunun sonucu olarak da, çalışma dünyası bu dünyanın üzerinde, *dışında* yer alan bir dünya, kendisini gerçekleştirmeyi istemeden gerçekleşen bir dünyadır."[23] Yalnızca devlet, aynı zamanda evrensel ve bilinçli hedeflere, amaçlara sahiptir. Bu hedeflerin doruğu, Hegel'e göre akıl ve aklın gerçekleştirilmesi olarak özgürlüktür. Bilinç orada kendi özel çıkarlarından topluluk uğruna vazgeçerek, evrensel olana doğru yükselir ve tinin gerçekleşmesi yoluyla ilerler.

Hegel'in *Hukuk Felsefesi*'nde devletçi metinler bulmak son derece kolaydır. Ama daha doğru olan, onun bu tür metinlerini devleti bireyden ya da sivil toplumdan hareketle kavrama çabalarına yönelttiği eleştiriler olarak anlamak olacaktır. Hegel bireysel atomculuğa kesinlikle karşıdır; oysa bu yaklaşımlara göre, devlet insanlığın keyfi bir buluşundan başka bir şey olmayıp, öznel çıkarların korunmasına yönelik bir sözleşme üzerine temellenir: "Eğer devleti sivil toplumla karşılaştırırsak ve onu kişisel mülkiyet ve özgürlüklerin korunması ve güvence altına alınmasına yönelik bir şey olarak tanımlarsak, bu durumda bireylerin çıkarı tek başına, onların gerçekleştirmek için bir araya geldikleri en yüce amaç haline gelir, ve bir devletin üyesi olmak isteğe bağlı bir şey haline dönüşür. Oysa devletin bireyle ilişkisi bundan çok başkadır; eğer o nesnel tin ise, bu durumda birey

23 Weil, E., *age.*, s. 46.

ancak onun üyesi olduğu ölçüde nesnelliğe, hakikate ve ahlaksallığa sahip olacak demektir."[24] Bireyci yaklaşım sivil-ekonomi toplumuyla devleti birbirine karıştırır. Hegel'e göre, devlet genel çıkarla, toplumsal iyiyle ilgilenir; birey ise onunla kendi özel çıkarı dolayısıyla ilgilenmektedir. Birey bu yolla genel çıkara yine de hizmet etmekle birlikte aslında onun bilincinde değildir ve onu hedef olarak seçmemiştir. Bu nedenle birey sivil toplumda, özel kişi olarak kendisini gerçekleştiremez; Hegel'in terimleriyle konuşursak o kendini bu alanda evrenselliğe (insan olma özüne) yükseltmez. Onun bunu başarması ancak bir devletin üyesi, yani bir yurttaş olarak söz konusu olabilir.

Bu açıklamadan sonra, Hegel'e göre aklı cisimleştiren modern devletin nasıl bir devlet olduğu sorusunu sorabiliriz: Bu devlet bir monarşi, daha doğrusu, anayasalı bir monarşi (meşrutiyet) olarak tanımlanabilir. Ekonomi açısından yerinden yönetime dayalı olan, buna karşılık politik yönetim olarak merkezci olan, herhangi bir dini devlet dini olarak benimsememiş olan ve meslekten memurlarla çalışan bu devlet, (bir monarşi olma özelliği bir yana bırakılırsa) E. Weil'in de belirttiği gibi, aslında, bugün bütün gelişmiş ülkelerde rastlanan devlet biçimine son derece yakındır. Hegel, devletin özünü anlamak için, felsefenin, onun en üstün biçimi olarak çağdaş devleti anlaması gerektiğini düşünür. Belki bu devlet formu henüz her yerde gerçekleşmiş değildir; ama ona göre daha az gelişmiş formları anlamının yolu, yine, en üstün olanı anlamaktan geçer. O zaman şu soruyu sormamız gerekecektir: Hegel'in, ele aldığı devlet formunu en üstün devlet formu olarak değerlendirirken kullandığı ölçüt nedir? Weil, bu soruya Hegel'in getirdiği cevabı anlamak için, onun tarihin hareket ettirici gücü olduğunu düşündüğü doyum kavramına genel olarak tarih felsefesinde verdiği yeri hatırlamanın yerinde olacağını düşünür. Bu kavram aynı zamanda tarihin kendisine doğru ilerlediği hedefin adıdır: Bu hedef, içinde her bireyin bütün diğer bireyler tarafından tanınacağı, kabul edileceği, başka bir deyişle, insanlar arasında (ve insanla doğa arasında) dolayımın tam olarak kurulacağı toplumsal-politik formdur. A. Kojève, Hegel'in *Görüngübilim*'de geliştirmiş olduğu felsefi

24 Hegel, G.W.F., *age.*, s. 271.

antropolojide, kabul etme ve doyum kavramlarına verdiği önemi, kendi çalışmalarında büyük ölçüde ortaya koymuştur.

Weil, modern devleti en yüksek devlet formu kılan yönün yine bu kavramlardan hareketle anlaşılabileceği konusunda haklı görünmektedir: Çünkü Hegel'e göre devlet, somut özgürlüğün gerçekliğidir; somut özgürlük ise, bir birey olarak kişinin, tam olarak gelişimini ve kendi için hakkının diğerleri tarafından kabul edilmesini sağlayabilmesi demektir. Devlette bu hedefe ulaşılır; çünkü orada bireyler, ya aile ve sivil toplum içindeki varoluşlarıyla kendiliğinden bir biçimde genel istemle bütünleşirler, ya da genel istemi en son amaç olarak görüp, bilerek ve isteyerek, yani bilinçli olarak, eylemlerini ona göre yönlendirirler. Bu devlette, "evrensel olan, tikel çıkar, bilinç ve istem olmaksızın bir değer taşımadığı ve gerçekleşmediği gibi, bireyler de, evrensel istem olmaksızın yalnızca kendi çıkarlarını gerçekleştirmeye yönelen özel kişiler olarak yaşamazlar: Onlar bu hedefin bilincinde olan bir etkinlik içindedirler. Modern devletin gücü ve derinliği, onun hem nesnellik ilkesinin özerk kişisel tikellikten oluşan uç noktaya kadar gerçekleşmesine izin vermesi, hem de öznelliği tözsel birlik etrafında toplayarak, bu birliği söz konusu ilkenin kendi içinde korumasıdır."[25] Daha önce de belirtmiş olduğumuz gibi, Hegel, hiçbir zaman, totaliter devlet anlayışlarına özgü bir biçimde toplum ve devleti birleştirmeyi, özdeşleştirmeyi düşünmez. Devlet, bu anlamda, topluma aşkın bir konumdadır: "Özel hukuk ve tikel çıkarın, aile ve sivil toplumun karşısında devlet, (bir yandan) onların dışında bulunan ve onlardan daha yüksek olan bir zorunluluktur."[26] Çünkü onların yasaları ve çıkarları devlete bağlıdır. Buna karşılık, devlet onların evrensel birliği olmak bakımından, aynı zamanda, onlara içkindir. Bu nedenle onlar devlete karşı haklara sahip oldukları ölçüde, görevlere de sahiptirler. Yine aynı nedenle, bireyler modern devletin *uyrukları* değildirler ve devletin hikmeti ve düzeni onlara kendini yabancı ve kavranılmaz bir güç olarak duyurmaz; tam tersine ve antik Yunan'dan farklı olarak onlar kendi bireyselliklerini ve tikel çıkarlarını bu somut evrensel-

25 Hegel, G.W.F., *age.*, s. 177-178.
26 Hegel, G.W.F., *age.*, s. 278.

likte görüp tanıyabilirler. Bu bakımdan modern devlet, bireyin kendini gerçekleştirebileceği, özgürlüğünü güvenle yaşayabileceği biricik politik formdur.

O halde, Weil'in çözümlemelerinin de gösterdiği gibi, Hegel modern devleti, birey ve devletin, tikel istemle tümel istemin uzlaşmasını sağladığını düşündüğü için, en yüksek devlet formu olarak görmektedir. Bugün hiç kimse Hegel'in, çağının devleti konusundaki değerlendirmelerinde yanılmış olduğunu yadsımamaktadır. Ama, Hegel hangi konuda yanılmıştır? Onun yanılmış olduğu nokta, tikel ve tümelin, birey ve devletin, çağının devleti tarafından uzlaştırılmış olduğu noktasıdır. Ama, onun, bir devlet formunun başarılı olmasının ölçütünü, tikel ve tümelin uyumunda aramış olmasını bir yanılgı olarak nitelendiremeyiz. Bu ölçütün bugün hâlâ bizim ölçütümüz olduğu göz önüne alınırsa, tam tersine, Hegelci hukuk felsefesinin, sonuçları bakımından olmasa da, sorduğu sorular ve benimsemiş olduğu temel uzlaşım ilkesiyle canlılığını bugün de koruduğunu ileri sürmek yanlış olmayacaktır. Ayrıca, Hegelci devlet felsefesinin olumlu yönü yalnızca bu genel ilkeyle sınırlanmış değildir. Hegel'in devlet konusundaki çözümlemeleri, Weil'in *Hegel ve Devlet*'inin bütün boyutlarıyla ortaya koyduğu gibi, bugün hâlâ Batı dünyasının sahip olduğu devlet formunu anlamak bakımından önemli ipuçları vermektedir. Biz burada Weil'in çözümlemelerine, söz konusu olumlu görüşleri hatırlatmaktan çok, Hegelci devlet felsefesine yöneltilen eleştirileri ele alma ve belki de yanıtlamada başvurmayı düşünüyoruz. Söz konusu eleştirileri üç nokta etrafında toparlayabiliriz: Anayasa, Monark ve Halk Egemenliği. Hegel'in devleti anayasalı bir monarşidir; ama onun anayasa anlayışı bugün sahip olduğumuz ve Weil'in, XIX. yüzyıl hukukçularının Fransız ve Amerikan devrimlerini örnek alarak geliştirmiş olduklarını belirttiği anayasa anlayışından oldukça farklıdır. Hegel anayasayı, tartışma ve halk ya da halk temsilcileri tarafından oylama yoluyla oluşturulan bir metin olarak anlamaz. Weil'in deyişiyle, "bir ulusa anayasa vermek, ona sağlığı için gerekeni reçeteyle bildirmek, karşı koyulması güç bir çekiciliğe sahiptir;"[27] ama Hegel'e göre özgürlük ancak bir

27 Weil, E., *Hegel et L'Etat*, s. 57.

halkın kendi konusunda sahip olduğu bilinçte bulunması koşuluyla kendini gerçekleştirebilir. Bu nedenle, anayasayı kimin yapacağı sorusunun, ilk bakışta "açık gibi gözüktüğü halde, daha yakından incelendiğinde saçma bir soru olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü bu soru anayasanın mevcut olmadığını, yalnızca, bir araya gelmiş bireysel atomlardan oluşan bir kitlenin mevcut olduğunu varsayar. Bir insan kitlesi bir anayasaya (yapılışa) hangi yolla sahip olacaktır? Kendiliğinden mi? Dışarıdan bir biçimde mi? İyilikle mi, düşünceyle mi yoksa zor yoluyla mı? Bu yine bu kitleye bırakılması gereken bir sorudur. Çünkü kavramın bir kitleyle ilgisi yoktur. Ama eğer bu soru bir anayasanın (bir yapılışın) zaten mevcut olduğunu varsayıyorsa, o zaman anayasayı yapmak bir değişiklikten başka bir şey olmayacaktır."[28]

Hegel'in kavramın kitleyle ilgisi olmadığını söylemesi *demos* düşmanlığı olarak görülebilir.[29] Ama bu, en azından bu metinle ilgili olarak ona demek istediğinden farklı bir şeyi söyletmek olacaktır. Oysa Hegel'in burada demek istediği açıktır: Bir ulusa bir anayasa vermek (*constitution* kelimesinin aynı zamanda yapılış anlamına geldiğini hatırlatırsak), Hegel'e göre, o toplumu hiçbir forma, yapılışa sahip olmayan bir malzeme olarak düşünmek; kuramı nesnel tinin, önüne geçirmek ve tarihi yok saymak anlamına gelmektedir. Hegel tarih felsefesinde bilince önem verir; ama bu bireysel bir bilincin ürünü olarak kuram değil, toplumsal bilinç daha doğrusu tindir. Toplumların kuramları değil yapılışları vardır; çünkü onların bilinçleri eylemlerinden ve gerçekleştirmelerinden ayrı bir *metin*, varlıktan kopuk bir mantık değil, kendini toplumsal eylem yoluyla nesnelleştiren, yapısallaştıran tindir. Nesnel tin gerçekleşmiş bulunan, veri olan biçimiyle toplum olarak her türlü değiştirmeye, bir tasarı olarak düşünceden hareketle dönüştürülmeye, yani toplumsal praksise açıktır. Ama bu praksis bir ütopya olmayacak, toplumu üzerine salt düşünceden hareketle istenilen şeyin yazılacağı boş bir kâğıt olarak düşünmeyecektir. Çünkü toplum ve tarih burada, yazılı, yapılı bir metin olarak, kendisinden hareket edeceğimiz biricik nokta, zemin olarak buradadır. O hal-

28 Hegel, G.W.F., *age.*, s. 305.
29 Bkz. bu konuda: A. Glucksmann, *Les Maîtres Penseurs*, Grasset, 1977.

de anayasa yaparken gerçekleşen iş, mevcut yapılışı (anayasayı) değiştirmek, dönüştürmekten başka bir şey değildir.

Hegel'in burada toplum sözleşmesi anlayışına karşı çıktığı açıktır. Weil bu konuda şu görüşleri ileri sürmektedir: "O halde anayasa tarihi için bir başlangıç noktası yoktur, toplum sözleşmesinden önce gelen bir durum hiç olmamıştır; insanlar her zaman, örgütlü yapılı bir toplumda yaşarlar ve anayasa (yapılış) bütün kuramlardan önce gelir."[30] Anayasa, yazılı olduğu ülkelerde (İngiltere'de yazılı bir anayasa hâlâ mevcut değildir), az ya da çok iyi bir biçimde dile getirilmiş olabilir. Ama insanın olduğu yerde toplumsallık ve dolayısıyla bir yapılış (anayasa) mutlaka mevcuttur ve o, özgürlüğün toplumsal örgütlenmesinden başka bir şey değildir.

Hegelci devlet kuramında, savunucularına büyük güçlük doğuran noktalardan ikincisi monarşidir. İngiltere ve Fransa'daki devrimlerin gerçekleştirmeyi denediği cumhuriyet ilkesinin yenilgiye uğrayarak yerini, yeniden, monarşiye bırakması gibi tarihsel koşullarla anlaşılır kılınması mümkün olmakla birlikte, Hegel'in tümüyle akılsal bir zemin üzerine kurmak istediği devlet anlayışında monarkta temsil edilen türden bir biyolojik gerçekliğe yer vermesini bir zayıflık olarak görmemek oldukça güçtür. Weil, Hegelci devlet sisteminin monarka verdiği yeri, sistemde "karar veren bir bireye" duyulan gereksinmeyle açıklar. O halde monarkın yerini ve işlevini anlamak söz konusu bireysel kararın niçin ve nasılını anlamakla mümkün olacaktır: Bu bireysel karar, her şeyden önce, despot için söz konusu olduğu gibi yasasız ve tikel istemin bakış açısından verilen keyfi bir karar olmayacaktır. Hegel'e göre, tikel isteme ait olsun halka ait olsun, keyfi bir biçimde verilen, yasalı olmayan buyruklarla çalışan bir yönetim despotluk yönetiminden başka bir şey olamaz.[31] Hegelci sistemde monark bütün diğer devlet yöneticileri gibi evrenselliğin taşıyıcısıdır ve onu temsil eder. Hegel'in monarşiyi soya bağlı bir hükümdarlık olarak anlaması, onun Prusya monarşisine verdiği bir taviz (Weil'e göre tek taviz) olarak anlaşılabileceği gibi, daha doğru bir biçimde, devletin neredey-

30 Weil, E., *Hegel et l'Etat*, s. 57.
31 Hegel, G.W.F., *Principes*, s. 309.

se biyolojik sürekliliğini, yine biyolojik bir gerçeklik olan soya dayandırma girişimi olarak da yorumlanabilir. Weil'e göre, bu son nokta bir yana bırakılırsa, egemenliğin belli bir bireyde cisimleşmesinin, çağımızın devletlerinin çoğu için de geçerli olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Bu durumda soru, Hegel'in prensinin söz konusu devletlerin başkan ya da krallarından çok daha büyük bir yetkiye ve öneme sahip olup olmadığı biçimine dönüşür. Hegelci devlet anlayışında karar verme odağı prenstir; ama o neye ve nasıl karar vereceğini kendisi belirlemez. O, evet ya da hayır diyen son bireysel istemden başka bir şey değildir. Bunun dışında, savaş anında orduların başına geçmek, ölüm cezalarını affetmek gibi kendisine Hegel tarafından yüklenen özel yetkilerin çoğu, Weil'in de belirttiği gibi, bugün de çoğu devlet başkanının yetkileri arasında yer almaktadır. Prens, devletin en yüksek ve vazgeçilmez temsilcisi olmakla birlikte, onun ne merkezi ne de hareket ettirici gücü değildir.

Bloch, Weil'den farklı olarak, Hegelci monarşi anlayışının, aslında Prusya mutlak monarşisinden çok İngiltere'deki meşrutiyet rejimini örnek aldığı kanısındadır: Halka açık mahkemeleriyle, komünlerin özerkliği gibi görüşleriyle, Hegelci devlet kuramı tanrısal hukuka dayalı monarşi sistemlerinden çok farklıdır. Hegel'e daha yaşarken yöneltilen saldırıları ve ölümünden sonra onu devlet düşmanlığıyla suçlayanların varlığını hatırlatan Bloch, Hegel'in mutlak iktidar anlayışına ne denli karşı olduğunun en iyi kanıtını yine kendisinin, İsviçreli politika kuramcısı Haller'e yönelttiği sert eleştirilerde bulacağımızı belirtir. Hegel'e göre Haller, Rousseau'dan kaynaklanan sahte politika kuramlarına tepki olarak, tam karşıtı olan uca yerleşmekte ve her türlü yasaya, biçimsel ve yasal olarak belirlenmiş her türlü yasa düşüncesine duyduğu nefreti dile getirmektedir. Haller'in kuramı tümüyle doğal güç üzerine temellenen bir devlet ve hukuk anlayışından ibarettir: Doğada olduğu gibi toplumda da en güçlünün egemenliği Tanrının yerleştirdiği bir kuraldır. Hegel Hallerci kuramda hiçbir yasa ve anayasaya yer olmadığını belirterek, onun dünyada bu gibi şeylerin varlığını bile açıklama yeteneğine sahip bulunmadığını söyler.[32]

32 Hegel, G.W.F., *Principes*, s. 275-276.

Bununla birlikte, Hegelci sistemin liberallere karşı savunulmasının güç yanı, aslında, onun monarkı kabul etmesi değil, halk egemenliğini yadsımasıdır. Hegel'e göre halk egemenliği kavramı anlamsız olmamakla birlikte yararsız ve hatta tehlikelidir. Bir halkın dışarıya karşı otonom bir birlik oluşturduğunu ve kendine ait devlete sahip olduğunu belirtmesi bakımından anlamlı olan bu kavram, egemenliğin prens ve ona bağlı olan bütün devlet mekanizmasına karşıt bir biçimde tasarlanan toplumda bulunduğu düşüncesini dile getirdiği zaman yanlış ve tehlikelidir. Çünkü Hegel'e göre bir devlete, tarihe ve anayasaya (herhangi bir yapılışa) sahip olmayan bir halk yoktur. Bu nedenle devlete karşı bir güç olarak halktan söz etmek, özgürlüğün örgütlenme tarzları olan tüm toplumsal ve politik formların dışında var olan bir yığından söz etmek demek olacaktır; oysa böyle tanımlandığı biçimiyle bir halk zaten yoktur.[33] O zaman, Hegel niçin yine de bu anlayıştan söz etmekte ve eleştirilerini kime yöneltmektedir? Weil'e göre, bu eleştirilerin hedef aldığı anlayış, Hegel'in zamanında kendini duyurmaya başlayan ve 1848'de harekete geçerek ilk başarısını Bismarck'la, daha sonraki tam ama geçici başarısını da Hitler'le elde edecek olan büyük Almanya uluşçuluğu ideolojisidir. Weil, Hegel'in yalnızca liberallerin değil, aynı zamanda nasyonal sosyalistlerin de şiddetle saldırdığı bir devlet anlayışı ortaya koymuş olduğunun unutulmaması gerektiğini söyler. Weil'e göre bu ortaklık şöyle açıklanabilir: Her iki tarafa göre de "halk kendisine bir devlet verir"; oysa Hegel'e göre "halkı biçimlendiren, (halk bir kez barbarlık döneminden çıktıktan sonra artık birbirinden ayrılmaz iki güç olarak) devlet ve tarihtir."[34] Bu noktalar göz önüne alınırsa, denilebilir ki, Hegel'in *demos* ve halk egemenliği eleştirileri, aslında bu kavramların etnik ulusçuluk ideolojisi tarafından anlaşılma tarzına yönelmektedir. Hegel halkın, ancak örgütlendiği, toplumsal ve politik formlar, kurumlar içinde kendini gösterdiği ölçüde egemen olduğu görüşündedir.

Hegel'in ünlü *demos* düşmanlığı konusundaki yerleşik yargıları böylece cevapladıktan sonra, yine halk kavramıyla ilgili

33 Weil, E., *age.*, s. 64.
34 Weil, E., *age.*, s. 63 ve 65.

olarak sorulması gereken asıl soruya geçebiliriz: "Prens egemenliği dile getirir ve bir bütün olmasını sağlar: Bu durumda geriye, halka ne kalmaktadır?"[35] Halka parlamento, ya da Hegel'in terimleriyle söylersek, *état*'lar kalmaktadır. Halk tartışır, görüşür ve o, bu işi toplumda örgütlenmiş olduğu biçimiyle yani *état*'lar aracılığıyla yapar. Toprak sahiplerinin oluşturduğu bir örgüt (*Chambre haute*), doğrudan doğruya ya da temsilcileri aracılığıyla yurttaşların parlamentoda yönetimle ilişki kurmalarına, yönetime katılmalarına imkân vermekte ve aslında büyük ölçüde politik yönetimin elinde bulunan işlerin ortak çıkarlar doğrultusunda ve kendilerinin onayıyla yürütülmesini sağlamakta ve halkın da bu konuda bilgilenmesine, ikna edilmesine gerekli ortamı oluşturmaktadır. Yine bu yolla, yurttaşlar, kendilerinin, somut olarak neyseler o şekilde yani çalışma dünyasındaki yerlerine göre, devlet tarafından tanındıklarını anlar. Ancak unutulmamalıdır ki "bireye, daha önce o konuda onayı alınmaksızın herhangi bir buyruk verilmemektedir; ama ondan istenen tek şey de, bir girişim değil, işte bu onay olmaktadır."[36]

Parlamento, yönetici devlet ile iş ve çalışma dünyası olarak sivil toplum arasında yukarıda anlatıldığı biçimde bir bağ kurmakla birlikte, Hegelci devlet sisteminde bu iki dünya, yani toplum ve devlet birbirinden özenle ayrılmış bulunmaktadır. Devlet evrenselin temsilcisi ve savunucusudur. "Toplum devletin temeli ve belli formlar içinde olarak anlaşılmak koşuluyla, onun maddesi ise de", demekte Weil, "kendi bilincine sahip akıl tümüyle devlet tarafında yer alır: Onun dışında somut ahlak, gelenek, iş, soyut hukuk, duygu, erdem mevcut olabilir, ama akıl olamaz. Yalnızca devlet düşünür ve yalnızca devlet bütünsel olarak düşünülebilir."[37] Hegelci devlet sistemi yakından incelendiğinde, onun vazgeçilmez uğrağı olan monarkın beklenildiği ölçüde büyük bir öneme sahip olmadığı anlaşılırken, buna karşılık devlet görevlileri evrenselin asıl taşıyıcıları ve özbilinci olarak kendilerini gösterirler. Son derece demokratik bir biçimde, yalnızca yetenek ve yeterlilikleri göz önüne alınarak (devlet sı-

35 Weil, E., *age.*, s. 64.
36 Weil, E., *age.*., s. 67.
37 Weil, E., *age.*, s. 67.

navları yoluyla) seçilen bu uzmanlar, Platon'un filozof-kralların özelliklerini (zamanın koşullarına uyarlanmış bir biçimde) büyük ölçüde taşırlar ve Hegel yorumcularının büyük bölümü, onun devletinin, monarkta cisimleşmekle birlikte, *memurlarca* gerçekleştirildiği noktasında aynı görüşü paylaşırlar.

Batı politika felsefesinin son büyük eseri olan *Hukuk Felsefesi*'nin yöntem ve içeriği konusundaki incelememizi bitirmeden önce, onun Platon'dan bu yana süregelen politika felsefesi tarihindeki yeri üzerine ileri sürülen bazı görüşlere değinmek ve birkaç önemli noktayı hatırlatmak istiyoruz. *Hukuk Felsefesi* belli bir politika düşüncesi geleneğinin yalnızca sonu mudur? Yoksa, aynı zamanda, bu geleneği belli bir anlamda aşmakta mıdır? Önce, bu gelenek içinde iki farklı yaklaşımın varlığını hatırlamamız gerekir: Antik Yunan felsefesinin, insanın doğuştan toplumsal ve politik bir varlık olduğu postulatı üzerine temellenen yaklaşımıyla, Hobbes'la başlayan ve Rousseau ve Kant ile süregiden modern yaklaşım, Karl-Heinz Ilting'in bu konudaki bir yazısında belirttiği gibi[38], Hegel'in sistemi politika felsefesi tarihindeki başlıca yaklaşımların bir sentezi olarak tanımlanabilir. Hegel'in bu sentezi gerçekleştirebilmesinin koşulu, söz konusu iki (klasik ve modern) geleneğin dayandığı önvarsayımları ortaya koymaktı ve Hegel bu işi, söz konusu gelenekleri kendi sisteminde, birer bakış açısı, birer dünya görüşü olarak ele alma yoluyla başarabilmişti. Gerçekten de, soyut hukukta ve soyut ahlaksallıkta da politika felsefesinin sorunları, kurallar sistemi ve toplumsal hayatın kuramları olarak ele alınmamakta, daha dolaylı bir biçimde, türlü bakış açılarından oluşan bir gelişimi izleyen bilincin uğraklarına karşılık olan anlar olarak incelenmektedir. Mesela, Hegel, hukuk alanından ahlak alanına geçişi, hakları üzerine düşünen kişinin "ahlaksal bakış açısına ulaşması" tarzında anlatmaktadır. Ayrıca, kitabın ikinci bölümünde ele alman konu ahlak değil, ahlaka uygunluk anlamında ahlaksallık (törellik), yani bir kurallar sistemi değil, bir insansal tutumdur. Onu izleyen üçüncü bölüm de, aynı biçimde, öznel ahlaksallıktan, toplumsal ahlaksallığın bakış

38 Ilting, Karl-Heinz, "La Forme Logique et Systématique de la Philosophie du Droit", *Hegel et la Philosophie du Droit*, PUF., 1979.

açısına geçiş olarak anlaşılmalıdır. Şu farkla ki, bu bölümde ele alman bakış açısı, artık, bireysel bir bilinç ve onun bakış açısına ait olan deneyim değil, bütün toplumsal deneyimlerin ortak ufkudur.

Bu bakımdan, Ilting'e göre, bütün *Hukuk Felsefesi*'ni, *Tinin Görüngübilimi* yoluyla başlayan "bilincin deneyimleri bilimi"nin bir bölümü olarak anlamak ve onu bu bütünün bir anı olarak değerlendirmek doğru olacaktır. Bu nedenle, Hegel'in burada ele aldığı konu olan özgürlük düşüncesinin gelişimi, her şeyden önce, özgürlük bilincinin gelişimi olarak anlaşılmalıdır.

Hegel kitabın üçüncü bölümünde yani toplumsal ahlaksallığı ele alışında, antik politika felsefesinin ufkunu benimsediği izlenimini uyandırır: "Politika felsefesi tarihi göz önünde bulundurulduğunda öznel ahlaktan toplumsal ahlaka bu geçiş, modern hukuk ve ahlak anlayışından temelli olarak kopma ve aynı zamanda da Platon ve Aristoteles'in politika felsefelerine geri dönme anlamına gelmektedir. Çünkü Hobbes'dan Kant ve Fichte'ye kadar filozoflar, hukuk ve ahlak sorunlarını, eylemlerinden sorumlu bireyin karşılaştığı sorunlardan hareketle çözmeye çalışırken, Platon ve Aristoteles tersine, iyi düzenlenmiş bir etkileşimle ilgilenen herkesin ortak çıkarını gözeten bir insanlar arası etkileşimin koşullarını aramaktaydılar. Bu nedenle de Platon ve Aristoteles, politika felsefelerinde, diğerleriyle bir arada yaşamanın, ailede, işbölümü üzerine kurulan bir toplumda ve devlette, bireyler arası etkileşimi mümkün kıldığını ve desteklediğini göstermek istiyorlardı."[39]

Yine de, bir bütün olarak ele alındığında Hegelci devlet felsefesi bu iki geleneğin sentezini oluşturur. Çünkü Hegel, Platon ve Aristoteles'in yukarıda belirtilen kaygıyla geliştirdikleri politika felsefelerinde önceden varsaydıkları, insanlarda doğuştan olarak bulunan toplumsallaşma eğilimi düşüncesine katılmamaktadır. Bu noktada o, hukukun doğa değil, özgürlük düzleminde yer aldığını düşünen Kant'ın görüşüne katılır. Buna karşılık Hegel, bu düzlemi, Kant'tan farklı olarak, bireysel bilincin bakış açısından değil, toplumsal, somut düşünce ve eylem düzleminden hareketle anlamayı amaçlamaktadır.

39 Ilting, K. H., *age.*, s. 26.

Sonuç olarak denilebilir ki, Hegel, antik politika düşüncesi kadar modern politika düşüncesinin de apaçık hakikatler olarak kabul ederek önceden varsaydıkları görüşlerin tartışılabilir görüşler olduğunu, onları *Hukuk Felsefesi*'nde birer bilinç bakış açısı olarak inceleme yoluyla ortaya koymayı başarabilmiştir. Ilting'in belirttiği gibi, Hegel böylece, mesela, modern politika felsefesinin temelinde bulunan doğal hukukun ve etiğin buyurucu yapısına ciddi eleştiriler getirebilmiştir. Bu yolla Hegel, "boş öznellik ilkesi"nden yola çıkan Kantçı rasyonel etiğin karşısına toplumsal bir etiği koyabilmiştir. Ama, bu etiğin, gerçek bir etik olabilmesi için, yani yine rasyonel olması ve salt tarihsel bir göreceliğe (insan eylemlerinin zamanın toplumsal koşulları tarafından belirlendiği düşüncesine) indirgenmemesi için gereken temelleri *Hukuk Felsefesi*'nin ne ölçüde sağlayabildiği sorusu ayrı bir tartışma konusudur. Ama en azından, diyebiliriz ki, Hegelci hukuk felsefesi, antik politika felsefesinin, toplumsallığın insanın doğasında bulunduğu biçiminde dile getirilebilecek olan önvarsayımı ile modern politika felsefesinin bireyci ve buyurucu yaklaşımının önvarsayımlarını sorgulaması açısından, söz konusu geleneklerin aşılmasını temsil etmektedir. Buna karşılık Hegelci sistemin kendisi bazı soruları doğurmakta, ve belki de bazı önvarsayımlara dayanmaktadır. Bu sorunların kaynağının, Hegelci hukuk felsefesinde, tarihe uygunluk ilkesinin akla uygunluk ilkesinden önce gelmesinde bulunabileceği yolunda Ilting'in ileri sürdüğü sav, üzerinde ayrıca düşünmeye değer gözükmektedir.

Gerçeklik, Akılsallık ve Devlet

Hegel'in gerçek ile akılsallığm özdeşliği üzerine, daha önsözde dile getirdiği ünlü görüş, üzerinde sayısız tartışmalara yol açmış olan ve yalnızca bu nedenle bile olsa, başlı başına bir inceleme çerçevesinde ele alınması gereken bir konudur. Bununla birlikte ve yine aynı nedenle, Hegelci devlet anlayışı üzerine yazılan herhangi bir incelemeyi, bu konuya kısaca da olsa yer vermeden bitirmek oldukça güç görünmektedir.

"Akılsal olan her şey gerçektir, gerçek olan her şey de akılsaldır"cümlesi, Hegelci devlet kuramına açılan büyük bir kapı gibi, önsözde yer almakta ve Weil'in de belirttiği gibi, yine aynı kitapta yer alan, devletin yeryüzündeki tanrısallık olduğu, ulusçuluğun çok önemli bir kavram olmadığı, ahlakın politikadan daha az bir değere sahip olduğu ve yurttaşın en yüce görevinin devlete bağlılık olduğu gibi, günümüzün liberal politika anlayışı açısından her biri başlı başına bir "sorun" olan görüşleri bir anda unutturarak, sisteme yönelen saldırıların asıl hedefini oluşturmaktadır. Bu nedenle, demekte Weil, Hegel eleştiricilerinin çoğu, kitabı okumakta değilse de anlamakta, bu cümlenin ötesine geçememiştir.

Aslında, Hegel'in zamanında cümlenin birinci bölümü olumlu karşılanmış, hatta "ilerici" bulunmuş, buna karşılık ikinci bölümü büyük tartışmalara yol açmıştı. Bloch'a göre sol Hegelcilerin iyimser olanları cümlenin tümünü postulatcı tarzda yorumlamış, yani onda, gerçekliğin akılsallık yönünde dönüştürülmesi yolunda bir dileği hatta bir tasarıyı okumakta tereddüt etmemişlerdi. Gerçekten de, mesela Marcuse *Akıl ve Devrim*'inde bu tarz bir okumayı kendi praksis felsefesine hareket noktası olarak almaktadır.

Weil, Bloch ve daha başka pek çok Hegel yorumcusu, bu yanlış anlamaların temelinde Hegel'in gerçeklikten anladığı şeyin iyi bilinmemesinin yattığını belirterek bu konuyu aydınlatmaya çalışırlar: Aslında, Hegel *Mantık*'ta varlıkla varoluşu birbirinden özenle ayırmış, yine *Ansiklopedi*'de fenomen (*Erscheinung*), mevcut gerçeklik (*Dasein*) ve hakiki gerçeklik (*Wirklichkeit*) arasındaki farkı açık olarak belirlemişti.[40] Bu konuyla ilgili terminoloji tartışmalarına burada yeterince yer vermemiz mümkün değildir. Ama kısaca belirtelim ki, söz konusu yorumcuların tümü, Hegel'in, ampirik varoluştan, tümüyle özüne uygun olmayan dolayısıyla da tam olarak rasyonel olmayan varlığı, gerçeklikten ise, özünü tam olarak gerçekleştiren ve görünür kılan varlığı anladığı konusunda aynı düşünceyi paylaşmaktadır.

Yine de, bütün bu açıklamalar Hegel'in ünlü cümlesiyle dile getirdiği görüşün ne olduğunu değil, ne olmadığını ortaya

40 Bkz. Bu konuda, Weil, E., *Hegel et l'Etat*, s. 237.

koymaktadır: Hegel bu cümleyle veri olan politik, hukuksal gerçekliğin övgüsünü yapmayı amaçlamamaktadır. Ama o zaman, Hegel'in demek istediği nedir? Eğer, sol Hegelcilerin, oldukça zorlamalı görünen (postulatcı) yorumuna katılmak istemiyorsak, o zaman belki de yapılacak en iyi şey önsözü açmak ve Hegel'in bu görüşü hangi konuda ileri sürdüğünü hatırlamaktır. O zaman görüleceği üzere, Hegel bu paragrafta Platon'un *Devlet*'inden söz etmekte ve onun aslında bir ütopya olmadığını, tam tersine, çöküş dönemindeki Atina sitesinin özünü dile getirdiğini ileri sürmektedir. Genel olarak felsefe, demektedir Hegel, doğayla ilgilendiği zaman, onu nasılsa öyle kavramayı amaçlar; ondaki akılsal yönün, gizli bir yerde de olsa yine onun içinde olduğunu düşünür. Oysa, tinin dünyası ve onun bir anı olan politika, daha az değerde bir gerçekliğe sahip değildir. Tam tersine, özellikle nesnel tin dünyası, aklın, doğada olduğu gibi, kendini gerçekleştirmekle yetinmediği, üstelik sonunda, kendi bilgisini elde edebildiği dünyadır: "Doğa ile politika arasındaki bu paralellik çarpıcıdır: Hegel, aklın yalnızca doğal fenomenlerde bulunabileceğini, eylem ve tarih alanının ise duyguların, istek ve tutkuların eline terk edildiğini kabul etmez. Doğanın bilimi olduğu gibi devletin bilimi de vardır..."[41] Özellikle, Hegel'in tarihin amacını, tikel ve tümelin, birey ve toplumun uzlaşması olarak tasarladığını göz önüne alırsak, onun, ne akılsallığı var olanla sınırladığı, ne de var olan herşeyin, tüm kurumların, törelerin, kuralların, oldukları biçimiyle akılsal olduğunu ileri sürdüğü sonucuna varmak imkânsız görünmektedir. Bu bakımdan, bu ünlü tartışmaya ayırdığımız bu sınırlı bölümde varabileceğimiz tek sonuç şu olacaktır: Herşeyden önce Hegel, devletin nesnel tinin en üst evresi olarak hakiki bilimin yani felsefenin konusu olmayı hak ettiğini düşünmekte ve ikinci olarak da, bu bilimin, bilim olmak için, öznel ahlaktan ve onun ütopyacı yaklaşımının temelinde yer alan "olması-gereken" kavramından hareket etmemesi, olanın içinde bulunan akılsallığı bulup ortaya çıkarması gerektiğini ileri sürmektedir.

Ama bu sonuç "olması gereken"in "olan" karşısında yenilgisi olarak da yorumlanamaz. Çünkü Hegel, veri olan biçi-

41 Weil, E., *age.*, s. 26.

miyle varlığın (olanın), kendi içinde, yapısal bir eğilim olarak "olması-gereken"i barındırdığını kabul eder. Yalnız, bu eğilimi ya da olması gerekeni felsefe, düşünüşün yapıntısı olan kuramdan ya da ütopyadan hareketle değil, yine veri olan biçimiyle varlıktan hareketle, ama tümüyle akılsal, kavramsal yolla bulup ortaya çıkaracaktır. Zaten, Platon'un *Devlet*'inin bir ütopya olmadığını söyleyen Hegel'in ütopyadan genel olarak anlaşılandan farklı bir şey anladığı açıktır: Hegel Platoncu anlamda ütopyaya, yani nesnel tini anlamaya çalışan, varlıktan hareket eden bir felsefi düşünce olarak ütopyaya karşı değildir. Onun karşı olduğu, gerçekliğe ve tarihe ve dolayısıyla *ideye* sırtını çevirerek üretilen ve yalnızca öznel istek ve duyguları doyurmayı amaçlayan, kendi döneminin ütopyacı politika kuramlarıdır. Çünkü bu amaç Hegel'e göre dinin ya da sanatın işi olabilir, felsefenin değil: "İspattan ve dedüksiyondan vazgeçebileceğini düşünenler, böyle yapmakla, felsefenin ne olduğu konusunda en ufak bir düşünceye sahip olmadıklarını göstermektedirler ve onlar, bu konular üzerine söylem geliştirme işini sürdürebilirler, ama onların, yani kavramsız konuşanların felsefi söyleme katılmaya asla hakları olamaz."[42]

Hegel yanılıyor olabilir, ama, yalnızca, eğer felsefe kavramsal düşünüş değilse...

42 Hegel, G.W.F., *Principes*, s. 126.

Bu kitapta Tülin Bumin, Hegel'i felsefi bir antropolojinin yazarı olarak incelerken, onun dünyayı ve insanı bir bütün olarak ele alışında ve bu duruşun oluşturduğu özbilinç anlayışında, zamanı içkin kılan bir özgürlük felsefesine dikkat çekiyor.

Hegel'in Fransız düşüncesindeki etkilerini, Köle-Efendi diyalektiğini ve devlet kuramını, bu bakış açısıyla yeniden okumak, felsefe tarihine Descartes'ın ve Kant'ın mirası olan ikicilikleri aşmakta ve eylem ile düşüncenin birlikteliğini kavramakta yararlı kapılar açacaktır.

ISBN 978-975-363-324-6
11 TL
9 789753 633246