HEGEL'İ OKUMAK

Derleyen ve Çeviren:
Tülin Bumin

ara

ara yayıncılık

ISBN 975 - 373 - 027 - 6

ara yayıncılık 74
FelsefeDizisi 34
Birinci Baskı: Ekim 1991
Kitabın Özgün Adı:
© ara yayıncılık 1991
Kapak : Vedat Çorlu
Baskı: Özen Matbaası, İstanbul
Dizgi: Studio Mac
Ara Yayıncılık, Ankara Cad. Konak Han
No: 43-15 Cağaloğlu-İSTANBUL
Tel: 527 87 30 - 526 96 87

HEGEL'İ OKUMAK

Derleyen ve Çeviren:

Tülin Bumin

ara yayıncılık

İÇİNDEKİLER

"Önsöz Olarak"
Tülin Bumin

"Tin'in Fenomenolojisi'ne Giriş",
G.W.F.HEGEL,
La phénoménologie de l'esprit , Traduit par Jean Hyppolite, Aubier, Paris.

"Giriş Olarak",
Alexandre KOJÈVE,
Introduktion à la lecture de Hegel , Gallimard, Paris

"Fenomenoloji'nin Anlamı ve Yöntemi",
Jean HYPPOLITE,
Genèse et structure de la Phénoménologie de l"esprit de Hegel ,
Aubier, Paris.

"Bilinçten Özbilince Geçiş",
Jean HYPPOLITE,
Genèse et structure de la Phénoménologie de l"esprit de Hegel ,
Aubier, Paris.

"Metafizik Tasarı",
François CHATELET,
Hegel , Seuil, Paris.

"Kritik Bakış Açısı",
Emile BRÉHIER,
Historie de la Philosophie , T.II, PUF, Paris.

Ek:
"Hegel"de Köle-efendi Diyalektiği Üzerine Notlar",
Tülin BUMİN

ÖNSÖZ OLARAK

Kant *Ahlak Metafiziğinin Temelleri*'nde insana bir başka şey için yani bir araç olarak değil, kendinde bir erek olarak yaklaşmak gerektiğini söylüyordu. Bu sözler, bilimle ahlak, diğer varlıklarla İnsan arasında çizilen çizgi, aynı zamanda tekniğin varolan üzerindeki gücünün meşruluk sınırlarına işaret etmekteydi. Michel Foucault ise *Sözcükler ve Şeyler*'de, insanın oldukça yeni bir buluş olduğunu, ve belki çok yakın bir gelecekte batı düşüncesinin ufkundan silinip gideceğini ve onun bu kısa serüveninin, düşüncenin arkeolojisince kolaylıkla gösterilebileceğini söylüyor.

Hegel bu iki uğrak arasında bir yerde bulunur. Modern batı felsefesinin İnsan karşısındaki bu iki tutumunun arasında bir yerde. Bu yer, modern metafizik hümanizmin başlarıyla, metafiziğin ve hümanizmin, bugün post-modernizmin ilan etmekte olduğu sonu arasında geçen sürecin belki de en problematik uğrağıdır.

Bu ara yerin anlamını Habermas, "Hegel çağdaşlığı bir sorun olarak düşünen ilk filozoftur" sözleriyle dile getiriyor. Bu konudaki felsefi söyleminde Hegel'in problemleri, modernitenin temel yönlerinden hareket ediyor: aklın otonomisi, modern bilimin oluşumu, Fransız devrimi, zaman ve akılsallık ilişkisi. Bu sav, aşırı ölçüde soyut olduğu düşünülen Hegel düşüncesinin aslında çok somut ilgiler üzerinde geliştiği gibi, son derece yerinde bir doğruyu hatırlatmaktan fazlasını içermekte. Çünkü aslında Alman idealist filozoflarının hemen hepsinin somuta yoğun ilgi duyduklarını biliyoruz. Burada denilmek istenen, Hegel'in, tıpkı daha sonra Marks'ın yapacağı gibi, aklı başka olanda, somutta, toplumsal-tarihsel olanda köklenmiş olarak anlamaya çalışmasıdır. Hegel'e göre her felsefe çağının kendisini düşüncede ifade etmesi olarak anlaşılmalıdır. Aslında, niçin Hegel'in kendi felsefesine de böyle bir alçak gönüllülükle yaklaşmak yerine, onu bütün diğer bilgelik sevgisi örneklerinden çok ayrı bir yere, *bilim* olma konumuna değer gördüğü sorusunun karşılığı da Hegel düşüncesinin

zaten içinde görkemli bir ide olarak durmaktadır: *Tarih bittiğinde*, ve ancak o zaman, felsefe artık Spinoza'nın uzun zaman önce olmasını istediği şey, yani varlığın sonsuzluk açısından bilimi olabilir ve Hegel'in sistemi işte orada yeralan Bilimdir.

Son bir buçuk yüzyıl batı felsefesinin Hegel okumalarını incelemek, belki de çağdaşlığı anlamaya ve giderek sorgulamaya giden en doğrudan yoldur. Çeşitli batı uluslarının felsefelerinin Hegel'le ne zaman ve ne açıdan ilgilendiklerini, onu nasıl okuduklarını, Hegel düşüncesinin onların gelişim süreçlerinde oynadığı rolü ve taşıdığı anlamı göstermek ve çözümlemek, bu felsefe geleneklerinin yakın geçmişte yaşadıkları serüveni yakından izlemek demektir. Gerçekten de, Hegel'i ne zaman ve nasıl okudukları bu ülkelerin felsefelerinin yakın dönemdeki gelişimini büyük ölçüde belirlemiştir.

İngiliz ve Amerikan felsefesi (T. Harris, Royce, Bradley, Bosenquet), Fransız ve Alman felsefesinden daha önce ve büyük ölçüde biçimci ve mantıkçı bir Hegel'i tanımıştır. Bu okumanın ardından, pragmatist, ampirist ve sağduyu felsefesi olarak adlandırabileceğimiz bazı akımlar, Hegel düşüncesinin buralarda temsil ettiği biçimsel metafiziğe ve her türlü felsefeye karşı güçlü bir tepki geliştirdiler. 20. yy.da (Lassons, Franz Rosenzwerg, Karl Lövith gibileri aracılığıyla) Hegel ile yakından ilgilenen Alman felsefesinin günışığına çıkardığı genç Hegel, diğer iki ülkeyi pek fazla etkilemedi.

Fransa'nın, bu kitapta birkaç örneğini sunduğumuz Hegel okumaları açısından önemi büyüktür. Amerika'dan neredeyse bir yüzyıl sonra, J. Wahl, A. Kojève gibi düşünürler, Hegel sisteminin "hümanist" boyutunu bulup çıkardılar. *1844 Elyazmaları* Marks'ın düşünceleri ışığında okunan genç Hegel ve özellikle de *Tin'in Fenomenolojisi*'nin Hegel'ine, 1950'li yıllarda, Hyppolite'in sözkonusu antropoloji boyutunu gözardı etmeksizin ama Hegel düşüncesindeki diğer boyutları da hesaba katarak yaptığı okumalar eşlik etti. Daha sonralar, Fransa dışında kendilerine takılan adla post-modernizmin temsilcileri, geliştirdikleri hümanizm eleştirisi çerçevesinde, hümanizm-ötesi Hegel'i gündeme getirdiler. Tıpkı bir zamanlar Sartre'ın, Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'ını hümanist açıdan okumasını, *Hümanizm Üzerine Mektuplar*'ın Heidegger'inin izlemesi gibi ya da Husserl'in hümanist bir fenomenoloji olarak okunuşunun ardından transandantal Husserl'in gelmesi gibi, Hegel'in bu ikinci kuşak tarafından okunması da, yalnızca genç Hegel'in felsefesi olarak değil ama genel olarak

felsefi hümanizmin yani bir metafizik olarak hümanizmin sorgulanması çerçevesinde yeraldı.

Bu kitapta yeralan yazılardan A. Kojève'e ait olanı, aslında *Tin'in Fenomenolojisi*'nde bir bölüm olarak bulunan özbilincin bağımlılığı ve bağımsızlığı ile ilgili metnin açıklamalı olarak (Almancadan Fransızcaya) çevirisidir. Diğer çeviri metinlerin çoğu, Kojève'in Hegel okumasını fazla militan bir tanrıtanımazcılık üzerine kurulmuş bir antropoloji denemesi olarak gören Hyppolite'in metinleridir. Kendisinin Kojève'den farklı olarak, *Fenomenoloji*'de yeralan, köle-efendi diyalektiği kadar önemli başka diyalektikleri de gözönüne aldığını ve ayrıca, eserin edebiyatla ilgili bölümlerine daha duyarlı olduğunu belirten Hyppolite'in Hegel okumaları, antropoloji ya da teolojiden oluşan okuma çeşitlemelerinin dışına uzanırlar.

Kendisiyle, Hegel üzerine yazmış olduğu kitabın Metafizik Tasarı bölümünün çevirisi yoluyla karşılaşacağımız F. Châtelet, sözünü ettiğimiz öbür iki Fransız felsefecisinin öğrencilerinden ve Fransa'nın başlıca Hegel yorumcularından biridir. Metafizik Tasarıda onun, felsefe tarihi üzerine ve özellikle de felsefenin doğuşu, bir kültür türü olarak taşıdığı anlam ve bu bağlamda, Hegel'in, felsefenin tarihsel gelişimi içindeki yeri konusunda ileri sürdüğü önemli görüşler yeralıyor.

Hegel'i kimin doğru kimin yanlış okuduğu akademik açıdan anlamlı ve ilginç bir konu. Ama felsefe tarihi, büyük felsefe söylemlerinin doğru okunması kadar yanlış okumaları yoluyla da ilerlemiş değil midir? Bütün önemli felsefe söylemleri, kendilerinden önce gelen başka önemli felsefe söylemlerinin yanlış okumaları olarak okunamaz mı? Eğer batı felsefe tarihi Platon söylemine getirilmiş yorumlardan ibaretse, bu yorumların en ilginçleri, kuşkusuz, Platon'un Aristoteles tarafından "yanlış" okunması, Hume'un Kant tarafından "yanlış" okunması, Kant'ın Hegel tarafından "yanlış" okunmasıdır. Hegel'i, çok daha akla uygun bir biçimde, bir ontoteoloji olarak değil de, bir antropoloji olarak okuyan Kojève'in söylemi, bugün en azından, hegelci köle-efendi diyalektiğinde apaçık bir biçimde yer alması beklenen *Kadın*'ın niçin orada olmadığının (feminist bir okumayla) sorgulanmasına yolaçabildiği için "doğru"dur.

Tülin BUMİN

TİN'İN FENOMENOLOJİSİNE GİRİŞ

G. W. F. Hegel

Felsefede şeyin kendisine yani hakikatten varolanın tam olarak gerçek bilgisine yönelmeden önce, mutlağı kendisinden yararlanarak ele geçirdiğimiz araç ya da onu kendisi aracılığıyla sezdiğimiz bilgi üzerinde anlaşmak gerektiğini varsaymak doğaldır. Böyle bir kaygı, bir yandan bilginin farklı türlerinin varolabildiği ve bunlar arasından, bu son amaca ulaşmada, birinin diğerinden daha elverişli olabileceği -dolayısıyla bu bilgilerin içinden birinin yanlış olarak seçilmesi imkanının da sözkonusu olduğu- gözönüne alındığında, öte yandan da, bilgi belirli bir türde ve sınırlı bir yeti olduğundan, onun doğasını ve sınırlarını daha kesin bir biçimde belirlemedikçe, bizim hakikat ufuklarına ulaşmak yerine yanlışlık bulutlarıyla karşılaşabileceğimiz düşünülerek haklı gibi görülebilir (1). Sonunda bu kaygı, kendinde varlığı bilgi aracılığıyla bilince kazandırma girişimlerinin tümünün kendi kavramında bir anlam karşıtlığı taşıdığı ve bilgi ile mutlak arasında çok belirgin bir sınır bulunduğu kanısına dönüşmek durumundadır. Çünkü eğer bilgi mutlak özü elde etmek için bir araçsa, akla hemen, bir aracın bir şeye uygulanmasının o şeyi kendi için olduğu şekliyle bırakmadığı, onda bir dönüşüme ya da başkalaşıma yolaçtığı gelir. Ya da eğer bilgi bizim etkinliğimizin aracı değil de, hakikat ışığının kendisinin içinden geçerek bize ulaştığı bir tür edilgin ortam ise, o zaman biz yine bu hakikati olduğu gibi değil bu ortam aracılığıyla ve bu ortamda olduğu gibi

almaktayız (2). Her iki durumda da biz hemen doğrudan doğruya karşıtını doğuran bir aracı kullanmaktayız; ya da daha doğrusu, karşıt-anlam herhangi bir araçtan yararlanmaktır. Şurası doğrudur ki, aracın işleme tarzının bilinmesi yoluyla bu sakınca giderilebilir görünmektedir. Çünkü bu bilgi, aracın, kendisi sayesinde mutlak konusunda sahip olduğumuz tasarıma katkısını, sonuçtan çıkarmamızı mümkün kılar. Ama bu düzeltme, bizi başlangıç noktamıza geri götürmekten başka birşey yapmaz. Eğer biz biçimlendirilmiş birşeyden aracın katkısını çıkarırsak, bu durumda şey, yani burada mutlak, bizim için bu yorucu çabadan önceki halini alır ve çaba gereksiz olur. Eğer mutlak bize araç yüzünden, kendisinde hiçbir değişiklik olmaksızın biraz yaklaşma durumunda kalsaydı, o zaman, eğer o, başlangıçtan beri, kendinde ve kendi için, bizim yakınımızda olmayı istemiyorsa, bu hileye hiç aldırış etmezdi. Gerçekten de bu durumda bilgi kendisine, türlü biçimler altındaki bir yığın uğraşıyla, yalnızca araçsız ve dolayısıyla da kolay bir ilişki kurmaktan çok başka şeyler yapmakta olduğu havasını verdiği için, bir hile olurdu. Ve yine eğer bir *ortam* olarak tasarladığımız bilgi bize ışınların kırılma yasasını öğretiyorsa, bu kırılmayı sonuçtan çıkarmak da hiçbir şeye yaramayacaktır; çünkü bilgi ışığının kırılması değil, ama kendisi aracılığıyla hakitan bize ulaştığı ışığın kendisidir, ve, bu ışın çıkarılınca bize yalnızca bir yön bildirimi ya da boş bir yer kalır.

Bununla birlikte, eğer yanlışa düşme korkusu, bu kuruntular olmayınca kendiliğinden çalışmaya koyulan ve gerçekten bilen bilime bir güvensizlik duygusu getiriyorsa, o zaman, niçin, tam tersine bu güvensizliğe karşı bir güvensizlik duymamız gerekmediğini, ve niçin bu yanılma korkusunun yanılgının ta kendisi olmasından korkmadığımızı düşünmeye başlarız. Gerçekten de, bu korku birşeyi önceden varsaymakta, hatta pekçok şeyi önceden doğru olarak kabul etmekte, ve kuruntularını ve çıkardığı sonuçları, ilkin kendisinin doğru olup olmadığının anlaşılması için incelenmesi gereken bu temel üzerine kurmaktadır. O, bir araç ve bir ortam olarak bilgi tasarımını önceden varsaymakta, ve yine, bizimle bu bilgi arasında bir ayrım bulunduğunu önceden kabul etmektedir; özellikle de mutlağın bir yanda bulunduğunu ve bilginin, bir diğer yanda bulunduğu, kendi için ve mutlaktan ayrı olduğu halde, yine de gerçek birşey olduğunu önceden varsaymaktadır. Başka terimlerde söylersek, o, mutlağın dışında bulunması nedeniyle, kuşkusuz, hakikatin de dışında olan bilginin, yine de doğru olduğunu önceden kabul etmekte, ve bu kabul ediş, yanılgı

korkusu denilen şeyin kendisinin hakikat korkusu olduğunu ortaya çıkarmaktadır (3).

Varılan bu sonuç yalnızca mutlağın hakikat ve yalnızca hakikatin mutlak olmasından hareketle elde edilir. Böyle bir sonuca karşı olarak, bir bilginin, mutlağı kuşkusuz bilimin dilediği gibi tanımamakla birlikte, yine de doğru olduğu gösterilebilir; ve genel olarak bilginin, her ne kadar mutlağı kavrama gücünden yoksunsa da, bir başka hakikati elde etme yeteneğinde olabileceği ileri sürülebilir. Ama biz görmekteyiz ki, bu rasgele söylemler, doğru bir mutlak ile bir başka doğadan hakikat arasında bir ayrım yapmakla sonuçlanacak ve kullanılan mutlak, bilgi v.b. kavramlar ilkin kendilerinin aydınlatılması gereken bir anlama sahip sözcükler olarak kalacaktır.

Bizim, hepsi de, mutlaktan ayrılmış bir bilgi ve bilgiden ayrılmış bir mutlak şeklindeki bilgi tasarımlarıyla sonuçlanan bu yararsız tasarımlarla, ve bilgiden, mutlağı ele geçirmenin bir aracı olarak ya da kendisi yoluyla hakikati sezdiğimiz bir ortam olarak söz etmek tarzlarıyla uğraşmaya hiç de gereksinmemiz yoktur; yine biz, aynı şekilde, bilim yapma yeteneksizliğinin, bilimsel çabadan kurtulma ve aynı zamanda da kendisinin ciddi ve gayretli bir etkinlik içinde olduğu görünümünü verme amacıyla bu tür bağıntıların ön varsayımlarında bulacağı kaçamakları bir yana itebiliriz. Bütün bunlara cevap bulmak için kendimizi sıkıntıya sokmadan, bu tasarımları olumsal ve keyfi bularak bir yana atabilir, mutlak, bilgi, ve yine nesnel ve öznel gibi, ve anlamlarının herkes tarafından yakından bilindiği varsayılan daha başka sayısız sözcüğün bir arada kullanımını bir kandırmaca olarak görebiliriz. Gerçekten de bir yandan onların anlamının herkesce bilindiği ve, öte yandan, onların kavramlarına sahip olunduğu kanısına yol açmak, tam da bu kavramları vermek demek olan temel görevden bizi yalnızca görünüşte kurtarmak durumundadır. Tam tersine, kendileri aracılığıyla bilimin kendisinin bir yana atılma durumunda olduğu bu tür tasarım ve konuşma tarzlarına dikkatimizi yöneltme zahmetinden kendimizi, çok daha haklı bir biçimde, kurtarabiliriz; çünkü onlar bilimin sahneye girişiyle birlikte hemen ortadan kalkan, bilginin bir görünüşünden (manifestation) başka birşey değildir (4). Ama sahneye girişinde bilimin kendisi de bir görünüştür (ya da bir görüngüdür) (5); onun girişi henüz hakikat olarak edimselleşmemiş ve gelişmemiştir. Bu bakımdan, *bir başka bilginin yanında* sahneye girdiği için bilimi görüngü (phénomène) olarak tasarlamak, ya da, bir diğer hakikatten yoksun bilgiyi onun görünüş

(manifestation) tarzı olarak adlandırmak arasında bir fark yoktur. Ama bilim bu görünümden (apparence) (6) kendini kurtarmalıdır, ve o bunu, yalnızca, bu görünümün kendisine karşı çıkarak yapabilir. Gerçekten de bilim, hakiki olmayan bir bilgiyi, onu, yalnızca, şeyler hakkında bayağı bir görüş olarak kabul ederek, ve kendisinin bambaşka bir türden bir bilgi olduğu ve, kendisine göre, bu bilginin tümüyle boş olduğu konusunda güven vererek bir yana atamaz; o bir başka bilgide bulunan daha iyi bir bilginin gölgesine de başvuramaz.

O böyle bir *güvenle*, aslında, gücünün *varlığında* bulunduğunu bildirmiş olurdu; ama hakiki- olmayan bilgi de aynı olguya, *varolduğu* olgusuna başvurmakta, ve kendisine göre bilimin bir hiç olduğu konusunda güvence vermektedir; çıplak bir güvence bir başka çıplak güvenceyle aynı değerdedir. Bilimin, hakiki olmayan bilgide yeşerecek ve ona bilimi gösterecek daha iyi bir önseziye başvurma imkanının da daha fazla olduğu söylenemez; çünkü o, bir yandan, yine bir varlığa başvurmuş olacak, ve, diğer yandan kendi kendine yani, hakiki olmayan bir bilginin içinde bulunduğu için, kendisinde ve kendi için varlığına değil de, kendisinin kötü bir varlık tarzına ve görüngüsüne (phénomène) başvurmuş olacaktır. Bu nedenle de, burada, bilginin görünüşünü (manifestation) ya da görüngüsel (phénoménal) bilgiyi sunmak gerekmektedir (7).

Şimdi, bu sunuş yalnızca görüngüsel (phénoménal) bilgiyi konu edindiğine göre, onun kendisi, kendi özgün biçiminde hareket eden özgün bilimmiş gibi görünmemektedir; ama, bu bakış açısına göre, bu sunuş, onu hakiki bilgiye doğru götüren bir iç itilişe uğrayan doğal bilincin yolu, ya da oluşumlarının silsilesini kendi öz doğasının ona çizmiş olduğu duraklar olarak izleyen ruhun yolu olarak düşünülebilir; böylelikle o, kendisini arıtarak tine yükselir ve, kendi kendisi konusunda tam bir deneyimden geçerek kendinde ne olduğunun bilgisine ulaşır.

Doğal bilinç, bilginin yalnızca kavramı (concept) olduğunu, ya da gerçek-olmayan bilgi olduğunu kendisine tanıtlayacaktır. Ama o, daha çok, kendisini doğrudan doğruya gerçek bilgi olarak kabul ettiği için, bu durumda, onun bakış açısına göre, bu yol olumsuz bir anlama sahiptir, ve kavramın gerçekleşmesi olan şey ona göre kendi kendisinin kaybı anlamını taşıyacaktır; çünkü o bu yolda hakikatini kaybeder. O halde o *kuşku* yolu, ya da daha doğrusu umutsuzluk yolu olarak düşünülebilir (8). Fakat burada söz konusu olan, genellikle kuşkudan anlaşıldığı şekliyle, yani, daha sonra kuşkunun ortadan kalkışıyla ve söz konusu hakikate yeniden dö-

nerek başlangıçtaki duruma gelmek üzere, kabul edilen şu ya da bu hakikati sarsma girişimi değildir. Tam tersine, bu kuşku, aslında, yalnızca gerçekleşmemiş kavram olan şeyi en yüksek gerçeklik olarak gören bir bilgi olan görüngüsel bilginin hakikat-olmayışına bilinçli olarak nüfuz etmektir (9). Olgunluk dönemine ulaşmış olan bu kuşkuculuk (scepticisme), hakikat ve bilim yolunda verilen son derece ciddi bir çabanın, hakikat ve bilim için hazırlamış ve donatmış olduğunu sandığı şey değildir; başkasının düşüncelerinin otoritesine başvurmama, ama her şeyi kendi kendine inceleme, yalnızca kendi kanısına uyma, ya da daha iyisi, herşeyi kendinden hareketle üretme ve yalnızca yaptığını kabul etme konusunda alınan *karar* (10). Bilincin bu yol üzerinde aldığı biçimler silsilesi, daha çok, bilincin kendisinin bilim yolunda eğitilişinin ayrıntılı tarihidir; ama bu karar, eğitiliş sürecini bir kararın hiç beklenmeksizin tamamlanması ve edimselleşmesi biçiminde sunar. Tam tersine, bu tür hakikat-olmayışın karşısında, bu yol tam olarak gerçek gelişimdir (11). Kendi kanısını izlemek, başkasının otoritesine başvurmaktan kuşkusuz daha iyidir; ama otorite üzerine temellenmiş bir inanışın, kendi kanısı üzerine temellenmiş bir inanışa dönüşmesiyle, inanışın içeriği zorunlu olarak değişmiş ve zorunlu olarak yanlışın yerine hakikat geçmiş olmaz. Görüş ve ön yargı sisteminde diğerlerinin otoritesine ya da kendi öz kanısına bağlanmak arasındaki tek fark ikinci tutumun kendini beğenmişliğinde bulunur. Kuşkuculuk ise, doğal denilen tasarımlardan ve ön yargılardan umut kesmeye yol açtığı için görüngüsel (phénoménale) bilincin tümüne yönelerek tersine, tini hakikati incelemeye yetenekli kılar; bu tasarımların kendi tasarımları ya da yabancı tasarımlar olarak adlandırılması hiç farketmez. Hakikati doğrudan doğruya ve hemen orada incelemeye niyetlenen bilinç hâlâ bu tasarımlarla dolu ve yüklüdür; ama, yine bu yüzden o, girişmek istediği işi iyi yapma gücüne, aslında, sahip değildir.

Gerçek-olmayan bilinç biçimleri sistemin tamamı, bu sürecin ve bu biçimlerin bağlantılarının kendisinin zorunluluğunun bir sonucu olacaktır. Bu noktayı kavranılır kılmak için, başlangıç olarak, hakiki-olmayan bilincin kendi hakiki-olmayışında sunuluşunun, doğal bilincin tek yanlı bakış tarzına göre olduğu gibi yalnızca *olumsuz* bir hareket olmadığını söyleyebiliriz. Bu tür tek yanlı bakış tarzını kendi özü kılmış olan bir bilgi, öylece bu biçimler arasında yer alan ve, bu aynı yol boyunca ortaya çıkacak olan yetkin olmayan bilinç biçimlerinden biridir. Sonuçta, her zaman ve yalnızca salt *hiçliği* gören ve bu hiçliğin, belli bir biçimde sonucu olduğu

şeyin hiçliği olduğunu gözardı eden tam da bu kuşkuculuğun kedisidir. Ama, yalnızca kendisinden sonuç olarak çıktığı şeyin hiçliği olarak ele alınan hiçlik aslında hakiki sonuçtur; onun kendisi *belirli* (déterminé) bir hiçliktir ve bir *içeriğe* sahiptir. Hiçlik soyutlamasıyla ya da boşlukla son bulan kuşkuculuk daha ileri gidemez, onu da aynı boş uçuruma atmak için birşeyler kendisini yeniden ona gösterinceye kadar beklemek durumundadır. Eğer tersine sonuç, hakikatte olduğu gibi, yani belirli bir olumsuzluk olarak anlaşılırsa, o zaman hemen yeni bir biçim doğar, ve olumsuzluğun içinde, bilincin aldığı biçimler silsilesinin tamamı boyunca gerçekleşen doğal (spontané) süreci meydana getiren geçiş gerçekleşir (12). Bilginin *hedefi* gelişim silsilesinin hedefiyle eşit zorunlulukta olarak belirlenmiştir. O, artık bilginin kendi kendisinin ötesine gitme gereksinmesinde olmadığı, kendi kendisini bulduğu, ve kavramın nesneye, nesnenin de kavrama karşılık olduğu yerdedir. Bu hedefe doğru ilerlemede mümkün hiçbir duraklama yoktur ve bilinç daha önce gelen hiçbir durakta doyum bulamaz. Doğal bir hayatla sınırlı olan şey, kendiliğinden, kendisinin araçsız varoluşunun (être-là) ötesine gitme gücüne sahip değildir; ama o bir başkası tarafından bu varoluşun ötesine itilir, ve bu kendi konumundan koparılmış varlık onun ölümü olur. Ama bilinç kendisi için kendi öz *kavramıdır*, o halde o, araçsız olarak sınırın ötesine geçme ve bu sınır kendisine ait olduğu zaman da, kendi kendisinin ötesine geçme edimidir (13). Tekil varoluşla birlikte, aynı zamanda öte-taraf, bilinçte, hiç olmazsa yalnızca mekansal sezgide olduğu gibi, sınırlanmış olanın *yanında* olarak doğar. Bilinç, o halde, kendisinden gelen bu şiddete uğramakta, bu şiddet yüzünden sınırlı her doyumun tadı kaçmaktadır. Bu şiddet duygusunda, korku hakikatin önünde geri çekilebilir, kaybolma tehlikesinde olan bu şeyi korumayı isteyebilir ve buna yönelebilir. Ama bu korku yatıştırılamaz; o, tam, boş yere, düşüncesiz bir durağanlık içine yerleşmek isterken, düşünce gelip bu bu düşünce yokluğunu rahatsız eder ve onun huzursuzluğu bu durağanlığı bozar; tam, boş yere, herşeyin kendi türünde iyi olduğu konusunda güvence veren bir duygusallığa tutunurken, yine aynı ölçüde, bir şeyin tam da bir tür olması bakımından iyi olmadığını söyleyen akıl tarafından yıpratılır (14). Hakikat korkusu, sanki hakikat uğruna harcadığı ateşli çaba onun kendini beğenmişlikten başka bir hakikati bulmasını güçleştiriyormuş ve hatta imkansız kılıyormuş gibi, hep kendisinden ve diğerlerinden gelen düşüncelerin olamadığı kadar aklı başında olduğu görünümü ardına girerek kendisini kendinden ve diğerlerin-

den gizleyebilir. Bu kendini beğenmişlik daha sonra kendi kendine dönmek üzere her türlü hakikatin boş olduğunu göstermek ister; o, bir içerik bulacak yerde bütün düşünceleri yıktığı için, benliği kendi çoraklığında yeniden bulmaktan başka birşey bilmeyen kendi anlığıyla beslenir. Ama bu kendini beğenmişlik kendi kendisine terkedilmesi gereken bir doyumdur; çünkü o tümel olandan kaçar ve yalnızca kendi-için-varlığı arar.

İlerlemenin tarzı ve zorunluluğu üzerine, ilk önce ve genel olarak bunları söyledikten sonra *gelişimin yöntemi* üzerine birşeyler söylemek yararlı olabilir. Bu çalışma *bilimin görüngüsel bilgi* (savoir phénoménal) karşısında takınacağı bir tutum ve bilginin *gerçekliğinin araştırılması ve incelenmesi* olarak sunulmaktadır; ama bu iş, bir *ölçü birliği* (15) olarak temele yerleştirilecek belli bir önvarsayım olmasızın gerçekleştirilebilir gibi görünmemektedir. Çünkü inceleme, sonuçta ortaya çıkacak eşitlik ya da eşitsizlik durumuna göre birşeyin doğru olup olmadığına karar vermek amacıyla, incelenecek şeye bir ölçünün uygulanmasından ibarettir; ve bu durumda genel olarak ölçünün, ve eğer ölçü oysa bilimin, *öz* ya da *kendinde-olan* (en soi) olduğu kabul edilir. Ama bilimin henüz ortaya çıktığı bu noktada, ne onun kendisi ne de başka herhangi bir şey öz ya da kendinde-varlık olarak temellendirilmiş bulunmamaktadır; ve böyle birşey olmaksızın hiçbir inceleme yapılamaz gibi görünmektedir (16).

Bilginin ve hakikatin sahip olduğu soyut belirlenimleri bilinçte bulunduğu şekliyle hatırlarsak, bu çelişki ve onun ortadan kalkışı daha açık bir biçimde gerçekleşecektir. Bilinç kendisinden tam da, bu aynı zamanda kendisine gönderdiği şeyi ayırmaktadır; ya da genel olarak söylendiği gibi: bu şey *bilinç içindir;* ve bu gönderme sürecinin, ya da bir şeyin *bir bilinç için varlığının* belirlenmiş yanı *bilgidir.* Ama biz *kendinde-varlığı* bu, bir diğeri için varlıktan ayırırız; bilgi ile ilişkide olan şey hem ondan ayrıdır hem de bu bağıntının dışında olarak konumlanmıştır. Bu *kendine-olan* yana *hakikat* denir. Bu belirlenimlerin gerçek içeriği bizi burada hiç ilgilendirmemektedir. Çünkü bizim konumuz görüngüsel bilgi olduğu için onun belirlenimleri de ilkin bize kendilerini araçsız olarak gösterdikleri gibi ele alınmaktadır; ve onlar gerçekten de bize kendilerini ele alınmış oldukları gibi sunarlar (17).

Eğer şimdi biz bilginin hakikatini arıyorsak, o zaman sanki onun *kendinde* ne olduğunu aramaktayız gibi görünür. Ama bu arayışta bilgi *bizim* nesnemizdir, o bizim içindir; bunun sonucu olarak da, bilginin kendinde varlığı, daha çok, onun bizim-için-varlığı olacaktır; bizim onun özü oldu-

ğunu söyleyeceğimiz şey onun özü olmayacak, yalnızca, bizim onun üzerinde bilgimiz olacaktır. Öz ya da ölçü bizim içimizde kalacak, ve ölçüyle karşılaştırılması gereken şeyin, bu karşılaştırma sonunda kendisi konusunda karar verilmesi gereken şeyin ölçüyü mutlaka bilmesi gerekmeyecektir (18).

Ama bizim incelediğimiz konu bu ayrımı ya da bu ayrı olma ve önvarsayım görünüşünü aşmaktadır. Bilinç kendi ölçüsünü kendi içinde bulundurur, ve bundan ötürü de araştırma bilincin kendi kendisiyle karşılaştırılması şeklinde olacaktır; çünkü yukarıda yapılan ayrım onun kendi sınırları içinde kalmaktadır. O kendinde *bir-diğeri-için-olanı* bulundurur ki bu noktada o, bilgi anının belirlenebilirliğini kendi içinde taşır. Aynı zamanda, bu 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, bu durumda inceleme kavramın nesneyi karşılayıp karşılamadığını araştırmaktan ibaret olur. Eğer, tersine, özü ya da *nesnenin* kendinde varlığını *kavram* olarak adlandırırsak, ve eğer nesneden onu, yani bir diğeri için varolduğu şekliyle onu 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-varlığın* incelediğimiz bilginin 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 ve kendisi için* olduğu biçimiyle düşünmeyi başarabiliriz (19).

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 kendisini incelemesi durumunda, bu bakış açısına göre bize, yalnızca olup biteni salt olarak görme (20) ediminin düşmesidir. Çünkü bilinç bir yandan nesnenin bilincidir, öte yandan kendi kendisinin bilincidir; o hem kendisine göre hakiki olanın bilincidir, hem de kendisinin bu hakikat üzerine bilgisinin bilincidir. Madem ki her ikisi de *onun-içindir,* onun kendisi onların karşılaştırıl-

ması olmaktadır; onun nesne hakkındaki bilgisinin bu nesneye uyup uymadığı *ona-göre* saptanır. Doğrusunu söylemek gerekirse, ona göre nesne yalnızca onun bildiği şekliyle varmış gibi görünür, o, deyim yerindeyse, arka tarafa geçip nesneyi kendisine göre olmadığı gibi, ve kendinde-olduğu şekliyle görme yeteneğine sahip görünmez; böylece de bilgisini orada incelemek gücüne sahip görünmez. Ama, işte tam da bilinç, genel olarak bir nesne hakkında bir bilgiye sahip olduğu için, ayrım zaten onun kendisinde mevcut bulunmaktadır; birşey ona göre *kendinde-varlıktır,* ve bilgi ya da nesnenin *bilince-göre* varlığı bir başka anı oluşturmaktadır (21). İnceleme mevcut olan bu ayrım üzerine temellenir. Eğer bu karşılaştırmada, iki an birbirine uymazsa, sanki bilincin bilgisini nesneye uygun kılmak amacıyla değiştirmesi gerekiyormuş gibi görünür; ama aslında, bilginin değişmesiyle nesnenin kendisi de değişir. Çünkü eldeki bilgi öz olarak, nesnenin bir bilgisiydi. Bilgiyle birlikte nesne de bir başkası olur, çünkü o da özünde bu bilgiye aitti. O halde bilinç için, daha önce kendinde olan varlık kendinde olmayan haline, ya da yalnızca *bilinç için* kendinde olmuş olan varlık haline gelir. Bilinç, nesnesinde, bilgisinin bu nesneye uymadığını bulduğu zaman nesnenin kendisi de buna direnmez; ya da eğer ölçüsü olduğu şey inceleme sırasmda varlığını koruyamazsa incelemenin ölçüsü de değişir; ve inceleme yalnızca bilginin değil, aynı zamanda, onun ölçü birliğinin de incelenmesidir (22).

Bilincin kendi içinde, bilgisinde olduğu kadar nesnesinde de gösterdiği bu diyalektik hareket, sonunda bundan *bilincin önüne yeni bir hakiki nesnenin dikilmesi bakımından, deneyim* dediğimiz şeyin ta kendisidir (23). Bu bakımdan, yukarıda ele alınan süreçte, kendisi sayesinde yeni bir ışığın bu sunuşun bilimsel yanını aydınlattığı, altı çizilmesi gereken bir an mevcuttur. Bilinç *birşeyi* bilir, bu nesne öz ya da *kendinde-varlıktır* ; ama o aynı zamanda bilince göre de kendinde-varlıktır; bu noktada bu hakikatin anlaşılması güç yanı da işe karışır. Biz bilincin şimdi iki nesneye sahip olduğunu görmekteyiz, biri *birinci-kendinde-varlık* , ikincisi, bu *kendinde-varlığın bilinç-için-varlığı* (24). Bu sonuncusu yalnızca başlangıçta, bilincin kendi kendisi konusunda düşünüşüymüş, bir nesnenin tasarımı değil de, bilincin birinci nesne üzerine bilgisi konusunda sahip olduğu tasarımmış gibi görünür. Ama daha önce de göstermiş olduğumuz gibi birinci nesne değişir; o kendi-için olmayı bırakıp bilince, yalnızca bilince göre *kendinde-varlık* olan bir nesne olarak görünür. Ama böylece, bu *kendinde-varlığın bilince-göre-varlığı,* daha sonra, hakikat olmaktadır; yani o

onun nesnesinin özü olmaktadır. Bu yeni nesne birincisinin yokoloşunu içerir, o onun üzerine yaşanan deneyimdir.

Bu deneyim sürecinin sunuluşunda, bu deneyimin genel olarak deneyimden anlaşılan şeyle uyuşmaz gözüken bir anı vardır: içinde deneyimin yapılmış, birinci nesnenin bilgisinin, ya da ilk kendinde-varlığın bilinç-için-varlığının, ikinci nesne haline gelmesi gerektiği şeklinde anlaşılmış olduğunun söylendiği, birinci nesneden ve bu nesnenin bilgisinden diğer nesneye geçiş anı. Genellikle, tam tersine, bizim, birinci kavramımızın doğru olmayışını olumsal olan ve dışımızda bulduğumuz *bir başka* nesnede sınamakta olduğumuz, ve bu nedenle de bize yalnızca kendinde ve kendi için varolanın kavranmasının düştüğü düşünülür (25). Ama yukarıda anlatılan bakış açısına göre yeni nesne kendisini *bilincin kendisinin dönüşümü* yoluyla varlığa gelmiş olarak göstermektedir. Konunun böyle ele alınışı bizim işimizdir (26); bu yolladır ki bilincin deneyimleri silsilesi bilimsel inceleme düzeyine yükseltilir, ama bu bakış tarzı bizim incelemekte olduğumuz bilinç için geçerli değildir. Aslmda biz burada, daha önce bu sunuşun kuşkuculukla ilişkisi konusunda sözünü ettiğimiz durumun aynıyla karşı karşıya bulunmaktayız: doğru olmayan bilgiden kaynaklanan her sonuç boş bir hiçlikte son bulmamalı, ama mutlaka *sonucu olduğu şeyin* hiçliği olarak kavranmalıdır; bu durumda sonuç daha önceki bilgisinin doğru yanını içinde barındırcaktır. O halde olay şu şekilde geçmektedir: İlkin bilince kendisini nesne olarak gösteren şey onun bir bilgisi durumuna düştüğü zaman, ve *kendinde-varlık* kendinde varlığın *bilince-göre-varlığı* haline geldiği zaman, işte tam bu anda, kendisi aracılığıyla bilincin yeni bir biçiminin (figure) belirdiği yeni nesne ortaya çıkar; ve bu biçim (figure) daha öncekinin özünden farklı bir öze sahiptir. Bu durum bilinç biçimlerinin birbirlerini izleyiş sürecine baştan sonuna kadar zorunlu olarak eşlik eder. Ama bu zorunluluğun kendisi, ya da bilince, nasıl olupta çıkageldiğini anlamaksızın kendini sunan bu yeni nesne, bize göre, bilinç farkına varmadan olup biten birşeydir. Bu harekette bir kendinde varlık anı ya da bizim için -yani filozofa göre- varlık anı ortaya çıkar ki, bu an kendisi deneyime gömülmüş bulunan bilinç için mevcut değildir; ama o bizim doğduğunu gördüğümüz şeyin *içeriği ona göredir*, ve biz bu içeriğin yalnızca biçimsel yanını ya da onun salt doğma hareketini tasarlamaktayız; *bilince göre*, doğmuş olan yalnızca nesne olarak vardır, *bize göre* ise o aynı zamanda hareket ve oluş olarak mevcuttur (27).

İşte bu zorunluluk dolayısıyladır ki bilime giden böyle bir yolun ken-

disi zaten bir *bilimdir* ve içeriğinden dolayı da bilincin deneyiminin bilimidir.

Bilincin kendi konusunda geçirdiği deneyim, gerçekten de içinde, deneyim kavramının kendisi gereği, bilincin bütünsel sistemini ya da tinin hakikatinin bütün ülkesini barındırır; bununla birlikte hakikat anları orada kendilerini şu özel belirlenebilirlik çerçevesinde gösterir: onlar soyut ve salt anlar değil, ama bilince göre oldukları gibi ya da bu bilincin onlarla ilişkisinde ortaya çıktığı gibidir. Bu nedenledir ki bütünün anları *bilincin biçimleridir* (28). Hakiki varoluşuna doğru ilerleyerek bilinç, artık orada kendi görünümünden (apparence), yalnızca ona göre ve bir başkası gibi varolan yabancı birşeyi içinde barındırma görünümünden kurtulacağı bir noktaya ulaşacaktır; o böylece artık görüngünün öze eşit olduğu, ve bunun sonucu olarak da deneyimin sunuluşunun tinin hakiki bilgisi ile bir düştüğü noktaya ulaşacaktır. Sonunda bilinç bu kendi özü olan özü kavradığı zaman mutlak bilginin doğasının ne olduğunu kendisi gösterecektir (29).

NOTLAR

1- Bilginin eleştirisinin eleştirisi konusunda, bkz. Reinhold üzerine inceleme (W, I, p. 94) ve Glauben und Wissen'de yeralan Kant üzerine inceleme (W, I, p. 235)

2- Bu iki varsayımın biri etkin anlığa, diğeri ise duyarlılığa karşılık görünmektedir.

3- Problemin tersine dönüşü: Bilgi eleştirisi, daha sonra bu eleştirinin eleştirisini de gerektirir, ve böylece sonsuza kadar gider. Üstelik bu eleştiri mutlak olmamakla birlikte, yine de doğru olan bir hakikati önceden varsayar. Oysa "yalnızca mutlak hakiki, ve yalnızca hakikat mutlaktır".

4- Her ne kadar Hegel bir bilgi eleştirisini 1801'dekinden daha fazla kabul etmemekteyse de, yine de bir fenomenoloji'nin yani görüngüsel bilginin mutlak bilgiye kadar gelişmesini incelemenin gerekliliğini kabul etmektedir.

5- "Erscheinung"u görünüş (manifestation), ya da görüngü (phenomene) ile, "Schein"i görünüm (apparence) ile çeviriyoruz.

6- "Schein"

7- Hegel biraz yukarıda Schelling'in mutlağm felsefesini onaylar görünerek her türlü bilgi eleştirisini eleştiriyor görünmekteyken, şimdi kendisini doğal bilinç karşısında haklı göstermeden ortaya koyan bir mutlak bilgiye karşı çıkmaktadır. Kroner'in (bkz. *Kant bis Hegel*, t. II) belirttiği gibi, burada bazı bakımlardan Kant ve Fichte'ye dönüş söz konusudur.

8- Kuşku "Zweifem" ve umutsuzluk "Verzweiflung". Hegel bu iki sözcüğün benzerliğiyle oynuyor.

9- "Einsicht"

10- Kuşkuculuk ve Hegelcilik konusunda bkz. Hegel'in İena'da yazdığı makalesi, "Verhältnis der Skepticismus Zur Philosophie", 1802 (W, I, p. 161). Hegel (zamanından önce ortaya çıkmış bir tür olguculuk (pozitivisme) olan) Schulze'nm kuşkuculuğuna karşı, antik kuşkuculuğun daha çok ortak bilincin ve onun bilime yükselişinin eleştirisi olduğunu gösterir. Öte yandan Hegel, olumsuzluğu içeriğinden yalıtan, ve kuşkunun yolu olmayan genel bir kuşkuyu da eleştirir.

11- (Descartes'in ki gibi) genel kuşkunun karşısına Hegel, bilincin "tam olarak gerçek gelişimini" koymaktadır; Fenomenoloji kuşkunun bu gerçek yoludur.

12- Hegel olumsuzlamanın belirli bir olumsuzlama olma ve bunun sonucu olarak da yadsınan içerikten yalıtılabilir olmama özelliği üzerinde özellikle ısrar eder.

13- Tekil canlı, kendi için "tür" değildir, oysa bilinç öyledir.

14- İnsansal kaygının diyalektiği hegelciliğin temel sezgilerinden biridir.

15- "masstab"-basitleştirmek için ölçü (mesure) ile çeviriyoruz.

16- Eleştiri sorunu yeniden ortaya çıkar görünmektedir; gerçekten de görüngüsel bilgiyi bilimle karşılaştırarak incelemek söz konusudur, ama burada henüz yalnızca beliren Bilim öz olarak kabul edilemez.

17- Yöntemin özgünlüğü, hemen, bir bilgi olması bakımından, bir bilgi anıyla bir hakikat anını, bir *diğeri-için* olanla *kendinde-olanı* ayırdeden görüngüsel bilginin belirlemelerini kabut etmesinden ileri gelmektedir.

18- "Bize göre", yani filozofa göre, görüngüsel bilginin hakikati olan bir kendinde-varlık vardır, ama bu hakikat bu bilgi için değildir ve bundan dolayı da onun onu bilmesi gerekmez. İşte bu nedenledir ki görüngüsel bilgi, biz işe karışmadan, kendi kendini sınamaktır. Biz onun kendi deneyiminin seyircileri olmalıyız.

19- Görüngüsel bilgi özne ve nesne, güven duygusu ve hakikat karşıtlığını ve kendi içinde bulundurduğu için kendi sınamasını kendisi yapabilir, ve bu sınama deneyim adını taşır. Karşıt terimlerin birbirinin yerine geçebileceğine (kavram ve nesne şeklinde) dikkat edelim.

20- "Zusehen".

21- Bilinç, deyim yerindeyse, bir kendinde-varlığı bir de ondan ayırdığı (çünkü o bilinçtir), aynı konuda üretilmiş bir bilgiyi hedef alır. Eşitsizlik ve uygun olmayış, bu durumda, hedef olarak aldığı ile gerçekten bildiği arasında kendini gösterir.

22- O halde bilinç deneyiminin oluşunda kendinde-varlık olarak düşünmüş olduğu şeyin yokolduğunu görür. Bilincin belirli bir bilgisi somut bir bütünsellik oluşturur; eğer deneyim iki an arasında bir an olduğunu ortaya koyarsa, her iki an da birlikte değişir, ve bir deneyimi yaşayan bilinç bir başka bilgi biçimine doğru ilerler.

23- Bu temel bir tanımdır, çünkü burada deneyim ve diyalektik birbiriyle özdeşleşmiş bulunur.

24- Deneyimden *önce ve sonra,* Bilincin bilgisinde denenmiş olan birinci kendinde-varlık bu bilincin ikinci nesnesi haline gelir.

25- Bilinç nesneler silsilesinin olumsal bir silsile oluşturmasına - diyalektik ve zorunlu bir silsile olmamasına-yolaçacak bir tarzda, sanki yalnızca kendini ona sunan ve onlarda deneyimini yaşadığı nesneleri kavrıyor gibidir. Deneyime gömülmüş bulunan bilinç için durum gerçekten de böyledir, ama bu nesnelerin doğuşunu (gerese) seyreden bizler için böyle değildir.

26- *Bizim,* yani filozofun işi. Orada yalnız olumsuz olanı gören görüngüsel bilinç önceki deneyimini unutur. Biz ise, tersine, bu deneyimin olumluluğunu düşünmekte, ve yeni nesnenin doğuşunu izlemekteyiz.

27- O halde Fenomenolojide *iki diyalektik* olacaktır, biri deneyime gömülmüş olan bilincinki, diğeri ise yalnızca bizim için olup, bilincin bütün biçimlerinin zorunlu gelişimidir. Filozof, bilince kendisini yalnızca "bulunmuş" bir içerik olarak sunan şeyin doğuşunu görmektedir.

28- Fenomenoloji ile Mantık arasındaki ayrım.

29- Bu giriş bilimin deneyime içkin olduğunu kanıtlamaktadır.

GİRİŞ OLARAK*

A. Kojève

[İnsan özbilinçtir. O, kendisinin bilincindedir, kendi insan gerçekliğinin ve onurunun bilincindedir. Ve yalnızca Kendi duygusu düzeyini aşmayan hayvandan bu yönüyle, özsel olarak ayrılır. İnsan ilk kez "Ben" dediği an kendi bilincine erer. İnsanı, "köken" inin anlaşılması yoluyla anlamak, o halde, söz dolayısıyla kendini açığa vuran Benliğin kökenini anlamaktır.

Oysa "düşünce"nin, "akıl"ın, "anlık"ın, genel olarak bir varlığın ya da "bilgi öznesi"nin bilişsel, seyirsel, edilgin tavrının çözümlenmesi, "Ben" sözcüğünün doğuşunun ve daha sonra da özbilincin, yani insan gerçekliğinin niçinini ya da nasılını asla açığa çıkarmaz. Seyir eden insan, seyrettiği nesne tarafından özümsenmiştir; "bilen özne" bilinen nesne içinde kaybolur. Seyir nesneyi açığa çıkarır, özneyi değil. Bilgi ediminde ve bilgi edimi aracılığıyla -daha doğrusu bilgi edimi olarak- özne değil, nesne kendini kendisine gösterir. Seyrettiği nesne tarafından "özümsenmiş olan" insan, kendine ancak bir İstek (désir) yoluyla "çağrılabilir": mesela yemek yeme isteğiyle.

* İtalikle yazılmış bölümler A. Kojeve'e aittir. Diğerleri ise, Hegel'in Fenomenoloji'sinde yer alan "Bilincin bağımlılığı ve bağımsızlığı" adlı bölümdendir.

Bir varlığın "bilinçli" İsteğidir ki, o varlığı Benlik olarak oluşturur ve onu "Ben" demeye iterek açığa çıkarır. "Doğru" bilgi çerçevesinde kendi kendisi aracılığıyla kendi kendisi için açımlanmış olan Varlığı, nesneden ayrı ve ona "karşıt" bir özne tarafından, bir "özne"ye açımlanmış bir "nesne"ye dönüştüren şey, İstektir. İsteğinde ve İsteği dolayısıyla, ya da daha iyi bir deyişle, "kendi" İsteği olaraktır ki insan, kendini oluşturur ve kendini -kendisine ve diğerlerine- bir Ben olarak, Ben-olmayandan özsel olarak ayrı ve ona köklü bir biçimde karşıt Benlik olarak açımlar. İnsan Benliği bir isteğin ya da İsteğin Benliğidir.

O halde insanın varlığının kendisi, özbilincine sahip varlık, İsteği gerektirir ve önceden varsayar. Bunun bir sonucu olarak insan gerçekliği, ancak biyolojik bir gerçekliğin, hayvansal bir hayatın içinde oluşup, varlığını sürdürebilir. Ama her ne kadar hayvansal İstek Özbilincin zorunlu koşulu ise de, onun yeterli koşulu değildir. Tek başına bu İstek ancak Özduyguyu oluşturur.

İnsanı edilgin bir huzur içinde tutan bilgiye karşıt olarak İstek, insanı huzursuz kılar ve eyleme iter. İstekten doğan eylem onu doyurmaya yönelir ve bunu ancak istenen nesneyi "olumsuzlamak", onu yoketmek ya da en azından dönüştürmek yoluyla yapabilir: mesela açlığı doyurmak için yiyeceği yoketmek ya da dönüştürmek gerekir. Bu bakımdan her eylem "olumsuzlayıcı"dır. O, veri olanı olduğu gibi bırakmak şöyle dursun, onu varlık olarak olmasa da veri olan biçimiyle yokeder. Ve veri olana yönelik her "olumsuzlayıcı olumsuzluk (négativité-négatrice)" zorunlu olarak etkin (active) dir. Ama olumsuzlayıcı eylem yalnızca yıkıcı değildir, çünkü her ne kadar İstekten doğan eylem, İsteği doyurmak için nesnel bir gerçekliği yıkıyorsa da, onun yerine tam da bu yıkımın içinde ve onun yoluyla öznel bir gerçeklik yaratır. Mesela yemek yiyen bir varlık, kendisinin olmayan bir gerçekliğin ortadan kaldırılışı yoluyla, başka bir gerçekliği kendi gerçekliğine dönüştürerek, "yabancı", "dış" bir gerçekliği "kendine malederek" ve "içselleştirerek" kendi gerçekliğini yaratmakta ve sürdürmektedir. Genel olarak, İsteğin Beni, ancak İsteğin konusu olan Ben-olmayanı yokeden, dönüştüren ve "kendinin kılan" olumsuzlayıcı eylem aracılığıyla olumlu bir içerik kazanan boşluktur. Ve olumsuzlama yoluyla oluşmuş olan Benliğin olumlu içeriği, yadsınan Ben-olmayan varlığın olumlu içeriğinin bir sonucudur. O halde, eğer İstek "doğal" nitelikte bir Ben-olmayan varlığa yönelirse, Benim kendisi de "doğal" olacaktır. Böyle bir İsteğin etkin olarak doyurulması yoluyla yaratılan doğa, bu İsteğin

yöneldiği şeylerle aynı doğaya sahip olacaktır: bu, "şeyci (Chosiste)" bir Ben, yalnızca yaşayan bir Ben, hayvansal bir Ben olacaktır. Ve doğal nesnenin sonucu olan Ben kendisini, kendine ve başkalarına ancak Özduygu olarak açımlayabilecektir. O asla Özbilince ulaşamayacaktır.

Özbilincin varolması için, o halde, İsteğin doğal olmayan bir nesneye, veri olan gerçekliği aşan bir şeye yönelmesi gerekir. Oysa bu, veri olan gerçekliği aşan tek şey İsteğin kendisidir. Çünkü İstek olarak İstek, yani doyurulmasından önceki durumuyla İstek, gerçekten de açımlanmış bir hiçlikten, gerçek dışı bir boşluktan başka birşey değildir. Bir boşluğun açımlanması, bir gerçekliğin yokluğunun varlığı olması bakımından İstek, istenen şeyden özsel olarak başka birşey, kendi kendisiyle sonsuza kadar özdeş kalan, durağan ve verilmiş olan bir şeyden, gerçek bir varlıktan başka birşeydir. O halde bir başka İsteğe yönelen İstek, İstek olarak ele alındığında, kendisini doyuran olumsuzlayıcı ve özümleyici eylem yoluyla, hayvan "Benlik" inden özsel olarak başka bir Beni yaratacaktır. Bu İsteklerle "beslenen" Benin kendisi de varlık olarak, İsteğinin doyurulmasıyla yaratılmış İstek olacaktır. Ve madem ki İstek veri olanı olumsuzlayıcı eylemle gerçekleşir, bu Benin varlığı eylem olacaktır. Bu Ben hayvan "Ben"i gibi, kendi kendisiyle "özdeşlik" ya da eşitlik olmayacak, "olumsuzlayıcı olumsuzluk" olacaktır. Başka bir deyişle bu Benin varlığının kendisi, oluş (devenir) olacak ve bu varlığın evrensel formu mekan değil, zaman olacaktır. Onun varoluşunu sürdürmesi demek, bu Ben için: (statik ve verilmiş varlık olarak, doğal varlık olarak, "doğuştan karakter" olarak) ne ise o olmamak ve ne değilse o olmak (yani öyle oluş) demek olcaktır. Böylelikle bu Ben, kendi kendisinin eseri olacaktır: bu olumsuzlama, onun oluşum yönüne göre gerçekleştirildiğinden dolayı o (gelecekte), (eskiden) olmuş olduğu şeyin (şimdi) olumsuzlanması yoluyla oluşan şey olacaktır. Bu Ben varlık olarak, kasıtlı bir oluş, istenmiş gelişim, bilinçli ve iradeli ilerlemedir. O, kendisine verilmiş olan ve bizzat kendisi olan veriyi aşma eğilimidir. Bu Ben, (veri olan gerçek karşısında) özgür (insan) ve (kendisine göre) tarihsel insan bireyidir. İşte bu Ben ve yalnızca bu Bendir ki kendisini kendisine ve diğerlerine Özbilinç olarak açımlar.

İnsan İsteği, bir başka İsteğe yönelmelidir. İnsan İsteğinin varolması için, o halde, bir İstekler (hayvan) çokluğu mevcut olmalıdır. Başka bir deyişle, Özbilincin Özduygudan doğabilmesi, insan gerçekliğinin hayvan gerçekliği içinde kurulabilmesi için, bu gerçekliğin özsel olarak çoğul olması gerekir. İnsan yeryüzünde ancak bir sürünün içinde ortaya çıkabilir.

Bu nedenle insan gerçekliği mutlaka toplumsaldır. Ama sürünün bir toplum olması için, İstekler çokluğu tek başına yeterli değildir; bundan fazla olarak sürünün herbir üyesinin İsteğinin diğer üyelerinkine yönelmesi ya da yönelebilmesi gereklidir. Eğer insan gerçekliği toplumsal bir gerçeklik ise, toplum da ancak, birbirini İstek olarak karşılıklı olarak isteyen İstekler topluluğu olması bakımından toplumdur. İnsan İsteği, ya da daha iyi bir deyişle, bir bireyi özgür ve bireyselliğinin, özgürlüğünün, tarihinin ve sonuç olarak da tarihselliğinin bilincinde kılan anthropogéne (insan kılan) İstek, hayvanın duyduğu İstekten (doğal, yalnızca yaşayan ve hayatı hakkında yalnızca bir duyguya sahip olan varlığın İsteğinden), gerçek "pozitif", veri olan bir nesneye değil de, başka bir İsteğe yönelmesiyle ayrılır. Böylece mesela erkek ve kadın ilişkisinde İstek, eğer biri diğerinin bedenini değil de, İsteğini isterse, eğer o İstek olarak İsteği "elde etmek", "kendinin kılmak" isterse, yani istenmek ya da "sevilmek" yahut insan olması bakımından değerli olarak, insan bireyi gerçekliğinde "kabul edilmek" isterse, insansal bir İstektir. Aynı şekilde doğal bir nesneye yönelen İstek, aynı nesneye yönelen bir başka İstek "dolayımına" sahip olduğu ölçüde insansal bir İstektir: diğerlerinin istediği şeyi, onlar onu istedikleri için istemek insansaldır. Bu bakımdan (bir süs ya da düşman bayrağı gibi) biyolojik açıdan tümüyle yararsız bir nesne diğer İsteklerin nesnesi olması nedeniyle istenebilir. Böyle bir İstek, yalnızca insana özgü bir İstektir, hayvan gerçekliğinden ayrı olması bakımından insan İsteği, ancak, böyle İstekleri doyuran eylem yoluyla yaratılır: insanlık tarihi istenen İsteklerin tarihidir.

Ama bu -özsel- ayrılık bir yana bırakılırsa, insan İsteği hayvansal İsteğin benzeridir. İnsan İsteği de olumsuzlayıcı, hattâ dönüştürücü ve özümseyici bir eylem yoluyla doyurulmayı arar. Hayvanın gerçek şeylerle beslenmesi gibi insan, İsteklerle "beslenir". Ve insansal İsteklerin etkin olarak doyurulmasıyla gerçekleşen insan Benliği, tıpkı hayvanın bedeninin kendi "besininin" sonucu olması gibi, kendi besininin sonucudur.

İnsanın gerçekten insan olması için, hayvandan özsel olarak ayrılması için, onda insansal İsteğin hayvansal İsteği yenmesi gereklidir. Oysa her İstek bir değerin isteğidir. Hayvanın bütün İstekleri, son çözümlemede onun hayatını koruma isteğinin sonuçlarıdır. O halde insansal İstek bu korunma İsteğini yenmek durumundadır. Başka bir deyişle insan (hayvansal hayatını) insansal İsteğinin sonucu olarak tehlikeye atarsa, insan olarak "kendini ortaya koyar". Bu tehlikede ve bu tehlike aracılığıyladır ki insan

gerçekliği, gerçeklik olarak kendini yaratır ve açımlar; bu tehlikede ve bu tehlike aracılığıyladır ki o kendini ortaya koyar, yani gösterir, ispat eder ve hayvansal, doğal gerçeklikten özsel olarak ayrı olması bakımından kanıtlarını ortaya koyar. Ve bu nedenledir ki Özbilincin "köken"inden sözetmek zorunlu olarak "canlılıkla özsel olarak ilgisiz olan bir amaçla" hayatını tehlikeye atma ediminden sözetmek demektir.

İnsan, kendi insansal İsteğini, yani bir diğer İsteğe yönelen İsteğini doyurmak amacıyla hayatını tehlikeye atarak kendini insan olarak "açımlar". Oysa, bir İsteği istemek, kendisini bu İstek aracılığıyla istenen değerin yerine geçirmek demektir. Çünkü, bu yerine geçirme olmasaydı, İsteğin kendisi değil, değer, istenen nesne istenmiş olurdu. Bir diğerinin İsteğini istemek, o halde son çözümlemede, benim olduğum ya da "temsil ettiğim" değerin, bu diğeri tarafından istenen değer olmasını istemek demektir: ben onun benim değerimi kendi değeri olarak "kabul etmesini" isterim, onun beni özerk bir değer olarak kabul etmesini isterim. Başka bir deyişle, insansal, anthropogéne (insan kılan), Özbilinci ve insansal gerçekliği doğuran isteklerin tümü, sonuç olarak, "kabul edilme" isteğinin bir sonucudur. Ve kendisi aracılığıyla insan gerçekliğinin kendini "açımladığı" hayatını tehlikeye atma edimi, böyle bir İsteğin sonucudur. Özbilincin kökeninden sözetmek, o halde, zorunlu olarak, "kabul edilme" amacıyla ölesiye bir savaştan sözetmek demektir.

Bu saygınlık için ölesiye savaş olmasaydı, yeryüzünde hiçbir zaman insan varlığı olmazdı. Gerçekten de insan varlığı ancak bir başka İsteğe yönelen bir İsteğin, yani -sonuç olarak- kabul edilme isteğinin ürünü olarak oluşur. O halde, insan varlığı eğer bu İsteklerden ikisi karşı karşıya gelirse oluşabilir. Ve mademki bu tür İsteği duyma yeteneğinde olan iki varlıktan herbiri doyumu için sonuna kadar gitmeye, yani kendisini diğerine "kabul ettirmek", kendisini diğerine üstün değer olarak kabul ettirmek amacı ile hayatını tehlikeye atmaya -ve sonuç olarak da diğerininkini tehlikeye atmaya- hazırdır, onların karşılaşması ancak ölesiye bir savaş olabilir. Ve yalnızca böyle bir savaşta ve bu savaş yoluyladır ki insan gerçekliği doğar, oluşur, gerçekleşir ve kendini, kendine ve diğerlerine açımlar. O halde o kendisini ancak "kabul edilmiş" gerçeklik olarak gerçekleştirir ve açımlar.

Bununla birlikte, eğer bütün insanlar -ya da daha doğrusu insan varlığı olma yolundaki varlıkların hepsi- aynı tarzda davransalardı, savaş zorunlu olarak hasımlardan birinin ya da herikisinin ölümüyle sonuçla-

nırdı. Birinin diğerinin önünde geri çekilmesi, birinin diğerinin ölümünden önce savaşı bırakması, birinin kendisini diğerine "kabul ettirmek" yerine onu "kabul etmesi" mümkün olmazdı. Ama eğer böyle olsaydı, insan varlığının gerçekleşmesi ve açımlanması imkansız olacaktı. Bu, her iki hasmın da öldüğü durum için açıktır, çünkü -özünde İstek ve İstek sonucu eylem olduğu için- insan gerçeği ancak hayvansal bir hayat içinde doğup, barınabilir. Ama imkansızlık, hasımlardan yalnızca birinin ölmesi durumunda da sözkonusudur. Çünkü onunla birlikte, İsteğin insansal İstek olmak için kendisine yöneldiği bu diğer İstek de ortadan kalkacaktır. Arda kalan, ölü tarafından "kabul edilemeyeceğine göre, kendisini insan gerçekliği olarak gerçekleştiremez ve açımlayamaz. İnsan varlığının kendisini Özbilinç olarak gerçekleştirebilmesi ve açımlayabilmesi için, o halde, doğuş halindeki insan gerçeğinin çoğul olması yeterli değildir. Bundan fazla olarak bu çokluğun, bu "topluluğun", içinde birbirinden öz olarak farklı iki insansal ya da anthropogéne (insan kılan) davranışı barındırması gerekir.

İnsan gerçekliğinin "kabul edilmiş" gerçeklik olarak oluşması için, iki hasmın da savaştan sonra hayatta kalmaları gerekir. Oysa bu, bu savaşta ikisinin farklı biçimde davranmaları koşuluyla mümkündür. Bu, başka birşeye indirgenemez, hattâ önceden kestirilemez ya da "sonuç olarak çıkarsanamaz" özgürlük edimleri yoluyla, onlar bizzat bu savaşta ve bu savaş yoluyla eşit olmayan birimler olarak oluşmak durumundadırlar. Bunlardan biri, hiç de bu işe "önceden adanmış" olmadığı halde, diğerinden korkmak, diğeri önünde geri çekilmek, "kabul edilmek" isteğinin doyumu için hayatını tehlikeye atmayı reddetmek durumundadır. O, kendi isteğini bırakmalı ve diğerinin isteğini doyurmalıdır: o, diğerini, onun tarafından "kabul edilmeksizin" "kabul etmek" durumundadır. Ama onu böylece "kabul etmek" onu Efendisi olarak kabul etmek ve kendisini de Efendisinin Kölesi olarak kabul etmek ve kabul ettirmek demektir.

Başka bir deyişle doğuş durumunda, insan asla yalnızca insan değildir. O hep, zorunlu olarak ve özsel olarak ya Efendi, ya da Köledir. Eğer insan gerçekliği ancak toplumsal bir gerçeklik olarak doğabilmekteyse, o zaman toplum içinde -en azından başlangıcında- bir Efendilik ve bir Kölelik ögesi, "özerk" varoluşlar ve "bağımlı" varoluşlar barındırmak zorundadır. İşte bu nedenledir ki Özbilincin kökeninden sözetmek, zorunlu olarak "Özbilincin özerkliğinden ve bağımlılığından, Efendilikten ve Kölelikten" sözetmek demektir.

Eğer insan varlığı yalnızca Köle ve Efendi ilişkisiyle sonuçlanan bir savaş içinde ve bu yolla doğuyorsa, bu varlığın adım adım gerçekleşmesi ve açımlanması da, aynı biçimde, ancak bu temel toplumsal ilişkiye bağlı olarak sözkonusudur. Eğer insan kendi kendisinin oluşundan başka birşey değilse, eğer onun insan olarak mekanda varolması zamanda ve zaman olarak varlığı ise, eğer açımlanmış insan gerçekliği evrensel tarihten başka birşey değilse, bu tarih Efendilik ve Köleliğin birbirini karşılıklı etkilemesinin tarihi olmalıdır: tarihsel "diyalektik" Efendi ve Kölenin "diyalektiği" dir. Ama eğer "tez" ve "anti-tez"in karşıtlığı yalnızca "sentez" tarafından gerçekleştirilen uzlaşım içinde bir anlama sahipse, eğer tarih zorunlu olarak kelimenin dar anlamıyla bir son amaca sahipse, eğer oluşmakta olan insan, oluşmuş olan insanda doruğuna varmak durumundaysa, eğer İstek doyuma ulaşmalıysa, eğer insan bilimi kalıcı ve evrensel olarak geçerli bir değere sahip olmak durumundaysa, bu durumda Köle ve Efendinin etkileşimi onların "diyalektik olarak ortadan kalkışıyla" son bulmalıdır.

Her ne olursa olsun, insan gerçekliği ancak "kabul edilmiş" gerçeklik olarak kendisini varedebilir ve varoluşunu sürdürebilir. Ancak bir başkası tarafından, diğerleri tarafından "kabul edilmiş" olaraktır ki bir insan varlığı gerçekten kendisi için olduğu gibi, diğerleri için de insansal olur. Ve ancak, "kabul edilmiş" bir insan gerçekliğinden sözederektir ki, biz, ona insansal derken, terimin tam ve doğru anlamında bir hakikati dile getirebiliriz.. Çünkü ancak bu durumda kendi söylemiyle bir gerçekliği dile getirebiliriz. Bu nedenle, Özbilinçten, kendi bilincinde olan insandan sözederken şunu söylemek gerekir:]

Özbilinç bir başka Özbilinç için varolduğu ölçüde ve ondan dolayı (kendinde ve kendisi için) varolur; yani o ancak kabul edilmiş-varlık olarak vardır.

.....

Bu salt kabul edilme kavramı, yani Özbilincin kendi birliği içinde ikilenmesi (redoublement), şimdi kendi gelişiminin Özbilince kendini göstermesi açısından ele alınmalıdır. *[Yani konuşan filozofa değil de, bir başkasını kabul eden ya da kendisini ona kabul ettiren Özbilinç sahibi insana kendisini göstermesi açısından.]*

Bu gelişim herşeyden önce iki Özbilincin *[yani kabul edilme amacıyla karşı karşıya gelen iki insanın]* eşitsizliği yönünü açığa çıkaracaktır. Ya

da başka terimlerle söylersek, *[karşılıklı ve sırasıyla kabul edilme demek olan]* orta terimin *[karşı karşıya gelen iki kişi demek olan]* iki uç noktaya yayılmasını açığa çıkaracaktır; bunlar, uç noktalar olarak ele alındıklarında birbirine karşıttırlar ve bunun sonucu olarak da yalnızca biri kabul edilmiş-varlıktır, ve diğeri yalnızca kabul eden-varlıktır. *[İlk anda, kendini bir diğerine kabul ettirmeye çalışan insan kendisi de onu kabul etmeyi hiç istemez. Eğer başarırsa, kabul etme karşılıklı ve sırasıyla olmayacaktır: o kabul edilecek, ama onu kabul edeni kabul etmeyecektir.]*

Başlangıçta Özbilinç yalın ya da bölünmemiş Kendi-için-varlıktır; o [*kendisinden*] başka olan herşeyi dıştalamak edimiyle kendi kendisine özdeştir. Onun özsel-gerçekliği ve mutlak şeyci-nesnesi, onun için Ben *[herşeyden yalıtılmış ve Ben olmayan herşeye karşıt Ben]* olmaktadır. Ve Özbilinç bu dolayımsızlıkta, yani Kendi-için-varlığının bu, veri olan *[yani yaratıcı, eylemsel bir sürecin ürünü olmayan]* varlığında *özel-ve-yalıtılmış* bir *varlıktır*. Ona göre kendisinden başka olan onun için özsel-gerçeklikten yoksun, olumsuz-varlık olma özelliğine sahip, şeyci bir nesne olarak vardır.

Ama *[incelediğimiz durumda]* diğer-varlığın kendisi de bir Özbilinçtir: bir insan-bireyi bir başka insan-bireyine kendini sunmaktadır. Kendilerini böylece dolayımsız bir tarzda sunmakta olan bu bireyler birbirleri için bayağı şeyci-nesnelerin varoluş tarzında vardırlar. onlar *özerk* somutformlar, *hayvan-hayatının verilmiş-varlığına* gömülü Bilinçlerdir. Çünkü verilmiş-varlık olarak varolan şeyci-nesne burada hayvan-hayatı olmak bakımından belirlenmiştir. Onlar henüz, *biri diğeri için,* dolayımsız hertürlü verilmiş-varlığı söküp atma ediminden başka birşey olmayan ve kendi kendisine özdeş bilincin salt olarak olumsuz-olumsuzlayıcı nitelikteki verilmiş-varlığından ibaret olan *[diyalektik]* hareketi sonuçlandırmamış durumdaki bilinçlerdir.

Ya da başka terimlerle söylersek, bunlar henüz kendilerini birbirlerine salt Kendi-için-varlık olarak, yani Özbiliç olarak göstermemiş olan varlıklardır. *[İki "ilk" insan ilk kez karşılaştıklarında, biri diğerini özerk bir değere sahip Özbilinçli varlık olarak değil, tehlikeli ve düşman bir hayvan olarak görür.]* Bu iki insan-bireyinden herbiri kuşkusuz öznel olarak kendi kendisinden emindir; ama diğerinden değil. Bu nedenle onun kendisine ilişkin öznel güveni henüz bir hakikat değildir *[yani kendisini bir gerçeklik olarak açımlamaz; ya da başka terimlerle söylersek, nesnel olarak, öznelerarası olarak, hattâ evrensel olarak kabul edilmiş, bu nedenle de ger-*

çek ve geçerli bir varlık değildir] Çünkü *[kendi hakkında sahip olduğu düşünce ve kendisine yüklediği değer konusundaki]* öznel güveninin hakikati, onun Kendi-için-varlığının, kendisine özerk bir şeyci-nesne olarak kendini göstermesi olgusundan başka birşey olamazdı; ya da, aynı anlama gelmek üzere: şeyci-nesnenin kendisini ona, onun kendisine ilişkin salt öznel-güveni olarak göstermesinden başka birşey olamazdı: *[o halde onun kendi konusunda sahip olduğu düşünceyi dış, nesnel gerçekliğin içinde bulması gerekmektedir.]* Ama kabul etme kavramı gereği bu, ancak eğer onun diğeri için (diğerinin de onun için) sözkonusu Kendi-için-varlık soyutlamasını tamamlamasıyla mümkün olacaktır: herbiri kendi içinde bir yandan kendi öz etkinliğiyle, öte yandan diğerinin etkinliğiyle bunu yapacaklardır.

[İlk kez bir başka insanla karşılaşan "ilk" insan kendisine şimdiden özerk, mutlak bir gerçeklik ve bir değer yüklemektedir: diyebiliriz ki o kendisinin insan olduğunu düşünmekte, öyle olduğuna ilişkin bir "öznel-güvene" sahip bulunmaktadır. Ama onun güveni henüz bir bilgi değildir. Kendisine yüklediği değer yanıltıcı olabilir; kendisi üzerine düşüncesi yanlış ya da delice olabilir. Bu düşüncenin bir hakikat olması için onun nesnel bir gerçekliği, yani yalnızca kendisi için değil, aynı zamanda kendisinden başka gerçeklikler için de varolan ve geçerli olan bir gerçekliği dile getirmesi gerekir. Sözkonusu durumda insanın tam olarak ve gerçekten "insan" olması ve kendini öyle bilmesi için, o halde, onun kendisi hakkındaki düşüncesini kendinden başkalarına kabul ettirmesi gerekmektedir: o kendini diğerlerine (ve ideal olarak herkese) kabul ettirmelidir. Ya da o, kendisini kabul etmeyen (doğal ve insansal) dünyayı, içinde kabul edilişin gerçekleştiği bir dünyaya dönüştürmelidir. Bu, insanın tasarısına düşman dünyanın bu tasarıya uygun bir dünyaya dönüşümü "eylem", "etkinlik" adını alır. Bu -insansallaştırıcı, anthropogène olmasından dolayı özünde insansal olan- eylem, karşılaşılacak "ilk" diğer insana kendini kabul ettirme edimiyle başlayacaktır. Ve mademki bu diğeri, eğer bir insansa, (ya da daha doğrusu insan olmak istiyor, kendini insan sanıyorsa), aynı şekilde davranmak durumundadır; o zaman, ilk anthopogène (insan kılan) edim zorunlu olarak savaş biçiminde olacaktır: kendisinin insan olduğunu ileri süren iki varlığın birbiriyle öldüresiye savaşı; düşman tarafından "kabul edilmek" amacıyla yapılan salt bir saygınlık savaşı. Gerçekten de:]

Kendi-için-varlığın salt soyutluğunda ele alınan insan-bireyinin kendi-

nı açığa vurması, onun, kendi nesnel-ya da-şeyci varlık tarzını olumsuzlama yoluyla kendini göstermesi olgusundan ibarettir; ya da başka terimlerle söylersek, kendi için olmanın ya da insan olmanın, hiçbir belirli *varoluşa* bağlı olmamak, varoluşun evrensel, yalıtık-tikelliğine öylece bağlı olmamak, hayata bağlı olmamak olduğunu göstermekten ibarettir. Bu açığa vurma *ikilenmiş* bir etkinliktir: diğerinin etkinliği ve kendisinin gerçekleştirdiği bir etkinlik. *Diğerinin* etkinliği ve olması bakımından bu etkinlikte iki insandan herbiri diğerinin ölümünün peşinde koşar. Ama bu diğerinin etkinliğinde ikinci bir yön de, yani kendisi dolayısıyla etkinlik de mevcuttur: çünkü sözkonusu etkinlik, eyleyen kişinin kendi hayatını tehlikeye atmasını da içerir. O halde iki Özbilincin ilişkisi o tarzda belirlenmiştir ki, onlar, hayat ve ölüm için verilen savaş yoluyla -herbiri kendi için ve biri diğeri için- kendilerini açımlarlar.

["Kendilerini açımlarlar", yani kanıtlarını gösterirler, yani herbiri kendi öz değeri konusunda sahip olduğu yalnızca öznel güveni, nesnel ya da evrensel olarak geçerli ve kabul edilmiş hakikat haline dönüştürür. Oysa insan gerçekliği yalnızca, kendini kabul ettirmek amacıyla savaşta ve bu savaşın içerdiği hayatını kaybetme tehlikesi yoluyla kendi yaratır ve kurar. İnsanın hakikati ya da onun gerçekliğinin açımlanması, o halde, ölesiye savaşı önceden varsayar. Ve bu nedenle] insan-bireyleri bu savaşa girmek zorundadırlar. Çünkü onlar *kendileri için varolduklarına* ilişkin olarak kendileri konusunda sahip oldukları öznel güveni -diğerlerinde ve kendi içlerinde- hakikat düzeyine yükseltmek durumundadırlar. Ve ancak hayatın tehlikeye atılması yoluyladır ki özgürlük kendini açımlar, ve *[bilinçli ve iradeli eylem yoluyla yaratılmamış]* veri olan varlığın, bilincin *[veri olan dünyada]* kendini gösterdiği *dolayımsız (doğal, (veriyi olumsuzlayan) eylem dolayımına sahip olmayan]* varlık tarzının, onun hayvansal hayatta ortaya çıkmış olma olgusunun -onun için-özsel gerçeklik olmadığı, tersine, ona göre, onu oluşturan ve kendisi yokolup giden bir öğe olmayan hiçbir öğenin onda bulunmadığı ortaya çıkar. Başka bir deyişle, ancak hayatın tehlikeye atılması yoluyladır ki, Özbilincin *Kendi-için-varlık* tan başka birşey olmadığı ortaya çıkar. Hayatını tehlikeye atma cesaretini göstermemiş olan insan-bireyi de, kuşkusuz, bir *insan* olarak kabul edilebilir. Ama o, bu kabul edilmiş olma olgusunun doğruluğunu özerk bir Özbilinç olarak elde etmemiştir. O halde bu iki insan-bireyinden herbirinin hayatını tehlikeye atması kadar, diğerini öldürmeyi amaçlaması da gereklidir. Çünkü bu diğer-varlık onun için, kendisinin sahip olduğun-

dan daha fazla bir değere sahip değildir. Onun *[kabul edilmiş olan gerçekliği ve insan olarak değeri demek olan]* özsel gerçekliği kendisini ona bir diğer-varlık *[onu kabul etmeyen ve bu bakımdan ondan bağımsız olan bir başka insan]* olarak gösterir. *[Diğeri onu kabul ederek, ona kendisini kabul ettiğini belirterek, böylece ondan bağımsız olmadığını, ondan mutlak olarak başka bir varlık olmadığını göstererek onu kendisine geri vermediği sürece]* o kendisinin dışında kalır. O kendisinin kendi-dışındaki-varlığını ortadan kaldırmalıdır. Bu *[kendisinden]* başka varlık, burada, verilmiş-bir-varlık olarak ve çoğul-ve-çeşitli tarzda *[doğal dünyaya]* gömülmüş olarak varolan bir bilinçtir. Oysa o kendisinin diğeri olan varlığını salt Kendi-için-varlık olarak, yani mutlak olumsuzlayıcı-olumsuzluk olarak seyretmek durumundadır. *[Yani insan bir başkainsana kendisini empoze etmeyi, ona kendisini kabul ettirmeyi istediği ölçüde insandır. Başlangıçta, henüz diğeri tarafından gerçekten kabul edilmediği sürece, onun eyleminin hedefi bu diğeridir, ve onun insan olarak değeri ve gerçekliği bu diğeri tarafından kabul edilmesine bağlıdır, hayatının anlamı bu diğerinde yoğunlaşır. O halde o "kendisinin dışında"dır. Ama onun için önemli olan, kendi öz değeri ve gerçekliğidir ve bunları kendisinde bulundurmak ister. O halde o, kendisinin bu "diğer varlığı"nı yoketmek durumundadır. Yani o kendisini diğerine kabul ettirmek, bir başkası tarafından kabul edilmiş olmanın güvenini kendinde taşımak durumundadır. Ama bu kabul edilişin onu doyurabilmesi için, onun, önce bu diğerinin bir insan varlığı olduğunu bilmesi gerekir. Oysa başlangıçta o, diğerinde yalnızca bir hayvan görünüşü bulmaktadır. Bu görünüşün bir insan gerçekliğini dışa vurduğunu bilmek için, bu diğerinin de kendisini kabul ettirmek istediğini ve onun da kendi insansal Kendi-için-varlığının kabul edilmesi amacıyla bir savaşta hayvansal hayatını tehlikeye atmaya, "yadsımaya" hazır olduğunu görmek zorundadır. Bu bakımdan o, diğerini "kışkırtmalı", onu salt saygınlık amacıyla ölesiye bir savaşa girmeye zorlamalıdır. Ve bunu yaptıktan sonra, o, kendisi öldürülmemek için diğerini öldürmelidir. Bu koşullarda, kabul edilme uğruna savaş ancak hasımlardan birinin-ya da aynı anda ikisinin-ölmesiyle sonuçlanabilir]*. Ama ölüm aracığıyla kendini ortaya koyma edimi, bu edimden doğması gereken hakikati *[ya da açımlanmamış nesne gerçekliği]* ortadan kaldırır; ve bu yolla da kendisi üzerine sahip olunan öznel-güveni de öylece ortadan kaldırır. Çünkü nasıl hayvansal-hayat Bilincin *doğal* durumuysa, yani mutlak olumsuzlayıcı-olumsuzluktan yoksun özerlikse, aynı şekilde, ölüm Bilincin

doğal olumsuzlanışı, yani özerklikten yoksun olumsuzluktur; yani, kabul edilmenin gerektirdiği anlamdan yoksun olmaya devam eden olumsuzluktur. *[Bu demektir ki: eğer iki hasım savaşta yokolursa, "bilinç" tümüyle ortadan kalkar; çünkü insan ölümünden sonra cansız bir bedenden başka birşey değildir. Ve eğer hasımlardan biri hayatta kalır, diğeri ölürse, artık onun tarafından kabul edilemez. Bu durumda, kazananın kendi varlığı ve değeri konusunda sahip olduğu güven yalnızca öznel olarak kalır ve bu yüzden "hakikate" ulaşamaz.]* Şurası doğrudur ki, ölümle birlikte, ikisinin de hayatlarını tehlikeye atmış oldukları ve onu hem kendilerinde, hem diğerinde küçümsedikleri olgusu konusunda öznel-güven oluşmuştur. Ama bu güven savaşa katılanlar açısından oluşmamıştır. Onlar, ölümle, doğal varoluş denen bu yabancı varlıkta yeralan bilinçleri de yokederler, Yani kendilerini yokederler. *[Çünkü insan doğal bir dünyada yaşadığı sürece gerçektir. Bu dünya kuşkusuz ona "yabancı"dır; o, onu "yadsımalı", dönüştürmeli, ve orada kendisini gerçekleştirmek için ona karşı savaşmalıdır. Ama bu dünya da olmaksızın, bu dünyanın dışında insan bir hiçtir.]* Ve onlar kendileri için varolmak isteyen uç-noktalar olarak *[yani bilinçli olarak ve evrenin geri kalan kısmından bağımsız olarak]* ortadan kalkarlar. Ama aynı anda, özsel kurucu-öge, yani karşıt belirlenimlerin uç-noktalarına ayrışma edimi, ortadan silinir. Ve orta-terim, yalnızca verilen-varlıklar-gibi-varolan, ve *[birinin kendisini "ortaya koyarak" diğerini "yoketmeye" çalıştığı ve diğerini yokederek kendisini "ortaya koymaya çalıştığı bir eylem yoluyla birbirine]* karşıt olmayan, ölü iki uç-noktaya ayrışmış ölü bir birime yığılır. Ve ikisi sırasıyla kendilerini diğerine vermez ve buna karşılık da birbirlerini almazlar. Tam tersine, onların herbiri kendisini kayıtsız-bir-tarzda, şeyler gibi kurtarmaya çalışır. *[Çünkü ölüm, canlının, kendisinden birşey beklemediği birşey olarak kayıtsızlıkla uzaklaştığı bilinçsiz birşeyden ibarettir.]* Onların öldürücü eylemi soyut olumsuzluktur. Bu, yokolan-varlığı alıkoyan ve koruyan ve bu yolla da onun yokolmuş-olma olgusunun ardından yaşamasını sağlayan, bilinç yoluyla *(gerçekleşen)* olumsuzlama değildir. *[Bilincin gerçekleştirdiği "yokediş" "diyalektik"tir. "Diyalektik" olarak yoketme şu anlama gelir: yokedileni içinde koruyarak yoketme ve onu, bu koruyucu yokediş ve yokedici koruyuş içinde ve onun aracılığıyla yüceltme. Diyalektik olarak yokedilen varlık doğal, verilmiş ("araçsız") varlık olarak sahip olduğu olumsal (ve anlamdan yoksun, "anlamsız") görünüşüyle ortadan kaldırılmıştır: ama özsel (ve birşey diyen, anlamlı) yönüyle korunmuştur; ve böylece olumsuzla-*

ma dolayımından geçmiş olarak o yüceltmiş, ya da yaratıcı yani veri olanı olumsuzlayıcı bir eylemin sonucu olmayan, yalnızca olumlu ve durağan olan araçsız gerçekliğininkinden çok daha "anlayışlı" ve anlaşılabilir bir varolma tarzına yükseltilebilmiştir.

O halde savaşan insanın hasmını öldürmesi hiç işine yaramaz. O onu "diyalektik" olarak yoketmelidir. Yani onun hayatını ve bilincini bırakmalı ve yalnızca özerkliğini yoketmelidir. O onu yalnızca kendisine karşıt olması ve öyle davranması bakımından yoketmelidir. Başka bir deyişle onu köleleştirmelidir.]

Özbilinç için bu *[öldüresiye savaş]* deneyimiyle oluşan, salt Özbilinç kadar hayvansal hayatın da onun için önemli olduğu olgusudur. Dolayımsız Özbiliçte, *[yani savaşın yarattığı bu, diğeriyle ilişki "dolayımından" henüz geçmemiş "ilk" insanda]* yalm-ya da-bölünmemiş, *[yalıtık insana ait]* Ben, mutlak şeyci-nesnedir. Ama bize göre ya da kendinde olarak *(yani insanı, toplumsal karşılıklı-eylem yoluyla, tarihin sonunda son biçimini almış haliyle gören bu satırların yazarı ya da okuruna göre)* bu şeyci-nesne, yani Ben, mutlak dolayımdır, ve o temel oluşturucu-öge olarak, kendini sürdüren özerkliği içinde barındırır. *[Yani: gerçek ve hakiki insan diğerleriyle arasındaki karşılıklı -eylemin sonucudur; onun Benliği ve kendi hakkındaki düşüncesi, eylemi yoluyla elde edilen "kabul edilme" dolayımına sahiptir. Ve onun asıl özerkliği bu eylem yoluyla toplumsal gerçekliğin içinde sürdürdüğü özerkliktir.]* Bu yalın-ya da-bölünmemiş birliğin *[yani yalıtık Benin]* dağılması *[insanın henüz öldürücü olan "ilk" savaşında gerçekleştirdiği]* ilk deneyiminin sonucudur. Bu deneyimde iki şey oluşur: bir salt Özbilinç, *[ya da "soyut", savaşın taşıdığı tehlike yoluyla hayvansal hayatından "soyutlanmış" Özbilinç: -kazanan,]* ve bir de salt kendisi için varolmayan, ama ayrıca bir başka Bilinç için *(yani kazananın bilinci için varolan)*, yani *verilmiş-bir-varlık-gibi-varolan*, ya da başka terimlerle söylersek, şeyliğin somut-formu içinde varolan Bilinç, *[aslında yaşayan bir ceset olan Bilinç: -hayatı bağışlanan yenilen]*. Her iki kurucu-öge de temeldir: -başlangıçta birbirlerine eşit olmadıkları ve birbirlerine karşıt oldukları ve henüz birliğe dönüşleri *[eylemleri yoluyla]* gerçekleşmediği için, onlar Bilincin birbirine karşıt iki somut-formu olarak vardırlar. Bunlardan birisi, kendisine göre, özsel-gerçeklik Kendi-için-varlık olan özerk Bilinçtir. Diğeri ise kendisi için özsel-gerçeklik hayvansal-hayat, yani bir başka-varlık için verilmiş-varlık olan bağımlı Bilinçtir. Birincisi *Efendidir*, ikincisi *Köle*. *[Bu Köle hayatını tehlikeye atmakta so-*

nuna kadar gitmeyen, Efendilerin "yenmek ya da ölmek" ilkesini benimsememiş olan, yenilen düşmandır. O, diğerinin kendisine bahşettiği hayatı kabul etmiştir. O halde o, bu diğerine bağlıdır. O, Köleliği ölüme yeğlemiştir, bu nedenle de, hayatta kalarak köle gibi yaşamaktadır.]

Efendi *kendi-için* varolan Bilinçtir. Ve o Bilincin yalnızca *[soyut]* kavramı değil, ama kendi kendisiyle arasında bir *diğer* Bilinç dolayımının yer aldığı, kendi-için varolan *[gerçek]* bir Bilinçtir. Bu dolayımı sağlayan Bilinç, öyle bir Bilinçtir ki, *verilmiş-varlık* ile, yani o şekliyle şeylikle bireşmiş olmak, onun özsel-gerçekliğine ait bulunmaktadır. *[Bu "Bilinç", kendini hayvansal hayatına bağlayarak, doğal şeyler dünyasıyla tek bir bütün oluşturan Köledir. Hayatını salt bir saygınlık savaşında tehlikeye atmayı reddetmekle o, hayvanın üstüne yükselmemektedir. O halde o da kendisini Efendi tarafından görüldüğü biçimiyle görmektedir. Ama Köle, kendi açısından, Efendiyi kendi insansal değer ve gerçekliğinde kabul etmekte ve öyle davranmaktadır. Bu bakımdan Efendinin "güveni" yalnızca öznel ve "dolayımsız" bir güven değil, ama bir başkasının kabul edişiyle-Köleninkiyle-nesnelleşmiş ve "dolayımlı" bir güvendir. Köle hâlâ "dolayımsız, doğal, "hayvansal" bir varlık olarak kaldığı halde, Efendi -savaşı aracılığıyla- şimdiden insan, "dolayımlı" bir varlık olmaktadır. Ve onun davranışı, buna bağlı olarak, aynı şekilde şeylere karşı olduğu kadar insanlara karşı da -çünkü ona göre bu diğerleri köleden başka birşey değildir- "dolayımla" ya da insancadır.]* Efendi şu iki kurucu-öğeyle ilgilidir: bir yandan olduğu gibi alınan *şey*, yani İsteğin şeyci-nesnesi ve -öte yandan- kendisi için en önemli varlık şeylik olan Bilinç *[yani tehlikeyi reddetmekle kendisinin bağımlı olduğu şeylerle dayanışma içinde olan Köle. Buna karşılık, Efendi şeyleri yalnızca isteğini doyurmanın araçları olarak görür. Ve isteğini doyurarak onları yokeder.]* 1° Efendi, özbilincin kavramı olarak ele almdığmda, Kendi-için, varlığın dolayımsız ürünü olduğu ve, 2° şimdi ise *[yani Köleyi yenmesinden sonra]* , aynı zamanda da dolayım olarak, yani ancak bir diğer-varlık yoluyla kendi için varolan bir Kendi-için-varlık olarak varolduğuna göre, *[çünkü Efendi, kendisini Efendi olarak kabul eden bir Köleye sahip olması nedeniyle Efendi olmaktadır]* şunlarla ilgilidir: 1° dolayımsız-bir-tarzda herikisiyle *[yani şeyle ve Köleyle]* , ve 2° bir diğeri yoluyla dolayımlı-bir-tarzda herbiriyle. Efendi dolayımlı-bir-tarzda, yani özerk verilmiş-varlık aracılığıyla Köleyle ilişki içinde bulunur. Çünkü Kölenin bağlı olduğu şey işte bu verilmiş-varlıktır. Bu verilmiş-varlık onun savaşta kendisini soyutlayamadığı, bu yüzden

kendisini; bağımlı olarak, özerkliğini şeylikte bulunduran varlık olarak ortaya koyduğu zinciridir. Efendi ise, tersine, bu verilmiş-varlık üzerine egemen olan güçtür. Çünkü o, bu verilmiş-varlığın onun için olumsuz-bir-varlıktan başka bir değere sahip olmadığını savaşta göstermişti. Efendi bu verilmiş-varlık üzerinde egemen olan güç olduğuna ve bu verilmiş-varlık da *Diğeri [yani Köle]* üzerinde egemen olan güç olduğuna göre, Efendi - bu *[gerçek ve etkin]* tasımda- bu Diğerini egemenliği altında tutar. Aynı biçimde, Efendi *şeyle*, yani *Köleyle dolayımlı-bir-tarzda* ilişki kurmaktadır. Özbilinç olarak ele alındığında, Kölenin kendisi de, bu şekliyle, şeye olumsuz-ya da-olumsuzlayıcı-bir-tarzda yaklaşmakta, ve onu *[diyalektik olarak]* yok etmektedir. Ama -onun için- şey aynı zamanda özerktir. Bu nedenle o, yadsıma-edimiyle şeyin tümüyle ortadan kaldıracak kadar üstesinden gelmeyi, *[onu "tüketen" Efendinin yaptığı gibi tümüyle yoketmeyi]* başaramaz. Yani o, çalışma yoluyla onu yalnızca dönüştürür: *[onu tüketime hazırlar, ama kendisi tüketmez]*. Buna karşılık, Efendi için, *(şeyle)* dolayımsız ilişki, bu dolayımla, *[yani (Efendi tarafından) tüketilmesi amacıyla, doğal şeyi, "hammaddeyi" dönüştüren Kölenin çalışması yoluyla]* , şeyci-nesnenin salt olarak olumsuzlanması, yani ondan yararlanılması şekliyle kurulmaktadır. *[Bütün çaba Köle tarafından gerçekleştirildiği için Efendiye Kölenin hazırladığı şeyden yararlanmak, onu "tüketerek" "yadsımak", yoketmek düşer. (Mesela o tümüyle hazırlanmış yemekleri yer.)]* . İsteğin yararlanamadığı *[istekleri doğrudan doğruya Doğaya yönelen, Doğa ile başbaşa bulunan, savaştan "önceki" yalıtık insanın yararlanamadığı]* şeyden, *[istekleri Köle tarafından dönüştürülmüş şeylere yönelen]* Efendi yararlanmaktadır. Efendi şeyi yenmeyi ve yararlanarak doyum bulmayı başarır. O halde Efendi yalnızca bir diğerinin *[Kölesinin]* sayesinde Doğa karşısında özgürdür ve bunun sonucu olarak da doyumludur. *[Ama o, daha önce kendisini Doğadan (ve kendi doğasından) hiç de - bu şekliyle- "doğal" olmayan birşey için, yani salt saygınlık için verdiği bir savaşta hayatını tehlikeye atarak kurtarmış olduğu için Kölenin Efendisidir]* . İstek, şeyin özerk olması nedeniyle bunu başaramamıştır. Şeyle kendisi arasına Köleyi koyan Efendi ise, buna karşılık, şeyin yalnızca bağımlı yönüyle birleşmekte ve ondan salt olarak yararlanmaktadır. Şeyin özerk yönüne gelince, o, onu çalışma yoluyla şeyi dönüştüren Köleye bırakmaktadır.

Efendi için bir diğer Bilinç tarafından kabul edilmiş-olma olgusu bu iki kurucu-ögede ortaya çıkar. Çünkü bu diğer Bilinç kendini iki kurucu

ögede özsel-olmayan-bir-varlık olarak ortaya koyar; o bir yandan şey üzerinde çalışma ediminde özsel değildir ve öte yandan belirli bir varoluş tarzına bağlı olması bakımından özsel değildir ve öte yandan belirli bir varoluş tarzına bağlı olması bakımından özsel değildir. Her iki durumda da *[Kölece]* Bilinç verilmiş-varlığın efendisi olamaz. Ve mutlak olumsuzlamaya ulaşamaz. Diğer Bilincin kendisini Kendi-için-varlık olarak ortadan kaldırması ve diğer Bilincin kendisine karşı davrandığı gibi, kendisinin de kendisine karşı davranması olgusundan ibaret olan kabul etme-ediminin kurucu-ögesi, o halde, burada kendini gösterir. *[Yani Diğerinde bir Köle gören yalnızca Efendi değildir; bu Diğeri de kendisini öyle görmektedir.]* Kabul etme-edimini kuran diğer bir öge, yine aynı şekilde birinci sonuçta içerilmiş bulunmaktadır; bu öge bu diğer Bilincin *[yani köleleşmiş Bilincin]*, birinci Bilincin *[Efendinin Bilincinin]* kendi öz etkinliği olması olgusudur. Çünkü Kölenin yaptığı her iş, aslında, Efendinin etkinliğidir. *[Madem ki Köle yalnızca Efendi için, kendisinin değil Efendinin isteklerini yerine getirmek için çalışır, o halde, Kölede ve Köle aracılığıyla iş gören, Efendinin isteğidir.]* Efendiye göre Kendi-için-varlık özsel olan tek gerçekliktir. O, kendisinin gözünde, şeyin hiçbir öneme sahip olmadığı, salt olarak olumsuz-ya da-olumsuzlayıcı güçtür; ve sonuç olarak da o, Köle ve Efendinin bu ilişkisinde, salt olarak özsel etkinliktir. Buna karşılık Köle salt etkinlik değil, özsel-olmayan etkinliktir. Oysa gerçek bir kabul edişin olması için, Efendinin diğerine karşı gösterdiği davranışı kendisine karşı da göstermesi olgusundan ibaret olan üçüncü bir kurucu ögenin de olması gerekirdi. O halde bu Efendi ve Köle ilişkisinden doğmuş olan kabul etme, eşitsiz ve tek yönlü bir kabul etmedir. *[Çünkü her ne kadar Efendi Digerine Köle olarak davranıyorsa da, o onun karşısında Köle olarak davranmaz; ve her ne kadar Köle Diğerine Efendi olarak davranıyorsa da, onun kendisi Efendi olarak davranmaz. Köle hayatını tehlikeye atmaz, Efendi ise çalışmaz.*

Efendi ve Köle ilişkisi, o halde, tam bir kabul edilme değildir. Bunu görmek için, ilişkiyi Efendinin bakış açısından çözümleyelim. Efendi kendisini Efendi olarak görmekte yalnız değildir. Köle de onu öyle görür. O halde o insan gerçekliği ve değerinde kabul edilmiştir. Ama bu kabul ediş tek yönlüdür, çünkü o, Kölenin insansal gerçekliğini ve değerini kabul etmemektedir. O halde o, kendisinin kabul etmediği biri tarafından kabul edilmiştir. İşte onun konumunun yetersiz -ve trajik- yönü burada bulunur. Efendi kabul edilme uğruna savaşmış ve hayatını tehlikeye atmıştır, ama

o kendi gözünde bir değer taşımayan bir kabul edilişi elde etmiş bulunmaktadır. Çünkü o ancak, kendisini kabul etmeye değer biri tarafından kabul edilmekle doyuma ulaşabilir. O halde Efendinin tutumu varoluşsal bir çıkmazdadır. Bir yandan Efendi, İsteği bir şeye değil de bir başka isteğe yöneldiği ve böylece kabul edilme isteği olduğu için Efendidir. Öte yandan, o, Efendi olduktan sonra, ancak Efendi olarak kabul edilmeyi istemek durumundadır; ve ancak, Diğerini kölesi kılarak böyle kabul edebilir. Ama Köle ona göre bir hayvan ya da bir şeydir. O halde o bir şey tarafından "kabul edilmiştir". Bu bakımdan onun İsteği sonuç olarak bir şeye yönelmektedir, yoksa -başlangıçta sanıldığı gibi- bir insan İsteğine değil. O halde Efendi yanlış bir yol seçmiştir. onu Efendi yapan savaştan sonra o, bu savaşa girerken olmak istediğini olamamıştır: bir başka insan tarafından kabul edilmiş insan. O halde, eğer insan, ancak kabul edilme ile doyuma ulaşabilirse, Efendi hiçbir zaman doyuma ulaşamayacaktır. Ve madem ki -başlangıçta- insan ya Efendi ya da Köledir, o halde doyuma ulaşan insan zorunlu olarak Köle olacaktır; ya da daha doğrusu, Köle olmuş olan, Kölelikten geçmiş olan, Köleliğini "diyalektik olarak" ortadan kaldırmış olan olacaktır. -Gerçekten de:]

Bu bakımdan, özsel-olmayan *[Köleye ait]* Bilinç -Efendiye göre- Efendinin kendisi hakkında sahip olduğu öznel-güvenin hakikatini *[ya da açımlanmış gerçekliğini]* oluşturan şeyci-nesnedir., *[çünkü o kendisinin Efendi olduğunu, Köleye kendisini böyle kabul ettirerek "bilir"]*. Ama şurası açıktır ki, bu şeyci-nesne, onun kavramına uymamaktadır. Çünkü Efendi, Efendi olduğu anda onun karşısında özerk bir Bilinçten bambaşka birşey oluşmuştur, *[çünkü bir Kölenin karşısında bulur kendini]*. Ona göre varolan, özerk bir Bilinç değil, tam tersine, bağımlı bir Bilinçtir. O halde o, Kendi-için-varolduğunun bir hakikat olarak *[ya da açımlanmış bir nesnel gerçeklik olarak]* öznel-güvenine sahip değildir. Onun hakikati tam tersine, özsel-olmayan bir Bilinçtir; ve onun özsel-olmayan etkinliğidir. *[Bu demektir ki: Efendinin hakikati Köledir; ve onun çalışmasıdır. Gerçekten de diğerleri Efendiyi, o bir Köleye sahip olduğu için Efendi olarak kabul ederler; ve Efendinin hayatı kölece çalışmanın ürünlerini tüketmek ve bu çalışmayla ve onun aracılığıyla yaşamaktan ibarettir.]*

Bunun sonucu olarak, özerk Bilincin hakikati *kölece Bilinç* olur. Bu sonuncusu, aslında, başlangıçta Özbilincin hakikati olarak değil de, *kendidışında* varolan olarak ortaya çıkar, *[çünkü-Köle insansal değeri kendinde değil, hayatıyla bağlı bulunduğu Efendide kabul etmektedir]*. Ama nasıl

Efendilik kendi özsel gerçekliğinin olmak istediği şeyin tersine çevrilmiş -ve yalanlanmış- imgesi olduğunu gösterdiyse, aynı şekilde Köleliğin de, sonuca ulaşıldığında, dolayımsız-bir-tarzda olmuş olduğu şeyin karşıtı haline geleceğini düşünebiliriz. Kendi içine bastırılmış Bilinç olarak Kölelik kendi derinliklerine inecek ve gerçek bir özerklik haline gelecek biçimde kendini tersine çevirecek -ve- yalanlayacaktır.

[Bütünsel, mutlak olarak özgür, neyse o olmaktan değişmez bir biçimde ve tümüyle doyumlu insan, bu doyumda ve onun aracılığıyla kendini yetkinleştiren ve tamamlayan insan, köleliğini "ortadan kaldırmış" olan Köle olacaktır. Eğer tembelce Efendilik bir açmaz ise, çalışan Kölelik tam tersine insanlığın toplumsal ve tarihsel ilerlemesinin kaynağı olacaktır. Tarih çalışan Kölelin tarihidir. Ve bunu görmek için Efendi ve Köle ilişkisini (yani toplumsal, tarihsel "ilk" insan ilişkisinin ilk sonucunu), Efendinin bakış açısından değil de, Kölenin bakış açısından elde almak yeterlidir.]

Biz yalnızca Efendilikle ilişkisindeki haliyle Köleliği gördük. Ama Kölelik de Özbilinçtir. O halde şimdi onun kendinde ve kendi için Kölelik olarak ne olduğunu düşünelim. Başlangıçta, Kölelik için, Efendi özsel-gerçekliktir. O halde *kendi için varolan özerk Bilinç, ona göre, henüz kendisinde varolmayan bir hakikat [ya da açımlanmış bir gerçeklik]* olmaktadır. *[Köle Efendinin emrine girer. O halde o, özerkliğin, insan özgürlüğünün değerine ve gerçekliğine önem verir, kabul eder. Yalnızca, onu kendisinde gerçekleşmiş olarak bulmaz. Onu ancak Diğerinde bulur. Ve bu onun üstün yanıdır. Kendisini kabul etmekte olan Diğerini kabul edemeyen Efendi, bir çıkmazda bulunmaktadır. Oysa Köle tam tersine başlangıçtan beri Diğerini (Efendiyi) kabul eder. O halde insanı tam olarak ve kalıcı olarak gerçekleştirecek ve doyuracak olan, karşılıklı ve sırasıyla kabul etmenin gerçekleşmesi için onun kendini diğerine empoze etmesi, ona kabul ettirmesi yetecektir. Kuşkusuz böyle olması için Köle Köle olmaktan çıkmalıdır: o, kendini aşmalı, kendini Köle olarak "ortadan kaldırmalı"dır. Ama her ne kadar Efendi (onun Köle olması anlamına gelecek şekilde) Efendi olarak kendini "ortadan kaldırmaya" hiçbir istek duymuyor -ve bu nedenle de hiçbir imkana sahip bulunmuyor- ise de, Kölenin, buna karşılık, Köle olmaktan çıkmakta pek çok çıkarı bulunmaktadır. Öte yandan, onu bir Köle kılan bu savaş onu, kendini-ortadan kaldırmaya, kendini, yani bir Köle Benliği olan verilmiş Benliğini değillemeye yatkın kılar. Kuşkusuz, başlangıçta, verilmiş (kölece) Benliğiyle dayanışma içinde bulunan*

Köle bu "olumsuzlamayı" kendi içinde barındırmaz. O, onu hayatını kabul edilme uğruna savaşta tehlikeye atarak "olumsuzlayıcı-olumsuzluğu" gerçekleştirmiş olan Efendide görür.] Bununla birlikte, aslında, Kölelik *Kendi-için-varlığın* bu salt olumsuzlayıcı -olumsuzluğunun hakikatini *[ya da açımlanmış gerçekliğini] kendinde* taşımaktadır. Çünkü o, bu özsel-gerçekliğin deneyimini kendi içinde yaşamıştır. Öyle ki, bu kölece Bilinç şu ya da bu şey için değil, şu ya da bu anda değil, *[kendi]* özsel-gerçekliğinin tümü için korku duymuştur. Çünkü o, ölüm korkusunu, mutlak Efendi korkusunu duymuştur. Bu korkunun içinde köle Bilinci içsel olarak erimiştir; kendi içinde titremiş, onda değişmez-ve-kalıcı olan herşey sarsılmıştır. Oysa bu salt *[diyalektik]* evrensel hareket, bütün bu, kalıcı-duruşun mutlak olarak eriyişi, Özbilincin yalın -ya da- bölünmemiş özsel- gerçekliğidir. Mutlak olarak olumsuzlayıcı -olumsuzluktur, salt *Kendi-için-varlıktır.* Bu Kendi-için-varlık, bu bakımdan bu köle Bilincinde varolmaktadır. *[Efendi, Efendiliğinde donmuştur, o kendini aşamamakta, değişememekte, ilerleyememektir. O, yenmeli -ve Efendi olmalı ya da Efendi olarak kalmalı- ya da ölmelidir. O, öldürülebilir; dönüştürülemez, "eğitilemez". O, Efendi olmak için hayatını tehlikeye attı. O halde Efendilik onun için aşamayacağı en üstün verilmiş değerdir. Köle ise, buna karşılık, Köle olmayı istememişti. O, Efendi olmak için hayatını tehlikeye atmayı istemediği için Köle oldu. Ölüm korkusunda o, (farkına varmadan), verilmiş, değişmez ve kalıcı bir durumun, bu durum Efendilik bile olsa, insan varoluşunun tümü olamayacağını anladı. O, varoluşun verilmiş durumlarının "boşluğunu anladı". O, Efendilik durumuyla dayanışma içine girmedi, ve kendi Kölelik durumuyla da dayanışma içine girmeyecektir. Onda değişmez hiçbir şey yoktur. Değişime hazırdır; o, kendi varlığında, değişim, aşkınlık, dönüşüm, "eğitim"dir. O, başından beri, özünde ve varoluşunun ta kendisinde, tarihsel oluştur. Bir yandan olduğu şeyle dayanışma içinde bulunmamakta, verilmiş durumunu olumsuzlama yoluyla aşmayı istemektedir. Öte yandan, köle, ulaşmak istediği olumlu bir ülküye sahiptir: Efendide, Köleliğinin ta başından beri, cisimleşmiş olarak bulduğu özerklik, Kendi-için-varlık ülküsü].* Kendi-için varlığın bu oluşturucu -ögesi *köle Bilinci* için de sözkonusudur. Çünkü Efendide, Kendi-için-varlık, ona göre, onun şeyci-nesnesidir. *[Kendisinin dışında, kendisine karşıt olarak bildiği ve kendinin kılmaya çalıştığı bir nesne. Köle özgür olmanın ne olduğunu bilir. Kendisinin özgür olmadığını da bilir ve özgür olmak ister. Ve nasıl savaş deneyi ve bu deneyin sonucu Köleyi aş-*

maya, ilerlemeye, tarihe yatkın kılıyorsa, aynı şekilde, Efendinin hizmetinde çalışan Kölenin hayatı da, onun bu yatkınlığını gerçekleştirir.] Bundan fazla olarak, kölece Bilinç, öylece ele alındığında, bu değişmez, kalıcı ve verilmiş herşeyin evrensel eriyişinden ibaret değildir: o, Efendinin hizmetinde, bu eriyişi nesnel olarak-gerçek, *[yani somut]* bir biçimde yerine getirir. Verdiği hizmette *[bir başkasının (Efendinin) hizmetinde yerine getirilen bu zorla çalışmada]* kölece Bilinç doğal varoluşla bağlantısını tüm özel-ve-yalıtık oluşturucu-ögelerinde *[diyalektik olarak]* ortadan kaldırır.

[Efendi Köleyi çalışmaya zorlar. Ve Köle çalışarak Doğanın efendisi haline gelir. Oysa o -başlangıçta- onunla dayanışma içine girerek ve hayatını koruma içgüdüsünü kabul etme yoluyla onun yasalarının buyruğu altına girerek Doğanın kölesi olmuş olduğu için Efendinin Kölesi haline gelmişti. Çalışma aracılığıyla Doğanın efendisi haline gelerek Köle, o halde, kendisini kendi öz doğasından, onu Doğaya bağlayan ve Efendinin Kölesi kılan içgüdüsünden kurtarır. Köleyi Doğadan kurtarmakla, çalışma, o halde, onu kendi kendisinden, kendi Köle doğasından da kurtarır: onu Efendiden kurtarır. Doğal, verilmiş, işlenmemiş dünyada Köle, Efendinin kölesidir. Teknik, çalışma aracılığıyla dönüştürülmüş dünyada o, mutlak Efendi olarak egemenlik kurar -ya da bir gün kuracaktır. Ve bu, çalışmadan, verilmiş Dünyanın ve bu Dünyada yaşayan verilmiş insanın adım adım dönüştürülmesinden doğan Egemenlik, Efendinin "dolayımsız" Egemenliğinden çok başka birşey olacaktır. O halde gelecek ve Tarih ya ölen, ya da kendi kendisine özdeş kalarak kendini sonsuza kadar sürdüren savaşçı Efendiye değil, çalışan Köleye aittir. Bu sonuncusu, veri olan Dünyayı çalışmasıyla dönüştürerek, veri olanı ve kendisinin bu veri olan tarafından belirlenmiş olan yönünü aşar; çalışmayarak, değiştirilmemiş olarak bıraktığı veriye bağlı kalan Efendiyi de aşarak o, kendini aşar. Her ne kadar Köle için, savaşçı Efendinin kişiliğinde cisimleşen ölüm korkusu tarihsel ilerlemenin sine qua non koşuluysa da, bu ilerlemeyi gerçekleştiren ve yetkinleştiren, yalnızca ve yalnızca Kölenin çalışmasıdır.]

Bununla birlikte, Kölenin savaşta duymuş olduğu ve *[kendisinden korktuğu]* Efendinin hizmetinin getirdiği özel durumlarda duyduğu mutlak güç duygusu, henüz kendinde gerçekleşen eriyişten başka birşey değildir. *[Bu güç duygusu, yani korku olmaksızın, Efendinin onda uyandırdığı dehşet olmaksızın, insan asla Köle olmayacaktı ve, bunun sonucu olarak da, sonuçtaki yetkinliğe ulaşamayacaktı. Ama bu "kendinde" koşul,*

yani nesnel olarak gerçek ve zorunlu koşul yeterli değildir. (Her zaman kendi bilincine sahip olan yetkinlik ancak çalışmada ve çalışma aracılığıyla elde edilebilir. Çünkü, ona göre Efendide cisimleşen mutlak iktidardan korkarak geçirdiği deneyimin anlamının, değerinin ve zorunluluğunun bilincine, insan, ancak çalışmada ve çalışma aracılığıyla ulaşır. O ancak Efendi için çalıştıktan sonradır ki Efendi ve Köle arasındaki savaşın zorunluluğunu ve onun getirdiği tehlike ve korkunun değerini anlar.] Bu bakımdan, her ne kadar Efendinin verdiği korku bilgeliğin başlangıcı olsa da, Bilincin bu korkuda, yalnızca, *kendi-için* varolduğu söylenebilir; Bilinç orada henüz *Kendi-için-varlık* değildir. *[Ölüm korkusunda insan kendi gerçekliğinin, yalnızca yaşama olgusunun kendisi için taşıdığı değerin bilincine erer; ve ancak böylelikle o varoluşun "ciddiliğinin" farkına varır. Ama o bu yolla henüz, özerkliğinin, özgürlüğünün "ciddiliğinin", ve değerinin, insansal değerinin bilincine ermez.]* Ama çalışma yoluyla Bilinç kendine döner. Şurası doğrudur ki, *[çalışmada, yani]* kendi başına ele alındığında Efendinin bilincindeki İsteğe karşılık olan kurucu-ögede, kölece Bilince, şeyle ilişkisinin özsel-olmayan yönü düşmekte gibi görünüyordu; öyle görünüyordu çünkü, bu ögede şey, özerkliğini korumaktaydı. *[Sanki çalışmada ve çalışma aracılığıyla Köle, Doğaya, şeye, "hammaddeye" kölelik yapıyor, oysa Kölenin hazırladığı şeyi tüketmekle ve ondan yararlanmakla yetinen Efendi şeyin karşısında tam olarak özgür kalıyor gibi görünüyordu. Oysa hiç de öyle değildir. Kuşkusuz] [Efendinin]* İsteği nesneyi *[tüketerek]* salt olarak yadsıma-edimini kendine saklamıştı, ve -dolayısıyla- *[yararlanma sırasında erişilen]* karışımsız kendi-duygusunu ve kendi-değeri-duygusunu kendisine saklamıştı. Ama yine aynı nedenden dolayı doyumun kendisi de bir yokolup gidişten başka birşey değildir; çünkü onda nesnel-ya da-şeyci yön, yani kalıcı-duruş bulunmamaktadır. *[Çalışmayan Efendi kendi dışında kalıcı hiçbirşey üretmez. O yalnızca Kölenin çalışmasının ürünlerini tüketir. Onun zevki ve doyumu bu bakımdan yalnızca öznel olarak kalır: onlar ondan başkasını ilgilendirmez ve ondan başkası tarafından, bu nedenle, kabul edilemez. Aynı şekilde, Efendinin, isteğin "dolayımsız" doyuruluşundan doğan bu "tüketişi", bu çalışmaksızın yararlanışı insana olsa olsa biraz haz sağlayabilir; ona tam ve kalıcı doyum asla veremez.]* Buna karşılık çalışma bastırılmış İstektir, durdurulmuş yokoluştur; ya da, başka terimlerle söylersek, o biçimlendirir -ve-eğitir. *[Çalışma Dünyayı dönüştürür ve İnsanı uygarlaştırır, eğitir. Çalışmak isteyen - ya da zorunlu olan- insan, kendisini "işlen-*

memiş" nesneyi "dolayımsız olarak" "tüketmeye" iten içgüdüsünü bastırmak durumundadır. Ve Köle, Efendi için, yani bir başkası için, ancak kendi kendisini aşar; ya da, öyle demeyi yeğlersek, içgüdülerini bastırarak onları "işler" "yüceltir", kendisini eğitir. Öte yandan, o, veri olan haliyle şeyi ortadan kaldırmaz. Onu önce çalışmayla dönüştürerek şeyin yokedilişini erteler; onu tüketime hazırlar. Yani onu "biçimlendirir". Çalışmada, Köle, şeyleri dönüştürür ve aynı anda kendini dönüştürür: o, kendini dönüştürerek, kendini eğiterek şeyleri ve Dünyayı dönüştürür; ve şeyleri ve Dünyayı dönüştürerek kendini eğitir, kendini biçimlendirir. Bu bakımdan] işte, tam da, çalışana göre, şeyci-nesne bir özerkliğe sahip olduğu için, şeyle olumsuz-ya da-olumsuzlayıcı ilişki bu nesnenin bir *formu* üzerinde ve *sürekli-bir-varlık* üzerine kurulur, aynı zamanda, bu *olumsuz-ya da-olumsuzlayıcı* orta-terim, yani biçimlendirici *etkinlik [çalışma]*, Bilincin *yalıtık-özelliği* ya da salt Kendi-için-varlığı olmaktadır. Ve bu Kendi-için-varlık, şimdi çalışma yoluyla Bilincin dışında bulunana, süreklilik ögesine nüfuz etmektedir. Çalışan Bilinç, o halde, bu yolla, veri-olan özerk varlığı o şekilde seyredebilmektedir ki, o arada *kendini* seyretmektedir. *[Çalışmanın ürünü çalışanın eseridir. Bu onun tasarımının, düşüncesinin gerçekleşmesidir: o halde bu ürün aracılığıyla onun kendisi gerçekleşmiştir, ve bunun sonucu olarak da onu seyrederken kendi kendisini seyreder. Oysa bu yapma ürün, aynı zamanda, doğal şey kadar "özerk", nesnel, insandan onun kadar bağımsızdır. O halde çalışma yoluyla ve yalnızca bu yolladır ki insan kendisini nesnel olarak insan olarak gerçekleştirir. Ancak yapma bir nesne ürettikten sonradır ki insanın kendisi gerçekten ve nesnel olarak doğal bir varlıktan başka birşey 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 doğa-üstü ve gerçekçiliğinin bilincinde varlık olmaktadır; o çalışması yoluyla, "cisimleşmiş" Tindir, tarihsel "Dünya"dır, "nesnelleşmiş" Tarihtir.*

O halde, insanı hayvan olma durumundan sonra çalışma "biçimlendirmekte-ya da-eğitmekte"dir. "Biçimlenmiş-ya da-eğitilmiş" insan, oluşmuş ve bu durumundan doyumlu insan, o halde, zorunlu olarak Efendi değil, ama Köledir; ya da en azından, Kölelikten geçmiş olan insandır. O halde Efendi tarihsel, anthropogène (insan kılan) sürecin katalizörüdür. Kendisi etkin olarak bu sürece katılmaz; ama o bulunmasaydı bu süreç mümkün olmazdı. Çünkü eğer insanın tarihi onun çalışmasının tarihiyse ve eğer bu çalışma, çalışanın içgüdüsüne ya da "dolayımsız çıkarına"

karşı olarak yapılması koşuluyla, tarihsel, toplumsal, insansal ise, bu durumda, çalışma bir başkasının hizmetinde yerine getirilmeli, zorla yapılan, ölüm korkusu tarafından uyarılan bir çalışma olmalıdır. İşte bu çalışma, yalnızca bu çalışmadır ki insanı (Köleyi) kurtarır, insan kılar. Öte yandan bu iş doğal-olmayan bir Dünya, kültürel, tarihsel, insanca bir Dünya olan gerçek, nesnel bir Dünya yaratır. Ve yalnızca bu Dünyadadır ki insan, hayvanın (ve "ilkel" insanın) Doğanın bağrında yaşadığı zamankinden özsel olarak farklı bir hayat sürer. Öte yandan bu çalışma Köleyi, kendisini veri olan Doğaya ve kendi doğuştan getirdiği hayvan doğasına bağlayan korkudan kurtarır. Efendinin hizmetinde korku içinde gerçekleştirilen çalışma yoluyladır ki Köle, kendisini Efendinin kölesi kılan korkudan kurtarır.]

Bununla birlikte, *[çalışma yoluyla şeyi]* biçimlendirme-edimi yalnızca, bu, salt Kendi-için-varlık olarak ele alman kölece Bilincin, çalışmada, kendisi için, verilmiş-bir-varlık-gibi-varolan-varlık halinde oluşması olgusunda ortaya çıkan olumlu anlama sahip değildir, *[yani, çalışma, insanın kendisi aracılığıyla hayvanın içinde yaşadığı doğal Dünya kadar gerçek olan, özsel olarak insanca, bir teknik Dünyasını yarattığı eylemden fazla birşeydir.] [Çalışma yoluyla şeyi]* biçimlendirme-ediminin kölece Bilincin ilk kurucu-ögesine, yani korkuya karşı yönelen, olumsuz-ya da-olumsuzlayıcı bir başka anlamı daha vardır. Çünkü yalnızca, Bilincin verilmiş-bir-varlık-olarak-varolan *[doğal]* karşıt formu *[diyalektik olarak]* ortadan kaldırması olgusu yoluyladır ki, Bilince özgü olumsuzlayıcı-olumsuzluk, onun için şeyci nesnede *[ya da Dünyada]* kurulur. Oysa bu nesnel-ya da-şeyci *olumsuz* -varlık tam da, kölece Bilincin, önünde titremiş bulunduğu, ona yabancı olan özsel-gerçekliktir. Şimdi ise *[çalışmada ve çalışma yoluyla]* bu Bilinç bu yabancı olumsuz varlığı yıkmaktadır. O, kendisini böyle olumsuz-bir-varlık olarak kalıcı-duruş ögesinde ortaya koyar ve bu yolla kendisini *kendisi-için* oluşturur, *Kendi-için-varolan-bir-varlık* haline gelir. Efendide, Kendi-için-varlık, kölece Bilince göre bir *diğer*, Kendi-için-varlıktı; ya da daha iyi bir deyişle, orada Kendi-için-varlık yalnızca ona göre vardı. Korkuda, Kendi-için-varlık *[zaten] kendi kendinde olarak* vardır. Ama *[çalışmayla]* biçimlendirmede Kendi-için-varlık, onun açısından, *kendi öz* varlığı olarak oluşur; ve o kendisinin de kendinde ve *kendi* için varolduğunun bilincine ulaşır. Biçim [*Bilincin yarattığı düşünce-tasarı]*, dışarıya yerleştirilmiş *[Bilincin dışına yerleştirilmiş, -çalışma yoluyla- Dünyanın nesnel gerçekliğine katılmış]* olması ba-

kımından, *[çalışan]* Bilince göre, kendisinden başka-bir-varlık haline gelmemektedir. Çünkü tam da bu form onun salt Kendi-için-varlığı olmaktadır; ve bu formda bu Kendi-için-varlık, ona göre hakikat olarak kurulur *[ya da açımlanmış, bilinçli nesnel gerçeklik olarak kurulur. Çalışan insan kendi çalışmasıyla gerçekten dönüştürülmüş olan dünyada kendi öz eserini görüp tanır: orada kendisini tanır; kendi öz insansal gerçekliğini orada görür; o, orada kendi insanlığının, önceleri soyut ve yalnızca öznel olan kendi konusundaki düşüncesinin nesnel gerçekliğini bulur ve diğerlerine açımlar.]* Bu kendi kendisini yeniden-bulma-edimi yoluyla *[çalışan]* Bilinç, o halde, öz duyu-ya da irade haline gelir; ve bu hale tam da yabancı duyu ya da-iradeden başka birşey değilmiş gibi göründüğü çalışmada ulaşır.

[İnsan hakiki özerkliğine, asıl özgürlüğüne, ancak, Kölelikten geçtikten sonra, ölüm korkusunu (ona göre bu korkuyu cisimleştiren) bir diğerinin hizmetinde yapılan çalışma yoluyla aştıktan sonra ulaşabilir. Kurtarıcı çalışma, o halde zorunlu olarak, başlangıçta, gerçek iktidarın tümünü elinde tutan mutlak güçte bir Efendiye hizmet eden bir Kölenin zorla yaptığı çalışmadır.]

[Bilincin kendisi üzerine geliştirdiği] bu düşünüş için [aşağıdaki] iki kurucu-ögeden herikisi de eşit olarak gereklidir: *[ilk olarak]* korku ögesi, ve [ikinci olarak] o şekliyle hizmet ögesi, ve aynı şekilde, *[çalışma yoluyla]* eğitici-biçimlenme. Ve, herikisi de evrensel bir tarzda zorunludur. *[Bir yandan,]* hizmet ve boyun eğme disiplini olmaksızın, korku biçimsel-olanın-alanında kalır ve varoluşun bilinçili nesnel-gerçekliğine yayılmaz. *[Korkmuş olmak, hattâ ölümden korkmuş olduğunun farkına vararak korkmuş olmak yetmez. Bu korkuya bağlı olarak yaşamak gerekir. Oysa, bu şekilde yaşamak, korktuğumuz birine, korku veren ya da korkuyu cisimleştiren birine hizmet etmektir; bu bir Efendiye (gerçek, yani insan olan ya da "yüceltilmiş" bir Efendiye, Tanrıya) hizmet etmektir. Ve bir Efendiye hizmet etmek, onun yasalarına boyun eğmektir. Bu hizmet olmaksızın, korku varoluşu dönüştüremeyecektir; ve varoluş başlangıçtaki korku durumunu, o halde, asla aşamayacaktır. Bir diğerine hizmet ederek, kendimizi dışlaştırarak, diğerleriyle dayanışma içine girerektir ki ölüm düşüncesinin uyandırdığı köleleştirici dehşetten kurtulabiliriz. Öte yandan,] [çalışma yoluyla]* eğitici-biçimlendirme olmaksızın korku içteya da-kişisel ve sessiz kalır ve Bilinç kendini kendisi için kurmaz. *[Nesnel, gerçek Dünyayı dönüştüren çalışma olmaksızın insan kendi kendisini*

bilgide bilgi nesnesi nesne olarak ortadan silinecek, geriye yalnızca bilginin işleme edimi kalacaktır. O halde, transandantal bilgi, bilginin salt olarak öznel olması bakımından bilgisi olmaktadır (39)." Ortak bilincin gelişiminin sonucunda yeniden bulması gereken şey, başlangıçta filozof tarafından varsayılmış olan bilginin bilgisi (kendi bilgisi)dir. Fichte'de bu böyledir, ve -bu nokta onun öznel idealizminin ayırdedici özelliğini oluşturur- ben her zaman kendi kendisiyle uğraşmak durumundadır. Ortak bilinç kendisini nesnesinde yitirirken, o, duymakta olduğunu duymak zorundadır, o, kendi kendisini duyar, sezgide kendi kendisini sezer, tasarımda kendisini bilir. Böylelikle o, kendinde nasılsa, yani filozof için nasılsa kendi için de öyle olur, ve salt olarak öznel olması bakımından bilginin bilgisi onun gelişiminin sonudur. Bilinç her zaman kendisi üzerine düşünür, bulacağını sandığı nesnede kendisini bulur, ama böylelikle onun nesnesi, yani doğa, dünya ya da onu nasıl adlandırırsak adlandıralım bilincin bu diğer terimi ortadan kaybolur. Düşünce her zaman kendi üzerine düşünmedir, yapabileceği tek şey benliği kendi kuraklığında bulmaktır (40). Oysa Hegel'in idealizmi çok başka bir türdendir, O, Schelling'in kendisinin de tam olarak yararlanamadığı özdeşlik kuramını ciddiye alır, "bunun tersine, bilimsel bilgi kendimizi nesnenin hayatma terketmemizi, ya da, başka bir deyişle, bu nesnenin dışsal zorunluluğunu sunmamızı ve dile getirmemizi bekler (41)." Burada filozofun konusu gerçekten ortak bilincin bilgisidir, ama o bu bilgiyi kendisini ona verdiği gibi almalı ve ona karışmamalıdır. Schelling'in de felsefesinin ikinci bilimi olarak kabul ettiği bu öznel idealizm, öznel olandan hareket eden idealizm bu yolla aşılmakta, ve nesnel idealizm olmaktadır. Burada söz konusu olanın bilgide özdeşliği kuramına rağmen, Fichte için olduğu gibi Schelling için de transantantal idealizm "salt olarak öznel olması bakımından bilginin bilgisi"dir. Özdeşliğe dönüş, sonradan ve az çok yapma bir biçimde gerçekleşecektir. Hegel için ise böyle değildir. Bilinç kendisini bize verdiği gibi ele alınır, ve o, kendisini, nesne olsun, dünya ya da doğa olsun, *Diğeri'* yle bir bağ olarak vermektedir. Bu Diğeri'nin bilgisinin, kendi bilgisi olduğu doğrudur, ama, şurası da doğrudur ki bu, kendisinin bilgisi, *Diğeri'* nin, dünyanın bilgisidir. Böylece biz, çeşitli bilgi konularında onun kendisini keşfetmekteyiz, "dünya, içinde kendimizi bulduğumuz aynadır". O halde, söz konusu olan, bilginin bilgisini Diğeri'nin bilgisinin karşısına koymak değil, onların özdeşliğini bulup çıkarmaktır. Bu, Hartmann'ın doğru olarak belirttiği gibi, bilinci ve dönüşümlerini yeni bir tarzda ele almak demek-

tir. "Bu yeni yol Hegel'in kendi bulgusu, felsefede bir novum, bilincin, konularını kendi dönüşümlerinde kavrama yoludur (42)." Bilinci kavramak istiyorsak, dünyanın ona göre ne olduğunu araştıralım, yanıtı kendi hakikati olacaktır. Onun nesnesinde biz onun kendisini nesnel olarak bulacağız, ve onun nesnelerinin tarihinde onun kendi tarihini okuyacağız. Buna karşılık, ve bu nokta öznel idealizmde de mevcuttur, bilincin bu tarihin kendi tarihi olduğunu, ve nesneyi kavramakla kendisini kavramakta olduğunu keşfetmesi gerekmektedir. Bu fenomenolojinin sonunda, bilginin bilgisi başka hiçbir şeye karşı çıkmayacak, o, bilginin kendi gelişiminin gösterdiği üzere, Kendisinin bilgisi ve nesnenin bilgisi olacaktır; ve bu nesne, yani Hegel'in Mutlak'ı bütün zenginliğiyle tin olduğu için, bilinçde kendi kendisini bilen şeyin Tin olduğunu, ve bilincin kendisini Tin olarak bildiğini söyleyebiliriz. Kendi kendisinin bilgisi olarak o, her türlü düşüncenin ötesinde yer alan Mutlak olmayacak, kendi içinde kendisini düşünen Mutlak olacaktır. Böylelikle o, gerçekten Özne olacak, ve yalnızca Töz olmayacaktır (43).

İşte bu noktada Hegel'in felsefesi, fenomenoloji olarak, kantçı düşünüşten ve hattâ Schelling'in transandantal idealizminden ayrılmaktadır. Schelling'in transandantal idealizmin bakış açısını, salt olarak öznel olması bakımından bilginin bilgisini tanımlayan bir metnini görmüştük. Gerçekten de Schelling, Hegel'in bilim olarak adlandırdığı felsefi özbilinci varsaymakla işe başlamakta, ve zaten ortaya konulmuş olan bu bilince, ortak bilincin, nasıl kendi üzerinde düşünerek ulaşması gerektiğini göstermektedir. Söz konusu olan ampirik bilginin felsefi hakikat ölçüsüne vurulmasıdır, "ama bilimin yalnızca boy gösterdiği bu durumda, ne bilimin kendisi ne de başka hiçbir şey öz olarak ya da kendinde varlık (l'en soi) olarak temellendirilmiştir, ve böyle bir şey olmadıkça da hiçbir inceleme yapılamaz gibi görünür (44)."

Aslında bilinci onun kendisini sunduğu gibi, yeniden yorumlamaksızın almalıdır. Bu haliyle, onda iki an mevcuttur: bilinçli olmak bilincinde olduğumuz şeyi kendimizden ayırdetmek, onu hem ayırdetmek hem de onunla bağ kurmak demektir. "Bilinç kendisinden tam da, bu aynı zamanda kendisine bağlandığı şeyi ayırmaktadır (45)." Bilince göre varlık bilinç içindir, ve aynı zamanda, o, varlığı, kendinde bir şey olarak, bu bağın dışında bir şey olarak konumlar. "Bu kendinde olan yana Hakikat denir (46)." O halde bilinç bir şeyi bilmekte, bir Hakikat iddiasında bulunmaktadır. Oysa, eğer biz, yani filozof, bilgiyi konumuz olarak düşünüyorsak,

onun kendinde varlığı, onun bizim için varlığı olmaktadır. Bu durumda bilginin Hakikat'i bilginin bilgisi olmak durumuna gelmekte yani felsefi bilinç alanına düşmektedir. Sıradan bilincin ölçüsü yine, Fichte ve Schelling'in başlangıçta varsaydığı bilginin bilgisidir. Ama o durumda bu ölçü felsefi bilince aittir, sıradan bilince değil. O, sıradan bilince kendisini dışarıdan kabul ettirmektedir, ve biz nasıl olup da bu bilincin onu kabul etmek durumunda kalacağını bir türlü anlayamamaktayız, "öz ya da ölçü bize düşecek ve ölçüyle karşılaştırılacak şey, bu karşılaştırma sonucunda hakkında bir karara varılması gereken şey, zorunlu olarak bu ölçüyü tanımak durumunda olmayacaktır (47)." İşte bu nedenle fenomenal bilgi kendi kendisini yaşamalı, filozof onun deneyiminin izleyicisinden başka bir şey olmamalıdır.

Bilincin gerçekten kendisinden yararlandığı ölçü onun dışına, ona yabancı olan felsefi bir bilgiye düşmez; bu ölçü onun kendisindedir. "Bilinç kendi ölçüsünü kendinde bulundurur, ve bundan ötürü, araştırma bilincin kendi kendisiyle karşılaştırılması şeklinde olacaktır (48)." Gerçekten de bilginin bir anını ve hakikatin bir anını ortaya koyan ve birini diğerinden ayıran bilinçtir. Kendisine göre Hakikat olanı belirtmekle o, kendi bilgisinin ölçüsünü vermektedir. Bu andan itibaren söz konusu olan onun, bilince göre Hakikat ya da kendinde varlık ile bilincin bu konuda edindiği bilgiyi karşılaştırmaktan ibaret olan deneyimini izlemektir. "Bilincin kendi içinde kendinde varlık ya da hakikat olarak belirlediği şeyde biz, onun kendisinin kendi bilgisini ölçmek için kurduğu ölçüyü bulmaktayız (49)." Fenomenolojik gelişim süresince karşılaşacaklarımız türünden bir özel bilinç belli bir yapıya sahip olma özelliğini taşır. Bu bir biçim ya da daha iyi bir deyişle bir bilinç figürüdür (Gestalt). Bu figür öznel olduğu kadar nesneldir de. Ona göre Hakiki olan kendinde varolan olarak kabul edilmiş bir dünyadır, bu duyusal araçsızlık ya da hakikatin yani kendinde varolan olarak kabul edilen bir nesenenin bilgisi olan belli bir bilgiye bağlı durumdadır. Bilgiyi kavram, ve Hakiki olanı nesne olarak adlandırabileceğimiz gibi, tersine, Hakiki olan kavram, ve bilgiyi nesne olarak, yani bir diğerine göre nesne olarak adlandırabiliriz; buna rağmen, yine de her zaman için, bu figürün gelişiminin ruhu olan bir ayrım kalacaktır. "İnceleme, kavramın nesneyi karşılayıp karşılamadığını ya da nesnenin kavramı karşılayıp karşılamadığını görmekten ibarettir (50)." Bilgi kuramı aynı zamanda bilginin konusunun kuramıdır. Bilinci kendi için nesne olan şeyden, Hakikat olarak kabul ettiği şeyden ayıramayız, ama her ne kadar bi-

linç nesnenin bilinci ise de, o aynı zamanda kendi kendisinin de bilincidir. Her iki an da onun içinde bulunmaktadır, ama farklı anlar alarak: o kendisi için hakikat olan şeyin bilincidir, ve kendisinin bu hakikat konusundaki bilgisinin bilincidir. ama bu iki an birbirine bağlanmakta ve bu bağ *deneyim* adını verdiğimiz şeyin kendisi olmaktadır. Bilinç hakikat olarak kabul ettiği şeyde bilgisini sınar, ve sonlu bir bilinç, özel bir figür olarak o, kendini aşmak zorunda kalır. Onda mevcut olan uygun olmama durumunun farkına varınca bilincin Hakikat konusundaki bilgisi değişir. Nesnesinde kendi kendisini, onun bilgisinde ise nesnesini deneyimden geçirir. Böylece bilinç, filozofun bu sürecin akışında bir izleyiciden başka bir şey olmasına yer bırakmaksızın, kendiliğinden, bir figürden diğerine ilerler; "işe 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 kendisini incelemesi durumunda, bu bakış açısına göre, bize yalnızca olup biteni salt olarak görme ediminin düşmesidir (51)."

Deneyimin yalnızca bilgiyi konu olarak almadığını, ayrıca nesne ile ilgili olduğunu daha önce belirtmiştik, çünkü bu özel bilgi bir nesnenin bilgisidir. Bilinç bilgisini, hakikat olarak kabul ettiği şeye-kendinde varolan olarak kabul edilmiş belli bir dünyaya-uygun kılmak için sınar, ama bilincin bilgisinin değişiminde nesne de aynı biçimde değişime uğramaktadır. o belli bir nesnenin bilgisiydi; bilgi bir başka bilgi haline geldiği için, nesne de bir başka nesne haline gelmiştir. Bilinç, bu konudaki bilgisinin sınanması sırasında, kendinde varlık olarak, mutlak hakikat olarak kabul ettiği şeyin yalnızca kendi bakış açısından kendinde varlık olduğunu keşfeder. İşte deneyimin sonucu budur, bu, bir önceki nesnenin olumsuzlanması, ve kendisi de yeni bir bilginin doğuşuna yol açacak olan yeni bir nesnenin ortaya çıkmasıdır. Çünkü "eğer ölçüsü olduğu şey sınama sırasında varlığını koruyamazsa incelemenin ölçüsü de değişir, ve inceleme yalnızca bilginin değil, onun ölçü birliğinin de incelenmesidir (52)." Bilgi kuramı, o halde, aynı zamanda onun nesnesinin de kuramı olmaktadır.

"Bilincin kendi içinde, bilgisinde olduğu kadar nesnesinde de gösterdiği bu diyalektik hareket, sonunda bundan *bilincin önünde yeni bir nesnenin dikilmesi bakımından, deneyim* dediğimiz şeyin ta kendisidir (53)." Bu tanımda Hegel bilincin deneyimini bir diyalektiğe benzetmekte, ama buna karşılık olarak da, özellikle *Fenomenoloji'* de diyalektiğin nasıl tam

olarak bir deneyim olduğunu anlatmaktadır. Bununla birlikte, diyalektikle bilincin yaşadığı deneyim arasında bir ayrım vardır. Bu ayrım üzerinde düşünmek bizi, fenomenolojinin niçin aynı zamanda bir bilim olabildiği ve kendisi deneyimi yaşayan bilinç için değil de, yalnızca felsefi bilinç için bir anlama sahip olan bir zorunluluk taşıdığını anlamaya götürecektir.

Bilinç terimin alışılmış anlamıyla deneyimde, o ana kadar hakiki ve kendinde varlık olarak kabul ettiği şeyin ortadan kaybolduğunu görür, ama aynı zamanda, başka bir nesnenin, sanki yeni bulunmuş bir şey gibi belirdiğini de görür (54). "Bu yeni nesne birincinin yokoluşunu içerir, onun üzerinde yapılmış bir deneyimdir (55)." Ama bilincin önüne başka bir şey belirir, o, birinci hakikati yadsıdıktan sonra, onda apayrı ikinci bir hakikati keşfedeceğini sanır. İşte onun bu ikinciyi, önceki hareketin bir sonucu, kendinden doğan bir şey (Gegenstand değil de Enstandenes) olarak değil, kendisine karşıt olan bir şey, bir nesne, "Gegenstand" olarak kabul etmesinin nedeni budur. Böylelikle deneyim bilince yeni dünyaların keşfi gibi görünür, böyle görünmesinin nedeni onların oluşunu (devenir) unutmuş olmasıdır, o tıpkı septisizm gibi yalnızca daha önceki deneyiminin olumsuz sonucunu görmekte, geçmişine değil de geleceğine dönmüş olarak, bu deneyimin nasıl, kendisine göre yeni bir nesne olanın *doğuşu* (genèse) olduğunu anlayamamaktadır.

İşte bu nedenledir ki bilincin yaşadığı deneyimin zorunluluğu iki yöne sahiptir, daha doğrusu iki zorunluluk mevcuttur, deneyimde, bilgisinin sınanması sürecinde, nesnenin bilinç tarafından olumsuzlanması ile, daha önceki deneyde biçimlenen yeni nesnenin ortaya çıkmasındaki zorunluluk (56). Bu ikinci zorunluluk yalnızca, fenomenolojik gelişimi yeniden düşünen filozofa aittir; burada, bilinçte bulunmayan bir kendinde varlık ya da "bizim için varlık" anı mevcuttur, bu durum bilinç figürlerinin birbirlerini (zorunlu olarak izleyişleri sürecine) baştan sona kadar eşlik eder. Ama bu zorunluluğunu kendisi, ya da bilince, nasıl olup da çıkageldiğini anlamaksızın kendini sunan bu yeni nesne, bize göre, bilinç farkına varmadan olup biten bir şeydir. Bu harekette bir kendinde varlık anı ya da bizim için-yani filozofa göre varlık-anı ortaya çıkar ki, bu an, kendisi deneyime gömülmüş olan bilinç için mevcut değildir (57)." Onun için içerik mevcuttur, ama doğuşu değil; herşey, sanki, bilinç kendisini söz konusu her anda nasılsa öyle kılan öz oluşumunu unutuyormuş gibi geçer. "Doğan şey ona göre yalnızca bir nesne olarak vardır (Gegenstand), bizim için ise o hem bir hareket hem bir oluş olarak mevcuttur (58)."

Her anın bilincin kendisinin farkında olmadığı bir oluşumun sonucu olduğunu anlamak için *Fenomenoloji'* nin birkaç bölümüne bakmak yeterlidir. *Kuvvet'* te, yani anlığın bir nesnesinde, algılayan bilincin hareketinin bir sonucunu gören, ya da yeni bir nesne olarak karşımıza çıkan Hayat'ta, anlığa ait olan sonsuzluk diyelektiğinin bir sonucunu gören yalnızca filozoftur. Fenomenoloji'de birbirleriyle karşılaşan farklı özel bilinçler, deneyimden genellikle anlaşıldığı üzere olumsal bir oluş ile değil, yalnız filozofun kavrayabileceği içkin (immanente) bir zorunlulukla bağlıdırlar. "İşte bu zorunluluk dolayısıyladır ki bilime giden böyle bir yolun kendisi zaten bir *bilimdir* ve içeriğinden dolayı da *bilincin deneyiminin* bilimidir (59)."

NOTLAR

1) "Vorrede".- Tinin Fenomenolojisi'nin yazılış hikayesi konusuna daha sonra döneceğiz (III. bölüm, 1. kısım: Fenomenoloji'nin Yapısı)

2) "Einleitung"

3) Phénomélogie de l'Esprit, édition Aubier, t.I,p.5. Bundan sonra hep bu çeviriye göndereceğiz.

4) Phénomélogie, I,p.67.

5) Hegel: Erste Druckschriften (sämtliche Werke, éd. Lasson,I,p.235).

6) Bkn., mesela R. Kroner: *Von Kant bis Hegel*, II,p.362: "*Fenomenoloji* hem sisteme giriş, hem de bir anlamda "sistemin bütünü"dür. Bu çelişki nasıl mümkün olabilir?" -R. Kroner *Fenomenoloji*' nin nasıl *bilgi* açısından *sistemin bütünü* olduğunu iyi bir biçimde gösterir.

7) Phénomélogie, I,pp,66-67.

8) SCHELLİNG: *S. Werke* (1856 Yapıtları'nm basımına gönderi). Schelling'in Mutlak'ı bütün bilgi ve bütün bilinci aşar; O, "Weder-Noch aller Gegenstätze"dir (IV,246).- *Mutlak bilgi* üzerine, bkn. cf.IV,326.- Güç olan sorun bir ayrım imkanı sorunudur; Heraustreten aus dem Ewigen", bilincin kendisine dayandığı sonsuzluktan çıkış.

9) *phé.* I,p.24.

10) HEGEL: Encyclopädic (S. W., éd. Lasson, V,p.370).

11) M. GUEROLT: *L'évolution et la structure de la Doctrine de la Science chez Fichte in Publication de la Faculté de Strasbourg.* 1930, I,p.225.

12) SCHELLİNG: *Sämtlich Werke*, III.

13) *phé.* I,p74.

14) bkn. özellikle N. HARTMANN: *Die Philosophie des Deutschen idealismus* (II, pp.80 et 81) ve N. HARTMANN'ın *Revue de Métaphsique et de Morale'* daki makalesi, in No spécial consacré à Hegel, 1931, p.285.

15) *phé.* I,p.69.

16) ROYCE: *Lectures on modern idealism*, New-Haven, 1919

17) *phé.* I,p.69

18) SCHELLİNG: *S. Werke*, op. cilt., III, p.343.

19) *phé.* I,p.70.

20) *phé.* I,p.69.

21) HEGEL: *Sämtliche Werke*, éd. Lasson, I,p.161: *Verhältnis des Skeptizismus zur Philosophie...* (bkn. özellikle sur PLATON, p.174).

22) *phé.* I,p.70.

23) *phé.* I,p.70.

24) *Fenomenoloji* deyimini ilk kez J.-H. LAMBERT'in *Neues Organon oder Gedanken über die Erforsch und Bezeichnung des Wahren und dessen Unterscheidungung von Irrtum und Schein* (2 Bände, Leipzig, 1764) adlı yanıtında kullandığı doğru gibi görünmektedir. LAMBERT orada bir *Fenomenoloji ya da görünüş doktrininden* sözetmekte (Phenomenologic oder Lehre von dem Schein) ve onu "aşkın görüş açısı" olarak adlandırmaktadır (yine bkn. *Principes métaphysiques dè la science dè la nature chez Kant'da Phénomenologie*).

25). *phé.* I,pp.70-71.

26) *phé.* I,p.71.

27) Belirli bir tarzda kendi kendisine karşı çıkan ve dolayısıyla kendisini yadsıyan ve aşan *Kendisi* (Soi)dir.

28) *phé.* I,p.71.

29) *phé.* I,p.71.

30) *phé.* I,p.71.

31) Yine Logos'ta bir takım iç ayrımlar söz konusudur, ve Logos'a içkin bir hareket, fenomenolojik diyalektikten ayrı bir başka Mantıksal diyalektik mevcuttur; ama Logos'un bu ayrımları "içeriğin içindeki" ayrılıklardır. (Özellikle bu ince sorun konusunda bkn. bizim son bölümümüz: *Fenomenoloji ve Mantık.*)

32) *phé.* I,p.71.

33) Etre-là, etimolojik bakımdan burada-varlık olarak karşılanması mümkün olan bu sözcüğü türkçede genel olarak yapıldığı gibi "varoluş"la karşıladık. (çn.)

34) *phé.* I,p.160.- yine bkn. *phé.*'nin önsözü, I,p.29.

35) Royce, *idéalisme allemand* adlı yapıtında Hegel'in Fenomenoloji'sinde *figürlerin ardarda gelişi* konusunda *metempsycose'* dan sözeder.

36) *phé.* I,p.71.

37) *phé.* I,p.71.

38) Mesela Royce (*Lectures on modern idealism*); Hegel adlı yapıtın-

da Hegel'in "pantragisme ve panlogisme"ini birbirinin karşısına koyan GLOCKNER (op.cit.p.155), v.b.

39) SCHELLİNG: S. Werke, III, p.345.

40) Deyiş Hegel'e aittir (*phé.* I,p.72)

41) *Phé.* I,p.47.

42) N. HARTMANN, op.cit., I,p.80.

43) bkn. *Phé'* nin önsözü (I,p.17): "Yalnızca sistemin tanıtılışında haklılığı gösterilecek olan benim görüş tarzıma göre herşey şu temel noktaya bağlıdır: Yalnızca töz olarak değil, aynı zamanda özellikle özne olarak hakikati anlamak ve dile getirmek...) ve (p.21): "Mutlak'ı özne olarak tasarlama gereksinmesi"

44) *Phé.* I,p.72.

45) *Phé.* I,p.72.

46) *Phé.* I,p.73.

47)*Phé.* I,p.73.

48) *Phé.* I,p.73.

49) *Phé.* I,p.73.

50) *Phé.* I,p.73-74.

51) *Phé.* I,p.74.

52) *Phé.* I,p.75.

53) *Phé.* I,p.75.

54) Zaten "deneyim" sözcüğünün alışılmış anlamı da budur. -Deneyimde, bilinç kendisine karşı çıkan yeni bir şeyin, bir nesnenin ortaya çıktığını görür. Ama, felsefi bilinç için bu nesne (Gegenstand) doğurulmuştur; o onun daha önce gelen gelişimden doğduğunu görür, oysa fenomenal bilinç bu geçmişi unutur. O her deneyimde yeniden doğuyormuşçasına yeniden başlar.

55) *Phé.* I,p.75.

56) Bu zorunluluğu geçmişe yönelik (rétrospective) olarak adlandırabiliriz.

57) *Phé.* I,p.76-77.

58) *Phé.* I,p.77.- *Phénoménologie* aynı zamanda bir *bilgi kuramı* ve bir *spekülatif felsefedir;* ama o yalnızca bize göre spekülatif felsefedir (bu konuda bkn. Bizim sonuç bölümümüz: *Fenomenoloji ve Mantık*).-

Yani Hegel'in *Fenomenoloji'* si aynı zamanda hem fenomenal bilincin betimlenmesi, hem de bu bilincin filozof tarafından kavranılmasıdır.

59) *Phé.* I,p.77.- *Fenomenoloji'* de bilincin *"deneyimleri"* nin birbirini izleyişi yalnızca fenomenal bilinç için olumsaldır. Bu deneyimleri toparlayan biz ise, aynı zamanda, birinden diğerine giden bu ilerleminin zorunluluğunu keşfetmekteyiz. *Fenomenoloji'* nin gösterdiği şey, bütün deneyimin bilince içkin olduğudur. Bu (sentetik) zorunluluğun kavranılmasının her zaman kolay olmadığı ve geçişin çağdaş okura bazı kereler keyfi gibi göründüğünü kabul etmek gerekir. Bu geçiş, öte yandan, tarih ve *Fenomenoloji* ilişkisi sorununu doğurmaktadır.

BİLİNÇTEN ÖZBİLİNCE GEÇİŞ

J. Hyppolite

I. *Bilincin hakikati olarak özbilinç.*- Kantçı idealizm onu geliştirmiş olan alman filozofları tarafından yorumlandığı şekliyle, henüz Kant'ın kendisinde rastlanmayan şu ifadede iyi bir biçimde özetlenebilir: "Özbilinç bilincin hakikatidir." "Transandantal Analitik"te Kant tümevarımın (déduction) anlamını, "genel olarak deneyimin koşulları aynı zamanda deneyim nesnelerinin mümkün olmasının koşullarıdır ve bu nedenle de onlar *a priori* bir sentetik önermede nesnel bir değere sahiptir (1)" diyerek belirtir. Anlık (entendement) nesnesini yani doğayı tanıdığı ve deneyim yoluyla bu doğanın özel yasalarının çokluğunu ortaya çıkardığı zaman kendisinden Başka olanı bilmekte olduğunu sanır, ama salt akım eleştirisini oluşturan düşünüş (reflexion) bir Diğerinin bilgisinin, *nesnenin* koşullarıyla, yani doğanın koşullarıyla, bu doğanın *bilgisinin* koşullarının birbirinin aynı olmasını sağlayacak olan köken olarak bireşimsel (synthétique) bir birlik dolayısıyla mümkün olduğunu gösterir. O halde anlık doğanın bilgisinde kendi kendisini bilmektedir; bu bakımdan onun Başkası hakkındaki bilgisi kendi kendisinin bir bilgisi, bilginin bir bilgisidir, ve dünya, içinde bilincin kendi kendisini keşfettiği "büyük ayna"dır (2).

Şurası doğrudur ki, Kant düşüncesini bu tür bir idealizme vardıracak kadar geliştirmemiştir. Anlığın doğada belirlediği onun bir iskeletinden,

evrensel koşullardan, ya da bir doğayı doğa kılan kurallardan başka bir şey değildir. Geriye bundan başka, bir *a posteriori*, bilginin *apriori* koşulları tarafından edimsel olarak belirlenmemiş olan belirsiz bir türlülük kalır. "Biz (deneysel anlamında) doğadan varoluşları bakımından zorunlu kurallara yani yasalara bağlı olan görüngüler (phénoménes) silsilesini anlarız". O halde bir doğayı mümkün kılan, herşeyden önce, bazı yasalar ve *a priori* yasalardır; deneysel yasalar ancak deneyim yoluyla, ama kendileri olmaksızın deneyimin de mümkün olmayacağı bu kökensel yasalara uygun yasalar olarak varolabilir ve ortaya çıkarılabilir (3). Kant'ın felsefesinde mutlak bir *a posteriorinin* varlığı, daha *transandantal estetik* ten beri mevcut olan, ve sıradan deneyimden, algılama deneyiminden derlenmiş olup (zaten Hegel "kendinde şey" kavramını algı düzeyinde eleştirir) Kant'ın, eserinin tüm düzlemlerinde dönüştüğü halde bir türlü kendisinden kurtulamadığı bir "kendinde şey" anlayışını doğurur (4). Analitiğin numeni artık estetiğin kendinde şeyi değildir ve diyalektikte bilginin bir sınırı olması ve bilgiyi sınırını ileriye itmeye zorlayan bir ide düşüncesi de yine başka bir düzlemde yeralır. Kant'm kendinde şey konusundaki gerçekçiliği alman idealizminin filozoflarının tümünün hedefi olacaktı. Çünkü *salt aklın eleştirisi* ve özellikle de *transandantal diyalektik* her türlü nesne, varlık metafiziğini mahkum ederek -ve o zamana kadar her metafizik az çok bir *varlık* metafiziğiydi- bir tohum olarak başka türden bir metafiziği, bir *özne* metafiziğini içinde barındırıyordu.

Gerçekten de Kant için önemli olan, analitiğin transandantal anlığı tarafından kurulan bu, terimin deneysel anlamıyla, doğanın, olmadığı biçimiyle kabul edilmemesi ve keyfi olarak kendinde şey düzeyine yükseltilmemesidir. Biz onun görüngüsel olduğunun (phénoménalité) bilincine ermeliyiz. Oysa, çoğu kez sanıldığı gibi, doğanm görüngüselliğinin sorumlusu kategorilerin özelliği değildir (doğanın görüngüselliği transandantal olarak nesnellikle özdeştir). Ama, bu görüngüselliği ya da, öyle demek istersek, bilgimizin bu sonluluğunu sağlayan, tam tersine, maddenin transandantal olmayan öznelliği, anlığın vazgeçemediği edilginlik ya da alıcılıktır. Bununla birlikte bu sonluluk, anlık sınırsız bir anlık idesini tasarladığı ve kendisini sonlu bulduğu için vardır. Sonlu bir öznenin nesnesinin kendisi de sonludur.

II. *Pratik bilinç olarak özbilinç*. -Bununla birlikte sonlu özne bir nesnenin olabildiği biçimde sınırlı değildir -bir nesne kendisi dışında yeralan sınırını kendisi bilmez- o durmaksızın sınırının ötesine geçmeye çalışır.

Sonsuz olana, koşulsuz olana doğru yönelir. Bu biçimiyle bu anlık (Verstant) akıldır (Vernunft). Ama yine bu biçimiyle o, nesneler çemberinin ötesine geçer. Bu sonsuz olan varlık nesne değildir, yerine getirilmesi hep daha sonraya kalan görevdir; artık akıl ilkelerin analitiğinde olduğu gibi deneyimi düzenleyen kavram değil, ama her tanımanın, her bilginin kendisine bağlı olarak düzenlediği ide, sonsuz pratik görevdir. Özbilinç Kant'ta, aynı zamanda pratik bilinç olduğu, her sonluluğun ve bu nedenle de bir nesne konusundaki her bilincin değillenmesi olduğu için, artık, bilincin tek hakikati olmaktan fazla bir şeydir. Daha *transandantal diyalektik* ten beri de, kendini deneyimde sonsuz görev olarak açığa vuran kendinde şey değildir, o, anlığın sınırlarını geriletmez; daha çok kuramsal (theorotique) istemin bir özdeyişidir (maxime), bilimsel düşünce için bir emirdir. İde anlığı anlık olarak değil, ama istem (Volonté) olarak yaygınlaştırır, onu kuramsal olarak değil ama pratik olarak genişletir, çünkü ona bütün deneyimsel bilgilerin sonlu olduğunu gösterir ve onu kendi kendisini aşma çabasına çağırır. Sonsuz görev, özbilinç, pratik benlik olarak ide, işte Fichte'nin kantçı felsefenin (salt aklm eleştirisi ve pratik aklm eleştirisi) birliğini kurmak için kendisinden hareket edeceği an budur. O halde Fichte tarzı idealizm ahlaksal bir idealizm olacaktır (ya da en azından ilk bilim öğretisine, Hegel'in tanımış olduğu ve *Fichte ve Schelling'in sistemlerinin farkı* konusunda yazmış olduğu ilk eserinde çözümlemiş olduğu öğretiye dayanırsak böyledir). Kantçı düşüncenin gelişimini hegelci bakış açısından kısaca gözden geçirmek, bir yandan hegelci fenomenolojide özbilincin kendisini nasıl bilincin hakikati olarak gösterdiğini, Başka olan konusundaki bilginin kendisini nasıl kendi konusunda bilgi olarak gösterdiğini anlamak, öte yandan da nasıl, bu kendisi konusundaki bilginin yani özbilincin, Başka olanın bilgisinden, ya da öyle demek istersek, bir doğanın bilgisinden daha fazla bir şey olduğunu anlamak için gerekliydi. Özbilinç özü bakımından pratik bilinçtir, Başka olan konusundaki bilgiyi aşmanın bilgisidir? Nasıl ki, *salt aklın eleştirisinde* özbilinç, özerklik, doğanın değillenmesi olarak tasarlanıyorsa ve nasıl ki, *bilim öğretisinde* pratik Ben başlangıçtaki özdeşliğe Ben=Ben özdeşliğine, bütün *wissenschaftslehre* nin tezlik ilkesine ulaşmak için verilen sonsuz çaba olarak tasarlanıyorsa, aynı şekilde *Fenomenoloji'* de özbilinç, bilince karşıt bir biçimde, etkin bilinç olarak kendini gösterecektir. Bu bilincin olumluluğu özbilinç içinde olumsuzluk haline dönüşecektir. Şurası doğrudur ki, bu etkinlik başlangıçta en alçak gönüllü biçiminde, istek olarak ele alınacak, o-

nun bizi nasıl, dünyaya ve bu dünyada varolması bakımından kendisine karşı çıkarak, pratik bilincin daha yüksek biçimlerine doğru ilerlettiğini gösterecektir.

Bu çözümleme bize kuramsal bilincin ve pratik bilincin, bilincin ve özbilincin varolmayla eylemenin özdeşliğini içinde bulundurarak bizim insan sorununu yeni bir biçimde ortaya koymamızı sağlayacak olan daha yüksek bir bireşimi, aklı gerektirecektir.

III. *Hayat ve özbilinç. -a) Mutlak kavram.-* Anlığın, bu kendisinde tersine çevrilen, tüm belirlenimleri onun kendisinin karşıtı olan dünyada nesnel bir biçim içinde ortaya çıktığını gördüğü şey mutlak kavramdır: "evrensel hayat ya da dünya ruhu" (5). Öte yandan bilinç de kendi kendisi için özbilinç haline gelir. İncelememizi daha fazla geliştirmeden, bu hayat ve özbilinç ontolojisinin filozof için taşıdığı anlamı belirgin kılmayı denemeliyiz. Çağdaş terimlerle söylersek, Hegel'in düşünmeye çabaladığı hayatın varlığının ve özbilincin varlığının kendisidir. O, mutlak kavramdan, ya da evrensel hayattan sözettiği zaman, şu ya da bu tikel varlıktan ya da şu ya da bu belirli biyolojik görüşten değil, ama genel olarak hayatta ortaya çıkan (insansal) özbilinç belli özellikte bir varlıktır. Bu özbilincin bu evrensel hayat içindeki gelişimi bize, daha sonra, insansal bilincin kazandığı ve onun için bir hakikat haline gelen bu özgüvenin nasıl, hakikatin ya da evrensel aklın koşulu olduğunu gösterecektir. Ancak bu (öznel) güven (nesnel) bir hakikat biçimine girdiği zaman, ve bu (nesnel) hakikat bir özgüven haline geldiği zamandır ki akıldan ya da *evrensel özbilinç*ten sözedebiliriz: *mutlak kavram* ya da kavramın kavramı, daha sonra Mantıkta üç diyalektik an olarak dile getirilecek olan şeydi: Evrensel olan, Tikel olan, Tekil olan. Ama her ne kadar Hegel bu mantıkta gençlik çalışmalarında düşünülemez olduğunu bildirdiği *-systemfragment de Francfort'* ta (6) sonlu hayattan sonsuz hayata geçiş dindir, felsefe değil, diye yazmaktadır- hayatın ya da kendiliğin (Soi) varlığı konusundaki bir sezgiyi akılsal bir biçim içinde dile getirmeyi başardıysa da bundan, bu ilk sezgiden, tüm sistemin tohumu olan bu şeyden geriye hiç birşey kalmamış olduğu sonucunu çıkarmamak gerekir. Mantığında bu "Begriff" için, onun hangi anlama geldiğini anlatmak istediği zaman anlamlı imgelerden yararlanmaktadır. Kavram ancak kendini göstererek ve kendini *Başkasında* ortaya koyarak öyle olan mutlak güçtür; o Tikel olanın ruhu olarak, görünen ve onda kendisini olumsuzluğun olumsuzlanması olarak ya da hakiki tekillik olarak tümüyle belirleyen evrensel varlıktır; ya da yine o bir ikiliyi, durmak-

sızın aşma amacıyla varsayan aşktır (7). Kavramın evrensel varlığı Tikelin dışında, onunla yanyana bulunmaz, ama onun kendisi, bu ayrımda, tikel olandır, hem her zaman kendi kendisidir hem de kendinden Başkasıdır, ve aynı biçimde, Tikel olan ancak evrensel olana karşı durarak tikel olarak var olur; ama bu karşıtlık onun kendi olumsuzlanması, ve onun, olumsuzluğun olumsuzlanması olarak Evrensel olana geri dönüşüdür. Kavram, görülmektedir ki, kendi başkalaşımında kendi kendisine özdeş kalan kendi kendilikten başka bir şey, ancak bu kendi kendisi oluş sürecinde var olan Kendilikten başka birşey değildir.

Hegel'in kendisinden hareket ettiği bu temel sezgiyi tam olarak açık bir biçimde dile getirmek oldukça zordur; belki de onu bu ilk alman filozoflarından biriyle, Jacob Boehme'le karşılaştırabiliriz. "Evette hayırı ve hayırda eveti kavramak", bu teozofon (théosophe) kuramsal tutkusu gerçekten de buydu. Hegel'in insan hayatı konusundaki araştırmalarında - çünkü onun için genel olarak hayattan çok insan hayatı sözkonusuydu- Jacob Boehme'in düşüncesine yakın bir düşünceye ulaşmış olduğu söylenebilir. Ama bir yandan, Jacob Boehme insanda özellikle tanrısal hayatın bir imgesini, bir *mysterium magnum revelans se ipsum* imgesini bulmaya çalışmakta, oysa Hegel insan varlığıyla daha doğrudan bir biçimde ilgilenmektedir, ve öte yandan da, Hegel, bu terimin günlük anlamıyla akıldışı olma özelliği yadsınamaz olan sezgiye dikkate değer bir mantıksal biçim kazandırmaya çalışmıştı. Bunun için, anlığın sıradan düşüncenin çerçevesini kırması, algının şeyciliğini (chosisme) ve hattâ anlığın nedeni ya da kuvveti düşünmek için kullandığı dinamizmini aşması gerekir. "Yalın olanın (ya da bölünmez olanın) dışarıda bulunan çokluğun her yerinde yer alması anlık için bir sırdır (8)". Oysa işte bu, bütün ile parçaların hem ayrı oluşu hem de ayrılmaz oluşudur ki, sonsuzu, evrensel hayatı "bağın ve bağsızlığın bağı" olarak ya da "özdeşliğin ve özdeş olmayışın özdeşliği" olarak kurmaktadır. İşte anlığın birbirinden ayrılmış belirlenimlere ve onların birliği gerekliliğine çarptığında karşısında bulduğu sonsuzluk budur. Bu belirlenimleri sonsuz olarak düşünerek, yani onlarda kendisi yoluyla kendi kendilerinin tersine dönüştükleri hareketi ortaya çıkararak anlık kendi kendisinin ötesine geçer, bir belirlenim çerçevesinde kendisini ortaya koyarak *kendini* yadsıyan ya da kendisine aykırı düşen Kendiliği düşünme gücüne ulaşır. İşte, tek başına ele alındığında "evrensel hayatı, dünya ruhunu" oluşturan, ama ancak insanın özbilincinde, bu hayatın bilinci olarak, kendisi için var olan bu harekettir.

Böylece biz *Fenomenoloji*'deki özbilinç üzerine metnin niçin, kendinde, özbilincin kendisi için olacağı şey olan genel bir hayat felsefesiyle başladığını görmekteyiz (9). Kendinde varlıktan kendi-için varlığa geçiş burada, doğasal bir değişiklik olmaksızın, yalnızca bir biçimden başkasına geçiş değildir. Evrensel hayatın insan tarafından *bilincine* varılışı yaratıcı bir düşünüştür. Eğer Schelling'e göre, ikisinin özdeşliği felsefesi sezgi olmak üzere, hayat henüz kendi kendisinin farkında olmayan bilgi, bilgi ise kendi kendisini bilen bir hayat ise, Hegel'e göre, tini yalnızca bilgideki, hayat üzerine düşünüş oluşturur, ve bu tin doğadan, onun üzerine düşünüş olması bakımından üstündür. Hayat içinde, bilgisini belirli olarak hiçbir zaman bulundurmadığı bir bütünselliğin bilincine gönderir, ama özbilinç kendisini aynı zamanda tür (genus) olarak bilir, o, bu bilinçlenişte kendinde varlık olduğu kadar kendi için varlık da olan, karşılıklı ilişkileriyle ve aralarındaki birlikle tek başlarına tini oluşturan çeşitli özbilinçler dolayımıyla kendisini bir tarih içinde gerçekleştiren bir hakikatin kaynağıdır (10).

Hegelciliğin temel sezgisinin mesela *hareketlilik* gibi, "genel olarak hayatın varlığı" olduğunu söylemek yanlış olurdu. Bu evrensel hayat ontolojisi, çok daha önceleri gençlik çalışmalarında Hegel'in başlıca ilgi konusu olmuş olan bir insan varlığı, ya da bizim bugün diyeceğimiz gibi insan varoluşu anlayışına yalnızca temel olma görevini görmektedir. "Salt hayatı düşünmek, işte görev bu", demekteydi, oldukça sık aktarılan bir metinde, ama şunu eklemekteydi: "bu salt hayatm bilinci insanın ne olduğunun bilinci olacaktı" (11). Hegel o halde salt hayatla insanın varlığını özdeşleştirmekteydi. Bununla birlikte bu salt hayat insansal varoluşun belirli özelliklerinden soyutlanmış olmak anlamında salt değildir; o, evrensel bir varlık olarak ampirik karakterin somut belirlenimlerinden soyutlanmış olan düşünülür karakterin olduğu gibi, bir görünüşler çeşitliliğine karşıt olan soyut birlik değildir. "Gerçekten de karakter yalnızca etkinlikten soyutlanmıştır", o yalnızca "belirli eylemlerin evrenselini" dile getirir. Ama salt hayat bu ayrılığı ya da bu ayrılık görünümünü aşar; o, Hegel'in gençlik çalışmalarında henüz diyalektik bir biçim altında dile getiremediği somut birliktir.

Bu hayat varlığı töz değil, daha çok kendi konusunda duyulan huzursuzluktur. Hegelci felsefenin çağdaş bir yorumcusuna göre bu felsefenin hareket noktasını oluşturan temel sezgi *hayatın hareketliliğidir* (13). Bunu belirtmek bize göre yeterli değildir. Hegelci diyalektikte en sık rastla-

nan sıfat *unruhig* sıfatıdır. Bu hayat huzursuzluktur. Kendini kaybeden ve sonra başkalığında bulan Kendiliğin huzursuzluğudur; o asla kendisiyle bir düşme değildir, çünkü o her zaman başkası olduğu için kendi kendisi olamaz; o hep kendisini bir belirlenim içinde ortaya koyar, ve kendi kendisi olmak için kendini yadsır, çünkü bu şekliyle bu belirlenim zaten onun ilk olumsuzlanışıdır. İnsan varlığı "asla neyse o olmayan", ve hep ne değilse o olandır. Aşk, olumluluk (positivite) -yani bir halkın, bir dinin tarihsel belirlenmişliği, ya da kendisinin içinde bu belirlenmişliğin ondaki sonsuzluk isteğine onun sonluluğu olarak karşı çıktığı insanın belirlenmişliği- ya da kader konusundaki gençlik çalışmalarını tanıyanlar için, gerçekten de, bu insanın varlığına ilişkin sezgi, hegelci düşüncenin daha sonra İéna döneminde sonlu ile sonsuzun diyalektiği biçiminde dile gelecek olan hareket noktası olarak görünmektedir.

İéna döneminde Hegel felsefenin, felsefesinin işlevinin bilincine ulaştı; felsefe, düşünmeyen bir tarzda bile olsa (14), sonlu ile sonsuzun, *System-fragment*'te din tarafından yalnızca yaşanmakta olan, bu canlı ilişkisini düşünmelidir. İşte bu nedenle o, herzaman karşı çıktığı Kant'ın, Jacobi ya da Fichte'nin düşünüş felsefelerini eleştirir, ve kendisi Mutlağm kendi kendisine özdeşliğini çeşitli görünüşlerinde doğrudan doğruya kavrayan Schelling'in sezgi felsefesini benimser görünür; ama şimdiden, niteliksel ayrımları silen, onları aralarında bir ayrım olmayan ayrımlara, imkan halindeki ayrımlara indirgeyen bu felsefeye üstü örtülü bir biçimde karşı çıkar. Düşünülmesi gereken yalnızca özdeşlik değil, ama "özdeşlikle özdeş olmayışın özdeşliğidir", ifadesi gençlik çalışmalarında yer alan "bağ ve bağsızlığın bağı" düşüncesinin teknik bir dilde tekrarlanışıdır. Karışıklıklar ortadan kaldırılmamalıdır; tam tersine düşünmek için onları onlardaki çelişkiyi görünür kılıncaya kadar geliştirmeliyiz, "Karşıtlık genel olarak niteldir, ve madem ki Mutlağın dışında hiçbir şey yoktur, o halde karşıtlığın kendisi de mutlaktır, ve o yalnızca mutlak olduğu için kendi içinde kendisini ortadan kaldırır (15)." O halde Mutlak, düşünüşe ve dolayıma yabancı olan birşey değildir, o kendisinin içinde bütün nitel ayrımların ortadan kalktığı uçurum değil, ama, onun kendisi karşıtlıktır. Böylece o töz değil, özne olarak Mutlağın bir anıdır. Bu, evette hayırı içerilmiş olarak kavramak demektir. Bu noktada, ancak hayıra hayır diyerek evet olabilen bir Mutlağın, mutlak olabilmek için kendini bölmesi ve parçalaması tarzında mistik bir imge bulunmaktadır, ama bu mistik imge Hegel'de diyalektik düşüncenin keşfiyle kendini açığa vurur ve bu düşünce

de aslında gerçekleştirdiği anlıksal (intellectüel) çabanın yoğunluğuyla değer kazanır (16). Gençlik yazılarındaki pantrajizm (pantragisme) ayrımın karşıtlığa, karşıtlığın da çelişkiye doğru gelişmesi sayesinde Varlığın ya da Kendiliğin logosu haline gelen bu panlojizmde (panlogisme) tam ifadesini bulur. Belirlenim gerçekten de, Spinoza'nın görmüş olduğu gibi bir sonsuzluktur, ama onu dışarıdan sınırlar gibi görünen bu olumsuzluk onun kendisine aittir, ve bu yüzdendir ki somut ya da tam belirlenim olarak, mutlak olarak belirlenmiş kip olarak o, kendi içinde kendi kendisiyle çelişme ya da kendi kendini yadsıma hareketidir. "İşte kendisini varlık olarak ortadan kaldırarak sonsuz olan sonlunun hakiki doğası bundan ibarettir. Bu şekliyle belirlenmiş varlık neyse o olmama şeklindeki mutlak huzursuzluktan daha başka bir öze sahip değildir (17)." Felsefenin asıl görevi o halde gerçekten de, sıradan anlığın kendi hareketsizliklerinde ve yalıtılmış durumlarında yalnızca soyutlamalar olarak kavradığı belirlenimleri geliştirmek, onlarda onların hayatını, onlardaki mutlak karşıtlığı, yani çelişkiyi oluşturan şeyi ortaya çıkarmaktır (18). "Mutlak karşıtlık, sonsuzluk, işte bu belirlenmiş varlığın, kendinden başkası olan belirlenmiş varlığın kendi içinde yaşadığı mutlak düşünüştür." Aynı şekilde kendi başına ele alındığmda sonsuzluk, sonluluğun olumsuzlanması, başlı başına bir Mutlak olarak, "karşıtlığın ötesi olarak" düşünülmemelidir. Sonsuzluk, kavramı gereği, karşıtlığın ortadan kaldırılmasıdır, yoksa onun ortadan kaldırılmış Varlığı değildir (19), bu sonuncusu karşıtlığın kendisinin de karşı çıktığı boşluktan başka bir şey değildir. Bu nedenledir ki sonsuz hiç de sonludan daha az huzursuz değildir. "Sonsuzun yok edici huzursuzluğu ancak yok ettiği şeyin varlığı sayesinde vardır. Ortadan kaldırılan şey, ortadan kaldırılmış olduğu kadar da mutlaktır, o kendi yokolmuşluğunda kendini doğurur, çünkü yokolma ancak yokolan bir şeylerin bulunması bakımından vardır (20)."

Bu felsefe tözü özne olarak, varlığı Kendilik (Soi) olarak tasarlayan bir felsefedir. Hegel'in sık sık kullandığı "selbst" sözcüğü yunanca *autos* kavramına karşılıktır, ve hem Ben hem de Aynı olanı, ipse ve idemi, kendilik ve aynılığı gösterir. Hayat kendi kendisiyle özdeşlik, ya da Hegel'in Fichte'den aldığı bir ifadeyle, kendi kendisine eşitliktir. Ama bu eşitlik zaten Kendilik olduğu için, o aynı zamanda kendi kendisinden farklılıktır. Onun varlığı, onun, kendisi olmak için, kendisini kendisinden başka olarak ortaya koyduğu harekettir. Henüz dolayımlı olmayan biçimde ele alındığında bu Kendiliğin varlığı evrensel hayattır, ama düşünüşünde o kendi,

için Kendiliktir, özbilinçtir. O halde hayat ve özbilinç arasında bir ilişki bulunmaktadır. Eğer hayat Kendilik ise -ve Hegel gençlik çalışmalarında bazan ona salt özbilinç demektedir- o kendine ancak kendi bilgisinde ulaşır. "Hayat bizi kendisinden başka birşeye gönderir". O halde o bilgidir ve kendi bilgisidir, çünkü öyle olmasaydı kendi kendisi olmazdı. Hakikat hayatın dışında değildir. O bu hayatın kendi içinde taşıdığı ışıktır. Bu ışık kendisini hayat yoluyla ve hayatta açımlayan hakikattir. Hakikatin yurdu ise, içinde onun aynı zamanda özgüven haline geldiği özbilinçtir.

b) *Genel hayat felsefesi.*- Genel hayat felsefesi ikili bir hareketin sonucudur: hayatın birliğinden (natura naturans) yaşayan biçimler y ada ayrımlar çokluğuna (natura naturata) doğru giden hareket, ve tam tersine, onlarda ve onlar yoluyla bu aynı birliği bulmak üzere farklı biçimlerden hareket eden hareket. Bu iki hareket canlılık sürecinde, *öl ve dönüş* sürecinde o şekilde birbiriyle karışır ki, Bir olanın bölünmesi bir birleşme süreci olduğu gibi bu birleşme de bir bölünme sürecidir. Bu bakımdan hayat kendi üzerine yansıyan (se réflechir) dairesel bir oluştur, ama onun asıl yansıması/ düşünüşü, onun kendi için oluşu ya da kendi gelişimiyle hayatın gelişimini yeni bir biçimde yeniden ortaya koyan "özbilincin ortaya çıkışıdır". Bu genel hayat felsefesi tekçilikle (monisme) çokçuluğu (pluralisme) uzlaştırır. Durağanlığın ve hareketin bireşimini sağlar. "Öz, bütün ayrımların ortadan kaldırılmış-varlığı sonsuzluktur, kendi ekseni çevresinde dönme hareketidir, kendisi mutlak olarak huzursuz sonsuzluk olarak durağandır (21)." Çünkü o Kendi kendisi (le Soi) olandır, ve Kendi kendisi olan, yabancı bir varlığa gerçekten karşıt olamayacak birşeydir. Hayat ortamı içinde her başkalık geçici bir başkalıktır, Kendiliğin birliği içinde hemen eriyecek olan bir başka varlığın görünüşüdür. Hayat işte tam da bu Başka olanı kendi-kendisine indirgeyen ve kendini bu Başkasmda yeniden bulan harekettir. Bu nedenle Hegel hayatın, içinde hareketin ayrımlarının silindiği bağımsızlık (selbstständigkeit) (22) olduğunu söyler ve ekler: "o, bu kendi kendisine eşitlikte mekanın katı ve tıkız görünüşüne sahip olan zamanın özüdür (23)." Önceleri, ayrı ayrı varlıkların varlıklarını sürdürüşüyle karşı karşıya bulunuruz. Sonlu dünya yaşayan tikel varlık olarak kendisini evrensel tözün dışında yerleştirir, yani kendisini sanki kendisi sonsuzmuş gibi ortaya koyar ve hayatm Bütününü kendisinin dışına atar. İşte Spinoza'nın tekçiliğinde (monisme) eksik olan şey tam da bu, kendini kendisi için ortaya koyma etkinliğidir Sonlu kip orada bir olumsuzluk olarak görünür; yalnızca sonsuz töz mutlak olumlamadır, ama eğer

sonsuz töz sonlu kipte kendini gösteriyorsa o zaman bu mutlak olumlamanın orada az da olsa görünmesi gerekir; o halde o, bu diğerlerinden ayrı bireyselliğin kendisini yadsıması, kendi ayrılığının, kendi olumsuzluğunun olumsuzlaması haline gelmesi ve böylece yeni bir hayatın yeni bir birliğinin doğmasına yolaçması olgusunda kendisin gösterecektir. Tikel canlı "o halde, evrensel töze karşı çıkarak ortaya çıkar ve bu tözle arasındaki akışkanlığı, sürekliliği kabul etmez, kendisini bu Evrenselde erimemiş olarak ortaya koyar, o daha çok, kendine ait bu organik olmayan doğadan kendini ayırarak ve onu tüketerek varlığını sürdürür ve korur (24)." O zaman hayat bu biçimlerin hareketi olarak, süreç olarak hareket haline gelir. Ama bu harekette, ayrı bulunan varlığın kendisi, kendi kendisi-için, organik olmayan bir doğadır, bu nedenle "o kendi kendisini tüketmekte, kendi organik-olmayan gerçekliğini ortadan kaldırmakta, kendi kendisiyle beslenmekte, kendini kendi içinde düzenlemektedir (25)." Sanki canlı bireyselliği ortadan kaldıran şey evrenmiş gibi dışarıdan geliyor gibi görünen, yabancı bir olumsuzlamanın sonucuymuş gibi görünen ölüm, aslında canlının kendisinden gelmektedir; -o hayat süreci olduğu için onun bir şey haline gelmesi için ölmesi gerekmektedir. Onun bütünün karşısında ortaya çıkması kendi öz olumsuzlanışı ve birliğe dönüşüdür. "Çocukların büyümesi anne ve babanın ölümüdür", çünkü bu geri dönüş aynı zamanda yeni bireyselliklerin ortaya çıkışıdır. Bununla birlikte bu dönüşümde hayatın kendisi zarar görmez. "Hayatı bütünselliğinde oluşturan şey bu döngüdür, o başlangıçta demiş olduğumuz gibi özünün dolayımsız sürekliliği ve katı tıkızlığı değildir, o ne kendi için olan kalıcı ve diğerlerinden ayrılmış biçim, ne de onların süreci değil, ama gelişen gelişimini çözen ve bozan ve bütün bu hareket içinde kendini yalın olarak koruyan bütündür (26)." Bununla birlikte bu sonuçta, hayat "kendisinin olduğu şeyden başka bir şeye göndermekte, kendisine göre hayatın bu birlik ya da tür olarak varolduğu bilince göndermektedir (27)." Kendi kendisi için de tür olan, yalnızca canlılık sürecinde kendini dile getirmekle yetinmeyen ama kendi-için olmaya yönelen tür, özbilincin özdeşliğinde kendini dolayımsız olarak göstermiş haliyle *bendir*. O halde özbilinç hayatın hakikatidir, ama onunla birlikte bir başka hayat, onda, hayatta görmüş olduğumuz bütün gelişimi içinde barındıracak kadar enginleşecek olan bir deneyim başlar (28). O dolayımsız olarak ortaya çıkışında kendisini evrensel hayata karşıt olarak kendisi için ortaya koyacak, ve bu karşıtlığı aşma durumunda olacaktır. Bize, kendi bilgisi demek olan bu yeni ögede onun deneyimini

izlemek kalacaktır. Özbilincin akla, evrensel özbilince yükseldikten sonra edimselleştireceği özbilinç, kendisi için, hayat ortamında birbiriyle karşılaşan bu birlik ve çokluk olacaktır. "Bu sürecin bir olanı olarak, Ben olarak tin doğada bulunmayan bir şeydir. Doğa tinin varoluşunun Ben haline gelişidir. Bu oluş doğada, onun kendi içindekilerin tersine çevrilişidir, ve bu içindekiler yalnızca, yaşayan tekil varlıklara egemen olan güç olarak görünmektedir (29)." Ölüm, yani canlı bireyselliklerin ve türlerin olumsuzlanışı, bu varlıklar açısından kendilerine yabancı bir güçtür, ama aslında o hayatın birliği, henüz kendini bilmeyen türün hayatıdır. Bu nedenledir ki, salt hayatta, tin olmayan hayatta "hiçlik olarak hiçlik mevcut değildir (30)", bu anlamlı metin, diğerlerinden çok daha derin olarak, özbilincin Beninin tam anlamıyla bir varlık olmadığını dile getirir. Varlık olarak o, varlığını sürdürme (subsistançe) ortamına düşerdi, oysa o kendisi için kendi kendini yadsıyan ve bu kendini yadsımada, kendi için, kendini koruyandır. Hayatm hakikati olarak özbilinç, özbilincin hakikati olarak tin, ancak onu bilen tin için tin olan doğayı çok gerilerde bırakır.

NOTLAR

1. KANT: *Salt Aklın Eleştirisi,* çev. Barni, 1,pp.184-185

2. HEGEL de anlık üzerine olan bölümün sonunda aynı şeyi demektedir: "Açıklama sürecinde büyük bir özdoyum vardır, çünkü orada bilinç, deyim yerindeyse, araçsız olarak kendi kendisiyle tartışır, yalnızca kendi kendisiyle doyum bulur durumdadır; o, doğrusunu söylemek gerekirse, başka birşeyle uğraşır görünür, ama aslında yalnızca kendine bağlı ve kendisiyle uğraşır durumdadır" (I, s.133). Onun doğa konusundaki bilgisi aslında kendi bilgisidir.

3. KANT: *Salt Aklın Eleştirisi,* çev. Barni, I, s.230

4. Bu "mutlak *a posteroiori* " konusunda, bkz. HEGEL'in *Glauben und Wissen'* de yeralan KANT üzerine incelemesi (HEGEL: Werke, lasson, Band I,s.244) ve "kendinde şey" in "kar altında kalmış bir kaya parçası" şeklindeki daha yüzeysel yorumu için: *Werke*, I, ss.167 ve 209

5. Bkz. bir önceki bölümümüz (II. kısım, böl. III, ss.138)

6. *Gençlik döneminin teolojik incelemeleri* , NOHL, s.347

7. HEGEL: Wissenschaft der Logik, Lasson, IV^2, ss.242)

8. A.g.e., ss.416

9. *Fenomenoloji'* nin Özbilinç üzerine olan bölümü genel bir Hayat ve canlılar felsefesiyle başlar (*Phénoménologie* , I,ss.147)

10. Bkz. *Revue de Métphsique et de Morale* 'de yeralan *Hayat ve Iéna dönemi Hegel felsefesinde Hayat ve Hayatın bilincine eriş* üzerine makalemiz, 1936, s.45

11.*Gençlik döneminin teolojik incelemeleri* , NOHL, s.302

12. A.g.e., s.303

13. MARCUSE: *Hegels ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit* (1932).

14. Bkz. *Fichte ve Schelling'in sistemleri arasındaki fark* , Lasson, I, ss.104-105

15. *Iéna Mantığı* , Lasson, c.XVIII^a, s.13

16. Tanrının kendini insan yaparak, daha sonra onları aşmak üzere ölümü ve insanın kaderini tanıyarak gerçekten Tanrı olduğu şeklindeki belli bir hristiyanlık yorumu hegelciliğin temelinde yer alır: "İnsansız Tanrı Tanrısız insandan daha fazla var değildir" (Bkz. bu eserdeki VI. kısım, böl.111: Mistisizm ya da Humanizm).

17. *İéna Mantığı* , Lasson, c.XVIII[a], s.31 (Bütün bu metinler bu *Mantığın sonsuzluk* üzerine olan bölümünden alınmıştır, 26. sayfadan 34. sayfaya kadar.)

18. Hegel'in felsefesini iyi anlamak için, *soyutlamanın* yalnızca *bizim* soyutlamamız olmadığını, yani psikolojik bir işlem olmadığını, ama tıpkı karşıtlığın olduğu gibi onun da *varlığa* ait olduğunu hatırlamak önemlidir. Soyut belirlenimleri düşünen anlık *bizim* anlığımız *nesnel* anlıktır da, Hegel'in *Clauben und Wissen'* deki (I, s.247) KANT üzerine incelemesi ve daha belirgin olarak da *Fenomenoloji'* nin önsözünde belirttiği gibi (I, s.48): "Bu buradaki-varlığın anlığıdır..." ve (I, s.49): "Bu bakımdan anlık bir oluştur, ve, bu oluş olarak akılsallıktır."

19. Şöyle de çevirebilirdik *"aşma* edimidir, *aşkınlık* değil".

20. *İéna Mantığı,* a.g.e., s.34

21. *Fenomenoloji* , I, s.148

22. "Selbständigkeit"i "bağımsızlık" şeklinde çevirmenin "Selbest"i vermediğini bildirmemiz gerekiyor. Kendilik diğeriyle özdeş olmadığı için, onu kendine indirgediği için bağımsızdır. Evrensel Hayat ortamı ("medium"), bizim başlangıçta Evrenselliğin ilk biçimi olarak bulduğumuz hareketsiz ortam değildir.

23. *Fenomenoloji* , I, s.148

24. *Fenomenoloji* , I, s.150

25. Realphilosophie, Hoffmeister, 11, s.116 (c.XX, Lasson-*Hoffmeister*).

26. *Fenomenoloji* , I, s.151

27. *Fenomenoloji* , I, s.151

28. *Fenomenoloji* , I, s.152

29. *İéna Mantık ve Metafiziği* Lasson, a.g.e., s.193-194

30. A.g.e., s.194. "Ama biz hiçiz" (Realphilosophie, II, 80).

METAFİZİK TASARI

F. Châtelet

"Bir zamanlar metafizik denilen bilimdalı daha sonra bilimler dizisinden sökülüp atıldı ve ortadan kayboldu. Bu durumda eski ontolojinin, rasyonel psikolojinin, kosmoloji ve hattâ eski resyonel teolojinin yankıları, hâlâ, nerede duyulabilirdi? Ruhun ölümsüzlüğü, mekanik ve ereksel nedenler, nasıl, az da olsa bir ilgi uyandırabilirdi? Aynı şekilde, Tanrının varlığına ilişkin geleneksel kanıtlardan da, artık yalnızca tarihsel olmaları sıfatıyla ya da duyguların aydınlatılması ve eğitilmesi amacıyla söz edilmektedir. Eski metafiziğin biçimine, içeriğine hattâ her ikisine birden duyulan ilginin tümüyle ortadan kalktığı bir gerçektir [...]"

"Eski metafizik, bu bakımdan bugün geçerli hale gelmiş olandan daha gelişmiş bir düşünce kavramına sahipti. Gerçekten de o, düşüncenin şeylere ilişkin olarak ve şeylerde ortaya çıkardığı yönün, düşüncedeki halleriyle artık dolayımsız olarak anlaşılmadıkları, düşünce biçiminde daha gelişmiş oldukları ve böylece de düşünülmüş birşey haline geldikleri için, onlarda bulunan hakiki yan olduğunu ileri sürmekteydi. Bu metafizik, düşüncenin ve onun temel belirlenimlerinin nesneye yabancı olmadığı, hattâ onun özünü oluşturduğu, *şeylerin ve şeyler üzerine düşünmenin* -dilimizin de gösterdiği üzere- kendinde ve kendi için uyum halinde bulunduğu, ve düşüncenin kendi içkin belirlenimlerinde ele alındığında şeylerin hakiki doğasıyla bir ve aynı içeriği oluşturduğu görüşündeydi. [...]"

"Nesnel mantık, dünyayı konu alan ve yalnızca *düşüncelerden* kurulu bilimsel bir bütün oluşturan eski metafiziğin yerini almaktadır. -Eğer bu bilimin ulaştığı en üst aşamaya göz atarsak, nesnel mantığın ilkin ontolojinin- *ens*'in doğasını inceleme durumunda olan metafizik dalının-yerini aldığını görürüz-; *ens* kavramı bizim dilimizde, çok sevindirici bir biçimde, iki ayrı ifadesi bulunan *Varlık ve Öz* anlamlarını içinde bulundurmaktadır.-Ama nesnel mantık aynı zamanda salt düşünce formları aracılığıyla, ruh, dünya ve Tanrı gibi herşeyden önce tasarımdan elde edilmiş tikel tözleri kavramaya çalışması ve onun şeyleri ele alış tarzının *esasını düşüncenin belirlenimlerinin* oluşturması ölçüsünde metafiziğin diğer kısımlarını da içinde bulundurur. Mantık düşünce formlarını *tasarımın* tözlerine ve konularına başvurmaksızın araştırır ve onların doğasını ve değerini kendinde ve kendi için inceler. Bu incelemeyi ihmal eden metafizik bu formları *eleştirmeksizin* , onların (Kant'ın ifadesiyle) kendinde şeyin belirlenimleri mi, yoksa yalnızca aklın belirlenimleri mi olduğunu önceden araştırmaksızın kullanmakla, haklı olarak, suçlanmaktaydı. Nesnel mantık, o halde, bu belirlenimlerin gerçek eleştirisi, a priori'yi a posteriori'nin karşısına koyarak onları soyut bir açıdan ele almayan, tersine onların kendisiyle, tikel içeriklerinde ilgilenen eleştirisidir (1)."

Bu üç metin birincisi *Önsöz'* den ve *Mantık Bilimine Giriş'* ten alınmıştır. Sözkonusu metinler birbiriyle görünüşte pek uyuşmamaktadır: birincisinde Hegel kendi döneminin, geleneksel metafiziğin uğraştığı sorun ve konulara karşı gösterdiği ilgisizliği saptamakta; ikincisinde bu metafiziğin, en azından, sahip olduğu bütünsellik bakış açısından taşıdığı üstünlüğün altını çizmekte; üçüncüsünde ise kendi mantığını, onun hedeflerini daha ciddi bir biçimde gerçekleştirmesi nedeniyle, metafizik girişimin yerine geçmesi gereken bir bilim olarak tanımlamaktadır. Kısacası metafizik geçerliliğini yitirmiştir; bununla birlikte o bilimin en yüksek biçimini oluşturmaktadır ve doğru bir biçimde gerçekleştirilmesinin zamanı gelmiştir.

Eğer metafizikçinin isteminin batı düşüncesinde taşımış olduğu anlamı ve gelişim yolunda üstesinden gelme durumunda kaldığı güçlükleri önceden hatırlatmazsak, bu ifadelerin anlamını tam olarak belirtmek gerekir ki, Hegel'in tasarısı bu (metafizik) istemle arasındaki ilişki tarafından belirlenir: Hegel'in çağdaşlığı sorunu bu konuyla ilgili olarak gündeme gelir: bu bakımından, giriş olarak onun asıl doğasını hatırlatmak yerinde olacaktır. Bazı bilinen temel bilgileri de bu arada unutmamak gerekiyor:

bunlardan ilki -ve kuşkusuz en önemlisi- metafiziğin felsefenin bir kısmı, en sonda, herşeyden sözettikten sonra, herhangi birşeyden sözedip de yine de diyecek birşeyler, yakalayacak bir gerçeklik kaldığı zaman gelen birşey olmadığı, yaşadığı sürece ve asla böyle birşey olmamış olduğudur. O, hedefinde kesin belirlenmiş, gelişimi açısından, serimleme yöntemlerinde ve tikel sorgulamalarında çeşitlilik gösteren bir felsefe yapma, felsefenin ilgilendiği soruları ortaya koyma ve çözme türü, tarzıdır. Metafizikçi olmak, başka türlü davranmak ne iyi ne de doğru olmayacağı için, belli bir tarzda felsefe yapmaya karar vermektir.

Böylece, metafizik sorunundan felsefe sorununa, daha doğrusu, felsefe yapma kararına gönderilmiş bulunuyoruz: Hegel'in sisteminin ve özellikle de bu felsefenin estetik ve politik türden pek çok girişimlerinin tam merkezinde gizli bir endişe, genellikle denildiği üzere, felsefenin başarı şansının olmaması, felsefenin mantığmm-E. Weil'in hayranlık verici ifadesiyle- iyi düzenlenmiş bir delilik ve felsefe yapma isteminin de bir yutturmaca olması endişesi sürekli olarak kendini duyurur. Nedir bu istem ve neyi amaçlamaktadır?

Bu, Platon'un eserinin batı kültür tarihinde, yanlış anlamaya yer bırakmayacak bir biçimde tanımladığı istemdir. Herhangi bir metin özellikle "felsefe" başlığı altında yeralmayı seçtiğinde sözkonusu olan yine budur. Her hegelcinin üzerinde öncelikle düşünmesi gereken de bu istemdir, Platon iki saptamadan hareket eder -VII. mektup en azından sembolik olarak bunu kanıtlamaktadır-: bunlardan birincisi, çıkarlarının ve geçici heveslerinin oyuncağı olan insanların şiddetin tuzağına düşmeye hazır oldukları ve kendilerini, bütün güç ve umutlarını ona vermelerini gerektirir görünen bu çatışma ve kavgaların diyalektiğine tutkuyla adadıkları, ama temelde, korku denen bu köklü acıyı, hayatlarını ya da onurlarını yitirme korkusunu duymakta oldukları, ne istediklerini bilmedikleri ve -düzen ve barışa olan derin eğilimlerinin farkında olmayarak- kendilerini bireysel ve toplumsal nitelikteki içtepilerinin "gelişigüzel yönetimine" koyuverdikleri konusundadır; ikincisi ise, bu karışıklığın ortasında, sürekli ve önüne geçilmez bir kesinliliğin, dilin, söylemin, bir insanın yanında bulunan kişiye, kendisiyle konuşan, onu dinleyen, ve kendisi de bir tek sözcükle onayını vermek için bile olsa konuşan bu diğer kişiye söylemezlik edemeyeceği sözlerin kesinliğinin kendini göstermesidir...

Şiddet ve söz: felsefe yapma kararı bu anlaşılması güç iki kutupluluktan hareketle kurulur. Filozof sözün gerekirliğinin, söylemin zorunluluğu-

nun şiddet gerçekliğini ortadan kaldırmaya ya da hiç olmazsa azaltmaya yeterli olduğunu iddia etmektedir. Ortak duyuya ve onun -politikacı, şair, söz ustası ve sofist- kurucularına ve onların dile karşı davranışlarına bakalım: dil onlara göre bir yansıma ve bir araçtan başka birşey değildir; o, onu söyleyenin sözlerinde o kişinin inandığı ve istediği (ya da istediğini sandığı) şeyleri dile getirir ve, dili kullanmada usta olması koşuluyla, onun, politik toplumun gerektirdiği sözlü yarışmalarda diğerine üstün gelmesini sağlar. Ortak duyu kısmen haklıdır: Söylem, şiddeti uygulamanın ve konuşanın kendi heves, çıkar ve tutkularını diğerlerine, çıplak şiddete başvurmadan, daha ince yollarla kabul ettirmesinin, işlenmiş hattâ ince bir aracından başka bir şey olamaz. Bununla birlikte kendisini konuşmaya kaptıran (ya da öyle yapmanın daha akıllıca olacağını sanan) "şiddete eğilimli kişinin", tam da yeni bir gücü elde ettiğini sandığı anda, eli kolu bağlanır. O, henüz daha istediği şeyi dile getirmek için diyaloga girdiği andan itibaren, isteminin (hevesinin, tutkusunun, çıkarının) konusunu ve düzenini diğerine haklı göstermeye, onun gözünde geçerli kılmaya çalıştığını bilmemektedir. Ne yaparsa yapsın-eğer *Gorgias'* m son konuşmacısı olan Kallikles'in garip yetisine sahip değilse-filozofun darbelerine hedef olacağını bilmemektedir.

Bunlar iddiasız ama etkili ve kesin darbelerdir. Sokrates, başlangıçta, olumlu hiçbir şey bildirmez. Soru sormakla, kendisiyle tartışanlardan tam olarak ne demek istediklerini söylemelerini istemekle ve genellikle oldukça fazla bir kendini beğenmişlikle ileri sürdükleri görüşlerini gerçekten haklı göstermek gücünde olup olmadıklarını sormakla yetinir. Ve kısa bir süre sonra, söylemlerinin kararsızlığı, beceriksizce sakladığı çelişkiler, yapma durumunda kaldıkları çarpıtmalar, sahte kusursuzluklarının örttüğü boşluklar görünür hale gelmeye başlar. İroni yoluyla, Sokrates, kendisiyle konuşanları konuyu yeniden incelemeye gönderir: onlar ya savundukları görüşlerin, az ya da çok ustalıkla, kendi tutku ve çıkarlarını dile getirdiğini kabul ederler; ya da dilin başka bir anlamı olduğunu ve kendilerinin şimdiye kadar geçerli birşey söylememiş olduklarını kabul ederler. Birinci durumda -bu Kallikles'in cesaretle kabul ettiği olasılıktır- kuvveti son yargıç olarak kabul etmeyi seçerler; ikinci durumda ise artık başka bir eğitimin gerekliliğini, yeni bir bilimdalının gerektiğini yadsımazlar.

Filozof ne demektedir? Yalnızca, karşılıklı konuşmayla, şiddet ve korkunun büyüsüne kapılmış ve ondan acı çekmekte olan insana bir çıkış yolunun kendini gösterdiğini. Sanıların gülünçlüğü ortaya çıktığı, elde çeli-

şik görüşlerin düzenlenemez artıklarından başka birşey kalmadığı an, geriye söz kalır. Bu büyük yoksulluğun tam ortasında, tohumları kendi kaynağıyla yeşertecek olan ırmak yeralır: bu kaynak Bilim adını taşır; onun yolu bilimin yoludur. Madem ki insan konuşmakta ve konuşmayı istemektedir, o halde o kendini, tereddüt etmeden, ve orada karşılaşacağı güçlük ya da tehlikeler ne olursa olsun, özü konuşmak yani diğerine söz söylemek olan hayvan olarak tanımlamaya razı olsun: sözün içine kendi mülkü gibi yerleşsin ve ondan istediği şeyi yani artık dayanılmaz bir biçimde korkmamayı elde etmeye çalışsın.

İşte felsefenin üzerinde bahse girdiği şeyin anlamı budur: diyalogda, uyandırdığı coşturucu güç sayesinde, yavaş yavaş ve çıkarların geri dönüşünün doğurduğu engellere rağmen, herkesin, başlangıçtaki konumu ve öznel olarak taşıdığı ögeler ne olursa olsun, şu ya da bu konu üzerinde doğru bir şekilde gerçekleştirilebilecek biricik söylem olduğunu kabul etmek zorunda kalacağı bir söylem türünün kurulduğu. Bu tür söylem, o günden beri *evrensel* olarak nitelendirilmiştir.

Daha sonraları, kültürün oluşma süreci içinde, deneyimsel rasyonalizmin kuralları tanımlandığında, başka (ve daha kesin) belirlenimler kazanmış olan *evrensellik* başlangıçta buydu: gönderiden gönderiye, kendisiyle konuşulan her gerçek ve sonra da mümkün kişinin, söylenmiş olan şeyin başka türlü söylenemeyeceğini kabul etmek zorunda kalması olgusu. Bu *denilen şey* , bu yolla, artık, *metin* ya da öyle demeyi yeğlersek *bilim* haline gelmekteydi. Bu bakımdan evrensellik en önemli ya da hemen hemen en önemli kategoridir. O, en azından, anlaşılma sırası gözönüne alınırsa, klasik metafiziğin kendi ilkesi durumuna yükselttiği *hakikatten* daha önce gelir. Yoksa *anlamın evrensellikten* daha derin bir şey olduğunu mu kabul etmek gerekir? Gerçekten de, eğer bir ilk temel olarak, tanrılarla birlikte ya da onlara karşı, *physis'* le birlikte ya da ona karşı, aşkınlıkla ya da tarihle birlikte veya onlara karşı kendini öylece kabul ettirme isteğiyle tutuşan bu, insana özgü gerçeklik olmasaydı, onaylanma gerekirliği nasıl bir anlama sahip olabilirdi? Ama bu konu tam da Hegel'in konusu olmaktadır ve onun üzerinde daha ileride duracağız.

Felsefi tasarının başlangıcında yeralan-batı metafiziğinin ilk anını oluşturan-düşünceyi yakalamaya çalışan bizler için şimdi önemli olan, evrensel söylemin kuramsal hedefini gerçekleştirme şansına en fazla sahip olan uygulamayı tanımlamaktır. Bu uygulama *meşrulaştırma-haklı gösterme* (légitimation) uygulamasıdır ve onun edimi, tam olarak söylersek,

diyalogdur. Görünüşte, diyalogda kısıtlayıcı bir güç iş görmektedir. Kanıt getirme, çoğu kez, herkesin bildiği şeylerin, en küçük ortakatlarına indirgenmiş deneyimlerin sıradanlığının etrafında düzenlenmekte değil midir? Aslında en sıradan alışverişin bağrında bile, daha sonra bilimin yöntemi haline gelecek olan daha derin birşeyler kendini duyurur. Gerçekten de, kanıt getiren kişi düşüncesini dile getirmekle, söylemekle yetinemez; Dile getirilen cümle, kendi dile getirilişinin içinde, niçin böyle söylendiğini, bu kelimelerle, bu sözdizimine göre söylendiğini, böylece de, niçin aynı konuda söylenen diğer bütün ifadelerden, o konuda daha geniş bir bilgi elde edilene değin, daha geçerli olduğunu açıklamak durumundadır. Kendi kendini yönetebilir duruma gelmiş felsefi düşüncenin kendini diyalog şeklinde dile getirmesinin bir rastlantı ya da olumsal bir uslup sonucu olmadığı görülmektedir. Diyalog (ve onun içerdiği diyalektik), deyim yerindeyse, evrenselliğin kendisi içinde ve kendisi aracılığıyla oluştuğu zorunlu formdur.

İşte kültürün en gelişmiş formu, onun kuramı ve gerektirdiği kuramsal uygulamaya uygun olarak düzenlenmiş bulunan felsefe. Filozof evrensel söylemden-şimdilik sorun bu tasarımın başarıya ulaşma şansının olup olmadığı değildir-şiddetin sona ermesini, yani insanın tutkuları yoluyla ve onlara rağmen yürekten istediği köklü doyumu verecek olan toplumsal ve ahlaksal bir düzenlemenin tanımlanmasını beklemektedir. Bu söylem sayesinde deli, suçlu, barbar ("insan olarak yalnızca bir dış görünüşe sahip kişi") kolaylıkla belirlenebilecek, anlaşılabilecek ve üstesinden gelinebilecektir. Peki ama bu söylem *neden* sözetmektedir? Onun esas olarak *konusu* nedir? Sorduğu soruların kökeninde, tabii, şiddet uygulamaya ya da kendine şiddet uygulanmasına artık katlanamayan insanların girişimleri bulunmaktadır; ama o, cevaplarını neyin üzerine temellendirmektedir? Bu temel, tutarsız ve olumsal olan *deneyim* olamaz. O, çelişik sanıların kendisiyle beslendiği ve insanın sanısını bir kez daha dile getirmekten başka birşey yapmayan sahte diyalogların malzemesiydi zaten.

Çünkü *olgulara* -genellikle onlardan anladığımız şey çerçevesinde- tanık olarak başvurulamaz: onların anlamı yoruma bağlıdır, yani onlardan sözedenin tutku ve çıkarlarına bağlıdır. Felsefe yapma kararı, tam da, olgunun kuram üzerine etkisinin eleştirilmeksizin asla kabul edilmemesinden ibarettir: evrensel olarak kabul edilebilir söylem sistemi içinde yerini bulamayan hiçbir şey kanıt olamaz. Bu bakımdan, daha başlangıçta, deneysel olanı ve onun verdiği dersleri kabul etmemek daha yerinde olacak-

tır. Ne var ki, bu bakış açısından, kendisini kabul ettirmek için yalnızca kendisiyle konuştuğu kişinin onayına sahip olan bir söylemin gücü pek anlaşılmamaktadır. Eğer ampirik gönderilerle ve örneklerle bol bol beslenmiş bulunan görüşlerin karşısına yalnızca, iyi niyetli dinleyicinin onun doğruluğunu yadsıyamayacağı olgusunu koyarsak, böyle bir söylemin tutulma şansı pek azdır. Dinleyicinin iyi niyetli olmamaya karar vermesi, sözden çok sessizliğe önem vermesi ve daha da düzeysiz bir biçimde, dilin bütün anlamını kullanımında bulan bir araç olarak görmesi halinde herşey yıkılır!

Kallikles diyalektik yarışmada kendisini yenmiş olan Sokrates'in söylediklerinin kendisini ilgilendirmediğini ve başka türden bir gücü yeğlediğini söyleyerek filozofu metafizikçi olmaya, *evrensellik* idesinden *hakikat* idesine geçmeye zorlar. Bu dünya, görüşlerini dile getiren insanın sözünü ettiği ve olgular yoluyla bize kendini gösteren dünya gerçek dünya değildir, olamaz: eğer ortak duyu çelişkiler içindeyse, bunun nedeni onun fenomenlerin özünde bulunan aykırılığı, karışıklığı ve düzensizliği yansıtmasıdır. O halde, bu dünyadan başka bir dünyanın, evrensel söylemin konusu olan bir *arka-dünyanın* varolduğunu kabul etmek gerekmektedir. Zaten insan kendisini tutkularından kurtarmayı başardığı zaman bu dünyada yaşamaktadır. Ama onun varlığını zorunlu kılan bir deneyimden çok bir gerekliliktir. Bu, kendini fazla kolay bir biçimde gösteren gerçekliğin ötesinde, kendisine kuşkusuz eziyetsiz bir biçimde ulaşamadığımız, ama varlığının ağırlığıyla felsefi söyleme bir tutarlılık (consistence) kazandıracak olan kalıcı ve düzenli bir gerçekliğin varolması gerekir; yoksa, kendimizi adaletsizliğe ve şiddete terketmekten başka yol kalmamaktadır.

Felsefe yapmaya karar vermenin mantığı işte bu biçimde gelişir: bu mantık-sözün statüsü üzerinde düşünüş aracılığıyla-şiddeti reddetmekten metafiziği olumlamaya doğru ilerler. Herkesin onayını beraberinde getirerek insanları uzlaştırma ve onların davranışların düzenleme gücünde olan söylem, etkililiğini doğru olması olgusundan, varolanı doğru olarak dile getirmesi olgusundan alır. Onun evrenselliği bir belirtidir: algı ve tutku dünyasının bir yana bırakıldığının, onun sahte-varlığının aşıldığının ve bir başka dünyaya kendine özgü kalıcılığı, uyumu ve tutarlığıyla açık, seçik ve koşullar ne olursa olsun geçerliliğini koruyan yargılar vermeye izin veren bir dünyaya doğru yönelindiğinin belirtisidir.

Daha önce de söylemiştik: bu arka-dünyanın keşfi yalnızca düşüncede değil, aynı zamanda davranışta da köklü bir değişimi gerektirir. Mesela,

bir örnek olarak kalacak olan platoncu eğitim, filozof-çırağını bedenini ve onun duygusallığını altetmeye, "uyandırıcı bilimler"in sağladığı disiplinle araştırma yapmaya kendini alıştırmaya, kısacası doğal yöneliminin tümüyle yöndeğiştirmesini gerçekleştirmeye zorlar. Aynı zamanda iyi bir hekim ve hasta olabiliriz, dikkat konusunda çok iyi bir uzaman psikolog olup aynı zamanda da Cosinus'den daha dikkatsiz olabiliriz: ampirik kusur, bu konularda, zihinsel bir yoksunluğun belirtkesi değildir; ama hem filozof hem de haksız yani akılsızca bir tutum içinde olamayız. Ya da en azından başlangıçtaki haliyle felsefe böyle gerektirmektedir.

O halde metafizik *Bilimdir.* O, birşey nasılsa onu tam o şekilde dile getirerek herbirimize ve hepimize insanlığın en az itiraf edilmekle birlikte en derin isteğine karşılık olan pratiği, tek tek ve hep birlikte tanımlamayı öneren, evrensel olarak kabul edilebilir söylemi kurmaktadır. Bu öneri Aklm gerçekleştirilmesidir. *Akılsallık:* bu kategoriyi şimdiye kadar yalnızca anıştırmakla yetindik. Çünkü gerçekten de o aslmda *anlam, evrensellik, meşrulaştırma, hakikat* kategorilerinden sonra gelir. Ama onun sayesinde daha önceki kavramlar daha güçlü bir biçimde aydınlanırlar. Akıl, yunan felsefesinde, önce, söz ve anlama sahip sözcükler toplamı demek olan *logos* tur, yani söylemdir. Ama o ayrıca *Akıl* anlamına da gelir. İkinci anlamın içerilişinin zorunluluğunun altının çizilmesi son derece önemlidir: eğer söylediklerimizin birbirini izlemelerindeki sebebi açıklamak, haklı göstermek gücünde değilsek söylem adını taşımaya layık bir söylemde bulunamayız. Ama, çok geçmeden Akıl tözleşir :konuşan (ciddi olarak konuşmak isteyen) kişinin yaptığı işle ilgili düzen ve zorunlulukken, çok geçmeden, konuşan kişinin sahip olduğu gerçek bir özellik haline gelir.

Deneyimlerle yetinen insanı, çok usta bir biçimde, felsefe-metafizik alanına çekmek isteyen Aristoteles insanlığı "*logosa* sahip olan bir tür" olarak tanımlarken bu anlam belirsizliğiyle oynar. İlk bakışta O, yalnızca, bir şeyi saptar görünmektedir: insan konuşur. Ama daha derin olarak O, bu edimin insanı, doğal düzende, ona bir takım ayrıcalıklar sağlayan özel bir niteliğe sahip olan kendine özgü bir varlık kıldığını bilmektedir. Daha sonra gelecek olan metafizik bu anlam belirsizliğini daha da güçlendirecektir: o da hem insanın akıl *olduğunu* (akla sahip olduğunu) hem de akıllı olabileceğini (henüz ona sahip bulunmadığını ama sahip olabileceğini) söyleyecektir. Bununla birlikte, bu elverişli anlam belirsizlikleri ne olursa olsun, felsefe yapma kararı, önemli aksiyomlarından birini ortaya çı-

kardığımız zaman, daha bir açıklık kazanacaktır: insanın konuşuyor olması ve çıkardığı seslerin türdeşleri tarafından ilginç bulunmasını istemesi olgusu, bu ada layık her insanda, yalnızca karşısındakini ikna etmesine değil, aynı zamanda da gerçekten varolana ulaşmasına izin veren bir gücün-ya da yetinin- bulunması anlamına gelir.

Metafizik haline gelmiş olan felsefe en azından hegelci girişimin köklerini ilgilendiren yönüyle yeterince tanımlandı. Bu felsefenin tasarısı: varolanı nasılsa öyle dile getiren bilim; kuramsal uygulaması: ileri sürdüğü şeyi haklı gösterme yeteneğine sahip bir konuşmacı ya da yazarın yetiştirilmesi; hedefi: şiddeti altetmek ve onun budalalıktan başka birşey olmadığını göstermek; konusu: Varlık; kullandığı araç: Akıl; ampirik yöntemi: (çok geçmeden diyalogları ya da dersleri saptayacak kitapların oluşmasına yol açacak derslere dönüşecek olan) diyalog.

Kendini böyle tanımlamak, bazı görevleri yüklenmek demektir. Birincisi, deyim yerindeyse, bir iç meseledir: metafizik gerçekliğin sistemini, onu kendi düzen ve basamaklı yapısına göre açıklamak, ve onu seyrettikten sonra betimlemek. Aynı zamanda mantıksal ve ontolojik olan bu işi batı düşüncesi yüzyıllar boyunca, kendisine büyük hayranlık uyandıracak başarılar kazandırmış olan bir incelik ve sebatla yapmaya çalıştı. Ve bu bakımdan, "empirie" taraftarları ne kadar alay ederlerse etsinler, metafizik sistemler, Aquina'lı Thomas'dan Spinoza'ya, kuramsal yapılarının enginliği ve kesinliğiyle, "deneyim taraftarlarının" orada burada, koşullara bağlı olarak, ortaya koydukları itirazların üstesinden gelirler. Ortak duyu sürekli olarak zeka oyunlarıyla ve örnekler getirme tekniğiyle bir takım haklı-doğru noktalar yakalamaktadır: ama o asla *haklı-doğru* değildir.

Ama işte tam da yolaçtığı bu karşı çıkışlar, metafizikçinin, söylemi başka türlü kullanmasına yolaçacak bir sınırlılığı doğurmaktadır. Kötü niyetli Kallikles'i bir yana bırakalım. İyi niyetli dinleyici -Devlet'teki Adimante'yi, ya da daha iyisi, Aristoteles'in derslerini izleyen öğrenciyi- ele alalım. Öğrenci, saf bir biçimde, felsefi akılyürütmeyi kabul etmeye hazırdır. Ama bunu yapmasını sağlayacak bir dayanak noktasını bulmakta güçlük çekmektedir. Çevresinde bulunan pek az şey onu, algı ve tutku dünyasının ötesinde daha hakiki bir gerçekliğin varolduğuna inanmaya yönelmektedir. Gerçekten de felsefe yapma kararına etkililiğini verecek kanıtlar zayıftır: Sokrates yargıçlarını ikna etmeyi başaramaz ve ölümü yeğler; Platon politik girişimlerinde başarısızlığa uğrar; felsefi isteme karşı görünüşte bir düşmanlık beslediği halde, aslında onu kendi temellerin-

de barındıran Site yenilir. Bu durumda felsefi-metafizik girişimin anlamının kabul ettirmek nasıl mümkün olacaktır?

Yirmi üç yüzyıl sonra hegelciliğe anlamını verecek olan, Platon'dan Aristoteles'e geçiş bu sorunu kuramsal açıdan güncelleştirir. Platon, aristoteles'in gösterdiği gibi, algı dünyasından farklı bir dünyanın varolması gerektiğini aksiyomatik olarak iler sürmenin yeterli olduğu kanısındaydı; karşısındaki konuşmacı tarafından zorlandığında da, Şölenin sonunda yeralan Alkibiades'in deneyimi gibi, ender rastlanıldığı kuşku götürmeyen tinsel deneyimleri hatırlatmakla yetiniyordu. Peki, Sokrates'i sevmeyen ne olacaktı? Onun da, herşeye rağmen, Akademia'nın belirlediği güç eğitim programına katlanması mı gerekmekteydi? Ciddi bazı nedenler olmadığı zaman, bunu yapması için gereken gücü kendinde bulabilecek miydi? Aristoteles bu sorunlar bütününü o denli iyi kavramıştır ki Platon'un (ya da Platon'a atfedilen), bu dünyadan ayrı, ona yabancı, aşkın bir öte-dünya dokrtinini yadsımaya karar verir, O'na göre, ve felsefe yapma kararının haklılığı apaçık olduğu için filozof kuramsal ve pratik etkililiğini *burada ve şimdi* göstermelidir; özsel olarak varolanın görünür olanla bir bağı olması ve onun, bir biçimde, hesabını vermesi zorunludur.

Özlerin arka-dünyası yalnızca evrensel söylemin konusu değildir; onun, aynı zamanda, varolana, herkesin araçsız olarak algıladığı ve istediği şeye bir anlaşılabilirlik, bu yolla da bir düzen kazandırmak gibi bir işlevi daha vardır. Öz varolanın *sebebidir;* ama, öte yandan, özün, kendisini göstermek, kendi özsel-varlığını kanıtlamak için varolana gereksinmesi vardır. O'nun mantığının metafiziğe zorla kabul ettirdiği diğer görev budur: metafiziğin önerdiği temel deneyimle, herkesin olağan olarak başından geçen deneyimler arasındaki bağı kurmak.

Batı düşüncesi bu ikinci işi de örnek bir biçimde gerçekleştirir. Yunan akılsallığınca tanımlanan kuramsal güç o denli büyüktür ki, kültürün yeni ve birbirini izleyen formlarının roma hukukunun derinliğini, yahudi- hristiyan dünya görüşünün dramatik boyutunu, avrupa Rönesansının fizik ve sosyal buluşlarını, kendi alanlarına katma imkanını verir. İtirazlarla savaşma işlemi hiçbir güçlüğe rastlamadan ve bazı çelişkilere düşmeksizin gerçekleşmiş değildir: hegelci tarih felsefesi de, zaten, bu yeniden ortaya çıkan çatışmaların belli başlı noktalarının altını çizecektir. Bununla birlikte, bu girişim kuramsal olarak zafer kazandı (ve, böylece de, tarihsel olarak etkili oldu): mal sahibi sahip olma hakkını akılsal olarak meşru göstermek, inanç sahibi imanını haklı göstermek, buluş sahibi kişi ise hesapları-

nı temellendirmek zorunda olduğunu düşünür. Ve hukuk kuramı ya da politika kuramı, teoloji ya da fizik anlayış, hep *gerçekliğe yapılan* az ya da çok belirtili, az ya da çok ölçüde katıksız gönderiler yoluyla kurulur.

Bu şekilde zafer kazanmakla akıl yıpranmaktadır; bunca yeni alanı içine katarak tehlikeye maruz kalmaktadır. Deneyimlerin ağırlığı kendini gittikçe daha çok duyurmaktadır. Metafizik, teolojiyi -kuşkusuz buna yatkın olmasından dolayı- rahatlıkla içine katar; fizikle işler bu denli kolay gitmez. Gerçekten de fizikçi seyirsel deneyimle hiç de ilgisi olmayan, özneler-arası deneyimle ise pek az ilgili bir deneyim türünü beraberinde getirmektedir. Bu andan itibaren, varlığını hâlâ dürdüren Kallikles'in yanında, biçim olarak yadırgatıcı ve giderek etkili bir başka itiraz daha kendini gösterir. Bu itiraz gerçekten tuhaftır: o da, bir yandan, felsefi girişimin akılsallık istemine katılmakta; tıpkı onun gibi aklın taşıyıcısı olduğu düşünülen insana *köklü* bir anlaşılabilirlikle birlikte bir güç sağlamayı amaçlamakta, filozofun temel kavram ve tasarılarını, onlara daha büyük bir güç kazandırarak, günün koşullarına uydurmaktadır (apaçıktır ki, "sebep", "neden", "yasa", "düzen", "uyum", "özdeşlik", "karşıtlık" gibi kavramlar bizim *bilim* olarak adlandırageldiğimiz şeyde, Galilei ve Descartes'dan beri daha iyi bir biçim de dile getirilmiş ve tanımlanmıştır). Ama o, bu başarıyı ancak dolaylı olarak elde eder: bu başarı, aynı zamanda, az ya da çok üstü örtülü bir biçimde, felsefi yargının ölçütlerini yeniden tartışılır kılmaktadır; tıpkı felsefeci olmayan bir kişi gibi olguları, gündelik deneyimi, nesnenin tanıklığını gündeme getirmektedir. Hume'un bütün eserlerinin gösterdiği gibi o, anlaşılabilirliğin kuramsal bir iş olduğunun tümüyle farkındadır; buna karşılık, burada, kendi kapalı sistemi içinde bulunduğuna, artık sonsuza kadar kendi kendisinden hoşnut olabileceği bir durumda olduğuna, ve bu andan itibaren ve gelecekte ne olursa olsun egemen olacağına inanmayı reddetmektedir. Kısacası o güç beğenmekte, akıldan daha akılcı olmaya çalışmaktadır.

Fiziğin kuramsal bilimdalı ve ampirik araştırma şeklindeki ikili konumuyla ortaya çıkışı, metafiziği yeniden-ve bu kez çok daha ciddi bir biçimde- desteksiz bırakmaktadır. Septik olarak adlandırma alışkanlığında olduğumuz, ama aslında yapma tutkusunda olduğu işlerin büyüklüğüyle gücünün etkisinin sınırlılığı arasında sıkışıp kalmış aklın bunalımının ifadesi olan bu türlü düşünme tarzları bunu ona zaten uzun zamandır haber vermekteydi. Bu desteksiz kalışı Kant kararlı ve son derece kesin bir biçimde anlar, açıklar ve aşar. Salt Aklın Kritiği deneyimsel akılcılığı-bir

valinin bir bölgeyi yönetmesinden çok, bir noterin bir mirası yönetmesi gibi-yönetir. Kısacası, biz fethedici gücünü yasallaştırmak için ne Tanrıya ne de Doğaya gereksemesi olmayan bir çağdaş dönemde yeralmaktayız; yeter ki herbir eseri ve kararı yerine yerleştirecek, herbir durumda (salt) düşünceye ve (ampirik olanla beslenmiş) bilgiye düşen payı ayırmayı bilecek bir kritik, titiz bir biçimde geliştirilmiş olsun.

Kant'ın çözümünün sonuçları biliniyor. Ampirizm haklıdır: İnsanın, içinde kendisini tanıyacağı ve gerçekleştireceği mutlak bir bilgi yoktur. Bununla birlikte o bundan Mutlağın varolmadığı sonucunu çıkardığında yanılmaktadır. Gerçekten de geriye, Mutlağın varolduğu ama Bilgi düzeyinde yeralmadığı varsayımı kalır. Bu tür bir çözüm felsefeye yeni bir canlılık kazandırır: bu metafiziğin hem düşüşünün hem de yeniden canlanışının belirtisidir. Gerçekten de o, bir yandan, düşünceyi, Aklın verdiği umutlara kapılarak imgelemin ve ince akıl yürütmenin ürünlerini, ideler ya da özler düzeyine yükseltmeye iten "transandantal yanılmayı" kesin bir biçimde çürütür; deneyim alanının terkedildiği andan itibaren, tahkik edilmesinin imkansız olması nedeniyle, hiçbir yargının doğru olduğu söylenemez: bunun en iyi kanıtı iki çelişik metafizik ifadenin eşit ölçüde geçerli olduğunun gösterilebilmesidir. Ruh, Dünya, Tanrı hakkında söylediklerimizi en ufak bir iç çelişkiye düşmeden çoğaltabiliriz: ama bu, onların herbirinde doğru birşeyi dile getirdiğimizden dolayı değil, aslmda hiçbir şey dememizdendir.

Öte yandan, metafiziğin bu yenilgisinden çıkarılan septik sonuç da daha az haksız değildir. Matematiğin çok erken elde edilmiş olan mükemmelliği, fiziğin sağlamlığı ve ilerlemesi insana, bir şeyleri bilebildiğini ve onu *nesnel olarak* bilebildiğini kanıtlamaktadır. Ama bu konularda bilginin uygulama alanı, metafiziğin, özünü kavradığını sandığı kendinde şey değil, yalnızca görüngüsel varlık, kendini algı yoluyla veren varlıktır: bilimin elde ettiği bilgi Mutlağın bilgisi değildir. Bu sonuncusu, onu tanıma olgusu kendisini değiştirdiği ve ona insana göre değişen bir konum verdiği için, bilgiden kaçıp kurtulmaya devam etmektedir.

O halde ciddi bir biçimde felsefe yapmak için akıl üzerinde *düşünmek*, onu eleştirmek ve yasal sınırları içinde tutmak gerekir: bu kuramsal alanda düşünüş -görüngüsel bilginin nesnelliği bir kez temellendirildikten sonra kendisinin hiçbir zaman kendinde varlığı tam olarak yakalama yeteneğinde olmadığının bilincinde olmayı sürdürerek bilimi- Newton ve Lavoisier'in bilimini deneyimsel yolla geliştirmeyi salık vermektedir.

Bununla birlikte, Akıl bir başka kullanıma daha sahiptir. Onun, içinde kendi yeteneğine uygun olarak geliştiği bir alan mevcuttur: popüler felsefe bunu göstermektedir. Bu alan moral hayat alanıdır. İnsan için kuramsal düzeyde ulaşılamaz olan Mutlak, eylemde ve özgürlük ediminde ona kendini bütün zenginliğiyle verir. Birey kendini özgür istem olarak kurarak, insani bir kaderin seçimi yoluyla kendini dünyasal belirlenimlerden kurtararak görüngülerin ötesine geçer. Kendini "yasa koyucu ve özne" kılarak bağımlı-görece durumundan çıkar ve "bütünsel belirlenim"i elde eder. Bilimin eserleri, bilginin özenişleri, eğer onları bu büyük ve tehlikeli görevle, yani eylemde aklı egemen kılmak, ya da daha kesin bir deyişle, kendini eyleyen akıl kılmakla karşılaştırırsak pek cılız görünür. Metafizik varlık olan insan kendini ancak pratik alanında gerçekleştirir: zaten bu girişimin başarısı konusunda, öznenin kendisini moral yasanın gerçekleşmesi olarak tanımakla yine kendi kendisine getirdiği kanıttan başkası gösterilemez. Görüngüsel dünyada bu başarının belirtilerini aramak gereksizdir. Mutlak, en sonunda, yeniden zaten hep olduğu şey haline gelmekte, "sonsuz bir görev", bir ideal olmaktadır. Bununla birlikte insan kusuzsuzluğu bulabilir ve onun En Yüksek İyiyi bilen bir varlık olarak değil, özgür bir varlık olarak ummaya hakkı vardır.

Aslında, bu kantçı anlayış metafizik düşüncenin oluşuna, onun temeldeki anlamını aydınlatacak tarzda dönüp bakmamıza imkan sağlamaktadır. Soyut çelişkilerin ardında, sistemlerin ardında, evrensel söylem konusundaki metafizik tasarının ardında moral gerekliliği farketmek mümkün olur. Platon'un özler hiyerarşisinde İyi İdeasına tanıdığı işlevin anlamı, kuşkusuz, budur; ve metafiziğin Aristoteles'ten sonra gittikçe daha açık bir biçimde kuramsal alanla pratik alanı birbirinden ayırmış olması, ve işi ikincisini birincinin yalnızca bir uygulaması haline getirmeye kadar vardırması, bu moral gerekliliğin sonuna kadar belirleyici olma karakterini maskelemeyi başaramaz. "Halk morali"nde, hukuksal etkinlikte, insanlık tarihinde, belli belirsiz bir biçimde iş başında olan yine bu sonuncusudur; sanatsal yaratımı taklid eden odur ve doğanın uyumluluğu onda sembolleşir. Ve sonuç olarak, insanın gerçekleşmesi onun gerçekleşmesine bağlıdır.

Kant'ın sistemi, bütün gelişmişliğine rağmen ve tam da köklü olarak yeni bir bakış açısı getirdiği için, felsefi etkinliği şimdiye değin bilindiğinden başka türlü tanıttığı için, kendi kurmuş olduğu eleştiri aracına kendisi de uymak durumundadır. Felsefe kuram olarak böyle kısıtlanmış ol-

mayı kolayca kabul edemez. Ve bu nedenle de aşırı bir tarzda başkaldırır; aslında, Koenigsberg'li filozofun akıl yürütmelerinde çatlaklar ve belirsizlikler bulmakta da pek güçlük çekmez. Bundan yararlanarak kendi söylemsel geleneğini yeniden işin içine katar. Zaten seçenek basittir: ya Mutlağın gerçekleştirilmesi sahiden insana bağlıdır, ki bu durumda onun gücünün yalnızca kuramsal olanla, bir bakıma, sınırlanmış olması doğru değildir; ya da Mutlağın gerçekleşmesinin insan etkinliğinin ürünü olacağını düşünmek saçmadır. Jakoben Fichte, gittikçe derinleşen bir sistemlilik içinde, birinci varsayımı geliştirir; kantçı insanmerkezciliği -en azından, genel olarak O'na yüklenen ve Hegel'in de kabul etmiş olduğu şekilde- en son sonuçlarına kadar ulaştırır, sistemin dıştan görünen mantığının da gösterdiği eğilime uygun olarak, transandantal özneye sonsuz olarak kendini ortaya koyma ve kendini yadsıma yeteneğini tanır, ve ona, eskinin klasik metafizik yapılarında Tanrının yerine getirmekte olduğu yaratıcılık işlevini yükler. Jacobi, Schleiermacher ve daha sonra, Fichte'nin aynı rolü oynamasının ardından (2), romantizmin kuramcısı olarak ortaya çıkan Schelling diğer yolu seçerler: Madem ki Mutlak zorunludur ve bilenememektedir, bunun nedeni onun duyulabilir, duyumlanabilir, sezilebilir olması, ona söylemsel bilgiye değil de inanca ait türden olan temel bir ilişki çerçevesinde ulaşılabilir olması olmalıdır.

Metafiziğin varlığını korumak için işi buna benzer aşırılıklara vardırmak gerekli midir? Mutlaktan asla vazgeçmemek için Bilginin oluşumuna yönveren koşulları böylesine hafife almak durumunda mıyız? Aslmda, kritik felsefeden ya da romantizmden yana olsun, Kant-sonrası sistemler, kendi isteklerinin tersine, Kant'ın Mutlak ile Bilgi arasına yerleştirdiği ayrılığı sürdürürler, ve aslında kabul edip de sanki yokmuş gibi davrandıkları bu aksiyomu, ancak, çok geçmeden uyguladıkları zorlamayla aşmayı başarırlar. Fichte'nin Ben=Ben'i, Schelling'in sezilen Mutlağı, bize düşüncenin, doyurulması güç metafizik istek karşısında yançizmeme kuramsal cesaretini gösterdiği zaman içine düştüğü olumsallığı gösterir. Kant metafiziği kendi yerine yerleştirerek felsefenin haklarını kurtardığını sanmaktadır; ama onu hiç de kuramsal olamayan bir kullanımla sınırlamakla, aslında, felsefe yapma kararını tesis etmeyi amaçladığı otoriteyi yanlış anlamaktadır. Fichteci ve romantik aşırı uç bunu, tam zamanında, hatırlatır. Ama bu aşırılığın geliştirdiği söylemler kantçı eleştirinin keskinliğine karşı durabilecek herhangi bir şey ortaya koymayı başaramazlar.

Hiç kuşku yok Hegel, Fichte'yi, Jacobi'yi ve Schelling'in ilk eserini o-

kumuş olması nedeniyle metafizik-felsefe'nin kendi sakin tarihine yeni bir bölüm eklemesine olanak sağlayacak olan bir Kant değildir. İngiliz ekonomik devrimine rağmen, Fransız Devrimine rağmen, kant-sonrası "yenilenme"ye rağmen felsefe yapmayı sürdüren Hegel'in kendisine yöneldiği şey, kuramsal koşulların O'nu gerçekleştirmeye yönelttiği iş, metafiziği köklü bir biçimde yeniden değerlendirmek, onun temelindeki entellektüel güdüyü, en geniş biçimiyle, yeniden ele almak ve anlamaktır. Kant "geleceğin metafiziği"ni bildirirken onun ne olamayacağını belirtti. Hegel'e, bundan böyle, onun ne olabileceğini belirleme işi kalıyordu... Vlamy'de tüfeklerin ateşlenişi, İena'daki top atışları: bu iki olay arasında bir dünya yıkılmakta, bir diğeri kurulmaktadır. Kant'ın (tıpkı Adam Smith'ten Babeuf'e, Lavoisier'den Condorcet'ye kadar bir yığın kuramcının da, kendi özel tekniklerine uygun bir biçimde düşünmüş oldukları gibi) teknik olarak düşündüğü köklü değişim gerçekleşir. Önemli olan ona kuramsal, yani metafizik dayanaklarını sağlamaktır.

Hegelcilik -sahip olmadığı varoluşsal bir anlamı ona yüklemek yararsız!- çağdaşlığın ortasında metafiziğin gerçekleştirilmesidir. Onun önemi ve ayrıcalığı buradadır; böyle yapmakla ona hizmet ettiklerini sanan günümüzün pek çok yorumcusu gibi, onu bugün bizim olduğumuz şeye doğru çekmek gereksizdir; ileriye dönerek onda kendisini görmesi gereken biziz, yoksa söz konusu olan onun, geriye dönerek, kendini bizde bulması değildir.

Daha önce de söylemiştik: Hegel kantçılığın ve Kant'a karşı akımın içinde tükendiği çelişkilerden metafizik sayesinde çıkacaktır. Tutarlı bir metafizik aracılığıyla, yani *yadsınmış bir metafizikle* . Peki ama niçin, Fichte, Jacobi ve Schelling'in gerçekleştirdiği eleştirilerin ötesinde, Kant'a geri dönülmesin? Bu konuda ileri sürülen kanıtlar açıktır:

"Felsefede şeyin kendisine yani hakikaten varolanın sahiden gerçek bilgisine yönelmeden önce, mutlağı kendisinden yararlanarak ele geçirdiğimiz aracın ya da onu kendisi aracılığıyla sezdiğimiz bilginin üzerinde anlaşmak gerektiğini varsaymak doğaldır. Böyle bir kaygı, bir yandan, bilginin farklı türlerinin varolabileceği ve bunların arasında, bu son amaca ulaşmada, birinin diğerinden daha elverişli olabileceği -dolayısıyla, bu bilgilerin içinden birinin yanlış olarak seçilmesi imkanının sözkonusu olduğu- gözönüne alındığında, öte yandan da, bilgi belirli bir türde ve sınırlı bir yeti olduğundan, onun doğasını ve sınırlarını daha kesin bir biçimde belirlemedikçe, bizim hakikat ufuklarına ulaşmak yerine yanlışlık bulutla-

rıyla karşılaşabileceğimiz düşünülerek haklı gibi görünebilir. [...]"

"Bununla birlikte eğer yanlışa düşme korkusu bu kuruntular olmayınca kendiliğinden çalışmaya koyulan ve gerçekten bilen bilime bir güvensizlik duygusu getiriyorsa, o zaman, niçin, tam tersine, bu güvensizliğe karşı bir güvensizlik duymamız gerekmediğini, ve niçin bu yanılma korkusunun yanılgının ta kendisi olmasından korkmamız gerekmediğini anlamayız. Gerçekten de, bu korku birşeyi önceden varsaymakta, hattâ pekçok şeyi, önceden, hakikat olarak kabul etmekte, ve kuruntularını ve çıkardığı sonuçları, ilkin kendisinin doğru olup olmadığının anlaşılması için incelenmesi gereken bu temel üzerine kurmaktadır. O, bir araç ve bir ortam olarak bilgi tasarımını önceden varsaymakta, ve yine bizimle bu bilgi arasında bir ayrım bulunduğunu önceden kabul etmektedir; özellikle de mutlağın bir yanda bulunduğunu ve bilginin, bir diğer yanda bulunduğunu kendi için ve mutlaktan ayrı olduğu halde, yine de gerçek birşey olduğunu önceden varsaymaktadır. Başka terimlerle söylersek, o, mutlağın dışında olması nedeniyle, kuşkusuz, hakikatin de dışında olan bilginin yine de doğru olduğunu önceden kabul etmekte, ve bu kabul ediş, yanılgı korkusu denen şeyin kendisinin hakikat korkusu olduğunu ortaya çıkarmaktadır (3)."

Kuramın gücü konusandaki kantçı anlayış, aşırı bir biçimde, alçak gönüllüdür. Pratiğin anlamı ve önemi üzerine olan ise ölçüsüz ve soyuttur: "Yalnızca salt görev mutlaktır" diye açıklar Kant. Ama, kendi gerçekliği içinde, bu soyutlama kendi bilincine sahip Ben anlamını elde etmiştir. Kendi kendinden emin tin, dolaysız morak kesinlik (güven) olarak (temiz vicdan) kendi kendine dayanır, ve onun gerçek evrenselliği ya da görevi, görev konusunda sahip olduğu salt (katıksız) inançta kaynağını bulur. Bu salt inanç, o haliyle, içinde hiçbir şeyin bulunmaması ve belirli hiçbir içeriğin görev olmaması anlamında salt (katıksız) olan salt görev kadar boştur. Kendi konusunda sahip olduğu kesinlik (güven), temiz vicdan için, dolaysız salt hakikattir ve bu hakikat, o halde, kendi konusuna duyduğu, içerik olarak gösterilen, kesinlik duygusudur, yani genel olarak tekil varlığı ve onun bilinçsiz doğal varlığının olumsallığını keyfi olarak yöneten şeydir.

"Bu içerik, aynı zamanda, moral zorunluluk (özsellik) ya da görev için de aynı şekildedir. Gerçekten de -yasaların incelenmesi konusunda elde edilmiş olan sonuca uygun olarak- görev her türlü içeriğe karşı kayıtsızdır ve hangi içerik olursa olsun kabul eder. Burada salt görev aynı zamanda

kendi-için-varlığın temel (özsel) formuna da sahip bulunmaktadır, ve bireysel inancın bu formu salt görevin boşluğunun bilincinden, onun tözselliğinin öznesini özgür iradesiyle bu salt göreve içerik kazandıran ve bu formla her türlü içeriği birleştirebilen ve kendi bilinçli varlık olma duygusunu herhangi bir içeriğe bağlayabilen bireyde bulan bir yüklem olduğu bilincinden başka birşey değildir (4)."

O halde Kant'ın öncüsü olduğu mutlak şuna indirgenmektedir: vicdan sahibi varlığın tümüyle içinde taşıdığı inanç. "Geleceğin metafiziği"nin kaderi böyle gülünç derecede olumsal bir temele oturtulamazdı. Kritik girişim işte böylesine bir incebeğeni ve dürüstlük geleneğinin yavanlığıyla sonuçlanma durumundaydı. Ne fichteci aşırı-eleştiriciliğin ne de romantizmin içinden çıkmayı başaramadığı bu derece ciddi bir açmazdan kurtulmak için kuşkusuz "geçmiş metafizik" üzerinde daha ciddi bir biçimde düşünmek gereklidir.

"Geçmiş bütün metafiziklere giriş", bizim daha önce alıntı yapmış olduğumuz -7 Kasım 1831 tarihli- *Mantık Bilimi'* nin ikinci baskısının önsözüne verilecek en uygun başlık olurdu. Burada, batı kültür tarihinde -Spinoza'yı bir süre için unutacak olursak- ilk defa olarak, felsefe yapma kararının gerçekleştirmeyi istediği Bilimle, metafizik işlem birbirinden kesin olarak ayrılmaktadır. Ve böylece, bütün geçmiş ve şimdiki metafiziklerin üstü örtülü olarak varsaydıkları şey açığa çıkmaktadır.

Metafiziğin kuramsal pratiğinin kendisi üzerinde temellendiği kavram *hakikat* kavramıdır: sonuç olarak, söylemin geçerliliğine güvencesini veren ve onu kendi ağırlığıyla dolduran, Düşünce ve Varlığın tam olarak birbirini karşılaması, birbirine uygun olmasıdır. Düşünce Varlığı bize gösterdiği ya da (optik anlamda) yansıttığı zamandır ki, ideler (ya da tasarımlar) sisteminin kendini göstermesi demek olan söylem, varolanı olduğu gibi dile getirir. Bu andan itibaren yapılacak en önemli iş -metafiziğin yirmi üç yüzyıldır süregelen arayışının gösterdiği gibi- kendisi sayesinde konusuna upuygun idenin tanmacağı tartışılmaz belirtilerin tanımlanmasıdır. Oysa, bu girişim başarısızlığa uğrar: tam anlamıyla yöntembilimsel sorun olan hakikatin ölçütü sorunu kabul edilebilir bir çözüme ulaşamaz... Öte yandan, bu başarısızlıktan ters sonuçlar çıkarmak da doğru değildir. Onu analiz etmek ve ondan, Kant'ın ve Comte'un, herbirinin kendi tarzında yapmış olduğu gibi, tam anlamıyla doğru bir kuramın mümkün olmadığı sonucunu çıkarmaktan sakınmak daha doğru olacaktır.

Metafiziğin hedefi -düşünce ve Varlığın sonuç olarak birbirine uygun

duruma gelmesi- gizli bir varsayımı açığa çıkarmaktadır: metafizik kuram Varlık ve Düşüncenin, söylemin konusunun ve söylemin, dolaysız olarak ya da başlangıçta, birbirinden ayrı bulunduğu, başlangıçta birbirinden farklı oldukları, bir yanda düşünenin (ve sonuç olarak da hiçbir şeyi düşünmeyenin) ve düşünülecek olanın (ve, düşünce dışında yalnızca varolmakla yetinenin) bulunduğu görüşünü apaçık bir durummuşcasına kabul eder. Batı kültürü Platon ve Aristoteles'in açıklamalarını, yapılması gerektiği gibi, harfi harfine anlamayı biryana bıraktığı zaman iki düzlem ortaya çıktı: bilme gücüne sahip bulunan ama -işlediği günah ya da yapısal beceriksizliği yüzünden- bu gücü doğru olarak kullanamayan bilen varlık ile, kendi köklü bağımsızlığı içinde, kendisinin kavranılışına bir hak olarak izin veren, ama uygulamada çoğukez buna karşı çıkan bilinecek varlık. Kısacası, içkinliği düşleyen metafizik aşkınlığı tesis etmektedir.

Hegel anlaşılması güç bir bahse girmeyi önerir: denilecek önemli-özsel herşeyi dile getiren evrensel söylem olarak anlaşılan *Bilgi* kavramıyla, birbirinden, başlangıçta, farklı olarak kavranan Varlık ve Düşüncenin birbirine uygunluğu olarak yorumlanan *hakikat* arasında kurulan birbirini içerme bağlantısını kabul etmememizi ister -ve felsefi gelenek için kabul edilmesi çok güç olan bu isteği haklı göstermek için en azından bütün bir *Tinin Fenomenolojisi* gereklidir-. Böylelikle O, içinden hertürlü aşkınlığın atılmış olduğu Mutlak idesini tanımlar. Bunun sonucu olarak Mantığın işlevi ve konumu da köklü bir biçimde değişir. Metafizik düşünceye göre mantık anlığın yasalarını her türlü içerikten boşaltılmış olarak ortaya koyarak bilinen nesne ile bilen nesneyi birbirinden ayıran uçurumu kapatmaya yarayan bir araçtır. Bu kuramsal etkinliği bu şekilde kabul etmekle felsefeye her türlü gerçek giriş tümüyle engellenmektedir.

"Eğer mantığı genel olarak düşüncenin bilimi olarak kabul edersek, bununla, düşüncenin bir bilginin yalnızca formunu oluşturduğunu, mantığın hertürlü içerikten soyutlandığını ve bilgiyi *oluşturan ikinci ögenin* yani *maddenin* başka bir yolla daha önceden verilmiş olduğunu söylemek isteriz; kendisinden bu maddenin tümüyle bağımsız olduğu mantık doğru bir bilginin yalnızca koşullarını sağlayabilir, ama o kendi başına ele alındığında doğru bir bilgi değildir, gerçek hakikate doğru giden *yol* değildir, çünkü asıl-özsel hakikat, yani içeriğin tam da kendisi onun dışında bulunmaktadır."

"Bununla birlikte, *herşeyden önce* mantığın hertürlü *içeriği* bir yana bıraktığını, düşünülen şeye giremeden ve onun varolma tarzını inceleye-

meden yalnızca düşüncenin kurallarını öğretmekle yetindiğini söylemek zaten yersizdir. Çünkü, eğer düşünce ve kuralları onun konusuysalar, o zaten dolaysız olarak kendine özgü bir içeriğe sahip bulunmaktadır; o, sahip olmadığı düşünülen bilginin bu ikincil oluşumsal ögesine, varoluş tarzı açısından onu ilgilendiren bir maddeye sahiptir. [...]"

"Geleneksel mantık kavramı bilginin *formuyla içeriğinin ya da hakikatle kesinlik-gerçekliğin* ayrılığı üzerinde temellenir; bu ayrılık sıradan bilinç tarafından kesin olarak kabul edilir. *Herşeyden önce* , bilginin maddesinin düşüncenin dışında, kendinde ve kendi için, önceden tamamlanmış bir dünya olarak verilmiş olduğu varsayılır; düşünce maddeye yalnızca dışarıdan bir biçimde, bir form olarak ulaşır; içini maddeyle doldurarak bir içerik kazanır, gerçek bir bilgi haline gelir.

"*İkinci olarak* bu iki ögenin -bu iki öge arasında bir ilişki mevcut olduğu ve bilginin onlardan hareketle yalnızca mekanik ya da olsa olsa kimyasal bir tarzda kurulması gerektiği için- şu şekilde birbirine gönderdikleri varsayılır: nesne gerçekleşmiş, kendi içinde tamamlanmış, sahici gerçekliği için düşünceye hiç de gereksinmesi olmayan birşeydir, oysa, düşünce, zorunlu olarak, gerçekleşmemiş, ancak kendisine gevşek ve belirsiz bir biçim olarak eklenme durumunda olduğu bir maddeyle ilişkisi sayesinde gerçekleşebilir birşey olarak kalır. Hakikat düşünceyle nesnenin uygunluğudur, ve düşünce -kendinde ve kendisi için verilmiş durumda olmayan bu uygunluğu sağlamak için- kendini nesneye uydurmalı, kendini ona göre ayarlamalıdır."

"*Üçüncü olarak* madde ve form yani düşünce ve nesne ayrımının bu şekilsiz belirlenmemişlik içinde bırakılmadığı, biraz daha kesin bir biçimde açıklandığı durumda ise, genellikle, bu belirlenimlerin herbirinin kendi başına bir alan oluşturduğu düşünülür. Düşünce maddeyi içine almakla ve ona biçim vermekle kendi kendisinin dışına çıkmaz; onun bütün etkinliği, bunu yapmakla kendi kendisinden başka birşey haline gelmediği, yalnızca içsel bir değişim olarak kalır; özbilince sahip belirleme edimi ona özgü birşeydir; nesneyle ilişkisinde düşünce kendinden çıkıp nesneye ulaşmaz; nesne, kendinde şey olarak düşüncenin ötesinde birşey olarak kalır."

"Özne ve nesnenin ilişkisi üzerine ileri sürülen bu düşünceler bizim gündelik ve görüngüsel (phénoménale) bilincimizin doğasını oluşturan belirlenimleri dile getirir; bu önyargılar, sanki böyle bir ilişkinin orada yeri olabilirmiş ve kendinde ve kendi için herhangi bir hakikate sahip olabilirmiş gibi, akıl alanına taşındığında, felsefe tinsel ve doğal evrenin bütün

bölümlerinde kendilerinin çürütülmesini teşkil ettiği, ya da daha doğrusu, felsefenin işe karışmasıyla birlikte, ona ulaşılmasına engel teşkil ettikleri için bir yana atılmaları gereken yanlışlardır (5)."

Eğer mantık gerçekten hakikatin bilimiyse, aynı zamanda ve birbirinden ayrılamaz bir biçimde, Varlığın bilimi ve Düşüncenin bilimidir. Ve onun bağlantılı içeriği, varlığın düşüncesi olması bakımından bağlantılı (articulé) olan Düşünce ile düşünülmüş olması bakımından bağlantılı Varlıktan başka birşey olamaz. Metafizik onunla hertürlü bağını koparma istemine rağmen ortak bilince bağımlı olarak kalmıştı. Eğer felsefe yapma kararına tam anlamını kazandırmak istiyorsak yapılması gereken bunun ötesine geçmek ve hiçbir düşüncenin -ve bu terimi geniş kapsamlı olarak almak, varoluşsal tutumları, toplumsal uygulamaları ve kültür eserlerini de onun içine katmak gerekir- Varlık dışında düşünce olarak bir yana atılamayacağını ve varlıktan yoksun bir alan kavramının ya da şu ya da bu biçimde düşünülmemiş olan bir varlık tarzının saçma olduğunu dile getiren o, şaşırtıcı apaçık hakikatte karar kılmaktır.

Bu andan itibaren, eğer metafiziğin kategorileriyle düşünmeye devam edersek, şu noktayı kabul etmek gerekir: teolojiden materyalist anlayışa, Yunan Sitesinin savaşçı yurttaşından ortaçağın çilekeşine, Afrodit'den İsa'ya kadar hepsi "doğru"dur. Öteden beri kuşkucu göreceliğe (relativisme sceptique) yüklenen şu görüş haklıdır: hiçbir söylemin, düşüncesini daha fazla ilerletmiş olduğu için kendisinin, Varlığa ait birşeyi düşündüğü, diğerinin ise hiçliğin imgesi olduğu bahanesiyle, bir diğer söylemi geçersiz kılmaya hakkı yoktur. Bu sonuncusu en azından onu dile getirenin tutkusunu yansıtır ve düşünüşün tutkuyla düşünüşün oyununda "doğru" olanı çekip ortaya koyma gücünde olduğuna inanmak için, iyice dogmatik ve kıt düşünceli olmak gerekir.

Metafizik, eğer onu en son sonuçlarına kadar izlersek, içi dışına çevrilen bir eldiven gibi tersine döner: dış görünüşü aynıdır ama anlamı ve malzemesi köklü olarak başkalaşır. Mirasçı, cellat haline dönüşür. *Mantık Bilimi* ' nin yazarı kendini Akademia'nın kurucusunun bırakmış olduğu dünyevi imgeyi katleden kişi olarak ortaya koyar. *Sophia'* yı, bilgelik-bilgiyi, sorgulamayı, kuramsal ve pratik ütopyayı bir yana bırakalım! Bundan böyle sözkonusu olan bilim böyle olması bakımından kendi iç kuruluşunu, yöntemini, konusunu ve hedeflerini kendisi meşrulaştırma gücüne sahip olan bilimlerin en yükseğidir. Ve bu bilim görev olarak, Düşüncenin -herbiri doğru olduğu kadar da yanlış olan- çok sayıdaki görüş-

lerini, Varlığın türlü ifadelerini, sırasına ve kavranılabilirliğine göre düzenlemekten başka bir göreve sahip olamaz. *Olduğu kadar* : biraz önce tekrarladığımız bu sözcük henüz hâlâ anlaşmazlık içinde olduğumuzu, hâlâ metafizikçiler gibi, anlaşılmaz bir şekilde, farklılık ve benzerlik oyununu oynamayı sürdürdüğümüzü bildirmektedir. Afrodit çarmıha gerilmiş İsa kadar "doğru"dur! Bu açmazdan kurtulmak için diyalektiği yeniden keşfetmek gerekmektedir.

NOTLAR

1. *Science de le Logique*, 1, 5, 29, 50, 51, 52.

2. Bkz. A. Philonenko'nun yorumu, *la liberté humaine dans la philosophie de Fichte , Paris*, 1965

3. Bkz. Xavier, *Fichte et son temps*, III.ch., I, 433-469.

4. *La phénoménologie de l'Esprit* , I, 65-66.

5. a.g.e., II, 178-179.

KRİTİK BAKIŞ AÇISI

E. Bréhier

Bir nesne anlığın bir kavramını nasıl karşılayabilir? İşte, kritik devrimin doğuşuna yolaçan soru budur. Çünkü gerçekten de, anlığın kavramlarından yararlanarak, her türlü deneyimin ve duyusal izlenimin dışında kalarak çalışan ve konularını *a priori* olarak bilme iddiasmda olan bilimler ve felsefe disiplinleri vardır. Matematik bilimler, metafizik, moral, ve hatta bazılarına göre, beğeninin yasalarını veren estetik böyledir. Bütün bu disiplinler zihinde aynı soruyu uyandırırlar; ve daha 1771'den beri, Kant onların aralarındaki bağı o denli iyi kavramıştı ki, hazırlamakta olduğu *Aklın ve duyarlılığın sınırları* adlı yapıtta metafiziği, beğeni kuramını ve morali birlikte incelemişti. Şurası kesindir ki, egemen anlayış açısından bu bilimlerin *a priori* olma özellikleri kolayca açıklanmaktadır: bu bilimler saf olmaları ve ampirik olmamaları bakımından, veri olan kavramları çelişkisizlik ilkesinden başkasma başvurmaksızın analiz etmekle yetinirler: matematik Leibniz için olduğu gibi Hume için de geliştirilmiş bir mantıktır; metafiziğe ve morale gelince, onlar, Wolff okulunun görüşüne göre, matematik bilimlerin yöntemini herşeyiyle taklit ederler, ya da Hume'un düşündüğü gibi, matematiğin yöntemine indirgenemezler, ama, bu durumda da bütün *a priori* olma özelliklerini kaybederler ve o zaman septisizm tek çözüm olarak ortaya çıkar.

Oysa Leibnizci çözüm görünüşte bir çözümdür, çünkü bir kavramı analiz etmekle zaten elimizde bulunan bilgileri daha açık hale getirebiliriz, ama matematikçinin ya da metafizikçinin yapma iddiasında olduğu gibi yeni bilgiler elde edemeyiz; bir kavramın içeriğini dile getirmek o kavrama bir nesne vermek değildir. Öte yandan bu çözüm Hume'un septisizmini hazırlamaktadır. Hume gerçekten de, herşeyin bir nedeni olduğu ilkesinin analitik olarak ispat edilemezliğini çürütülemez bir biçimde göstermişti. O halde bu ilkeyi deneyimden türetmek ve taşıdığı zorunluluk niteliğini (aslında bu ilkeyi yadsımak anlamına gelen bir biçimde) öznel bir alışkanlığa bağlamaktan başka çıkar yol kalmıyordu. Bütün *a priori* önermeler analitiktir (yani yüklemi üstü örtülü bir biçimde öznenin içinde bulunur); bütün sentetik önermeler (yani, "altın 1.100 derecede erir" örneğinde olduğu gibi yüklemi öznenin bir kısmı olmayan önermeler) *a posteriori* önermelerdir, ya da deneyim üzerine temellenmiş önermelerdir. İşte, temelinde anlığa hiçbir nesne tanımamak, ve sonuç olarak da, kritik sorunu yadsımak anlamına gelen Leibniz'in savının Kant'ın dilindeki ifadesi budur.

Bu sorunun söz konusu olabilmesi için, sentetik *a priori* önermelerin, yani bilgimizin sınırlarını genişleten ama bunu deneyime dayanmaksızın yapan önermelerin mevcut olması gerekir. İşte, matematik bilimlerin, saf fiziğin, metafiziğin önermeleri böyledir. 7+5=12 şeklindeki bir önerme, bizim kendisi aracılığıyla, 7 ve 5 sayılarında bulunan birimleri kullanarak 12 sayısını kurduğumuz sentez edimini gerektirir; bir noktayı diğerine bağlayan en kısa yolun doğru çizgi olduğunu bildiren bir aksiyom gerçekten de bir sentezdir, çünkü nicelik kavramı (en kısa yol) hiç de, bir çizginin doğru oluşunu veren niteliksel bir izlenimin içinde analitik olarak bulunmaz. Nedensellik ilkesi (Kant'm, kendisinin de itiraf ettiği üzere, uyanışına yol açan Hume'un savında dile getirildiği gibi) bir sentezdir. Nihayet, metafiziğin bizim ruh, dünya ve Tanrı üzerine bilgilerimizi, her türlü deney dışında kalarak genişletmek iddiasında olduğu ve moralin, bizim için, yalnızca insan doğasının analizi üzerine temellenmeyen yasalar koyduğu açıktır. Oysa, bütün bu sentezler, deney bize tikel ve olumsal olandan başka bir şey vermediği, oysa onlar tümel ve zorunlu oldukları için, *a priori'* dirler. Akıl (yani, burada, *a priori* bilme yetisi) yalnızca, çelişkisizlik ilkesine göre düzenlenmiş mantıksal bir kullanıma değil, gerçek bir kullanıma sahiptir.

Bu kullanımın yasallığını sağlayan nedir, yani sentetik *a priori* öner-

meler nasıl mümkündür? *Salt Aklın Eleştirisi'* nin konusu budur, orada, matematik bilimlerin, saf fiziğin, metafiziğin türlü *a priori* sentezleri, nitelikleri denetlenmek üzere, bir bakıma, aklın önüne çıkarılırlar.

Salt Aklın Eleştirisi: Estetik

Kant'ın, bilginin Newton fiziği tarafından tanıtılan yönünü bilgi modeli olarak kabul ettiği kuşkusuzdur: bir yanda birbirinden bağımsız olarak elde edilmiş bir dizi dağınık yayılım, öte yanda zihnin bulup ortaya çıkardığı ve bu deneyimlerin bağını ya da birliğini sağlayan bir kavram ya da bir yasa; bir yanda, o halde, edilgin bir biçimde birikmiş malzemeler, öte yanda onları düşünmek için bu deneyimleri birbirine bağlayan etkin zekâ.

Bu bilginin genel işleyişini anlatmak ve bu bilgi işleminin çerçevesini çizmek istediğimizi varsayalım: saf çeşitlilik olarak dağılmış edilgin veri ile etkin anlık ve bu anlık tarafından gerçekleştirilen çeşitliliğin sentezini ele aldığımızı düşünelim, bu durumda, transandantal estetik ve transandantal Analitik'in yani *Salt Aklın Eleştirisi'* nin ilk iki bölümünün temel ögelerine hemen hemen sahibiz demektir. Kant bilginin, XVI yüzyılın sonlarından itibaren büyük bir ilgi görmüş olan bu yönünü meşrulaştırmayı, onu bilginin bizzat özü olarak göstermeyi, mutlaklaştırmayı istedi.

Çalışmanın psikolojik değil de transandantal olma özelliği buradan kaynaklanmaktadır; transandantal olma özelliği, yani yetilerin, kendilerinde değil de mümkün kıldıkları *a priori* bilgilerde ele almışı. Ne duyarlılık algılanan şeylerin bilgisi ne de anlık idelerin zihinsel bilgisi değildir; duyarlılık çeşitli olanı bağsız, zaman ve uzayda dağılmış olarak veren yetidir, ve anlık bu çeşitliliği bağlayan, onun bir sentezini yapan yetidir. Anlık ve duyarlılığın her biri, ayrı ayrı düzlemlere yerleşmiş nesnelere sahip değildirler; onlar nesnenin bilgisine her biri kendince katılırlar.

İşte yapıtın, biri veri olanın çeşitliliğinde tümel ve a priori olanı inceleyen, diğeri onu birleştiren anlığın işlevini en soyut ve saf biçiminde araştıran, transandantal Estetik ve taransandantal Analitik olarak iki bölüme ayrılmasının kaynağı budur.

Transandantal Estetik'i kavramak için, duyarlılığa verilen çeşitliliği kendisini özelleştiren her türlü duyusal nitelikten arıtılarak kavramaya çalışalım; bu durumda geriye kalan, kendilerine bağlı olarak bu çeşitli olanın dağılmış olduğu formlar, yani kendisine uyarak çeşitliliğin yanyana geldiği, dış duyunun formu olan uzay ile iç duyunun formu olan ve kendisine uyarak çeşitliliğin birbiri ardından geldiği zamandır. Burada sözü

edilen saf uzay ve zamandır, yani yalnızca duyarlılığın malzemesinin kendilerine vereceği tüm içerikten değil, özellikle, ancak anlık tarafından kendilerine verilecek olan birlikten tümüyle yoksun zaman ve uzay. Bu nedenle uzayda bir büyüklüğü tasarlamak saf uzayı tasarlamak demek olmayacaktır, çünkü bu büyüklük ancak anlığın, uzayın çeşitliliğini belli bir tarzda birleştiren sentetik işlemi sayesinde kavranılabilir. Maddeden ve anlığın birleştiriciliğinden ayrı olarak düşünülen zaman ve uzay bize, her türlü duyusal sezginin (untuition sensible) zorunlu koşulları olan, duyarlılığın *a priori* formları olarak gözükecektir.

Bu çeşitli olan kendinde ve soyut olarak ele alındığında birliğe doğru hiçbir yönelişe sahip değildir. Saf olarak çeşitli olan Kant tarzı zaman, Platon tarzı zamandan, şu sonsuzluk imgesinden, yıldızların hareketlerine uygun olarak düzenlenmiş çeşitlilikten çok farklıdır; yine Kant'ın uzayı, Aristoteles'in kendisi uyarınca şeylerin belli yerlere yerleştikleri örü (réseau) olan uzayından da çok farklıdır; o, geometrinin ve mekaniğin tümüyle eştürden çeşitliliğidir. Kant'ın zaman ve uzayın idealliği adı altında gösterdiği işte tam da, kantçı düşüncede sahip olduğu zorunlu yeri gördüğümüz bu kesin dağınıklıktır. İdeallik, başka bir deyişle, eğer gerçeklikten kendinde var olan bir şeyi anlıyorsak, gerçekdışılık (irréalité); çünkü kendinde varolan bir şey, birliğini zorunlu olarak anlığın işleyişinden bağımsız bir biçimde, kendi içinde bulundurur; eğer uzay ve zaman saf çeşitlilik iseler, o zaman fenomen haline gelirler. Uzayın idealliği savı, septikler tarafından çok sık ileri sürülmüş olan bir başka savla, biraz da yapma bir biçimde, kaynaşır: biz şeyler konusunda ancak onların bizim ruhumuzda bıraktıkları izlenimleri, yani kendilerinde oldukları biçimleriyle değil bize göründükleri biçimleriyle şeyleri bilmekteyiz. Bütününde, anlık tarafından bir bilgi yaratmak için birleştirilecek olan duyarlılığın sunduğu çeşitlilik, ampirik madde olarak duyulur izlenimleri ve transandantal koşul olarak da zaman ve uzay saf formlarını içinde bulundurur: Kant'ın fenomenizmi ya da idealizmi, birleştiricilik içinde anlığın, yalnızca duyusal sezginin sunduğu çeşitlilik, yani fenomenler üzerinde çalıştığını bildirmesinden kaynaklanır. Burada, fenomenizmin (ve onunla birlikte zaman ve uzayın kavramsal değil de saf olarak sezgisel karakterinin), Kant'ın bilgi kuramında vazgeçilmez olan ve kendisi olmaksızın anlığın etkin ve birleştirici rolünün de ortadan kalkacağı bir soyut olduğunu, ve bu fenomenizmin kimi kez yanlış olarak ileri sürüldüğü gibi analitik üzerinde değil de yalnızca transandantal estetik üzerine temellenmiş olduğunu görmekteyiz.

Salt Aklın Eleştirisi: Analitik

Transandantal analitik anlığın birleştirici gücü tarafından bilgi konusunun oluşturulmasını inceler: merkezde, o halde, Kant'ın bir deneyim konusunun, bizim için ancak duyarlılığın çeşitliliğinin anlık tarafından *a priori* olarak bir sentezinin yapılmasıyla varolabileceğini ispatladığı kısım olan anlığın kavramlarının transandantal Dedüksiyonu bulunur. Geri kalan kısımlar ya hazırlık ya da sonuç olup, bazan da çapraşık yapılarıyla esası gizleme tehlikesi gösterirler.

Önce hazırlıktan söz edelim: anlık kavramlar yetisidir. Biliyoruz ki kavram sezgileri birleştirir ve arıtır. Şimdi bu bağlama işlemini mümkün olduğu kadar soyut bir biçimde, üzerine uygulanabileceği her türlü ampirik maddeden bağımsız olarak düşünelim, o zaman bağmtı işleminin zorunlu ve evrensel koşulu olan anlığın *a priori* kavramını elde ederiz. Ama bu noktada, bizim şimdi söz konusu edeceğimiz hazırlıkları gerektiren özel bir güçlük bulunmaktadır: çok sayıda *a priori* kavram ya da kategori mevcuttur; anlık genel bir biçimde bağlamaz; o, şu ya da bu *a priori* kavram uyarınca bağlar. Mesela, anlık bir çizginin uzunluğunu belirleyecekse, o zaman uzayın çeşitliliğini nicelik kavramına göre bağlar; ısının şiddetini belirleyecekse, o zaman duyarlılığın verilerini nitelik kavramı altında bağlar; fenomenlerin arda arda gelişlerini kavrayacaksa, bu durumda, o nedensellik kavramından yararlanır. Bu durumların herbirinde anlık bağlamakta, ama bu bağlar farklı doğada bağlar olmaktadır. Oysa, transandantal dedüksiyon genel olarak sentetik birliğin gerekliliğini göstermektedir, ama Kant'a göre, bağlamanın kendileri uyarınca yapıldığı kavramların keşfedilmesi onun işi değildir. Öte yandan yine Kant'a göre, Aristoteles'in yaptığı gibi kategorilerin ortaya çıkarılması işini saf ampirizme terketmek de söz konusu olamaz: bu durumda geriye, bir tam sayımı a priori yolla mümkün kılacak bir çıkış yolu bulmak kalmaktadır. Kant bu çıkış yolunu düşüncede bulduğu kanısındadır: mantıkçılar tarafından incelenen yargılar kendilerinin üçerli dört grup altında sınıflandırılmalarına elverişli bir mantıksal yapıya sahiptirler: nicelik yargıları (tümel, tikel, tekil), nitelik yargıları (olumlu, olumsuz, belirsiz), bağıntı yargıları (koşulsuz, koşullu, ayrık), kiplik yargıları (belkili, yalın, zorunlu); bu tablo anlığın işlevlerinin bütününü mantıksal kullanımlarında gösterir, bu işlevlerin her biri yargıya giren tasarımlara birlik kazandırmaktadır. Eğer biz aynı birleştiricilik işlevinin duyusal sezginin çeşitliliğine uygulandığını düşünürsek, o zaman bir o kadar da nesne tümel kavramı ya da kategorisi elde

ederiz: nicelik kategorileri (birlik, çokluk, bütünlük), nitelik kategorileri (gerçeklik, hiçlik, sınırlama), bağıntı kategorileri (töz-ilinek, neden-etki, karşılıklı etki), kiplik kategorileri (imkan, varoluş, zorunluluk).

Bu kategori sınıflamasının değeri ne olursa olsun (çoğu kez yargılar tablosunun ve özellikle de, onlarla kategoriler arasında kurulan karşılığın yapma karakterinin altı çizilmiştir). Analitik'in merkez bölümü, yani dedüksiyon bundan bağımsızdır ve birini olduğu gibi bırakarak diğerini değiştirmek ya da tümüyle ortadan kaldırmak mümkündür. Bu Dedüksiyon konusunu Kant birinci ve ikinci baskıda (1781 ve 1788), tümüyle farklı bir biçimde olmak üzere iki kez kaleme almıştır.

Deneyim bir bütündür (ein Ganzes); ve yalıtık tasarımların bulunduğu yerde deneyim yoktur. Oysa duyarlılık yalnızca dağınık çeşitliliği verir. O halde deneyimin olabilmesi için bu çeşitliliği birbirine bağlayan kendiliğinden bir etkinliğin mevcut olması gerekir. Ve eğer, duyarlığın *a priori* çeşitliliğini (zaman ve uzay) düşünürsek, bu *a priori* çeşitliliğe kategoriler uyarınca uygulanan anlığın kendiliğindenliği, bize her türlü deneyimin *a priori* koşullarını verecektir: işte, dedüksiyonun merkez düşüncesi budur.

Birinci baskıda Kant düşüncesini ancak, nesnelerin bilgisinin psikolojik safhalarıyla, bu bilginin transandantal koşulları arasında bir tür koşutluk kurarak açıklayabileceği kanısındaydı. Kısımları zamanda birbirini izleyen bir bütünü izleyebilmek için, ardarda gelen bütün kısımların birlikte kavranılması gerekmektedir (kavrayışın sentezi); bütün nesneler şu anda veri olan kısımlarla, daha önceki deneyimde onlara bağlı durumda olan ve şu an için veri olmayan kısımlardan oluşur; o halde onu bilmek için imgelem verilenden verilmeyene geçmek ve verilmeyeni yeniden üretmek zorundadır (imgelemin yeniden-üretici sentezi). Bununla birlikte, bir tek ve aynı kavram altında kavranmadıkça bu ögeler, henüz, altın ya da bir ev gibi tek bir nesne oluşturmazlar (kavramla tanınmanın sentezi). Şimdi duyusal tasarımların maddesi yerine, onun zorunlu koşulu olan zamanın *a priori* çeşitliliğini göz önüne aldığımızı düşünelim: bu durumda, zamanın çeşitliliği karşısında, sözünü ettiğimiz ampirik sentezlerin koşulu olacak olan bir o kadar da transandantal senteze sahip oluruz: kavrayışın (apprehension), zamanın her bir anında, geçmiş anları (bir çizgi çizerken, bu çizginin benim için, her noktasında daha önce çizdiğim kısımları imgelemde yeniden üretmem koşuluyla varolması gibi) imgelemin yeniden-üretiminin transandantal sentezi; ve sonuncu olarak da, biraz muğlak ifa-

de edilmiş olması nedeniyle, Kant'ı ikinci baskıda yapacağı yeniden gözden geçirme işlemine itecek ve esası çok daha açık bir biçimde ve diyebiliriz ki, konuyu tümüyle dedüksiyona indirgeyerek vermesine yol açacak olan kavramda tanımanın transandantal sentezi.

Kant, ikinci baskıda, birincisinde vazgeçilmez gördüğü bu psikolojik açıklamadan tümüyle sıyrıldı: serimleme birinciyi bitirdiğimiz noktada başlamakla birlikte hiçbir önsöz gerekli görülmemiştir ve artık sentezin çeşitli safhaları söz konusu edilmemektedir. Ama onu iyi anlamak için hazırlayıcı bir bilgi gereklidir: Kant'ın amacı kategorilerin duyarlılığın sunduğu çeşitliliğin bağlantı ilkesi olarak kullanılmasının bir deney nesnesi sağlanması bakımından zorunlu olduğunu göstermektir. Şu noktayı açıklamakla bu amaca ulaşılmış olduğunu düşünebiliriz: kendi başına dağınık ve düzensiz bir durumda bulunan ve "tasarımların kör döğüşünden başka bir şey olmayan, bir düşten bile daha az bir şey olan" duyarlılığın çeşitliliği, kategorilerin kullanımı sayesinde öyle bir duruma gelir ki, bu durumda bizim duygulanımlarımız (affection) birbirlerini evrensel ve zorunlu bir düzen uyarınca izlerler, işte bu düzen tam da onların nesnelliğini (objectivité) oluşturan şey olur. Mesela, bir neden kavramı bir şeyi izleyenin, kendisinden önce gelenle zorunlu sentezinin kavramıdır. Ama, dedüksiyon henüz bu noktada yer almamaktadır, kategori aslında oynadığı rol ile meşruluk kazanmaz: dedüksiyon bir olgu sorunu değil bir hak sorunudur.

Kategori ya da *a priori* kavram, aslında, bilginin en üst düzeyden hareket noktası değildir: kategori bir bağdır ve bağ kendisinden önce birliği gerektirir; "o halde bu birliğin idesi bağdan doğamaz, tam tersine birlik, çeşitlilik tasarımına eklenerek bağ kavramını mümkün kılar". Tasarımlarım birbirine bağlanmadan önce, onların benim tasarımlarım olmaları gerekir. "O halde *düşünüyorum* 'un benim bütün tasarımlarıma eşlik edebilmesi gerekmektedir; yoksa, bende, tasarımlanan ama düşünülmemiş bir şey bulunacaktı, sanki, tasarımı imkansız olan ya da en azından bana bir şey demeyen bir şey bende bulunacaktı". *Düşünüyorum* , anlığın bütün edimlerinden önce gelen kendiliğinden bir edimi, bütün ampirik algılara eşlik eden kökensel (originaire) ve saf bir tamalgıdır; benlik bilincinin bütün tasarımlar boyunca mevcut olan, her türlü bilgiyi mümkün kılması bakımından transandantal birlik olarak adlandırılabileceğimiz birliği, onda kendisini dile getirir. Ama özellikle şu noktayı vurgulamak gerekir: *düşünüyorum* ' un bütün tasarımlar boyunca mevcut olan birliği analitik ve hatta özdeş bir önermedir. Dedüksiyon tam da kategoriler uyarınca çalı-

şan sentetik *a priori* bağın zorunluluğunun bu özdeş önerme üzerinde temellendiğini göstermekten ibarettir; sezginin çeşitliliği nesnelerin kavramlarında birbirine bağlanmazsa bilincin birliği de ortadan kalkar; yalnızca bir dizi duygulanım varsayalım, *düşünüyorum* bu duygulanımların her birinde kendisini aynı *düşünüyorum* olarak tanımayacaktır: onun kendisini birbirini izleyen tasarımlarda aynı *düşünüyorum* olarak tanıyabilmesi, ancak, bu ardarda gelişte evrensel ve zorunlu yani nesnel bir bağın bulunması koşuluyla mümkündür. Buna karşılık, bu bağ da, ancak, anlığın *a priori* kavramlarına uyarak kurulmak koşuluyla mümkündür. O halde, nesnesinin birliği olmaksızın (ya da, öz bakımından nesne bir tek olduğu için nesnenin birliği olmaksızın) bilincin birliği de yoktur, ya da, Kant'ın kendi ifadesiyle, "bütün duyusal sezgiler kategorilere, sezginin sunduğu çeşitliliğin kendileri altında bir bilinç olarak birleşebileceği biricik koşullar olarak tâbidirler". Sezginin çeşitliliği zihine konulduğu andan itibaren, *düşünüyorum'* un birliği, mantıksal bir zorunluluk sonucu olarak, nesnel gerçekliğin kuruluşuna yol açar. Sentezlerin gerekliliği böylece analitik yolla çıkarsanır ve gerçek bir ispat niteliğindedir.

Transandantal dedüksiyon, *Eleştiri* konusundaki düşüncelerin daha sonraki metafizikçilere yeniden benimsettirmek yolunda büyük katkıda bulunduğu, o Alman kültürünün çok yakından tanımış olduğu diyalektik akımlardan birini genel nitelikleriyle çizmektedir: eğer benlik kategorilerin yardımıyla sezginin çeşitliliğinin sentezini gerçekleştirmeseydi, kendi birliği de bu çeşitlilik içinde kaybolurdu. Zaten, anlığın bütün bu işlem ve edimlerini transandantal anlamda, yani kendileri koşulunu teşkil ettikleri deneyimden önce gelen işlemler ve edimler olarak ele almak gereklidir: anlığın saf edimleri bize veri olabilen nesneleri kuran edimler oldukları için, yani deneyimde verilen nesneler vesilesiyle ortaya çıkmadıklarından dolayı, bir şey bildiren *Ich* zaman formu aracılığıyla, yani bir iç duyu yoluyla tanınan ampirik ben değil, onun değişmez ve sürekli koşulu olan transandantal bendir.

Anlığın kendiliğindenliğinin duyarlılığın çeşitliliğini niçin bağladığını gösterdikten sonra, bu bağlamanın nasıl yapıldığını, sezginin çeşitliliğinin nasıl *a priori* kavram altına girdiğini göstermek gerekiyor: bunu yapan *Analitik'* in geri kalan bölümü, transandantal yarı kuramıdır (gerçekten de yargı, bir sezgi nesnesini bir kavramın özel bir durumu olarak kavramaktır).

Kant, bu noktada, transandantal bakış açısına tümüyle açıklık kazandı-

racak olan özel bir güçlükle karşı karşıyadır. Gerçek bilgide, bir sezgi nesnesinin bir kavramının özel bir durumu olup olmadığını anlamak için, kavramın ana özelliklerinin bu nesnede bulunup bulunmadığını araştırırız; mesela, yerçekimi, gel-git hareketleri, yıldızların hareketleri evrensel çekimin özel durumlarıdır. Ama, Kant bu bilgi tipini, söylemiş olduğumuz gibi, mutlaklaştırarak, bir yandan saf kavramı yani hiçbir sezgisel içeriği olmayan birliği, öte yandan saf sezgiyi yani kavrama hiç bir yakınlığı olmayan, zihinsel edimi hiç andırmayan dağınık çeşitliliği birbirinden yalıtır: anlığın ve duyarlılığın ayrı türden oluşu, o halde, transandantal dedüksiyonun çözülmesini buyurduğu sorunu çözülemez kılar gözükmektedir. Kant'ın çözümü transandantal şematizmdir: bir kavrama karşılık olacak imgeleri kendisi uyarınca kurabileceğimiz kurala şema deriz. Çember şeması mümkün olan bütün çemberlerin kuruluş kuralını oluşturacaktır. Şema ne anlığın bir kavramı ne de duyarlığın bir imgesi değildir. O, ikisi arasında bir şey, imgelemin bir ürünüdür. O halde, sorunun çözülmesi için saf anlık ve saf sezgi arasında, aynı biçimde saf olan ya da transandantal olan bir şemanın varolması gerekmektedir.

O halde, bu şema nedir? Bu sorunun yanıtının en belirgin özelliği zamanın onda oynadığı roldür: *Estetik'* e göre, zaman, uzay gibi saf çeşitliliğin a priori formudur. Uzayın dış duyunun formu olması gibi zaman da iç duyunun formudur. Bununla birlikte zaman uzaya göre bir tür üstünlüğe sahiptir; bir nesnenin, mesela bir evin kavranması ancak kısımların ardarda gelen bir sentezi ile gerçekleşebilir; bu durumda zaman, nesnelerin uzayda kavranılışının evrensel koşulu haline gelir. Bizim uzaysal bir büyüklüğü bir birime bir başka birim ekleme yoluyla kavramamızı ve böylece de nicelik kategorisine bir nesne vermemizi sağlayan şey zamandır; ve bu örnek transandantal şemanın ne olduğunu bize göstermelidir: sezginin çeşitliliğinin ardarda kavranılışmdaki kural. Birle birin ardarda eklenmesi olan sayı, bu bakımdan nicelik kategorisinin şemasıdır; duyum tarafından doldurulmuş olan zaman gerçeklik şemasıdır; duyumdan arıtılmış olarak zaman ise hiçlik şemasıdır; gerçekliğin zamanda kalıcı oiması töz şemasıdır; sürekli ardarda geliş nedensellik şeması; düzenli olarak birliktelik karşılıklı etki şemasıdır. Kiplik kategorilerinin şeması, imkan için, (gerçeğin, kendi karşıtının varoluşunu, içinde bulunduğu zaman süresince, dıştalaması nedeniyle) zamanı dolduran şeyin o anın koşullarıyla uyum içinde olması için, bir nesnenin belli bir zamanda varoluşu, zorunluluk için, bütün zamanlarda varoluştur.

Şematizm saf anlığın nesnelerinin mümkün oluşunun duyusal sezgi içinde tasarlanmasını sağlar. Daha sonra gelen ilkelerin analitiği, bu nesnelerin, bütün mümkün deneyimlerin koşulu olarak zorunlu olduklarını ortaya koyar: Kant, kategorileri bir bir izleyerek, nesnelerin deneyimine sahip olabilmemiz için sezgilerimizin yayılımlı nicelikler olmaları gerektiğini (sezginin aksiyomları), gerçeğin, orada, bize göre yoğun bir niceliğe sahip olması gerektiğini (algılamanın antisipasyonları), algılarımız arasında zorunlu bir bağlantı tasarımına sahip olmamız gerektiğini (deneyimin analojisi, yani tözün zamanda süregittiğinin, değişimlerin neden-eser yasası uyarınca gerçekleştiğinin ve bütün tözlerin karşılıklı etki içinde bulunduklarının gösterildiği bölüm), ve sonuç olarak da, bizim şeyleri ya mümkün, ya gerçek, ya da zorunlu olarak tasarımlamamız gerektiğini (ampirik düşüncenin postulaları) ispatlayacaktır. Bu ispatların ilkesi bütün *Kritik* 'in ilkesinin ta kendisidir: bizim, nesneden boşaltılmış düşünce olan saf kategori yoluyla bir şeyi tanımamız imkansızdır, bunun için duyusal sezgi gereklidir.

Kısacası, ilkeler, *düşünüyorum'* un kendi kendisine özdeş kalmak için, sezgiden beklediği şeyi ifade ederler. Örnek olarak, nedensellik ilkesini ilgilendiren, deneyimin ikinci analojisinin ispatına kısaca göz atalım: bende, fenomenler öznel olarak birbiri ardından gelmektedir; bu ardarda geliş öznel olmasından dolayı hiçbir şekilde belirlenmemiştir ve hiçbir bağlantı ilkesine sahip olmayıp tümüyle keyfidir; düşünebilir olması için onu fenomenlerin nesnel olarak ardarda gelişinden, yani her yeni değişimin bir önceki değişimi bir kural uyarınca izlediği, böylelikle de her bir olayın zamandaki konumunun evrensel ve zorunlu bir tarzda belirlenmiş olduğu bir arada gelişten çıkarsayabilmemiz gerekmektedir.

Ama eğer bütün *Analitik, düşünüyorum'* un birliğinin sağlanması için sezgiden beklenen göstermekten ibaretse, sezginin anlığın beklentilerine uymada gösterdiği bu sonsuz uysallık açıklanmakta mıdır? Kant'a göre, böyle olmayabilirdi: "Fenomenler, diye yazmaktadır, o biçimde olabilirdi ki anlık onları kendi birliğinin koşullarına uygun bulmayabilir ve herşey düzensizlik içinde bulunabilir ve mesela, fenomenlerin birbirini izleyişinde neden-eser kavramlarına karşılık olan ve sentez kuralını mümkün kılan hiçbir şey bulunmayabilir, bu durumda kavram tümüyle boş, değersiz ve anlamsız kalabilirdi". Kant, kuşkusuz, bu tehlikeyi transandantal dedüksiyon yoluyla, yani sentezlerin zorunluluğunu özdeş bir önerme üzerine temellendirmekle önlediğini sanmıştır. Ama bu zorunluluk aslında yalnızca

hipotetiktir, düşünülebilir bir dünya, sezginin kategoriye boyun eğeceği bir dünya olacaktır; ama, düşünülebilir bir dünyanın olması niçin gerekmektedir? Kuşkusuz, sezginin düşünceye yalnızca, son derece esnek, dağınık bir çeşitliliği sunduğunu söyleyebiliriz, ve Kant'ın da, bizim kendinde şeyleri yani zihnin etkileniş tarzından bağımsız olarak bir yapıya ve bir gerçekliğe sahip olan şeyleri değil, fenomenleri bildiğimizi ısrarla tekrarlarken demek istediği budur. Ama, *Analitik'* in son bölümünde yani ilkelerin analitiği ve şematizmde, Kant'ın karşılaştığı güçlükler nedeniyle, *a priori* duyusal çeşitliliğe, *Estetik'* in saf dağınıklığıyla reddeder göründüğü yapıyı yüklemek zorunda kaldığını görüyoruz: burada söz konusu ettiğimiz, zamanın özel rolüdür. Şematizmde zaman düşünceye uzaydan çok daha yakın bir tarzda bağlıdır, ve sürekli ardarda geliş, eşzamanlılık gibi saf sezgisel karakterler, onları hiç de üretmemiş olan kavram için şema görevini görürler; İlkelerin Analitiğinde, Kant, şeylerin matematik yapısını, onları büyüklükler olarak düşünmemizi sağlayan özellikleri ilgilendiren ilkelerden oluşan ilk iki grup ile, şeylerde dinamik bir bağ bulmamızı sağlayan son iki grup arasında bir ayrım gözetir: ilk iki grup bize şeylerin ne olduklarını bildirdiklerinden dolayı kurucu ilkeler (les principes constitutifs), son iki grup ise şeylerin hangi kurallar uyarınca varoluşa geldiklerini ya da varolmaya devam ettiklerini bildirdiklerinden dolayı, düzenleyici ilkeler (les principes régulateurs) adını alırlar. Oysa, bu ayrım yalnızca, zamanın, kurucu ilkelerde hesaba katılmayan düzenleyici ilkelerde ise hesaba katılan bir özelliği üzerinde temellenmektedir, bu özellik zamanın akışının geri döndürülemezliğidir. Matematik ilkelerde zaman, yalnızca, birarada varolan şeylerin birbiri ardına kavranılışında işe karışır ve şeylerin kendilerinin belirlenmesinde zamanın geri döndürülmezliğinin hesaba katılmamasının nedeni budur. Dinamik ya da düzenleyici ilkelerde, zamanda değişim (ya da kalıcılık) şeylerin kendisine aittir, ve zamanda varolmaları olgusu onlara düşünülmüş olma olgusundan tümüyle bağımsız bir ardarda geliş düzeni verir. O halde Kant sahip olduğu soyut bakış açısını sonuna kadar koruyamayacaktır; şeylerin yapısını yalnızca düşüncede, bu yapının malzemesini ise yalnızca sezgide bulmak imkansız bir şeydir. Çünkü malzemenin kendisi bir yapıya sahiptir.

O halde, *düşünüyorum* , ancak nesnel bir gerçeklik oluşturarak kendisini gösterir: Kant, bu noktayla kendi idealizmini Analitik'in sonunda, Eleştiri'nin ikinci basımında çürüttüğü idealizmden yani O'nu yeniden canlandırmakla suçlamış oldukları Berkeley'in idealizminden derin bir biçim-

de ayırır; çünkü O'na göre Berkeley (ve yine, *Cogito'* yu tanımladığı ama henüz dış dünyanın varlığından kuşku duymakta olduğu, felsefesinin problematik adını verebileceğimiz döneminde Descartes) iç duyuyu, benim kendi varoluşumun bilincini, aynı anda, nesnelerin uzayda, benim dışımda varolduklarını kabul etmeksizin temellendirmekle yanılgıya düşmektedir. Saf zamanda herşey uçup gider, uzaklaşır ve eğer ben, kendi dışımda, benim zaman içinde varoluşumun koşulunun ta kendisi olan sürekli bir gerçekliği algılasaydım, varoluşumun bilinci de ortadan kalkardı. Kant'da sürekli olarak göze çarpan bir özellik de şudur: O'nun, *düşünüyorum* ve iç duyu konularındaki görüşleri kendisini saf olarak yakalamaya çalışan bir düşüncenin kendi üzerine kapanışında son bulmaz; bu görüşler zihnin nesneye doğru atılımına, nesnede düşünce için bir engel değil bir imkan göstermeye yararlar.

Kant'ın idealizmi işte bu anlamda transandantal (yani düşüncede, düşüncenin kendisinden çok nesnenin *a priori* koşullarını bulan) bir idealizmdir, yoksa, yalnızca, nesnel olanı öznel olana indirgeyen öznel bir idealizm değildir; yine bu idealizm bir anlamda bir realizm, nesneleri deneyim nesneleri olarak gerçekliğini, yani onları kuran bağların zorunluluk ve evrenselliğini kabul eden "ampirik bir realizm"dir.

Bu realizm Kant'ta güç bir sorunu, kendinde şey (chose en soi) sorununu doğurur. Yukarıda nasıl, bilgi nesnelerinin gerçekliğinin fenomenlerin gerçekliği olduğunu görmüştük; şeyler kendinde şeyler olarak her türlü mümkün deneyim alanının dışında bulunmaktadırlar. Bununla birlikte Kant bilinemez şeylerin varolduğunu kabul etmekte ve bu sonuca iki ayrı yoldan ulaşmaktadır: kendinde şey, herşeyden önce, fenomenlerin temeli ve karşılığı olan, bilinmeyen x'dir, ama o aynı zamanda "numen" ya da düşünülür olan (intelligible) yani yalnızca düşünce tarafından düşünülmüş olarak gerçekliktir. Numen sözcüğünün önemini anlamak için, kategorilerin genel olarak nesnelerin kavramları olduklarını ve bu kavramların yalnızca bizim insansal bilgi dünyamızda içleri boş olduğunu ve bir nesneye sahip olmak için duyusal sezgiye gereksinme duyduğunu hatırlamamız gereklidir. Öyle ki, bizim anlığımız ancak mümkün deney nesnelerine, fenomenlere bağlı olarak çalışabilir. Nesnesini tanımak için onun kavramını düşünmekle yetinebilecek bir anlık, yani sezgisel bir anlık (endendement intuitif), bizimle aynı kavramları kullanmakla numenleri, mesela yalnızca zamanda sürekli bir gerçeklikten ibaret olmayan bir tözü, bir başka olay tarafından zaman içinde ve bir kural uyarınca izlenen bir olaydan ibaret

olmayan bir nedeni bilebilirdi. Oysa biz böyle bir töz, böyle bir neden hakkında, ancak yalnızca olumsuz bir bilgiye sahip olabiliriz.

Analitik bir kritik olarak nesnelerin bilgisinin yalnızca genel ilkelerini belirler. Ama o, bir bütün olarak, bir doğa metafiziğine, yani bu kritikten bizim nesneler konusunda *a priori* olarak bilebileceğimiz herşeyi çıkarıp ortaya koyacak olan bir bilim dalına yöneliktir. Kant bu bilginin nereye kadar yayılabileceğini ve yayılması gerektiğini *Fiziğin metafizik ilkeleri* (1786) adlı yapıtında bildirir. Temel ilke, maddenin uzayı yalnızca "kaplamadığı", üstelik onu doldurduğu, yani orada yer kaplayabilecek bütün diğer maddelere karşı direndiği şeklindedir. Oysa, eğer maddeye kısımları birbirinden ayırmaya yönelik, itici bir güç (force répulsive) yüklersek, onun bir uzayı doldurması imkansızdır. Eğer yalnızca bu güce sahipse, o, zorunlu olarak uzayda dağılıp gidecektir. O halde itici gücün dağılmayı belli bir sınırı geçince duracak olan bir çekim gücüyle dengelenmesi gereklidir. Bu çekim gücü ise maddeye ait olan tek güç olamaz, yoksa madde tek bir noktaya indirgenmiş olurdu. Ve yine, bu çekme ve itme güçlerini zaten varolan ve bilinen cisimciklerin uzayı nasıl doldurduğu sorusu ortaya çıkardı. Öyle ise madde devam etmektedir. Eğer durum bu ise, o zaman maddenin bu iki güce sahip olduğunu değil, onun bu iki güç tarafından "kurulduğunu", ve ona kendi içinde çekme ve itmenin birbirini karşılıklı olarak sınırlamasından başka bir şey olmadığını söylememiz gerekmektedir.

Salt Aklın Eleştirisi (devam): **Transandantal Diyalektik**

Eğer metafizik kendinde şeylerin ve numenlerin bir bilgisi olarak tanımlanıyorsa, bu durumda Analitik ve Estetik'in, kendinde şeyin bilinemezliğini göstermekle metafiziğin yeterli bir eleştirisini yapmış oldukları ve Kant'ın wolffçu metafiziğin rasyonel psikoloji, kosmoloji ve teolojiden oluşan üç bölümünü incelediği Eleştiri'nin son kısmını yani transandantal diyalektiği gereksiz kıldığı düşünülebilir.

Aslında, yapıtın bu bölümü son derece karmaşıktır: göreceğimiz gibi onun kritiğinin ilkesi hep aynı kalmaz; rasyonel psikolojinin kritiğinde Kant metafizikçilerin töz olarak ruh üzerine söylediklerinin, onların Analitik'den habersiz olmalarından ileri geldiğini göstermektedir, oysa analitik hiç bilinmiyor olsaydı bile kosmoloji ve teoloji kritikleri geçerli olacaklardı. Bu bozukluk şu tarihsel durumla açıklanabilir: Kant 1755'den 1779'a dek derslerinde işlediği rasyonel psikolojinin değerini uzun süre boyunca kabul etmeye devam etmiş görünmektedir. Bu nedenle O'nun bu

konudaki eleştirisi *Analitik'* in bulgularından sonraki bir tarihe denk gelmektedir, oysa kosmoloji ve teoloji kritikleri, kritik-öncesi devrin yapıtlarının, esas olarak, yeniden üretilmesinden ibarettir.

Kant'ın, kitabında diyalektiğe böyle bir yer ayırmasının nedeni, onsuz, aklın iddialarının incelenmesinin eksik kalacağı düşüncesidir. Kant'ın metafizik adı altında eleştirdiği, tarihte ortaya çıkmış olan doktrinler değildir. O, tersine metafizikçilerin görüşlerinin ne deneyimden ne duygudan ne de bilimlerin o anda içinde bulundukları durum gibi rastlantısal etkenlerden kaynaklanmayıp, aklın evrensel ve zorunlu doğasından kaynaklanana ve *a priori* olarak kurabileceğimiz ve kurmak zorunda olduğumuz bir sistem oluşturduğunu düşünmektedir. Metafiziğin doğası hakkında ileri sürülen bu tezin -o tez ki aynı metafiziğin eleştirisinden sonra da gündemde kalacaktır- tarihsel önemini ve olumlu gücünü görmekteyiz.

Akıl metafiziği nasıl üretti? Anlık kavramlar yetisidir; yargı bir sezgiyi bir kavramın altına yerleştirir; akıl yürütme ise, orta terim sayesinde, bu işlemin hangi koşulla meşru olduğunu gösterir. O halde akıl yürütme koşullu olandan koşula doğru ilerler. Ama bu geçişte mümkün bir durak var mıdır, kendisi koşullu olmayan bir sonuncu koşula varmakta mıyız? İşte, aklın iddiası bu noktada ortaya çıkmaktadır. Akıl, Diyalektik'te baştan sona kullandığı özel anlamında, genel olarak *a priori* bilme yetisi değil, koşulsuz olanı *a priori* kavrama yetisi olarak tanımlamaktadır. Çünkü, eğer geriye doğru gitme sonsuza kadar sürseydi koşullu olan hiçbir zaman aklın gerektirdiği bütünsel açıklamayı elde edemiyecekti. O halde aklın bütün koşulsuzluğunun ya da idelerinin *a priori* bir tablosu yapılabilir: Akıl bütün koşulları bir koşula bağladığına göre, bütün mümkün bağ formlarını a priori olarak kavramak için, üç bağmtı kategorisini ele almak yetecektir. Gerçekten de bir ilineği bir töze (koşulsuz bağıntı), bir olayı bir başka olaya (koşullu bağıntı), ve sonuncu olarak da, bütün tözleri birbirine (karşılıklı etki) bağlarız. İşte buradan üç tane koşulsuz şey ortaya çıkar: düşünen töz ya da, artık öznitelik (attribut) değil de, yalnızca özne olan özne, olayların bütünsel bir sentezi olan dünya ve bütün nesnelerin genel olarak koşulu olan mutlak koşulsuz Tanrı. Metafiziğin Wolff'dan beri geleneksel olarak üç bölüme ayrılması bundan kaynaklanmaktadır: psikoloji, kosmoloji, teoloji; onların her üçünün ortak ve temel kuralı önermelerini yalnızca akıldan çıkarsamalarıdır.

Önce rasyonel psikoloji: Descartes'in nasıl Cogito'dan ruhun tözselliğini, tinselliğini, birliğini çıkarsadığını biliyoruz. Bu kartezyen tinselcilik,

Kant'ın anladığı biçimiyle rasyonel psikolojinin temelini oluşturur. O'nun özellikle Analitik'in ikinci baskısında, *düşünüyorum'* a nasıl bir yer verdiğini biliyoruz: *Ich* , orada, bütün tasarımlar boyunca kendine özdeş kalan ve bütün diğer şeylerden kendini ayırdeden biricik özne olarak görünmektedir. Metafizikçi bundan, onun, bir kişiliğe sahip ve bedenden ayrı bir varoluşu olan yalın bir töz olduğu sonucunu çıkarır. Metafizikçi böylelikle bir paralojizme düşmektedir: bir tözün nasıl kavranıldığını analitik bize göstermişti: bunun için, kategorinin bağlayacağı duyusal sezgi gerekmektedir. Oysa varsayım gereği *Ich denke* saf düşüncedir, o halde o, bir töz olarak bilinemez. Bu paralojizmin kaynağı formel ve a priori koşulu ile bir bilgi nesnesinin birbirine karıştırılmasında aranmalıdır; böyle yapmakla biz yalnızca bir tözün bilgisine sahip olmamızın koşulu olan bir şeyi tözün kendisi haline getirmekteyiz.

Kant'ın rasyonel psikolojinin sorunlarını iç duyunun bütün verilerinden arıtmış olduğunu görüyoruz. Kendisini iç duyu aracılığıyla tanıdığı biçimiyle benlik, kendisini deneyimde, *a priori* zaman formu aracılığıyla ve kategoriler uyarınca kavrayan, yalnızca fenomenal benliktir. Bütün nesnel bilgilerin *a priori* koşulu olan transandantal ben bir iç duyu verisi değildir. Bu noktada o denli paradokslu bir durum söz konusudur ki, Kant'ı da epeyce uğraştırdığı görülebilir: kendisini bir varoluş olarak gösteren kendiliğinden bir edim olması nedeniyle *Ich denke* basit bir analiz zonucu gibi düşünülmeye pek elverişli değildir. Kant'ın kendisi de *düşünüyorum'* un "ampirik bir önerme" olduğunu ve varoluşu analitik olarak içerdiğini iki kez dile getirmiştir: bu durumda biz kendimizi, bütün veri olanların uymak durumunda oldukları koşullara uymayan veri, *a priori* varoluş kavramı ya da kategorisi altına girmeyen bir varoluş karşısında mı bulmaktayız? Aslında Kant, sezgi tarafından malzemesi sağlanmadığı takdirde *düşünüyorum* ediminin söz konusu olamayacağını, onun varoluşunun algılanmasının, her zaman ona madde olarak katkıda bulunan, ampirik sezgiye bağlı olduğunu bize söylemektedir. Bununla birlikte, o, soyutlama yoluyla, kendi başına bir varoluş olarak kavranılmaktadır. Çünkü *Ich* yalnızca bir "mantıksal özne", bir önermenin ögesi değil, bir edim ve bir ilkedir.

Görmüş olduğumuz gibi Kant'ın kritiği hazırlayan ilk yapıtı olan 1770 Dissertation'u konu olarak dünya kavramını ele alıyordu. Kant, daha o zaman, aklın bir bütün olarak düşünülen duyulur şeyler konusunda yani dünya konusunda, görünüşte biri de diğeri de aynı ölçüde meşru olan bir-

biriyle çelişik önermeler kurduğunu farketmişti: saf Aklın bu antinomisi, onun içine saplandığı bu çelişkiler, Kant'ı *Eleştiri'* de rasyonel kosmolojinin tümünün boş olduğunu bildirmeye iten nedeni oluşturur. Rasyonel kosmoloji dünyayı koşulsuz ve mutlak bir bütünlük yani şeylerin bütünsel bir dizisi olarak tasarlar: Kant'a göre kosmos, gerçekten de, bu sözcüğün başlangıçta demek istediği gibi, bütün idesinin kısımların idesini, önceden gelip belirlediği o durağan ve uyumlu düzen değildir. Kosmos şeylerin birbirine eklenmesinden oluşan bir bütün, hem eşzamanlı olan ama bizim bilme yasamızın gereği ardarda kavradığımız şeylerin bütünü, hem de gerçekten birbiri ardına gelen şeylerin bütünüdür. Her iki durumda da dünya, bize göre, tamamlanmış, zamansal bir dizidir, ama onun birliği -bu konunun altını çizmek yararlı olacaktır- dizinin sıralanışından önce değil sonra gelmekte ve kısımlarının birbirine eklenmesinden oluşmaktadır. Metafizik bu bütünlük hakkında *a priori* olarak ne diyebileceğimizi araştırır.

Kosmolojik ide, saf aklın ideleri arasında, koşulsuz olanın bir dizi olarak ortaya çıktığı tek idedir ve bu nedenle de Kant'a göre, antinomi biçimini alabilen tek ide olmaktadır. Çünkü bir dizi için mümkün iki *a priori* yüklem vardır; bir dizi ya sonludur ya da sonsuzdur. Bütün kosmoloji dünyanın sonlu bir bütünlük mü yoksa sonsuz bir bütünlük mü olduğu sorusundan ibarettir, ve bu bütünlük ne kadar değişik görünüme sahipse, soruna da o sayıda yaklaşım söz konusu olacaktır. Dünya şeylerin uzayda bir bütünü ve olayların zamanda ardarda gelmesidir. O halde önce onun uzayda sınırlı olup olmadığı ve zamanda bir başlangıcı bulunup bulunmadığı araştırılacak, ya da tersine, sınırsız ve başlangıçsız olup olmadığı incelenecektir. Dünya kendini oluşturan kısımların toplamıdır: kısımlara bölünmenin yalın ve artık bölünemez kısımlarda mı durduğu, yoksa, sonsuza kadar mı sürüp gittiği sorulacaktır. Dünya nedenden esere doğru giden bir bağ ile bağlanmış bir olaylar dizisidir: bu seride geriye doğru gidilince, acaba, ilk ve özgür bir nedene mi ulaşılır, yoksa bu işlem sonsuza kadar mı devam edecektir? Biz bir olayın imkanının kendisi de olumsal olan başka bir olaya bağlı olduğunu görüyoruz: olumsal şeyler, kendisi mutlak olarak zorunlu olan bir sınır üzerine mi dayanmaktadırlar, yoksa bu türden bir varlık mevcut değil midir?

İşte sorabileceğimiz dört soru, koşulsuz nedensellik üzerine sorabileceğimiz bütün sorular bunlardır; çünkü kategoriler listesi uyarınca, artan ya da eksilen büyüklükler dizisi, neden ve eserler dinamik dizisi ve olum-

sal ve zorunlular disizinden başka mümkün dizi yoktur.

Yine, her soru aklın, içlerinden birini seçmeye zorlayacağı iki terimi seçenek olarak koyar gibi görünmektedir. Oysa hiç de böyle değildir: bu dört sorudan herbiri, akıl tarafından bu konuda ileri sürülecek sonlucu savın, sonsuzcu savınkine eşit bir güçte savunulabileceği dört çatışmayı doğurmaktadır. Her savın ve karşı-savın ispatının ayrıntısına girmeden, ilkeyi açıklamak mümkündür. Sonlucu sav şimdi elde olan veriden hareket edip koşullar dizisinde geriye doğru yükselir ve bu geriye gidişin sonsuza kadar sürmesinin mümkün olmadığını gösterir; çünkü bu durumda koşulların tümünü elde etmek mümkün olmayacaktır; o halde şimdiki durumdan hareketle, hepsinden önce gelen bir ilk ana yükselmeli, mevcut mekandan hareketle bir sınıra (birinci çatışma), bileşik olandan hareketle yalın olanlara (ikinci çatışma), şu anki bir eserden hareketle özgür bir nedene (üçüncü çatışma); olumsal olandan hareketle zorunlu olana (dördüncü çatışma) yükselmelidir. Sonsuzcu karşı-sav ise sonlucu savın varsaydığı sınırdan hareket eder ve böyle bir sınırın varlığının bilgi koşullarına ters düştüğünü gösterir; bir olayın zamanda kavranılışı, her zaman için, ondan önce gelen bir başka olaya göredir, bir nesnenin yeri de, aynı şekilde, onu çevreleyen başka nesnelere göredir (birinci çatışma); ayrışımın (décomposotion) sınırı olarak kabul edilen bileşen (compostant) uzayda bulunması ve bunun sonucu olarak da bölünebilir olması koşuluyla bileşendir (ikinci çatışma); özgür neden, eğer kendisi de bir başka nedenin eseri değilse nedenler zincirini koparır (üçüncü çatışma); mutlak zorunlu olarak kabul ettiğimiz varlık ise, varlık nedeni hiçbir yerde bulunmayan varlıktır (dördüncü çatışma).

Kant , hem savların hem de karşı savların ispatında, bizim kendisi sayesinde koşulsuz dizi idesini oluşturduğumuz anlık işlemini inceler: bütün idesini oluşturmayı buyuran akıldır; ama aklın gerekliliklerini yerine getirmeye kendisini zorlayan anlık, yani eklemeli sentez yoluyla çalışan yetidir. Zaten antinominin püf noktası da buradadır: akıl, anlığa kendisi için yapılmamış olduğu bir işi yaptırmaktadır.

Bu önemli noktayı kavramak için, Kant'ın sözünü etmek istemediği tarihsel koşullara dönmek gerekmektedir. Newton'un nasıl, şeylerin bütünsel sistemi yerine, maddenin bölümlerini birbirine bağlayan temel yasayı geçirerek fiziği evren kavramından kurtarmış olduğunu gördük; bir taneciğin belirli bir zamandaki konumu ve hareketi, bütünsel bir tasarıdaki bir ayrıntı gibi değil de, diğer taneciklerle arasındaki, çekim yasasına uygun

ilişkileri tarafından belirlenmektedir; o halde, temel yasa kendisine sunacağımız bütün alanlar için yeterlidir. Yine Kant'ın bu fiziğin gerektirdiği bilgi türünü nasıl mutlaklaştırmış olduğunu görmüştük: transandantal tamalgı, duyarlılığın ona sunduğu çeşitliliğe birlik ve bağlantıyı sokmaktadır. Bunu, karşıt bir varsayımdan hareket eden antinomi izler. Bu varsayıma göre, çeşitlilik, anlığın bütün eylemlerinden önce, mutlak bir bütünsellik, anlığın sonradan gelip keşfedeceği bir evren oluşturmaktadır; şurası açıktır ki, bu varsayım çerçevesindeki akıl yürütmesi için, Kant'ın Analitik'te yazdığı herşeyi unutması gerekmektedir.

Kant Analitik'i işin içine karıştırdığı an, hem savların hem de karşı savların ispatları bütün akla yatkınlıklarını yitirirler; çünkü eğer deneyim nesneleri kendinde şeyler değil de fenomenseler, o zaman onların, anlığın onları düşünmekle kendilerine vermiş olduğu gerçeklikten önce hiçbir gerçeklikleri yoktur. Sonlucu sav, anlığı koşuldan koşula doğru geri gidişinde durdurmak istediğinde, bu sav bir fenomeni ancak ondan önce gelen bir koşulla bağlantısında kavrayabilen anlık için "fazla kısa" olmakta; sonsuzcu karşı-sav anlığın sentezci işleminin sonsuza kadar süregitmesini istediğinde ise, bu sentezini birtürlü bitiremeyen anlığa "fazla uzun" gelmektedir. O halde, dünyanın sınırlarını, maddenin en son bileşenlerini, özgür nedenleri, olumsal varlığın kendisine dayanacağı zorunlu varlığı bulma umudu yokolmuş, şeylerin sonsuzluğunu keşfetmek gibi altından kalkılamaz bir görev ise, anlamsız bir şey olarak bir yana itilmiştir. Antinomi böylece analitik'in dolaylı yoldan doğrulanması olmaktadır: bu bölüm bize, fenomenleri kendinde şeyler olarak ele aldığımız zaman hangi çelişkilere düşeceğimizi göstermektedir.

Fakat, onun da olumlu bir anlamı vardır: Kant'ta, hiçbir insan yetisinin, meşru kullanımının bulunması koşuluyla yararsız olmadığı gibi gizli bir aksiyom mevcuttur; kosmolojik ideler her ne kadar nesnelerin ne olduklarını bize göstermeye yarayan kurucu ilkeler (principes constitutifs) değilseler de, onlar bize, koşuldan koşula "ampirik geriye gidiş"in nasıl yapılması gerektiğini göstermek gibi düzenleyici bir kullanıma sahiptirler. Anlık koşullu olan şeye bir koşul arar; akıl ondan bu araştırmayı koşulların bütünü buluncaya dek bırakmamasını isteyerek hangi yönde araştırma yapması gerektiğini belirtir ve ona eylemini yönlendirecek olan bütünsellik idesini bir "keşif kurgusu" olarak sunarak, onu uyarır.

Antinominin bir başka olumlu sonucu daha vardır: o bize, özgürlük ve belirlenimcilik antik karşıtlığının mümkün bir çözümünü göstermektedir.

Evren uzayda yeralan bir büyüklüktür: matematik çatışmalar adını verdiğimiz ilk iki çatışma onu böyle ele alır. Evren aynı zamanda dinamik bir neden ve eserler bağıntısıdır, ve o dinamik çatışmalar denilen son iki çatışmada böyle görünmektedir. Oysa, uzayda büyüklük kavramı yalnızca fenomenlere ait olabilir; bunun sonucu olarak da, sav olsun karşı-sav olsun evrenin büyüklüğünden kendinde bir şey olarak sözeden herşey yanlış olacaktır. Neden için aynı şey söz konusu değildir: kategori kendi başına ele alındığında, görmüş olduğumuz gibi, genel olarak bir nesneyi gösterir, ve ancak bizim bilme yetimiz sayesindedir ki o, bize zaman içinde mümkün yalnızca bir deneyim nesnesini belirlemektedir; yalnızca, neden ve eserlerin deneyimde zorunlu olarak ardarda gelişi, neden kategorisine bir bilgi nesnesi sağlayabilecektir. Bundan özgür nedenin, yani varoluşu daha önce gelen bir neden tarafından belirlenmemiş olan bir nedenin varolmadığı sonucu çıkmamaktadır; bir neden, numenleri bilebilen sezgisel bir anlığa her türlü zamansal koşulun dışında böyle görünecekti. O halde aynı bir varlığın hem numen olarak özgür neden, hem de fenomen olarak, zaman içinde kendi kendisine görünmesi bakımından, belirlenmiş neden olmasına hiçbir engel yoktur. Mesela bütün gücünü bizim karakterimizden alan gerekçe ve dürtülerin belirlediği istemli eylemlerimiz disizi, "akılla kavranılabilir özellikte" bir fenomenin kendini göstermesi, tümüyle özgür zamandışı bir edim olabilirdi. Böylece çatışmanın hem savı hem de karşı-savı -özgür nedenlerin varolduğunu bildiren sav numenler konusunda, herşeyin belirlenmiş olduğunu söyleyen karşı-sav fenomenler konusunda- haklı olacaktı.

Özgürlük sorununun antinomiye bağlanışında epeyce zorlama olduğu açıktır. Gerçekten de sav neyi ispatlamayı istemektedir? Eserden nedene giden diziyi izleyerek bir ilk fenomene ulaşmanız gerekirdi; ama bir türlü kendiliğinden ortaya çıkan bir fenomen olan bu ilk terim ile fenomende kendisini dile getiren numenal neden arasında ne gibi bir ortaklık vardır? Niçin özgür olması sözkonusu olan tek neden, fenomende bana, benim ampirik benliğim ve istemim olarak görünen neden olmaktadır? Sonuncu olarak da, niçin matematik çatışmalar üzerinde olduğu gibi dinamik çatışmalar üzerinde de düşünmüyoruz? Çünkü fenomenal belirlenimcilikle olan ilişkisi konusunda neden kavramı üzerine söylediğimizi, mutatis mutandis, matematik büyüklükle ilişkisi konusunda nicelik kategorisi için söylememizi, akılla kavranılabilir karakter kuramına karşılık olacak bir ideal sayılar kuramına sahip olmamızı engelleyen hiçbir şey yoktur.

Bu oldukça güç çalışmalardan son derece önemli, ama Analitik'te zaten bulunan ve açıklanması için diyalektiğe gereksinmesi olmayan bir sonuç çıkmaktadır: bu, belirlenimciliğin yalnızca fenomenal nitelikteki değeridir; belirlenimcilik varlığın yasası değil, bizim bilgimizin bir yasasıdır. O, olduğu biçimiyle gerçekliğe değil, bizim tanıdığımız biçimiyle gerçekliğe uygulanır: bu durumda, her ne kadar, biz kendimizi iç duyu yoluyla yalnızca fenomen olarak tanımaktaysak da, eylemlerimizin belirlenimciliği bizim gerçek özgürlüğümüze karşı bir kanıt oluşturmaz.

Tanrı Kavramı, ruh ve dünya kavramları gibi insan aklının zorunlu bir ürünüdür. Kant, daha 1763'ten beri bir varlığı mümkün bir varlık olarak kavrayabilmemiz için bu imkanı zorunlu bir varlık üzerine temellendirmemiz gerektiğini göstermekteydi; ama O, bunda Tanrı'nm varlığının bir kanıtı bulduğunu sanıyordu. *Eleştiri'* de ise Kant, bu noktada, aklın kendisi aracılığıyla Tanrı kavramını oluşturduğu yöntemden başka birşey görmemektedir. "Bütün figürlerin sonsuz mekanı sınırlama tarzlarından başka birşey olmamaları gibi, şeylerin çeşitliliğinin tümü de onların ortak temelini teşkil eden en üstün gerçeklik kavramının çeşitli tarzlarda sınırlanmasından başka birşey değildir". O halde şeylerin imkanı temelini, bu şeylerin, kendisinin kusurlu kopyalarını teşkil ettikleri örnek (modèle) ya da en yetkin örnek (prototype) olan bir *ens realissimum'* da, saf akla ait bir İdealde bulmaktadır. Varolan şeylerin herbiri "tümüyle belirlenmiş"tir, bu, eğer birbirine karşıt bütün mümkün yüklem çiftlerini ele alırsak, her çiftten bir yüklemin bu şeye zorunlu olarak ait olacağı anlamına gelir. Oysa, açıktır ki, aşağı yukarı, bir insanın olumlu ve olumsuz değerlerini ancak, bir insanda bulunması mümkün olan bütün mükemmellikleri kendisinde bulunduran bir insanlık idealiyle karşılaştırma yoluyla belirleyebilmemiz gibi, bir şeyi tüm belirlenimleriyle ancak mümkün tüm olumlu gerçekliğe sahip olan bir varlığı temele alarak düşünebiliriz.

Bu *ens realissimum* var mıdır? Ontolojik kanıtın temellendirmeye çalıştığı budur: en gerçek varlık, demektedir. Kanıt, aynı zamanda zorunlu bir varlıktır; gerçekten de ondan varoluşunu çıkartın, olumlu bir gerçekliği çıkartmış olursunuz, ve artık onun en gerçek varlık olduğunu söyleyemezsiniz. Bu kanıta karşı Kant 1763 *İnceleme'* sindeki kanıtı yeniden ele alır: varoluş bir varlığın sahip olabileceği öz zenginliğine hiçbir şey eklemez; yüz mümkün thaler ile yüz gerçek thaler aynı yüklemlere sahiptir. Mümkün bir Tanrı, saf aklın bir ideali olarak varolan bir Tanrı ile aynı rolü oynar. O'nun mümkün oluşu varolmasını gerektirmez.

Kosmolojik kanıt ya da a *contingentia mundi* ise Tanrı'nın varoluşunu, deneyim konumuz olan şeylerin taşıdığı olumsallık özelliğinin, onların üstünde varolan ve onların temelini oluşturan zorunlu bir varlığı gerektirdiğini göstermekle kanıtlamayı dener: bu, İngiliz tanrıcılarının tanıdığı bir savdır ve bilindiği gibi onlar bu savı, bu zorunlu varlığın Tanrı'dan başkası olamayacağını göstererek tamamlıyorlardı. Bunlar Kant'ın da bu kanıtta ayırdettiği iki andır; önce: eğer birşey varsa zorunlu bir varlık da var demektir; sonra: zorunlu varlık Tanrıdır. Birinci anı kabul edilmiş sayarsak, geriye bu yolla ispatlanmış olan varlığın maddeyle ya da panteistlerin uydurma Tanrı'sıyla bir ilgisi olmayıp kişisel ve yaratıcı olan Tanrı olduğunu ispatlamak kalmaktadır. Bunun için ise *ens realissimum'* dan başka bir zorunlu varlığın olmaması gerekmektedir. Ama, biz bunu yalnızca, *ens realissimum'*un kavramı sayesinde varolduğunu bildiren ontolojik kanıt dolayısıyla bilmekte değil miyiz? Öyleyse, kosmolojik kanıt, boşluğu gösterilmiş olan ontolojik kanıtla tamamlanmak zorundadır.

Geriye kanıtların en ünlüsü, Kant'ın da içinde bulunduğu çağın gösterdiği ilgiyi paylaştığı fiziko-teolojik kanıt ya da ereksel nedenler yoluyla kanıt kalıyor: şeylerde deneyim sonucu gördüğümüz uyumlu düzenden hareketle ve bu düzenin olumsallık özelliğini kavrayarak, bir düzenleyici bilge idesine varırız. Ama, demektedir Kant, bu bilge ve esirgeyici varlık Tanrı adını verdiğimiz mutlak güçte ve yaratıcı varlık mıdır? Şeyleri düzenlemek onları yaratmak demek değildir, ve, eğer düzenlemiş olduğu şeylerin olumsallık özelliğinde O'nun yaratıcı olduğu sonucunu çıkartmamız için bir sebep görmeseydik, bu kanıt bizi çok büyük ama sonlu güçte bir varlığın varolduğu sonucuna götürecekti. O halde, fiziko-teolojik kanıt, kendisi de ontolojik kanıta bir dayanak aramakta olan kosmolojik kanıta dayanmaktadır.

Bu spekülatif teoloji eleştirisi, Tanrı konusunda sahip olduğumuz kavram O'nun varoluşunu içermedikçe, evren deneyimi üzerine temellenen akıl yürütmenin bizi Tanrı'nın varolduğu sonucuna asla götüremiyeceğini göstermekten ibarettir; ama saf düşünce de deneyimden daha ikna edici değildir. Saf düşünce, hatta *ens realissimum* kavramına sahip olduğu ayrıcalıklı durumda bile, burada tümüyle eksikliği görülen duyusal bir sezgi (intuition sensible) olmaksızın, bir varoluşu asla ispatlayamaz.

Saf Aklın Eleştirisi , o halde, şu soruya tam bir yanıt getirmektedir: bir kavram bir nesneye nasıl karşılık olabilir? ya da: sentetik *a priori* yargılar nasıl mümkündürler? Bir nesne bir kavrama uzay ve zaman *a priori*

sezgilerinde figür ve sayı olarak kurulmuş olması koşuluyla karşılık olabilir; matematik bilimlerin nesnelerinin durumu budur ve bu bilimlerin sentetik *a priori* yargılara sahip olmalarını mümkün kılan şey de budur. Yine kavram, kendisi uyarınca duyusal sezginin çeşitliliğinin, bir deneyim nesnesi mümkün olsun diye, birbirine bağlandığı *a priori* bir kural verdiği zaman bir nesneye sahip olabilir: töz, neden kavramları ve fiziğin sentetik *a priori* yargıları böyledirler. Ama metafiziğin sentetik *a priori* yargıları bu iki durumdan hiçbirine girmezler; onun nesneleri, ruh, dünya yada Tanrı bir duyusal sezgide kendilerini göstermezler, ve onlar mümkün bir deneyimin koşulları da değildirler: bu, onların hiçbir nesnel değer taşıma iddiasında bulunamadıklarını gösterir. Böylece, *mathemata*'lar başarıyla ilerlerken metafiziğin ifadeleri, *dogmata*'lar, sonuçsuz bir savaşımın içinde hiç durmaksızın çatışırlar.

HEGEL'DE KÖLE EFENDİ DİYALEKTİĞİ ÜZERİNE NOTLAR*

T. Bumin

1. Robinson ve Cuma.

"Özbilinç ancak başka bir özbilinç için (kendinde ve kendi için) varolduğu ölçüde kendinde ve kendi için vardır." Hegel'in *Fenomenoloji'* sinde yeralan bu ünlü cümle, idealizmin doruğunu temsil eden filozofun, bilinci, hem idealizmin hem de materyalizmin onu hapsettikleri epistemolojik solipsizmden kurtaran savını dile getiriyor.

Bu savı kavramak yani kavramın modern çağlarda Descartes'ın *Cogito'* suyla birlikte yaşamaya başladığı felsefi serüvenin Hegel'de ulaştığı konumu değerlendirmek, Descartes'm *Cogito'* suna olduğu kadar Kant'm *Transandantal Ben'* ine de yeniden bakmayı gerektiriyor.

Descartes, *Cogito'* nun bireysel nitelikte bir deneyimin sonunda ulaşılan bir hakikat olduğunu belirtir. Onu Descartes'm kendisi, belli bir anda, belli bir yerde bir hakikat olarak elde etmiştir. *Cogito* Descartes'm kendi bilinci ve onun bu bilince ulaşma yolunda yaşadığı bireysel serüvenin ürünü olmakla birlikte, Descartes, bu serüveni dile getiren otobiyografik nitelikteki metinlerinin okunmasıyla, herkesin (yani tüm diğer bilinçlerin)

* Bu yazı daha önce *Defter'* in altıncı sayısında aynı başlıkla yayınlanmıştır.

aynı sarsılmaz hakikate ulaşacağını vaadeder. Tabii, önkoşul, Cogito-öncesi kuşku sürecinin gerektiği gibi (ne fazla uzun ne de fazla kısa) yaşanması ve böylece Cogito' nun dile getirdiği apaçık hakikatin gözleri yeterince kamaştırmasıdır.

Kuşkunun yıkıcılığına ve yıpratıcılığına karşılık (çünkü burada bilinç, ne dışdünya ne de kendi varoluşu konusunda hiçbir kesin hakikatin bulunmadığını adım adım keşfedecek, hatta hakikat olarak kabul ettiği herşeyin mutlak güçte ama kötü bir tanrının kaprislerinin ürünü olması olasılığının şokuyla sarsılacaktır), varılan sonucun hiçbir septiğin çürütemeyeceği kadar sağlam oluşu, filozofun doğru yöntemi bulduğunu gösterir gibidir.

Ama aslında nedir bu sonunda varılan nokta? Cogito neyin bilincidir? Descartes, onun en azından düşünen birşey olarak varolduğunun bilinci olduğunu söyler. Kuşkunun yıktığı alanların enginliği üzerinde yükselen bu küçük ama güvenli ada, ilk anda, gelecekte üzerinde bütün hayatın ve dünyanın yeniden kurulacağı bir toprak gibi görünmektedir. Ama, Descartes, hayata ve dünyaya bu adadan hareketle atlamaz; hatta kendisinin bir bedene sahip olduğu sonucunu bile bu ilk hakikat üzerinde temellendirmez. Descartes kendi bedeniyle, dış dünyayla, ve bu arada, diğer özbilinçlerle olan ilişkilerini, bir başka dolayım paranteze alındığında, kartezyen özbilinç, "acosmique" ve "asociale" bir özbilinç, bir dışdünya olarak evrenin ve diğer özbilinçlerin oluşturduğu toplumun dışında olarak tanımlanmış bir özbilinçtir.

Kartezyen özbilinç, deyim yerindeyse, özbilincin felsefe tarihindeki "robinson"luk episodunu simgeler.

Kant'ın *Transandantal Ben*'iyle birlikte, özbilinçle dünya arasındaki sıkı ilişkinin gündeme geldiği görülür: dünyanın bilgisi ve kendinin bilinci, Kant tarafından, birbirinin karşılıklı koşulu olan iki bilinç figürü olarak tanımlanır. Artık, Valery'nin deyişiyle, "kendine dönmek, dünyaya dönmek, yani tam da kendinden başka birşeye dönmek" demektir.

Ama bu dünyanın neliği ve dolayısıyla bu bilincin kimliği üzerinde düşündüğümüzde, karşımıza ideal tipini Newton'da bulan (yani fizikçi-teorisyen) bir bilinç kimliğiyle, onun teorisinin konusunu oluşturan bir neseneler dünyası çıkar. Kant'ın dünyayı düşünen bilinç anlayışının, Descartes'ın (tanrılık dolayımını yoksayarak ve böylece fizik yapma olanağını elinden alırsak) yalnızca düşündüğünü düşünen (dolayısıyla analitik, totolojik) bilinç anlayışından sonra, önemli bir aşamayı temsil ettiği kuşku-

suzdur. Ama bu bilincin somut-tarihsel durumunu anlamadaki ilerleme, olsa olsa, Robinson'la uygarlığın ve tesadüflerin ona gönderdiği sandıklar arasındaki ilişkiyi açıklamamıza izin verecektir. Robinson'un karşısındaki diğer ve tek özbilinç figürü olarak nitelendirebileceğimiz Cuma ile olan ilişkisini değil.

Oysa, Hegel'in hareket noktası, Köle ve Efendi ilişkisi (Cuma ile Robinson ilişkisi) olarak karşımıza çıkar. Hegel'de insan, özbilincine, ne Descartes'da olduğu gibi filozofun aldığı bir kararla başlatılan kuşku sürecinin sonucunda, ne de Kant'ta olduğu gibi, dışdünyayla ilgili her bilgimize kaçınılmaz olarak eşlik eden bir ben bilinci olarak ulaşmaz. Herşeyden önce Hegel'e göre özbilince giden süreç bir bireyin hayatına sığmayacak kadar uzun, insanlık tarihine yayılmış bir süreçtir. Bu nokta, izbilinç alanına toplumla birlikte tarih boyutunun da katılması anlamını taşır.

2. Efendinin varoluşsal tragedyası.

"Bu nedenle, Özbilincin kökeninden sözetmek, zorunlu olarak "Özbilincin özerkliğinden ve bağımlılığından, Efendilik ve Kölelikten" sözetmek demektir". Hegel *Fenomenoloji*' de, özbilincin oluşundan sözederken, Köle Efendi diyalektiğine önemli bir yer ayırır. İnsan olmak, insan olduğunun bilincine sahip olmak, özbilinçli olmak demektir. Ama insan, tam olarak insan olmadan ve öyle olduğunun bilincine sahip olmadan önce (ya da, daha doğrusu bu sürecin başlangıcında) zorunlu olarak, ya köle ya da efendidir. O bir özbilince sahip olmadan önce ya bir köle ya da bir efendi olduğunun bilincini taşır.

Çalışmak ve böylece doğanın bağımlı kılıcı, zorlayıcı yönüyle uğraşmak durumunda bulunmadığı ve köle onunla doğa arasında koruyucu bir ekran görevini üstlenerek onun doğadan bağımsızlaşmasını sağladığı için Efendi, hem doğayla ilişkisinde hem de diğeriyle (köleyle) ilişkisinde,ilk yaklaşımda, üstün durumda görünür. Oysa daha derin bir inceleme, onun bu üstünlüğünün aslında bir açmaz, efendinin trajik açmazı olduğunu ortaya koymakta gecikmeyecektir. Başlangıçta (ölesiye savaşta) kendisini bir insan olarak diğerine kabul ettirmek amacıyla hayatını tehlikeye atmış ve böyle davranmayarak biyolojik varlığını tıpkı herhangi bir canlı gibi en yüksek değer olarak görmekten kendini kurtaramayan köleye kendisini kabul ettirmiş olan efendi, tam da kendisini kabul eden bu diğerinin bir köle olması nedeniyle *kabul edilme*'nin getireceği *doyumu* duyamayacaktır. Çünkü bir köle tarafından bir insan olarak kabul edilmek, kendisinin bir insan olarak kabul etmediği diğeri tarafından kabul edilmek demektir.

Oysa doyurucu tam bir kabul ediliş karşılıklığı gerektirir. Bu doyumsuzluğu yaşayan efendi, onu giderme olanağından da yoksundur; çünkü onu gidermek, diğerini kabul etmek, yani uğruna hayatını tehlikeye atarak elde etmiş olduğu efendilik durumunu yadsımak anlamına gelecektir.

Efendinin bu varoluşsal açmazına karşılık köle, seçmediği ama katlandığı bir konum olan köleliği yadsımaya istekli ve hazırdır. Onun önündeki tek engel, efendiyle ölesiye savaşta, onu kölelik durumunu kabule, yani kendisinin kabul edilmesini istemeden diğerini kabule zorlayan tek şey olan *korkudur*.

3. Kölelik ya da korku felsefeleri.

Fenomenoloji' de kölelik yalnızca bir bilinç figürü olarak karşımıza çıkmaz. Stoacılık, Septisizm ve Hristiyanlık gibi felsefe tutumları ya da dünya görüşleri de birer köle felsefesi olarak tanımlanır.

Stoacı zincire vurulmuş da olsa, tahta çıkmış da olsa, düşündüğü sürece özgür olduğunun, bir insan olduğunun bilincindedir. O, kendini kuşatan maddesel, toplumsal dünyayı değersiz bularak düşüncede yadsır. Bu felsefeler, Hegel'e göre, onu gerçekte yadsımaktan, yani onu gerçekten değiştirip dönüştürecek bir praksisten korkmanın ürünleridir. Kölece düşünceler olarak bu felsefeler, kölenin ilk savaşta duyduğu korkunun ifadeleridir. Üstelik stoacı düşünce ve varolma tarzı, stoacı o çok değersiz bulduğu maddesel-biyolojik yaşamını kendisini öldürerek (felsefi bir ölümle) yadsımadıkça tutarsızdır da. Bir mantık terimi olarak tutarsızlığın varoluşsal karşılığı olarak Hegel, cansıkıcılığı verir. Bu nedenle Stoacı (felsefe tarihinin de gösterdiği gibi) ya kendini öldürmeye ya da (çok sıkıldığı için) stoacılık konumunu terketmeye adaydır. Kendini, öldüren stoacı ise, A. Kojève'in deyişiyle, artık, Hegel"i ilgilendirmez.

Stoacıyı, onun felsefi tutumunu derinleştirerek izleyen septik (ve, Hegel'e göre, aynı zamanda kaçınılmaz olarak nihilist) bilinç figürünün durumu çok büyük bir farklılık göstermez. Septik dünyanın yalnızca yetersiz değil, aynı zamanda da var bile olmadığını söyleyecektir. Ve septik için de geçerli olan mantıksal tutarsızlığın varoluşsal karşılığı ölüm olacaktır. Hegel'e göre, Hristiyan, özgürlük düşüncesinde daha ileri bir aşamayı temsil eder. Onunla birlikte, bu dünyada yaşamak, bir ceza olarak da anlaşılsa, göreli bir değere ve anlama kavuşur. Öte yandan, bu dünyadaki köle efendi ayrımı, öte dünyadaki tek efendi nezdinde geçersiz ilan edilerek, tümüyle tinsel alanla sınırlanmakla birlikte, yadsınır. (Hegel'in

bu bağlamda ele almadığı islam felsefesi üzerinde, bu açıdan düşünmek herhalde ilginç olacaktır. Ama biz burada, konuyu Hegel'in çizdiği çerçeveyle sınırlandırarak İslamın bir köle felsefesi olarak mı yorumlamanın daha doğru olacağı sorusunu sormakla yetinmek durumundayız.)

Köle felsefeleri, özgürlük bilincini dile getirmelerinin yanısıra, bu öznel özgürlüğü bilinci kuşatan dünyada gerçekleştirecek bir praksisin gereksiz olduğu düşüncesini temellendirmeyi de amaçlarlar. Oysa Hegel'e göre, hakikat öznel bir kanıdan fazla birşey, diğerleri tarafından kabul edilmeyi ve böylece nesnelleşmeyi gerektiren birşeydir. Bu nedenle bütün bu felsefeler, modern terimlerle söylersek, birer yanlış bilinç ürünü ya da birer ideolojidir. Ama Hegel, kendisini modernlerden ayıran bir tarzda, bu ideolojilerin yalnızca yanlış olduğunu düşünmez. Ona göre, hakikate doğru giden süreçte yanlışlıklar, zorunlu dolayımlar, anlardır; zaten hakikat bu sürecin tümünden, daha doğrusu, onu bir bütün olarak anlayan hegelci söylemden başka birşey değildir.

4. İnsan-Doğa-İnsan.

Bu üç terim arasındaki ilişki, özbilincin oluşunda yeralan temel ilişkilerin kaynağıdır. Hegel, bilinci doğaya gömülmüş olduğu noktadan, yani biyolojik varoluşundan başlayarak ele alır. İnsan yalnızca doğal bir varlık olmadığının bilincine, yani özbilincine, Kant'ta olduğu gibi *bilme* edimi yoluyla değil, biyolojik varlığın genel olarak içinde barındırdığı *istek* ten hareketle varacaktır. Çünkü bilme edimi, özneyi kendisine değil, nesneye gönderir ve dolayısıyla, onu özbilince değil, nesnenin bilgisine ulaştırır. Özne *istek* aracılığıyla kendisine dönecektir.

Tek başına ele alındığında, istenen şeyin isteyende bulunmayışından, yani yokluktan başka birşey olmayan isteğin tek olumlu içeriği yine istenen şeyin kendisinden gelir. Doğal birşeyi (mesela yiyecek) istemek, özneye, yalnızca biyolojik bir varlık olduğunun bilincini verecektir. Özne, ancak bir başka isteği isterse (yani istenmeyi, kabul edilmeyi isterse), yalnızca doğal olmayan bir varoluş bilincine ulaşabilicektir. Kabul edilmeyi istemek ve bunu elde etmek için savaşmak, efendinin eylemi (ve biricik insanca eylemi) olarak ortaya çıkar. Onu kölenin doğa üzerindeki eylemi (efendi için *çalışma*) ve *korku* (efendiden korku) izler. İnsan-doğa-insan ilişkisinin bu ilk uğrağında, efendi belli (ama yetersiz) bir doyuma ulaşmış, ama tam da bu doyum nedeniyle, her türlü değişim ve gelişim imkanından uzaklaşmış, köle ise, yenilmiş, ama tam da bu yenilginin getirdiği doyumsuzluk nedeniyle, tarihi yeniden yapmaya aday olarak görünür. Bu

süreç, zaten karşısındaki özneyi bir özbilinç olarak kabul etmiş bulunan kölenin bu kabulü karşılıklı bir kabul durumuna dönüştüreceği noktaya, yani herbir insan bireyinin kendisini olduğu kadar diğerlerini de birer insan olarak kabul edeceği, *tarihin sonu* demek olacak olan noktaya kadar süregidecektir.

A. Kojève türü bir okumayla *Fenomenoloji'* den yaptığımız bu kısa özet, bize şu saptamaları yapma imkanı sağlamaktadır: 1. Hegel özbilinci anlama çabasında, diğer bilinç felsefelerinden farklı olarak, maddesel, bedensel varoluşu yoksaymaz, tersine onu bilincin varlık koşulu olarak kabul eder; 2. Hegel insanın kuramsal edimlerine, bu çerçevede bir ayrıcalık tanımaz, onun pratik edimlerini de hesaba katar; 3. Bu bağlamda Hegel, kendisinden önce gelen bilinç felsefelerinde rastlamadığımız, *İstek, Çalışma, Korku, Karşılıklı Kabul* gibi, daha sonraları çağdaş felsefenin anahtar kavramları olacak olan kavramları felsefi düşüncenin alanına sokar; 4. Özbilinci belli bir oluş süreci çerçevesinde ele alarak, Hegel, bilinç felsefelerine, *zaman ve Tarih* kavramlarını merkez kavramlar olarak kazandırır.

5. "Zaman, kavramının ampirik varoluşu, buradaki varlığıdır."

Hegel, zamanın, kavramın bu dünyadaki varoluşu olduğunu *Fenomenoloji'* nin girişinde ve VIII. bölümünde iki kez söyler. Bu sözler, A. Kojève'e göre, felsefe tarihinin büyük dönüm noktasını dile getirir. Çünkü *Kavram ve Zamanı* özdeşleştirmek, özgür ve tarihsel tek varlık olarak insanı felsefenin merkezine koymak demektir. Gerçek kavramın, kendini ampirik olarak (bir insan, bir filozof aracılığıyla) kendine açmlamış varlığın zaman olduğu savı, aslında bütün bir felsefe tarihi boyunca belirlenmeye çalışılmış olan akılsallık ya da *Logos* anlayışına karşı bir meydan okumadır.

İnsansız doğa yalnızca *mekan* dır. Onun *Logos'* u yalnızca geometridir. İnsanın dışında zaman mevcut değildir, ya da olsa bile, onun insansal zamanla bir ilgisi yoktur. Çünkü, insansal olan, yani kosmik olmayan zamanda, belirleyici olan gelecektir. Oysa kosmik zamanda yalnızca geçmiş, geleceği belirler. Eğer zaman, yepyeni olanın ortaya çıkması, yani yaratım ve özgürlükse, bu durumda o, ancak insanda ve insan yoluyla varolabilir. Zaman, geleceğe ilişkin bir tasarı ışığında *şimdiyi* değiştirebilmektir; yani o praksistir, ve o halde, insandır.

Oysa Felsefe (Logos), kendi tarihinde, daha Parmenides'ten başlaya-

rak akılsallığı, öncesiz-sonrasızlık ve zaman-dışılık olarak tanımlamıştı. İdea-kavramları, değişken (ve o halde akılsal olmayan) ampirik dünyanın ötesindeki güvenli alanlara taşıyan Platon, aynı felsefe tutumunun izleyicisi ve doruğudur. Onları bu dünyadaki döngüsel (biyolojik) değişimin (dolayısıyla da zamanın) içine katan Aristoteles ise, zamandaki zamandışılığı anlamaya çalışırken, biyolojiyi tüm bilimlerin en yüksek örneği olarak sunar, ve dolayısıyla, yine "tarihsiz" bir varlık felsefesiyle yetinir.

Öncesiz-sonrasızlığın ancak kristallerde rastlanan mükemmelliğini özleyen akılsallık anlayışı, Parmenides'ten sonraki doruğuna Spinoza'da ulaşır. E. Bloch'un *Experimentum Mundi'* deki yorumları, Kojève'inkileri (çok daha şiirsel bir dille) destekler türdendir. "(Astronomik ve kosmik evren) Hegel'de, hiçbir zaman, gelip geçici ve zaten aşağı dereceden bir varlıktan başka bir biçimde ortaya çıkmaz: orada yıldızlar, gökyüzündeki cüzzam yaralarından, fizik yeryüzü ise ayaklarımızın dibine serilmiş koskoca bir kadavradan" başka birşey değildir. Kosmos, içinden bir kez insan tohumu çıkıp gittikten sonra bir saman yığınına dönüşecek bir kütledir Hegel'de. Buna karşılık, Bloch'un deyişiyle, Spinoza'nın tanrılaştırdığı kosmos-tözün o biricik ve mükemmel okyanusunda "zaman eksiktir, tarih eksiktir, gelişim ve somut çoğulculuk eksiktir". Spinozacılığm, sonsuzluk görünüşü altında bize sunduğu bu baştan başa nesne-tözle dolu ve mükemmel, ama tam da mükemmel olması nedeniyle, içinde hiçbir ereksselliğe (ve dolayısıyla insana) yer bulunmayan evren imgesinde, zaman, "sanki, dünyanın zorunluluğunda, öncesiz ve sonrasız bir öğle vaktinde" durakalmış gibidir.

Zaman ve Kavram (dolayısıyla da insan, ya da tarih ve kavram) hesaplaşmasının felsefe tarihinde, Hegel öncesi, en önemli uğrağı Kant'ta karşımıza çıkar. Kant'ta bu konu *Salt Aklın Eleştirisi'* nde yeralan Şematizm bölümünde açık bir biçimde ele alınır: Kavram (kategoriler), deney (ve o halde, zaman) öncesidir, *a priori* dir. Bu, kavramın öncesiz-sonrasız olduğu, zaman ve tarihüstü olduğu ve sonuç olarak da, Kant'a göre akılsallığın, tıpkı Parmenides için olduğu gibi, insansal zamanın ötesinde yeraldığı anlamına gelir.

Buna karşılık, Kant, "görüsüz kavramların boş, kavramsız görülerin ise kör" olduğunu dile getiren ünlü önermesiyle, kavramla (logosla) zaman (ampirik içerik, bu dünya) arasında sıkı bir bağın olduğunu belirtmiş ve böylece, felsefe tarihinde önemli bir devrimi gerçekleştirmiştir. Bu önermeyle Kant, anlamak, bilim yapmak için yalnızca düşünme ediminin

yeterli olmadığını, ayrıca, düşünülecek, veri olan bir içeriğin, veri olan içerikler bütünü olarak *Dünya* nın gerektiğini dile getirmiştir. Kant'tan sonra, kavramın yalnızca kendini düşünmesi, yalnızca kendine göndermesi, yani Parmenides-Spinozacı bir varlık ve akılsallık (Logos) anlayışı imkansızdır.

Bununla birlikte, Kant'ın *kavram ve dünya* arasında kurduğu bu sıkı ilişki, insan ve dünya arasındaki ilişkiler yumağını anlamaktan, açıklamaktan uzaktır. Çünkü burada insan, dünyayı anlayan insan, yani kuramsal benlik olarak tanımlanmaktadır.

Kojève'e göre, Kant, daha başından bu yana kendi sisteminde insanın özgür yönüyle, doğal yönü arasında gizli bir çatışmanın bulunduğunun farkındadır. Bu, insanın doğal yani belirlenmiş, geometrik-fizik yönüyle, doğal olmayan, çünkü doğal olanı yani verili, belirlenmiş olanı aşan, yaratıcı ve belirleyen yönü arasındaki çatışmadır. İnsanın aynı zamanda ve aynı bağlamda belirlenmiş ve belirleyici olması mümkün olmadığı için Kant, bu çelişkiyi, bir fenomen olarak (yani doğal bir varlık olarak) insanla, bir numen olarak insan arasındaki ayrıma taşımıştır. Böylece insan, aslında, Kant'ın sisteminde hiçbir çelişkiye kaynaklık etmez. Ama insanı, ya da herhangi bir şeyi hiçbir çelişkiye düşmeksizin anlamak anlamanın bütün anlamlarını beraberinde, zorunlu olarak getirmediği için, zaman ve kavram, ya da insan ve dünya ilişkisini ve aynı biçimde, bu ilişkinin kaçınılmaz dolayımı olan insan ve diğer insan ilişkisini anlamak (anlamaya çalışmak) için Hegel'i beklemek gerekecektir; Hegel, açık uçlu ve çok yanıtlı bir bilmece gibi, bizi kendisinin hiç hesaplamadığı yönlere göndereceği için...

