HANS HEINZ HOLZ • DEVRİMİN CEBİRİ

FELSEFENİN AŞILMASI VE GERÇEKLEŞTİRİLMESİ-I

DEVRİMİN CEBİRİ

HEGEL'DEN MARX'A

HANS HEINZ HOLZ

ALMANCADAN ÇEVİREN: SADIK USTA

Yordam Kitap

Hans Heinz Holz (1927-2011)

Felsefe profesörü ve Marksist teorisyen. Almanya Komünist Partisi'nin (DKP) güncel programının yazarlarındandır. Teori dergileri *Topos* ile *T&P*'nin (Teori ve Pratik) yayın kurulunda yer aldı.

Çocukluğu Almanya'da Hitler iktidarı altında geçti, henüz çocuk yaşta birkaç ay hapis yattı.

Mainz Üniversitesi'nde Otto Friedrich Bollnow'un danışmanlığında yazdığı "Varlığın Öztanımı" başlıklı doktora tezi, siyasi nedenlerle reddedildi. İkinci doktora girişimini ise Doğu Almanya'da ünlü filozof Ernst Bloch'un danışmanlığında başlattı. Bu kez de Bloch'un Doğu Alman Cumhuriyeti yönetimiyle yaşadığı ideolojik sorunlar nedeniyle doktora tezini savunamadı. 1956 yılında başladığı tezi ancak 1969 yılında kabul edildi.

1971 yılında Marburg Üniversitesi'nde profesörlüğe kabul edilen Holz, 1978 yılında Groningen Üniversitesi'ne (Hollanda) atandı, emekliliğine kadar orada çalıştı.

Holz'ün *Felsefenin Aşılması ve Gerçekleştirilmesi* üst başlığını taşıyan üç ciltlik yapıtı, onun 50 yıllık felsefi çalışmasının özünü oluşturan başyapıtıdır. Holz, kapsamlı yapıtında hem modern anlamda Hegel'le başlayan diyalektiğin günümüze kadarki izini sürmekte hem de felsefe tarihinden hareketle pratiğin (siyasetin) felsefeyle olan kopmaz bağına Marx'tan ilham alarak dikkat çekmektedir.

Devrimin Cebiri–Hegel'den Marx'a başlıklı birinci cildi takip eden ikinci ve üçüncü cildin başlıkları da şöyledir: *Maddi Güce Dönüşen Teori–III. Enternasyonal Klasikleri*; *Pratiğin Kapsam Alanları–Şafak Tanrısı ve Minerva'nın Başkuşu.*

Yazarın *Sosyalizmin Yenilgisi ve Geleceği* kitabı da (2010) Yordam Kitap tarafından yayımlanmıştır.

Eserin Orijinal Adı

Die Algebra der Revolution
Von Hegel zu Marx

(Aurora Verlag, Berlin, 2010)

Felsefenin Aşılması ve Gerçekleştirilmesi

Cilt I: Devrimin Cebiri Hegel'den Marx'a

Hans Heinz Holz

Almancadan Çeviren:
Sadık Usta

Yordam Kitap: 291 • **Felsefenin Aşılması ve Gerçekleştirilmesi** - I • Hans Heinz Holz
ISBN 978-605-172-182-8 (Tk) - ISBN 978-605-172-183-5 • *Çeviri:* Sadık Usta
Düzeltme: Baha Okar • *Kapak ve İç Tasarım:* Savaş Çekiç
Sayfa Düzeni: Gönül Göner • *Birinci Basım:* Şubat 2017
© Hans Heinz Holz, 2015 © Yordam Kitap, 2016

Yordam Kitap Basın ve Yayın Tic. Ltd. Şti. (Sertifika No: 10829)
Çatalçeşme Sokağı Gendaş Han No: 19 Kat:3 34110 Cağaloğlu - İstanbul
Tel: 0212 528 19 10 • **Faks:** 0212 528 19 09
W: www. yordamkitap.com • **E:** info@yordamkitap. com
www.facebook.com/YordamKitap • www.twitter.com/YordamKitap

Baskı: **Yazın Basın Yayın Matbaacılık Turizm Tic.Ltd.Şti.** (Sertifika No: 12028)
İ.O.S.B. Çevre Sanayi Sitesi 8. Blok No: 38-40-42-44
Başakşehir-İstanbul
Tel: 0212 565 01 22

Felsefenin Aşılması ve Gerçekleştirilmesi

Cilt I: Devrimin Cebiri Hegel'den Marx'a

İçindekiler

Önsöz 9

Öndeyiş
Leibniz'den –Hegel Üzerinden– Marx'a 13

Sunuş
Hegel Felsefesinin Getirdiği Yenilik ve Etkisi 33

Avrupa Üzerindeki Etkisi 36
Günümüzde Hegel Düşüncesi 38
Açık ve Kapalı Sistem 40

I. Kısım
SPEKÜLASYON VE PRATİK 45

Hegel'de Spekülatif Felsefenin Birinci Kavramı 47
Hegel'in Esas Metafizik Hakkındaki Düşünceleri 62
Hegel'in Metafiziği ve Fransız Devrimi'nin Ruhu 85
Metafiziğin Siyasal Boyutları 100

II. Kısım
HUKUK, DEVLET VE ÖZGÜRLÜK. SİYASETİN METAFİZİĞİ ... 113

Devrim, Eleştiri ve Hegel'de Hukuk 115
Hegel'de Tekille Genel Arasındaki
Mantıksal Bağlantı Olarak Özgürlük Kavramı
ve İhtiyaçlar Sistemi Çerçevesinde Bireyle
Toplum Arasındaki Reel Tarihsel Bağlantı 159

III. Kısım
TEORİDEN MADDİ GÜCE 193

Marx Öncesi Hegel Eleştirisi 195
Hegel'in Mirası ve Felsefenin Dönüşümü 203
Hegel Eleştirisinin Yapısal Şekli 216
Felsefi Ara Bağlantı: Adolf Trendelenburg 225
Yapının belirlenmesi:
Ters Yüz Etmeden Yansımaya 239
Hegel Eleştirisinin Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisinde
Somutlanması 246
Komünist Manifesto Tarihsel-felsefi Analiz
ve Siyasal Çağrı 258
Lange'den Lenin'e Materyalizm 291

Önsöz



Siyasal felsefe, siyasallaştıran felsefe olmadığı gibi felsefe yapan siyaset de değildir. Aynı şekilde o, siyasetin felsefesi de değildir. Siyasal felsefe, siyasalın (devlet) müdahaleyle kavranmasına, yani toplumun devletsel yapısına, yurttaşlık durumuna ve insanların toplumsal yaşamının örgütlenme biçimine bir müdahaledir. O, felsefi siyaset olarak siyasal etkinliğin kategorik yansımasıdır. Hem mevcut olanın hem geçmişte kalanın hem de geleceği yaratacak olanın gelecek tasarısının koşullarını eleştirerek hesaba katar.

"Felsefenin Aşılması ve Gerçekleştirilmesi"* (*Aufhebung und Verwirklichung der Philosophie*) üst başlığıyla bir araya getirilmiş olan bu üç cilt, her ne kadar siyasal felsefeye bir katkı olarak düşünülmüşse de, gene de bunlar, saf felsefeden bahsederken bile aslında siyasal metinlerdir. Felsefenin aşılması ve gerçekleştirilmesi genç Marx'ın siyasal programıydı. Onu ilgilendiren, statükoyu kırmak için şu veya bu şekilde felsefeye uygun davranan siyasal partilerdi ki burada söz konusu olan onların yönelimiydi. "Mart öncesi"** dönemde siyasal partilerin Hegelcilik alanında yürüttükleri mücadele, esasta kuramsal araçların kullanıl-

---

* Hegel diyalektiğini en iyi ve en kolay şekilde "aşma" terimi anlatır. Almancadaki "aufheben" terimi, felsefi-diyalektik açıdan üç anlama gelir: Olumsuzlama, içererek koruma ve el üstünde tutarak aşma. *–çev.*

** "Mart Öncesi" kavramıyla 1815-1848 yılları arası kastedilmektedir. Coğrafi olaraksa, 1815'te Viyana Konferansı'ndan sonra kurulan Alman Birliği'nin kapsadığı bölge kastedilmektedir. *–çev.*

dığı teorik bir mücadeleydi. Bu süreç, özellikle Marx ve Engels'in Genç Hegelciliğe yönelik eleştirilerinde ve *Komünist Manifesto*'da ortaya çıkmıştır; sonradan bunun etkisini, III. Enternasyonal'de siyaset içinde erimiş felsefe olarak da göreceğiz. Neticede felsefe, komünizmin tarihsel sürecinde ve ona paralel dönemlerle birlikte değişikliğe uğrayacaktır.

Her eleştirel ve yapıcı adımda, Hegel'in siyaset ve felsefe ilişkisini düzenleyen düşünsel deneyimleri işlenmektedir. Bir bakıma Hegel'i, geçmiş döneme ait metafizikle yeni tip felsefeyi ayıran bir kopuş çizgisi olarak ele almak gerekir. 20. yüzyıldaysa felsefe yapmanın tayin edici ilkeleri, aktif parti önderleri tarafından saptanacaktır ki bu tavır, esas olarak siyasetle felsefe ilişkisini belirleyecektir.

Hegel, tarihi, çemberlerden oluşan bir büyük çember olarak tahayyül etmişti; onun tahayyül ettiği modeli, eğer Olimpiyat'ın simgesi olan ve birbirinin üzerine oturan çemberleri düşünürsek, birbiriyle temas eden ama aynı zamanda kesintiye uğramadan sürekli diğerinin dışına da taşan, çağdan çağa, formasyondan formasyona girmek suretiyle ileriye doğru akan bir şekilde geliştirmek isterdim. Her dönem kendi içinde kapalı ama aynı zamanda devamını da kendi içinden çıkaran bir model. 19. yüzyıl Marx'ın, burjuva toplumunun bir yansıması olan Hegel felsefesine karşı mücadelesini görürken, 20. yüzyıl da Lenin'in, burjuva toplumunun kendisi mahvetmesine neden olan emperyalizme karşı mücadelesine tanıklık etmektedir. Hegel'den Marx'a kadarki diyalektik, burjuva toplumunun aşılmasının biçimini ortaya koymaktadır. Lenin ve Gramsci'nin diyalektiği ise aşma pratiğinin araçlarıdır. Bunların her biri, birbirinden bağımsız olmakla birlikte, birinin öncekinden kaynaklandığı iki farklı sorunsaldır da. Felsefenin aşılmasının ve gerçekleştirilmesinin programı, Feuerbach üzerine oluşturulan 11. Tez'i de kapsar. Marx açıktan Hegel düşüncesinin bir sınıra dayandığını

ve dolayısıyla onun aşılması gerektiğini, Genç Hegelcilerinse söz konusu sınırı yanlış bir yönde takip ettiklerini ortaya koymuştu. İlk aşamada Marksist felsefe, Hegel'den hareket ederek, ama onu ters çevirmek suretiyle yeni bir toplumsal formasyonu devrimci bir dönüşümle yaratırken, felsefeyi de salt kuramsal konumundan teori-pratik konumuna ilerletmişti.

İkinci aşamaysa, felsefenin, devrimci mücadelenin bilinçli bir yansımasına (yansımanın yansıması) dönüştürülmesini, yani onun, toplumsal pratiğin belirli bir uğrağına ve aracına dönüştürülmesini kapsamaktaydı.

İçinde bulunduğumuz üçüncü aşamadaysa felsefenin işlevleri, pratiğe dönük bilimsel bakış açısının yorumlanmasını sağlayan bir konuma kadar ilerletilmelidir. 21. yüzyıl, kendi bilincine erişmeyi bilen yeni bir toplumun diyalektik yapısının nasıl bir yansıma tarzıyla yaratılacağını ortaya koyan bir görevle karşı karşıyadır. Toplumsal pratiğin kavramsal kapsamı, kendisini, hangi tür kategoriler alanında gösterecektir? Tabii ki buna ilişkin perspektifler, özgün felsefi araçlarla ortaya çıkarıldıklarında gösterilebilecektir.

Felsefenin kendine has biçimsel belirlenimleri vardır. Diyalektikle ilgili olanın gelişimini, kendimce *Diyalektiğin Sorunsal Tarihi* adlı ciltte ortaya koymaya çalıştım; ve bu arada onun yapısal koşullarının sistematiğini, *Dünya Tasarımı ve Yansıma* adlı eserde açıklığa kavuşturmayı denedim. Her iki inceleme, disiplinlerarası bir yöne sahiptir. Burada diyalektik felsefenin, felsefe olarak *ne* ve *nasıl* olduğu ortaya konmaya çalışılmıştır. Felsefe, eğer felsefe olmak istiyorsa, siyasal (sadece siyaset hakkındaki düşünce olarak kavranmayan) olduğunu, yani temel kategorilerinde siyasal anlamın da içkin olduğunu göstermeli, ama aynı zamanda özgün felsefi sorunları da incelemelidir. Bu açıdan Hegel diyalektiği, hem biçimsel hem de içerdiklerinin ortaya konması anlamında –örneğin hukuk felsefesi, tarih fel-

sefesi, tinin görüngüsü– ilk kez geliştirilmiş bir sistemdir. Haklı olarak Aleksandr Herzen onu {Hegel felsefesini}* "devrimin cebiri" olarak adlandırmıştı. Lenin, her Marksistin temel eğitiminin vazgeçilmez unsuru olarak öğrenilmesini zorunlu kıldı. Bu açıdan, "Felsefenin Aşılması ve Gerçekleştirilmesi" üç cilt olarak tasarlandı. Eserlerin amacı, felsefenin siyasal dönüşüm sürecindeki görev alanlarını tarif etmek; bir bakıma felsefenin Marksist Leninist kavrayışının yapı taşlarını, hem devrimci süreçlerde hem de komünizmin kuruluş aşamasında bir araya getirmektir.

Bunu yaparken birleştirmeye çalıştığım sistematik düşünceyi bir Babil Tuzağı** olarak nitelendirmek, ancak felsefeye sözüm ona eleştirel yaklaşan, ama onu yıkıcı bir anlayışla ele alanların bir iddiası olabilir. Doğu Avrupa'da sosyalizmi kurmaya çalışan toplumların yıkılışından sonra bile, kendimi, Ekim Devrimi'ni yeni bir toplumsal yapı olan komünizme yönelişin tarihi olarak kabul edenler gibi, memnuniyetle dünya tarihine iyimser yaklaşanlardan biri olarak sayarım. Goethe için Valmy Topları'nın*** anlamı neyse, bizim için de Aurora zırhlısının**** top atışları aynı anlamı ifade eder.[1]

---

* Çengelli parantezler çevirmene aittir. Yay ve köşeli parantezlerse yazara aittir.

** Babil Tuzağı, bir yere sıkışmak anlamında. *–çev.*

*** Valmy Topları: 1792 yılında Fransız Devrimi'ne karşı saldırıya kalkışan birleşik Avrupa ordularının Paris yürüyüşü Valmy köyü yakınlarında durdurulmuştu. Bu tarihten itibaren Fransız orduları bütün cephelerde galip gelmiş ve uluslararası gerici saldırıyı püskürtmüşlerdi. *–çev.*

**** Aurora (Şafak, Tanyeri) zırhlısı, Ekim 1917 Devrimi'nde Çar'ın Kışlık Sarayı'na yönelik hücumu ve devrimci kalkışmayı haber veren top atışlarında bulunmuştu. *–çev.*

1 Bu eser, birçok akademik ve siyasi görevlerden kaynaklanan uzun süreli aralıklardan sonra tamamlanabilmiştir. Bu nedenle de Hegel alıntılarının bazıları eski, bazıları da yeni eserlerin baskılardan yapılmak durumunda kalındı.

Öndeyiş[1]

Leibniz'den –Hegel Üzerinden– Marx'a

19. yüzyılın yetmişli yıllarında, sanırım 1876 olmalı, Marx Engels'e bir mektubunda, Kugelmann'ın, Leibniz'in evinin yıkılışı sırasında (anlaşılan konut o günlerde yıkılmış) yıkıntıların arasından kurtardığı, çalışma odasına ait iki parça duvar kâğıdını, bir anı olarak saklaması için kendisine gönderdiğini anlatır ve eğer o parçalarla Londra'ya gitmiş olsalardı antika dünyasında büyük bir servete sahip olabilirlerdi, gel gör ki Hannover'de bunları çöpe atıyorlar, diyerek "ahmak" Hannoverlilerle alay eder.

Kugelmann'ın gönderdiği duvar kâğıdı parçalarının üzerinde desen olarak mitolojik tasvirler bulunuyor; birinin üzerine Neptün*, diğerineyse Amor** ve Psyche*** betimlenmiş. Marx onları çerçeveleterek çalışma odasının duvarına astığını

1 Söz konusu metin, 18 Ocak 2001 tarihinde Hannover'de verilmiş bir konferans notlarının tape edilmiş halidir. Bu konferansı vermeme neden olan olaysa şudur: 2001 yılındaki öğrenci konseyleri seçimlerinde, Burschenschaft {kökeni, 18. yüzyıla kadar giden halkçı-ulusalcı bir akım, ancak günümüzde muhafazakâr-sağcı bir örgütlenme} grubunun listesinin adı "Leibniz-Listesi"ydi. Haklı olarak Marksist gençler, bu sıfatlandırmayı protesto ederek tavır almışlardı. Bu tartışma üzerine Leibniz'in kimin mirası olduğu tartışması doğmuştu.

* Roma mitolojisine göre deniz tanrısı. *-çev.*

** Roma mitolojisine göre aşk tanrısı Amor, muhataplarını aşk oklarıyla avlardı. *-çev.*

*** Yunan mitolojisine göre aşk tanrısı Eros'un karısı. *-çev.*

yazar ve anekdotu şu sözlerle bitirir: "*You know my admiration for Leibniz*", benim Leibniz'e ne kadar hayran olduğumu biliyorsun.

Burada anlatılanlar şaşırtıcı gelebilir, çünkü Leibniz, Marx ve Engels'in eserlerinde neredeyse hiç yer almaz (Engels'in eserlerinde nadiren, özellikle de *Doğanın Diyalektiği*'nde, Marx'ta ise ilk dönemlerinde karşımıza çıkar). İleriki bir dönemde Marx'ın Leibniz'le ilgili övgü dolu sözleri, doğrusu hayret vericidir. Belki şunu hatırlatmamız gerekir: Marx'ın gençlik döneminden kalan araştırma notlarında Leibniz felsefesinden yapılan alıntılarla dolu bir defter de saptanmıştı; hem de **Duten** baskısından, çünkü 1840 yılında, yani Marx henüz Berlin'de eğitim alırken Leibniz'in eserlerinin yeni bir **Erdmann** baskısı da yapılmıştı. Feuerbach, felsefe üzerine yazdığı büyük eserini Leibniz'e dayandırmış ve o da alıntıları Duten baskısından yapmıştı. Öyle sanıyorum ki, Marx da Leibniz'i Feuerbach üzerinden tanıma fırsatı bulmuş ve sonra onun görüşlerini Duten baskısı üzerinden incelemişti. İlginç olansa, Marx'ın, birçok kez çeşitli konularda Leibniz'in bütün eserlerinden alıntı yapabilecekken (her ne kadar Leibniz'in eserleri bugün toplam olarak kırk cildi bulmuş ve hâlâ bütün eserleri tamamlanamamış olsa da, gene de o zamanki Duten baskısı altı devasa ciltten oluşuyordu), siyasetle yakından ilgili genç Marx'tan beklenebileceği üzere devlet reformları, hukuk felsefesi ve diğer başka alanlardan değil de, özellikle Leibniz'in metafizik yazılarından alıntılar yapmasıdır. Bunun nedenine ve anlamına birazdan yeniden döneceğiz.

En başta, Leibniz'in, sadece bir metafizikçi ve filozof değil, aynı zamanda evrensel bir deha olduğunu aklımızdan çıkarmamalıyız; o diğer işlerinin yanı sıra bir diplomattı, Hannover prenslerinin hukuk danışmanıydı (sadece onların değil, Rus Çarı Büyük Petro'nun da), ama bunlardan önce de hem Mainz başpiskoposuna hem de dönemin başbakanına birçok diplomatik görevlerde yardımcı olmuştu. Aynı zamanda teknik alanda bir

deha olduğunu, su baskını nedeniyle işlenemez hale gelen Harzberg kömür ocaklarının kurutulmasını sağladığını, bundan başka onun matematik tarihinin en büyüklerinden biri olduğunu ve daha başka yeteneklere de sahip olduğunu unutmayalım. Amacım, Leibniz'in ansiklopedik bilgi ve yeteneklerinin tamamını saymak değildir; ancak demem şu ki, sadece kendi döneminin gelişmekte olan bütün bilimsel alanlarını bilmekle ve onlardan ziyadesiyle yararlanmakla kalmayan, aynı zamanda bunları etkin bir şekilde geliştiren bir dehayla da karşı karşıyayız. Leibniz'in bilimsel etkinliğinin çeşitliliğini düşünerek kendimize şunu sorabiliriz: Bütün bu geniş alanları –teknolojik buluşlar, matematikte Kalkülüs* (*Infinitesimalrechnung*), anayasa taslakları, devlet yapısının yeniden örgütlenmesine dair raporlar– düşüncesinde birleştiren ortak ilgi alanı nedir? Bu arada o günkü Almanya'nın yüzlerce küçük devletçikten oluşan gevşek bir federasyon olduğunu da hatırlatmış olayım. İşte Leibniz, bu durumdan hareketle iktisadi gelişmeyi sağlayabilmek için bütün bu devletlerin nasıl birleştirilebileceğine de kafa yormuştur; çünkü 1700'lü yıllardan önce, manifaktürü geliştirmeden, o günkü kavramlarla ifade etmek gerekirse, halkın refah seviyesini yükseltmenin imkânsız olduğunu kavramış ve bütün bunların bir kökten ya da bir merkezden nasıl çıkabileceğini de düşünmüştür.

İnsan böyle sorular yöneltince, zorunlu olarak onun felsefesinin temel ilkeleriyle karşılaşmaktadır. Bir kez söz konusu temel ilkelerin henüz oluşum aşamasında olduklarını ve bu ne-

---

* Kalkülüs (Latince *calculus* saymak ya da hesap yapmak için kullanılan çakıl taşı anlamına gelir), matematiğin bir alt dalı olan matematiksel analizin giriş kısmıdır. Üniversite eğitiminde, özellikle mühendislik ve fen fakültesi öğrencilerine, ilk yıl öğretilen dersin de adıdır. Fonksiyon, limit türev, integral, diziler, seriler vs. konuları içerir. Kalkülüs, cebir, trigonometri ve analitik geometri konularının üzerine inşa edilmiştir. Kalkülüsün geçmişi genelde antik çağ, orta çağ ve modern çağ olmak üzere farklı evrelere ayrılır. Newton ve Leibniz, modern anlamda türev denklemini birbirlerinden bağımsızca yazmışlardır ve Kalkülüs tarihinin en önemli isimlerindendirler. *–çev.*

denle de zorunlu olarak dünyanın teorik bir tablosunu hazırlayabileceğimizi bilmemiz gerekir; ayrıca bu tabloda dünyanın çeşitliliğinin –bugün buna "dünyanın çokluğu" deniyor– bir *İdea* ve bunun *bir* dünya ve hatta düzenli bir dünya olduğunu ve bunların *bir*lik olarak düşünmemiz gerektiğini de anlıyoruz. Birlik düşüncesi, 17. yüzyıl metafiziğinin merkezini oluşturuyordu. İnsan tam da burada birlik düşüncesinin büyük düşünürü Spinoza'yı hatırlamadan edemiyor. Ancak Spinoza'da *bir*lik, çokluğun sadece bir görüntüsü, bir fenomen ama gerçek olmayan bir şey, yani onun {birlik} ortaya çıkış şekli olarak düşünülmektedir. Leibniz ise onu gerçeklik zemininde, çeşitliliğin gerçekliği ve çokluğun gerçekliği olarak algılamıştı. O, dünyanın sayısız çeşitliliğinin varlığını, bir birlik halinde düşünmeye yönelik bir meydan okuma olarak algılıyordu. Bu nedenle onun {Leibniz} hem kendi dönemindeki hem de önceki metafizikçilerden farklı olarak ilk modern metafizikçi olduğunu ve gene onun, söz konusu birlik modelini, gerçek varlığın teorisi olarak sadece oluşturmadığını, aynı zamanda ifade ettiğini de belirtmem gerekir. Ona göre sınırlı kavrayışa sahip olan insanoğlu, sınırsız dünyayı zihninde birebir oluşturmaya muktedir değildir; fakat onu, sadece belirli bir perspektifle ve belirli koşullar altında ve sadece bir kesitiyle oluşturabilir. Demek ki kendimize bir dünya modeli oluşturmak istediğimizde bunu ancak bir hipotez olarak tasarlayabiliyoruz; ama o da mevcut fenomenlerin çoğunu açıklayabilecek kadar iyi olmalıdır. Bir hipotez mevcut fenomenleri ne kadar kavranabilir kılarsa, gerçek dünyanın modeli (suret değil model) de o kadar anlaşılır olur. Tabii ki söz konusu hipotez, Spinoza'nınkinde de olduğu gibi, kapalı sistemlerden farklı olarak her daim değişikliğe açıktır. Edinilen her yeni bilgi, sistemin kendisine dâhil edilerek hipotezin farklılaşmasını ve değişikliğe uğramasını sağlamak zorundadır; çünkü bu sayede bütüne ait bilginin, yeni bilgileri özümseyebilme süreci de canlı tutulmaktadır.

Bu incelemenin sonucunu şimdiden ilan etmekle birlikte şunu söyleyebiliriz: Engels, *Doğanın Diyalektiği*'nde, "Diyalektik, bütünsel ilişkilerin teorisidir" derken tam da bu tasarıyı geliştirmekteydi. Engels bütünsel ilişkilerin bilimi değil, fakat *bütünsel ilişkilerin*[2] teorisi diyordu; bu arada Engels'in, Almanca dilini çok iyi bilen biri olduğunu da düşünürsek, onun neden iki farklı iyelik eki kullandığını anlayabiliriz: Sınırlı kavrayışa sahip olan insanoğlunun, dünyanın sınırsız bütünlüğünü değil sadece belirli ve sınırlı bir kesitini kavrayabilmesinden dolayı, bütünü kapsayan bütünlüklü ilişkilerin bilimi de olamaz; yani bütünü kapsayan bütünlüklü ilişkilerin *–genitivus objektivus*'un (iyelik eki)– biliminin gelecekte de olması mümkün değildir. Bütün klasik metafiziğin eleştirisinden sonra ve özellikle de Hegel'in 19. yüzyıldan bu yana kendisini kabul ettirmiş "eski dönem metafiziğine" yönelik eleştirisinden bu yana, bu imkânsızdır. Ancak bütünün yapısını kapsayan ya da bütünün verili koşullardaki çeşitliliğini kapsayan yöntemlere ilişkin hipotezler geliştirmemiz tabii ki mümkündür.

Böylesi bir bütünsel ilişkinin (bu bir iyelik tümlecidir) kuramı, ki bütünsel ilişkiler kuramın ortaya koyduğu şeydir, diyalektiktir. Bunu Engels söylüyor. Leibniz'in düşündüğü teorik konseptin amacı, dünyanın çeşitliliğini açıklamaya muktedir olabilecek bir hipotez ortaya atmak ya da metafiziksel bir kuram sunmaktır.

Peki bunun, en tayin edici kriterlerinden biri ne olabilir? Burada Leibniz'in bütün sistemini ya da üç unsurun birbiriyle olan ilişkisini ayrıca teker teker açıklamaya girişmeyeceğim, ancak burada bazı kısa notlar verebilirim.

Böylesi bir sistemin çalışabiliyor olmasının merkezinde ne olabilir? Böylesi bir hipotez öylesine yapılandırılmış olmalıdır

2 Engels burada Almancanın iki farklı iyelik ekini kullanmaktadır ve bunu da özellikle yapmaktadır. Birinci iyelik eki, muhtemel bütün, bütünü kapsarken, ikinci iyelik eki somut bir bütünü kapsamaktadır.

ki, hem dünyada görülen bütün elementlerin hem de bu dünyada yaşayan bütün bireylerin birbiriyle uyumunu sağlayan bir bütünlük kurabilmiş olsun; aynı şekilde bunların birbiriyle çalışabilmesini ve gerektiğinde de birbirini düzene sokabilmesini sağlasın. Bu dünyada yan yana ve uyumlu bir şekilde varlık gösteren sayısız şeylerin, varlıkların ve insanların birbiriyle ilişkili olduğunu, bunların birbirinin içine geçtiğini, birbirinden hareketle işler halde bulunduklarını ileri süren bu düşünce, Leibniz tasarısının esas yöntemsel temelini oluşturmaktadır; *Theodizee*'deki ya da *Monadologie*'deki düşüncesine göre, mevcut dünya muhtemel olanların içinde en iyisidir.

Voltaire, onun "muhtemel olanların en iyisi" sözüyle kinayeli bir şekilde alay ediyor ve nasıl olur da Leibniz gibi bir filozof, doğasından (o günlerde Lizbon'da binlerce insanın öldüğü kahredici bir deprem meydana gelmişti) savaşlar çıkaran insanlarına kadar böylesine berbat, her şeyin yadsınmanın bir sonucu olarak meydana geldiği böylesi kötü bir dünyayı "muhtemel olanların en iyisi" diye nitelendirebilir, diyordu. Sanıyorum birçok insan gibi Voltaire de, Leibniz'in görüşlerine ilişkin yorumlardan kaynaklanan yanlış bir anlamanın kurbanı olmuştu.

Leibniz hiçbir zaman bu dünyanın iyi bir dünya olduğunu iddia etmemişti. Tam tersine, o hayatı boyunca ve dur durak bilmeksizin, bu dünyanın nasıl daha iyi olabileceğine dair birçok düzeltme ve tasarı önermişti; bunu da hem doğa olaylarının yönlendirilmesi hem de toplumsal ilişkilerin ve devlet düzeninin iyileştirilmesi için yapmıştı. Bütün hayatı boyunca tasarılar geliştiren, öneriler yapan birinin, üzerinde yaşadığımız dünyanın iyi bir dünya, hatta en iyisi olduğunu söylemesi mümkün değildir. Buna rağmen o, dünyamızın en iyi dünya olduğunu değil, fakat muhtemel dünyalar içinde en iyisi olduğunu söylemişti. Eğer hipotez koşullarını gözden kaçırmazsak, daha önceden de belirttiğim gibi zihnimizde kurduğumuz dünyanın ve

onun modelinin muhtemel olanların en iyisi olduğunu, bu modelin söz konusu dünya üzerinde değişikliklere izin verdiğini, bir sürecin ürünü olan bir modelle karşı karşıya olduğumuzu ve bu dünyanın olası en iyi konuma erişebilmek için değişikliklere açık olduğunu görebiliriz.

Mevcut dünya gibi bir dünya değil; yani olduğu gibi kalabilen bir dünya değil, durağan bir dünya değil, kendi kimliğinin yasalarıyla kesinlik kazanmış olan dünya, muhtemel olanların en iyisi olamaz; bu durumda deneyimlerimizle saptadığımız, algıladığımız bütün olumsuzluklar olduğu gibi kalır; fakat muhtemel olanların içinde en iyi olan dünya, kendi bağrında sadece mevcut gerçeklikleri değil, aynı zamanda gerçekliği *ve* olasılığı da taşıyan dünyadır. Nitekim olasılık, zihnimizde düşündüğümüz bir şey değildir, fakat o, dünyanın içerdiği sonsuz çeşitliliğin birbiriyle daima karşılıklı olarak özümsenmesi ve bu karşılıklı özümsenmelerden de yeni olanın meydana gelmesidir. Ve her gerçekleşmiş olasılık, bütün bu karşılıklı karmaşık ilişkilerden yeni bir olasılığa gebe olmalıdır ki mevcut dünyayı muhtemel dünyalar içinde en iyisi olarak nitelendirebilelim; çünkü o ancak sonsuz bir süreç ve gelişme içinde mükemmel durumuna erişebilir.

Wissenschaftliche-Buchgesellschaft'tan çıkmış olan bir Leibniz derlememde, onun "*An mundus perfectione crescate*" ("Acaba Dünya Mükemmel Olmaya Devam Ediyor mu?") adlı kısa bir elyazmasına yer vermiştim. Orada şunları belirtiyor: "Eğer dünyamız gelişmeye açıksa, eğer onda kendisini geliştirme olasılıkları mevcutsa, o zaman onun geriye doğru gelişmesi de mümkündür ki bu durumda bile hep ileriye gitmiş olur." Demek ki geriye doğru gelişme de bir gelişmedir; çünkü o başlangıç koşullarında ve aynı düzeyde hayat bulmamaktadır; çünkü söz konusu değişim bir üst zaman aşamasında meydana gelmektedir. Bu türden bir gelişmeyi sonradan Goethe spiral olarak ta-

sarlamıştı. "Spiralle birlikte yukarıya doğru, yadsıma noktasına doğru yükseliyoruz, ama gelişme açısından daha da zenginleşmiş olarak ve dolayısıyla o noktaya yüksek bir aşamada yeniden dönüyoruz." Zenginleşmiş oluyoruz, çünkü süreç içinde birçok gelişme aşaması kaydedilmiş, muhtemel gelişmelerle donanmış olması nedeniyle bir şekilde dünyadaki toplam gelişme, bir ilerleme olarak hayat bulmuştur. Bunun koşulları nedeniyledir ki bu dünya, gerçeklikler ve olasılıklar dünyası olabilmektedir; zaman içinde hareket eden ve ileriye doğru ucu açık olan bir gelişme kaydetmektedir.

Dünyayı, kendi felsefesinde "muhtemel gerçeklik" olarak ifade eden çağdaşımız Ernst Bloch'un da saptadığı gibi, bu dünya, hareketli oluşu ve mevcut gerçeklik ve olasılıklarla donanmış olmasıyla Leibniz'in modelinin temel kıstaslarını taşımaktadır ki o da bu nedenle, onu olabileceklerin içinde en iyisi olarak nitelendirebilmektedir.

Ne var ki bu dünyada gerçekleştirilmesi gerekenleri, onların öznesi olan insanlar gerçekleştirmelidirler; çünkü etkin unsurlar onlardır ve Leibniz onları "güç odakları" olarak nitelendirmektedir: "İleriye doğru hareket, insani öznenin müdahalesine, davranışına ve ahlaki etkinliğine ihtiyaç duymaktadır." Neticede Leibniz, bir hukukçuydu da (bu onun esas mesleğidir).

Gerçekten de hukuk okumuştu ve sonradan hukuk danışmanı olarak siyasete de girmişti. Bu açıdan o, klasik doğal yasaları tutarlı bir şekilde incelemiş ve onu sürekli sistemleştirmiştir. Nitekim Roma hukukundan ödünç alınan doğal yasaların üç temel ilkesini, kendi hukuk ve devlet felsefesinin merkezine konumlandırmıştı: "*suum cuique tribuere*" –herkese hakkını vermek–, "*neminem laeder*" –hiç kimseye zarar vermemek– ve son olarak Roma doğal yasalarının ve Stoacı felsefenin esas amacını belirleyen üçüncü temel ilkenin genel kuralı; "*honeste*

vivere" –onurlu bir yaşam sürmek. Ama o, bunu hemen şöyle düzeltiyordu: "onurlu derken de aklın yasalarına uygun yaşam anlaşılmalıdır."

Ayrıca Leibniz'in, Leibniz yorumcularının pek dikkatini çekmeyen ve doğal yasaların söz konusu üçlü ilkesi hakkında farklı açıklamalar getirdiği sunumları mevcuttur. Örneğin "*honeste vivere*"; genel anlamda belirsiz olan söz konusu maddeyi, devlet hukukuna açıklık getirdiği birkaç tasarısında dile getirmektedir. Burada "mantığa uygun bir yaşam sürmek" demiyor, fakat bunun ne anlama geldiğini şöyle ifade ediyor: "*honeste vivere*", yaşamda birbirimizle dayanışmalıyız: "*onmes adiuvare*". Burada doğal haklar kavramına yepyeni bir bakış açısı getirmekle kalmamış, özellikle de bu görüşlere, yeni yükselmekte olan burjuva-bireylere dayanan toplumsal sistemlere karşı kaleme aldığı tartışma metinlerinde yer vermiştir.

O dönemde Thomas Hobbes, "*bellum omnium contra omnes*" diyerek bütün insanların birbirine karşı savaş yürüttüklerini ifade eden görüşü yerleşik hale getirmişti ki onun bir başka görüşü de her insanın bir başka insanın kurdu olduğudur (*homo homini lupus*). Hobbes'un insanların bireysel rekabetini temel alan ve burjuva toplumlarda ortaya çıkacağını düşündüğü devlet anlayışına karşı Leibniz şunları belirtiyordu: "Bu [rekabet], toplumların kendileri için yıkıcıdır". İnsanların birbiriyle rekabetini temel alan, bireyciliği mutlaklaştıran anlayışlar gibi ilkeleri günümüzdeki yeni toplumsal teori ve pratiklere dâhil etmek, özellikle de burada ortaya konduğu gibi bu görüşleri açıktan ilan etmek, eğer gelecekte düzenli, doğru ve barışçıl bir toplum arzuluyorsak mümkün değildir. Dolayısıyla o, rekabet ilkesini, yani "*bellum omnium contra omnes*"i, dayanışma ilkesiyle değiştiriyordu; bu ilke, insanların birbirine yardım etme ilkesiydi. Demek ki "*omnes adiuvare*", "*suum cuique tribuere*" ve "*neminem laedere*"ye destek vererek, "herkesin hakkını bizzat

kendisine vermelidir" anlayışını esas almak, aynı şekilde "hiç kimseye zarar vermemeli" talebini yükselterek de karşılıklı yardımlaşmaya, desteklemeye ve birbirini ilerletmeye dayanan bir toplum kurmak gerekiyordu. Leibniz'in bu görüşleri, gene aynı şekilde klasik Roma hukukundan alınmış bir başka kavramın, "*commune bonum*", yani "toplumsal yarar" ilkesinin gölgesinde kalmaktadır. Onun gençliğinden başlayarak ölümünden kısa bir süre öncesine kadarki devletlerin örgütlenmesi ve düzenlenmesine yönelik bütün tasarıları, söz konusu toplumsal yarar ilkesine göre düzenlenmiştir. Leibniz'in siyasal, toplumsal, hukuksal ve teknolojik keşif pratiğinin ekseninde ve odağında söz konusu "*commune bonum*" ilkesi bulunur.

Onun bu anlayışını birçok tasarısında görmek mümkündür: örneğin, kuruluşunu bizzat kendisinin istediği ve teşvik ettiği Bilim Akademisi'nin (Doğu Alman Cumhuriyeti'nin ilhak edilmesinden sonra dağıtılan Bilim Akademisi) başkanı olduğunda Prusya devleti için tasarladığı sağlık sisteminde; aynı şekilde, Hannoverlilere ait maden ocaklarının geliştirilmesinde ve başka alanlardaki manifaktür işletmelerinde vs. Onun başka hangi alanlarda etkili olduğunu anlatırken bazı tasarılarını atlamamak için, okura daha önceden yayımladığım kısa monografiyi[3] tavsiye ediyorum.

O, "Toplum ve İktisat" adlı eserinde şunları yazıyor; ister devletin isterse toplumsal kurumların yönlendirmesiyle kurulsun, merkezinde toplumsal örgütlenme bulunan her iktisadi girişim, mutlaka şahsi kârı sınırlayan bir perspektifle işletilmelidir; ayrıca kıtlık günlerine yönelik siloların kurulması (o dönemlerde sıklıkla görülen açlık durumlarını dikkate alınca, söz konusu tedbirin ne kadar önemli olduğu anlaşılır), istikrarlı bir fiyat politikası, tarım ürünleri için garantili bir pazar, çeşitli

3 Holz, Hans Heinz, *Leibniz-eine Monographie* [Leibniz-Bir Monografi], Stuttgart, 1958; geliştirilmiş yeni baskısı, Leipzig, 1983; Holz, *Leibniz, Einführung* [Leibniz, Sunuş], Frankfurt, New York, 1992.

zanaat dallarının dengeli istihdamı, üretimi düzenleyen devlet destekli alımlar, istikrarlı bir yaşam düzeyinin sağlanması ve şahsi kazancın ortadan kaldırılması...

İnsan bir anda Leibniz'in erken sosyalistlerden biri olduğunu düşünebilir. Görüldüğü gibi Leibniz'in buna benzer birçok tasarısına, özellikle de erken döneminde kaleme alınmış (1670'lerin sonuna kadar) teorik yazılarında rastlanabilir.

Sonradan ikili bir danışmanlık görevi çerçevesinde, hem Hannover Prensliği hem de Prusya Krallığı için bazı tasarılar hazırlarken, her ne kadar Prusya Kraliçesi tarafından destekleniyor olsa da, neredeyse okuma yazma bilmeyen kralın engellemeleri nedeniyle, söz konusu ütopik ve erken sosyalist programını ancak birçok kısıntılardan sonra uygulamak durumunda kalmıştı.

Hazırladığı tasarı ve projelerde hayatın gerçeğini kabul etmek durumunda kalmakla birlikte, yukarıda gördüğümüz perspektifi hiçbir zaman gözden kaçırmadı ama bu ilk dönemlerdeki köktenci tavrını da devam ettirmedi. Bu anlayışını özellikle de "Prusya Bilim Akademisi"nin kuruluş modelinde görüyoruz; çünkü o akademiyi, devlet örgütlenmesinin merkezine konumlandırmayı tasarlamıştı.

Nihayet, kafasındaki projeleri etkin bir şahsiyetin, arkasında Avrupa'nın merkezinde yer alan küçük bir devletçik değil de büyük bir imparatorluk bulunan Rus Çarı Büyük Petro'nun desteğiyle uygulama fırsatı eline geçtiğinde, bu yöndeki düşünceleri yeniden canlanmıştı. Büyük Petro'ya Batı seyahatinde eşlik ederken söz konusu düşünce ve fikirlerini aktardığı ünlü konuşmasında şunları ifade etmişti: "Bunları Rusya gibi büyük bir ülkede hayata geçirmek, birbiriyle rekabet içindeki Alman prensliklerinin herhangi birinden daha kolay olacaktır."

Demek istediğim şudur ki Leibniz, toplumun nasıl olması gerektiğini düşünürken, kesinlikle küreselleşen kapitalizmin

tarihine değil, fakat "*omnes adiuvare*", yani herkesin birbiriyle dayanıştığı ve bunun da sadece ahlaki değerlerle sınırlı olmadığı ütopik toplumsal tasarıların tarihine aittir. Şunu da eklememiz gerekir ki bu düşüncelerin arka planında ona uygun bir yaşam deneyimi söz konusudur. Leibniz'in doğumu Otuz Yıl Savaşı'nın* bitiminin bir yıl öncesine denk gelmektedir. Çocukluğu, savaşın tahrip ettiği bir ülkenin yıkım koşullarında geçmişti. Almanya savaş nedeniyle sadece iktisadi açıdan değil, aynı zamanda ve başka şeylerin yanı sıra büyük insan kayıplarına da uğramıştı.

Barış ve barışın korunması, Leibniz'in düşüncelerinin merkezî unsurlarından birini oluşturuyordu. Ayrıca çabalarının büyük bir kısmı, farklı dinlere mensup insanların barış ve uyumuna yönelikti, çünkü söz konusu savaşlar, aynı zamanda din savaşları olarak yürütülmüşlerdi. İspanya hanedanlığından kaynaklanan miras savaşlarını Avrupa'nın merkezinden uzak tutmaya çalışan Leibniz, Fransa krallarına bir başka hedef göstererek, örneğin Afrika'da sömürge edinmelerini tavsiye ederek savaşı savuşturmayı amaçlıyordu: "Hristiyanların en mümini olan kralın (ki XIV. Louis kendisini böyle tanımlıyordu) amacı Hristiyan komşularının üzerine çullanmak olmamalıdır."

İşte az önce bahsettiğimiz barış düsturu, aynı şekilde metafizikte de önemli bir yer işgal etmektedir. Söz konusu metafizik konsepte göre, dünyada yer alan ve birbirinden bağımsız olan bireylerin toplamı, sonuçta birbirine denk gelmekte ve birbiriyle uyumlu [barış] bir düzen oluşturmaktadır. Yani Leibniz'in de belirttiği gibi muhtemel olasılığın gerçekleşme ilkesi, aynı

---

* Otuz Yıl Savaşı, 1618-1648 yılları arasında yapılan ve Avrupa devletlerinin birçoğunun katıldığı savaşlar dizisidir. Temelinde bir Protestan-Katolik mücadelesi olsa da, savaşan devletlerin çoğu dinsel değil, siyasi amaçlar için savaşmıştır. Kutsal Roma Cermen İmparatorluğu'na bağlı prensliklerin farklı taraflarda savaşması, savaşın kimi zaman bir iç savaş niteliği kazanmasına da neden olmuştur. Bertolt Brecht *Cesaret Ana* oyununda bu dönemi parlak bir şekilde gözler önüne serer. *–çev.*

zamanda karşılıklı uyum ilkesidir de. Belki buna bugün "*koexistenz*"* deriz. O, muhtemel şeylerin gerçekleşmek için çabaladığını, "*omne possibile exigit existere*" diye ifade etmektedir. Ancak bu, belirli bir düzende, barış ortamında, karşılıklı uyum durumunda, yan yana varlık gösterenlerin armonik ilişkilerinde mümkündür. *Harmonia Universalis*** ilkesi, Leibniz metafiziğinin merkezî anlayışını oluşturur.

Sadece dünyanın öyle-olmaklığını saptayan bir düşünce olarak değil, fakat ona biçim veren bir anlayışla; yani eğer dünya var olmak ve varlık göstermeye de devam etmek istiyorsa, o zaman attığı her adımda *harmonia universalis*'e yaklaşan bir gelişme içinde olmalıdır.

Leibniz'in metafizik modelinin yapısal ilişkilerine (her şeyin birbiriyle uyumlu ve karşılıklı sonsuz ilişkiler sürecinde olduğu, tek tek varlıkların birbiriyle birleşmesi ve yeniden ayrışması anlamına gelen *harmonia universalis* dünyasına ait vizyon) dair ayrıntılı açıklamada bulunmak işi fazlasıyla uzatır.

Şunu söylemek isterim ki yeni felsefe tarihinde ilk kez uyum ilkesi, sistemli bir şekilde, dünyanın mevcut çelişkilerini belirli bir düzenle aşan bir anlayışla, yani karşıtların birbirini sönümlendirmediği ve birbirini ortadan kaldırmadığı bir düzende ele alınmaktadır.

Böylece, 18. yüzyılı arkamızda bırakan büyük bir adım atarak Hegel düşüncesine gelmiş bulunuyoruz. Çünkü Hegel de, hem de Leibniz'den daha derin ve daha vurgulu bir şekilde, dünyayı sürekli ortaya çıkan çelişkiler yumağının belirlediği koşulların bir ürünü olarak tasavvur etmiştir. Leibniz gibi Hegel de çelişkilerin (mantık öğretisinin bir yasa olması nedeniyle) birbirini yadsıdığını, mantık öğretisi çerçevesinde birbirini yadsıyan çelişkilerinse üzerinde yaşadığımız Dünya'nın gerçek

---

* Yan yana yaşama zorunluluğundan kaynaklanan karşılıklı bağımlılık. *–çev.*

** Evrensel uyum. *–çev.*

çelişkileri (Kant buna şeylerin gerçek karşıtlığı der) olduğunu ve eğer bunlar birbiriyle rekabet içinde olursa, yani Hobbes'un tasvir ettiği gibi herkesin herkese karşı savaş ilan ettiği bir tarzda cereyan ederse, her iki karşıt tarafın da mahvıyla sonuçlanacağını düşünüyordu.

Bu koşullarda çelişki, hem toplum hem de insanlık açısından tahrip edici bir sonuç yaratacaktı. Burjuva toplumunu tasvir ettiği *Hukuk Felsefesi*'nin 180. sayfasında ve devamında, Hegel toplumun kendi kendini olumsuzlayarak, sadece sefalet ve çürümeye neden olacağını vurgular. Bu bölümler öylesine etkilidirler ki insan bir an bunların Hegel'in *Hukuk Felsefesi*'nden değil, Leninist bir bildiriden alındığını düşünebilir. Burada aslında yaşama yeteneği olmayan, kendi kendisini olumsuzlayan bir toplumun varlığı saptanmaktadır.

Tabii ki Hegel de (birçok Hegel yorumcusunun yanlış anladığı gibi) çelişkileri sürekli devam eden çelişkiler olarak düşünmedi, aksine karşıtlıkların, tarihsel süreçte birbiriyle çarpıştıklarını ve söz konusu çelişme sürecinde birbirini üçlü bir aşamada aştıklarını belirtiyordu: Karşıtlıklar birbirini sıfırlayarak, yani birbirini olumsuzlayarak aşarlar; tekrardan birbirini (bu aşamadan sonra spiralin içindeyiz) daha yüksek bir aşamada ikinci kez yadsırlar; ve üçüncü kez ve hâlâ yüksek bir aşamada birbirlerini yeniden aşarak var olurlar. Aşmak, içermek (*aufbewahren*) anlamında. Demek ki hem olumsuzluyor hem içeriyor hem de el üstünde tutuyor.* Bunlar, Hegel'in diyalektik süreci anlatmak için kullandığı "*aufheben*" teriminin üç vurgulu anlamlarıdır. Diyalektik süreç basit bir olumsuzlamadan kaynaklanan yadsıma değildir. Aslında bu, Adorno'nun olumsuz diyalektik üzerine yaygınlaştırdığı büyük bir yanılgıdır. Hegel'in düşünce sistemi bu değildir.

---

* Hegel diyalektiğini ifade eden "*aufheben*" terimi, üç anlama (olumsuzlamak, içermek-korumak ve el üstünde tutarak yükseltmek) gelir. *–çev.*

Hegel düşüncesi şudur: Belirli bir durumun parçası olan yadsıma, karşıtlıkları birbiriyle buluşturarak –Hegel'in de dediği gibi, buluşturmak uzlaşmak değildir, fakat üst bir aşamada arındırmaktır– çelişkili süreci devam ettirir. Böylece Hegel, doğrudan söylemese de Leibniz'in uyumlulaştırma kavramına yaslanır. Çünkü yüksek bir aşamada aşılmış (*aufheben*) olabilmek, ki çelişki bu durumda gelişmeye ve karşıtlıkların birlikteliğini sağlamaya devam etmektedir, tam da birbiriyle uyumlu hale gelmek demektir. Nitekim uyum sürecinde, yani uyumun kendisinde yer alan her iki taraf da kendisini gerçekleştirmek için dayatmada bulunduğundan, kendisini gerçekleştirme sürecinde yeni olasılıklar ortaya çıkardığından ve yeni olasılıklarla yeni çelişkiler (karşıtlıklar) meydana getirdiğinden, insanlık ve doğa tarihi de, bu süreçte sonsuz bir ilerleme içinde bir basamaktan daha yüksek bir basamağa doğru ilerleyerek "spirale dolanmaktadır".

Demek ki Hegel'in gelişme sisteminde, Leibniz'in saptamalarıyla, yani spiral şeklindeki gelişme modeliyle, bir bakıma seçmeci ilkeye dayanan ve sonuçta birbirini yadsıyan karşıtlıkların uyumunu sağlayan gelişme sistemiyle yeniden karşılaşıyoruz.

Hegel, insanlık tarihinin fenomenlerini açıklayan sistemiyle, bir tarih felsefesi geliştirmişti. Hegel'in tarihsel gelişim felsefesi, Leibniz'inkine göre başka bir unsurla desteklenerek geliştirilmişti. Burada söz konusu olan karşıtlıklar, öylesine tesadüfe bırakılmış karşıtlıklardan, birbiriyle mücadele ederek birbirini yadsıyan ve ortadan kaldıran çelişkilerden ibaret değildi. Hegel bir şeyin içinde gelişme gösteren ve orada aşılan durumu, *belirli* yadsıma olarak adlandırmaktadır. Aslında kökeni Aristoteles felsefesine kadar giden bu anlayışın (şimdi bunu bir kenara bırakmak istiyorum, çünkü aksi takdirde felsefe tarihine fazlasıyla girmiş olacağız) tutarlı tarafı, tarihsel süreci keyfî bir şekilde oluşturmamasıdır. Çelişkiler tesadüflerle saptanmazlar ya da

çelişkilerin tarafları öylesine tesadüflerle ortaya çıkmazlar, fakat zorunlu olarak karşıt pozisyonda yer alır ve birbiri üzerinde etki ve tepkide bulunurlar.

Şu andan itibaren, tarihi ilerleten tayin edici momentleri, yadsımanın içerdiği belirli kavramlar olarak ifade edebiliriz; öyle ki söz konusu momentin yadsıdığı şey, yadsınan herhangi bir şey değildir; hatta onun belirli bir tarzda karar verici olmasını da sağlayan, herhangi bir öteki değil, tam da bu an için belirlenmiş ötekidir.

Peki, nedir bu belirli {somut} yadsınan ya da tam belirlenmiş {somut} öteki?

Hegel, biçimsel mantığın temel figürünün sınırlanmış çerçevesinden hareketle belirlenmiş ötekinin, yadsınan şeyin tam karşıtı olduğunu belirtiyordu. Yani, belirli bir yadsıma, herhangi bir başka şey değildir (A olmayan her şey, A'nın karşısında yer alır), fakat yadsınan şeyin tam da karşıtı olandır. Hegel bu sayede, tarihsel süreçlerde ortaya çıkan çelişki içeren fenomenlerin, tali fenomenler olup olmadığına (Mao Zedung buna "tali çelişkiler" derdi) ya da onların temel çelişkiye bağlı baş çelişki olup olmadığına karar verebileceği işlevsel bir ilkeye sahip oluyordu.

Baş çelişki, somut bir anda ortaya çıkan somut bir karşıtın tam da karşıtı olan somut bir şeydir.

Bununla, az önceki mantığı somutlayan koşullarda, tarihsel-siyasal durumlarda, yani belirli bir durumda, somut bir siyasal ve iktisadi ilişkilere uygulanabilecek yöntemsel bir araç yaratılmıştır.

İşte Marx bunu yapmıştı. Hatta bunu şöyle ifade etmektedir: "Hegel'de bu [söz konusu işlem], kavramlar adı altında yapılmaktadır (diyalektiksel kavram olarak: olumsuz kavram, tam da olumlu kavramın karşıtı olandır)." Bunu somut pratiğe de uygulayabiliriz, çünkü kavramlar belirli gerçekliklerin kavramlarıdır. Bunlar öylesine boşlukta yer almazlar, çünkü onlar

kendi halinde şeyler değil, fakat *bazı şeylere ait* kavramlardırlar. Eğer bu kavramları, belirli gerçekliklerin, kavramsal olmayan şeylerin, maddi ve dünyevi ilişkilerin gerçekliğinin belirli bir işareti, onun temsili, onun ifadesi olarak alırsak ("onun temsili" kavramı Leibniz'e aittir, galiba bu da en iyisidir), o zaman Hegel'in metoduna da kavuşmuş oluruz; tabii ki söz konusu metodun yapısını, Marx'ın söylediği gibi onu baş aşağı çevirerek, yani kavramlar dünyasından reel ve maddi gerçekliğe çevirerek kullanıyoruz. Bu nedenle de *Kapital*'in 2. baskısının ünlü "Sonsöz"ünde şunları belirtiyordu:

"İnsanlar benim kullandığım metotla Hegel'in metodunu ilişkilendirmektedirler; ancak benim yaptığım (şimdi yeniden, söz konusu katı ifadeyle) tam da Hegel'inkinin karşıtıdır. Çünkü diyalektik çelişkiler, Platon'un *Parmenides*'inden Hegel'e kadarki süreçte olduğu gibi kafanın içinde kavramsal olarak değil, aksine benim yaptığım gibi, yani ekonomi politik zeminde ayakları üzerine oturtulduğunda gelişiyor."

Kapital'in birinci bölümünde Marx, özellikle içinde yaşadığımızı belirttiği kapitalist toplum koşullarında, burjuva toplumunun yapısal özelliğinin üretim araçları üzerindeki özel mülkiyet olduğunu vurguluyor. Bu unsurları Marx bulmadı, fakat İngiliz ekonomi politiğinin yanı sıra Fransız iktisatçılardan da okudu ve sonra da kanıtlarını olduğu gibi *Kapital*'e aldı.

Eğer burjuva toplumunun yani kapitalist toplumun karakteristik özelliği, üretim araçları üzerindeki özel mülkiyetse, o halde söz konusu toplumsal yapının belirli yadsınması onun tam karşıtı olmalıdır; o halde üretim araçları üzerindeki özel mülkiyetin karşıtı, üretim araçlarının toplumsal mülkiyetidir.

Marx bu sonuca Leibniz gibi varmıyordu, çünkü Leibniz, şahsi kapitalizmin sömürüsünü günlük hayatta gördüğü için söz konusu toplumsal tasarılarında tavır alıyordu. Yani bir bakıma, görüntüden ve toplumsal hayatta saptadıklarından hareketle alternatif bir toplum tasarısına varmıştı ki bu işin bir tarafıdır.

Engels'in *İngiltere'de Emekçi Sınıfların Durumu* adlı eserinde etraflıca ortaya koyduğu gibi, söz konusu toplumsal sefalet (19. yüzyılın kapitalist toplumunun ürettiği sefalet) Marx ve Engels açısından da tayin edici yaşamsal momentler olmuştu.

Aslında hayır, Marx söz konusu sonuca, toplumun ortaya çıkardığı sefaleti gördüğü için değil, onun yapısal yasalarından hareketle, yani tarihsel gelişmenin mantık öğretisi-diyalektik yasalarının zorunlu bir sonucu olarak varmıştı.

Eğer *metafizik* kavramını somutlamak için felsefe geleneğinde dümdüz hareket edersem (Leibniz uyumculuğundan Hegel'in belirlenmiş yadsımasına) o zaman doğrudan tarihsel kavrama varırım. Yani üretim araçları üzerindeki özel mülkiyet, gelişmesinin belli bir sürecinde, yani özgün çelişkisinin belli bir aşamasında, toplumsal mülkiyet tarafından yadsınacaktır (bu belirli-somut bir yadsımadır, onun tam karşıtıdır).

Marx'la birlikte, toplumsal değişime önderlik eden hareketin ahlaki ve siyasal ivmesi, duygulardan bağımsız olarak, toplumsal ve tarihsel bir yasal zorunluğu ifade eden kuramsal bir zemin kazanıyordu. Bu açıdan Marx, 17. ve 18. yüzyıl Avrupasının ortaya çıkardığı ve her gün daha fazla gelişen burjuva düşüncesinin klasik diyalektik felsefesiyle doğrudan ortak bir mirasa sahipti.

Bu durumda Marksist teorinin ortaya koyduğu ekonomi politiği, felsefi zeminde doğrudan Leibniz ve Hegel'e kadar uzanan Alman felsefesine dayandırabiliriz. İstenirse bu tezimizi gerçek anlamda ayrıntılı bir şekilde ortaya koyabiliriz, ancak bunun kanıtlarını tek tek ortaya sermek ayrı bir araştırma gerektirir.

Neticede Marksist klasiklerin üç ana kaynağının olması ve esas olarak onlardan beslenmesi bir tesadüf değildir. Nitekim Lenin de bunu bir broşüründe[4] harika bir şekilde özetleyerek

4 Lenin, W.I., "Drei Quellen und drei Bestandteile des Marxismus" (*Marksizmin Üç Kaynağı ve Üç Bileşeni*), *Werke*, Band 19, Dietz Verlag, Berlin, 1973, s. 3-9.

ortaya koymaktadır. Fransız ütopik sosyalizminin ortaya çıkmasının esas nedeni, dünyada görülen zulme karşı hissedilen ahlaki öfkedir ve bu nedenle ezilenlerin içinde bulunduğu sömürü ve sefalet düzeninin karşısına adil bir toplum düzeni koymaya çalışmıştır; İngiliz ekonomi politiğiyse, burjuva toplumların iktisadi varlığını ve toplumsal varlıklarını sürdürebilmesinin koşullarını araştırmak ve bunu yasal biçimlerle ifade etmek ister ki bunların temsilcileri özellikle Adam Smith ve David Ricardo'dur; ve üçüncüsü ise Leibniz ve Kant üzerinden Hegel'e kadar uzanan idealist Alman felsefesidir.

İşte söz konusu üç bileşen, yani ahlaki-ütopik coşku, ekonomi politiğin deneysel-bilimsel ivmesi ve Leibniz'in hipotez olarak dillendirdiği, ama daha çok genel teorik metodun bir tasarısı olan söz konusu dünya modeli, Marksizm adı altında, hem Marksist teori hem de gerçekten *dünyamızı* açıklayabilen bir kuram olarak birleşmişlerdir. Sadece siyasal mücadelenin bir sloganı olarak değil, fakat ilişkileri gerçek anlamda analiz edebilen bir kuram.

Ancak demem şu ki Marksist teoriye katkıda bulunan düşünsel mirası, yani teorik kökleri, ancak onu incelediğimizde görebiliriz.

Şu ana kadar söylediklerim, devasa boyutları olan bir alanın aforizmalarından ibarettir. Umarım şu ana kadar aktardıklarım, söz konusu aforizmalar üzerinde düşünmeyi ve araştırmayı teşvik eder; çünkü Marksizmin hipotezleri, Marx'ın, Engels'in, Lenin'in –ve belki Mao'yu da katmak gerekir– teorik yazılarıyla tamamlanmış sayılsa da, aksine gelişmeye *açık* olmalıdır ki gereği yerine getirilebilmiş olsun. Bu da demektir ki o, güncel gelişmeleri ve olasılıkları özümsediği ve bunlarla uyumlu olduğu koşullarda işlerliğini kazanacaktır.

Sunuş

Hegel Felsefesinin Getirdiği Yenilik ve Etkisi



Klasik Alman filozofları içinde Hegel, her daim en tartışmalı olanıydı. Leibniz biraz kenara itilirdi, Kant'ın şöhreti ise parlaklığını her zaman olduğu gibi korurdu; bu nedenle de Hegel'in etkisi döneme göre değişirdi. Felsefeyi tamamlayan bir filozof olarak görüldüğü yıllarda şöhreti mutlak doruğa çıkarken, söz konusu dönemi takip eden yıllardaysa, ona "ölmüş eşek" muamelesi yapılarak tamamen görmezden gelindi. Ama şunu haklı nedenlerle vurgulamalıyız ki Hegel, dünya çapında bir fenomendir. Onun farkı, sadece felsefi gerçekliği ilk kez açıktan ve bilinçli olarak "Felsefe, zamanının düşünsel ifadesidir"[1] sözleriyle saptamış olmasında yatmaz; ya da sadece dünya tarihinin gelişim sürecini –ki onu hareket ettiren ilke, ihtiyaçların karşılanması için sarf edilen emeğin ve emeğin toplumsal örgütlenmesinin maddi üretim sürecinde yatar–, "dünya uygarlıklarının"[2] birbirini takip etmesi şeklinde ifade ederek, bütünlüklü olarak ele alması değildir. Onu tarihsel bir fenomen haline getiren olgu, onun düşüncesini aşan pratik sonuçlardır ki bunu Rus filozofu Aleksandr Herzen, "devrimin cebiri" şeklin-

1 Hegel, Georg F. Wilhelm, *Rechtsphilosophie* [Hukuk Felsefesi], "Vorrede", Werke, Suhrkamp Verlag, Frankfurt, 1970, s. 26.

2 Fulda, Hans Friedrich, "Geschichte, Weltgeist und Weltgeschichte bei Hegel", *Annalen der internationalen Gesellschaft für dialektische Philosophie-Societas Hegeliana* [Uluslararası Hegel Topluluğunun-Diyalektik Felsefe Topluluğunun Yıllıkları] içinde, Band 2, Köln, 1986, s. 58 vd.

de ifade etmişti; Marx, Engels ve Lenin'de ise bu düşünce, devrimin hareket ettirici gücü olarak tarif ediliyordu, ki nitekim bu Ekim Devrimi'yle birlikte dünyayı değiştiren bir rol oynamıştır.

Her kim ki (Hegel'in) düşünce-metafiziğe dayanan idealizmine takılırsa, ona Lenin'in *Über die Bedeutung des streitbaren Materialismus* (Militan Materyalizmin Anlamı Üzerine) adlı program broşüründeki cümlesini hatırlatırız:

> Marx'ın materyalist bir tarzda kavradığı ve kullandığı Hegel diyalektiğine dayanarak, diyalektiği her yöne doğru işlevsel kılmak zorundayız. [...] Kanaatimce, *Marksizmin Bayrağı Altında* gazetesinin redaktörleri "Hegel Diyalektiğinin Materyalist Dostları Topluluğu" adını almalıdırlar.

Lenin'in bu türden coşkun bir saptamasına rağmen günümüzde hâlâ Marksistler arasında, Hegel konusunda ikircikli tavırlar gözlemlenmektedir. Örneğin Doğu Alman Cumhuriyeti'nde (DDR) baş gösteren ilk büyük ideolojik tartışma, Hegel üzerine cereyan etmişti. Bu tartışma, Lukács ve Bloch'un "Hegelciliklerini" açıktan hedef alan ve partinin de onayladığı sert bir eleştiriyle yürütülmüştü. (Ancak çok sonraları, Doğu Alman Cumhuriyeti Bilim Akademisi'ne bağlı Merkezî Felsefe Enstitüsü'nde, Manfred Buhr başkanlığında yürütülen dikkatli ve özenli bir felsefe tarihi çalışmasıyla, Leninist bakış açısı etkili olmuş ve böylece Hegel, Alman Marksistlerinin felsefi bakış açılarında yeniden önemli bir konum edinmiştir.)

Hegel bugüne kadar esas olarak Avrupa kıtasında bir kılavuz işlevi görmüştür; Anglosaksonlar ise günümüze kadar Hegel'den uzak durmuşlar ve onu ne yapacaklarını bilememişlerdir (Her ne kadar İngiliz akademisinde bir Hegel bölümü bulunsa da bunların toplumsal-ulusal düşünce üzerinde önemli bir etkisi olmamıştır). Oldum olası, İngiliz düşüncesi spekülatif olandan yoksundur; hatta skolastik spekülasyona ve Ortaçağ Platonculuğunun düşünsel gerçekliğine karşı etkin bir mücadele vermesi

nedeniyle, bu tavır İngiliz düşünce tarzının (nasıl ki bir Fransız, Alman ve İtalyan düşünce tarzı varsa) ulusal özelliği haline de gelmiştir. Nitekim Roger Bacon*, Duns Scotus** ve William von Occam'dan*** bu yana İngiltere'de metafiziğe karşı etkin bir gelenek oluşmuştur ki Francis Bacon**** da radikal ampirizmini bu zeminde geliştirmiştir.

Bu çizgi etkisini bugüne kadar devam ettirmiştir ve pozitivist mantıksal bilimin İngiliz-Amerikan okullarındaki öncelikli konumu (tek taraflı yorumlanmış Wittgenstein'ın aşırı vurgusunun etkisiyle), geç Ortaçağ nominalizminden miras kalmıştır. Pratiği Hegel projeksiyonuyla kavrayan spekülatif bütünlüklüğe (*Totalitaet*) orada pek yer yoktur. Bu durum, Magna Carta'dan (1215) bu yana parlamenter bir sistemle yönetilen İngiltere'de, felsefenin hiçbir zaman Kıta Avrupasındaki gibi radikal ideolojik bir aydınlanma mücadelesi yürütmek zorunda kalmamış olmasından kaynaklanabilir. Orada, özgün tarihsel olan, hiçbir zaman feodal-mutlakiyetçi Avrupa'daki gibi dünya tarihinin bütünlüklüğü çerçevesinde sorgulanmamıştır; düşüncenin devrimcileştirilmesinin yerine, gerçeğin, devlet felsefesi çerçevesinde evrimcileştirilmesi söz konusu olmuştur. Bu nedenle de İngiltere'de (aynı şekilde ABD'de) Hegel düşüncesinin benimseneceği herhangi bir koşul bulunmuyordu. Orada siyasi felsefe her daim reformculuk çerçevesinde cereyan etmiştir.

---

* Roger Bacon, 1214-1294 yılları arasında yaşamış İngiliz filozofu, bilim adamı ve Fransiskan tarikatı rahibi. Optik üzerine çalışan Bacon, bilimsel araştırmalarda deneyimin önemine vurgu yapmıştır. Sonradan Francis Bacon'ı kuvvetle etkilemiştir. *–çev.*

** John Duns Scotus, 1265-1308 yılları arasında yaşamış ve aslen İskoç kökenli bir rahip ve düşün adamı. Kaderciliğe karşı çıkan Scotus, doğa olaylarında akla başvurmayı salık veriyordu. *–çev.*

*** 1285-1349 yılları arasında yaşamış olan William von Occam, bir din adamı olarak dönemin en önemli akılcı filozoflarının başında gelirdi. *–çev.*

**** Francis Bacon'ın felsefi görüşleri için bkz., Sadık Usta (Haz.), *Dünyayı Değiştiren Düşünürler*, Cilt 2, Yordam Kitap, İstanbul, 2016, s.46-69. *–çev.*

Avrupa Üzerindeki Etkisi

Kıta Avrupası çerçevesinde ise Hegel'in etkisi ağır sonuçlara yol açmıştır. İtalya'da kesintiye uğramadan devam eden geleneklerden biri, 19. yüzyıldan bu yana devam eden Napoli Okulu, Benedetto Croce'yle doruk noktasını ulaşmış ve sonra da 20. yüzyılda kendine özgü bir Hegelcilik yaratmıştır.[3] Franco Lombardi, Hegel'den sonra herhangi bir şekilde felsefenin yapılıp yapılamayacağını ciddi olarak sorgulamıştır. Günümüzde Fransa'da yürütülen felsefe tartışmalarıysa, Hegel geleneğiyle sıkı sıkıya ilişkilidir; Hegel'den etkilenmeyen büyük bir filozofa rastlamak neredeyse imkânsızdır ve oradaki muhteşem Hegel yorumcularının (Jean Hyppolite'den Alexander Kojeve'ye, Jean Wahl'dan Cizvit Gaston Fessard'a kadar) sayısı Almanya'dakinden daha fazladır. Danimarka'da ise Kierkegaard'ın süzgecinden geçmiş Hegel'le ilgili çalışmalar söz konusudur. Rus felsefe tarihine gelince, Hegel mirası iki farklı çizgi üzerinde yürümüştür; birincisi Herzen ve Belinski; diğeriyse Marx ve Engels üzerinden gelerek Lenin'e ve oradan da önce Buharin sosyolojisine, sonra da Jdanov'un yozlaşmış materyalizmine saplanıp kalmıştır. Hegel'in memleketi olan Almanya'da ise düşüncesi, yoğun ama birbirine zıt etkilerde bulunmuştur: Bu etki 19. yüzyılın ortalarından itibaren "Sol Hegelciler" ve "Sağ Hegelciler" olarak ikiye ayrılmıştır. Bunun en önemli karakteristik göstergesiyse, o günden bu yana birbirinden farklı üç Hegel Topluluğu'nun onun mirasına sahip çıkmak için çaba göstermesidir. Bunlardan birincisi, 1956 yılında Wilhelm R. Beyer tarafından kurulan "sol" ve "sağ" Hegel Topluluğu'dur. Bunun ardından da üniversite profesörlerince hayata geçirilmiş olan "Uluslararası Hegel Derneği" ve en sonunda da "Uluslararası Hegel-Marx Diyalektik Düşünce

3 İtalyan Hegelciliği için bkz. Oldrini, Guido, *L'idealismo Italiano tra Napoli e Europa*, Milano, 1998; aynı yazara ait, *Napoli e i suoi filosofi*, Milano, 1990.

Topluluğu" (başlarda "Societas Hegeliana" alt başlığıyla) gelir. Farklılıkların da gösterdiği gibi, Hegel'in mirasına siyasal bakış açısının dışından sahip çıkmak mümkün gözükmüyor, çünkü Hegel felsefesi, tarihsel bilinçle ve siyaset dışı olmayan bir bakış açısıyla okunabilir.

Bu nedenle siyasal kırılmaların baş gösterdiği 20. yüzyılda, yeniden bir Hegel Rönesans'ı yaşanmıştır. Nedeni de Marksizmin geniş bir alana yayılarak etkide bulunmuş olmasıdır. Söz konusu felsefe [Marksizm], sadece felsefi ve ekonomik bir öğreti olmaktan çıktığı ve dünya tarihini belirleyen bir güce eriştiği anda onun kökleriyle ilgilenmek de zorunlu hale gelmişti.

Kuşkusuz Marksizmin en önemli köklerinden biri, önce Engels'in sonra da ona dayanarak Lenin'in ifade ettiği klasik Alman felsefesidir ki Hegel felsefesi burada özgün bir yer kaplar. Marksizmi incelemek ya da onu anlamak için Hegel düşüncesini kavramak önemli hale gelmişti; aynı şekilde Hegel, Marksizm karşıtları için de özel bir inceleme alanı sunuyordu. Öte yandan Marksist felsefenin teorik temellerini oluşturmak için de onun Hegel'le ilişkisini netleştirmek gerekiyordu. Böylece Hegel arenasında dönemimizin bütün büyük felsefi akımları da buluşmuş oluyorlardı.

Bu da Hegel'in felsefi bir olgudan çok daha öte bir şey olduğu anlamına gelir. 20. yüzyılın büyük düşünce hareketleri onun felsefesinden kaynaklanmışlardır; nitekim dönemin şiddetli sarsıntılarının analizleri, ancak onun kavramsal araçlarına başvurularak açıklanabiliyordu.

Hegel elimize, burjuva toplumlarının olgularını ve bilinç oluşumlarını açıklamak için sadece sistemli düşünce araçları tutuşturmuyordu, aynı zamanda onun {toplumun} kategorik yapılarını şeffaf kılmamızı da sağlıyordu. Hegel felsefesi, modern dönemin harikalar yaratan felsefesidir. Çünkü o, gerçekliği yansıtan düşüncenin deneyimlerini içermektedir.

Neticede bu iki anlama gelir: Birincisi hem Hegel, belirli bir gerçekliğin –o hâlâ genel olarak bizim gerçekliğimizdir– deneyimlerini incelemiştir (nitekim Georg Lukács bunu apaçık ortaya koymuştu)[4], hem de öte yandan Hegelci spekülatif metodun yardımıyla, tarihsel durumumuza ilişkin açıklamalar ve saptamalarda bulunabileceğimiz düşünce deneyimlerine sahip olabilmemizi sağlamaktadır. Çünkü dikkati esas olguya çeviren herhangi bir kurama sahip olmadan, deneyimler suskun ve anlamsız kalır. Hegel felsefesinde yol alırken, görüntüler içinde özü yakalamayı sağlayan belirli bir bakış açısı kazanıyoruz.

Günümüzde Hegel Düşüncesi

Theodor W. Adorno bize, tam da ikinci anlamda, günümüz gerçekliğinin deneyimsel birikimini sunan bir felsefe önermektedir (Walter Benjamin bunu geçmişin "bu anlığı" diye ifade etmişti).

Ancak bu öneri şu anlama gelir: Hegel felsefesinin spekülatif özünde yer alan ve günümüzün gerçekliğini felsefi olarak kavrayan nosyonu yakalamak ve onu çağımızın anlaşılır kılınabilmesinin aracı haline getirmek. Haklı olarak Adorno, Hegel'deki spekülatif momenti ampirik deneyimden ayıran ve onu bir nevi "gereksiz fazlalık" olarak bir kenara atan tavra karşı çıkıyordu. Adorno'ya göre o {spekülatif moment}, spekülasyonun hasılatıdır ve o olmadığında {felsefe} özünü kaybetmiş olur.[5] Metafiziği, bir evin en üst katını alt kısmından ayırarak yıkıyormuşçasına, tarihsel ve toplumsal gerçekliğinden söküp ayıramayız. Bu bir bakıma, tarihsel ve toplumsal gerçekliği metafiziksel teorinin yardımıyla anlamayı ve kavramayı planlayan öznenin

4 Lukács, Georg, "Der Junge Hegel" [Genç Hegel], *Werke*, Band 8, Neuwied und Berlin, 1967.

5 Adorno, Theodor W., *Drei Studien zu Hegel* [Hegel Üzerine Üç İnceleme], Frankfurt, 1963.

bilinç şeklidir. Her ne kadar Adorno diyalektiği olumsuzlayan bir bakış açısına sahip olsa da, yine de bu tavrı, onun Hegel felsefesinin spekülatif yönüne ilişkin olumlu katkısının değerini azaltmaz.

Düşünce tarihinde ilk kez Hegel felsefesiyle, tarih ve toplumsal alan düşünsel açıdan kucaklanabilmiş ve bununla da deneyüstü (ampirik olarak da kanıtlanabilen) biçimsel yasalar geliştirilerek tarihe planlı bir müdahalenin koşullarını yaratan kapsayıcı bir teori elde edilmiştir. Dolayısıyla, devrimci tarihsel materyalizm bu durumdan bir sonuç çıkarmış ve kuramsal yapıyı pratik bir kılavuza dönüştürmüştür. Spekülatif kavram, anlamanın şemasını yaratmaktadır; örneğin gelenek ve kopuşun birlikteliğini ifade eden "dönüşmek" (*Umschlags*) kavramı ya da özne ve nesne birlikteliğini kavrayan "tin" (*Geist*) kavramı gibi. Hegel düşüncesinin ampirik birikimi, kavramlarının incelemesine açıktır, tabii ki eğer bu ciddi, zorlu ve oldukça ileriye doğru giden bir şekilde yapılırsa.[6] Ancak alışılmış gündelik kavramlarla Hegel'in kullandığı kavramların aynı anlama geldikleri de düşünülmemelidir.

Her kavram, sistemin bütünündeki yeri ve işlevine göre anlamlandırılmalıdır. Kavramlar sistemden koparılamayacağı için (çünkü her kavramın özgün bir yeri vardır) Hegel'i "kurtarmak" için de sıklıkla başvurulan, sistem ve metodu keyfî bir şekilde birbirinden ayırma yoluna gidilmemelidir.

Uzun yıllar boyunca Hegel'in bütün sistemini, idealist yapıya sahip bir canavar olarak kenara attıktan, bu arada sistemin parçalarını, özellikle de diyalektik metodu (anlaşıldığı kadarıyla) keyfî bir şekilde izole ettikten ve böylece Hegel'in önem verdiği anlamı gözden kaçırdıktan sonra, şimdi yeniden felsefi yapının bütünlüklü kapsayıcılığı üzerine ahkâm kesilmektedir. Hegel'in

6 Bloch, Ernst, *Subjekt-Objekt*, Berlin, 1951; Heinrich, Dieter, *Hegel im Kontext* (Bağlamsal Açıdan Hegel), Frankfurt, 1971; Fulda, Hans Friedrich, *Hegel*, München, 2003.

yöntemi, onun sisteminden hiçbir şekilde ayrıştırılamaz. Nitekim bu birçok konumdan, ki buna Ernst Bloch, Dieter Heinrich ve Hans Friedrich Fulda da dâhildir, vurgulanmaktadır.

Gerçekten de tarihin incelenmesine yönelik çalışmalarda, Hegel'in metoduyla sisteminin ayrılmaz bir bütünlük oluşturup oluşturmadığı sorusu da tayin edici önemdedir. Dünya tarihini mutlak tinin kendisini gerçekleştirme sürecinin basamaklı bir gelişmesi olarak algılayan sistematik düşünce, tarihsel malzemeyi incelerken çoğunlukla başvurulması gereken zorunlu bir metot olmaktadır. Tinin kendisini gerçekleştirme sürecini çelişkinin bir ürünü ve onun daha üst bir düzeyde aşılması olarak kavrayan diyalektik metot, görüldüğü gibi sınırsızca kullanılabilmektedir. 20. yüzyılın Hegel'le çok fazla ilişkisi olmayan ama diyalektiği kullanan birçok akademik akımı, bu gerçeği kanıtlamaktadır. Söz konusu diyalektik yöntemi sadece düşüncenin teknik açıdan yardımcı bir metodu olarak kullanan akımların, bununla içi boş ve cansız bir şematizme düşüp düşmedikleri konusundaki tartışma, Hegel sisteminin içerdiği spekülatif öz itibariyle bir soruna dönüşmektedir. Neticede sadece temel düşünce sisteminin zorunlu bir metodu olarak kullanılan ve onu sonuna kadar götüren diyalektik yöntem, sonuçta felsefi açıdan geçerli bir yöntem olarak kabul edilebilir. Marx, söz konusu teorinin özünü vurgularken, ondaki mantıksal olanla tarihsel olanın birlikteliğini anlamlandırıyordu ve Lenin, Hegel'in yansıma kuramının materyalist açıdan okunmasıyla söz konusu kuramı programlaştırmıştı.

Açık ve Kapalı Sistem

Spekülatif sistem öylesine bir kategorik düzen tasarlamaktadır ki onunla hem deneyimler saptanabilmekte hem de anlamlarına göre ilişkilendirilebilmektedir. Hegel felsefesinin kategorileri ciddiyetle ele alındıklarında, yani onlar "yeniden

tercüme edilmediklerinde", fakat gerçekliğin yansımasının yeniden yansıtılması olarak çözümlendiklerinde, sistemi harekete geçiren gerçekleştirmenin esas basamağı da başlamaktadır. Söz konusu hareket, hem sistemin hareketidir hem de değildir, çünkü o her zaman bir başka şeye dönüşmek olan tarihin gerçekleşmesidir. Hegel'in düşüncesi burada bir eser {sonuç} değil, fakat etki olarak algılanmaktadır; ve unutulmamalıdır ki Almancadaki "gerçek"le (***wirklich***) sonuç değil fakat etkide bulunan kastedilmektedir.* Kendi yöntemini kullanınca da sistem kendisini açmakta ve böylece kapalı olan sistemin mimarisi, bir anda açık bir sistem sürecine dönüşmektedir.[7]

Hegel'in kendi metaforik benzetmesine göre, onun çemberlerden oluşan bir çember olarak düşünülen kapalı sistemiyle, her türden felsefi sistem anlamlandırılabilmekte ve hatta her şey ve dünya bile kavranabilmektedir. Kant'ın söylemiş olduğu gibi, felsefi kategoriler *dünya ölçeğindeki kavramlardır.*

Ancak önü açık olana doğru bir hareket olan diyalektikle, kapalı olan genel sistem çelişki içindedirler. Buna rağmen açık olan, en az kapalı olan kadar Hegel'e aittir. Çünkü bütünün tamamı, sonuçta kendisinden başka bir şey olamaz; yani zamanın içindeki her durum bütünün tamamı değildir, çünkü o henüz bitmemiştir ve henüz olmayanı da içerendir; Ernst Bloch'un vardığı sonuç buydu. Genel anlamda bütün dünya, henüz bitmemiş bir süreç olarak tasavvur edilebilir. Bir felsefe, ancak bütünün kavramı olursa bir sistem oluşturabilir, çünkü her deneyim, dünyanın sonlu olan bir parçası olması nedeniyle, kapalı değildir. Bu nedenle de Hegel felsefesi zorunlu olarak tinin,

* Almancada "***wirklich***" gerçek anlamındadır, aynı zamanda "***wirk***" kökeninden "***wirken***" mastarı, yani etkide bulunmak (gerçekleştirmek) yüklemi türetilebilmektedir. *–çev.*

7 Holz, Hans Heinz, *Logos spermatikos. Ernst Blochs Philosophie der unfertigen Welt*, (Logos Spermatios, Ernst Bloch'un Tamamlanamamış Dünya Hakkındaki Felsefesi), Darmstadt und Neuwied, 1975.

onun öz hareketinin felsefesidir ve dolayısıyla kavrayışın sonsuz ilerleyişidir. Hegel'in "Gerçek bütündedir" ve "her gerçek felsefe idealizmdir" cümlelerini birlikte okumak ve önümüzde duran sorunun ağırlığını kavrayabilmek için ciddiye almak gerekir. Bu nedenle Marx, "felsefenin ölümünden" bahsetmişti; bunu da artık felsefenin kalmadığından değil, fakat idealist felsefenin, materyalist eylemle gerçekleşebilmesi için aşılmasının zorunluluğu nedeniyle söylemişti. Hegel'in kapalı sisteminin açık olanla, henüz bütün olamayan gerçeklikle uyuşmazlığı, felsefenin ölümüne neden olmaktadır; ve şu soru hâlâ geçerliliğini korumaktadır: Yeniden doğuş, Hegel'in deneyimi temelinde ve Hegel'le birlikte nasıl olabilmektedir? Hegel'in kendisi önümüze bütün dünyayı kavrayacak yeni bir felsefi sistem tasarlama görevi koymaktadır; hem de kendisinin hazırladığı araçlar zemininde. Neticede ne başka araçlara sahibiz ne de bunları düşünebiliriz, tıpkı Aristoteles'in formel mantığının dışında başka bir temel bulunmadığı gibi. Kapalı bir sistemle, prensip olarak açık diyalektik metot arasındaki çelişki önümüze şu soruyu koymaktadır: Çelişki içeren öylesine "açık bir sistem" yaratılmalıdır ki Hegel'in amacı gerçekleşebilsin; bir bakıma var olanın kimliği bütün süreçte korunabilsin, yani durmaksızın yadsıma sürecindeki kimlik, gelecekte var olacak olanla da ilişkilendirilebilsin.

Hegel felsefesinin bize sunduğu deneyim oldukça karmaşıktır. Tekil olan, sistem içindeki bağlantıları ve dünyevi ilişkileri sayesinde sonsuz bir şekilde çeşitlenmektedir. Karşılıklı ilişki ilk anda fark edilememektedir. Bu nedenle de mantık, sadece unsurlardan birini öne çıkarmaktadır ve biz de bunu basit bir şekilde bütünün tamamı olarak algılamaya eğilim göstermekteyiz.

Bu nedenle, Hegel felsefesinden, kavramayı zorlaştırma talimatını kendimize zorunlu kılıyoruz. Basit ve kolayca anlaşılabilen şey, hiçbir zaman işin esası olamaz. Somut gerçekleri

çoğunlukla korkunç basitleştirmeler nedeniyle gözden kaçırıyoruz. Çünkü onlar, çeşitliliğin çokluğuyla, birbirinden başka olanlarla bezelidirler ve hiçbir zaman farksız kimliklerin oluşturduğu anlamda birlikler sunamazlar, fakat farklı olanların bir sentezi olarak ortaya çıkarlar. Bu birliği anlamak, birbirinden farklı olanları birbiriyle bağlantılı hale getiren gücü ortaya çıkarmak demektir. Hegel'in sözleriyle ifade etmek gerekirse, kimlik, kimliği aşan kimliktir ve aynı zamanda yok-kimliktir. İşte bu, spekülatif kavramın içerdiği şeydir.

Diyalektik her daim göz önündekinden farklı olanı düşünür. O, görüntüdeki çeşitliliği bir bütün olarak kavramaya çalışır. Ancak bu, bir kavrayış olamaz, çünkü kavram, algılanan çeşitliliğin bir birlik halinde yansıdığı aynadır. İşte bu, spekülasyon teriminin felsefi manasıdır. Ancak diyalektiğin spekülatif formu, (deneycilerin dediği gibi) gerçek özle karşıtlık içinde değildir. Gerçeklik, tekillerin bütünleşme süreci olduğu için reel diyalektik vardır. Bu, "mantık olan pozitif bilim"in içerdiğidir (Galvano della Volpe)[8] ki o yeniden "mitolojisinden sıyrılmış Hegel diyalektiğidir", yani spekülatif mantığın çözümlenmesi sürecini metot olarak tasarlamaktadır. Bu, Mario Rossi'nin dediği gibi, Hegel felsefesinin yaşarken ölmesidir.

8 Della Volpe, Galvano, *Logica come scienza pozitiva*, Messina-Firenze, 1956.

I. Kısım

SPEKÜLASYON VE PRATİK



Hegel'de Spekülatif Felsefenin Birinci Kavramı



I

Hegel ilk kez *Differenzschrift*'le {Farklı-Yazılar} felsefe hakkındaki görüşlerini kamuoyuna sunmuştu. Edinilen her bilgi, her daim, bilgiye sahip olma sürecinden farklı bir şeye dikkat kesilir; her bilgi, ona ait olmayan, düşünülenden başka bir şey içerir.[1] Edinilen deneyim, her daim, deneyimin kendisinden farklı bir şey olanın, fakat ona katılanın deneyimidir. Bilincine varmak, sezgi sahibi olmak, düşünmek, bilmek gibi terimlerin tamamı yüklemdir, formel yapıları itibariyle istek belirten ve onlara iyelik durumu için bir nesne eklenen mastarlardır; tümleçleri olmadan boşturlar, ne bir eylemi ne de bir durumu belirten anlamlara sahiptirler.

Ancak şahıs olarak sen, bilinç, deneyim, düşünce, bilgi gibi terimleri, özü itibariyle gerçekleşmiş bilincin özgün ve belirli bir biçimi ve durumu olarak görüyorum; yani onları, (içerdikleri doyumluluk itibariyle birbirinden ayrıştırılmış olarak) genel biçimleri itibariyle düşüncemin somut nesneleri haline getirebilirim; düşünceyi düşünebilirim ki tam da felsefenin kendine

1 Söz konusu bölümü Ludwig Feuerbach özellikle öne çıkarmıştı: "Düşüncenin gerçekliği, düşünülmüş olanın *gerçekliği* midir; bu durumda düşüncenin gerçekliği de tekrardan düşünce olmaktadır. [...] Düşüncenin gerçekliği *gerçek* midir yoksa o *idea*'nın gerçekliği midir, bu durumda kendisi *başka* bir şey olmalı, kendisine katılan şey olmalı, ya da: O, gerçekleşmemiş olarak, salt düşünce olarak, gerçekleşmiş düşüncenin dışında ve bir başkası olmak zorundadır." *Kleine Schriften II, Gesammelte Werke* [Kısa Yazılar II, Toplu Eserler], Band 9, Berlin, 1970, s. 314 vd.

has eylemi, Aristoteles'in ifadesiyle "düşüncenin düşünülmesinin düşünülmesi" (*noesis noeseos*) budur.

> Aklın bilgi edinmesi, kendisi hakkında bilgi edinmesidir. Anlaşıldığı kadarıyla bilim ve algılama kuramı, sezgi ve mantık öğretisi, kendisine tali açıdan, ama başka şeylere esasta yoğunlaşmaktadır. [...] Mantığın alanı ve özellikle de mantığın kendisi, maddesel olmadıkları için, farklı şeyler değildir, bu nedenle de mantığın bilinciyle mantığın alanı aynı şeylerdir.[2]

Spekülatif felsefesinin konseptinde Hegel de Aristoteles'in yolunu takip etmektedir. Bilinç edinebilen bütün türler özne ve nesne olarak ayrışan iki parçalı bir biçime sahiptirler. Eğer bilinç diğer bütün şeylere yüz çevirip sadece kendisine dönerse bu durumda sadece bir parça, yani mutlak olan akıl kalır.

Ancak mutlak olanı en yüce, henüz ayrışmamış (*adihaireton*) ve ilk neden olarak gören Antikçağ'dan farklı olarak yeni felsefe, özellikle de Giordano Bruno*, mutlak ve sonsuz olanı vurgulu bir şekilde formüle etmişti.[3]

Tek olanın incelenmesi olarak "*iheoria*", yani "zorunlu var olan" (*ex anankes on*)[4] sonsuzluk yapısının metoduna dönüştürülmek zorundadır; işte Hegel'in *Farklı-Yazılar*'la girdiği istikamet tam da budur ve nitekim amacına *Mantık*'ın sonuç bölümünde ulaşır.[5]

2 Aristoteles, *Metaphysik XII*, 1074 b 34-1075 a 5.

* Giordano Bruno'nun görüşleri için bkz. Sadık Usta (Haz.) *Dünyayı Değiştiren Düşünürler* Cilt 1, Yordam Kitap, İstanbul, 2013, s. 331-363. *–çev.*

3 Bruno, Giordano, *Opere magiche*, Milano, 2000. Ders., "De rerum principiis et elementis et causis", s. 585 vd, "Est principium unum absolutum, quorum essentia et potentia est infinita intensive et extensive: extensive, quia sunt in toto infinito seu ubique; intensive, quia sunt tota in toto et tota ubique." Aynı şekilde krş. *Dell' infinito, universo e mondi*, özellikle de 2. Dialog, Venezia, 1583.

4 Aristoteles, Metaphysik XII, 1072 b 10.

5 Hegel, G. Wilhelm, "Wissenschaft der Logik" [Mantığın Bilimi], *Gesammelte Werke*, Band 12, Hamburg, 1981, s. 236 vd. *İdea*'nın belirlenmişliğine ilişkin şunları söyler: "Kendisini, kendisi için o olarak gösterdi, yani belirlenmişlik bir içeriğin biçimi değil, fakat özellikle biçimdir, yani buradaki *idea* buna göre genel *idea*'dan

Descartes* düşüncenin kendisine geri dönüşünü Yeniçağ'ın başlarında bilincin çıkış noktası, hatta temeli kılmıştı. Fichte ise bunu radikal bir şekilde kendi bilim öğretisinin ilkesi haline getirmişti.[6]

> Kendisini arı düşünce olarak düşünme, özne ve nesne kimliğinin "Ben" olarak düşünülmesidir; "Ben" Fichte felsefesinin ilkesidir ve eğer insan sadece söz konusu ilkeye bağlı kalırsa, o zaman (cüretkar bir tez olmakla birlikte) spekülasyon ilkesine ulaşır. Tıpkı Kant'ın felsefesinde kategorik olarak tümdengelimci zeminde ortaya çıkan transandantal ilkede olduğu gibi.[7]

Spekülasyon, bilinçten, yani sonlu olanın çeşitliliğinden, somut bir nesneden, "bilincin sonlu halkalarından"[8] ve kendisinin birlik halini kavramasından başka bir yerde gerçekleşemez; ya da başka bir ifadeyle: kararın dışsal durumunun, kavramın içselliğine indirgenmesinde gerçekleşir. Ancak bu kavrayışta nesne, nesne olarak, yani dünya olarak uçup gitmekte ve geriye sadece bilincin içeriği kalmaktadır.

> Özne=nesne ikilisi bu durumda öznel olmaktadır; çünkü o, öznelliği aşarak kendisini nesnelleştiremez. [...] Fichte'nin sistemindeki kimlik kendisini öznel *Öznenesne* (*Subjektobjekt*) olarak yapılandırmaktadır; bu da onun nesnel *Öznenesne* bütünlüğünün sağlanabilmesi için gereklidir; bu nedenle de, mutlak olan her ikisinde de varlığını ortaya koyar ve kendisini onların her ikisinde bütünler, yani birbirine karşıt olan ikisinin birden or-

---

başka bir şey değildir [...] öylesine bir içerik değil, fakat biçimi genel olandır, işte metot da budur."

* Descartes'ın görüşleri için bkz. Sadık Usta (Haz.), *Dünyayı Değiştiren Düşünürler*, Cilt 2, Yordam Kitap, 2016, s. 116-149. *-çev.*

6 Descartes ve Fichte için bkz. Holz, H. Heinz, *Einheit und Widerspruch. Problemgeschichte der Dialektik in der Neuzeit* [Birlik ve Çelişki. Yeniçağda Diyalektiğin Sorunsal Tarihi], Stuttgart und Weimar, 1997 f., Band 1, s. 131 vd. ve Band 2, s. 283 vd.

7 Hegel, G. Wilhelm, "Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie" [Fichte ve Schelling Felsefesinin Sistem Açısından Birbirinden Farkı], *Gesammelte Werke*, Band 4, Hamburg, 1968, s. 6.

8 Aynı yerde.

> tadan kalkmasının bir sentezi olarak ve her ikisini de mutlak bir özdeşlik noktası olarak içererek ve her ikisini doğuran ve her ikisinden doğan olarak tamamlar.[9]

Kanımca, Hegel'in olgunlaşmış sisteminin açıklaması, yani *Wissenschaft der Logik* (Mantığın Bilimi) ve *Enzyklopaedie* yön göstericidir ki nitekim Hegel burada, nesnel varlığı spekülatif düşüncenin merkezine konumlandırmaktadır.

> Özne ve nesne mutlak kimlikte aşılmıştır; ancak onlar, mutlak kimlik tarafından içerildikleri için de varlıklarını devam ettirmektedirler; herhangi bir bilgiyi, onların varlık göstermeleri olanaklı hale getirmektedir; çünkü onların ayrılıkları kısmen bilgide de yer almaktadır.[10]

Ve biraz ilerde,

> Kavram için nesne, nesne için de kavram dışsal bir şeydir.[11]

Spekülasyonun anlamı, söz konusu karşıtlığı birlik olarak, zorunlu bir ilişki olarak düşünmek ve kavramaktır. Özne ve nesne karşılıklı ilişki içinde bir birlik oluştururken, aynı zamanda her ikisi de birbirine karşıt konumdadırlar. "Mutlak olan şey, kimliğin, olmayan kimliğin, kimliğidir; böylece onda hem karşıt olmak hem de birlikte olmak vardır."[12]

Farklı-Yazılar'da Hegel, Schelling'in iki bilimden, yani transandantal felsefe ile doğa felsefesinden oluşturduğu mutlak yapıyı, Fichte'nin saf öznelliğinin *Ben* ilkesini=*Ben*le karşı karşıya getirerek kendi sistemini geliştirmiştir. Bunu yaparken de hâlâ, her iki felsefenin zihinsel zemininde kalmaya devam eder.

> Mutlak ilke, felsefenin (hem Schelling hem de Fichte felsefesinin gerçek zemini ve sağlam duruşu) zihinsel olarak kavranmasıdır;

9 Hegel, *Age*, s. 63.

10 Aynı yerde.

11 *Age*, s. 71.

12 *Age*, s. 64.

> yansıma olarak ifade edersek o, hem öznenin hem de nesnenin kimliğidir; dolayısıyla bilimde yansımanın nesnesidir ve bu nedenle de felsefi yansımanın kendisi transandantal görüşün kendisidir, o kendisini nesne haline getirerek onunla birlik olur; bu sayede de spekülasyon haline gelir.[13]

Sonradan Hegel, zihinsel sezginin, Fichte ve Schelling sisteminin mimari yapısında öngörüleni yerine getiremeyeceğini anlayacaktır; böylece *Tinin Görüngübilimi*, Hegel'in kendi yapısal yönteminin yolunu açacaktır.[14]

II

Hem yeni bir sistem tasarısı geliştirebilmek hem de ayrıca Schelling'in başvurduğu ayrımı kavrayabilmek için Hegel'in spekülatif felsefeye temel yaptığı yapısal modeli göz önüne getirmek zorundayız. Fichte ile Schelling'in karşılaştırılması, sorunu felsefi tartışmanın merkezine oturtmuştu. Bizim dikkatimiz ise söz konusu gelişmeye[15] değil, fakat Hegel'in soruna mal ettiği açıklamaya yöneliktir.

Hegel'in, dünyanın yapısını transandantal *Ben*'in başarısında gören öznel idealizmi yetersiz bulduğundan kuşku duyulamaz. Ne Fichte'nin saf *Ben*-merkezciliği ne de Kartezyen *cogito*'su, zihin ötesi varlığa bir yol sunabiliyordu. Çünkü transandantal yapı, etkileyici bir şekilde kapalı ve çürütülemezdir; çünkü oraya ne girilebilmekte ne de oradan kaçılabilmektedir.

> Transandantal felsefe öylesine yapılandırılmıştır ki, ampirik bilinç, dışsal değil, fakat içerilen bir ilkeden, yani etkin bir eksiksiz yapıdan ya da kendi içinde üretilen bir ilkeden oluşturulmalıdır. [...] Sadece saf bilincin var olabileceği ileri sürülmektedir, ben=mutlak

13 *Age*, s. 76.

14 Holz, H. Heinz, *Einheit und Widerspruch*, a.a. O. Band 3, s. 81 vd. Aynı şekilde, Holz, *Reflessioni sulla filosofia di Hegel*, Napoli, 1997.

15 Schelling için bkz. Holz, H. Heinz, *Einheit und Widerspruch* a.a.O., Band 2, s. 331 vd.

> ben; böylece bütün ampirik bilinç de ben=ben'in saf ürünü olmaktadır; ampirik bilinç inkâr edilince, onun içinde ya da onun üzerinden mutlak ikiliğin (düalizm) olduğu da inkâr edilmektedir; söz konusu mutlak ikilik, daha baştan itibaren oraya {bilince} konumlandırılmıştır (*Gesetzsein*); ama kesinlikle *ben*'in değil, *ben* için değil ve *ben* üzerinden de olmayan bir konumlandırma.[16]

Mutlak olanı, kendisini gerçekleştiren (böylece sonlu bir sınırlamada) bir öznenin pratiğinde değil de, hiçbir şey tarafından sınırlanamayan mevcut varlığın nesnel sınırsızlığında kavradığı için, bu haliyle nesnel idealizm de eksiktir.

Gerçi Hegel, *tek* olanı *bütün* olarak düşünmektedir, bütünü de *birlik* olarak; fakat birçok tikel şeyin mevcut gerçekliği gözden kaçırılınca, o zaman da bunlar salt değişimlerin basit fenomenine indirgenmektedirler.[17] Spinoza'nın töz kavramı, söz konusu ideal nesnelliğe bir örnektir, "mutlak ve sonsuz varlık (*ens absolute infinitum*), bölünemediği için tek olandır."* Bu durumda bilgiye ulaşması gereken özne, mevcut gerçekliğin sonsuzluğunda kaybolduğundan ve gelişmelere karşı duramadığından ("kendisini gerçekleştirmek") dolayı da onun hakkında bilgi sahibi olamamaktadır.

> Spinoza'nın nedensellik ve etki atfettiği töz kavramı ki bu aynı zamanda hem kavram hem de varlık olmaktadır, kavram olmaktan çıkmaktadır, çünkü karşıtlıklar bir çelişkide birleştirilmişlerdir.[18]

Başlangıcı bilinçle başlatmadan, felsefe gerçekleşemez. Bu, bilgiyi, nesneyle olan ilişkinin bilincine henüz varmadan nesne-

16 Hegel, "Differenez," a.a.O., Band 4, s. 35 vd.

17 Holz, Hans Heinz, *Einheit und Widerspruch*, a.a.O., Band 1, s. 241 vd.

* Spinoza, Baruch, *Ethik*, Buch I, Prop. 11, 13, 19. Tezin mantığı için Tanrı ya da töz demiş olmamızın herhangi bir kıymetiharbiyesi yoktur. Ancak, Spinoza'nın *Scholion zu Prop.* 15'te etraflıca açıkladığı gibi, Tanrı herhangi bir şahıs gibi düşünülmemelidir. Ayrıca Spinoza felsefesi için bkz. Sadık Usta (Haz.), *Dünyayı Değiştiren Düşünürler*, Cilt 2, Yordam Kitap, İstanbul, 2016, s. 164-187. *–çev.*

18 Hegel, "Differenz," a.a.O., Band 4, s. 24.

den edinmek demektir. Nasıl ki teoride madde ötesi tekbenciliğe bir şey denemiyorsa, salt deneysel anlayış da pratikte kabul edilebilir. Ama birinden diğerine bağlantı kurulamaz.

Öznel *öznenesne* ile nesnel *öznenesne* öz itibariyle farklıdırlar ve dolayısıyla birbirine temas etmezler. Nitekim Kartezyen felsefeye göre tesadüfe dayalı olanla önceden sağlanmış birliktelik (*praestabilierte Harmonie*) söz konusu hipotezlerin ifadeleridirler ve ayrıca bunlar, eğer düşünme, tanıma ve bilme durumlarının kavranması isteniyorsa, o zaman özne nesne ilişkisini açıklayan metafiziksel bir modele ihtiyaç bulunduğunu da hatırlatmaktadırlar. "Bu nedenle hem özne hem de nesne, yani her ikisi *birden öznenesne* olarak konumlanmış olmak durumundadırlar."[19]

Bu ihtiyacı karşılamaya çalışan Schelling, transandantal bilinç felsefesinden ve bütünlükçü doğa felsefesinden iki sistemli bir biçim geliştirmişti ki bunlardan bütünlükçü olan gerçeği temsil ediyordu. Transandantal felsefedeki bilinç ortaklığına benzer içsel bir birliği doğa felsefesinde de sağlayabilmek için, Schelling doğanın parçalı çeşitliliğini birleşik bir doğa yasasıyla ortak bir ilişkide toplamak zorunda kalmıştı.[20]

Böylece maddi doğa, kendisini bir bütün olarak "konumlandıran" bir hareketin ilkesine, yani özneye dönüşmektedir.

> Bütün nesneler dünyasını varlığın ta kendisi olarak bildiğimizden, bizim açımızdan bütün bu şeyler, kendi halinde bir dünya ve kendi halinde ürünlerdir. [...] Ama söz konusu nesneler dünyasını sadece kendi halinde ürünler olarak değil de, fakat aynı zamanda zorunluluk nedeniyle üretken olarak da düşünürsek,

19 *Age*, s. 63.

20 1799 yılında *Doğa Felsefesi için Tasarlanan Sistem* adıyla yayımlanan eser şu cümleyle bitmekteydi: "Söz konusu birliktelik, yukarıda bahsedildiği gibi gerçek olamaz. O ancak, zihinlerde olabilecek bir etkinlik olarak tasavvur edilebilir; ve bu nedenle de o, hem transandantal hem de doğa felsefesinin ayrışma noktasıdır." Bkz. Schelling, F. Wilhelm Joseph von, *Saemtliche Werke* [Bütün Eserleri], "Erste Abteilung", Band 3, Stuttgart und Augsburg, 1858, s. 268.

> o zaman o, önümüzde doğa olarak yükselir, dolayısıyla söz konusu ürünün ve üretkenliğin kimliği, günlük dilde ifade ettiğimiz gibi, *doğadan* başka bir şey olmaz. [...] Söz konusu üretkenlik ve ürün, ki bunun tamamı *esas itibariyle* doğa terimiyle karşılanmaktadır, sıradan bir bakış açısıyla var olan, yani hem nedenselliğini hem de sonucunu kendi (bütün görüngülerin ortasından ilerleyerek) kopyasında var eden bütünle özdeştir.[21]

Schelling'in vaazı haincedir. Doğayı üretken "kıldığımızda", terimi hâlâ Fichte'nin terminolojisini ve anlamını hatırlatmaktadır, her ne kadar o başka bir tarzda söylese de gene de doğanın kendi kendisini (bir şey) kılması, 1800'lü yıllardan önceki yazılarında mevcuttur.[22] Ancak Schelling'in kendisi de, *actus purus*'un* "mutlak ben" koşullarında saf "kendisini kılmak" olduğunu fark etmiş olmalıdır, çünkü bu durumda "doğanın kendi kendisini (bir şeyde) kılmak" ifadesi sahiden söylenmemelidir. İşte Schelling'in, erken dönem yazılarındaki Spinozacı-Leibnizci Pantheizmden, "Offenbarung Felsefesi"ne** kaçışının sistemli nedeni burada yatmalıdır.[23] 1800 yıllarında yazdığı *Transandantal İdealizmin Sistemi* adlı eseri, henüz her iki eğilimin kesişme noktalarını içermektedir. Bir tarafta doğa ve transandantal felsefe düalizminin transandantal felsefenin ötesine geçen belirtileri, diğer taraftaysa söz konusu ilkelerin buluşma noktasından çıkarılacak herhangi bir ilkenin içerilmemesi. Gerçi Hegel *Farklı-Yazılar*'da Schelling Sistemi'nin söz konusu zayıf taraflarından özellikle bahsetmiyor; ama o, daha o zaman, özne ve nesnenin spekülatif birlikteliğinin durumuna ilişkin sorular ortaya atan başka bir yapısal yönteme doğru çoktan yol almıştı.

---

21 Schelling, *Einleitung zum Entwurf eines Systems der Naturphilosophie* [Doğa Felsefesi için Tasarlanan Sisteme Giriş], 1799, a.a.O., Band 3, s. 285.

22 Holz, Hans Heinz, *Einheit und Widerspruch*, a.a.O., Band 2, s. 315 vd.

* Saf etki. *–çev.*

** Offenbarung Felsefesi, Schelling'in son yıllarda materyalist dünya görüşüne karşı geliştirdiği ve eski görüşlerinden bütünüyle vazgeçtiği teolojik kökenli felsefesidir. *–çev.*

23 Holz, *Age*, s. 346 vd.

III

Bilinç ve varlık, hem kendi bilincinin deneyiminde hem de nesnede iki kutuplu düalizm olarak karşı karşıya bulunurlar. Ancak bilinç böylece kendisini varlık olarak kavrar; her ne kadar kendisini, transandantal yansımada sonsuz içeriklere sahip durumların muhtemel koşulları olarak fark etse de, gene de o, ampirik anlamda sadece kendi *ben*'iyle karşı karşıya olmaktadır. Transandantal ben, mevcut varlıkla tamamen kapsanmış olan ampirik *ben*'in koşullarına bağlı kalmaktadır. Sonlu olan, kendisini sonsuz olanla ilişkilendirerek var eder.

> Bir olan mutlak olanın kendisidir; o varılmak istenen hedeftir; o mevcutsa neden hâlâ aransın ki? Akıl bunu, bilinci sınırlılıklardan kurtarmak için yaratır; sınırlılıklardan kurtulma, ancak sınırsızlığın koşullarında mümkündür.[24]

Ben'in yaratılması (dünyanın Ben tarafından yaratılabilmesi) varlık ve bilincin ikiye yarılmasıyla gerçekleşmektedir. Söz konusu ikilik, aynı kökene sahip ve yan yana varlık gösteren şeylerin ikiliği değildir, fakat bilincin, varlığı içeren bilinçten "dışarı çıkması"dır.[25]

Ampirik bilince tümdengelim yoluyla ulaşmak sorun değildir; çünkü o, metafizik tümdengelimde olduğu gibi, yani analoji yoluyla parçayı bütünden, özgül olanı genelden, sonlu olanı sonsuzdan, şekli ise şekilsizlikten edinmektedir.[26] Bilincin özelliği, görünür olanın varlığını, daha baştan itibaren ilginç bir tarzda içermesi ve söz konusu varlığı, bilincinde (bilincindeki ilk haliyle) karşı karşıya getirerek onun varlık olmasını sağlamasıdır. Söz konusu tümdengelim, bütün şeylerde öylesine meydana gel-

24 Hegel, "Differenz," a.a.O., Band 4, s. 15.

25 *Age.* s. 15 vd. "Bilincin dışarı çıktığı bütünlüğün ikiye, yani var olmakla var olmamaya, kavrama ve varlığa, sonluluğa ve sonsuzluğa yarılmasıdır. İkiye yarılmaya göre mutlak sentez karşı taraftır, yani belirlenmiş karşıtlık ve şekilsizliktir."

26 Her biri, daha önceden kesin ve kanıtlanmaya muhtaç olmayandan çıkarılmaktadır.

mektedir ki, *Bir* olan, bir bakıma kendisinin türevi olan karşıtının "üstüne çullanır"[27]; varlık ve bilincin oluşumu esnasında üstüne çullanılan bir kez daha çullananla özdeştir, fakat bu kez bir başka varlık olarak. Transandantal Ben, gerçekten de ampirik *Ben*'dedir. Olasılıklar açısından bakınca sınırsız konum mümkündür, ancak o, somut etkinlikte sadece parçayla sınırlıdır.

> Parçanın içinde kaybolduğu anda, mantığı, sınırsız gelişiminin çeşitliliğine teşvik eder; kendisini mutlak olana kadar genişletme isteği, neticede sonsuza kadar sadece kendisini, bir bakıma kendi kendisiyle alay ederek yeniden ve yeniden üretir.[28]

Olasılığın gerçekleşme imkânı, "kavramın ilerleyen somutluğunda" (sonradan bu böyle adlandırılacaktır), sadece süreç içinde mümkündür; *Farklı-Yazılar*'da gösterildiği gibi kendi içinde çelişki yaşayan mantık, bu sayede '"kendisini sonsuza kadar genişletme görevini yerine getirmektedir."[29]

> Mutlak olan, yansıtılarak konumlandırılmalıdır; ancak böylece o konumlandırılmış olmaz, fakat aşılmış (*aufheben*) olur, çünkü konumlandırılırken sınırlandırılmıştır da. Söz konusu çelişkinin aktarılması bir felsefi yansımadır. Buradaki amaç, yansımanın mutlak olanı ne kadar kavrayabildiğini göstermektir; çünkü bir spekülasyon olan söz konusu işlem, zorunluluğu ve olasılığı bir arada içerir ve onları mutlak olan görüşle sentezler, ama kendisi için özneldir; ve bütün olabilmek için, kendi ürünü olan ve bilinçte tasarladığı mutlak olmak, yani aynı anda hem bilinçli hem de bilinçsiz olmak durumundadır.[30]

---

27 "Genelin çullanması" figürünün nasıl olduğuna ilişkin bkz. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Wissenschaft der Logik* [Mantığın Bilimi], Gesammelte Werke (Toplu Eserler), Band 12, Hamburg, 1981, s. 35. "Genel olan [...] kendisidir ve diğer kendisine çullanır. [...] Bu, kendisinden *farklı olan* diğer kendisine yönelik bir müdaheledir. Krş, Holz, *Dialektik und Widerspiegelung* (Diyalektik ve Yansıma), Köln, 1983, s. 51 vd. *Farklı-Yazılar*'da Hegel, anlamlı ışık metaforunu kullanır: "Mutlak olan gecedir, ışıksa ondan daha genç ve ışığın geceden sıyrılıp çıkması gibi, her ikisinin farkı, mutlak fark ortaya çıkmaktadır." Hegel, a.a.O., Band 4, s. 16.

28 Hegel, *Age*, s. 13.

29 *Age*, s. 17.

30 *Age*, s. 16.

Hegel, "amaç göstermektir" diyor. "Ondan çıkarsama yoluyla kazanılmalıdır" ya da "kanıtlanmalıdır" demiyor. Hegel'i hep kullandığı terimler üzerinden anlamak lazım. O, yüklem söz konusu olunca terminolojisini farklılaştırmaktadır. Görülebilir şekilde göz önünde olanı veya görüş açısına getirilmiş olanı *göstermek*. Burada açıklanan şeyler varsayımlar ve sonuçlar ve hatta herhangi bir tözün kendi gelişmesine dair açıklaması da değildir. Burada esasta gösterilmekte olan şey, açıkta duran bir durumun ya da kendiliğinden görülebilen "zorunluluğun" gösterilmesidir. Durum şudur: "Birbirine karşıt olan nesnel ve öznel bütünlük" öylesine "konumlandırılmıştır" ki "her ikisi birleşiktir" ama "her ikisi de söz konusu birliktelikte varlığını sürdürmektedir".[31] Yansımanın söz konusu yapısı, bir şeyin kendi görüntüsünün kendisine yansımasıdır. Varlığın bütünlüğü, sonlu bilinçte ancak görüntü olarak ortaya çıkabilir; söz konusu görüntü bilinç tarafından değil, fakat yansıma esnasında bilinç için yaratılmaktadır.

Yansıma, olması gerekenle yansıma düzeyinde ortaya çıkan imgenin birbiriyle olan ilişkisinin tamamıdır, Narsis'in[32] suyun yüzeyinde yansıyan görüntüsüyle olan ilişkisidir.[33] Bu nedenle Hegel, yansımanın asli işinin spekülasyon olduğunu söyler.

> Ancak bilinçte yansımanın felsefe etkinliği olarak üretilen mutlaklık, bu sayede nesnel bütünlük, bilginin bütünlüğü, bilgilerin örgütlenmesi haline gelmektedir; söz konusu örgütlenme sürecinde her parça aynı zamanda bütünün kendisi olmaktadır, çünkü o mutlak olanla ilişkiyi dayatmaktadır; o, diğer parçadan ayrı olarak ve sadece onun üzerinden sınırlıdır; yalınlaştırılmış sınırlılık olarak eksiktir, anlamını ve ifadesini ancak bütünle olan ilişkisi içinde kazanmaktadır. Bu nedenle de kendisi için olan

31 Hegel, *Age*, s. 17 vd.

32 Yunan mitolojisinde suyun yüzeyindeki kendi görüntüsüne aşık olan kahraman.

33 Narsis-miti için bkz. ve krş. Schicket, Joachim, *Spiegelbilder* [Aynadaki Yansımalar], Stuttgart, 1975, s. 31 vd.

> kavramların tek başına anlamından, tekil bilginin anlamından ve dolayısıyla bilmek durumundan bahsedilemez.[34]

Hegel'in burada ortaya koyduğu şey, sezgi-oluşturma-ilişkisidir. Açıklayıcı konumu aynadaki yansıma olarak ifade edebiliriz, nitekim yansıma (*Reflexion*), köken itibariyle optik biliminin bir kavramıdır. Ancak Hegel için anlamlı olan ışığın kırılması değil, fakat imgenin ortaya çıkma olgusudur. Basit kimlikte "kendisini konumlandırmak", "kendisiyle özdeş olmak" değildir, fakat *ben*'den farklılaşmış olan *ben*'i kimlik edindiğim pasif (*transitiv*) bir kabullenmedir; yani farklılaşmış bir kimlik, kimliğin ve değil-kimliğin kimliği. Yansıma ikiye yarılmadır; terimi (yansıma) kapsayıcı olarak algılamak gerekir, bir nevi *nomen actionis*[35], yani hem etkinliği hem de etkinliğin sonucunu aynı anda ifade eden olarak. Hegel'in "önceki metafizikten" aldığı terimle ifade etmek gerekirse, yansıma: *agere in se ipsum*[36], yani "kendi kendisine dönük etkinlikte" bulunmadır.

Eğer yansıma, bir şeyin, bir başka nesne üzerinden kendisi hakkında edindiği özgül bir algı değilse, fakat bütünlüğün mutlak kılınması ise, yani dışsal olarak birbirine karşıt olanların bir bütünde içsel momentler olarak meydana getirilmesiyse ve bütünün yansıması "o şeyin kendi içindeki yansıması" ise, o zaman yansıma, "tek bir şeyin ve genel aklın etkinliğinin" kendisi olduğu, yani "sınırlılığın gereksiz ve özgüllüğün de oluşumunu belirlemeye başladığı" spekülasyon aşamasına geçmiştir.

> Çünkü, bilinci kendi özgüllüğü içinde tutsak bulan akıl, sadece bununla bile felsefi spekülasyona dönüşmektedir; yani akıl kendisi olmaya yönelik çabasıyla, aynı zamanda karşıtı da olan mutlak olana, kendisini bütünüyle teslim eder.[37]

34 Hegel, *Farklı-Yazılar*, s. 19.

35 Hareket halindeki nesne.

36 Hegel, *Age*, s. 12.

37 *Age*, s. 11 ve 12.

Bütünün kendisini parçada yansıtması ve onda kendisini görmesi ve bunun da her parçası için geçerli olması, metafizik spekülasyonun cilvesidir. "*Totum relucet in omnibus parubus*"* cümlesini Nicolaus Cusanus** yerleşik hale getirmişti; Leibniz'in monadları, "*repraesentatio totius mundi*"*** idi; yani evrenin canlı aynası.**** Bir başka yerde Hegel'in spekülatif mantığıyla Leibniz'in metafiziğinin yapısal akrabalığını göstermiştim.[38] Her ne kadar Hegel mutlak olanla ilgili görüşlerinin Leibniz'inkiyle benzeştiğini belirtmese de, gene de ben şimdilik bu kadarını belirtmekle yetineyim, çünkü *tek* olanın kendisini başkasından farklılaştırmasının, yani var olanın aynadaki kendi yansımasıyla olan ilişkisinin biçimi, Hegel'in sonraki eserlerinde daha belirgin bir şekilde ortaya konacaktır. Nesne ve öznenin birbiriyle olan ilişkisi, varlığın kendi aynadaki suretiyle olan ilişkisi gibidir. Öznenesne birlikteliği aynada üretilen yansımadır; yani öznenin aynada yansıyan görüntüsünün ondaki yansımasıdır; ontolojik ifadeyle söylersek, aynada o şeyin kendisini görürüz[39] (onu bütünle olan ilişkisi içinde görmek). Ancak yansımanın varlıksal göreceliliğini tümdengelimle elde edemeyiz, fakat onu, aynaya bakarak

---

* Bütün her parçada parlamaktadır. *-çev.*

** Nicolaus Cusanus, 15. yüzyılda yaşamış ünlü Alman matematikçi, filozof ve din adamı. *-çev.*

*** Bir şeyin kendisinin diğer şeyler üzerinden kendisinde yansıması. *-çev.*

**** Leibniz, Gottfried Wilhelm, *Monadologie*, 83. passim. Ayrıca bkz. *Dünyayı Değiştiren Düşünürler*, Cilt 2, s. 242. *-çev.*

38 Krş. Holz, Hans Heinz, *Leibniz und Hegel. Grundformen spekulativer Logik* [Spekülatif Mantığın Temel Yapıları], Nihil sine ratione, VII. Internationaler Leibnizkongress, Berlin, 2001, s. 51 ve ayrıca, Leibniz und Hegel, Groninger Filosofiedag, 1983, s. 96 vd.

39 Krş. Peter Klaus, "Sehen wir im Spiegel das Ding selbst?" [Aynada gördüğümüz o şeyin ta kendisi mi?], Holz, Hans Heinz, *Formbestimmtheiten von Sein und Denken* [Varlık ve Düşüncenin Biçimsel Belirlenimi] içinde, Köln, 1982, s. 41 vd.

sadece görebiliriz.[40] Sezgide yansıtılmış olan nesneyi "kendi" nesnemiz olarak "algılarız"; yansımanın yansımasında ise o, gerçek nesnenin yansıtılmış sureti olarak görülür.[41] Hegel yansımanın ve sezginin birliğini "transandantal sezgi" olarak ifade etmektedir; neticede "aynaya bakış", aynadaki yansımayı görenin aynadaki kendi yansımasına bakmasıdır.[42]

> Transandantal bilgi her ikisini de, yansımayı da sezgiyi de birleştirmektedir; o hem kavramdır hem de varlık. Sezginin transandantal olması nedeniyle, ampirik sezgide ayrı olan özne ve nesnenin kimliği bilinçte oluşur. Transandantal bilgi, sadece kavramı ve onun koşullarını ya da ikisinin karşıtlığını değil, aynı zamanda hem özneyi hem de onunla birlikte nesneyi varlıkta konumlandırır. Felsefi bilgiye göre söz konusu sezgi, hem zihnin hem doğanın hem de bilincin ve bilinçsizliğin bir etkinliğidir. O her iki dünyaya da, yani düşünsel olanın yanı sıra gerçek olana da aittir (düşünseldir, çünkü zihinde özgürlüğe kavuşur; gerçektir, çünkü konumu nesnel bütünlükte, zorunluluklar zincirin bir halkası olarak tümdengelimle edinir).

---

40 Spekülatif mantığın başvurduğu metaforların zorunluluğunun nedeni de budur. Krş. Holz, Hans Heinz, "Die Bedeutung von Metaphern für die Formülierung dialektischer Theoreme" [Dialektik Teoremlerin Açıklamasında Metaforların Anlamı], *Sitzungsberichte der Leibniz-Sozietaet*, Band 39, Berlin, 2001.

41 Söz konusu düalist ilişkinin zorunlu bir aktarım olduğu ve aktarıcı konumda olanınsa gerçek anlamda pratik olduğu, Marx'ın onu kullanımıyla açıklığa kavuşacaktır. Krş. Holz, *Einheit und Widerspruch*, a.a.O., Band 3, s. 298 vd; Holz, *Dialektik und Widerspiegelung*, Köln, 1983, s. 127 vd. Sonuçta Hegel, teze şurada son vermektedir: "Spekülatif bilgi, yansımanın kimliği ve sezgisi olarak kavranmak durumunda olduğundan, yansıtılanın mantıksal ve çatışan tarafının tek başına konumlandırılması gerektiğinden, ancak sezgiyle de ilişkilendirilmek zorunda olduğundan, bu durumda sezginin yansıma tarafından koşullandırıldığı söylenebilir."

42 Schicket, Joachim, "Über Leibniz", Losurda D.,/Sandkühler, H.J., (Haz.), *Philosophie als Verteidigung des Ganzen Vernunft. Holz, H. H, zum 60. Geburtstag* [Mantığın Tamamının Savunulması Olan Felsefe. Holz, H. H'un 60. Yaşına Armağan], içinde, Köln, 1988, s. 65 vd.; Aynı şekilde *Das Zeigen des Spiegels* [Aynanın Gösterilmesi], Klenner, H., u.a. (Haz.), *Repraesentatio Mundi, Festschrift zum 70. Geburtstag von H. H Holz*, Köln, 1997, s. 165. vd. içinde.

> Yansımanın ya da özgürlüğün konumuna girildiğinde, düşünsel olanın ilk ve öze dair, varlığınsa zihnin biçimlenişi olduğu görülür; zorunluluğun ve varlığın konumuna girildiğinde de düşünmenin, mutlak varlığın sadece bir biçimi olduğu görülür. Transandantal bilgide her ikisi de, varlık ve düşünce birleştirilmiştir.[43]

Bu zeminde Hegel'in, gerçekçi ontolojiyi, kavramın geliştirilmesinin sistemi olarak yapılandırmaya hakkı doğmaktadır. Çünkü sistemi yapılandıran yöntemin spekülatif karakteri, deneyselliğin sınırlılığını geride bırakan yansımanın gerçekliğini, kefalet olarak sunmaktadır.[44]

43 Hegel, *Differenz*, s. 27 vd.

44 Holz, H. H, *Riflessioni sulla filosofia die Hegel*, s. 123 vd.; ayrıca bkz. *Einheit und Widerspruch*, Band 3, s. 161 vd.

Hegel'in Esas Metafizik Hakkındaki Düşünceleri



I

Hegel kendi felsefesini, Kant'tan sonra ama ondan farklı olarak, "eski metafizik"in eleştirisi olarak algıladı; söz konusu eleştirisini de sadece *Nesnellik Üzerine Düşüncenin İlk Konumu*'nda[1] değil, aynı zamanda hem *Mantığın Bilimi*'nin bütünlüklü yapısında hem de klasik metafiziğin temsilcilerine yönelik kaleme aldığı birçok makalesinde geliştirmişti. Ancak Hegel dünyaya, "eğitimli bir halkı metafiziksiz görmüş olmak" gibi "garip bir oyun" sunmak istemiyordu.[2]

Onun eski metafiziğe yönelik eleştirisinin esasını ki bunun sistematiği Christian Wolf tarafından ortaya konmuştur, onun mutlak olanı, analiz yeteneğine sahip mantığın araçlarıyla, yani sonluluğun kavrayışıyla algılamasındadır. Hâlbuki bütünlük ve Hegel'in "pozitif-mantık öğretisine uygun" olarak nitelendirdiği hakikat[3] ancak spekülatif olarak düşünülebilir; o da dogmatizmden ayrışmış "belirlenmiş olanların" kesin ve gerçek kabul edilen "bütünlüğü" olarak.

---

1 Hegel, "Enzyklopaedie der philosophischen Wissenschaften", *Werke*, Band 8-10 içinde (§ 26-36), Frankfurkt, 1969-1971.

2 Hegel, *Werke*, Band 5, Suhrkamp Verlag, Frankfurt, 1970, s. 14.

3 Hegel, *Werke*. Band 5, § 28.

Hegel şöyle devam ediyor:

> Felsefede sıklıkla karşılaşıldığı gibi, bütünlüğün yanı başına dikilen tek yanlılık, kendisinin onun karşıtı olarak özgün ve kesin bir şey olduğunu iddia eder. Hâlbuki bırakalım tek taraflı olanın kesin ve kendisi için olmasını, aksine o bütünlükte içerilen, aşılmış olandır. Düşünsel metafiziğin ortaya koyduğu dogmatizmin ayırt edici özelliği, onun tek taraflı olan düşünce yapılarını yalıtılmış bir şekilde muhafaza etmesidir; idealist spekülatif felsefe ise düşünsel belirlenimin soyut tek yanlılığını da kapsayan bütünlüğün ilkesine sahiptir.[4]

Bu paragrafın, Hegel'in metafizik felsefeye yönelik eleştirisinde özel bir yeri bulunmaktadır. Bu bölüm tartışmasız bir şekilde, ne Hegel'in metafiziğin sorunsalı olan mutlaklığın transandantallığını kabul ettiğini gösterir, ne de metafiziğin özünü oluşturan varlığın bütününü ya da dünyanın kategorik belirlenimini açıkladığını ileri sürer. Felsefe ile ilgili olarak da, "onun içeriğinin, aslında yaşayan düşüncenin meydana getirdiğinden veya meydana getireceğinden başka bir şey olmadığını; onun, bilincin içsel ya da dışsal dünyasının toplamı –mevcut gerçekliğin toplamı– olduğunu"[5]; ve felsefenin söz konusu içeriğinin, birbirinden farklı bilim disiplinlerinin elde ettikleri çok çeşitli sonuçlar değil, fakat onların birbiriyle ilişkisinin ilkeleri, ortaya çıkışı, hareketi ve değişiklikleri olduğudur. *Felsefi Bilimlerin Ansiklopedisi*'nin konsepti, yani "metafiziğin klasik parçalarının transformasyonu", onların "Dünya-Kavramı"nın yeni ve başka bir sonuç yaratan yapısı olarak anlaşılmalıdır: Ontoloji spekülatif mantıktır, doğal felsefenin kozmolojiye, rasyonel psikolojinin tinin görüngüsüne, doğal yasaların nesnel düşüncenin öğretisine, teolojinin mutlak tine dönüşümüdür.

---

4 Hegel, *Werke.* Band 5, § 32.

5 Hegel, *Werke.* Band 5, § 6.

Bu dönüşüm esnasında, metafizik hem yapı bozuma uğramakta hem de "asıl metafiziğe ya da saf spekülatif felsefeye"[6] dönüşmektedir.

II

Hegel, bazı önemli noktaları kendisine özgü bir coşkuyla ortaya koyarak, sırtını yeni metafiziğin kurucusuna yaslıyordu:

> Yeni felsefenin kritik noktası Spinoza'dır: Ya Spinozacılık olacaktır ya da felsefe olmayacaktır. [...] Genel anlamda şuna dikkat çekmeliyiz ki düşünce ancak Spinozacılığın konumu üzerinde yükselebilir ve bu felsefe yapmanın da başlangıcını oluşturur. İnsan eğer felsefe yapacaksa o halde ilk önce Spinoza olmalıdır.[7]

Buna rağmen Hegel, Spinoza'nın söz konusu ettiği kavram ve varlığın tözle özdeşleştirilmesini uyumsuz olması nedeniyle eleştirmekteydi.[8] Söz konusu uyumsuzluk terk edildiği anda da, bütün geçmiş metafizik Spinoza'yla aşılmış olmaktadır.

Kısa bir süre öncesinde Yirmiyahu Yovel, Spinozacılığın Hegel sisteminde ne ölçüde yer aldığını ve bir bakıma "aşıldığını" ortaya koymuştu. Yovel herhangi bir kimse değildir, neticede o, Kudüs Hebrew Üniversitesi'nde yer alan Uluslararası Spinoza Enstitüsü'nün başkanıdır. Eğer o Hegel'in Spinoza hakkındaki eleştirilerini esasta haklı buluyorsa, o zaman bunun bir anlamı olmalıdır:

> Spinoza'daki tek taraflı yadsıma, onu diyalektik olmayan bütünlük kavramına götürmektedir; dolayısıyla Spinoza sonsuzluk diyarının hakkını da verememektedir. [...] Hegel'in kuramında ise mutlak olan, sonluluk metodunun araçsallaştırılmasıyla yeniden yapılandırma sürecinde sonuca ulaşmaktadır.[9]

6 Hegel, Werke, Band 5, s. 5, 16.

7 Hegel, *Werke.* Band 5, s. 20, 163, 165.

8 *Age*, s. 186.

9 Yovell II, 31, 33, 38.

Hegel'in Spinoza'dan hangi konuda daha ileri olduğu, söz konusu farkla birlikte ortaya çıkmaktadır. Spinoza, bir önceki metafizikle (*kendi* döneminin metafiziği) uyumlu olarak akılla mantığı aynı düzleme indirmektedir. Her ikisi de, genel kavramların ve şeylerin niteliklerini ifade eden özdeş düşüncelerle bağdaştırılabilen kavramlarla aynı kökene sahiptirler.[10]

Hatta Spinoza "*intellectus sue ratio*"dan özdeşlermiş gibi bahsetmektedir.[11] Ancak bu, Spinoza'nın, metafiziğin ele aldığı ve zihinsel düşünce biçiminde ortaya çıkan kendine has sorunsalı görmezden geldiğini göstermez. Mutlaklığın ayırt edici niteliği –yani hiçbir koşul ve nedene bağlı olarak kavranmaması, çünkü o, bu koşul ve nedenleri kendinde taşır-, bir başka kavrama biçimine yanıt vermesi, yani bir tür üçüncü yöntem, "*quod scientiam intuitivam vocabimus*"[12] olmasıdır.[13] Neyin varlığının biçimsel olarak (düşünsel gerçeklik olarak) zorunlu olduğu, yani düşünülmemesinin mümkün olmadığı esinle anlaşılır olabiliyor; apaçık, tartışmasız ve zorunlu olarak kavranabiliyor. Bunun özellikle de *Ethik* I. Kitap'ta ifade edilen kavramlar ve temel tezler için geçerli olduğu kendiliğinden anlaşılır. Haklı olarak Hegel, bu sayede şunları söyleyebiliyordu: "Spinozacı felsefenin bütünü söz konusu kavramlarda içerilmektedir."[14] Spinoza, kullandığı "*scientia intuitiva*" (esin) kavramıyla Hegel'in kavramların kavramı konseptine çok yakın durmaktadır ki Hegel de bu yakınlığı not eder.[15]

> *İdea*'nın *idea*sı, *idea*ların biçiminden başka bir şey değildir; tabii ki bunlar düşüncenin bir aracı olarak düşünülür ve nesnelerle

10 Spinoza, *Ethik*, Buch II Prop. 40, Schol. 2

11 Spinoza, *Ethik*, Buch IV, App., coa, 4.

12 Esin olarak ifade ettiğimiz.

13 Spinoza, *Ethik*, Buch II, Prop. 40., Schol. 2.

14 Hegel, *Enzyklopaedie der philosophischen Wissenschaften*, Band 20, s. 172.

15 Hegel, *Age*, s. 186.

> olan ilişkileri göz önünde bulundurulmazsa.[16] Ayrıca Spinoza'da esin, kavrama eyleminde bir duraktır, yani bir süreç değildir. Üçüncü durumda düşünceyle özdeş olan *idea*, düşüncede *görünmektedir*[17]; o, yaratılış biçiminin yönteminde *meydana gelmemektedir*. Mevcut durumla esas varlık arasındaki fark, esas varlıkta kaybolmaktadır. Hakikatin tarihi yoktur.

Tam da bu nedenle, yani bilgiye sahip olma sürecinin katılaşmasını engellemek ve söz konusu nesnenin süresiz değişimini vurgulamak için Hegel, "kavramın değişiminin sürekliliği" hakkındaki spekülatif yöntemi geliştirmişti. Spinoza'nın düşüncelerine başvuran Yovel'e göre Hegel'in bu konudaki öncüsü Spinoza'dır.

> Felsefenin yöntemi, aklın kendi kendisini tedricî olarak açımlamasıdır [...] Filozoftan beklenen, çelişmeler ve bunların kısmi çözümlenmesi yoluyla evrilen konunun kendisindeki (*die Sache selbst*) içkin hareketi izlemektir; ve felsefenin "yöntemi", geriye dönük bakışla aydınlanan sonuçlanmış süreci yapılandırmaktan başka bir şey değildir. Nitekim felsefenin hiç bir *a priori* yöntemi yoktur; evrildikçe, konusunun *kendi kendini yapılandırmasına* izin verir [...] Böylece Hegel, kendisinin Spinoza'nın "katı" bütünlüğüne yönelik olarak yaptığı ontolojik eleştiriyi, yöntem alanına da uyarlar. Ne var ki, Spinoza'yı en önemli önceli olarak tanımak elinden gelmez [...][18]

İsterseniz bu iddianın sağlamasını hemen yapalım.

Bir şey hakkındaki bilgimiz, demektedir Spinoza, sadece "o şeyin özü hakkında kavradığımız bilgidir."[19] Kanıt olarak da matematiksel hakikatleri göstermektedir; örneğin birbirine paralel

16 Akt. Hegel, Spinoza, *Ethik*, Buch II, Prop. 21, Schol.

17 Schmidt, Wolfgang, "Intiution und Deduktion, Untersuchungen zur Grundlegung der Philosophie bei Spinoza", K. Peters/W. Schmidt/H. Holz, *Erkenntnisgewissheit und Deduktion* içinde, Darmstadt und Neuwied, 1975.

18 Yovel, II, s. 34 vd.

19 Akt. Hegel, Spinoza, *Tractatus de emendatione intellectus*, § 19.

olan iki çizgiden herhangi birine paralel olan üçüncü bir çizginin, diğerine de paralel olacağı gibi. Bu türden bilince, düşünsel alanda (ideal) –dış dünyada somut olarak (nesnel) var olup olmamasından bağımsız olarak– saf düşüncemizde var olan düşüncelerimizde rastlıyoruz. Bunlar ilk olanda ya da mutlak olanda ya da doğanın başlangıcına (*origo naturae*) dair düşüncemizde biçimsel olarak tahayyül ettiğimiz şekliyle vardırlar ve bu nedenle de apaçık görülebilmektedirler; çünkü orada, salt düşünsel "varlık"tan ve ondan farklı olmayandan başka bir şey yer almaz. Çünkü kökene ve mutlak olana dair düşünce, "zihinde gerçek olduğundan daha fazla esnetilemez" ve çünkü "o, bütün varlıktır ve ondan başka hiçbir varlık yoktur".[20] Düşünen, onda doğayla birlikte bütünlük olarak var olan, yani bütünlüklü düşünceyle var olan zihnin kimliği budur; Hegel'in ifadesiyle spekülatif kavram olarak nitelendireceğimiz söz konusu düşüncede "doğayla aynı tine sahip olan *birlik*"in bilgisi de (*cognitio unionis quam mens cum tota natura habet*) içerilmektedir.[21] İddianın kesinliği ya da onun esin veren karakteri, mevcut zihne ve bütünlüklü doğaya dayanmaktadır; ancak bu, dış görünüş anlamında hem zorunludur hem de olmazsa olmazdır, çünkü her özgün *idea*, başkasına kıyasla belirlenir ve söz konusu ilişkiyi doğru ya da yanlış ifade edebilir ve zorunlu olan hakikate göre kesinleştirilebilir.

Dünyadaki her şey, mevcut olan bir başka şeyle kıyaslanır ve ondan farklı olan şey üzerinden belirlenebilir; bu nedenle "*omnis determinatio est negatio*".* Tekil şeylerin bir başka şeye ihtiyaç duyması, *principium rationis sufficientis*** ile ifade edilmektedir. Ontolojik geri çevirme ilkesine göre, X, A'ya sonra B'ye sonra da C'ye... vd. şeklinde birbirini takip eden dizgeye bağlı

20 Akt. Hegel, Spinoza, *Age*, § 76.

21 Akt. Hegel, Spinoza, *Age*, § 13.

* Her belirlenen aynı zamanda yadsınmıştır. *–çev.*

** İhtiyaç duyulan nedene sahip olma ilkesi. *–çev.*

olarak, dünyayı oluşturan yapının tekil şeyleri, hem özgün hem de birbiriyle uyumlu ve düzenli bir bütünü meydana getirirler. Bundan dolayı nedensellik ilkesi, Leibniz'in metafiziğinde, Spinoza'nınkinin aksine, metafiziksel ve yöntemsel açıdan merkezî bir işlev görür.

Spinoza'da ise mantık öğretisine uygun olarak, özgün olan tekil, bir sonraki nedenselliğine indirgenir; bu, "düzenlilik kuralının ve duyularımızla düzenlenmiş ve birleşmiş şeylerin"[22] koşuludur; ta ki "her şeyin nedenselliği olan" mutlak olana erişilinceye kadar –ve şimdi de onu, tin ve doğayı baz alan geri indirgeme takip etmektedir ki "zihnimiz de doğayla en çok bu durumda uyum içinde olmaktadır."[23] En son ya da tek başına olan nedenselliğe indirgendiğinde, özgün olan varlık da "*ens unicum infinitum*"da* aşılmaktadır;[24] herhangi bir şeyin bütünlüklü kavramıysa (*notio completa*) –ya da Spinoza'daki ifadesiyle "*definitio perfecta*"[25]– doğanın tek ve yegâne tözünün kavramıdır.

Şimdi burada Hegel'in düşüncelerinin öncülüyle karşılaşılmış olunabilir; bunun nedeni "öz, bütünlük olarak yerleşiktir",[26] "biçim, dolaysız bağıntı olarak vardır."[27] Ancak Hegel'de bu bütünsel sistemin, çeşitliliğin yansıması olarak ortaya çıkması geçici ve ihmal edilebilirdir; bu nedenle Hegel, Leibniz'de geniş bir anlamı olan *principium rationis sufficientis*'i temel bağlantılarından koparmaktadır;[28] çünkü söz konusu nedensellik, koşulları belirleyen ilişkilerin bütünlüğünde aşılmaktadır. Nedenselliğin yapısından ve mevcut koşullardan meydana gelen "Mutlak ne-

22 Akt. Hegel, Spinoza, *Tractatus de emendatione intellectus*, s. 99.

23 Akt. Hegel, Spinoza, aynı yerde.

* Özgün olan sonsuz varlık. *–çev.*

24 Akt. Hegel, Spinoza, *Tractatus de emendatione intellectus*, s. 76.

25 Akt. Hegel, Spinoza, *Age*, s. 92-95.

26 Akt. Hegel, Spinoza, *Age*, §121.

27 Akt. Hegel, Spinoza, *Ethik*, Buch VI, s. 112.

28 Akt. Hegel, Spinoza, *Ethik*, Buch VI, s. 83.

densellik", aynı zamanda "nedenselliğiyle özdeş olan koşullar ve dolaysız şey"dir.[29] Spinoza'da ise yapılandırılmış olan bilgi, anında dönüşüm içindeki tözün esinle elde edilmiş bilgisine dönüşür; ancak bu kez elde edilen bilgi ikinci dönüşümde aşılır. Ama elde edilen bilginin bilgisi, kendisine dönüktür, yani "*unio mentis et naturae*"dir.* Ne var ki yansıma, şeyin kendisinin eseri değil, "temel" olarak var sayılır; söz konusu "temel" ise, "gerçekliğin bir biçimi olan bilginin"[30] konumlandırılmasından başka bir şey değildir. Özün tözden çıkarılması, herhangi bir nedenselliğin bilgisinin esin yoluyla kesinleştirilmesi ve onun dönüşümündeki indirgemeyle, bilgiye yeniden geri dönülmüş olmaktadır.[31] Ancak bu türden bir indirgenme süreci, açıklayıcı süreçten, yani Hegel'in spekülatif yönteminin özgünlüğünü oluşturan "kavramın belirleyici sürecinden" öz itibariyle farklıdır.

III

Görüleceği gibi, Yovel'in Spinoza'yı Hegel'in bir öncülü olarak gören bakış açısına sahip olmam pek kolay gözükmüyor; ancak bunun yerine, *birlik*in, *teklik*in ve sonsuz tözün veya mutlak olanın metafizik kavramının, bilgiye sahip olmanın koşullarının, yani bilginin bir yansıma biçimi olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim sorunun ortaya çıkışını yaratan söz konusu koşullar, dogmatik olmayan spekülatif bir dünya kavramının yaratılmasını sağlamıştır. Bu açıdan Hegel, Spinoza ile aynı görüşte olduğunu güçlü bir şekilde ifade edebilmiştir: "Her filozof eninde sonunda özgün olanın yadsınması aşamasına vardığında, tin ve onun mutlak yapısı da özgürleşmiş olmaktadır."[32]

---

29 *Age*, s. 119

* Tin ve doğayla bir olmak. *–çev.*

30 Spinoza, *Tractatus de emendatione intellectus*, s. 105.

31 Krş. Schmidt.

32 Hegel, *Werke*, Band 20, s. 165.

Ancak bu ifadeyi, birkaç sayfa önce gelen şu cümleyi okuyan biri doğru anlayabilir:

> Öznellik kazanmanın, kimlik edinmenin, şahsileşmenin ilkesi Spinoza'da yoktur, çünkü yadsıma tek taraflı olarak kavranmıştır. Leibniz'in kimlik edinme ilkesi (monadlarda) Spinoza'yı da içermektedir.[33]

Neticede, düşüncenin yansımasının bir ifadesi olan "*unio mentis cum tota natura*"yı* bir kenara iten spekülatif felsefe, aynı zamanda kendisini töz kavramında gerçekleştirmemiş olur. Nitekim spekülatif felsefenin anlamı, dünyanın deneyimle kavranamayan birlik ilkesini düşünmektir; ancak bunu yaparken de varlığın sahip olduğu çeşitliliği, yani dünyayı *dünya* olarak, salt imgeye indirgememelidir. Elea okulunun başlangıcından bu yana insanoğlu, *tek bir varlığın* gerçeğiyle insanlığın sahip olduğu bilgi çeşitliliğinin ilişkisine dair sorular ortaya atmıştır. Spinoza'nın bu soruya verdiği yanıt, hep radikal *tekçi* ve duyumcu karşıtlığı şeklinde olmuştur. Leibniz her temel tezden önce gelen hakikati, "birbirinden farklı olarak kavrıyorum"[34] şeklinde saptıyorsa, o zaman onun kullandığı metodun, yani tekillerin çeşitliliğini kavrayan ve özgün olanın dolaysız hakikatini iz bırakmaksızın ortadan silmeyen metodunun bir anlamı olmalıdır; tabii ki eğer onun birliği, ilişkilerinin bütününde, çeşitliliğinin önkoşulu olarak yansıtılacaksa. Leibniz'in yöntemi, Hegel'in *Tinin Görüngübilimi*'ndeki yönteminin bir benzeridir: O da duyusal bir meçhulün doğrudanlığıyla başlıyor. Ne var ki Hegel –bu konuda Leibniz'den önemli ölçüde ayrılmaktadır– söz konusu doğrudanlığın varlığına ve bilgisinin konumuna ilişkin soruyu bir kenara itmektedir; çünkü o söz konusu so-

---

33 Hegel, *Age*, s. 164.

* Tinin doğayla bütünleşmesi. *–çev.*

34 Leibniz, *Kleine Schriften zur Metaphysik* (Metafizik üzerine Kısa Makaleler), Hrsg. und übersetzt von Heinz Holz, Darmstandt, 1965, Cout, 187.

ruyu, "görüngünün" en sonundan hareketle yanıtlamaktadır: Nitekim doğrudan olanın da dolaylı[35] olduğu kanıtlanmaktadır. Leibniz ise çeşitliliğin zorunluluğunu, *her* düşüncenin yapısının önkoşulu ve "varlık" hakkındaki düşüncenin en üst bütünlüğü olarak göstermektedir. Bunu yaparken de Platon'un "Parmenides" diyaloğunun geleneğinin yanı sıra Proklos, Nikolaus Cusanus (krş. Paetzold[36]), Marsilius Ficinius hakkındaki analizini de devam ettirmektedir.

Böylece Leibniz, birçok tekil kimliklerin ve reel genelin tek ve aynı dünya içinde uyumlu oldukları, karşılıklı olarak birbirinde var olan, bunların, genelin kendi farklılığındaki momentleri olarak yapılandırılan ve tekil varlıkların bir bütün içinde var olduğu bir dünya modelinin tasarımına ulaşmaktadır.

Kuşkusuz Leibniz, *principium individuationi*'yi (varlığın somutlanması) dünyanın bütünlüğüne yabancılaşmadan, hatta onu, dünyanın yapılanma sürecinden çıkarırcasına ekleyerek akıllıca bir yapı modeli sunmaktadır. Daha önceden de gördüğümüz gibi, Hegel bu bakış açısını Spinoza'dan daha ileri bir şey olarak takdir etmekteydi. Hegel açısından en önemli şeyse, Leibniz'in düşünce biçimindeki öncelliği, tikelin nitelikli belirleniminin ilkesi olarak düşünmesi, yani onu sadece biçimsel açıdan değil, aynı zamanda somutun içeriği olarak da konumlandırmış olmasıdır. Dolayısıyla, bunun sadece muhteva farklılığının bir biçimselliği olduğunu, bunların sadece farklı özgün perspektifler olabileceğini, varlığın özününse monadlara göre aynı, yani bütün dünyanın bir imgesi (aynası) olacağı düşünmesidir. Bu nedenle de Hegel konuyu derinleştirmektedir: "Monad kendisi olarak, yani özü itibariyle bütünlüktür, yoksa gösteri-

35 "Dolaylı" terimi felsefede, herhangi bir süreç içinde ortaya çıkan, yani belirli bir kökene ve kaynağa sahip olan şeyler için kullanılmaktadır.

36 Fulda, Hans-Friderich, "Spekülatife Logik als eigentliche Metaphysik", Paetzold, D., Vanderjagt (Hrsg), *Hegels Transformation der Metphysik* (Hegel'de Metafiziğin Transformasyonu) içinde, Köln, 1991, s. 9 vd.

miyle değil."[37] Bu demektir ki: monadın tarihselliği yoktur, yani dışa karşı eyleminin bir sonucu olarak sınırlarını kendisi koyamamaktadır, dolayısıyla sınırlarını da aşamaz. Haliyle monadın sınırlılıkları, kendi kendisini konumlandırdığı ya da tasavvur edilen bir başka monadla zorunlu olarak çakışmamaktadır; fakat onda kendi halinde ya da mutlak sınır olarak bulunur."[38] Söz konusu tözün kendi-içinde-olma durumu, onun mevcut bütünlüklü olma hedefi, eski metafiziğe ait bir düşünce tarzıdır. Hegel'in Leibniz'i yanlış anladığı ya da anlamak istediğine dair kanaatimi ise bir kenara koyuyorum. Ancak benim açımdan çok daha önemli olan şey, Hegel'in, bir şeyin ya da cismin özünün ortaya konmasının, onun ne olduğunun basit bir "ortaya-koymak" ya da "kendisini-göstermek" şeklinde olmadığını, aksine onun, bir başka şey üzerindeki ya da kendi içindeki (kendi ifadesiyle –dışa vurum olarak) etkisinin dünya ilişkilerinin değişim sürecindeki belirlenimi olduğu vurgusudur. Nesne ancak bu şekilde aynı anda özne olarak kavranabilir ve bir tarihe sahip olabilir. Eski metafiziğin katı bir kuralı olarak belirlenen kategorik belirlenimler, böylece bir anda akışkan hale gelmektedirler; metafiziksel varlık, süreçsel varlığa dönüşmektedir; zaman, mantığın biçimselleştireni olmaktadır, varlığın zamansız kimliğinin mantığı ise gelecekteki olanın mantığı olmaktadır.

IV

Eğer mutlaklık ya da bütünlük bir süreçse, kendi içinde devinim halinde olansa, hareketi kendisinden olansa, kendisini dönüştüren dünyaysa –görüleceği gibi bunlar, Leibniz ve Spinoza'dan Hegel'e ulaşmış kavramlardır–, bu durumda akademik metafiziğin yöntemleri, yani sorunu katı belirlenimlerle inceleyen ve onları sonlu özelliklerle nitelendiren yön-

37 Hegel, *Werke*, Band VI, s. 199.

38 Aynı yerde.

temler, kendiliğinden gereksiz hale gelmektedir. Hegel bunu *Enzyklopaedie*'de "nesnellik hedefleyen düşüncenin birincil konumu" olarak ortaya koymuştu. Bu durumda metafizik, mevcut gelişmişliğiyle, Spinoza ve Leibniz'in ulaştığı aşama açısından aşılmış bulunmaktadır. Buna rağmen metafiziğin birincil ilkesi ve bütünlük açısından bakınca, nasıl oluyor da düşünce, sınırlı mantık koşulları içinde (çünkü başta türlü düşünmüyoruz) sınırlı algının ötesine geçerek hakikatle buluşabiliyor, sorusu anlamlıdır. Hegel, metafiziğin mevcut yapısını az önceki soruya yanıt verebilen mutlaklığa ulaştırma göreviyle karşı karşıya olduğunu hissetmişti.

Hans Friedrich Fulda'ya[39] göre söz konusu dönüşüm (*Transformation*), spekülatif mantığın metafiziğin yerini almasıdır; ancak kanımca spekülatif mantık, metafiziğin nesnesinin temel yapısını muhtevasındaki hakikat nedeniyle kapsamak, yani düşüncenin unsurlarını[40] zorunlu olarak içermek zorundadır. Bu da demektir ki, genel anlamda metafizik ya da ontoloji, dönüşüm esnasında spekülatif mantığa devredilmektedir[41] ve böylece hem doğa felsefesinde hem de tin felsefesinde açılım bulmaktadır. Fulda ise buna karşın şunları ileri sürmektedir:

1. Spekülatif mantık ontoloji değildir;
2. Hegel'de buna uygun özgün bir metafizik yoktur;
3. En "yüksek" kavram dünya üzerine olan kavram değildir.

Şayet Fulda ile aramızdaki görüş ayrılığının sadece "ontoloji" ve "metafizik" kavramların farklı kullanımından kaynaklandığını düşünmek istemezsem, bu durumda söz konusu ikili anlamın kökenini Hegel'in kavramlar dünyasında aramam gerekirdi. Fulda'ya göre, ki bu konuda onunla aynı görüşteyim,

39 Fulda, Hans Fiedrich, "Spekülatife Logik als eigentliche Metaphysik", in D. Paetzold/A. Vanderjagt (Hrsg), *Hegels Transformation der Metaphsyik*, Köln, 1991, s. 9 vd.

40 Hegel, *Enzyklopaedie*, §6, s. 9.

41 Bunu Hegel de belirtmektedir, bkz. Hegel, *Werke*, Band 5, s. 45 vd.

Hegel'de doğa ve tin "düşüncenin manifestosudur". Doğa ve düşüncedeki her varlık, mutlaklığın manifestosudur ve bunlar sadece ve sadece birbiri peşi sıra gelen yapı içinde kavranabilir ve mutlak olan, sayısız çeşidin her bir parçasında kendisini var eder. Söz konusu manifestoların özgünlükleri ise ancak sonlu kavramlarla açığa çıkarılabilir; ne var ki hakikat, her parçanın birbiriyle ilişkisi içinde, yeniden oluşumun sonsuz süreçteki bağlantılarıyla birlikte ve mutlak olanda temellendirilerek ortaya konabilir ve aşılabilir. Bu nedenle mutlak olan, kendi manifestolarından hareketle, sürekli ileriyi gözeten bir yöntemle, belirlenimden belirlenime doğru ilerleyerek, manifestodan manifestoya doğru ulaşabilir; işte o mutlak *idea*dır ve sadece metotta gerçektir. Böylece bütünün *idea*sı tekilin de tarihselliği olmaktadır; çünkü birbirini takip eden manifestolar, sadece bütünün *idea*sı temelinde tarihsellikler olarak görülebilir ki bu da onların birbirinden kopuk sıralamalar olmadığını gösterir. Dolayısıyla bütünlük de tarihsel olmaktadır; çünkü o, birbirini takip eden manifestolarıyla birlikte varlık olabilmektedir ve nitekim manifestolarından herhangi birinin somut değişimi, onun da değişimi demektir.

Ancak ileri doğru belirlenim sürecinde aşılan varlık silinip gitmiyor. Çünkü gelişme sürecinde, kaynaklık edenle bağlantılı olanlar sonradan ortaya çıkanın da varlık koşullarını oluşturmaktadırlar; ve hatta gelişmekte olanın durakları olarak da korunmuş olmaktadırlar. Önceki mevcut olan vardı ve şimdi de, oluşmakta olanın koşulları ve durakları olarak içerilmektedir. Her nesnel varlık, bütünlüğün *idea*sında içerilmektedir. Somut olan, bütünlüğü, her daim sonlu varlığında gösterir; onların bütünlükle olan bağlantıları sadece *idea*da düşünülür; ancak düşünce ve izlenimde ortaya çıkmaz. Söz konusu ilişkiyi, kavramın sürekli belirlenmesi sağlamaktadır. Böylece spekülatif mantık da oluşmakta olanın mantığı olmaktadır.

Şimdi bu bağlantılar içinde dile gelen manifesto teriminin anlamını tam olarak kavramak tayin edicidir. Örneğin Hegel'de "manifestolaşmak", "başka birinde imgesel olarak var olmak"tır.[42] Hegel bunu ışık örneğinde ortaya koymaktadır; ışık, ancak geçirgen olmayan bir nesnede, yani karanlık bir nesneye çarparak, *ışık* olarak görünmektedir. Işığın evrensel gerçekliği, kendisini manifestolaştırmaktadır; yani özgün olanda, sonlu ve karanlık bir bedende ışıldamaktadır.

Keşke madde, tıpkı *Mantık*'ın girişindeki açıklamada olduğu gibi, belirsiz ve dolayısıyla hiçlik olarak, yani saf kimlik olarak kalabilseydi.

> Burada da görüldüğü gibi belirlenmemiş olan, dolaylı olmayandır[43]; yani belirlenmemiş olan dolaylı olan değildir, dolayısıyla belirlenmiş olanların değil, fakat belirlenmemiş olanın dolaylı olmamaklığı, belirlenmiş olanların hepsinden önce belirlenmemiş olmak, yani her şeyden önce belirlenmemiş olmak aşılmaktadır [...] Böylece saf varlık da, *saf soyutlama* olmaktadır, ki bu sayede mutlak-negatif olan da, yani aynı zamanda dolaysız olan da, *hiçlik* olmaktadır.[44]

Ve tam da bu anlamda "Önsöz"de "saf ışık, zifiri karanlıktır"[45] demektedir. Ancak madde sadece düşünce olarak, yani "belirlenmişlik [...] aşılmış veya aynılaşmış olarak",[46] kendisiyle baş başa saf kimlik olarak, varlığıyla yaygınlaşmış, bir bakıma maddenin çoğulculuğu, "*partes extra partes*" olarak, belirli bir kümede birbirine bitişik ve yayılmış olarak var olmaktadır.[47]

---

42 Hegel, *Enzyklopaedie*, s. 277.

43 "Dolaylı olmayan" terimi felsefede, herhangi bir sürece, kaynağa ve kökene sahip olmayan şeyler için kullanılır.

44 Hegel, *Enzyklopaedie*, § 86, Zus. 1 ve § 87.

45 Hegel, *Enzyklopaedie*, § 36, Zus.

46 Hegel, *Enzyklopaedie*, § 99.

47 Hegel, *Enzyklopaedie*, § 263.

Kümeler birbirinden parça olarak ayrışırlar, hatta birbirini iterler; ancak kategorik olarak aynıdırlar, yani niceliklerdeki aralıksız momentlerdirler ve parçalar birbirinden farklılaştıkları için de birbirlerini çeker ve böylece aralıksızlığı oluştururlar. İtme ve çekme olgusu (ayrışma olgusu), maddenin mantıksal ilişkisinin nicelikleridir. Maddenin ayrışma özelliği, nicelikteki belirlenmiş olma halidir ki bu kendisini kümeler üzerinden, onun içinden ayrışarak ya da özgünleşerek ortaya koyar. Söz konusu varlık olma ilişkisi, ışığın (maddesel aralıksızlık) ve aydınlatılanınki (ayrıştırılan nesnel nicelik) gibidir. "Işık, mekânı dolduran saf gücün mevcudiyetidir [...] Nasıl ki ışık başka-şeyin-yerini alırken kendisini manifestolaştırıyorsa, ağırlık içeren madde de kendisini aynı şekilde manifestolaştırmaktadır."[48] Işık sadece karşısında duran özgün olana, onu yansıtan ve böylece görünür hale gelen bir şeye temas ettiğinde ortaya çıkmaktadır. Aralıksız olmanın görünür kılınması, ışığın ortaya çıkışıdır ve böylece mutlak bütünlüğün ve kimliğin de birincil manifestosudur.

> Karanlık ışığın önünde kaybolmaktadır, sadece karanlık nesne, ışığa karşıt olan nesne kalmaktadır; ve bu nesne de görünür hale gelmektedir [...] Saf bütünlüğün dolaysızlığı olarak ortaya çıkan madde, kendisi içinde olana, bir başka şey için ya da onun varlığına karşıt olarak ortaya çıkmaktadır [...] Işığın varlığını gördüğümüzü söylerken, ışığın başka-bir-şey-için olan varlığını gördüğümüzü söylüyoruz. Zaten ışık, kendisini başka-bir-şeyde konumlandırmaktır.[49]

Demek ki, varlık olmak=kendisini başka-bir-şey için ortaya koymaktır.

Maddesel olanın paradigması, yani genişleyerek varlık olmak –ve onunla birlikte varlık olmanın esas ve temel şekli olan başka-bir-şey için var olmak–, zorunlu olarak ve her zaman

48 Hegel, *Enzyklopaedie*, § 100.

49 Hegel, *Enzyklopaedie*, § 277, Zus. ve § 275 Zus.

karşılıklı bir mücadeledir, yani bir yansımadır. Bu konuya Hegel *Enzyklopaedie*'nin § 278. bölümünü ayırmaktadır. Burada ilk önce yayılmanın (genişleme) kendisini var etmenin ilişkisi olduğunu belirtiyor; "şeylerin kendilerini birbirlerinde var etmeleri, ki bunlar görünmez sınırlara sahiplerdir, kendi dışında var olmak, mekânsal ilişki demektir."[50]

Kendisini başka-bir-şeyde var etmenin ortaya çıkışı aynadaki yansıma olarak ortaya konmaktadır:

> Şeylerin birbiriyle olan ilişkileri yüzeylerin birbiriyle ilişkisi olduğu için ve bu, farklı konumlarda bulunmak şeklinde görüldüğü için, bir şeyin kendisini bir başka şeyde (düz yüzey) ortaya koyması, esas olarak kendisini bir üçüncü şeyde ortaya koymaktır (Aynada konumu yansıyan söz konusu şeyin imgesi, göze görünen veya başka bir aynada yansıyan farklı bir yüzeydeki yansımadır vs.).

Bu arada optik yansımadaki imge özdeşliğinin, yansımanın veya varlık olmanın, "partiküle edilmiş mekânsal belirlenimin" (bu ifadenin, yansımanın metaforik bir karşılığı olarak kullanıldığını şimdilik aklımızda tutalım!) koşullarının istisnai bir durumu olduğunu belirtelim.

Yansıma, yansıtılanın (aydınlatılmış olanın) özgün konumunun görülür hale getirilmesidir. Işık, mekânsal sınırlılıklar çerçevesinde, çarptığı sınırlardan geri yansıtılır.

> Biz belirli bir yüzeyde, sadece, yüzeyinde mekânsal nesnelerin oluşumunu görebiliriz [...]; eğer yüzey pürüzsüzse, bu durumda [...] orada onun belirlediğinden başka bir şey imge oluşturur, yani o herhangi bir şeyi yansıtır.[51]

Görüntü içermeyen aynanın yüzeyindeki mekânsal farksızlık, yansımanın sınırlılığındaki durumdur; bu durumda ışık, kendisininkinden başka bir belirlenim göstermez; yani kendi-

50 Hegel, *Enzyklopaedie*, §278.

51 Aynı yerde.

sini gösterir (ya dolaysız olarak ışığın kaynağını ya da dolaylı olarak aynada yansıyan nesnenin aydınlatılmış halini).

> İmgesizlik, mekânsal farklılıktaki yoksunluktur; eğer orada herhangi bir karartı (imge) yoksa, bu durumda orada herhangi bir nesne de görmeyiz, yüzeyde salt parlaklık olanı, genel anlamda soyutun görüntüsünü görürüz; ki o apaçık bir ışıktır. Başka bir şeyin görüntüsünün şekilsiz olarak ortaya konması salt parlaklıktır.[52]

Yansıma, ışık ve nesnenin sınırlardaki ilişkisinin biçimsel belirlenimidir; bu esnada ışığın değişimi yok denecek kadar azdır (sınırda sıfıra yakındır). Sınır ilişkisi "öncelikle maddeseldir", o mevcut bir şeyle birlikte ortaya çıkar. Dolayısıyla yansıma, varlığın öncelikli olarak maddesel belirleniminden başka bir şey değildir; var olmak (belirli ve özgün bir şey olarak) zorunlu olarak başka-bir-şey için var olmaktır, yani kendisinden farklı olan başka bir şey olarak. Başka-bir-şey için var olmak demek, var olanın kendisini başka şey üzerinden ifade etmesidir, kendisini onda temsil etmesidir. Görüntü de bu ilişkinin maddileşmesidir. Görünen, ışık tutulandır, o ışıklandırılarak, yani ışığı yansıtarak (dolaylı olarak ışıyarak) bir başkasında (görende) görünmektedir. Işık kendisini aydınlatılanda var etmektedir, ama aynı zamanda, aydınlatılan aracılığıyla kendisini başkalarında da, özellikle de görende, var etmektedir. Her yeni var etme, ilk var etmenin takısı gibidir; ki bunun en saf ve en pürüzsüz hali aynadaki yansımadır. Var etmenin yeni takıları, dolayısıyla sistemlidir; mutlak *idea*nın var edilmesinin takılarının sistematiği ise dünyadır; dünyadaki belirli uğraklarda (veya mutlak olanın ortaya konmasının uğraklarında), doğa ve düşünce felsefesine ait bilgilerin sistematik düzeni, spekülatif mantıktan (=ontoloji=genel metafizik) yaratılan metafiziğin (=özgün metafizik) kavramlarından başka bir şey değildir. Metafizik spekülatif mantıkta yadsınmıyor ya da aşılmıyor, fakat

52 Aynı yerde.

eski ontolojinin spekülatif mantığa dönüşmesi nedeniyle, hem söylem hem de yapısı itibariyle yeniden anlamlandırılıyor.

Bu türden bir dünya modelinin yapısının, Leibniz'in monad sistemiyle yakınlığı hemen göze çarpmaktadır; ancak Hegel, monad öğretisinin karakteristik özünü, süreçler teorisinin yapısında ve onun var edilmesinde çözümlediğini,[53] yani nesneyi özne olarak kavradığını ve bu şekliyle de ortaya koyduğunu ileri sürmektedir.

Yansımayı sonsuza kadar çoğaltabiliriz, çünkü her yansıma yeniden yansıtılabilir; ancak bu, yansımanın karşılıklı eğiliminden kaynaklanan değişimle olmaktadır (Hegel dipnotta, bunun Goethe'yle olan ilişkisine atıfta bulunmaktadır).[54] Kendini var etmenin yapısal modeli olan en saf çoğaltımın yapısı, kendisini dolaysız olarak gösteren ışığın yansımasının yansımasıdır; "ışığın kendisinin" yansıması, "kendisini başka-bir-şey için var etme"nin yansımasıdır. Işığın iki ayna arasında yer alması durumunda böylesi bir durumdan bahsedebiliriz.

> Aynanın karşısında bir başka ayna varsa ve arada da bir ışık kaynağı bulunuyorsa, bu durumda görünen şey her iki aynada da özdeştir, ama her ikisinde de görüntünün zorunluluğu karşıdaki aynayla mümkündür; çünkü karşıdaki aynada oluştuğu için görüntü her iki aynada da olacaktır.[55]

Karşılıklı aynalarla süslenmiş salonlardaki görüntüler, Maniyerizm (üslupçuluk)* ve Rokoko** döneminin en çok sevilen oyunlarındandı. Işık kendisini var etmekte, ışığın kendisini var

53 Hegel, *Werke*, Band 6, s. 199.

54 Hegel, *Enzyklopaedie*, § 278.

55 Hegel, *Enzyklopaedie*, § 278 Zus.

* Maniyerizm (üslupçuluk), İtalyancada üslup kelimesinden türetilen ve 1500'lü yılların ortalarında Rönesans akımına karşı duran bir sanat akımı. *–çev.*

** 1700'lü yılların ortasında Fransa'da ortaya çıkan sanat akımı. Birbirini takip özdeş motiflerin sıralanmasıyla oluşan süsleme sanatı. *–çev.*

etmesi de kendisini var etmenin aracı olan aynayla birlikte var etmektedir; ve bu karşılıklı oyun sonsuz ilke olarak devam eder, sadece aynanın sınırıyla, onun çerçevesiyle sınırlanır.

Peki bu ilişkinin ontolojik yapısı nedir? "Maddenin soyut varlığı"[56] olan ışık ya da doğanın elementinin saf özü, "genel fiziki kimlik"tir[57]; Genel olan "doğal açıdan mevcuttur"[58], onun herhangi bir özgünlüğü yoktur. Aynanın yüzeyini görünür hale getiren "belirlenmemiş aydınlatmadır"; ama bu aydınlatma "konumlandırılmış aydınlatmadır".[59] Karşılıklı iki ayna konduğunda da aydınlatmanın konumlandırma etkinliği sürekli yenilenerek devam eder; genel kaynak ışıktan, duruma göre özgün ayna-ışığı oluşur. "İki farklı aynayı A ve B olarak karşı karşıya koyalım ve A'da ne göründüğünü soralım, yanıt B olmalıdır; B'de ise, A görülebilir; o zaman A'da, B'de görünen A görünmektedir. Peki B'de ne görünmektedir? A'nın kendisi ve B'de görünen A. Peki A'da başka ne görünmektedir? B ve A'da görünen her neyse o: yani, A'nın kendisi ve B'de görünen A vs. Demek ki böylece daima aynı şeyin tekrarını elde ediyoruz, ancak kendisini tekrar eden, özgün bir varlık olarak tekrar etmektedir.[60] Eğer herhangi bir nesneye temas etmezse, bu durumda o gerçekleşmemiş olur. Bu durumda belirsiz olan genel şey olarak, varlık=hiçlik, ışık=karanlık. Var olan şey, ancak bir başka şeye göre varlıktır. *Bir* ayna ise ışığın yansımasının basit bir bütünlüğü olurdu ki bu durumda ayna onun özgünlüğünü içermezdi. İki ayna ise özgünleşmenin, genişlemenin ve onların yapısının *ilkesini* içerirdi; mekânsa "*phaenomenon bene fundatum*"[61]. Buradan da

56 Hegel, *Enzyklopaedie*, § 276.

57 Hegel, *Enzyklopaedie*, § 277.

58 Hegel, *Enzyklopaedie*, § 276 Zus.

59 Aynı yerde.

60 Hegel, *Enzyklopaedie*, § 278 Zus.

61 Haklı olarak gerekçelendirilmiş görüntü.

mekândaki ayna yüzeylerinin birbirine eğimlerinin olanakları, yani genelin *perspektifle* kazanılan özgünlüğünden, "kırılmaya uğramayan ışığın" paralel giden yansımaya ve oradan da "aydınlığın ortadan kayboluşuna" kadarki, yani aynaların birbirine dik açıyla duruşuna kadarki durum elde edilmektedir.[62] Bu durumda kim, Leibniz'in algılamadaki uyumunu, yani "*perceptio distincta*'dan (algılamadaki zorunluluğu) *perceptio confusa* (algıdaki karışıklığı)"yı hatırlamaz ki? Ve tabii ki yansıyan sayısız monadlar dünyasını?

V

Işığın yansıması, kendini var etmenin saf biçimidir. O, yansımayla birlikte genelin özgünlüğünün görülmesini sağlayan, hem genelin hem de özgün olanın kimliğidir. Bu, spekülatif felsefenin ilkesidir.[63] Söz konusu kendini var etmenin analojisine ilişkin olarak, Hegel mutlak olanın kendisini var ettiğini belirtiyor. Mutlak olan sonsuzluktur[64], bütünlüktür, evrensel hakikattir, "bütünün tüm muhtevasıdır"[65]. Tekil olanların aşıldığı bütün, sadece kendisiyle özdeş olabilir. "Mutlak olan kendisiyle özdeştir".[66] Ancak bu haliyle belirsizdir; çünkü her belirleme zorunlu olarak bir farklılıktır ve bu da mutlak olanın yadsınması anlamına gelir. Düşünce ise varlık olması nedeniyle belirlenmek durumundadır. Düşünülen her şey, belirli bir şeyin düşünülmesidir. Dolayısıyla mutlak olan ancak yadsınarak düşünülebilir, yani belirlenmiş olanın karşıtı (*her* belirlenmiş olan) olarak.

62 Hegel, *Enzyklopaedie*, § 278 A.

63 Holz, Hans Heinz, "Filosofia speculativa a filosofia materialistica," .*Nuovi Annali della Facolta di Magistero dell'Universita di Messina* içinde, Roma, 1983, s. 27-50. Almanca yazılmış özeti için bkz. *Annalen der Internationalen Gesellschaft für dialektische Philosophie-Societas Hegeliana*, Köln, 1983, s. 22 vd.

64 Hegel, *Werke*, Band 5, s. 149.

65 Hegel, *Werke*, Band 6, s. 187 vd.

66 Hegel, *Enzyklopaedie*, § 115.

Belirlenmiş olan sınırlanmıştır, sınırlı olan bir başkasına karşı sınırlanmış (*de-finitum*). Dolayısıyla belirlemek demek sınırlamaktır. Her sınır, onun tarafından içerilmiş olandır (*intra*) ve onun tarafından dışlanmış olandır (*extra*); o her daim sınırın ötesine geçerek aşılabilir. Böylece belirlenmiş olan da kendisini devam ettirir, varlığını genişletir ve değişikliğe uğratır.[67] Devam ettirilende aşılmış olan nesnel varlık, böylece gerçek olmaktan çıkarılmış olmuyor; o *vardı* ve *şimdi* devam edenin bir uğrağı ve onun varlık koşulları olmaya devam etmektedir. Her şeyin kavramında gelişme sürecindeki bütün varlıklar içerilmektedir. Ve bütünün *idea*sında bütün geçmiş olanlar veya geçmişte olmaları muhtemel olanlarla, şimdi olanlar ve gelecekte de muhtemel olanlar içerilmektedir. Ancak somut olan, kendisini bütünde, sadece belirli bir sınırlılıkla var edebilir; onun genelle ilişkisi sadece kavramsal olarak düşünülebilir, fakat sezgi ve düşüncede yer almaz.

Söz konusu zorunlu belirlenim, birbirini takip eden süreçlerin ortaya çıkışının mantıksal bir ifadesiyken, şeylerin başkalaşımının ya da bir başka şeye dönüşümünün de varlıksal bir ifadesi olarak gerçekleşmektedir. Bir başka şeye dönüşüm, herhangi bir başka şeye dönüşüm şeklinde değil, fakat bütünün varlıksal-mantıksal yapısının sistematiği tarafından belirlenmektedir.

Temelini mantık, doğa ve düşünce felsefesinde bulan gerçekliğin anayasası, öylesine birleşik bir yapıya sahiptir ki kavramların gelişiminin yasaları, aynı zamanda doğa ve düşünce tarihinin genel zorunlu belirlenimini de açıklamaktadır. Var olacak olanın varlığının varlıksal mantığı gelecek olarak belirlenirken, klasik ontoloji de tarihin ontolojisine dönüşmektedir (dolayısıyla bunun sonucunda *metaphyisica specialis** de geleneksel sı-

67 Hegel, *Enzyklopaedie*, § 84 ve 92.

* Varlığın özgün alanının öğretisi. *-çev.*

nıflandırıcı sistematiğini kaybetmekte; varlığın ve mekânların oluşumunun gelişim teorisi de onun kavramsallığında yer edinmektedir).

Böylece bütünün *idea*sı da her bir tekilin özgün tarihinin koşulları olmakta ve böylece kendisini yaratan tekilin kendisi de tarihsel olmaktadır. Çünkü her bir tekil kendisini bütüne ilişkin farklılığıyla ortaya koymaktadır –ve farklılık, bütünün mükemmel muhtevasını tekilin kavramında içerir: "Bu sayede mutlak olanın kimliği de mutlaklaşır, yani bütünün her bir parçası bütünün kendisi veya her bir belirlenim, bütünlüğün kendisi olur."[68]

Nasıl ki bütünlüklü veya mutlak olan kendisini tikel aracılığıyla gerçekleştiriyorsa, evrensel ışık da kendisini karanlık nesnelerde yansıtırken farklılığının niceliğini nitelik üzerinden gerçekleştirir.

Ancak bizler sadece aydınlatılmış nesneleri görür ve sadece belirli kavramları düşünürüz. Görünür kılınan nesnenin, evrensel ışığın gerçekleşmesi olduğu ise sadece yansıma sırasındaki ilişkilerin farkındalığı esnasında görülür. Mutlak olan kendisini ancak gerçekleşmesinin kavramında gösterir; yani bütünlüğün tikeldeki yansıması esnasındaki düşüncede ve yine kavramın zorunluluğuyla ortaya çıkan yansımanın zorunluluğunda. Bu nedenle metafizik, "düşüncede kavranan şeylerin bilimidir"[69] ve bu haliyle spekülatif mantık da "esas metafizik" ile, yani mutlak olanın gerçek bilgisiyle aynılaşmaktadır.

Mutlak olan kendisini, mevcut tikelin manifestosunda, yani yansıma ilişkilerinin kavranmasında ortaya koymaktadır. Bu öyle bir şeydir ki "mantıksal olan kavram kendisiyle birleşmektedir"[70], yani manifestolaşan kavram, manifestonun

68 Hegel, *Werke*, Band 6, s. 188.

69 Hegel, *Enzyklopaedie*, § 24.

70 Hegel, *Werke*, Band 6, s. 549.

hakikati (ve böylece kendisini gerçekleştirenin de) olmaktadır. Doğa ve tin –eski metafiziğe göre rasyonel psikolojinin sorunsalının öznel tini, doğanın sorunsalının nesnel tini (ve devlet hukuku öğretisinin)– *idea*nın manifestolaşmasıdır; yani özgün dünyevi varlıkların ideası, onlarda, nesneler üzerinden yansımaktadır; ve ayrıca onlar, kendilerini manifestolaştırdıkları dünyevi varlıkların öylesine uyumsuz şeyler olmadıklarını da göstermektedir; aksine onların, özgünlüğün sistemli düzenliliğini yansıttıkları, bir bakıma kendisini düşüncede geliştiren *idea*nın genel yapısına uygun olduğunu göstermektedir. Yani idea, dünyanın spekülatif formudur veya bir başka ifadeyle dışlayan dünyanın kapsayan yönü ya da aksine dışlanan yönün dünyasıyla ideanın kapsayıcılığıdır. Bu da demektir ki metafiziğin kendisi, spekülatif mantığa dönüşümünde yapılandırılmaktadır.

Buradan (Hegel'in kavramlarının anlaşılmasındaki incelemede) Fulda'nın Hegel'in spekülatif mantığının ve metafiziğin kavrama yönteminin tezlerine karşı üç sonuç çıkarılabilir.

Demek ki "düşüncede kavranan şeylerin biliminin" mantığı, spekülatif mantıktır ya da ontolojiyi kapsamaktadır.

İdea kendisini doğada ya da tinde özgün bir şekilde gerçekleştirirken, bu gerçekleştirme "akışkandır", diyalektiktir, dolaylıdır, tarihseldir=*metaphysica specialis*'in mantıksal formudur.

Bütünlüğün yapısının metodu olarak ortaya çıkan mutlak *idea*, dünyanın tarihsel bir kavram olmasını sağlar.

Ayrıca Joachim Ritter'in açıklamasını takip ederek şunları eklemek isterim: Dünya hakkındaki tarihsel kavram, dönemsel olanı düşüncede kavrayan siyasal bir kavramdır; yani Fransız Devrimi'nin siyasal döneminin felsefi kavramıdır.

Hegel'in Metafiziği ve Fransız Devrimi'nin Ruhu



Hegel'in Fransız Devrimi'ne ilişkin konumu birçok kez incelenmiştir. Ancak bizi ilgilendiren onun dünya tarihi açısından önemli olan bu fenomeni nasıl değerlendirdiği değildir, daha çok Hegel felsefesinin form ve içeriğinin, devrimin tarihsel deneyimine bağlı olarak belirlenip belirlenemeyeceği sorunudur. Dolayısıyla biz de Joachim Ritter'in tezi üzerine bir saptamada bulunarak, felsefi sorunların Hegel'le birlikte yeni bir kavrayışla ele alınabileceğini ve onun sisteminin biçimsel sınırlılığının, yeni bir bilinç durumunun, ki sonuçta bu Fransız Devrimi'nde siyasi ve toplumu değiştiren bir manifesto olmuştur, ifadesi olarak anlaşılabileceğini vurgulamak istiyoruz. Eğer Fransız Devrimi, aklın tarihteki manifestosuysa (nitekim bu sorun Hegel'de *Tinin Görüngübilimi*'nden *Felsefenin Tarihi Üzerine Dersler*'e kadarki bütün eserlerinde ifade edilmektedir) ve eğer söz konusu akıl klasik metafiziğin mantığına eşit durumdaysa, bu durumda, metafiziğin özsel bir değişime uğradığını söyleyebiliriz; tabii ki eğer metafiziğin nesnesi varlığın ve dünyanın ebedî yapısına sahip değil, fakat değişimin ilkesine, yani zamansallığa ve değişebilirliğe tabiyse. Kendisini zamanın ruhunda, yani parçalı olarak gerçekleştiren mutlaklık hakkındaki düşünce, ki Hegel felsefenin ilk ve son sorunsalının bu olması gerektiğine sımsıkı bağlıydı, nasıl olmalıdır?

Hegel'in argümanı, aklın, devrimci değişimin ta kendisi olduğu yönündeydi; dolayısıyla o hem metafizikseldir hem de bugüne kadarki metafiziğin eleştirisini içermektedir. Genel olana hakkını verirken parçaların da sürekli değişimini sağlayan akıl, mevcut olanın tamamını eleştiren araçların yanı sıra, genelin yapısının mantıksal araçlarını da düşüncenin spekülatif yasalarından almaktadır; dolayısıyla o, düşüncenin her sorunsalının sınırlılığını ve geçiciliğini arkada bırakarak her katı kimliğin çözülümünü sağlar ve bunu da bütün parçaların tamamının mutlak *idea*sı, hakiki varlık, yani kendisini özgün olanda manifestolaştıran mevcut genellik kavranana dek devam ettirir.[71] Bütünlüğün/evrenselliğin kategorik ontolojisi ile genelin kategorik mantığı mutlak *idea*da özdeşleşmektedir; ve özgünlük kazanan her varlık, mutlak ideada kendi ölüm fermanını bulmaktadır.[72] Spinoza'nın metafiziğinde yeni dönemdeki çehresini bulan mutlaklığın spekülatif ideası ile tarihin ampirik kazanımları ki bunlar Fransız Devrimi'nin deneyiminde kendisini zorunlu olarak dayatmıştır, Hegel'de birleşmişlerdir. Karl Löwith, mutlaklık-metafiziğiyle tarihsel zamanlılık arasındaki buluşmada aşılamaz bir çelişkinin doğduğuna dikkat çekmişti; onun aşılması ancak Hegelci felsefenin yarattığı hareketle mümkündür. Çünkü mutlak olan, kavramsal açıdan zaman dışıdır; o, tekliğin ebedî şimdiki zamanlığıdır ve zaman, ancak bütünün (aslında

71 Krş. Holz, Hans Heinz, "Filosofia speculative e filosofia materialistica", *Nuovi Annali della Facolta di Magistero dell' Universita di Messina*, Roma, 1983, s. 27 vd. Bunun bir özeti için bkz. *Annalen der internationalen Gesellschaft für dialektische Philosophie*, Jg. 1983, "Spekülatife materialistische Philosophie", s. 22.

72 Aleksander Herzen'in "diyalektik, devrimin cebiridir" deyimi, bir kez de bu açıdan bakınca, zekice söylenmiş bir cümle olmanın ötesine geçmektedir; oluşum sürecindeki varlıkların yapısal zorunluluğu olan yadsınmanın metafiziksel ilkesi, yani kavramın zorunlu belirleniminin yöntemi, tarihin devrimci sürecinin de formülünü vermektedir. Ritter, Joachim, "Hegel und die Französische Revolution", *Metaphysik und Politik* içinde, Frankfurt a.M., 1977, s. 183 vd. Ritten bunu doğru görmüştü, "Hegel'in felsefesinden başka, devrimin felsefesinin hareket ettirici mekanizmasının içine bu kadar giren ikinci bir felsefe yoktur". *Age*, s. 192.

gerçek olmayan) parçasının kendisini bütünle kıyasladığı anda bilgeleşmektedir.

> Hegel [...] tini irade ve özgürlük olarak algılarken, tinin zamanla olan ilişkisi, ki o, zamanı Yunanlar gibi kendisini daima tekrar eden şimdiki zaman ve çember şeklinde belirlemekteydi, bir bilmeceye dönüşmektedir.[73]

Löwith'in manici bir şekilde algıladığı iki yönlülük (mutlak olanın zamansızlığı, ruhun ve hakikatin anlık olan zamanlılığa, maddeye ve görüntüye karşıtlığı), Hegel'in "metafiziksel tarihselliğinin" hakkını vermiyor; nitekim Löwith de onu bir başka yerde not etmektedir.[74]

Nitekim Hegel'in "şimdiki zamanı", sadece mevcut şimdiki zaman, yani geçmişten arta kalanı ve geleceği gözeteni de kapsayan mutlak kavramın "*nunc stans*"ı[75] değildir;[76] aksine şimdiki zaman geçmiş ve geleceğin "negatif birliği"dir, "varlığın yok-varlığının yerine *şimdiki* geçmektedir... şimdiki zamanda içerilen yok-varlığın varlığı" ve zaman kavramı ise olmakta

---

73 Löwith, Karl, *Von Hegel zu Nietzsche* (Hegel'den Nietzsche'ye), 2. Baskı, Stuttgart, 1950, s. 228.

74 Age, s. 236. Löwith Hegel'i incelemeye devam ettikçe perspektifini de değiştirmektedir. Başlarda şöyleyken, "hakiki şimdiki zaman, zamanın da içerildiği ebediyettir" (s. 227), bir süre sonra, dünya tarihinin "içinde özgürlüğün" bir dünya yarattığını" (s. 236) söylemektedir. Bu konuda Ritter, Hegel'in şimdiki zaman kavramının ikili yönünü daha düzgün kavramaktadır. "Şimdiki zamanı metafiziksel açıdan, varlığın (tözün) şimdiki zamanı olarak kastetmektedir; o şimdiki zamanda oluşmakta ve aynı şekilde ona ait şimdiki zamanda, yani şu anda geçip gitmektedir [...] Ancak Hegel, felsefi düşünceyle zaman düşüncesini eşitlerken, metafizik bir kavram olan şimdiki zamanın ötesine de geçmektedir; o, varlığın şimdiki zamanının, şimdiki zamanın çağında nasıl keşfedileceğini ve yine onun hakikat olarak nasıl kavranacağını soruyordu." *Age*, s. 190.

75 Schoppenhauer'in sıklıkla kullandığı "zamansız şimdiki zaman" kavramı.

76 Hegel, *Enzyklopaedie* § 259 Zus. Formülasyon kelimesi kelimesine Leibniz'den alınmıştır. "Hatta insan, şimdiki zamanın geleceğe gebe ve geçmişle de yüklü olduğunu" söyleyebilir [...]" Leibniz, G.W., *Neue Abhandlungen über den menschlichen Verstand* (İnsan Aklı Üzerine Yeni İncelemeler) (Hrsg.) Engelhard ve Holz, Darmstadt ve Frankfurt a.M., 1959, c.1, s. 25.

olandır.[77] Neticede "oluşan ve geçip gidenlerin tamamı zamanın içinde değil, fakat zamanın kendisi gelecek olan, oluşan ve geçip gidendir."[78] Ebedî mutlaklık, meydana çıkmaktan başka bir şey değildir, ki dünya tarihi de tinin zaman içinde ortaya serilmesidir;[79] ve sadece bu süreçte tin, gerçek anlamda tin olmaktadır; hiçliğin kendisini zamansızlık içinde manifestolaştırması, mutlaklığın kendisini ortaya koymaması, onun kendisi olamaz, çünkü söz konusu kendisi olmaya, kendisi için olmak da dâhildir.

> Bu nedenle de tin zorunlu olarak zamanda belirmektedir [...] Dolayısıyla zaman, kendini tamamlayamamış olan tinin kaderi ve zorunluluğu olarak görünmektedir.[80]

Geleneksel metafiziğin salt ebedî konumuna daha açık bir şekilde itiraz edilemezdi. Hegel aynı şekilde doğa felsefesindeki zamansallığı da varlığa ait olarak görüyordu.

> Şeyler sonlu oldukları için zamanın içindedirler; onlar zamanın içinde oldukları için yok olup gitmiyorlar, aksine şeylerin kendisi zamansaldırlar; böyle olmak onların nesnel belirlenimleridir. Zamanı, hakiki şeylerin süreçleri yaratmaktadır.[81]

Sadece doğal şeyler, tinin hakikati olan yansımayı kendi içlerine doğru gerçekleştiremezler; bu nedenle onlarda en son kalan somut hakikat, sadece zaman boyutlarının negatif birliğinde hakikat olmaktadır. Öte yandan tin, geçmiş ve geleceği, varlığın şimdiki zamanında pozitif tarihsellik olarak özümsemektedir.

---

77 Hegel, *Enzyklopaedie*, § 259 Zus.

78 Hegel, *Enzyklopaedie*, § 258 A.

79 Krş., Hegel, *Werke*, ed. Moldenhauer und Michel, Band 12, "Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte", Frankfurt a.M., 1970, s. 96 vd. "Biliyoruz ki dünya tarihi, tinin zamanda anlamlandırılmasıdır, tıpkı ideanın kendisini mekanda doğa olarak anlamlandırması gibi."

80 Hegel, *Werke*, Band 3, "Phaenomenologie des Geistes", s. 585.

81 Hegel, *Enzyklopaedie* § 258 Zus.

"Kendi bilgisini önü sıra katıp götürme etkinliği, hareketin hakiki tarih olarak ortaya koyduğu iştir."[82]

Mutlak olanla zamansallık arasındaki ilişkide görülen çelişkinin bilincini Hegel'in sistemli felsefe yapmaya başladığı ilk anlardan itibaren görüyoruz. Henüz *Farklı-Yazılar*'da bunun izlerine rastlamaktayız.

> Eğer zaman mutlaklık, yani sonsuz zaman olacaksa, bu durumda zamanın kendisi de aşılmış olur; çünkü onun ismine, varlığının uzatılmasına sığınmaya gerek yoktur.[83]

Görüldüğü gibi Hegel, henüz söz konusu yazılarında, mutlak olana eklenen bir sonsuzluk yükleminin, mutlaklığın pozitif gerçekliğini belirlemek için yetmeyeceğini saptıyordu; bunlar:

> Hareketin ve değişimin ilkelerinde olduğu gibi, özlerin de kendi varlığının dolaysız karşıtı olmaktan başka çaresi olamazdı; ya da o negatif mutlak olandır, yani saf kimlik olan ve dolaysız yokkimlik ya da mutlak karşıt olan formun soyut hali.[84]

Ancak mutlaklığın sonsuzluğu, sadece "kimlik ayrıştıran"[85] olarak tanındığı için, mutlak olanın kendisini gösterme tarzı, zaman içinde var olmaktır; her ne kadar o (kavramsal anlamda) zamansız şimdiki zaman olsa da. Sonsuzluğun ve ebedî mutlaklık kavramının gerçekliği onun kendi belirli momentlerinde çokluk olarak ayrışmalıdır ki mutlaklık da bu sayede bütün bunların birliği olarak belirlenebilsin; "söz konusu belirlenim zihinseldir, yani o, yukarıda gösterilen kavramlar açısından sonsuzlukta söz konusu varlık olabilmektedir".[86] Ancak orada "Sonsuzluğun Doğası"nın, "özü olan ve her türden gerçekliğin kendi karşıtı-

82 Hegel, *Werke*, aynı yerde, Band 3, s. 586.

83 Hegel, *Werke*, Band 2, Jenaer Schriften, s. 70 vd.

84 Hegel, "Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts" (Doğa Felsefesinin Bilimsel İncelenme Yöntemleri Üzerine), *Werke*, Band 2, s. 454.

85 Hegel, *Werke*, Band 2, s. 456.

86 Aynı yerde.

na dönüştüğü, yani onun karşıtına mutlak dönüşüm" olduğu belirtilmektedir"[87] ve o sonsuzluk olarak var olandır, karşıtlıksa zamanın karakteristik özelliğidir.

> Zaman, karşıtlığı ve çatışmayı durmaksızın içine alır. Ve zaman içinde var olmak demek, karşıtlığı ve çeşitliliği içermektir, sonsuzluk ise hemen onun dışına düşer.[88]

Buradan dersler (Löwith tarafından görmezden gelinen, zamansallıkla mutlaklığın basit karşıtlığı) çıkarılabilir: Her ne kadar sonsuz mutlaklık zaman dışı olsa da, yine de o, sadece zamanın üzerinden, hem de ikili anlamda "onun içinden" (*per tempus*) ve "onun sayesinde" vardır. Eğer sonsuzluk, "hareketin ve değişimin ilkesi"nin kendisiyse, o zaman karşıtının ilkesi de sonluluğun ve zamanlılığın ilkesi olmaktadır. *Tinin Görüngübilimi*'nde açıklandığı gibi: "Hakikat, kendisinin hareketi ve kendisidir."[89] Tam da bu anlamda Hegel, *Felsefe Tarihi Üzerine Dersler*'de Luther'le ilgili olarak şunları belirtmektedir:

> Luther [...] zafer kazanırcasına, insanın ebedî belirleniminin ne olduğunu, zorunlu olarak onun kendi içinden çıkması gerektiğini belirtmişti. Ancak insanın içindeki varlığın muhtevasının ve insanın bağrında hayat bulan hakikatin, Luther'e göre daha önceden var olan bir şey, yani dinin vahyiyle ortaya çıkmış olması lazım. Böylece söz konusu ilke de saptanmış bulunmaktadır; demek ki söz konusu muhtevanın şimdiki zaman olması, yani onun varlığı konusunda bizzat ikna olmam ve her şeyin de o içteki muhtevadan kaynaklanmış olması lazım.[90]

Bu da demektir ki: Aydınlanma ve Fransız Devrimi, şimdiki zamanın teorisinin bir ifadesi olan özgürlük ve kendi kaderini tayin etme iradesi, kendisini zamanda gerçekleştiren bir ilke

87 Hegel, *Werke*, Band 2, s. 456.

88 Hegel, *Werke*, Band 2, s. 70.

89 Hegel, *Werke*, Band 3, s. 47.

90 Hegel, *Werke*, Band 12, s. 523.

olarak kabul edilmişlerdir. İnsanoğlunun hem kendisi hem de insanlık tarihi açısından görevi, hem hakikati göstermek hem de onu kendi şahsında gerçekleştirmektir; ayrıca felsefi olarak tarih teorisini, her somut durumda geçmişin aşıldığı şimdiki zamanda ortaya koymaktır. Hegel'in şimdiki zamanı ise devrimler çağıdır -siyasal açıdan feodal-mutlakiyetçi hâkimiyet ilişkilerinin yok edilmesi, dünya tarihi açısındansa "amacı insanın gerçekleşmesini ve onun özgürlüğünü olanaklı kılacak siyasal düzenin muhtevasıyla uyumlu ve varlık olarak özgür olma hakkı sağlayan siyasal özgürlüğün yerleşik hale gelmesidir."[91]

Felsefe tarihi açısından, bunu Hegelci eleştirinin ve metafiziğin yenilenmesinin esası olarak görmek Joahim Ritter'in bir başarısıdır.[92]

Hegel'in metafiziğe yönelik eleştirisinin ilk adımı olan sonsuzluk ve ebedîlik kriterinin çözümlenmesi aracılığıyla belirlenen mutlaklığın (bütün açıklığıyla, örneğin Spinoza "Ethik I"de, Prop.8 ve 19 ve Schol. 1, Prop 8) sonlu olandan sonsuz olana, zamandan ebedîliğin yapısına aktarılması, şimdiki zamanın mutlak olana dair ilişkisini de değişikliğe uğratmaktadır: bu sadece öylesine, henüz tamamlanmamış, şahsi bir moment veya mutlaklığın bir imgesi değil, fakat her ne kadar aktarılmış bir görüntüsü olsa da sadece aktarılmış ve kendisini yadsıyan olarak da mutlaklığın tam geçerli görüntüsüdür; onun varlık olma hakkı, aynı zamanda onun yıkıma uğramasının koşullarıdır da. Bir şeydeki dönüşümle birlikte söz konusu mutlak varlık da dönüşüme uğramaktadır; onun zaman-dışı-varlık-olma durumu sadece zihinsel sınırdaki değerdir; onun ontolojik zamansallığı, onun tarihsel yapısıdır; ve mutlak olan sadece spekülatif düşüncedir; yani mutlaklık kavramının yansımasındaki kendi-içindeki-tinin, dünyevi-tarihsel emekteki mevcut yansımasıdır.

---

91 Ritter, J., *Age*, s. 198.

92 Ritter, *Age*, s. 190 vd.

Dolayısıyla tarihin teorisinin ve varlığın tarihselliğinin aynı zamanda geleneksel metafiziğin eleştirisi olması kendiliğinden anlaşılır. Çünkü klasik metafizik (basitleştirilmiş haliyle Spinoza'nın tözsel birliği) varlığın ebedîliğini ve zaman dışılığını, öğretisinin Arşimetçi dayanak noktası haline getirmişti. Elea okulunun uzun bir onto-lojist ve teo-lojist etki tarihi bulunmaktadır. Varlığın birliğini ve hakikatin bağlantılarını, görüntülerin tarihsel göreceliliği çerçevesinde çözümlemediği sürece Hegel'in de bunlara kısmen dâhil edilmesi gerekir. Ranke'nin, her dönemin dolaysız olarak Tanrısal olduğuna yönelik sözleri, Hegel'in tarih felsefesinin tam karşıtını oluşturmanın ötesinde, insan varlığının gerçekleşme sürecindeki devamlılık ve kopuş ilişkisini ifade eden kavramdan da vazgeçmektir. Birbirinden farklı şeylerin farklılıklarını izole eden ve tarihi eşit olguların aynı zaman ipine bağlı ve birbirini takip eden gelişmeleri olarak algılayan tarihselcilik, Aydınlanmadan Hegel'e[93] kadarki süreçte kazanılmış olan ve onunla birlikte karar etiğini, temayül ve ilerleme düşüncesini de içeren zamanlılık kavramını yeniden kaybetmiş olmaktadır. Böylece zaman sadece birbirini takip eden olayların biçimsel durumu olarak algılanmaktadır ki Hegel'de bu, birbiriyle içten ve derinden ilişkili olan olguların, kendisini belirli yadsımalarla üreten ve özgürlük olarak kavranan gelişmelerin ilkesidir. Varlık, zaman ve özgürlük (varlık olarak kavranan[94]), onun açısından yapısal bir birlik oluştururlar.

İşte, mutlaklıkla zamanlılığın ikililiğinin ortadan kalktığı söz konusu "*birlik*"i Hegel, "tin" kavramıyla karşılıyordu. Tinin mantıksal yönü, kapsayıcı olmakla birlikte bütünlüğün bütün

93 Holz, H. Heinz, "Bewegung, Veraenderung, Fortschritt" (Hareket, Değişim, İlerleme), *Annalen der Internationalen Gesellschaft für dialektische Philosophie* içinde, Jg., 1988, s. 31 vd.

94 Krş. Peters, Klaus, "Der Begriff ist das Freie" (Kavram Özgür Olandır), *Annalen der Internationalen Gesellschaft für dialektische Philosophie* içinde, Jg., 1986, s. 244 vd.

momentlerini de içermeyen bir kavrama sahip olmasıdır. Nasıl ki Leibniz'in monadları bütün dünyayı kapsayan bir perspektife sahipse, Hegel'in kavramı da (sonsuz) belirlenimler zincirinin bütün halkalarını içeren (*notio completa*) hakiki kavramdır. O ancak, özellikle birbirini takip ederek genişleyen söz konusu belirlenimlerde yer aldığında var olmaktadır ve onunla birlikte zaman da "varlık kavramının kendisidir".[95]

Bütünün durakları da kopuşlar olarak algılanmaktadır; ve böylece onlar deneyim ve bilgi aşamasında yeniden bir bütünsellik içinde düşünülerek "bir kavramda toplanmaktadırlar". "Dışsal olanın aşıldığı" ve "dışsal olanın muhtevaya indirgendiği" söz konusu süreç, bir bakıma tinin hakikatidir.[96] Tinin, bütünün yapısını oluştururken kat ettiği basamaklar, mutlak olanın geçici manifestolarıdır. Bunlar, "kopuşların yeniden dâhil edilmesinin" aşamalarıdır; ilkesel ve ideal koşullar anlamında, bütünün bilgisini içeren "bilincin hareketi" bütünün bilgisi tarafından içerilir ki aynı zamanda bu "momentlerinin bütünlüğü"dür; aslında tini "tinsel bir varlık" yapan da onun söz konusu "belirleniminin bütünlüğü"dür.[97] Nitekim bütünlük, doğal dış dünyada kendi içinde genişlemeye sahip olamaz. Bu nedenle de "mutlak tin" [...] hem kendi içindeki ebedî varlıktır hem kendi içine yönelendir hem de yeniden kendine dönmüş *kimliktir*;[98] ve kendi içine dönme süreci, yani birbirini takip eden zaman süreçlerindeki açıklamaları, kimliğin oluşturulmasına kopmaz bağlarla bağlıdır. "Kendisi olmadıkça, evrensel tin olarak kendisini tamamlamadıkça, gelişmesini bilinçli tin olarak tamamlayamaz."[99]

95 Hegel, *Werke*, Band 3, s. 46.

96 Hegel, *Enzyklopaedie* § 381, s. 46.

97 Hegel, *Werke*, Band 3, s. 575 vd.

98 Hegel, *Enzklopaedie*, § 554.

99 Hegel, *Werke*, Band 3, s. 585.

Tinin gelişmesini tamamlaması ise, hiçbir zaman tarihsel gelişimin belirli bir aşamasında, belirli bir şimdiki zamanda gerçekleşmez; varlık olan tin, belirli bir tindir (çünkü varlık, belirli bir varlıktır, yani mutlak varlık değildir).[100]

İnsan, Hegel'i tahrif etmeden sonucu bilinmeyen bir adım atmayı deneyebilir: İçeriği belirlenmiş her tin, gelişimini tamamlamamış ve dolayısıyla da zamansal tindir. Salt kavram olan tin (bütün içerdiği muhtevadan soyutlanmış ve ilkesel olarak kendi iç belirleniminden koparılmış haliyle) saf zamandan başka bir şey değildir; ve aynı zamanda "kendi içinde ebedî kimlik" olan mutlak tin, zamansallığı gerçekleşmek için içermek zorundadır.[101] İçerik açısından her belirlenmiş tin "zamansaldır ve içerik olarak da özgün bir ilkedir" ve bu haliyle de "genel dünya tarihine geçer".[102] Tin varlık olmaklığını, *Enzyklopaedie*'nin § 549 bölümünde anlatılan hareketle oluşturur; bir bakıma "dünya tarihi [...] bütünüyle tinin zaman içindeki oluşumudur."[103] Bununla Hegel, geleneksel metafizikte ifade edilen varlığın ebedîliğinin yapısal sistemini, kendi tarihsel hareket öğretisinde çözüme ulaştırmıştır. Varlığın ebedîliği aslında tarihtir; ilerlemesinin her aşamasında tinin şimdiki zamandaki gerçekleşmesi mutlaklık olarak düşünülür, fakat buna

---

100 Hegel, *Enzklopaedie* § 90. "Varlık, belirlenmiş varlık olmaktır". Hegel, *Werke*, Band 3, s. 585. "Tin olan töz ise, olduğu mevcut şey olmaktan başka bir şey değildir; o ancak kendi içine yansıyan şey olarak gerçek tin olmaktadır. O bir bakıma kendisini tanıyan harekettir (öylesine varlık olanın kendisi için varlık olmaya, tözün özneye, bilincin nesnesinin öz-bilincin nesnesine, yani aşılmış nesneye veya kavrama dönüşmesidir) [...] Bu haliyle tin kendi içindeki zorunlu farklılıktır, bütünlüğü göz önüne alarak kendi basit öz-bilincine karşı durmaktır; söz konusu olan ayrıştırılan olduğu için, o, saf kavramından da ayrıştırılmıştır; hem zaman ve hem de muhteva ve görüş açısından."

101 Hakikat öz ve varlığın birliğidir. Krş. Hegel, *Enzyklopaedie*, § 142, "Hakikat, öz varlığın ya da iç ve dışın dolaysız birlikteliğidir. Hakikatin dışsallaştırdığı gerçekliğin ta kendisidir [...]"

102 Hegel, *Ezyklopaedie*, § 548.

103 Hegel, *Werke*, Band 12, s. 96 vd.

varlığın dağılması sürecinde "sahip" olunamaz. Böylece geleneksel Elea okulunun metafiziği (sorunlarını muhafaza etmekle birlikte) oluşumun diyalektiğine taşınır.

Klasik metafiziğin tezlerine göre, varlığın ebedîliği nasılsa kimliği de öyledir (=kendi içinde çelişkisiz).[104] Varlık tek, ebedî ve hareketsiz düşünüldüğü sürece, kimliği de aynı şekilde düşünülmek zorundadır. Bütün farklılıklar dünyasını ya da çeşitlilik olarak yapılandırılmış birliğin birliğini düşünmek, kendi içinde bir çelişkidir, çünkü o mantıksal olarak birbirini dışlayan aynı zamanlı belirlenimleri aynı anda içermektedir. Hegel, metafiziğin "anlaşılır soyutlamalar" olarak nitelendirdiği ve onların felsefede var olma hakkını genelin bilimi olarak gördüğü, ama aynı zamanda bütün yapıyla uyumlu olmadığını düşündüğü ilkelerini, düşüncenin diyalektik hareketine aktarmıştı; ancak bunu "*sub specie aeternitatis*"* değil, fakat mutlaklığın yapısının koşulları açısından "*sub specie temporalitatis*"** yapmaktadır. Hatta bunu yaparken de kimlik ilkesinin temel tezlerinin geçerliliğini, oluşumun mantığında, yani varlığın zamansallığında aşmaktadır. Çelişki, birbirini takip eden olgularda, yani sonra gelenin önce geleni yadsıdığı ve onun belirli bir karşıtlığı, mutlak olanın bütünlüğü olarak gerçekleşmesinde meydana gelmektedir. Bu haliyle mutlak tin, fark içermeyen ve birbirinin aynısı olan bütün belirlenimlerinin birliği değildir; fakat o kendisini dünya tarihinde gerçekleştirirken=açığa vururken[105] mutlak olmaktadır. Sadece kendisini sonsuza kadar tekrar eden süreçteki belirlenim ve sona varım, gerçek mutlak tindir; o tin olabilmek için biçim edinmeli-

104 Christian Wolf, *Philosophia prima sive Ontologia*'nın hemen başında, bu konunun ilkelerinin koşullarının ilki olarak işlemektedir (§ 27-55).

* Ebedîliğin koşulları açısından. *–çev.*

** Zamansallığın koşulları açısından. *–çev.*

105 Krş., Hegel, *Enzklopaedie*, § 384. Söz konusu açıklama sürecinin aşamaları § 385'te verilmektedir.

dir ve o, gerçek ve canlı bir tin olabilmek ve sonra yeniden başka bir biçim edinebilmek için eski biçimini çözülmeye uğratmalıdır. *Enzyklopaedie*'nin § 386. kısmının ek bölümünde tinin söz konusu tarihselliği bütün açıklığıyla belirtilmektedir:

> Eğer tinin sınırsızlığı, hakikiliği ve sonsuzluğu ilan ediliyorsa, bununla, tinde sınırlılığın bütünüyle olmadığı değil; fakat tinin kendisini belirlerken zorunlu olarak sonlulaştırdığını ve sınırladığını kavramamız gerektiği söylenmek isteniyor. Ancak eğer düşünce, söz konusu sonluluğu, yani sınırlılığın farklılıklarını ve sonsuzluğunu katı ve mutlak bir durum olarak kabul eder ve tinin ya sınırlı ya da sınırsız olduğunu iddia ederse hatalı bir konuma düşer [...] Tinin sadece kısa bir süre için sonlu bir konum edindiği görülüyor [...] Bu nedenle o, söz konusu durumu aşarak, onun hemen ötesine geçerek kendisini ondan kurtarır.[106]

Bu nedenle de dünya tarihinin her döneminin, kendisini, tinin kendisini ortaya koymasının bir momenti olarak görmeye hakkı oluşmaktadır. Ancak aynı şekilde, sınırlar koyarak ve aynı zamanda söz konusu sınırın dışına olan ötekini da var ederek kendi yadsınmasını da ortaya çıkaran her dönemin, tinin gerçekleşmesinin sadece sonlu ve sınırlı parçası olma hakkı yoktur.

Dünya tarihi, mutlak negatifin manifestosudur; çünkü o, süreç içinde ortaya konan özgün olandaki aşılmadır. Dolayısıyla dünya tarihi, özgün olanın aşılmasıdır, *devrimci*dir ve bu nedenle de tarihin sabit olanı, hareket etmeyeni yıkması ve onu tinin yeni bir biçimiyle değiştirmesidir. Mutlak olanın zamanlaştırılması, dünyanın devrimci yasasıdır ki bu aynı zamanda sadece kimliğin kimliğindeki ve yok-kimliğindeki kendisidir.

Tinin zamanlaştırılması irade olarak, bir formdan bir başka forma doğru ilerleyerek ve bunu yaparken de sınırlılığını aşan bir çaba (*appetitus*!) olarak ortaya çıkmaktadır. Her sınırlılı-

106 Hegel *Enzyklopaedie*, § 386 Zus.

ğın aşılması aynı zamanda bir özgürleşme hamlesidir; biçimsel belirlenimin devam etmesinin dünya tarihi açısından anlamı, özgürlüğün negatif konumla elde edilmesidir ki bu da kendisini irade olarak ifade eder ve söz konusu iradenin saltık varlığı, her bir belirlenimden bağımsız olarak mutlak iradede bulunur. "Demek ki insanın, iradenin ne demek olduğunu da bilmesi lazım [...] Mutlak irade, özgür olma isteğidir"; tabii ki "temayül, dürtü ve hırs"tan farklı bir şey olarak.

> İradenin özgürlüğü, öylesine bir şeydir ki [...] bu sayede insan, insan olur, demek ki o tinin temel ilkesidir.[107] Söz konusu biçimsel irade, devrimin de hareket ettiricisidir, çünkü o ancak değişiklikle, anlık yıkımlarla, yeni bir konuma geçene kadar mutlak özgürlüktür. (Ve bu saf metafiziktir, saf kavram veya bilincin bilgisidir) [...] İşte burada tin mutlak özgürlük olarak mevcudiyet bulur [...] O, bir bakıma [...] bu haliyle tikel iradelerin mevcut genel iradesidir [...] öyle ki her biri bütünün yapması gereken şeyi, yani her birinin dolaysız ve bilinçli olarak yapması gerektiği şeyi, bölünmez bir şekilde tek başına yapar.[108]

Belli bir tarihsel çağda, eskinin yıkıldığı ve tinin yeni bir çehre edindiği doğum saatlerinde (kısa bir süre için de olsa şimdiki zaman, eskinin ve henüz gerçekleşmemiş olanın sınırlarını ortaya koyamaz) bir belirlenimden karşıtına dönüşüm gerçekleşmektedir; ve karşıt olan mutlak özgürlüğün dayanılamaz hakikatidir: "Mutlak özgürlüğün söz konusu bölünmez tözü, dünyanın tahtına kurulur, ki bu anlarda ona hiçbir güç karşı koyamaz."[109]

Bu dönüşüme ortak olanlar, içinde bulundukları dönemlerin hiçbir zamana ait olmadığını, aksine onun bu haliyle iki farklı dönemin zamansız sınırı olduğunu bizzat yaşarlar.

---

107 Hegel, *Werke*, Band 12, s. 524.

108 Hegel, *Werke*, Band 3, s. 431 vd.

109 Hegel, *Werke*, Band 3, s. 433 vd.

Walter Benjamin sağduyusuyla, kopuşlarla ilgili olarak bunu şöyle not etmektedir:

> Tarihin sürekliliğini parçalama bilinci, devrimci sınıfların dönemsel eylemlerinin ayırt edici özelliğini oluşturur. Büyük devrim yeni bir takvim hayata geçirir [...] Takvimler saatleri, saat gibi göstermezler. Bunlar tarihsel bilinçlerin şaheserleridir [...] Henüz Temmuz Devrimi'nde söz konusu bilincin haklarına kavuştuğu bir olay gerçekleşmişti. Devrimin ilk gününün akşamı geldiğinde, Paris'in birçok yerinde aynı anda ve birbirinden habersiz bir şekilde kulelerdeki saatlerin silahla kırıldığı görülmüştü.[110]

Bir kimlikten bir başka kimliğe dönüşümün saatleri devamlılık birimiyle ölçülemez; bu aniden olmaktadır (Platon'daki ifadesiyle *exaiphnes*), devrimi evrimin sürekliliğinden ayıran da budur ki o, momentleri de içerir.

Ritter, "Hegel'in öğretisi, söz konusu tarihsel kopuşlara dikkat çekmektedir [...] Hegel [...] bahsi geçen tarihsel kopuşları bütün radikalliğiyle ele almaktadır"[111] diyerek, Hegel felsefesinin Fransız Devrimi'ne ilişkin tutumunu bir noktada toplamaktadır. O, "Hegel, devrimin özgürlüğünün, kendisi olmanın ifadesi olan metafiziksel özgürlüğün şimdiki zamandaki evrensel biçimi olduğunu çok doğru bir şekilde kavramaktadır; bu haliyle devrim, dünya tarihinde önemli bir dönüm noktasıdır ve dünya tarihinde bir çağın kapısını aralamaktadır [...] Dış biçim açısından spekülasyonun devam ettirilmesi ve kurgunun görüntüsünü veren felsefi kuram, iç gelişim anlamında felsefi düşüncenin sistematiğini ortaya koymaktadır; bu haliyle o, devrimin ortaya attığı sorunsalın hayata geçirilmesi olmaktadır."[112]

---

110 Benjamin, Walter, "Über den Begriff der Geschichte, These XV" (Tarih Kavramı Üzerine, XV. Tez), *Gesammelte Schriften* (Toplu Eserler), Band 1, Frankfurt a.M., 1974, s. 801 vd.

111 Ritter, J., *Age*, s. 212.

112 Ritter, J., *Age*, s. 211.

Hegel devrimin bir çağdaşıdır ve onu olumlamakla kalmaz, aynı zamanda onda âdeta tarihsel bir zorunluluk da görür. Ancak o, devrimin kendi içinden yeni ve belirlenmiş bir düzen çıkarması gerektiğini de bilmektedir.

> Bir sonraki soru şöyle devam etmektedir: Nasıl oluyor da irade bir zorunluluk haline gelmektedir? [...] İnsanoğlu, iradenin bir amacı olarak belirli bir talep öne sürmektedir; çünkü saf irade, hem kendi karşıtıdır hem de kendisi olmayan kendi muhtevasını içerir. Bu haliyle o *göstermelik* iradedir.[113]

Eski belirlenimin yerine yenisi gelirken (ki bu burjuva toplumudur) tikel ve genel iradeler birbirinden ayrışmaktadır; birbiriyle çatışan ve uyum sağlayan tikel iradeler hukuk yoluyla güvence altına alınır ve korunurlar ki bireysel iradeler ve şahsi egemenliklerin aşırılıkları ortaya çıkamasınlar; hatta bir bakıma şahsi iradelerin tamamının biçimsel çıkışları, genel iradeye de dönüşmektedir.

> Hukuk düşüncesinden hareketle, her şeye zemin oluşturan anayasa inşa edilmiştir [...] Reel özgürlüğün yasalarını arzulayan nesnel özgürlükse, spontan iradenin baskı altına alınmasını talep etmektedir, çünkü bu tamamen formeldir. Eğer nesnel olan mantık öğretisine uygunsa, bu durumda düşünceler de söz konusu mantık öğretisine uygun olmalıdır, çünkü burada öznel özgürlüğün momentlerinin esası da içerilmektedir.[114]

Kökeni insanoğlunun metafiziksel varlığınca (onun tin-doğa yansımasında ve kendi içine yansımasında veya yansıtılmasında) içerilen özgürlüğün diyalektik yapısından, nesnel tinin yapıları olan hukuk, etik ve ahlak meydana gelmektedir. Burada metafiziğin spekülatif muhtevası pratik gerçekliğe dönüşmektedir, yani metafizik siyasallaşmaktadır.

---

113 Hegel, *Werke*, Band 12, s. 525.

114 Hegel, *Werke*, Band 12, s. 529 ve 540.

Metafiziğin Siyasal Boyutları



Metafiziğin Hegel tarafından eleştirilmesinin nedeni böylece açıklığa kavuşmaktadır. Konusu olması itibariyle, yani dünyanın bütünlüğünün ve mantıksal insanın dünyadaki ve dünyaya yönelik davranışının kuramı olarak metafizik, oluşum ve değişimin ilkelerinin de bilimidir. Çünkü dünya, hiçbir zaman hakkında edinilmiş bilgilerle bitmiş ve bütünlüklü hakikat değildir. Dünya kavramı, onun zamansallığını da içerir; Leibniz bile buna dikkat çekmişti: "Şimdiki zaman geleceğe gebe ve geçmişle yüklüdür."[115] *Tinin Görüngübilimi*'ndeki şu paragraf da bundan başka bir şey demek istememektedir: Tin, "*kendi* saf varlığını, zamanın dışında ve aynı şekilde *varlığını mekân* olarak izlemektedir. Varlık dışa doğru yayılırken doğa olmaktadır ve bu, doğrudan onun oluşmakta olan canlı varlığıdır [...] ve aynı şekilde özneyi oluşturan hareketin kendisidir."[116] Demek ki metafizik, başkalaşım hakkındaki düşünme ya da zaman boyutundaki varlık (varlığın zamansallığı) hakkındaki düşünmedir; dolayısıyla da insanoğlunun dünyadaki etkinliğinin ve onun nesnel sürecini belirleyen, yani kelimenin gerçek anlamında devrimin teorisidir. Joachim Ritter şunları söylerken çok haklıdır: "Hegel, geleneksel metafiziksel kuramı, doğrudan zamanın ve şimdiki

115 Leibniz, G.W., *Neue Abhundlungen über den menschlichen Verstand*, Band 1, Hrsg. Von Engelhard, v. W., un Holz, H. H, Darmstadt und Frankfurt, 1959, s. 15; *Kleine Schriften zur Metaphysik*, Hrsg. und übersetzt von Holz,H. H, Darmstadt, 1965, s. 431,449.

116 Hegel, *Werke*, Band 9, Hamburg, 1988, s. 433.

zamanın bilinciyle eşitlemektedir. Varlığın bilinci olan felsefe, aynı zamanda "kendi zamanını da düşüncede kavramaktır." Ritter şöyle devam etmektedir, "Hegel, sadece felsefenin ve tinin zamansallığını bilince çıkarmıyor, aynı zamanda metafiziğin şimdiki zamana uygulanmasını da belirlemek istiyor. O [metafizik], ancak ve sadece eğer kendi zamanının bilincinde olabiliyorsa aynı şekilde varlığın da bilinci olabilmektedir."[117]

Ritter özenle Hegel'in şimdiki zaman kavramını, geleneksel metafiziğinkinden daha üstte tutmaktadır. O [metafizik], Aristotelesçi bir mantıkla şimdiki zamanı ve ebedîliği birlikte görmekte, varlığın belirlenimi de "şimdiki zamanda, geçmişten bugüne hep aranan şey" olarak ya da "ebedî olanın şimdiki zaman olduğunu" düşünmektedir (Hegel, *Rechtsphilosophie*, Önsöz); ancak Hegel'de metafizik, anlamda ilerleyerek ebedî olanın şimdiki zamanlılığına, yani onun tarihsel manifestosuna dönüşmekte, fakat bu soyut bir zaman dışılık değil, felsefenin gerçek sorunsalı olarak ele alınmaktadır.

Burada söz konusu olan "şimdiki zamandaki ebediyettir" ki o ironik bir şekilde geri itilmiş öznel bilinçten daha önde gider; çünkü o {ebedîyet} "şimdiki zamanı kibirli bulmakta, ondan önde gitmekte ve ondan daha fazla bilgiye sahip olmaktadır"; ve ardından şu ünlü cümle gelmektedir: "Şahıslara gelince, herkes bir şekilde kendi zamanının çocuğudur; aynı şey felsefe için de geçerlidir, yani kendi zamanının düşüncelerle kavranmasıdır."[118]

Hegel'de, felsefeyle şimdiki zaman arasındaki ilişkinin kavranmasındaki yenilik, "onun, felsefi düşünceyi zamanının düşüncesiyle bir tutması [...] ve yine onun, varlığın şimdiki çağda nasıl saptanabileceğine ve onun hakikatinin nasıl kavranacağına dair sorular sormasıdır."[119]

---

117 Ritter, Joachim, *Metaphysik und Politik*, Frankfurt, 1977, s. 189 vd.

118 Hegel, "Rechtsphilosophie-Vorrede", *Werke*, ed. Suhrkamp Verlag, Frankfurt, 1970, s. 190.

119 Ritter, *Age*, s. 190.

Tinin tarihselliğine yönelik bilinç (Herder tarafından altı çizilerek ifade edildiği gibi), mutlaklığa ilişkin geleneksel kavramı devam ettirmeye artık izin vermiyor. Mutlaklığa ilişkin yeni bir kavramın (bilginin sürekli değişikliğe uğrayan ölçüsüyle, bkz. yukarıdaki gibi) tarihle mevcut çağın ilişkilerinden, daha doğrusu tarihsel bilgilerin içerildiği mevcut ilişkilerden çıkarılması gerekir. Hegel bu olgudan hareketle tutarlı bir şekilde felsefeye başvuruyor ve "onu ve ona ilişkin kuramı, dönemin kuramı, daha doğrusu dönemdeki değişikliklerin kuramı haline getiriyor."[120]

Demek ki kavram olarak metafizik, her şeyden önce şimdiki zamanın teorisidir; devrimin teorisidir; eğer varlığı zamansallığın ufkunda açıklamak istiyorsa, olmak zorundadır. O sadece değişikliği yansıtmakla kalmaz; özellikle de varlığın dönüşümünün ve değişebilir olmasının ilkelerini, yani olmakta olan varlığı ortaya koyar.[121] O, mevcut mantıksal olanın geçiciliğini (ya da önemsizliğini) göstermektedir. Metafizik, *devrimin kavramıdır*, yani pozitif olandaki negatifliktir. *Gerçek devrim ise, mevcut gerçekliğin yadsındığı etkinliktir.* Negatifliğin genel kavramı olaylardaki tekillik ya da eylemdeki tekillik olmaktadır. İşte tam da burada Fichte'nin felsefesinin kısmi gerçekliği –özellikle de Fichte'nin "konumlandırmak" öğretisini Hegel'in "belirlenimin devamlılığı" öğretisiyle kıyaslayınca– ortaya çıkmaktadır; tabii ki yansımanın üçlü aşaması, Fransız Devrimi'nin ortaya koyduğu tarihsel hareketin felsefesinin kavranmasına özellikle katkıda bulunacaktır. Özellikle de genel kavramdan eylemin tekilliğine geçiş, klasik metafiziğin saf düşüncesiyle ya da düşünce biçimiyle kavranamamaktadır. Çünkü mantık öğretisinin kuralları her daim olumlama üzerinden gider (yadsımanın konumlandırıldığı yerde dahi) ve pozitifteki negatif unsurların çözümlemesini sağlayamaz. Her ne kadar o, bütün diğer eleşti-

120 Ritte, Aynı yerde.

121 Ritter, *Age*, s. 247.

rel felsefelerden üstün olsa da, yine de, varlığın ve düşüncenin birlikteliğini parçalamaz:

> Söz konusu bilim, düşünsel belirlenimleri, şeylerin temel belirlenimi olarak kabul etmektedir; o, bahsi geçen koşulların üzerinde yükselerek, yani mevcut olanın düşünülen olabilmesi, onun kendinde bilinebilmesi için, sonradan gelecek olan eleştirel felsefeden daha yüksekte durmaktadır.[122]

Yine de o, söz konusu paragrafa eklenmiş bölümde de açıklandığı gibi, bütünlüğü bir süreç olarak kavrayamamakta, mantık öğretisinin biçimsel kurallarına bağlı kalarak esas sorununu çözemeden kalakalmaktadır.

> Doğrudan ve tekil olarak görülen bazı düşünce belirlenimleri, *en son* belirlenimlerdir. Hakikat ise kendiliğinden de görüleceği gibi, sonlu olanda ifade edilmeyen ve dolayısıyla bilince yansımayan sonsuz olandır.[123]

Bu zaaf, Christian Wolff'ün özellikle metafiziğe kazandırmak istediği sistematikte ortaya çıkmıştı. "Felsefeyi, olabildiğince mümkün olanların bilimi olarak gördükten, çelişkiler tezini bilincin en yüksek ilkesi haline getirdikten, kavramları ve sıfata dayalı açıklamaları bilimin doruğuna taşıdıktan",[124] metafiziği (çelişki içermeme özgürlüğü olarak) salt düşünsel olanakların koşullarına bağlı kıldıktan (Kant'ı öncelercesine), kavramları bilimin karar verme biçimine ve kategorik olarak gerçekliğin ifade edilmesine indirgedikten sonra sınırlamış olmaktadır; bu da, metafiziğin kavramlarının katı bir şekilde kullanılması demekti; yani "varlık, genel veya varlıksal anlamda" gelecekte olacaktan kopuk kalmaktaydı.[125]

122 Hegel, *Enzyklopaedie*, § 28.

123 Hegel, *Age*, Zusatz.

124 Tennemann, W.G., *Geschichte der Philosophie*, Leipzig, 1819, Band 11, s. 425. Ayrıca bkz, Baumeister, Friedrich Christian, *Institutiones Philosophia Rationalis Methodo Wolffii*, Wien, 1775.

125 Wolff, Christian, *Philosophia prima sive Ontologia*, tıpkıbasım, 1736, Darmstadt, 1962, § 1.

Hegel'in övgüye boğduğu Wolff, "kendi zamanında felsefeye sistematik kazandırmakla kalmamış aynı zamanda onun bölümlerini de düzenlemiştir"; ona göre "felsefe yapmak kendisini, mutlak ve mantıksal olanın, aklın belirleniminden ve ilişkilerinden soyutlanmasıyla [...] gösterir."[126] Bu [ilke], mantıksal sorunların metafizik açsından incelenmesinin paradigması olmuştu; Wolff'ün metafiziği düzenleme işinin yanı sıra içeriğini de akademik geleneğe bağlama çabası[127] {donuklaştırma anlamında} onun Descartes ve Leibniz'den edinilen diyalektik kazanımları yeniden berhava etmesine neden olmuştur.

Böylece metafizik öğreti, akademik geleneğe bağlanarak mantıksal düşüncenin yöntemlerine bağlı kalmıştır. "Mantıklı düşüncenin incelenmesi ise, her düşünsel manifestonun kendi başına ele alınmasını gerekli kılar."[128] Ki bu, zorunlu olarak Kant'ın çatışkı öğretisine varır. Kant'ın, metafiziğin sorumlu olmadığı bir alanı işgal ettiği yönündeki suçlaması, haklı olarak dönemin akademik dünyasını sarsmıştı; ancak o da, karara varma işleminin düşünsel yapısına kendisini mecbur bırakırken, düşünsel etkinliğin sınırlarını aşamıyordu ve bu nedenle de diyalektiği sadece "imgenin mantığı" olarak belirliyordu. Sonunda Kant da hak veriyordu ki: "Metafizik zorunludur. Onun temeli, deneysel kavramlarla hiçbir zaman doygunluğa ulaştırılamayacak olan mantıktır."

Kant işi uzatmadan şunu ileri sürmüştü: "Bütün bilgiler sezgilerden ibarettir; yani sezgiyi, yüklem olarak özneyle ilişkilendirmem gerekir" ve o, söz konusu yasaklanmış çelişkiden kaynaklanan cümlenin karar verici kuramsal versiyonunu, söz konusu ilişkinin temel tezi haline getiriyordu: "*nulli subiecto*

126 Hegel, *Werke*, Band 20, Suhrkamp, Frankfurt, s. 260.

127 Wolff için bkz. Holz, H. Heinz, *Einheit und Widerspruch*, Band 2, Stuttgart und Weimar, 1962, § 1.

128 Hegel, *Enzyklopaedie*, § 32 Zus.

*competit praedicatum ipsi oppositum** [...] Hakikatin kriteri olan çelişkiler ilkesine hiçbir kuramsal bilgi direnemez."[129]

Bu koşullarda imkânsız hale gelen metafiziğin, felsefe ötesi açısından bilgi kuramına yükseltilmesi gerekiyor; ya da Hegel'in Kant'la ilgili olarak üstüne basa basa söylediği gibi:

> Duyular dünyasından, *idea*ya karşılık gelen herhangi bir kavram bulmak mümkün değildir. Bu, insanın dünyayı nasıl gördüğüne de bağlıdır, ancak deneyim, daha doğrusu Kant açısından dünyanın gözlemlenmesi, burada bir şamdanın, öbür tarafta da bir tütün kutusunun durması gibidir. Ancak şu doğrudur; sonsuz olan dünyada mevcut değildir ve duyular dünyasında yer almaz. Tabii ki bildiklerimizin deneyimden kaynaklandığını, yani onun düşüncelerimizin ve duyular dünyamızın bir sentezi olduğunu kabul ediyorsak; o zaman sonsuz olan, onun hakkındaki bütün bilgilere duyular üzerinden ulaşılabileceği şeklindeki düşünce açısından, bilinemez.[130]

Ve Hegel'in vardığı sonuç: "Bu, mantığı bir kenara koyan ve artık işi bitmiş düşünceyi esas alan felsefedir; o söz konusu metafizikten kurtulmuş olabilmek için çok sayıda dost edinmişti ki hepsi de bu yadsıma nedeniyleydi; ancak keşke şu hayıflanma olmasaydı: hakikatin umutsuz zamanı, bütün metafiziğin, felsefenin akıp gittiği zaman, artık sadece felsefe geçerlidir ki o da o değildir!"[131]

Bütün titizliğiyle Wolff, klasik felsefenin kalbinin derinliğindeki çelişkinin ne olduğunu ortaya koymaktaydı: formel mantığa bağlı olan akıl kavramı. Metafizik kimlikler çerçevesinden kuramsallaştırmaktadır, çelişmeyi yasaklamakta, üçüncü unsuru dışlamaktadır. (Leibniz'in metafiziği temellendirirken formel

* Bütün yadsıyıcı tezler çelişkiler yasasına aittir. *–çev.*

129 Kant, Immanuel, *Vorlesungen über Metaphysik* (Metafizik Üzerine Dersler), Erfurt, 1821, s. 18 vd.

130 Hegel, *Werke*, Band 9, s. 311.

131 Hegel, *Age*, s. 386.

mantığın yerine spekülatif nosyonu tercih ettiği, gözden kaçırılmıştır.) Bu nedenle de metafiziğin, dünyayı açıklayan bir kuram olduğu, bütünlüğün bir kuramı olduğu şeklindeki iddiası boşlukta durmaktadır; çünkü bütünlüklü olan ancak zaman içinde, yani hakikaten oluşmakta olanla birlikte bütündür; başka-türlü yapmak ve başka-türlü-olmak varlığın tarihsel özüdür. İşte bu, devrimin kuramsal muhasebesidir –ister ilerici isterse de tutucu olsunlar, bütün filozofların test edildiği sınav budur. Hatta yaşlılık dönemindeki Schelling bile çözümlerken deneyimden hareket etmektedir (her ne kadar sonradan inançlı biri olmuşsa da):

> Geçmiş dönemden koparılan şimdiki zaman gerçek anlamda kavranamayacağı için, şimdiki zamana ait bilgi ancak geçmiş zamanla birlikte ele alındığında edinilebilir. Aynısı gelecek için de geçerlidir [...] Bağrında geleceği taşıdığı için, şimdiki zaman, o olmadan bilinemez [...] Zamanın yapısının kavranabilmesi için temeline kadar yıkmak gerekir.

Metafizik, söz konusu yıkım faaliyetini sonuna kadar götüremedi; bir dünyanın ya da bir nesnenin kavramı, hakikat olanı birbirini takip eden mantıksal bir dizgeye dönüştürmektedir:

> Zihnimdeki düşünceler, düşüncemin nesnesinde birbiri peşi sıra hayat bulmaktadır. Söz konusu olanlar, A'dan B'ye gidildiği gibi *gerçek* olgular değildir; bu sıralamada tarihsellik yoktur. Salt düşüncem değil, *tarihsel* bağ da nesnede *gerçek* bir takip sırasını gerekli görür. A ile B'nin arasındaki bağın, gerçek bir olgu üzerinden irtibatlandırılması gereklidir.[132]

Gerçek devrim, mevcut gerçekliğin yadsınmasıdır, onun sadece mutlak kavramın bütünlüğündeki bir moment olarak aşılması değil.

Devrim kavramı, yani başkalaşmanın teorisi, metafiziksel kuramın nesnesinde, bütünlük kavramının kendisinde ihmal

132 Schelling, Friedrich Wilhelm Josef, "Grundlegung der positiven Philosophie", *Vorlesungen* (Dersler) içinde, Turin, 1972, s. 87.

edilemez. Zamansallık kavramında köktenci bir şekilde sonuna kadar ısrar edilmelidir. Demek ki metafiziğin düşünceyi tutarlı bir şekilde "sonuna kadar" götürmesi, "temele kadar" inmesi gerektiği düşüncesi Hegel'in eleştirisinin esas ağırlık noktasını oluşturmaktadır. Bu, *Enzyklopaedie*'nin § 26-36 bölümünde üç adım olarak ortaya konmaktadır.

1. *Adım* (§ 28). Hegel'in metafizik düşünceye yönelik eleştirisinin esası (ve esas ekseni), görüş oluşturma yöntemine yöneliktir. Düşüncenin belirleniminde (tekil ve belirlenmiş) söz konusu yöntem, nesne üzerinde çok fazla yoğunlaşmak suretiyle, sanki mutlak olanın kavranması bu şekilde olacakmış gibi *ona fazladan yüklem atfetmektedir*. Bu türden yüklemler için şu geçerlidir:

> Doğrudan ve tekil olarak ortaya çıkan düşünce belirlenimleri, *sonlu* belirlenimlerdir. Ancak kendisini sonlu olanda ortaya koymayan ve bilinçte de ifadesini bulmayan hakikatin kendisi sonsuzluktur.[133]

Ne var ki metafiziğin esas görevi, tam da sorunsaldaki katılığın, hemen ve o anda çözülmesini sağlamak, yani katı düşünsel açıklamaları yeniden "akışkan" hale getirmektir. Buna karşın mantığın görevi ise tekil olanı şu veya başka bir anda, şu veya başka bir bağlamda, onu *olduğu gibi* sonlu halinde sımsıkı kavramak ve ondan olduğu kadar bir bilinç çıkarılmasını sağlamaktır. Ancak "sonlu olan [...] kendisinin yadsıyanı olan ama onun sınırlarını oluşturan kendi ötekiyle [karşıtıyla] ilişkisi içinde var olabilmektedir"[134] ve bu nedenle de mutlak ve hakikat olmayandır. Metafizikse olgulara, mutlak olana ve sorunsala sonlu olan düşüncenin kategorileriyle yaklaşmaktadır (Hegel de Wolff gibi bu durumda Spinoza'yı düşünmekteydi). Yani "o, soyut bir şekilde ve doğrudan ele aldığı düşünce belirle-

133 Hegel, *Enzyklopaedie*, § 28, Zus.

134 Aynı yerde.

nimlerini, sanki hakikatin nitelikleriymiş gibi kabul etmekteydi [...] Ancak mantıkla açıklanan sorunlar, öylesine sonlu niteliklerle belirlenemez ve bunu yapma girişimleri, eski metafiziğin önemli bir zaafıydı."[135]

Hegel açısından burada eleştirilen metafizik, ki bu *Tinin Görüngübilimi*'nde etraflıca görülmektedir, Aydınlanmayla özdeştir (Yani Fransız Devrimi'nin felsefesiyle); nitekim o bu konuda şunları söylemektedir: "O, farklılıkların farklılaştırılmasının mutlak kavramıdır, o artık soyutlama ya da saf kavramlardan olmayandır, kendisini kendisi üzerinden taşımayan, fakat *hareketin bütünü* tarafından konum ve farklılık edinendir [...] Söz konusu saf bilinç, saf kavramlardaki ve farklılıklardaki hareket olduğu için, aslında olmadığı için, gerçek anlamda bilinçsiz karşılıklı ilişkide, yani saf duyumsamada veya saf şeyleşmede var olmaktadır."[136]

Bu türden görüşler için geçerli olacak bir itirazı da *Tinin Görüngübilimi*'nde şöyle formüle etmektedir:

> Onların hatası, *aynısı* ve *değil-aynısı*, *kimlik* ve *yok-kimlik* gibi soyut biçimleri hakikat, kesin ve gerçek olarak kabul etmelerinde ve bunda ısrar etmelerinde yatar. Ne o ne de başka bir şey hakikattir, hakikat olan sadece onların hareketidir.[137]

Hegel, *Mantığın Bilimi* adlı eserinde "kavramın süreç içindeki konumunun"[138] belirlenmesinin çözümlenmesinde diyalektiği devreye sokmaktadır; bunu da bütünü yapılandırabilmek için tarihin hareketinin mantıksal formu üzerinden yapmaktadır (bu nedenle de mutlak *idea*, sadece yapısının yöntemsel biçiminde oluşturulmalı, nesnelleştirilmiş yapı olarak oluşturulmamalıdır).

---

135 Aynı yerde.

136 Hegel, *Werke*, Band 9, s. 311.

137 Hegel, *Age*, s. 416.

138 Fulda, H.F.,/Holz, H. H,/Paetzold, D., *Perspektiven auf Hegel* (Hegel Üzerine Perspektifler), Köln, 1991.

2. *Adım* (§ 30). Biçimsel mantık ve ona bağımlı hale getirilen metafizik, konularını kavramın gelişmesinden ve dolayısıyla hareket ve değişim halindeki şeylerden almadığı için, sadece sabit olgulara dayanan görüşlerden almak durumunda kalmaktadır.

> Gerçi onların olguları *akla*, düşünceye ve genelde *somut* olana dayanan mutlaklıklardır [...] Ancak metafizik, bunları esas olarak *zihinsel* etkinlik üzerinden edinmiş ve görüş oluştururken *tamamlanmış verili özneler* olarak kabul etmiş, sadece onlara yönelik düşünülmüş niteliklerin onlara uygun olup olmadığını *ölçü* olarak almıştır.[139]

Kuralları mantık üzerinden oluşturulan konulara bağlı olan sezgiler, sonradan "metafizik düşünce tarzı" denen şeyin ortaya çıkmasını sağlamıştır (sonuçta olguların, süreçlerin, çelişkilerin bağlantılı oldukları evrensel ilişkilerin –ki bunlar ontolojik formel belirlenimler, değişiklikler ve özellikle de gelişmelerdir– ihmal edilmesine neden olmuştur).[140]

Sabit ve katı bir varlık ve töz kavramına bağlanan metafizik, sonuçta hareketlerin paradoksuna ya da başlangıcın çatışkısına neden olmakta ve böylece metafiziksel hakikatin ortadan kalkmasına yol açmaktadır. Sadece kendi içinde değişim ilkesini taşıyan hakikatler, doğa ve insanlık tarihini açıklayabilirler; bilimlerin ortaya koyduğu sonuçlar, metafiziksel-teolojik açıklamalara izin vermemektedir. "Söz konusu metafizik, özgür ve nesnel bir düşünce olamazdı, çünkü o, nesneyi kendinden hareketle ve özgürce belirlememiş, fakat onu baştan itibaren bitmiş bir şey olarak kabul etmişti."[141]

3. *Adım* (§ 32). Birinci ve ikinci itirazların birbiriyle sıkı bir bağlantısı vardır. Metafiziksel belirlenimleri düşünce yoluyla

139 Hegel, *Enzyklopaedie*, § 30.

140 Klaus, G.,/Buhr, Manfred, *Wörterbuch der Philosophie* (Felsefe Sözlüğü), Leipzig, 1964.

141 Hegel, *Enzyklopaedie*, § 31 Zus.

edinmek, aynı zamanda onları mantıksal kategoriler altında toplamaktır da. Bu durumda da metafiziksel sistem tek taraflı, dışlayıcı bir konumda sabitlenmektedir (daha önceden Aydınlanmacı konumda görüldüğü veya Kant'ın çatışkı öğretisinin gözler önüne serdiği gibi). Buradan hareketle Hegel üçüncü eleştirisini yöneltmektedir.

> Söz konusu metafizik dogmatikleşmişti, çünkü sonlu belirlenimlerin doğası gereği, birbiriyle zıtlıklar içinde bulunan tezlerden birinin doğru diğerininse yanlış olduğu kabul edilmek zorundaydı.[142]

Burada da metafizik, asıl amacından uzaklaşarak varlığın kendisini varlıksal çeşitlilikte ortaya koymasını (mantıksal ya da tarihsel çoğulcu) bir sapma olarak algılamış ve onu çoğulculukla ilişkilendirilmiş (monad) olarak algılamıştır. Analojinin ontolojik düşünce denklemi (örneğin Proklos'ta[143] olduğu gibi), ki onun sayesinde çeşitlilik bir bütünün birliğinde (dünya) toplanmaktadır, dünyevi olguların içsel konumlarındaki dogmatizme bilimsel kuram açısından izin vermemektedir. Böylece dogmatik metafizik, kendi analojik karakterini inkâr etmiş olur ve sanki doğrudan bakılınca mutlak olan, dümdüz görülebilecekmiş gibi bir durum yaratır. Bir kez daha Hegel buna karşı diyalektiği öne çıkarmaktadır.

> Hakikat ve spekülatif olan tam tersine tek taraflılığı içermeyen ve böylece tükenmeyendir, aksine, belirlenimleri bütünlük olarak kendi içende barındırandır ki dogmatizm bunları soyutlanmış ve katı hakikatler olarak kabul ediyordu.

Bugün "pozitivizm" olarak nitelendireceğimiz bir anlayışa göreyse metafizik reddedilecektir: "Gerçekten de tek taraflı

142 Hegel, *Age*, s. 32.

143 Bkz. Siorvanes, Lucas, *Proclus*, Edinburgh, 1996. Proclos, 5. yüzyılda Atina'da, Neoplatonculuğun yayılmasında etkili olmuş bir filozoftur. En önemli öğretisi, *emanation* adı verilen, birliğin çözülmesinin yolunun, onun parçalarının adım adım soyutlanmasıyla gerçekleştiği yönündedir.

olan, sağlam ve kendi başına var olmayandır, ancak o bütünde aşılmış ve içerilmiş olanın ta kendisidir."[144]

Böylece Hegel'in klasik metafiziğe getirdiği eleştirileri üç noktada toplayabiliriz; zihinsel belirlenimlerin mantıksal kavramlara uygulanması; yine zihinde oluşturulmuş katı düşüncelerin, mantıksal etkinliklere uyarlanması; ve kısmi alanların dogmatik bir tarzda mutlaklaştırılma hatasına düşülmesi. Buna karşılık, kavramsal gelişmenin belirlenimi, nesnenin kendi hareketi ve kendi kaderini belirlemesi ve belirlenimlerin mutlaklık ilkeleri, spekülatif felsefenin işleyişi olarak (demek ki diyalektiğin pozitif yanı olarak) ortaya konmaktadır. Görüleceği gibi Hegel, metafiziğe, onun "metafiziksel düşünce tarzını" bozarak, muhtevasındaki hakkı yeniden teslim etmiştir: Yani değişimin felsefesi ve varlığın zamansallığının ve bir bakıma devrimin kuramı olarak. Kant'ın diyalektiğin aldatıcı görüntüleri olması düşüncesiyle geçerli kılmak istemediği, metafiziksel konuların meşru kuramsal incelemeleri Hegel tarafından yeniden geçerli kılınmıştı. Onun *Mantığın Bilimi* adlı eseri, söz konusu konuların yeni ölçüleri esas alan bir metotla incelenmesine ayrılmıştır:

> Şu ana kadar yapılan açıklamaların ardından söz konusu metafiziğin yöntemine yeniden bir göz attığımızda, onun kendisini, zihinsel konuları soyut ve sonlu mantıksal belirlenimle kavradığı ve soyut kimliği de ilke haline getirdiğini görmekteyiz [...] Gerçi spekülatif felsefeye göre sezgi bir momentin ifadesidir, ama o aşamada çakılıp kalınmamalıdır.[145]

Görüleceği gibi, Hegel'in Metafiziğe yönelik eleştirisinin, yani geleneksel metafiziğin, özellikle de 18. yüzyıldaki akademik metafiziğin, kendisini devrimin kuramsal aklı olarak gören Aydınlanmanın, bu sıfatı hak etmediği şeklindeki değerlendirmesi eleştiri içermektedir, çünkü o {18. yüzyıl metafiziği} "za-

144 Hegel, *Enzyklopaedie*, § 32, Zus.

145 Hegel, *Enzyklopaedie*, § 36, Zus.

manının" doruğunu oluşturmamaktadır. Söz konusu iddia, yani felsefe yapmanın ilkesiyle ve onun taşıdığı muhtevayla aklın kurumsallaştırıldığı iddiasının pek de yerinde olmadığı görülmektedir. Metafiziğin yetersiz kalmasının nedeni, filozofların zaafından ya da amaçlanmış olan ideolojik çarpıtmadan veya sınırlılıktan da kaynaklanmıyor, daha çok metafiziğin temel aldığı mantıksal yasaların biçimsel ölçüsünden kaynaklanmaktadır. Düşünme etkinliğini varlıkla, bütünlüklü bir mantık çerçevesinde uyumlu hale getiren doğru bir düşüncenin (dış hakikatin ve düşüncenin mantıksal açıdan kavranması) konumlandırılabilmesi için düşünme etkinliğini de içeren ama onu da aşan yeni bir düşünce tarzının geliştirilmesi gerekiyordu. Ancak bu koşullarda varlığın zamansallığı düşünülebilir ve devrimci aklın kuramı geliştirilebilirdi. İşte söz konusu bu kuram, Hegel'in felsefi programıydı ki onun sadece "doyurucu açıklamaları [...] bile felsefenin ortaya konulmasıdır." Kritik inceleme, yani "düşüncenin nesnellikle olan ilişkisinin durumu", ki bu en başta metafiziktir ve bugüne kadarki felsefenin konumunu, yani bilincin formunun (bunların nesnesi felsefenin konusudur) dünyanın gelişimini olması gerektiği gibi yansıtıp yansıtmadığını test etmektedir. Onun yetmezliği, onun yeniden işlenmesinin de başlangıcını oluşturmaktadır, çünkü ölçü değişmektedir ve ayrıca "onun ölçüsünü belirlediği nesnenin sınavı geçememesi durumu" da söz konusudur (bkz. yukarıda). Bu nedenle Hegel, varlığın zamansallığını, öz-hareketini ve değişimini gözeten ve dolayısıyla tarihselliği gerçekliğin ölçüsü haline getiren bir kurama doğru yol almıştır. Bu nedenle de söz konusu kuram, "devrimin cebiri" olmuştur.

II. Kısım

HUKUK, DEVLET VE ÖZGÜRLÜK. SİYASETİN METAFİZİĞİ



Devrim, Eleştiri ve Hegel'de Hukuk



Joachim Ritter, Hegel felsefesini bütünüyle (hem içerik hem de biçim yönünden) dünya tarihi açısından çağın kuramı ilan etmesiyle, ki bu Fransız Devrimi demektir, ortaya ilkesel açıdan doğru ve aşılamayacak tarihsel felsefi bir program taslağı (bu benim kanaatimdir) koymuştur. Nitekim Ritter'in analizinin amacı, hem kavramsal yapı açısından Hegel felsefesinin (felsefe, zamanın düşüncede kavranmasıdır) hem sistematik bir öğreti hem de onun basamak halindeki gelişme yapısıyla, değişim halindeki gerçekliğin yansıtıldığı bir yöntem olduğunu göstermektir; yani onun modernizm bilincinin paradigmatik tarzını ortaya koymaktır.

"Hegel'e göre zamanla olan ilişkisi açısından felsefenin bütün belirlenimlerinin etrafında toplandığı olay [...] Fransız Devrimi'dir." Tabii ki Ritter, tezlerini sadece kaba hatlarıyla ortaya koymuştu, bunu da işaret etmek suretiyle; yani ikiye ayrışmanın esas belirleyen olduğu bir motivasyonla yapmıştı. Ritter'le yapılacak bir tartışmanın, yorumsama (hermeneutik) anahtarının açma gücüne sahip olup olmadığını eleştirel bir bakış açısıyla test etmek zorunludur.

Böylesi bir tartışmadan ziyade benim açımdan daha önemli olan şey, Ritter'in, metafiziğin siyasetle olan birlikteliğine dair görüşlerini tartışmak ve bu birliği özellikle de Hegel'in uyguladığı biçimle, yani Hegel'in ifadesiyle Fransız Devrimi'nin döne-

mine uyarlayarak kavramaktır. Muhafaza etme ile yadsımanın birlikteliğinin ifadesi olan aşma pratiği, Hegel'in felsefe geleneğindeki etkisini belirler; Fransız Devrimi'nde meydana gelen "toplumsal dönüşüm" ve onda baskın olan "nesnelliğe yönelik düşüncenin konumu" sonuçta Hegel'in konumunun bir sonucudur. Hegel, akademik metafiziğin yapısal modeline bağlı kalmaktadır. Söz konusu yapıyı, –"*Metaphysica generalis*"=Ontoloji ve "*Metaphysica specialis*" ki bunlar da kozmoloji, psikoloji ve rasyonel teoloji içermektedir– *Enzyklopaedie*'de korumaktadır; Mantık (Ontoloji ile birlik halinde), Doğa Felsefesi, Tinin Felsefesi ki özellikle bu, en derin değişikliği yaşamıştır. Görüleceği gibi ilk bölümde öznel tinin kuramı olan klasik psikoloji yer almaktadır. Sonra bunu daha önemli bir bölüm olan tinin felsefesinin merkezini oluşturan nesnel tinin kuramıyla tamamlamakta ve ardından da onu nesnel teolojinin yeni işlenmiş kavramlarıyla genişletmektedir ki bu, mutlak tinin kuramının 3. bölümünde yer almaktadır. *Metaphysica Specialis*'in son iki disiplininin tinin felsefesindeki entegrasyonunun ne anlama geldiği, ancak Hegel'in "spekülatif" olarak adlandırdığı çerçeve içinde açıklanabilir ve dolayısıyla Fransız Devrimi'nin ya da "modernleşme projesi"nin felsefi tutarlılığıyla birleşir.

Felsefi bilimlerdeki ansiklopedik sistemin kavramlarına etraflıca eğilemeyeceğimize göre, daha baştan tinin mantık ve felsefe birlikteliğine bağlı kalınmasının zorunluluğunu vurgulamış olalım. Hegel'in kendi felsefesini özgürlüğün felsefesi olarak düşündüğü konusunda herhangi bir görüş ayrılığı yoktur (ve bununla Fransız Devrimi'nin şiarlarından birini söz konusu etmiş olalım). Bu konuda Kant, Fichte, Schelling ve "Alman idealizmi" olarak adlandırılan akımla görüş birliği içinde bulunuyordu. Ancak transandantal kaynaklı özgürlük iradesi uğruna nesnel ve dünyanın zorunlu yasalarına dayanan ontolojiyi feda edenlerden farklı olarak Hegel, özgürlüğü dünyanın

bütünlüğünün mantığına dayandırıyordu; öyle ki onun [Hegel] ontolojisinin=mantığının temeli de aynı şekilde "kavram özgürlüktür" ilkesinde yatıyordu; tıpkı *Hukuk Felsefesi*'nde=nesnel tinin kuramında açıkladığı gibi, yani "gerçekleşmiş özgürlük diyarının hukuk sistemi" olması gibi.

> Hukuk felsefesi [...] hukuk dünyasının ancak sürekli gelişme devam ettiği sürece kurulabileceğini bilmektedir [...] Bu nedenle bilinci daha yüksek bir seviyeye gelen halk, yasaları hala eski konumda ısrar eden yasal düzenlemelere itaat etmez; onların yıkılması gerekir ki bunu durdurmaya hiçbir şeyin gücü yetmez.[1]

Metafiziksel açıdan gerekçelendirilen hiçbir daimi "*ius naturale*"*, tinin ilerlemesinin önünde durmamalıdır; çünkü nasıl olsa yıkılmaya mahkûmdur.

Pozitif yasanın siyasal eleştirisi ile her pozitif metafiziğin spekülatif eleştirisi bir madalyonun iki tarafı sayılır; bunlar gelişme sistemini örnek alırlar ve her ikisinin temeli de varlığın tarihselliğinde yatar.

I

Tinin felsefesinde son halini bulan metafiziğin dönüşümü, "eski metafiziğe" yönelik, tek taraflı akli belirlenimlerin zeminini metafiziksel açıdan çözülmeye uğratan diyalektik eleştiriyle

1 Riedel, M., "Freiheitgesetz und Herrschaft der Natur: (Özgürlüğün Yasası ve Doğanın İktidarı), Dichotomie der Rechtsphilosophie", *System der Geschichte, Studien zum historischen Standort von Hegels Philosophie* içinde, Frankfurt, 1973, s. 96 vd. Hobbes'la karşılaştırmak için bkz., Neri, *Teoria della scienza e forma della politica in Thomas Hobbes*, Napoli, 1984; Strauss, L., *Hobbes' Politische Wissenschaft*, Neuwied und Berlin, 1965; Opitz, J., "Thomas Hobbes", Voegelin, Eric, (Hrsg.) *Zwischen Revolution und Restauration* içinde, München, 1968, s. 47 vd.; Neri, "Vernunft, Politik und Friedensfrage; Bürgerkrieg von der Lehre von Thomas Hobbe her betrachtet", her ikisi de, *Dialektik*, 15 içinde, Köln, 1988, s. 68 vd. ve 85; Neri, "La teoria dell'obbligo in Thomas Hobbes", *Quaderni dell'Instituto Galvano della Volpe*, 1978, Heft 1, s. 173 vd.; eski bir inceleme için bkz., Polak, K., "Thomas Hobbes und der Staat", *Sinn und Form*, Jg. 2, Heft 6, 1950, s. 133 vd.

* Doğal Yasa. *-çev.*

yükselişe geçmiştir; bunun bir benzerini, paralel olarak doğa yasasının felsefi-tarihsel açıdan yapılandırılmış hukuk, toplum ve devlet öğretisine dönüşümünde görüyoruz. Her iki dönüşüm süreçlerinin izlerini birbirinde görebiliriz; bunlar, devrim dönemlerinde kazanılan tarihsel deneyimlerin kuramsal ifadeleri olduklarını kanıtlamışlardır. Bu deneyimler, varlığın zamansal karakterinin öne çıkmasını sağlamaktadır. Varlığı veya dünyayı, metafizikte "temel belirlenimleri" açısından sabitleyen, yani onları birbirinden izole edilmiş, özdeş ve ebedî varlıklar olarak gören anlayış, bütünün kendi içindeki gelişimin momentleri sürecinde çözülmeye uğratıldı. Metafiziğin tektoniği, kendisini diyalektiğin dinamiğine dönüştürdü. Kuşkusuz Hegel bu açıdan tek başına değildir. Leibniz de birbiriyle ilişkili olan dinamik bir evren tasarlamıştı; Herder* bunu, *Idealar*'ın I. Kısmında doğa ve insanlık tarihinin evrimsel birliği olarak ortaya koymuştu; Yine Goethe, *Metamorphose der Pflanze* (Bitkilerin Metamorfozu) adlı eserinde, sınıflandırıcı tipolojinin yerine türsel-tarihi geçişleri koymuştu. Hegel'den önce de (eğer Giambattista Vico'nun özgün durumunu saymasak bile) kozmolojinin (ya da doğa felsefesinin) kavramları açısından dünyayı dinamik-diyalektik açıdan değerlendiren düşünceler mevcuttu, ancak Hegel'in de toplumsal gerçekliği *İlk Yazılar*'ından bu yana metafiziksel konumlandırmaya karşıtlık içinde fark ettiği görülmektedir. Leibniz metafiziğin "dönüşümüne" doğa bilimlerinden hareketle ihtiyaç duyarken, Hegel buna, tarihsellik kavramıyla açıklanacak siyasal dönüşümler nedeniyle ihtiyaç duyuyordu; aslında daha önceden doğal ilkeler açısından incelenen toplumsal düzen, şimdi felsefi olarak düşünülmekteydi. Devrimin hedefindeki özgürlük, "düşüncenin gerçekliğe yeni bir bakışını" zorunlu kılı-

---

* Herder, Gottfried Johann (1744-1803), Alman edebiyatçısı, teoloğu ve birçok konuda özgün görüşlere sahip düşün adamı, filozof. Aydınlanma döneminin en etkin aydınlarından biridir. *-çev.*

yordu; bu da metafiziğin kavramlarını yeni bir tarzda ele almayı gerekli kılmıştı. *Geleneklerin Metafiziği*'nde pratik felsefenin metafizik çerçevesini oluşturan klasik psikolojinin alanının ötesine geçemeyen Kant'a karşın, Hegel'de, tinin kavramlarının tarihsel-felsefi gelişimi, şahısların ve onların özgürlüklerini kapsayan mevcut genelliğin (Hegel bunu "nesnel tin" olarak adlandırıyor) de ötesine taşarak mantık ve özgürlüğün birliğini siyasal olarak yapılandırıyor. Böylece metafizik de yeni bir sisteme, yani diyalektiğe sahip oluyor.

Varlığın zamandan kopuk metafiziksel belirlenimlerinden, varlığın zamanlılıktaki manifestosu (kuramı diyalektiktir) olan "kavramın daimi belirlenimine" geçiş, kendisini metafiziğin siyasallaşması olarak kanıtlamış oldu. Söz konusu metafiziğin (Hegel'in geleneksel metafiziğe yönelik eleştirilerinde temellenen) anlamsal dönüşümünün ifadesi, metafiziğin özgürlük teorisine taşınması ve aynı şekilde dünya tarihini "özgürlük bilincinin ilerlemesi" olarak kavramaktır. Hegel burada, ilk önce Hobbes'la başlayan antropolojik-metafiziksel ve devlet felsefesinin sistematiği olan siyasetin (bu bir anlamda kişisel öznellikten nesnel toplumsal yapıya geçiş demektir) gelişiminden tutarlı sonuçlar çıkarmaktadır; sonra söz konusu gelişim, Rousseau ve Kant üzerinden burjuva çağının toplumsal teorisine, pratikte ise Fransız Devrimi'ne dönüşmüştü. Hegel'in felsefesi, söz konusu gelişmenin en son ve en gelişmiş aşamasıdır, çünkü özgürlük teorisinde içkin olan ikiye bölünmüşlük, yani öznel "*liberum arbitrium*"* ile nesnel zorunluluklar, nesnel tin kuramında çözüme ulaşmıştı:

> Dünyanın gerçekliği haline getirilen özgürlük, temel bağlantıları özgürlük belirlenimlerinin yapısı ve görünür bağlantısı güç olan, daha doğrusu bilinçteki kabul görmeyi içeren *zorunluluğun biçimini* almaktadır.[2]

---

* Özgür irade. *-çev.*

2 Hegel, *Enzyklopaedie*, § 484.

Özgürlüğün ne olduğu, kendisini öznel tinden nesnel tine geçişte göstermektedir[3] ve o sadece onların nesnelleştirilmelerinde *gerçek* olarak belirlenebilir. Bu nedenle o, öznel tinin teorisinin sonunda, önce "soyut *Idea*" olarak görünmektedir ki varlığı, nesnel tinin içeriğinin gelişimi tamamlandıktan sonra gerçek haline gelmektedir.[4]

Her ne kadar öznel tinin gelişimi, *Enzyklopaedie*'de alt bir bölüm olan "Özgür Tin"le tamamlanmış olsa da, yine de bir sınırlama olarak o (öznelliğin kendi-kendine gelmesinin muhasebesi olarak), her şeye rağmen kendisini nesnelleştirme yönünde geliştirmekle belirlenmiştir.[5] Gerçek özgürlüğün yaratılması süreci dünya tarihidir ve bu nedenle de nesnel tin kuramı, içinde hukukun, gelenek ve ahlakın kurumlaştığı toplumsal yapıları içeren dünya tarihini kapsamaktadır.

> Bu hareket, tinsel tözün kurtuluş yoludur; dünyanın en son mutlak hedefi olan tin, söz konusu eylemle, sadece kendisi için olursa, yani bilinç edinerek kendi öz-bilincine kavuşursa aydınlanır ve sadece kendisi için hakikat olursa, işte o zaman o, kendisi için olan özü yaratarak görünürde de *genel* olan *dünyanın tini* haline gelebilir.[6]

Bu bölüme özellikle eklenmiş olan şu ifade, yani dünya tininin kendisini "zaman içinde, varlık ve tarih olarak yarattığı" cümlesi, yeniden ebedî varlığın metafiziğinin, zamansal varlığın diyalektiğine dönüştürüldüğünün ifadesidir.

---

3 Hegel, *Enzyklopaedie*, § 481 vd.

4 Hegel, *Enzyklopaedie*, § 482.

5 Hegel, *Enzyklopaedie*, § 482 A: "Eğer *idea* hakkındaki bilgi, bir başka ifadeyle insanlar hakkındaki bilgi, onların özü, amacı ve işlevleri özgürlükse, yani spekülatifse, o zaman ideanın kendisi, bu haliyle insanoğlunun gerçekliği olmaktadır; bu nedenle de o, üstlendikleri bir şey değil, bizzat *kendileridir* [...] Ancak içeriği ve amacı özgürlük olan söz konusu özgürlüğün kendisi, ilk önce sadece bir kavramdır; tinin ve yüreğin ilkesi ve kendisini gerçekleştirmek için gelişmekle zorunlu kılınmış, hukuksal, ahlaksal ve dinsel ve aynı şekilde bilimsel hakikat olarak."

6 Hegel, *Enzyklopaedie*, § 549.

Ayrıca nesnel tin teorisinin, kuram, hukuk ve devletle de özdeş olduğunu vurgulamamız lazım. *Enzyklopaedie*'deki §§ 483-552. Bölümler (Nesnel Tin), hem hacim hem de özgünlüğüyle *Hukuk Felsefesi*'nin inceleme alanının tıpkısıdır –ne az ne de çok. Nesnel tinin bütün toplumsal bağlantılar ve öznel etkinlikle özdeşleştirilmesi, Hegel'in özgürlüğü ancak genel boyutta gerçekleşmiş saydığına dair herhangi bir kuşku bırakmıyor.

> Mantıksal irade ile tikel iradelerin birliği [...] özgürlüğün en basit gerçekliğinin ifadesidir. Onun varlığı ve içeriği düşüncenin konusu olduğu için, varlığının kendisi için olması da *geneldir*, böylece muhteva da kavramını ancak genel olan biçimde edinebilmektedir.[7]

Hegel'e göre "*volonte generale*"* (*volonte de tous*'dan farklı olarak) kavramının keşfi, Rousseau'nun toplumsal kuramının en büyük başarısıdır; ancak Hegel, bu kuramın toplumsal sözleşme şeklindeki yapısını reddeder.[8] Çünkü tekillerin bir yansıması durumundaki genel olan (mantıksal ve böylece özgür olan), şahsiyetlerin doğrudan birleşmesiyle meydana gelmemektedir, fakat onların çözülmelerinin ve geometrik ilişkilerinin sonucunda ve "şahısların aleyhine olan bir yapıda" oluşmaktadır. Ancak ne olursa olsun, öznelliğin kuramının (felsefi olarak dikkate alınan) örgüt ve kurum teorisinde aşılması gerekmektedir.

> Hukuksal ve etik olan kendi başına var olamaz ve bu nedenle de onların ahlaksal olana (aile, burjuva toplumu ve devlet; H. Heinz Holz) taşıyıcı ve zemin olarak sahip olmaları gerekir.[9]

---

7 Hegel, *Enzyklopaedie*, § 385.

* Toplumun genel iradesi. *–çev.*

8 Hegel, "Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie", *Werke*, Band 20, s. 307, "Doğanın özgürlüğü, özgürlüğün nitelikleri gerçek değildir; çünkü devletin kuruluşu özgürlüğün gerçekleşmesidir [...] Devletse, tekil şahısların keyfî iradelerinin gerçekleşmesine izin verecek bir kurum değildir."

9 Hegel, "Rechtsphilosophie § 141 Zus", *Werke*, Band 7, s. 291, krş. Ahrweiler Georg, *Hegels Gesellschaftslehre* (Hegel'in Toplumsal Öğretisi), Darmstadt und Neuwied, 1976.

Gerçi çıkış noktası iradenin özgürlüğüdür, ancak yine de o Hegel'in toplumsal öğretisinin anahtarı değildir. Buna sımsıkı sarılmamız lazım, çünkü 18. yüzyılın anlayışıyla yaklaşılan bir Hegel, onun Rousseau ve Kantçı bir ufukla görülmesi demektir.[10] Öznel tinin bakış açısıyla yapılandırılan bir özgürlük metafiziği, Hegel öncesi bir konuma düşmek demektir. Bu durumda devlet ve tarihin etiksel durumu birbirinden koparılmış ve bir üst akıl olarak kurumsallaştırılmış olur ki tam da Hegel bu görüşe karşı polemik yazıları kaleme almıştı. Kanımca *Hukuk Felsefesi*'nin

10 Bu eğilim için Manfred Riedel'i örnek vermem gerekir; çünkü özellikle o, bir yandan doğa hukukunun özneleri olan tikel şahısların, siyasi olarak insan türünün bir yaratımı olan toplumsal yapılarda aşıldığını, Hegel'le paralellik içinde doğru görmektedir, ama aynı zamanda özgürlüğü iradeyle (hala tikel olan) desteklemekte ve yapılandırmaktadır. Birinci bakış açısı için alıntılıyorum: "Sadece şunu söyleyeyim ki Hegel için hem doğa hukuku hem de etik, insanoğlunun yarattığı ahlaksal-siyasal yapıların soyutlamalarıdır: doğaya uygun özel hukuk, özellikle de 'soyut hak' olarak ifade edilmektedir; bu hukuk, 18. yüzyılda özne olan etik ve soyut öznelliğin ahlaksal temeli olan ahlakın soyut şahsiyetinin hukukudur. İnsan kendisini 'pratikte', ilk önce yurttaş olan insanda, yani ailede, toplumda ve devlette, ahlaksal ve siyasal bir varlık olarak gerçekleştirmektedir." Bkz, Riedel, M., *Studien zu Hegels Rechtsphilosophie*, Frankfurt, 1969, s. 114 vd. İkinci bakış açısı içinse, "İrade her daim, iradenin temel belirlenimi olarak özgürlüğü kendisine esas alır, hatta kendisine esas alması iradenin varlıksal temelidir de; tabii ki o da sürekli merkezî bir noktaya doğru hareket eder, ancak o merkezî nokta bizzat kendisidir [...] Tikel iradelerden oluşan yapı [...] bütün sisteme nüfuz eder [...] Ancak iradenin özgürlüğü, kendi halindeyken sadece negatiftir [...] Bu nedenle de salt kavram olan ve irade içeren *Ben*, kendi içinde bir ikinci daha içermek durumundadır [...] ve bunun aracılığıyla da kendisini gerçekleştirir, yani o dışsal bir sınırı olmayandır, fakat [...], kendisini gerçekleştirmeye dönük eylemde ise içkin olandır." Riedel, *System und Geschichte*, s. 108 vd. Riedel'in *Hukuk Felsefesi* hakkındaki analizi bir tarafında Aristotelesçi diğer tarafındaysa Kantçı perspektifle boşlukta sallanmaktadır. Ya da Hermman Klenner'in isabetli bir şekilde formüle ettiği gibi, "Riedel bununla kendi ayağına kurşun sıkmıştır", bkz. *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, LXXII, 4, s. 565. Bu anlayışın sonucunda Hegel de arkada bırakılanlara dâhil edilmektedir; hâlbuki arkada bırakılanlardan kopuşla her şey farklılaşmıştı ki bu konumuyla Riedel, yeniden eskiye dönmekte, bir bakıma Genç Hegelcilerin "kadir kıymet bilmez" pozisyonlarına dâhil olmaktadır (bkz. Lombardi, F., *Die Geburt der modernen Welt*, Köln, Berlin, 1961, s. 143.). Hâlbuki torunlar Hegel'i modernizmin kurucusu olarak görmektedirler. Şunu da not edelim ki Riedel, tezlerini Hegel'den yaptığı alıntılarla desteklemektedir, ama söz konusu alıntıları tam da onu yanlışlayan yerlerinden kesmektedir.

doğru anlaşılması tayin edicidir; çünkü Kant'ın *Metaphysik der Sitten*'inden (Ahlak Metafiziği) farklı olarak Hegel, hukuku, tekil şahısların keyfî iradesinin onaylanması ve karşılıklı özerkliğin daraltılması olarak görmemekte, fakat iradeyi, özgürlük kavramını –yani özgürlük olarak kavramı–işlerken ve gerçekleştirirken aşmaktadır. Sonuçta hukuk, "bir varlığın, tam anlamıyla özgür iradenin varlığı"nın bir biçemi olduğundan, Hegel, aynı şekilde Rousseau'nun konseptindeki söz konusu paragrafa yazdığı notla onun "özgür iradesi"ne ilişkin farkını ortaya koymaktadır:

> Az önce bahsi geçen açıklamada hukuk, Rousseau'dan bu yana yaygın bir şekilde yer edinmiş anlayışa göre irade, kendisi için varlık olan ve dolayısıyla mantıklı olan, yani *gerçek olan tin* değil, fakat bireylerin ve özgün şahısların kendine özgü iradesidir, maddi temeldir ve ilk olandır [...] Hiçbir spekülatif düşünce içermeyen söz konusu görüşler, felsefi kavramlardan dışlanmış, bir bakıma zihinlerdeki hakikat görüntüsünü dile getirmiştir ki onların korkunç görüntüsünün zemini yüzeysel ürünler veren zihinlere paralel olarak varlık göstermektedir.[11]

Genele yönelik doğru bir perspektif sunduğu sürece Rousseau'nun "*volonte generale*" kavramı pek yerinde görünmektedir, "insanoğlu, niteliklerine özgü olan özgürlüğü istediği sürece, insanoğlunun özgür iradesine de sahiptir"[12], an-

11 Hegel, "Rechtsphilosophie, § 29", *Werke*, Band 7, s. 80 vd. Hegel'e göre "korkunç" görüntü, hem *Tinin görüngübilimi*'nde hem de *Tarih Felsefesi*'nde analiz edilen "baskıcı rejimlerdir". Hegel'e göre bunlar, *İradenin Mantığı*'nda salt özgürlükte ısrar etmektedirler; ve her özgün olan şeyde sadece onların istekleri söz konusudur", Hegel, "Philosophie der Geschichte", *Werke*, Band 12, § 525; yani iradeyle doğrudan ilişkili ve dünyayla da herhangi bir dolayımsız belirlenmiş yadsıma içermez; yapı ve muhtevası sınırlıdır, çünkü kendi kendisini ortadan kaldırmaya zorunludur; Krş. Holz, H. H, "Tugend und Terror, Notizen zur sogenannten Schreckenherrschaft (Erdem ve Terör, Söz konusu baskıcı rejimlere ilişkin notlar), *Marxistische Studien*, Jahrbuch des IMSF 14. Frankfurt, 1988, s. 181 vd. Hegel için bkz, özellikle s. 191 vd.

12 Hegel, *Werke*, Band 20, s. 306.

cak bu aldatıcıdır; çünkü Hegel açısından özgürlük, kavramın kendisini düşünmekte yatar ve bu düşünme de tek tek şahısların öznel iradesini ortadan kaldıran iradedir.[13] Kavramın tali bir aşaması olarak ifade edilen öznellik ve ahlaksallık, ancak bu anlamda bir işleve sahip olabilir ve özgürlüğün gerçekliğini yaratabilirler. Kendileri açısından ele alındığındaysa onlar özgün olanın ilkeleridirler (yani genele tabi olması gereken özgünlüğün ilkeleri) ve böylece dışsal yadsıma yoluyla birbiriyle ilişki içinde bulunurlar.

Hegel önceden açıkladığı bir notta *Mantığın Bilimi*'nin yöntemine dikkat çeker:

> Burada sadece şu kadarını belirtelim; sınırlı ve sonlu olanların doğası, ki bunlar bu haliyle soyuttur, sadece *olması gereken* iyi ve aynı şekilde soyut, sadece *iyi olması gereken* öznellik, karşıtını kendi bağrında [...] taşıyan, ancak tek taraflı olarak sanki kendi halindeymiş gibi henüz *konumlanmamıştır*. Bunlar gerçekleşme aşamasına kendi olumsuzluklarında varırlar, öyle ki [...] kendilerini aşarak momentlere, yani *kavramın* momenlerine dönüşürler.[14]

Şahısların özgürlükleri geçicidir ve bu henüz kendi kavramını gerçekleştiremeyen varlığın parçalanmışlığından meydana gelen kısmi özgürlüktür:

> Eğer özne etik olsaydı, bu durumda öznellik de kaybolurdu ki bu durumda iyi olan doğal olurdu ve öznenin özgürlüğü de gereksiz hale gelirdi; özne sadece mücadele içinde özgürdür.[15]

---

13 Hegel, *Werke*, Band 20, s. 308. "Özgürlük, düşünmenin kendisiyle birlikte olmaktır, yani sadece iradi olarak düşünmeyi, bir bakıma dürtüyü, kendi öznelliğini aşmaktır." Hegel'in *Hukuk Felsefesi*'nin 35. maddesine yönelik bir dipnotu mevcuttur. Orada şunu demektedir: "Şahıs, kötü, saygı duyulmayacak olandır, çünkü o soyut bilinçtir; hırs ve aynı şekilde 'benim' de, ancak genelin yararına olan belirlenim değildir", Hegel, *Werke*, Band 7, s. 95.

14 Hegel, "Rechtsphilosophie, § 141 A", *Werke*, Band 7, s. 286 vd.

15 Griesheim'da Hukuk Felsefesi'ne eklenen ders notları, Hegel, *Vorlesungen über die Rechtsphilosophie*, ed. Hermann Klenner, Berlin, 1981, s. 461.

Yabancılaşmadaki bu özgürlük, aslında esarettir –Hegel'in antik kent devletlerini düşünerek not etmesi gibi:

> Özgür halklar sadece genel oldukları sürece öz-bilince ve eyleme sahiplerdir; çağdaş olanlarsa tek başına özgür değillerdir; *burjuva* özgürlüğü bir yönüyle genel olana sırt dönmektir ve izolasyonun ilkesidir.[16]

Gerçi özgür irade, *Hukuk Felsefesi*'nin en başında yer almaktadır, ancak bu, *Mantık*'ın başında yer alan basit ve belirlenmemiş varlıktan farksızdır; ya da tıpkı *Tinin Görüngübilimi*'nin en başında yer alan ve yolunun sonuna selametle varabilmek için düşünmenin onu hemen kendisinden dışlaması gereken duyumsal kesinlik gibi. Orada şu yazılı: "Kendi halindeki özgür irade [...] bir bakıma [...] tek bir öznenin *kendi halindeki* iradesidir."[17]

Ancak Hegel'in bu açıklamalarını bugünün özne-fetişizmi bakış açısıyla değerlendiren biri, söz konusu ifadeleri özgürlük kavramı açısından pozitif bir belirleme olarak okuyabilir. Hâlbuki Hegel açısından tam da tersi söz konusudur: Genelden kopuş, çeşitlilik ve tözsüzlük. "Kendisi halindeki özgür irade" ile gerçek özgürlük arasındaki farkı Hegel bir kenar notunda şöyle açıklıyor: "Onun gerçekliğinin, kavramsallığının henüz kendinden hareketle edineceği herhangi bir muhtevası yoktur." Ekte ise bütünlemek için şunları belirtiyor: "Belirlenimi anlamlı kılan soyut kimliktir; böylece irade, tekil iradeler olmaktadır –şahsiyet." Sonra yine § 35. Bölüm'deki kenar notunda önemsizleştiren şu ifade: "Ben şu ya da öbür şeye gereksinim duyuyorum, kapris ve hiddet. Hiç kimse özgün iradeye saygı duymuyor."[18]

İradenin öznel tinin ilkesi olmadığı, fakat bir kavram olma yolundaki bir araç olduğu,[19] daha açıktan söylenemezdi.

16 Hegel, *Werke*, Band 19, s. 228.

17 Hegel, "Rechtsphilosophie, § 34", *Werke*, Band 7, s. 92.

18 Hegel, *Werke*, Band 7, s. 92 vd.

19 Peters K., "Der Begriff ist das Freie", *Annalen der Internationalen Gesellschaft der dialektische Philosophie, II*, Köln, 1986, s. 244 vd.

Hegel'in siyasal kuramı, hiçbir şekilde iradeciliğe destek sunmamaktadır.

II

Özgürlüğün, özgünlüğün sınırlılığında değil, fakat genelliğin evrenselliğinde ifadesini bulduğunu, çünkü ancak bu koşullarda kendisini gerçekleştirebileceğine dair Hegel o kadar çok tekrarlarda bulunuyor ki buna ilişkin bir alıntı yapmama gerek kalmıyor. Öte yandan o, *Mantığın Bilimi* adlı eserinde, siyasalın temel yapısına ilişkin ortaya koyduğu bakış açısını[20], *Hukuk Felsefe*'sinde § 7'de ve *Enzyklopaedie* §§ 163-165'te söz konusu olan bakış açısına açıklık kazandırmak için, kavram olarak incelemekte ve sonra da atıfta bulunmaktadır. Çünkü eğer hukuk, tekil şahısların irade beyanlarının toplamıysa, bu durumda o sadece düşünceden hareketle söz konusu ilişkinin ontolojik-diyalektik yasalarına indirgenebilir –işte Hegel de söz konusu indirgemeyi hukuk felsefesinden istemektedir.[21]

Burada Hegel'in kavramlarını teker teker yeniden incelememiz mümkün değildir; fakat her kavramın genelin evrenselliğini içerdiğini ve dolayısıyla genelce de içerildiğini –söz konusu monad belirlenimini düşünelim, şu sözler ifade etmektedir:

> Tekil olan, aynı zamanda hakikat olandır [...] Ancak tekil olanlardan bahsederken, kendi halinde tekil olanı ya da tek tek insan-

20 Hermann Klenner, haklı olarak, "Hegel'in mantığının onun hukuk felsefesi olmadan kavranabileceğini, ama hukuk felsefesinin onun mantığı olmadan anlaşılamayacağını" vurguluyordu. Bkz, Buhr/D'Hondt, J./Klenner, H., *Aktuelle Vernunft*, Berlin, 1985, s. 68.

21 Krş. Hegel, "Rechtsphilosophie § 141 A", *Werke*, Band 7, s. 287. "Söz konusu düşüncenin (Etik olan H. Heinz Holz) özgürlük kavramının *hakikati* olduğunun, önkoşul, duyular yoluyla ya da herhangi bir yerden alınmış olmaktan dolayı değil, fakat (felsefi olarak) kanıtlanmış olması gerekmektedir [...] Felsefede kanıtlamanın ya da tümdengelim yoluyla indirgemenin gerekmediğine inananlar, felsefenin henüz ilk basamağı olan düşünme eyleminden çok uzakta olduklarını göstermektedirler; onlar istedikleri kadar konuşabilirler, ancak felsefede, kavramlara başvurmadan söyleyecekleri herhangi bir şey olamaz."

> ları anlamamak gerekir [...] Nitekim kavramın her durağı aynı zamanda kavramın bütünlüğüdür, ancak tekil olan, özne, sadece bütünlük olarak *gerçekleşmişse* kavramdır.[22]

Burada önemli olan, özgün kişisel varlıkların, gerekli olan koşulu, yani bütünlüğü içerme koşulunu yerine getirmemesidir, ancak şahsi varlığını ve kişisel iradesini tüzel şahıs olarak başkalarına kabul ettirmiş olmasıdır; bir bakıma tek bir [şahsın] genelliği özgünleştiren toplumdaki çeşitliliği olarak değil, fakat kendisini sadece birçok şahısla toplum içinde yan yana barış içinde ifade etmesidir.

> Hem gerçekliği kavramak hem de siyasal etkinliğimiz açısından önemli olan şey, toplumsal olanı hakiki genellikle, evrensellikle karıştırmamaktır.[23]

Genel hukukun belirlenimi açısından "burjuva hukuku", insanoğlunun toplumsal sisteminde daha alt seviyede olan ikincil bir duraktır.

> Şahısların özgünlüğü henüz özgürlük aşamasına ulaşmadığı için, özgünlükle ilişkili olan her şey bir bakıma önemsizdir [...] Bütünün ilişkileri açısından bakınca soyut hukuk sadece bir olasılıktır, yani formeldir.[24]

Medeni hukuk, "özel hukuk"un (doğal ve hukuki açıdan) bir türevi olması nedeniyle kamu hukukunun, yani "bir devletin iç hukukunun" geçici duraklarından birini oluşturur; o ancak bu sayede özgün yönleri olan şahsi hukuktan genele aktarılmış olur. Cümle yapısı açısından zor ve kompleks olan *Hukuk Felsefesi*'nin § 26. paragrafı söz konusu diyalektik ilişkiyi aydınlığa kavuşturuyor.

22 Hegel, *Enzyklopaedie*, § 163. Diyalektiği anlayabilmek için bu bir nirengi noktasıdır. Bunun için ayrıca Lenin, *Werke*, Band 38, s. 340. Bkz. "Tekil olan genel olandır!" ve buna ilişkin diğer açıklamalar.

23 Hegel, *Enzyklopaedie*, § 163 Zus.

24 Hegel, "Rechtsphilosophie § 37 Zus.", *Werke*, Band 7, s. 96.

> Devlet, somut özgürlüğün gerçekliğidir; ancak *somut özgürlük*, şahsiyetlere ait özel durumlardan ve çıkarlardan oluşur; ve [bu özgürlük] hem onların bütünlüklü gelişimlerini ve kendisi için kabul görmüş haklarını (ailevi ve burjuva toplumundaki düzende) hem de kendiliğinden [doğası gereği] genel toplumun çıkarlarıyla birleşen, kısmen söz konusu [şahsın] bilgisi ve iradesi dâhilinde, kısmen de söz konusu tözün [hakların] tininin kabul görmüşlüğünü ve söz konusu tinin amaçladığı son hedefe yönelik etkinliğini içerir.[25]

Bu cümlenin yapısını dikkatli bir şekilde takip etmek gerekir: *Somut özgürlük, özel şahsi durumların ve bunların özel çıkarlarının* üstünde olamaz, aksine o, söz konusu durumların ve çıkarların bütünlüklü gelişiminin tamamlanmasıyla ve haklarının (medeni hukuk) kabul ettirilmesiyle gerçekleşmektedir. Ancak şahıslar kendilerine ait şahsi özgürlüklerini, birincisi, kendi özgün yetenekleri üzerinden genelin çıkarlarıyla birleşmeleriyle, yani kendilerini toplumsal değerin bir artısı haline getirdiklerinde; ikincisi ise, toplumun genel çıkarlarını bilgi ve iradesiyle kabul ederek onu [toplumun çıkarları] kendi öz varlıklarının tinleriyle özdeşleştirdiklerinde (genelin yararını, gerçekleştirilmesi gereken en yüce amaç olarak) ve bunu kendi şahsi çıkarlarının üstünde tutup eylemleriyle de gösterdiklerinde kazanmaktadırlar. Doğal olarak, şahıslar da genel şahıslar değil, toplumun (devletin) yurttaşları ve etkin siyasal öznelerdir; ki onlar özgün olanı, genelliğin özgünlüğünü ilan eder ve hayata geçirirler. Hegel'in, kendi dönemindeki devlette, devlet *idea*sının gerçekleştiğini düşünmesi ya da umması yönündeki tarihsel hatasını çok fazla tartışmaya gerek yoktur; söz konusu hatasının, onun idealist öğretisiyle sımsıkı ilişkili olduğunu da konuşmaya gereksizdir; çünkü bu sorun, Marx'ın *Hegel'in Devlet Hukukunun Eleştirisi* bağlamında söz konusu

25 Hegel, "Hukuk Felsefesi, § 260", *Werke*, Band 7, s. 406 vd.

olacaktır. Ancak tekil şahıslarla devlet-toplum ilişkisinin diyalektiği konusuna burada girmek gerekir, çünkü Hegel, bu görüş açısıyla Saint-Just ve Robespierre'e, Montesquieu ve Locke'tan daha yakın durmaktadır; ayrıca burada, 1792-1794 yılları arasındaki Konvansiyon konuşmaları, "Bill of Rights" {Haklar Bildirgesi} veya Amerikan Anayasası'nın bencil ilkesi olan "pursuit of happiness"ten (mutluluk arayışı) daha fazla söz konusu olmaktadır.

Her ne kadar kalkış noktası şahsiyetlerin hukukla olan ilişkisine dönük etkinlikler olsa da yine de burada söz konusu olan, özgür irade değil, fakat hukukun konumlandırılması ilkesidir.[26] Bu haliyle o, "özne olmak için sınırlamalar getirir, dolasıyla çelişir ve *hiçtir*."[27] Bu nedenle de zorunlu olarak onun [genelin] içine dalar, kendi özgün muhtevası olarak onun tarafından içerilir, özgün bir şeydir:

> Ondan ayrışan ve özgürlüğünün çehresini oluşturan, aynı zamanda ondaki doğrudan farklılaşanı ve ayrıştırılanı da belirleyendir [...] Her ne kadar özgürlüğümün ilk reel durumu, dışsal bir varlıktaki haliyle kötü bir gerçeklikse de, yine de soyut şahsiyet, doğrudanlığı nedeniyle, doğrudanlıkta belirlenmiş varlıktan başka bir varlık edinemez.[28]

İrade açısından arzulanan her daim dışsaldır, bir şeydir (ya da benzer bir başarı). Böylece özgün iradenin hukuku, şeyin

---

26 Hegel, "Rechtsphilosophie, § 35 Zus. ve § 36", *Werke*, Band 7, s. 95. "Kendisi için olan ya da soyut irade şahıstır [...] Birey olmak daha baştan itibaren hak sahibi olmayı içermektedir ve sadece kavram yaratmakla kalmaz, aynı zamanda soyut olanın soyut temelini ve hukukun formel halini de oluşturur. Bu nedenle de hukuki zorunluluk '*birey ol ve başkalarına da birey olarak saygı duy*'dur."

27 Hegel, "Rechtsphilosophie, § 39", *Werke*, Band 7, s. 98.

28 Hegel, "Rechtsphilosophie, § 41", *Werke*, Band 7, s. 102. İşte burada Marx'ın fetişizmin analizinde aydınlattığı yabancılaşma sorunu kendisini göstermektedir. "Her ne kadar özgürlüğümün ilk realitesi, dışsal bir şey olarak gerçeklikse de, soyut şahsiyet doğrudanlığı nedeniyle doğrudanlığın belirlediği varlıktan başka bir varlık olamamaktadır."

hukuku olmaktadır; dolayısıyla şahsiyetin tanımı şeylerin sahipliği üzerinden yapılmaktadır:

> Kavramsal açıdan bir şey üzerindeki sahipliğim, sadece sahiplik değildir, fakat bir şahsa ait olmak, mülk olmaktır; hak sahipliği ve nesnelere sahip olmak bir görevdir, çünkü o yolla birey olunmaktadır; görüntüde yansıyan bağlantılar, başka şahıslara yüklenmiş ilişkilerdir, başkalarına yüklenen görev, hakkımın kabul görmesidir ki geliştirmektedir [...] Nesnel iradenin sonluluğu, hak ve görevler arasındaki farklılığının görüntüsüdür.[29]

Hukuk düzeni (pozitif hukuk olarak, yani formel), özgün iradelerin (bireylerin) hak ve görevlerini karşılıklı olarak düzenlemektedir. Dolayısıyla özgün olanların birbiriyle olan ilişkilerini belirli sınırlar içinde düzenleyen hareket tarzıdır. Bu haliyle çelişki, hukuk düzeni boyutunda gerçek şekil ve işlevine sahip olmaktadır: ideal durumda hukuk, özgün olanları içeren ve onları bağrından çıkaran genel olandır; ideal yasa, özgün olanın özgün olarak, yani kısmiliğin ilkesinin gerçekleşmesidir; ki bu sayede hukuk, kendisiyle çarpışarak farklı alanlarda geçerli olma hakkı kazanır.[30] Söz konusu çelişkiden de hukukun tarihselliği meydana gelir; onun yapısı genel olanla özgün olanın mantıksal ilişkisinde yatar ki söz konusu mantıksal ilişki, gerçekliğin ontolojik varlığının süreçteki belirlenimidir.[31]

III

Hukukun tarihsel olduğu ve yapısı, gerçekliğin ontolojik varlığında yatan dönüşüm ve gelişme süreciyle bağlantılı olduğu anlayışı, *Hukuk Felsefesi*'nin §§ 30. ve §§ 31. bölümlerinde açıklanmıştır. Buna göre hukukun tarihselliğine ilişkin tez, hukuk sisteminin kendisinden önce gelir, çünkü o, tümdengelim yo-

29 Hegel, "Enzyklopaedie, § 486 A ve 486 Corpus", *Werke*, Band 10, s. 304 vd.

30 Hegel, "Rechtsphilosophie, § 30, *Werke*, Band 7, s. 83 vd.

31 Holz, Hans Heinz, Filosofia speculativa e filosofia meterialistica", *Nuovi Annali della Facolta di Magistero dell'Universita di Messina 1* içinde, 1983, s. 27 vd.

luyla indirgeneceği için eserin sonunda, dünya tarihi bölümünün hemen sonrasında yer alır. Burada önce mantıksal genellik söz konusudur (yani *Mantığın Bilimi* üzerinden açıklanacaktır):

> Özgürlük düşüncesinin *ideas*ının her gelişim aşaması, kendine özgü bir hukuka sahiptir, çünkü o, kendi muhtevasında belirlenmiş özgürlüğün varlığıdır.[32]

Genel Hukuk ilkesinin özgün belirlenimi, onu pozitif hukuk haline getirmektedir ve onun tek taraflılığını koşullandırmaktadır ve bundan dolayı da soyuttur ve formel hukuktur:

> Ancak hukukun biçimselliği (tabii ki görev de) özgürlük kavramının gelişiminin çeşitliliğinden doğmaktadır. Tinin etkinlik alanı ve aşamaları, biçimsel olana, soyut olması nedeniyle de sınırlanmış hukuka karşı (ki bunlarda ayrıca kendi *idea*sının içerdiği momentlerde belirlenim ve gerçekliği birleştirmiştir), somut olanı, içerik olarak daha zengin ve daha gerçek genelliği barındırmaktadır ki bu nedenle de o daha yüksek bir hukuktur.[33]

Ayrıca birbirinin yerine geçen tek taraflı pozitif yasaların ardı ardına ya da yan yana durması tesadüfi değildir, fakat içerdikleri tarihsel bir yasallık çerçevesinde, "özgürlüğün bilincinin ilerlemesi" ya da Hegel'e göre aynı anlama gelen "kavramın gelişmekte olan belirlenimi" sayesinde, yani muhtevanın durmaksızın yeniden hayata geçirilmesi nedeniyledir.

Demek ki hiçbir pozitif yasal düzenleme, sadece "özgür iradenin varlıksal sınırlılıkları"ndan dolayı değil, özellikle de pozitif olan özgürlük kavramının özgün (*partikuläre*) belirlenimi sayesindedir.

> Kavramın üst düzey diyalektiği, belirlenimi sadece bir sınırlılık ve karşıtlık olarak değil, ondan pozitif muhtevanın ve ürünün ortaya çıkarılması olarak anlamaktır, ki tek başına bu bile ilerleme ve muhtevada sürekli bir gelişme demektir.[34]

32 Hegel, "Rechtsphilosophie, § 30 A", *Werke*, Band 7, s. 83.

33 Hegel, "Rechtsphilosophie, § 30 Corpus", *Werke*, Band 7, s. 83.

34 Hegel, "Rechtsphilosophie, § 31 A", *Werke*, Band 7, s. 84.

Hegel'in burada diyalektiğin genel biçimine başvurarak yaptığı açıklama (hukuk normlarının tarihselliği), nesnel tinin kavramından basamak basamak tümdengelim yoluyla indirgenmelidir.

Mantığın Bilimi'nde önkoşul olarak ifade edilen ve kavramın hareketinden çıkarsamayla kazanılan hukuk felsefesi öğretisinin belirli-belirsiz görünümü (tarihsel hukuk öğretisinin Fransız Devrimi'nin anayasal düzenlemelerine ilişkin deneyimsel bağlantıları), Hegel'in erken döneme ait hukuk ve devlet felsefesi tasarımlarında bütün açıklığıyla gün ışığına çıkmaktadır: 1800-1802 yıllarına ait anayasal metinlerde, 1802-1803 yıllarındaki *Doğal Hukuk*'u ve *Etik Öğretisi*'nde.

Şimdi burada Hegel'in nesnel tinin öğretisinden kaynaklanan toplumsal öğretisinin tarihsel köklerini, bunu ortaya çıkaran dürtünün ve düşünsel nedeninin neler olduğunu ortaya çıkarmamız gerekiyor. Bir şeyin bir başka şeye dönüşümünün kuramı olan diyalektiği geliştiren *Mantığın Bilimi*'nin, kavramlarını, devrim döneminin siyasal kavramlarından türetmiş olduğu saptanabilir.

1799 Anayasa Taslağı'nın "Önsöz"ü ve bunun sonradan bitmiş hali olan 1802 nüshası, devrimin meşruiyetinin gerekçelerini açıklamaktadır. Bunu daha önceden, 1789 yılından itibaren Konvansiyon üyesi olan tarihçi Constantin François Boisgirais Graf de Volney, *Meditations zur les Revolutions des Empires* başlığı altında, 1791 yılında Fransızca, 1792 yılında ise Almanca olarak açıklamıştı.[35] Volney genel olarak devrimin nedenlerini

35 Volney, C.F., Les Ruines, ou Meditations sur les Revolutions des Empires, Paris, 1791, D'Hondt, J., *Verborgene Quellen des Hegelschen Denkens,* Berlin, 1983, Volney'in, Hegel'in Berlin döneminde, dünya tarihinin felsefesi ve yinė dinlerin felsefesi üzerine dersler verdiği zamandaki etkisini ortaya koymaktadır. O bütün kesinliğiyle Hegel'in, Volney'in söz konusu kitabının 2. Bölümü'nü Ocak 1792 yılındaki "Minerva" baskısından bildiğini kanıtlamıştır. Kitabın tamamı, Georg Forster'in "Önsöz"üyle birlikte 1792 yılında Leipzig'de yayımlanmıştır; ancak öyle sanıyoruz ki sansür kurumunun müdahalesi nedeniyle, kitap çok az sayıda

açgözlülükte ve buna ilişkin duyguları tatmin etmek için başvurulan eşit olmayan mülkiyet (ve onunla birlikte hukuki unvanların) dağılımında görmektedir.[36]

> Dolayısıyla açgözlülük, insanlar arasında genel ve daimi bir kavgaya yol açmıştı; böylece hem tek tek insanlar hem de toplumlar birbirine karşı saldırıya kışkırtılmışlardır; bu da birbirini takip eden devrimlere ve bir süre sonra yeniden alevlenen toplumsal huzursuzluklara yol açmıştır [...] Güya uyum ve toplumsal barış (yani açgözlülük H. Heinz Holz) hüküm sürmektedir, ancak devletlerin bağrında bir iç savaş söz konusudur; buna göre çeşitli katmanlara ayrışmış, sınıflara bölünmüş, ailelere dağılmış yurttaşlar, durmaksızın, sözüm ona yüce erk adına, devlet otoritesini kendi egemenlikleri altına almak için bir yarışa girmişlerdir; tamamen şahsi arzulardan hareketle her şeyi ele geçirmek ve herkesi baskı altına almaya çalışmaktadırlar. Nitekim bu girişimin bin bir türlü biçimi vardır, fakat uluslara ıstırap veren amacı ve nedenleri ise hiçbir zaman son bulmamaktadır.[37]

Neredeyse aynı ifadelerle Hegel şunları yazmaktadır:

> Başlarda mülkiyet yasaydı ve o yasalardan çıkmamış, fakat ele geçirilmiş ve yasa haline getirilmişti [...] Devlet her zaman, otoritesinden koparılanı onaylamak durumda kalmıştır.[38]

Ne var ki Hegel, tarihsel açıklamadan hemen sonra felsefi ve kategorik hükme geçmektedir:

---

piyasaya verilmiştir. Hegel, kitabı çeviren Dorothea Margareta Liebeskind'i ise (D'Hondt, *Age*, s. 94 vd.) Bamberg'e taşındığından bu yana tanımaktadır (Bkz., Hegel, *Briefe* (Mektupları, Band 1 s. 171.). Hegel sıklıkla Liebeskind ailesinin evine girip çıkmaktaydı. Volney'in kitabı 1792'deki birinci baskısından 1808'e kadar beş baskı yapmıştı. Buradan hareketle de Hegel'in 1799 yılına kadar kitabın tamamını okumuş olduğunu varsayabiliriz. D'Hondt'un verdiği bilgilere ek olarak, en azından şunu belirtebiliriz ki Hegel'in Frankfurt ve Jena'daki ilk yıllarındaki yazıları, Volney'in etkisini açıktan göstermektedir.

36 Volney, *Age*, cap. 11. Alıntılarım, Braunschweig, 1808, 5. Almanca basımına dayanmaktadır.

37 *Age*, s. 42-43.

38 Hegel, "Verfassung Deutschlands" (Alman Anayasası), *Werke*, Band 1, s. 454.

> Tekil şahısların devlet otoritesinden kendileri için kopardıkları pay, aynı zamanda genelin otoritesinden koparılmış parçadır [...] Bu türden keyfî tasarruflar, ki bu tek başına özgürlük olarak adlandırılıyordu, bazı çevrelerin diğerleri üzerindeki rastlantısal karakterdeki otoritesine dönüşüyordu; bunu yaparken de genel toplumun çıkarları hiç dikkate alınmazken, devlet otoritesi denilen şeye kısmen dikkat ediliyordu; çünkü bu (devlet otoritesi) şahsi otoritelere göre hemen hemen hiç mevcut değildi.[39]

Herkes topluma olan katkısı oranında devletin etki gücüne sahip olma meşruiyeti kazanır; nitekim devlet, toplumsal çeşitliliğin birlik halinde kalmasının güvencesidir. Hegel, Alman anayasasının diğer Avrupa ülkelerinin anayasalarından farkının, tek tek şahısların, bireylerin toplamından daha fazla şey olan yasal düzenlemeye ortak olamaması olduğunu belirtmektedir.

> Avrupa halklarının genel iradesi devletin otoritesi tarafından belirlenmekteydi ki herkes bu otoriteye özgürce ve şahsı oranında katılabiliyordu; Almanlar söz konusu otoriteyi, yani özgür ve kişisel keyfîyetten bağımsız olmayan durumu, özgür ve keyfîyetten bağımsız olana, yani genelin otoritesini yansıtan ve yasalarla tahkim edilmiş bir hale dönüştürmek istemediler; fakat onlar içinde bulundukları en son konuma, yani yasadışı olmayan ama yasadışı bir keyfîyet üzerine inşa edilmiş konuma razı olmuşlardır.[40]

Demek ki onlar, devlet öncesi bir yasal konuma saplanıp kalmışlardır. Bu nedenle de Alman İmparatorluğu'nun gelişimi, "zamanın ruhunu yansıtan bir yaşam" tarafından sağlanmamaktadır; o, insanlık tarihinin geçmiş döneminde kalan bir inşa sürecinde çakılıp kalmıştır: "Ne yazık ki içinde bulunulan zamansal süreç ve bu zaman sürecinde vuku bulan gelişme, zamanın kaderiyle bu zamanda yaşayanların gelişim süreçlerini birbirinden koparmıştır."[41] Çağdaş olmayan, şimdiki zamandan

39 Hegel, *Werke*, Band 1, s. 456-467.

40 Hegel, *Werke*, Band 1, s. 466.

41 Hegel, *Werke*, Band 1, s. 452-467.

kopmuş olan varlıksal konum, gerçek olmaması nedeniyle ortadan kaldırılmak zorundadır, yani şimdiki zamana uygun bir varlıksal yapıya dönüştürülmesi gerekir:

> Kavranamayan bir şey, artık yok demektir [...] bizi üzen ve endişelendiren şey, mevcut olan değil, fakat olması gerektiği gibi olmayandır.[42]

Doğa yasası üzerine kaleme alınmış makalelerde, kısmi otorite ve kısmi çıkarlar üzerinde yükselen devletsel amaçları gözeten düzenlemelerin mantık dışı ve dolayısıyla ahlaki olmadığını vurgulamaktadır.[43] Bu durum devrime zorlar. Hegel, yirmi otuz yıl sonra bile, dünya tarihinin felsefesi üzerine verdiği derslerini söz konusu bakış açısı temelinde anlatmaya devam etmişti: "O dönemin Fransa'sının içinde bulunduğu durumu, akla ve mantığa aykırı imtiyazlar keşmekeşi olarak sunuyordu [...] O öylesine bir baskı rejimiydi ki onun bilincine varıldığında daha da bir pervasızlaşıyordu [...] Devletin bütün organları büsbütün bir baskı rejimiydi. Değişimi de zorunlu olarak şiddetle olmuştu, çünkü değişim hükümet eliyle gerçekleşmemişti [...] Bu gerçekleştiğinde hak hukuk düşüncesi de bir anda hayata geçmişti; eski yapının herhangi bir direnç göstermeye mecali kalmamıştı."[44]

42 Hegel, Werke, Band 1, s. 461-463. *Mantığın Bilimi*'ndeki incelemeyle yaratılmış olan kavramlar, *Hukuk Felsefesi*'nin "Önsöz"ündeki bir cümleyle daha da kalıcı hale getirilmektedir: "Mantıklı olan gerçek olandır; ve gerçek olan aynı zamanda mantıklı olandır!" *Werke*, Band 7, s. 24) Band 1, s. 463'teki alıntı şöyle devam etmektedir: "Nasıl olması gerekiyorsa, öyle olmasını kabul etmemiz lazım, yani keyfî ve rastlantısal değil, nasıl olması gerektiğini de bu yolla anlarız."

43 Hegel, "Doğa Yasalarının Bilimsel İncelemeleri", *Werke*, Band 2, s. 463: "Eğer bir konuda belirli bir belirlenim ve kısmilik söz konusuysa, orada mantık dışılık ve ahlakla ilişkisi de ahlaksızlık olan bir durumla karşı karşıyayız demektir."

44 Hegel, *Werke*, Band 12, s. 528 vd. Aynı yasadışılık kavramını kullanan Volney de devrimi zorunlu görüyordu. "Hırsla kendi arzularının peşine kapılmış olan insanlar, tek tek ya da gruplar halinde, sürekli açgözlü ve öngörüsüz bir şekilde, kölelikten zorbalığa, sefaletten alçaklığa, çılgınlıktan umutsuzluğa gidip gelerek kaderlerinin basit birer araçlarına dönüşmüşlerdi [...] ve bu durum nedeniyle de

Hegel'in, üzerine devrim hakkını inşa ettiği "Hukuk kavramı", öylesine kendiliğinden, zaten var olan ve zamanlar üstü (gördüğümüz gibi) bir şey olamaz; aksine gerçekliği, önce onun hareketinin tarihsel mekânının ve belirleniminin devam etmesiyle kanıtlanmaktadır; varlığın anti-tezi olan "olması gereken"in varlığı ne devrimin meşruiyeti için yeter ne de ona tarihsel bir güç katar. Bu nedenle Hegel, gerekçesinden hareketle, kötü ve işlemez olan hukukun zaman dışılığını, varlığının gerçek dışılığını, tümdengelimci bir metotla indirgemek zorunda kalmaktadır. *Felsefi* tümdengelimci yöntem, kaderini pragmatist koşulların insafına, yani "her şeyin yasalara aykırı"[45] olduğu gerçeğine terk edemez; aksine onun, toplumsal ilişkilerin dönüşümünü ve anayasal düzenin değişmesini sağlayan genel hareketin (dönüşümün) ilkelerini saptaması gerekir. Ancak bu sayede devrimin aşamalarının gerçekliği, tarihsel-felsefi açıdan zorunluluk olarak kanıtlanabilir.

IV

Hegel, *Anayasa Metinleri*'nden alıntıladığımız bölümlerde, kısmi olanın genel olanın gerçekliğini uyguladığına dair hak iddiasına karşı çıkmış ve sonra da bu iddiayı gerçekmiş gibi varsayarak, kısmiliğin iktidardan, tam da söz konusu genelliği temsil etme gerekçesiyle alaşağı edilmesinin zorunluluğunu vurgulamıştı. Hegel burada, kısmi olanın bağrındaki diyalektik aklın, mantığın, siyasalın ve negatifliğin ilkesini keşfederek, *özgün olması nedeniyle* onun kendi kendisine atfettiği ebedîlik

---

[...] geçmiş dönem kuşakların deneyimleri ki bu, şimdi yaşayanlar açısından basit bir ölüden ibarettir, atalarının hatalarından öğrenmeyen yeni kuşakların önüne, geçmiş dönemin olaylarını yeniden çıkartır [...] Sonra muazzam taçlar yeniden devrilmek zorunda kalırlar; korkunç felaketler insanlara doğanın yasalarını, bilgeliğin kurallarını ve gerçeği, onlara kulaklarını tıkadıkları için hatırlatırlar."

45 Hegel, *Werke*, Band 1, s. 464. "Devlet, hiçbir şey yasalara uygun yürümediği anda, bütünüyle çözülmeye uğramasının bilincine varır."

konumunu, genelliğin gerçekliğini harekete geçirerek, şeyin kendi içindeki zıtlığı kullanarak gelişmenin motoru haline getirmektedir. Ancak çelişmenin ilerletilmesi süreci, özgün olan tarafından sadece ölçüsüzce ortaya konmuş olan genel düzenin keyfî bir şekilde tahrip edilmesi değildir; aksine gerçek olmadığı kendiliğinden ortaya çıkan özgün olanın kendisi tarihsel ilerlemenin belli uğraklarında saf dışı bırakılacaktır; ancak bu, belli bir düzenliliği ifade eden özgün olanın genel muhtevasının yadsınması şeklinde değil de özellikle özgün olanın yadsınmasında onanmaktadır: "Mevcut olandaki pozitifliğe, ki bu doğanın bir yadsımasıdır, onun kendi hakkı olan gerçekliği teslim edilmektedir."[46]

Dolayısıyla mevcut toplumsal durum "doğanın yadsınmasıdır", çünkü bu, özgün olanların birbirine karşı mücadelesidir. Hobbes'un "*bellum omnium contra onmes*"* tezinin karşılığı olan ve "bırakınız yapsınlar bırakınız geçsinler" (güçlerin özgür mücadelesi) öğretisini ilke edinmiş burjuva toplumunun anarşik düzenine karşı Hegel, "bütünün birbiriyle bağlantılarını hesaba katan" metafiziği (bkz. yukarıda) oturtarak genelin düzenini garanti etmektedir. Bütün kısmi düzenleri şeffaf hale getiren budur ve yine kısmi olması nedeniyle, hakikati sadece göreceli olan her türden kısmi düzene karşı gösterilecek olan da budur; dolayısıyla kendisi içinde yenilenmeyi sağlayacak işlevden ve tarihsel süreçteki ilerlemeden kopan her şey kesinlikle gerçeklik değildir.

Kısmi olanın kısmiliği aynı zamanda devrim hakkının da ontolojik gerekçesidir. Genelliğin, kısmi olana karşı hakkını, işte bu gerekçe zorla dayatır (ki bu, her zaman "belirli yadsımadan" geçerek yeni belirlenimin gerçekleşmesi olmaktadır; çünkü hakikat bütünün tamamıdır). Dolayısıyla hakikatin (ge-

46 Hegel, *Werke*, Band 1, s. 459.

* Herkesin herkese karşı savaşı. *-çev.*

nelliği temsil ederek) mantıklı yasalarını düşünmek, kötü hakikati mevcut haliyle eleştirmek (onun özgünlüğü) demektir. Genelliğin kendisini ortaya koyuş biçimi, yani bunun düşüncesi, devrimci gücün ta kendisidir; pozitifliğe (kendine özgü yasalarıyla) karşı çıkan gerçek negatiflik, aynı zamanda onun yıkılışını sağlar. *Anayasal Metinler*'de kısmen ifade edilen bu görüşler, *Enzyklopaedie*'nin ekler bölümünün 3. maddesinde § 19'da bütün keskinliğiyle ortaya konmaktadır:

> Düşünceyle birlikte pozitif olanın hakkı elinden alınmaktadır. Devlet yasalarının düşünceye yenik düşmesidir bu; din, düşünce tarafından saldırıya uğrayınca, kesin olan dogmalar, yani gerçek olduğu düşünülen vahiyler, yerle bir oldu; ve eski inanç birçok vicdanda yok olup gitti [...] Bu nedenle filozoflar sürüldü veya öldürüldüler, çünkü birbirine yaslanmış olarak duran dinlerin ve devletlerin yıkımına sebep olmuşlardı. Kendisini hakikatte gerçekleştiren düşünce, böylece muazzam bir etkide bulunmaktaydı.[47]

Ne kadar yetersiz olursa olsun yine de metafizik, hakikatin etkinliğinin aracı olmakla büyük bir onura sahip olmaktadır. "Etkinlik olan düşünce, genelliğin etkinliği, yani kendisini etkin hale getiren etkinlik olmaktadır; nitekim eylem yani ortaya konan etkinlik de genelliğin kendisidir."[48]

İnsanoğlunun, kendisinin dışındaki dünyayla olan ilişkisinin bir başka şekli olan kısmiliğin (özgünlüğün) doğallığı, Hegel'in *Tinin Görüngübilimi*'nde etraflıca ortaya koyduğu[49] gibi, kendisini tutku ve haz (Marx, "insanoğlunun doğayla alışverişi" olarak tarif ettiği söz konusu öznellik durumunu nesnel-

47 Hegel, *Enzyklopaedie*, § 19 Zus. 3.

48 Hegel, *Enzyklopaedie*, § 20, s. 71 vd.

49 Hegel, "Phenemologie des Geistes", *Werke*, Band 3, s. 143 vd, s. 170 vd. Hegel hırs ve hazzın yapı taşlarını bilince varma durumu ya da insanın kendi kendisine yansımasının şekli olarak ortaya koymaktadır. "Hukuk Felsefesi §§ 182-208", *Werke* 7, s. 339-360, (Genel anlamda burjuva toplumun ve ihtiyaçlar sisteminin) tarihsel-toplumsal süreçle, onun sonucu olan yapısal durumla olan ilişkisini ortaya koymaktadır.

liğin kategorisi olarak kavramıştı) olarak ortaya koymaktadır. Tutkunun ve hazzın toplumsal üretim sürecindeki gelişmesiyle, yani karşılıklı alışveriş ve tüketimle birlikte (karşılıklı yansımayla gerçekleşmektedir) ihtiyaçlar dizgesinde genelin tutku ve hazzının oluşumunu yapılandırmaktadır:

> Özgünlük ölçüsüzdür, onda mutlak belirlenim yoktur, çünkü o kendisi için vardır; bu doğal olandır, tutkudur [...] Böylece insanoğlunun ahlak dışılığı da ortaya çıkmıştır; her özgün olan tatmin edilmektedir, sönmesiyle birlikte, yeniden ortaya çıkmaktadır, çünkü her tatmin olma durumu aynı zamanda özgün olanın tatmin edilmesidir, dolayısıyla daha da ötesine geçilebilecek gerçek tatmin olmak durumu da söz konusu değildir.

Ve:

> Bireyin amacı bencilliktir, ancak o genellikle koşullanmıştır ve bu diğer özerk olanlarla olan ilişkinin de özüdür; dolayısıyla başkalarına bağımlıdır ve böylece karşılıklı bağımlılık meydana gelmiştir; sonuçta burjuva toplumları karşılıklı bağımlılık sistemidir [...] İhtiyaç, aynı zamanda genelliğin bir parçası olan karşılıklı bağımlılığı çeşitlendirmektedir.[50]

50 Hegel, "Vorlesungsschrift von Griesheim (Griesheim Ders Notları)", *Vorlesungen über Rechtsphilosophie* (Hukuk Felsefesi Üzerine Dersler), Hrsg. Ilting, K.-H., Band 4, Stuttgart, 1974, s. 473-75; Hegel'den alıntı. *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (Hukuk Felsefesinin Temel Çizgisi), Hrsg. Klenner, H., Berlin, 1981, s. 474-75; *Homeyer Ders Notlarına Ek*'te; Ed. Ilting, Band 1, s. 309, Klenner, s. 475'te açıklayıcı bir bölüm bulunmaktadır: "İhtiyaçlarımı gideren her şey, dolaylıdır ve [benim dışımda yer alan] birçoğunun iradesiyle gerçekleşmektedir. Doğal işlenmemişliğimi bir kenara bırakabilmem, yani kendimi başkalarına yararlı hale getirebilmem için, genelliğin biçimini her yöne yansıtmam gerekmektedir." Genel olanla özgün olanın ihtiyaçlar dünyasındaki diyalektik ilişkisinin toplumsal-teorik karşıtı, *Mantık*'taki genellikle özgün olanın ilişkisinde ortaya konmuştur; "Wissenschaft der Logik", *Werke*, Band 6, s. 273 vd.; aynı şekilde, Holz, H.H., "Spekulative und materialistische Philosophie", *Annalen der internationalen Gesellschaft für dialektische Philosophie* içinde –*Societas Hegeliana*, Band 1, Köln, 1983, s. 22 vd.; ve bkz. daha etraflıca, "Filosofia speculativa e filosofia materialistica", *Nuovi Annali della Facolta di Magistero dell' Universita di Messina*, vol. 1, Roma, 1983, s. 27 vd. –*Anayasal Metinler*'deki pozitiflik ve negatifliğin devrimci diyalektiği, *Hukuk Felsefesi*'ne de aktarılmıştır. "Kendi halindeki özgünlük, bir yandan her tarafa yönelik ihtiyaçların karşılanmasıdır, yani rastlantısal keyfiyet ve öznel seçim, yaşadığı hazzın içinde kendisini ve tözsel kavramını tahrip etmekte-

"Doğal" konumundayken insanın dünyayla olan ilişkisi (tutku ve tutkunun hazda doyurulması), ondan yararlanma esasına göre belirlenmiştir. Söz konusu "işlenmemiş doğal durumda", türün kendisi, ihtiyaçlarını giderme açısından genelin davranış normunu aktaran herhangi bir geleneğe sahip değildir. Dolayısıyla bu doğal koşullar, insan türü açısından da geçerlidir. Bu nedenle, ihtiyaçların giderilmesine yönelik aktarımın söz konusu olmadığı tarihsel aşamalar kötüdür ve aşılması gereken bir gerçekliktir. İnsanoğlu özgürlük bilinci ihtiyaçların giderilmesine yönelik aktarımların ve emeğin toplumsal örgütlenmesini temel alan ihtiyaçlar sisteminin yansıma sürecinde, yani bu sürecin "düşüncede" nesnelleştirilmesi esnasında, genel anlamda insan türünün etkinliğinde, sadece doğasal ilişkilerin doğrudan yararlı hale getirilmesinde kazanmaktadır. Geneli dikkate almayan ve kısmi (özgün) amacı olan özgün irade, zorunlu olarak kendi aktarımını genelinkiyle birleştirmek durumundadır.

> Birinin kendi şahsi iradesinden vazgeçmesi, bir bakıma *onun açısından* söylersek ve öylesine düşünürsek negatiftir, ancak bir *başkasına ait* iradenin uygulanması açısından da, yani tek bir şahsın iradesinin uygulanmaması ve bunun yerine genelin iradesinin uygulanması açısından bakınca da pozitiftir [...] ancak *birine ait olan tek bir* iradeden vazgeçilmesi ona göre (bilince göre H. Heinz Holz) kavramsal olmamak kaydıyla, toplumsalın iradesinin uygulanması nedeniyle pozitiftir. Aynı şekilde onun mülkiyet ve hazdan vazgeçmesi de negatif bir anlam taşır ve bu davranışla genele dâhil olur ki bu artık *onun eylemi*[51] değildir.

---

dir [...]", Hegel, *Werke*, Band 7, s. 341 (§ 185). Daha açık olarak bkz. *Nachschrift von Griesheim*, Ilting, *Age*, s. 476, Klenner, *Age*, s. 476: "Sefih bir yaşam, hem kendinin hem de diğerlerinin tahrip edilmesidir ki böylece diğerlerinin amacı burjuva toplumunun yaratılmasını sağlar." Devrimden sonra Hegel, kısmiliği devlette, bir bakıma kendisi için olan genelliğin amacının gerçekleşmesiyle aşılmış bulmaktadır (*Hukuk Felsefesi* § 256) ve o, özellikle devletin burjuva toplumuyla karıştırılmasını reddetmektedir, *Rechtsphilosophie* § 258, Dipnot. Krş. *Griesheim-Nachschrift*, Ilting, *Age*, s. 479, Klenner, s. 477 vd.

51 Hegel, *Werke*, Band 3, s. 176 vd.

Demek ki burjuva toplumunun bireyleri "mutsuz bilinçlerinden" öyle kolayca vazgeçmiyorlar. Şahsi iradeyle genelin iradesi bilinç düzeyinde henüz birbirine aktarılamıyor. Bu nedenle de mutsuz bilinç halinin yapısı sarkaç gibi salınıp durmaktadır, ta ki aklın (Marx'ın ifadesiyle felsefenin) gerçekleşmesiyle ortadan kaldırılıncaya kadar. Hatta "kendini beğenmişlik, çıldırma noktasına gelene" kadar ve kendisini bir kez daha mevcut olanın karşıtlığıyla ve mantıklı negatiflik düzeyinde yeniden üretene kadar, aydınlanmış devrim veya aktarımsız kimlikli bireysel iradenin genelin iradesiyle bütünleştiği aydınlanma devrimi devam edecektir.

Genel irade *kendi içine* dönerek *tek bir* iradeye dönüşürse, bu durumda o, genelin yasallığına ve etkinliğine karşıt duruma gelir. Ancak bu tek başına olan bilinç hem kendi hem de dolaysız olarak genelin iradesinin bilincindedir; aynı şekilde o, işlemekte olduğu nesnenin, onun tarafından çıkarılan yasa ve onun tarafından yaratılan eser olduğunun da bilincindedir. Eyleme geçerken ve herhangi bir şey yaratırken, tek başına olan bir şey olarak değil, fakat yasa ve devlet etkinliğinde bulunmaktadır."[52]

İşte bu devrimin, devirmenin, zaaflı gerçekliğin, yani devrimcileşmiş görüşlerin önünde tutunamayanın yıkılışının saatidir. Devrimcileşmiş düşünceyse, mevcut olanın yadsınmasından başka bir şey değildir; yani henüz gerçekleşmemiş olan yeninin ta kendisidir. Onun varlık-olma-adımı, aynı zamanda Saint Just'ün 10 Ekim 1793 yılında Konvansiyon önünde yaptığı ve devrimci hükümetin inşa edilme sürecini anlatan konuşmasındaki kısmiliğin aşılmasıdır.[53] Kısmiliğin ortadan kaldırılması, genel olanın negatif tarafının ortadan kaldırılmasıdır, yani "genel olanın negatif özünün ölümünü görme düşüncesidir".[54]

52 Hegel, *Age*, s. 434.

53 Markov, Walter, *Revolution im Zeugenstand* (Devrim Tanık Sandalyesinde) Leipzig, 1986, s. 437.

54 Hegel, *Werke*, Band 3, s. 437.

Hegel, devrim anında ortaya çıkan mutlak özgürlüğü, "doğal koşulların" ortadan kalkmasının momenti, sadece yarar sağlama düşüncesinin aşılması ve mantıklı bir toplumun inşa edilmesi olarak kavrıyordu.

İnşa sürecindeki (bunun en yüksek noktası devrimdir) kavrayış genel olanda hayata geçmiştir:

> Salt kavrayış olan bilinç, sanki karşısındaki sorunsalın *kendisiymiş* gibi *tekil olanın* kendisi değildir; fakat o salt kavramsaldır, onun bakışı kendi içine bakıştır; yani mutlak olanın kendisini çift görmesidir; kendisi hakkında emin olma durumu genel öznedir ve onun bilen kavramı bütün hakikatlerin özüdür [...] ki böylece herkes, hiçbir zaman bölünmeden genelin etkinliği olarak ortaya çıkan, *herkesin* doğrudan ve bilinçli etkinliği olan her şeyi yapmış olabilmektedir.

Aydınlanma ve eğitim süreci olarak ortaya çıkan tekilin iradesinin dönüşümü, yani *volonte de tous*'un (bireyin iradesi) *volonte generale*'ye (toplumun genel iradesi) dönüşümüyle, Hobbes'un *homo homini lupus** öğretisinin doğallığı, ahlaki toplumun yapaylığında aşılmaktadır. Bireyin yararı değil, toplumun yararı (*commune bonum*) eylemin amacı haline gelmektedir; ancak önce kavramsal ve teorik açıdan.

> Yararlılık kavramındaki biçimin geri alınması, bir bakıma çoktan gerçekleşmiş olmaktadır; çünkü söz konusu içsel dönüşümle, hakikatin gerçek dönüşümü gibi bilincin yeni biçimi ve mutlak özgürlük de gerçekleşmiş olmaktadır.[55]

Kendi türünün kavrayışına erişmek bir bakıma öz-bilinçtir, "saf metafizik"tir, yani genelin yansımasıdır. Böylece metafizik, kısmiliğin kavramıyla kısmiliği aşmaktadır; hakikatinin tanımı, değişime uğrayanın ve değiştiren hakikatin karşıtına dönüşmektedir. *Tinin Görüngübilimi*'nin "Sunuş"unda bu sağa sola

---

* İnsan insanın kurdudur. *-çev.*

55 Hegel, *Age*, s. 431 vd.

sapmadan açıktan söylenmektedir; orada bilinçten şöyle bahsedilmektedir:

> Kavramında kendi bilgisini yeterli bulmayınca, kavramın kendisi de bu duruma dayanamamaktadır; eğer ölçü, ölçüsü olduğu şeyin kendisini yetersiz buluyorsa, bu durumda sınavın kendi ölçüsü değişmek durumundadır; nitekim sınav bir bilginin sınavı değil, fakat aynı zamanda onun ölçüsüdür de.[56]

Böylece, hem bir öğreti tasarlanmıştır hem de klasik metafiziğin kullandığı yöntemin yanı sıra dünyanın rasyonel kavramının yapı taşları (aynı zamanda onun normatif içeriği de) korunmaktadır; ve (aynı şekilde Kant'ın metafiziğinin eleştirisinde bir kenara atılan yönteme karşı da) onunla birlikte yapıyı ölçmesi gereken ölçünün kendisinin de değişmesi gerekir.

V

İnsanlık tarihinin yaşamsal biçimlerini (*sittlickeit*) esas alan hukuk ve devlet teorisinin tezleri, tarih felsefesiyle sonuçlanmıştı (*Hukuk Felsefesi*, §§ 341-360, *Enzyklopaedie*, §§ 548-552); böylece nesnel tin, birbirini takip eden devlet ve hukuk süreçleri üzerinden ortaya çıkmakta ve kendisini gerçekleştirmekteydi. Formasyon değişikliklerinin tarihi, yani "tarihsel imparatorlukların"[57] tarihi, devlet biçimlerinin evrensel tinin rastlantısal olmayan görünümleri olduğunu, yani tinin söz konusu kopuşlar sürecinde kendisini bularak özgürleştirmesinin ve devrimlerin zorunluluğunun bir sonucu olduğunu göstermektedir. Sonuçla birlikte *Hukuk Felsefesi*'nin Giriş kısmı da, pozitif hukukun § 3'te belirlenmesinin temeline kavuşmaktadır.

56 Hegel, *Age*, s. 78.

57 Hegel, "Rechtsphilosophie, §§ 352-60", *Werke*, Band 7, s. 508 vd. Krş. Fulda, H.F., "Geschichte, Weltgeist und Weltgeschichte bei Hegel", *Annalen der Internationalen Gesellschaft für dialektische Philosophie, Societas Hegeliana*, Band II içinde, Köln, 1986, s. 106. vd.

Dünya tarihi kavramı, hukuk kavramı için § 2'de belirtildiği gibi, "önceden varmışçasına kabul edilemez", onun önce geliştirilmesi gerekir.[58] İnsanlık tarihi, bildiğimiz haliyle, yapısal toplumların daima içinde hareket ettiği bir alandır; ve toplumsal yapıların kendileri her daim hukuki biçimlerle (ilişki biçimleri)[59] ortaya çıkarlar. Hukuksal yapılar ve tarihin zorunlu süreçleri, her özgün toplumsal formasyondan önce var olan ve her formasyonu belirleyen genel koşullardan (ki Hegel buna bazen antropolojik demektedir) tümdengelimci metotla oluşturulmalıdır. Bu anlamda bir "toplumsal varlığın ontolojisi"[60]nden

58 Hegel, Rechtsphilosophie, § 2, *Werke*, Band 7, s. 30. "Hukuk kavramının, oluşumu itibariyle Hukuk Bilimi'nin dışında yer alması nedeniyle, önce tümdengelimle elde edilmesi gerektiği öngörülür ve sonra da bu varsayım olarak kabul edilmelidir." Şu metodolojik ekle: "Felsefe bir daire oluşturur; onun harekete geçebilmesi için henüz kanıtlanmamış ve dolayısıyla sonuç da olmayan bir başlangıcının ve doğrudanlığının olması gerekir. Ancak felsefenin, bir başka noktada sonuç olarak ortaya çıkacağı için neyle başlayacağı da görecelidir. O, ayakları havada olmayan bir şeyin devamı olmalıdır, dolayısıyla bu dolaysız bir başlangıç değil, fakat daireseldir."

59 Şahısların doğal nesnelere yönelik iradeleri ve diğer insanların birbiriyle olan ilişkileri (enteraksiyon) hukukun malzemesini oluşturmaktadır. "Özgür irade ilk anda doğrudan kendi içinde farklılık arzeder; özgürlüğün onun içsel belirlenimi ve amacı olması ile önünde bulduğu ve kendisinin ilişkilenmek durumunda kaldığı dışsal bir nesnellik, ki bu da antropolojik ve kısmi ihtiyaçlar dünyası olarak ikiye ayrışır: biri bilginin konusu olan dışsal doğal dünyadır, diğeri ise şahısların birbirine karşı olan iradeleri, ki bu da birbirinden farklı ve kısmi olan bilinçleri ifade eder; işte bu kısım iradenin varlık olabilmesinin de dışsal malzemesini oluşturur" (Hegel, *Enzyklopaedie*, § 483).

60 Krş. Lukács, *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins, Hegels falsche und echte Ontologie* (Toplumsal Varlığın Ontolojisi Üzerine, Hegel'in doğru ve yanlış ontolojisi), Neuwied ve Berlin, 1971. Lukács çok doğru bir şekilde Hegel'in ontolojisinin, toplumsal (tinsel) hareket olduğunu saptamıştır: "Düşüncedeki, kavramdaki, kararlardaki ve sonuçlardaki hareket, nesnelerin, ilişkilerin ve süreçlerin sonsuzluğunun derin düşünsel yönüdür. Düşüncenin süreçselliği, gerçekliğin süreçselliğidir (*Age*, s. 27) Aynı şekilde o, Marx'ın *Paris Elyazmaları*'nda belirttiği gibi, Hegel'in *emeği, hareketin bir aracı* olarak gördüğünü tespit etmektedir: "O, amaç ve sonucun kategorik ilişkisini analiz etmekte, bunların ilişkisinden hareketle mekanizmanın ilkelerini örnek bir şekilde doğru saptamaktadır; bunu yapabilmesinin nedeni, kafasındaki modelin emek olmasındandır" (*Age*, s. 60). Krş. Marx, Karl, *MEW*, EB I, s. 573 vd. Örneğin, "Hegel'in *Görüngübilimi*'nin büyüklüğü ve sonucu (diyalektik negatifliği hareket ettirici ve yaratıcı fenomen olarak kavramak) şudur ki o bir kere, insanın kendi kendisini yaratımını bir süreç olarak kavramaktadır; bir şeyi işlemek ve sonra da ortadan kaldırmak, onu yadsımanın yadsınmasının aşılması olarak kav-

bahsedilebilir ki bu da Hegel'in öğretisinin temelini oluşturur.

Söz konusu öğretinin temel tezi, insanın tarihselliğini, onun gelişmekte olan belirleniminin (ve bu: gelişmenin[61] tarihsel hareketini doğal ilişkilerden yaratmaktadır ve tarihselliğin kategorilerini de böylece (somut tarih için ve somut tarihin olasılıklarının koşullarının biçimini belirleyen olarak) çıkarsamaktadır. İlk iradi eylemin dolaysız nesnesi, doğal ihtiyaçları gideren nesne ya da durumdur:

> Kendi kendisini belirleyici kavram olarak iradede ifade eden farklılıkların belirleyicileri, dolaysız mevcut iradenin doğrudan muhtevası olarak görülürler –bunlar *dürtülerdir*, *temayüllerdir*, *tutkulardır* ki irade kendisini bunların üzerinden doğada belirleyici hâlde bulur.[62]

Hegel'in tuttuğu notlar bu konuda daha açıklayıcıdır: "Ben kendimi bu halde ve bu belirlenmişlikte buldum ve bu dürtülere *sahibim* –psikolojik dürtülerim de var, yemek ve içmek gibi, zorunlu, mecbur, tıpkı hayvan gibi."[63]

"İnsani koşulların" (modern bir ifadeyle) ilk hali, varlığını insanoğlunun hayvani beden-dürtü-koşullar çerçevesinden bulmuştur. Hayvani varlığın (ihtiyaç ve doyum şeklindeki karşılıklı alışverişle son bulan) ötesine geçen ilişkiler emekle sağlanmakta-

---

ramaktır; o, emeğin gerçek özünü ve işlenmesi gereken insanı, yani hakiki ve gerçek insanı, onun kendi emeğinin bir ürünü olarak kavramaktadır. İnsanın kendisine yönelik, bir tür olarak veya gerçek bir türe ait olan gerçek ve etkin davranışı, yani insansal varlık olabilmesinin koşulları, bir tür olarak bütün gücünü ve yeteneğini ki bu da sadece insanın bütün her şeyini ortaya koymasıyla mümkündür, sadece tarihin sonucu olarak oluşmaktadır; yani onların karşısına nesneler olarak çıktığında mümkündür ki bu da bir kez daha sadece yabancılaşma biçiminde olanaklıdır." Ancak Lukács, Hegel'in öğretisiyle onun sistemi arasındaki ilişkiyi düzgün kavrayamıyor ve bu nedenle de Hegel'de bahsi geçen düşüncenin hareketinin bütünlüğünü anlayamıyor: "Hegel felsefesinin diyalektik-ontolojik çekirdeği, onun öğretisinin mantıklı-hiyerarşik yapısıyla açık bir şekilde çelişmektedir" (*Age*, s. 82).

61 Holz, H. H, "Bewegung-Veraenderung-Fortschritt", *Annalen der Internationalen Gesellschaft für dialektische Philosophie*, içinde, s. 31 vd.

62 Hegel, "Rechtsphilosophie, § 11", *Werke*, Band 7, s. 62

63 *Notizen in Hegels Handexemplar* (Hegel'in el yazmalarından notlar).

dır. Hegel ilk kez *Ahlak Öğretisi*'nde, tarihsel-felsefi bir perspektifle, karşılıklı ilişkiyi ortaya koyan bir model tasarlamıştı. Modelin ilk basamağı "mutlak ve bütünlüklü özdeşleşmenin aşılması, bilinçsizce, ihtiyaç mı yoksa duyumsama mı olup olmadığının ayırdına varamama hali"dir; ikinci basamakta söz konusu ayırdına varamamaya karşı bir farklılaşma durumu ortaya çıkar ki bu negatif bir farklılaşmadır, yani ayırt etme halinin yıkıma uğraması [...] ya da çaba ve *emek*; nihayet üçüncü basamakta nesnenin yıkıma uğramasıyla sonuçlanan süreç, ya da ilk iki momentin özdeşleşmesi, bilinçli duyumsama ve böylece farklılaşmaktan meydana gelen *haz*."[64] Tutkuyla hazzın doğal ilişkisi, emek üzerinden "tinsel" bir şeye, yani genelleştirilebilen bir şeye dönüşmektedir, çünkü bir sonuç olan doyum, önceki durumun bir araç üzerinden buluşması sonucunda meydana gelir. Tutku hazla birlikte hemen kaybolmaz (her ne kadar her ikisi de dönüşüm sürecinde tekil olgular veya durumlar olarak kalsa da); aksine haz ihtiyaca tabi olur (ve böylece her ikisi de emek adı altında "yapılandırılan" genel bir ilişkinin halkaları haline gelirler). Mantıksal-kavramsal bakış açısıyla pratik-nesnel bakış açısı (emek süreci) birbirine denk gelirler.[65]

Doğal olan ve dolayısıyla emek sürecinden önceki ihtiyaçlar, insanlık tarihinin dışında bulunuyor; bunlar (her ne kadar türün kendisine özgü ihtiyaçlar olsalar da) şahsi ihtiyaçlar olarak sınıflandırılırlar. İnsan türünün emek etkinliği, şahsi ilişkilerin genel ilişkiye dönüşmesinden sonradır ki insanoğlu, doğanın etkinliğinden toplumsal tarihin etkinliğine dönüşmektedir. Rosenkranz'ın bize ulaştırdığı Bern, belki de Frankfurt döneminden kalan bazı fragmanlar, açıklayıcı notlar içermektedirler:

64 Hegel, *System der Sittlichkeit* (Ahlaksal Yaşamın İlkeleri), ed. Lasson (Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie), Leipzig, 1923, s. 418 vd.

65 Krş. Lukács, *Age*, s. 26. "Bir yandan Hegel'de gerçek ontolojik bağlantı, uygun düşünsel ifadesini ilk kez mantıksal kategorilerin biçimlerinde bulmaktadır, diğer yandan da mantıksal kategoriler, sadece düşünsel belirlenimler olarak değil, fakat hakikate ait hareketin dinamik parçaları olarak kavranmak zorundadır; bir bakıma tinin kendine ulaşma sürecinin basamakları, aşamaları olarak anlaşılmalıdır."

> Bütünlüklü etkinliğe, herkesin kendi parça/kısmi-etkinliğiyle katkıda bulunması ve bütünün de çok sayıda parça içermesi nedeniyle, bütünlüklü olan da, birçok parçaya ait etkinliklerin sonucu oluşmuş olur. Eser, etkinlik değil fakat düşüncede elde edilen sonuçtur. Etkinliğin bütünsel bilinci hiçbir etkinlikte bulunanın (özne) bilincinde yer almaz. Tarihçi bunu sonuçtan çıkarır, etkinliğin sonucunu (hayata geçirdiğini) ondan önceki süreçten elde eder.[66]

Burada iş bölümü, "düşünsel olanın" kökeni olarak kavranır ve dolayısıyla da türün kendi bilincine varmasının tarihsel bir ön kavramı olarak düşünülür.

Hegel'in buradan hareketle tarih ve toplumu ifade eden bir kavrama ulaşabilmesi için daha uzun bir yol kat etmesi gerecektir; üretimde bulunan kişiler, tür olma sürecinde öylesine aşılmaktadırlar ki söz konusu aşılma olgusu özgürlük terimine anlamını vermektedir. Bu aşamada henüz (tabii ki o dönemin ekonomi politiğinin düzeyinde[67]) iş bölümüne dayanan üretim, hâlâ şahsi öznel boyutta, her ne kadar parçalı düzeyde olsa da, etkinlikte bulunanın şahsi etkinliğidir. Ancak Hegel, emeğin salt ürünün tüketilmesi olarak devam edemeyeceğini de anlamış bulunmaktadır.

> Nesne bütünüyle ortadan kaldırıldığında, algılanan tat [henüz] saf duyusaldır; şahsın farklılık içermeyenle boşluk halinin yeniden üretimi olan doygunluk [...] bu haliyle negatiftir, çünkü o, onun mutlak olan tekliğinin ve dolayısıyla nesnel ve genel olanın yok edilmesine yöneliktir.[68]

Genellik ya da emek kökenli ilişkinin süreci, ürünün sahibini bulmasından sonra belirlenir.

---

66 Hegel, *Werke*, Band 1, s. 446.

67 Lukács, G., *Der Junge Hegel*, Berlin, 1954; aynı şekilde bkz. *Werke*, Band 8, Neuwied und Berlin, 1967.

68 Hegel, *System der Sittlichkeit*, s. 420.

Hegel, tüketimden sahiplik ilişkine kadarki süreci üç basamak halinde düşünmektedir:

> Öznenin nesneye yönelik temayülü ya da bunun en ideal belirlenimi olan arzu; bir yönüyle bu sahiplenmektir; (sonra da onun mevcut biçiminin ortadan kaldırılması, çünkü nesnellik ve farklılık hâlâ mevcuttur ya da o emeğin etkinliğinin kendisidir), neticede ürünün sahiplenilmesi ya da onun hem birinci olarak (mevcut olarak) içerdiği maddi varlık açısından sahiplenilme olasılığı hem de ikinci olarak, biçiminin özne tarafından yok edilmesi ya da ona yeni bir biçimin verilmesi (tüketilmesi, ondan tat alınması ama düşüncede kalmaya dönüşmesi.)[69]

Burada Hegel, şahsi mülkiyetin evrensel insan hakkı olduğunu ifade eden bir gerekçe örneği üretmiştir. İnsanoğlu toplumsallaşarak, yani kendisini etkin hale getirerek, özel mülkiyete sahip olarak, yani kendi amacı uğruna nesnenin içeriğine vakıf olarak insan olmaktadır. "İnsanoğlunun her şey üzerinde mutlak mülkiyet hakkına sahip olduğu" önermesine vurgu yaparken de başlangıçtaki konumuna sımsıkı bağlı kalmaktadır.[70] İşte bu, daha "yakın belirlenme" temeline sahip burjuva toplumunun soyut yasasının zeminidir: "Ben, tek bir şahıs olarak, toplum ise sadece keyfîyetle; böylece herkes devlete özgür bireyler olarak katılmaktadır [...] benim gerçekliğim özel mülkiyettir."[71]

Hegel buradan hareketle burjuva toplumunu yadsıyamıyor, aksi takdirde mülkiyet ilişkisini ortadan kaldırması gerekecektir (nitekim bu, şahıs yapısının temel koşuludur), bu nedenle de meydana gelecek anarşiyi, karşılıklı ilişkileri örgütleyen devlet işleviyle denetim altına almak zorundadır; Devrim

69 Hegel, *Age*, s. 421.

70 Hegel, "Rechtsphilosophie, § 44", *Werke*, Band 7, s. 106, "Kişilerin her şey üzerinde kendi iradesini hâkim kılmaya, yani *benim* demeye, hakkı vardır [...] insanın her şey üzerinde mutlak sahiplik hakkı."

71 Hegel, "Handschriftliche Notiz zu Rechtsphilsophie (Hukuk Felsefesi Hakkında Elyazmaları), § 46", *Werke*, Band 7, s. 109.

Konvansiyonu'nun yasal düzenlemelerinin gelip dayandığı bariyer de bunlardı.[72]

Konuyu kavramsal açıdan ortaya koyabilmek için Hegel bir adım daha ileri gitmektedir: ihtiyaç ve doyum zaman dışıyken, emek sürecinde özne ve nesne ilişkisi zamansallık görüntüsü vermektedir. Bütünlüklü olan emek ki herkes onda bir parça olarak bulunmaktadır ve eğer her birey mükemmel şahsiyetini kazanmışsa, birey her parçada hakikatinin zeminini bulduğu için, bütün şahsiyetlerin formel eşitliğini ve karşıtını sağlamaktadır. Fransız Devrimi'nin yasama organının yürürlüğe soktuğu hukuk devleti ilkesine göre ben-öznelerin şahsi farklılığına rağmen hak sahibi kişiler hak eşitliğine sahip olurlar. Hegel, böylesi bir hukuki durumun kendi içinde hareketli olması gerektiğini kavramıştı, çünkü o emeğin toplumsal hareketinin kurumsal biçimini yansıtmaktaydı:

> Emeğin bütünlüğü, mükemmel şahsiliktir ve bu da ilişkinin gerçekleştirildiği ve aşıldığı karşıtların eşitliğidir ki zamanda bütün anlar aynı anda yaşanır ve karşıtına dönüşür.[73]

"Genel karşılıklı etki ve insanın inşası" iş bölümünün görünüm biçimidir ve toplumsal açıdan karşılıklı ilişki içinde olan şahıslar söz konusu ilişkinin gerçek taşıyıcısıdırlar.

Bu nedenle de karşılıklı etkinin ilkesi, ancak özgür ortamdaki karşılıklı onay olmaktadır –özgür ve eşit kardeşlerin ütopik devleti: "karşılıklı olan onay veya en yüksek kişilik ve en uç farklılık."[74]

Tinin Görüngübilimi'nde yönetsel işlev olan ve sonra da efendi köle diyalektiğine doğru ilerleyen karşılık-onay sorunu,

72 Krş. *İnsan Hakları Beyannamesi*'nin 1., 2. ve 4. maddeleri için bkz. Markov, W., *Revolution im Zeugenstand* (Devrim Tanık Sandalyesinde), Band 2, Leipzig, 1982, Krş. devrim zamanından kalan birçok belge.

73 Hegel, *System der Sittlichkeit*, s. 426.

74 Aynı şekilde krş. 24 Temmuz 1793 tarihli *İnsan Hakları Beyannamesi*'nin 6. Maddesi için bkz. Markov, *Age*, s. 435,

Fransız Devrimi'nin yurttaşlık hakkı bakış açısının ufkunda belirmektedir.

Ancak Hegel, 1801 yılında ütopyada çakılıp kalmamaktadır. Karşılıklı onay gerektiğinde egemenlik altına girmek de olabilir. *Gerçek anlamda eşit olmayan* şahısların *biçimsel* ilişkisini yansıttığı için, özgürlük ve eşitlik soyut kalabilmektedir. Bir bakıma önce onların *gerçek-genel* ilişkilerinin belirlenmesi gerekmektedir.

> Şahıslar nerede çoğunluksa orada ilişkilerini görmek mümkündür ki bu doğrudan onların da kavramı olan efendi ve kölelik konumudur; arasız ve sonuçsuz, sanki herhangi bir başka gerekçe açıklanacakmış gibi [...] Eşitlik, hayatın biçimsel tasavvurundan, kendi kendisiyle çarpımından, salt mükemmel ve gerçekliği olmayandan, yani soyutlamadan başka bir şey değildir. Hayattaki eşitsizlikse gerçektir ve onunla birlikte efendilik ve kölelik de...[75]

Belirli bir durumun özgünlüğüne bağlanmak, yani özgünlüğü genele ilişkin olarak aşmak, aynı zamanda bir meydan okumadır, "karşıtına dönüşmektir", yani mevcut olanı yıkmaktır.[76]

Diyalektik hareketin ilkesinin kendisi, devrimin momentlerini içermektedir. "Mutlak hareket ya da ahlaksal yaşam süreci, genel olanla özgün olanın farkıdır, ama aynı zamanda onun kendisinin aşılmasıdır da."[77]

Söz konusu hareket, ihtiyaçlar sisteminin giderilmesini sağlayan emeğin örgütlenmesi tarafından yönlendirilmektedir ve

75 Hegel, *System der Sittlichkeit*, s. 442.

76 Aynı yerde, efendi ve kölelik ilişkisi için krş. Holz, H. H, *Herr und Knecht bei Leibniz und Hegel* (Leibniz ve Hegel'de Efendi ve Köle), Neuwied ve Berlin, 1968; Aynı şekilde, "Herr und Knecht und die Konstituierung des historischen Subjekts", Hahn, M.,/ Sandkülher, H.J., (Hrsg), *Subjekt und Geschichte* (Özne ve Tarih) içinde, Köln, 1980, s. 76 vd. Efendiliğin ve köleliğin mülkiyetle ilişkili olduğunu Hegel bütün açıklığıyla belirtmektedir: "Efendi, fiziksel olarak ihtiyacından çok fazlasına sahipken, diğeri aynı şeyin yoksunluğunu yaşamaktadır; öyle ki bolluk ve yokluk farklı taraflar değil, fakat zorunlu ihtiyacın ta kendisidir [...] Söz konusu eşitsizlik [...] nicel özelliğiyle [...] belirli bir egemenlik ilişkisi yaratmaktadır. Tek bir şahsın devasa serveti iktidara dönüşmektedir." *System der Sittlichkeit*, s. 443 ve 491.

77 Hegel, *System der Sittlichkeit*, s. 476 vd.

kendisini, bireysel etkinliğin ötesine geçen bütünlük olarak gerçekleştirmektedir.

> Hiç kimse ihtiyaçlarının tamamını tek başına sağlayamaz. Ne emeği ne de ihtiyaçlarını giderme tarzı söz konusu gereksinimini giderebilir. Çünkü o, bunun (gereksinim) bağımlı olduğu şey üzerinde, ki bu onun açısından doygunluğunun bütünlüğü olan bolluk da olabilir, egemenlik kuramadığı yabancı bir güçtür. Söz konusu şeyin değeri, yani sahip olduğu bollukla ihtiyacının ilişkisini ifade eden şey ise, ondan bağımsızdır ve değişkendir.[78]

Böylece insanoğlunun soyut ve metafiziksel belirlenimi, antropolojik açıdan emek ve iş bölümü sürecinde kaybolmaktadır. Onlar, hem özgürlük kavramının hem de özgürleşme sürecinin kavranmasında, yani tinin kendisini gerçekleştirme sürecinde tarihsel felsefi kategorilere aktarılmaktadırlar. Söz konusu kategorik aktarıma, *Ahlaksal Yaşamın İlkeleri*'nde, felsefi antropolojiden (özgün metafiziğin bir parçası olarak) hareketle tarih felsefesi (siyasalın ilkeleri olarak) olarak öne çıkarılan ilk ve kaba haliyle karşılaşıyoruz. Sonradan söz konusu sistemi dünya tarihinin felsefesi derslerinde, tarihin gidişatının *devrim kategorisinin değişiminde*, *gençleşmenin reform kategorisinde* ve nitekim *son amacın/aklın bütünlük kategorisinde* görüleceği gibi geliştirecektir.[79] Söz konusu bulgu, "ortaya çıkan ve yok olan eserin, aslında insanoğlunun genel emeğinin yarattığı bir eser olduğunu, onun hakikatte bizim de dâhil olduğumuz dünyadan başka bir şey olmadığını kavramaktadır."[80]

78 Hegel, *Age*, s. 488.

79 Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, "Einleitung, Die Vernunft der Geschichte", ed. Hoffmeister, Hamburg, 1955, s. 34 vd.

80 *Age*, s. 49.

VI

Her ne kadar Hegel'in *Hukuk Felsefesi*'nin alt başlığı "veya Doğa Hukukunun ve Devletler Biliminin Temel Yapısı" olsa da, yine de o, özellikle insanın antropolojik doğasına dayandırılan hukuksal varsayımının dönüşümünü, insanın toplumsal-tarihsel etkinliğinin aktarıldığı hukuk kavramında aramıştır. Tam da *Hukuk Felsefesi*'nin "Önsöz"ünü anımsatırcasına, 1822-23 yıllarındaki *Dersler*'in ekinde şüphe bırakmayacak şekilde şunlar yazılıdır:

> İki türlü yasa vardır, doğal yasa ve hukuk yasası [...] Doğal yasanın ne olduğunu bilmek istiyorsak onu araştırmamız gerekecektir, çünkü bu yasalar doğrudur; ancak bizim onları algılamamız sorunlu olabilir. Bu yasaların ölçüleri bizden bağımsızdır [...] Hukuk yasalarının *kanunları* ise insanlardan *kaynaklanan* yasalardır [...] Gerçek düşünce, şeyler üzerine geliştirilen görüşler değil, fakat şeylerin kavramları üzerine olanlardır. Şeylerin kavramları bize doğadan verilmezler.[81]

Daha 1802 yılında, "Doğal Yasalar Üzerine Makale"de, hukukun nasıl genel ontolojik ilişkilerden hareketle, kendi özgün varlık olmaklığından kaynaklandığı ve doğanın üzerine çıkarak ona hükmeden bir nitelik kazandığı karakterize edilmektedir:

> Eğer mutlak olan, kendi kendisine bakıyorsa, yani kendi kendisini görüyor ve kendisinde mutlak bakışa sahipse ve kendi bilincine eriyorsa ve sonsuz genişleme ve daralmayı kendi içinde bütünüyle birleştiriyorsa, yani eğer her iki özellik de reelse, o zaman tin doğadan daha yücedir; çünkü [...] tin [...] bütün evreni kendi içine geri alırken, hem yaygınlaştırılarak dağıtılmış olan çeşitliliğin bütünlüğüne hükmeder hem de onların mutlak idealliğini dağıtırken yok eder ve böylece kendi içinde sonsuz kavramın dolaysız birlik noktasını yansıtır.[82]

---

81 Hegel, "Rechtsphilosophie, Vorrede, Zus.", *Werke*, Band 7, s. 15 vd.

82 Hegel, *Werke*, Band 2, s. 503.

Doğa, maddenin çeşitliliğinin genişlemesiyle gerçekleşmektedir; doğal yasalar da söz konusu genişlemenin ve görünürdeki mevcut ilişkilerin ifadesidir. Genişlemekten kaynaklanan ilişkilerin mantıklı kavranışı, yani varlık olan, dışsal olan ve belirleyen yansımada,[83] gerçekleşme ve ilerleme sürecinin kavramları, çeşitliliğin ideal geri kazanımının kavramlarına dönüştürülürler; bu da demektir ki kavramlar oluşurken tarihsel çeşitliliklerini ve farklılıklarını hem korurlar hem de mutlak olanın spekülatif birliğine kadar uzanan "tözsel ilişkiler"[84] sürecinde, bir yansıma olarak öne çıkarlar (ki Hegel bunu tin terimiyle ifade etmektedir). Gerçi insanoğlunun toplumsal etkinliğinin doğal koşulları (insanın fiziksel yapısı ve bu yapıdan kaynaklanan "ihtiyaçlar sisteminin" temel katmanı) hukuksal durumun oluşmasının reel başlangıç noktasıdır, ancak gerçek anlamda bu, ihtiyaç ve doyumluluğun aktarıldığı emek üzerinden ve onun neden olduğu özel mülkiyetin kurumsal sahiplenme biçimiyle (salt tüketiminin yerine) gerçekleşmektedir. Doğal hukukun temelinde yatan "doğal önkoşulların" metafiziksel varlığı, insanın türsel etkinliğinin tarihsel varlığına dönüşmektedir ve dolayısıyla söz konusu etkinliğin gelişiminin değişiklik yaratan momentleriyle taçlanmaktadır. Doğal hukukta "katılaşan ve sistemin ilkelerinin tek tek izole edilmesi" olan şey, şimdi kendisini "ahlaksal bütünlüğün tarihi olarak göstermektedir; o, söz konusu zaman içinde dengesini kaybetmeden karşıtlıklar içinde bir yukarı bir aşağı gidip gelir [...] ve ondan ayrışanlara zamansallığı ve bağımlılığı hatırlatır."[85]

Ancak hukuksal sistemlerin tarihsel süreç içinde birbirinin yerine geçmesi ne keyfîdir ne de tarihsel göreliliğin bir ifadesi-

83 Hegel, "Mantığın Bilimi", *Werke*, Band 6, s. 24 vd; ayrıca bkz. Henrich, "Hegels Logik der Reflexion", *Hegel im Kontex* içinde, Frankfurt, 1979, s. 95 vd.

84 Hegel, "Wissenschaft der Logik", *Werke*, Band 6, s. 219 vd. Hukuk felsefesinin derin yapısı, *Mantığın Bilimi*'nin sistemsel yapısına yansıtılırken apaçık ortaya çıkmaktadır.

85 Hegel, *Werke*, Band 2, s. 519 vd.

dir, fakat bu, insanların gereksindikleri ihtiyaçları kendi elleriyle yarattıkları araçlarla gidermeye çalışmalarının bir sonucudur[86] ki bu yolla insanlar kendi kaderlerine belirledikleri amaçlar üzerinden yön verebilirler. Araçlar kullanarak kendi bilincine varma düzeyine yükseltilen yansıma[87] yoluyla, insanoğlu ilkesel olarak özgürleşmektedir –yani insan olmaktadır; ve yansıma ilişkisinin "belirlenme" yoluyla ilerlemesi, daha doğrusu araçların tekrar yoluyla aktarılması veya geliştirilmesi, söz konusu özgürlüğün de gelişmesini sağlamaktadır.

Ahlaksal Yaşamın İlkeleri'nde şunları belirtiyor:

> Söz konusu orta *araçtır* [...] Öznenin denetiminde olması nedeniyle bir tarafı özneldir, tabii ki onun tarafından hazırlanmış ve meydana getirilmiştir, öbür tarafta da emeğin nesnesine karşı nesneldir [...] Özne, kendisiyle nesne arasına araçla bir orta oluşturmaktadır ki söz konusu orta, emeğin reel mantığıdır [...] böylece onun iş gücü tek başına olmaktan da kurtulmaktadır; emeğin öznelliği araç üzerinden genelleşerek aşılmaktadır; şimdi herkes bunu taklit edebilir ve işleyebilir; bir bakıma bu emeğin de kuralıdır.[88]

Görüldüğü gibi burada daha önceden *Mantığın Bilimi*'nde amaç ve araçlar ilişkisinde ortaya konmuş olan mantıklı olma

86 Hegel, "Wissenschaft der Logik", *Werke*, Band 6, s. 448 vd. "Amaç sonlu olduğu için, nihayetinde içeriği de sonludur; bu nedenle de o ne mutlaktır dolayısıyla ne de kendisi için *mantıklıdır*. Araçlarsa, sonucun en son ortasıdır, amacı yerine getirendir; bu nedenle de mantıklı olan kendisini onda böyle ortaya koymaktadır, nitekim kendi mevcudiyetini söz konusu dışsal ötekinde ve tam da söz konusu dışsallıkta korumaktadır." (*Age*, s. 453.)

87 Yansıma ilişkisinin aydınlatılması için bkz. Holz, H. H, *Dialektik der Widerspiegelung*, Köln, 1983, s. 19-49.

88 Hegel, *System der Sittlichkeit*, s. 428. Burada *Mantığın Bilimi*'ndeki argümanlar tekrar edilmektedir, *Werke*, Band 6, s. 453. "Bu açıdan bakınca *araç*, *dışsal* yararın *sonlu* amaçlarından daha *yüksekte* yer alır [...] Dolaysız hazlar unutulup giderken, araçlar varlıklarını devam ettirirler. Her ne kadar o gözettiği amaçlarla doğaya çoktan biat etmiş olsa da yine de insanoğlu dış dünya üzerindeki denetimini araçlarıyla sağlar." (Krş. Dipnot 88)

söz konusu edilmektedir.[89] Toplumsal kurumların araçlarla ortaya konmasının biçimleri değişime tabidirler, çünkü onlar mantığın uğraklarıdır (ancak sadece uğraklarıdır) ve bu nedenle de mantıklıdır, çünkü onlar (sadece) değişime tabidirler. Akıl, hukuk tarihinin her aşamasında, yani her pozitif hukuksal düzenlemede "ahlaksal bütünlüğü" ve onunla birlikte bütün insanlık tarihinin gizli ideallerinin varlığını da temsil eder; dolayısıyla onun birlikte her türden (sonlu) pozitifliği ortadan kaldırmaya eğilimli ilerici temayülünü de.

> Nitekim zorunluluğa göre bütünlük, birbirinden ayrıştırılmış belirlenimlerin varlığını kendisinde temsil etmeli ve şimdiki zamanın temsil edildiği zincirin her bir halkasının yerine bir başkası gelmelidir.[90]

Dolayısıyla doğal hukukun değiştirilemeyen unsurlarının yerine (aynı zamanda hem tarihsel ve pozitivist görelilikçiliğe hem de özneyi merkeze alan anlayışa karşı) mantıksal hukukun tarihselliği geçmektedir. Ve yeniden şunu saptıyoruz ki siyasal anlayıştan hareketle varılan söz konusu teorik kavrama, temelsiz ve dayanaksız kalan durumlar üzerinden varılmıştır. Württemberg Bölge Anayasası üzerine yazılan bir incelemede 1789 hakkında şunlar yer almaktadır:

> Mevcut gerçeklikteki atıl yetinme hali, umutsuzluk, sabırlı biat kültürü, muazzam ve her şeyi etkileyen bir kaderin umuduna, beklentiye ve cesarete, yani karşıtına dönüşmüştür. Bir zamanlar iyi ve adil olan dönemlerin anısı canlanarak insanların ruhlarını hareketlendirmiş ve bu bir özleme, saf ve özgür durumlara hasret kalma coşkusunu hareket geçirmiş ve gerçekliği de bölünmeye uğratmıştır [...] Duygular öylesine yaygın ve derindir ki devletin

89 Hegel, "Wissenschaft der Logik", *Werke*, Band 6, s. 453 vd. ve 461. "Amacın araçta gerçekleşmesinin bir ifadesi olan yadsıma, hem aracın hem de aktarımın amaçta gerçekleşmesiyle korunmuş olur ki bu da en uzak amacın nihai sonucudur; bu sayede o kendisini aşarak içerdiği hakikati de açığa vurur."

90 Hegel, *Werke*, Band 2, s. 525.

> mevcut yapısı olduğu haliyle daha fazla muhafaza edilemiyor [...] Ne kadar körmüş insanlar ki kurumların, anayasanın ve yasaların gelenek ve ihtiyaçlarla uyuşmadığını ve artık cinin şişeden çıktığını ve bunda ısrar etmenin boş olduğunu, aklın ve duyguların artık bunlara ihtiyaç duymadıklarını ve bunların halkın birliğini sağlamaya yetmediğini göremiyorlar![91]

Bunlara ne reformlar ne de Hegel'in ifadesiyle "boş laflarla süslenmiş baştan savma işler yeniden güven kazandırabilir", aksine bunlar "ihtiyaçların iyileştirilmesine yönelik beklentiye intikam duyguları da katılarak daha büyük çapta yıkıma neden olmaktadır, çünkü geçmiş dönemde hayal kırıklığına uğratılmış ve sürekli baskı altında tutulmuş kitleler, aynı zamanda ikiyüzlülüğü de cezalandırmaktadır."[92] Devrimci vurguları duymazdan gelmek mümkün değildir; söz konusu el yazmalarının "Württemberg Halkına!" başlığını taşıması bunları daha da anlamlı hale getirmektedir. Bunun Fransız Devrimi'yle ilişkisi özellikle vurgulanmaktadır:

> Daha iyi koşullara özlem duyan, saf tutkuyla hareket eden ve belirsiz iradeye sahip insanları ikna etmek için onlara anayasanın adil olmayan bölümlerini göstermenin ve söz konusu bölümlerin değiştirilmesi gerektiğini ve bu yönde etkide bulunmanın zorunlu olduğunu anlatmanın zamanı artık geldi.[93]

Hegel, döneminin siyasal dönüşümlerinin felsefi düşüncesinin meydan okumasını göğüslemiştir; onun sistemli vurguları bununla kıyaslanmaktadır. *Tinin Görüngübilimi*'nin "Önsöz"ü bunları dile getirmektedir.

> Tin, bugüne kadarki varlığının dünyası ve düşüncesiyle iplerini koparmış ve onu tarihin çöp tenekesine atmaya hazırlanmaktadır; şu anda onun dönüşümüyle meşguldür.[94]

91 Hegel, *Werke*, Band 1, s. 269.

92 Hegel, *Age*, s. 270.

93 Hegel, *Age*, s. 268.

94 Hegel, "Phaenomenologie des Geistes", *Werke*, Band 3, s. 18.

Yıkılmakta ve devamında ilerlemesini sağlayacak belirlenimlerin ortaya çıkmakta olduğu bir gerçeklik karşısında tözün değişmezliğini esas alan geleneksel metafizik bütünüyle iflas etmektedir. Tarihsel değişimin mantığını açığa çıkarmak tayin edicidir. Bununla birlikte felsefe de çekirdeği itibariyle siyasallaşmıştır.[95]

Felsefenin siyasallaşması, siyasetin felsefileşmesine uygundu. Marx bunu *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi*'nin sonunda belirtir. Sunuş "çok açık ve devrimci tutarlılıkla ifade edilmiştir. Hegel'in *Hukuk Felsefesi*'nin diğer tarihsel hukukçu ve pozitifist okulların "deneyciliğinden" güçlü yanı, onun metafizikten diyalektiğe taşıdığı bütünlüğün kategorilerini, hukuk tarihini ve onun devrimci uğraklarını kavramanın aracı haline getirmesi ve böylece toplumsal dönüşümü organik bir hareket ve birbiriyle ilişkili gerçekliklerin ortak birliği olarak kavramasıdır:

> Eğer mutlak ahlaksal olanın organik bedeni tekil şahıslarınkiyle bağlantılıysa ve eğer onun hareketleri ve canlılığı genelin varlığı ve etkinliğiyle mutlak bir şekilde genelde ve özgün olanda özdeşleşmişse [...] bu durumda genelin biçimi ve bilgisi de zorunlu olarak kendisini hukuksal sistemde ifade edecektir.[96]

Ayrıca hukuksal sistemin mutlak biçimi, kendisini sadece hukukun spekülatif kavramında gerçekleşmiş bulur; bu nedenle her türden zamansal ve tarihsel gerçeklik onun gerisinde kalır. Çünkü o mutlaklık değildir, fakat sadece spekülatif olarak kendisine işaret eder (Eğer hareket, varlıksal olanda, mevcut bütünlükte durma noktasına gelmeseydi, tarihsel öznenin bütün sıfatları onda gerçekleşmiş olurdu). Ancak metafiziksel açıdan kavranmayan bütünlük, "mutlak harekettir veya ahlaksal yaşamsal süreçtir"; onda {mutlak olanda} "genel olanla özgün olanın farkı

95 Ritter, J., "Hegel und die Französische Revolution", *Metaphysik und Politik* içinde, Frankfurt, 1977, s. 183 vd. Ritter bunu bütün açıklığıyla görmüştü.

96 Hegel, *Werke*, Band 2, s. 508.

ortaya çıkar, tıpkı mutlak genelin onların üzerinde yükselerek onları ebediyen aşması ve üretmesi; veya mutlak olanın onları mutlaklık kavramı altında birleştirmesi gibi [...] Bütün olasılıklarda yaygınlaşma gösteren ve bir bakıma söz konusu yaygınlaşmayı gerçekleştiren ve onu meydana getiren hareket, onlarda yaratılmalıdır; ve söz konusu olasılık, genel olanla özgün olanın arasındaki farktır. Ama aynı zamanda onların yadsınması olduğundan ve bu organik hareketin gerçekliğe sahip olması gerektiğinden, gerçek ise genel olanda bulunduğundan, yani bir kimlik kümesinden oluştuğundan, karşıtlığı ise genel bir gerçeklik olarak ya da şahısların ellerinde bulunan hakikat olarak gördüğünden [...], kopuşla birlikte öylesi bir hareket ortaya koymalı ki özgün olan genelin altında birleşebilsin ve bir bakıma onunla özdeşleşebilsin."[97]

Genelliğin daima reel olarak şahısların ellerinde bulunmasından ve onların öyle ya da böyle belirli tarihsel düzenlemelerle genelliğin kapsamı altında bulunan hukuk ve devlet sistemine tabi olmalarından ve buna rağmen kendi parçalı-bölünmüş ihtiyaçlarını ve çıkarlarını gerçekleştirmek istemelerinden dolayı, gerçek hukuk da her zaman özgün hukuk olarak kalacaktır ve bu nedenle de özgün olanla genel olan ancak mutlak harekette birleşeceklerdir. Bu da demektir ki her belirlenmiş yasal düzenleme söz konusu hareket içinde yeniden kaybolup gitmek zorunda kalacaktır. Metafiziğin diyalektikte aşılması, varlığın zaman içindeki gerçekleşmesi olan devrimin gerekçesi olmaktadır.[98]

97 Hegel, *System der Sittlichkeit*, s. 476 vd.

98 Tam da burası Hegel sisteminin sınırına işaret etmektedir; çünkü Hegel, ne yazık ki çelişkiyi yeniden sadece mantıksal-genel ve biçimsel ele almakta, onu genel olanla özgün olanın çelişkisi olarak görmekte, fakat onu tarihsel-özgün ve somut, yani üretici güçlerle üretim ilişkilerinin bir çelişkisi olarak kavramamaktadır. Hâlbuki onu, tarihin kavranmasındaki gibi, emeğin oluşum süreci açısından değerlendirebilirdi. Ancak bu, şu anda sadece değinildiği gibi Hegel'i aşan bir perspektifti.

Hegel'de Tekille Genel Arasındaki Mantıksal Bağlantı Olarak Özgürlük Kavramı ve İhtiyaçlar Sistemi Çerçevesinde Bireyle Toplum Arasındaki Reel Tarihsel Bağlantı



I

Hukuk, devlet ve tarih alanında kapsamlı bir kuram ortaya koyan[1] siyasal filozof Hegel ile diyalektiğin kavramsal-yapılarını geliştiren[2] mantıkçı Hegel'i birbirinden ayırmak olanaksızdır. "Kavram özgür olandır"[3] şeklindeki kışkırtıcı cümle, özdeşleş-

1 Birçok farklı perspektif için bkz. Ahrweiler, Georg, *Hegels Gesellschaftslehre*, Darmstadt/Neuwied, 1976; Holz, H. H, "Vom Naturrecht zur Weltgeschichte", *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 1989, Heft 8, s. 729; Lowith, Karl, *Von Hegel zu Nietsche*, Zürich, 1941; Losurdo, Domenico, *Hegel und die Freiheit der Moderne*, Frankfurt, 2000; Lukács, Georg, *Der Junge Hegel*, Zürich, 1948; Riedel, Manfred, *Bürgerliche Gesellschaft und Staat bei Hegel*, Neuwied/Berlin, 1970; aynı yazara ait, *Studien zu Hegels Rechtsphilosophie*, Frankfurt, 1969; Topitsch, Ernst, *Die Sozialphilosophie Hegels als Heilslehre und Herrschaftsideologie*, Neuwied/Berlin, 1967.

2 Günther, Gotthard, *Grundzüge einer neuen Theorie des Denkens in Hegels Logik*, Hamburg, 1978; Holz, H. H, *Einheit und Widerspruch*, Band 3, Stuttgart/Weimar, 1997, s. 11 vd.; aynı yazara ait, *Riflessioni sulla filosopfia di Hegel*, Napoli, 1997; aynı yazara ait, "Filosofia speculative e filosofia materialistica", *Nuovi Annali della Facolta di Magistero dell' Universita di Messina*, *1* içinde, 1983, s. 28 vd; Horstmann, Rolf-Peter (Hrsg.), *Dialektik in der Philosophie Hegels*, Frankfurt, 1978; Hyppolite, Jean, *Logique et existence*, Paris, 1953; Nuzzo, Angelica, *Logica e sistema sull'idea hegeliana di filosofia*, Genova, 1992.

3 Peters, Klaus, "Der Begriff ist das Freie", *Annalen der internationalen Gesellschaft für dialektische Philosophie içinde, Societas Hegeliana*, Band 3/1, Köln, 1986, s. 244 vd.

me ve eşitleme olarak da anlamlandırılabilecek mantığın sorunsalı olan kavramla, sosyal bilimlerin sorunsalı olan özgürlüğü birbiriyle ilişkilendirmektedir. Tekil olanla genel olanının arasındaki gerilim olarak ortaya çıkan kavram, aynı şekilde bireyle toplum arasında da ortaya çıkmaktadır. Kategorik olarak her iki çift kavramın ilişkisi, ideal olanla reel durumun birbiriyle olan ilişkisine benzer.

Şahsen ben, Hegel'in mantık öğretisini, toplumsal hayatın pratik sorunlarının ortaya koyduğu yapının bir teorik yansıması, yani bir bakıma Hegel'in muhatap olduğu siyasal çıkmaza bir yanıt olarak anlamlandırmaya yatkınım; nitekim Hegel de bunu *Hukuk Felsefesi*'ndeki şu cümlesiyle gerekçelendirmektedir: "Teori esas olarak pratik tarafından içerilir" (§ 4).[4]

Hegel'in ilk dönem yazılarını ilgilendiren konu, birey, toplum, hukuk ve toplumsal felsefe kategorileridir. Henüz yirmi beş yaşındayken, 1795-1796 yıllarında kaleme aldığı "die Positivitaet der christlichen Religion" (Hristiyan Dininin Pozitifliği) başlıklı makalesinde şunları belirtmektedir:

> Birey haklarının devlet hakkına dönüşmesi [...] burjuva toplumlarının doğasında vardır; devlet bana ait hakları, kendi hakkı gibi kabul etmekte ve korumaktadır (I, 160).

Hatta 1831 yılındaki (Hegel'in ölüm yılı) "İngiliz Reform Beyannamesi Üzerine" başlıklı makalenin konusu da *Eunomie*'dir* ki orada "zaten var olduğunu duyumsatan adalet" ve sonra bu

4 Alıntılar, Hegel'in Theorie-Werkausgabe baskılarından yapılacaktır, (Hrsg.) von Moldenhauer ve Michel, Frankfurt, 1969, vd cilt ve sayfalar. Çok sayıda farklı baskıların olması *Enzyklopaedie* ve özellikle de Hegel'in bizzat kendi el yazmalarına düştüğü kenar notlarını içermesi nedeniyle *Hukuk Felsefesi*'nin alıntılandığı yerde söz konusu maddenin işareti de (§) olacaktır ki buna ilişkin baskı, Ilting, Stuttgart, 1973. Eduard Gans'ın eklemelerinin bulunduğu Hegel'in *Rechtsphilosophie* baskısı ise 1833 yılından alınacaktır. Hoffmeister'in *Vorlesungen zur Philosophie der Weltgeschichte*'den yapılan alıntılardaysa cilt ve sayfa numaraları verilecektir. Yararlı olan *Rechtsphilosophie* baskısı ise Hermann Klenner'e ait olandır, Berlin, 1981.

* Adil düzen. *-çev.*

ifadeyi "geçmişten gelen özel çıkarlar"la bütünleyen sözcükler yer almaktadır.

Hegel söz konusu gergin ilişkiyi şeylerin doğasından hareketle, yani reel-mantıksal düzlemde ifade eden bir sistemi *Hukuk Felsefesi*'nde geliştirmişti; *Hukuk Felsefesi*'nin yapısal iskeletinin *Mantığın Bilimi*'nin yapısından ayrılamayacağını Angelica Nuzzo ikna edici bir şekilde ortaya koymuştur.[5]

Burada görüldüğü gibi Hegel, bireyi yutan bir genelin düşünürü değildi; *Mantık*'ta da birey genelin içinde kaybolup gitmez, aksine ona göre gerçek genel olan, yani tekil olan sadece genel olan olduğunda hakikat olmaktadır.[6] Nasıl ki doğa kendi halindeyken varlık oluyor ve zihin de kendisi için olmaya dönüşüyorsa, toplumda da bireyler genel olana dönüşmektedirler. Bu yöntem *Hukuk Felsefesi*'nde hukukun birinci temeli olmakta, özgür iradeden (§ 4), dünya tarihine (§ 341 vd.), somut olarak dünya tarihinin uygarlıklarında (§ 354 vd)[7] kendisini örgütleme aşamasında olan özgürlük olarak yapılandırılmaktadır. Joachim Ritter'in paradigma olarak vurguladığı görüşe yeniden sarılarak şunu vurgulayabiliriz: Hegel'in felsefesi (metafizik ve siyasal olarak) esasta özgürlük felsefesidir; sadece soyut ilkeler açından değil, fakat özellikle de toplumsal bağlantıları anlamında.[8] Ritter'e göre Hegel'in amacı, "kendisi için olmanın siyasal özgürlüğünün temelini ve bununla birlikte yerleşik hale gelen siyasal düzenin

5 Nuzzo, Angelica, *Rappresentazione e concetto nella 'Logica' della Filosofia del Diritto di Hegel*, Napoli, 1990.

6 Lenin bu ilkenin altını, "Hegel Çalışmaları"nda kalın bir şekilde çizmiş ve diyalektiğin özünün bu olduğunu özellikle öne çıkarmıştır. Lenin, *Werke* (LW), Band 38, Berlin, 1964, örneğin s. 340 vd. Ayrıca krş. Holz, H. H., *Einheit und Widerspruch*, Band 3, s. 361 vd.

7 Fulda, Hans Friedrich, "Geschichte, Weltgeist und Weltgeschichte bei Hegel", *Annalen der internationalen Gesellschaft für dialektische Philosophie, Societas Hegeliana* içinde, Band 2, Köln, 1986, s. 58 vd.

8 "Özgürlük düşüncesinin gelişiminin her aşaması kendine has bir hukuka sahiptir; çünkü özgürlüğün varlığı kendisinin belirlenimlerinden birini oluşturur", *Rechtsphilosophie*, § 30.

gerçekleştirilmiş muhtevası üzerinden insan olmayı gerçekleştirmek ve onun özgürlüğünü olanaklı hale getirmektir."

Çünkü;

> Hegel'e göre felsefi açıdan özgürlük, insanın, insan olmaklığını gerçekleştirdiği konumudur ve böylece varlığını ve insansal yaşamını devam ettirmesidir. [...] Hegel açısından özgürlükle insan olmanın birlikteliği dünya tarihinin de ilkesidir; tarih, eğer insanoğlunu, insan olma anlamında, kendi öznesi haline getiriyorsa, işte o zaman o dünya tarihi olmaktadır ve böylece kesin bir anlam kazanmaktadır.[9]

Bu saptama, insanın, kendi bilincine varan aklın taşıyıcısı olduğunun anlaşılması; yani mantığın kendisine dönmesinin aracısı olması nedeniyle geçerli olmaktadır. Mantıkla tarihin birliği söz konusuyken, toplumsal gerçekliğin hukukunda kendi olgusunu yaratmadan önce, bakışını, kendisi için olma yansımasını öne çıkarırcasına *Mantığın Bilimi*'ne çevirmektedir.

Her ne kadar Hegel, *Mantığın Bilimi*'nde özgürlüğün, kavramın genişlerken kat ettiği bütün yolun anlamı ve "[kavramın] kendi sayesinde kurtuluşunun" mantıksal biliminin muhtevası olduğunu açıklıkla belirtse de,[10] yine de özgürlük kavramının tanımı *Mantık*'ta içerilmemiştir; ve kavram, son cümleden hareketle belirtirsek, anlaşılmaz bir şekilde yapıtın ilerleyen bölümlerinde hep kenarda kalmıştır. Özgürlüğün ne olduğu *Tinin Görüngübilimi*'nde söz konusu edilmişti; ne var ki orada da en tayin edici son bölüm olan mutlak bilgi üzerine bölümde değil de,

---

9 Ritter, Joachim, *Metaphysik und Politik*, Frankfurt, 1977, s. 197-199. Bu açıdan Hegel'in felsefesi Fransız Devrimi'nin felsefesidir: "Siyasal özgürlük talebinin devrimle birlikte ortaya attığı sorunun özü, özgürlüğün hukuksal biçimini bulmaktır." *Age*, s. 199.

10 *Mantığın Bilimi*'nin son cümlesi şöyledir: "Saf *idea*nın kendisini dışsal bir *idea* olarak belirlemesine ilişkin bir sonraki kararında, kendisini aracı yaparak, yani kendisini özgür kavram olarak dışardan kendi içine giren bir varlık olarak yükseltmekte, *Tinin Bilimi*'nde özgürlüğünü kendisi sayesinde tamamlamakta ve edinebileceği en yüksek kavramı, kendisini mantıksal bilimde kavrayarak saf kavram olarak bulmaktadır" (6, 573).

yine marjinal bir şekilde rastlantısal sorunu tartışılırken (3, 91), "Kendisine Yabancılaşan Tin"le ilişkili, yani özgürlüğün kendisine yabancılaşarak bir şekilde kendisi olan tini oluşturan bir geçiş aracı olarak ve dehşetin (Fransız Devrimi'nin jakobenci doruk noktasının bir biçimi) bir benzer görüntüsü olarak (3, 431 vd.) dile gelmişti. İlk kez özgürlükten, *Dünya Tarihinin Felsefesi Üzerine Dersler*'de tarihsel süreçlerin somut muhtevası olarak bahsedilmektedir; ancak burada da Hegel'in tarih felsefesi kavramında, haklı olarak özgürlüğün, özgürlük bilincine kaydırılmasına dikkat edilmelidir: "Dünya tarihi, özgürlük bilinci açısından ilerlemedir, yani zorunluluğunu kavramamız gereken bir ilerleme."[11]

Ve Hegel, özgürlük kelimesinin öznel-idealist ve özellikle de demagojik ve kavramsız bir şekilde anlaşılmasından kendisini alaylı bir şekilde uzak tutmaktadır:

> Ancak şu anda bahsedildiği gibi, söz konusu özgürlüğün henüz belirsiz veya birçok anlama gelebilecek bir kelime ve aynı şekilde en yüce şey olması, birçok sonsuz karmaşaya, yanlış anlaşılmaya yol açması ve zaaflarla bezeli olması ve bütün aşırılıkları içinde barındırması nedeniyle, hiçbir zaman bugüne kadarki gibi iyi anlaşılamamış ve bilinememiştir.[12]

Bu alaycı vurgu, özellikle de Hegel'in özgürlükten ne anladığından emin olmak gerektiğinde daha da önem kazanmaktadır. O şöyle demektedir:

> Tinin esası özgürlüktür. Onun, tarihsel süreçteki amacı şöyle açıklanmaktadır: Öznenin özgürlüğü, yani onun vicdanı, ahlakı, kendisi için genel bir amaca sahiptir ve onu gerçekleştirmek istemektedir, çünkü öznenin sonsuz bir değeri vardır ve uçların bilincine varacaktır. Dünya tininin amacının özüne, her bir bireyin özgürlüğüyle ulaşılmaktadır.[13]

11 Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte* (PhdWG), ed. Hoffmeister, Leipzig, 1949, Band 1, s. 63.

12 *Age*, s. 63.

13 *Age*, s. 64.

Özgürlüğün vicdanda ve ahlakta gerçekleştirilmesi (*Görüngübilimi*'ndeki yapı ve konuma uygun olarak) ve bunun "genel amacın kendisi olarak" karakterize edilmesi (Kant'ın kategorik buyruğunu içererek), özgürlüğün zorunluluğa güçlü bağlarla bağlı olarak ortaya çıkmasına neden olmaktadır; çünkü "genel amaç" her bir birey için parça olmasından ve özgün amaca sahip olmasından kaynaklanan zorunluluktur ve bu nedenle de o her bir bireyin kendi özgünlüğünün özgürlüğü *değildir*. Söz konusu özgürlük, genel olanın himayesinde ve alt kademesinde sınırlandırılmıştır. Bu nedenle de *Görüngübilimi*'nde, "genel olarak özgürlük [...] bireysel kimliklerden arınmış olmaktır" (3, 435). Bireylerden oluşan kümeye dağıtılmış özgürlük, sadece parçalı olabilir; ve hakiki özgürlük ancak (ampirik olarak hiçbir zaman gerçekleşemeyecek, sadece spekülatif olarak mümkün olan) "zorunluluğun görülmesi" veya mutlak kavramın kavranması olabilir.[14]

Ancak zorunluluğun bilinci, parçalı tekile her daim bütünlüğün tamamı olarak sunulmadığı için, etkinliği ve diğer bireyler üzerindeki etkisi de genelin temsilinden uzak kalır; dolayısıyla söz konusu etkinlik ve etki, onun kendi iç belirlenimi (özgürlük olabilmesi için) olarak (*determinatio intrinseca*) diğer bireyler tarafından ona has bir zorunluluk olarak görülecek ve kabul görecektir. Bireylerin karşılıklı etkileşimi, dışsal belirlenimin (*determinatio extrinseca*)=esaretin karakterinin izlerini taşıyacaktır. Bu nedenle özgürlük daima, belirli bir esarete karşı

14 Bu nedenle de *Mantığın Bilimi*'ndeki kavramın bilinmesi olgusu, pratik *idea*ya, yani iyinin *idea*sının gereği olan davranışa dönüşmektedir. "*İdea*, sentezin kavranması esnasında amacına sadece kavramın kimliğinin aşamalarında ve reel belirleniminde ya da genelin özgün olandan ayrışması esnasında ulaşmaktadır (hem de farklılıkların birlikteliği ve karşılıklı bağımlılığı olan kimlik olarak). Kavram açısından [...] *İdea* ancak kendisi için olduğunda, yani kendisi için belirlendiğinde kavram olmaktadır; yani pratik idea, etkin olmaktır [...] Etkinliğin sonunda o, gerçekliği esas alan ulvi amacın doğrudan ilişkisi olması gereken ilk şeydir ki, onlara sahip olduktan sonra, olması gereken ikinci şeyi, dışsal gerçekliğe karşı dışsal araç olarak yöneltir." (540 ve 545 vd.)

negatiflik, yani özgürleşme veya negatif etkinlik olarak gerçeklik hali alacaktır.

> Genel olanın herhangi bir etkinlik ortaya koyabilmesi için, kişiselliğin birliğini elinde toplaması ve tek bir bilinci de en uç noktaya konumlandırması gerekir; çünkü genel irade ancak tek birin kendisi olarak *gerçek* iradedir. Fakat böylece *bütün diğer tekiller genel* olandan, söz konusu etkinlikten soyutlanmışlardır; dolayısıyla ondaki payları sadece kısmidir ve söz konusu etkinlik, *gerçek genel* bilincin etkinliği olamamaktadır. Demek ki hiçbir pozitif eylem genel özgürlüğü meydana getirememektedir; ona sadece negatif etkinlik kalmaktadır; o sadece yok oluşun intikamıdır. (3, 435 vd.)
>
> Ancak belirli bir esaretin belirli bir yadsınmasıyla yeni bir belirlenim gerçekleştirilmektedir ki bu da yeniden belirli bir esarettir. Demek ki her türden belirlenimin yadsınması olan mutlak özgürlük, mutlak belirlenimsizlik olmalıdır ve bu da onun kendisinin yadsınması demektir ("yok oluşun intikamı"). (3, 439)[15]

Görüngübilimi bize Hegel'in özgürlük kavramının dünyada varlık olan hiçbir şeye uygulanamayacağını, onun ancak dünyanın tamamına uygulanabileceğini öğretmektedir; yani "bilinç halinde" bütünlük ve kendi öz-bilinci olarak = Tözün kendisine doğru "yaygınlaşmış halinden içe doğru büzülerek [...] basitçe kendisi olması" ve kendi içine çökmesidir.

> Mutlak özgürlükte, ne çeşitliliğin varlığına gömülmüş bilinç ne kendisini belirli amaçlara ve düşüncelere sabitlemiş ve dışsal olarak görülen bir dünya vardır, tabii ki eğer o hakikatin veya düşüncenin dünyası değilse; karşılıklı etkinlik olarak o, ancak dünya olarak ve özellikle de bilinç olarak, genel irade ve öz-bilincin bütün genişleşmiş varlığının gerisin geriye kendi içine doğru büzülmesiyle veya çeşitli amaçların ve kararların tek bir kendisi olmasıyla mümkündür (3, 439).

15 Holz, H. H, "Tugend und Terror" (Erdem ve Terör), *Marxistische Studie, Jahrbuch des IMSF*, Frankfurt, 1988, Band 14, s. 188 vd.

Ancak bu, özne olarak tözün kavramıdır, gerçeğin tin olarak düşünülmesidir. Böylece *Mantık*'ın "Sonuç" bölümünde, "kavram, özgür olarak dışsallıktan kendi içine dönen varlık" olmaktadır. Özgürlük, "tinin kendi bilincine varması" olarak bilinir "ya da dünyayı kendi istediği gibi biçimlendirmektir [...] çünkü nerede bir sorunsal varsa, orada içten kaynaklanan bir talep vardır ki bu da özgürlüktür."[16]

Özgürlük, mutlak *idea*nın kendisine dönük olmasının yöntemidir. Spekülatif felsefe, mutlak *idea*yı tasarlayarak özgürlük *idea*sını vurgulamış olmaktadır. Ancak dünyevi olgularda özgürlük, belirlenmiş şeylerin mutlak yadsınmasının gerçek yöntemsel ilkeleri olarak, her daim "kendi parçalarına ayrıştırılmaktadır" (3, 435).

Spekülatif bir kavram olan özgürlük kavramı, genelin düşüncesinin öz-bilinci olarak belirirken, tarihsel mitolojik ve dinsel bakış açısından farklı olarak, kendi gelişiminin felsefi ilkesine uygun bir şekilde ve dünya tarihinin gelişim sürecinin zorunluluğunda somut tarihsel olgularda ortaya çıkar.

> Tin, kendisini yaratandır [...] Bu öylesine bir süreçtir ki o kendisinin içinden, başka herhangi bir aracı kullanmadan, yani kendisini bizzat araç yaparak geçer; bu arada hareketini ve değişikliğini kendi içinde barındıran farklı duraklar belirse de, o kendisini bir öyle bir böyle gerçekleştirir. Yani söz konusu süreçler, birçok aşamalar içerirler ve bir bakıma dünya tarihi de tinin kendisini bilmesi, kendi hakikatine varması ve bu tanrısal sürecin sahnesinde, onun basamaklarında kendisini gerçekleştirmesidir. Bu sürecin tamamı kendi bilincine varmanın basamaklarıdır.[17]

Görüldüğü gibi söz konusu genel şema, tarihin, felsefi açıdan "özgürlüğün bilinçteki ilerlemesinin" şeması olarak kavramlaştırılmasıdır. Bu şemaya göre Yeniçağ, "kendisini özgür

16 *PhdWG*, I, 74.

17 Aynı yerde.

bilen, hakikati, ebedî olanı, bir nevi genelliği arzulayan tinin dönemleridir."[18] Çünkü Yeniçağ, dünyada bulunan zorunlulukları (dışsal belirlenimleri –*determinationes extrinsecae*, tek tek dünyevi varlıkları), yani genel anlamda dünyanın ve mutlak olanın bütün zorunluluklarını kendinde kavramak için tini ve onunla birlikte mutlak olanın (demek ki kendi içindeki belirlenimini –*determinatio intrinseca*, onunla birlikte özgürlük) kendi bilincine varması anlamına gelen ilkeleri inşa eder.

Tarih, başlangıçta da bulunan ama henüz belirlenmemiş olan ve dolayısıyla kendisini gerçekleştiren *idea*nın süreçleridir (6, 567 vd.).

> Böylece, gelişmeyi belirleyen her ileriye yönelik adım, yani belirsiz olan başlangıçtan uzaklaşma, aynı zamanda o şeyin kendisine yeniden *gerisin geriye* yaklaşmasıdır; öyle ki ilk anda farklı bir yol olarak gözüken olgu, aslında *gerisin geriye başlangıcın zemininin oluşturulmasıdır* ki bu da aynı şekilde *ileriye doğru akan gelişmeyi belirleyenin* kendisiyle iç içe geçmesidir, yani her ikisi de aynı şeydir (6, 570).

Demek ki tarih, *idea*nın kendisini gerçekleştirmesidir ve bu "kendisini gerçekleştirme" aynı zamanda "iradenin özgürlüğüdür".[19] Ancak burada vurgulamamız gerekir ki söz konusu olan şey insan iradesinin özgürlüğü değil, fakat mutlak tinin kendisidir.

> Özgür irade olarak anlaşılan şeyin kendisi devletin kurulmasıdır, ancak bu kesinlikle herhangi birinin sahip olduğu özgün irade olarak anlaşılmamalıdır; fakat özgür irade derken tanrının özgürlüğünden, yani onun kendisi için olmasından, tinin özgürlüğünden, özgün olanın değil, aksine onun özü olan genel tinden bahsedilmektedir.[20]

18 *PhdWG*, IV, 877.

19 *PdhWG*, IV, 920.

20 *PdhWG*'deki Fransız Devrimi'ni ve onun sonuçlarını inceleyen bölüm, *Tinin Görüngübilimi*'ndeki özgürlük bölümündeki düşünceyi tekrar etmektedir.

II

Tarihsel ve mantıksal olanın özgürlük kavramındaki birlikteliği, dış dünyada hukuk ve hukuksal düzen olarak görünmektedir.

> Özgürlük, hukuk üzerinden gerçeklik halini almalıdır ki buna ahlaksal olanın yanı sıra özellikle de töresel olan ve devletin kapsadığı bütün töresel alanlar girerler. Sadece şahıs olarak bireyin hakları gerçekleşmemeli, sadece şahıslar haklarına kavuşmamalı, fakat aynı zamanda bütün muhtevasıyla irade ve özgürlük de gerçekleşmelidir. Eğer gerçek özgür irade hak ettiğine kavuşacaksa, o zaman önümüzde beklemekte olan hukuk, yani iradeyi temsil ettiği kadar akıl da gerçekleşmelidir. (Griesheim, 99)

Hegel'e göre hukukun başlangıç noktası, "özgür olan iradedir" (§ 4). İradenin özgür olduğu senteze dayanan bir kanaat değildir; özgürlük, iradenin esastan niteliğidir, "irade kendi esaslı niteliğine göredir" (Griesheim 109). Ancak irade, her zaman tek bir şahsın, yani irade gösteren Ben'in iradesidir. Çünkü, "pratik olarak etkin olduğum anda, yani eyleme geçtiğim anda, kendimi gerçekleştirmiş oluyorum; ve kendimi gerçekleştirmek de ortaya farklılık koymaktır. Ancak söz konusu farklılıklar da bana ait farklılıklardır, yani belirlenimler yeniden bana dönmektedir ve nitekim beni harekete geçiren amaçlar da bana aittir." (§ Zus. Gans[21])

Hegel'in hukuk konusuna değindiği bölümün notlarının başında şunlar yazılıdır: "pratik öngörüler, öznel amaçlardır, ki onları isteyen benim." Yani isteyen ben, kendisinin dışındaki bir başkasına, yani değil-ben'e atıfta bulunmaktadır; bununla

---

Rousseau'nun ***volonte generale***'den Kant'ın pratik aklına kadarki süreçte özgürlüğün içinde bulunduğu ikilem ortaya konmaktadır; orada özgürlük, mutlak olanda özgürlük ve zorunluluğun kimliği olarak aşılmaktadır.

21 Yazar, Hegel alıntılarının bir kısmını 108. dipnotta da belirttiği gibi Hegel'in *Rechtsphilosophie* (Hukuk Felsefesi) adlı eserini yeni eklemeler de yaparak 1833'te yayımlayan Eduard Gans baskısından yapmaktadır. "Zus. Gans"=Gans'ın Eklemeleri" anlamında.

da kendisini *pratikte* bir başkası, iradesinin konusundan farklı olanın üzerinden sınırlamaktadır; böylece o belirlenmiş olmakta, muhtevasına kavuşmakta, pratikte de kendisini gerçekleştiren varlık olmaktadır. Varlığın mantıksal önkoşulları olan şey, bütünüyle kendisi aracılığıyla gerçekleşen saf iradedir; "iradenin ta kendisi" (§ 5'e dair notlar) istemeyi istemektir, nitekim "ben"in kendisi de ya da "genel olan *bendir*" (Aynı yerde).

"İşte bu, kendisini sabitleyen boşluğun özgürlüğüdür ki onun varlığını söz konusu soyutlama gerçekleştirir" (*Age*) ve bu açıdan mantıklı olan ilktir; "gerçeklik" olan reeldir, varlık onunla "varlık olmak"tadır, bir şey ve "kendisine dönük basit ilişkidir" (5, 123) –yani belirli bir irade: "sadece istemiyorum, aynı zamanda bir şey istiyorum" (Notiz zu § 6), bu haliyle irade, "kendisine yansıyan ve böylece *genelliğin özgün olana* geri dönüşmesidir; *tekilliktir*" (§ 7).

Burada, *Mantığın Bilimi*'nde ortaya konan kavramın gelişimini ve kendisini dayatan paralelliğin izini daha fazla sürmemize gerek yoktur. Bizim konumuz açısından önemli olan (hukuksal biçimin aldığı yapının bireylerin toplumsal biçimi olduğu) başlangıç, belirlenmiş muhtevadan hareketle, gerçek iradenin bireyler üzerinde ortaya çıkma durumudur. Hegel'e göre kavram, "kendisinden, tekil üzerinden [...] çıkarak gerçekliğe adım atar" (6, 300). Bunun ontolojide[22] kendisini gösteren bir nedeni vardır; buna göre hukuk, tekil iradeden, yani bireysel şahıslardan hareketle toplumun gerçek hareket biçimi olur. Çünkü genelin hakikati bireysel olandır.[23] Bu nedenle de hukukun (aynı şekilde toplumun) üzerinde gelişeceği başka bir temel, yani bireylerin eyleminden başka bir zemin bulunmamaktadır. Hu-

22 Hegel'de ontoloji ve mantığın birliğine dair bkz. Fulda, Hans Friedrich, "Spekülatife Logik als die 'eigentliche Metaphysik'"ve Holz, Hans Heinz, "Hegels Konzept der 'eigentlichen Metaphysik'". Her ikisi de Paetzold, D./Vonderjagd, A., *Hegels Transformation der Metphysik, dialectica minora 2*, içinde, Köln, 1991, s. 9 vd. ve 28 vd.

23 Krş. *Enzyklopaedie* § 163 A: "Hakikat neyse, tekil olanlar da aynısıdır" (8, 311).

kuksal sistemin gelişimini başlatan birinci pasaj (Giriş'ten hemen sonra), *Mantık*'ta saptanan argümanla açılmaktadır: "Kendi başına ele alındığında özgür irade [...] kendi içinde tek tek, tek bir öznenin iradesidir" (§ 34).

Özne olmanın karakteri ise devamında şöyle açıklanmaktadır:

> Kendi halinde olan söz konusu özgür irade biçimsel açıdan genelliktir, öz-bilinç sahibidir; normaldeyse o muhtevasız ve *alelade* ilişkilere sahip tek başına olan tekilliktir. Özne bu açıdan *bireydir* (§ 35).[24]

Tek bir birey, doğal bireydir; onun iradesi, "kendisi açısından özgür iradedir" ve bu nedenle de esas olarak "doğrudan veya doğal iradedir" (§ 11). Bu haliyle o genelin bir uğrağıdır ancak henüz onunla bağlantısızdır.

> Dürtü, başkalarını dikkate almaz, aksine basit bir belirlenim ve kördür. Ancak bu belirlenimler, parçaları dikkate alan bütünün momentleridir ve bu da onun hakikatidir. (Hotho 128 vd.)

Kör irade, ayakta kalmaya çalışan doğal varlığın egoizminin manifestosudur. Onun hakikati genelin momenti olarak henüz göz önüne gelmemiştir; çünkü bütün, ilk önce yansımayla birlikte konumlanır. Griesheim da söz konusu *Ders Notları*'nın aynı pasajını öne çıkarmaktadır: "İradenin doğal olması mantıksızlık da olabilir, kısmen akla karşı kısmen de rastlantısal olmasından" (Griesheim 128). Eğer hukuksal düzenlemenin kökeni, bireysel iradelerin (muhtemelen mantık dışı) karşılıklı eylemi olarak düşünülmüşse, bu durumda sistem olarak pozitif hukuk, bireysel iradeleri, soyut bir adalet talebine karşılık değil,

24 Krş. Griesheim, 172 vd. "Birey olarak özgürüm ama aynı zamanda benden farklı olarak tek bir şahıs olarak, şu anda ve şu mekânda bağımlıyım ve rastlantılara bağlıyım; ancak özgürüm ama kendim için ve her ikisinde de aynı kişiyim." Burada birey ve toplum ilişkisi, eşit olmayan (bireyin toplum tarafından belirlenmiş koşullara bağımlılığı) ama aynı zamanda eşit (toplum, özgür ve eşit bireylerin toplumu olarak) karakterde olduğu saptanmaktadır.

her ne kadar ideal durum daima adalet normu adı altında dile gelse de, onu dengeleyen mantıklı bir düzenleme olabilir. Köken itibariyle birey ve toplumun ilişkisi karşıtlık içeren bir süreç halinde, kimi zaman birbiriyle kesişen ve ara sıra da çıkarların spontane bir şekilde çakışması şeklinde şekillenmektedir; "bunlar iradenin doğal koşullarca belirlendiği dürtüler, tutkular ve eğilimlerdir" (§ 11). Hegel tinin düzeneklerinin kökeninin doğanın düzeneklerinde bulunduğunu saptamayı ihmal etmiyor. "Kendimi öyle ve bu şekilde belirlenmiş buldum –bu dürtülere sahibim (yemek ve içmek gibi fiziksel ihtiyaçlara); mecbur ve bir hayvan gibi zorunlu" (Notizen zu § 11).

İnsan ilk önce doğal bir varlıktır, tinin felsefesinin antropolojik bir ön tarihi vardır; ancak o doğal bir varlık olarak kalmaz:

> Dürtülere, arzulara ve eğilimlere hayvan da sahiptir ama hayvanın iradesi yoktur, sadece (eğer onu dışsal bir şey engellemiyorsa) dürtülerine itaat eder. İnsansa dürtüler açısından bütünüyle belirsizdir, onların üzerine çıkar ve onları kendisine tabi kılarak gerçekleştirebilir. Dürtü doğaldır ancak onun gerçekleşmesini, "ben" haline gelmesini ben sağlıyorum ve bu tamamen irademe bağlıdır. Demek ki kökeni doğada olan dürtüler onları tahrik etmedikçe etkin olamazlar. (Zusatz Gans zu § 11)

Eğer insanoğlu, dürtülerinden uzak durarak özgür iradesine yol veriyor veya ona ket vuruyorsa, peki yönelimini neye göre belirlemektedir? Bu basitçe keyfîyet olamaz, çünkü Hegel bunu özellikle Kant'a itiraz olarak ortaya atmıştı (§ 14-17). Esas olarak bu, bütünlüğün belirleniminin mantıksallığıyla ilişkilidir, yani hem spontane ve doğal hem de yansıma yoluyla zihinsel; ve böylece dürtülerin "öznel ve rastlantısal"lığı aşılır ve "tözel varlıklarına geri dönüştürülür"; bunu kavramlarıyla saptamak, *Hukuk Felsefesi*'nin muhtevasını oluşturmaktadır" (§ 9). Böylece bireyin kendisi, kendinden hareketle, mantıksal nedenlerle iradesinin muhtevasını gerçekleştirirken topluma da katılmış

olur. "Çünkü eğer mantıklı olanı istiyorsam, bu durumda kısmi-bireyci davranamam [...] ahlaksal bir etkinlikte kendimi değil, fakat amacın kendisini hâkim kılarım" (Zusatz Gans zu § 15).

Bu durumda birey özgürlüğünü gerçekleştirmekten vazgeçmez,[25] aksine esas olarak özellikle bu durumda gerçekleştirmektedir, çünkü "irade sadece *düşünen* entelektüel olursa gerçek özgür irade olur" (§ 21). "Burada düşünme eylemi" diye devam ediyor, "onu aşmak ve genel olanda yeniden yaratmaktır" (Aynı yerde). "O kendi içinde somut ve böylece kendisi için olan geneldir, yani türde içkin veya *idea*da içkin olan öz-bilinçtir" (§ 24). Öz-bilinçteyse özne, kendisini kendisi için şekillendirir.

Kişilere, bireylere en geniş saygıda kusur göstermemek gerekir (Bugünkü dilde ifade edersek: İnsan haklarına ve bunları kullanmaya saygı), söz konusu hakkın mantık gereği (sadece bu açıdan) ve tüzel kişilik olması nedeniyle tanındığı açıktır. Kendisini mantığın gereği olarak gören irade, aynı zamanda hukuktur –etkin insanlar, karşılıklı etkide bulunan bireyler, topluluklarını sadece türsel-mantıksal boyutuyla değil, aynı zamanda reel birimler üzerinden (toplum) oluştururlar ki bunun birleştirici ilkesi, herkesin bireysel iradesini, bütünlüklü kalmayı düzenleyen ve onları birbiriyle kaynaştıran kurallara göre koordine etmek zorunda olmasıdır; bu sayede bireyler de varlıklarını korumuş olurlar. Söz konusu koordinasyonun yapısı, birbirini engellemeyen tekil iradelerin ve bireysel etkinliklerin toplamından daha fazladır.

> Sadece bir topluluk oluşturmayı gerçek bir birliktelikle, evrensel olanla karıştırmamak gerektiğinin, hem olayın kavranması hem de pratik davranışlarımız açısından tayin edici önemde olduğunu vurgulamalıyız (E § 163 Zus. 1, 8, 312).

---

25 Holz, Hans Heinz, "Kategoriale Aspekte des Freiheitsbegriffs", *Das Problem der Freiheit im Lichte des wissenschaftlichen Sozialismus. Protokoll der Konferenz der Sektion Philosophie der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin*, içinde, Berlin 1956, s. 98 vd.

Gerçek birlikteliğin yapısının ne olduğu sorunu, herhangi bir pozitif hukuk düzenlemesinin değil, fakat "sorunsalı hukuk kavramı ve onun gerçekleşmesi olan" hukuk felsefesinin görevidir (§ 1). Bireyle toplumsal olanın ilişkisi, ilişkinin toplamından, yani "özgün olanın bir kenara atılmasından" meydana gelmez, fakat kendi özgün varlıksal yapısını şekillendirir; söz konusu yapı, bireylerle toplum arasındaki ilişkiyi mantıksal açıdan yönlendirir ve davranış normları açısından da düzenler.

III

Hegel, *Hukuk Felsefesi*'nin her iki bölümünde ("soyut hukuk" ve "ahlaksallık") bireyin diğer bireylere yönelik belirlenimini, yani bireyin nesnel hukukunu ve tabii ki onun düşüncedeki etkinliğini de içerecek ve öznenin mantıksal düşüncesinin genele dönüşümünü de kapsayacak şekilde incelemiştir.

Karşı karşıya getirilen hak iddialarının öznelliği (mülkiyet ve sözleşme ilişkilerinin çerçevesi) ve anlayışların öznelliği (ahlaksal ilişkilerin muhtevası) henüz bütün topluma mal olmamıştır, aksine nesnel tinin gelişme aşamasında (daha doğrusu: mekân) bulunmaktadır ve dolayısıyla halledilmesi gerekir; böylece aracılığın biçimleri de, ki Hegel bunu "yaşamsal biçimler" olarak kavramaktadır, "düşünen entelektüel"de şekillenir ve hatta Hegel, "Giriş" kısmında onu da aştığını belirterek söz konusu hak kavramının nasıl gelişeceğine dair istikametin işaretini de göstermişti:

> Kendisini düşünce yoluyla kavrayan öz-bilinç, kendisini rastlantısal ve hakikat olmayandan uzak tutarak hukuk ilkesini, ahlaksallığı ve yaşam ilkelerini oluşturmaktadır. (§ 21)

"Ben" düşünür durumundaki haliyle olduğu yerde kalamaz, aksine karşılıklı ilişkiler içinde örgütlenmiş bireylere ve toplu-

ma (aile, toplum ve devlet olarak) dâhil olur[26] ve onların bağrında kendisini momentler olarak ve kendisini kendisi için olmak şeklinde yaratır. Ancak birbirine karşıt olan momentlerin ve belirlenimlerin birbirine tahammül etme ve birbirlerini aşma sürecinde Ben'in özü özgürleşir ve kendisini, Marx'ın sonradan kullandığı bir ifadeyle türsel varlığını gerçekleştirir. "Giriş" kısmında yer alan § 28 ve 29 buna işaret etmektedir ki bu ancak dünya tarihi kısmında, tinin etkinliğinin anlamı açısından sonuca ulaştırılır. § 29'un "Notlar"ında Hegel şuna dikkat çeker:

> Hukukun büyük konumu –tinin kendisini gerçek haline getirmesi-, doğa neyse, o da odur; (tinin) *doğa* olduğu ve dünyanın bir sistemi olduğu kavranır [...]

Hukuktan dünya sistemine yönelme bakış açısı "Sonuç" bölümünde yeniden ele alınmaktadır:

> Varlık olmaklığın, *genel tinin unsurları* [...] zihinsel gerçekliğin bütün boyutuyla, içeriksel ve dışsal olarak *dünya tarihinde* yer alır (§ 341).

Dünya tarihi, "*kavramsal* açıdan sadece onun özgürlüğü için zorunlu olan aklın momentlerinin ve dolayısıyla hem bilincinin hem de özgürlüğünün gelişimidir –*genel tinin* ortaya konması ve *gerçekleşmesidir*" (§ 342).

Anlamlı olansa, *Hukuk Felsefesi*'nin "Sonuç" bölümünde yeniden (tinin öz-bilinci olarak) öz-bilinç meselesine dönülmesidir ki o hiçbir zaman, öznenin ve *bireylerin* öz-bilincinin dışında var olmamıştır. Birey, "özgürlüğün saf kendisi için olan tekilliğidir" (Zusatz Gans zu § 35). Hegel henüz başlarda, soyut hukuksal ilişkiler bölümünde gereksinmeyi çelişkili birliktelikllerin koşulu, himayenin ve birlikteliğin ve kendi başına özerk

26 Karşılıklı ilişkiler kategorisinin, töz ve nedensellik kategorilerinden önceliğine ilişkin bkz. Holz, H. H., "Bemerkung zu Kants "Analogien der Erfahrung", Berthold, L. (Hrsg), *Zur Architektonik der Vernunft. Manfred Buhr zum 60. Geburtstag* içinde, Berlin, 1987, s. 117 vd.

olma statüsünün kabul görmesinin [koşulu] olarak not etmektedir. Griesheim'deki *Ders Notları*'nda şunlar yazılıdır:

> İnsanoğlu muhtaçtır, yoksuldur ve bağımlıdır, ancak bu onun özgürlüğünün sonsuz öz-bilincine ve bunlardan da öte kendisi olmasına saygı gösterilmesini talep etmesini engellemiyor (Griesheim 172).

§ 36. pasaj buradan şu sonucu çıkarmaktadır: "Bu nedenle de hukuk normu: birey ol ve başkalarına da birey olarak saygı duy"dur. Derslerde Hegel bunu şöyle açıklamaktadır: "Birey olarak bir varlığa sahipsin, başkaları için bir şeysin ve kendin için özgürsün, sen sensin, sen özgür biri olmalısın, kendin için bir birey olmalısın ve herkes öyle olmalıdır" (Griesheim, 174).[27]

İnsanın bulduğundan ya da ele geçirdiğinden daha fazlasına ihtiyaç duyması ve kendisini kendisi üzerinden aktarması (insanoğlunun "doğal yapaylığı")[28] karşılıklı kabul gerektirir ki bu, herhangi bir şekilde bağlantı, iş bölümü ve değiş tokuş olmadan yerine getirilemez. Vaçgeçilemeyecek olan birinci şey kişinin, türün varlık gösterdiği andan itibaren yerinde durmayacağı varsayımıyla birey olmasıdır ve "nesnel koşullar adı altında" kaybolup gitmemesidir (18, 119 vd). İşte birey ve toplumsal ilişkinin yarattığı gerilim Hegel'de her zaman dikkate alınmaktadır ve özgürlüğü, sadece "Ben" olmanın konumu olarak değil, fakat bireylerin karşılıklı ilişkisi olarak düşünmektedir. Bu,

> İradenin gerçek amacı, iyi olandır, hak olandır; özgür olduğum yerdir, genel olarak benim ve diğerlerinin özgürlüğüdür; Ben onlara nasılsam onlar da bana öyle, yani özgür olanların karşılıklı

27 Hermann Klenner, *Hukuk Fesefesi* adlı eserinde (Berlin 1981), Hegel'in Vorlesung über die *Geschichte de Philosophie* adlı eserindeki paralliğe dikkat çekmişti: "Ben başkalarının özgürlüğünü gerçekleştirdiğim oranda özgürüm ve başkaları tarafından da özgür olarak kabul görüyorum. Gerçek özgürlük, birçok özgürün varlığını varsayar."

28 Plessner, Hermann, *Die Stufen des Organischen und der Mensch* (Organik Olanın Aşamaları ve İnsan), Berlin/Leipzig, 1928, s. 309 vd.

> ilişkisi ve bununla birlikte hakkın özü, genel iradenin hukuksal açıdan gerçekleşmesidir (18, 122).

Bu nedenle de "sadece öznel olmak sınırlılığı, bir çelişki ve geçersizdir" (§39).

Nesnel olan, öznelerin karşılıklı ilişkisinden çıkar –nesnellik bir bakıma bağlantılandırılmış öznelerin bütünlüklüğüdür ve söz konusu nesnellik de kendisini, özgür olanların birbirlerini karşılıklı kabullendikleri sistemde, hukuk biçeminde gerçekleştirir. Hegel, söz konusu ilişkiyi en uç noktaya kadar götürerek bunu *Notlar*'ın § 40. Bölümünde şöyle tanımlamıştı:

> a) somut olan şey benim şeylere dönük dolaysız tekil iradelerimdir.
>
> b) iradem bir başkasının iradesi üzerinden onaylanmıştır; iki iradenin, yansımanın ve genelliğin birliği.
>
> c) özgür iradenin varlık olmaklığı; hak olarak hak.

Özgür iradeye yaşamsal biçimde kavuşabilmek için "toplumsal iradeye tabi olan şahsi varlığın mevcudiyeti, özgün çıkarları olmayan, fakat hukuki çıkarları olan" (aynı yerde), özgün çıkarların mülkiyet olarak (konumlanmak) gerçekleşmesine ve özgün çıkarların da karşılıklı olarak sözleşmelerle (yansıma) sınırlandırılmasına ve aynı şekilde özgürlüğün kavramsal açıdan belirlenebilmesi ve kavram olarak da bağlantılandırılmış şeylerden çıkarsanabilmek için ahlaksallıktaki yansımanın yansımasına ihtiyaç vardır. § 34-39. bölümlerdeki anlayışlar, yaşamsal biçimlere ve yaşamsal biçimlerin nesnel düzenlemeler olarak biçimlendiği, yani nesnel tinin tamamlanmış şekiller edindiği süreçlere, doğrudan değil, fakat soyut hukuk ve ahlaksallığın gelişimi üzerinden yol açmaktadırlar.

Marx Hegel'in, hukuksal kurumlar olan yaşamsal biçimlere (aile, burjuva toplumu ve devlet) el atmadan önce onun en basit hukuksal bağlantısı olan mülkiyet ilişkisinden hareket etmesini takdirle karşılamıştı, ancak eleştiriler de yöneltmişti. Marx'a

göre hukuksal ilişkilerin somut maddesi, yani araçsallaştırılmış kamusal biçimler, her zaman önkoşul olarak görülürler.

> Çok doğru bir şekilde Hegel *Hukuk Felsefesi*'ne öznenin en basit hukuksal ilişkisi olarak mülkiyetle giriş yapmaktadır. Ancak çok daha somut ilişkiler olan aile, efendi ve kölelik ilişkisinden önce mülkiyet söz konusu değildir. Buna karşın ailenin, kabilenin tamamını oluşturduğu dönemlerde, *sahip olmanın* mümkün olduğunu ancak *özel mülkiyetin* mümkün olmadığını söylemek daha doğrudur. Demek ki en basit kategori, yani ilişki en basit aile veya kavimlerin mülkiyetle olan ilişkisidir. Daha yüksek toplumsal düzeydeyse bu, gelişmiş örgütlenmenin en basit ilişkisi olarak karşımıza çıkmaktadır. Ne var ki maddenin mülkiyet ilişkisi olan en somut varlığı her zaman önkoşuldur. Bunu tek bir şahsın sahip olma iradesi olarak da düşünebiliriz. Ancak burada mülkiyet hukuksal bir ilişki değildir. Tarihsel olarak mülkiyetin aileyle birlikte ortaya çıktığı düşüncesi doğru değildir. Aksine o her zaman söz konusu "somut hukuksal kategoriyi" varsayar.[29]

Marx'ın bununla Hegel'i "çürütmek" istediğini ileri sürmek istemiyorum, nitekim yadsınmanın mantığının temel işlemine göre, gerçekleşen bir şeyin sonucu yeniden aşılması gereken koşulları oluşturur ve nitekim kanıtlamanın mantıksal biçimi, kendisini onda kanıtlananın ontik görünümünün ters yüzü olarak ortaya koyar; Marx'ın dikkat çektiği nokta, yadsıma ilişkisinin spekülatif karakterini, bizzat maddi ilişkilerin somut gerçekliği olarak aydınlatmaktadır; neticede hukuksal ilişkiler (her ne kadar çıkarım olsa da) de bunlara dâhildir.[30]

---

29 Hermann Klenner, yukarıda adı geçen eserin 422. sayfasında, Marx'ın söz konusu düşüncesini (*MEGA* II/1, s. 37) Hukuk Felsefesi'nin § 40. pasajıyla ilişkilendirerek, bu bölümün soyut hukukun esas başlangıcı olduğunu öne çıkarmaktadır.

30 Krş. Holz, H. H., "Lenins Programm der Umkehrung Hegels", Buhr, M./Sandkühler, H.J. (Hrsg), *Philosophie in weltbürgerliche Absicht und wissenschaftlicher Sozialismus* içinde, Köln, 1985, s. 86 vd., şimdi s. 90 vd. Mantıksal ve ontik yapıya ilişkin, birbirine karşıt iki farklı "okuma" için bkz. Holz, *Dialektik und Widerspruch*, Köln, 1983, s. 60 vd. Hem ontik görünümler hem de onun tarafından içerilen mantıksal biçimler, birbirinin üzerine taşarak ve birbirine nüfuz edercesine şekillendirilebilirler.

IV

Hukuk Felsefesi'nin § 11. bölümünden hareketle, insan olmanın en alt doğal antropolojik katmanı olan birey-ilişki kökleşmesine dikkat çekmiştik. Söz konusu temel ilişki, Hegel felsefesinin sistematiğinin bir sonucudur. Çünkü "tin, doğanın gerçekliği *olmuştur*" (E § 388), bu demektir ki o, doğadan doğmuş ve onun dışına çıkmıştır. Canlı ve bedene sahip bireyler olan tekil birimlerin doğal yapılarında, organizmaların "doğal nitelikleri" tinsel bireylerde muhafaza edilmektedir, çünkü onların kendi bireysel varlıkları onlara "kişisel tinler" olarak görünmektedir.[31] Hukuk Felsefesi'nin bahsettiği birey, kendisini öznenin basit ilişkisinde, öz-bilincinde ve tekilliğinde şekillendirir (§ 35). Ancak bireyin kendi kimliğini oluşturduğu öznelliği, hayvani organizmanın doğal varlığında baştan itibaren mevcuttur: "Organik kimlik [...] organizma dışa dönük etkinlikte kendi varlıksal birliğini edindiği sürece öznellik halini alır" (E § 350).

Özne, kendisini yansıma yoluyla özne olarak yapılandırdıktan ve mevcudiyetini farklı olanlara karşı koruduktan sonradır ki Kendisi, yani özgür ve ona ait özgür iradeyle belirlenebilen olarak, belirsiz genellikte konumlanabilmektedir ve böylece özne de birey olmaktadır. İşte ancak bu anlamdaki bireylerarası ilişkiden birey ve toplum ilişkisinin gerilim sorunu ortaya çıkmaktadır, çünkü toplumda ancak bireyler var olabilir ya da toplumdan ayrışmayı kendileri isteyebilirler. Söz konusu gerilimin temeli, özgür iradenin özünde, yani tek bir bireyin iradesinde yatmaktadır. Çünkü akılla donanmış insanoğlu, her ne kadar doğal iradesi onu özgün olana yönlendirse de, yine de geneli

31 Tin ruhun ilk görünen biçimidir, der Hegel; "*Genel ruhtur* [...] o sadece kendi hakikatini *tekil olanda*, öznellikte bulan *genel tözdür*. Bu nedenle de o kendisini tekil olarak göstermektedir, ancak sadece doğrudan ve doğa tarafından belirlenmiş olan *varolan ruhtur*" (Enzyklopaedie, § 392).

düşünebilmektedir. Kant bunu, doğanın toplum içindeki çelişkisi olarak nitelendirmiştir.

> Antagonizm derken, insanoğlunun uyumluluk içindeki uyumsuzluğunu anlıyorum; yani hem topluma bağlanma eğilimine ve ona adım atmak hem de onu ayrıştıracak daimi bir tehlikeyi içeren dirence sahip olmak.[32]

İnsanlar arasındaki ilişki antagonist ilişki değildir, fakat insanları Hobbes'un "*bellum omnium contra omnes*"* haline sokan, bireyin kendi içindeki antagonizmasıdır; hukuksal zemini yaratan da onun uyumluluk içindeki uyumsuzluğudur, yani *dışsallaştıran* ve dışa-adım-attıran. Çünkü bireyler (ya da gruplar) arasındaki basit antagonizma, güçlü olanın hâkimiyetiyle veya güçsüz olanın boyun eğmesiyle (veya kökünün kazınmasıyla) sonuçlanmaktadır. Gerçek anlamda, öznenin bağrında cereyan eden yadsımasının yadsınması pratiği üzerinden toplum içinde kendisi olma deneyimi genişlemekte ve bu da bireyin doğal antagonizmasını (bireycilikleri) düşünsel antagonizmaya dönüştürerek uyumsuz uyumluluğa, yani kendisi için olmakla toplum için olma antagonizmasına neden olmaktadır.

> İnsanoğlunun *toplumsallaşmaya* yönelik bir eğilimi vardır; çünkü o en çok bu koşullarda insan olabilmekte, yani doğal niteliklerini geliştirebileceğini hissetmektedir. Fakat aynı şekilde onun *tek başına* olma (izole olma) eğilimi de vardır; çünkü o aynı zamanda her şeyi kendi düşüncesine göre belirleme arzusunu da duyduğundan kendi içindeki uyumsuz niteliklerini de fark etmektedir.[33]

---

32 Kant, Immanuel, "Ideen zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht", *Berliner Monatschrift* içinde, Kasım 1784, s. 385 vd. Buradaki alıntı için bkz. s. 392 vd. Bkz. Plessner Helmuth, "Ungesellige Geselligkeit, Anmerkungen zu einem Kantischen Begriff", *Conditio Humana* içinde, Frankfurt, 1976, s. 100 vd.

* Herkesin herkese karşı savaşı. *–çev.*

33 Kant, *Age*, s. 392.

Kant'ın basitçe doğanın ikilemi diye anlamlandırdığı şeye, Hegel toplumsal bir çıkarım atfetmişti. Söz konusu şeyin zemini, canlı varlığın doğallığında, yani "gereksinme ve dürtüden kaynaklanan ihtiyacı" (*Enzyklopaedie*, § 359) giderme, aktif-pratik olarak sadece çevreyle sınırlıdır. Duygu ve dürtü, duruma göre belirlenmiş insanın belirlenimidir. Birçok insan aynı somut duygulara ve dürtülere sahip olabilir –ancak buna rağmen tek tek insanların, başkalarında yadsınamayan duygu ve dürtüleri olabilir. Komşumun açlığından bağımsız olarak giderilmesi gereken açlığım olabilir. Temel ihtiyaçlar, insanları bireyciliğe sevk eden tatmin edilme eğilimi taşırlar. "Her ne kadar sayısız çeşit ve yöntemle ortaya çıksa da, ihtiyaç genel kavram olarak kendi belirlenmişliğinin belirlenmiş bir momentinde ortaya çıkar" (E § 360).

Hegel (E § 362) nefes almayı, içmeyi ve yemek yemeyi, insan olmadan önceki yaşamsal dönemin temel ihtiyaçları olarak görüyordu. Her ne kadar insanoğlu söz konusu alanın canlı bir parçası olsa da, yine de o, etkinliğiyle bunun üzerine çıkar. Fakat insanoğlu bu alandaki etkinliğiyle, genel kavramın içinde yer alan öyle çok ihtiyaçlara sahip olur ki bunlar bin bir çeşitte olabilir, ancak bunlar her defasında kişisel [özgün] olarak ortaya çıkarlar. İşte bu, ihtiyaçlar sisteminin temel zeminidir: "Genel iradenin karşısında yer alan belirlenmiş özgün ihtiyaç, her şeyden önce *öznel ihtiyaçtır*" (§ 189). İhtiyaçlarını *giderirken* de insanoğlunun özgürlüğü öne çıkar.

> Sınırlı bir çevreye sahip olan hayvanın ihtiyaçlarını giderme anında kullandığı araç ve yöntemleri, ihtiyaçlarının sınırlılığı gibi sınırlıdır. İnsanoğluysa, bu bağımlılığa rağmen bunların çok çok ötesine geçebildiğini kanıtlamaktadır (§ 190).

O sadece araçları çoğaltmaz veya sınıflandırmaz ("ki bu dış araçlar başkalarının *mülkiyeti*, ürünü, ihtiyacı ve iradesidir" aynı şekilde "iki tarafı birbirine bağlayan etkinlik ve iş gücü-

dür de") (§ 189), fakat aynı zamanda başka insanlarla karşılıklı alışveriş içinde bulunur, onlar nasıl kendisine ait araçları kullanıyorsa o da onlarınkinden yararlanır: uyumsuz olan bireyci tüketim, toplumsal üretim temelinde uyumluluğa ve dolayısıyla hukuksal ilişkilere dönüşür (mülkiyet, sözleşme, işbirliği). Dürtülerden farklı olarak özgür irade, kendisini düşünen zihin üzerinden icra ettiği için (§ 21), tüketime yönelik amacını, kendine has öznelliğini genelin toplumsal üretim sürecinde gerçekleştirebilmektedir (ki bu aynı zamanda toplumsal bölüşüm ilişkilerinin düzenlenmesini zorunlu kılar).[34]

> Zemini genel olanda bulunan kendine düşkünlüğün amacı, kendisini gerçekleştirirken, herkesin de birbirine bağımlı olacağı bir sistem yaratır; öyle ki bireylerin özerkliği, çıkarı ve hukuku, başkalarının özerkliği, çıkarı ve hukukuyla birbirine bağlanarak zemin bulur ve sadece bu ilişkiler ağında gerçekleşebilir ve korunabilir (§ 183).

Hegel, Kant'ın burada gördüğümüz naif "doğal nitelik" temeline sahip toplum varsayımının çok ötesine geçer. Bu anlayışa göre toplumsallaşma, karşılıklılık temelinde biçimlenmiş ve duyumsanan ihtiyaçların giderilmesi için gerekli olan (sadece zorunlu olmayan) araçların sağlanmasını hedefleyen bir amacın sonucu olarak kavranmaktadır. Burada birbirine karşıt iki eğilime de cevaz verilmektedir –özgün olana kendisini her yöne doğru geliştirmesi ve hayata geçirmesi, topluma da bütün bu özgün olanların zemini ve zorunlu biçimi olma, bütün bunların üzerinde bir otoriteye sahip olma ve kendisini en son amaç olarak kabul ettirme" (§ 184).

---

34 Kullanım ve tüketim değeri arasındaki diyalektik ilişkinin matriksi burada açığa çıkmaktadır. Marx'ta değer biçiminin diyalektiği, antropolojik-sosyal yönü bulunan ihtiyaçlar sisteminin diyalektiğinin ekonomik açıdan somutlanması ve ayrıntılandırılmasıdır. Ahrweiler, her ne kadar aynada yansıyan bir görüntüye sahip olsa da, onun Marx'ın analojisinin yapısıyla olan benzerliğine dikkat çekmektedir (*Age*, s. 98 vd.).

Özde özgür, ama düşünen bir zihnin iradesi temelinde ortaya çıkan birey ve toplum, özgün olanla kamusal olan arasındaki geriliminden, insan-türün yaşamının tarihsel yapısı ortaya çıkmıştır. Antropolojik-sosyal bir zeminde yükselen burjuva toplumunun ihtiyaçlar sistemi, tarihsel diyalektiğin ortaya çıkmasının unsurunu oluşturmaktadır.

Söz konusu süreçte iki gelişme çizgisi birine dolanmaktadır. Neticede onlar, "kısmi ihtiyaçların araçlarını kendi aralarında paylaşırken ve çoğaltırken bunu öyle bir tarzda yapmaktadırlar ki bunlar yeniden izafi amaç ve ihtiyaçlara dönüşmektedir –yani sonsuza kadar ilerleyen bir çeşitlilik oluşur; buna ilişkin ölçünün *farklılaşması* ve söz konusu amacın araçlarının belirlenimine yönelik *kanaat* ve değerlendirme, bir bakıma bunların *rafineleşmesidir*" (§ 191).

Bunun bir başka açıdan anlamı şudur: "İhtiyaçlar ve araçlar bir başkası açısından reel yaşam olurken aynı zamanda onların ihtiyaçları ve iş gücü de karşılıklı tüketiminin koşullarını yaratır" (§ 192).[35]

Rafineleşmenin uygarlaştırıcı etkisi, artan ihtiyaçlar ve iş bölümü, süreç içinde birbirlerinin karşılıklı koşullarını oluşturmaktadırlar. Bununla birlikte bireylerin karşılıklı bağımlılığının derecesi de artmaktadır; ve zorunlu olarak farklılıkların da kabul edildiği bu süreçte, benim kendime has özgünlüğüm de hem muhafaza edilmekte hem de gelişebilmektedir. İhtiyaçların ve onların üretimini sağlayan araçların günbegün farklılaşması, bireylerin karşılıklı ilişkilerini de o oranda soyut hale getirmektedir; aynı şekilde iç içe geçmiş uzmanlaşmış etkinlikler de karmaşıklaşmaktadır.

---

35 Burada *Ganz Zus.* § 192'de çok açık ifade edilmektedir: "Kendimi başkasına göre ayarlamak zorunda kaldıkça toplum da ortaya çıkmış olmaktadır. Başkalarından ihtiyacım olan ürünleri edinirken onların görüşlerini de benimsemek durumunda kalmaktayım. Aynı zamanda başkalarının ihtiyaç duyduğu ürünleri de üretmek durumundayım. Böylece biri diğerinin yararına çaba gösterirken birbirine de bağlanmaktadır: Bütün kısmi olanlar toplumsallaşmaktadır."

> İhtiyaçların ve ürünlerin kalitesini belirleyen soyutlama, bireylerin karşılıklı ilişkilerini de belirlemektedir; genel bir olgu olarak ortaya çıkan *kabul görme* momenti, tek başına ele alınınca soyuttan *somuta*, tüketimin *toplumsal* ihtiyaçları, araçları ve yöntemleri olmaktadır (§192).

İhtiyaçlar sisteminde (ahlaksal kaygılar nedeniyle değil, fakat iş bölümü temelinde şekillenen üretimin yapısal etkisi) bireyin iradesiyle (*volonte de tous*) toplumun mantıksal taleplerinin uyumu, ki bu toplumu oluşturan bireylerin iradesini de kapsar (*volonte generale*), yani *volonte generale* ile *volonte de tous* arasındaki farklılık, kendisini siyasal düzlemde, *citoyen* ve *bourgeois*dan farklı bir biçimde üretir, çünkü bunların [*citoyen* ve *bourgeois*] arasındaki fark, tek ve aynı insanın kendi içindeki farktır.[36]

Hegel insanoğlunun doğal koşullarından (antropolojik) hareketle onu eksik donanmış ve ihtiyacı olan bir varlık olarak tarif eder; ancak o, ihtiyaçların ve araçların kullanımını karşılıklı iş bölümü temelinde sağlayarak mantıksal bir bütünlüğe doğru şekillenir.

> İhtiyacımı karşılayan her doygunluk dolaylıdır ve çok sayıda iradenin buluşmasıyla gerçekleşmektedir. Benim de bu amaç için her yöne doğru toplumsal biçimler ortaya koyarak doğal kabalığımdan sıyrılmam gerekiyor. (Homeyer 309)

İnsanoğlunun doğal kabalığından sıyrılması eğitimle olmaktadır, insani özelliklerinin mükemmelleşmesi ise hümanizmle. Bu ise üretim sürecinde karşılıklı bağımlılığın yarattığı başkalarına saygı temelinde gelişen ahlaksal düzlemde, bir bakıma mülkiyet ve tüketim yani "soyut hukuk" düzleminde, ihtiyaçla-

36 *Hotho* 580 ve § 187: "Yurttaşlar özel şahıslardır ve bunlar özel çıkarları olan bireyler olarak belirli toplumların yurttaşlarıdırlar; burjuvalar bu türden sınırlı amaçları olan toplumların yurttaşlarıdırlar; *citoyen* ise siyasal devlet olan devletin siyasal bireyleridir. Burjuva toplumunda çıkar, özel çıkar demektir."

rın çeşitlenerek yaygınlaşmasında, hayat standardının lüks yaşama kadar uzanan yükselmesinde olmaktadır.[37]

Her iki açıdan da birey, kamu yararının, yani "toplumsal yararın" veya *commune bonum*un ne önünde ne de üstünde olabilir. Genelde geçerli olan şudur: "Bireyler [...] kendi yararlarını amaç edinen özel şahıslardır" (§ 187).

Bireysel refahı toplumun çıkar ve amaçlarıyla uyumlu hale getirmeyen bir toplum hedefinden sapmış ve varlık temelini de yok etmiş olur. Genel anlamda şu vurgulanır: "Genelin sınırladığı özgün olan, aynı zamanda özgün olanın çıkarlarını geliştirmenin de ölçüsüdür" (Zus. Gans zu § 182).

Bu anlayışı derslerinde etraflıca ortaya koyan Hegel, bunu *Zus. Gans zu § 182*'de şu şekilde ifade etmişti:

> Burjuva toplumunda herkes kendi çıkarını düşünür, gerisi hiçbir anlam ifade etmez. Ancak o, başkalarını dikkate almadan da amaçlarını en geniş şekilde gerçekleştiremez; dolayısıyla başkaları, özgün olan açısından amaca ulaşmak için araçtırlar. Fakat özgün amaç da başkalarıyla ilişki içinde genel bir biçim kazanır ve başkalarının çıkarlarını tatmin ederken kendisi de tatmin olur. Özgün olan genelin koşullarına bağlanırken, genel olan, [ihtiyaç duyulan] araçlara zemin olur.

Bir ihtiyaçlar sistemi olan burjuva toplumu ve onun yasal ve kurumsal olarak düzenlenmiş *ihtiyaç giderici işlevi*, aynı zamanda bireylerin topluma bağlanmasının da süreçleri, yani bireylerle toplum arasındaki araçlardır. Ancak bu mükemmel işlemez, çünkü bireylerin karşılıklı bağımlılığına dayanan etkinliklerinin yanı sıra, üretim ve tüketimin sonucuna göre de şekillenir.

İnsanoğlunun maddi yaşamının düzenlenmesinin bir sonucu olarak ortaya çıkan ve üretim tarzı ekonomik zeminde

37 Değer ve ihtiyaçlar sisteminin programı için krş. Holz, H. H., Werte und Bedürfnisse", (Hrsg), Verein Deutschen Ingenieure, *Mastaebe der Technikbewertung, dösseldorf* içinde, 1978, s. 107 vd.

biçimlenen burjuva toplumu, bütün bu ilişkilerin bir simgesi haline gelmiştir. Hegel çalışmalarında kendi döneminin iktisat bilgilerine dayanmıştır[38] ancak onları, tinin öğretisine dair geliştirdiği genel kavramın içinde bir yere oturtarak onlara antropolojik bir zemin, tarihsel-felsefi bir perspektif sunmuştur; bu sürecin başında doğa yer alırken sonundaysa bütün her şeyin düzeni olan ve insanda spekülatif hakikat olarak ortaya çıkan kavranmış dünya tarihi bulunmaktadır.

İnsan Hegel'in eserlerinin yapısını (onun tesadüflere dayanmayan üç aşamalı yapısını) birbirini takip eden analojiler olarak düzenleyebilir. *Hukuk Felsefesi*, *Tinin Görüngübilimi*'nin 2. kısmını, yani öznelle mutlak tin arasında birleştirici bir işlev gören orta konumu edinmiştir. Bu haliyle *Mantık*'ın yapısına, yani mantıksal varlığın konumuna uygun gelmektedir (sistemin mimarisinin spekülatif matriksini oluşturmaktadır). Söz konusu yapı içinde yaşamsal biçimlerin mantığı hakikat basamağının (ileriki) aşamasında yer almaktadır; burjuva toplumu ise hakikat basamağı aşamasında (bu tarafında). İhtiyaçlar sisteminin mekânsal analojisi ise, rastlantısallık, biçimsellik, hakikat, olasılık ve zorunluluk kategorilerinin diyarında yer almaktadır.

Gerekçelerini bir başka yerde açıklamak kaydıyla, söz konusu analojileri salt düşünce oyunları olarak görmüyorum, aksine ontolojik açıdan etraflıca düşünülmüş ve mantıklı bir sistem içinde yapıldığında ekstrem ilişkilerin birleştirilmesinde önemli bir rol oynayacağından eminim. Hegel'in burjuva toplumunu, aile ile devlet arasındaki birleştirici unsur olarak düşünmesi ve onun öznel ihtiyaçlardan hareketle ve emeği de araç olarak kullanarak ortaya çıkması, sistematik bir zemine dayanmaktadır; çünkü yapay toplumsal bir biçim olarak ortaya çıkan devlet,

38 Lukács, Georg, *Der Junge Hegel*, Zürich, 1948. Lukács, döneminin iktisat teorilerinin Hegel düşüncesi üzerindeki etkilerini ortaya koymuştur. Lukács bu uğraşın *Hukuk Felsefesi* dönemi olan olgunluk dönemine nasıl yansıdığını ise ihmal etmiştir.

öylesine keyfî bir otorite kullanma arzusundan ya da sözleşmelerden hareketle meydana gelmemişse, o zaman onun ailenin toplumsal biçiminin doğal koşullarından hareketle, reel bir birleştirici süreç üzerinden türetilmesi gerekiyordu. Ekonomi politiğin analizleri, kategorik birleştirici aşamayı inşa etmek için Hegel'e onun ihtiyaç duyduğu malzemeleri sunmuşlardı.

Bu açıdan Manfred Riedel'in işaret ettiği ve Hegel'in "burjuva toplumu" kavramını kendi öğretisinde kullanırken, "söz konusu kavramın geleneğinin, uzun bir tarihsel geçmişe sahip olduğunun ve siyaset açısından anlamlı bir model oluşturduğu gerçeğinin farkında olmadığı"[39] iddiasını; aynı şekilde "Christian Thomasius, Wolff ve Kant'ta rastlanılan *societas civilis* ve *societas domestica* kavramlarının klasik-politik karşıtlıklarının henüz "devlet" ve "toplum" olarak birbirinden tam olarak ayrışmamış bir "siyasal dünyanın kategorileri" olduğu iddiasını paylaşmıyorum.[40]

Ancak Riedel şunları söylerken haklıdır:

> Hegel'deki kritik nokta, onun kullanışsızlığına rağmen Antikçağ'ın eski siyaset dünyasından alınmış geleneksel kavramları devrimci yüzyılın toplumsal ilişkilerine uyarlaması ve 1821 yılındaki öğretisinin en önemli kavramları haline getirmesi, ve bunları "burjuva toplumu" kavramının devlet ve aile alanlarının farkını kapatan aracı haline getirmesidir.[41]

Ancak toplumların kuruluş aşamasında işlevsel farklılıktan dolayı ortaya çıkan devletle burjuva toplumu arasındaki kavramsal farklılaşmayı, Hegel Aydınlanma döneminin devlet felsefesi öğretisinde hazır bulmuştu. Basel'de tapu ve kadastro bölümünde görevli olan Isaac Iselin, 1784 yılında kaleme aldığı ve ikinci baskısını yeniden düzenlediği "Bir Hümanistin

39 Riedel, Manfred, *Studium zu Hegels Rechtsphilosophie*, Frankfurt, 1969, s. 145.

40 *Age*, s. 144.

41 *Age*, s. 153.

Rüyaları"[42] adlı eserinde, "burjuva düzenini" ekonomik ve yaşamsal düzenin uyumu açısından etraflıca ele almaktadır; ve kitabının ikinci cildini tamamen bunun anlatımına ve özellikle de "gelenek, yasa, yargı, polis teşkilatı ve devlet işletmeleri"ne ayırmıştır. Iselin, özgürlüğü toplumsal açıdan temellendirirken, yurttaşların ancak "yeteneklerine, kavrayışlarına, ahlaki değerlerine, mal ve mülklerini kullanışlarına ve toplum yararını gözeten faaliyetlerine" uygun bir şekilde etkin olduklarını ve "istedikleri her şeyi yapabildikleri ve bununla da, birlikte yaşadıkları insanların çıkarlarına zarar vermedikleri, mutluluk ve refahlarıyla başkalarına yarar sağlayarak" özgürleşebileceklerini belirttikten sonra da, sonuç kısmına, yani "burjuva toplumu"nun devlet ve anayasasına (ki bu ütopik bir tasarıdır) gelmektedir.[43]

Hegel'in Bern günlerinde Iselin'i okumuş olması muhtemeldir. Her ne kadar Hegel'in kendisini onun hümanist görüşlerinden sakındığı görülse de yine de yazarın burjuva toplumunun kendine has yapısal düzenini kavrayan siyasal görüşlerinden (zemini devlet öncesi dönemin doğal-insani koşullarında şekillenen ve üzerinde ailenin ve işlevsel düzeninin örgütlendiği yapı) oldukça etkilenmiştir. Sonuçta *modern* toplumun yapısını belirleyen, ev üretimiyle (*societas domestica*) siyasal düzen (*societas civilis*) arasındaki doğrudan ilişkiyi parçalayarak uzmanlaşmış üreticilerin ilişkisini ve onların karşılıklı alışverişini zorunlu hale getiren çeşitlenmiş üretim tarzıdır.[44] Toplum ilk kez "ürün ve hizmetlerin sirkülasyonuyla"[45] meydana gelirken kendisine *status publicus* konumu yakıştırmalıdır ki "*artificial man*" ve "*civil body*" veya "*common-wealth*" (Thomas Hobbes'un

42 Iselin, Isaac, *Traeume eines Menschenfreundes*, Karlsruhe, 1784.

43 *Age*, Bölüm III, s. 287 vd.

44 Pugendorf, Samuel, *De officie hominis et civis*, Buch II, Kapitel 5, § 7'de devletle bir tuttuğu *societas civilis*i (*etat, status publicus*), bkz. aynı yerde, § 1, doğrudan aile reislerinin (*patres familias*) birliğinden yaratmaktadır.

45 Iselin, *Age*, Bölüm I, s. 175.

kendisini ifade ettiği gibi[46]) sıfatıyla yurttaşların kalıcı toplumsal yapısını oluşturabilsin. Hegel çok doğru bir şekilde söz konusu ara aşamayı, bunu Iselin üzerinden keşfettiğini sanıyoruz, modern toplumların yapısı açısından önemli bulmuştur:

> Toplumların bütün hizmet ve üretiminin sirkülasyonu, insanoğlunun kan ve ter içinde yarattığı kendi ürünlerini ve mülkiyetini, başkalarının kan ve ter içinde ürettiği ürün ve mülkiyetleriyle değiştirmesi üzerine kurulmuştur.[47]

Aynı anlamda Hegel, 1817'de *Heidelberger Enzyklopaedie*'de (§ 432), birey ve toplum arasındaki bağlantıya ilişkin şu saptamada bulunmuştu:

> Amaç tekil olanların mutlak birlikteliği ve özgürlüğün genelleşmesi olduğu için, her bir bireyin hakikati ve etkinliği de kendisini yaratmak ve var etmeye yöneliktir; nitekim bunun koşulları hem varsayılan bütünlükte ama sadece onun ilişkilerinde hem de toplumsal üretime evrilmekte yatmaktadır. Aynı şekilde amaç ve genel yapıt bireylerin özerkliğidir ki bu da bu sayede oluşmaktadır.[48]

Hukuk Felsefesi'nde bizzat Hegel'in kendisinin *Heidelberger Enzyklopaedie*'sine atıfta bulunduğunu görüyoruz. Kavramın § 432'deki en genel ve soyut halini Hegel, 1820 yılına kadarki süreçte formüle etmektedir –yani birkaç yılı kapsayan kısa bir süre içinde; döneminin iktisat teorilerini inceleyerek yaptığı araştırma, onu "burjuva toplumu"nun formülasyonuna, daha doğrusu onun karakteristiğinin diyalektiğine ve çelişkilerine götürmüştür. Bu arada Hegel, "modern toplumun" sistematiğini kavrarken, onun iş bölümüne, manüfaktürel tarzına ve henüz başlangıcında bulunan endüstriyel üretime ve kapitalist

46 Hobbes, Thomas, *Leviathan*, London, 1651, aynı yerde.

47 Iselin, *Age*, Bölüm I, s. 163.

48 Hegel, *Hukuk Felsefesi*'nin "Önsöz"ünde *Heidelberger Enzyklopaedie*'ye ve başka çapraz kaynaklara da atıfta bulunmaktadır.

tüketim koşullarına dair bilgilere de sahip olmaktadır. Burjuva toplumunun çözümlenemez olan iç çelişkileri onun üretim tarzında yatmaktadır: "Her bir bireyin kendisi için üretmesi ve kendi çıkarlarını koruması", iş bölümünde ve karşılıklı üretim sürecinde "genel bir faaliyet" olmaktadır ve dolayısıyla genelin amacı da ancak bireylerin amaçlarının hâkim kılınmasıyla gerçekleşmektedir.

Hegel'in Smith'ten devralarak kendi felsefi öğretisine dâhil ettiği serbest pazar ekonomisi modeli tam da burada yer almıştır; ancak o [Hegel], yurttaşların farkına bile varmadan burjuva toplumunda işlemekte olan Smith'in "gizli el"inin yerine diyalektik aklı konumlandırmaktadır.

Ne var ki bu, Hegel'in çağdaşlarından alarak analiz ettiği ekonomi politiğin sadece bir yanıdır. Hegel'in "gizli el" modelini kabul etmesi, onun Smith'in iyimserlik yayan ve her şeyin uyum içinde akıp gideceğini varsayan modelini de devraldığını göstermez. Smith'in anlayışına göre, eğer herkes kendi çıkarlarının gereğini düzgün bir şekilde yerine getirirse, söz konusu çıkarlar çatışması toplum açısından en iyisini meydana getirecektir. Hegel, Smith'in burjuva toplumunda, karşıtlıkları nedeniyle birbiriyle çarpışan anlamsız bencil çıkarların arka planında yüce bir amaç keşfedilebileceği düşüncesini benimsemişti; ancak onun, sessiz sedasız bir şekilde toplumun her bireyi için en iyi şeyin gerçekleştiği"[49] varsayımını kabul etmiyordu.

Birey ve toplum ilişkisini, burjuva toplumundaki bireylerin birbirleriyle olan ilişkisi temelinde, kopuş olmadan uyumlu hale getirmek olanaksızdır.

---

49 Avineri, Shloma, *Hegels Theorie des modernen Staates* (Hegel'in Modern Devlet Teorisi), Frankfurt, 1976, s. 176 ve 178.

V

Geneli, tekili bir diğer tekille birleştirerek yapılandırmak, kendi içine dönük bir yansıma üzerinden "ben"i "biz"e ve tekil olanı genel olanın kavramına dönüştürmek –bu yola *Mantık*'ta önceden işaret edilmektedir. Ancak Felix Duque'nün formüle ettiği şu soru, "come potrei uscire da me stesso, dalla mia segretezza, per vedere nell'Alto il mio vero io: il 'Noi'?"[50] ancak *idea*nın –yani ideal olarak– spekülatif yapısı içinde yanıtlanabilir. Gerçek anlamdaysa, söz konusu sorunun toplumsal gerçeklik alanındaki yanıtı açıkta kalmaktadır. Shlomo Avineri, ikna edici bir şekilde Hegel'in buraya nasıl geldiğini şöyle açıklamaktadır: "açıktan kabul edilmelidir ki onun çağdaş burjuva toplumunun sorunlarına ilişkin herhangi bir çözümü yoktur. Bu Hegel'in kendi sisteminde bir sorun olarak gördüğü ve bizzat kabul ettiği yegâne noktadır."[51]

Hegel, değer teorisinin henüz bulunamadığı koşullarda, ondan kaynaklanan sermaye birikiminin iç çelişmesini de burjuva ekonomi politiği temelinde çözümleyemezdi; o mülk edinme ve mülksüzleştirme, zenginlik ve yoksulluk arasındaki antagonizmayı dile getirmişti, ama bunu toplumsal etkinlikle aşamamıştı. Dolayısıyla devletin bir işlevi olan bu görev, burjuva toplumuna düşünsel bir yapı içinde giydirilmişti. Devlet kurumları ise toplumsal süreçlerden değil, fakat genel bir kavramdan türetilmişti. Hegel diyalektiğinin ilkelerinin ters yüz edilmesini Marx eleştiriye tabi tutmuş ve ısrarla bütün dikkatini Hegel'in devlet hukukuna yoğunlaştırmıştı.[52] Marx onun, genel olan *idea* olarak

50 Pajuelo, Felix Duque, "L'oggetivita come atto logico di traduzione della teologia nelle scienze moderne", Vitiello, Vincenzo (ed.), *Hegel e la comprensione della modernita* içinde, Milano, 1991, s. 59. "Kendimi, bireysel hayatımın dışına çıkarak, nasıl daha yüksek düzeyde 'biz' haline getirebilirim?" anlamında.

51 Avineri, *Age*, s. 185.

52 Marx, Karl, "Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie –Kritik des Hegelschen Staatsrecht", *Marx-Engels-Werke* (*MEW*) içinde, Band 1, 1988, s. 201 vd.

ifade edilmesine değil, fakat sanki tek başına bir özneymiş gibi algılanarak temelinde yatan sürecin sentezinin kaybedilmesine veya öylesine herhangi bir etkisi olmayan hiçliğe dönüştürülmesine itiraz etmekteydi.

> *İdea* öznelleştirilerek, aile ve burjuva toplumunun devletle olan *gerçek* ilişkisi, sanki onun içsel imgesel etkinliğiymiş gibi kavranmaktadır. Aile ve burjuva toplumu, devletin varlık nedenidir; gerçek etkin olan onlardır; ancak bu spekülasyon aşamasında ters yüz edilmektedir. Eğer *idea* özne haline getirilirse, o zaman gerçek özneler, burjuva toplumu, aile, "mevcut durumlar, keyfîlik vs." *gerçek dışılığa*, başkalığa ve ideanın momentlerine dönüşürler.[53]

Marx'ın eleştirisi, özellikle de onun öğretisinin muhtevasını ciddiye almaktan dolayı Hegel'in de ötesine geçmektedir. Söz konusu eleştiri, burjuva toplumunun ve onun sözüm ona "mantıksal devletinin" anayasasının da ötesine geçmektedir (§ 183), yani içinde bulunduğumuz dönemin koşullarının, içinde yaşadığımız ve tarihsel formasyon açısından Hegel'in "yeni dönem" (20, 460 vd.) diye adlandırdığı ve felsefesinin muhtevasını oluşturan "şimdiki zaman"ın da ötesine. Hegel üstüne basa basa felsefenin bunu kavraması gerektiğini vurgulamıştı; yani *olanı*, olması gerekeni çizmemeliydi. Eğer hâlâ, kategorik belirlenimini Hegel'in saptadığı çağda yaşıyorsak, o zaman onun bireylerin ve toplumun çelişkili ve sınırlı ilişkisini analiz eden bulguları, zamanımızın öz-bilgiye sahip olma momenti ve aracı olmalıdır.

53 Marx, *Age*, s. 206.

III. Kısım

TEORİDEN MADDİ GÜCE



Marx Öncesi Hegel Eleştirisi



Almanya'nın devrim sonrası liberalizminin[1] temsilcisi Rudolf Haym, 1857 yılında, "Hegel ve Dönemi"[2] adını taşıyan ders notlarında Hegel felsefesinin sistematiğiyle hesaplaşmıştı. Bunu da, dünyanın bütün çeşitliliğini kucaklayacak bir bakış açısına sahip bir felsefenin perspektifine sahip olmaktan korkan bir sınıfın konumundan yapmıştı. Fakat buna rağmen, Hegel'in *Mantığın Bilimi*'nde ortaya koyduğu başarıları hâlâ doğru bir şekilde görebiliyordu:

> *Mantık*, insan varlığının bütünlüğünü ve hakikatin kaynağını esas alarak soyut düşünceyi içselleştirmek ve somutlamak için sonuna kadar götürülmüş bir denemedir.[3]

Ancak o, dünya sisteminin sonsuzluğunu düşünce sisteminde şekillendirme beklentisinden çekinerek kendisini sadece dogmatizmle sınırlamış ve yöntemin gücünü görememiştir.

> Söz konusu felsefenin bilgeliğini Katolik Kilisesi'nin bilgeliğiyle kıyaslamak mümkündür. Kendi kapalı sistemi içinde o "genel" bir felsefedir, içerdiği "mutlak bilgi"ye bakılırsa otoriter bir felsefedir, tıpkı bir kilisenin kilise olmasıyla övünmesi gibi.[4]

---

1 Losurda, Domenico, *Hegel, Marx el la tradizione liberale*, Roma, 1988.

2 Haym, Rudolf, *Hegel und seine Zeit*, Berlin, 1857, Darmstadt, 1962.

3 *Age*, s. 324.

4 Haym, *Age*, s. 323.

Dünyaya zorla biçim veren, önünde korkuya kapılınan "öğretinin gücü"dür[5] ve o güç her zaman zoru içerir. Haym da korkudan, felsefi kılavuzu Kant'ın transandantalizmi olan, ki o [Kant] dünyanın genel belirlenimini Ben'in bilinç formunda bulacağına inanmaktaydı, bireyin iç dünyasına sığınmaktadır.

> Somut kavramın metafiziği, zemini insanoğlunun iç dünyasında bulunan kökenine yönelik eleştirel bir araştırmaya dönüşmektedir. İnsan varlığının bütünlüğü, söz konusu eleştirinin nesnesi olmaktadır. Bunun Kant ve Fichte'nin daha önceden yaptıklarından farklı bir yolla kavranması mümkün değildir.[6]

Buna göre spekülatif metafizik yerine yeniden bilgi kuramının eleştirisi gelmelidir:

> Geleceğin felsefesinin genel ilkelerini oluşturmak sorun yaratmamaktadır. Burada yapılması gereken şey, son dönem öğretilerinin dogmatik metafiziği yerine, transandantalı koymaktır [...] böylece geleceğin felsefesi yeniden eleştirel ve transandantal olacaktır.[7]

Yeni Kantçılıktan başlayarak 20. yüzyılın bütün burjuva felsefe akımlarının tamamının, bunlara yozlaşmış olanları da dâhil etmek gerekir, temeli burada atılmıştır.

Kant'a dönüş, felsefeyi aklın yeniden eleştirildiği, çözümsüz antinomi sorununun* öncesine götürmekte ve böylece metafiziğin başlangıcının ne olduğu sorunu üzerine geliştirdiği açıklamalardan uzaklaştırmaktadır. Bütünü görmeyi, dünyanın birliği ilkesinden ve sonsuzluğun yansıması gibi ideolojik bakış açısının temel sorunları olan bu sorunlardan uzak durmayı ve bunların az veya çok en uç noktaya taşınmış hali olan "imge

5 Bloch, Ernst, "Hegel und die Gewalt des Systems, Philosophische Aufsaetze", *Gesamtausgabe*, Band 10, Frankfurt, 1985, s. 481.

6 Haym, *Age*, s. 469.

7 Haym, *Age*, s. 468.

* Çatışkı, birbiriyle çelişen iki mantıklı açıklamanın da doğruluğu. *-çev.*

sorunları"nı[8] felsefeden defetmeyi amaçlamaktadır. Böylece teori ile pratik aklın birbirinden ayrıştırılması da kesinleşmiş olmaktadır –kendisini bilgi kuramıyla ve bilimin açıklanmasıyla sınırlamış bir öğreti, hem uygulamada hem de yöntemde yetersiz kalır. Gerçi yol ve yordam bulmak için yasaklanmış metafiziğin düşünsel etkinliğine ve kazanımlarına ihtiyaç duyulmaktadır ama bu da sadece bir postulat olarak düşünülmektedir; nitekim düşünce etkinliği ve pratik, tamamen keyfî ve duruma göre belirlenmektedir. Dolayısıyla yeni felsefenin tedavüle soktuğu özne nesne düalizmi, Descartes'ı yeniden restore etmektedir. Kapitalist üretim ilişkilerinin ortaya çıkardığı imge terimi; bireyin, doğa ve toplumsal üretimde bulunan insanın bir ürünü olduğu şeklindeki tez ve diğer bütün tezler ona karşıttır; onlara kalırsa söz konusu düalizm bilgi kuramında sabit hale gelmekte ve dolayısıyla düşüncemiz bir *şeyin yansıması* değil, fakat bir şey *üzerine* düşünme olmaktadır. Yüzyılımızın* birinci çeyreğinin Yeni Hegelcileri de Haym'ın felsefeye atfettiği gelecek tasarımından etkilenmiş, Kantçı öznelciliğin dar çerçevesinin etkisi altına girmişlerdir. "Bilgi kuramcı diken" (Bloch'un ifadesiyle) spekülatif aklı, tıpkı kötü ruhlu cadının iğnesinin batması gibi, derin bir uykuya sevk etmiştir. Ta ki Gotthard Günther 1933'te (ne yazık ki kitabı yeterince değerlendirilmemiştir) *Grundzüge einer neuen Theorie des Denkens in Hegels Logik*[9] (Hegel Mantığındaki Yeni Düşüncenin Temel Tezleri) adlı kitabını yayımlayana ve sorunu –Aristoteles'in *Organon*'unda girişi yapılan, mantığın biçimlerinin geçerli olduğu sınırlar sorunu– kökünden kavrayana kadar. Mantıksal biçimler, işlenen sorunun

8 Carnap, Rudolf, *Scheinprobleme der Philosophie* (Kelime oyunu, Almancada "S(s)chein" terimi hem görüntü hem de sözde anlamında kullanılmaktadır; *Felsefenin Görüntü Sorunları*), Leipzig/Berlin, 1928.

* 20. yüzyıl. *–çev.*

9 Günther, Gotthard, *Grundzüge einer neuen Theorie des Denkens in Hegels Logik*, Hamburg, 1978.

özgünlüklerinin soyutlanmasıyla edinilir ki bunlar zihinsel etkinliğin biçimleridir. Biçimi belirleyen öznellik bir yanda, kendi halindeki nesnellikse diğer yanda olunca, haliyle bunlar Kant'ın modeline, yani bütünüyle öznel olanın alanına ait olmaktadırlar; ve dolayısıyla bu "tek taraflılık", sonlu düşünceyle belirlenmiş "ben"in sınırlı ufkunun sorunsalı üzerinden kendisini yeniden üretmektedir. Demek ki hem bildirme ilkesinin tanımlamacı yöntemine başvurulmaktadır hem de bu kimlik ilkesine, yani yasaklanmış olan çelişme ilkesine ve dışlanmış olan üçüncü ilkeye uygun olmaktadır.

Bu her üç öğreti, tekil ve sonlu olarak belirlenmiş nesneler hakkında ne düşünülmesi gerektiğini saptamaktadırlar. Aynı şekilde bu öğretiler, Kant'ın da bilgilerini geçerli kıldığı çerçevenin hangileri olduğunu saptamaktadırlar. Buna ilişkin Günther şunları belirtiyor:

> Geleneksel mantık, transandantal konuların var olduğu önkabulüyle anlam kazanmaktadır. Çünkü o, varlığın en vazgeçilmez mantığıdır. Dolayısıyla şeyin bizzat kendisi, geleneksel mantığın temel koşulu olmaktadır.[10]

Eğer mantıksal biçimler özneye bağımlılarsa, o zaman bunlar nesnelere de uygulanabilmelidirler; bu durumda "meselenin özünün, sorunun söz konusu mantık zemininde kavratılması olmadığı, şu iki momentte (bkz. nesneler arası genel geçerlilik ve özneler arası genellilik) düşünmenin birlikteliğinde birbiriyle kıyaslandıkları görülür."[11]

Bir başka ifadeyle: Biçimsel mantığın kendisi de, geçerli olmasının sebebini (aynı şekilde geçerli oldukları sınırlara ilişkin transandantal soruyu da) tam olarak yanıtlayamamaktadır. Haklı olarak Günther şunu saptamaktadır:

---

10 Günther, *Age*, s. 50.

11 Günther, *Age*, s. 46.

> Aristoteles'ten bu yana bütün mantık öğretileri, ne ciddi anlamda açıklayıcı ne de kuşku uyandırıcı bir iddiayla ortaya çıkmışlardır; onlar kendilerinden istenen düşüncenin anlamını doyurucu bir şekilde açıklama beklentisini her zaman boşa çıkarmışlardır. Keşke olabilecek en uygun ve en geniş çerçeve içindeki düşüncenin belirlenimini saptayabilselerdi. Kısacası: Aristoteles tarafından tasarlanan mantığın *idea*sı, tam da düşüncenin *idea*sıdır. [...] Bugüne kadar bildiğimiz mantıksal formların hepsi, sadece geleneksel mantığın formları anlamındaydı.[12]

Ve şunu görmekteydi:

> Birincisi: Hegel'in *Mantık*'ının koşulları, genel olarak mantık biliminin özünü oluşturan en yeni bakış açıları üzerinde şekillenmiştir; ve ikincisi: söz konusu bakış açıları her felsefi düşünce açısından vazgeçilmezdir [...] Söz konusu bakış açılarıysa, tam da her felsefi düşüncenin genel biçimini oluşturmaktadır. Geçmiş dönemin mantığından köklü bir şekilde ayrılan söz konusu biçim, tam da Hegel'in mantığının temelini oluşturmaktadır.[13]

Günther'in incelemesine etraflıca başvurmamın nedeni, onun hakikaten biçimsel ve spekülatif mantığın ilişkisine dair soruyu ilk soran olmasıdır –neticede o dönemde bu türden bir soru henüz hiç kimsenin bakış açısına bile girmemişti. Ayrıca yine o, her pratiğin (hem fiziksel/maddesel hem de bilimsel düşünsel etkinlik açısından) belirlenmiş mantıksal biçimin kendisiyle olan ilişkisinin daha baştan belirlenmiş olduğunu, çünkü eğer pratik bu şekilde kabul edilmek isteniyorsa, onun sonucunun kendisine yansıması gerektiğini ilk söyleyendi. Mantıksal belirlenimlerin düşüncenin belirlenimleri olmalarından dolayı, söz konusu yansıma, düşüncenin bizzat kendi içine yansımasıdır (bakmasıdır); böylece zihinsel etkinliğin birinci düzeyinde yansıtılan gerçeklik soyutlanıyorken, mantığın ikinci aşamasın-

12 Günther, *Age*, s. 16 und 41.

13 Günther, *Age*, s. 22 vd.

da yansımanın yansıması gerçekleşmektedir: Böylece düşünce kendi kendisini tanımaktadır (bu da demektir ki düşünen, kendi düşüncesinin oluşumunu, hareketini ve muhtevasını keşfederken, kavramlara sahip olmaya başlar) ve böylece dünyanın, düşüncenin ve dolayısıyla kavramların muhtevasının nedeni olduğunu kavrar. Bir kez daha Günther'in sözleriyle:

> Eğer düşünce kendisini düşünüyorsa, o zaman o yabancı bir şeyi düşünmüyordur [...] Bu nedenle de onun düşünce "yöntemi", muhtevasının biçiminden bağımsız ve ona yabancı değildir. Biçim ve muhteva aynı şeydir, sadece her sefer bir *başka biçimde*.[14]

Hegel'deki mantıksal biçimlere dair açıklamanın neden aynı zamanda metafizik olduğu burada açıklığa kavuşmaktadır; mantıksal biçimleri görebilmek için önce dünyevi gerçek varlıkla olasılık dâhilindeki muhtemel varlık arasındaki ilişkinin [zihinsel düzlemde] kurulması gerekmektedir. Buradan da görünürde paradoks ancak her durumda provokatif formülasyon çıkmaktadır: Kavramın kavranması esnasındaki harekette, spekülatif düşüncenin hareket biçiminde, maddi ilişkilerin kendileri görünmektedir[15] ki bunlar hiçbir şekilde başka türlü ortaya çıkmazlar. Ve söz konusu meydan okumayı daha da ileriye götürelim: Spekülatif felsefenin araçlarında materyalizm kendisiyle karşılaşmaktadır.

İnsan kendisiyle nasıl karşılaşmaktadır; aynadaki görüntüsüyle karşılaşarak. Hegel'in *Mantığın Bilimi*'nde geliştirdiği gibi gerçek insan, kavramlar öğretisinde, aynadaki kendi görüntüsüyle karşılaşmaktadır. Önce bunun sırrını çözmelidir, çünkü yansıma ters yüz edilmiş bir yapıya sahiptir, perspektif yanılgılara neden olmakta, görüntünün arka kısmını ise kapatmakta-

14 Günther, *Age*, s. 19.

15 Holz, H. H., "Stichwort Spekülasyon" (Anahtar Sözcük Spekülasyon), Sandkühler, Hans Jörg (Hrsg), *Europaeische Enzyklopaedie zu Philosophie und Wissenschaft*, içinde, Hamburg, 1991.

dır.[16] Alman idealizminin spekülatif felsefesi kendisini sadece kavramın hareketiyle sınırlamıştı, spekülatif materyalizmse[17] kavramların anlamlarını, tersinden, yani sistematik yapısının perspektifinden ampiriğe doğru ilerleyerek ortaya çıkarmak durumundaydı; Marx'ın kavramlarıyla ifade etmek gerekirse, Hegel'in sistemini ters yüz etmek ya da onu ayaklarının üstüne dikmek gerekir.[18] Bu, kuramdan pratiğe geçerek yapılabilmektedir. Marx'ın *Ekonomik-Felsefi Elyazmaları*'nda, yine aynı şekilde Marx ve Engels'in *Alman İdeolojisi*'nde üzerinde çalıştıkları kuram, *Komünist Manifesto*'da tarihsel-felsefi bir programa dönüşmüştür.

Marx'a göre Hegel eleştirmenleri (liberal ve sözüm ona devrimciler), önemli bir hata yaparak Hegel'in kavramlar öğretisinin maddi gerçekliğin birebir yansıması olduğunu ve bu nedenle de söz konusu kavramların ideolojik yanılgılar içerdiğini düşünüyorlardı. Bundan kaçınmak için de ya bilgi kuramı açısından Kant'a kadar geri çekiliyorlardı ya da Fichte'nin spontan eylemciliğine kapılıyorlardı. Her iki öğretinin ortak paydası da öznellikti. Tarihsel koşulların yerine ahlaki ilkeler konuyordu, hâlbuki bunların birbiriyle olan ilişkilerine kafa yorulmalıydı. Eğer olasılıklar sadece transandantal öznellikler üzerinden bulunuyorsa, bu durumda öznel etkinliğin konumunu nesnel olasılıkların çerçevesi içinde değerlendirecek herhangi bir kriter de kalmıyordu. Bu durumda sadece iyi bir iradenin olmasına güvenilecekti, çünkü imgenin arkasında pusuda bekleyen bilinemez olan *şeyin* nasıl etkide bulunacağı tahmin edilemezdi. Kuşkusuz Kant ve Fichte'nin başka yönleri de bulunmaktadır, ancak Hegel'e karşı çıkarken eleştirmenlerin ortaya koydukları yönler

16 Holz, H. H., *Widerspiegelung*, Bielefeld, 2003. Aynı şekilde, *Die Selbstinterpretation des Seins*, Hegel-Jahrbuch, 1961, 2. yarıyıl, s. 61 vd.

17 Holz, H. H., "Zum Problem des spekülatifen Materialismus", *Jahrbuch 2008 der Bloch-Assoziation*, Vorschein 30, s. 13 vd.

18 Holz, H. H., *Einheit und Widerspruch*, Band 3, Stuttgart/Weimar, 1997, s. 24 vd.

bunlardı. Hegel'in yansıma kuramının çözümleyici[19] metodu, yani gerçekliği öznel olarak nesnel birlik şeklinde düşünen[20] pozitif metodu, bu arada kaybolup gitmektedir; böylece Hegel'in sistemi de ıskalanmaktadır. Genç Hegelci isyan, önce Marx ve Engels'in devrimci kuramı sonra da Lenin'in devrimci pratiği üzerinden aşılmıştır. Liberal eleştiriyse, önce Yeni Kantçılık'a karışmış ve oradan da her devrimci teoriyi boşa çıkarmaya uğraşan revizyonizmin felsefi çekirdeğini oluşturmuştur.

19 Holz, *Age*, s. 161 vd.

20 Holz, H. H, *Riflessione sulla filosofia di Hegel*, Napoli, 1997; *Einheit und Widerspruch*, s. 81 vd.

Hegel'in Mirası ve Felsefenin Dönüşümü

Hegel'in diyalektiği ve onun "doğrudan karşıtı" olan Marksizm, "yeni tipte bir felsefe" olduğunu, daha doğrusu felsefede yeni bir niteliği temsil ettiğini ileri sürmektedir.[1] Daha önceden Hegel eleştirisinde gündeme getirilen ve Marx tarafından programatik tarzda ortaya konan bu iddia *Feuerbach Üzerine Tezler*'inin 11.sine dayandırılabilir.[2] Marx'ın kendisi de, söz konusu niteliksel değişim için, yani felsefe tarihinde gelenek ve

1 Klaus, Georg/Buhr, Manfred (Hrsg), *Philosophisches Wörterbuch*, Lemma Philosophie. "Tarihsel ve diyalektik materyalizm, kendisinden önceki diğer bütün felsefe akımlarından temelden ayrılmaktadır [...] O ortaya koyduğu bazı özelliklerinde dolayı, kendisinden önceki diğer bütün felsefi akımlardan farklı olarak ilk bilimsel felsefe olma unvanını edinmiştir. [...] Felsefe tarihi, felsefenin en yüksek gelişme düzeyi olan diyalektik tarihsel materyalizme erişilmiş olması açısından verimli bir zemindir [...] felsefi düşünce, diyalektik gelişme sürecinde, sürekli daha yüksek bir düzeye ulaşarak diyalektik tarihsel materyalizm olmuştur." Genel olarak bilinen söz konusu özelliklere, bir yazarlar kolektifi tarafından hazırlanan, "Die Struktur der marxistischen Philosophie" başlıklı bölümde yer verilmiştir, *Marxistische Philosophie, Lehrbuch*, Berlin, 1967, Kap. I, 1, c, s.30 vd., Krş. Kusinen, *Age, Principi elementari dei marxismo*, Roma, 1960, vol. I, Fondementi filosofici, s.14, "Un nuovo e superiore gradino nell'evoluzione del materialismo stato il materialismo dialettico e storico. [...] Marx e Engels hanno operato una vera e propria svolta revoluzionaria nella filosofia" (Diyalektik tarihsel materyalizm, tarihsel gelişim sürecinde materyalizmin yeni ve yüksek düzeydeki bir ifadesiydi. [...] Marx ve Engels, felsefe tarihinde gerçek devrimci bir başarıya imza atmışlardı.)

2 Bkz. Marx, Karl, "Zur Kritik des Hegelschen Staatsrecht", *MEW*, Bd.1, s.203 vd; "Zur "Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, Einleitung", *MEW*, Bd.1, s.378 vd; ayrıca bkz. Holz, H. H, *Einheit und Widerspruch, Problemgeschichte der Dialektik in der Neuzeit*, Band 3, Stuttgart/Weimar, 1997, s.243 vd.

kopuşun birliğini ifade eden açıkça tanımlanmış, mantıksal-yapısal bir ifade kullanmıştır; hatta bahsi geçen zıtların birliğinin dönüşüme uğramasını belirli bir yerde ilan etmiştir. Nitekim Marx şunları yazmaktadır:

> Benim diyalektik metodum Hegel'inkinden sadece temelden farklı olmakla kalmaz, hatta doğrudan onunkinin karşısında yer alır.[3]

"Doğrudan karşısında" ifadesiyle ne demek istendiği, Aristoteles'in mantığıyla açıklanmaktadır –unutulmamalıdır ki Marx ve Engels sadece Aristoteles konusunda iyi bir birikime sahip olmakla kalmıyorlardı, aynı zamanda onu (matematikteki mantığından hareketle ve tabii ki önyargılı Aristoteles-eleştirmenlerinden farklı olarak) büyük bir diyalektikçi olarak da görüyorlardı.[4]

Marx, "doğrudan karşısında" ifadesini kullanırken, Aristoteles'in kullandığı ve Yunanca bir terim olan *enantion* terimini (kontra=εναντιον), kullanmıştı. Aristoteles karşıtlar arasında –*antikeimena* (αντικειμενα) fark gözetiyordu: *enantion* – karşıt, *antiphasis* (αντιφασις) –çelişki. Burada kastedilen *enantion* (karşıt) ve *antiphasis* arasındaki farkta, mantıksal terimler olan kontra (karşıt) ve *kontradikt*le (çelişki) eşit görülmektedir. Aristoteles terimleri *Fizik* V, 1 (225 a 12) kitabına dilsel terimler anlamında almakta ve akademi mantığının ihtiyacı açıdan yeterli görmektedir. Ancak gerçek anlamda bunlar arasında bir fark görmekte ve 225 a 12'deki açıklamasından sonra yeni bir farka vurgu yapmaktadır: *enantion* ve *metaxy* (μεταξυ) (arada duran). Farklılıkların birbirinin içine geçtiği geçişler bulunmaktadır –beyaz ve siyah arasında yer alan grinin farklı ton-

3 Marx, "Das Kapital", *MEW*, Bd. 23, s.27.

4 Engels, Friedrich, "Anti-Dühring", *MEW*, Bd. 20, s.19. "Antikçağın Hegel'i olan Aristoteles, diyalektik düşüncenin esaslı biçimlerini incelemişti." Ayırca, "Aslında diyalektik günümüze kadar iki insan tarafından incelenmişti, Aristoteles ve Hegel.", *Age*, s.330.

ları gibi; ve aşırı zıtlıklar da söz konusudur –*eschata ta enantio* (εσχηατα τα εναντιο) zıtlıkların=en uçta yer alanların karşıtlığı, 226 b 26). Bu durumda rakamlar ya tek ya da çifttir, üçüncü bir seçenek yoktur. Ancak devam eden sıralamada en uçta yer alanların farklılıkları saptanmaktadır –*eutheian apechon pleiston* (εθτηειαν απεχηον πλειστον, 226 b 32) –karşıt mekânda yer alanın, "karşı" (*kata topon*-κατα τοπον) terimi de böylece elde edilmektedir.

Fizik üzerinden farklılaşan bu terimler, *Metafizik*'in II. Kitabında da tekrar edilmektedir ki bu ontoloji için çok önemlidir. Aristoteles, karşıtların olanaklı kıldığı ara aşamalarla buna izin vermeyen (*ouden estin ana meson*-οθδεν εστιν ανα μεσον) ilişkiler üzerinden varlıksal ilişkilerin mantıklı biçimlerine kafa yormaktadır. Bunu yaparken de *başka türlü olanlarla farklı olanlar* arasındaki farklılığa dikkat edilmelidir. Başkalık (*heterotes*-ηετεροτεσ), başka türlü olmayı kapsayan bir terimdir. Başka türlü olmanın bir farklı türü ise farklı olmayı ifade eden diğer türlü olmaktır (*diaphora*- διαπηορα), ki bu esas olarak tür, tarz ve analoji açısından ya hem aynı hem de başka türlü anlamında kullanılır.[5] Karşıt olan, "aynı tür içinde çoğunlukla farklılığı olandır".[6] Aristoteles *Metafizik*'teki 5. Kitap'ta (1018 a 27) bahsettiği ifadeye 10. Kitap'ta yeniden dönüyor. "Türdeşlik olduğu, saptanan farklılığın iki varlıkta da özdeş olması durumunda söylenir." (1054 a 30)

Sonra da, karşıtların mantıksallığı açısından, diyalektik tayin edici saptama olarak ifade edilmektedir:

> Karşıt olanlar farklılaşmıştır ve karşıtlık bir bakıma farklı tarzdır [...] Bunun dışında bir başka büyük farklılık daha vardır ki onu karşıtlık olarak ifade ediyorum (1054 b 32 ve 1055 a 5 f).[7]

5 Aristoteles, *Metaphysik*, 1018 a 12 f.

6 Aristoteles, *Metaphysik*, 1018 a 27. Krş. 1018 a 30. "En büyük fark esas olarak tür ve tarzdadır."

7 Aristoteles, *Metaphysik*, 1054 b 30 vd, b 32; 1055 a 5 vd.

Aynı tür içindeki en büyük farklılık, yani *megiste diaphora*, "doğrudan karşıtlıktır", yani *enantiosis*. Marx da özellikle buraya saptamada bulunmakta ve söz konusu karşıtlığın mantıksal ilişki biçiminin muhtevasını açıklamaktadır:

> Hegel'in özerk bir özneye dönüştüğü ve hatta adını da *idea* olarak koyduğu zihinsel süreç, onun dış görünüşünü oluşturan hakikatin yaratıcısıdır. Bana göreyse zihinsel (ideal) olan, maddi olanın insan beyninde dönüşüme uğrayarak yerine geçirilmesinden başka bir şey değildir.[8]

Her iki yöntem de (Hegel'inki gibi Marx'ınki de) aynı türe ait yapılardır, yani aynı hareket biçimlerinin yapısına ki hakikat, sürekli değişim halindeki süreçte duruma göre tarihsel somut şekiller yaratır. Karşıtların zıtlıklarını (*eschata ta enantia*) ise Marx, metaforik bir kılıfla "baş-aşağı-duranı ayakları-üzerine-oturtmak" olarak ifade etmiştir. "Elindeki diyalektiği bir mistifikasyona dönüştüren Hegel, buna rağmen onun genel hareketinin biçimini kapsamlı ve bilinçli olarak ortaya koymuştur. Onda sadece kafası üzerinde durmaktadır. İçindeki rasyonel özü ortaya çıkarabilmek için insanın onu önce mistik kılıfından kurtarması gerekir."[9]

Bunun bir felsefi yöntem olduğu, Marx'ın açıklamasından da anlaşılmaktadır. Söz konusu felsefi anahtar kelimeler, sonradan yazacağı ekonomi politik eserlerin önsözlerinin neredeyse tamamında yer alacaklardır.

Demek ki Marx, felsefi açıdan kendi temel düşüncesini Hegel'inkinin "tam karşıtı" ve aynı şekilde kendi "materyalizmi"ni Hegel'in "idealizmi"nin "tam karşıtı" görmektedir;[10] bu nedenle de diyalektik materyalizm, diyalektik idealizmi tersine çevril-

---

8 Marx, "Kapital", *MEW*, Bd 23, s.27.

9 Marx, aynı yerde.

10 Holz, H. H., "Filosofia speculativa e filosofia materialistica", *Nuovi Annali della Facolta di Magistero dell'Universita di Messina* içinde, Roma, 1983, s.27 vd.

miş bir yapıda yeniden yaratmıştır.[11] Bu nedenle de Hegel eleştirisinin en sonunda, bir Marksist felsefe kazanılmış olacaktır; bu değişimin gerçekleşmesinin tarihsel gelişme makası ise Feuerbacht'tır.[12]

En azından Marx ve Engels söz konusu değişim noktasını bu şekilde algılamışlardı.

> Hegel diyalektiğine ilişkin *eleştirel* ve *ciddi* bir yaklaşım sergileyen, bu alanda gerçek anlamda keşiflerde bulunan ve eski felsefeyi gerçek anlamda aşan tek insan Feuerbach'tır.[13]

Feuerbach, Hegel'in *Tinin Görüngübilimi*'nde ortaya koyduğu yabancılaşma sürecini, öz-bilincin kendi içine dönerek kendine yabancılaşması olarak değil de, bu süreci, kendi varlığına yabancılaşan insanın, öz-bilinç oluşturma süreci olarak görmüştür. Böylece yabancılaşmanın aşılması, artık sadece kendisi olmanın gerçekleşmesi olarak, yani dışsallaştırılanın içselleştirilerek belirli bir öz-bilinç şeklinde yapılandırılması değil, fakat felsefe öncesi, ideoloji öncesi bir varlığa sahip "doğasal" insanın siyasal pratiği olarak yeniden oluşturulmaktadır. Ancak Feuerbach'ta yabancılaşmayı aşan insan, sadece bedensel olarak duyumsayan, yani düşünenden önce gelen insandır. Kendi bilincine varmak {kendisini kurtarmak} söz konusu bireyin kendisine ilişkindir, yani yaratımının köleliğinden kurtulmak siyasal-toplumsal (dolayısıyla dışsal olan) anlamda değil, fakat sadece antropolojik, içsel olarak kavranmaktadır.

Feuerbach'ın Hegel'e yönelik eleştirisinin dayandığı bariyer, yöntemsel olarak kendisini, onun öğretisinde içkin olan diyalektik şemada, yani yadsımanın yadsınmasında ortaya koymaktadır.

---

11 Holz, H. H., *Riflessioni sulla filosofia di Hegel*, Napoli, 1997, s.165 vd; *Einheit und Widerspruch*, Band 3, s. 361 vd.

12 Bu nedenle de *Feuerbach Üzerine Tezler*, genç Marx'ın felsefi gelişiminin son noktasını oluşturmaktadır. Bu andan itibaren de felsefi konumu sabittir.

13 Marx, "Ekonomi-Politik Elyazmaları", *MEW*, Bd 40, s. 568.

> Feuerbach, yadsımanın yadsınmasını, sadece felsefesinin, yani teolojiyi olumlayan (transandantal vs.), onu yadsıyarak kendisi açısından olumlayan felsefenin kendisiyle olan bir çelişki olarak kavramaktadır.

Söz konusu yadsımanın yadsınması konumuna karşılık Feuerbach, canlı ve birey olan insanın "doğrudan ve dolaysız duyumsamasını ve onun edindiği pozisyonu" koymaktadır.[14] Buna karşın Marx, Hegel'in yadsınmanın yadsınması üzerinden "tarihin hareketinin soyut, mantıksal, spekülatif ifadesini bulduğunu" ve şimdi bu ifadenin "insanoğlunun gerçek tarihine, insanın *yaratıcı eylemine, onun ortaya çıkışının tarihine*" aktarılması gerektiğini görüyordu.[15] Bu keşif, insanın bundan böyle sadece duyumsal açıdan izleyen değil, fakat değiştirici pratiğe sahip olarak kavranmasını sağlıyordu –işte tam da bu, her ne kadar hareketin işlemlerini tersten algılıyorsa da, yine de Hegel'in pozitif başarısıdır.

> Hegel'in *Tinin Görüngübilimi*'nin muazzam sonucu (hareket ettirici ve yaratıcı ilke olarak negatif diyalektik) onun, insanoğlunun kendisini yaratmasını, yaratımın yaratıcılığı, vericiliği ve vericiliğin aşılması süreci olarak kavramasıdır, çünkü emeğin özü ve insanın kendisini gerçekleştirmesi, ancak hakiki, gerçek insan, ancak kendi emeğinin bir sonucu olarak kavranabilir.[16]

Hegel felsefesinin söz konusu muhtevasının, yani "modern ekonomi politiğin kavradığı gibi, emeği insanoğlunun özü, kendisini kalıcı hale getirmesinin esası"[17] olarak görmenin karşısında ise diğer bir kavrayış yer almaktadır ki söz konusu süreçte, kendisini aşama aşama geliştiren tinin bir yansıması

14 Marx, *Age*, s.570.

15 Aynı yerde.

16 Marx, *Age*, s.574.

17 Bu sorun için bkz. Lukács, "Genç Hegel", *Werke*, Band 8, Neuwied/Berlin, 1967.

olarak "insan kendisinden verdikçe kendisi için olmaktadır".[18] Marx, gerçeklik ve kavram hakkındaki bu çöküşten sonra Feuerbach'ın eleştirisine katılmakta ancak eleştirisini insanoğlunu toplumsal bir varlık olarak ele alan bir noktadan yapmaktadır.

Hegel'in "tinin" kavram oluşturucu sistemine yönelik eleştiri, bütün Sol-Hegelci akımın ortak başarısıydı. Hegel'in felsefi-tarihsel tutarlılığından vazgeçmek istemeyen söz konusu akım, Hegel'e yönelik eleştiriyi bir bakıma Hegel paradigmasından geliştirmeliydiler.[19]

Feuerbach, Hegel'e yönelik eleştirisinin program ilanı olarak kaleme aldığı *Zur Kritik der Hegelschen Philosophie* (Hegel Felsefesinin Eleştirisi Üzerine) adlı eserinde, rakibini yerle bir ederken yine de ona en büyük saygıda kusur etmiyordu:

> Hegel, olabilecek en yetkin *felsefi* sanatçıdır, onun incelemeleri, *aşılamayacak derecede sanatsal ruhun bilimsel örnekleridir* ve tutarlılığı nedeniyle de *zihnin gerçek eğitim ve öğretim aracıdır* [...] Öğretisi aynı zamanda mantığın da kendisidir [...] Yani Hegel felsefesi, spekülatif-sistematik felsefenin tepe noktasıdır.[20]

Birazdan göreceğimiz gibi Feuerbach'ın eleştirisi tam da söz konusu tepe noktaya, yani onun bir öğreti olduğu iddiasına yöneliktir. Öne sürülen nokta, yapılan tartışmanın düzeyini belirlemektedir. Hegel'in öğretisine ilişkin analoji, dikkat çekici bir sanatsal eserdir: Sanatsal bir eser, onun takipçileri tarafından

---

18 *Tinin Görüngübilimi*'nin basamaklar halinde gelişimi için bkz. Bloch, Ernst, "Subjekt-Objekt", *Gesamtausgabe*, Band 8, Frankfurt, 1962. Aynı şekilde Hegel'de kavramın konumuna, yadsıma kuramı açısından bkz. Holz, H. H., *Riflessioni sulla filosofia di Hegel*, s.85 vd.

19 Hegel'e yönelik sol eleştiri, bir anlamda Hegel öğretisinin yapısal ilkelerinin dönüştürülmesi olarak görülebilir. Bunun işaretini Marx, "ters yüz etmek" metaforuyla ifade etmişti ki bunun üzerinden söz konusu süreç, tarih biçimlendirici birliktelik olarak kavranmaktadır.

20 Feuerbach, Ludwig, "Zur Kritik der Hegelschen Philosophie" *Gesammelte Werke*, Schuffenhauer, Werner (Hrsg.), Band 9, Berlin, 1970, s.32 vd.

yapılacak düzeltme ve hatta değişikliklere rağmen, kendi yapısal düzeyini muhafaza eder.

Aradan elli yıl geçtikten sonra Engels, tartışmanın başlama noktasına ilişkin şunları ifade etmiştir: Hegel öğretisi, "kendisinden önceki diğer bütün öğretilerle kıyaslandığında, hiçbir karşılaştırma kabul etmeyecek derecede geniş bir alanı kapsayarak düşünce dünyasına büyük bir servet yığmıştır, öyle ki bunun çapı, bugün bile herkesi hayretler içinde bırakmaktadır [...] Hegel gelişmenin tayin edici çizgisini tarihin diğer bütün alanlarında aramış ve kanıtlamaya çalışmıştır; o sadece yaratıcı bir deha olmakla kalmamış, fakat aynı zamanda ansiklopedik bir birikime sahip olması nedeniyle her alanda çığır açıcı bir etkide bulunmuştur [...] Hegel'le birlikte felsefenin de sonuna gelinmiştir; şöyle ki hem diğer bütün öğretileri kendi öğretisinde muazzam bir şekilde birleştirmiş hem de bize (her ne kadar bu bilinçlice olmasa da) sistemler labirentinden nasıl çıkacağımızı, dünyanın gerçek pozitif bilgisine nasıl ulaşacağımızı göstermiştir. İnsan, Hegel felsefesinin, şu Almanya'nın felsefeyle bezenmiş ikliminde nasıl devasa bir etkide bulunacağını görmektedir. Bu, Hegel'in ölümünden sonra bile etkisini onlarca yıl sürdürmüş olan muazzam bir zafer gösterisiydi."[21]

Gerçekten de Mart öncesi Almanya'sının (yani 1830-1848 arasında) düşünce dünyası Hegel'in muazzam büyüklüğünün etkisi altındaydı. Toplumsal yarar açısından felsefeyle uğraşan herkes ya Hegelci ya da onun karşıtı olarak Hegel öğretisinin belirlediği koşullara bağımlıydı.

> Bu koşullarda Feuerbach'ın *Hristiyanlığın Özü* ortaya çıkmıştı. Bir anda bütün çelişmeyi ortadan kaldırarak materyalizmi yeniden oraya buraya sapmadan doğrudan tahtına oturtmuştu. Doğa, felsefeden bağımsız olarak varlık göstermektedir; biz insanlar ve

21 Engels, Friedrich, "Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosopie", (*Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu*), *MEW*, Band 21, s.269 vd.

> hatta doğanın diğer bütün ürünleri onun sunduğu zeminde gelişmektedir; doğadan ve insanlardan başka bir varlık yoktur ve dinci zihnimizin yarattığı yüce varlıklar, varlığımızın fantastik yansımasından başka bir şey değildir. Bariyer yıkılmıştı; sistem yıkılmış ve bir kenara atılmıştı ve zihnin bir imgesi olan çelişme çözümlenmişti. –İnsanın bu kitapla ilgili bir fikre sahip olabilmesi için söz konusu kitabın özgürleştirici etkisini bizzat şahsen yaşaması gerekir. Coşku genel olarak her yerdeydi: Bir anda hepimiz Feuerbach'çı olmuştuk.[22]

Engels, Feuerbach'ın "öncü düşünür" olarak yol açtığı ve bütün bir kuşağın etkilendiği kopuşu böyle anlatmaktadır. Ancak ilkesel açıdan, dinsel hayalciliğe yönelik ideolojik eleştirinin daha da ileriye götürülmesi anlamındaki bağlantı bakımından Feuerbach materyalizminin etkisi soluklaşmaya başlamıştı. Bu eleştiri, Aydınlanma sürecindeki din eleştirisinin (batıl inancın, papaz aldatmacasının, tanrısal olduğu varsayılan şeylerin tarihsel olgular olduklarına dair bulguların, cennetteki yaşama dair projeksiyonların vurgulanması) bir devamı olarak algılanmıştı.[23] Kendisini din eleştirisiyle sınırlayan eleştiri, söz konusu felsefenin sadece tepki toplayan yüzeysel ideolojik kısmına dokunmuş olur. Eleştirinin daha da derine inen önemli bir boyutuna dokunulmamış olur. Çünkü din eleştirisinin felsefi temeli, dinci fantezilerin açığa çıkarılmasında değil, fakat spekülatif felsefenin ters yüz edici karakterinin ortaya çıkarılmasında yatmaktadır.

Din eleştirisi kendisini Hegel'e yönelik eleştiriyle meşru kılmaya çalışmaktadır; ama Hegel eleştirisinin tutarlılığı,

---

22 Engels, *Age*, s.272.

23 Fransız Aydınlanmasının batıl inanca ve din adamlarının aldatmacalarına yönelik geliştirdiği polemik içerikli argümanları. İncil'in inanca dair unsurlarının tarihsel olduklarına dair polemiği daha önceden Spinoza, *Tractatus Theologico-Politicus*'ta yürütmüştü. Antropolojik unsurlarsa Ksenofon'a kadar geriye götürülebilir, bkz. Diels-Kranz, *Fragmente der Vorsoktartiker* (Sokrates Öncesi Felsefe Fragmanları), B 14-16.

dinin antropolojik düzlemde kabul edilip edilmeyeceğini de belirleyecektir. Bu değerlendirme sonradan yapılan bir değerlendirme değildir; bunu bizzat Feuerbach'ın cümlelerinden alıyoruz; aynı zamanda bir teolog olan J. Müller, *Hristiyanlığın Özü*'ne ilişkin yazdığı incelemede, Feuerbach'a ait olan bir cümleye yer vermektedir: "Çalışmamın yönünü belirleyen olgu, onun {*Hristiyanlığın Özü*} genel anlamda yüksek bir felsefe içermesindedir."[24]

Feuerbach'ın din eleştirisinde gösterdiği gibi, Tanrı adına söylenen her şey, aslında insani özelliklerin yüce bir varlığa atfedilmesinden başka bir şey değildir. Tanrı sevgidir –hayır, sevgi dolu olan insanın kendisidir; ve tersinden, insanoğluna atfetmediğimiz bir duyguyu, çünkü biz sevgiyi düşünemeyiz, Tanrıya atfediyoruz; yani hissettiğimiz ve ona uygun olarak davranmak istediğimiz belirli ve kendine has sevgiyi, evrenselleştirerek genele yayıyoruz. Tanrı onu ya da öbürünü sevmez, o, *sevginin timsalidir*. Diğer nitelikleri de aynı şekilde betimliyoruz: Tanrı her şeye muktedirdir ve mutlak adildir. O herhangi bir varlık değildir, varlığın *kendisidir*.[25]

Bütün bunlar insan varlığının özellikleridir, ancak bunlar, gerçek anlamda sadece belirli nitelikte ve belirli bir insanın belirli bir anlamdaki özellikleridir. Bu özellikleri taşıyıcısından ayırdığınız anda düşüncenin salt soyutlaması ve kendisi olarak da kavram oluşturucudurlar. Kavramlar, kelimelerle, yani dilsel işaretlerle ifade edilirler. Diyelim ki herhangi bir şeyden çok etkilendim, örneğin bir ağaçtan; o düz, yüksek, yaprakları yeşil, gövdesi sert ve pürüzlüdür vs. Eğer onun bıraktığı etkiyi anlatmak istiyorsam, örneğin bir kavağı tarif edeceksem, o

24 Feuerbach, Band 9, s.180 (*Hristiyanlığın Özü*'ne dair aydınlatıcı bir teolojik değerlendirme).

25 von Canterbury, Anselm, *Proslogion, Opera omnia*, Band I, Edinburgh, 1942, s.102 vd. Tanrı "ondan daha yüce düşünülemeyen varlıktır" ve "aynı şekilde o, olmayan varlık olarak düşünülemeyecek şeydir."

zaman söz konusu özgün ağacın niteliklerini ardı ardına saymam gerekecektir. Ve söz konusu kavağa ait olan başka özellikler, örneğin konumu, çevresi, yaşı ve daha birçok şey olacaktır. Duyularımla algıladığım ne varsa, düşüncede bunlar ifade ve "nitelik" zincirlerine dönüşmektedir. Demek ki kavramlara, sadece duyular üzerinden algıladığım nitelikler zinciri üzerinden ulaşabiliyorum.

> Düşüncelerimi açıklarken, onları tarihte de yaratmış oluyorum; bana zamandaşlık olarak gelen şey, geleceğin ötesine bir bakıştır ve şu andakine dönüşmektedir. Yaratılması gerekeni var etmeden gerçekleştiriyorum, onu zihnimde yaratarak, henüz yaratılmamış olanı da soyutlamış oluyorum.[26]

Algıladığımız bütünlüklü duyumsamaların parça haline getirilmesi, zihnimizin bir görevidir. Mantığımız analiz etmekte, karar vermektedir. Duyumsananların etkisini cümle yapılarına o çevirmektedir. Esinin bana doğrudan verdiğini, o yaparak göstermektedir -tekil olanların ve bağlantıların kanıtlarıyla gösterilmesi. Şeyin özü kendisini yaratımın biçimiyle ortaya koymaktadır.

> Nitekim bir zemine sahip olan bu süreç, zorunlu bir süreçtir; ancak aynı zamanda o, ortaya çıkan şeyle de ilişkili, uygulamacının düşünceleriyle ve düşüncenin kendisiyle, yani içsel düşünceyle de bağlantılıdır.[27]

Felsefe, söz konusu sürecin bir yansımasıdır; o duyumsanan algıların düşüncedeki nedenlerini ve ortaya konuş tarzını inceler. Şeylerin maddi varlığını niteliklerinin üzerinden algılarken ve onları özerk şeyler olarak incelerken, cümlenin özünü de kelimelerde yakalar ve böylece özne de bir X'e dönüşür. X uzamıştır, yeşil yapraklı ve pürüzlü gövdeye sahiptir

26 Feuerbach, *Kritik*, s.9-25.

27 Feuerbach, *Age*, s.26.

vs. Yüklemler düşünceye dönüşürler; bundan sonuçlar çıkaran Platon, şeylerin *idea*larla bağlantıları üzerinden varlıklar olduğuna hükmetmişti –yani kavak, uzun ve yeşil yapraklı olma *idea*sıyla vs.

Söz konusu modeldeki özne ve yüklem ilişkisinin karakteri, felsefenin ters yüz edilmiş karakterinin yansıması olmaktadır: Böylece yüklemler esas varlıklar olmakta, özne onun bir ürünü, varlığı olmaktadır. (Feuerbach'a göre) Hegel, felsefede ters yüz etmenin son temsilcisiydi; o bütün dünyayı, belirlenen kavramların sıralamasından, *idea*ların birbiriyle bağlantısından türetiyordu; çünkü ona göre hakikat mutlak *idea* idi.[28]

*İdea*lar ve kavramlar soyut şekillerdir.

> Soyutlama, doğanın özünü *doğanın dışına*, insanın özünü, *insanın dışına*, düşüncenin özünü *düşünce etkinliğinin dışına* koymaktır. Hegel felsefesi, öğretisini bütünüyle soyutlama üzerine inşa ettiği için insanı da *kendisine yabancılaştırmıştır*.[29]

Yabancılaşma, elinden çıkarma (*Entaeusserung*), insana ait olan şeyin onun dışına çıkarılması, ondan bağımsızlaştırılması ve hatta onun, ona hükmeden bir şey olarak algılanmasıdır. Marx bunu *fetişçilik* kavramı altında incelemişti.[30] Feuerbach, Hegel felsefesinin yapı bozumunda din eleştirisindeki yöntemi izlediğini belirtmişti:

> Spekülatif felsefenin reformcu eleştirisinin metodu, daha önceden *Din Felsefesi*'nde yapılandan farklı değildir. Dolayısıyla daima yüklemi özne ve özne olarak da nesne ve ilke haline ge-

28 Burada Hegel'e ilişkin değerlendirmenin doğru olup olmadığını araştırmak niyetinde değilim. Hegel'den sonra gelen kuşağın onu nasıl algıladıklarını ortaya koymaya çalışıyorum. Söz konusu Hegel eleştirisinden hareket ederek bir Hegel değerlendirmesi yapan herhangi biri kuşkusuz Hegel öğretisini yeniden yapılandırırken çok farklı bir sonuca ulaşabilir. Krş. Holz, H. H., *Einheit und Widerspruch, Problemgeschichte der Dialektik in der Neuzeit*, Band 3, s.81; *Riflessioni sulla filosofia di Hegel*, aynı yerde.

29 Feuerbach, *Thesen zur Reformation der Philosophie*, Band 9, s.247.

30 Marx, "Kapital", *MEW*, Band 23, s.85 vd.

> tirebiliriz –demek ki spekülatif felsefeyi sadece ters yüz ederek, örtüsüz, saf, apaçık gerçekliği elde etmiş oluyoruz.[31]

Hegel eleştirisi mantıksal olarak önceliğe sahiptir. Çünkü:

> [...] Hegel'in *Mantık*'ı, akla ve şimdiki zamana uyarlanmış, mantık haline getirilmiş teolojidir. Nasıl ki ideal olanın ya da hakikatin kavramsal soyutlanması olan teolojideki tanrısallık varsa, her belirlenim ve her sonlu olanda da "mantık" var.[32]

İnsanoğlunun kendine yabancılaşmasının mantıksal şekli ki bunun karşılığı yabancılaşmış düşüncedir, kendisini kaçınılmaz ve genel olarak dinsel tasavvur biçiminde ortaya koyar.

> Teolojinin özü, insanın *transandantal* olana, insanın insan varlığının dışına itilmesidir; Hegel'in *Mantık*'ının özüyse transandantal düşünceyi, insanoğlunun düşüncesini, insanın dışına konumlandırmasıdır.[33]

Onu ters yüz ederek aşmış olmayı nirengi noktası haline getiren Feuerbach, geleceğin felsefesinin nasıl reforma tabi tutulacağının yöntemini de açıklamaktadır.

31 Feuerbach, *Age*, Band 9, s.249. Yüklemleri değil, bütün yüklemsel kavramları; X öznesinin bütünsel maddeselliğinin kavramı olarak.

32 Feuerbach, *Age*, Band 9, s.245.

33 Feuerbach, *Age*, Band 9, s.246.

Hegel Eleştirisinin Yapısal Şekli



Hegel felsefesi duyumsal bir kesinlikle başlamaktadır.[1] Diğer bütün canlı varlıklar gibi insanoğlu da ilk temasla birlikte duyumsal izlenimlere sahip olur; sadece kendi bedeni dışında ve üzerinde etkide bulunan nesneler değil; aynı zamanda yüzeyine dokunabildiği ve temas halinde hissettiği kendi bedeni hakkında da: Hoşlanma ve acı, tutku ve tiksinme, haz ve hazzetmeme.[2] Nesneler bize şeyler olarak görünürler, bedenimize ve varlığımızın en uç noktasında –dışımızdaki bir varlık ve direnç gösteren bir yabancı madde olarak etkide bulunurlar. *Dışsal varlığın* anlamı da budur.

Kendi bedenimizin bize dışsal bir varlık gibi gelmesi ve kendi içimizdeki deneyimleri, sanki yabancı biri yapıyormuşçasına algılamamız, bilincimizin bedensel "ben"den farklı ve bütünüyle ayrı bir şey olması şeklinde de anlamlandırılabilir; bir bakıma biz, iki farklı ontolojik mevcudiyeti olan, iki dünyanın, yani hem *düşünen tözün* (*res cogitans*) hem de *dışsal varlığın* (*res ex-*

1 Hegel, "Phaenomenologie des Geistes", *Gesammelte Werke*, Band 9, Hamburg, 1980, s.63 vd; Wieland, Wolfgang, "Hegels Dialektik der sinnlichen Gewissheit", Fulda, H.F/Herich, D., *Materialien zu Hegels Phaenomenologie des Geistes*, içinde, Frankfurt, 1973, s.67 vd.

2 Meyer, Charles, *Leben der Sinne-Urspung des Lebens*, Frankfurt/Berlin, 1961; aynı yazara ait, *Der Mensch-Geist oder Materie*, Frankfurt/Berlin, 1961.

tensa) parçası olabiliyoruz.[3] *Res extensa*'yı tıpkı kendi bedenimiz üzerinde etkide bulunan yabancı nesneleri duyumsamamız gibi duyu organlarımız üzerinden algılayabiliriz.

Ancak duyular yanıltıcı olabilirler. Antikçağ'dan bu yana duyulara yönelik güvenilirlik bir tartışma konusudur; çünkü bunlar bizi ahmak yerine koyabilirler.[4] Ancak yanılma *olasılıkları*, ne ilkesel olarak yanılmanın doğruluğunu ne de doğru duyumsamanın bir yanılgı olduğunu gösterir. Doğruluk veya yanlışlık kararın niteliğiyle ilgilidir, karar duyumsamayla değil, fakat özneyle ilgilidir; duyumsanan etki bir etkidir ve bu haliyle olgusal açıdan her zaman "doğrudur". O nasıl görülüyorsa, öyledir –ancak kesinlikle şahsi ve özneldir. Fakat üçüncü bir referansın alınmasıyla, yani bir başkası üzerindeki etkisiyle söz konusu algı {izlenim} da tartışmalı hale gelir.

Hegel duyusal algıya yönelik itirazın yapısal zayıflığını keşfetmişti. Duyusal algıya yönelik eleştirinin karar düzleminde yapılması *metabasis eis allo genos*'tur* ki bu tutum, kararı sonuçtan çıkarmaktansa onun önceliğinden hareket etmektedir. Hegel'se buna karşın duyusal algının kesinliğini onun kendisinde yanlışlamaya, ona içkin olarak girişmiştir; o, duyusal algıların ilkesel ve aşılamaz olan hafifliğini ve oynaklığını gözler önüne sermiştir. Şu anda *burada* olan şey, farkında olduğum *söz konusu* şeydir ve her hareketle birlikte, o başka bir şey olmaktadır. Şu anda burada olanı sabitleyemiyorum, çünkü o, her an hareket halinde olması nedeniyle saptadığımdan ve ifade ettiğimden farklı bir şey olmuştur. Bütünlüklü süreci koordinasyon sisteminde göstermek gerekirse, burada ve bu andalığı,

---

3 Plessner, Helmuth, "Die Stufen des Organischen und der Mensch", *Gesammelte Schriften*, Band 4, Frankfurt, 1981; *Zum Cartesischen Dualismus*, (Kartezyen Düalizme), s.78 vd; *Zur exzentrischen Positionalitaet des Menschen* (İnsanın Dışsal Konumu), s.360.

4 Krş. Hankinson, R.J., *The Sceptics*, Londan/New York, 1995.

* Elmalarla armutları bir tutmak anlamında. *–çev.*

değişken (ve sürekli kimliksel değişiklikle) bir eğrinin teğetinin dokunma noktaları olarak kavrayabiliyoruz.

Duyular kesin bilgiler iletmezler. Bunu Kant da söylemişti; bunu da duyumsama üzerinden kavramlara ulaşmak isteyen insanoğlunun doğuştan gelen bilgi edinme özeliğini, onun dışsal varlıkları algılayan transandantal duyumsamasına bağlamıştı.[5] Hegel, söz konusu öznel otoriteye biat etmemişti. Bu nedenle de Hegel, bilmenin yapısını, birbiriyle bağlantılı aşamaların sonunda duyumsamanın yapı taşlarından edinmeyi planlıyordu. İşte bu, *Tinin Görüngübilimi*'nin başlangıcının anlamıdır. İnşa sürecinde binanın tektoniği de açığa çıkmaktadır. Her adım, diğerleriyle ve diğerlerinin üzerinden birbiriyle bağlantılıdır. Sonuç, başlangıcı içerirken, başlangıç da henüz tohum halinde sonucun özünde yer alır.[6] Düşüncenin henüz gelişmemiş olan biçimi kendisini duyularda açığa vurur; şu andaki duyumsamanın bir ifadesi olan düşünce, esas varlığın sürecinde aşılmış olur. Duyumsama esnasında ortaya çıkan algı, kavramlaşma sürecinde koşullara göre farklı şekiller alır.

Gerçekliğin yapısına dair bilgiye böylesi bir yöntemle ulaşılmasına Feuerbach şiddetli bir itirazda bulunmuştu.[7] Gerçi o, Hegel'in, Kant'ın ve Fichte'in öznelliğinin karşısına deneyimin nesnelliğini temel alan düşünceyi koymuştu –söz konusu nesnelliğin kökeniyse hem bize gerçekliği "duyumsatan" hem de bilincimizi belirleyen dış dünyaya ilişkin duyumsamalarımızdır. Ancak Hegel, söz konusu amacını ıskalar.

> Ne olduğunu tam olarak bilemediğimiz şey, en başta gelen değil midir? Nitekim Hegel felsefesi de bunun böyle olduğunu biliyor. *Mantık*'ın başlangıç olarak aldığı varlığın önkoşulu, bir yandan

5 Kant, Immanuel, *Kritik der Reinenvernunft*, 2. Aufl. Riga, 1787, s.195.

6 Hegel, *Phenomenologie des Geistes*, s.20, "Sonuçla başlangıç aynıdır, çünkü başlangıç amaçtır."

7 Feuerbach, Ludwig, "Kritik der Hegelschen Philosophie", *Gesammelte Werke*, Band 9, s.16 vd.

> görüngübilim öbür yandan da mutlak *idea*dır [...] Ancak biçimsel açıdan mutlak idea önkoşul değildir, fakat özsel itibariyle öyledir. Hegel, önkoşul olarak düşündüğü ara aşamaları ve parçaları, *kesinlikle* mutlak idea açısından da *düşünmüştü*. Hegel henüz *bitmemişti*, mutlak ideayı *unutmamıştı*, fakat onu yaratacak ve *onun koşullarını hazırlayacak* çelişkiyi düşünmekteydi.[8]

Böylece Hegel de felsefenin ezeli yanılgısını tekrar etmişti, gerçekliğe dair düşüncenin, diğerine (gerçek hakikat) ait olan düşünceden ortaya çıkmasını sağlamamış, fakat kendisinde, yani düşüncenin kendisinde aramıştı.

> Saf düşüncenin öbür şeyi, genel anlamda algısal bilgidir. [...] Yeni felsefelerin hepsi işe kendisiyle başlamaktadır, karşıtlarıyla değil. [...] İdea kendisini *diğer gerçek* üzerinden yaratmaz/ikna etmez (ki diğeri, mantıksal olarak ampirik-somut sezgidir), o kendisini biçimsel, imgesel bir çelişkiden meydana getirir.[9]

Bu nedenle de Hegel, "eski metafiziği"[10] tamamlayandır, fakat aşan değil.

> Dolayısıyla Descartes ve Spinoza'nın yeni felsefelerine yönelik eleştiri -duyusal algıdan doğrudan kopuş ithamı, felsefenin dolaysız önkoşulu ithamının aynısı- Hegel felsefesine de yapılmıştı.[11]

Eğer özne ve yüklemin ters konumları mantıksal düşüncenin ve söz konusu düşünceyi yansıtan felsefenin zorunlu bir hamlesiyse, bu durumda düşünen, söz konusu ters konumlanmayı düşüncesinden ve felsefesinden öylesine, istediği gibi kovalayamaz. Ters konum, ancak ters konumun ters yüz edilmesiyle, yani yadsımanın yadsınmasıyla gerçekleşebilir.

---

8 *Age*, s. 35, 39, 41.

9 Age, s.38 ve 41.

10 Hegel, *Enzyklopaedie der philosophischen Wissenschaften*, 3. Ausgabe, Heidelberg, 1830, § 27.

11 Feuerbach, *Werke*, Band 9, s.42.

> Doğrudan, apaçık ve soyutlanmış insan üzerinden ortaya konmuş insanın özünün aldatıcı olmayan kimliğine, pozitif yolla ulaşılamaz, o Hegel felsefesinden, ancak onun [Hegel felsefesi] *yadsınmasıyla* edinilebilir; hatta o, sadece bu yolla kavranabilir ve anlaşılabilir, tabii ki o, spekülatif felsefenin *bütünüyle* yadsınmasıyla *kavranabilir* ve bunun ona ait *hakikatin* kendisi olup olmadığı anlaşılabilir.[12]

Eğer insanoğlu (bütün varlıklar gibi) tanrının yaratıcılığının bir ürünüyse[13], o zaman var olmanın-varlığı, mantıksal olarak kavramın da yüklemi olur;[14] bu durumda bizlerin birbirini takip eden süreci tersinden okuması lazım: Yüklemler varlığın kendisi değil, fakat yüklem nesnenin bütünlüğünden kaynaklanır:

> Bir varlığın ne olduğu onun işleminden görülür; bir varlığın zorunlu olarak ilişkilendirildiği nesne, onun açığa vurulmuş varlığından başka bir şey değildir.[15]

Böylece yeniden gerçekten varlık gösteren şeylerin tamamı olan hakiki özneye geliyoruz. Bu, duyular üzerinden algılanan ve varlık gösteren tekil maddi tözlerdir; ve düşüncemizde düşündüğümüz her şey, varlığın momentleridir, onun bilinçteki temsilcisidir.

> Düşünce ve var olmak arasındaki gerçek ilişki şudur: Var olmak öznedir, düşünmekse yüklem, ancak bu öyle bir yüklemdir ki öznesinin özünü içermektedir.[16]

12 Feuerbach, *Age*, s.247.

13 Tekvin, Musanın Birinci Kitabı, Bap I: "Ve Allah dedi ki: Suretimizde, benzeyişimize göre insan yapalım" (Alıntı *Kitabı Mukaddes*'in Türkçesinden yapılmıştır. –*çev.*). Tanrı öznedir ve insanlar, onun sözleriyle kendisinin nitelikleriyle donatılmaktadır.

14 Hegel kavramın, "özneliğini, kendisinin ötekinde işlediğini" belirtmektedir. Hegel, "Wissenschaft der Logik", III, *Gesammelte Werke*, Band 12, Hamburg, 1981, s.236.

15 Feuerbach, *Thesen*, s.258.

16 Aynı yerde.

Hegel, düşüncede soyutlanmış yüklemi, duyumsamanın kesinliğinin muhtevası olarak görürken, şaşmaz ve bir defalık belirlenmiş "şu şey"i, yani Aristoteles'in *tode ti*'sini değil, fakat akla gelen herhangi bir belirsiz nesnenin genelliğinin "şey"ini göz önüne getirmektedir. Bana şimdi ve şu anda *böyle-olmaklığın* niteliği olarak gözüken varlık, Hegel'e göre muhteva açısından herhangi bir belirsiz tözle, benim dikkatimi çekmiş "*mevcut-olan*"la yer değiştirebilmektedir.

> Görüngübilimdeki buradaki, benim sabitlediğim buradakinden hiçbir açıdan farklılık göstermemektedir; bu nedenle de o, genel olan olduğunu da kanıtlamaktadır, çünkü o gerçekten de genel olandır; ancak reel olan buradaki, bir diğer buradakinden reel açıdan farklılaştırılmıştır; o *katıksız* buradakidir. [...] Hegel buradakini, yani bize saf düşüncenin nesnesi gibi gelen duyusal bilincin nesnesini çürütmüyor, fakat mantıksal buradakini, yani mantıksal şu anı [...] Duyusal mevcudiyet, şu geçip giden, ancak tekrardan o olandır ve onun yerine bir başka varlık gelmektedir. Doğa *şu* tekil olanı her ne kadar böyle yanlışlamaktaysa da hemen anında kendisini yeniden düzeltmektedir, o kendisinin yerine bir *başka* tekili oturtarak yanlışlamayı yanlışlamaktadır. Bu yüzden duyusal var olma kalıcı olan, duyusal bilince göre dönüştürülemeyen var olandır.[17]

Var olmaklığın mekânsal belirlenimi, burada-var olmaklığın "burada"sını, yani belirli bir zamanda ve yerde belirlenmiş olmaklığı, söz konusu var olmaklığı, öyle-olmaklığın "öyle"sinin niteliğini zorunlu kılmaktadır; sadece belirli bir biçimde var olan, belirli bir zamanı ve mekânı doldurabilir. Burada ve şimdinin belirlenmişliği belirli bir öylenin, yani başka şekilde olmayan öznenin yüklemleridir.

> Sadece belirlenmiş var olma var olmaktır, var olmanın kavramında, mutlak belirlenmişliğin kavramı da içkindir. [...] Eğer var

17 *Age*, s.44 ve 45.

> olmaklığın belirlenmişliğini bir kenara koyarsan, bu durumda bana hiçbir var olmak da bırakmamış olursun.[18]

Duyu organlarımız üzerinden bizi uyaran (ya da duyu organlarımızın ilettiği), belirlenmiş bir nesnenin öyle olmaklığıdır. O doğrudan kendisi üzerinden kesinlik kazanmaktadır –"kesinlikle belirlenmiş olan, kesinlikle kuşku taşımayan, apaçık olan".[19] Belirlenmişliğin söz konusu niteliksel kesinliği, karar vermenin mantıksallığında yüklem olmaktadır, belirlenmemiş "burada" belirlenmişliği yükleyen özne olmaktadır. Duyumsal deneyimin kökeni ters yüz edilmekte, düşüncenin açıklanma biçimi, algılanan var olmaklığın biçiminin yerine geçmektedir; gerçekliğin yansıyan görüntüsü, gerçekliğin kendisiymiş gibi sunulmaktadır –spekülatif felsefenin esası da budur.

İşte burada Feuerbach'ın ters yüz etme yöntemi içkin sınırlarına dayanmaktadır. Deneyimlerimizin maddiliğinin etkileri temelinde duyumsadıklarımızdan hareket ederek sadece tekil şeylerin maddiliğine ulaşılabilir. Çünkü incelenen nesneler her zaman o veya bu tekil şeylerdir, bu hiçbir zaman türün geneli olamaz; tıpkı ilişkilerinin tamamı görülemeyen şeylerde ve hatta görüş açısının sınırlarının çok çok ötesine geçen dünyanın bütüncüllüğünde olduğu gibi. Feuerbach, duyumsamadan hareketle evrensel gerçekliğin nasıl kavranacağı sorusuna değinmeden var olandan hareketle genel var olanın kavramına geçerken, hiçbir sakınca görmeden şu açıklamayı yapmaktadır: "Var olanın var olmaklığının özü doğanın özüdür."[20] Var olmaklığın varlığıyla, doğanın varlığı arasında bir boşluk bulunmaktadır. Bunu Marx hemen fark etmiş ve *Feuerbach Üzerine Tezler*'in birincisinde şöyle formüle etmişti: "Bugüne kadarki materya-

18 *Age*, s.36 vd.

19 Feuerbach, "Grundzüge der Philosophie der Zukunft", *Werke*, Band 9, s.264 vd., burada s.321.

20 Feuerbach, *Age*, s.258.

lizmin (ki Feuerbach'ınki de buna dâhildir) temel zaafı, sorunsalın, gerçekliğin, duyumsamanın sadece nesnenin biçimi veya sezgi olarak kavranmış olmasıdır; yani duyumsal-insansal bir etkinlik, pratik olarak kavranmamasıdır."[21]

Onun açısından bu tez öylesine önemlidir ki onu beşinci tezde bir kez daha ele almaktadır:

> Soyut düşünceyle yetinmeyen Feuerbach, *sezgiyi* de istemektedir; ancak o duyumsamayı pratik ve insansal-duyumsanan etkinlik olarak kavramamaktadır.[22]

Buradan itibaren de altıncı tezde, söz konusu soruna diyalektik dönüşüm kazandırmaktadır: "Bu nedenle öz, sadece 'tür' olarak, içkin, sessiz, birçok bireyi *doğal* yoldan birbirine bağlayan genellik olarak kavranabilir."[23]

Böylece Feuerbach'ın kestirimindeki boşluk da doldurulmuş olmaktadır. Doğa yasaları üzerinden maddenin evrenselliği ve benzer maddesel özelliklere sahip şeylerin aynı yöntemlerle işlenmesi sürecinde doğa gibi insanoğlu da kendisini ortaya koymuş olur. Pratikte herkes kendi etkinliğini yeniden tekrar edebildiği gibi kendisini de taklit edebilir; üretim de bu sayede mümkün olabilmektedir. Toplumsal ilişkilerinin toplamı, üretimin, birbiriyle bağlantılı ve bir amaca yönelmiş bireylerin etkinliğinin işbirliğinin de önkoşuludur. Bu türden ilişkinin kendisi de maddi bir gerçekliktir ki böylece Marx öncesi materyalizmin diyalektik olmayan maddi ilişkiler anlayışı da değişime uğramış olmaktadır.[24] Mevcut maddesel varlığın ontolojik kavramının, varlıksal maddenin göreceliliğine dönüşmesiyle Feuerbach'ın

21 Marx, Karl, "Thesen über Feuerbach", *MEW*, Band 3, s.55.

22 Aynı yerde.

23 Aynı yerde.

24 Holz, H. H, *Dialektik und Widerspiegelung*, Köln, 1983, s.70. Ayrıca aynı yazardan, *Weltentwurf und Reflexion. Grundlegung materialistischer Dialektik*, Stuttgart/Weimar, 2005.

ters yüz etme sistemi işleyebilmektedir. Marx, Feuerbach'ın başladığı şeyi sonuca götürmüştür: Felsefeyi, karşıtında, yani değil-felsefede inşa etmiştir. Eğer kavramlardaki izdüşüm, maddi ilişkilerin yansımasıysa, bu durumda kavramlar salt soyutlamalar olamaz, fakat reel genelin yansımasıdırlar. Bu durumda Feuerbach'ın tam düşünmeden algıya atfettiği cümlesi geçerli olmaktadır: "Bundan dolayı felsefe işe kendisiyle değil, fakat antiteziyle, değil-felsefeyle başlamalıdır."[25]

25 Feuerbach, *Thesen*, s.254.

Felsefi Ara Bağlanti: Adolf Trendelenburg



Varlıkla düşünce arasındaki ontolojik ilişkiye dair Hegel-eleştirisinin merkezinde mantıksal bir argüman bulunmaktadır; Hegel'e yöneltilen eleştiri, onun diğer bütün felsefi öğretilerde olduğu gibi, bir *pettio principii** borcu olduğudur. Felsefe düşüncenin düşünülmesidir, *noesis noeseos***. Eğer felsefenin nesnesi hakikat değil de hakikate dair düşünceyse, bu durumda hakikate dair düşünce, düşüncenin felsefi gerekçesi her zaman hakikatin düşünülmesine kadar sürebilir; dolayısıyla kanıtlanması gereken kavramın ontolojik önceliğinin de, kanıtlama işleminin formülasyonunda sunulmuş olması gerekir. İşte Feuerbach'ın itirazı bu yöntemedir, yani ona göre felsefe, değil-felsefe üzerine inşa edilmelidir. Hegel'in *Tinin Görüngübilimi*'ndeki çıkış noktası, yani onun duyumsal olandan hareket etmesi de söz konusu fasit daireyi kıramıyor; çünkü o, görünürdeki gerçekliği değil, fakat görünür gerçekliğin bilinçteki izdüşümünü başa almaktadır.

Nitekim söz konusu eleştiri, Feuerbach'tan çok önce Trendelenburg tarafından yapılmıştı ve bu konu onun Hegel eleştirisinin ana izleğini oluşturuyordu.[1] Henüz daha ilk genel kavram-

* Kanıtın zemini. *–çev.*

** Düşünceyi düşünmek. *–çev.*

1 Trendelenburg, Adolf, *Logische Untersuchungen*, Berlin, 1840. Trendelenburg'un Berlin Üniversitesi dönemindeki derslerinden bu yana hazırladığı söz konusu kitabı, 1833 yılına, tam da Feuerbach'ın Hegel'den uzaklaşarak eleştirilerini etraflıca

sallaştırma (*Mantığın Bilimi*'ndeki varlık ve hiçlik)[2], deneyimin muhtevasına, ki gerçeklik onun belirlenmesiyle mevcudiyet kazanmaktadır, atıfta bulunduğu andan itibaren belirli bir önkoşulu varsaymaktadır.

> Eğer olmanın düşüncesi önceden hazırlanmış olmasaydı, var olmak ve değil-var olmaktan hiçbir şey olmazdı. Saf varlıktan, kabul edilmiş bir soyutlamadan ve hiçlikten, aynı şekilde yeniden kabul edilmiş bir soyutlamadan bir anda durup dururken olmaklık meydana gelemezdi, bu somutluk, hayat ve ölüme hükmeden görüş olmazdı.[3]

Ancak gelecekte olmak, her zaman varlığın genişlemesinde/birbirinden uzaklaşmasında, ister uzamda, isterse zamanda, yani farklılıktan meydana gelen görüntüde ifadesini bulur ve böylece hakiki mevcudiyetini kazanır. Trendelenburg sürekli düşünceden nesnelere geçmeye, ki bu düşüncenin muhtevasıdır, dikkat çekerek Hegel felsefesindeki kavramsal yapıyı çökertmek istemiştir.

> Ama bakın ne oluyor; sadece kendisi olmak isteyen saf düşünce, bu haliyle, tek başına ilerleyemiyor; o attığı ilk adımda belirli bir uzam ve zamanı içeren görüntünün momentleri olarak fark edilmektedir; demek ki dış varlıktan bütünüyle kopmuş ve saf şey mümkün değildir.[4]

---

açıkladığı kırılma döneminin ortasına denk gelmişti. Onun Trendelenburg tarafından teşvik edildiğini neredeyse kesinlikle tahmin edebiliriz. Aynı şekilde Marx ve Engels'in de dönemin felsefi açılımlarını ve özellikle de Berlin çevresindeki gelişmeleri günü güne takip ettiklerini düşünebiliriz. Ancak onun zorunlu olarak akademik biçimde yazılmış Hegel eleştirisi, Feuerbach'ın etkin ve ses getiren incelemesinin yanında soluk kalmıştır. Çok önceleri Galvano della Volpe ve Nicolao Merker, Trendelenburg'un önemine dikkat çekmişlerdi.

2 Hegel, "Wissenschaft der Logik", *Gesammetle Werke*, Band 11 ve 12, Hamburg, 1978, ve 1981.

3 Trendelenburg, *Age*, s. 25 vd.

4 Trendelenburg, *Age*, s. 27.

Bundan da şu sonucu çıkarmaktadır:

> Dolayısıyla söz konusu uzamsal hareket, bir kez daha önkoşulsuz mantığın önkoşulu olmaktadır. Bununla ne kadarının gizliden geçirildiğini söylemek mümkün değildir [...] Söz konusu hareket, şu haliyle bile en ufak kıpırdanmada, doğrudan sezginin ortaya çıkacağı bir görüntü yaratmaktadır. Böylece, ihtiyaç duyduğunda belirli bir imgeye sahip olan saf düşünce, ilkesi gereği mağrur soyutlamaya geri çekildiğinden söz konusu imgeyi kendisinden uzaklaştırıyor.[5]

Eğer işe başlangıçta kavramsal bir boşlukla başlarsanız, diyalektiğin mantıksal araçları, mutlak *idea*ya ulaşmak için söz konusu boşluğu hakikatin muhtevasıyla doldurmaya yetmiyor. Düşüncede, düşünme etkinliğinden önce düşünce üzerinden üretilemeyen belirli bir ön zeminin olması gerekir. Düşüncenin düşüncesi olan felsefe, kendisinin olmadığı belirli bir zemin üzerinde durmak zorundadır.

Eğer düşünce, cismani imgelerin belirdiği belirli bir biçimden bahsediyorsa, o anda söz konusu biçime bürünmüş ve onunla bütünleşmiş bir madde söz konusudur.[6] Ancak Trendelenburg, Aristotelesçiliğin gereği olarak, oluşmakta olanın oluşma sürecindeki maddiliğine sımsıkı sarıldığı ve bir bakıma mantığı oluşmakta olanın cebirine dönüştürdüğü için, Hegel öğretisinin dışına çıkamamaktadır.[7] Onun eleştirileri,

5 Trendelenburg, *Age*, s. 29.

6 Trendelenburg'un "Aristotelesçilik"inin kökeni de burada yatmaktadır. O Hegel'i, "kavramsal gelişmenin belirlenmesi"nde kullandığı Ansiklopedik metodu kavramın saf formalizmi olarak (yani idealistçe) geliştirmekle, dolayısıyla bununla nesnelliğin maddesel kökenini perdelemekle suçlamaktadır. Genç Hegelciliğin eleştirisinin, özellikle de Feuerbach, Marx ve Engels'in eleştirilerinin tayin edici noktası da budur. Hegel'de söz konusu yapısal sisteminde derinden akan bir başka akımın olup olmadığı tartışmasını bir kenara bırakalım. Bunun için bkz. Holz, H. H., *Einheit und Widerspruch*, Band 3 ve aynı yazara ait, *Riflessioni sulla filosofia di Hegel.*

7 Söz konusu yakınlığı, Hegel'e karşı olan Theodor Ziehen de doğru bir şekilde fark etmişti: "Trendelenburg, Hegel'e yönelik sert polemiklerinden sonra, kendisinden beklenmeyecek bir şekilde 'yapısal hareket' öğretisiyle Hegel'e yakın durmaktadır. [...]" *Lehrbuch der Logik*, Bonn, 1920, s. 202.

pozitivistlerin ve Kantçıların yaptıkları gibi Hegel'in deneyimin sınırlarını aşan spekülatif tarzına, yani Hegel mantığının metafizik içeriğine değil, fakat nesnel idealizmin abartısına, maddenin hareket tarzından kopuk bir şekilde geliştirilebileceği düşünülen kavramın hareketine (dolayısıyla felsefenin yapısal sistemine) yöneliktir. Bu arada Trendelenburg'un bazı görüşleri Hegel'in materyalistçe okunmasına yaklaşmaktadır ki bunu Lenin'de de görüyoruz:

> Bazıları Hegel'in doğa felsefesini, uygulamalı mantık olarak nitelendirmişlerdir; nitekim doğa felsefesinde mantığın soyut kategorileri somutlanmaktadır. Ancak konu birbirine terstir. Mantık, iddia edildiği gibi, saf düşüncenin bir ürünü değildir; fakat birçok yerde önde duran sezgidir, doğanın öncellenmiş soyutlamasıdır.[8]

Kavramın görünenlerin toplamının soyutlaması olduğunu (tek bir görünenin değil) tabii ki Hegel de görmüştü. Onun açısından kavramın basit sezgiden farkı, ki o her zaman tekile ilişkindir, onun yüksek derecede gerçeklik içermesidir. Kavramda, bir şeyin birbirinden farklı unsurlarına ilişkin belirli bir görüş birleşik bir şekil alırken, söz konusu şeyin varlığının özüne dair kimlik de kendi töz ve aktarılmış görüntüleriyle öne çıkar.[9] Hegel'in öylesine ortada duran bir varlıktan ona ait kavrama geçerken bilgi kuramının yapısına sadık kaldığını, Trendelenburg da teslim etmektedir:

> Mantıkta, bir varlıktan hareketle onun özüne ve özünden de kavramına doğru derinleşilirken ileriye doğru izlenen hat, aslında

8 Trendelenburg, *Age*, s. 68. Ayrıca bkz. Lenin, *Werke*, Band 38, s. 225 vd., "Über das Verhaeltnis von Idee und Natur"; Mantık ve deneyimin ilişkisini "ters çeviren" konseptin bütünlüğüne dair bkz. Lenin, *Age*, s. 79 vd. Lenin, Hegel'den şu alıntıyı yapmaktadır: "Bilinç, 'doğal ve düşünsel hayatın gelişmesine dair her şeyde olduğu gibi' mantığın muhtevasını belirleyen saf özün doğasında ortaya çıkar". Lenin bir kutucukta buna ilişkin şunları belirtir: "'ters yüz etmek': Mantık ve bilgi kuramı, 'doğal ve düşünsel yaşam temelindeki gelişmeden' çıkarılmalıdır."

9 Holz, H. H., *Einheit und Widerspruch*, s. 106 vd. Aynı şekilde, *Riflessione*, s. 85-120.

> zeminde geriye doğru bir derinleşmedir ki bu yol insanoğlunun düşünce biçimiyle uyumludur; çünkü onu birinci aşamada yaratan doğayken ikinci aşamasındaysa onu bilen ruhtur.[10]

Trendelenburg'un itirazı, Hegel'in bilgi kuramı açısından meşru olan bir yönteme ontik açıdan itibar etmesi ve kavrama sanki gerçek *varlıkmış* gibi özel bir konum atfetmesidir. Hâlbuki süreç tam tersinedir. Çünkü kavramda düşünsel olarak saptanan şey, söz konusu nesnenin bütünlüğünde baştan itibaren vardır; ve şeyin bilgisine basamak basamak ulaşılırken, parçalarına ayrıştırılırken analiz edilmektedir ve nitelikleri de burada öne çıkmaktadır.

> Bir şeyi kavramak istiyorsak, ondan arta kalan kavramı incelememiz gerekir; kavram onun özünü belirlerken öz de kendisini onun varlığında ortaya koyar.[11]

Kavramın oluşması için öne sürülen önkoşul, nesnenin kapsayıcı bütünlüğüdür; kendi halinde duran nesneye ait kavram, ancak ilerleyen süreçte, her biri nesnede "okunabilen" niteliklerin ortaya çıkmasıyla oluşmaktadır.

Bu açıdan bakınca, kanaatimce Trendelenburg'la Hegel arasında herhangi bir çelişki gözükmüyor. Onun, düşüncenin hareketine ilişkin açıklamaları, yani varlığın (bir bütün olarak) spekülatif bütünlüğünün ifadesi olan yüklemsel bir cümlenin şık olmadığını belirtmesi, Hegel'in görüşleriyle uyumludur.[12] Trendelenburg sadece, eylemden spekülatif düşünceye geçerken bunun bir ters yüz edilmiş ilişki olduğunun bilinmesini talep etmektedir. Kavramsal aşamadaki düşünceye, söz ko-

---

10 Trendelenburg, *Age*, s. 78 vd.

11 Aynı yerde.

12 Hegel, "Wissenschaft der Logik, Die Lehre vom Sein, (1832)", *Gesammelte Werke*, Band 21, Hamburg, 1983, s. 82: "Daha işin başında şu açıklamayı yapmak gerekir, bir kararı bildiren cümlenin spekülatif hakikatleri ifade ederken kullanılması pek şık değildir."

nusu nesnenin kendi gerçekliği içindeki durumu değil, fakat soyutlanmış imgesinin düşüncedeki görüntüsü yansımaktadır.

> Eğer o (diyalektik metot) kabul edildiği gibi, deneysel bilimler tarafından varsayılıyorsa, o zaman onun yöntemi, onsuz hiçbir anlam ifade etmeyen koşullardan önce gelir; dolayısıyla da sözüm ona mutlak metot da yabancı bir temel üzerinde yükselmiş olmaktadır. Diyalektik metodun, deneysel bilimlerin edindikleri ilkeleri içerdiklerine dair kanıt hiçbir yerde gösterilememektedir (aslında buna açık hiçbir kapı bulunmamaktadır), yine aynı şekilde diyalektik metotla, deneysel bilimlerin birbiri içinde eriyerek bir bütün oluşturdukları da hiçbir yerde gösterilememektedir.[13]

Trendelenburg'un, Feuerbach'ın programatik olarak ifade ettiği ve Marx'ın da olgulara yeni bir bakış açısı getirerek yanıt verdiği sorunsala ne kadar yaklaştığını görüyoruz. Trendelenburg, "diyalektik metoda", onun "kendisinden başka bir şeye sahip olmayan salt çıplak kavramdan başka bir şeyi hesaba katmadığını" düşünmesinden dolayı daima karşı çıkmaktadır. Bu demektir ki:

> Sözüm ona kavram, kendi derinliğinde yatanı yüzeye çıkarırken, içinde hiçbir parça tek başına olmadığı, fakat her düşüncenin, bütünlüklü bir zincirin yaşamsal halkaları olduğu dünyayı da yaratmış olmaktadır. [...] Diyalektik metot en yüksek olanı amaçlamaktadır.[14]

Böyle bakınca diyalektik, mutlak idealizmin dünyaya bakış açısının ilkesi ve klasik metafiziğin de tamamlanması olmaktadır. Böylesi bir Hegelciliğe bütün bir *Mart Öncesi* eleştirel felsefe karşı çıkmıştır.[15] O, gelişme sürecindeki kavramın sözüm ona özerkliğini tanımaktadır. Ancak diyalektik, "dışta

13 Trendelenburg, *Age*, s. 81.

14 Trendelenburg, *Age*, s. 94 vd.

15 Umarım, Hegel'in bir dikkatsizliği olan bu yanlış anlaşılmayı göstermişimdir. Krş. *Einheit und Widerspruch*, aynı yerde; *Riflessioni*, aynı yerde.

kalan bütün anlayışların ilkesini, mekânsal hareketin imgesini sessiz sedasız bir şekilde önkoşul olarak varsaymaktadır. Ancak söz konusu ilk adımlar, devasa ve anlaşılacağı gibi gizli yardım olmadan atılamıyor. Bunu takip eden açıklamalarsa daha berraktır. Saf düşüncenin ürünleri, sanki bir dayanakları varmış ve onsuz yaşayamayacaklarmış gibi, ama hissî açıdan bir ferahlık getiren mekânsal bir karşıt imgeyi gizlice edinmektedirler."[16]

Trendelenburg, sezginin düşünce karşısındaki karşıtlık olduğu konusunda herhangi bir hayal kurmuyordu. Sezgi, düşünce gibi belirli bir bilinç halidir, *res cogitans*'ın bir türevidir. *Res cogitans*a yol açansa *res extensa*'dır.* Kendi halinde olan varlığın muhtevası olan şey sezginin içerdiği şeydir ve bu aynı zamanda düşünceye karşıt olan şeyin türevini oluşturur. İşte bu varlıktır ve onunla düşüncenin ilişkisi bilgi kuramının sorunsalıdır.

> Bilgi edinmek her zaman varlığı kavramaktır [...] Düşünmek ve var olmak birbirine karşıttırlar. Düşünce, kendisi olmayan varlığın içine nasıl akabiliyor ya da varlık hiçbir ilişkisinin olmadığı düşünceye nasıl girebiliyor?[17]

Ardından da onu ilginç bir formülasyon takip ediyor: "Düşünce varlığa nasıl geliyor? Varlık düşünceye nasıl girmektedir? Bu soruları, temel sorular olarak tanımlıyoruz."[18]

16 Trendelenburg, *Age*, s. 94 vd.

* Düşünen töz ve dışsal varlık. *-çev.*

17 Trendelenburg, *Age*, s. 102, 103.

18 Trendelenburg, *Age*, s. 105 vd.; Engels, Friedrich, "Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deuteschen Philosophie", *MEW*, Band 21, s. 259 vd., burada s. 272. "Yeni olan bütün felsefelerin temel sorusu düşünce ile varlık arasındaki ilişkidir." Engels'in felsefeyi popülerleştiren bir otodidak olduğu suçlamasında bulunanların kaçırdıkları nüans, onun, döneminin felsefi tartışmalarının kavramlarına tamamen bağlı kaldığıdır. Ayrıca Trendelenburg, ifadesini daha da belirginleştirerek "özellikle en yeni" demektedir ve böylece modern öncesiyle (Descartes öncesi) modern (Descartes sonrası) akımların yapısal farklılıklarından kaynaklanan sorunsalı dikkate aldığını göstermektedir.

Varlık ve düşüncenin birbirinden bütünüyle farklı olduklarının saptamasıyla yetinmeyen Trendelenburg, varlıkla düşünce alanlarını birbiriyle ilişkilendirecek ortak mantıksal bir ilke aramaktadır.[19] Antikçağ öğretilerinde yapıldığı gibi, bir şeyi benzeri üzerinden kavrama örneğini uygulayarak varlıkla bilinç arasındaki ilişkiyi inceleyecek bir modelin yapısal kuramının ontolojik alanına da girmiş olmaktadır.

Buna rağmen hemen yeniden amacının gerisine düşmektedir. Çünkü o varlıkla düşünce arasındaki ortaklığın ilkesini ararken, onu *metabasis eis allo genos*'taki* ayrı türlerin farklı ortaklığında değil, fakat her ikisindeki türsel ortaklıkta aramaktadır:

> Bunu esas alırsak, varlığın nedenselliğiyle bilincin sebebi aynı olmalıdır; sanki varlığın kendisi onu neyin meydana getirdiğini bilmeyecekmiş gibi [...] Fakat varlıktaki etken aynı zamanda kavrayandaki etken olmalıymış.[20]

Ardından Trendelenburg *nolens volens*** yeniden boş bir soyutlamaya varmaktadır. Gerçi o, hareketi varlığın ilk şekli olarak görürken Herakleitos'tan Aristoteles'e, Leibniz'den Hegel'e kadar devam eden diyalektik geleneğe bağlı kalmaktadır.[21] Daha önceden Aristoteles de hareketlerdeki farklı türleri ve hareke-

---

19 Trendelenburg, *Age*, s. 106. "Baştan itibaren varlıkla düşünce birbirine karşıt konumda bulunurlar. Varlıksal önkoşul nedeniyle birbirlerini dışlayamayacakları, ilgisiz ve katı bir şekilde karşılıklı konumlanmalarını aşacak bir teğet noktasında buluşmak zorunda kalmaktadırlar. Ortak bir bağlayanlarının oluşabilmesi için her ikisinde de karşıt yanları bulunan ortak bir bağlantının olması gerekir."

* Elmalarla armutları bir tutmak anlamında. *–çev.*

20 Trendelenburg, *Age*, s. 115.

** İster istemez. *–çev.*

21 Trendelenburg, *Age*, s.107-114. Krş. Engels, Friedrich, "Dialektik der Natur", *MEW*, Band 20, s. 354. "Genel anlamda hareket, varlığın kendisi ve maddenin kendisine içkin niteliği olarak kavrandığında, evrendeki basit bir yer değiştirmeden düşünceye kadarki bütün değişiklikleri ve süreçleri kapsamış olmaktadır."

tin edindiği biçimlerin farklı şekillerde olduğunu saptamıştı.[22] Gerçi Trendelenburg bunun bilincindedir, ancak onu bir kenara itmektedir: Hareket "varlık ve düşüncenin ortak noktasıdır. Söz konusu hareketin birbiriyle örtüşmeyen tarafı, bir taraftan birinin dış bir mekânda meydana gelmesi, diğerinin ise tahayyül alanında olmasıdır. Söz konusu her iki hareket de geçici olarak böyle kalabilirler, çünkü tahayyül alanındaki hareket her zaman, dış mekândaki harekete karşıt bir imge yansıtır."[23]

Bu kaçamak pek ikna etmiyor. Ancak "karşıt imge"nin ne olduğu açıklanabilirse, belki o zaman karşıt türlerin sahip olduğu ortak yanların ne olduğu saptanabilir. Aksi takdirde kelimeler bir sonraki sorunun üzerini basitçe kapatmış olacaktır.

Fakat Trendelenburg'a haksızlık da etmeyelim. O, kategorik araçları Feuerbach'tan daha titiz kullanmaktadır. Düşünceyle varlık arasındaki ilişkinin derinliğine girdikçe giriyor ve böylece duyumsalcılığın hatalarından korunabiliyor. Karşıtını kavramda bulan şey, sürekli hareket halinde görülen maddenin kendisidir; nitekim hareket ettirilen tözün kendisi de zaten hareketin içindedir.

> İçinde bulunduğumuz çıkmazla, yani maddeyi hareketin kendisinden kavramamız gerektiği gerçeğiyle yüzleşmemiz gerekiyor [...] Sezgi, tözden, onu hareket içinde çözümleyerek vazgeçemez, çünkü hareketin tözü zorunlu olarak yeniden gerisin geri dönmektedir.[24]

---

22 Aristoteles, *Physik*, Buch 3, 200 b 12 vd.

23 Trendelenburg, *Age*, s. 114 ve hatta s. 111'de "karşıt imge" terimiyle karşılaşılmaktadır ve bu arada mantıksal yapı ruhsallaştırılmaktadır: "Tahayyülün oluştuğu iç mekân, düşünce açısından yapıcı bir hareket ortaya çıktığında meydana gelmektedir; orada oluşan şey, aynı zamanda zihinsel bakış açısının önünde oraya buraya hareket eden noktalar, genişleyen ve kıvrılan çizgiler, yükselen ve alçalan, açan ve kapatan alanlar tarafından oluşturulmaktadır."

24 Trendelenburg, *Age*, s. 325.

Engels'in tözün ve kimliğin birliğinden ve tözün hareketteki/değişiklikteki değil-kimliğinden ortaya çıkardığı, hareketin biçimsel kategorileri bulunmaktadır ki bunların üzerinden de varlık belirlenmektedir. Trendelenburg'ta ise şöyledir:

> Eğer şeylerin biçimini hareket yaratıyorsa, o zaman gelişmiş bakış açısına göre biçim, bilmenin önkoşulu olmaktadır [...] Biçim kapsayıcı olduğu gibi ayrıştırıcıdır da; o, bütünün genelliğini öne çıkarırken, parçaların özgünlüğünü de ifade eder ve böylece parçaların sınırlarını birbiriyle uyumlu hale getirir. Ayrıca biçim, içten çıktığı için ve şeylerin dış yüzeylerinin yanından öylesine geçip gitmediği için, hareketin kendisi maddenin özüdür, dolayısıyla biçim de doğrudan bahsi geçen özden çıkmaktadır: Demek ki o önce karşıt olanları meydana getirmekte [...] Madde ve biçim de göreceli olarak birbiriyle ilişkilenmektedirler.[25]

Bu tam bir Aristotelesçi bakış açısıdır ve bu haliyle Engels'in *Doğanın Diyalektiği*'ne de geçmiştir. Trendelenburg bu düşünceyi kategori öğretisinde geliştirmeye devam etmiştir. Kategorilerin biçim, sonuç ve görecelilik olarak kavranması ve hareketin varlıksal kökeninden kaynaklanması nedeniyle, Trendelenburg buradan hareketle yeniden Hegel felsefesinin temel anlayışına dönüş yapmaktadır.[26]

Kategori öğretisinin muhasebesi yapıldığında, Hegel'e yönelik o eski bildik ağır ithamların devam etmediğini görüyoruz.

> Hareketin ortak kökeninden öylesine doğan harika diyalektik öyle bir şey ki parçaların ve bütünün, çekmenin ve vericiliğin, içsel ve dışsal olanın ilişkisini gözlemleyen herhangi bir kimse, onların birbirine, birincisinin ikincisine ve ikincisinin üçüncüsüne dönüştüklerini izlemektedir. Nasıl ki yıldızların uçları ve kaleydoskopun çokgenleri sınırsız bir şekilde birbirinin üstüne denk geliyorsa, kavramlar da diyalektik bir şekil içinde birbirine dönüşmektedirler. [...] Nasıl ki görüntünün yansıması ters yüz

25 Trendelenburg, *Age*, s. 223.

26 Trendelenburg, *Age*, s. 278 vd.

> oluyor ve aynı kavramı bir başka noktada görüyorsa, sanki o sabitmiş de kavramlar yer değiştiriyormuş gibi gösteriyorsa, aynı şekilde dönüşüm ve değişimi de kavramlara mal etmektedir.[27]

Trendelenburg'un açıklayamadığı ve açık bıraktığı şey, hangi hareket biçiminden hareketle *res cogitans*'ın öznelliğiyle *res extensa*'nın nesnelliğinin uyumunun meydana geldiğidir. O, uyumun oluştuğunu şöyle açıklamaktadır:

> Nitekim bu açıdan bakınca, bakış açılarının kategorisinde ve şeylerin ilkelerinin arasında, yan yana gelmez iki dünya gibi bir uçurum yoktur, çünkü her ikisi de aynı kökenden çıkmadır.[28]

Ancak o, aynı kökene sahip olma eylemini göstermemektedir. Neticede sorun, sezginin aracı işlevinde çakılıp kalmaktadır,[29] çünkü Kant'ı takip edercesine, özne-nesne-ilişkisi, bilinci esas olan örnek modelden hareketle kavranmaktadır (Hegel'in örnek model olarak emek gücünü alması, onu diğer bütün filozoflardan farklı kılmaktadır).

Ne var ki yapısal olarak Trendelenburg'ta duyumsalcılığı (materyalizmin idealist bir türevi) geride bırakan materyalist bir çözüm yolu görmekteyiz; ve böylece sorunun herhangi bir lafı edilmeden önce Feuerbach'ı aşmaktadır. Trendelenburg mantıkla reel felsefenin (doğa felsefesi) düz bir çizgi üzerinde birbirini takip eden bir ilişkiye değil, fakat aynadaki yansıma gibi ters yüz edilmiş bir ilişkiye sahip olduklarını göstermektedir. Ontolojik olarak somutlanan şey, mantıksal soyutlamada kavram olmaktadır.

> Mantıkta saf düşünceden çıkarsanan genel biçim, doğal felsefede kendine özgülüğüne kavuşmaktadır [...] Ne var ki mantıksal kategoriler genel olarak kavranmaktadırlar. Söz konusu genellikse iki kez meydana gelebilir. Bu soyutlama gerçekliğin sezgisine mi

27 Trendelenburg, *Age*, s. 313.

28 Trendelenburg, *Age*, s. 314.

29 Trendelenburg, *Age*, s. 111 vd.

> ait, yoksa sonradan doğadan doğan saf düşüncenin asıl görüntüsü mü? [...] Kendisini zorunluluğunun gelişiminde ortaya koyan yaratıcı kavram, bununla kendisini zorunlu olarak geliştirmekte olan dünyayı ortaya koymaktadır. [...] Bilgideki gizem, şeylerin ürünlerinin açığa vurulmuş gizemidir.[30]

Burada Trendelenburg Hegel'in bilgilendirme ve mantıklı düşünme gibi ayırt edici anlayışına uygun davranıyor. Mantık (yüklemin dilsel biçimine uygun olarak) şeyleri elementlerine ayrıştırmaktadır.

Ancak herhangi bir şeye ait bilgiye, onun önceden ayrıştırılmış elementlerinin, tabii ki onu bilgi edinmek amacıyla sentezleyen yaratıcı bir kavramın sentezlemesiyle ulaşılır. Bahsi geçen yapının amaçlaştırıcı etkisini, ilk kez Marx "yaratıcı etkinlik" kavramında oluşturmuştu.

Trendelenburg diyalektiğin, "ilk soyutlamanın yeniden geri alınmasını sağlayan bir sanat" olduğunu belirtiyordu. İlk önce sınıflandırıcı olalım:

> Elementler mantıklı olarak ayrıştırıldıkça, yani kavramın ihtiyaç duyduğu diğer kavramların sıralaması en düzgün şekliyle oluşturuldukça, kavramlar da birbirinden o kadar açık bir şekilde ayrışırlar. [...] Soyutlamadan çıktıkları için de ilk kavramlar, yüce bir kavramın parçaları olarak öne çıkarlar.[31]

İtirazı o kadar ileriye gitmektedir ki zihinsel işlemlerle kazanılmış olan elementlerin, yani soyutlamaların, temel sıralamanın temsilcisi olamayacaklarını; fakat onların, şeyin bütünlüğünü göz önünde bulunduran bir bakış açısının ürünü olan ayrıştırıcı düşüncenin "zorla yaratılmış yapılar"ında bulunduklarını belirtmektedir.

---

30 Trendelenburg, *Age*, s. 78 vd. Trendelenburg'un, Hegel sistemini ve *Bilimin Mantığı*'ndaki yapının anlamını yakaladığını iddia ediyorum. Bkz. Holz, H. H., *Riflessioni*, s. 123.; *Einheit und Widerspruch*, s. 81 vd.

31 Trendelenburg, *Age*, s. 84.

> Eğer soyutlama üzerinden aşılan ya da geriye itilen kavramlar, birbiri peşi sıra yeniden öne çıkıyorlarsa ve yeniden bütünleşiyorlarsa, o zaman bu doğal kavramın, zorla ayrıştırmaya karşı bir tepkisidir.[32]

Demek ki diyalektik, şeylerin *restitutio in integrum*'udur,* ancak mantıksal-kavramsal biçimde. Diyalektik açıdan kavramın "karşıt görüntüsü" mantıksal soyutlama değil, fakat maddi gerçekliğin kavranmasıdır. Hegel *düşüncede* mantıkla aklı karşı karşıya konumlandırırken, Trendelenburg da ontolojik açıdan birbirinden farklı olan iki alanı, var olmakla düşünceyi karşı karşıya getirmektedir.

Söz konusu mekân değişikliğiyle, kavramların birbiriyle olan ilişkisi değil, fakat kavramla şeyin ilişkisi yapısal bir soruna dönüşmektedir. Şeyin kendisi (maddi yapısı itibariyle) ve kavram her iki ontolojik alanda da birbirine denk gelmektedir; hem o hem de diğeri "tıpkı düşüncenin hareketi gibi doğanın kesintisiz etkinlikleridirler, biri orada maddi dünyada, diğeriyse burada mutlak imgede."[33]

Trendelenburg söz konusu paralelliği yapısal olarak sonuna kadar götürmüyor. Eğer o, her iki alanın birbiriyle olan ilişkisinin biçimsel belirlenimini sorgulasa ve hatta varlıkla düşüncenin etkinliğinin aynı olduğunu ilan etmekle yetinmese[34] bir anda aynadaki yansıma sistemine ulaşması da mümkün olurdu. Doğrudanlık ve dolaylılık ilişkisinin analizi, yansıma öğretisinin çözümüne götürmektedir; ancak bu yapılmamaktadır, çünkü Trendelenburg doğrudanlığı kavram olarak algılamakta ve böylece direksiyonu yeniden duyumsalcılığın ve gerçekçiliğin düalizmine kırmaktadır. Ne var ki bu ikilem üzerinden diyalek-

32 Trendelenburg, *Age*, s. 85.

* Şeylerin fabrika ayarlarına dönmesi. *-çev.*

33 Trendelenburg, *Age*, s. 242.

34 Trendelenburg, *Age*, s. 115. "Varlıkta etkin olan, aynı tarzla bilinçte de etkin olmalı."

tik materyalizmi oluşturmak mümkün değildir. İlk kez Marx'ın "kavramsal etkinlik" alanındaki müdahalesi, maddeciliğin "bütünlüklü" kavramının oluşturulmasına izin vermektedir.[35]

Demek ki Hegel'den Marx'a geçerken, antropolojik materyalizmin oluşturduğu bariyerin üstünden atlanmadı. Platoncu bir bakış açısıyla, *idea*ların, onları belirleyen niteliklere sahip oldukları düşüncesinin aksine, kavramların maddi töz ve öz olmadıkları düşüncesine Hegel de hak verirdi. Eğer nitelikler, kendi özgün halleriyle duyumsamanın ürünleriyse ve dolayısıyla yapıları salt algıya dayanıyorsa, bu durumda Kantçı bilgi kuramının (*apperzeptif*) da ötesine geçilememektedir. Nitekim Feuerbach'ın zayıf tarafı da buydu. Kavramsal dünya (gerçi maddesel haliyle, yani Hume'un ifadesiyle duyumsamanın kaynağı olarak değil, fakat onun yapılandırıcı şöyle-olmalı haliyle) insanoğlunun duyumsama sisteminin bir işlevidir. Bu konumdan hareketle, diyalektik açıdan kavramın kendisinin yerine maddi "şeylerin kendisi" ters yüz edilerek açıklanabilecektir; ancak kavramla reelliğin ilişkisi, yani temsilî bir işlevi olan kavramla gerçekliğin muhtevasının ilişkisi değil, fakat söz konusu ilişki, (hatta tümdengelimci bir yöntemle) imgenin kaynağından hareketle açıklanmalıdır. Kavramın bütünlüklü imgesinin esininden hareket eden Trendelenburg, ilk esine dayanarak sentezin sorununu ortadan kaldırabilir; ancak o, kavramın biçiminden hareket ederek kavramın muhtevasının doğruluğunu kanıtlayacak aracı işlemden yoksun bırakmaktadır. Feuerbach'ın hem programatik olarak hem de polemik üslubuyla ortaya koyduğu ve buradan hareketle felsefenin yeni bir reforma ihtiyacı olduğu yönündeki talebini dile getiren Hegel eleştirisinin 1840'lı yıllardaki durumu böyleydi.

35 "Bütünlük" kategorisi için bkz. Sartre, Jean Paul, *Critique de la raison dialectique*, Paris, 1960.

Yapının Belirlenmesi: Ters Yüz Etmeden Yansımaya

> Düşüncenin varlığa yönelik gerçek ilişkisi şudur: Varlık öznedir, düşünmek yüklem, ancak o öyle bir yüklemdir ki aynı zamanda öznesinin özünü de içermektedir.[36]

Bu cümle, spekülatif felsefenin eleştirisinin zeminini de içine almaktadır. Ancak "içine almak" teriminin tam olarak ne anlama geldiği bilinmelidir. Varlığın yüklemi düşünmektir; varlık, düşüncenin atfedildiği öznedir. Varlık düşüncede, var olanın belirlenmişliğinin ifadesi olarak belirmektedir; çünkü varlık her zaman var olan bir şeyin varlığıdır. Öz kendisini, var olanın belirlenmişliğinde ifade eder; var olmaklık, belirlenimin özü üzerinden öyle ya da öbür türlü olmaklığını, yani gerçekten görülen *o* varlık olduğunu ortaya koyar. Bu açıdan bakınca Feuerbach Hegel'le aynı anlayıştadır. Hatta o, bir şeyin özüyle, deneysel olarak duyumsanan özelliklerin özdeş olmadığını düşünmesiyle de Hegelciliğini devam ettirmektedir. Aksine bir varlığın bir başka varlıkla olan farklılığını görecelilik ilişkisi üzerinden (diğerlerine sınır çekerek kendisini ayrışmak) ortaya koyarak, kendi özgün *mevcut* varlık olmaklığını inşa etmesinin, varlık olmanın tayin edici özü olduğunu hesaba katmaktadır. Bu nedenle de özsel olan, duyumsal değildir. Erlangen'da mantık ve metafizik üzerine ders verdiği yıllarda (1829-1831), yani henüz Hegelci olduğu bir dönemde, duyumsamanın şeysel niteliklerinden göreliliğin duyumsamamaklığına geçişi oldukça olumlu değerlendirmişti.

> Varlık olmak, nitelikler, duyu organlarımca doğrudan algılanmaktadır; salt büyüklük, salt genleşme, çeşitlilik de doğrudan verili olgulardır; ancak sayılar, hatta ölçü, belirlenmişlik, sayılmışlık, ölçülmüşlük, niteliksel birimler ancak duyumsamanın

36 Feuerbach, *Thesen zur Reformation der Philosophie*, Band 9, s. 257.

> yadsınmasıyla elde edilecek gerçekliklerdir; sadece duyumsayan, duyumsananı yadsıyamayan bir insan, hesaplayamaz, ölçemez. Söz konusu olgularla olan ilişkimin bana dönük tarafı, istikamet, aynı zamanda benim açımdan da bir belirlenmişliktir, söz konusu olguların nesnel belirlenmişliği olmaktayım. [...] Saf değil-duyumsama özün kendisidir.[37]

Eğer duyumsanan algılar, doğrudan bilincimi belirliyorsa ve o andaki bütünlük, bilincimin bütünsel muhtevasıysa, o zaman bu, başka duyumsamaların içinden belirli bir duyumsamayı seçen ve onu parçalı bilincin muhtevası haline getiren, var olanı bir öyle bir böyle gösteren, tekilliğinde ve birlikliğinde varlığını (öyle-olmaklığında, onun özü, varlığının özü) ortaya koyan yadsımanın gücü sayesinde olmaktadır. "Afrodit, yadsımanın tuzlu suyundan bütün çıplaklığıyla ortaya çıkmaktadır."[38]

Öyle-olmaklığın yapısı, duyumsamanın ötesine geçen bir tutarlı görecelilik sayesinde, yani düşüncede gerçekleşmektedir. Düşünmeyle birlikte şeylerin özü ortaya çıkmaktadır. Ancak bu var olanın özüdür ve söz konusu sahiplik kipi *öznenin sahiplik kipidir*: Var olan, düşüncede açığa vurulan özün öznesidir, var olan zihinde söz konusu özün görüntüsünü yaratmaktadır, kendisinin öyle-olmaklığının imgesini.

Gerçi düşünce, varlığın diğer olanıdır ancak onun karşıtından farklı bir şey değildir, aksine ondan farklılaştırılan, bir anlamda kendisinin aynısı, kendisinden farklı olanın kendisi. Feuerbach bunu *Dersler*'inde bir ışık metaforu üzerinden çok iyi anlatmaktadır: "Yansıma", yazmaktadır Feuerbach, "zihnin etkinliğinin, ışık gibi herhangi bir nesnenin yüzeyine gönderilmesi, onu aydınlatmasıdır; ancak tinin söz konusu nesnenin yüzeyine gönderdiği ışık, yüzeye çarpmakta ve nesneden bükü-

37 Feuerbach, *Vorlesungen über Logik und Metaphysik*, (Hrsg. Ascheri, Carlo+Thiess), Arich, Darmstadt, 1976, s. 121.

38 Feuerbach, *Age*, s. 122.

lerek geri dönmektedir, yani tin dolaysız sezgide kalmamakta, nesneye çarparak ve onu içererek kalmamakta, sadece bükülerek geri dönüş yapmamakta, aynı zamanda onu aşarak yeniden kaynağının içine girmektedir."[39]

Varlığın özü, yansımanın ardından yansımış varlık olmaktadır ve bu anlayış bir şekilde, varılan kararda, varlık olan öznenin nitelikleri, o anda öyle-olmaklığa ayrıştırılarak yapılmaktadır. Öz, kavramın içinde katlanarak olmak olurken, kararda kendisini etkin bir şekilde ifade eder.

> Demek ki karar, ayrıştırılan, kendi olmaklığını ayrıştırılmış olarak konumlandıran kavramdır; ancak söz konusu ayrışmada kavramın kimliği mevcuttur; ki bu bir hükümdür ve alışılmış olduğu gibi *o* dur; karardaki hüküm, kendisini bazen *o* üzerinden, bazen de başka türlü ifade edebilir, ancak o, öylesine bir göreceliliği değil, fakat *gerçek kimliği* ifade eder.[40]

İfadenin biçimi değil, fakat hüküm, kendisini etkin bir şekilde ifade eden şeklin kendisidir, yani yüklemdeki o'dur, bu bir şeyin görülen özünün ortaya koyduğu farktır; ve söz konusu varlığın birliği, kararda ifadesini bulan "olmak"tır. "Olmak" terimi, niteliklerin içerildiğini gösterir ve onunla birlikte özün ve niteliklerin özlüğünün kendisini, yani özneyi işaret eden öyle-olmaklığı da ifade eder. Söz konusu Hegelci karar verme[41] biçiminin ifadesinin kökeni, ontolojik (sadece muhteva açısından değil) içerikli temel tezlerin zemininde yükselen Leibniz'in karar öğretisine kadar gider.[42]

---

39 Feuerbach, *Age*, s. 123.

40 Feuerbach, *Age*, s. 220.

41 Hegel, "Wissenschaft der Logik, die Lehre vom Sein" (1832), *Werke*, Band 21, Hamburg, 1985, s. 78. "Cümlenin, spekülatif hakikatleri bir karar şeklinde ifade etmesi pek de şık değildir".

42 Feuerbach: Leibniz, *Werke*, Band 3, Berlin, 1969; ayrıca bkz. Holz, H. H., *Einheit und Widerspruch*, s. 354 vd.

Feuerbach'ın Hegelci dönemindeki derslerine yeniden bakıldığında, onun Hegel felsefesini, düşünce ve varlık arasındaki ilişkiyi, her ne kadar taraflar ters yüz etme yöntemiyle değiştirilmiş olsa da, yine de spekülatif biçimde koruduğu ortaya çıkar. Derslerin Hegelcileştirilmiş versiyonunda yüklem varlık ve düşüncenin ürünüdür ki düşünce, algıları ifade eden nitelikleri kapsayarak onu kavrama dönüştürmektedir ve söz konusu kapsayıcılık "olmaklığı" hüküm üzerinden kesinleştirmektedir. *Hüküm*, herhangi bir sezgiyi ifade eden bağlantıyı değil, fakat *ontolojik kimliği* açığa vurur.

Yukarıda alıntılanan "Geçici Tezler" tam da bunu vurgulamaktadır: "Varlık öznedir, düşünce yüklem, ancak söz konusu yüklem, kendi öznesinin özünü içeren bir yüklemdir."[43]

Düşünce varlıksal esası içerir – essentia inest cogitationi; burada önemli olan *inesse qua idem esse*'dir.* Düşünce varlığın kendisidir (onunla özdeştir).

Bir şeyin özünün düşüncede içerilmesinin, herhangi bir şeyin, kendisine ait ve onun üzerinden kendisini ifade ettiği nitelikleri içermesiyle aynı şey olmadığı, sanırız kendiliğinden anlaşılmaktadır. Buna daha önceden Josef König, düşünce "olmak"ta dikkat çekmişti: Benzer bir yapısı olan düşünce "X olmak"tır:

> Varlığın esas olarak düşünce "olmak"ta içerilmiş olması, onun muhtevası olmaktan başka bir şey değildir [...] Söz konusu içerilmenin, bir nesnenin ya da bir öznenin tali tarafı veya nitelikleri olmadığı kendiliğinden anlaşılmaktadır.[44]

"Onun özü düşüncede içerilmektedir" derken, bunun, onun muhtevası olduğunu belirtmek istiyoruz. Ancak, söz konusu muhtevayı içeren belirli bir düşünce, yani X şeyin özünü ifade eden niteliği, dolayısıyla belirli bir niteliği ortaya koymaktadır.

---

43 Feuerbach, "Vorlaeufige Thesen", *Werke*, Band 9, s. 258.

* Belirleyici şey belirlenmiş yerdedir. *–çev.*

44 König, Josef, *Sein und Denken*, Halle, 1937, s. 96.

Fakat söz konusu muhteva düşüncenin değil, fakat belirli bir düşünülmüş-düşüncenin muhtevasıdır.[45] Söz konusu günlük ifade, belirli bir düşünceyi ifade eden nitelikler için kullanılmaktadır. Düşüncenin yaptığı şey budur; yani o ne olduğunu daha da açık hale getirmektedir. Anlaşılır düşünce düşünceleri düşünmektir, insan sadece düşünceye sahip olurken (ya da düşünülürken) düşünmektedir. Düşünce bir şey hakkında düşünceye sahip olmaktır, yani düşünceyi düşünmektir ve söz konusu sahiplik kipi, yani belirli ve belirleyen, düşüncenin vazgeçemeyeceği ve içerdiği şeydir.[46]

Ne var ki düşüncede içerilen öz, bir düşünce değil, fakat bir şeyin öyle-olmaklığıdır. O kendisini, düşüncelerin muhtevası olan nitelikler üzerinden ifade etmektedir. Ancak düşüncenin muhtevası, düşünülen şeyin muhtevası değil, fakat "düşüncenin unsurları olan" şeyin kendisidir.[47] Eğer "*praedicatum inest subiecto*"[48] tezi geçerliyse, bu durumda bir şeyin öyle-olmalı hali {gelecekte} burada-olmalı halini {şu anda} kapsadığında, o şey sezgimizde beliren gerçek özne olur; şeyin özü olan öyle-olmalı halinin düşüncedeki imgesi ve ifadesi, gerçekliği temsil eden mevcut olanın yansımasıdır.

Yüklem maddileşmektedir (X'in düşüncesinin muhtevası), X öznede içerilmektedir (*inest*); bu, niteliklerin ait oldukları özne tarafından içerilmesidir. X'in düşüncelerinin görüntüsüne sahip olan etkin özne-X'in düşüncesinde kavramsallaştırılan özne X'in imgesi, idealdir; ve "söz konusu içermeyi ifade eden tutarlı bir analoji, aynadaki yansımanın ayna tarafından içerilmesidir."[49]

45 König, Josef, *Age,* s. 89.

46 Bütün bu argümanları açıklayan bölüm için bkz. König, § 20 vd.

47 Hegelvari formülasyon için bkz. Fulda, Hans Friedrich, *Dialektik in Konfrontation mit Hegel* (Hegel Tartışması Üzerinden Diyalektik), Köln, 1991.

48 Özne kavramı her zaman yüklem kavramını içermelidir.

49 König, J., *Sein und Denken,* s. 115.

İşte tam da bu, varlıkla düşüncenin spekülatif ilişkisinin materyalistçe okunmasıdır.[50] Düşünce varlığı yansıtır, düşüncede varlık, görüntünün aynadaki yansıması gibi içerilmektedir, düşünceler somuttur, ancak gerçekliği olan varlıksal nesnelerin görüntülerinin yansımasıdır. Düşünceyi-düşünmek, varlığın-düşüncesinin yansımasının ta kendisidir.[51] Varlık düşüncedeki *idea*dır (ve sadece *idea*) ve düşüncede, tıpkı görülebilen bir nesnenin düşüncede yer alması gibi yer alır –ve her ikisi de birbirine yansımanın kesin göreceliliği içinde karşıt konum alırlar.[52]

Görüldüğü gibi Feuerbach, Hegel'e yönelik eleştirisinde, onun spekülatif düşüncesinin yapısal zeminini terk edemiyor. Onun felsefesinin zayıf tarafı sadece bunlardan ibaret değildir; o, söz konusu spekülatif ilişkiyi arkasında bırakacağını düşünürken bir bakıma bir ölüm atlayışında bulunmakta ancak Hegel'in bir başka anlamda söylediği "duyguların bulamacı"na, yani öznel duygusallığa saplanıp kalmaktadır. Feuerbach'a derin bir saygı duymasına rağmen Engels de iğneleme içeren bir yorumda bulunur:

> Yıllar sonra soyut ve anlaşılmaz bir Hegelciliğin ardından, kullandığı edebi ve hatta coşkulu dil herkese iyi gelmiş ve ona da geniş bir okur kitlesi kazandırmıştı. Aynı şey, artık dayanılamaz bir noktaya gelen ve egemen "saf düşünceye" bir yanıt, bir özür, ama kabul görmeyen ve göklere çıkarılarak tanrılaştırılan aşk için de söz konusudur.[53]

---

50 Holz, H. H, *Weltentwurf und Reflexion* (Dünya Tasarımı ve Yadsıma), Bölüm 7 ve 8.

51 König, J., *Sein und Denken*, s. 114.

52 Feuerbach'ın görülebilen nesnenin düşüncede yer alması tezini, Marx, "Feuerbach Üzerine Tezler"in birincisinde saptıyor. *MEW*, Band 3, s. 5. Feuerbach, söz konusu sınırlama nedeniyle kavramın işlevinin ve ontolojik konumunun hakkını verememektedir. Onun duyumsalcılığı irrasyonalitede sistemli bir şekilde yıkılmaktadır. Andreas Gödes'in Feuerbach'ı rasyonalizm geleneği açısından bütünüyle kurtarmayı amaçlayan girişimini kabul etmem mümkün değil; onun "duyumsamacı natüralizmin mantıksal konumu" formülasyonu, doğrudan duyumsamanın başlangıcından itibaren süregelen çelişki içermektedir.

53 Engels, Friedrich, "Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie", *MEW*, Band 21, s. 272.

Böylece materyalist Hegel-eleştirisi, yavan bir duyumsalcılığa doğru gerilemiştir. Feuerbach, yapısal analizden hareketle Hegel diyalektiğinin özne ve yükleminden vazgeçtikten ve bilgi yüklü cümlenin yüklem içeren kısmını, duyumsamanın tekil muhtevasıyla eşitledikten sonra, artık Fransız Aydınlanmacılığının konumuna inmişti. Madde, birbiri üzerinde etkide bulunan güçlerin reel ilişkisi olarak değil, töz olarak anlaşılıyordu. Dinî görüşlerin bir imgeden ibaret olduğunu fark etmesine ve onların ideolojik karakterini açığa çıkarmasına rağmen, Feuerbach insanoğlunun dünyayla olan reel ilişkisinin bir beyanı olan söz konusu imgeleri yanlış algılamış ve bu olguları isabetsiz bir şekilde, Marx'ın ifadesiyle fetişleştirmiştir.[54]

Marx'ın önünde, Feuerbach'ın giriştiği ancak yapamadığı Hegel'in ters yüz edilmesi sorunu bulunuyordu; ancak bu Hegel tarafından geliştirilmiş ve genel olanın gerçekliğini ifade eden spekülatif metodundan vazgeçmeden yapılmalıydı.[55] Çünkü genel olan, evrensel somutluklar, sınıflandırmanın soyutluğundan bütünüyle farklıdır; bu, bütün reel koşullarıyla birlikte öne çıkan tekilin gerçekliğidir (Bunu Lenin, Hegel incelemesinin en sonunda saptar), ancak bu her zaman kavramsal biçimde ortaya çıkar.

Hegelcilikte bu, kavramın ontolojik açıdan abartısına neden olmuştu, ancak buna karşı çıkalım derken, bu kez "asıl gerçek" adına, duyumsamanın kavramsızlığına düşülmüştür; hâlbuki sadece maddi tekillikle (duyumsandığı gibi), ideal olan genelliğin (nedensellikleri ve koşulları, ilişkileri ve bağlantıları analizin sonunda kavranan) ontolojik yansıma ilişkisi esastır,[56] ki bu ilişki Feuerbach'ta sadece ideolojik imge olarak görülmektedir. İlk kez Marx, duyumsalcılık adı altındaki madde-kavramından farklı

54 Marx, Das Kapital, *MEW*, Band 23, s. 85 vd.

55 Holz, H. H., *Riflessioni*; "spekülatif materyalizm" kavramı üzerine için bkz. Bloch, Ernst, Das Materialismusproblem, *Gesamtausgabe*, Band 7, Frankfurt, 1972.

56 Holz, H. H., *Widerspiegelung*, Bielefeld, 2003; *Weltentwurf und Reflexion*, özellikle 7., 6. ve 13 bölüm.

olarak materyalizmi, "maddi ilişkiler" zemininde, alt yapı-kavramı üzerinden açıklamış ve böylece materyalizmin mekanik olmayan sistematiğinin çekirdeğini görmüş ve ifade etmiştir.

Hegel Eleştirisinin Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisinde Somutlanması

Maddenin ilişkiler yumağının çözüm yöntemini, Marx Hegel'den devralmıştı. Varlıkların belirlenmesinin bir ifadesi olan özne-yüklem ilişkisinin ortaya koyduğu açıklama, ontolojik açıdan esas olanla tali olanın ilişkisine benzemektedir. *Enzyklopaedie*'nin kısaltılmış versiyonunda şunları okuyoruz:

> Böylece madde içinde mutlak negatifliğini barındıran tali olanın bütünlüğüne dönüşmektedir; o mutlak güçtür ve içinde barındırdığı bütün zenginliği açığa vurmaktadır [...] Maddilik, mutlak şekilciliktir.[57]

Maddeyi madde yapan, onun öylesine-var-olmaklığı, yani tali olanların birbirinden farksız birlikteliği değil, fakat tali olanları bir birlikte birleştirme sürecidir. Böylece geleneksel[58] anlamda maddenin karmaşıklığından hiçbir eser kalmamaktadır.

> Sadece kendisine ve kendi iç olanaklarına dayanarak mutlak güç olan ve bunun üzerinden tali unsurları belirleyen ve böylece güce biçimsellik de kazandıran madde, bütün bunlar gerçekleştiği anda, asıl ilişki olmaktadır.[59]

---

57 Hegel, *Enzyklopaedie der philosophieschen Wissenschaften*, 3. baskı, Heidelberg, 1830, § 15 vd.

58 Goklenius, B.R., *Lexicon philosophicum*, Frankfurt, 1613, s. 1098: "Substantia=Ens per se subsistens sive essentia sue quidditas rei"; Wolf, Christian, *Philosophia prima sive Ontologia*, Frankfurt, 1728, § 768, s. 574. "Subjectum determinationum intrinsecarum constantium et variabilium." Töz-madde tanımını derlemiş bir çalışma için bkz. Baumeister, F. Christian, *Elementa Philosophiae Recentioris*, Wien, 1774, § 115, s. 19.

59 Hegel, *Enzyklopaedie*, § 152.

Varlık olmak, kendi basit belirlenmişliğinin kendi-içine-yansıma yoluyla bütünlüklü olma durumudur (bu, Leibniz monadlarının *repraesentatio mundi*'sidir), genelin tekillikler içinde görülmesidir ve bu, kendi-içine-yansıma yoluyla kendisini, diğerlerininin belirlenmiş negatifliği üzerinden, diğerlerinden ayırt etmedir (bu tekil olmaktır, kimliktir, Leibniz'in ifadesiyle *lex identitatis indiscernibilum*'un* sayısal olarak eşitlerin çokluğundan ayrışmaktır).[60]

"Şeyin kendi halindeki varlığının soyut kimliği"nin çözümünü, "niteliğiyle belirlenmiş olmaklık"la düşünmek[61], ontik bir bakış açısının ürünüdür ki Feuerbach bunun üzerinden özne-yüklem-yapı sistemini ters yüz etmeyi denemişti. Hegel buraya çakılıp kalmamıştı, aksine şeyin ve maddenin muhtevasını yeniden oluşturmuştu; bunu da belirli bir şeye ait olan nitelikleri, tali yönleri, yüklemleri ilişkiler ağı (birbiriyle bağlantılanma sürecinde ortaya çıkan ilişki) olarak ortaya koyarak yapmıştı. Ancak nitelikler, "şeylerin özü ve bununla birlikte onların gerçek özerkliği" olmaları nedeniyle "gerçek madde"[62] oldukları için, şeylerin ontolojik yapısı kendisini maddi ilişkiler olarak sunmaktadır ve bu sunum, Hegel'in öğretisindeki ifadeyle gerçekliktir[63] ki bu da kavramdır ("Tözün gerçekliği kavramdır, kendisini, kendisinden farklı özerk bir yapı olarak

---

* Farksızların kimlik ilkesi. *–çev.*

60 Hegel, "Wissenschaft der Logik. Die Lehre vom Wesen", *Gesammelte Werke*, Band 11, Hamburg, 1978, s. 409. Hegel-Leibniz ilişkisi için bkz. Holz, *Leibniz und Hegel, Grundformen spekülatifer Logik*, Poser, Hans (Hrsg), *Nihil sine ratio, VII. Internationale Leibniz Kongress* içinde, Berlin, 2001, s. 510. Maddesel metafiziğini tutarlı bir şekilde görecelilik metafiziğine ilk kez dönüştüren Leibniz'tir. Bkz. Holz, *Leibniz*, Frankfurt-New York, 1992; *Einheit und Widerspruch*, Band 1, s. 334 vd.

61 Hegel, *Gesammelte Werke*, Band 2, s. 335.

62 Hegel, *Age*, s. 334.

63 Hegel, *Enzyklopaedie*, § 142. "Hakikat hemen şu anda meydana gelen tözün ve varlık olmaklığın birliğidir, ya da onun içi ve dışıdır."

dışlayan özerklik, kendisinden dışladığıyla özdeştir ve kendi kendisinde kalansa sadece kendisiyle yer değiştirmektedir").[64]

Hegel'in çıkarsamalarının kısaca ortaya koyduğu bu açıklamanın da gösterdiği gibi, maddenin şeyler ilişkisinden, yani çeşitliliğin yaygınlaşmasından içselleştirilmiş birliğe geçişin bir ifadesi olan kavram, çok açık bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Varlıksal mantığın en sonunda, yani kavrama geçiş aşamasında, ontik açıdan var olmaklık ile düşüncenin (varlık ve bilinç) varlık alanı, ontolojik ilişki içinde yansıma-düzeyinde kurulmaktadır.

Etkin olma sürecinde,[65] yani, maddenin kendisini bütünlük olarak tamamlamasında (karşılıklı etkileşimin evrensel yansımasının ilişkilerinde[66]), varlıkların yayılmış çeşitliliği, kavramda yoğunlaşmaktadır; varlıkların yayılmış çeşitliliğinin yoğunlaşması olan kavramda ortaya çıkar; nitekim o "her iki parçadan da farklılaşarak kendisinin olumsuz yansıması olur; ancak bütünüyle şeffaf olan söz konusu farklılıkta, yani belirli bir basitlikte veya onun kimliğinin tıpkısı olan basit bir belirlenmişlikte."[67]

Hegel, *Enzyklopaedie*'de en zor kısmın, felsefenin kendisini inşa ederken ortaya koyduğu yöntemlerin yasalarını oluşturma ve böylece kendisini gerçekleştirme şeklinde ortaya çıkan söz konusu dönüşüm süreci olduğunu vurgulamaktadır.

> Zorunluluktan özgürlüğe geçiş veya hakikatin kavrama dönüşmesi süreci işin en zor kısmıdır, çünkü bu dönüşümsel ve kimliksel süreçte özerk hakikat, onun karşıtı olan diğer özerk hakikat olarak da düşünülmelidir ki her ikisi de öze sahiptir; dolayısıyla kavramın kendisi de işin en zor kısmıdır, çünkü onun kendisi, özellikle söz konusu kimliğin kendisidir.[68]

64 Hegel, *Age*, § 158.

65 Hegel, *Enzyklopaedie*, § 142, "Hakikatin kendisini ortaya koyması, hakikatin ta kendisidir."

66 Hegel, *Gesammmelte Werke*, Band 11, s. 408.

67 Hegel, *Age*, s. 409. Nesnel ve öznel mantığın karşı karşıya geldiği ve birbirine dönüştüğü ayrım çizgisi de burasıdır.

68 Hegel, *Enzyklopaedie*, § 159.

Marx tam da burada *saptamada* bulunmaktadır. Söz konusu dönüşümün ve kavramın içerdiği gerçek muhtevanın biçiminin nasıl olması gerektiğine ilişkin malzemeyi, Hegel'in devlet teorisinden (*Hukuk Felsefesi* § 262-313) aktarmaktaydı. Bunu yaparken de ilk başlarda Feuerbach'ın açıklaması olan "özne ve yüklemin ters yüz edilmesi" örneğinden hareket ediyordu.

> Siyasal devleti bir organizma, güçlerin farklılığını ise organizma olarak değil, fakat yaşayan ve mantıklı bir farklılaşma olarak kavramak büyük bir gelişmeydi. Peki Hegel, söz konusu buluşu nasıl açıklıyordu? [...]
>
> Bu, şu demek değildir: Söz konusu devlet organizması, gelişiminin farklılaşmasından doğmuştur ve bunların nesnel gerçekliğidir. Esas önemli olan düşünceyse şudur: Devletin gelişimi ya da siyasal yasaların ayrışması ve onların hakikat olması da *organiktir*. Öznenin varlık temeli *gerçek farklılaşmadır* ya da *siyasal kurumların farklı yönleridir*. Yüklem, onun *organik* belirlenimidir. Onun yerine *idea* özneleştirilmektedir, farklılık ve onların gelişimleri olan hakikatse sonuç olarak kavranmaktadır; hâlbuki tersinden, yani gerçek farklılıktan *idea* geliştirilmiş olmalıydı. Burada organik olan, *farklılıkların idea*sıdır, onların *idea*lı belirlenimidir. Ancak *idea*dan, sanki *kendi* farklılığına kadar gelişen bir özneymiş gibi bahsedilmektedir. [...] Şimdi ben,"söz konusu organizma [yani devletin, siyasal kurumların kendisi] *idea*nın farklılığına kadarki gelişimidir" derken, siyasal kurumların özgün *idea*sıyla ilgili herhangi bir şey bilmediğimi belirtmiş oluyorum; aynı cümle, aynı hakikatlerle, siyasal olanın yerine hayvanlar topluluğu için de kurulabilir. Peki, hayvanlar topluluğunun siyasal olandan farkı nedir? Söz konusu genel belirlenmişlikten hiçbir şey çıkmaz. Özgün bir farklılığa dikkat çekmeyen herhangi bir açıklama, açıklama değildir.[69]

Eğer ters yüz etme etkinliğinin temelinde yatan anlamı kavramak istiyorsak, Hegel'in mantık içermeyen çıkarsamasına yönelik sert ifadenin bütün yönlerinin farkında olmamız gerekir.

69 Marx, Karl, "Kritik des Hegelschen Staatsrechts", *MEW*, Band 1, s. 210

Neticede Hegel de devlet ideasını, onun yapısal elementlerinin gelişimini adım adım takip ederek inşa etmektedir. Hegel, gerçek ve reel insanın şahsi iradesinden, mülkiyetten başlayarak, mutabakata, aile ve üretim sürecindeki karşılıklı ilişkinin doğurduğu toplum ve bunu oluşturan insanlara; oradan da ihtiyaçlar ve bunların giderilmesi sürecinde oluşan lüks ve yokluk çelişkisinin yarattığı burjuva toplumunun yapısından kaynaklanan ve kamusallaşmanın en yüksek aşaması olan devletin oluşumuna varmaktadır. Sistem "görüngübilimseldir" ve *Tinin Görüngübilimi*'ni oluşturan yapının şematiğini katı bir şekilde takip etmektedir.[70]

Toplumsal kurumların ve etkinliklerin farklılıklarını birleştiren ama aynı zamanda bütün bunlardan da "ayrışan" ve bütün bu unsurları da kapsayan devlet, hakikaten bir "*idea*"dır. Devlet reel bir genelliktir –bu şekliyle de uzuvları olan, birbirinden bağımsız ama biri olmadan öbürü de işlemeyen bir organizma. Marx'ın belirttiği gibi bu "büyük bir ilerleme"dir. Eğer bu ilerleme, evrensel "devletin", toplumsal güçlerin ve süreçlerin kurumsal hareketi olarak değil, fakat bir öznenin kendi başına ve tesadüflerle hareketi olarak görülürse, o zaman söz konusu uzuvlarının gerçeklikleri, basit bir fenomene indirgenmiş olurdu.

Bu durumda bencil ve doğanın bir parçası olan insanoğlunun şahsi iradesi de en sonunda gerçek birlikte olur; böylece devletin toplam karakteri (nitekim sözleşmeye dayanan bütün öğretilerin temeli buna dayanır) gerçek anlamda değil, fakat *ideal* olarak aşılır; böylece devleti yönetenler de kendilerinin evrensel olanı *ideal* olarak temsil ettiklerini iddia edeceklerdir (insan, olgu ters yüz edilince bunun siyasi sonuçlarını

70 Hegel'in mantık ve hukuk felsefesi hakkında bkz. Nuzzo, Angelica, *Rappesentazione e concetto nella "logica" della Filosofia dei Diritto di Hegel*, Napoli, 1990; aynı yazara ait *Logica e sistema sull'idea Hegeliane di filosofia*, Genova, 1992.

görmektedir!).[71] Buna karşın Marx, devleti bir organizmanın *idea*sı olarak değil, fakat devletsel tarzda örgütlenmiş toplumsal yaşamın oluşturduğu organik sürecin çelişkili bütünlüğü olarak kavramayı talep etmektedir.

> Eğer gerçek tinden hareket edilmiş olsaydı, bu durumda "genel amaç" onun muhtevasını oluşturur, farklı güçler onun yöntemini, kendisini gerçekleştirme, onun reel veya maddesel varlığı olurdu ki bu durumda onların belirlenimi de amacın doğal sonucundan çıkarılmak durumunda kalırdı. Ancak, "idea" veya "töz", gerçek varlığın öznesi olarak kabul edildikleri için, gerçek özne de soyut yüklemin en son yüklemi olarak görülecektir.[72]

"Genel amaç", devlet felsefesinde kamusal yarardır. Genel amaç, hiçbir zaman parçanın, şahısların, grupların veya sınıfların çıkarları olamaz. Parçalı çıkarların sınırları, birbirine karşılıklı saygıyı gerektiren ilişkilerde belirlenir. Birbirine karşı koyanlar, kamusal yararın toplumsallığını zedelemiş olurlar, kısmi çıkarlar uyumlu olmak durumundadırlar. Leibniz, toplumsal geçerlilik koşulları açısından hiçbir zaman özdeş olmayan şahsi çıkar ve amaçları, uyumluluk lehine feda etmişti.[73] Söz konusu kavram, "genel amaç"ın kategorisinin formel açıdan işlenebilirliğine izin vermektedir.[74] Genel amaç, güdülenmiş bir düzen içinde değil, fakat birbirini sınırlayan özgün iradelerin, uyumlu olmayan amaçların elendiği bir sürecin sonunda billurlaşmaktadır. Bu nedenle de belirli bir hâkim sınıfın çıkarlarını amaç

71 Marx, *MEW*, Band 1, s226. "Hegel her iki özneyi de öylesine çapraz konumlandırmaktadır ki, egemenliği 'bir bakıma kendisi için olan bir öznellik' ve 'şahsi iradenin temelsiz belirlenimi' ile karıştırmaktadır ki böylece *idea*dan bir şahsiyet yaratmış olmaktadır."

72 Marx, *Age*, s. 216.

73 Holz, H. H., "Leibniz und das commune bonum", *Sitzungsberichte der Leibniz-Sozietaet* içinde, Band 13, Jg. 1996, Heft 5, s. 5 vd.

74 Lenin'in birbiriyle çatışma içinde olan toplumsal sistemlerin barış içinde bir arada yaşamalarına ilişkin stratejisi buraya dayanmaktadır. Bkz. Holz, H. H., "Lenin Philosophiesches Konzept", *Topos 22* içinde, s. 11 vd.

edinmiş herhangi bir sınıf devleti, öncelenmiş biçimiyle kendi varlık koşullarını yerine getirmemektedir.[75]

İnsanoğlunun bir iradeye sahip olması ve söz konusu iradenin, her şahsın kendisinin özgün iradesinde gerçekleşiyor olması, onu kendi etkinliğine karar veren bir varlık haline getirmektedir. Bu nedenle özgürlüğün muhtevası, her zaman söz konusu insanın kendi belirlenimi olmaktadır. Bir karar verici olarak bireyin kendisi bir kişiliktir, yasal kişiliktir.[76] Ancak herkesin diğerlerine karşı olan özgürlüğü, "sadece tahrip etmenin tanrılarıdır".[77] Fakat, genelin yararını hesaba katan, yani dürtülerinin esiri olmayan, kendisini mantıksal nedenlerle sınırlayan belirlenim, genelin amacının iradesine karşı olumlu bir tutum sergilemekte ve böylece genel irade haline gelmektedir.

> Eğer mantıklı olanı istiyorsam, bu durumda parçayı temsil eden bir birey olarak davranmamalı, yaşam normlarının kavramlarına göre davranmalıyımdır: toplumsal yaşamı esas alan davranışımla kendimi değil, fakat şeyin kendisini geçerli kılıyorumdur.[78]

Şahsi iradeden hareket eden Hegel, genel amacı, genel amacın kavramını kısmi amaçlardan soyutlayan düşünceden başka bir şey üzerinden inşa edememekte; bunu yaparken de amaçların doğal "yapısını", üstünden atlanamayacak bir ilk amacın ze-

75 Marx, *MEW*, Band 1, s. 214. "Genelin çıkarları, mevcut durumda devletin de özel amacıdır –onun varlığı, onun hakikati, soyut tanımlanmıştır. Devlet gerçek anlamda bu amaçla vardır. Arzusunun nesnesi esas anlamda budur, fakat aynı zamanda sadece söz konusu nesnenin genel belirlenmişliğidir."

76 Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, (Hrsg.) Gans, E., Berlin, 1833, § 4 vd. "Pratik olarak etkin olduğumda, yani bir davranış gösterdiğimde, kendimi de belirlemiş oluyorum ve kendimi belirlemek demek de farklılık ortaya koymak demektir. [...] Yönlendirilmiş olduğum amaçlar, bana aittirler, [...] Kuramsal olan esas itibariyle pratik tarafından içerilmektedir." *Age*, § 4.

77 Hegel, *Age*, § 5.

78 Hegel, *Age*, § 15.

mininde, yani kendisini var etme zemininde inşa etmektedir.[79] Bu bölüme Marx da olur verirdi. Ancak Hegel, bireysel iradeden insan etkinliğinin toplumsallığına doğru geçişte, birbirine karşıt olan şahsi amaçların, ki bunlar, onların uyumunu sağlayan kurumsal güce ihtiyaç duyarlar, gerçekleştiğine sıkıca sarılmaktadır. Bu bütün organlarının şekline bürünmüş devletin ta kendisidir –bunların en tepesindeyse, çıkarları birlik halinde kucaklayan monark yer almaktadır.[80] Bu kendisini özellikle *Hukuk Felsefesi*'nde, "Prensin Otoritesi"nin (§ 275) somutlanmasında, yani monarkın şahsında (§ 279) ortaya koymaktadır. Hegel'in *Devlet Felsefesi*'nin "Giriş" kısmında dile gelen temel tezler, Marx'ın devletin amacına yönelik açıklamalarında görülmektedir. Marx'ın ele aldığı ters yüz etme işleminin esası, insanoğlunun taşıyıcısı olduğu yeteneklerinden –düşünme ve istem– koparılmasını ve dolayısıyla bunların tek taraflı ideal olarak "kendi-halinde-olmaklığı" olarak abartılmasını, soyutlanmış genelliğe geri çevirmesidir. Yüklemleri özneleştirmek ve özneleri ise yüklemleştirmek isteyen Feuerbach'ın aksine Marx'ta bunlar çapraz olarak yer değiştirirler.

> Yüklemin varlığı öznedir: yani öznelliğin varlığı olarak özne vs. Hegel yüklemleri, nesneleri bağımsızlaştırmaktadır, ancak onları gerçek özerkliğinden, yani öznelerinden ayrı tutarak bağlantısızlaştırmaktadır. Ardından da gerçek özne, sonuç olarak ortaya çıkmaktadır; hâlbuki gerçek özneden hareket edilmesi gerekirdi. Dolayısıyla mistik özne, gerçek özneye dönüşmektedir. Aslında Hegel, gerçek varlık olmaktan değil de, genel belirlenimlerin yüklemlerinden hareket ettiğinden ve söz konusu yüklemler için de bir taşıyıcının bulunması gerektiğinden, bunun taşıyıcısı

79 Hegel zorunlu olarak düşünme ve istemi aynı düşünce etkinliğinin bir yöntemi, yani ona ait bir yetenek olarak anlamalıdır. "İnsan, insanın bir yandan düşünen diğer yandan da isteyen biri olduğunu düşünmek zorunda değildir [...] Düşünme ve istem arasındaki fark, kuram ile pratik etkinlik arasındaki farktır; ancak bunlar iki farklı yetenek değildir, fakat irade, düşüncenin bir başka türevidir." *Age*, § 4.

80 Aslında bu Hobbes'tan kalma bir anlayıştır.

> söz konusu mistik *idea* olmaktadır. Buradaki düalizmi, Hegel'in genel olanı, gerçek-sonlunun gerçek özü, mevcut olan, belirlenmiş olarak görmemesi ya da gerçek varlığı, sonsuz olanın gerçek öznesi olarak görmemesi yaratmaktadır.[81]

Peki bu ne demektir? Yüklemler öznelerle birlikte varlık gösterebilirler –gerçi onlar öznenin reel parçalarıdırlar ve öznenin kendi halinde-olmaklığını belirlemektedirler, ancak onlar kendi halinde değil, sadece özneyle birlikte var olabilirler (O bir Platonik tamamlayıcıdır). İrade her zaman A bireyinin iradesidir, belirsiz bir irade olamaz, o her an belirli bir muhtevayla doludur ve bir şeyle ilintilidir; örneğin sürücünün iradesini ele alalım, onun iradesi, arabayı çalıştırmak, işçinin iradesi greve çıkmak, öğretmenin iradesiyse belirli bir Platon paragrafını yeniden çevirmek yönündedir. Ancak belirli bir muhtevayla doldurulmuş irade aynı zamanda genellik kavramını da içerir; o bir kez bile öznenin nitelikleriyle bağlantılı olmadan, öznenin maddi ilişkilerini belirleyen herhangi bir etkinlikle ilişkilendirilmeden yeryüzüne çıkamaz. Hegel, yüklemsel kısmın duyumsal gerçekliğini (dilde yüklemin mantıksal yöntemiyle uyumlu olarak) idealize ettiği için, Feuerbach'ın cümle yapısında yaptığı değişikliklerle de duyumsal kesinliği yeniden öne çıkarmış oldu.

Ancak özne ve yüklemin yer değiştirmesi, Marx'ın da fark ettiği gibi iki adıma ihtiyaç duymaktadır. Eğer özne, sadece yükleminin tamamlayıcısı olarak görülüyorsa, bu durumda yüklemler öznelerin yerine geçirilebilmektedir (1. Adım: Feuerbach'ın ters yüz etmesi). Ancak yüklemler sadece özne formunda varlık gösterebilirler, şuradaki-şey gibi ve böylece özne, ontik-tekil yapısıyla yeniden yaratılmaktadır. Ancak özne, daha önceden varlık gösteren ve herhangi bir yüklemle (onun parçası olarak) ilişkilendirilecek bir töz değildi, fakat bu yüklemin birlikteliğini belirleyen maddi bir ilişkidir ve ancak bu durumda özne

81 Marx, *MEW*, Band 1, s. 224.

olmaktadır (2. Adım: Özne-yüklem ilişkisinin tözden arındırılması). Belirlemenin diyalektik aşamasında, kendisini belirlerken genelin tekiller olduğu görüsü oluşmaktadır.[82] Bu nedenle de gerçek-sonlu ve tekil olan, özü itibariyle genel olandır ve bu haliyle de sonsuz olanın öznesidir. İki adımda Marx, metafiziğin katılaşmış çıkmazlığını akışkan hale getirerek evrensellik sorununu çözmekte ve böylece Hegel'i de kendisine döndürmektedir.

Söz konusu ters yüz etme işini, Marx somut olarak devlet hukukun muhtevasında gerçekleştirmektedir. Hegel'in aksine, Marx kısmi ve bireysel amaçtan, toplumsal genele geçişi diyalektik materyalist bir yöntemle, yani niteliksel bir dönüşümle belirlemekte ve bunu da iş bölümüyle yapılan üretimin toplumsallığı üzerinden kotarmaktadır. İçinde bulunduğumuz yaşamın en önemli özelliği, onun bireylerin karşılıklı bağımlılığının bir ifadesi olan genelliğe dayanmasıdır; dayanışma, insanın doğal bencilliğine karşı geliştirilmiş ahlaksal-mantıksal bir arzu değil, fakat üretim tarzının yeniden üretiminden kaynaklanan, bir bakıma toplumsal insanın doğal yeni niteliğidir. Bu nedenle de devleti incelerken, soyut bireyden hareket edilmemeli, gerçek insanın toplumsal niteliği (yani onun insan olmaktan kaynaklanan türsel niteliği) en başa yazılmalıdır. Marx, Hegel'in söz konusu hatasını, yani *quid pro quo*'yu* bütün açıklığıyla şöyle anmaktadır:

> Hegel'in istediği, "Devletin ve yasaların genelliği" değil, fakat krallığın gücünü devlete egemen kılmaktır. Krallığın iktidarını özne yapmak bir haksızlıktır, çünkü krallığın iktidarı adı altında kralların iktidarı anlaşılacaktır; görüntüyü öne çıkardığınızda onun şu anki durumun sahibi, yani onun öznesi olduğunu söylemiş olursunuz.[83]

---

82 Hegel, "Wissenschaft der Logik, Die Lehre vom Begriff", *Gesammelte Werke*, Band 12, Hamburg, 1981, s. 50.

* Herkesin emeğine göre ilkesi. *-çev.*

83 Marx, *MEW*, Band 1, s. 221.

İşte söz konusu görüntü, *Hukuk Felsefesi*'nin § 275'ten § 279'a geçişte ortaya çıkmaktadır.

Marx, Hegel'in hakikati ideolojik açıdan çarpıttığını ileri sürmez". Aksine, onun analizlerinde "deneysel olana bütünüyle" bağlı kaldığını her zaman öne çıkarmakta, yani devletin yasal önkoşullarının (aynen oldukları gibi, Hegel'in zamanındaki haliyle) kabul edilmesinin, onun kanıtlarını –sıklıkla olduğu gibi– tartışılmaz kıldığını belirtmektedir.[84] Ancak deney, yüzeyselliği nedeniyle hedefini şaşırmaktadır; şeylerin hakikati ise onlarda görülen özsel ilişkilerdir. *Sosyolojik, siyasal deneyselcilik*, pratiğe yön veren bilgiye kavuşmak için yeterli olmamaktadır. Pratiğin anlık teorisi, açıklayıcı bilgi bilimi değil, fakat felsefi bilimdir.

> İnsanı, içinde bulunduğu konumuyla, imgesel bir tekil olarak varsayan ve onu *gerçek, insansal* varlığıyla etkin kılmaya çalışan Hegel, zorunlu olarak *karşı çıkılamayan deneysel varlığı*, ideanın gerçek hakikati olarak kabul etmektedir; neticede önemli olan, deneysel varlığı hakikate değil, fakat hakikati deneysel varlığa getirmektir.[85]

Spekülasyona yönelik eleştiri, onun idealliğine değil, fakat sadece deneysel hakikatten edinilmiş spekülatif *idea*nın bir görüntüsü olan yanılsamaya yöneliktir; onun mevcut hakikatin normatif örneği olduğuna dairdir.

> Hegel'i, çağdaş devletin özünün nasıl olduğunu açıkladığı için değil, fakat mevcut olanı *devletin özüymüşçesine* açıklaması nedeniyle eleştirmemiz gerekir. Mantıklı olanın haklılığı, *mantıklı olmayan hakikatle* –ki o, her açıdan söylediğinden farklıdır ve mevcut varlığını ifade etmeyen söylemlere sahip olması nedeniyle– *çatışma içinde* ortaya çıkar [...] Genelin bir devlette aldığı biçim, genelin varlığının olmayan devletidir, o sadece bir biçimsizlik, kendisini aldatan ve kendisiyle çelişen, kendisini bir biçimsel görüntü üzerinden gösteren bir biçim olabilir.[86]

84 Marx, *Age*, s. 238.

85 Marx, *Age*, s. 241.

86 Marx, *Age*, s. 266.

Bu cümle Marx'ın felsefesinin anlaşılması açıdan *tayin edicidir*. O Hegel'in *Hukuk Felsefesi*'nin "Önsözü"ndeki formülasyonu provokatif amaçla kullanmaktadır: "Mantıksal olan gerçektir; ve gerçek olan mantıksaldır."[87] Hem Marx hem Hegel hem de Hegelciler açısından hakikat, mevcut olanın kendisidir, görünürdeki olgular değildir.[88] İdealist görüntü hakikatin ideal imgesinden oluşmamaktadır –bunu her bilim kendisine rehber edinir. Fakat, asıl hakikatin yerini, söz konusu ideal imge alır ki böylece ona, Platonik düzen verilmiş olur. Ancak buna karşın mantıksal yapının ilişkisi *idea* ve reel imge olarak, yansıma ilişkisinin olgusu olarak düşünülür; böylece mantık, mevcut olanın düzeltilmesini yönlendiren bir işleve dönüşür, çünkü o gerçekliğin kriterinin, yani öz ve varlığın birliğinin yerine getirilmediğini gösterir.[89] Spekülatif felsefenin mantıksal muhtevası, kadim Yunanistan'ın yedi bilgesinden biri olan Bias'ın bir cümlesinde parlamaktadır: "Eğer güzel gözüküyorsan o zaman yaptığın da güzel olsun; eğer çirkinsen, o zaman da doğanın sendeki eksikliğini pırlantalarla gidermelisin."[90]

87 Hegel'in eserlerini ve çağdaşlarını bütünleyici yazılarını bir eserde toplayan Hermann Klenner'in basımları için bkz. *Hukuk Felsefesi*, Berlin, 1981, s. 399 vd; Klenner, Hermann, "Gesamthaft zur Einzschaetzung der Rechtsphilosophie", Buhr, Manfred/D'Hondt, Jacques/Klenner, Hermann, *Aktuelle Vernunft* içinde, Berlin, 1985, s. 67 vd.

88 Bunun için bkz. Gans, Eduard, "Hakikat görünürde olanın tersidir, görüntü tesadüfi olandır; hakikat, görünürde olandaki düşüncedir." Aynı şekilde Thaden'in Hegel'e, 8 Ağustos 1821 tarihli mektubuna bakınız, "En büyük, en yüce ve en önemli cümle: 'Var olmak iyi olmak ve mantıksal olmaktır', bu cümle felsefi açıdan gerçektir, ancak siyasal açıdan yanlıştır." Her iki alıntı da Klenner'in Hukuk Felsefesi'ndeki bir dipnotundan alınmışlardır, bkz. *Age*, s. 401 vd.

89 Marx bu tezi, demokrasinin diğer sistemlerle ilişkisini incelerken etraflıca göstermektedir, *MEW*, Band 1, s. 410 vd.

90 Snell, Bruno, *Leben und Meinungen der sieben Weisen*, München, 1943, s. 97.

Komünist Manifesto Tarihsel-Felsefi Analiz ve Siyasal Çağrı



Dönüşüm dönüştü. Rüzgâr döndü. Bunu meteorolojik anlamda söylemiyorum. 1989-90 yıllarında Marx'ı tavan arasına kaldırmanın mümkün olduğunu sananlar şimdi onun güncelliği karşısında şaşkınlığa uğramış durumdalar. Oportünizmin hâlâ sağlıklı olduğunu ve kıvırmak için bel kaslarının iyi işlemekte olduğunu görüyoruz!*

Marx'ı öldürmeye kalkan postmodernistler ve postanalizciler –ki burada en çok Jacques Derrida ve Richard Rorty'i[1] kastediyorum, birdenbire ve sanki hiçbir şey olmamış gibi, Marx'ın hayaletinin, onu gömmek istedikleri mezarda hiç de rahat durmadığını saptıyorlar. Gerçi onlar söz konusu hayaleti kendi açılarından kuşa çevirmişlerdi; toplumsal bir ütopyanın davası, hümanist bir toplumun etikçisi, bir tarihsel vicdan –onu bir zamanlar Yeni Kantçı sosyal demokratların yaptığı gibi, ahlaksal açıdan idealize etmişlerdi.[2] Onların okuma tarzına ba-

---

* Aşağılamanın bir ifadesi olan "kıvırma" terimi Almancada boynun kıvrılmasıyla ifade edilir. Anlaşılması için kıvırmayı Türkçedeki gibi ifade ettik. *–çev.*

1 Derrida, Jacques, *Marx' Gespenster*, Frankfurt, 1995; Rotry, Richard, *Das Kommunistische Manifest, 150 Jahre danach*, Frankfurt, 1998.

2 Lange, Albert, Friedrich, *Geschichte des Materialismus*, 2. baskı, 1873, yeni baskı için bkz. Frankfurt, 1974. Lange, siyasal gerçekliği, ahlaksalın "ideal konumundan" hareketle altını oymaya çalışmış ve böylece sosyal demokrasinin Yeni Kantçı kanadının şiarlarını takip etmiştir.

kılırsa Marx, bir açıdan varlıksal bir metafizikçidir; aslında bu saptama tam da yanlış değildir, çünkü bu rengin tonu, etkisini Marx'ın eserinin bütünlüğünde göstermektedir.

İncelememin esas konusu bu değildir. Amacım, Marx ve onun üzerinden bilime ve siyasete karışan yeniliğe dikkat çekmektir. Geçen on yıllar boyunca Marksizmin felsefede "yeni bir niteliği" temsil ettiği bıktırıcı boyutta dile getirilmişti. Fakat neredeyse hiç kimse Marksizmde yeni olan niteliğin ne olduğunu ortaya koymayı denememişti. Materyalizm ve diyalektik, hatta materyalist diyalektik Marx'tan önce de vardı.[3] *Kapital*'de dile gelen teorik öğreti, burjuva ekonomi politiğinden ve Hegel'in ortaya koyduğu kavramın gelişme yönteminden önemli oranda yararlanmıştı. Marx, insanlık tarihinin büyük düşünürlerinin omuzlarına basarak yükselmiş ve bunu da her fırsatta minnetle belirtmiştir.

Peki, felsefeyi onunla birlikte yücelten yenilik nedir? Karl Jaspers 1946 yılında Heidelberg'te, sonradan Basel Üniversitesi'ndeki felsefe kürsüsünün başına geçen Kurt Rossmann'ın başlığı olmayan ve şu altı incelemeyi içeren kitapçığını yayımlamıştı: Gotthold Ephraim Lessing, "Die Erziehung des Menschengeschlechts" (İnsanoğlunun Eğitimi); Immanuel Kant, "Idee zu einer allgemeiner Geschichte in weltbürgerlicher Absicht" (Dünya Yurttaşı Açısından Genel Tarihe İlişkin Düşünceler) ve "Mutmasslicher Anfang der Menschheitgeschichte" (İnsanlık Tarihinin Başlangıcına İlişkin Tahminler); Novalis, "Die Christenheit in Europa" (Avrupa'da Hristiyanlık); Georg Wilhelm Friedrich Hegel, "Weltgeschichte" (Dünya Tarihi); ve Karl Marx/Friedrich Engels, "Das Kommunistische Manifest".[4] Aynı yılda, Hristiyan Demokrat kökenli bir pedagog, filozof ve

3 Holz, H. H, *Einheit und Widerspruch. Problemgeschichte der Dialektik in der Neuzeit*, Stuttgart, 1997-98, 3 cilt.

4 Rossmann, Kurt (Hrsg.) *Geschchichtsphilosophische Dokumente*, Heidelberg, 1946.

politikacı olan Heinrich Weinstock, henüz yeni açılmış olan Frankfurt Üniversitesi'nde neredeyse aynı konulara ilişkin dersler vermeye başlamıştı. Her ikisinde de *Komünist Manifesto*, Almanya'da burjuva Aydınlanmasıyla başlayan ve proleter devriminin ilanıyla son bulan süreçte ortaya çıkan düşünce tarihinin son noktasını oluşturuyordu.

Manifesto'nun aydınlanmacı özelliği, söz konusu burjuva analizcileri tarafında da teslim edilmekteydi. O hem son noktaydı hem de bir başlangıç; ya da Rossmann'ın sözleriyle:

> Marx ve Engels bununla, Hegel'in ilkelerini ilerleten ve dönüştüren bir girişimde bulunarak, sanayi devrimiyle orta çıkan toplumsal tutarsızlıkların ve sefalet sorununun tam merkezine yönelik siyasal taleplerde bulunmuşlardı.

I

Peki, faşizmin yenilgisinin etkisi altındayken, sınıfsal rahatsızlıklarına rağmen burjuva tarihçi ve filozofların *Manifesto*'nun çekim gücünden kurtulamamalarının nedeni nedir? Öyle ki tarihsel bilinçlerinin zirvesini, hâlâ işçi sınıfının bu mücadele metni oluşturmaktadır (henüz ideolojik kaçışın ve siyasal baskıların bataklığından yükselen sis yol tabelalarını kapatmamışken). 1848 yılının koşullarında yazılmış *Manifesto*'nun bugün açısından anlamı nedir? Onu, işçi sınıfı hareketi tarihinin tarihsel bir metni olmaktan daha öteye götüren anlamı nedir? Bir metni yeniden siyasal yönelim açısından güncel hale getiren şey nedir? Programlar ve manifestolar her daim dönemsel siyasal mücadeleye ilişkin yazılırlar. Bunlar perspektif ve stratejiler öngörürler; anlamlı bir sürede ulaşılması gereken hedefler belirlerler.

Tabii ki bunlar *Komünist Manifesto* için de geçerlidir. Komünistlere yönelik iftiralarla hesaplaşan bu metin, geçen yüzyılın* ortalarındaki ideolojik tartışmaların düzeyini yansıtmaktadır;

---

* 19. yüzyıl. *–çev.*

bugün başka aldatmacaları ortaya çıkarmak ve ortalıktaki sisi dağıtmak gerekmektedir. Sosyalizme geçişe ilişkin ortaya konan saptamalar, erken sanayi kapitalizminin yarattığı ekonomik ve toplumsal koşullarla sınırlıdır. İşçi sınıfı partileri 1848 yılındaki konumlarıyla tanımlanmaktadır. Özgün sorunlara ilişkin açıklamalarda, *Manifesto* somut ve gerçekçidir. Söz konusu siyasal programın somutluğundan bazı şeyler öğrenilebilir, ancak bunlar zamansaldır. Bu özelliğiyle *Manifesto*, diğer partilerin programlarıyla benzerlik taşır. Program olarak o, uluslararası işçi sınıfı hareketinin siyasal örgütlenmesinin doğum anıdır. Bu bile onun önemini ortaya koymaktadır.

Ancak *Komünist Manifesto*, başlangıç anının programından daha fazlasıdır. O, tarih anlayışının genel hatlarını ortaya koymakla, sosyalistlere (eğer gerçekten sosyalistlerse) hareket tarzları ve hedefleri konusunda yönlendirmede bulunmuştur. O hedefleri, ideal olandan ya da çıkarlardan hareketle değil, tarihsel zorunluluktan hareketle temellendirmektedir. *Manifesto*'dan itibaren bir bilimsel siyasetten bahsedilebilir.

Tarihsel süreçleri belirleyen yasaların var olduğu, yasaların metodolojik olarak incelenebileceği bilinci, henüz *Manifesto* döneminde yeni bir olguydu. İlk kez Aydınlanma, tarihin bireyler üstü bir yapıya sahip olduğunu ve insanoğluna ait özerk bir alan olduğunu keşfetmişti. İlk başlarda "tanrının bilinemez hikmeti" ya da kör talih, en fazla da büyük adamların etkisi tarihsel olayları ve süreçleri açıklamada kullanılırken, şimdi tarihsel gelişmenin zorunluluklarının olduğu görüşü kendisini kabul ettirmekteydi;[5] hatta insanlık âleminin ilerlemesinin ve daha yüksek bir kültür ve refah seviyesine ulaşmasının neden-

5 Örneğin aklıma Montesquieu gelmektedir. *Der Geist der Gesetze* (Yasaların Ruhu); veya Roma'nın yükseliş ve düşüşüne ilişkin görüşleriyle tanınan Edward Gibbon, *Abstieg und Untergang des römischen Reiches* (Roma'nın Yükseliş ve Düşüşü); ya da Abbe Mably, Studie über die Geschichte (Tarih Hakkında Araştırmalar) ve nitekim Voltaire'in tarihle ilgili çalışmaları.

leri açıklanabilmekte;[6] ya da en azından belirli bir çizgideki gelişimin (toplumsal ya da düşünsel) yapısına[7] uygun dönemselleştirmelere gidilmekteydi. Nitekim Hegel de dönemselleştirmenin yasalarının açıklamasının dışına çıkamamaktadır;[8] ancak o "*Mantık*"ı sayesinde, belirli bir durumun kendi içsel çelişkisinden hareketle yadsıma olgusunu, tarihsel süreçlerdeki belirlenimlerin ilkelerinin muhtevasını açıklayabiliyordu; belirlenmiş bir varlık olmaklığın, sürekli gelişmekte olan antagonizmasının doğal bir sonucu olarak kendisinden-öteye-geçebileceğini ortaya koyabilmişti.[9] En azından Hegel, tarihsel süreçlerin içsel zorunluluklarını genelleştirebilmek için hareket ettirici bir ilkenin varlığına ihtiyaç duymaktaydı. Ancak onun örnek açıklaması da (kendisini kendi üzerinden gerçekleştiren ve kavrayan tin[10]) tarihin dışına düşmekteydi; çünkü tin tarihten ya da tarihle çıkmamaktadır, fakat daha baştan itibaren ona önkoşul olarak verilmiştir.

İlk kez Marx ve Engels, tarihin öznesinin, kendisini yok ederek yeniden yarattığını ve kendisini, hiçbir mantıksal çıkmaza

6 Fransa'da bu konudaki tartışmalar Antikçağ dostlarıyla çağdaşlıktan yana olanlar arasında baş göstermişti ki bu süreç Fontenelle ile doruğa varmış ve Condorcet'in insan düşüncesinin ilerlemesine ilişkin tasarımıyla son bulmuştu. Herder de doğa ve insanlık tarihinin birliğine ilişkin, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*'ı (İnsanlık Tarihinin Felsefesine İlişkin Düşünceler) yayımlamıştı.

7 Rossmann'nın yayımlamış olduğu çalışmadan hareketle, bahsi geçen Lessing ve Kant'a ait eserlerin yanı sıra, Giambattista Vico'nun *Neue Wissenschaft* (Yeni Bilim) kitabını saymak gerekir. Aydınlanma döneminde tarihle ilgili yapılan bütün buluşlarla ilgili olarak bkz. Holz, H. H., "Pluralitaet und Einheit", *Einheit und Widerspruch, Problemgeschichte der Dialektik in der Neuzeit* içinde, Band 2, Stuttgart, 1998.

8 Hegel, *Rechtsphilosophie*, § 352 vd.; "Die vier welthistorische Reiche" (Dünya Tarihinin Dört Uygarlığı).

9 Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, "Önsöz": "Böylece kendisini yaratan tin, ağır ağır olgunlaşarak yeni bir çehre edinmekte, bir önceki dünyanın yapısına ait bir parça ardı ardına çözülmeye uğramakta, sallantılı hali sadece tekil semptomlar üzerinden fark edilmektedir [...] Sürekli parçalanma hali, bütünün fiziksel yapısını değiştirmeden, yeni bir yükselişle sekteye uğramakta ve yeni dünyanın yapısı bir anda bir kıvılcımla yaratılmaktadır." *Werke*, Suhrkamp, Band 2, s. 18 vd.

10 Hegel, *Rechtsphilosophie*, § 363.

sapmadan sürekli yeni bir basamakta devam ettirdiğini aydınlığa kavuşturmuşlardı. Henüz *Alman İdeolojisi*'nde[11] türlerin doğal yeniden üretim biçiminden, insanlık tarihinin (doğa tarihinden farklı olarak) yapıcı formu olan insansal üretimin yeniden üretim üzerinden inşa edildiğini ortaya çıkarmışlardı.[12] Doğa ile insan olmak arasındaki kopuşun kapanmış olmasının yanı sıra, insan da hem kendi doğallığının tarzını hem de insansal olmayan doğayla ilişkili tarihselliğini kavramış oluyordu.[13] İnsanın kendisini ve türünü üretim üzerinden yeniden üretmesinin ne anlama geldiğini ise Marx, *Ekonomi Politik*'in teorisinde ayrıntısıyla işlemiştir.[14] O, ekonomi politiğin doğrudan ekonomik anlam taşımadığı Condillac'tan Feuerbach'a kadarki antropolojiden, Fontenelle'den Hegel'e kadarki tarih felsefesine kadar uzanan geniş bir alanı, toplumsal insanın temel bilimde inceleyerek aşmıştır.[15] Bundan önceki aşamaları ise *Ekonomik-felsefi Elyazmaları* ve *Feuerbach Üzerine Tezler*'de[16] ortaya konmuştu –söz konusu çalışmalarda ekonomi politiğin felsefi koşullarını ortaya çıkararak kendisini hem Hegel'in sistematiğinden hem de Feuerbach'ın Hegel eleştirisinden kurtarmıştır.

Marx çok erken bir zamanda, üretim üzerinden, hayatın yeniden üretiminin aktiflik ve pasifliği belirleyen bir ters yüz etme

11 Marx/Engels, Die Deutsche Ideologie, *MEW*, Band 3, s.9 vd.

12 Friedrich Engels, söz konusu konuyu "Maymundan İnsana Geçişte Emeğin Rolü Üzerine"de incelemişti, *MEW*, Band 20, s.444 vd. Konunun bir kısmını sonradan *Doğanın Diyalektiği* adlı eserinde yeniden ele almıştı.

13 Bu, aynı zamanda insanoğlunun doğanın özgün bir varlığı olduğunu ve onun tarafından müdahaleye uğradığını; insanoğlunun kendi etkinliğiyle doğayı kendi nesnesi haline getirerek ona müdahale ettiğini de kapsamaktadır.

14 Marx, Karl, "Zur Kritik der politischen Ökonomie", *MEW*, Band 13 ve Das Kapital, *MEW*, Band 23-25.

15 Holz, H. H, *Einheit und Widerspruch*, Band 3, "Die Ausarbeitung der Dialektik", s. 284 vd.

16 Marx, "Feuerbach-Thesen", *MEW*, Band 3, 5; "Ökonomisch-philosophische Manuskripte", *MEW*, Band 40, s. 523.

olgusunun gerçekleştiğini fark etmişti. İnsanoğlunun emeğiyle ürettiği nesne ve nesneler, üreticisinden özerkleşerek onun üzerinde etkide bulunan dışsal bir güce dönüşmektedir.

> Emeğin ürünü, bir nesnede yoğunlaşan ve onu nesneleştiren emektir; bu, emeğin kendisini bir şeyde *nesnelleştirmesidir*. Emeğin gerçekleşmesi onun kendisini nesnelleştirmesidir [...] Emekçinin, emeğinin ürününe kendisine yabancı bir nesneye davranır gibi davranmasının tutarlı sonuçları baştan itibaren belirlenmiştir. [...] Emekçi hayatını nesneye aktarmaktadır; ancak emeği ona ait değildir, nesneye aittir.[17]

Nesnelleştirilmiş emekle yaratılan ürüne doğrudan sahip olma yerine, onun yerini para alır ki her türden eşya, değişim amacıyla üretilmiş her nesne elde edilebilir; ve böylece emekle ürün ve tüketim arasındaki görülebilen ilişki de koparılmış olur. Kendi emeğinin ürününün yerini kendisine yabancı bir şey alır.

Paranın sermayeleştirilme işlemi henüz bu aşamada Marx tarafından incelenmemişti.[18] Fakat sermaye ilişkisinin insana yabancı yapısı ortaya konmuştu.

> Emekçide öznel olarak bulunan şey, yani sermaye, kendisini bütünüyle kendi elinden kaçırmış insanın ta kendisidir, tıpkı sermayede nesnel olarak varlık gösteren emeğin, kendisini elinden kaçırmış olan insan olması gibi [...] Emekçi sermayeyi üretmektedir, sermaye de onu, yani kendisini; ve emekçi olarak insan, bütün hareketin ürünü olan malın kendisidir.[19]

Bununla birlikte gerçekten doğrudan üretici, esas etkin olanın kendisi, görünürde özerk olan üretim sürecinde edilgen bir nesneye dönüşmektedir; nitekim "her daim alışılmış adımı ta-

17 Marx, *MEW*, Band 40, s. 511 vd.

18 Ancak, el yazmalarında özel mülkiyet üzerine olan birkaç sayfa eksiktir. Krş. *MEW*, Band 40, s. 523.

19 Marx, *MEW*, Band 40, s. 523.

kip eden ölü sermaye, ne olursa olsun *gerçek* bireysel etkinliğe karşı konumlanır."[20]

Şeylerin ve durumların soyut nesnelleştirilmesindeki emeğin eleştirisi, ilk önce doğrudan duyumsallaştırmanın ters yüz edilmesiyle uygulanmıştır. Gerçi Hegel, üretimin soyut mekanizmasını, tinin kategorik etkinliğiyle ortaya koymuştu, yani onu kendi iç mekanizmasıyla birebir kavramıştı, ancak o, onun maddi zeminini dikkate almamıştı; sonra Feuerbach, onun maddi-duyumsal gerçekliğini, ilk-doğan-olmanın-hakkı[21] olarak yeniden teslim etmişti, ancak o da nesneleştiren etkinlik tarafını ihmal etmişti; neticede etkinlik kendi nesnesini, sürekli kavramsal soyutluklarla belirlemekte ve ona toplumsal aktarım yoluyla emekte sahip olmakta ve değiştirebilmektedir.[22] *Feuerbach Üzerine Tezler*'inde Marx, sadece "izleyen materyalizm"den Hegelci nesnelleştirmenin biçimsel analizi olan diyalektik [materyalizme] geçerek onu programatik açıdan tamamlamıştı.

> Soyut düşünmeyi yetersiz bulan Feuerbach, *izlemeyi* arzulamaktadır; fakat o duyumsallığı, *pratik* insansal-duyumsal etkinlik olarak kavrayamıyor [...] Hâlbuki toplumsal yaşamın bütünü esas itibariyle *pratiktir*.[23]

20 Marx, *MEW*, Band 40, s. 472.

21 Marx, ilk önce "Ekonomik-Felsefi-Elyazmaları"nda Feuerbach'ın tezlerini üstlenmekte: "İnsanın, bedensel, doğasal bir güç, canlı, gerçek, duyumsayan, nesnelleştirilmiş bir varlık olması, onun gerçek maddi nesneleri, kendi özünün nesnesi, kendi yaşamının üretimi haline getirmesi demektir ya da o yaşamını sadece gerçek, maddi nesnelerda dışsallaştırmaktadır." Marx, *MEW*, Band 40, s. 578.

22 Marx burada kendisini Feuerbach'tan ayırmaktadır: "Ne insansal nesneler ki, doğa bunları doğrudan sunmaktadır, doğanın nesneleridir, ne de insansal maddeler, ki bunlar dolaysızdır, nesneldir, insansal duyumsallıklardır, insansal nesnelliklerdir. [...] Tarih, insanın hakiki doğa tarihidir." *MEW*, Band 40, s. 579. Dolayısıyla Sahra Wagenknecht'in, Marx'ın "Ekonomik-Felsefi Elyazmaları"nın Hegel'in gerisine düştüğü yönündeki tezleri de amacını aşmış olmaktadır. Tabii ki o aşamada Marx, kendi teorik tezlerini henüz tamamlayamamıştı ve bu nedenle de açıklamaları kategorik olarak kesinlikten yoksundu. Krş. Wagenknecht, Sahra, *Vom Kopf auf die Füsse?* (Baştan ayakları üzerine mi?) Bonn, 1997.

23 Marx, *MEW*, Band 3, s. 6 vd.

Bununla Marx, *Ekonomik-Felsefi-Elyazmaları*'nın antropolojik analizinden tarihe geçiş yapmıştır; şimdi o, insanoğlunun[24] "ontolojik özü"nün soyut belirlenimini, tarihsel süreçteki somutluğuna, yani yeniden üretiminden üretime dönüş sürecine geçirebilirdi. Nitekim bu, *idea*sal imgeden "gerçek koşullara" geri dönüşü talep eden *Alman İdeolojisi*'nde gerçekleşmektedir; ve *Komünist Manifesto*'da tarihsel materyalizmin kapsayıcı bir formülasyonu olarak yer alarak çıkış noktasını oluşturmuştur.

Komünist Manifesto'nun zeminini oluşturan kavranmış bilgiler de bunlardır. Tarihsel materyalist kuramın köşe taşları burada yapılandırılmıştır; bunu yaparken de dünyaya yeni bir bilimsel hipotez sunmak için değil, fakat siyasal pratiğin gerçek (sadece *idea* olmayan) koşullarını açıklamak için yapmıştır.

Marx ve Engels'in sömürülen ve ezilen kitlelerin acılarını ne kadar yakından hissettiklerine ve aynı şekilde burjuvazinin ahlaksızlığını ve insan dışılığını gösteren yönetim pratiklerinden ne kadar nefret ettiklerini gösteren çok sayıda tanıklıklar vardır. Siyasal düşüncelerinin ilk aşamalarında yokluk ve adaletsizlikler hakkındaki öfkeyi görmek mümkündür.[25] Birkaç yıl içinde söz konusu öfke açık kavramlar haline gelecektir. *Komünist Manifesto*'nun ilk bölümü burjuvazinin kazanımlarına yönelik bir tezahürat korosudur, ancak içinde, insan şahsiyetinin en mahrem etkinliğine kadar sadece gelir artırıcı bir araca ve sermaye hareketinin bir işlevine indirgendiğini belirten rahatsız edici ve uyumsuz sesler de duyulur. *Manifesto*, coşkulu bir retorikle ilerlemenin ve barbarlığın, sınıflı toplumların yüzünün iki yanından birini oluşturduğunu ve bunların daima iç içe, bir o bir diğeri üste çıkarak sarmaş dolaş olduklarını vurgular.

---

24 Marx, *MEW*, Band 40, s. 562.

25 Engels, Friedrich, "Die Lage der arbeitenden Klasse in England", *MEW*, Band 2, s. 225 vd.; Marx, "Debatten über das Holzdiebstahlgesetz", *MEW*, Band 1, s. 109 vd.

Söz konusu coşku herhangi bir değerlendirmede bulunmaz. Sadece olan biteni açığa çıkarır. Burada bahsi geçen ahlaksal yargılamalar değil, fakat tarihsel yasaların muhtevasının kavranmasıdır. Endüstri toplumunun karşısında yer alan manifaktür kültürünün nostaljik bilgisizliği, gerçekler karşısında hayal dünyasına sığınır. Burjuva toplumunun barbarlığı, her türden barbarlığı ortadan kaldırmayı olanaklı kılacak zorunlu bir ilerlemeydi. Diyalektik çelişkinin keşfedilmesi, ahlaksal-insancıl feryadın yerini almıştı. Çünkü bu, insancıl bir toplumun inşa edilebilmesi için siyasal stratejinin yaratılmasına imkân veriyordu. Nitekim haksızlıklara karşı yükselen öfke, sadece böylesi bir strateji temelinde değiştirici bir güce dönüştürülebilirdi. Günlük siyaset için daha güzel bir dünya hayali kurmak yeterli değildir, reel olanakların isabetle belirlenebilmesi için *docta spes* –umut verecek bilgiye, (Bloch bunu sonradan böyle ifade edecekti) ihtiyaç vardır. *Komünist Manifesto*'yla birlikte sosyalizm, ütopyadan bilim aşamasına geçmişti.[26]

Sosyalizmin bilimselliği her zaman sabit kalan bir sonuç değil, fakat siyasal mücadelenin rotasını her an yeniden belirleyecek bir kılavuzdur. Kavramın ciddiyetinde ısrar etmek kolay değildir. Arzular, beklentiler ve projeksiyonlar hızla mantıksal olanın denetiminden çıkabilirler; hayaller gerçeklik duygusunu aşındırabilirler. Lenin'in siyasal yazıları, devrimci coşkuyu içi boş pragmatik açıklamalara boğmadan, öznel arzuları daima soğukkanlı durum değerlendirmesine bağlama zorunluluğuna ilişkin vurgularla doludur. Lenin'in teori-pratik vurgusu, *Manifesto*'nun çağrısına bir örnektir. Eğer *Manifesto* siyasal anlamda okunacaksa, o zaman bunlar da bilinmelidir. Gerçeklikle mümkün olanın diyalektiği, eğer neye teşebbüs etmek gerektiğini bilmek istiyorsak, her yeni somut durumda yeniden belirlenmelidir. Bunun dışındaki her şey kendiliğindenciliktir.

26 Engels, "Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft" *MEW*, Band 19, s. 189 vd.

Gerçeklikle mümkün olan arasındaki geçiş alanı, pratik içindeki öznelerin ilerlemelerine ya da başarısızlığa uğramalarına neden olacakları geniş bir alan sunmaktadır. İnsan etkinliği olmadan sosyalizmi öne çıkaracak herhangi bir ekonomik zorunluluk bulunmamaktadır; ancak ya sosyalizm ya da barbarlık alternatifi de kaçınılmazdır, üçüncü bir alternatif söz konusu değildir; çünkü kapitalizm barbarlığa yol açarak, insanı zorunlu olarak işlevselleştirmekte ve mala dönüştürmektedir; ve kapitalizmin ortadan kaldırılması ancak onun varlık koşullarının ortadan kaldırılmasıyla, yani üretim araçları üzerindeki özel mülkiyetin ortadan kaldırılmasıyla mümkündür.[27] Herhangi bir tarih teorisi kendisine, barbarlığı durduracak ve sosyalizmi gerçekleştirecek bir özne belirlemek zorundadır.

Bir bakıma *Komünist Manifesto*, toplumsal değişikliği yapma potansiyeline sahip özneye yönelik bir çağrıdır. Ancak bir özne, kendi konumunun ve işlevinin bilincine varmışsa gerçek özne olabilir. Kapitalist üretim tarzı, emek gücünü, yani proletaryayı kendi bağrından çıkarmaktadır (kelimenin tutarlı mantıksal anlamında). Bir işçi sınıfı vardır ve bütün ücret bağımlıları da ona dâhildir, onlar bunu bilsin ya da bilmesinler, kabul etsin ya da etmesinler.

> Burjuvazi büyüdüğü oranda, yani sermaye geliştiği oranda, proletarya da aynı oranda gelişmektedir; iş buldukları ve çalıştıkları sürece yaşayabilen ve emeğiyle sermayeyi çoğaltan çağdaş işçilerin sınıfı. Kendilerini parça parça satmak zorunda kalan bu işçiler, her türden ticari mal gibi maldırlar ve onlar gibi rekabetin değişken durumuna ve pazarın bütün iniş çıkışlarına tabidirler.[28]

27 Bu ifade bilinçli olarak seçilmiştir; burada maddi bir ilişkinin mevcut olduğunu ve dolayısıyla bunun koşullarının üçüncü bir alternatifin dışlandığı formal-mantıksal cümleye bağlı olduğunu anlatmak istemektedir. Diyalektik mantıkta bu ilişki "belirlenmiş yadsıma" olarak ifade edilmektedir.

28 Marx, *MEW*, Band 4, s. 468.

Ne var ki emek gücü, değişikliğin öznesi olabilmek için önce sınıfsal konumuna göre bilinçli bir şekilde örgütlü davranabilmelidir. (Bu durum, Hegelvari bir şekilde yani *kendi halindeki* sınıfla *kendisi için* sınıf farkı ile ifade edilmişti.) *Sınıf bilinci* tayin edici ve vazgeçilemeyecek bir duruştur (zorunlu ama kendi başına da yeterli olmayan bir koşul), sosyalizm için ve barbarlığa karşı verilecek tarihsel bir karardır.

Dolayısıyla bugün sınıf kavramından vazgeçildiği anda (kimilerinin yaptığı gibi) siyasal açıdan bir teslim olma durumu söz konusu olur; bu da güya bugünkü emek gücü sınıfının, 19. yüzyıldaki sanayi işçilerine benzer bir katmana sahip olmamasıyla gerekçelendirilmektedir. Bugünkü emek ortamının değişmiş görüntüsü, ekonomik anlamda emek gücüyle sermaye arasındaki antagonist çelişmede henüz hiçbir değişikliğe neden olmadı. Bunu özellikle öne çıkarmak bilimsel kuramın bir sorunudur ki *Komünist Manifesto* tam da bu konuda kendi zamanına ilişkin iyi bir örnek sunmaktadır.

Bu kuramın zemini, bugüne kadarki bütün toplumsal formasyonların (ilkel komünal toplum ayrı tutulmak kaydıyla) sınıfsal karakterini saptamak olmuştur. Buradan çıkan sonuçsa, söz konusu toplumlardaki temel karşıtlığın, sınıf mücadelesinin manifestoları olduğunu kavramaktır. Sınıfların çıkarları kendisini ideolojide ifade eder; yani değer yargıları biçiminde, davranış normlarında, algılarda, bakış açısının ifadesi olan açıklayıcı modellerde vs. Bunların hepsi kendi adına genelin kanaatini temsil ettiklerini ileri sürerler. Hâkim sınıfların hâkimiyeti, hükmedilenlerin onların ideolojilerini kabul etmeleriyle sağlamlaştırılmaktadır. Her devrimci değişiklikten önce, hâkim ideolojinin eleştirel yıkımı gerçekleşir.

Komünist Manifesto'nun ikinci önemli saptaması ise, kapitalizmde sermaye ilişkilerinin (üretim ve dönüşüm bütün diğer toplumsal ilişkileri içine çekecektir) evrenselleşmesiyle sınıfla-

rın çoklu sayısının da azalarak iki antagonist sınıfa, yani burjuvazi (sermaye sahibi) ile proletaryaya (ücretli emeğe) düşeceğini belirtmektedir. Toplumsal süreçteki konumlarıyla ücretli emekçiler oldukları halde kendilerinin burjuvazinin işlevine sahip olduklarını düşünen bazı sınıf katmanlarının varlığı, kapitalist toplumun gerçek anlamda ikiye ayrışmış olduğu gerçeğini değiştirmez; bu sadece ideolojik görüntüden kaynaklanan çarpıtılmış bilincin ortaya çıkardığı bir fenomendir.[29]

Burjuva toplumunun bölünmesinden sadece iki sınıfın arta kalması, mantıksal zorunluluk açısından proletaryanın görevini de belirlemiş olmaktadır. İşçi sınıfı, burjuva sınıfının iktidarının koşullarını, yani üretim araçları üzerindeki özel mülkiyeti ortadan kaldırdıktan sonra, sınıflı toplumun da sonu gelmiş olmaktadır. Sınıflardan birinin ortadan kalkması diğer sınıfın da ortadan kalkması demektir. Dolayısıyla burada tayin edici olan, işçi sınıfının kendi olanaklarının bilincine varması, bunu etkinliğinin amacı haline getirmesi, yani sınıf bilincini yükseltmesidir.

Dönüşümün sadece proletaryanın hâkim sınıfa karşı verdiği mücadele içinde kullandığı güçle gerçekleşeceği, proletarya diktatörlüğü teorisinde açıkça ifade edilmektedir. Tarihsel bir kategori olarak kullanılan söz konusu kavram (proletarya diktatörlüğü) sürekli yanlış anlamalara yol açmıştır. Bu kuram, bir geçiş aşaması olan sosyalizm döneminde yeni üretim ilişkilerinin sürekli korunması ve işçi sınıfının siyasal erki, yani devlet erkini kullanması; ve onun bunu sadece toplumun çoğunluğunun sessiz mutabakatına ve özellikle de ortak bir cephe oluşturduğu ortaklarıyla işbirliğine dayandırması gereğinden başka bir şey ifade etmiyor. Marx ve Engels'ten Lenin'e kadarki

29 "Burjuvazi şimdiye kadar saygıyla ve huşu içinde taşıdığı kutsallık halesini huşu içinde ortaya koyduğu pratiğinden sıyrılmıştır. O, hekimi, hukukçuyu, papazı, şairi ve bilim adamını kendisine bağlı ücretli emekçiye dönüştürmüştür." *MEW*, Band 4, s. 465.

bütün Marksist klasikler ve Gramsci ve hatta Stalin bunu daima özellikle vurgulamışlardır. *Komünist Manifesto*'nun işçi sınıfı hareketi üzerine söylediklerini dikkate almadan, proletarya diktatörlüğünün özü kavranamaz: "Proletarya hareketi, toplumun ezici çoğunluğunun çıkarlarını savunan ezici çoğunluğun bağımsız hareketidir." Bu şu demektir: "işçi sınıfı devriminin birinci adımı, proletaryayı hâkim sınıf haline getirerek demokrasiyi kazanmaktır."[30]

Devrimin akabinde özgürlükler diyarına girişin başladığını ve "bu küçük kapıdan mehdilerin giriş yapacağını"[31] belirten ütopistlerden farklı olarak, Marx ve Engels sosyalizme ve sonra da komünizme geçişin çok uzun bir süreç olacağının bilincindeydiler.

> Proletarya siyasal hâkimiyetini bütün sermayeyi burjuvazinin elinden adım adım söküp almak, bütün üretim araçlarını devletin, yani hâkim sınıf olarak örgütlenmiş proletaryanın elinde merkezileştirmek ve üretici güçler kütlesini elden geldiğince hızlı bir biçimde artırmak için kullanacaktır. Elbette bunu başlangıçta mülkiyet hakkına ve burjuva üretim ilişkilerine yönelik despotik müdahalelerde bulunmaksızın, dolayısıyla ekonomik açıdan yetersiz ve savunulamaz gibi görünen, ama hareketin seyri içinde kendilerini aşan ve üretim tarzını tümüyle altüst etmenin aracı olarak kaçınılmaz olan önlemler alınmaksızın gerçekleştirmek olanaksızdır.[32]

Geçiş aşamasındaki "ardı ardına" gelen tedbirler, kaçınılmaz çelişkili yapıların ortaya çıkacağını da varsaymaktadır; çünkü kendi içinde karmaşık bir yapıya sahip olan toplumsal üretim, bir anda bambaşka bir aşamaya geçirilemez. "Ardı ardına" tedbirler gerçekçidir; aynı zamanda bu ilk başlarda, yeni bir üretim

30 Marx, *MEW*, Band 4, s. 472 ve 481.

31 Benjamin, Walter, "Über den Begriff der Geschichte", *Gesammelte Schriften*, Band 1, s. 704.

32 Marx, *MEW*, Band 4, s. 481.

ilişkisinin hâkim kılınması için iktidar araçlarının kullanılmasının zorunluluğunu (bu nedenle proletaryanın, ezici çoğunluğun elinde kalmalıdır) ifade eder. İktidar erkinin kullanımının ve alınması gereken "tedbirlerin" hedefi öyle belirlenmelidir ki bunlar (ahlaksal kaygılardan veya iyilikseverlikten dolayı değil, fakat hareketin kendi içsel zorunluluğundan ötürü) "ardı ardına" erk kullanımını gereksiz hale getirmelidir.

> Eğer proletarya [...] hâkim sınıf olarak eski üretim ilişkilerini zorla ortadan kaldırıyorsa, o zaman bu üretim ilişkileriyle birlikte sınıf karşıtlığının varlık koşullarını, genel olarak sınıfları ve böylelikle sınıf olarak kendi hâkimiyetini ortadan kaldırmış olacaktır. Sınıfları ve sınıf karşıtlığıyla birlikte eski burjuva toplumunun yerini, birbirimizin özgürce gelişmesinin hepimizin özgürce gelişmesinin koşulu olduğu bir birlik alacaktır.[33]

Sınıfsız toplum bir ütopya değildir, fakat kapitalist toplumun sürekli keskinleşen kendi iç çelişkilerini aşarak deneysel açıdan açıklanabilen ve tahmin edilebilen bir sürecin en son aşamasıdır. Deneysel zemine sahip tahminlerde olduğu gibi, bu tahminin gerçekleşebilmesinden güç alan bir etki, yani *Manifesto*'nun harekete geçirici ve insanların, özellikle de siyasal açıdan aktif olan kesimin bilincini etkileyen bir etki söz konusudur. Sosyal bilimlere ilişkin yapılan her tahminde olduğu gibi öznel faktör olarak belirli bir parametre hesaba katılmaktadır ki bu nedenle de o reel olasılıklara işaret eder; ancak bu, güneş tutulmasına ya da Halley göktaşının yörüngesine dair yapılan tahminlerdeki yanılma payına benzemez. Olasılıklar kullanılmalıdır ve gerçekleşmesi için mücadele edilmelidir.

Dolayısıyla *Komünist Manifesto* tarihsel gelişmenin yönünü açıklayan bir grafik değil, fakat bir çağrıdır. Ancak onun çağrısal karakteri, içerdiği tarihsel-felsefi açıklamaların gücünü azaltmaz. Tarihsel gelişmeyi üretim ilişkileri üzerinden açıklamak,

33 Marx, *MEW*, Band 4, s. 482.

büyük bir keşiftir; bu sayede hem tarihsel öznelerin reel olanakları kavraması hem de onların bireylerden bağımsız mantıksal siyasal etkinliğinin özgürleşmesini sağlanmıştır. Sonuçları ne kadar ağır olursa olsun, mücadele sürecindeki yenilgiler, olasılıkların tarihsel perspektifinin yanlış olduğunu göstermez, fakat sadece onların yeterince kavranmadığını ve dikkatlice ele alınmadığını gösterir. *Manifesto*'nun tarihsel modeli, onun pratiği yönlendiren ve motive eden gücünü korumaktadır; tekil olanı tarihsel bütünlükle ilişkilendirerek bu derece ikna edici açıklayan herhangi başka bir model bulunmamaktadır.

II

Marksizm kendisini "bilimsel sosyalizm" olarak tanımlamaktadır. Marx, söz konusu terimi, Engels'in *Ütopik Sosyalizm ve Bilimsel Sosyalizm* adlı eserine yazdığı "Önsöz"de programatik açıdan kullanmaktadır.[34]

Peki söz konusu terim neyi ifade ediyor? Sosyalizmin kendine has bir toplumsal teori olduğunu kesinlikle belirtmiyor. Çünkü bu durumda o ifade fuzuli bir ifade olurdu, neticede her teori *kendi açısından* bilimseldir (aksi takdirde o bir teori değil, sadece sezgi olurdu). Üniversite profesörleri sosyalist teoriye merak saldıktan ve teorik açıklamaları siyasal mücadelenin yerine koymaya başladıktan sonra, "akademik sosyalizm" diye bir şey ortaya çıktı.

Ancak Marx ve Engels'in siyasal mücadelelerine başlamasından sonradır ki sosyalizm, toplumsal hedefleri olan bir programa, pratiği yönlendiren ve söz konusu hedeflerin toplumsal açıdan somutlaştırılmasını sağlayan bir siyasal harekete dönüşmüştü. Sosyalizmin amacı toplumsal bir teori değil, daha çok toplumsal bir pratik olmaktı; ilk etapta içerdiği teorik kavramlarla da örgütlenebilir bir stratejiden ziyade, ütopik bir ufka işa-

34 Marx, *MEW*, Band 19, s. 181 vd.

ret etmekteydi. Marx ve Engels açıktan *Komünist Manifesto*'da buna ilişkin açıklamada bulundular ve onu bilimsel sosyalizmden farklı gördüler:

> Gerçekten sosyalist ve komünist olan sistemler, Saint Simon'un, Fourier'nin, Owen'ın sistemleri vs. proletarya ile burjuvazi arasındaki mücadelenin yukarıda sözünü ettiğimiz ilk döneminde, gelişmemiş olduğu dönemde doğdular [...] Geleceğin toplumunun gerçekdışı tasviri, proletaryanın henüz hiç gelişmemiş olduğu, dolayısıyla kendi konumunu da ancak gerçek dışı bir gözle kavrayabildiği bir dönemde, bu sınıfın toplumun bütünüyle yeniden şekillendirilmesine duyduğu ilk içgüdüsel özlemlerden doğar. [...] Sınıf mücadelesi ne kadar gelişir ve ne kadar şekillenirse, mücadelenin güya üstüne çıkan bu tutum, mücadeleye yöneltilen bu hayal ürünü saldırılar da bütün pratik değerini, bütün teorik haklılığını o ölçüde yitirir.[35]

Böylece ütopyacı teorik kuramların geçersiz olduğu tarihsel koşullar da belirtilmiş oldu; eğer onlar tarihsel bir durumda, kitlelerin uğrunda mücadele ederek ulaşabilecekleri ve kazanabilecekleri hedefler gösteremezlerse *siyasal açıdan işlevlerini* de kaybetmiş olacaklardı. Tabii ki güncelin ötesinde anlamlara sahip, uzun vadede bilinçleri şekillendiren ve örgütleyen somut ütopyaların, *ideolojik işlevleri* bulunmaktadır; ve eğer bunlar kendilerini değişikliğe ve somutlamaya açık hale getirmişlerse sadece gerçek dışı ve fantastik de olamazlar. Bu durumda onlar, ideolojik üst yapının belirli bir momentleri olurlar, ancak ütopyanın ütopik karakterini yansıtan (aşılması gereken) bilimsel pratiğin hareket biçimi olamazlar.

Fantastik özlemleri değil, fakat reel gelişme olanaklarını ifade eden ve bunların gerçekleşmesine çalıştığı için de ütopyacı değil, fakat gerçek olan sosyalizm, toplumla, tarihle ve bunların hareket ettirici güçleriyle bağlantılı olarak inşa edilen bir bilimdir. Söz konusu bilim, insanlara yaşamsal etkinliklerini

35 Marx-Engels, *MEW*, Band 4, s. 489 vd.

kendiliğindenci bireysel pratiğin ötesine geçen bir eylem tarzıyla (meydan okuma ve yanıt verme) ortaya koymalarını, belirli bir durumda kamusal yararı gözeten bilinçli ve planlı bir inşa faaliyetine girişmelerini ve kendilerini toplumsal etkileşimin ve sosyal ağın karmaşık mekanizmasının zorunluluklarından kurtarmalarını kolaylaştıran bilgiler sunmaktadır.

> Meta üretimine dayalı bütün toplumların özelliği, sahip oldukları üretici sınıfların toplumsal ilişkiler üzerindeki hâkimiyetlerini kaybetmiş olmalarıdır [...] Ürün, üreticilere hâkimdir.[36]

Toplumsal süreçlerin ve yapılarının çeşitliliğini, "toplumsal üretimin anarşik yapısını" ve "başlarda üreticiler açısından henüz bilinmeyen", karanlıkta kalan ancak onlar tarafından "ardı ardına" keşfedilmesi gereken[37] yasaları tek bir ilkeden ve onun gelişiminden hareketle açıklamak, tarihsel materyalist kuramın bir başarısıydı. İnsanların yaşamsal gereksinimlerini karşılamak üzere üretim yapılır (bunlar hayvanlar için olduğu gibi sadece doğanın tüketilmek üzere yetiştirdiği ürünler değildir), bunların üretimi için insanlar yan yana gelmekte ve toplumsal bir örgütlenmeye gitmekte, ilerleyen süreçte iş bölümü sayesinde daha gelişmiş üretimde bulunulmakta, bu nedenle zorunlu olarak değiş-tokuş ilişkileri ortaya çıkmakta ve böylece sürekli daha karmaşıklaşan yasalar ve örgütlenmelerle, bunların üretimi, dolaşımı ve aracı üzerinden dağıtımı gerçekleşmektedir. Toplum biliminin öğretisi, "gerçek koşullardan" hareket eder ki bunlar "gerçek bireylerdir, onların etkinlikleri ve maddi yaşam koşullarıdır, hem hazır buldukları hem de kendilerinin ürettikleridir [...] Bütün tarih yazımı, zorunlu olarak söz konusu doğal koşullardan ve tarihsel süreçte insan pratiği nedeniyle geçirdikleri dönüşümlerden hareket etmelidir."[38]

36 Marx-Engels, *MEW*, Band 19, s. 214 vd. Aynı şekilde Marx, "Das Kapital", *MEW*, Band 23, s. 85 vd.

37 Marx-Engels, *MEW*, Band 19, s. 215.

38 Marx-Engels, "Die deutsche Ideologie", *MEW*, Band 3, s. 20 vd.

En basit gerçek, zorunlu biyolojik nedenlerden kaynaklanan etkinliklerdir; maddi yaşamın devamı, bireyin ve türün yeniden üretiminin sağlanması her şeyin temelidir.

Bundan şu sonuç çıkmaktadır:

> Belirli insanlar, belirli bir tarzda üretim içindeyken belirli toplumsal ve siyasal ilişkiler içinde bulunurlar [...] Düşüncelerin, sezgi ve bilincin üretimi, ilk önce doğrudan maddi pratikle ve insanların maddi ilişkileriyle, yani gerçek yaşamın diliyle iç içedir. İnsanların düşüncesi, sezgi ve düşünsel ilişkisi burada hâlâ doğrudan maddi davranışın bir ürünü olarak ortaya çıkmaktadır. Bu aynı şekilde, bir halkın düşünsel üretimi için de geçerlidir ki buna siyasetin, yasaların, ahlakın, dinin, metafiziğin vs. dili de girer. İnsanlar kendi görüşlerini, fikirlerini vs. kendileri yaratırlar; ancak gerçekten etkin olan insanlarsa, üretici güçlerin belirli gelişmişlikleri ve ilişkileri temelinde en geniş formasyona kadar yükselirler.[39]

Böylece insanoğlunun doğasallığı, ki çok zor koşulların gösterdiği gibi, bütün temel ihtiyaçları her daim öncelikli kalacaktır, üretimin düzeyine gittikçe daha çok bağımlı hale gelen bir "doğasal yapaylığa"[40] dönüşmektedir. Toplumsal düzen, ürünlerin üretilmesini ve tüketilmesini sağlayan düzendir. İnsansal yaşamın gerçekleştiği zemin *üretim ilişkileridir*.

> Hayatın üretimi; hem insanın iş üzerinden kendi hayatını hem de can vermek suretiyle yabancı bir hayatı üretmek, ikili bir ilişkiye sahiptir –bir tarafta doğal öbür taraftaysa toplumsal ilişki; şu anlamda toplumsal: hangi koşullarda, ne türden bir ilişki temelinde ve hangi amaçla olursa olsun, birçok bireyin birlikte hareket etmesi anlamında. Buradan da şu sonuç çıkmaktadır: belirli bir üretim tarzı veya endüstrileşme aşaması daima belirli bir ortak hareket etme tarzına ya da toplumsal aşamaya tekabül eder; ve bu ortak hareket etme tarzının bizzat kendisi "üretici güçlerdir";

39 Marx-Engels, *MEW*, Band 3, s. 25 vd.

40 Doğasal yapaylık terimi Helmuth Plessner'e aittir. "Die Stufen des Organischen und der Menschen", *Schriften*, Band 4, Frankfurt, 1981, s. 383 vd.

> dolayısıyla insanlara sunulan üretici güçlerin miktarını onların toplumsal konumu belirler, yani "insanlık tarihi" her daim endüstri ve değiş-tokuşun tarihiyle birlikte incelenmeyi zorunlu kılmaktadır.[41]

Bu modelle birlikte tarihin bilinçli olarak inşa edilmesinin olanaklarının önü açılmıştır. Böylece günlük yaşamın bin bir türlü çehresi, temel ilişkilerin bir ifadesi olarak kavranabilecektir. Sonsuz sayıdaki imgesel biçimlerin içinde dağılarak soluksuz kalmaktansa, artık kamusal yarar, özsel bir çekirdekten hareketle geliştirilebilecektir. Mevcut üretim ilişkilerinin yasalarını kavradıktan ve içerdiği alternatifleri (reel olanaklar) keşfettikten sonra, bir anda toplum belirli bir plan dâhilinde dönüştürüldüğünde, içerdiği arızaların da giderilebileceği düşünülmüştür. Bunu başarabilen bir kuram, kendisini toplumsal pratiğin hizmetine sunar.

III

Tabii ki daha önceden de yaşam ilişkilerinin düzenlenmesine yönelik kuramlar ortaya atılmıştı. *Nikomakhos'a Etik* adlı muazzam incelemesinin henüz başlarında insan etkinliğinin hedeflerini ve kurallarını inceleyen Aristoteles, herhangi bir eseri meydana getirmek için kullanılan pratik yeteneği *techne*, araç ve yöntemin araştırılması için başvurulan zengin bilgiyi *methodos* ve herhangi bir yere sapmadan her ikisinin birlikteliğini de davranış olarak kavrıyordu:

> Her pratik yetenek (*techne*) ve her bilimsel inceleme (*methodos*) ve diğer bütün davranışlar ve seçimler sonuçta bir kazanım elde etmek için çabalar.[42]

---

41 Marx-Engels, *MEW*, Band 3, s. 29 vd. Hegel, söz konusu konuyu *Hukuk Felsefesi*'nde "İhtiyaçlar Sistemi" başlığı altında incelemişti.

42 Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, 1094 a 1 f.

Yetenekler alıştırma yoluyla kazanılabilirler; metotsa, araç ve hedef ilişkisini belirleyen bilgiye, yani durum hakkındaki doğru bilgiye ihtiyaç duyar. Bu bilgi kuramsaldır ve gözlemle elde edilen bilgilerin mantıksal olarak birbiriyle ilişkilendirilmesinden sağlanır. Kuram kendi kendisiyle yetinebilir; bilgiyi sırf bilgi olarak elde etmek için, hakikatin bilgisiyle kıyaslar; ancak teorinin pratikle birleştiği noktada, artık pratik etkinliğin sonucu tayin edici hale gelmektedir;[43] gerçekse, hedeflenen sonucun pratiğin sonunda ortaya çıkmış olmasıdır: "Kuramsal felsefe açısından hedef hakikattir, pratik içinse eserin kendisi."[44] Metot açısından belirli bir hedefe ulaşmak için tesadüfi durumlara başvurmak veya sonu belli olmayan denemelere girişip durmak yerine zorunlu olanı görmek, söz konusu etkiyi yaratan nedenleri keşfetmek gerekir: "Nedenselliğin bilgisine sahip olmadan hakikati elde edemeyiz."[45] Mantıksal davranış, teorik birikimle yönlendirilir. Teori pratiğe müdahalede bulunur, çünkü o, pratiğin her daim başvurarak aktifleştirebileceği bir birikime sahiptir. İşte Aristoteles'ten bu yana yadsınamayan ve hatta etkin insan açısından teorik olarak da anlaşılır olan ilişki budur; üretim araçlarının gelişme sürecinde ortaya çıkan bilim ve tekniğin birlikteliği bu ilişkiden çıkmıştır ki bu aynı zamanda "bilimsel çağ" (Brecht'in ifadesiyle) olarak adlandırılan çağımızı da karakterize etmektedir; nitekim bu, bilim ve siyasetin birlikteliğine de denk gelmektedir.

Prusya Bilimler Akademisi'nin flamasına "*Theoria cum Praxi*" sloganını yazdıran Leibniz, bununla Aristoteles geleneğini devam ettirdiğini gösteriyordu; ayrıca onun sadece teoriyle pratiği toplamayı kastetmediğinden emin olabiliriz. Kant ise teorinin pratikten çıkarılmasını vurgularken, gerçekliğin mantıkla

43 *Age*, 1094 b 24.

44 Aristoteles, *Metaphysik* 993 b 20.

45 *Age*, 1094 a 4.

sınanmış olmasını gerekçe olarak gösteriyordu: "Mantıksal açıdan teori için geçerli olan şey, pratik için de geçerlidir."[46]

Felsefenin sadece *vita contemplativa** olmadığı, onun aynı zamanda hayatı biçimlendiren bir etkinlik olduğu anlayışı klasik felsefenin önemli tezlerindendir ki ayrıca bu sadece Avrupa geleneği için geçerli değildi.[47]

Felsefenin hayata yabancı konumuna yönelik eleştiri, felsefenin teorik karakterine yönelik değildir, fakat esas olarak akademi dünyasının kendisini fildişi kulelere hapsetmesinedir. Marx'ın Feuerbach üzerine geliştirdiği 11. Tez'indeki "yol gösterici kelime"nin (Bloch'un ifadesiyle) böyle anlaşılması gerekir: "Filozoflar dünyayı sadece farklı yorumladılar, ancak esas olan onun değiştirilmesidir."[48]

Gerçekten de söz konusu tezle ifade edilen eleştiri, Feuerbach'ın Hegel'e yönelik teorik eleştirisine rağmen, Genç Hegelcilerin kendine dönük ideolojisinin hâkim olduğu felsefe dünyasının akademik kurumlarının da ötesine de geçerek *felsefeye yeni bir mekân*, baştan beri teorinin içerildiği pratik içinde bir konum tayin etmektedir. Feuerbach üzerine 11. Tezi, bağlamından kopuk bir cümle olarak ele almamak gerekir; o, somut ve güncel anlamını tezler listesinde ve özellikle de şu 3. Tez de bulmaktadır:

> Koşulların ve eğitimin değiştiriciliğinin materyalist öğretisi, koşulların insanlar tarafından değiştirilmesi gerektiğini ve eğiticinin kendisinin de eğitilmeye muhtaç olduğunu unutur. Bu nedenle o, toplumu iki kısma (bunlardan biri toplumun üstünde yükselir) bölmelidir.

---

46 Kant, Immanuel, "Über den Gemeinspruch (Genel Çelişki Üzerine), Das mag in der theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis" (Bu, teoride doğru olabilir ancak pratikte işe yaramaz), *Berlinische Monatszeitschrift, September* içinde, 1793, s. 284.

* Tefekküre saplanmak. *-çev.*

47 Krş. Opitz, Peter (Hrsg.) *Chinesisches Altertum und konfuzianische Klassik*, München, 1968.

48 Marx-Engels, *MEW*, Band 3, s. 7. Krş., Bloch, "Das Prinzip Hoffnung", *Gesamtausgabe*, Band 5, Frankfurt, 1959, s. 319 vd.

> Koşulların değiştirilmesiyle insan faaliyetinin ya da etkin olanın değişiminin üst üste gelmesi, ancak devrimci pratikle kavranabilir ve mantıksal olarak anlaşılabilir.[49]

Düşüncemizin istikameti açısından önemli olan, çok kez alıntılandığı gibi (özgürleşme sürecinin devinimsel yapısına dikkat çeken ve özgürlükle aklın kendiliğindenciliğinin mantığına ilişkin açıklamalarda bulunan) eğitenlerin eğitilmesi değil; daha çok devrimci pratiğin zeminini söz konusu sirkülasyondan çıkarımsayan ikinci paragraftır.

Teorinin dünyayla olan ilişkisi her zaman ilişkinin iki taraflılığınca belirlenir. İzleyen ve bilen öznenin karşısında izlenen ve bilgide imge olarak içerilen nesne. Tiyatroda *theoros* izleyendir, *theorein* izleyenlerin baktığı, *theoria* nesneye bakışla elde edilen imge. Teori, nesnelleştirilmiş bilgidir (*episteme*) ve incelediği nesnelerini ilkeler ve nedensellikler (*archai* ve *aitiai*) üzerinden kavrar ve bu da onu plan ve hedefe göre değişken kılar. Bu nedenle de yer-yüzünde-varlık göstermekliğin mantıksal-epistemolojik anlamı, teorinin pratiğe müdahale etmiş olmasıdır (ve o davranışını mantıksal kılmalıdır): Pratik teorinin yönlendirdiği etkinliktir, hayata geçirilmiş bilgidir. Teorinin biçimsel hali, insanın dünyayla olan (ve aynı zamanda kendisiyle olan) ilişkisinin, en uç konumdaki biçimsel belirlenimidir.[50]

Peki eğer, durumlardaki değişimi gerçekleştirecek öznenin pratiği, durumların koşullarıyla belirlenmiş bilgiye dayanan teori tarafından yönlendirilmiyorsa, ama aynı zamanda etkinlik sürecinde öznenin kendisinin yanı sıra bilgisinin dayandığı nedenler ve amaçlar değişmişse ve sonuçta pratikte teorinin nesneyle olan ilişkisi bir başkası olmuşsa (çünkü o, öznenin pratik davranışının kendisine yönelik bir işlev görmektedir), bu durumda özne ve nesnenin ikili ilişkisi, kendisini mantıksal olan

49 Marx-Engels, *MEW*, Band 3, s. 5 vd.

50 Plessner, Helmuth, *Age*, s. 360 vd.

yeni bir figürde ortaya koyar: Pratik, mantıksal türe dönüşerek, kendisini ve kendi-öteki olan teoriyi, tür olarak kapsar; ya da: pratik teoriyi öylesine kesin anlamda kapsar ki teorinin kendisi evrensel pratik-ilişkinin dünyayla olan ilişkisi dâhilinde kendisi bir tür pratik olur, ancak pratiğin tam karşıtı olarak *görünür*. Söz konusu imge, teorinin kendisiyle olan ilişkisinden çıkar (*noesis noeseos*) ve teorik olarak çözümlenemez.

İmge, sadece dünyanın değişmesinin yanı sıra (teoriye vakıf olan) öznenin kendisinin de dönüşüme uğradığı *devrimci* pratik sayesinde aşılmış olur; dolayısıyla pratiğin bir başka biçimi olan teorinin kendisi, dünyayı açıklarken aynı zamanda kendi kendisine döndürülerek dünyayı da değiştirmiş olur. Spekülatif mantık anlamında pratik, pratiğin yansıma momentinde (gerçekleşme anında) teoriye de müdahale etmiş olur.[51] Nesnelleşen etkinliğin biçimi, insanoğlunun dünyayla olan ilişkisini her an belirlerken, en uç noktadaki konumsallık da sürekli bir sirkülasyon-geri dönüş şeklinde, biçimde yeniden yaratılmış olur.

Marx, daha *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi*'nde, teori-pratik birliği sorununu anahtar sorun olarak görmüş ve bunu da biçimsel olarak iki parçalı, yani felsefenin aşılması ve gerçekleşmesi şeklinde ifade etmişti. "Siyasal pratik partiler"e de, "felsefeyi gerçekleştirmeden onu aşamazsınız" diyerek çağrıda bulunmuştu. Siyasal pratik partilerin hatası olarak, onların, "felsefeyi gerçekleştirmeden aşacaklarını sanmaları" görülüyordu.[52]

Teorik biçime sahip olan felsefe, siyasal etkinliğin pratiğine dönüşürken felsefe de gerçekleşmiş olur; dolayısıyla pratik her zaman, teoriyi kendisini düzeltmeye yönlendirerek (bir şekilde geri dönüşlerle) onun amaca yönelik etkinliğe dönüşmesini de sağlar. Maddi gerçekliğin düşüncel şekilleri haline gelen teorinin söz konusu dönüşümü, bir bakıma felsefenin, saf teori olarak da aşılmasıdır.

---

51 Holz, H. H, *Dialektik der Widerspiegelung*, Köln, 1983, s. 127 vd.

52 Marx, Karl, "Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, Einleitung", *MEW*, Band 1, s. 384 vd. Holz, H. H, *Einheit und Widerspruch*, s. 271 vd.

Felsefe, siyasal-toplumsal gerçeklikte artık saf düşünce (her ne kadar o, bu haliyle gerçekliğe ait olsa da)[53] değil, fakat maddi ilişkilerinin bütünüdür.

Ne var ki Marx, *Hegel'in Hukuk Felsefesi'nin Eleştirisi*'nde aşma ve gerçekleştirme olarak ifade edilen iki parçalılığı, henüz bir toplama işlemi olarak düşünmektedir. Felsefenin gerçekleştirilmesi süreci iki yönden, iki elementin birlikteliği, yani birbirinde bir şey "bulan" felsefe ve proletarya üzerinden işlemektedir.

"Nasıl ki felsefe proletaryada maddeselliğini buluyorsa, proletarya da felsefede zihinsel silahlarını bulmaktadır."[54]

Hemen kısa bir süre içinde Marx, sadece bir toplama işleminin yetmeyeceğini kavramıştı. Felsefe, proletaryanın zihinsel yanı, proletarya da felsefenin maddesel yanı olmak zorunda değildir, fakat tam olarak ifade etmek gerekirse, söz konusu olan iç içe geçmişlik halidir: Felsefe, *proletaryanın ruhu olmalıdır* ki devrimci pratik, yani özgürleşme sadece dışsal koşulların bir değişimi değil, fakat hiçbir şekilde vazgeçemeyeceğimiz insanın kendisinin de dönüşümü olsun.

Hedefe ("her birimizin özgürce gelişmesinin, hepimizin özgürce gelişmesinin koşulu olduğu bir birlik"[55]), şahsi çıkarlardan kaynaklanan bireyciliğin yerini kamusal zihniyet alırsa varılabilir; çünkü herkesin özgürce geliştiği özgürlük içindeki toplum, *tek tek bireylerin* özgürce geliştiği zeminde, yani *tek tek bireylerin* gelişiminin bir *başkasının* gelişmesine engel olmadığı durumda gerçekleşmiş olur.

Türün çıkarlarından hareket etmeyi esas alan argüman, Kant'ın kategorik emrinin evrenselliğine dayandığı gibi Hegel'in kavramlarını da özümsemiştir.

---

53 *MEW*, Band 1, s. 384: "O, o güne kadarki felsefenin de bu dünyaya ait olduğunu düşünememişti."

54 *MEW*, Band 1, s. 391.

55 *MEW*, Band 4, s. 482.

IV

Ne var ki kamusal zihniyete yönelik çağrı, insanoğlunun düşünsel tarihi kadar eskidir. Tarihin de gösterdiği gibi, birbiriyle rekabet halinde olan, tekil ve kısmi çıkarlardan kaynaklanan bireyciliğe karşı yükseltilen ahlaksal çağrı, çoğunluğun davranışlarını belirleyen kılavuz haline gelememiştir. *İdeal olanla yaşamın kendisi* bütünüyle uyumlu hale getirilememiştir ki Schiller bunu mümince ifade etmişti:

> İradenize tanrısallığı da ekleyin,
> ki o dünyevi tahtında yükselsin.[56]

Bu sözler pazar ayinine pek yakışır ama güncel hayatımıza yarar sağlamaz.

Ne yazık ki toplumsal realitede karşılığını bulacak, "ilerlemenin özgürlük bilincini yeryüzünde prensip edinecek, onu varlığın ve bilginin mantıksal ilkesi haline getirecek, yasaların ve hukukun mantıksallığını oluşturacak"[57] ve böylece Hegel'in akla yönelik güveninin beyanı olabilecek herhangi bir akıl ilkesi bulunmuyor; dolayısıyla "Mevcut durumda, barbarlığın ve keyfîyetin [...] son bulduğu, nesnelleşen gerçek barış nedeniyle devletin, aklın bir sureti ve gerçekliği"[58] olduğu yönündeki beyanlar, Kutsal İttifak[59] zamanında etkin bir rol oynayan Prusya devletinin baskıcı işlevinin perdelenmesine gerekçe olmaktadır.

Özgür yurttaşlar topluluğunun programının ve bireysel iradeyle insan türünün çıkarlarının uyum içinde gerçekleşebilmesi, yani bunun bir idealden ve ütopyadan daha öte bir şey

---

56 Schiller, Fiedrich, "Das Ideal und das Leben", *Werke*, (Hrsg.) Göpfert, H.G., München 1966, Band 11, s. 699 vd.

57 Hegel, *Rechtsphilosophie*, § 360.

58 *Age*

59 1815 Viyana Konferansı'nda Rusya, Avusturya ve Prusya krallıklarının inisiyatifiyle oluşturulan ve amacı 1789 Fransız Devrimi'nin kazanımlarını tahrip etmeyi ama aynı zamanda devrimci süreci bastırmayı amaçlayan gerici ittifak.

olabilmesi için daha ileri adımları gerekçelendiren argümanların yaratılması gerekir. Engels'in *Ütopik Sosyalizm ve Bilimsel Sosyalizm*'de tanımladığı sosyalizmin bilimselliği, sosyalist siyasetin hedeflerinin içeriğinin –yani pratik ve etkinlik– genelleştirilebilmesini ve bunun {sosyalist siyasetin} insan türünün çıkarlarının ve türün tarihinin önemli momentleri olarak sunulabilmesini zorunlu kılmaktadır. Ancak bu koşullarda, teori ile pratiğin birlikteliğinin ideolojik konumu, tarihsel hakikat olarak kanıtlanmış olacaktır.

Bireylerin ve grupların birbiriyle çatıştığı toplumda, yani sınıflı toplumlarda siyasal hedefler de zorunlu olarak parçalıdır. Hobbes'tan bu yana ortaya konan bütün devlet ve toplumsal teoriler bu varsayımdan hareket ederler; fakat onların sorunu, bütün bu birbiriyle rekabet halindeki parçalı hedefleri herkesi bağlayan bir sözleşmeyle barışçıl hale getirme isteğiydi (ister hükümdarlık, ister sözleşme, isterse de Smith'in kendi kendisini düzenleyen "görünmez el"i üzerinden olsun). Toplumsallığı hedefleyen genellemelerin teorik açıklamaları, hem olgusal hem de pratik olarak hâkim sınıfın hegemonyası, yani onların parçalı amaçlarının genelleştirilmesi olacaktır; Antonio Gramsci bu durumu incelemiş ve kategorilerini açıklığa kavuşturmuştur.[60]

Bir sınıfın çıkarlarını temsil eden parçalı hedefin, mantıksal ve tarihsel olarak, sadece yükselen bir sınıfın "kahramanlık hayalleri"yle değil, aynı zamanda nesnel olarak bütün insanlığın tür olarak da çıkarlarıyla çakışması gerekir; nitekim *Komünist Manifesto* bunun koşullarını açıklamaktadır. Sermaye ilişkilerinin kapitalizmde aldığı evrensel biçim nedeniyle daha önceki

60 Gramsci'nin hegemonya kuramı için bkz. Buci-Gluckmann, Christine, *Gramsci und der Staat*, Köln, 1981; Kramer, Annegret, "Gramscis Interpretation des Marxismus", Holz/Sandkühler (Hrsg.), *Betr. Gramsci. Philosophie und revolutionaere Politik in Italien* içinde, Köln, 1980, s. 148 vd.; Holz/Prenstipio (Hrsg.), *Antonio Gramsci heute*, Bonn, 1992.

toplumsal sınıflar azalarak iki sınıfa, sadece iki sınıfa inmişlerdir; kapitalistler ya da artık değere el koyan ve sermayelerini yoğunlaştıran burjuvazi; ve ücretli emekçiler, ürettikleri artık değer sömürülen proletarya. Bundan şu sonuç çıkarılabilir:

> Bugüne kadarki hâkimiyeti ele geçiren bütün sınıflar toplumun tamamını kendi mülk edinme koşullarına tabi kılarak, elde etmiş oldukları konumlarını sağlamlaştırmaya çalışmışlardır. Proleterler daha önceki kendi mülk edinme tarzlarını ve böylece daha önceki bütün mülk edinme tarzlarını ortadan kaldırmaksızın toplumun üretici güçlerinin efendisi olamazlar. Proleterlerin güvenlik altına alacakları hiçbir şeyleri yoktur; onlara düşen görev daha önceki bütün özel güvenlik ve özel sigortaları ortadan kaldırmaktır. [...] Eğer proletarya burjuvaziye karşı verdiği mücadele sırasında ister istemez sınıf olarak birleşiyorsa, eğer bir devrimle kendini hâkim sınıf kılarak eski üretim ilişkilerini zorla ortadan kaldırıyorsa, o zaman üretim ilişkileriyle birlikte sınıf karşıtlığının varlık koşullarını, genel olarak sınıfları ve böylelikle sınıf olarak kendi hâkimiyetini de ortadan kaldırmış olacaktır. Sınıfların ve sınıf karşıtlığıyla birlikte eski burjuva toplumunun yerini her birimizin özgürce gelişmesinin hepimizin özgürce gelişmesinin koşulu olduğu bir birlik alacaktır.[61]

İnsan türünün, kendi mantıksal belirlenimiyle özgür olma özelliği, ancak insanın insan üzerindeki hâkimiyetinin, insanın insan tarafından sömürülmesinin son bulmasıyla gerçekleşebilir. İnsan olarak türün ortak çıkarları, sınıflı toplumun ortadan kaldırılmasında yatmaktadır. Bu perspektifin ilk kez gerçekleşmesi, kapitalizmde ortaya çıkan sınıf karşıtlığı ilişkisinde –sadece bir özlem olarak değil, fakat tarihsel bir durum olarak- mümkün hale gelmiştir. Proletarya, burjuva sınıfının hâkimiyetine son verdiğinde, sınıflı toplumların devamına da son vermiş olacaktır. Gerçi bu, bazı geçiş aşamalarını da içeren bir süreçtir (Proletarya Diktatörlüğü); ancak söz konusu geçiş aşamasının sonu, zorunlu

61 *MEW*, Band 4, s. 472 ve 482.

olarak, felsefi-tarihsel ve teorik açıdan insanlık tarihinin yeni bir aşamaya geçişinin de başlangıcı olacaktır: *incipit vita nova.*[62]

V

Sınıf ilişkilerinin ikililiğinin mantıksal-tarihsel durumunun önkoşulu, tarihsel materyalizmin tarih kuramında yatmaktadır. Söz konusu kuram sınıfları mülkiyet ilişkisine göre tanımlamaktadır. Eğer baskın mülkiyet biçimi sermaye mülkiyetiyse ve diğer bütün mülkiyet ilişkileri kapitalist ilişkilerin bir ekonomik işleviyse, bu durumda geriye sadece iki sınıf kalmaktadır: sermaye sahipleri ve onların karşıtı olan ücretli emekçiler.

Peki bütün toplumsal ilişkileri mülkiyet konumuna indirgeyen Marx ve Engels'i haklı kılan şey neydi? Bu sakınılması gereken bir indirgemecilik değil midir? Tarihsel materyalizmin kuramcılarının toplumsal ilişkilerin çeşitliliğini, manifestolarını, kurumlarını ve bunlar arasında cereyan eden karmaşık süreçleri *somut olarak* saptadıklarını, bunları açıklığa kavuşturduklarını ve teorik açıdan incelediklerini tabii ki uzun uzun anlatmaya gerek yoktur.[63] Genel anlamda tarihi, karmaşık ilişkileri açısından kavrayabilmek için bir ilkeye ihtiyaç vardır. Söz konusu ilke, antropolojik bir ilkedir. Hayvanlardan farklı olarak insanoğlu yaşamsal ihtiyaçlarını, doğada hazır bulduğu ürünleri tüketerek değil, fakat doğasal maddeleri belirli bir amaca uygun olarak dönüştürerek ve onları ihtiyaçlarına uygun ürünler (doğanın gücünün kullanılmasıyla, bitkilerin ve bazı hayvan türlerinin evcilleştirilmesi ve aletlerin üretilmesiyle) haline getirerek gidermektedir. Bu da demektir ki insanoğlu kendi yeniden üretimini sadece tüketim üzerinden değil, esas olarak üretim ve tüketim üzerinden sağlayan bir varlıktır; o sadece doğal

62 Yeni bir hayat başlıyor anlamında, Bloch, "Tübinger Einleitung in die Philosophie", *Gesamtausgabe*, Band 13, s. 357 vd.

63 Marx ve Engels'in karşılıklı mektuplaşmalarında, ekonomik indirgemeciliğe yönelik ithamları reddettiklerine dair birçok kanıt bulunmaktadır.

maddelerden yararlanmamakta, aynı zamanda bunları işleyerek yaratmaktadır.[64] Onun yaşamını sürdürebilmesi, üretim araçlarına sahip olmasına bağlıdır.

"Emek üzerinden doğayla olan yaşamsal bağlılığa" geçişin karakteristik ilkelerini kavrayabilmek için, iş bölümünün uzun tarihsel hikâyesini ve bu süreçte üretimin çeşitlenmesinin ve ihtiyaçların[65] özelleştirilmesinin tarihsel izini yeniden takip etmeye gerek yoktur. Burada anlaşılması gereken sadece, iş bölümünün ilerleyen süreçlerinde birbirinden farklı üreticilerin kullandıkları üretim araçlarının özel mülkiyet haline geldiğidir.

Üretim özgünleştikçe, ihtiyaçların giderilmesini sağlayan yoğun genişlemesiyle, toplumsal üretimle (yani toplumsal bütünlüğü ifade eden işleviyle) şahsi mülkiyet arasındaki çelişki de derinleşmektedir. Söz konusu çelişkiyi ortaya çıkaran, devamını sağlayan ve kesinleştiren kurumsal biçim, üretim araçları üzerindeki bireysel mülkiyettir, yani *Komünist Manifesto*'daki ifadesiyle, burjuva mülkiyetidir.[66] Onu yok etmek, söz konusu çelişkiyi ortadan kaldırmak demektir.

Bu nedenle de "mülkiyet sorunu hareketin esas sorunudur".[67] Demokrasi kendisini, mülkiyetin toplumsal karakterinin yeniden belirlenmesiyle gerçekleştirmektedir ki ondan önce bu, sadece burjuva sınıf hâkimiyetinin çarpıtılmış biçimsel bir şekliydi.[68]

64 Krş. Engels, Friedrich, "Anteil der Arbeit an der Menschverdung des Affen", *MEW*, Band 20, s. 444 vd; Plessner, Helmuth, *Age*, s. 396 vd. Plessner bu ilişkiyi "dolaylanmış doğrudanlık" olarak ortaya çıkarmıştır.

65 Bkz. Hegel, *Rechtsphilosophie*, § 189 vd.

66 "Komünizmin ayırt edici özelliği, onun özel mülkiyeti bütünüyle ortadan kaldırması değil, fakat burjuva mülkiyetini ortadan kaldırmasıdır. [...] Komünizm insanların toplumsal ürünlere sahip olma imkânlarını ellerinden almayacaktır, sadece yabancı birinin emeğini sömürmeye izin vermeyecektir." *MEW*, Band 4, s. 477.

67 *MEW*, Band 4, s. 493.

68 "Az önce yukarıda gördüğümüz gibi, proletaryanın hâkim sınıf olabilmesi için işçi devriminin ilk adımı demokrasinin kazanılması olmalıdır." *MEW*, Band 4, s. 481. Buradaki söz konusu demokrasi, sadece biçimsel değil, fakat maddi ilişkiler açısından (demokrasi, halkın çoğunluğunu oluşturanların iktidarı anlamında) esas alınmaktadır.

Eşitlik ilkesi ancak bundan sonra sadece biçimsel değil, fakat maddi bir zemine kavuşmuş olacaktır. Böylece bireylerin kendi kaderlerine hükmetmesi, yani mantıksal açıdan şahsi çıkarlarla genelin çıkarlarının uyumlu ve birbirini bütünleyen (toplumsal mutabakatın gerçekleşmesi) bir hale getirilmesi mümkün olabilecektir.

Birbirini takip eden düşünsel adımların oluşturduğu zincirleme süreçte anlaşılmaktadır ki Marx'ın kuramındaki yenilik, teori-pratik ilişkisinin onun tam karşıtı olan teori-pratik-bütünlük ilişkisine dönüşmesi, yani ontik-yapıcı olan pratiğin teoriyi kapsaması, onun (pratik) da epistemik-refleksif teori tarafından kapsanmasıdır. Bu sadece mantıksal felsefenin bir önkoşulu, hatta fiktif bir eylemci düşünceden kaynaklanan iradeciliğin dayatılması da değildir, fakat gerçek insan olmanın[69] önkoşulları üzerinde yükselen bir tarih kuramının sonucudur.

Ortaya çıktığı mekânı ve yansıma biçimini, kendisini burjuva toplumunun sınıf çelişkilerinde yansıtarak temellendiren ve işçi sınıfının siyasi pratiği içinde erimesi gerektiğini de buradan hareketle gerekçelendiren tarihsel materyalizm, böylece yeni tipte bir bilimin bilgisi olduğunu veya mantıksallığın yeni bir şekli olduğunu ortaya koymaktadır.[70]

VI

Kavramak ile uygulamak karşıtlığının ortadan kaldırılması, bilginin genel mantıksal bütünlüğüyle iradenin bireyselliği tarafından yönlendirilen kısmi çıkarlar, toplumsal süreçlerin

69 "Çalışmamızı dayandırdığımız önkoşullar keyfî olarak belirlenmemiştir, bunlar dogma değildirler, fakat bunlar ancak düşünsel boyutta soyutlanabilecek hakiki önkoşullardır. Bunlar hakiki şahıslardır, etkinliklerini ve maddi yaşam koşullarını ise hem hazır bulmakta hem de kendi etkinlikleriyle yaratmaktadırlar." Marx-Engels, "Die Deutsche Ideologie", *MEW*, Band 3, s. 20.

70 Krş. Zeleny, Jindrich, *Dialektik der Rationalitaet*, Köln, 1986, özellikle s. 1 ve s. 119 vd.

biçimlerini belirler hale gelmektedirler. Bireyci amaçların dayatılmasının diyalektiğinin yerini, tartışmalı sorunlara (zorunlu olarak sonlu ve bu nedenle de bütünlüksüz) ilişkin argüman zincirinin halkalarının diyalektiğine dönüşmektedir. Kısmilikle bütünlük arasındaki çelişki bütünüyle ortadan kaldırılmamaktadır ancak kısmi sınıf çıkarlarından kaynaklanan ve zorunlu olarak genelin çıkarlarıyla çatışan çelişkilerin antagonist karakteri kaybolmaktadır. Bu sayede insanoğlu, hakikaten *tarihin öznesi* olmaktadır; kendini yeniden üretmenin dışsal zorunluluklarına ya da üretim ilişkilerinin (kendi iradesinden bağımsız olarak ortaya çıkan) süreç içindeki gelişiminin yapısına mahkûm olmayan, fakat doğal koşulların bilimsel bilgisini kavrayan ve mantıksal davranış normlarını toplumsal ilişkilere yansıtan ve bunları mantıksal amaçlar için kullanan bir konuma erişmektedir. Engels; özgürlük, zorunluluğun kavranmasıdır (zorunluluk her zaman olasılıkları da içermektedir) derken ve Marx, özgürlük diyarını zorunlulukların diyarında düşünürken bunu kastediyorlardı.

> Gerçek anlamda özgürlük dünyasına, yoksunluk ve dışsal amaçlardan kaynaklanan emeğe ihtiyaç kalmadığında giriş yapılmış olacaktır; yani özgürlük dünyası gerçek anlamda, maddenin doğası gereği, maddi üretimin ötesine geçildiğinde başlayacaktır. Nasıl ki vahşi insanlar yaşamak ve yeniden üretimlerini güvence altına almak için doğaya karşı mücadele etmek durumunda kalıyorlarsa, uygar insan da aynısını, ama bütün toplumsal formasyon ve üretim tarzları koşullarında yapmak zorundadırlar. Zorunluluklar dünyası gelişirken sınırlarını da genişletmektedir, çünkü ihtiyaçlar da artmakta ve onunla birlikte söz konusu ihtiyaçları giderecek üretici güçler de gelişmektedir. Bu diyardaki özgürlük, toplumsallaşmış insanın, yani birbiriyle uyumlu üreticilerin doğadan yararlanmayı mantıksal olarak düzenlemesi, bunları kamunun kontrolü altına alması ve ona kör bir güç tarafından hükmedilmemesi demektir; aynı şekilde doğadan yararlanmak en küçük bir gücün kullanılmasıyla ve insan doğasına

> yaraşır ve onun koşullarıyla uyumlu olmalıdır. Ancak burası her zaman bir zorunluluklar dünyası olarak kalacaktır. Bunun daha ötesindeyse insanoğlunun yeteneklerinin gelişimi esas amaç haline gelmektedir ki yine de söz konusu gerçek özgürlükler dünyası, her zaman zorunluluklar dünyası koşullarında gelişecektir.[71]

Bu, vaat edilen modernitenin yerine getirilmesidir. *Komünist Manifesto*'nun sunduğu perspektifi şudur: Zorunluluğun mantıklı düzeni olarak özgürlük –bunun da ötesinde, yaşam mücadelesinin baskısından kurtulmuş insanoğlunun yaratıcı yeteneklerinin özgür kılınması olarak özgürlük.

Bu perspektif, baştan itibaren insanlık tarihinin ufkundaki derinliktir ve bu henüz tarihsel olarak hiçbir toplumsal formasyon tarafından geçerli kılınmamıştır. *Komünist Manifesto*'nun çağrısında bu vardır; 160* yıl sonraki ifadesi de budur.

71 Marx, Karl, "Das Kapital", Band 3, *MEW*, Band 25, s. 828.

* Bu eserin yazılığı 2008 tarihi esas alınarak hesaplanmıştır. *-çev.*

Lange'den Lenin'e Materyalizm



Dünya görüşü olarak materyalizmin doruk noktasını 18. yüzyılda görmeye alışmışızdır. İçerisinde en başta Helvetius, Holbach ve La Mettrie'nin, ama daha başkalarının da bulunduğu Fransız materyalistleri, dünyayı kendi maddi konumlarından hareketle açıklayan ve diğer bütün düşünsel fenomenleri, kısacası bilinci de maddesel süreçlerin bir türevi olarak izah eden bir dünya görüşünün merkezini oluşturuyorlardı. Aydınlanma, Fransız Ansiklopedistleri ve ortaya atılmakta olan diğer toplumsal kuramların hepsi (her ne kadar tutarlı olmasalar da) materyalist eğilim taşıyorlardı veya katı materyalist düşünürlerin etkisi altına giriyorlardı.[1] Engels, erken bir zamanda söz konusu bağlantıya dikkat çekmişti:

> Yukarıda da belirttiğim gibi, bilim dalları on sekizinci yüzyılda kendi bilimsel biçimlerini oluşturmuşlar ve böylece hem felsefeyle hem de pratikle bağlantı kurmuşlardı. Felsefeyle kurulan bağlantının sonucu materyalizmi (Newton'da olduğu gibi Locke'da da bunun önkoşullarını görmek mümkündür), Aydınlanma ise

1 Holz, H. H, *Einheit und Widerspruch. Problemgeschichte der Dialektik in der Neuzeit* (Yeni Dönemde Diyalektiğin Sorunsal Tarihi), Band 2, Stuttgart, 1998; Merker, Nicolao, *Die Aufklaerung in Deutschland* (Almanya'da Aydınlanma), München, 1982; Lange, Friedrich Albert, *Geschichte des Materialismus* (Materyalizmin Tarihi), yeni baskısı Alfred Schmidt tarafından yapılmıştır, Frankfurt, 1974, 2 Cilt (Alıntılar aksi belirtilmedikçe bu basımdan yapılacaktır).

> Fransız siyasal devrimini yaratmıştı. Pratikle bağlantısının sonucu ise İngiliz toplumsal devrimi olmuştur.[2]

G.W. Plehanov'un, özellikle doğrudan Marx'ın öncülleri olarak görülen Fransız materyalistlerinden bahseden *Materyalizm Tarihine Katkı*[3] adlı eseri, 18. yüzyıl materyalizminin esas olarak diyalektik materyalizmin bir ön biçimi olduğunu görmemizi sağlar.

Ancak söz konusu aşırı odaklanma, 19. yüzyılda pozitivizmin ve ampirizmin düşün adamlarının ve aydınların egemen dünya görüşü haline geldiğini (bunlar din ve transandantal inancın, ki Nietzsche bunu *arka dünya* olarak ifade ediyordu, devamıyla pek de iyi geçiniyorlardı) ve böylece diyalektik olmayan materyalizmin yeniden ikinci kez zafer kazandığını göz ardı etmektedir. Bu dönemde deneysel bilimlerin bilgisi materyalist açıdan yorumlanıyordu.

Friedrich Albert Lange'nin *Materyalizmin Tarihi** adlı eserinin "Önsöz"ü bunu en iyi şekilde göstermektedir:

> Şahsen ben materyalizmin tarihinde, aklın ve duyumsallığın, bir salgın haline gelen düşünce istilasına karşı haklı bir tepkinin ve aynı şekilde basit ve tutarlı doğa anlayışının tarihini görüyorum.[4]

Aynı zamanda Lange, Kant'a dayanarak, akıl dinine "zihinsel yaşamın bir biçimi" olarak yaşam hakkı tanırken, inançla uzlaşmalar da açıktan gün ışığına çıkmaktaydı:

---

2 Engels, Friedrich, "Die Lage Englands", *MEW*, Band 1, s. 550. Burada s. 551. "Doğa felsefesinin ilk sistemi ve doğa bilimlerinin tamamlanmasının devamı, 18. yüzyıl biliminin mızrak ucu materyalizmdi."

3 Plehanow, G.W., *Beitraege zur Geschichte des Materialismus*, Berlin, 1946; *Zur Frage der Entwicklun der monistischen Geschichtsauffassung* (Tekçi Tarih Anlayışının Gelişim Sorunu), Berlin, 1975.

* Lange, F. Albert, *Metaryalizmin Tarihi*, 2 cilt, Çev. Ahmet Arslan, Sosyal Yayınları, İstanbul, 1998. *–çev.*

4 Lange, Friedrich Albert, *Geschichte des Materialismus* (Materyalizmin Tarihi), 1. Baskı, Iserlohn, 1866, s. VIII.

> Peki mademki öyle, akıl dinini nasıl görmek gerekir? [...] Eğer Kant gibi aklı, *idea*nın bir parçası olarak görür ve etik gerekçeyi de kanıtın yerine koyarsak, o zaman kendisini etik olarak kabul ettirmiş her şey de eşit haklara sahip olur [...] Hurafe gibi ne tarihsel olan ne de doğal-tarihsel olarak mümkün olanlara oldukça uzak duran, yani bir materyalist nasıl olması gerekiyorsa, işte öyle bir adam olan *Schleiermacher** dinin içerdiği etiksel ve ideel muhtevayı öne çıkararak kilisenin yeniden yükselişe geçmesini sağlamıştı. Dünyevi hayatı kutsal ruhla sulayan saygın *Fichte*** yeni bir dünya çağının şafakta gözüktüğünü müjdeliyordu. Yeni Ahit'in bize ulaşan ruhu, hani şu İsa'nın havarilerinin gerçek anlamda bizlere taşıması gereken ruh, günümüzde vaaz edilmekte olan bilimin ruhundan başka bir şey değildir. Bu bize, ilk önce İsa'nın dünyevi meseller üzerinden duyurmaya çalıştığı insanoğlunun tanrıyla olan mutlak bütünlüğünü, bütün çıplak bilgi üzerinden kavratmaktadır. [...] Özgür kafalar kilisenin donuk kurallarına kesinlikle ve hiçbir zaman sempatiyle bakamaz, hele özellikle de inancı ifade eden ölü kelimelerine; ama sözleri dünyevi olan, ruhu kanıtlayan ve onun tarafından cezbedilen bir müminin peygambervari yükselişine sempatiyle yaklaşılabilir.[5]

Kant'ın transdantal idealizmi, Lange'nin doğa bilimi materyalizminin üzerinden etiksel dinciliğe köprü kurabildiğini gösteriyor. Lange, bu uzlaşmanın tek tek insanlar açısından nasıl olabileceğini, bilimsel bilgi açısından şöyle saptamaktadır:

> Bu konu hakkında daha önceden açıklama yaptığımız gibi, dinî inançları, bilimsel metotla elde edilmiş sonuçların ne yanına ne de üstüne konumlandırmaktan yana oluruz.

---

* Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher (1768-1834); Alman idealist düşünürü. *-çev.*

** Johann Gottlieb Fichte (1762-1814); ünlü Alman düşünürü. Felsefedeki en önemli temel çıkış noktası kendi özgürlük anlayışıdır. Onun felsefi konumu Kant, Schelling, Hegel gibi isimlerin yanı sıra Alman felsefesinin temel taşları arasında yer alır. Alman idealizminin hem temellendiricisi hem de temsilcisi durumundadır. Kant sonrası Alman felsefesinin önde gelen isimlerinden biri olmuştur. *-çev.*

5 Lange, *Age*, s. 539 ve 548 vd.

Kendisine hep örnek aldığı doğa bilimcisi olan bilim adamı içinse şunları söyler:

> Onda, sadece algılanabilir dünyanın keskin ve önyargısız bir şekilde incelenmesinin ve tutarlı bir katılıkla elde edilmiş, yöntemsel olarak katı deneylerin sonuçlarının hedefe götürebileceği konusunda en ufak bir şüphe bulunmamaktadır. Neticede o, kendisini en büyük keşifleri yapmaya götürecek şeyin her zaman materyalist hipotezler olduğunu bilmektedir.[6]

19. yüzyıldan bu yana geniş bir çevreyi etkisi altına alan söz konusu anlayış, yönünü doğa bilimlerine çevirmiş materyalizmin de temelidir. Büchner, Vogt ve Moleschott'tan başlayarak Haeckel'e kadar uzanan geniş bir cepheden bahsediyoruz;[7] her ne kadar bütün bilim adamları (18. yüzyıldaki gibi) katı materyalistler değillerse de, gene de tamamı materyalist ruhun güçlü etkisi altındaydı.

Nasıl ki Kant ve Hegel'den sonra 17. yüzyıl metafiziğini olduğu[8] gibi devam ettirmek mümkün olmamışsa, aynı şekilde maddeselliği öncelleyen ve sadece maddenin (bir dönemin bilgisiyle açıklanan) maddeselliğine dayanan anlayışlar da kabul edilemezdi.

Materyalizm, maddesel ilişkilerin kategorisi olarak yeniden düşünülmek zorundaydı; o sadece varlığın maddeselliğinin kuramı olarak değil, fakat aynı zamanda maddesel olanın birbirinden farklı görüntüsünün ve bunların birbiriyle olan ilişkilerinin kavranmasında da geçerli olmalıydı. Nitekim bunu Engels bütün açıklığıyla görmüştü:

---

6 Lange, *Age*, s. 539 ve 554 vd.

7 Büchner, Ludwig, *Kraft und Stoff* (Kuvvet ve Madde), Frankfurt, 1855; *Natur und Geist* (Doğa ve Ruh), Frankfurt, 1857; Moleschott, Jacop, *Der Kreislauf des Lebens* (Hayatın Döngüsü), Mainz, 1852; Vogt, Carl, *Köhlerglaube und Wissenschaft* (Hurafe ve Bilim), Giessen, 1854; Haeckel, Ernst, *Die Weltraetsel* (Dünyanın Bilmecesi), Bonn, 1899.

8 Holz, H. H., "Was sind und was leisten metaphysische Modelle" (Metafizik modeller nedir ve ne işe yararlar), Berthold, Lothar (Der.), *Zur Architektonik der Vernunft* içinde, Berlin, 1990, s. 362 vd.

> Deneysel bilimler tam da bu zamanda öylesine muazzam sonuçlara ulaşan bir gelişme kaydetti ki sadece mekanik materyalizmin 18. yüzyıla özgü tek yanlılığı bütünüyle aşılmış olmadı, aynı zamanda, doğanın kendisinde var olan ve birbirinden farklı bilim alanlarının (mekanik, fizik, kimya, biyoloji vs.) birbiriyle olan ilişkilerinden hareketle, doğa bilimlerinin kendisi de deneysel olandan teorik bilime, yani edinilmiş bilgilerin birleştirilmesiyle materyalist doğa biliminin bir sistemine dönüştü.[9]

Ne var ki 19. yüzyıl filozofları böylesi bir görevi yerine getirebilecek birikime henüz ulaşmamışlardı. Engels bu durumu da keskin bir ifadeyle saptıyordu:

> Nasıl ki teorisyenler doğa bilimleri konusunda yarım yamalak bilgiye sahiplerse, bugünkü doğa bilimcileri de adına felsefe diyeceğimiz kuramsal alanda aynı durumdadırlar. [...] Kant öncesi görüşlerin en uç ve en yüzeysel halinin yeniden üretildiğine, akademik bir tarzda Büchner'de, Vogt'ta ve hatta Feuerbach'a övgüler düzen Moleschott'ta bile rastlamak mümkündür; yaptıklarıysa en basit kategorilere saplanarak ihtişam içinde yükseklerde at koşturmaktır.[10]

19. yüzyılın materyalist felsefesi söz konusu çelişki içinde hareket etmekteydi. O kendi ifadesini Friedrich Albert Lange'nin *Materyalizmin Tarihi*'nde bulmuştu, ancak Lenin'in *Materyalizm ve Ampiryokritisizm*'iyle[11] de aşılmıştı.

Friedrich Albert Lange Almanya'da, belli açılardan felsefe ve üniversite tarihinde bazı önemli roller oynamıştı. 1851 yılında Bonn'da doktorasını yapan Lange, 1855 yılında profesör olmuş, önce özel öğretim görevlisi olarak sonra da ortaöğretime geçe-

---

9 Engels, "Dialektik der Natur" (Doğanın Diyalektiği), *MEW*, Band 20, s. 466.

10 Engels, "Rezension von Karl Marx Zur Kritik der politischen Ökonomie" (Karl Marx'ın "Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı"sına yönelik inceleme), *MEW*, Band 20, s. 328 ve *MEW*, Band, 13, s. 473.

11 Lange, *Age*; Lenin, W.I., "Materialismus und Empriokritizismus" (Materyalizm ve Ampiryokritisizm), *Werke*, Band 14, Berlin, 1962.

rek lise öğretmenliğine başlamıştı; ancak muhalif bir bildiriye imza atması ve ayrıca parlamento bütçesinin şeffaf olmasına ilişkin yaptığı açıklamalar onun görevinden uzaklaştırılmasına neden olmuştu. Okul yönetimi tarafından "karar verme yetisinin zafiyet içermesi ve tutkusuz olgunluk" sebebiyle kınanmıştı; o da bunun üzerine memuriyet hayatına veda etmişti. Bir bakıma, meslekten men edilmenin* ilk örneğini yaşamıştı.

Bunun üzerine demokrasi kavramını özgürlükçü olarak kavrayan ve Prusya hükümetinin tutucu konumuna karşı muhalefet eden Lange, Duisburg Ticaret Odası'nın sekreterliğine atanmıştı; bu görevinin yanı sıra *Rhein-und Ruhr-Zeitung*'ta da gazeteci olarak çalışmaya başlamıştı. Sanayi açısından gelişmekte olan bir bölgenin merkezinde, işveren temsilcisi olarak görev yapması onu işçi sorunlarıyla yüz yüze getirmişti ki bu durum onu en etkili kitabını, *İşçi Sorunu*'nu yazmaya sevk etti.[12]

Kısa bir süre sonra da temsil ettiği ve Ticaret Odası'nda örgütlü olan iş çevreleriyle sorunlar yaşamaya başlamıştı. Bu durum karşısında hem mevcut görevinden hem de gazetedeki işinden ayrılmak durumunda kaldı.

Bunun üzerine okul arkadaşı Bleuler onu İsviçre'ye, Winterthur'a çağırmış ve *Landbote* gazetesinin başına geçmesini sağlamıştı; o da hemen aktif bir gazeteci olarak Zürich Kantonu'nun demokratik Anayasası hakkındaki tartışmalara bütün varlığıyla karışmıştı; sonra da uzun yıllar boyunca söz konusu demokratik anayasanın etkin olması için canla başla uğraşacaktı. *Materyalizmin Tarihi*'nin 1. basımının ardından, 1870 yılında ona Zürich Üniversitesi'nin felsefe bölümünde kurulan

* Almanya'nın bazı eyaletlerinde kökeni 19. yüzyılın ortalarına dayanan "radikal görüşlere sahip" olanlara yönelik uygulanan "meslekten ihraç" yasası. Bu cezaya çarptırılanlar, sadece memuriyet hayatından men edilmezler, aynı zamanda mesleklerini hiçbir özel kurumda da icra edemezlerdi. *-çev.*

12 Lange, Friedrich Albert, *Die Arbeiterfrage*, 2. Baskı, Winterthur, 1879 (1. Baskı 1866).

endüktif felsefe kürsüsü teslim edilmişti; kendisinden özellikle gelişmekte olan doğa bilimlerinin bilimsel-kuramsal sorunlarına eğilmesi istenmişti; nitekim söz konusu kürsü, doğa bilimleri alanında özellikle materyalist bir anlayışın yaygınlaşması amacıyla kurulmuştu.

Lange 1872 yılında Marburg Üniversitesi'nde felsefe kürsüsünün başına atandığında artık epeyce yaşlanmış ve ayrıca o günlerde ciddi bir kanser ameliyatı da geçirmişti. Lange'nin biyografisini kaleme alan Ellisson, ölümünün ardından Prusya kültür bakanı Falk'la mektuplaşmış ve ona Lange gibi radikal birini söz konusu göreve atarken sorun yaşayıp yaşamadığını sormuştu. Bu soruya kültür bakanı Falk diplomatik bir yanıt vermişti:

> Eğer belleğim beni yanıltmıyorsa, Lange'nin Marburg Üniversitesi'ne atanması sırasında durumu hem etraflıca tarttım hem de konuyu özellikle güvenlik sorumlusu Göppert'e etraflıca incelettim, ancak Lange'nin söz konusu kürsüye atanması yönündeki kararın karşısında herhangi bir engel bulunmuyordu.

Her şeye rağmen bu olay, Alman üniversite tarihinde üzerinde düşünülmesi gereken bir olaydır; 1870-71 yıllarındaki savaş* döneminde, milliyetçi çığlıkların her yerde yükseldiğini de düşünürsek, Lange gibi siyasi açıdan muhalif ve o sırada Bebel'le** birlikte işçi derneklerinde etkin ve (her ne kadar Sosyal Demokrat Parti'ye üye olmasa da) birçok konuda partiye yakın konumlar edinen ve özellikle de işçi sınıfı hareketinin gelişmesinde birçok katkısı bulunan birinin söz konusu göreve atanması ilginçtir.

---

* Fransız-Alman savaşı, Almanya'nın galibiyetiyle sonuçlanmış ve Versay Sarayı'nda yapılan mütakere sonucu Fransa hem sanayinin gelişmesi açısından birçok bölgesini Almanya'ya bırakmak zorunda kalmıştı hem de Almanya'nın sanayileşmesinde önemli bir birikim oluşturan yüklü bir savaş tazminatı ödemek durumunda kalmıştı. Bu savaştan sonra Almanya, Prusya liderliğinde birleşik bir devlete dönüşmüştü. *–çev.*

** Alman Sosyal Demokrat hareketin liderlerinden August Bebel. *–çev.*

Lange'nin sadece üç yıl bulunduğu Marburg Üniversitesi'ndeki dersleri o günün koşulları dikkate alındığında çok kalabalık bir öğrenci kitlesi tarafından dinleniyordu ki sanırız bunun da esas nedeni Lange'nin şahsi yetenekleri ve ikna edici özelliklere sahip bir bilim adamı olmasıydı. Tarihçi Nissen, Lange'nin söz konusu etkisini mezarı başında yaptığı konuşmada öne çıkarmıştır:

> O, okulumuzda felsefe derslerini yeniden nitelikli hale getirmiştir [...] Bunu söylerken sadece öğrencileri etkileyip peşinden sürükleyen düşüncesinin açıklığını ve konuşmasının kıvraklığını kastetmiyorum: İnsanları ikna eden şey hem şahsen kendisiydi hem de yaptığı şeyi kutsallık derecesinde önemsemiş olmasıydı.

Lange, Marburg'ta ders verdiği o birkaç yıl içinde Yeni-Kantçılığın Marburg'taki kurucusu olmuştu; öyle ki bu akım güçlü bir siyasal-toplumsal inisiyatifin başlatıcısı olmakla kalmamış, aynı zamanda ahlaki sosyalizme yakın bir konum da edinmişti. Lange'nin profesörlüğe atadığı Hermann Cohen, onun ölümünden sonra hem kürsünün başına geçmiş hem de Marburg'taki Kantçı akımın lideri olmuştur. Söz konusu akımın felsefi kökeni, esas olarak Friedrich Arbert Lange'nin öğretisine ve onun verdiği derslere dayanmaktaydı. Bu akım, sosyal demokrat merkezli revizyonist çizginin kuramsal olarak inşa edilmesinde de önemli bir dayanak olmuştur.

Lange'nin felsefi olarak etkisinin ikili karakteri; bir yanda materyalist felsefeyi ve materyalizmi felsefe tarihinde yeniden canlandırarak hatırlatmak gibi bir rol oynamış, diğer yanda da materyalizmden Kantçı idealizme bir geçiş planlamış ve böylece toplumsal sorunları "ideal olanın konumundan" hareketle etik-ahlaki bir çözüme kavuşturmayı düşünmüştü. Söz konusu iki yönlülük, onun Alman felsefe tarihinde çok az sayıda bulunan tutarlı bir demokrat olduğunu gölgelememelidir; hangi teorik ilkelerden hareket ederse etsin, sonuçta o, dürüst bir şekilde dö-

nemin toplumsal sorunlarının çözümüne kafa yormuş, siyasal açıdan en radikal çizgiyi savunmaktan korkmamış ve geri durmamıştır. Bu nedenle de kent meclisindeki DKP-Grubu, onun 100. ölüm yıldönümü olan 1975 yılında, Almanya'da sosyal demokrasiye en yakın duran yüksekokul hocası olması nedeniyle isminin bir caddeye verilmesi için bir önerge sunmuştur; bu önergenin Sosyal Demokrat Parti tarafından reddedilmesi, sanırız ki onların geçmişte kendi siyasal akımlarının bir teorisyenine yönelik tutumlarını göstermesi bakımından ilginçtir.

Friedrich Albert Lange, *Materyalizmin Tarihi* adlı eserine kısa ama vurucu bir cümleyle başlamaktadır: "Materyalizm, felsefe kadar eskidir ama ondan daha eski değildir."[13] Burada felsefe, diğer muhtemel dünya bakış açılarına karşı konumlandırılmaktadır –örneğin mitoloji ya da teolojiye karşı, ancak o [felsefe] sadece bir unsura, örneğin mantık, metodoloji, bilgi kuramı eleştirisi vs. indirgenmemektedir, aksine dünyanın [bilimle] *temellendirilmiş bilgisinin* bütünüyle ilişkili olan bilgilerimizin alanı olarak kavranmaktadır. *Bilgi*: yani, felsefeye, felsefenin dışından, hatta dünyevi kökenlere sahip olmayan herhangi bir inanç karışmamalıdır; dolayısıyla da sadece transandantal (ve bu nedenle bilinemez olan) nedenlerle meşruiyet kazananlar {kabul edilebilir}. *Temellendirilmiş*: yani, herhangi bir felsefi görüş, *principium identitatis* ve *principium rationis sufficientis*'in aksiyomlarına uygunluğu olan sıkı bir denetim yönteminin kriterlerine dayanıklı olmalıdır. Söz konusu önkoşullar felsefe öncesi dünya görüşlerince yerine getirilmemekteydi. Materyalizm ise bu açıdan, söz konusu kriterlere katı bir şekilde uyan bir felsefedir ve bu nedenle de felsefe öncesi dünya görüşleri (bunlar ya gerçek değildir ya da parçalıdır) arasında yer almaz.

Lange, dipnotlarla zenginleştirdiği kitabının ikinci baskısında, söz konusu giriş cümlesini daha da sertleştirerek açık-

13 Lange, F.A., *Geschichte des Materialismus*, s. 7.

lamıştı. Orada bir yanda materyalizmin felsefi karakterini öne çıkarmaktaydı:

> Zaman zaman yanlış anlaşılan giriş cümlesi, bir taraftan materyalizmden nefret eden, söz konusu dünya görüşünü felsefi düşüncenin bir parçası olarak değil, aksine onun bir karşıtı olarak düşünenlere ve dolayısıyla materyalizme bilimsellik atfetmekten kaçınanlara; diğer taraftan da felsefeyi sözüm ona bütünüyle küçümseyen ve güya materyalizmin felsefi spekülasyonun bir ürünü olmadığını varsayan, aksine onun sadece deneyimlerin, sağlıklı insan aklının ve doğa bilimlerinin bir sonucu olduğunu düşünen materyalistlere karşı yazılmıştır.[14]

Diğer yandan da materyalizm kavramını oldukça sert bir şekilde keskinleştirmektedir (onun sonradan, materyalizmin doğa bilimlerinin gerçek ve en uygun felsefi temeli olduğunu belirttiğini hatırlayacağız):

> Gerçek anlamda materyalizm, maddenin saf maddesel olarak kavrandığı yerde tamamlanmıştır; yani bütünün parçalarının kendi halinde düşünen töz olmadığı, fakat saf cismani ilkelere göre hareket eden cisimler olduğu ve bir bakıma duyumsamayan ancak bir araya geliş tarzları üzerinden duyumsamalar ve düşünceler yaratan olduğu.[15]

Materyalizm kendisini bir felsefe olarak ortaya koyduğu anda (izlenim ve sıradan bilinçten farklı olarak), dünyayı tutarlı bir şekilde açıklayan bir model, dünyanın evrensel bir sistematiği, tek bir ilkeden hareketle şeylerin düzenlenmiş ilişkilerini ve görünürdeki durumlarını açıklamaya muktedir olduğunu da ilan etmiş olmaktadır. Lange, tutarlı bir felsefenin tekçi (monistik) (bu Platon'un *Timaios*'da belirttiği ve zorunlu olarak düşünülmesi gereken bir postulattır) bir yapıda olması gerektiğini, başka türlü olamayacağını söylemektedir. Kuşkusuz

14 Lange, *Age*, s. 127

15 Aynı yerde.

bu durumda dünyanın birliğinin yapısı hakkında iki temel olasılık gözükmektedir: birincisi, söz konusu birlik bilinçte (düşünce) kurulan birliktir ki bu bakış açısı eninde sonunda eğer transandantal-felsefi olarak yapıcı bilincin oluşumuna değil de metafiziksel olarak bilincin tözüne bağlı kalırsa teo-ontolojiyle sonuçlanır: dünyanın "Tanrının düşüncesi", "mutlak tinin kendisini geliştirmesi"; ikincisinde ise, maddi tözsel niteliklerle donanmış dünyanın birliğinin ve söz konusu niteliklerden kaynaklanan çeşitli varlıkların belirlenmiş bağlantılarının doğanın mutlaklığı temelinde oluşması.

Ancak şimdi geriye dünyanın tekçi açıklamasından vazgeçmek ve onun yerine nesnelleşmiş şeylerin nitelikli farklılıklarından kaynaklanan duyumsamaları ve bunların üzerinden edinilmiş bilgileri aynı ilke üzerinden açıklamak kalmıştı. İdealizm bu sorununun çözümünü kolayca sistemin kendi içinden bulurken, yani nesnelleşmiş şeylerin imgesini daha baştan itibaren bilinç sürecinin bir ürünü olarak ilan ederken ve böylece her şeyi bilincin altında toplarken, materyalizm ise niteliksel farklılıkların kökenini maddenin kendisinden hareketle açıklamak durumunda kalmıştı. Lange bu keskin bakış açısıyla, evrensel bütünlüklü bir maddi töze düşüncenin yeteneklerini atfedince, öylesine kolayca bu zorlu sorunu çözmüş olmuyordu:

> Eğer insani bilincin içerdiği bütün bir muhtevayı tek bir atomun içsel konumuna indirgerseniz (eski filozofların uzak durduğu bu anlayış, modern felsefede birbirinden farklı çeşitlilikler olarak yeniden ortaya çıkmaktadır), o zaman materyalizm mekanikleşmiş idealizme dönüşür.[16]

Sonuçta bu, bir ucunda dünya maddesi diğer ucunda dünya bilinci olan bir tür panteist denkleme dönüşür. Lange tutarlı bir şekilde, saf materyalizmin ancak atomcu bir bakış açısıyla

16 Lange, *Age*, s. 132.

inşa edilebileceğini belirtmektedir; ne var ki değişmeyen, ancak uzam-zamansal varlığın asgari koşullarıyla sınırlanmış özelliklere sahip hareketli atomlara yönelik bir varsayım, maddenin özünü öylesine sabitleyebilir ki böylece ondan, maddenin davranışının sonucu olarak çeşitliliğin imgeleri kendiliğinden ortaya çıkarılabilsin.

> Atomcular, algılanan bütün varlıkların temelinde yatan maddi tözü, açık ve berrak bir kavramla ifade etmişlerdi. Bu kavramın ortaya atılmasıyla birlikte materyalizm, algılanan bütün görüntülerin apaçık ve tutarlı bir kuramı olarak sonuçlandırılmıştı. Söz konusu adım, hem cüretkâr ve muazzamdı hem de metotsal olarak doğruydu; çünkü görüntüler dünyasının dışsal nesnelerinden hareket edildiği sürece, gizemli olanı açık olandan, karmaşık olanı basit olandan ve bilinmeyeni de bilenenden hareketle açıklamaktan başka bir yol bulunmuyordu.[17]

"Çeşitli ve değişken dünyanın bütünselliğinin, değişmez fakat hareket eden parçalar"[18] olarak çözümlenmesi, doğaya müdahale etmenin yanı sıra, şeylere, onların düzeyinde kavramlar atfetmenin de metodunun koşullarını yaratmaktaydı.

> Şeylerin ilk açık ve metotsal incelenişi, gerçek anlamda şeylerle haşır neşir olmanın da başlangıcını oluşturur. Bu yönelimin değeriyse nesnel doğanın kendisidir. Neticede şeyler, insandan böyle bir etkinlik bekler ki doğa da düzenlenmiş sorular sorulduğunda bir yanıt vermektedir.[19]

Materyalizm, doğanın esin yoluyla incelenmesinden, metodolojik açıdan güvenli bir doğa bilimine, yani dünya hakkındaki metafiziksel bir tasarıma geçişin adıdır.

Bu Demokritos'un büyük başarısıdır. O, atomcu materyalizmin temel varsayımlarını, doğanın geri kalan bilgisine ulaşmayı

17 Lange, *Age*, s. 12.

18 Lange, *Age*, s. 18.

19 Aynı yerde.

mümkün kılan beş sistematik ilkede toplamıştı. Söz konusu beş ilkeyi kısaca şöyle ifade edebiliriz:[20]

1. Hiçlikten, hiçlik çıkar ve hiçlik yok edilemez. Değişimlerin nedeni, parçaların birleşmesi ve ayrışmasıdır.
2. Hiçbir şey tesadüfen oluşmaz, fakat belirli bir nedensellikten ve zorunluluktan kaynaklanır.
3. Boş mekânları dolduran atomlardan başka hiçbir varlık yoktur.
4. Atomlar sayı olarak sonsuzdur, ama aynı şekilde ortaya çıktıkları biçimlerin çeşitliliği de sonsuzdur; onlar ezelden beri yerçekimi gücüne (düşme) tabidirler, birbirine çarparlar ve bu çarpma sonucunda yön değiştirerek, aşağıya doğru olan doğal istikametleri yerini yan ve dairesel hareketlere bırakır. Atomların söz konusu hareketlerinin bir sonucu olan sonsuz değişiklerden, yan yana veya birbirini takip eden sayısız dünyalar meydana gelir.
5. Şeylerin çeşitliliğinin nedeni, onların atomsal sayılarının büyüklüğünün, biçimlerinin ve düzenlerinin farklılığıdır; atomlar arasında niteliksel bir fark yoktur. Atomlar "içsel bir konuma" sahip değillerdir; onlar, birbiri üzerinde baskı ve itme yoluyla etkide bulunurlar.

Lange'ye göre Demokritos'un söz konusu beş ilkesi bütün materyalist felsefenin (onların bunu nasıl özgünleştirdiklerinden, tek tek bilimlerden ve özellikle de doğa bilimlerinden edinilen bilgileri nasıl değerlendirdiklerinden, atomların hareketini, onların birbiri içine geçmişliğini, yapılarını ve yasalarını nasıl düşündüklerinden bağımsız olarak) temelini oluşturur. Lange, Demokritos'un ilkelerinin materyalist dünya görüşünün karakteristik özellikleri açısından tipik olduğunu belirtir (Bu nedenle *Materyalizmin Tarihi*'nin 1. Bölümü iki ciltlik eserin esasını içerir); aynı şekilde bu, dünyayı "maskesel karakterin" fizyonomisiyle açıklayan felsefi sistem için de geçerlidir.

Marx, Antikçağ materyalizmi üzerine yazdığı doktora tezinde "hayalî hareketler" olan söz konusu "maske karakterlerinin"

20 Lange, *Age*, s. 15.

parçalanmış dünyayı bütünlüklü bir bakışla açıkladığını belirtir.[21] Felsefi sistemlerin özü hakkındaki bu değerlendirmeler, henüz Hegel'in *Tinin Görüngübilimi*'nin etkisi altında yazılmış bilinç durumlarını göstermektedir; ancak metaforik olarak felsefeyi, artık gerçekliği içeren ve belirleyen bir "ifade" olarak (yani ideolojik konum olarak) da hesaba katmaktadır. Dünyanın dünya olarak göründüğü biçimsel bütünlük, her ne kadar bütünlüğün *idea*sının kendisi, belirlenmiş somutluğundan bağımsız, mantıksal bir *a priori* (daha doğrusu: diyalektik mantığın bir *a priori*'si) olsa da, bunların her biri bütünlüğün tarihsel mekânı olarak kesinleşmiştir. Eğer felsefi kuramlar, kaynaklandıkları temelden ve "maskesel karakterlerinin" tipinden hareketle anlaşılacaklarsa, bu durumda onları tasarlayan veya kabul edenlerin özgün konumlarının ifadeleri de genellik tarafından içerilmiş olacaktır. Belli bir felsefi dünya modelinin yapısından kaynaklanan somutlaşmış bütünlük, söz konusu modelin özgünlüğünün (perspektif olarak) ifade edilişidir; gerçi ifadesini bunda bulan felsefi sistem parçalı dünyayı bütünlüklü olarak göstermektedir, ancak bu sadece bir yönüyle böyledir, çünkü bütünlüğün kendisi de onun sadece bir unsurudur, yani bütünlüğün kendisi değildir, fakat sadece onun görüntüsünün ürünüdür. *A priori* diyalektik mantıktan çıkmış olması nedeniyle de söz konusu imge, zorunlu imgedir; ne var ki bağımlı olduğu maddi ilişkilerin muhtevasını yansıtması nedeniyle de o *gerçek* görüntüdür. Dünya hakkındaki gerçek bilgi, her zaman daha baştan itibaren sadece tekil ve belirlenmiş olanların bilgisidir. Dolayısıyla kendi başına bütünlük, hiçbir zaman bilinemez, fakat esas olarak soyutlama ve tekrarlamak suretiyle kuram oluşturma sürecinde ortaya çıkar; yani tekil bilimler üzerinden

21 Marx, Karl, "Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie", *MEW*, Band 40, s. 257 vd. Buradaki alıntılar ön çalışmalardan yapılmıştır: "Hefte zur epikureischen, stoischen und skeptischen Philosophie", *MEW*, Band 40, s. 13 vd. Söz konusu alıntı için, s. 215.

kazanılmış olan parça ve belirlenmiş unsurların bilgileri, tekil bilimlerin ötesine geçen bir sistemle birbiriyle ilişkilendirilir. Ancak Lange, tekil ve belirlenmiş olanların sıkı bir deneysellikle bezendiklerinin altını çizmektedir. O, şunları söylemektedir:

> Sıkı deneycilik karşısında bütün metafiziğin geçersiz olduğunu ilan eden öğretimiz, ki bu, herhangi bir şekilde belirlenmiş bilginin söz konusu olduğu her yerde geçerlidir, bilinçsiz olarak insan doğasında vardır. Görülmüş ve hatta bizzat denenmiş şeye herkesin güveni tam olur.[22]

Ne var ki Demokritos'un ortaya attığı materyalizmin beş temel ilkesinin, deneysel açıdan kesinlikle saptanmasının mümkün olmadığı aşikârdır; fakat bunlar her bilimsel yöntemde mantıksal açıdan önceden başvurulacak alışılmış ilkelerdir. Hatta tümevarımcı bir genellemeyle, bilginin kaynağına giderek söz konusu ilkelere ulaşılıp ulaşılamayacağı konusunda da emin olamıyoruz; yoksa henüz başlangıçta (gerçi soyutlamadan kaynaklanan) söz konusu beş temel ilkenin çıkarsandığı varlığın Parmenides kavramları mı bulunmaktadır? Zaten tümevarım felsefesinin profesörü olan Lange, boş yere tümdengelimci yöntemi ihmal etmeyi eleştirmemiş ve onun metotsal bilimlerdeki önemini öne çıkarmamıştı:

> Ne yazık ki şu günlerde ve özellikle de İngiliz bilim adamı Bacon'dan bu yana tümdengelimciliğin değeri küçümsenmektedir. Ancak şunu da anlamamız gerekir ki, eleştirilmeden kabul edilen izlenimler ve geleneklerden, büyük sonuçlara neden olacak deneyselciliğe geçişte, çok büyük bir iş yükünün de kotarılması gerekiyordu: Bu, hedefe ulaşmak için ön varsayımların dikkate alınmadığı sıkı bir düşünceyi zorunlu kılan bir öğretiydi. Bu öğretinin temeli kadim Yunanistan'da atılmıştı ve sonra da tümdengelimci doğanın, yani matematiğin elementlerinin ve mantığın biçimlerinin temelini bize aktarmışlardı.[23]

22 Lang, *Age*, s. 515.

23 Lang, *Age*, s. 10.

Nasıl ki Lange *Materyalizmin Tarihi*'nin birinci cildinde tümdengelimin saygınlığını korumuşsa, ikinci ciltte de buna benzer bir çabayla materyalizmin felsefe ve bilim açısından anlamını savunmuştur: çünkü onların işi, dünyanın nesnelliğini deneysel açıdan araştırmak, paradigmaları ise doğanın materyalist açıdan incelenmesidir. Felsefenin görevi, gerçekliğin deneysel açıdan ortaya çıkarılan çeşitliliğinin tasarımını yapmak ve kuramsal olarak ona kefil olmaktır.

> Bu arada insan, doğanın bütünsel görüntüsünü elde etmeye çalışanların esas işlerinin felsefe olduğunu anında fark etmektedir [...] Filozofların ürettikleri kavramlar, araştırmaların sonuçlarından elde edilen ölü kılavuzlardır; nasıl ki bunlar [kılavuzlar], bilgilerimizin özüyle yoğun bir ilişkisi içindeyse, aynı şey herkesin karşılaşabileceği türden deneyimler için de geçerlidir.[24]

Tabii ki burada Lange'nin kendisi, esas olarak klasik felsefi sistemlerinin ve özellikle de Alman idealizminin çerçevesinden kalmaktadır. Felsefenin kendisini hadımlaştırarak salt metodolojiye, bilim teorisine ve dil analizine dönüşmesi sorunu Lange'nin ilgi alanına giremedi. O esas olarak, bilimlerin kendi aralarında bölündükleri bir dönemde ortak bir zemine, felsefenin dünya görüşü açısından anlamına sıkı sıkıya sarılmıştı.

Ancak bundan sonra Lange'nin materyalizm kavramı zaaflar göstermeye başlamıştır. Ona göre materyalizmle atomculuğun sımsıkı bir ilişkisi vardır. Eğer dünyanın bütünlüğü tümevarım yoluyla tek bir tözsel zeminden hareketle kavranacaksa bu anlayış yerinde bir anlayıştır. Dünyanın çeşitliliği, ancak bütünün parçalarının birbiriyle olan ilişkileri üzerinden kavranabilir. Geleneksel materyalizm söz konusu parçaların gerçeklik hallerini, şeysel-tözsel, yani atomsal, birbiriyle olan ilişkilerini de uzamdaki hareketin değişken durumu olarak kavramaktadır. Böylesi bir durum ve koşullarda atomların birbiriyle olan

24 Lang, *Age*, s. 589 ve 515.

ilişkileri de ancak mekanik olabilir. Dünyanın açıklamasının mekanik olması, dünyanın mekaniğiyle uyumludur ve dolayısıyla "doğa" kavramı da başka hiçbir şeyi kapsayamaz. "Doğanın bilinmesinin hedefi en sonunda atomların mekaniğine varır"[25] cümlesi, doğa bilimleriyle materyalizmi bir yerde birleştirmektedir; ki bu anlayış, doğa bilimleri üzerinden edinilen bilginin nesnesinin en son tahlilde varlıksal şeyler olduğunu ve doğanın materyalistçe ve mekanik bir tarzda incelenmesi gerektiğini sessiz sedasız varsaymaktadır; ve hatta Lange söz konusu ilkeleri felsefe için de önermektedir ve bunu da şu sözlerle ifade etmektedir: "yeni dönemde söz konusu katı doğa-bilimsel düşünce tarzı bütün alanlar için geçerlidir.[26]

Eğer Lange'nin önünde onun spekülatif, bütünlüğün yapısal durumunu ifade eden felsefi kavramları engel oluşturmasaydı, bu anlayışla çok kolay bir şekilde doğal-bilimsel vulger materyalizm kampına sürüklenebilirdi. Tekil bilimler üzerinden edinilen bilgilerin birbiriyle olan bağlantısının çözümlenmesi, deneyselliğin ötesine geçmeyi de kapsamaktadır ki bu durumda deneysel ve kanıtlanabilir bilimsel bilginin zemini terk edilmelidir. İki zorunluluk; birincisi deneysellik üzerinden edinilemeyecek ama deneysel bilimlerde evrensel kriterlere sahip yöntemlere sahip olmak, ikincisi de çeşitliliği bir bütünde birleştirmek; işte düşüncemizin zorunlu sonucu olan söz konusu ikili koşul Lange'yi kazanılan kuramsal bilgileri bir öğretide birleştirecek felsefi bir sisteme götürmüştü. Bu nedenle o, söz konusu dönüşümü, daha doğrusu Kantçı pozisyona geri dönüşü, bizim mantıksal bakış açımıza özgü olan görüntülerin sentezlendiği koşullardan hareketle gerçekleştirmektedir.

Tam da Kant'ın anlayışına göre (belki de Dubois-Reymond, Poincare ve Mach'ı öncelleyen pozitivist bir anlayışla) şunları yazmaktadır:

25 Lange, *Age*, s. 595.

26 Lange, *Age*, s. 592.

> Doğa hakkındaki bilgilerin sınırları, eğer mükemmel koşullardan hareket edilirse bilmenin sınırlarıyla bütünüyle özdeştir; [bunlar] bize yabancı ve düşman bir konumda olan herhangi bir güç değil, fakat bizim kendi varlığımızdır.[27]

Kesin emin olma durumu sadece kendi öz bilincimizde oluşmaktadır. Zorunlu olarak sadece bunlara sahip olabiliyoruz. Bundan dolayı da sadece bilincin biçimlerine vâkıfız ve söz konusu bilinç biçimlerinden hareketle de bizde güç ve madde etkisi bırakan doğa hakkındaki izlenimlere sahip oluyoruz.

> Eleştiriciler doğal olarak soracaklardır: eğer doğal nesnelerin varlığını bilincin ilişkilerinden hareket ederek algılıyorsak, onu bütünüyle kavramışsak, yani bu durumda bütünüyle netleşmişsek, nasıl oluyor da dünyanın tözünü, doğa-bilimsel düşünceyle yaklaşınca madde ve güç olarak görüyoruz?[28]

Yani; doğasal nesnelerin düşünmesi ve doğayı madde ve güç olarak algılamak –bir tarafta bilincin nesnelerine olan ilişkisi, diğer taraftaysa maddi dünyayı güç ve madde olarak tanımlamak, aynı madalyonun iki farklı yüzü olmalıdır.

> Her iki sorunun da özdeş olması, gerçekten de olasılık dâhilinde olmaktan daha kesindir. Ayrıca, birinin bir diğeriyle ilişkilendirilip ilişkilendirilmemesi de aynı kapıya çıkar; ama buna rağmen indirgeme biçimine göre bunlardan biri esas olarak materyalist, diğeriyse idealist eğilime yol verir. Düşünülmüş olan çözüm, tabii ki eğer olabilseydi, materyalizmle idealizm arasındaki farkı ortadan kaldırabilirdi.[29]

Dolayısıyla Kantçılık kendisini, bilgi teorisinde bir "üçüncü yol" olarak sunmaktadır. Gözümüzün önünde, doğa bilimleri üzerinden doğanın kavranması sürecinde, varlık ve bilinç ilişkisinin diyalektik kavrayışından yoksunluk nedeniyle, yani iki-

27 Lange, *Age*, s. 607 ve 612.

28 Lange, *Age*, s. 605.

29 Aynı yerde.

sinin düalist bir parçalanmasının gücüyle, materyalist bakış açısından Kantçı bir idealizme savrulma söz konusudur; bu bakış açısına kalırsa doğanın kendisini bize açık ettiği bütün biçimler, zihnimizin keyfî sentezlerinin ürünleri olmalıdır.

> Gerçekliği bilim ve bilimi de sistem haline getiren ortak noktaysa, onun keyfî sentezlerin ürünü, yani bunların idealliği yaratanla ortak kaynağa sahip olmasıdır.[30]

Kant'a geri dönüş sürecinde Lange'nin materyalist konumu da değişikliğe uğramaktadır. Onun dünyaya bakış açısındaki belirgin karakter, onun varlık-bilimsel iddiaları ve dünya üzerine söyledikleri yeniden yıkıma uğramaktadır; bu durumda o varlığını [materyalizm] sadece metodolojik bir ilke olarak korumaktadır. Dolayısıyla Lange, doğanın materyalist-diyalektik açıdan kavranmasını sağlayacak felsefenin kazanımlarını da terk etmektedir. Bir yandan doğa-bilimlerinde bilgi kuramının ufkundaki materyalizme, yani bilimsel gelişmenin yarattığı koşulların zeminindeki materyalist bir dünya tanımına sımsıkı sarılacaksın; öbür yandan da söz konusu materyalist ilkenin, düşüncenin keyfî bir sentezinin, yani zihnimizin bir ürünü olduğunu, kısacası bunu bilinçsel konumumuzun olmazsa olmazı olarak göreceksin. Lange'nin içinde bulunduğu bu ikilemi idealist bir yorumla aşmayı deneyen Hermann Cohen, *Materyalizmin Tarihi*'nin ikinci baskısına yazılan "Önsöz"den hareketle, Lange'nin maddenin sadece zihnimizde var olduğu tezini savunduğunu iddia edecektir.

Eğer materyalizm, salt doğa-bilimsel bilginin sentezlendiği yöntemsel bir ilkeye indirgenirse, hem bilgiye ulaşma hem de insanoğlunun toplumlar kurma çabasının yer aldığı tarihsel süreçler öznenin sentezleme yeteneklerinin yerine geçirilmiş olur. Dolayısıyla insanoğlunun pratik etkinliğinin nedeni, ona yön veren maddi ilkeler olamaz, fakat ideal olanın hayata

30 Lange, *Age*, s. 981.

geçirilmesi olur. Eğer söz konusu olan, ideal olanın ya da bir tarafta bilgi kuramının öbür taraftaysa pratik davranışımızı koşullayan ilkelerin, ki bunlar bilimsel bilginin çeşitli sentezlerine yol açarlar, hayata geçirilmesiyse, o zaman bunların hepsi Lange'ye göre, aynı kökene sahiptir. Böylece o, teorik ve pratik aklın her iki tarafını birlikte kavramaya çabalamaktadır. Cohen *Materyalizmin Tarihi*'ne yazdığı sunuşta, Lange'nin başarısının materyalizmi idealizme doğru dönüştürmek olduğunu özellikle vurgulamaktadır; yani: Materyalist bilgi kuramının ilkelerinin, idealist yapısal ilkelere dönüştürülmesi tamamlamıştır. "İdeal olanın konumu", toplumsal etkinliğin bilimsel nedenlerini açıklamaya izin vermemekte, fakat sadece normatif kuralların konmasına izin vermektedir ki bu durumda tarihin yasalarına vâkıf olunduğu iddiası da geçersiz hale gelmektedir. Tarihsel süreçlerin açıklanmasının yerine, insanoğlunun toplumsal başarısının yanı sıra siyasal etkinliğini de belirleyen norm olarak etik *idea* tercih edilmektedir. Lange'nin toplumsal-etiksel bilincinin düzeyi ne kadar yüksek olursa olsun, ki bu hakikaten ahlaki açıdan çok yüksekti, gene de bilimsel bir temelden yoksundu ve sonuçta bu, ahlaksal norm açısından da bireyciydi; ve bu [ahlaksal norm] insanoğlunun toplumsal konumuyla, yani *zoon politikon*[31] ile onun şahsi bencilliğinin normları arasındaki çatışkı, insanlar arasındaki uyumun kurallarını da belirlemeliydi. Neticede söz konusu normlar insan bilincine hitap eden basit çağrılar olarak kalmaktadır.

> Eğer yeni bir şey varlık olacak, eski olan da geçip gidecekse bu durumda iki büyük şey birleşmek zorundadır: Dünyayı ateşe tutuşturan etik bir *idea* ve baskı altında tutulan kitleleri bir seviye daha yükseğe çıkaracak kadar güçlü bir toplumsal etkinlik. İnsanları bölen şahsi bireyciliğin ve insanı katılaştıran yüreğin soğukluğunun üstesinden ancak büyük bir ideal gelebilir.[32]

31 Toplumsal varlık. *-çev.*

32 Lange, *Age*, s. 998.

Siyasal stratejinin yerini pedagoji almaktadır. Bu nedenle de Lange'nin biyografisinde, işçilerin eğitimine yönelik çabaları önemli bir yer tutmaktadır: "ideal olanın konumundan" hareket edince, felsefi-siyasal programdan söz konusu pratiğe varılmaktadır. Konumunun siyasal sonuçlarının bilincinde olan Lange, *Materyalizmin Tarihi*'ni insani dürüstlükle siyasal zafiyeti aynı anda içeren şu cümlelerle sonuçlandırmaktadır:

> Avrupa'yı harekete geçiren toplumsal sorunun gündeme oturduğu şu günlerde kalemi bir anda elimizden bırakalım: Bu sorunun geniş yelpazesinde, bilimin, dinin ve siyasetin devrimci unsurlarının tamamı, kararın verileceği muazzam savaşta yerlerini almaktadırlar. İster bu savaş kansız ve sadece düşünceler alanında yürütülsün isterse de yıkıntısının altında milyonların kalacağı ve bütün geçmiş dünyayı bir deprem misali gürültüler eşliğinde toz duman içinde bıraksın; şundan eminiz ki eğer herkes bireyciliğini bir kenara atmadıkça ve dur durak bilmeyen bir koşturmacının yerine insanoğlunun mükemmeliyetini sağlayacak, insani bir birliğin amaç haline geldiği ve de herkesin şahsi yararını gözeten büyük bir ideanın bayrağı altında toplanmadıkça, yeniçağ kazanamayacaktır.[33]

Friedrich Lange'nin, 19. yüzyılın yükselişteki ve kendine güvenen bir dünya görüşüne sahip doğa bilimlerine yakın duran ve geleneksel fiziğin, saf mekanik ve katı bir deneycilik üzerinden dünyayı kavrayacağını düşünen materyalizm anlayışından hareket etmiştik.

Böylesi bir anlayış, yani doğa bilimlerini materyalist bir zeminde esas alan ve bu bilimler üzerinden kazanılan tekil bilgileri mekanik bir dünya kavrayışıyla birleştiren bir bakış açısı, tabii ki doğa bilimlerinin kuramı üzerinden toplumsal varlığın, sosyal ve kültürel bilimlerin kuramına geçiş yapmaya izin vermez. Dolayısıyla bu anlayış, Lange'nin de belirttiği gibi gelişmesini sadece ve her zaman materyalist koşullarda devam ettiren

33 Lange, *Age*, s. 1003.

doğa bilimlerinin konumu ile doğa bilimlerini baz alan analojiler üzerinden açıklanamayacak toplumsal varlığın sınırlılıkları ve gelişme yasaları arasındaki düalizmde çakılıp kalacaktı.

Tarihsel-toplumsal gerçeklikleri kavrayarak pratik müdahalede bulunmak, sosyal bilimlerin kavramlarını doğa bilimlerinin yöntemleriyle üretmeye çalışanların materyalist-bilimsel teorik çıkış noktalarına benzemektedir. Lange bu tutumu, normatif postulatı öznenin salt sentezleme yeteneklerinde görmeyi esas alan, ideal olanın konumu olarak ifade etmektedir. Lange, söz konusu düalizmi aşabilmek ve her iki unsura ortak bir teorik zemin sunabilmek için, Kant felsefesinin bazı temel tezlerine kadar geriye gitmişti; teorik ve pratik aklın farklılaşmasını kendisine zemin alarak her ikisini de (yani doğa bilimlerine bağlı teorik mantık ile norm saptayan pratik mantık) öznenin sentezleme yeteneğiyle, yani hem doğa bilimlerindeki tekil bilgilerin sentezlenmesi hem de transandantal özneden hareketle değerler sisteminin bir tasarımını oluşturma açısından gerekçelendirmeye çalışmıştı. Eğer tarihsel-toplumsal alanda transandantal öznenin norm oluşturması baz alınırsa, o zaman tarihi ve toplumu nesnel yasalar açısından bir süreç olarak kavrama olasılığı da ortadan kalkmaktadır; nitekim söz konusu nesnel yasalar da tarihsel ve toplumsal gelişmelerden hareketle kazanılmaktadır. Dolayısıyla nesnel toplumsal ve tarihsel yasaları baz alan pratik siyasal etkinliklerde bulunma olanakları da ortadan kalkmaktadır. Bu durumda Lange'nin de çok önem verdiği insanoğlunun toplumsal konumundaki değişiklik, yani tayin edici toplumsal reform, ancak ahlaksal çağrı ve ahlaksal eğitim üzerinden gerçekleştirilebilecektir. Lange'nin felsefi çalışmalarının yanı sıra, bir yazar olarak pedagojik alandaki etkinlikleri bir tesadüf değildi; nitekim o, tarihsel açıdan pedagoji alanında da çok önemli bir rol oynamıştır. Aydınlanma döneminden devralınan eski anlayış; yani insanoğlunun eğitilmesi, toplumların eğitim

üzerinden değiştirilmesi anlayışı –Fransız Devrimi'nden önceki dönemde yükselen burjuvazinin ilerici bir kıvılcımı olan bu düşünce, Fransız Aydınlanma hareketi ve Ansiklopedist hareket içinde önemli bir rol oynamış ve Fransız Devrimi'nin ideolojik çıkış noktasını da birlikte belirlemiştir– 100 yıl aradan sonra burjuvazinin yeniden yükselişiyle birlikte canlanmaktadır. Marx'ın, eğitenin kendisinin de eğitildiği şeklindeki ifadesi ve tarihsel-siyasal pratiğin programı olarak ortaya koyduğu *Feuerbach Üzerine Tezler*'in yazıldığı bir dönemde, diyalektik tarihsel pratiğin karşısına konan salt pedagojik aydınlanma faaliyeti, zorunlu olarak Aydınlanma döneminin pedagojik anlayışına geri dönmektir ki bu da teorik açıdan geri bir adım demekti. Söz konusu geri adım, dünyaya bakış açısı anlamında iki önemli unsur içermekteydi. Birincisi siyasal gelişmenin programı, siyasal pratik yerine eğitim üzerinden değişikliği öngörmekteydi; dolayısıyla toplumsal değişim toplumsal varlığa yönelik müdahaleyle değil, fakat bilinçlere etkide bulunarak gerçekleştirileceğini varsaymaktır; neticede söz konusu programın temelinde iradeci bir tarihsel gelişim anlayışı kendisini açığa vurmaktadır. İkinci olarak söz konusu anlayışın temelinde, ideal olanı vurgulama, ideal koşulların hâkim olduğu bir dünya tasarısının (bir bakıma ütopik bir sosyalizm), toplumsal reformunun hazırlanması ve bunun gerçekleştirilmesi için çabalama düşüncesi yatmaktadır. Dolayısıyla tarihsel süreç, toplumsal gelişmenin siyasal süreci, Giambattista Vico ve Herder'den bu yana üzerinde çalışılan ve Hegel tarafından sistemli hale getirilerek felsefe tarihine dahil edilen ve pratik olarak proletaryanın siyasetinde ortaya konan ve kuramsal ifadesini de bilimsel sosyalizmde bulan tarihsel olanın diyalektik ilkelerinin bütünüyle dışlanması, Lange'de sorun bile olmamaktadır. Lange'nin *Materyalizm Tarihi*'nde ne diyalektik materyalizm, ne tarihsel materyalizm, ne de Marx ve Marksizm yer alabilmektedir. Kitapta Marx sadece bir kez,

o da bir iktisatçı olarak yer almıştır; neticede bu, sosyal demokrat bilinç içindeki önemli bir ayrımın ifadesidir. Burada sadece özne-nesne-diyalektik sorununu değil aynı zamanda öznenin, toplumsal nesnelliğin diyalektik ilişkisindeki gelişim faktörünün ve toplumsal koşulların bilimsel analizinin bütünüyle yok sayıldığını not ediyoruz. Bütün bunların yok sayılmasıyla birlikte geriye sadece iktisadi analizler değil, fakat toplumsal süreçleri hareket ettirecek ve dolayısıyla gelişmenin motoru işlevini üstlenecek bireylerin iyi niyetine yönelik çağrılar kalmaktadır. Siyasal-ekonomik kuram ve tarih felsefesi yerine pratiğin yol göstericisi olarak ahlaki postulat kalmaktadır; böylece siyasal pratik alanında bilimsel temelden vazgeçilmektedir. Benim açımdan bütün bunlar, sosyal demokrat teoremler açısından, ki revizyonizm başlarda bu teoriden kaynaklanmıştı, karakteristik özelliklerdir. Teori-pratik-birliği gibi siyasal pratiğin oluşum koşullarını temel alan bilimsel sosyalizme karşı programının merkezine etik veya pedagojik kavramı oturtan sosyalizm anlayışı ile, ki bu özneyi merkeze alan etik ve neticede Kantçı "Revizyonizm"dir, Marx ve Engels'in geleneğinden gelen tarihsel-felsefi ve ekonomi-politik tarihsel materyalizm arasındaki ayrım noktası, siyasal bir faktör haline gelmiştir. Devrimci işçi sınıfı hareketinin komünist ve sosyal demokrat kanatlar olarak ikiye bölünmesinin ideolojik arka planını bu minvalde anlamak gerekir. Tabii ki bölünmenin doğrudan siyasal nedenleri vardı ki Sosyal Demokrasinin I. Dünya Savaşı'ndaki tavrı tayin ediciydi. Ancak sınıf uzlaşmacılığı temelinde emperyalist burjuvaziye yanaşarak onunla ortak bir noktada buluşmak ve onun hiçbir ilkesine dokunmadan, iktidarın devrimle ele geçirilmesinden vazgeçmek ve mevcut topluma reformcu müdahalelerde bulunmayı insani ilişkilerin yeni kurallarının temeli olarak kavramak ve dolayısıyla tarihin kavranmasını sağlayan kategorik düzeneklerin tahrip edilmesini kabul etmek, bütün bunlar

dünyaya bakış açısıyla ilişkilidir ve Hegel'e karşı Kant'ın felsefi paradigmasında karar kılınmasının sonucudur. İşte Lange bu ayrım noktasını belirlemişti.

İdeolojik cephenin önemine vurgu yapan Lenin'in, "kullandığı kavramlar sıklıkla belirsiz ve karışık" demesine rağmen, gene de Josef Dietzgen'e övgüler düzmesi önemlidir; Lenin esasta, "Josef Dietzgen bir diyalektik materyalisttir"[34] saptamasına sımsıkı sarılmaktadır. Marx ve Engels, Dietzgen'e, felsefi sorunlara bir amatör gibi yaklaşmasından dolayı bazen bir parça ironiyle karışık olsa da, büyük saygı duyuyorlardı.

Ancak tayin edici olan onun amatörlüğü ve otodidakt tavrı değildi, öğretisinden kaynaklanan dünyaya bakışı ve aldığı siyasal konumun oluşturduğu teorik birliktelikti, bu da esas olarak siyasal netlik feda edilerek sağlanmıştır. Dietzgen'in felsefesini sıklıkla "net olmamakla" eleştiren ve hatta hakkında çok sert sözler sarf eden Lenin, söz konusu ilkesel birliktelik olduğunda ona kesinlikle sımsıkı sarılıyordu.

Lange'nin *Materyalizmin Tarihi*'nin ilk basımı 1866 yılında yapılırken, 1869 yılında da Dietzgen'in *İnsanoğlunun Kafa Emeğinin Özü* adlı eseri yayımlanıyordu. Lange, bulanık bir etik a priorizmde ısrar ederken Dietzgen tarihselliğe ve sınıfa bağlı bir ahlak ilkesine bağlıydı. Lange şunları söylemektedir:

> Etik ilkesi *a priori*dir, ancak bitmiş ve inşa edilmiş bir şey olarak değil, fakat daha baştan itibaren yapımızın bir düzeneği olarak; tıpkı bedenimizin doğasını gün geçtikçe ve kısmen sonradan kavramamız gibi, onun doğasını ve nasıl etkide bulunduğunu da öyle kavrıyoruz.[35]

Buna karşın Dietzgen'de şunları okuyoruz:

> Esasında yaşam biçiminde, tıpkı modadaki beğeni gibi çıkarlar ortaya konmaktadır; nasıl ki modada kumaş söz konusuysa öbü-

34 Lenin, *Werke*, Band 14, s. 114.

35 Lange, *Age*, s. 536.

> ründe de belli bir davranış tarzı dayatılmaktadır [...] Eğer hakikat düşüncelerimize veya görüşlerimize değil de düşüncelerimiz hakikate veya gerçekliğe uyum sağlayacaksa, o zaman hakkaniyeti, kutsallığı ve ahlaksal olanı, doğal, zorunlu ve hakikat olarak kabul etmeliyiz. Esasında ahlaksallıkta çıkarlar ortaya konmaktadır, tıpkı modadaki tarz gibi; bir tarafta giysi diğer tarafta ise belirlenmiş bir norma uygun davranış [...][36]

Lange ve Dietzgen birbirlerini hiç dikkate almadılar; onların konumları, eserlerinde de ifade edildiği gibi birbirine karşıttır. Lange, toplumsal sorunlardan etkilenmiş bir insan olarak, işçi sınıfının durumunu dışardan biri olarak değerlendirmekte ve onların haklarını teslim etmeye çalışmaktadır; Dietzgen ise bir işçinin konumundan hareketle yazmakta, onlara ait olması nedeniyle de, maddi çıkarların teorik açıklamalarını mücadelenin bir aracı olarak ve aynı şekilde sınıf çıkarlarını hayata geçirmek için kullanmaktadır. Lange ahlaki bir bakış açısıyla düşünür. Dietzgen siyasaldır.

Lange gibi Dietzgen de bilimselliği hakikatin kriteri olarak görmektedir. Ancak onun açısından bilimsellik salt bilim adamının kullandığı bir yöntem ve bulgular değildir, fakat esas olarak kolektif çalışan ve kavrayan insanoğlunun reel evrenidir.

> Bütün teorilerin pratik sonucu, onların bize nesnelerin sistemi ve metodu hakkında bilgiler vermesi ve bizi dünyada başarılı olmak için önceden belirleyen konuma getirmesidir. Deneyimse bunun önkoşuludur; ancak bu tek başına yetmez. Ondan kazanılan kuram ve bilim, bizi tesadüflerin oyunundan korur. [...] İnsan tek başına her şeyi bilemez [...] Bilim gibi üretim de toplumsal bir alandır.[37]

Bilgilerin, üzerinde çalışılan alandan ve bu dünyadaki nesnelerden (doğasal ürünler ve insanoğlunun ürettiği alet edevat-

36 Dietzgen, Josef, *Das Wesen menschlicher Kopfarbeit*, 2. Basım, Stuttgart, 1907, s. 148.

37 Dietzgen, *Age*, s. 39.

ların hepsi) üretilmesi nedeniyle, düşünce de söz konusu maddi koşullara bağımlıdır; dolayısıyla tekil nesnenin işlenmesinin ardından genel kavramlara varılır.

> Düşünce sayesinde dünyanın bütünü hakkında iki tür bilgiye sahip oluruz: *dışarıda* gerçeklik hakkında, *içte* düşüncede, zihinde. [...] Duyu organlarımız açısından dünya çok çeşitlidir. Kafamız bunları bir bütünde birleştirir.[38]

Ancak kavramların anlamı daima ve sadece duyumsal deneyler üzerinden anlaşılır. Fakat hiçbir zaman *kendi halinde* değil, her zaman bir başkasıyla ilişkisi içinde. Evrenin maddi bütünlüğü *maddi ilişkilerdir*.

> *Metafiziksel* olarak *bütün*, şeylerle birlikte, ne ise odur, "kendi halinde" değil, özde değil, fakat sadece başkalarıyla ilişki içindeyken, yani görüldüğü gibi [...] Mevcut varlıkların hepsi görecelidir, kendisi bir başkasına göredir, birçok farklı ilişki içinde, ardı ardına ya da yan yana hareket eder.[39]

Bu da demektir ki bir şeyin koparılarak kendi haline getirilmesi ya da varlık olmak ve görüntü, varlık olmanın kabul edilemez tözselleştirilmesidir; bir şey kendi görüntüsüyle, yani olduğu gibi görülmesiyle bir şeydir –ancak tek başına değil, fakat bütün ve çok yönlü ilişkileri içinde. Maddesellik gibi rasyonellik de şeyleşmiş gerçekliktir. Dietzgen, söz konusu ikili bakış açısına sahip olduğu için atomcu materyalizmin tek taraflılığından kurtulmaktadır (bu nedenle de onun açısından dünyanın bütünü, her zaman mantığın sentezinden ibaret olacaktır) ve bu sayede birliğin ve çokluğun bir kavramı olan diyalektiğe sahip olabilmektedir.

> İnsanoğlunun kavramlar üretme yeteneği daha baştan itibaren doğa tarafından öylesine ayarlanmıştır ki bu sayede dünyanın sonsuz çeşitliliğini bir monadda, bir kavramda birleştirmektedir.

38 Dietzgen, *Age*, s. 57.

39 Dietzgen, *Age*, s. 74 ve 76.

> Dünyanın birliği, onun çeşitliliği gibi reel ve gerçektir; çokluğun birlik, birliğin de çokluk olması mantıksız değildir, fakat bir çelişkidir ve bu neticede felsefe üzerinden bütünüyle açıklanabilir.[40]

Lange, madde kavramını atomcu tözcülüğe kadar götürdüğü anda bütünle bağlantı sorunu, yani dünyanın birliği sorunu materyalist açıdan açıklanması imkânsız hale gelmişti; deneysellik kavramını tümevarımcılığa bağladığı anda, deneysel açıdan açıklanamayan fenomenleri, yani dünyayı bütünüyle öznel idealizme terk etmişti; siyasal etkinliği de tarihsel olmayan bir ahlaksal norma dayandırmıştı –Dietzgen ise, her ne kadar o da Lange gibi bilimselliği doğa bilimleriyle özdeşleştirse[41] de, bütün sorunlarda diyalektik bir konum alarak madde kavramını daha geniş anlamda düşünmüştür. O, duyumsanan ve aynı zamanda "düşüncemize" yansıyan çokluğun bir birlik oluşturmak zorunda olduğunu kavramıştı ki nitekim buna tekabül eden ve onunla mantıksal açıdan bağlantı içinde olan gerçeklik söz konusuydu. "Evrenin bütün çokluğu, teorik açıdan birlikte ele alınabilir."[42] Bu sayede Dietzgen, maddi gerçeklikle "ilişkinin imgesi" olan kavram ilişkisini, farklı zaman ve durumdaki ilişkinin mantıksallığı (biz buna dışsal ve içsel olanın derdik) olarak belirleyebilmektedir; ancak "imge" terimi, genişleşmiş maddi nesnelliğin, ideal durumdan, kavramdan önce geldiğini ve ona zemin oluşturduğunu açıklamaktadır.

Nasıl ki emek, verili bir maddeden yeni bir nesne yaratıyorsa, düşünme eylemi de duyumsamalar üzerinden edindiği izlenimlerden hareketle yeni bir muhteva, kavram üretir.

---

40 Dietzgen, "Das Akquisit der Philosophie", *Ausgewaehlte Schriften* içinde, Berlin, 1954, s. 139 vd.

41 Dietzgen, *Das Wesen der Kopfarbeit*, s. 106. "Çağdaş bilim bütünüyle doğa bilimidir. Bir bilim dalı ancak doğa bilimi olduğunda bilim olarak adlandırılır."

42 Dietzgen, *Age*, s. 72.

> Hâlbuki dünyadaki şeylerin kafamızdakinden farklı yaratıldıkları hemen kolayca anlaşılabilir. En iyi biçimde, yani doğal genleşirkenki halinde oraya [kafa] giremez. Kafa şeylerin kendisini değil, fakat onların *kavramlarını*, onlardan edinilen izlenimleri ve onların *genel biçimlerini* alır.[43]

Söz konusu transformasyon şeylerin ve durumların kavramlarıyla meşgul olan tekil bilimlerin yapabileceği bir şey değildir; bilginin ve bilgi üretmenin felsefi yansıması, dikkatini bunların üzerinde yoğunlaştırarak "felsefenin sadece muhtevasıyla değil, fakat aynı şekilde biçimiyle de belirlenmesini sağlar. Diğer bütün bilim dalları birbirinden işledikleri *farklı konularla*, fakat felsefe ise *kendi yöntemiyle* ayrılır. Gerçi o da bir konuya, bir amaca sahiptir; genel olanı, bir bütün olarak dünyayı ve evreni kavramak istemektedir. Ancak ona ayırt edici bir karakter veren konusu ya da amacı değildir, bir şeyi ele alırken kullandığı tarz ve yöntemdir."[44]

Felsefe, eğer deneysellik üzerinden peyderpey daha fazla bilgiye ulaşılır ve spekülasyondan da uzaklaşılırsa, bilimler içinde erimiş olmaz; fakat o, düşüncenin bilimi olarak, yani diyalektiğin genel yasası ve yapısı ve bütün bağlantıların yapısı olarak kalır ve tam da bu noktadan itibaren, dünyanın tözsel maddiliğine yansıma biçimi olarak vazgeçilemez özerkliğini de korumuş olur. Söz konusu yansıma biçimi, sistematiktir ve başka türlü de olamaz.[45]

Tekil olanların metodolojik bağlantıyla çoğulcu duyumsamaya dönüşmesi ve imge-kavram üzerinden düşüncel bütünlüğü yakalayan Dietzgen, bununla atomculuğun özsel kuramının ötesine geçen ve materyalist tekçilikte kökleşen bir madde

43 Dietzgen, *Age*, s. 56.

44 Dietzgen, *Age*, s. 43.

45 Dietzgen, *Age*. "Sistematize etmek işin özüdür ve genel anlamda bilimlerin bütün etkinliğinin de ifadesidir."

kavramı üretmişti; neticede Dietzgen'e göre dünyanın bütünü, doğanın kendisinin bütünü, maddenin özünden başka bir şey değildir ve dolayısıyla varlığı varlık yapan da maddeselliktir.

> Dünyanın kendisi esas tözdür, maddenin ta kendisidir ve ona göre bütün diğer maddesel varlıklar sadece farklı niteliklerdir. Ancak tam da dünyanın bu maddesinden, *özün, kendi halindeki şeyin, görüntülerden farklı olarak* sadece *düşüncede var olduğu açıkça görülmektedir.*[46]

Dietzgen imge ile varlık, varlığın çeşitliliğiyle tek bir varlık arasındaki söz konusu "ontolojik fark"ı diyalektik açıdan özgün olanın genel olanı reel olarak kapsaması olarak[47], ama özgün olanın, hakikatini de ancak genelin içinde bulabildiği şeklinde kavramaktadır.

> Genel olan gerçek varlıktır [...] Genel olan hakikattir. [...] Ancak varlık genellik içinde değildir, yani, genel olan, hakikatte ve duyumsamada sadece *özgün* bir tarzda ve biçimde var olabilir.[48]

Genel olan, özgün olan tarafından kapsandığı ve kendisini onun içinde hakikat haline getirdiği için hakikattir. Böylece Dietzgen kendisini, hakikat kavramını bozan nominalizmden de kurtarmış olmaktadır.

---

46 Dietzgen, *Age*, s. 73. İmge Dietzgen'e göre fotoğraf değildir, fakat temsilî bir resimdir, yansımadır. (Krş. Schaf, Josef, "Widerspiegelung als Voraussetzung für ideelle Rekonstruktion. Bemerkungen auf grund einiger Fragmente bei Joseph Dietzgen", *Topos* içinde, Nr. 11.)

47 Dietzgen, *Age*, s. 83. "*Belirli bir nesnenin genelliğini, yani hakikati üreten* bilgi kendisini hakikat olarak nitelendirebilir. Hakikat nesnel olmalıdır, yani belirli bir nesnenin hakikati olmalıdır. Bilgi olduğu haliyle değil, fakat göreceli olarak, yani belirli bir nesneye ve sadece dışsal bir gerçeğe göre hakikat olabilir." Onun görevi özgün olandan genelliği üretmektir. *Özgün olan genelliğin ölçüsüdür, hakikatin ölçüsüdür*. Ancak, "*duyumsanan belirli olguları yansıtan periyotlardaki genellik hakikattir. Duyumsanan olguların verili döngüsü içindeki tekilleri veya özgün olanları genellik olarak sunmak yanılmak demektir*" (s. 84).

48 Dietzgen, *Age*, s. 78 vd. Dietzgen hakkında yazılmış genel bir monografi için bkz. Schaaf, Jasper, *De dialektisch-materialistische filozofie van Josef Dietzgen*, Kampen, 1993.

Kuşkusuz söz konusu düşünceler tutarlı değildir, birçok yerde tekrarlar içerir ve çoğu da bulanık ve karışıktır. Düşünce sistemi ve başvurduğu kavramlar kesin değildir, hatta kullanışsızdır. Fakat buna rağmen Dietzgen, temel tezlerde doğa bilimci pozitivizmin ve ona bağlı Lange'nin ötesine geçmektedir. O, materyalist dünya görüşünü, nesnesini emeğin modelinden alan istikameti işaret etmektedir. Bütün bunlar onun ilk eseri olan *İnsanoğlunun Kafa Emeğinin Özü* adlı kitabında geliştirilmiştir, sonraki yazıları konuyu daha da ileriye taşımaktadır; özellikle de *Felsefe Edinmek*'te evrenselliğin bakış açısı ve dünyanın bütünlüklü kavramı ortaya konmuştur. Amaç hep aynıdır: emekçilerin bizzat kendi üretim süreçlerinde edindikleri deneyimleri esas alarak bilgiye sahip olmak ve bu bilgiyi kılavuz edinerek bir dünya anlayışı ortaya koymak.

Engels'in eşit olmayan bir bilgi hazinesiyle ve daha kesin bir yöntemle *Doğanın Diyalektiği*'nde ortaya koyduğu sistemin unsurları Dietzgen'de de vardır.

Diyalektik materyalizmi tarih ve iktisat alanından sonra doğaya da uygulamayı çok anlamlı bulan Marx ve Engels, eğer bu bakış açısına sahip olunmazsa siyasal etkinliğin kılavuzu olan dünya görüşünün de bulanıklaşacağını saptamışlardı. Çünkü politikanın tarihsel materyalist bilimi,[49] temelini "insanın doğayla maddi alışverişinin" oluşturduğu toplumsal düzene dayanır; bu süreçte doğa insanı, doğallığını bütünüyle kaybetmeden kültür insanı olur; toplumsal üretim sayesinde doygunluğa ulaşan "ihtiyaç sistemi"[50] ne kadar gelişkin olursa olsun, insanoğlunun yok edilemeyecek biyolojik yapısı, anatomik ve fiziki konumu her zaman bunun temeli olarak kalacaktır. *Doğanın Diyalektiği*, ekonomi politiğin varlıksal temelini sunmaktadır.[51]

49 Bunun çerçevesinin *Komünist Manifesto* çizmişti.

50 Hegel, *Rechtsphilosophie*, §§ 189-208.

51 Holz, H.H., Grundsaetzliches zu Naturverhaeltnis und ökologischer Krise, "... Ei-

Doğa veya insan-doğa ilişkileri hakkındaki yanlış değerlendirmeler, toplumsal zorunlulukların yanlış değerlendirmesine ve buradan da yanlış politik amaçlar edinme tehlikesine neden olabilirler. Sosyalizmin bilimselliği, bütüne yönelik katı bir diyalektik materyalizmi zorunlu kılar.

> Bu anlayışı, esas olarak Engels'e borçluyuz –her ne kadar o bunu istemediğini yazsa da,[52] Marx onun dikkatini "düzeysizleştirme propagandası tehlikesine" çekmiş ve o da bu gelişmeye karşı durabilmek için "hiçbir kaygı taşımadan Dühring'i eleştireceği"[53] bir makale kaleme almıştı. Engels özellikle Dühring eleştirisini, "henüz genç ve yeni birleşmiş bir partide yeniden sekterce bölünmelere ve karışıklıklara olanak vermemek için" yazdığını ve bunun bir zorunluluk olduğunu vurgulamaktadır.[54]

Bilimsel sosyalizm kuramının sıklıkla ve bazı tayin edici noktalarda kapsamlı tartışmalarda şekillenmesinin en önemli nedeni, söz konusu kuramın öylesine salt bilgi edinmek amacıyla değil, fakat eylem kılavuzu olarak oluşturulmasıdır.

Bu açıdan, Lenin'in Marksizm üzerine yürüttüğü felsefi tartışmaların, özellikle 1905 devriminin yenilgisinin ve ardından da partinin ve devrimci hareketin yeniden örgütlenmesi ve inşa edilmesi sürecindeki güç toplama dönemine denk gelmesi ve tartışmaları keskin bir üslupla yürütmesi çok anlamlıdır.

Lenin yaklaşık olarak yarım senesini *Materyalizm ve Ampiryokritisizm* çalışmalarına hasretmişti;[55] teoride açıklık sağlamak için parti içi sert tartışmaları göze almış ve dünyaya ba-

---

nen grossen Hebel der Geschichte" içinde, *Marxistische Studien, Sonderband Karl Marx*, Frankfurt, 1982, s. 155 vd.

52 Engels, "Anti-Dühring, Önsöz", *MEW*, Band 20, s. 5 vd.

53 Marx-Engels, *MEW*, 25 Mayıs 1876 tarihli mektup için bkz. s. 14.

54 Marx-Engels, *MEW*, Band 20, s. 5. Engels'in doğa ve madde anlayışı için bkz. Holz, *Einheit und Widerspruch*, Band 3, Stuttgart, 1997, s. 336 vd.

55 Lenin 1908 yılında Şubat'tan Ekim'e kadar *Materyalizm ve Ampiryokritisizm* için çalışmıştır.

kış anlamında felsefe akımları içindeki temel yanlışları ortaya koymuştur. Doğa ve toplumlardaki olaylar hakkında temel bir çizgiye sahip olmak için, gerçek bilgilerin teorik bir kavrayışla ele alınması, salt öznenin ikna olmasından öte bir anlam taşır; çünkü bu duruş davranışa yöne vermesi nedeniyle siyasaldır da. *Materyalizm ve Ampiryokritisizm*'in tezlerini kapatırken Lenin söz konusu birlikteliği açıktan vurgular:

> Dördüncüsü, ampiryokritisizmin skolastik bilgi kuramının geri planında felsefe içindeki parti mücadelesi bulunduğunu görmezden gelemeyiz; sonuçta bu mücadele, çağdaş toplumdaki düşman sınıfların ideolojik konumunu ve eğilimini ifade etmektedir.[56]

Lenin felsefi anlamda çok fazla önemli olmayan Rus ampiryokritisizmine yoğunlaşmasının gerekçesini açıklarken de şöyle demektedir: sınıf düşmanı "en küçük bir felsefi sapmayı bile anında kendi çıkarı için kullanmaktadır."[57] Bu siyasal boyut Lenin için tayin edicidir. Materyalizm, hem hakikate yönelmenin bilimselliğinin hem de aynı şekilde nesnel davranışın güvencesidir.

> Eğer dünya hareket halindeki maddeyse, o zaman onu her zaman ve her durumda yeniden incelemek gerekir, çünkü sonsuz zorluklar içeren ve ayrıntılı imgelerinde, dal ve budaklarında olan, maddenin *bu* hareketidir; fakat onun dışında, "fiziksel olanın" dışında, bilinen bütün dünyanın dışında hiçbir şey olamaz.[58]

Buna karşılık idealizm, eğer kavramları gerçekliğin bir imgesi olarak değil de spontan gelişmelerin ürünleri olarak algılarsa, o zaman öznel gerekçeler içeren stratejilere kapı aralamış olur. Varlık ve düşünce arasındaki ilişkinin nasıl algılandığı, bilgi kuramındaki ayrıntıdan daha fazlasını belirlemektedir.

> Her sağlıklı insanın "naif realizmi", eğer o herhangi bir tımarhanede yatmamış ya da idealist filozoflardan ders almamışsa,

56 Lenin, *Werke* (LW), Band 14, s. 363.

57 Aynı yerde.

58 *Age*, s. 349.

> şeylerin, çevrenin, dünyanın kendi duyumsamalarımızdan, kendi bilincimizden, kendi *Ben*'imizden ve insan olmaklığımızdan *bağımsız* olarak var olduğunu kabul eder. [...] Duyumsamalarımız, bilincimiz dış dünyanın sadece imgeleridir ve bir imgenin, imgesi oluşturulandan bağımsız olarak varlık gösteremeyeceği fakat imgesi oluşturulanın imgeyi oluşturandan bağımsız olarak varlık göstereceği kendiliğinden anlaşılır. İnsanoğlunun "naif" kanaati materyalizm tarafından *bilinçli* olarak bilim kuramının temeli yapılmıştır.[59]

Günlük hayatın naif realizmi, kendi halindeki şeylerle bize göre olan şeyler arasında, nesne ile algı veya nesne ile nesnenin kavramı arasında herhangi bir fark görmez. Yansımadan geçmiş materyalizm bu farka sarılmalıdır ve bunu maddenin doğasından hareketle açıklamalıdır; yani o diyalektik özelliğe sahip olmalıdır.

Maddenin diyalektikleşmesi, felsefi kuramda madde kavramının "akışkanlığı"nı talep eder. Madde nitelikleriyle (ne türden olursa olsun) tanımlandığı sürece, söz konusu nitelikleri taşıyanlar tözsel kavranmak zorundadır. Maddenin hangi niteliğinin belirleyici olduğu konusuysa, bilimlerin sahip oldukları bilgi düzeyiyle ve onların felsefi açıklamalarıyla bağlantılıdır. Deneysel bilimlerin bilgi dağarcıkları genişledikçe, onların ilgili oldukları alanlar da günden güne felsefi genellemenin konumuna kaymışlardır.

Söz konusu ilişkiyi ve sorunu Kurd Lasswitz görmüştü:

> İnsanoğlunun izlenim toplamasının başlangıcında, nesnel dünyaya ilişkin teorik ilgisi metafizikseldi, yani genel bir dünya görüşü oluşturmaya yönelikti. Fiziksel ilgi ilk kez, cisimlerin özünü ayrı bir varlık olarak inceleme ihtiyacı oluştuğunda ortaya çıkmıştı. Söz konusu ihtiyaç, başlarda sadece pratik amaca ilişkindi [...] Maddenin metafiziksel teorisi, pratik olan insanlara yetmiyordu veya bu, onlar açısından fazlaydı. Onlar spekülatif

59 *Age*, s. 61 vd.

> eğilimli filozoflardan kendi özgün çıkarlarına uygun olanı alır ve geri kalanını da bir kenara koyarlardı. Buna rağmen onlar, madde kuramının felsefi etkisi altındadır, dönemlerinin bilgisinden yararlanırlar ve metafizik akımların öğretilerini de yansıtırlar [*sic*!]. [...] Fiziki çıkarlar açısından madde kuramının inşası, başlı başına felsefi bir sorundur. Burada, her gün daha geniş bir alana yayılan deneysel bilimlerin sistematik düşünce üzerindeki etkisi daha fazla gün ışığına çıkmalıdır.[60]

Madde kavramı, bilimsel incelemelerin ve deneylerin sonucunda maddenin imgesinin kuramsal açıklamalarına bağımlı hale geldi. Bize göre olan madde, kendi halindeki madde sorusunu ötelemekteydi ki Kantçı bilgi kuramı-eleştirisi söz konusu felsefi soruna *quid pro quo*[61] meşruiyet sağlamıştı. Böylece belirli bir deney ölçeğinde, birbirine karşıt iki farklı sonuçtan hareketle –incelenen nesnenin bir durumda cisim, başka durumda ise dalga olması–, "maddenin kaybolduğu" görüşüne neden olmuştur; dünyanın dünyeviliği, duyumsamanın durumsal süreçlerinde, inceleme koşullarında ve ölçüm sonuçlarında kaybolabilmektedir; izlenimlerimizin ölçümleri, nesnelleşmiş gerçekliğin yerine yerleşmektedir;[62] kendi halinde olanı bizim için olan olarak *gösteren* aracı süreçler ve aletler, ilk önce bizim için olan şeyin temelinde kendi halinde olan bir şeyin varlık olarak bulunduğu gerçeğini gizlemektedirler. Birbirinden farklı fiziksel, biyofiziksel, bilgi işlemci kuramlara dayanan nesnel dünyanın gerçekleri, ortak bir materyalist kavramda anlaşmamızı zorlaştırmaktadır. En azından incelenen nesnelerde maddeselliğin karakteri, tekil disiplini esas alan araştırma perspektifinin bozucu niteliklerine bağlı kalınarak okunduğu sürece.

60 Lasswitz, Kurd, *Geschichte der Atomistik*, Band 1, s. 5 ve 6, Hamburg ve Leipzig, 1890.

61 Herkesin emeğine göre ilkesi. *–çev.*

62 Söz konusu konum Peter Ruben'in konumudur, *Dialektik und Arbeit der Philosophie*, Köln, 1978.

Materyalizm ve Ampiryokritisizm'in söz konusu eğilimi henüz başlarda görmüş ve bunun karşısına yeni bir madde kavramı çıkarmış olması, onun felsefi açıdan büyük bir başarısıdır. Lenin, felsefi açıdan madde kavramının, varlık ve düşünce arasındaki ilişkiyi yakından belirleyen ontolojik bir kategori olduğunun altını özellikle çizmişti; yoksa o, herhangi bir varlığı, örneğin bir nötronu, bir kaya parçasını, bir ağacı veya bir insan bedenini ifade eden sıradan bir nesnenin ontik kavramı değildi. Maddesel olan, düşüncede, genel anlamda bilinç edinme sürecinde, bundan bağımsız olarak "nesnel" cisim olarak kavranandır. Düşünce (bilinç) maddenin kendisini gösterdiği ve aynı şekilde maddi nesnelerin temsil edildiği "yerdir". Madde ve bilinç, maddesellik ve mükemmellik, birbirine göre konumlanan kategorilerdir.[63]

Düşüncenin bizim açımızdan ihmal edilemeyecek kadar büyük önemini inkâr etmeden, Lenin'in söz konusu dönüşümle felsefeyi materyalistleştirdiğini belirtelim. O, Kartezyen anlayışta ısrar ederek bizim gibi düşünen insanların (kendisini düşünen biri olarak düşünen varlık olmak), ontik olarak ilk emin oldukları şeyin, *cogito*'nun[64] bilincinde olmak olduğunu göstermiştir. Yeni dönemde felsefe saflarında öznel idealizm yaygınlaşırken (Lenin bu çizginin en aşırısını Berkeley'de gördüğü için onu eleştirmektedir[65]) Lenin onların argüman yapısını tersine çevirmekte, bunu da *cogito*'nun muhtemel *muhtevasını*, öz bilinci, nesnel olanı, bilincin diğer kendi halinde olanını, maddeyi saptayarak yapmaktadır. Düşünürken bilerek, bilme eylemini

63 Söz konusu ilişkinin salt ontolojik bir incelemesini Jos Lensink vermektedir. Bkz. "Spekülatife und materialistische Dialektik", *Topos* içinde, Nr. 11, 1998.

64 Holz, H. H, *Einheit und Widerspruch*, Band 1, s. 131 vd., s. 63. *LW* (Lenin Werke), Band 14, s. 13 vd.

65 Lenin bunu yaparken, ilk kez Leibniz'de gördüğümüz bir düşünce denklemini kullanmaktadır; o düşüncenin biçimini (*identica sunt vera*) ve düşünceden farklılaştırılan düşüncenin muhtevasını (*varia a me percipiuntur*) ilk ilke olarak varsaymaktadır.

ve bilinen şeyin muhtevasını öne çıkararak –ancak düşünmenin ne olduğunu belirleyerek, ondan farklılaştırılmış nesnenin izdüşümünü ve nesnelleştirilmiş düşüncelerin birbirini takip eden ama aynı zamanda alttan alta birbiriyle de bağlantılı olanların sürecini de belirlemekteyiz.[66]

Lenin söz konusu bağlantının iki muhtemel açıklamasını karşı karşıya koymaktadır:

> "Tin ve beden düalizminin" materyalist yok edimi (yani materyalist tekçilik), tinin bedenden bağımsız olamayacağını, yani tinin tali, onun beynin bir işlevi, dış dünyanın bir yansıması olduğuna dayanmaktadır. "Tin ve beden düalizminin" idealist yok edimi ise (yani idealist tekçilik) tinin bedenin bir işlevi olmadığını, dolayısıyla tinin başat olduğunu, yani "çevre" ve "ben"in sadece "elementler sistemi" içinde ama onun içinde erimeden var olduğunu belirtmesidir. "Tin ve beden düalizmini" birbirine karşıt konumlanmış iki yok edim yönteminden başka bir üçüncü yol bulunmuyor; tabii ki eğer, materyalizmi ve idealizmi anlamsız bir şekilde birbiriyle karıştıran eklektizmi dikkate almazsak.[67]

Kuşkusuz mantıksal açıdan her iki seçenek de tutarlı olarak düşünülebilir. Sadece düşünce, bize muhtevasının kendiliğinden mi oluştuğu yoksa bir başkasının temsilci mi olduğu konusunda herhangi bir kesinlik sunmuyor; aksine düşünce, sanki onun yaratıcıymış gibi "idealist görüntü"ye bağımlıdır. Gerçi *solipsist*[68] idealizm de bizi düşüncenin muhtevası dünya dışı bir varlığın temsilcisiymiş gibi davranmaya zorlar; gerçi düşünce

66 Krş. Holz, H. H, *Einheit und Widerspruch*, Band 1, s. 396 vd. Aynı şekilde dış dünyanın gerçekliğini yeniden kavramak için Husserl'in içselleştirme kavramı, gittiği transandantal yolun yarısından geri dönmektedir. Bunun için bkz. Husserl, Edmund, "Ideen zu einer reinen Phaenomenologie un phaenomenologischen Philosophie I", *Husserliana*, Band 3 içinde, Den Haag, 1950, s. 79 vd. Yaşlı Husserl, *Erfahrung und Urteil* (Deneyim ve Karar), Hamburg, 1948'de, transandantal idealizmden kopabilmek için ön yüklemsel deneyimin gerçekleşmesinde yeniden bir denemeye girişmiştir.

67 *LW*, Band 14, s. 83.

68 Tekbencilik. *–çev.*

muhtevaları, düşünerek keyfî bir şekilde değiştirilemeyecek sonuçlarla da bağlantılıdır ve bu nedenle de insanoğlu onlarla uyumlu olmaya çalışır.[69]

İstediğim kadar katı bir öznel idealizm konumunda ısrar edeyim, gene de davranış kuramı açısından dış dünyanın gerçekliği her şeye rağmen *ikna edicidir*. Ancak ikna edici olması felsefi bir açıklamayı kabul etmek için zayıf bir gerekçedir. Bir davranış kuramı olan "sanki",[70] materyalist açıdan ikna edici olabilmek için bir başka temellendirmeye ihtiyaç vardır. Lenin bu temellendirmeyi, Marx'ın *Feuerbach Üzerine Tezler*'indeki pratiğin esası ilkesine yaptığı bir ilaveyle sonuçlandırmaktadır.

> İnsanoğlunun düşüncesinin nesnel hakikati içerip içermediğine yönelik soru –bu bir kuramsal soru değil, fakat bir *pratik* sorudur. Pratikte insanoğlu, hakikati, bir başka anlamda hakikatin ve gücün, bu tarafa ait olup olmadığını kanıtlamalıdır. Düşüncenin hakikat olup olmadığına ilişkin tartışma –pratikten soyutlanmış olan, saf skolastik bir tartışmadır.[71]

Hakikaten de bu, davranışlarımızı *cogitata* ile, sanki onlar {düşünceler} dış dünyayı kastediyormuşlar gibi, uyumlu hale getirmekten farklı bir şeydir. Düşüncelerimiz, dış dünyanın bizimle olan temasının etkisine göre oluşmaktadır; kimi zaman dış dünya bizim üzerimizde etkide bulunur; örneğin bizi ısıtan güneş gibi, bizi üşüten rüzgâr gibi, bize saldıran vahşi bir

---

69 Lukács'ın bunun için basit ama etkili bir açıklaması var. "Şimdi çok basit bir şey söylemek istiyorum: herhangi biri istediği kadar kaşarlanmış bir neopozitivist olsun ve istediği kadar her gerçeği reddetsin, ama eğer o caddenin öbür tarafına geçmek istiyorsa, ister istemez geçmekte olan gerçek aracın, eğer durmazsa, onu gerçekten ezeceğini düşünür; istediğiniz kadar araca ilişkin matematiksel bir denklem ve kendisinin ayakta kalacağına dair matematiksel bir denklem olsun ya da kendisinin araç hakkındaki düşüncesinin düşüncesi olsun, yine onun ezilmesini engelleyemez." *Gespraeche mit Georg Lukács*, Pinkus, Theo (Hrsg), Reinbek, Hamburg, 1967, s. 9.

70 Vaihinger, Hans, *Philosophie des Als-Ob* (Sanki Felsefesi), Leipzig, 1911.

71 Marx, "Thesen über Feuerbach", *MEW*, Band 3, s. 5.

hayvan gibi, bizden kaçan ya da yönünü bize çeviren aşığımız gibi; ya da biz onların üzerinde etkide bulunuruz, örneğin meyve toplamamız gibi, bir alet üretmemiz gibi, toprağı işlememiz gibi, bir hasmımıza saldırmamız gibi. Duyumsamadan kavramın oluşma sürecine kadarki bir dizi bilinçli işlem üzerinden pratik davranışın görelilikleri, dışarıda olanı bizden bağımsız bir şekilde önkoşullamaktadır.

Bu görelilikler içinde "nesnel gerçeklik", "kendi halinde olan şey"den çıkıp "bizim için olan şey" şeklindeki *görünümü* alır; o bu taraftan ya da öteki taraftan görünür, perspektif olarak da öznel olarak algılanır ya da algılatılır ki bu bizim davranışımızın amacına göre değişir.[72] Bize göre olan şey, kendisini bize *yandan* gösteren, kendisine doğru hareket ettiğimiz kendi halindeki şeydir.

> Görüntü ile kendi halinde olan şey arasında mutlak anlamda hiçbir ilkesel fark yoktur ve böylesi bir fark da olamaz. Sadece kavrayanla henüz kavramamış olan arasında bir fark vardır. [...] Bütün diğer bilim dallarında olduğu gibi bilgi kuramında da diyalektik düşünmek, yani bilgimizi tamamlanmış ve değişmez olarak kabul etmemek gerekir; aksine, *bilmenin bilmemekten* nasıl oluştuğunu incelenmeli veya tamamlanmamış, henüz tam kesinleşmemiş bilginin nasıl tamamlanabileceği ve kesin olacağı araştırılmalıdır. Eğer bir kez, insanoğlunun bilgisinin bilgisizlikten geliştiğini kabul eden konumu edinmişsek, o zaman milyonlarca örneğin [...] nasıl "kendi halinde olan şey"in "bizim için olan şeye" dönüştüğünü insanlara gösterdiğini fark ederiz. [...] Bundan çıkacak tek ve kaçınılmaz sonuç (bütün insanları canlı insan pratiğinin içine çekecek ve materyalizmi de bilinçli olarak bilgi kuramının temeli haline getirecek bir sonuçtur), bizim dışımızda ve bizden bağımsız nesnelerin, şeylerin ve cisimlerin var olduğunu ve bizim duyumsamalarımızınsa söz konusu dış dünyanın bir yansıması olduğudur.[73]

72 Holz, *Dialektik der Widerspiegelung*, Köln, 1983.

73 *LW*, Band 14, s. 96.

Pratik her zaman bizim dışımızda yer alan bir varlığa yönelik olan davranışımızdır. Etkinlik ve aktivite de düşünce gibi doğrudan edinilen bir deneyimdir; "etkin oluyorum" aynı zamanda "benim"i içerir, aynı şekilde "benim" "düşünüyorum"u içerir. Çünkü *ben* ancak ve kesinlikle aynı şekilde bir varlık olan *değil-ben*'den farklıysam varlık olabiliyorum. Eğer *ben*'le birlikte *değil-ben* (diğeri) mantıksal olarak zorunluysa, bu durumda *ben* ve *değil-ben* arasındaki ilişki, birbirleri üzerinde etkide bulunma ilişkisidir.

Söz konusu etki "nesnelleşmiş etkinliktir" ve dış bir nesneye, bizden bağımsız ve dışımızda mevcut olana yöneliktir. O, bu varlık olmaklığını "maddesel" terimiyle karşılamaktadır –madde bizden bağımsız ve bizden önce de varlık gösteren dünyanın kategorik unvanıdır, ki kendi halinde olan her biçimdeki varlıktır.

Lenin'in üstünde durduğu pratiğin kategorisine yönelik kriterlerin arka planında, Descartes'tan Fichte'ye ve Hegel'e kadarki felsefi sistemlerin yanı sıra, *Feuerbach Üzerine Tezler*'in 2. ve 8. tezlerinde[74] dile gelen görüşlerin tutarlı bir sonucu olduğunu kavramak gerekir; burada söz konusu olan, düşüncenin ontolojik oluşumunun pratiğin belirli bir momenti olduğu, yani maddenin önceliğinin, pratiğin önkoşulu olduğudur. Böylece günlük hayatın "naif realizmi" yansıtılmış bilgi kuramına dönüşmekte, varlıktaki düşüncenin ve etkide bulunmanın yolu üzerinden varlığın içerilmesi ontolojik bir zemine dayanmakta ve böylece düşüncenin muhtevası da nesnelleşerek kökleşmektedir.[75] Bu nedenle de ters yüz etme kuramı Lenin'in materyalizm anlayışında merkezî bir yer kaplar. Düşünce görüntünün

74 8. Tez şöyledir, "Bütün toplumsal yaşamlar özünde pratiktir. Mistisizm teorisini ortaya çıkaran bütün mistik durumlar, akılcı çözümlerini insanoğlunun pratiğinde ve bu pratiğin kavranmasında bulmaktadırlar." *MEW*, Band 3, s. 7.

75 Söz konusu yansımanın, temelleşmenin ters yüz edilmiş imgesel yansıma şeklinde yürüdüğüne sadece dikkat çekmemiz yeterlidir. Diyalektik materyalizmin mantıksal-ontolojik biçiminin analizi ancak söz konusu yadsıma-yapısı üzerinden yapılabilir. Krş. Holz, H. H, *Dialektik der Widerspiegelung*, s. 50 vd.

kutupluluğundan, ancak eğer nesnel varlığın, maddenin bir yansıması ve *res cogitans*[76] da ayna olarak kavranırsa kurtulmaktadır.[77] O zaman madde, düşüncenin karşısında ilke olarak yansıtılabilir olarak yer alır.

Bu durumda Lenin'in materyalizm kavramında, görünürde birbirine karşıt konumlanmış iki eğilim göze çarpmaktadır. Birincisinde Lenin, bilim dallarının (özellikle de doğa bilimlerinin) konularını, nesnelerini insanoğlunun düşüncesinden bağımsız, insanın çevresinde yer alan gerçeklikten seçtiklerini vurgulamaktadır ki bu bir gerçekliktir, nitekim bu gerçekliğin bazı unsurları, bilimlerin yöntemleri aracılığıyla araştırılmaktadır. Deneysel bilim alanında etkin olan bilim adamlarının konumu, bilgi kuramının yansıma sürecinde, yani deneyden önce az veya çok naif bir realizm içerir. Bilim alanları bu zeminde bize hakikatleri, örneğin "dünyanın insanların varlığından önce de var olduğunu"[78] aktarırlar. Kendiliğinden de anlaşılacağı gibi, maddenin bütün görünür biçimlerini ve unsurlarını kapsaması gereken mutlak hakikat, sadece erişilemeyecek sınır olarak var olabilir ki bu aynı zamanda insanın sınırsız bilgisinin sonuna erişilemeyeceği anlamına gelir. Bilim dalları hakikatin sadece bir bölümüne ilişkin göreceli hakikatler sunabilirler; bunlar da bilginin genişlemesiyle düzeltilen, değiştirilen ve derinleştirilen hakikatin temsilcileridir.[79]

76 Düşünen töz.

77 Buna ilişkin bkz. Bartels/Holz/Paetzold, *Dialektik als offenes System* (Açık Sistem Olarak Diyalektik), Köln, 1986. Lensink, Jos, *Zur theoretischen Struktur der marxistischen Philosophie*, D. Losurdo/H.J. Sandkühler (Hrsg), *Philosophie als Verteidigung des Ganzen der Vernunft* (Aklın Bütünün Savunulması Olarak Felsefe), Köln, 1988, s. 15 vd.

78 *LW*, Band 14, s. 117.

79 Ludovico Geymonat, bilimin gelişmesini kavramak için özellikle "derinleşme" kategorisine dikkat çekmişti. Geymonat, Ludovico, "Probleme der wissenschaftsgeschichte-Dialektik der Wissenschaftsentwicklung", Hahn/Sandkühler (Hrsg), *Geselschaftliche Bewegung und Naturprozess* içinde, Köln, 1981, s. 171 vd.

> Doğası gereği insanoğlunun düşüncesi, bize, göreceli hakikatlerin toplamından oluşan mutlak hakikati, hep yaptığı gibi birleştirerek aktarmaya muktedirdir. Bilimin gelişme sürecindeki her basamak, söz konusu mutlak hakikate bir nebze de olsa katkıda bulunmaktadır; ancak her bilimsel tezin gerçekliğinin sınırı görecelidir ve bu, bilimin gelişmesiyle genişleyebilir de daraltılabilir de [...] Çağdaş materyalizmin, yani Marksizmin konumundan hareketle, bilgilerimizin, nesnelliğin mutlak hakikatinin sınırına yaklaşması tarihsel koşullarla sınırlıdır; bu hakikatin varlığı ise kesinlikle koşulsuzdur; koşulsuz demek, bizim ona yaklaştığımız anlamına gelir. Resmin çizgileri tarihsel koşullarla sınırlıdır, koşulsuz derken de söz konusu resmin nesnel varlığa sahip bir modeli yansıtıyor olmasıdır.[80]

Dolayısıyla birincisi, hakikat üzerine ortaya atılmış herhangi bir felsefi tez, eğer "döneminin en önünde olmak istiyorsa" tekil bilimlerin deneyleriyle sabitlenmiş tezlerle çelişmemelidir; ikincisiyse, felsefe, deneylerin sonucunda geliştirilen kuramsal varsayımları eleştiriler olarak inceleyebilir, kararlara varabilir ve gerektiğinde bunlara haklı olarak itiraz da edebilir. Deneysel bilimleri görmezden gelen herhangi bir spekülatif felsefenin ayakları havada kalır ve bu nedenle de her spekülasyon (kelimenin en dar anlamında), bilginin yansımasının yansıması metoduyla edinilmesini sağlayan bilme yöntemini önkoşul olarak kabul etmek zorundadır.

Eğer felsefe, bilime bu şekliyle bağlı kalırsa, o zaman kendisini kendi benliğine ait, varlığın ve düşüncenin belirlenmiş genel kategorisinden, bilimden koparmış olur. Tabii ki zamanla maddenin nitelikleri ve yapısı hakkındaki bilimsel görüş ve anlayışlar, araştırma süreçlerinde değişebilir.

> Ancak şu ya da bu maddenin yapısının kuramıyla, bilgi kuramının kategorilerini birbirine karıştırmamak gerekir; maddenin yeni türlerinin yeni niteliklerine ilişkin sorunları, eski bilgi kura-

80 *LW*, Band 14, s. 129 vd.

> mının sorunlarıyla, bilgimizin, varlığımızın ve nesnel hakikatin kaynağına ilişkin sorunlarla vs. karıştırmamak gerekir [...] İnsanların duyu organları üzerinden algıladıkları nesnel gerçekliğin bir ifadesi olan madde, felsefi bir kategoridir; nitekim bunlar duyu organlarımız üzerinden hissedilir, kopyalanır, fotoğrafı çekilir, sureti çıkarılır, ama bütün bunlardan bağımsız olarak varlık gösterir.[81]

Dünyanın maddeselliğine ilişkin felsefi sorunlar ile maddenin bileşenleri ve niteliklerine yönelik bilimsel soruları birbirinden ayırmak gerekir.

Böylece felsefe, tekil bilimler tarafından sarılmaktan da kurtarılmış olur. Varlık ve düşünce hakkındaki temel sorunlar ile bütünün deneyler ötesi ilkelerinin mevcudiyet kazanmasına (dünya kavramı üzerine) ve genelliğin gerçekliğine yönelik sorular, tekil bilimlerin sonuçları üzerinden yanıtlanamaz.

Felsefi bir soru olması nedeniyle madde kavramının kategorik anlamının, maddenin niteliklerine yönelik fiziksel sorundan ayrıştırılması, materyalist felsefeye yeni bir zemin sunmaktadır. Doğa bilimleriyle olan karşılıklı ilişkisi nedeniyle doğa bilimlerinin kuramından koparılan madde kavramı, varlık ve düşünce ilişkisinin ontolojik sisteminde kavramsal bir işlev görmektedir. Böylece onun bir karşıt kavramı olan *idea* ve onunla birlikte "ideal varlık" ve "ideallik" de yeni bir anlam kazanmaktadır. Burada söz konusu olan maddesel olmayan tözler değildir (Platon'un ideası ya da Thomas Aquino'nun melekleri gibi), fakat düşüncenin ve pratiğin içinde ve onun aracılığıyla, yansıma ilişkileri üzerinden kazanılan ve oluşan kavramsal yapılardır; ama bu yapılırken de dışsal hakikatte, doğrudan bir örnek teşkil edecek karşılığı olmayan, ideal nesneler yaratılabilirler. Bazı fantezi imgeler oluşturulabilir, örneğin sentorlar[82] gibi; soyut-

81 *LW*, Band 14, s. 124.

82 Sentor, Antikçağ mitolojisinde yarı insan yarı at şeklinde betimlenen bir yaratık. *-çev.*

lamalar, örneğin sınıflandırıcı türsel kavramlar; saf denklemler ve tezler, matematiktekiler gibi vs. Düşüncenin ürettiği bu türden ideal nesnelerin dış maddi hakikatle ilişkisinin açıklanması ise felsefenin özgün sorunudur. Ne zamanki nesneler tek taraflı olarak idealleştirilir ve "gerçek varlığın" yerini alır (Platon'da *ontos on*), işte o zaman idealizm söz konusu olur. Buna karşın, aynı zamanda karşıtı olan idealizmi kapsayan[83] ve bunu, dünyanın varlığının evrensel modelinin temeli haline getiren bir varlık anlayışı materyalisttir.

Bir dünya varlığı içinde işlevsel kategoriler olarak ifade edilen madde ve tin, maddecilik ve idealistlik anlayışı, ontolojik yapısal anlamda henüz tam olarak gelişmemiştir. Lenin, madde kavramını yeniden tanımlayarak ve varlık ilişkisinin yansıma karakterinin çerçevesini çizerek bunlarla yaratılacak sistemin somut alanlarına dikkat çekmişti. Bunun canlı biçimi, haklı olarak "diyalektik materyalizm" olarak adlandırılıyordu.

Konuyu yeniden özetleyerek materyalizmin hayat bulacağı sistematik sorunların alanına ilişkin bir taslak sunmak istiyoruz: Dünyanın maddesel olduğuna dair iddia, maddenin niteliği hakkında herhangi bir ön açıklamayı kapsamaz. Mekanik materyalizmin ve özellikle de 18. yüzyıl materyalizminin aksine, diyalektik olan, maddenin bir halinden bir başka haline geçişini belirleyen nitelikli sıçramalar yapmıştır. Söz konusu sıçramalar daimi nicel değişikliklerle hazırlanmakta ve eşikte bulunan ve imgesel açıdan yeni bir nitelikli biçime bürünen madde bir başkasına dönüşmektedir (nicelikten niteliğe evrilmenin yasası). Tam da burada diyalektik düşünme biçimi berraklaşmaktadır: Dünya, sürekli hareket halinde olan ve parçalardan oluşan bir madde olarak kavranmaktadır; dolayısıyla bu kendi içinde kopuşu da kapsamaktadır. Mantıksal açıdan söylersek: *geneli*

83 Kapsayarak ötesine geçmenin anlaşılması için bkz. Holz, *Dialektik und Widerspiegelung*, s. 511 vd.

kapsayan unsur olarak süreklilik, iki şeyi ve sadece iki unsuru, kendisini (sürekliliği) ve karşıtını (kopuşu) içermektedir.

Dünyanın reel yapısının denklemini çözdüğünü belirten söz konusu sistem (Hegel mantığının temel yapısı olan), ontolojik ekseni de sahiplenmektedir (diyalektiğin mantıksal-ontolojik ikili karakteri). Bu da demektir ki dünyanın gerçek durumu kendi çelişkisini kendi içinde taşır; öyle ki her hakikat, kendi içindeki belirlenmiş yadsımasını bir olasılık olarak içerir ve bu olasılık, varlığın gelişim sürecinde dışa doğru ortaya çıkar. Dünyanın gelişimi ve hareketi, somut bir durumun kendi içindeki yadsımayla aşılması olarak devam eder; nitekim bu süreç, bazı momentlerin ve niteliklerin gelişimi, ara aşamalardaki aktarımlarla ve hareket noktasının sürekliliği bozulmadan, ta ki karşıtına dönüşünceye kadar süregider.

Bu model ancak kendi içinde tutarlı olursa, yani maddesel töz, homojen bir madde değil, fakat yapı itibariyle belirlenebiliyorsa mantıklıdır (burada yeniden madde ve biçim ilişkisine yönelik ezeli tartışma gündeme gelmektedir). Diyalektik materyalizmin anahtar kavramı, genelliği içinde biçimsel açıdan belirlenemeyen ve değiştirilemeyen töz-madde kategorisi değil, fakat maddi ilişkilerin somut belirlenebildiği kategoridir. Böylece diyalektik materyalizmin genel ontolojisi için kavramsal-kuramsal sorunlar ortaya çıkmaktadır;[84] her şahsi varlık sistem olarak ele alınabilir ve genel bir sistematik yapının alt katmanı olarak kavranabilir; ve böylece yukarıya doğru çıkarak evreni en üst sistem olarak düşünebiliriz.[85] Felsefi bir kuram olarak diya-

84 Her türlü sistemleştirmenin aynı zamanda bir taşlaşma, katı bir dogmalaştırma ortaya çıkardığı ve bunun eleştirel düşünce sürecinde yeniden "akışkan" hale getirildiği ve bu tavrın, kavramın "gelişmesine" de aktarılmasının zorunlu olduğu yaklaşımı, diyalektik düşünce hareketinin gereğidir; dogmatizm ve eleştiri, sadece karşıtlık ve içiçelik sürecinde şeylerin kavramını oluşturabilirler.

85 Diyalektiğin ve sistem teorisinin aynılığı üzerine bkz. Ropohl, Günter, "Eine systemtheoretische Rekonstruktion der Dialektik", Klenner/Lensink/Bartels (Hrsg), *Repraesentatio Mundi* içinde, Köln, 1997, s. 151 vd.

lektik materyalizm, belirlenmiş alt sistemler üzerinde araştırma yapan tekil bilimlerden farklı olarak evreni en üst düzeyde, tekil ve özgün olanı bütünle ilişkilendirerek birbirine bağlamaktadır. Yani, diyalektik materyalizmin yeri hiçbir zaman tekil bilimler tarafından doldurulamayacaktır, ama somut olmaları nedeniyle onda yer alacaklardır; ancak o [diyalektik materyalizm] felsefi bir dünya görüşü olarak ve bütünlük dikkate alındığında bütün tekil bilimlerin ötesine geçecektir.

Böylece metafiziğin önüne yeniden klasik görevler konmuş olmaktadır: Bütünü ve durumsal koşullarını düşünmek. İdealizm (Platon'dan başlayarak bütün Batı felsefesini etkisi altına alan) gibi tözsel materyalizm de (Demokritos'un mirası) Hegel'in eleştirdiği ve aştığını iddia ettiği[86] "eski metafiziğin" durakları olmaktadırlar. Bunların yerini, "genel bağlantının bilimi" olan diyalektik almaktadır[87]; nitekim maddenin işlevsel kavramı, maddi ilişkilerin bütünlüğünce içerilmektedir.

86 Paetzold/Vanderjagt (Hrsg), *Hegels Transformation der Metaphysik*, Köln, 1991; Holz, *de actualiteit de metafysica*, Kampen, 1991.

87 Engels, *Dialektik der Natur*, s. 307 ve ayrıca krş. Holz, *Einheit und Widerspruch*, Band 3, s. 336 vd.

Felsefenin Aşılması ve Gerçekleştirilmesi, çağımızın en önemli felsefecilerinden Hans Heinz Holz'ün 50 yıllık felsefi çalışmasının özünü oluşturan başyapıtıdır.

Holz üç ciltlik bu kapsamlı çalışmasında birinci cildin başlığını koyarken, Rus devrimci Herzen'den esinlenmiş; *Devrimin Cebiri: Hegel'den Marx'a*, Almanya'dan Rusya'ya, oradan tüm dünyaya uzanan bu devrimci bağlarla ortaya çıkmıştır.

"Tüm dünyaya" dedik, zira Holz, Georg Lukács'tan Antonio Gramsci'ye, Palmiro Togliatti'den Mao Zedong'a, 20. yüzyıl boyunca tüm dünyada Marksist felsefe alanında önemli çalışmalara imza atmış yazar ve eylemcileri, kendi çelişki ve diyalektik kavrayışı doğrultusunda değerlendirip yeni sentezlere ulaşmaya çalışmış, denebilir ki diğer çağdaş felsefecilerin pek de yanaşmadığı bir işe soyunmuştur.

Bilimin ilerlemesi, bilgiye ulaşmak ve hayatı zenginleştirmek için karşıtların çatışmasını zorunlu gören Holz'e göre, çelişki yoksa hareket de, hayat da yoktur. O yüzden bu çalışmasında çelişkilerin ve onun ortaya çıkardığı eylemin önemini her şeyin üstünde tutmaktadır.

Hegel felsefesine odaklanıp Marx'a uzanan bu ilk ciltte, bir bakıma diyalektik materyalizmin kuramsal zemini ve temel aldığı felsefi birikim açıklığa kavuşturulmaktadır.

Holz bu çalışmasında Hegel felsefesinin Avrupa üzerindeki etkisini, günümüzde Hegel düşüncesini, metafiziğin siyasal boyutlarını, Hegel'in mirasını ve felsefenin dönüşümünü tartışırken, hem modern anlamda Hegel'le başlayan diyalektiğin günümüze kadarki izini sürmekte hem de felsefe tarihinden hareketle pratiğin (siyasetin) felsefeyle olan kopmaz bağına Marx'tan ilham alarak dikkat çekmektedir...

THG
0194700
GEG
THG 019

22 TL. KDV DAHİL
ISBN 978-605-172-183-5
9 786051 721835

Yordam Kitap
YordamKitap YordamKitap