

FELSEFE TARİHİ • CİLT 3
Aklin Zaferi



A. BAUDART, B. BOURGEOIS, F. DAGOGNET, F. FARAGO,
S. GOYARD-FABRE, J. D'HONDT, A. PHILONENKO, J. RUSS

FELSEFE TARİHİ • CİLT 3
Aklin Zaferi

ÇEVİREN: İSMAİL YERGÜZ

A. BAUDART, B. BOURGEOIS,
F. DAGOGNET, F. FARAGO,
S. GOYARD-FABRE, J. D'HONDT,
A. PHILONENKO, J. RUSS



Felsefe Tarihi
CILT 3
Aklın Zaferi

JACQUELINE RUSS
yönetiminde

ANNE BAUDART - BERNARD BOURGEOIS
FRANÇOIS DAGOGNET - FRANCE FARAGO
SIMONE GOYARD-FABRE - JACQUES D'HONDT
ALEXIS PHILONENKO - JACQUELINE RUSS

Fransız Kültür Bakanlığı Ulusal Kitap Merkezi'nin katkılarıyla yayımlanmıştır.
Ouvrage publié avec le soutien du Centre national du Livre, Ministère français
chargé de la culture.

Histoire de la philosophie. 3. Le triomphe de la raison

© Armand Colin, 1997

İletişim Yayınları 1715 • Başvuru Dizisi 67

ISBN-13: 978-975-05-1008-3

© 2012 İletişim Yayıncılık A. Ş.

1. BASKI 2012, İstanbul

EDITÖR Berna Akkıyal

KAPAK Suat Aysu

UYGULAMA Hüsnü Abbas

DÜZELTİ Barış Sağlan

DİZİN Ulaş Dayı

BASKI ve CİLT Sena Ofset SERTİFİKA NO. 12064

Litros Yolu 2. Matbaacılar Sitesi B Blok 6. Kat No. 4NB 7-9-11

Topkapı 34010 İstanbul Tel: 212.613 03 21

İletişim Yayınları SERTİFİKA NO. 10721

Binbirdirek Meydanı Sokak İletişim Han No. 7 Cağaloğlu 34122 İstanbul

Tel: 212.516 22 60-61-62 • Faks: 212.516 12 58

e-mail: iletisim@iletisim.com.tr • web: www.iletisim.com.tr

Felsefe Tarihi
CİLT 3
Aklın Zaferi

JACQUELINE RUSS
yönetiminde

ANNE BAUDART - BERNARD BOURGEOIS
FRANÇOIS DAGOGNET - FRANCE FARAGO
SIMONE GOYARD-FABRE - JACQUES D'HONDT
ALEXIS PHILONENKO - JACQUELINE RUSS

Histoire de la philosophie
3. *Le triomphe de la raison*

ÇEVİREN İsmail Yergüz



İÇİNDEKİLER

Önsöz.....	7
------------	---

BİRİNCİ BÖLÜM

18. Yüzyılda Fransız Felsefesi	11
<i>Giriş</i>	13
<i>18. Yüzyılda Fransız Düşüncesi</i>	15
<i>Montesquieu (1689-1755)</i>	23
<i>Rousseau'nun Yapıtlarında Felsefe ve Siyaset</i>	47

İKİNCİ BÖLÜM

Anglosakson Felsefesi	63
<i>Giriş</i>	65
<i>Berkeley (1685-1753)</i>	67
<i>Hume (1711-1776)</i>	75

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

Alman Felsefesi	91
<i>Kant (1724-1804)</i>	95
<i>Fichte (1762-1814)</i>	123
<i>Schelling (1775-1854)</i>	133
<i>Hegel (1770-1831)</i>	139

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

Toplumsal Düşünceler	193
<i>Giriş</i>	195
<i>Fransız Toplumsal Düşüncesi</i>	197
<i>Marx ve Engels'in Felsefesi</i>	223

BEŞİNCİ BÖLÜM

Bağımsızlar	249
<i>Giriş</i>	251
<i>Schopenhauer (1788-1860)</i>	253
<i>Kierkegaard (1813-1855)</i>	267

SONUÇ

İdollerin Şafağı	285
-------------------------	-----

DİZİN	289
--------------	-----

3. Cilt'in konusu: Akıl çağı

En önemli temsilcilerinin öğretisi ve sistemlerinden hareketle felsefi düşünceyi anlatan bu felsefe tarihi serisinin birinci cildi olan *Kurucu Düşünceler*, düşüncenin temellerinin farklı yönlerine gönderme yapıyor. Rönesans düşüncesini ve kartezyen düşünceyi işleyen *Modern Düşüncenin Yaratılması* başlıklı ikinci cilt, modernitenin doğuşuna ışık tutuyor. Elinizdeki üçüncü cilt ise 18. ve 19. yüzyılları kapsayan *Akıl Çağı*'nı, klasik çağın rasyonalist atılımını ve onun aracılığıyla aklın sınırları düşüncesini anlatıyor. Tarihin ve düşüncenin yaklaşık iki yüzyılını kapsayan bu cilt, çağdaş düşünceyi başlatan Nietzsche'ye kadar gidiyor; Aydınlanma'ya, Kant devrimine ve aynı zamanda aklın egemenliğine (Hegel) odaklanıyor. Büyük rasyonalist yapıyı sarsan çatlaklar ve delikler olsa da, bu iki yüzyıl boyunca düşünce alanını düzenleyen, rasyo olmuştur.

Aklın aydınlanması

18. yüzyıl Avrupa'sında yaygın olan bir eğretileme, şu temel düşünceyi yansıtır: insanları bilim ve bilgiye doğru götür-

ren, onlara çoğunluk ve özerklik kazandıran aklın aydınlanması (*Aufklärung, Enlightenment*). Buna göre, felsefe yapmak akli saygınlığına kavuşturmadır. Bu rasyo, Klasik Çağ'la (17. yüzyıl) kesin bir farklılık gösterir: *Eleştiren* bir akıldır, metafizik akli reddeder ve deneye dayanır. Aydınlanma filozofları sadece akla dayanırlar. 18. yüzyıl rasyosu, metafizik işlevin yer almadığı olgular alanını araştırır. Bu dönemin en önemli figürü, Aydınlanma'yı tamamlayan ve aşan Emmanuel Kant'tır. Septik aklın (Hume) ötesine geçerek "aklın eleştirisi"ni gerçekleştirir: akıldan meşru bir biçimde yararlanma, uzamı ve sınırlarıyla ilgili inceleme.

Bu Aydınlanma ve akıl hareketi içinde Jean-Jacques Rousseau'nun yeri ayrıdır. O, bu yüzyılın iyimserliğine karşı çıkar, Aydınlanma'yı sorgular ve aklın egemenliğine karşı romantik karşı çıkışın habercisi olur. 19. yüzyılda, romantizmle birlikte Aydınlanma yüzyılına karşı bir tepki yükselir; aklın karşısına sezinin gücü konur. Rousseau'nun *Yeni Héloïse*'inin mirasçıları olan romantikler, akılla idrakin egemenliğini reddederler. Bununla birlikte, bu yüzyılın temel yapısını oluşturan Hegel, anlayışı geniş, yeni bir akıl kavramı geliştirir ve romantik irrasyonalizmi aşar. Tarih rasyoneldir ve akli açığa çıkarır: "Rasyonel olan gerçektir ve gerçek olan rasyoneldir" (Hegel, *Hukuk Felsefesinin İlkeleri*, Önsöz). Hegel, irrasyonel olanı da kapsayabilen bir rasyo oluşturarak Avrupa düşünce tarihinin doruk noktalarından birinde yerini alır. Geniş bir akıl kavramını geliştirmiştir. Temaları, analizleri ve sunumları 19. yüzyılı ve 20. yüzyılın bir bölümünü büyük ölçüde etkilemiştir.

Hegel'den Marx'a, tarihin büyük rasyonalist öğretilerinin olduğu dönemde, başka bazı filozoflar yüzyılın çağrılarına cevap vermemişlerdir. Bu filozoflar mutlak bir yalnızlık içinde, karşıt düşünceler geliştirmişlerdir. Bir inanç savunucusu olan Kierkegaard tarih içindeki kavram ve fikir rasyonalitesini dışlayıp yaşama, varoluşa ve bireye saygınlığını kazandırırken, Schopenhauer gelişmeyi, tarihi ve diyalektiği reddeder. Rasyonalist koro içinde kesinlikle gizlemeyi düşünmediğimiz bu uyumsuz sesler de –başlığına rağmen– bu ciltte duyulacaktır.

Bilimsel rasyo

Ama bu yüzyıl sadece felsefi rasyo yüzyılı değil, aynı zamanda son derece güçlü olan bilimsel akıl yüzyılıdır. Bilimin büyük bir atılım yaptığı 19. yüzyılda, bilimin kuralları sayesinde sadece olgular mekanizmasını anlamaya yönelik pozitif bir akıl düşüncesi ortaya çıkmıştır. Olgular içinde sıçramalı bir biçimde gelişen ve gözlem ve akıl yürütme yoluyla bu olguları yönlendiren yasaları oluşturmakla yetinen bir akıl yürütme kapasitesi, yani *antimetafizik bir rasyo* görülür. Auguste Comte'la birlikte felsefenin bilimsel dönemeci dönülür: Pozitif akıl ve çağ, olgular arasında sürekli bir ilişki öngören yasaya tâbidir.

Tartışılan akıl: Nietzsche

Kısa bir süre sonra çağımızın habercisi Nietzsche gelecektir. Mantıksal ve rasyonel kategoriler, diyalektik akıl ve bilim kategorileri eleştirisi, 20. yüzyılda yaşanacak acıların ve kat edilecek yolların resmini çizer. Nietzsche'yle birlikte, diyalektik, Avrupa düşüncelerinin oluşturduğu manzarada erir. Nietzsche, diyalektik ve rasyonel bir tarih nosyonunun içini boşaltır ve bizi doğrudan doğruya *belirsizlikler evreni*'ne sokar. Akıl gerçeği yönlendirmez olur: Dünya ebedî bir rasyonalitenin özü değildir.

17. ve 19. yüzyıl düşünce tarihine sentetik bir bakış

Sadece öğrencilerin değil, kültür ve düşünce hareketleriyle ilgilenen herkesin yararlanabileceği, düşünce tarihine bu sentetik bakış, özgün felsefi sorular sormak isteyen derin araştırmacıları da ilgilendiriyor.

İrdelenen dönemi beş büyük bölüme ayırdık: 18. yüzyıl Fransız felsefesi, Anglosakson felsefesi, Alman felsefesi, sosyal düşünceler, bağımsızlar.

Anne Baudart 18. yüzyıl siyasal düşüncesinin temellerini ve Montesquieu'yü ele alıyor. Simone Goyard-Fabre, Jean-Jacqu-

es Rousseau'da felsefe ve siyaseti analiz ediyor. *France Farago* İngiliz ampirizminin merkezine İrlandalı filozof ve dinbilimci Berkeley'i ve Kant'ı dogmatik uykusundan uyandıran septik Hume'u oturtuyor. Königsberg'li filozofu, Fichte ve Schelling'in ortaya koydukları sorunsalları da işleyen *Alexis Philonenko* tanıtıyor.

Bernard Bourgeois, modern çağın Aristoteles düşüncesi hareketini, Hegel'i anlatıyor ve Hegel'in mesajını çözüyor. Hegel'le birlikte spekülatif felsefe, özgürlük ve Ben ile Bütün'ün uzlaşmasıdır: "İnsan kendisini onurlandırmalı ve en yüce şeye layık görmelidir" (Hegel, *Berlin Dersleri*). *François Dagognet*, Saint-Simon'dan Fourier ve Proudhon'a, Auguste Comte'a kadar 19. yüzyıl felsefesini biçimlendiren sosyal kuramcılara eğiliyor. Auguste Comte'un pozitivizmi burada bilimsel ve sosyal boyutlarıyla irdeleniyor. *Jacques d'Hondt*, doğru eylem amacıyla aydınlatmak, tanımak ve anlamak isteyen Marx ve Engels üstünde duruyor. Son olarak, *France Farago*, bilgelerin jargonundan kopan iki marjinal düşünür, yani Schopenhauer'i ve varoluş filozofları üstünde çok etkili olan öznelliğin sözcüsü Kierkegaard'ı ele alıyor.

BİRİNCİ BÖLÜM

18. Yüzyılda Fransız Felsefesi

Jacqueline Russ

Anne Baudart

Simone Goyard-Fabre

18. yüzyıl Fransız hareketi için felsefe yapmak, akla saygınlığını kazandırmak, gelenek ve otoritenin boyunduruğunu kırmaktır. “Avrupa bilincinin bunalımı”nın (Paul Hazard) eski metafizik ya da teolojik temelleri sarstığı bu dönemde insanları bilgelik ve mutluluğa götüren, aklın “aydınlığı”nı yaymak değil midir? 1715’ten başlayarak filizlenen şeyler tam bir aydınlık içinde gelişir. Fransız Aydınlanması’nın amacı, bir yasalar bilimi oluşturmak (Montesquieu), hoşgörüsüzlükle mücadele etmek (Voltaire, Ansiklopeditler vd.), insana dair bilimsel bilgi edinmek ve doğayla ilgili etkin araştırmalara ve incelemelere girişmektir (Diderot vd.). Bu akımın marjinali Jean-Jacques Rousseau, bu iyimserliği paylaşmaz. Çağın düşüncelerine çok uzak olan Rousseau, bilimlerin ve sanatların gelişmesinde bir yabancılaşma ve doğadan uzaklaşma görür.

İnsanı mutsuzluğundan kurtarma çabası, 18. yüzyıl Fransız filozoflarının ortak paydasını oluşturur.

18. Yüzyılda Fransız Düşüncesi

Jacqueline Russ

Fransız Aydınlanması ve aklın hakları

Fransa'da felsefe hareketi ilk bakışta çokbiçimli bir yapı arz eder. Bununla birlikte, Fransız filozoflarını birleştiren bir ortak özellik vardır: Aklın haklarını her yere taşırlar. Jean-Jacques Rousseau dışında Fransız Aydınlanması'nın, Kant tarafından 1784'te analiz edilen entelektüel gelişmeyi gerçekleştirdiği söylenebilir: "Aydınlanma nedir? *İnsanın, kendisinin sorumlu olduğu bir ergin olmama durumundan çıkışı. Ergin olmama* yani başkalarının yönlendirmesi olmaksızın idrakinden yararlanma durumudur. Kişi *bu durumdan kendisi sorumludur; çünkü nedeni idrakin bir kusuru değil, başkasının yönlendirmesi* olmandan idrakten yararlanma karar ve cesaretinin gösterilememesidir. *Sapere aude!* Kendi idrakinden yararlanma cesaretini göster. Aydınlanmanın sloganı budur" (Kant, "Aydınlanma Nedir?").

Fransız filozofları Descartes'ın rasyonalist yönteminden ve yöntemsel kuşkusundan yararlanırken, onun metafiziğini reddetmişler, önyargıları ayıklamaya yönelik entelektüel bir kesinlik peşinde koşmuşlar, insanı kendi kendisinin yönetebilmesine yönelik olarak kendilerini her türlü vesayetten kurtarmaya çalışmışlardır. Akıl adına karşı çıktıkları şeyler nelerdir? Söz-

gelimi kutsal kaynağı Diderot'ya kesinlikle açık seçik gelmeyen *Kutsal Kitap*. Akıl, mucizeyi, vahyi, doğaüstünü kesinlikle kabul etmez; Hristiyanlık kutsal bir kurum değildir. Ama Fransız filozofların karşı çıkışı, aynı zamanda *politik*'tir. Tartışmalar aracılığıyla *rasyonel bir politika* şekillendirmişlerdir. Bu açıdan bakıldığında Devrimin yolunu açmış ve onu haber vermişlerdir. *Ansiklopedi* monarşi sistemine karşı ilk somut ve ciddi saldırıdır. Hoşgörü anlayışı, zamanın anlayışı içinde Fransız filozoflar tarafından esinlenmiştir. Aynı şekilde, bazı 18. yüzyıl Fransız filozoflarının basın özgürlüğü ve sansürün kaldırılması için çalıştıkları da söylenebilir.

Bu bağlamda söz konusu olan yalnızca Descartes'ın mirası değil, aynı zamanda Newton ve Locke geleneğidir. Newton ve Locke'a sadık olan 18. yüzyıl Fransız felsefesi kesinlikle ampiriktir; olgulara öncelik tanır. Aklın ilk kararı bir bağımlılık kararıdır: Aklım gerçeğin sınırlarından asla çıkmayacaktır ve bundan böyle, rasyoyu araştırarak olan bir olgular alanı olacaktır. Newton, ünlü formüllerinden birinde, hipotez geliştirmemekle övünür. 1704 yılında ölen Locke, sadece olgulara önem vermiştir. Locke'a ihanet etmeyen 18. yüzyıl Fransız düşüncesi *gözlem*'e dayanan bir rasyo düşüncesi geliştirecektir. Aklın duyulur verilerle çalışması gerekir; burada anahtar sözcük "deney"dir. Buffon'un dediği gibi, ona güvenmek ve *gözlemler*'e başvurmak gerekir. Gerçek, olgulardadır.

Önyargılara ve sistemlere karşı mücadele

Burada hiç kimsenin gizleyememeyeceği temel bir tema söz konusudur: *önyargılar*'a, eleştirmeden ve rasyonel bir incelemeden geçirmeden kabul edilen düşüncelere karşı mücadele. Montesquieu, "Önyargı dediğim bazı şeylerin bilinmemesi değil, insanın kendisini tanımamasıdır" der (*De l'esprit des lois* [Yasaların Ruhu], Önsöz).

Voltaire'e göre de, insanların çoğu düşünmez; genellikle önyargılarla yönlendirilirler ve bu durum kendilerini tanımalarını ve kendi yollarını çizmelerini engeller.

Aşılması gereken başka bir skolastik unsur daha vardır: insan düşüncesinin bilmemeyi kabullenmesine yol açan ve dünyayı ve evrensel gerçeği kurgulayan sistemler. Uzun süre bilimi tekellerinde tutan bu sistemler yavaş yavaş gözden düştüler. Bununla birlikte, 18. yüzyıl metafizik sistemlerinin, reddetmeler bile, tüm bilgiyi bir araya getirme amacını başka bir biçim altında koruduklarını da belirtmek gerekir. Amacı “insan bilgilerinin düzenini ve birbirine bağlılığını” sergilemek olan *Ansiklopedi*, bu konuda tipik bir örnek teşkil eder.

Eleştirmeden kabul edilen düşünceler ve sistemlerle mücadele eden Fransız Aydınlanma filozofları, inançsızlık konusunda çok hızlı sonuçlar almışlardır. 18. yüzyıl sonu-19. yüzyıl başı Aydınlanma aristokrati, bir 19. yüzyıl romanında (Maupassant’ın yapıtı *Une Vie*’de [Bir Yaşam] Aydınlanmayı temsil eden 19. yüzyıl beyefendisi Baron Le Perthuis des Vauds panteisttir ve dinsel dogmalara inanmaz) sergilendiği gibi, genellikle inançsızdır.

Bazı keşifler: Çocukluk, mutluluk, doğa ve doğa duygusu, gelişme düşüncesi

Önyargılara karşı mesafeli duruş ve eleştiri, bazı temel buluşların yapılmasına önayak olmuştur; örneğin minyatür bir yetişkin değil, özel bir gerçeklik olan *çocuk* keşfedilir. Jean-Jacques Rousseau’nun belirttiği gibi (*Emile*) çocuk bir cüce değildir. Bu arada *mutluluk* da yeni bir ideal olur. Doğrudan ve dünyevi bir mutluluk olarak ortaya çıkar. Mutlak peşinde koşma arzusu söner ve gökyüzü, yeryüzüne iner. Ayrıca mutluluk da bir hak olur.

“Nihayet mutluluk bir hak oluyordu ve mutluluk düşüncesi de ödeve dönüşüyordu. Çünkü bütün düşünen varlıkların amacı, tüm eylemlerinin vardıgı merkezdi; ortaya çıkmış olan ilk değerd; çünkü *mutlu olmak istiyorum* ifadesi her türlü mevzuattan, bütün din sistemlerinden eski bir yasal mevzuatın ilk maddesiydi, ama mutluluğun hak edilip edilmediği sorgulanmadı, insanın hakkı olan mutluluğa sahip olup olmadığı sor-

gulandı” (Hazard, *La Pensée européenne au XVIII. siècle*, Fayard, s. 33). Kısa süre sonra Saint-Just, “Mutluluk Avrupa’da yeni bir düşüncedir” diye haykıracaktır.

18. yüzyıl Fransız filozoflarının önemli keşiflerinden biri de Doğa’dır. Doğa, dinamik bir yaşam gücü ve doğurgan bir ana olarak haklarına kavuşur. Diderot ve Rousseau’da “tabiat ana” teması bütün gücüyle kendini gösterir. Bu dönemde doğa, düşünürleri yücelten tılsımlı bir sözcüktür; vesayet ve koruyuculuk gücünü ifade eder. Diderot’dan sonra Jean-Jacques Rousseau da, “Doğam benim, anam, sadece sen koruyabilirsin beni” diyecektir.

Lenoble’un (*Histoire de l’idée de nature* [Doğa Düşüncesinin Tarihi]) çok güzel işaret ettiği gibi, Diderot tüm yaşamı boyunca tabiat anaya büyük bir aşk duymuştur ve bu nedenle, doğayı bir üvey anne, annelik vasfını yitirmiş bir anne gibi gören Sade’a karşıdır. Diderot doğayı üretken, coşku yaratan bir kaynak ve gerçeklerin anası, iyi olan her şeyi bağrında barındıran bir şey olarak görürken, Sade doğayla ölümü birbirine bağlar: “Evet, Doğadan nefret ediyorum. Ve çok iyi tanıdığım için nefret ediyorum doğadan; iğrenç sırlarını öğrendim [...], onun karanlıklarını yazmaktan gizli bir zevk duydum [...] Varlıkların yaşam ilkesi, ölüm ilkesinden başka bir şey değildir; her ikisini de kabul eder ve besleriz” (Sade, *La Nouvelle Justine* [Yeni Justine]).

Jean-Jacques Rousseau da tabiata âşıktır. Chateaubriand’dan önce doğanın gizemini yüceltmıştır; onda doğa insanla uyum halindedir, “şefkatli dost”tur, iyi bir arkadaştır. Burada Rimbaud’nun dizelerini hatırlayabiliriz: “Doğada, bir kadınla birlikte gibi mutlu.”

Fakat böylelikle doğa duygusu, özellikle Jean-Jacques Rousseau’da model ve paradigma olarak *doğa fikri*’ne dönüşür. Düşününürün amacı doğal insanı yeniden yaratmak, daha doğal bir eğitim, toplum ve kamusal yaşam anlayışına ulaşmaktır. Bu bağlamda söz konusu olan nedir? Her zaman, düzenleyici bir biçim olan doğaya, Rousseau’nun *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı ve Temelleri Üzerine*’nin başında andığı gerçeklik il-

kesi'ne saygılı olmak: "Ey insan, nereli olursan ol, düşüncelerin ne olursa olsun, dinle: İşte senin hikâyen... Ben bu hikâyeyi yalan söyleyen insanların kitaplarında değil, kesinlikle hiç yalan söylemeyen Doğada okuduğumu sanıyorum. Ondan gelen her şey gerçektir; elimde olmadan, istemeden doğaya karıştırdıklarında olacaktır kusur. Anlatacağım zaman, çok uzaklarda kaldı. Ne kadar değiştin sen şimdi!"

Doğa düşüncesi, vahyedilen dinlere karşıt olan ve Tanrının varlığını doğa ve yasaları bünyesinde kavrayan bir *doğal din* düşüncesine götürür. Özellikle Rousseau bu "doğal din"den yanadır ve ona göre, Tanrıya kalp yoluyla ulaşılabilir (*Profession de foi du Vicaire savoyard* [Bir Savoy Papazının Amentüsü], *Emile*).

Birçok anlam yüklenmiş olan *doğa* sözcüğü 18. yüzyıl Fransız düşüncesinin anahtar sözcüğü olmakla birlikte, *gelişme* fikrinin görmezden gelinmesi ya da bilinmemesi mümkün değildir. Rousseau, mülkiyetin bir yozlaşma doğurduğunu göstererek, gerileme temasının altını çizerken, insanı hayvandan ayıran *mükemmelliğe* bağlanır: İnsan yeni nitelikler, kendisini kimi zaman kötülüğe kimi zaman yararlı bir gelişmeye götüren bir kapasite kazanabilir.

Gelişme düşüncesi Buffon, Turgot ve Condorcet'de belirgindir: Buffon, insanlık tarihini *Les Epoques de la nature*'de [Doğanın Devirleri] bir gelişme yasasıyla ele alır. Turgot, *Tableau philosophique des progrès successifs de l'esprit humain*'de [İnsan Anlığının Aralıksız İlerleyişlerinin Felsefi Tablosu] insan zihninin olası gelişmelerini ele alır ve gelişmenin temel gereci olan matbaanın üstünde durur. Nihayet Condorcet, trajik koşullarda, *L'Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*'i [İnsan Anlığının İlerleyişine Dair Tarihsel Bir Tablonun Eski-zisi] yazmıştır. Konvansiyon Meclisi tarafından sıkıştırıldığında, kahramanca bir tavırla düşüncenin gelişmesini yüceltir; onun asıl göstermek istediği Gelişme ve zihinsel gelişmeler değil, insan türünün entelektüel dinamizmidir.

18. yüzyıl Fransız düşüncesini bu genel çerçeve içinde anlamak gerekir.

Bazı düşünürler ya da felsefe hareketleri

Bu Fransız felsefe akımı içinde kavramsal, siyasal ve diğer yapıları kuvvetle sarsan bazı düşünürleri görelim.

Montesquieu (1689-1755) kesin siyasal kavramlar getirmiştir ve doğal hukukla ilahi hukuk arasındaki ayrımı onaylamıştır. Hukukun köklerini, nesnelerin doğasında ve insan aklında yazılı olan ebedî yasalar içine yerleştirir. *Montesquieu*, aynı zamanda büyük bir liberal devlet kuramcısıdır. *De l'esprit des lois*'da (Yasaların Ruhu [1748]) sınırlı iktidar kavramını getirmiştir: iktidarın istismarlarına karşı güç.

Voltaire'le (1694-1778) birlikte felsefe ve edebiyat militanlaşır. *Voltaire*, bütün cephelerde savaşan bir polemikçi ve adalet ve dinsel hoşgörü öncüsüdür.

Diderot ve *Ansiklopedi*'yle birlikte Fransız Aydınlanması'nın büyük mücadelesi gündeme gelir. Gerçek savaşçısı olan *Diderot* (1713-1784), *d'Alembert*'in desteğiyle *Encyclopédie* [Ansiklopedi] ya da *Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*'yi [Açıklamalı Bilim, Sanat ve Meslekler Ansiklopedisi] yönetmiştir. Aklın hakları için savaşan bu gerçek savaş makinesi, bir *best-seller* olacaktır.

18. yüzyılın *materyalist akımı* görmezden gelinemez. *Diderot*, daha sonra birçok filozofta görülen yaşamın *materyalist* açıklamasına ulaşmıştır. Önce *deist* bir görüşü benimsemiş, daha sonra tanrıtanımaz bir *materyalist* olmuştur.

18. yüzyılda düşünürler, daha çok, tutarlı bir *materyalizmi* ya da kesin bir tanrıtanımazlığı benimsemişlerdir (*d'Holbach*).

Vergi kesenekçisi olan *Helvétius* (1715-1771) hayatını felsefeye adanmıştır. En önemli yapıtı *De l'esprit* [Anlık Üstüne] olay olmuş ve kralın konseyi tarafından yasaklanmıştır. "Eskiler içinde, filozofların erdemini insanileştiren tek filozof olan" *Epiküros*'un takipçisi *Helvetius*, bütün fikirlerin yaratıcı nede-nini fizik duyarlıkta gören bir *materyalisttir*.

Gene bir *materyalist* olan *Baron d'Holbach*'ın (1723-1789) *Saint-Roch* Sokağı'ndaki konağı ve *Grandval* Şatosu, filozofların buluşma yeri-ydi. Kendisi *Ansiklopedi*'ye yaklaşık 400 mad-

de yazmıştır. *Système de la Nature* (Doğanın Sistemi [1770]) adlı yapıtında doğa yasalarına uyan insanı anlatır; bu insan, tümüyle fiziksel bir varlıktır.

Materyalizm 18. yüzyılda, laikleşen, bilimin gitgide olguların ve deneyin denetimine girdiği bir toplumda yeni bir ışık bulur. Bilimsel düşüncenin oluşumu, entelektüel elit arasında materyalizmin gelişmesini destekler. Belki de, Pascal'ın hitap ettiği 17. yüzyıl "inançsızlar"ı davayı kazanmışlardır. 18. yüzyılda Lucretius'un *De Natura'sının* [Doğa Üzerine] çok sayıda basımı yapılmıştır; düşünen insan kendisini bu kitapla eğitir. Burada da Fransız romanı (bkz. Anatole France'ın *Les dieux ont soif* [Tanrılar Susamışlardı, 1912] adlı yapıtı) 18. yüzyılın bu varoluş ya da düşünce biçimlerini anlatır.

Ayrıca natüralist ve tanrıtanımaz materyalizmin ufkundaki yapıtın, yani Başpapaz Meslier'nin *Testament*'inin (Vasiyet) etkisini de unutmamak gerekir. Voltaire, papazın anılarını *Testament* adı altında yayımlamıştır. Meslier bu yapıtında tanrıtanımaz materyalizmini anlatmak için kötülük argümanını kullanır: Her yerde kötülük görüldüğüne göre, Tanrı var olamaz.

Aydınlanmanın sosyal iyimserliğini paylaşmayan *Jean-Jacques Rousseau* (1712-1778) sözcüğün 18. yüzyılda taşıdığı anlam bağlamında (akla ve gelişmeye inanan düşünür) gerçek bir filozof değildir. Rousseau, uygarlığın insanı kendisinden uzaklaştırdığını ve gerçek doğasından soyutladığını ortaya koyar. Çağdaşlarından çok uzak olan bu düşünür çok etkili olmuştur; *Du contrat social* (Toplum Sözleşmesi) adlı yapıtı devrimcilerin yasası haline gelmiştir.

Montesquieu, Anne Baudart'ın analiz ettiği modern devletin kurucu temalarını ve siyasal düşüncelerini getirmiştir. Montesquieu gibi Rousseau da, politikayı, kesinlikle çok farklı bir bağlam içinde, özgürlükle ilişkisi içinde tanımlar. 18. yüzyılda politikanın en önemli amacı, Simone Goyard-Fabre'ın işaret ettiği gibi, özgürlük olur.

Montesquieu

(1689-1755)

Anne Baudart

Ölçü tutkusu

Okumaların etkisi

Devrim'in önemli isimleri (sözgelimi Marat, Saint-Just) Montesquieu'yü cumhuriyetçi erdemin ve uygarlığın coşkulu bir savunucusu olarak görmek isterler. Restorasyon'un önemli şahsiyetleri ise, onu soylu sınıfın, büyük toprak sahiplerinin haklarının savunucusu olarak görürler ve aracı unsurların yararlarını yeniden değerlendirmek için onu bahane olarak gösterirler. 19. yüzyıl sosyalistleri, Montesquieu'nün bir anlamda sezmiş olduğu gibi, yurttaşların ihtiyaçlarını zorunlu olarak karşılayan bir devlet kavramından esinlenirler. Tek bir merkezden birçok uygulama yorumu ve yolu ya da konusu çıkar.

20. yüzyıl da, sekter ya da tekanlamlı ideolojik kapanmaya şiddetle direnen bir felsefenin çoğul okumalarından (uyumlu ya da uyumsuz ya da duruma göre bütünüyle tamamlayıcı) uzak değildir. Louis Althusser, Montesquieu'yü despotizme düşman, siyaset biliminin kurucusu, feodal bir düşünür olarak görür; Raymond Aron'a göre, sosyolojinin ve modern siyasal liberalizmin kurucusudur; Starobinski ise, Montesquieu'nün

dünyanın, tarihin ya da ruhun sorunları konusundaki özgün görüşlerinin altını çizmekten çok hoşlanır. Bu anlamda “Montesquieu bizi hiçbir zaman bırakmaz” (Jean Starobinski, *Montesquieu*, Seuil, 1989, s. 107).

Kimileri de keyiflerince, üç yüz yıl önce, ateşli Eskiler ve Modernler tartışmasıyla başlatılan ve Montesquieu’yü çok eğlendiren (*Pensées* no. 111: “Eskiler ve Modernler tartışması çok ilgimi çekiyor; Eskiler ve Modernler içinde iyi yapıtlar olduğunu görme olanağı buluyorum”) tartışmaları sürdürmekten zevk alırlar. Montesquieu, Simone Goyard-Fabre’in belirttiği gibi (*Montesquieu, la nature, les lois, la liberté*, PUF, 1993, s. 348) “Modernlerin dünyasında kaybolmuş bir Eski midir” yoksa Pierre Manent’in söylediği gibi (*La Cité de l’homme*, Fayard, 1994) eski erdemi mi arar?

Hiç kuşkusuz, 18 Ocak 1689’da Bordeaux yakınlarında La Brède Şatosu’nda doğup 10 Şubat 1755’te Paris’te ölen filozof Charles Louis de Secondat (Montesquieu) hakkında bir şeyler öğrenmek için orta yolda uzlaşmak en doğrusudur.

İlişkilerin etkisi

“Ruhum her şeyle ilgileniyor” der, kendisini hiçbir bilim alanında kısıtlamayan Montesquieu. Nesneler ve insanlar onu sonsuz çeşitliliği içinde ilgilendirirler. Dünyanın, tarihin yasaları, ilahi yasa, insan özgürlüğünden gelen ve çoğu zaman düzenin aşılmasına yol açan yasalar, bedenleri, ruhları, duygulanımları ve karakterleri yöneten yasalar, bireyler ve toplumlar... Bunların tümüyle ilgilenmek, tümüne dikkat etmek gerekir; hepsi için gözlem, hipotez, doğrulama gerekir. Montesquieu hiçbir şeyle sınırlı kalmaz, hiçbir şeyi küçümsemez ve felsefeye evrensel, ansiklopedist, gerçekliğin karmaşıklığına açık bir boyut kazandırır. Acele etmeden ve taraf tutmadan bilim ve varlık çemberinin bütünlüğünü kavramaya çalışır. Okuyucuyu deneylerini kendisiyle paylaşmaya çağırır. Görmekten ve göstermekten hiç bıkmamıştır.

Yaşamının sonunda gözleri görmez olduğunda bile yasala-

nın ve iklim, arazilerin özellikleri, gelenekler, bir ulusun töreleri, ticaret, para kullanımı, nüfus yoğunluğu, dinsel inançlar gibi öteki değişkenlerin genel olarak kavranamayan ilişkilerini açıklama kaygısı (*Esprit des lois*'nın [*Yasaların Ruhu*; 1748] birçok bölümünü dikte etmiştir) içinde olmuştur. 1748'de yayımlanan ve Montesquieu'nün, üzerinde yirmi yılı aşkın bir süre çalıştığı bu başyapıt, insanın görüşlerini olabildiğince ötelere götürebilmesini ve yakınındaki şeyleri daha iyi anlamasını sağlar. *Yasaların Ruhu*, *Essai sur le goût*'da (Zevk Üstüne Deneme) (yazarın ölümüyle yarım kalmış ve ancak 1758'de yayımlanabilmiştir) düşünce ölçütü olarak verdiği şeye denk düşer: "Çok sayıda başka şeyi gösterme olanağı veren ve bize birdenbire ancak yoğun okumalardan sonra umut edemeyeceğimiz şeyleri keşfettiren bir şey."

Montesquieu sürekli ikili bir alanda oynar: kanıtlama ve sezgi alanı, yargılamaya dayanan mantıksal argümanlar ritminde sergilenen dolaylı akıl ve dolaylı, anlık, bir tür önceden gerçekleşmiş görme olayıyla tanrısallaşmış akıl. Burada da birini ötekine feda etmez ve bunların birbirlerini tamamladıklarını ve özellikle de birbirlerini karşılıklı beslediklerini gösterir. Her iki alanın da yeri ayrıdır; eşzamanlılıklarının da karmaşıklıklarının da belli ölçülerde yeri vardır. *Pensées* ya da *Spicilège*'in aforistik okuması, *Lettres Persanes*'ın (*Iran Mektupları*, 1721) edebî fiksiyonu ya da *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence*'ın (*Romalıların Büyüklük ve Soysuzlaşmalarının Nedenleri Üzerine Düşünceler*; 1734) veya *Yasaların Ruhu*'nun sosyolojik, politik, jeopolitik argümantasyonu ile yan yanadır.

Montesquieu, üslup ve yönteminde, araştırma ve analiz konularında ya da kişilerin psikolojik tasvirinde farklı yazım türlerini bir arada kullanır, yazma sanatında çeşitliliği benimser. Onun zenginliği de, zorluğu da buradadır. Bir yerde yakaladığımızı sanırız, ama hem oradadır hem başka yerededir. Açık seçik bir biçimde okuduğumuzu sanırız; fakat kendisini gizler ve diline nüfuz etmek olanaksızlaşır. Dilinin güzelliği kimi zaman tezinin ayrıntılarını görmemizi engeller. Belirgin özellikler ön

plana çıkar, ifade basittir, aydınlıktır ve düşünce karmaşıktır, gölgelidir; çünkü kaynak, doğrudan doğruya kavranamayan ya da saptanamayan birçok unsurdan oluşur.

Bu filozofta akıl yürütmek ile hissetmek birbiriyle çatışmaz. Tersine, birinden ötekine, derecelenmiş, aralıksız, kesintisiz ya da doğal bir ikilemin söz konusu olmadığı bir süreçle gidilir. *Yasaların Ruhu*'nun (IV) XX. Kitap'ının kapağında "Akıl duygularımızın en mükemmeli, en soylusu ve en güzeldir" ifadesi yer alır. Tin beden, beden de tindir. Duygulanım, birinin ötekine egemenliği teorisini daha iyi oturtmayı sağlayan üçüncü terimdir. *Essais sur le goût*, kökleşmiş ve radikal bölünmeleri değil, geçişler ve bağlantılarla ilgili ince oyunları doğrular: "Ruh fikirleri ve duygularıyla tanır; fikirleri ve duygularıyla zevk alır... Bir şey gördüğünde onu hisseder; görmediği ya da gördüğünü sanmadığı, dolayısıyla hissetmediği entelektüel bir şey yoktur" (*Essai sur le goût*, s. 14). Zevk, ruh ve beden, düşünce ve duygunun birliğinin özel alanıdır. Tin, türünün çok özel bir cinsi, dünyaya ve hisseden ve kavrayan özneye açılma organı olarak "akla gelecek her şeyin insanlara vermek zorunda olduğu zevk ölçüsünü ince ve hızlı bir biçimde keşfetme" olanağı sağlar (agy., s. 10). Montesquieu'nün dünün ve bugünün bütün okuyucularından istediği, *Lettres persanes*'in farklı bölümlerini ya da *Yasaların Ruhu*'nun otuz bir kitabını birbirine ya da bu iki yapıtı ötekilere bağlayan "gizli bağ"ı bulmaktır. Ayrıca bu amaç, güç ve bilgi sokaklarında, tarih ya da hukukun dolambaçlarında, her türlü aşırılık ya da çılgınlığa açık bireysel ya da kolektif bir ruhun sıkışık ya da aralıklı tuzaklarında durmaksızın dolaşan binbir yöntemle çakışır. Bunlar arasında Montesquieu'nün dikkatini belki en fazla çeken, gücü istismar etme eğilimidir (EL XI, 4).

Hukuk, siyaset ve tarih

Yasaların Ruhu (EL), adından da anlaşılacağı gibi, özellikle yasaları yani "nesnelerin doğasından çıkan gerekli ilişkileri" (EL I, 1) oluşturan, kuran ve karakterize eden şeylerin analizini yapar. Bunlar doğal yasalar, pozitif yasalar ya da var olan her

şeyin düzenini yönlendiren ilahi yasa olabilirler. Montesquieu için hiçbir “kör kader”, fiziksel, tarihsel ya da sosyal oluşumu yönlendiren hiçbir rastlantısal talih yoktur. Söz konusu olan, temelini bir anlamda her şeyin bağlı durduğu “ilksel akıl”da bulan kesin bir rasyonalitedir. “Ama akıl dünyasının fizik dünyası kadar iyi yönetilmesi gerekir” (EL I, 1). İnsan aynı tekbiçimlilik ve aynı süreklilik içinde hareket etmemiştir; “Tanrının koyduğu yasaları sürekli ihlal etmeyi ve kendisinin koyduğu yasaları değiştirmeyi“, bunları aşmayı çok sever. Özgürlük, kısa sürede kendi kusuruyla kendisini mahvedecek olsa da, düzensizliğin kaynağı, eksikliğin ve yaratılmış olanın sınırlılığının somut kanıtı, ama aynı zamanda da büyüklüğünün delilidir. İnsanların adaleti, hiç kuşkusuz, çoğu zaman adaletsizdir ve *Iran Mektupları*’nda Usbek “tutkuların kargaşası içinde sesini zar zor duyurur” der yana yakıla (No. LXXXIII). Bir çıkar gerekçesinin peşindedir. Sadece Tanrı, kendisini bu kargaşadan kurtarabilir.

İnsanlık tarihinin yasası çoğu zaman gelişmeden çok ilkelin yozlaşmasını, gerilemesini, bozulmasını gösterir gibidir. Geçmişin Roma, Lakedaimon ya da Kartaca ve hatta Atina gibi en büyük ve en güzel siyasal örnekleri mahvoldular, özgürlüklerini yitirdiler, yasama güçlerine gereken özeni göstermediler (EL XI, 6). Montesquieu, sözgelimi “Uzun bir yönetim sürecinde kötülüğe fark edilmeyen bir yokuştan gidilir ve iyiliğe ancak bir çabayla dönülür” (EL V, 7) derken trajik ya da kötümser bir tavır sergiler.

Yasaların Ruhu’nun VIII. Kitap’ının tamamı, yönetimlerin gerilemesinin ya da imparatorlukların mahvolmasının nedenlerine odaklanır. 1734’te *Romalıların Büyüklük ve Soysuzlaşmalarının Nedenleri Üzerine Düşünceler*’de, Roma Cumhuriyeti’nin kaçınılmaz çöküşüne ışık tutar (11. Bölüm). Ve Usbek tarafından anlatılan *Iran Mektupları*’nın öğüt veren öyküsü (LP no. XI-XIV), erdemin yönlendirmesiyle, yani kamusal çıkar ve ölçülü bir özgürlük içinde yaşamının olağanüstü zorluğunu anlatır. İnsanın kendi dışında bir otoriteye bağlı olması, yargı, irade ve eylem özerkliğine tercih edilmiştir.

Erdem, yani “kamusal çıkarın sürekli biçimde kendi çıkarına tercih edilmesini gerektiren yasa ve vatan aşkı” (EL IV, 5), cumhuriyetlerde “insanın devlete kendisini ve tiksinti duyduğu şeyleri sürekli feda etmesini” gerektirir (EL V, 19). Siyasal özgürlüğün gerçekleşmesinin koşulu olan bu çile, yönetenlerin ve yönetilenlerin özel dünyasının ölçüsüz biçimde yayılmasının önüne geçen, “dünyanın en büyük hükümdarı”nın sözde egemenlik haklarını engelleyen tek unsurdur: bireysel çıkar (LP no. 106). Bu bağlamda uyum yolunu seçmemek kaçınılmaz bir biçimde bozulmayı getirir.

Tarihin yasası, çoğu zaman, ne yazık ki insanların ve devletlerin yozlaşmasının tarihidir. Montesquieu, bu noktalarda Eskilerin, Yunanların ve Latinlerin tarihiyle buluşur. Onları ortadan kaldırmak ister; fakat insani şeylerin köhneliği, her şeyde ölçülü olma gerekliliği, siyaseten, ahlaken, matematik açıdan orta yolun değerlerine, yasalara itaatle düzenlenmiş bir özgürlük anlayışına (EL XI, 3), güçlerin zorunlu ve uyumlu dağılımına (EL XI, 6 ve XI, 7) öncelik verme gibi konulara ilişkin düşüncelerde yeniden ortaya çıkarır.

Prolem sine matre createm (annesiz doğan çocuk): Doğumu esinleyen üstatların ya da geçmişe çok güçlü bağlılıkların etkisini kesinlikle reddeder gibi gözükken yapıtın girişinde Ovidius’un bu sözleri yer alır. Ayrıca *Yasaların Ruhu*’nun XXXI. Kitap’ı, fethedilen topraklarda Aineias’ın arkadaşlarının gürültü patırtılı ve gururlu selamlamalarıyla son bulur: “*Italiam, Italiam!*” (Eneide, III, 523. dize). Montesquieu kendisinden önce araştırılmamış ya da iyi araştırılmamış alanları keşfetmeyi bilir ve buna çabalar. Newtoncu modern bir anlam verdiği (değişken terimler arasında “her farklılık tek biçimlilik, her değişiklik süreklilik olacak biçimde kurulan sürekli ilişki” [EL I, 1]) yasa kavramı dışında, düzen, yönetme, ödev ilkesi klasik yasa anlayışından pek kopmaz. Bilimsel ve metafizik iki kavramı bir araya getirir ve metafizik kavramın ahlaksal yansımalarını yadsımaz.

Dehası, eski miras anlayışını kesinlikle donup kalmadan korumakla ilişkilidir. Yasaların arkasında ya da üstünde yer alan

yasaların yasasına (Tanrı ya da doğa) başvurmak, bir toplumsal sözleşmenin reddettiği kurama başvurmaktan kurtarır onu. “Yasalar yapılmadan önce olası adalet ilişkileri vardı” (EL I, 1), “Eşitlik ilişkileri yasaların pozitifliğinden önce gelir” demiştir ısrarla *İran Mektupları*’ndan (“Adalet ebedîdir ve insanların sözleşmelerine bağlı değildir”) sonra, *Yasaların Ruhu*’nun giriş bölümünde (LP no. LXXXIII).

Toplumların kökeni sorunu Usbek’e kesinlikle çok komik gelir. “Bütün insanlar birbirlerine bağımlı olarak doğarlar; bir oğlan babasının yanında doğar ve ona bağlanır; işte toplum ve toplumun nedeni” (LP no. 104). İnsanın doğal toplumsallığı, kendini koruma, beslenme gerekliliği ve cinsellikten sonra gelen dördüncü doğal yasadır (EL I, 1). Ve ayrıca hiçbir toplum “hükümsüz var olamaz” (EL I, 3).

Güç ve tutkular

Yasaların Ruhu’nun II. ve III. Kitap’ı üç yönetim biçiminin “doğası” ve “ilkeleri” üstünde durur: İkili anlamıyla *cumhuriyet* siyasal topluluğun egemenliği olan demokratik anlam ve bu topluluğun sadece bir bölümünü ifade eden aristokratik anlamdır; *monarşi*’de “getirilmiş olan değişmez yasalarla tek kişi yönetir”; *despotizm*’de “tek kişi, yasalara ve kurallara dayanmadan her şeyi kendi iradesine ve keyfine göre düzenler” Montaigne aynı zamanda, sürekli olarak yasalarla da ilgilidir. “Doğa” özdür, özel yapıdır, “var edendir” (EL III, 1); yukarıda anılan yönetim biçimleri ve “ilkeler”, “bunları hareket ettirenler” yani “onları hareket ettiren insani tutkular”, onlara varlıklarını, istikrarlarını ve sürelerini veren unsurlar. Cumhuriyete can veren *erdem*’dir: büyük, eşitlikçi, demokratik, ılımlı, ölçülü anlamına gelen ve “soyluları en azından kendileriyle eşit kılan” “küçük”, aristokratik (EL III, 4 ve V, 8). Monarşinin ruhu *onur*’dur, despotizmin ki ise *koru*.

Tutkular, özellikle duygu bağlamında (EL V, 2) *erdem*, çok özel bir sevgi biçimini karakterize eder: eşitlik, yasalar, vatan sevgisi. Ortak çıkar tutkusu, kamusal yarar, etik ve politik ge-

reklilik (EL III, 5, not a), erdem hiçbir zaman aşırılığa teslim olmamalıdır. Kahramanlık, ayrıcalıklı bir tavır ya da bir sürekli iyilikler rapsodisi değil, sürekli bir etkinlik, hırsı sadece vatana büyük hizmetlerle ve arzuları gerekli olanla sınırlamak, yetenekleri “vasatlık” a yani her zaman orta yola özendirmektir (EL V, 3). Althusser’in deyişiyle (Montesquieu, *la politique et l’histoire*) “cumhuriyetçi erdemin, onu insan yeteneklerinin ulaşamayacağı bir noktaya taşıyan melekliği” ve doğal olarak monarşinin ve onun özelliği olan *onur duygusu*’nun Montesquieu’ye tercih edilmesi mi?

Onur, doğası gereği “tercihlerin ve farklılıkların talep edilmesi”yle (EL III, 6 ve 7) ilintilidir ve “her insan ve her koşul hakkında önyargılıdır” “Önceliklerin ve safların” egemen olduğu bir devlet tasarlamıştır. Tanım olarak eşitsizlikçidir, erdemin gerekli kıldığı gibi bireyin çabalarının ve kendisini aşmasının, özel isteklerinin sonucu olan bir çileye değil temel bir sosyal koşula gönderme yapar. Dolayısıyla erdemin herkesin meselesi olduğu bir yerde, o, bazılarının tutkusudur. Bir sosyal sınıfın, yani soyluluğun hayalleri ve maskeleri üstündeki sahteliktir; bununla birlikte, içinde pragmatik bir gerçekliği (“topluma yararlılık”) barındırır. Hiçbir ahlaksal yapıya sahip olmasa da, çok kişinin bir siyasal etkinliği vardır ve bir tür kurnazlıkla sadece kendi çıkarlarını düşünenleri ortak çıkara yönlendirebilir. Olabildiğince farklılaştırıcı bir önyargıya dayanan aldatıcı bir araç niteliğiyle, monarşik yapıda bir devletin temelini oluşturur. “Erdeme giden kısa yol” (Althusser, *agy.*, s. 82) olarak en az olanakla en fazla şeyi yapar ve örnek bir tavırla Montesquieu’nün birçok kez dile getirdiği siyaset ve ahlak ayrımını gösterir.

Korku duygusu, “insanın içindeki bir kötülük”le (EL VIII, 10) etkin olan ve Asya’nın, Osmanlı İmparatorluğu’nun, Moskova’nın geniş topraklarında hüküm süren “doğası gereği çürümüş bir rejim olan” despotizme hayat verir. *İran Mektupları*’ndan (no. LXXX ve CII-CIV) *Romalıların Büyüklük ve Soysuzlaşmalarının Nedenleri Üzerine Düşünceler*’e (9. ve 22. Bölüm) ve *Yasaların Ruhu*’na kadar, tüm eserlerinde üçüncü hükümetin yanlışlarını ve zararlarını eleştirir.

Korku en kötü şeydir, çünkü bulaştığı her şeyi ortadan kaldırır, ulaşabildiği her yere ölüm götürür, önüne çıkan her şeyi yok eder. “Bu devletlerde hiçbir şeyin onarılması mümkün değildir, hiçbir şey iyileştirilemez. Evler, içinde yaşamak için inşa edilir; hendek açılmaz, ağaç dikilmez; topraktan her şey alınır, toprağa hiçbir şey verilmez; toprak işlenmez, her taraf çöldür” (EL V, 14). Kısır, ölümcül, tekbiçimli, korku ve hüznün uykusuna yakın bir hareketsizlik doğuran despotizm, özü itibariyle canavar bir yönetimin temsilidir (EL III, 9); “rastlantıya nadiren mahal bırakan ve nadiren temkinli davranılmasını gerektiren yasama şaheseri” (EL V, 14) olan ılımlı hükümetin tam tersidir.

Montesquieu, böyle bir rejimin çekiciliğinin nedenlerini sorgular. Aile despotizmini ve siyasal despotizmi anlatan *İran Mektupları*, bireylere sadece sahte bir alternatif (büyük ya da küçük bir ayrılık durumunda onun tarafından öğütölmek veya çarklarının ve şoklarının hareketini bütünüyle benimseyerek içinde erimek) bırakan çok güçlü bir makinenin büyüleyiciliği üstüne çarpıcı bir eserdir: Ölmek ya da *ab alio* yaşamak. Despotizmin aracının adı mutlak egemenliktir. Despot, açıktan açığa, eli her zaman havada olan biridir ve keyfi kararlarını yönetimindeki herkese empoze eder; dolaylı olarak da bireyleri, kendi benliklerinden yoksun ve çoğu bundan zevk alan, bunu arzulayan nesnelere çevirir. Despotun uyrukları ancak kendilerini yitirerek var olabilirler. Yitim ne kadar büyük olursa rejim de o kadar kolaylıkla en yetkin durumuna kavuşur: Zorba artık yalnız değildir. O, her şeydir ve her şey ona aittir. “Kölelik”, bilincin, yargının, eleştirel etkinliğin “uykuya yatmasıyla başlar” (EL XIV, 13). Despot bu oyunu çok iyi oynar; ölümü kurumsallaştırır ve yüceltir.

Denge ve ölçü

Yasaların Ruhu’nun XI. Kitap’ı, güçlerin özgürlüğü ve güçler dengesi teorisini geliştirir: yasama (alt meclis-temsil edilen halk-yüksek meclis-soylular), yürütme (kral ve bakanları) ve yargı (yüksek devlet görevlileri). Yasasız özgürlük, güvenlik, iç

barış yoktur; denetlenen, ölçülü, “dağıtılmış” bir otorite olmadan özgürlük yoktur (EL V, 16; XI, 20). “İktidarın ve gücün suistimal edilmemesi için, iktidarın kendi kendisini durdurduğu bir düzenleme gerekir” (EL XI, 4). Montesquieu, İngiltere Anayasası’na hayrandır; bu anayasayı, düzenlenmiş güçlerin dengesi modeli olarak gösterir (EL XI, 6). Statik bir güçler “ayrılığı” teorisi oluşturmaktan çok, bunların karşılıklı sınırlanmalarının, sıkı ve kesinlikle belirlenmiş ilişkilerinin erdemlerini göstermeye çalışır. “Bu üç güç, nesnelerin zorunlu hareketiyle birliktedirler ve birlikte olmak zorundadırlar.” Tek bir yasaya aşırı güven duymak istemeyen insanların iradesiyle birleşen adli kurumlar, despotik tehlikenin engellenmesine ve safdışı edilmesine yardımcı olabilirler. Montesquieu, halktan ve halkın temsil kabiliyetinin yok edebileceği çoğunluğun zorbalığı eğiliminden çekinir. Halkın temsilcilerini seçmesini, hatta kamusal sorunları tartışmasını ister (EL II, 2 ve XI, 6).

Güçlerin uyumlu birlikteliğini temin eden siyasi rejim, ılımlılık ve ölçülülük timsalidir; bir denge paradigması olarak, aşırılıkların özgürce etkin kılınmasının getireceği kötülüğe çare bulma kapasitesidir.

Bununla birlikte, “tüm imparatorlukların” birincisi olan bu yapı, her yere, her iklime götürülemez (EL XIX, 14 ve XIV-XVII). “Bir ulusun ruhu”na, gelenek ve göreneklerine, yaşam biçimine, dinine, geçmişine uygun düşmelidir (EL XIX, 4 ve 5). Montesquieu açık seçik biçimde İngiliz meşruti monarşisini tercih etmekle birlikte, farklılıkları da gözetir ve özeli hiçbir zaman soyut evrensele feda etmez. Ticaretin barışçı erdemleri üstüne düşünceleri bu çizgi içinde yer alır (EL XX, 1 ve 2). *Yasaların Ruhu*’nda dogmatik bir niyet ve eğilimle ilgilenmez. Ayrıntılar üstünde duran, insanların ve nesnelerin gerçek farklılıkları üstünde duran filozof, aynı zamanda hukukçu, tarihçi, antropolog, coğrafyacı, iklimbilimci, pratisyen hekim, sosyolog vb.’dir. Hatta zaman zaman ahlak uzmanı, yasama danışmanı, iki uç arasındaki orta yolun en iyisi olduğunu öne süren bir ılımlılık yanlısıdır (EL XXI, 1) ve “önemli insanların arasında ılımlı kişiler bulunmaması”na çok üzülür (EL XXVIII, 41).

İnsanın özlemlerini ve arzularını çok iyi bilen Montesquieu, insan özgürlüğünün dokunulmaz temelinin devletin uyumlu gereksinimleri doğrultusunda değerlendirilen kesinliklere, ama aynı zamanda da dünyanın yasalarına göre “dağıtılacağı”, dengeleneceği bir ilişkiler mimarisi kurma çabası içinde olmuştur.

Montesquieu’nün saplantısı, şaşmaz bir ölçü ve uyum tutkusudur. Döneminin yönetim biçiminin de bu saplantı üzerinde etkisi vardır. “Mr. Locke şöyle diyor: İnsanın, zamanının öbür yarısını kullanabilmesi için ilk yarısını yitirmesi gerekir!” (*Pensées* no. 1205). Yaşam için de yönetimler için de aynı şey söz konusudur: “Birçok rakamdan oluşan bir toplama bir rakam ekleyin ya da bu toplamdan bir rakam çıkarın; değerini tamamen değiştirirsiniz” (*Pensées* no. 941). Bütün yaşamını, dünyanın içinde var olan bu gizli düzenleri irdelemeye vermiştir; başka düzenleri ortaya çıkarmaya çalışmıştır; bunlardan bazıların yitirilmiş olduğunu söyler, hatırlanmalarına ya da yeniden ortaya çıkarılmalarına katkıda bulunur. Ayağa kalkmanın, güçlenmenin bedelini bilir ve hatırlatır.

Yapıtları tabiat bilgisi dersi olduğu kadar, insan ve onun yasaları, mücadeleleri, terk edişleri, normdan sapmaları, umutları ve düş kırıklıklarıdır. İnceler, irdeler; bireylerin, halkların ya da tarihin çizgisel veya çevrimsel akışı içine gömülmüş devletlerin zar zor işitilebilen ya da görülebilen çokbiçimli seslerini ve yaşanan kaotik sarsıntıları aktarır.

Temeller sorunu

Mirasın çapraz çizgileri

Bir yazar, yeni fikirlerini temellendirmek amacıyla geçmişin *tabula rasa*’sından ne kadar yararlanmak istese de, uzak ya da yakın öncüllerinin kültürel mirasına bağlıdır. Her felsefe, köklü ve karmaşık bir bilimsel, siyasal, hukuksal, dinsel gelenek içinde yer alır. Elbette Montesquieu’nün felsefesi de böyledir. Ve *Yasaların Ruhu*, herhangi bir hocası ya da “anası” olmadığını açıkça belirtse de, bu yapıtı –az çok gizli ya da açık bir zin-

çirle— eski ve modern bir politik, tarihsel, hukuksal, edebî, bilimsel, felsefi mirasa bağlayan zincirlenmeler tablosunu çizmek çekici ve çarpıcı bir iştir.

Montesquieu ne kadar “modern” ya da yenilikçi olursa olsun, Eskilerle, 16-17 ve 18. yüzyıl başı hukukçularıyla, Macchiavelli siyaseti ve yansımalarıyla, Galileo ve Newton fiziğiyle ve klasik matematikle de bir o kadar haşır neşirdir. Kısacası Montesquieu, Platon’ların, Aristoteles’lerin, Cicero’ların, Grotius’ların, Pufendorf’ların, Domat’ların, Hobbes’ların, Locke’ların, Burlamaqui’lerin ya da Wolff’ların ve diğerlerinin mirasçısıdır. Sosyal ve tarihsel bir dünyayı fizik dünya kadar kesin biçimde anlayabilmek isteyen bir düşünce için gerekli olan temelleri onlara borçludur. Montesquieu’nün Akademi’deki ya da Bordeaux Parlamentosu’ndaki ilk konuşmalarının (1728’de Akademi’ye kabul edilmeden önce) deneysel bilimlerle ilgili olması bir rastlantı değildir: *Yankıla(n)manın Nedeni* (Mayıs 1718), *Böbreküstü Bezlerinin Yararı* (Ağustos 1718), *Yerçekiminin Nedeni* (Mayıs 1720), *Cisimlerin Saydamlığının Nedeni* (Ağustos 1720), *Doğa Bilimleri Üstüne Gözlemler* (Kasım 1721), *Bilimlere Yönelmemizi Gerektiren Nedenler* (Kasım 1725).

Montesquieu *Yasaların Ruhu*’ndan yirmi-otuz yıl önceki bu dönemden başlayarak “bilimlerin birbirleriyle ilişkili olduklarını; en soyut bilimlerin en az soyut olan bilimlerle ilişkili olduğunu ve bilimlerin hepsinin edebiyatla ilişkili olduğunu söylemiştir” (*Encouragement aux sciences*). Başlamakta olan 18. yüzyılın önemini vurgulamıştır; bu önem basit gerçeklerin keşfedilmesinden çok, bunların bulunması için kullanılan yöntemlerdedir. Montesquieu, çoğu zaman matematikle aydınlatılan ve beslenen deneysel bilimlerin duyulur gerçeği anlamak için kullandıkları yöntemleri toplum ve tarih bilimlerine uyarlamak istemiştir. Bu açıdan bakıldığında sosyal ve tarihsel bilimlerin Newton’ı olarak düşünülebilir.

Charles Bonnet, hem ilgi gören hem de eleştirilere hedef olan *Yasaların Ruhu*’nun yayımlanmasından beş yıl sonra 14 Kasım 1753’te Montesquieu’ye yazdığı mektupta şu görüşlere yer vermiştir: “Newton maddi dünyanın yasalarını keşfetti. Siz, Mösyö

manevi dünyanın yasalarını keşfettiniz.” Montesquieu’nün düşüncesinde bir yasa felsefesi yatar ve bu felsefenin kaynağı aynı zamanda deneysel bilimler ve doğal hukuk felsefeleridir. Bu felsefede hukuksal-siyasal kurumlar, gelenek, görenek kurumları, ayüstü ve ayaltı dünya egemendir.

Yasanın ruhu

Montesquieu, 1748 tarihli yapıtının başında “Ben yasaları değil Yasaların Ruhunu irdeliyorum” der ve ekler: “Bu ruh yasaların şeylerle olası farklı ilişkilerinden ibarettir” (EL I, 3). Grotius’un 1625 tarihli *Barış ve Savaş Hukuku* çizgisindeki *Yasaların Ruhu* kavramı, yasanın iç nedeni gibi ele alınmıştır. Pufendorf, 1672 tarihli *Doğanın ve İnsanların Hukuku*’nda yasanın amacını ve ruhunu düşünmenin gerekliliği üstünde durur. Olabildiğince tutarlı bir biçimde bu kavramın anlamının içine girilmesi; “yasa koyucunun amacı”nın ve tüm hukuk sisteminin anlaşılması konularını işler. Domat, 1689 tarihli *Sivil Yasalar*’da doğal eşitliğin, evrensel adalet anlayışının “bütün kuralları ortaya koyduğunu ve her birinin özel bir kullanımı olduğunu” hatırlatır. Dolayısıyla bundan çıkarılması gereken sonuca göre, bu eşitliğin tanınması ve *bu yasaların ruhu*’na genel bakış, bütün kuralların kullanımının ve özel yorumunun ilk temelidir” (*Les Lois civiles*). Düşünce eylemi öncelikli olarak ve özele doğru yönelmeden önce evrensel olanla ilişkilidir.

Montesquieu, *Yasaların Ruhu*’nun giriş bölümünde bunları “nesnelerin doğasından gelen zorunlu ilişkiler” olarak tanımlamaya meyleder (EL I, 1). İncanın evrenselliği çok güçlü bir biçimde ifadesini bulur ve kör kadercilik inkâr edilir. Tanrısal yaratılışın katı ve değişmez kuralları vardır ve Tanrı yaratıcı eylemi yönlendiren evrenin düzenini kesinlikle korur. Yasanın belirgin özellikleri tekbiçimlilik ve sürekliliktir. Fizik dünya ve sosyal dünya “nesnelerin doğası”nı oluştururlar. Rastlantı ve talihe bırakılmamışlardır ve görünmeyen bir bağla “ilk akıl”dan gelen rasyonaliteyi gösterirler.

18. yüzyıl felsefesinde, Newton modelinin rasyonel yasanın ruhu teorisini desteklemesi gibi, doğal hukuk okulu Platonculuğu da yer alır. “Yasaların yapılmasından ve düzenlenmesinden önce de adalet ilişkileri vardı. Dolayısıyla pozitif yasadan önce onları oluşturan eski eşitlik ilişkileri söz konusu olduğunu hatırlamak gerekiyor” (EL I, 1). *Yasaların Ruhu* kendi özel dilinde sadece *Iran Mektupları*’nı yansıtır. Usbek, Adaletin doğasını irdelerken onu şöyle tanımlar: “İki şey arasında var olan uygun ilişki; bu ilişki hep aynıdır... Onu düşünen ister Tanrı olsun, ister melek olsun, ister bir insan olsun, değişmez... Tanrı olmasaydı da adaleti sevecektik biz; yani düşüncesi bize çok hoş gelen bu varlığa benzemek için çaba harcayacaktık” (LP no. LXXXIII). Ebedî ve paradigmatic olan “doğal” adalet, onun sadece soluk ve çok dolaylı bir kopyası olan pozitif adaletten önce gelir.

Hukuk ve matematik birbirlerini beslerler. Uyumlu düzen egemendir ve hukuk gibi dünyayı yapılandırır. Grotius, Pufendorf ya da biraz daha sonra Wolff’un (1740’ta *Jus naturae methodo scientifica per tractatum*’u [Bilimsel Yöntemle Ele Alınan Doğal Hukuk] kaleme almıştır) hukuk devrimi, doğal hukuka özerklik hatta bir kendi yeterlik getirir. İlkeleri matematiksel aksiyomlar kadar açık olmalıdır ve insan zihnine açık seçik bir dille hitap etmelidir. Ancak böylelikle kabul görürler ve düşünceleri birleştirirler.

Bu okul, Montesquieu’yü çok etkilemiştir. *Iran Mektupları*’nın LXXXIII.sü şaşılabilecek bir biçimde Grotius’un *De Jure belli ac pacis*’inin açıklamalarına benzer: Doğal hukukun tezleri Tanrının kesinlikle var olmadığını ya da Tanrının kesinlikle insanlarla ilgilenmediğini kabul etseler de, geçerliklerini korurlar (bkz. Cassirer, *La Philosophie des Lumières*). Hukukun geçerliliği, Tanrının varlığına bağlı değildir. İyilik düşüncesine bağlıdır ve Platon’a göre, bu düşünce gücü, ışığı, kısacası rasyonel kesinliğiyle tüm öteki düşünceleri aşar.

Doğal hukuk felsefesinin istediği hukukun *a priori*’liği, zih-

niyet olarak Platoncudur. Montesquieu, pozitif yasa üstüne doğal hukukun varlığını, hukukun temeli olarak adalet düşüncesini, birbirlerini ustaca birleştiren kombinatuvar biçimi altında ele alınan armoni düşüncesini işleyen yapıtlarında bunu kesinlikle ön plana çıkarır. Doğa yasalarının değişmezliği ve sürekliliğiyle karşılaştırıldığında, insan yasalarının kırılganlığına, istikrarsızlığına ve köhneliğine üzüldürken, natüralist şemayı ön plana çıkarır. Doğa, düzen ve armoni normlarının mükemmelliğini sunar ve sanat (insanların icadı) kimi zaman onunla eşit olmak ya da ona yaklaşmak istese de, onun altında yer alır.

Romalıların Büyüklük ve Soysuzlaşmalarının Nedenleri Üzerine Düşünceler (1734) armoni değerinin üstünlüğünü teslim eder: “Gerçek birlik –politik– armonidir ve armoni, bütün parçaların, ne kadar zıt gözükürlerse gözüksünler, Toplumun genel çıkarına katılmalarıdır; tıpkı müzikte ses uyumsuzluklarının akorun tümüne katılmaları gibi... Etki ve tepki aracılığıyla birbirlerine ebediyen bağlı olan Evrenin parçaları için de aynı şey söz konusudur” (9. Bölüm). Hukuk ancak doğadan ve onun içkin rasyonalitesi ve kesinliğinden esinlenir. Newtoncu aforizma (*Natura est semper sibi consona* [Doğa her zaman kendisiyle uyumludur]) Montesquieu’de çok özel bir yankı bulur ve tüm yapıtlarında yer alır.

Doğa ve toplum

Güç ve hukuk. Doğa yasası güç yasası mıdır? Platon, *Devlet*’ten başlayarak bu önemli problemi çağdaşlarıyla birlikte işler. Trasimakhos, en kuvvetli olanın hakkının savunucusunun prototipi olarak gösterilir; *Gorgias*’ın hayalî kahramanı Kalikles, Trasimakhos’tan çok sayıda argüman almıştır. Kısacası, bu sorun Platon’undur; O ise, ancak en kuvvetli olanın yasasıyla yönlendirilebilecek olan bu ilişkiler cehenneminden çıkabilmenin yollarının bulunması gerekliliği üstünde durur. Güç ve şiddet, hiçbir biçimde politik ya da hukuksal yasaları yönlendirmemelidir ve yönlendiremez. İnsan doğası, içinde, kendisini ya da başkasını yabancılaştırmaya, kendisine ya da başkasına

egemen olmaya, şiddet uygulamaya iten irrasyonel güçler barındırırsa da, işlevleri bunları engellemek ya da kanalize etmek olan başka güçleri de tanır.

Trasimakhos'un savı, adaletin en güçlü olanın avantajı olmadığını kanıtlayan Sokrates tarafından çürütülmüştür (*Devlet*, I, 338 c ve devamı). Çıkar ya da kaba güç ölçütü, adaletli bir toplumu biçimlendiren ve örgütleyen tek şey olan düşüncenin tanınmasını gerekli kılan erdem ve bilgelik olan adaleti oluşturamaz. Kalikles'in fikirleri, Sokrates tarafından çürütülmüştür: İçinde hukukun güce dayandığı bir toplum, bir komünote (*ko-inonia*) oluşturamaz ve dostluk (*philia*) getirmez, herkesin herkesle savaşıması sonucunu doğurur (*Gorgias*, 507 d ve devamı).

Doğal yasa ve sözleşmeli yasa. Rasyonalitenin egemen olamadığı içgüdü'nün ya da doğrudan ve şiddetli itkinin doğallığı uzlaşmaları, yasaları, hukuku doğurmaya elverişli değildir. Kendisini yok eder ve umutsuzca geliştirmeye çalıştığı temeli yıkar. Bu eski problemler 17.-18. yüzyıllarda yeniden keskinleşir ve yeni içerikler kazanır. Doğal hukuk düşünürlerinin ve toplum sözleşmesi kuramcılarının kafalarını kurcalayan sorunlardır. Locke *Hükümet Üzerine İki Deneme*'de (1690), özgürlük ve mülkiyetin doğal hukuklar içinde kabul edilmesi gerekse de bunların düzenlenmesinin uygun olacağını, aksi takdirde “doğa yasasının sınırları”nı aşma eğilimindeki bir hareket anarşisi ve özgürlüğü içinde, her yönde gelişen çok güçlü eğilimlere sahip olabileceklerini söyler (2. Bölüm). Doğal kendini koruma yasası tehdit altında kalır ve “her bireyi doğal gücünden soyutlamış ve bu gücü, yasalara başvurulmasına imkân tanıyan her vesilede kullanması için topluma vermiş olan bir siyasal toplum” oluşturmak gerekli hale gelir (*agy.*, 7 Bölüm). Locke, devredilemez doğal hakların var olduğunu kabul eder. Sözleşme bunları, her türlü zarardan, yabancılaştırmadan ya da yok olma durumundan korumaya yöneliktir. Pozitif yasa, insana doğa tarafından sunulan ilk yasaya göre ikincildir.

1642'de, kendini koruma bencilliğine ya da kendi güvenliğini aramaya dayalı doğa yasasının sadece korku, karşılıklı kuş-

ku ve istikrarsızlık yarattığını söyleyen Hobbes için aynı şey söz konusu değildir. “En büyük ve yıkılmaz toplumların kökeninin, kesinlikle insanların karşılıklı iyiliğinden değil birbirlerinden sürekli korkmalarından geldiği çok kesin bir gerçektir” (*De Cive*, I; *Leviathan*, 13. Bölüm). İnsanlarda doğal olarak karşılıklı birbirlerine zarar verme iradesi vardır. İlkel eşitlikleri bundan ibarettir (*agy.*, I). İnsanların başlangıçtaki durumu, herkesin herkese düşman olduğu *bellum omnium contra omnes*’tir (*agy.*, I; *Leviathan*, 13. ve 14. Bölüm) Kimse kendi kendisini koruma altına alabilmiş değildir ve yaşayabilme güvencesi için uzlaşmalara, pozitif kurallara dayalı bir topluma girmek şarttır. Yaşama isteği, bireyin tek güvencesi ve tek koruyucusu olan toplum sözleşmesini oluşturmayı getirir.

Leviathan (1651) *De Cive* tezini geliştirir. *Leviathan*, gönüllü bir yabancılaşıma sözleşmesine, bireylerin özel haklarının karşılıklı olarak devletin ortak kişiliğine aktarılmasına dayalı Cumhuriyetten başka bir şey değildir: “Bu büyük *Leviathan*... Ölüm-süz Tanrı adı altında huzur ve güvenimizi borçlu olduğumuz bu ölümlü tanrı... Cumhuriyetin özü ondadır ve bu cumhuriyet şöyle tanımlanır: Herkesin, gücünü ve kaynaklarını, uygun gördüğü biçimde, kendi huzur ve ortak savunmalarına yönelik olarak kullanması amacıyla, birçok insandan oluşmuşa benzeyen, kendi eylemlerinin sahibi tek bir kişi” (*Leviathan*, 17 Bölüm). Egemenliğin özü de budur.

Montesquieu: doğal yasalar ve pozitif yasalar. Montesquieu, bu yasaları sürdürebilecek tek sosyal anlaşma olarak Hobbesçu doğal yasalar anlayışının niteliğini tartışır. *Leviathan*, ilk temel doğa yasasının barış çabası olduğunu hatırlatır. Birincisinden gelen ve onu mümkün kılan ikincisi ise başkalarıyla uyum içinde her şey üstünde hak iddia etmekten vazgeçmeyi gerektirir. “Çünkü herkes canının istediğini yapmak istediği sürece, bütün insanlar savaş durumundadırlar” (*Leviathan*, 14. Bölüm).

Yasaların Ruhu koşullara bağlı kullanım bağlamında, “sadece varlığımızın oluşmasından gelen yasalar” dediği doğanın yasalarını dörde indirir. Birincisi kırılğan, zayıf ve çekingen ken-

dini korumayla ilişkilidir. “Bu durumda herkes kendisini aşığı hisseder; eşitliğin hissedilmesi güçtür. Dolayısıyla insan saldırmaya çalışmaz ve barış ilk doğal yasa olur” (EL I, 2). Hobbes’un, insanda doğal olarak egemen olma ve başka bir insanı boyunduruk altına alma arzusu görmesi aşırılık kabul edilir. Zayıflık duygusu Montesquieu’ye, daha çok ilk insanlığın bir özelliği gibi gelir.

İkincisi, beslenme gereksinimlerine ve insanın bunları tatmin etme gerekliliğine gönderme yapar. Zayıflık duygusu “ihtiyaçlar duygusu”yla birleşir. Üçüncüsü, insanları kaçmak yerine yaklaştıran cinsiyetlerin çekiciliği üstünde durur. İlkel zayıflığa bağlı ilkel korku, kaçmak ya da saldırıya uğramakla ilişkili olabilir. Aynı zamanda Montesquieu’nün düşündüğü gibi çatışmaya ya da kavgacı rekabeti değil birliği getirebilir. Nihayet dördüncüsü, duygulardan bilgilere geçişi sağlar ve doğal toplumsallıkla ilişkilidir. İnsanlar, bilme isteğiyle “yeni bir birleşme gerekçesi”ne sahip olurlar.

Montesquieu, sözelimi Grotius gibi doğal toplumsallık düşünürleri çizgisinde yer alarak, bir tür bastırılmaz içgüdüğü ve insana insan olması için gereken *appetitus societatis*’i ön plana çıkarır (Cassirer, *La Philosophie des lumières*). Grotius’a göre, toplum sözleşmesi bu ilk toplumsallığın ortaya çıkışına bağlıdır. Onu oluşturmamış, ancak bütünlemiştir.

Montesquieu, *Yasaların Ruhu*’nda toplum sözleşmesi fikrini destekleyen bir tavır sergilemez. Hatta biraz saçma ve fantezist bulduğu, insanın özgür düşüncesinin ifadesi olan, deneyden gelen olgulara dayanmayan bu düşüncüyü reddeder. *Iran Mektupları*’nın XCIV. Mektup’u bu noktada kesinlikle çarpıcıdır. “Ben toplumların kökeninin dikkatli ve özenli bir şekilde araştırılmadığı kamu hukukundan asla söz etmedim; bana gülünç geliyor bu. Eğer insanlar toplum oluşturmuyor idiyeler, birbirlerini terk ediyor ve birbirlerinden kaçıyor idiyeler, bunun nedenini ve niçin ayrı olduklarını araştırmak gerekirdi. Sözün özü, bütün insanlar birbirlerine bağlı olarak doğarlar.” Montesquieu, köken probleminin meşruiyetini reddediyor. Ona göre bunun bir anlamı yoktur. Toplumsallık içgüdüğü, Althusser’in

düşündüğü gibi (*Montesquieu, la politique et l'histoire*), bu var olmayan sözleşmenin yerini mi tutar? Bu açıdan bakıldığında, 18. yüzyıl felsefesi doğal hukuk kuramcılarına epey uzaktır.

Toplum yaşamı insanlar arasındaki bağı güçlendirir ve ilk zayıflıklarını ve kırılganlıklarını aşma olanağı verir, ama buna karşılık “aralarındaki eşitlik biter ve savaş durumu başlar” (*EL I*). Doğal durum barış getirir, sosyal durum uluslar arasında savaşa yol açar ve bireysel ve toplumsal rekabeti körükler. Ege-men güçler birbirleriyle çatışır. Sadece pozitif yasalar, özenle ele alınırlarsa, düzensiz bir birlikte yaşam içindeki şiddet sürecini engelleyebilirler. Hukukun kurtuluşçu bir işlevi vardır: bireyleri, toplumları ve devletleri, kendi kendilerini yok etmekten kurtarmak.

Montesquieu tarafından öne sürülen üç hukuk biçimi, toplum yaşamı ve beraberinde gelen savaş riskleri arasında kurulan bu ilişki içinde vücut bulur. Bütün uluslar bir hukuka dayanırlar. “Tutsaklarını yiyen Iroquois’ların bile bir hukuku vardır” (*EL I*). Bir toplum, ne kadar eksiksiz olursa olsun, hükümsüz yaşayabilir mi? Hukukun ifadesi olan yasalar, dünyadaki bütün halkları yöneten “insan akli” olan yasa’dan doğar (*agy.*). *Pen-sées*’deki ifadeyle, bunlar “bu büyük Jüpiter’in akli”nin hayata geçirildiği görülen özel durumlardır.

Montesquieu, sürekli pozitif yasa karşısında doğal yasayı ön plana çıkarır; bu pozitif yasa çoğu zaman doğal yasayı hor görür ya da ondan uzaklaşır. *Yasaların Ruhu*, insanların doğal eşitliği adına köleliği reddeder. “Aristoteles doğal olarak köleler bulunduğunu kanıtlamak ister; fakat söyledikleriyle buna pek de sağlam kanıtlar sunmaz... Bütün insanlar eşit doğduklarından, köleliğin doğaya karşı olduğunu söylemek gerekir”; bazı ülkelerin doğal nedenlerle kölelik uygulamasına gidildiğini söylemesi de durumu değiştirmez. Avrupa ülkeleri köleliği doğal akıl adına kesinlikle dışlamayı başarmışlardır. Hristiyanlık doğada kesinlikle efendi ve köle olmadığını söylemez mi (*EL XV*)?

Yasaların Ruhu’nun birçok bölümü özellikle “doğal yasanın zıddı olan” ya da onlara saldıran “sivil yasalara ayrılmıştır” (*EL*

XXVI; XXIII). Sonsuz bir ayrıntı ve yasaların iç nedenlerini titiz biçimde irdeleyerek ülkeleri, bölgeleri, iklimleri, gelenekleri karşılaştırma kaygısı içinde olan Montesquieu, bunları ilk kez tarihsel oluşumları ve coğrafi, sosyolojik, ekonomik çevreleri içinde yeniden konumlandırır. Araştırma ve analizlerini bütün dünyayı kapsayacak şekilde genişletir ve bu açıdan yepyeni bir bilim oluşturur: karşılaştırmalı hukuk. Araştırma, Amerika, Çin, Doğu Hindistan, Afrika, Türkiye, İran gibi ülkelerle ilgilidir (Goldschmidt, *Introduction à l'esprit des lois*).

Genel anlamda “ulusların ruhu” da gündeme getirilir: “İnsanları yöneten birçok şey vardır... İklim, din, yasalar, yönetim kuralları, geçmişten örnekler, gelenekler, yaşam biçimleri. Bunlardan genel bir ruh çıkar ortaya” (EL XIX). *Yasaların Ruhu*’na, Montesquieu tarafından birleştirilen ve sözgelimi Domat’daki gibi ayrı olmayan evrenselci bir görüş (ayrımcı özelliğin titiz incelemesini kesinlikle dışlamayan) egemendir; esere, yoğunluğunu ve özgünlüğünü veren de budur.

Politika, ahlak, ilahiyat

Yasaların Ruhu’nun giriş bölümünden itibaren, ahlakın ilahiyat karşısında bağımsızlığına, politikanın ahlak ya da dine göre özerkliğine değinilmiştir. Montesquieu erdemden (cumhuriyetin temeli ve nedeni) söz ederken, çok kesin bir tavırla, politik erdemin ahlaksal erdemle ya da Hristiyan erdemiyle hiçbir ortaklığı olmadığını belirtmeye özen gösterir. Erdem sadece vatan sevgisi ve eşitlikle ilgilidir. Politik yarara eğilen insanın, Hristiyanlık yararına yakın duran insanla hiçbir ilgisi yoktur: “O ülkesinin yasalarını sever, ülkesinin yasalarına olan sevgisi, bütün yaşamına egemendir.” Bunların, Montesquieu’nün bakış açısından yenilik olduğu da belirtilmiştir.

Tüm öteki düşüncelerin dışında, siyasal amacı karakterize etmeye yönelik bu vurgulama, siyasal alanı tam anlamıyla ahlak ya da dine bağlamak istemeyen Macchiavelli’nin dersini de hatırlatır. Önemli olan tek şey, söz konusu olan şeyin geçerli gerçeğidir; sürekli değişiklik gösteren ve bu nedenle egemen

olunması zor koşulların içkinliğini aşan bir ödev olan varlık üstüne boş düşüncelerinse önemi yoktur (*Hükümdar*, 15. Bölüm ve devamı).

Montesquieu, ilkeleri, insanların ve şeylerin gözlemlenmesiyle oluşturur. Deney küçümsenmez; tam tersine, sürekli deneye başvurulur. Ortaya konan ilkeler, ancak onu daha iyi açıklama olanağı verdikleri takdirde değerlidirler. “Ben ilkelrimi önyargılardan değil, şeylerin doğasından çıkardım” (*EL*, Önsöz). Bu amaçla Montesquieu’nün *Yasaların Ruhu*’nu yazarken kendi kültürel mirasından uzaklaşması gerekmiştir.

Montesquieu’nün hem irdelediği konuda hem de yönteminde, deneysel tipte “bilimsel” girişim görülür. Macciavelli ya da Grotius gibi öncüllerinin izinden giderek, o da alanları ayırmak ister. Hukuk alanını oluşturmak ya da aydınlatmak için, açınlanmış gerçek dışlanır; ahlak, Grotius’daki gibi, insanın özel arzularının egemenliğine bağlı kılınır. Politik erdem sadece her ikisinin ortak çıkarı hedefledikleri yönde ahlaksal erdemdir (*EL*, III). Montesquieu *Yasaların Ruhu*’nda, ahlakın değerlendirildiği özel erdemler bağlamında “ayrılıkçı”dır. “Politik kötülüklerin tümü ahlaksal kötülükler değildir... Ahlaksal kötülüklerin tümü politik kötülükler değildir” (*EL* XIX, 11).

Siyasal alanın ve hukuk alanının ayrılması gerekliliği açık seçik bir biçimde belirtilmiştir. Buna saygılı olmak, toplum için ve “ulusun genel anlayışı, gelenekleri ve yaşam biçimi” için düzen ve uyumun güvencesidir (*EL*, XIX).

Özgürlüklerin korunması

Bu 18. yüzyıl düşünürü, bu noktada iktidarın uygulama alanları olarak analiz ve inceleme düzenlerini, alanlarını ayırma gerekliliğini ifade etmiştir. Bu yolu açmış olan, kesinlikle Aristoteles’tir (*Politika*, IV ve *Atinalıların Devleti*). Locke, *Hükümet Üzerine İki Deneme*’de üç güce (yasama, yürütme gücüne ve federatif güce) ve bunlar arasındaki ilişkilere birçok bölüm ayırmıştır (XII, XIII ve XIV). Bu eserde, güçlerin ayrılmasının, özgürlüğün gerçekleşme koşulu olduğu ve despotizmin

yarattığı açık ya da gizli risklerin ortadan kaldırılmasını sağladığı belirtilmiştir.

Locke üç farklı eylem alanı belirlemiştir: yasalar, genel hükümler ve maddeler; yönetim ve adaletin yasaları uygulama-sı; uluslararası ilişkiler, “federatif” güç, sözgelimi yabancı güç-lerle görüşme, savaş açma, barış yapma ya da daha genel ola-rak uluslararası hukukun veya özel hukukun kurallarını uygu-lama. “Yasama egemen güçtür” (XIII) görüşü, açık seçik ve çok kesin biçimde belirtilmiştir. Kuralın herkes için geçerli olma-sı, bu esas özgürlüğü korur. İnsan, bu esas özgürlük olmadan kendisini gerçek anlamda tamamlayamaz. Locke’un politik li-beralizmi birçok noktada, İngiliz filozofun ve İngiliz meşruti-yetçiliğinin doğrudan bir yandaşı olan Montesquieu’nünkiyle örtüşür (M. Prélot ve G. Lescuyer, *Histoire des idées politiques*).

“Siyasal özgürlük kesinlikle herkesin istediğini yapması de-mek değildir. Bir devlette yani yasaların olduğu bir toplumda [...] özgürlük yasaların izin verdiği şeyi yapma hakkıdır” (EL XI, 3). Yasaların ruhunun klasik ve modern tanımı Montesquieu’nün geleneğe bağlı olduğu noktaları ortaya koyar. Platon *Devlet*’te anarşiyi, kurallarla düzenlenmiş özgürlükten ayırmak için Yunan dilinin karmaşık semantiğiyle oynamıştır. Mon-tesquieu “özgürlük sözcüğüne yüklenen farklı anlamlar” üs-tünde durmaktan hoşlanır (EL XI, 2). Hiçbir sözcük zihinle-ri bu kadar çekmemiştir. Kimi zaman da zihinleri bunun ka-dar karıştıran başka bir sözcük olmamıştır. Filozof *Yasaların Ruhu*’nda hangi siyasi oluşumun, siyasi özgürlüğün en iyi bi-çimde kullanılmasını ve en iyi biçimde korunmasını sağlayabi-leceğini irdelemiştir.

Montesquieu’nün yapıtlarının tümüne senkronik olarak ba-kıldığında, engellenemez bir ölçü tutkusu keşfedilir. Diyakro-nik okuma ise temellerini aydınlatır ve bunun da ötesinde, ya-pıtları güçlendirir. Bu, Yunanların verdiği dersin kurucu filozo-fun zihnine birçok bakımdan modernitenin izini yerleştirdiği-ni gösterir. *Hubris*’in, dün olduğu gibi bugün de, birlikte yaşa-ma düzeni içine dâhil edilmesi gerekmektedir.

Montesquieu'nun Yapıtları

- Œuvres complètes de Montesquieu*, Gallimard, Paris 1949-1951, Pléiade, I. ve II. cilt.
Les Lettres persanes, Garnier-Flammarion. 1988, No. 19.
Les Lettres persanes, Gallimard, Folio, 1991, No. 475.
Les Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence, Garnier-Flammarion, 1968, No. 186.
De l'esprit des lois, I. ve II. cilt, Garnier-Flammarion, 1986-1987
Montesquieu, Pensées, Le Spicilège, coll. Bouquins, Robert Laffont, 1991.
Essai sur le goût, Rivages poche, Petite Bibliothèque, 1993.

Montesquieu Hakkındaki Çalışmalar

- Jean Starobinski, *Montesquieu*, Le Seuil, 1989.
A.y.. *Le Remède dans le mal*, Gallimard, 1989: *Exil, satire, tyrannie: les Lettres persanes*.
Louis Althusser, *Montesquieu, la politique et l'histoire*. Quadrige, PUF, 1985.
Simone Goyard-Fabre, *La Philosophie du droit de Montesquieu*, Klincksieck, 1973 et 1979.
A.y.. *Montesquieu, la Nature, les Lois, la Liberté*, PUF, 1993.
A.y., "Le réformisme de Montesquieu: progrès juridique et histoire", *Cahiers de philosophie politique et juridique*, No. 7, Université de Caen, 1985.
Anne Baudart, "De la vertu et de la corruption des hommes et des États", *Cahiers de philosophie politique et juridique*, No. 14, Université de Caen, 1989.
Corrado Rosso, *Montesquieu moraliste*, der. Ducros, Bordeaux, 1971.
Raymond Aron, *Étapes de la pensée sociologique*, Gallimard, 1967.
Ernst Cassirer, *La Philosophie des lumières*, Fayard, coll. Agora, 1986.
Paul Hazard, *La Crise de la conscience européenne*, Fayard, 1961.
M. Prélot ve J. Lescuyer, *Histoire des idées politiques*, Dalloz, 1994.

Rousseau'nun Yapıtlarında Felsefe ve Siyaset

Simone Goyard-Fabre

Sık sık, “siyaset bilimi”ni yaratma onuruna sahip olma konusunda Rousseau'nun Hobbes'la çekiştiği söylenir. Rousseau, Hobbes gibi siyaset alanıyla özellikle ilgilenmiş ve Hobbes'tan bir yüzyıl sonra güçlü felsefesiyle bugün kendini kabul ettiren bir devlet kuramı geliştirmiştir. Venedik'te bulunduğu sırada, 1743'te kendisini bütünüyle saran siyasal kaygılar, doluluk ve çeşitlilik açısından yoğun olan yapıtlarında her zaman etkisini hissettirir. Hatta Cassirer (Rousseau'nun yapıtlarının bütünlüğünü savunanlar ve karşıtları arasındaki tartışmayı kesinlikle bitirerek, yapıtların, birtakım incelikler ve ayırtılara rağmen bir bütünlük arz ettiğini ileri sürer) gibi, siyasal düşüncenin, kendisine “organik bir bütünlük” sağladığı bile düşünülebilir. Bundan, kesinlikle, aceleci davranıp Rousseau'nun bir siyaset “sistemi” getirdiği ya da getirmek istediği sonucu çıkarılmamalıdır. Derin bir düşünür, sıkıntılı ve huzursuz bir insan, sisteme karşı bir filozof olarak sarp ve çetin yollardan giderek siyasal koşullarından rahatsızlık duyduğu insan üstüne metafizik düşünceler geliştirmiştir: “İnsan özgür doğmuştur ve her yerde zincire vurulmuş olarak yaşamaktadır” (*Du contrat social* [Toplum Sözleşmesi - CS] c. 3, I, I).¹

1 Açık ve kesin ifadeler dışında *Oeuvres*'ün Bibliothèque de la Pléiade edisyonunu referans alıyoruz.

Bu acı tespitin Rousseau'nun duyarlılığını isyan ettirdiğine hiç kuşku yoktur. Ama bu isyan geleneksel sorunsalları sarsan derin bir düşünce doğurur. *Manuscrit de Genève*'de "Hukuku ve akli arıyorum ve olguları tartışmıyorum" der (c. 3, I, V). Bir başka deyişle Rousseau'nun çalışma yöntemi, betimleyici ve basitleştirmeci bir ampirizme düşmemek için "olayları hukukla irdelemek"le ilişkilidir (*Second discours* [İkinci Söylev], c. 3), dolayısıyla ödev olarak insanın varlık olarak insandan daha önemli olduğu bir "görüş açısı"nı benimsemek gereklidir. Bu açıdan bakıldığında Rousseau'nun düşüncesinin belirgin özelliklerinin, duyarlılığın silinmez izleri ve yerine getirilmeyen sözler nostaljisi olduğu görülür. Ama önemli olan başka bir şey vardır: Onun girişiminin metodolojik cüreti, normatif, ödev olarak varlık kategorisinin hem insan doğasına uygun olarak olması gerekeni hem de insan doğası eğer uygarlık tarafından bozulmamış olsaydı *olabilecek ya da olması gerekeni* kapsar.

Bu şekilde normatifiklik simgesi altına yerleşen siyasal düşünce metafizik bir boyut kazanır. Rousseau, Venedik'te bir *Siyaset Kurumları* metnini tasarladığı dönemde, gerçek, yozlaşmış ve aşağılayıcı gelenek görenekler ve insan doğasının özgün zengin kapasitesi arasındaki farkı büyük bir üzüntüyle teşhis etmişti. Bu tasarıdan vazgeçti. Ama bu konu Dijon Akademisi tarafından gündeme getirildi: "Bilimlerin ve sanatların gelişmesi ahlakın düzelmesine katkıda bulunmuş mudur?" sorusu Rousseau'ya, bir yandan yaşadığı yüzyılda birçok kimsenin yücelttiği uygarlık sorununu tartışmaya açarken bir yandan da insanlığın durumunun metafizik problemini barındıran bir siyaset felsefesinin ilk taslağını oluşturma fırsatını vermiştir.

İçinde modernitenin yaşamsal dramının yansıdığı bu derin düşüncenin güzergâhını izleyelim.

Geleneklere karşı ve huzur kaçıran Rousseau

Rousseau *İtiraf*lar'da, kendisinde felsefe eğiliminin "bir şaşkınlık anında", kesinlikle ani bir içe doğuş şeklinde ortaya çıktığını anlatmıştır. 1749 yılında, dostu Diderot'nun hapsedildiği

Vincennes Kalesi'ne giderken yolda *Mercure de France*'ta Dijon Akademisi'nin açtığı yarışmadan haberdar olur. O anda "başka bir insan" olmuş ve "her şeyin radikal bir biçimde siyasete bağlı olduğu"nu anlamıştır (*İtiraflar*, c. 1). Hiç kuşkusuz, Rousseau bu dönemde, Platon'dan Burlamaqui'ye kadar tüm filozofların ve hukukçuların insan doğası ve siyaset arasındaki ilişkiyi irdelemiş olduklarından habersiz değildir. Ama büyük bir heyecan içinde, yol kenarındaki bir meşeye yaslandığında insanların dünyasına bakışı bambaşka bir keskinlik ve derinlik kazanır. Ağaca yaslanmış durumda "içinde bulunduğumuz koşullar ve arzularımız, ödevlerimiz ve eğilimlerimiz, doğa ve sosyal kurumlar, insan ve yurttaş arasındaki çelişki"yi sorgular (*Frag. pol.*, c. 3, VI) ve insanın "özünün ne olduğunu" anlamaya çalışır. *Premier discours*'a (İlk Söylev) aldığı Fabricius'un prozopopesini düzenleyerek "uygarlığa" savaş açar ve "sosyal sistemin çelişkileri"ni, "kurumlarımızın adaletsizliklerini ve aşırılıklarını", "uygar insan"ın yozlaşmasını ifşa eder. Özünden sapmış bu insan ona artık büyük olasılıkla kesin ve dönüşü olmayan bir sapkınlığın işareti gibi gözükür. Aydınlanmanın zirvesine, "insanların hayran olduğu şeye cehpeden saldırdığının" bilincinde olan Rousseau (*İlk Söylev*, c. 3), yüzyılı istila eden "insan sefaleti" karşısında derin bir üzüntüye kapılır. Ve o andan başlayarak içini metafizik bir bunalımın sıkıntıları kaplar. uykusuz gecelerde yazılmış olan *İlk Söylev* "uygar insan"la (ya da uygarlaşmış insan) "yabanıl insan"ı karşı karşıya getirerek esas olanı sergiler.

Gelişme ve mutluluğa inanan bir yüzyılda kışkırtıcı olduğu söylenebilecek bu tez büyük bir gürültü koparır. Ama Rousseau ilk gençlik yıllarından beri adaletsizlikten yakınmıştır; dolayısıyla yürüdüğü yoldan vazgeçmemiştir. Zamanının "aydınlar"ının savundukları düşüncelere karşı Tanrının elinden çıkan insanın masum ve saf olduğu bir "doğal durum" kuramını sergilemekle yetinmemiştir; insan doğasında var olan ve meyvesi "sanatların ve bilimlerin gelişmesi" olan "neredeyse sınırsız mükemmelliğin" insanı zayıflatığını ve bozduğunu ve onda doğaya karşı özellikler ve özellikle de savaş düşünce-

sini geliştirdiğini söylemiştir. Bununla birlikte, Rousseau'nun, kendisini Aydınlanma "filozofları"na göre marjinalleştiren bir paradoks zevki yaşadığını düşünmek doğru olmaz. Dşncele-ri, vicdanını rahatsız etse ve umutsuzluğa dşirse de, antropolojik ve politik felsefesinin anahtarı olan paradigmayı oluşturur. Bundan sonra fikirlerin ve yöntemin birleşmesi aykırı düşüncelerle beslenen bir saldırı biçimini alır: "Doğal insan" (bu insan hiçbir zaman var olmamıştır) kavramı Yaratıcı'nın istediği insan *modeli*'ne işaret eder. Oysa "uygar insan"da bu modelle denk düşen hiçbir şey yoktur artık. Tarihsel olaylar, insana yapay ve rastlantısal özellikler vermiştir; doğal insanı kendisini korumaya ve yaşamına bağlayan iğgdnn saflığı ve kendini sevmenin yerini hesap ve bencillik almıştır. Bunun sonucunda ötekiyle "lmcl karşılaştırmalar" içinde, hırslar ve kurnazlıklarla birlikte rekabetler ve düşmanlıklar doğmuştur. Böylece toplumun bireysellikleri yok etmesiyle, insanların payına düşen, bağımlılık ve kölelik olmuştur. *İkinci Söylev* ısrarcı bir sivrilikle, sivil toplumda ve doğurduğu g ilişkilerinde, bilimlerin, ticaret ve paranın, sosyalleşmeyi bir sapkınlık hareketi haline getirmeye katkıda bulunduğunu belirtir. Yaratıcının istemiş olduğu modelin zıddı olacak şekilde, "kendisini ahlaklı yapma" amacıyla düşünen insan, doğaya karşı geliştiği için "sapkın bir varlık"tır.

Böyle bir analizde Rousseau'nun uygar yaşamda ortaya çıkan "değişme"nin *anlam* ve *değer*i'ne dikkat ettiği açıktır. Rousseau bu yeni dünyayı anlatmakla ve bu dünya karşısında hissettiği sıkıntıyı açıklamakla kalmaz. Bu değerimenin anlamı değerimenin kendisinden daha önemli olduğundan, Rousseau için mesele bunu *mümkün* kılan şeyi bilmektir; bu, radikal bir araştırma-yla kavramsal temelleri bulmak anlamına gelir.

İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı, Modern ağı karakterize eden "gelişme"nin, insanı Yaratıcının elinden çıktığında iyiliğe de kötülüğe de meyilli yapan mkemmelikten kötü bir biçimde yararlanıldığını gösterir. Rousseau'ya göre insan, yaşamın kavşağında, eski dönemlerin aksiyolojik yansızlığının silindiği yolu seğmiştir. Bundan böyle, ilksel kayıtsızlık ve sessiz-

lik mümkün değildir; insan, daha doğarken uygarlığın saldırısına uğramıştır; her taraftan problemler türemiştir.

Rousseau'nun çizdiği insanın iki antitetik imajı “doğal insan”ın ve “sivil insan”ın felsefi statüleri arasındaki farkı gösterir: Doğal insan *kavramsal olarak* saf düşünceyle bir model olarak tasarlanmıştır; sivil insan ise, “yapay insanlar ve yapay tutkular toplamı”ndan ibaret olan *gerçek* bir toplum içinde yer alır. Bunları birbirlerinden ayıran çatlağın onarılması mümkün müdür, değil midir?

Rousseau'ya göre, bu sorunu çözmek siyaset felsefesinin işidir. İki *Söylev*'de yer alan kapsamlı önsözler *Toplum Sözleşmesi*'nin ortaya attığı entelektüel içeriği aydınlatır. “Doğal durum”un “doğal insan”ının simgelediği “insanın doğası” düşüncesi bir model figürü ve bir ölçü olarak ortaya çıkar; bu ölçü içinde “uygar insan” bir değer yargısı konusudur ve aşkın bir arketiple ya da bir Platon ideasıyla kesinlikle ilgisi yoktur. Rousseau, doğal hukuk düşüncesinin işlevsel alanını oluşturduğu normativist bir mantığı, Platon, Hobbes ya da Pufendorf'un dogmatik metafiziğine tercih eder. İster ateş ya da tarım, ister diller ya da yazı, isterse mülkiyet ya da zenginlik hareketleri olsun, O'na göre, uygarlık tarihi, her durumda doğal hukukun insan tarafından reddedilmesidir (*İkinci Söylev*). Büyük bir yanılsama olan gelişme düşüncesi bu reddetmeden doğmuştur: “Herkes özgürlüğe kavuşacağını sanarak zincirlerine koştu.” Artık insandaki tek kötülük, kendi kendisine yaptıklarıdır (*İkinci Söylev*, not IX). Rousseau, insanın doğal özgürlüğünü alt üst ederek onu zincire vuran değişmeden şikâyetle yetinmeyecek kadar derin bir düşünürdür. Bu değişmenin “meşru” olup olmadığını sorgular. Ve bu soruya cevap verebilmek için düşüncesini belirleyici olmaktan çok yansıtıcı bir yargıya doğru çevirir. Metafizik yönü ağır basan ve bulanık düşüncelerini eleştirdiği Pufendorfa karşı çıkarak, “doğal durum” kavramını düzenleyici bir kavram haline getirir. Kavramsal ve normatif model sayesinde modern insanın tarihsel ve sosyopolitik gelişmesini değerlendirir ve *Toplum Sözleşmesi*'nde eleştirel tipte bir felsefeye doğru ilerler. İnsanlar, çok büyük sapma-

larla gerçek doğalarını inkâr etmemiş olsalardı toplumları yönetmenin nasıl mümkün olabileceğini sorgular. Siyaset geleneğinin özcü metafiziğine takılan felsefelerin dogmatizmine sırt çevirerek, doğal hukuktan siyasal hukuka geçişi kuşatan anlamı araştırır.

Doğal hak'tan siyasal hakka

Toplum Sözleşmesi, bazı yorumcuların iddia ettikleri gibi iki *Söylev*'in içeriğine karşı çıkmaz. Rousseau, modern düşüncelere karşı düşüncelerini geliştirir. Daha belirgin ve daha yoğunlaştırılmış düşünceleri, özellikle “hak ve hukuk”u aradığı siyasal düzene bağlanır.

Sorunsal çok keskin bir açık seçiklik barındırır. Rousseau, yapıtın daha ilk satırlarında şöyle der: “Ben sivil düzende insanları oldukları gibi ve yasaları da olabilecekleri gibi kabul eden meşru ve kesin bir yönetim kuralı olup olamayacağını araştırmak istiyorum.” Söz konusu olan, yapıtın adına uygun biçimde “siyasal hak ilkeleri”ni, yani onu oluşturan ve doğrulayan ilkeleri ortaya çıkarmaktır. Siyaset konusunda felsefi sorular sormak aslında ne siyaset kurumlarını anlatmak ne de bunların ortaya çıkışlarını göstermektir; hatta esas araştırılması gereken, bunların nereden çıktıklarını değil, gerekliliklerinin nereden çıktığıdır (Ms G., c. 3). Bunun anlamı kavranabilirlik koşullarını (gerçek nedenlerini), dolayısıyla siyasal yaşamın olabilirlik ve meşruiyet koşullarını keşfetmektir.

“Doğal insan”ı işaret eden doğal durumda siyaset düşüncesinin anlamı yoktur. “Bir tanrı gibi kendisine yeten” insanın masum varlığı doğasına uygundur; kendisini bütünüyle yaşayan ana teslim etmiştir; “gerçek anlamda doğal hakkın” içindedir. Kesinlikle doğal olduğundan, hiçbir hukuksal ya da ahlaksal boyutu yoktur ve doğa yasası bu özelliğiyle “doğrudan doğruya doğanın sesiyle konuşur” Karnı doyan insan “bütün doğayla barışıktır ve bütün insanların dostudur” Ama insan öteki hayvanlar gibi olmadığından, onda akıl ortaya çıkar, gelişir ve olgunlaşır. Yarattığı “mükemmel sanat”la insan ve dünya düze-

ni arasındaki ilişkileri değiştirir ve yaşamın kendiliğindenliğiyle karışan içgüdüsel hukukun yerine, yaşamı sözleşmelere, kurallara ve yasalara bağlayan “kesin doğal hak”ı getirir. Rousseau, ebedî tin ve doğa ilişkisini bu şekilde çözmüş gibidir. Ama siyasal hakta, akıllı ve yapıcı “modernite”ye açık insan aracılığıyla “yapay”ın doğal olanın yerini alabileceğini düşünmek bir yanılgıdır. Rousseau, Hobbes’u okumuştur, ama *Leviathan* tematiğini tekrarlamaz; pozitif yasaların gerekliliğini kavranabilir kılan “ilkeler”i (Ms G., s. 309), daha doğrusu hukuksal-siyasal konvansiyonalizmi araştırır.

Bu ilkeler tek bir ilkeye indirgenir: “Daima ilk sözleşmeye gitmek gerekir” (CS, s. 359). Bu kesin ilkenin çok iyi anlaşılması gerekir.

Rousseau’nun bulgusal girişimini sergilediği perspektifte “ilk sözleşme” sivil toplumun ilk tarihsel bozulması içindeki kronolojik köken değildir. Bu ilke, en derin temellerin yer aldığı sözleşmeyi biçimselleştirmek ve gerçekleştirmektir (ya da Leo Strauss’un dediği gibi, siyasal yaşamın “temel problemi”ne denk düşer). Rousseau, ne yasa koyucu ne de bir hükümdarın danışmanı olmak ister; filozoftur O. Kitaplarında bir proje ya da siyasal bir program geliştirmez; eski zamanlarda insanın derinliklerinde bulunan ve takıntılı bir şekilde özlemini duyduğu saf ideali işler. Bir başka deyişle “ilk sözleşme”, ideal anlamda sivil toplumu kavranabilir ve meşru kılan kurucu ilkedir. Bunun geleceğe yönelik bir projeksiyon işlevi görmesini beklemek anlamsızdır; insanı bozan uygarlık içinde böyle şeyler için vakit geçmiştir artık. Mükemmel bir cumhuriyetin var olabilmesi kesinlikle mümkün değildir. Bir devrim bile bunu başaramaz. Her halükârda, bu, kötünün de kötüsü olur. Rousseau, bir devletin ne olması gerektiğini –ya da insanın bozulmamış doğasına uygun olarak ne olabileceğini– düşünmek amacıyla saf ideallığe kadar yükselerek, *Toplum Sözleşmesi*’nde en yüksek düzeyde felsefi etkinliği tamamlamış olur.

İki Söylev, sosyal durumun insanları bireysel doğallıklarının katıksız saflığından kopardığını gösterir. Doğal toplum hiçbir zaman var olmamıştır ve olamayacaktır. İnsanlar sosyalleşme-

ye doğru gitmeye başladıkları andan itibaren, aralarındaki ilişki karmaşıklaşır ve savaş başlar. Toplum için bir yönetim biçimi oluşturma ve yasa yapma gerekliliği empoze edilmemiş olsaydı, insan türü yok olurdu. “Bir toplumu yönetme” konusundaki siyasal gereklilik, evrensel biçimde geçerli olabilecek gerçek ve geçerli hiçbir düşünceye indirgenemeyen bir kurala uyar (CS, s. 360). “Toplumsal anlaşma”da şu kural geçerlidir: Hukuksal alanda var olan sıradan sözleşmelere indirgenemeyen ve geleceğin *pacta associationis* ve *subjectionis*’lerinden kesinlikle farklı olan bu anlaşma, siyasal koşulların *katıksız* ilkesidir. Felsefi statüye sahiptir ve Kant buna “saf pratik aklın düşüncesi” der.

Bu derin eleştirel sezgisine rağmen bir Kant olmayan Rousseau’ya göre, ele alınan problem, Marquis de Mirabeau’ya söylediği gibi, çözümü mümkün olmayan bir problemdir (26 Temmuz 1767 tarihli mektup, *Lettres philosophiques*). Bununla birlikte, devletin temelini ve egemenlik ilkesini barındıran sözleşmenin, Ortaçağ yazarlarının, 16. yüzyıl monarkomaklarının düşündükleri gibi halk ve hükümdar arasında yapılmış bir sözleşme olmadığı ve itaat edilmesi gereken bir emir gibi tanımlanamayacağı açıktır (CS, s. 432). Her bireyin (dolayısıyla herkesin) özgürce kabul ettiği ve bütünüyle, bütün haklarıyla bütün topluma devretmeye razı olduğu *tek* anlaşmadır. “Birey herkeşe adanırken hiç kimseye adanmadığından” bireyin durumu “herkesin durumuyla eşittir” (CS, s. 360). Dolayısıyla bu tür bir sözleşmede aslan payı diye bir şey söz konusu olamaz; *hukuksal bir model*’dir ya da ödev olarak siyasal varlığın yoğunlaştığı bu “düşünen varlık”ın *katıksız bir norm*’udur.

Özü hukuksal sonuçlarını açıklar: “Her birey kişiliğini ve bütün gücünü genel iradenin yüce yönetimine verir ve bizim için her birey bütünün bölünmez parçasıdır” (CS, s. 361). Böylece Cumhuriyetin “manevi ya da kolektif birliği” –ya da “toplumsal insan”– ile toplumsal-siyasal düzen yaratılmıştır (kurulmuştur). Sözleşmeden doğan *genel irade* “herkesin iradesi”yle karışmaz; bölünemez; formel tümelliğiyle Cumhuriyetin yani hükümdarın yüce otoritesini oluşturur; bu da, katıksız rasyonalitesi içinde “tek olması dolayısıyla her zaman olması gere-

kendir” (CS, s. 363). Üyelerine ise kolektif anlamda “halk” denir; egemen otoriteye katılımları dolayısıyla “yurttaşlar”lar ve devletin yasalarına bağlıdırlar, “uyruk” turlar. Böylelikle yapılan sözleşme genel irade içinde özel iradeleri de barındırır. Egemen, kendisini meydana getiren bireylerin toplamı olduğundan, her birey bir anlamda kendisiyle sözleşme yapmıştır. Dolayısıyla yasaları halk yapar (yasa genel iradenin bildirilmesidir; fakat bu, Rousseau’nun demokrasiden yana olduğu anlamına gelmez; çünkü O’na göre, demokratik bir yönetim için tanrılardan oluşan bir halk gerekir), bunun da ötesinde “her birey her şeyde tercihini kesinlikle herkesin çıkarı doğrultusunda belirler” “Herkesin mutluluğu”nda herkes bütün topluma kendi iradesiyle katıldığından, eşittir. Dolayısıyla her birey kendisinin yaptığı yasaya uyar ve “öngörülen yasaya itaat özgürlük” olduğundan, devletin siyaset hukuku çerçevesinde hiç kimse uyruklaşmış ya da köleleşmiş değildir. Tam tersine, herkes özgürdür. Ayrıca devletin yasaları, ifadesi olduğu genel irade gibi genel olduğundan, herkes için eşit biçimde uygulanır: Adaletin ilkesidir. Sözleşme devletinde *özgürlük* ve *adalet* “yasanın iki mucizesidir” Her zaman doğru olan genel irade, doğruluğu içinde sapma gösteremez (CS, s. 371). Hiç kuşkusuz, sözleşme devletinin ilke açısından ideal ve neredeyse aşkın olması ampirik gerçeklikle izah edilemez. “Ama” der Rousseau, “bir şey konusunda doğru yargıya varabilmek için olması gerekeni bilmek gerekir [...]. Uyulabilecek kurallar koymak gerekir; alınan önlemlere uymak için bir ölçek gerekir. Bizim siyasal hak ilkelerimiz bu ölçektir” (*Emile*, c. 4).

Dolayısıyla şurası açıktır: Rousseau siyasal hakkı sözleşme *fikrinin* içine sokarken, felsefi açıdan bireyciliğin ve bir o kadar da “totalitarizm”in yanlışlığını gösterir. Bu konuda bazı suçlamalara maruz kalmıştır. O, doğal bireyselliğin ve sivil komünitenin, ideanın evrensel biçimiyle yansıdığı *saf bir siyasal hak teorisi önerir*. Burada Rousseau’nun, felsefi güzergâhında bir yöntem sorusunu temel bir problem haline soktuğu görülür; öyle ki radikal ve eleştirel girişimiyle, küçük bir kitaptan bir başyapıt yaratmıştır.

Bununla birlikte, bu yapıt, felsefi yoğunluğu dolayısıyla gizemleri içinde çok büyük zorluklar barındırır; Rousseau'nun kendisi bile bunlarla başedememiştir.

Olanaksız saflık sıkıntısı

Kavramları teknik anlamda son derece açık seçik olan Rousseau'nun siyaset felsefesinin (sözgelimi mülkiyet, yönetim, seçim kavramları) yaşamsal bir boyutu vardır ve bu yaşamsal boyut, onun saf hukuk teorisi içinde bile kendiliğinden çözülme olanağı verdiğinden son derece şaşırtıcıdır. Yapıt bu bağlamda en küçük bir zorluk barındırmaz. Rousseau bu güçlükle amansız bir mücadeleye girmiştir; “mutsuzluk düşüncesi” onu çok fazla yıpratmış ve yavaş yavaş, son derece derin anlamlar içeren, Tanrı'yla yüzleştiği acılı deneyimlere götürmüştür.

Rousseau *Toplum Sözleşmesi*'nde siyasetin görev olarak varlığının ortaya çıktığı anlam ufkuna doğru yükseldiyse de, ilk *Söylevler*'in antropolojik yönünü hiçbir zaman gözden kaçırmamıştır. Ona göre gelişme imajı uygarlık içinde bir gerilemeden başka bir şey değildir. Eğer kısa sürede mükemmelleştirebilmesi insanı kötü yola sokmamış olsaydı ne olabileceği konusunda fazlasıyla kafa yormuş ve insanı o hale getirme kaygısını takıntı haline getirmiştir. Ve o andan itibaren de sürekli aynı soruyu sormuştur: Özü bozulmuş insana yeni bir öz kazandırmak mümkün müdür? Siyasal koşulların ödev olarak varlığı, düşüncesiyle bir kurtuluş yolunu aydınlatabilir mi? Yaşama sıkıntısı, Rousseau'nun siyasal düşüncesini gölge gibi izler.

Toplum Sözleşmesi, “doğal durumdan uygarlık durumuna geçişin insana çok belirgin bir değişim getirdiğini, tavır ve davranışlarında içgüdünün yerini adalet duygusunun aldığını ve eylemlerine daha önce kendisinde olmayan bir ahlak anlayışının egemen olduğu”nu (CS, s. 364) vurgular. İnsan artık doğal eğilimlerinin egemen olduğu “aptal ve gelişmemiş bir yaratık” değildir. Yurttaştır ve şahsiyettir. Dolayısıyla sözleşmenin sağladığı “kesin mutluluk” insanların yaşam koşullarının niteliksel değişimine olanak verir. Her birey “daha önce olduğu ka-

dar özgür"dür, ancak başka biçimde özgürdür; çünkü birey, doğal özgürlüğünün eğretiliğinin yerine yasalar sayesinde sivil özgürlük güvenliği ve mal güvenliği sağlamıştır; ayrıca "ödevin sesi"ne kulak veren tüzel kişiye dönüşmüştür.

Rousseau iki *Söylev*'de, insanların uygarlığın ışığı altında iyi aydınlatılmadıklarını (hatta o kadar kötü aydınlatılmaktadırlar ki isteseler de iyiyi görememekte ve kimi zaman kötülük yapmaktadırlar) dile getirir. "İnsanları yasalarla donatacak olanların tanrılar olması gerekir" (CS, s. 381). Rousseau'nun *Yasa koyucu*'yu göreve çağırmasının arkasında devletteki genel yasa-iradesinin olması gerektiği gibi olmaması ve 18. yüzyılda filozofların ve hukukçuların özlem duydukları kozmopolitizmin müthiş bir yanılgıya dayanması yatar. Yasa koyucu "sıradışı kişilik"tir ve tanrı olmasa da, dehası tanrısal güce yakın olan yeteneklere sahip biridir. Görevi yasalar yapmak ve bu yasaları uygulamak değildir; çünkü onun "iş"i egemenlik ve yargıçlık değildir ve "kesinlikle Anayasa işine girmez" Eski dönemdeki Likurgos ya da Solon gibi "üstün insan"dır ve misyonu halkı eğitmek, halka öğüt vermek ve onu yönlendirmektir. Hayatta geçirmeksizin insanların tutkularını yaşayan bu tanrısal insan, otoriteden çok ikna etme yolundan yararlanarak cehaleti, aptallığı ve bencilliği yok etmeye çalışır ve yurttaşlar arasında genel çıkar değerinin özel çıkarlardan üstün tutulması amacını yaygınlaştırmaya çalıştığı için sonuçta bütün toplum "güçlenmiş olur" Yasa koyucu olağanüstü bir pedagogdur ve "yürekli olması, misyonunu kanıtlaması gereken gerçek bir mucizedir" (CS, s. 384). "Eserinin kutsallığı" içinde, genel iradenin tümüyle biçimsel rasyonel doğruluğuna canlı ve mantıklı bir töz verebilmek amacıyla bir "yüce akıl"dan bahsedilir. Bu bağlamda Yasa koyucu, Antik dönemin büyük şahsiyetleri gibi bir bilgedir ve çok büyük ölçüde "mükemmel insan"ı sembolize eder. Etkileyici bilgeliğiyle, mükemmelleştirilebilirliğin baş döndürücü tarihinin sanat ve doğayı uygarlık aracılığıyla parçalayarak oluşturduğu ayrılığa meydan okur.

Sürekli normatif bir düşünselliğin etkisi altında olan Rousseau'da Yasa koyucu en derin filozoftur; çünkü ruhunun derin-

liklerinde, doğanın görkemli bir imajını yansıttığı birlik ve bütünlük duygusu taşır. Ama en değerli filozof kabul edilen yasa koyucunun büyüklük ve mutsuzluk arasında salınan ikili bir kaderi vardır. Diğerleri gibi bir insandır sadece. Misyonu yüce olmasına ve mistik erdemlere ya da teokratik bir esine bağlı olmamasına rağmen, salt aklın taleplerine pek de açık olmayan, sıradan biri gibi görülmez. Bu onun kaçınılmaz felaketidir; anlaşılmaz biri olarak kalır. Dolayısıyla başarı şansı çok azdır. İnsana yeni bir öz kazandırma mucizesi büyük olasılıkla gerçekleşmeyecektir.

Her halükârda Yasa koyucunun olası başarısızlığı, siyaset teorisi ve pratiği arasında her zaman ödev olarak varlığı varlıktan ya da aklın gerektirdiği normatifliği insani yasaların pozitifliğinden ayıran aşılmaz bir çatlak olabileceğini gösterir. Düşünce tarzlarıyla eski toplumlardan çok uzak olan modern çağın küçük siyasi komünotelerinin üstündeki tehditlerin bilincinde olan Rousseau, Polonya ve Korsika halklarına, bir ruh yaratma ve özgürlük yolları olması gereken erdem ve hoşgörüyü egemen kılma çağrısında bulunur; öte yandan, öğütlerinin gerçekten etkisi olmayacağının da farkındadır. Aynı zamanda, gerçek bir etik kaygıyla siyaset ve pedagojiyi birleştirir: Emile'e karşı Vali'nin görevi neyse, Yasa koyucunun halka karşı görevi de odur. Ama Rousseau kuşkularından sıyrılmamıştır: İnsanın, iç metafizik gerçekliğine kavuşabilmesi için (*La Nouvelle Héloïse*'de Julie'nin yapmaya çalıştığı şey budur) doğanın yüce ilkelere yeniden yaşam verebileceği ufuk, insanlığın ulaşabileceği bir yer değildir.

Çağdaşları tarafından anlaşılamayan Rousseau (anlaşılamazdı da zaten; çünkü "güncel olmadığından" onlara doğrudan başkaldırıyordu ve gelişme adına yaptıkları büyük yanlışları gösteriyordu) kendisini "yasaklanmış" hissetti. İftiraya ve haksızlığa uğradığını düşündü. Belli bir açıdan bakıldığında düşüncesinde gerçeklik payı vardı; çünkü ünlü yapıtı *Profession de foi du Vicaire savoyard* (Bir Savoy Papazının Amentüsü) skandallara neden oldu ve sonunda Rousseau, zor bir sürgün yaşamı geçireceği İngiltere'ye gitmek zorunda kaldı. Değişken-

liklerin ve kararsızlıkların ötesinde, papazın fikirleri çarpıcıdır: Kiliselere ve dinî dogmalara karşı kuşkularını kesinlikle gizlemez ve gerçeğin, *Doğanın* her yerde ve her zaman aynası olduğu Tanrıda bulunduğunu anlatmaya çalışır; ahlaksal bilincin sesini duyuran da bu gerçektir. Bu, Rousseau'nun artık, "gerçek" olduğunu söylediği ve doğal olan dinî uygarlığın Tanrı ile insan dünyası arasında ördüğü aldatıcı tarihin sergilediği insanları ve eserlerini gösterme eğiliminde olmadığını ortaya koyar. Dinî ilksel doğanın tüm bozulmalarının ötesinde, onu yalnız ve aracısız bir halde, Doğada her yerde hazır ve nazır olan Tanrının karşısına çıkarır. Özgürlüğünü kazandığını sanırken köleliğinin yeri haline getirdiği umutsuzluk veren siyasetten uzak duran Rousseau, kendisini her zamankinden daha yalnız hisseder ve "İşte dünyada yalnızım; babam, yakınım, dostum, toplum... bunların tümü ben kendimim artık..." der.

Yüzeysel ve yapay uygarlık ve siyasetin insanlık koşullarına bağladığı felaket bilinciyle mahvolmuş bir ruh olan insan doğasının derinliklerinin filozofu "derin, evrensel bir sessizlik" içinde kendi derinliklerine iner. Tek başına çıktığı gezilerde "bitki toplarken" Doğayla huzur içinde baş başa kalır, doğada konuşan ve aşkın olmaktan çok her yerde var olan Tanrıyla bir olur. İnsanı, dünyanın Bütünlüğü içinde yontan armonilerin ve bir alacakaranlık yalnızlığının ortasında, ruhunu adeta oyan bir sıkıntıyla bir kesinliğe doğru yol alır: İnsanlar, yanıltıcı başıboşluklarının karanlığı içinde saf ilkelerin ışığını ebediyen kaybetmişlerdir ve artık kurtulmaları mümkün değildir. Sadece "doğa, yüce varlığa götüren birçok yol sunar"

İnsanın ve koşullarının durumunu sorgulamak amacıyla benimsediği farklı "görüş açıları" dikkate alınmadığı takdirde gizemli olduğu söylenebilecek kadar derin, farklı ve besbelli çelişkili olan filozofun yapıtları çok farklı yorumlara ve açıklamalara konu olmuştur. Rousseau rasyonalist midir, santimanalist mi? Klasik midir romantik mi? Özgürlüğe doğru yürüyen bir yüzyılın hukuksal iyimserliğini paylaşır mı, yoksa düşüncesi, Calvinciliğin şifresi gibi insanların kurtulamayacakları bir umutsuzluğun işaretini mi taşır? Fırtınalı bir "modernite dalga-

si” içinde mi yer alır, yoksa Antik modelin büyülediği biri olarak eskilerin yücelttiği erdemi mi ön plana çıkarır? Kesin olan, yapıtlarındaki ikilemelerdir. Rousseau, yaşadığı yüzyılda Aydınlanma’nın atılımını paylaşmaz; bununla birlikte, onun siyasi düşüncesini gerektiği gibi, yani felsefi olarak ilk anlayanlardan biri, son *Aufklärer* Kant olacaktır. Rousseau hem övülmüş hem de nefret nesnesi olmuştur. Yapıtlarından basitleştirmeci biçimde yararlanıldığı gibi, düşünceleri bilgece tartışmalara da konu olmuştur... Voltaire gibi Rousseau da, Panthéon’a gömülme onuruna kavuşmuştur, ama Hegel ve Nietzsche gibi Voltai-re’i övenler Rousseau’yu dışlarlar...

Bu çelişkiler ve paradokslar arasında marjinal kalan ve iyi anlaşılamayan Rousseau’nun siyasi düşünceleri öylesine etkileyicidir ki aradan iki yüzyıl geçmesine ve kavramlardaki semantik evrime rağmen yadsınmaz bir referans değerine sahiptir. Fakat siyasi ve felsefi yapıtları ölümünden sonra da saldırılara maruz kalmıştır. Rousseau “sivil insan” ve “doğal insan” arasındaki ikilemin, insan türünün içine battığı ve trajik biçimde ontolojik kimliğini yitirdiği yaşamsal bir kopma olduğunu herkesten daha iyi anlamıştır. “Şu özdeyişi hatırlayın” der Rousseau, “özgürlük elde edilebilir, ama yitirilen özgürlüğün bir daha ele geçirilmesi mümkün olmaz” (CS, s. 283).

Çağımızın insanları için bu umutsuz sözler bir tehlike işareti gibi çınlamaktadır.

DAHA AYRINTILI BİLGİ İÇİN

Rousseau’nun Yapıtları

Discours sur les sciences et les arts, 1750.

Discours sur l’origine et les fondements de l’inégalité parmi les hommes, 1754.

Julie ou la Nouvelle Héloïse, 1761.

Du contrat social ou principes du droit politique, 1762.

Émile, 1762.

Projet de Constitution pour la Corse, 1765.

Confessions, 1765-1770.

Considérations sur le gouvernement de Pologne, 1771.

Rousseau juge de Jean-Jacques, 1772-1776
Rêveries du promeneur solitaire, 1776-1778.

Rousseau Hakkındaki Çalışmalar

- Ernst Cassirer, "L'unité dans l'œuvre de J.-J. Rousseau", *Bulletin de la Société française de philosophie*, 1932, No. 2.
- M. Cranston, *The Noble Savage : Jean-Jacques Rousseau*, Londra, 1991.
- Robert Derathé, *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, y.b. Vrin, 1970.
- Victor Goldschmidt, *Anthropologie et politique: les principes du système de Rousseau*, Vrin, 1974.
- Henri Gouhier, *Les Méditations métaphysiques de Rousseau*, Vrin, 1970.
- Tanguy L'aminot, *Images de Rousseau de 1912 à 1978*, Oxford, 1992.
- Alexis Philonenko, *Jean-Jacques Rousseau et la pensée du malheur*, Vrin, 1984.
- Raymond Polin, *La Politique de la solitude*, Sirey, 1971.
- Leo Strauss, *Droit naturel et histoire* (1953), çev. française, Plon, 1954.
- Kolektif, *Jean-Jacques Rousseau et la crise contemporaine de la conscience*, Beauchesne, 1980.
- Annales de la Société Jean-Jacques Rousseau*, Genève, 1905.
- Études Jean-Jacques Rousseau*, Montmorency, 1987
- Dictionnaire de Jean-Jacques Rousseau*, der. R. Trousson ve F.S. Eigeldinger, Champion, Paris, 1996.

İKİNCİ BÖLÜM

Anglosakson Felsefesi

Jacqueline Russ

France Farago

18. yüzyılda İngiliz filozofları ikili bir etki altında kalmışlardır: John Locke ve Newton. Locke'un *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*'si (1690) ve Newton'ın gerçekleştirdiği deneysel Doğa incelemesi, felsefi araştırma alanına genellikle ampirist bir renk getirmiştir. Locke ve Newton'ın verdikleri ders şudur: *Öncelik olgularındır.*

İrlanda asıllı dinbilimci ve filozof *George Berkeley*'e göre, sadece ruhlar vardır: sınırlı ruhlar ve sınırsız bir ruh. Maddeye gelince, hiçbir biçimde gerçek bir varlık değildir; madde kavramı da çelişkilidir. Berkeley maddenin nesnel varlığı konusundaki ilkel inancı sarsan filozof olmuştur. *Esse est percipi, esse est percipere*'yle (var olmak algılanmaktır, var olmak algılamaktır) biçimindeki ünlü formülasyonu maddedışı bir idealizmi savunur.

David Hume ise eleştirisini özellikle nedensellik üstünde yoğunlaştırmıştır. Ona göre, deney bize sürekli ve değişmez zincirlenmeleri gösterir. Ama Hume aynı zamanda ben'i de tartışmaya açar: Ruh, bir algılamalar toplamından ibarettir. İnsan doğası biliminin Newton'ı çok büyük etki yapmıştır.

Maddi tözün eleştirisi (Berkeley), nedenselliğin ve tinsel tözün eleştirisi (Hume): Anglosakson felsefesi bağlamında inançlar ya da yanılsamalar işte bunlardır.

Berkeley geliştirdiği felsefeye “immateryalizm” demiş, bu felsefe daha sonra Wolff tarafından idealizm olarak adlandırılmıştır. Ama *İnsan Bilgisinin İlkeleri Üzerine İnceleme* (1710), *Hylas ile Philanous Arasında Üç Konuşma* (1713) ya da daha sonraki *Alciphron* gibi yapıtların altbaşlıklarından anlaşılacağı üzere, tümü *Laik Denen Kimselere Karşı Hırıstiyanlığın Apolojisi*’dir (1732). Öte yandan Berkeley duyulur bilgilerimizden kuşkulan filozofları da hedef alır ve aklın soyut üretimlerini tercih eder. Ona göre, bunlar insan deneyimini ayırarak kuşku tohumları ekerler; en azından şaşırtırlar. Oysa bu anlamda açlık içinde olan halk, filozofun bilgi peşinde koşmasına rağmen paradoksal bir biçimde her alanda bir cahilliğin hüküm sürdüğünü söyleyince, “o zamana kadar kutsal ve tartışılmaz bildiği en önemli gerçeklerden kuşkulanmaya başlamıştır” Anlaşılabileceği gibi, Berkeley’in amacı, inancı mutlak bir ampirizme dayandırmak gibi paradoksal bir eğilimdir.

İdealizm, immateryalizm, nominalizm ve duyulur kesinlik

“Gerçek anlamda sadece insanlar yani bilinçli varlıklar vardır; geri kalan şeylerin hiçbirisi, insanların varoluş biçimi anla-

mında varlık değildir.” *İnsan Bilgisinin İlkeleri Üzerine İnceleme*’deki (§24) bu bölüm Berkeley’in öğretisinin özetidir. Berkeley’in idealizmi objelerin özünün, algılamayla ilişkili olduğu ilkesine dayanır: “*Their esse is percipi.*” Berkeley Locke’un olgucu düşüncelerini benimsemiş ve Malebranche’ın Tanrı kavramıyla özgün bir düşünce içinde birleştirmiştir. Şeyler ideler olarak bilinir; bunlar Tanrıda, idelerden başka bir şey olamazlar. Dünya, Tanrı düşüncesidir. “Duyulur şeylerin anlık ya da ruh dışında var olamayacakları benim için kesindir... Ben tarafından algılanma niteliğinden farklı varlıklar olduklarından, bunların içinde yer aldıkları bir ruhun bulunması gerekir. Böylece duyulur dünyanın gerçekten var olması ne kadar gerçekse, sonsuz ve her yerde var olan bir ruhun da bunları desteklediği bir gerçektir.”

Öte yandan, Berkeley, geliştirdiği düşünceyi “immateryalizm” olarak adlandırırken, niteliklerin özü ya da maddesi veya kendisi, ruhların uyumu, Varlığın kendisinin ifadesi yani Tanrı olduğuna göre, dünyanın gerçek olmamasıyla hiçbir ilgisi olmayan *maddenin tözsüzleşmesi* içinde gösterdiği bilginin nesnelliğinin temeli anlamında, bundan, maddi tözü tümüyle reddetmeyi anlamaktadır. “Böylece gördüğümüz, hissettiğimiz, duyduğumuz her şey... kesinlenmiştir ve gerçektir. Bir *re-rum natura* vardır.” Gerçek, algılayan bir özneye kesin biçimde gözüken şeydir ve duyulur deneyim içinde nesnelerin gerçek doğasını gören ortak düşünceyi reddeden filozoflar yanılmaktadırlar. Berkeley, gerçek ve Locke’un ikincil nitelikler ile birincil nitelikler arasında yaptığı ayrımın ortaya çıkan anlamsızlık mesajı arasındaki ayrılığı eleştirir. Ona göre, algılanması spontan bir ide oluşumu olan özneye ilişkili olanlar hem birincil hem ikincil niteliklerdir: Ide ruhun algıladığı şeydir. Ide iç imajdan ayrı, her zaman özeldir; çünkü tikel olarak var olur ve bir sözcükten ibarettir; meydana getirdiği genelliğin temeli olan adı soyuttur. Buradaki nominalizm radikaldir. Düşsel olan duyulur olan değildir; bizi aldatan, dilin sınıflandırmacı mekanizmasının bilinmemesidir.

Berkeley, henüz Trinity College’de öğrenciyken tuttuğu notlarında şöyle diyor: “Her şeyde kitlelerle birlikteyim, kitlelere da-

yanıyorum”; “Üzülmeysin. Hiçbir şey yitirmeyeceksiniz... Boş bir filozoftan çok gerçekten yanayım”; “Başka şeylerin varlığını ve ruhumu sezgisel bilgi aracılığıyla tanıyorum” ve “Daha önce olduğu gibi at ahırda, kitaplar okunuyor” İmmateryalizm, hiçbir sezgiye denk düşmeyen felsefi kavram, genel ve soyut madde fikrinin tözsel göndergesini reddeder. Dolayısıyla Kartezyenler tarafından çok fazla eleştirilen duyulur bilgiyi saygınlığına kavuşturur: “Duyuları küçümseyen insanlar delidir. Duyular olmasa, zihin bilemez, tanıyamaz, düşünemez.” Tam bir ampirizmle karşı karşıyayız. Söz konusu olan kavramak değil, görmektir.

Kartezyen olmayan bir epistemoloji

Berkeley’in epistemolojik düşüncesinin yoğunlaştığı nokta, maddenin tözleşmesini ifşa ettikten sonra, aslında enstrümanlardan oluşan soyut kavramları gerçek özlere bağlama bilinçsizliğini eleştirmektir. Bu, bilimsel bildirileri kesinlikle geçersiz kılmaz. Berkeley, bunları formülasyonları içinde oldukları gibi bırakırken statülerinde radikal değişiklikler yapar. Sözgelimi “hareketteki değişme ona uygulanan güçle orantılıdır” dediğimde, bu önermeyi anlamak için belirli bir hareketi, yönü ve hızı olmayan bir hareket düşüncesine ihtiyacım yoktur. Bu gücün herhangi bir somut durumda ve benzer somut durumlarda uygulanması yeterlidir; çünkü genelleme sürekli ve kesin biçimde doğrulanacaktır. Dili ve anlatımı güçlü bir bilimi harekete geçirebilmek için nesneler yerine sözcükleri alma gibi bir doğal eğilimi eleştirir ve “bilim adamları”nın safça kullandıkları yanlış ya da anlamdan yoksun ifadeleri ayıklamaya çalışır.

Eğer dünya sadece tikel gerçekliklerden oluşmuşsa, dilin, sözcüklerin tuzağına düşmememiz için ya da bunların nesnelerin üstüne serdikleri örtüyle körleşmememiz için ortaya çıkardığı bu sembolik işlevin mekanizmasını irdelemek gerekir. Berkeley, insanların kavramlara olan saf inancına saldırır ve bu kavramların, heterojen olarak algılanan duyulur verileri yoğunlaştırmaktan başka bir şeye yaramadıklarını, ancak imgelemenin onları sentezlerinde bir araya getirmesinden sonra benzer-

lik ya da yakınlıkla birleştirdiklerini söyler. *De Motu*'da (1720) Newton'ın mutlak uzam, mutlak zaman ve hareket, güç kavramlarının geçerliliğini inkâr eder. Çekimin kendisi bir hipotezden, bir fiksiyondan başka bir şey değildir. Sonradan Einstein bu kavramın geçerliliğini tümüyle reddedecektir. Berkeley, kurgusal ve enstrümantal özellikleri unutulmuş bu teorik aygıtların ilkelliğini ifşa etmiştir.

Kendine özgü ampirist görüş açısından hareketle, bilimsel bilgiyi gözlemlenen birlikteliklerin ve zincirlenmelerin bilgisinden ibaret gördüğünden, Berkeley, cisimlerin aktif gücü anlamında mekaniğin analizine ait olan güç kavramını destekleyen Leibniz ve Torricelli'yi eleştirir. Öte yandan Berkeley, *De Motu*'da Newton'ın mutlak uzam kavramına karşı radikal eleştiriler getirmiştir. Ona göre, uzam cisimler arasındaki bir ilişkiden başka bir şey olamaz ve herhangi bir cismin bulunmadığı yer kaplayan bir töz kavranamaz. Aynı şekilde mutlak hareket de hayaldir; zira sadece tek bir cisim söz konusu olsaydı, bir hareket görmek mümkün olamazdı.

Berkeley'in bilim felsefesi çoğu zaman çağdaş fiziğin kurucularından biri olan ve kendisi de bu benzetmeyi doğru bulan Ernst Mach'ın bilim felsefesine benzetilir. Her ikisi de bilimsel kavramlara karşı "işlemci" bir tavır içindedirler ve bunları araştırmacı ya da hesap yapan birinin semboller yardımıyla ölçüm ya da işlem yapabilmek için uymak zorunda oldukları kurallara göre tanımlamaya çalışırlar. Ama fizikten etkinlik kavramını çıkaran Mach'ın amacı metafiziği radikal biçimde ortadan kaldırmaktı; Berkeley'in amacı ise fiziksel etkinlik kavramını metafiziğe aktarmanın tersidir: Ona göre doğa etkin değildir, tanrısal enerjinin bir ifadesidir.

Her halükârda Berkeley'in modernitesi, bilgi objesinin yapısının, mekanizma gereği ondan nesnelleştirme kurallarıyla uzaklaşmış ya da ayrılmış bir özne aracılığıyla, gerçeklik ifadesine değil, sadece bir modele göre insan eliyle gerçekleştirilmiş bir şeye denk düştüğünü göstermektir. Bohr'un ya da doğaya ilişkin yaklaşık veriler ortaya koyan yaklaşım biçimlerini (Rönesans'ta başlayan) özü itibarıyla kuantum mekaniğine ya-

saklayan Heisenberg'in tespitini ilginç biçimde önceleyen Berkeley, ruh ve ideleri ayrılmaz unsurlar gibi gören bir çiftkutupluluğu ifade eder. Berkeley, dünyanın kesin nesnelleştirilmesine ve dolayısıyla da insanın nesnelleştirilmesine karşıdır. Ona göre, dünya duyudur, esas olarak Tanrının anlamlı etkinliğinin bir ifadesidir. Doğa bizim için Tanrının konuştuğu bir dildir ve duyularımız bu dilin temel vokabülerini kavrayacak güçtedir; soyutlamalar ise, tersine, bizi ondan uzaklaştırırlar. Oldukları biçimde kavranamazlarsa gerçeklikten koparırlar. Bu sebeple, bizi bir yorumsamaya davet eder.

Matematik dil ve doğanın dili

Doğanın dilinin matematik diliyle yazıldığını söyleyen Galileo'ya göre, matematik düzlem ile ampirik düzlem arasında dolaşsız bir bağdaşmama vardır. Sözgelimi 16 Temmuz 1611'de Gallanzoni'ye yazdığı bir mektupta, insan bilgisinin tanrısal bilginin ölçüsü olmadığını hatırlattıktan sonra, gerçeğin, yüksek bir akıl tarafından üretilmiş olması dolayısıyla bizim rasyonellik ölçütlerimize temel olarak yabancı olduğu düşüncesini ileri sürmüştür. Bunlar Galileo'nun hiçbir zaman aklından çıkarmadığı, ama yöntem ve etkinlik kaygılarıyla saf dışı ettiği kaygılardır; Berkeley ise, bunları ilke olarak benimsemiştir. Gençlik yazılarından (*De Ludu Algebraico, Arithmetica, Of Infinities*) başlayarak, matematiğin, sadece pratik uygulamalarıyla geçerli olan işlevsel sembolizmin, sınırsız ve niteliksel olanın ölçü ve niceliğe meydan okuduğu dünyanın yapısı konusunda hiçbir şey söylemeyen kombinatuvar sanatının maskesini düşürmüştür. Berkeley bu bağlamda geçmişte kalmış tartışmaları, Ortaçağ sonunda İngiltere'de, düşünülen gerçekliklerin kurgusal olarak yerlerini alan semboller üstünde çalıştıklarının bilincinde olan *calculatore*'lerde mümkün olmayan doğruluk üstüne tartışmaları yeniden gündeme getirir.¹

1 *Vérités dissonnantes*, 5. Bölüm. *L'impossible exactitude, science et "calculations" au XIV Siècle*. L. Bianchi ve R. Randi, Edit. Universitaires de Fribourg, Cerf, s. 193.

Her halükârda Berkeley'e göre, soyut düşünceler bizi Tanrıdan uzaklaştırırlar, oysa ideler bizi "başımızdaki saç tellerini ve gökteki yıldızları sayabilecek tek güç olan" Tanrıda hareket ettirmeyi anlamaya götüren bir yaşam tasarımıdır. (A. Leroy Berkeley pananteizminden söz eder.) Anlamın kabul edilmesini reddetmek akılsızlıktır; anlam her zaman bize sunulmuş haldedir ve onu çözmeyi öğrenmek bizim sorumluluğumuzdur. Tanrı bizimle konuşurken, varoluş zincirleri arasında gezinen doğa yasaları ve kuralları olan bir dil kullanır. Duyularımız bize Dünyanın Kitabını okuma olanağı verirken, aynı zamanda, bu kitapta Tanrının Kitabını bulma olanağı da verirler; her yerde hazır ve nazır olan Tanrıda kesin gerçekliğin sonsuz temelini buluruz. Berkeley'in, kendilerini büyük düşünürler sanan ve Berkeley'in yaşamı boyunca savunmaya ve anlatmaya çalıştığı Hristiyanlığın etik ve felsefi önermelerine karşı büyük bir nefretle saldıran *önemsiz filozoflar*'a verdiği cevap budur.

Sonuç

Bu felsefeye düşünce tarihinde özel bir yer veren şey, geleneğe göre kesinlikle uzlaşmaz olan iki görüş açısını kaynaştırmasıdır: deneysel duyumculuk ve rasyonel ilahiyat. İmmateryalizmin ontolojik ve olgusal olanı uzlaştıran metafizik bir ampirizm olduğunu kabul etmek gerekir. Duyular ve duyu arasında uyumu anlatan bu *a posteriori* metafizik, *sağduyu*'nun spontan kabullerini doğrulamaya çalışmıştır. Berkeley, ahlak alanında, sağlıklı bir biçimde kendini sevmeyi "yüreğimizdeki en evrensel ve en derin ilke" yaparak, bir Tanrı sevgisi ifadesi olan kendini sevmeye imajıyla, sevilmesi gereken başkası olan halkla tekrar yakınlaşır. Her türlü bağınazlığın, dolorizmin (acıcılığın) ya da çileciliğin karşısında olan Berkeley, duyulur dünyanın sevilmesini ister: "Duyuların zevki *summum bonum*. İşte ahlakın en önemli ilkesi" (A Discourse on Passive Obedience [Pasif İtaat Üstüne Söylev]).

Ondaki apoloji kaygısı, kendisine göre doğanın ve gerçeklik kaynağının hor görülmesi sonucu karanlığın yoğunlaşması, halkın gerçeği olan içgüdünün ölmesi kesinliğine bağlıdır.

Bunun yerini varoluş ve aklın doğallıktan uzaklaşması, yapaylaşması aldığında, tanrısallığın ifadesinden başka bir şey olmayan nesnelerin, insanın ve yaşamının derinliğine ait hiçbir şey kalmaz ortada. Berkeley, son yapıtı *Siris*'te bu bağlamda bir adlandırma yapmak için yeni-Platoncu geleneğe başvurur: Tanrıya BİR der: derin gerçekliğin ayrılmaz, yerel olmayan ve zamana boyun eğmeyen karakterini deneysel olarak kanıtlayan çağdaş fizikçilerimizin dikkatini çeken adlandırma. Maddeyi tözden arındıran modernlerimiz de, olgunun Varlığı yok etmediğini, sadece her türlü nesnelleştirmeye, esas olduğundan, yaşadığı yüzyılda Berkeley'in mücadele ettiği yanlış bir bilim vizyonunun talihsiz bir biçimde geçersiz kıldığı bilgiye giden öteki yolları da gündeme getirdiğinden, kesin biçimde direnen varlığını kanıtladığını belirtirler.

DAHA AYRINTILI BİLGİ İÇİN

Berkeley'in Yapıtları

Œuvres de Berkeley, der. Geneviève Brykman, Paris, PUF, 1985.

Œuvres choisies, 3 c., çev., önsöz André Leroy, Aubier-Montaigne, Paris, 1944.

De l'obéissance passive, çev. Didier Deleule, Vrin, 1983.

Principes de la connaissance humaine, çev. ve sunuş Dominique Berlioz, Garnier-Flammarion, 1991.

Alciphron ou le Pense-menu, sunuş Jean Pucelle.

Siris, çev. ve sunuş Pierre Dubois, Vrin, 1971.

Berkeley Hakkındaki Çalışmalar

André-Louis Leroy, *George Berkeley*, PUF, 1959.

Jean Pucelle, *Berkeley*, Seghers, 1967.

M. Guérout, *Berkeley: quatre études sur la perception et sur Dieu*, Paris, Aubier, 1956.

Pierre Dubois, *L'Œuvre de Berkeley*, Vrin, 1985.

Geneviève Brykman, *Berkeley. Philosophie et apologétique*, 2 c., Paris, Vrin, 1984.

Geneviève Brykman, *Berkeley et le voile des mots*, Vrin, 1993.

Bernard D'Espagnat, *À la recherche du réel*, Paris, Gauthier-Villars, 1979.

E.P. Wigner, *Symmetries and reflexions*, Bloomington ve Londra, Indiana University Press, 1967.

Kolektif, *La Matière aujourd'hui*, coll. Points Sciences, 1981.

Hume

(1711-1776)

France Farago

David Hume 26 Nisan 1711'de Edinburgh'da doğdu. Okuduğu kolejde edebiyat ağırlıklı bir öğrenim görmesine rağmen, fizik öğretmeni Newton'ın öğrencisi Robert Stewart'tı. 1734'te Fransa'ya gitti ve Flèche'te *A Treatise of Human Nature* (İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme) adlı yapıtını kaleme aldı. 1737'de Londra'ya döndü. 1741'de *Essays Moral and Political*'ıyla (Ahlak, Siyaset ve Edebiyat Denemeleri) üne kavuştu. 1748'de *An Enquiry Concerning Human Understanding* (İnsan Anlığı Üzerine Bir Araştırma), 1751'de *An Enquiry Concerning the Principles of Morals* (Ahlak İlkeleri Üzerine Bir Araştırma) ve 1752'de *Political Discourses* (Siyaset Söylevleri) adlı yapıtları yayımlandı. Edinburgh'da Hukuk Fakültesi kütüphanecisi oldu ve *The History of England* (İngiltere Tarihi) adlı yapıtı üstünde çalıştı. 1763-1766 arasında Fransa'nın İngiltere büyükelçisi Lord Hatford'ın sekreterliğini yapan Hume, Paris'te yaşadı ve entelektüel çevrelere girdi. D'Alambert, Buffon, Diderot, d'Holbach, Helvetius'la tanıştı, Rousseau'yu İngiltere'ye götürdü, ama iki filozof kısa süre sonra bozuştular. Hume 1767'de Londra'da müsteşar yardımcılığı yaptı. 25 Ağustos 1776'da öldü. *Dialogues Concerning Natural Religion* (Doğal Din Üzerine Konuşmalar) adlı yapıtı ölümünden sonra yayımlandı.

Eleştirel ampirizm

Hume'un ampirizmi özellikle eleştireldir ve Berkeley'in övgücü tavrının tam zıddıdır. 18. yüzyılda, 17 yüzyılda geliştirilen metafizik sistemleri yıkmayı amaçlayan ve bunun temellerini oluşturan iki kavramı hedef alan düşünce akımının karşısında yer alır: töz kavramı ve neden kavramı. Locke kartezyen doğuştancılığı eleştirmişti; Berkeley maddi tözün üstesinden gelmişti. Hume ise, Berkeley'in soyut kavram ideleri eleştirisini en uç noktasına kadar götürerek tinsel töz düşüncesine karşı çıkmış ve ruhu reddederek dogmatik olmayan bir tanrıtanımazlığa kadar gitmiştir. Fikirlerimizin psikolojik analizini yapması, özellikle duyulur unsurlardan insandaki entelektüel unsurları çıkarması ve deneyin bilgimizin biricik kaynağı olduğunu söylemesi bakımından Locke'un mirasçısıdır. *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme* adlı yapıtına *Ahlak Konularına DeneySEL Yöntemi Getirme Denemesi* alt-başlığını verirken Newton'ı referans alır. Hume, Newton'ın fizik alanında yaptığı gibi, hipotezlere başvurmadan ve olguların gözlenmesinden hareketle, neredeyse bilimsel bir psikolojinin yolunu açmak ister.

Hume'un hareket noktası klasik, psikolojik bir olguculuk, William James'in dediği gibi "psikolojik bir atomculuk"tur. Söz konusu olan sadece "zihnin algılamaları"ndan ibaret kesin olgulardan hareketle bilişsel yeteneklerin ortaya çıkışını yeniden göstermektir. Bunlar iki çeşittir: bir yanda "duyum, tutku ve heyecan" dediğimiz yok edilmesi mümkün olmayan algıları gösteren izlenimler, öte yandan bunlardan, Hume'un genellikle "belirsiz imgeler" dediği çok küçük yaşam belirtileriyle ayrılan fikirler ya da düşünceler. İde ya da zayıf algı, algının ya da canlı algının kopyasıdır; düşünceler, anılar ve imgelemin ürünleri de bu şekilde nitelenir. Hume'a göre, düşünce ve akıl yürütme, imge oluşturma yeteneklerinden doğar; imgeler daha önce var olan duyum ve duyguları gizleyerek yeniden üretilirler. Dolayısıyla *duyum* izlenimleri ve *düşünce* izlenimleri söz konusudur; düşünce izlenimleri, ruhun yoğunlaşmış olduğu kendi fikirlerinden etkilendiğinde ortaya çıkar. Sonuç olarak Hume

ampirizmi ilkesine göre, bizim bütün düşüncelerimiz, bütün fikirlerimiz deneylerden gelir ve deneylere dayanmalıdır. Hume böylelikle, kaynaklandığı izlenimi araştırarak ve kökeniyle ilgili hiçbir izlenim bulamadığı takdirde onu reddederek zihinde var olan her kavram ya da kategoriyi deneyden geçirme olanağı bulmuş olur. Ruhun izlenimden anladığı, saf duyumsallıktır: renkler, sesler, tatlar, kokular, acılar, zevkler ve *İnsan Anlığı Üzerine Bir Araştırma*'nın II. Kitap'ında dediği gibi "Tutkular", gurur, alçakgönüllülük, istemlerdir.

Maddi tözün reddedilmesi

Oysa filozofların bildik kategorilerini izlenimlerin hakemliğine bıraktığımızda, kuşkudan ilk etkilenecek olan tözdür. Hume'a göre, maddi olsun, tinsel olsun, hiçbir töz herhangi bir izlenimden gelemaz. Kendisinden önceki Berkeley gibi Hume da maddi bir töz ve fizik bir dünya fikrine saldırır; bunlar ona göre duyumları değil duyumların kökenlerini oluşturabilirler. *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*'de bizim dışımızdaki fizik objelerin bağımsız ve sürekli yaşamında spontan inançlarımızın ince bir analizi vardır ("Duyularla İlgili Kuşkuculuk Üzerine"). Onun analizi her algının farklı bir töz olduğu ve dolayısıyla dış ya da sabit herhangi bir tözle özdeş olamayacağı konusunda bir olumlamaya dayanır. Bizde algısal bir birlik ve süreklilik duygusu olmasının nedeni, boşlukları imgelerle doldurmamızdır. Sözgelimi, odadan çıkarken, ateş canlı olmasına rağmen şöminede külden başka bir şey görmememizin nedeni, boşluğu belleğimizizin biriktirdiği imgelerle doldurmamızdır: Sönmekte olan ve birçok kez karşısında durduğumuz bir ateşin başında otururken oluşturmuş olduğumuz imgelerdir bunlar. Ama tüm duyulur objeler konusunda bir süreklilik inancı hayaldir; çünkü dünyaya ait unsurlar algılardır ve algılar ancak algılan-dıkları anda vardır. Objelerin algılanmadıklarında de varlıklarını sürdürdüklerine inanmak belleğe ve bizim tutarlılık gereksinimimize dayanan doğal bir eğilimdir.

Tinsel tözün ve kişisel özdeşliğin reddi

Hume'u anlayabilmek için Berkeley düşüncesini bilmek ve bu bağlamda söz konusu olan dünyanın ve ben'in yapısını oluşturan temel düşünceyi yıkmak gerekir: Bu, Tanrı'dır. Geriye yıkıntılar, her an yıkılabilecek duvar parçaları kalır. Sürekli hareket halinde, farklı algılar yığını (*a heap, a bundle*) ortaya çıkar; bu durumda, ben dediğimiz şey imkânsız bir sentezden ibarettir. Yaşadığımızı sandığımız duygusu, ancak algısal bir eylemle değerlendirilebilir. Burada ben'le ilgili hiçbir sezgi söz konusu değildir; yalnızca, uykuda kesintiler yaşanmaktadır; insan bu sırada bilinçli değildir ve “gerçekten yaşadığını söyleyemez” (*İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*). Kişisel özdeşlik düşseldir. Bizim içimizde bir merkez yoktur, kavranamayan, dalgalı ve değişken, dünyanın hareketi gibi tözsüz ve istikrarsız bir kaleydoskop vardır. Bu şekilde ben'i analitik olarak ayrıştıran Hume, onun çözülmesini sağlar. Bu işlem ona bir tür baş dönmesi ve teorik argümanlarının zayıflığına bağlı bir tatminsizlik yaşattır. İngiliz yorumcu, M. Green'in, *Introduction to Hume* adlı yapıtında üstünde durduğu olgu şudur: Kişisel özdeşliğin reddedilmesi *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*'nin başında yer alsaydı, nedensellik analizi mümkün olmazdı. Eğer “ben” kesintili, süreksiz unsurlar yığınınından ibaretse, bizim nesnelere mal ettiğimiz bu nedensel ilintiyi açıklamak için sıradan çağrışımların düzenlediği izlenimlere ve fikirlere başvurmak istemenin nede-nini anlamak mümkün değildir. Çünkü sürekliliğin olabilmesi için olguları bir araya getiren sürekli bir yinelenmenin geçmişi şimdiye taşınması; süre vektörünü, ben'in ampirik duygulanımlarının zamansal olarak sentezine gerekli ego'nun aşkınlığını yükseltmesi ve indirmesi gerekir. Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*'nin sonundaki “Ek” bölümünde bizim tüm algılarımızı birbirine bağlayan ilinti ilkesini açıklayabilmenin zorluğunu, dolayısıyla kişisel özdeşlik duygusunun “anlık” a “çok katı” geldiğini itiraf eder. Hume *masa* ve *şömine* algılaması konusundaki gibi, algılarımızın kesinlikle farklı olduklarını hatırlattıktan sonra, herhangi bir iç algıyı kendisine yansıtan ben'e

denk düşün hiçbir algı bulamaz. Kendisine, dışarıdan gelen algılar olmaksızın, “ben” hiçtir. Hume, karmaşıklıkla, sözgeli-mi içeriklerine göre bir bilincin aşkınlığını üreten yapılar ve sü-reçler olgusunu, düşünme olanağı veren birdenbire ortaya çık-ma olgusuyla ilgili terimlerle düşünme yerine, her zamanki gi-bi üst’ü alt’la açıklar. Sadece susuzluk ya da açlığa indirgenmiş “bir istiridyenin yaşamından daha aşağı bir yaşama indirgenmiş bir zihin” bir ben’i bastıramaz. Kesinlikle böyledir. Ama insa-nın algıları çok fazla olduğundan, Hume bunların ayrılması il-kesini, kendisine ait olan “zihin farklı mevcudiyetler arasındaki gerçek bir ilintiyi algılayamaz” düşüncesiyle nasıl uzlaştırabile-ceğini bilemez. Ben’in, sözcüğün gerçek anlamında bir *birlik* ya da basit bir töz olmadığını göstermek isteyen, karmaşıklığı ba-sit unsurlarına ayıran, bununla birlikte canlı sentez duygusuna ulaşamayan analitik yönteminin kurbanı olan Hume geri adım atar. “*Kişisel özdeşlik* sorununu daha yakından yeniden irdele-diğimde bir labirentte buldum kendimi; itiraf etmem gerekir ki ilk düşüncelerimi nasıl düzeltebileceğimi de, onları nasıl tutar-lı bir hale getirebileceğini de bilemiyorum.”

İnsan, nitelikleri algılasa da kendisinde nitelik yoktur. Hu-me, böylece “ben’in kurtarılmasının mümkün olmadığını” söy-leyen Ernst Mach’ın entegral olguculuğunu öncelemiş olur.

Akıl ve tutkular

17 yüzyıl düşünürlerine göre, ruhun “doğası” “düşünce”dedir, tasarımdadır, açık seçik fikirdedir; onu tutkularla kavramak ve belirlemek mümkün değildir. Bedenle birleşmiş olması nede-niyle, arzular ve algıladığı içgüdüler gibi karanlık ve karmaşık-tır. Etik bir değere sahip olan, sadece, ruhun aktif bölümünün pasif bölümü üstündeki zaferini sağlayan bu *perturbationes ani-mi’ye* egemen olan eylemdir. Aklın tutkular üstündeki bu zafe-ri, insanın özgürlüğünün işareti ve özüdür. Hume’un eleştirel kuşkuculuğu, klasik düzeni ve daha önce söylediğimiz gibi aşağı ve yukarı düzenini alt üst eder. Ona göre, filozofların insanın en önemli yeteneği olarak yücelttikleri akıl, sonuçta, insanın

psişik yaşamında bütünüyle ikincil bir işleve sahiptir. Akıl, ruhun “alt” tutkularını yönlendirmek şöyle dursun, tersine, ona güç veren duyarlık ve imgelem işbirliğine çağrı yapar. Akıl, bizi neden’den başlayarak temelde belirsizlik olan, mantıkla değerlendirilmesi kesinlikle mümkün olmayan bir indirgeme-çıkar-samaya götüren kör bir içgüdüden başka nedir?

Kökeni kesinlikle psikolojik olan nedenselliğe inanç, kesinlikle evrensel ve gerekli rasyonel ilkelere dayanmaz, tercihlerimizin ve düşüncelerimizin gücünü oluşturan insan doğasının kör itkisine bağlıdır.

Nedensellik ilkesinin eleştirisi

Hume’a göre, “akıl, bizim bir dizi fikri izlememizi sağlayan ruhun harikulade ve karanlık bir içgüdülerinden başka bir şey değildir”, öte yandan, anlık alışkanlık ve çağrışımlarla işleyen “imgelemin genel ve en sürekli özelliklerinin tümüdür” Bununla birlikte, Hume, matematiğin basit bir çağrışım ve alışkanlık gibi düşünölemeyeceğini kabul eder. *Fikir ilişkileri* (rasyonel gerçekler) ve *olgular* (gerçek olgular) konusundaki yargıları birbirinden ayırır. Birinciler mantık ve matematik alanında yer alırlar. Bu durumda mutlak bir kesinliğe ulaşmak mümkündür; çünkü kavramsal bir gerçekliğin tersi mantıksal olarak mümkün değildir. Buna karşılık, bu yargılar amaçlarının gerçekliği konusunda hiçbir işaret vermezler. Olgularla ilgili önermeler konusunda ifadenin zıddı yanlış olabilir, ama mantıksal olarak her zaman mümkündür. Olgularla ilgili önermeler deneye dayanır ve *neden-sonuç* ilişkisi ilkesine göre, fikir çağrışımını yasalarıyla yönlendirilir: “Olgularla ilgili bütün akıl yürütmeler neden-sonuç ilişkisi üstüne kurulmuş gibidir.” Sözgelimi başka bir bilardo topuna doğru yuvarlanan bir bilardo topu göröldüğünde beklenen etki daha önceki deneyimle ilişkilendirilir. Hume’a göre, neden-sonuç ilişkisi objelere özgü bir gereklilik değildir ve dolayısıyla deneyden bağımsız, bütünüyle rasyonel bir biçimde tanınması mümkün olamaz. “Bu nedenle her sonuç, nedeninden ayrı bir olaydır... Gereklilik objeler-

de değil, zihinde yatan bir şeydir.” Aralarında birden çok kez ilinti bulduğumuz A ve B’nin nedensel olarak birbirlerine bağlı olduklarını söyleriz; zira bizim alışkanlıklarımız temelinde A fikri çağrışım olarak B fikrini izler. Ama bu şekilde bir önerme ancak nesnelerin özüne göre değil alışık olduğumuz fikir çağrışımlarına göre formüle edilebilir. Süreçlerin gerçek kökenlerinin ve derin nedeninin bilinmesi, insanlar açısından kesinlikle mümkün değildir.

Rasyonalizmiyle ünlü bir yüzyılda Hume, en meşru ve en açık seçik gözüken işlemler içinde akli sorgulayan ilk filozoftur. İnsan zihni, yapısı gereği, bastırılması mümkün olmayan bir eğilim içindedir: sadece gerçek gözlemlere dayanan inançları açıklayan fikirlerin dikkate alınması, ön planda tutulması. Biz inanç yoluyla (*belief*) basit, öznel bağlantıları nesnel bir gereklilik gibi düşünürüz. Maddi töz düşüncesi, “ben’in psikolojik birliği” inancı bağlamında da, “nedensel gerekliliğe inanç” bağlamında da doğrudur. Tanımak, bilmek, görmekse eğer, biri *neden* olarak adlandırılan ve var olan, öbürü *sonuç* olarak adlandırılan ve var olmayan iki terim arasındaki ilişki görülemez. Yarın güneşin doğacağına inandığımızda, inancı eklediğimiz fiziksel determinizm, determinist süreçlerin özel durumundan başka bir şey değildir. Söz konusu süreçler sayesinde, zihnimiz aynı olguların sürekli yanyanalığının sonucundan ibaret olan bir neden-sonuç zincirlenmesi algılar. Dolayısıyla bilginin kaynağı akıl değil, imgelemdir. Her sonuç, nedeninden ayrı bir olgudur; aralarında gerekli bir bağlantının bulunduğuna inanamamızın nedeni, bunları bir süreklilik, yinelenme ve bitişiklik içinde görmemizdir. İmgesel bağlantıyı direnilmez bir inanç üretme noktasına kadar güçlendiren (sözgelimi güneş yarın doğacaktır çünkü şimdiye kadar her zaman şafağın arkasından gün ağarmıştır) biri dolayımında ötekini algılama (sözgelimi duman ve ateş) alışkanlığı (*custom*) olayların doğasına göre kesin değildir. Hume’un aydınlattığı en önemli paradoklardan biri, tümevarımdır: Olabilirlik dışında tikelden genele gidilemez. Tikelin yinelenmesi, çıkarılacak kurala genellik kazandıramaz. Başka türlü olabilmesi için doğada bir tekbiçimlilik ilke-

sinin olması, “denemediğimiz koşulların denediğimiz koşullara benzemeleri” gerekir. Ama bizim deneyimlerimiz içinde, doğanın bu tekbiçimlilik ilkesine uyduğunu garanti eden bir şey var mıdır? Hayır, geçmişteki deneyimlerimiz ne kadar birbirlerine benzeseler de, bu tekbiçimliliği gelecekte de korumalarına yönelik bir zorunluluk yoktur. Oysa doğanın tekbiçimliliği ilkesi bizim tümevarımlarımızın, kestirimlerimizin, gördüklerimizin nedenlerini ve çıkardığımız sonuçları arama eğilimimizin tek doğrulamasıdır. Bu ilke bizim, gelecekteki sonuçlara doğru yönelen eylemimizin ve geçmişe kök salmış bilginimizin temelini oluşturur; ancak bu ilkenin kesinlikle gerçek bir şeye denk düştüğü konusunda bir kanıt yoktur! Her halükârda, Hume’a göre, bilimsel ya da felsefi aklın analitik ya da açıklayıcı bir rolü vardır, ama hiçbir biçimde sentetik değildir ve bilgi yaratamaz. Hume’un Tanrının varlığıyla ilişkili tüm *a priori* akıl yürütmeleri reddetmesinin nedenini özellikle bu akıl vizyonu içinde aramak gerekir.

Din eleştirisi

Hume’un savunduğu nedensellik eleştirisi, Aydınlanma adına saf ve basit bir fantazmagori gibi gördükleri pozitif dinleri sembolik araçlarının dışına atmak isteyen birçok filozofun yapmak istediği şeyi, dini rasyonel biçimde kurmakla ilişkili bütün girişimleri yok eder. Her dinin kaynağında korku duygusu yatar. Dinsel düşüncelerin doğuşunu düşündüğümüzde hiçbir nesnel içerik, hiçbir yüce anlam, hiçbir spekülatif içerik, hiçbir özgün etik içerik bulamayız. Dinin ne rasyonel ne etik temeli vardır; varlık nedeni bütünüyle ve sadece antropolojik özellikler taşır. *Dinin Doğal Tarihi* adlı yapıtında, dinsel olguya, insan doğasını irdeleme iddiasında olan deneysel felsefenin ilkelerini uygular. Tanrı düşüncesini ilk kez ortaya çıkaran, bu düşünceyi temellendiren ya da doğrulayan, sonsuz bir Bilgelik olarak algılanan Varlık ve dünyanın düzeni ilkeleri üstüne spekülasyon ya da derin düşünce değildir. İnsanlar içgüdülerine ve tutkularına bağlanmışlar ve ilk başta umut ve korkuyla inanca yönel-

miş ve sarılmışlardır. İnancı besleyen, düşünce ya da ahlaki irade değil, tutku ve imgelemdir. Hume bunları hiyerarşize etmeyi kabul etmez: Farklı dogmalarıyla düzensizliği yok etmek isteyen Hristiyanlık gibi, kendilerini “üstün” olarak niteleyen, tümüyle tinsel dinler ya da onların rasyonalist, tektanrılı versiyonları için de aynı şey söz konusudur. Hume, bu bağlamda çağının düşünürlerinin çoğuyla hemfikirdir. Ama doğal dine ya da tanrıcılığa aynı kuşkucu eleştiriye getirmesiyle onlardan ayrılır. Sözgelimi *Doğal Din Üstüne Diyaloglar*’ın temel tezi, “boş inançlı” din ile “felsefi” dinin, aynı tutkusal inancın iki biçiminden başka bir şey olmadığıdır. Kesinlikle akla dayalı bir din olmayan ve pozitif dinin getirdiği boş inancı eleştirdiğine inanan teizm, sadece, başka bir dinsel inancın yerini alan ve aşıldığını sanarak yarılan bir dinsel inançtan başka bir şey değildir. Basit, felsefi bir düştten ibarettir.

İnanç ve akıl arasında geleneksel bağın kopması

Ontolojik bir güven olan inanca (*faith*) karşılık, gelenek inancı (*belief*) dogmalarla ve önemli kurucu metinlerle aydınlatma amacını güdüyordu. Ruhun kırılğan ve karmaşık biçimde gelişmesi, yeteneklerin çeşitlenmesi üstünde duran bir antropolojiye dayanıyordu ve inançlı yürekten, öncelikle olgunlaşmamış akıl aracılığıyla kesinlikle kavranamayan inançları algılamasını (“anlamak için inan”) istiyor, ama bir yandan da böylelikle dil yani kültür içinde öğrenmenin, aklın yorumlama çabasının (“inanmak için anla”) bir dış aydınlatma çalışmasının temeli ve yollarını gösteriyordu. Bu antropoloji, insanı, işlevlerden (duyumsal, duygusal, tinsel, rasyonel) oluşan karmaşık bir yapı gibi algılıyordu ve bu yapı her insanda aynı yasalara ve aynı ritimlere tâbî değildi, ama geliştirmekte olan insanın global eğitimi mümkün olabilecek en uyumlu entegrasyona doğru gitmeliydi ve “tanrısal lütf” bu entegrasyonla doğayı da tamamlamalıydı. (“Tanrı lütfu”ndan anlaşılması gereken, –farklı tanımlamalarının ötesinde– kimi zaman beklenmedik ve umulmadık biçimde insana, bir çeşit çok biçimli kaos içinde bulu-

nan ve onu huzurundan ve içindeki neşeden yoksun bırakan bütün yeteneklerini veren ruhun derin birliğinin gücüdür.) Bu, hem bütünleyici hem düzenleyici psişik merkezin, ampirik işlevlerini aşan varlığının postulatını oluşturuyordu: kişisel birliğin ve özdeşliğin güvencesi olan ruh. Hume, doğal olarak, 17. yüzyıla kadar doğa ve tanrı lütfu ilişkileri üstüne yürütülen tartışmaları, bu sözcüklerle belirtilen karmaşık süreçleri belirleyen bir geç Antikiteden miras kalan bu vizyonun zıddı bir yerdedir. Hume’da bunların hiçbirisi yoktur; onda söz konusu olan tam bir modernitedir. İnancın hiçbir spekülatif işlevi yoktur. Daima ilgili, kördür; yaşamsal gerekliliklerden yararlanır; her türlü ontolojik merkezden yoksun, dağılmış bir “ben”in pratik yararlarını kullanır. Her dinsel inanç, yüzyılın filozoflarının ve bilgelerinin doğal dini gibi saf olsa da, akılsız bir inançtır. Böyle bir boş inanç nasıl yorumlanacaktır? Hegel, Aydınlanma’nın bu saf körlüğüne çok üzülecektir.

Ahlak ve politika

Antikite’den gelen klasik düşüncede akıl, arzular kadar, karanlık tutkuları ve ruh ve beden birleşmesinden doğan içgüdüleri de bastırıyordu. Böylece sadece ruhun aktif bölümünün pasif bölümüne üstünlüğünü, insanın özgürlüğünün işareti ve özü olan aklın tutkulara üstünlüğünü ve dolayısıyla insanın yüceliğini sağlayan bu *perturbationes animi*’leri egemen kılan eylemin etik bir değeri vardı. Hume aklın hegemonya karşısındaki iddiasını reddeder. Bu nedenle Hume’a göre cüzi irade bütünüyle hayalîdir. İrademizin tutkusal gerekçelerle dolu olması anlamında “nedenli”yiz, ama zorlama altında değiliz. Akıl, duyulur amaçlara ulaşmak için elimizde bulunan araçların kanıtı, bizi etkileyebilecek amaçlar arasındaki bağlantının keşfedilmesidir. “Tutkularının kölesi” olan hiçbir zaman tek başına “bir eylem yapamaz ya da bir irade oluşturamaz” ve bunları bastıramaz, herhangi bir tutkuyu ya da heyecanı engelleyemez. Ama ben-cilce bir tatmin arayışı, bizi, iyiliğe karşı sempati hissetme yeteneğinden yoksun bırakamaz. Bir anlamda bu duyguları tarafsız

bir biçimde genelleştirmek için, kendi özel durumumuza göre hissettiğimiz duyguları “düzeltebilme” olanağı veren bir “insanlık duygusu” hissederiz. Dolayısıyla Hume alışkanlık, imgelem, eğitim ve politika sanatının destek olduğu, *sempati*’ye dayalı bir ahlak anlayışının varlığını kabul eder. Bu ahlak duygusunun kaynağı, bilmediğimiz doğamızın yapısını oluşturan *frame*’dedir. Onu doğrulayamayız, keşfederiz.

Hume’un siyasal düşüncesi, antropolojisine bağlıdır. Hume’un insanı, ampirik olgusallığı içinde zaaf ve gereksinimin “ucube birlikteliği”ni gösteren bireysel varlık olarak kavranır (*İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*). Zayıf olan insan kendine yeterli değildir ve kendini korumak ve geliştirmek için topluma güvenmek zorundadır. Bununla birlikte, kendisi ve yakınları için mal mülk edinmeye yönelik, doymak bilmez tutku sosyal çatışmaya neden olduğundan, hukuksal ve siyasal sözleşme ve adalet ilkeleri olan entelektüel ve ahlaksal sözleşmeler gereklidir. Hume’a göre, doğruluk düşüncesinin, sadece maddi ihtiyaç içinde olan birinin kabul edildiği bir sistemde ampirik gerekçelerden doğan özel ve öznel bir içeriği vardır. Bu, insan doğasından gelmez (dolayısıyla başkasının malına saygılı olmak doğal değildir), pozitif hukuk olan yararlı bir kombinezondan (bu mülkiyeti hukuksal olarak güvence altına alan) gelir. Doğru eylem, yasanın yerine getirilmesini istediği eylemdir. “Doğru” fikri yapay olarak buradan doğmuştur ve bütünüyle tasarlanan yasalara, devlet denen başka bir sözleşmeden çıkmış olan kurulu düzene göre çalışır. Devlet kurumu sözleşmeye dayansa da, Hume’a göre, karşılıklı sözleşme söz konusu değildir. Sözleşme “insanlar arasında, araya bir vaadin girmediği” (*İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*) bir anlaşmadır ve “bir kayığın küreklerini çeken iki kişinin işbirliğine benzer” Hume’a göre, iktidar fiilidir ve hukuksal bir temeli yoktur; daima kuvvete dayanılarak ele geçirilir. Hume “mülkiyet eşittir hak” formülünü yineler: Egemenliği elinde bulunduranın meşruiyeti eskiliğinden gelir. Bu nedenle Hume, Rousseau’yu, ama özellikle de toplumların bireyler arasındaki özgür anlaşmaya göre kurulduğunu söyleyen Locke’un toplum sözleşmesi öğretisini

eleştirir. Otoritenin gerçek temeli ya halkın itaat alışkanlığıdır ya da kendi iradesini başkalarına empoze edebilen bir azınlığın veya tek bir kişinin üstün yeteneğidir. Bu bağlamda 17. yüzyıl-da İngiltere'yi sarsan olayları düşünmek yeterlidir. Siyasal itaa-tin sosyal yararlarının tanınması bu durumu açıklamaya yeter. Dolayısıyla Hume, bu ampirizm adına, halkın direniş hakkına “bir zorbalık ya da vahşi bir baskı durumunda” istisnai bir meş-ruiyet tanısa da, aslında onu yoksayar.

Melankoliden karışık kuşkuculuğa

Bilgi iddiamızı yok ederken varlığı öznel olgusalılıklar, bilimin nedensellik ilkesiyle abartılı bir biçimde birleştirdiği kesinti-li izlenimler halinde dağıtan bu felsefenin bir bilançosu çıkarıldığında, yaratıcısının çektiği sıkıntıyı anlamak mümkündür. Bu bağlamda dogmatizm bütünüyle yok edilmiştir; bizim dışı-mızda hiçbir şey yoktur, en azından bildiğimiz kadarıyla. Bi-zim üstümüzde hiçbir şey yoktur; Tanrı fikri kör bir kavram-dır. Ama içimizde olguların sürekli gidiş-gelişi içinde kendisiy-le aynı kalmaya direnen hiçbir şey yoktur. Bir iç pusulanın var-lığına inanmak insan fantezisinin öteki masallarını hiçlik için-de boşluğa götürecektir.

Olayların bu vizyonu içinde zevki kavramak kesinlikle zor olsa bile, bu tür bir bilgeliğe yer var mıdır? Çünkü gerçek, öz-nenin benzettiği nedensellikten doğrulanmamış bir biçimde yararlanma yoluyla tutarlı inanç gibi gözüken bir görünüşse, yaşam, gerçekliğin de gerçeğin de kavranamayacağı bir rüya-dan başka bir şey değildir. Öte yandan bu yağma ve tahribat-tan sonra, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*'nin birinci kitabı-nı bitirirken Hume'u saran bu felsefi hüznün de anlaşılma-ktadır. Kayalara çarpmamak için manevra yapan ve birçok kaza-dan kurtulan ama fırtınalardan zarar gören ve su alan gemisiy-le bütün dünyayı dolaşma hırsıyla yoluna devam eden denizci gibi, kısıtlı yetenekleri yüzünden umutsuzluğa düşer ve muaz-zam bir okyanusa meydan okumaktansa tosladığı boş bir kaya-lıkta ölümü beklemenin daha doğru olup olmadığını sorar ken-

di kendine. Hume, özellikle kendisine yöneltilen eleştirilerin her alanda yol açtığı kısırlıktan ürktüğünü itiraf eder. Metafizikçiler, mantıkçılar, matematikçiler, ilahiyatçılar başta olmak üzere, herkes tarafından terk edildiğini hisseder, oysa düşünce dünyasında şöhret olmak için yanıp tutuşmaktadır ve başkaları tarafından tanınmaya ihtiyacı vardır. “Bütün dünya bana karşı, beni eleştirmek amacıyla birleşmiş. Fakat benim zayıf noktam da şu ki başkalarının desteği ve onayı olmazsa bütün fikirlerimin içi boşalıyor.” Bununla birlikte, aklın dağıtmakta yetersiz kaldığı “bulutları kovma” konusunda doğa ona yardımcıydı. “Doğa beni bu felsefi melankoliden ve bu sayıklamalardan kurtarıyor... Yemek yiyorum, tavla oynuyorum, sohbet ediyorum ve dostlarımla eğleniyorum.” Böylece monden eğlenceler felsefi etkinliği ele geçiren umutsuzluğu giderir. Akıl jimnastiği dünyanın çılgınlığına ilaç değildir artık; onu şaşırtan budur ve vardığı umutsuz sonuçlardan, belirsiz ama eğlenceli bir dünyaya dönerek teselli bulur.

“Aşırı” bir kuşkuculuğun yıkıcılığının bilincinde olan Hume, davranışlarını kesinleyemeyen “insanların tuhaflıklarını göstermeye” yönelik yöntemsel bir yol bulunduğunu hatırlatır. Ve “felsefi kuşkuculuğun farklılaşmamış kuşkusunu sağduyu ve düşünce aracılığıyla” düzelteren “daha *karışık* bir kuşkuculuk”tan yana tavır alır. Hume’u izlemek, ancak, kendilerini başkalarının argümanlarına hapseden, onun anlaşılmayan metinlerini anlamış olma iddiasıyla kesin bir gerçeklik iddiasında olan, böylelikle sahip olduklarını iddia ettikleri gerçeği yozlaşmış insanların ikiyüzlülüğü haline getiren hatta kendilerini haykırdıkları gerçeklerin tahrif edicileri durumuna düşüren “dogmatik düşünürler”e bir alçakgönüllülük, temkinli davranma dersi verdiğinde mümkündür. Hume “genel olarak kuşkunun, temkinliliğin, alçakgönüllülüğün bir sınırı olduğunu söylerken ve bunları, her türlü araştırma ve kararda doğru düşünen insanın kesinlikle unutmaması gerektiğini belirtirken” (*Ahlak İlkeleri Üzerine Bir Araştırma*) müthiş bir düşünürdür. Böylece, karşıtlarının felsefi kuşkuculardan ısrarla istedikleri “kendi kuşkusuyla kuşkulanma”yı yerine getirmiş olur. “Kimi

zaman emin olduğumuzdan kesinlikle emin olmadığımız olur” der. “Bütün yerleşik düşünceleri terk ederek gerçeğe doğru yol aldığımdan emin olabilir miyim? Bunu bilebileceğim bir ölçüt var mı elimde?” Ama *Ahlak İlkeleri Üzerine Bir Araştırma*’nın sonunda şunları yazan da Hume’dur: “Bu ilkelere inanarak kütüphanelere gittiğimizde neleri yıkmamız gerekiyor? Elimize bir ilahiyat ya da skolastik metafizik cildi aldığımızda soruyoruz: İçinde nicelik ya da sayı üstüne soyut düşünceler var mı? Hayır. Olgü ve varlık sorunları üstüne deneysel akıl yürütme-ler içeriyor mu? Hayır. O zaman atın ateşe onları, çünkü safsa-ta ve hayalden başka bir şey yok içlerinde!”

Sonuç

Kendimizle ilgili olarak temkini asla elden bırakmamamız gerekir. Mirasımızı oluşturan bütün düşünceler arasında David Hume’un düşüncesi özellikle önemlidir, çünkü bizi, kendimizle ve sürekli radikalleşen “Avrupa vicdanının bunalımı”yla ilgili olarak aydınlatır. Hermann Broch’un, ben’in dağılmasıyla bağlantılı olan bu bunalımın en tehlikeli işareti gibi gördüğü “değerlerin boşluğu” (*Wert-Vakuum*), paradoksal bir biçimde tüm bireysellik iddialarından yoksun bir bireycilik doğuracaktır. Ama “büyük metafizik idolleri” yok etmekle gururlanan bozulmuş bir hümanite, endişe verici gözükmeyen başka metafizik idolleri yaratmaktan uzak değildir... Ayrıca anormalleştiklerinden, varlık nedenleri olan, bütünü oluşturan yapıdan bütüne göre ayrı düştüklerinden dolayı genellikle tanınmayan “dağılmış bireyler” (Musil) içinde yok edilen (bastırılmış) bir dönüş de söz konusudur. Ama insanlık daima harabelerle dolu bir yerde, bilinçli yıkımlardan ya da ince yapı söküm-lerden sonra kendisini yeniden inşa etmez mi? Ne olursa olsun, Hume insandan gelen şeye parmak basmıştır.

Hume'un Yapıtları

- Traité de la nature humaine*, 2 c. Aubier Montaigne, çev. André-Louis Leroy, y.b. 1962.
- Abrégé du Traité de la nature humaine*, sunuş Didier Deleule, Paris, Aubier Montaigne, 1971.
- Enquête sur l'entendement humain*, çev. giriş d'André-Louis Leroy, Aubier-Montaigne, 1969.
- Enquête sur les principes de la morale, Les Quatre Philosophes*, çev. André Leroy, Aubier-Montaigne, 1947.
- Histoire naturelle de la religion, autres essais sur la religion*, çev. Michel Malherbe, Vrin, 1989.
- Dialogues sur la religion naturelle*, çev. Michel Malherbe, Vrin, 1987.
- Essais politiques*, sunuş Raymond Polin, Vrin, 1972.
- Essais esthétiques*, 2 c. çev. Renée Bouveresse, Vrin, 1973-1974.
- Lettre d'un gentilhomme à son ami d'Édimbourg*, Belles Lettres.

Hume Hakkındaki Çalışmalar

- N.K. Smith, *The Philosophy of David Hume: a critical study of its origins and central doctrines*, Londra, 1941.
- André-Louis Leroy, *David Hume*, PUF, Paris, 1953.
- André-Louis Leroy, *La Critique et la religion chez David Hume*, Paris, 1930.
- Jean Pucelle, *Hume ou l'ambiguïté*, Seghers.
- G. Deleuze, *Empirisme et subjectivités; Essai sur la nature humaine selon Hume*, PUF, 1953.
- Michel Malherbe, *La Philosophie empiriste de David Hume*, 1984, 2. b.
- A.y., *Kant ou Hume, ou la raison et le sensible*, Vrin, 1980.
- A.y., *Qu'est-ce que la causalité? Hume et Kant*, Vrin, 1994.
- Didier Deleule, *Hume et la naissance du libéralisme économique*, Aubier, 1979.
- François Chirpaz, *Hume et le procès de la métaphysique*, Beauchesne, 1989.
- Yves Michaud, *Hume et la fin de la philosophie*, PUF, 1984.
- G. Vlachos, *Essai sur la politique de Hume*, Atina, 1955.
- J.-P. Cléro, *La Philosophie des passions chez David Hume*, Klincksieck, 1985.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

Alman Felsefesi

Jacqueline Russ
Alexis Philonenko
Bernard Bourgeois

Burada incelenen Alman idealizmi düşünürleri, bir düşünce devrimi gerçekleştirmişlerdir. Alman idealizminin kökleri Descartes ve Rousseau'ya uzanır (bkz. *La Philosophie allemande classique*, Que sais-je?, PUF).

Kantçı Eleştiri'yle birlikte, mutlak varlığı algılamayan ama deneye gerçeklik kazandıran aklın gerekliliği ortaya çıkmıştır. Kant aklın zaferini teorik düzleme ve aynı zamanda, özellikle pratik düzleme yerleştirmiştir. Obje bundan böyle özne ve akıl çevresinde gelişecektir (teorik, pratik).

Fichte, Schelling ve Hegel, bilgi ve pratiği objeye tâbî kılma konusundaki Kantçı reddedişi miras almışlardır. Kant objenin özne tarafından oluşturulduğu "idealist" bir akım doğurmuştur.

Bununla birlikte Fichte, Schelling ve Hegel'in Alman idealizmi'ni özel koşulları içinde ele almak gerekir: Bu Kant sonrası felsefelerin ortak özellikleri, objenin *a priori* yapısını tamamlamaya çalışmak, Kant'ın fenomen-numen karşıtlığını tartışmaya açmaktır. Özellikle Hegel'de, bilgi, mutlaklığı içinde kavranır.

Alman felsefesinin babası, sistem fikriyle en büyük Alman düşünürleri olan Kant'ı, Fichte'yi, Schelling'i ve hiç şüphesiz Hegel'i etkilemiş olan Wolff'tur. Bu düşünürlerin karşılaştıkları problemlerin özellikle farklı olduğu ve Schelling'den Hegel'e (en dikenli sorunları ele alan filozoflar) çoğu zaman çözümlerin süreklilik arz ettiği keşfedilmiştir.

Kantçı araştırma

Aşkınlık sorunsalına giriş

Her şey Kant ve ünlü yapıtı *Kritik der reinen Vernunft*'la (*Saf Aklın Eleştirisi*) başlar. Ona göre, anlaşılabilmesi için bir yüzyıl geçmesi gerekecektir. Karşıt-anlamlar değerlendirildiğinde haklı olduğu söylenebilir. *Saf Aklın Eleştirisi*'nde (1. basım 1782) aşkın bir felsefeye başlamıştır; bu felsefede insan zihninin önemli işlemlerinin olabilirlik koşulları –ya da özler- keşfedilmeye çalışılmış ve “Neyi bilebilirim?” sorusuna cevap aranmış, bu bağlamda *a priori* sentetik yargıların (bu gerekli ve tümel yargılarda özne içindeki analitik yargılarda olduğu gibi yüklem bulunmaz) mümkün olup olmadıkları ve

hangi koşullarda mümkün olabilecekleri araştırılır. Matematik bilimlerin ve Newton fiziğinin değerini göstermiş ve basit bir biçimde duyuların algılamasında bulunan olguları (zamanın akışı=duyuların verdiği imgelerin alışkanlıkla birleştirilmesi) ve matematik anlayışa bağlı olguları (yoğunlaştırılmış büyüklük ve zaman düzeni=diferansiyel hesabı) büyük bir özen ve dikkatle birbirlerinden ayırmıştır. Öte yandan, Kant'ın yapıtlarında aşkın diyalektiğe ayrılmış bölümlerde insan aklının (sınırlı) ruhun (Ben) ölümsüzlüğünü kanıtlama, sözgelimi dünyada determinizm ve özgürlük (Dünya) arasındaki açık çelişkiyi çözme, nihayet Tanrının (Yüce varlık) varlığını kanıtlama konusundaki yetersizliği gösterilmiştir. Bu sonuçlar bilgi objelerinin olasılık koşullarının, yani bunları oluşturabilecek yöntemlerin araştırılmasıyla ilgili kesin ve ayrıntılı çalışmalarla alınmıştır.

Copernicus devrimi

Ama bu alanda ünlü olmasına rağmen, Kant, Copernicus devrimine benzettiği araştırmasının anlamı konusunda kendisini iyi ifade edememişti. Özetle şöyle diyordu: Şimdiye kadar bilginin temelini göstermeye çalıştılar ve özneyi objelerin çevresinde dolaştırdılar; tıpkı Ptolemaios hipotezinde, dünyayı merkez kabul ederek gezegenlerin yörüngesinde bir düzen oluşturma çabası gösterilmesi gibi. Bilindiği gibi, Copernicus yıldızların yörüngesi problemini basitleştirmiş ve merkez olarak güneşi almıştır. Kant, objeleri özne çevresinde dolaştırırken Copernicus'u taklit ettiğini söylüyordu. Onun yapıtlarının bu şekilde okunması (her zaman bu eğitim verilmiştir) çifte bir olumsuzluk getirir. Özne fikri basit bir eğretileme içinde çok kötü tanımlanmıştır ve birçok kimse İngiliz filozof Locke'un tanımladığı psikolojik bir öznenin söz konusu olduğuna inanmıştır. Ünlü filozof ve Kant yorumcusu S. Maimon, nokta dünya ile nokta özne ilişkisinin belirlenmesi gerektiğini düşünür. Bütün öğretisi, nesneleri idelere dönüştüren *öznel bir idealizm* gibi anlaşılmıştır. Sözgelimi Victor Cousin, Kantçılıkta nesne-

lerin tasarımlardan ibaret olduğunu ve dünyanın da sadece zihnimizde var olduğunu söyler. Bu düşünce kesinlikle saçmadır. Bununla birlikte, Kant'ın öğretisi konusunda genel kabul gören düşünce budur. Gene Victor Cousin'e göre, Fichte –ve mutlak Ben'i–, özellikle Ben, Dünya ve Tanrı konularına değinerek metafiziğin iddialarını yok ederken, bilgiyi ortadan kaldırıp yerine inancı getirdiğini düşünen Kant'ın *kuşkuculuğunu* uç noktaya taşımaktan başka bir şey yapmamıştır. Ama Kant'ın düşündüğü *özne*, fizyolojik olarak belirlenmiş ampirik birey değil (Victor Cousin bu bağlamda haklı olabilir), *bilimin kendisidir*. Bu bilim sayesinde, onun çevresindeki objelere ulaşabiliriz; çünkü bunlar belirli yapıları içinde bizim uyguladığımız *yöntemlerle* oluşmuşlardır. Kant, çok daha isabetli bir teşhisle, *Kritik* adlı yapıtın bir “yöntem çalışması” olduğunu söyler. Geometri buna bir örnektir. Bir yöntemi ya da bir olabilirlik koşulu vardır ve bu uzamın tasarımıdır (*Vorstellung*); bunun çözümlemesi deneyden gelmese de onu belirlediği için ve duyumların bize başka bir yerden gelmiş olabileceklerini gösterebileceğinden, duyarlılığın *a priori* biçimi olduğunu gösterir. Geometrinin konusu bu olasılık koşuluna ya da *yönteme* bağlıdır. Bu fikir kavrandığına, Copernicus devriminin bilimsel amacın kavranmasını sağlayan yöntemlerin gösterilmesi anlamına geldiği anlaşıldığına göre aşkın boyuta girilmiştir.

Felsefe yapan özne

Ama bu, ikinci büyük hataya düşmeyi önler. Kantçı “kritik” yorumlarında olabilirliğin aşkın koşullarını (ya da özleri) sergileyen felsefi öznenin konumunun belirlenmesi gibi bir amaç söz konusu değildir. Sıradan okumalarda, onun tavır ve tutumunun kesinlikle problemlerle ilgili olmadığı izlenimi uyarır. Sonuç olarak Copernicus devrimi aynı zamanda felsefe yapan özneyle ilgili değilmişçesine objesi çevresinde el yordamıyla ilerler. Gerekli sabır gösterilemeyince, bilimin temel yöntemlerinin sadece fantezilerinden kaynaklandığı, böylelikle birinci düzlemde öznenin obje çevresinde döndüğünün söylenmesi

gibi bilimin de boşuna döndüğü sanılır. Ama felsefe yapan öznenin bir yöntemi ve bir amacı vardır. Yöntemi, bilimin belirleyici dönemlerini fizyolojik olarak ortaya çıkarmak değil, bunları *betimlemek*'tir. Bunlar, bilimin özlerini ortaya çıkaran aşkın bir fenomenoloji ya da bilimsel yargıyı veya sentetik *a priori*'yi mümkün kılan kategorilerdir. Dolayısıyla Kant'ta bilgi sorusunun formülasyonu söz konusu olur: Sentetik *a priori* yargılar nasıl mümkündür? Tanım olarak, felsefe yapan özne önce matematiği, sonra Newton fiziğini ve nihayet metafiziği irdeler. Olabilirlik koşulları (zaman ve mekân) aşkın Estetiği oluşturan matematikteki sentetik yargılarla buluşur. Bu düzlemde filozof amacına ulaşamaz. Bu amaç şudur: Saf betimleme yöntemiyle aklın kendisini düşünmesi ve kavraması gerekir *ya da felsefe yapan öznenin aklın kendisi olması* gerekir. Bununla birlikte, bu sadece duyarlığın saf biçimleriyle ilgili olan aşkın Estetik düzleminde mümkün değildir. Bu durumda duygulanımların kaynağı olarak kendinde bir şey gösterilecektir ve bu şey, dışarıdan ve aşkın bir biçimde zaman ve mekânda verilmiş olguları, görelî duruma getirerek sınırlandıracaktır. Bu bakış açısı (filozofun neredeyse akla dışarıdan baktığı) genellikle Kantçılığın tanımlandığı bakış açısidir. Kökünden yetersizdir.

Ama derinleştirilmesi gerekir. Çözümlemelerini sürdüren Kant, fiziğin ilkelerini, daha doğrusu kategorileri, sözelimi neden ve sonucu gösterir ve bunların sayısını on iki olarak belirler. Burada dikkate alınması gereken birçok nokta vardır. Bir yanda sezgisiz (zaman) kategoriler (neden) boş olduğuna göre ve kavramsız (neden) sezgiler kör olduğuna göre, kategoriler ve sezgiler arasındaki bağlantıyı göstermek söz konusudur; bu, *Aşkın tümdengelim*'in konusudur. Öte yandan bu bağlantı içinde, anlık, duyarlığı eklemek şöyle dursun, çifte sınır getirir ve bir yandan bütün düşüncelerin nasıl aşkın bir objeyle=X ve bütün düşüncelere eşlik etmesi gereken *düşünüyorum*'la ilişkili olduğunu, öte yandan da *anlığın kendisinin duyarlığın iddialarını sınırlandırışını* göstermesi gerekir. Kendinde nesnenin aşkınlığının yerini felsefe yapan öznenin değil aklın kendisinin getirdiği aşkın objenin=X içkinliği alır; daha doğrusu felsefe yapan

özne aklın kendisi (anlık olarak) olur ve aşkın objenin= X her düşüncenin referans noktası olması ölçüsünde *kendinde nesne olarak olası deney ilkesi*'dir. Bu da, düşüncelerin ilişkili olmaları gereken öteki kutup olan *düşünüyorum*'a dönüşebilir. İçselleşen kendinde nesne anlık için *numen* olur ve aklın sınırları (dışarıdan konan) kalkar ve bunun yerine içkin biçimde kendisinin koyduğu sınırlar gelir. Buna karşılık matematik fizik, kavramlar ve sezgiler bağlantısı içinde kendisini büyük bir yoğunlukla sonsuz küçük hesabı üstünde kurarak meşruiyetini keşfeder. Böylelikle sonsuz, matematik ve fizik düşüncesiyle yönlendirilen akıl, metafizik (ben, dünya ve Tanrı) incelemelerine girer ve bu bağlamda organon olarak genel mantıktan yararlanır. Söylemin eleştirel incelemesiyle sınırlanan genel mantık çok değerlidir; sözgelimi çelişkilerin çözülmesini sağlar. Ama sadece eleştirel değil, temel olarak yararlanıldığında yapılarında *zaman fikri*'ni ıskaladığından *diyalektik* olur ve boş fikirlerle ilgilenir. Bu durumda *görünüş mantığı* ya da *aşkın diyalektik* zorunlu olarak, daha önce elde edilmiş ve *gerçeğin mantığı*'ni oluşturan sonuçları izler. Ruhun tözselliğiyle (ölümsüzlüğü düşüncesine ulaştıran) ilgili akıl yürütmelerimizin uydurma olduğunu gösterir ve yoğun biçimini "*Esse est percipi*" aksiyomuna dayanan Berkeley sisteminin oluşturduğu bir idealizm eleştirisi yapar. Daha sonra dünyanın sonsuzluğu ve sonluluğu, süreklilik ve kompozisyon, determinizm ve özgürlük karşıtlığı, dünyanın bağımlılığı ya da bağımsızlığı üstüne akıl yürütmelerimizin (tezler ve antitezler biçiminde sergilenen) yanlış olduğunu kanıtlar ve nedenini de zaman kavramının doğru biçimde geliştirilmemiş olmasına bağlar... Ya zamanı bütünüyle öznel bir ide yapmışızdır (aşkın *ideal* bir kavram olarak algılayacağımıza) ya da aşkın bir *gerçeklik* olarak ortaya koymuşuzdur. Dolayısıyla dünyayla ilişkili metafiziğin belli başlı ilkeleri geliştirilmiştir; buna karşılık kendisini gitgide daha derinlemesine eleştiren akıl, özüne yaklaşır. Ve nihayet rasyonel irdelemesi noktasına ulaşır. Tanrının varlığını kanıtlamaya yönelik üç argüman ortadan kalkar: birincisi ontolojik kanıt (Tanrının özünün, zorunlu olarak özün mükemmelliğini getiren bir

yüklem gibi düşünölen varlığını belirlediği), ikincisi kozmolojik kanıt ve nihayet fiziksel-teolojik kanıt. Bunlar aslında birinci kanıtı içerirler çünkü Tanrı fikrine dayanırlar. Bu eleştiriden iki şey çıkarmak gerekir; bir yanda şu ilke vardır: Varlık bir yüklem değildir. Öte yanda ise Tanrı fikri yer alır. Bununla birlikte, varlığını çıkaramayacağımız Tanrı fikrine *saf aklın ideali* gibi bakabiliriz. *Rasyonel inancı* getirebilecek bu fikirle akıl kendisine ulaşır ve Copernicus devrimini tamamlar: *Sonlu akıl, Tanrı fikridir. Aklın tüm gelişmesini ve kendi içine nüfuz edişini birleştiren aşkın öz budur* ve Kant'ın kuramını özetleyen söz, gayet açıktır: “İnanca yer açmak için bilgiyi yok etmek zorunda kaldım.” Kant bu inancı aklın bir “ihtiyacı” gibi görür ve ona göre aklın *Tanrı ihtiyacı* olduğu söylenebilir. “Neyi bilebilirim?” sorusunun cevabı, Batı geleneğinde akıl kavramının dönüşümüyle bağlantılıdır. Descartes, Tanrı fikri bağlamında aklın ihtiyaç olduğunu hiçbir zaman söylememiştir. Kant felsefesinin Hegelci kritiği de, akli spekülatif gerekliliği içinde kurma çabası olacaktır.

Kant ve eskiler

Kant, anlık düzleminde tanıyan özne yöntemlerini ya da kategorileri (anlığın biçimleri) tanımlamıştır. Kendisine birçok eleştiri getirilmiştir; sözgelimi L. Brunschvicg, kategorinin bir “ön-yargı” olduğunu söylemiştir. Brunschvicg, Kantçılığı skolastik zincirlerinden (kategoriler) kurtarmak ve dolayısıyla sistemin ötesinde sadece eleştirel ide üstünde durmak istemiştir. Ama Kant'ın daha derin bir şeyi gördüğü açıktır; hiç kuşkusuz, modern bilimin Eskilerin biliminden farklı olduğunu bilmektedir (hatta bu, yoğunlaştırılmış büyüklük teorisinin önemli bir temasıdır). Birincisi işlev dolayısıyla zaman düşüncesi üstüne, ikincisi ise uzamın kesin bir rol oynadığı *töz düşüncesi* (Platon'un *Menon*'u buna örnek gösterelebilir) üstüne kurulmuştur. Bununla birlikte, bu farklılığı saptayan Kant, saf anlık yöntemlerini sınıflandırırken Eskilerin ve bizim önemli düşüncelerimizin türdeşliğini ortaya çıkarmaktan başka bir şey yap-

mamıştır. Burada düşünülmesi gereken bir olgu vardır. Eskiler ve biz arasında bir diyalog mümkündür; zira Yunanların bilimleri konusunda çalışan uzmanlar mevcuttur. Bugünün bilimi, Eskilerin bilimini yadsımak şöyle dursun, onu kuşatır; sözgelimi diferansiyel hesap *Philebos* sorunsalını daha iyi kavrama olanağı verir. İnsan zihni bağlantısız ve ilintisiz bir fikirler yığını değildir; bir yöntem çalışması olan *Saf Aklın Eleştirisi* de felsefe tarihi için güven veren bir rehberdir. Ama bunun da ötesinde, bu yapıtın getirdiği bilgiler doğrultusunda Yunan mucizesi denen şeyi, yani akıl yürütmeyle, Kant'ın bütün düşüncüyü özetlediğini söylediği şeyle ilgilenen presokratiklerde aklın ortaya çıkışını aydınlatma konusunda işimize yarar. *Saf Aklın Eleştirisi*, geçmişle ilişkisiyle ender olarak üstünde durulan çarpıcı bir boyut kazanır.

Sentez ve sistem: Gerçeğin yapıları

Saf Aklın Eleştirisi gerçeklik konusunda tam olarak neyi göstermişti? Bunu kavramak için ilişki üstünde yoğunlaşmak yeterlidir. *Belli başlı yöntemlerin*, bütün varlıklar için geçerli olanların uygulanabilir oldukları kanıtlanmıştı. Aşkın tematizmin anlamı budur. Sözgelimi, cisimlerin düşmesi yoğunlaştırılmış büyüklük teorisi içinde yer alıyordu. Dolayısıyla bu yöntemlerden çıkan sonuca göre varlıklar *sentez'e* tâbîydi. Dolayısıyla sentez sadece gerçeğin evrensel yasalara göre zihinle kavranmasıyla ilişkilidir ve bulunduğumuz düzeyde eleştirelilik sentezin evrenselliğini aşmaz. Bununla birlikte bu şekilde her şey çözülmüş olmaz. Cisimlerin düşmesi yasasında bir abanoz ağacı ya da bir insan yerine bir tüyün düşmesinin *önemi olmasa da* (dolayısıyla sentezin *genel olarak var olan*'la ilişkili olduğu görülür) bilimi oluşturmak için, sözgelimi varlıkları *Saf Aklın Eleştirisi*'nde tanımlanmış düzene göre sınıflandırmak gerekir. Burada karşımıza şu güçlük çıkar: Bir varlıklar sistemi nasıl mümkün olabilir? "Eksiklikleri durumunda genel olarak ampirik bir bilginin biçiminin oluşması bile mümkün olmayan evrensel yasalara göre doğadaki varlıkların tüm tekbiçimliliğine

rağmen doğanın ampirik yasalarının özel farklılığı ve tüm sonuçları o kadar önemli olabilir ki anlığımız için kavranabilir bir düzeni keşfetmek, ürünlerini türlere ve cinslere göre ayırmak ve birinin tanımlanmasının ve kavranmasının ilkelerini öbürünün tanımlanması ve anlaşılmasına yönelik ilkelere uygulamak ve bizim için son derece karmaşık bir konudan (gerçekten son derece farklı olan zihinsel kapasitemize uymayan) tutarlı bir deney oluşturmak mümkün olmayabilir. *Sadece sentez dikkate alındığında dünya kavranamaz ya da doğru kavranamayabilir*; sözgelimi her bitki tek başına bir tür oluşturabilir; sonsuz farklılıklar içeren bir botanik ise, bilim olarak mümkün değildir, oysa nedensellik yasası kesinliğini korur. Bu bağlamda mineroloji de örnek gösterilebilir. Sistem (dünyanın) problemi de sentez problemiyle çakışır. *Sistematik*, Kant'ı birbirlerine entegre olan (*varlık, bitki, birey, kişi*) bir gerçeklik sınıfları teorisi geliştirmeye götürecektir (A. Philonenko, *Etudes kantienne*). Kant, bu gerçeklik sınıflarının aynı zamanda derin ayrımlar olduğunu söyler. Sözgelimi botaniğin, örgütlü varlıklar dünyasının mantıksal bir sistem olması zihin için derin bir ayrımdır. Nasıl oluyor da bitki dünyası analogi ve Aristotelesçi mantık normlarına göre örgütleniyor? Bitki dünyasının sistematiği düzeni, sentetik düzenden çıkmaz.

Aşkın sistem

Derin ayrımlar ve olgular

Saf Aklın Eleştirisi'nde sadece olası bir deneyin evrensel analogisine dayanılabilir; botaniği belirleyen özel analogiye dayanmak ise mümkün değildir. Bu gerçek sınıflandırmaları o kadar *derin ayrımlar* (Kant'ın deyimi) oluştururlar ki kapatılmaları mümkün değildir, ama felsefe bunları *olgular* olarak saptamalıdır. Kant'ta hiçbir şey, *olabilirlik koşulları*'nı ya da *öz'ünü* araştırdığı veriyle eşit değildir. *Saf Aklın Eleştirisi*'nin statüsü şudur: *Tanınabilecek olanı gösterirken tanınamayanın ama sadece düşünülenin düşüncesine atlama tahtası oluşturur*; sözgelimi

mi mekanik nedensellik gibi organik nedensellik... Birincisi bir *nexus finalis double*'de karşılıklı amaç ve araç gibi görülen bütün dönemleri birleştirir, ikincisi ise basit bir *nexus*'u tanır: neden ve sonuç. Kant bir derin ayrımdan ötekine, açıkça diyalektik bir biçimde değil, analogik olarak yükselir. *Aşkın sistem budur*. Ama felsefi girişimden çıkan arınoninin kendi içinde olumsal ve sistemin de çok farklı olduğunu gizlememek gerekir. Felsefeyi "çünkü" reddedilirken "gibi" demeye zorlayan bu olumsallık aynı ontolojik verilere dayanan öteki filozofların, özellikle Leibniz'in (gerçeğe ilişkin aynı sınıflandırmaları kabul eden) eleştireliliğini ayırır ve onu felsefenin felsefesi yapar; çünkü diyalektik çatışmaların, derin ayrımların doğasının anlaşılmasında yattığını gösterir. Ve hiç kuşkusuz Kant felsefi etkinliklerini çok fazla sadeleştirmiş ve Hume'un kendisini dogmatik uykusundan uyandırdığını söylemiştir. Ama Hume onu derin nedensellik ayrımına (*genel olarak fenomen yasası*) götürürken, Kant'ı radikal bir biçimde kendi yarışına angaje etmişti. Hume problemin birinci bölümünü göstermişti. Kant *Saf Aklın Eleştirisi*'nin ikinci bölümünde ikinci derin ayrımın belli başlı verilerini formüle etmiş ve farklı olanı, Linné'nin yapıtlarındaki gibi homojenleştirme, özelleştirme yasasına göre bir düzenleyici fikirler teorisi önermiştir. Bu klasik derin ayrımlar yaklaşımı doğru biçimde anlaşılmamıştır; bunu tam anlamıyla sadece Fichte kavrayabilmiştir. Fakat H. Cohen'de çok somut biçimde görülür, çünkü o her derin ayrımı uygun bir düşünce içeren bir meşruiyet ve saflık alanı gibi görür (A. Philonenko, *L'Ecole de Marbourg. Cohen, Natorp, Cassirer*).

Ahlak (bireyler arasında)

Son derin ayrım. Pratik Aklın Eleştirisi

Kant, gerçek sınıflandırmaları açısından ilk ayrım olan *Saf Aklın Eleştirisi*'nin sınırı niteliğindeki ikinci önemli yapıtı *Pratik Aklın Eleştirisi*'nde (*Kritik der reinen Vernunft*) bir ahlak teorisi geliştirmiştir. Konuları ele alma sırasına göre bu olguya da-

ha ileride yeniden değinecek olmakla birlikte, kısaca göz atacağız. Bu bağlamda söz konusu olan sadece *kişi* yani *etik yasalarına göre düşünülen birey*'dir. Bu ahlakın iki temel karakteristiği vardı. Kant bir yandan eleştirelliğin ikinci önemli sorusu olan "Ne yapmalıyım?" sorusuna cevap verme iddiasıyla yapısal koşullarını değerlendirdiğimiz *birey* kavramını ortaya çıkarmak istiyordu. Etik sorununa hiçbir yenilik getirme amacını gütmenden (o her zaman olguyla ilgilenmiştir) bu sorunun kendisinden önce de çok iyi bilindiğini söyleyen Kant, bu bağlamda sadece formülleri aktarma kaygısı içindeydi ve bu tür bir çalışma ancak matematiği bilen biri tarafından kesin biçimde değerlendirilebilirdi. Ahlak açık seçiklik kazandığında, Kant, düşüncelerini eleştirel boyuta indirgemiş, *Saf Aklın Eleştirisi*'nde bilim olgusu konusunu sorguladığı gibi, burada ahlak olgusunu sorgulamıştır. Öte yandan erdem gerçekliğine ulaşabilmek için ruhun ölümsüzlüğünü gerekli bulan Kant, eleştirelliğin üçüncü önemli sorusunu soruyordu: "Ne umut edebilirim?" Bu üç soru, Kant'a göre tek bir soruya indirgeniyordu: "İnsan nedir?" Ya da daha ileride göreceğimiz gibi "Tarih nedir?" Kant, soruların irdelenmesinde, sistem fikrinden başlayarak *tanımak* ve *düşünmek* arasındaki önemli ayrımı geliştirmiştir. Sözgelimi geometri, tanımak alanı içinde yer alır, buna karşılık, etik, özgürlük düşüncesine bağlıdır. "Tanıma" *çünkü*'dür, ama "düşünme" *gibi*'dir. Sözgelimi geometrik bir objenin gelişmesinin nedeni kimi verilerin deneyden bağımsız olarak kimi hareketleri empoze etmeleridir. Buna karşılık sadece botanikğin modelinin sistematikini *bulabiliriz* ve her şeyin, hiç ilgisi olmadığı halde bir kanıtlama objesi gibi olup bittiğini söylememiz gerekir.

Yargılar ve aşkın felsefenin kendi kendisini oluşturması

Tümdengelmeye doğru ve aşkın şematizm

Bu çok önemli ayrımdan yola çıkan Kant, sorduğu soruların ayrıntılarına girmiş ve bu bağlamda kendi kendini oluştur-

ma ya da felsefî özne olarak aklın kendi kendisini oluşturma-
sı düşüncesinde genel sorgulama tipini “*A priori* sentetik yargı-
lar nasıl mümkündür?” sorusuyla formüle etmiştir. Üç aşama
söz konusudur: A) Yargı bütün düşünceyi özetleyen işlemdir;
zihnin bütün etkinlikleri kör ama gerekli ruhun yeteneği im-
gelemen sağladığı sentezde birleşirler; B) kavrama yeni bir bo-
yut ekleyen bir yargı sentetiktir ve sadece tümel ve gerekli olan
(deneyime bağlı olmayan) *a priori* yargılar sentetik olabilirler;
C) bu yargılar *olabilirliklerini* (ya da özü) sağlayan koşullara
(yöntemler) sahiptirler.

Kant bu saptamaya göre ilk temel sorusunu sormuştur: “Ne-
yi bilebilirim?”

Kendi kendini oluşturma açısından bu konuya dönersek üç
alt-soruya ayrıldığını görürüz: 1) Saf matematik nasıl müm-
kün olabilir? 2) Saf fizik nasıl mümkün olabilir? 3) Yararlan-
ma açısından saf metafizik nasıl mümkün olabilir? Gördüğü-
müz gibi, Kant işe saf matematiğin olasılık koşullarının anali-
ziyle başlamış ve önce bize deneyden bağımsız ama bize onun
koşulları olan gerekli *a priori* sentetik yargıları veren geometri-
ye eğilmiştir. Bize bir objenin verildiği geometrik yargının özü-
nün (kökeni) *uzam* olduğunu göstermiştir. Bu özü metafizik
(bir kavramın ayrıntılı biçimde sergilenmesi) daha sonra de-
rin, aşkın (dolayısıyla mümkün bilgilerin sergilenmesi) bir ir-
delemeye tâbî tutmuş ve uzamın duyumda (deneyden başlayan
sapma) bir kaynağı olmadığını, bir kavram olmadığını (anlık-
tan başlayan bir sapma) ama duyum da kavram da olmadığını,
saf bir sezgi olduğunu (deneye bağlı olmayan) ve *belli bir son-
suz büyüklük* (*magnitudo mundi*) şeklinde ortaya çıktığını gös-
termiştir. Bu durumda geometri, olasılık koşulları içinde, özü
içinde aşkın olarak, sadece *a priori* saf bir bilim gibi değil, de-
ney yasası gibi anlaşılmıştır. Geometri bilimi deneye dayanma-
sa da, deney geometriye bağlıdır. Daha önce gördüğümüz gibi,
Kant genel kural olarak bütün deneyimlerimizin ampirik ve-
rilerle başlayıp başlamadığını, bütün deneyimlerimizin bunla-
ra bağlı olup olmadığını sorgular. Ne kavram ne duyum olan
uzam içinde ampirik veriler barındıran bir duyarlık biçimidir.

Duyumsallığımızın *a posteriori* yapısı söz konusu değildir. Şu ya da bu duyuya sahip olmamız önemli değildir. Duyumsallık başka şeydir, duyarlık biçimi başka bir şey. Sözgelimi görsellik uzamın özüne ait değildir. Bu anlamda geometri aşkın estetiğin ilk bölümünü oluşturur. Ama analiz daha öteye gider: Kant zamanın (aritmetiğin kurucusu duyarlığın başka biçimi) uzamı kapsadığını iddia eder ve buna kanıt olarak uzamda (dış duyarlık biçimi) oluşturulan bütün düşüncelerin ilke olarak zamanda da (iç duyarlık biçimi) var olmasını gösterir. Daha önce söylediğimiz gibi, kendinde nesne bu düzeyde ortaya çıkar ve neden olarak öne sürülen kendinde nesnenin biçimleri içindeki düşünceyi gösteren, *filozoftur*.

Ayrıca şunu da görürüz: Filozofun görüş açısı anlığın yararına gelişmelidir. *Matematik bilimi salt fiziğin alanı içindedir* ve Kant sözgelimi hayali sayılarla ilgili matematik gelişmeyi reddeder. Natorp'a göre daha mütevazı ve daha kesin bir amaç içine kapanması gereken *matematiğin gururu*'dur: salt fizikten yararlanmak (Newton); böylece aşkın estetik, matematiğin özü teorisi, aşkın mantık ve birinci seksiyonu bir matematik kozmolojisinin saf ilkelerini içeren gerçeklik mantığı içinde kaybolmalıdır.

Bununla birlikte bir problemin ortaya çıktığını hatırlatmamız gerekir: kavramlar ve sezgiler arasındaki *bağlantı*. Bu sezgiler *kavramlarla* nasıl uyuşurlar ve saf fiziği oluştururlar? Bu uyum gereklidir; çünkü Kant'ın özdeyişini her zaman hatırlamamız gerekir: Sezgisiz kavramlar boştur ve kavramsız sezgiler kördür. Burada *Saf Aklın Eleştirisi*'nin en zor evresine giriyoruz. İki aşama söz konusudur: kategorilerin *aşkın tümdengelim*i ve *aşkın şematizm*. Birinci aşama aşkın tümdengelimimin amacı, anlığın (sözgelimi nedensellik) yöntemlerini değerlendirmek ve fenomenolojik bir betimlemeyle duyarlığın ve özellikle de zamanın *a priori* biçimleri altında olduğu düşünülen deneyimle gerekli ilişkileri değerlendirmektir. Bu fenomenolojik betimlemede Kant zihninin etkinliklerini sergiler ve gerekliliklerini bir akıl yürütmeye gösterir: değerlendirme sentezi ya da duyum, yani söz konusu mevcut olan (hipotez), tanımanın sentezi ya da duyumları (olgu) üreten ve düzenleyen imgelemin sentezi,

sentezin birliği ya da kavramın (yasa) tanınması. İkinci girişim göstericidir: Kant, imgelem ve çağrışım sentezleri aracılığıyla bilimler olgusunun kesinleğiği, mümkün olduğu kabul edilen deney ilişkisini göstermek için en üst noktadan (aşkın değerdendirme) hareket eder.

İkinci aşamada, Kant, aşkın şematizmde kategorinin *kavranabilir* olduğunu gösterir. Bu kesinlikle genel ve soyut bir ide-
dir; Berkeley bunun kavranamaz olduğunu göstermeye çalış-
mıştır. Üçgen, soyut çelişen imgelerden oluşur; hem dikdört-
gendir, hem ikizkenardır, hem de çeşitkenardır ve Berkeley’ye
göre tasarlanamaz. Ama Kant, kavramların –ve *a fortiori* kate-
gorilerin– *kavranabilir* olduklarını gösterir. Kategori bir kav-
rama imajını vermeye yönelik bir imgelem sürecidir. Bir süreç
–ya da bir yöntem– parçalı imgelerden oluşmaz: Metodik üç-
gen idesi eşkenar, dikdörtgen, eşkenar vb. değildir; uzamda
geometrik objenin oluşumu ilkesidir. “Bu nedenle” der Kant,
“imgeler kavramlarımızın ilkeleri değildir; gerçek olan bunun
tersidir” Metodik kavram anlamın *in concerto* verilmiş ilkesi-
dir ve dolayısıyla saf kavramlar ve saf sezgiler arasındaki (ve *a*
fortiori ampirik kavramlar ve ampirik sezgiler arasındaki) iliş-
kidir. Burada metodik ve semantik idealizm gibi imgelem saye-
sinde kategorileri dağıtan ve zihnın belli başlı yöntemlerini bir-
leştiren aşkın idealizm oluşur; buna karşılık kategorilerin taşı-
yıcısı olarak ortaya konan “Düşünüyorum”dur.

Diferansiyel hesabı ve semantik idealizm

Kant’ta *idealizmin çürütülmesi* söz konusudur ve burada so-
run dünyanın bilincin dışında ya da içinde olup olmadığını bil-
mek değildir; bilincin dünyaya bir *anlam* verip veremeyeceği-
dir, yani semantik idealizmin mümkün olup olmadığıdır. Ger-
çek sınıflandırmaları teorisi, bu tanıyan özne kapasitesini yan-
sıtır. Sözelimi basit nedensellik yasasına meydan okuyan or-
ganizma, ona bir anlam veren düşünceye yabancı değildir.

Saf Aklın Eleştirisi’nde kavramın sezgi biçimine uygunlu-
đu sorununu çözülmüş farz eden ilkelerin analitiği aşkın se-

mantik sentetik aşamaların sergilenmesidir. Daha önce gördüğümüz gibi, bir aşamanın ötekilere egemen olduğu sanılır; bu, yoğunlaştırıcı büyüklük ya da sonsuz küçük hesabıdır. Diferansiyellerin (sezgi ve kavram biçiminin birlik ilkesi) toplanmasında kendi özüne nüfuz eden objenin semantiğinin oluşumu'na tanık oluruz. Gerçeğin mantıksal doruğuna, bize gerçeği en çetrefil yapıları içinde kavrama olanağı veren sonsuz küçük hesabında ulaşılır ve işlev fikri bütün zenginliğini ortaya çıkarır. Sonsuz küçük hesabının gerçek kurucusunun Leibniz olduğunu düşünen Kant, *Saf Aklın Eleştirisi*'nin onun övgüsü olduğunu da söyleyebilmiştir. Daha önce işaret ettiğimiz gibi, anlık, felsefeyle yer değiştirir ve felsefenin ilkelerinin içeriğini içeren sınırlayan da odur. Bu ilkeler, objenin kendi içinde zihnin metodik oluşumundan bağımsız bir varlık gibi düşünülmemesine olanak vermezler. Aşkın tündengelim içinde aşkın obje=x olan kendinde nesne, duyarlığın (bilinçsiz olarak bir kendinde nesne konumuna ulaşan) iddialarını sınırlamak amacıyla anlık tarafından ortaya atılan *numen* olur ve kendisini *olası deneyin bekçiliğine* adar. Bilen özne, kategorileri sezgilere uyarlayan aşkın imgelemin gücü sayesinde dışarıdan sınırlanmak yerine içeriden sınırlanır. Heidegger ve Hegel, aşkın imgelemi *Saf Aklın Eleştirisi*'nin temeli yapmak istemişler, ama bunu başaramamışlardır. Bir aracılık rolü temel bir rol değildir ve bu temel rol, kategorilerin aracı olarak "düşünüyorum"a mal edilmiştir. İmgelem, bu bağlamda sezgilerle ilişkili olarak saf anlıktan başka bir şey değildir.

Akıl ve diyalektik

Bu içselleştirme eylemi tamamlanmamıştır. Daha önce gördüğümüz gibi, Ben, Dünya ve Tanrı bağlamında, aklın anlığın ötesinde sınırlanması gerekir. Bu, *görünüş mantığının* objesidir. Tarihsel açıdan bakıldığında *Saf Aklın Eleştirisi*'nin bu uzun bölümünden sadece üç unsur kalmıştır. Birincisi saf akıl idealinin bütün varlıkların özü olarak Tanrı kavramı olduğu fikridir. Bu durumda *kendinde nesne aklın bir idesi olur* ve gelişmesini

tamamlar. Akıl bütün anlamların kaynağı olarak kendisini bulur. Bu, kendi kendini bulmadır. Böylelikle *ilk felsefeyi* oluşturur. İkinci olarak Tanrının varlığı kanıtlarının eleştirisinde geliştirilen varlığın bir yüklem olmadığı düşüncesi gelir; bu bağlamda *Saf Aklın Eleştirisi ontoloji* olur. Nihayet tezlerin ve anti-tezlerin karşıtlaştıkları (dört *antinomi*'de) Antitetik gelir. Dolayısıyla söz konusu yapıt *diyalektik olanak* tanımlanır. İlk felsefe, ontoloji, diyalektik Kant sonrası sistemlerin kaynakları olacaktır (özellikle Fichte, Hegel ve Schopenhauer'de). Diyalektik, kesinlikle en zor kısımdır ve sözgelimi Hegel ikinci antinominin anlamı konusunda tamamen yanılmıştır. Kant'ın akıl yürütmeleri çok incedir ve her argüman zıddının çürütülmesiyle kanıtlanır; zihnin kolayca kaybolduğu anlam kaymalarının kökeni budur. İlk iki çatışkının vardığı sonuç hiçliktir, oysa son ikisi (dinamik çatışkılar) ikincil yargılara varırlar ve bunlar, iki önermede öznenin aynı anlamda kabul edilmemesi koşuluyla kendi aralarında bağdaşırlar. Özgürlükle çatışan üçüncü antinomi ve determinizm böylelikle tamamlanır. İnsan, determinizme tâbî olan olgu olarak özgür değildir, ama zaman ve mekân içindeki olguların üstüne çıkan *numen* olarak özgürdür. Bu çözüm mantıksal olsa da, tatmin edici değildir. Kantçı anlamda özgürlüğü sınırlayan sadece determinizm değildir; bu bağlamda bir de düşün vardır (düşümde attığım mızrağın yönünü değiştirdiğini ve gelip göğsüme saplandığını gördüğümde özgür değilim, tümüyle çaresizim). Buna karşılık determinizm özgürlüğümün gerecidir; mızrağı bir hedefe doğru atarsam harcanan gücün mızrağa hedefini bulma gücünü vereceğini (dinamik yasalarına göre) umut edebilirim. Kant, özgürlüğün karşısına, sandığı gibi determinizmi ya da düşün gerekliliğini değil, Spinozacı anlamda metafizik gerekliliği çıkartarak her şeyi birbirine karıştırmıştır. Yanlış sorulan soru cevaplanamamıştır. Öte yandan özgürlüğü bir şeye *başlama* gücü olarak tanımlayan Kant, tersi bir gücün de (bir şeyi bitirme özgürlüğü) anlamlı olacağını görmemiştir. Bununla birlikte Kant felsefe arşivlerine kaldırılması gereken spekülatif saf aklın süreci gibi gördüğü antinomilerden çok şey bekler. Pozitif anlamda söz-

de bilim olarak metafiziğin tamamlanmasını ister. Saf aklın te-
zatıyla metafizikçilerin tartışmaları başlayacaktır. Bir tartışma-
da dikkatle ele alınan sorunun parçaları üstünde durulabilir.
Akıl geçmiş ve gelecek her çeşit metafiziğin yargıcı ve hakemi
olmuştur. Negatif anlamda düşüncenin yasalarını küçümseyen
ve Swedenborg gibi toplumdan destek gören bütün aydınlara
karşı sağlam bir engel oluşturmayı umut eder. Kant'ın rasyona-
lizm düşüncesi basittir: aklın otoritesinin kesin biçimde olum-
lanması. Bunun sonucu *felsefi tarih*'tir. *Saf Aklın Eleştirisi*'nden
önce büyük hatalarla dolu sistemlerden, "tüten dumanlar ara-
sındaki yıkıntılar"dan başka bir şey yoktur; bu yapıyla birlikte
bütün düşüncelerin tâbî olmaları gereken bir disiplin ve kural-
lar manzumesi meydana çıkar. "Öncesi" ve "sonrası" arasında
hiçbir yol, hatta patika bile yoktur; süreklilik çözümü radikal-
dır. Bu anlamda Kantçılık ilk ve son bilimsel felsefe olma iddi-
asındadır. Bu hırs Alman felsefecilerde takıntıya dönüşecektir.
Bununla birlikte, kendi disiplinini getiren aklın nihayet kendi-
sini de fethettiğini kabul etmek gerekir. Ama aklın gereksinimi
olarak akıl, zihnin Mutlak'a (ruh olarak tözün mutlaklığı, bü-
tünlük olarak dünyanın mutlaklığı, nihayet saf aklın ideali ola-
rak mutlaklık) yönelme eğilimini gösterdiği ölçüde, aklın me-
tafiziğin hizmetinde olduğu açıktır. Bu bağlamda *aklın prati-*
ği'nden yararlanma konusunda büyük meseleler ortaya çıkar.
Basit bir düzenleme olarak akıldan teorik biçimde yararlanma,
bilgi sisteminde boşluk bırakır ve bu boşluk, ahlaksal akıl pos-
tulatlarında pratik akılla doldurulur.

Ahlak sorununa dönüş

Kişiler ve özgürlük

Bu karmaşık kendi kendini oluşturma hareketi içinde ahlak
soruna dönüyoruz. *Saf Aklın Eleştirisi*'ni aydınlatmaya yöne-
lik bazı çalışmalar dışında, Kant ahlak sorununu yani bireyler
arası ilişkileri çözmek için büyük çaba harcamıştır. Bu ilişkiler
düzeni gerçeklik sınıflandırmaları teorisine göre genel olguyla

başlayan zincirin öbür tarafındadır. Aslında *Pratik Aklın Eleştirisi*'nde Kant psikolojik gerçekliğini kabul ettiği bir olgudan hareket etmiştir: "en azgın suçlu"nın içini kemiren ve içinde oluşan ahlak kurallarına ilginin yanında gelen bir pişmanlık. Birinci soru, kimi zaman her şeyin bizi çağrılarından uzaklaştırmaya ya da ona kayıtsız kalmaya çalıştığı ahlak yasalarının nasıl ilgimizi çekebileceğini bilmektir.

Bu bağlamda Kantçılığın cevabı biraz karmaşıktır ve anlaşılması da zordur. Bir insanı ele alalım: Üçüncü antinomiye göre bir yandan olgudur ve karardır; öte yandan da *numen* düzleminde özgürdür. Bu numenal özgürlük onda, bir yandan bir insanın değerini oluşturan her şeyi oluşturur, öte yandan da, fenomen dünyasında serbestçe dolaşan tutkuların ötesinde özünü oluşturur. Şimdi benim özüm beni çekiyor ve teolojik bir biçim altında kendimi akılcı bir biçimde sevebileceğimi söylüyor (Augustinus). "Hemcinsini *kendini sevdiğin gibi* seveceksin." "Kendin gibi" kesin bir kendini sevme durumu içerir. Kendimi özgürlük gibi karşı konulmaz bir biçimde seviyorum ve bu durumla son derece ilgiliyim. Ne var ki bu ilgi tek bir koşulla tatmin olabilir ancak; hiçbir biçimde hiçbir pişmanlık duymayacağım şekilde özgürce davranmam gerekir. Kötülük biricik kararlı eylem gibi değil, yani eğilimlerle, tutkularla karışmamış salt eğilim niteliğindeki özgürlük gibi anlaşılmayan özün bozulmasıdır. Belki hiçbir insan özünü akılcı biçimde sevemez, belki salt sezginin dikte ettiği hiçbir eylem yoktur ve hiç kuşkusuz bu nedenle ahlak kuralı (eylem ve özgürlüğün uygunluğu) pişmanlıklarla boğuştuğumuz sırada zorlayıcı ve kötü gözükür bize. Bir eylemin sadece özgürlüğümüzün ifadesi olan yasaya saygıyla gerçekleştiğini kesinleyen hiçbir şey yoktur. Yasaya uygun birçok eylem vardır (sözelimi ahlaklı davranan bir tüccar). Ama sadece yasalara uyma eğiliminden gelen, yani iyi niyetin yönlendirdiği eylemler vardır ve bunlardan kuşku-kullanılabilir.

İşte Kant'ın temel düşüncesi budur. Kant bu düşünceyi yazılarında, neredeyse hiç değişmeyen bir düzene göre geliştirir. Şu farklılık üstünde durur ısrarla: İnsan karışık bir metali an-

dıran, *saf olmayan* bir varlıktır. Ve salt ahlaksal eğiliminin yerini bir eylem kuralı alır; bu bağlamda eğilim etik kararlılığa karışır ve çoğu zaman onu yönetir. Öte yandan ödevde uygun ama ödev gereği yerine getirildikleri söylenemeyecek eylemler vardır. Nihayet kategorik emperatif (kesin buyruk) “salt aklın tek olgusu”dur. Bu, bilincimizdeki özgürlük olarak özgürlük düzeninin yansımasını ya da yankılanmasını basit biçimde ifade etmekten başka bir şey değildir, öyle ki şunu söylemek mümkün olur: Özgürlük ahlak yasasının *ratio essendi*’sidir; ahlak yasası da özgürlüğün *ratio cognoscendi*’sidir (*Pratik Aklın Eleştirisi*). Bu durumda numen özgürlüğünden özgürlüğün numeni-ne geçilir ve *Saf Aklın Eleştirisi*’nde vurgulanan içselleş(tir)me süreci yeniden gerçekleşir. Bununla birlikte anlamlı bir değişke söz konusudur: Gerçeklik mantığı bağlamında, Kant duyarlıktan ve biçimlerinden hareket ederek temelini sonsuz küçük analizinin oluşturduğu ilkelere ulaşmıştır. *Pratik Aklın Eleştirisi*’nde ise tersine bir yol izlemiş, ilkeden (ahlak yasası) duyarlığa (pişmanlık) gitmiştir.

Kategorik emperatif ve formülleri

Emperatif ve formülleri teorisinin kavranması daha kolay gözüktür. Belirgin özelliği kategorik olan tek bir emperatif vardır; çünkü gereklidir (ya da zorunlu önerme) ve kesinlikle psikolojik bir gerçeklik (yalın olan) ya da bir olabilirlik (sadece mümkün olan) değildir ve şöyle ifade edilir: Ahlak açısından özgür olman gerekir. Sadece, ahlak yasalarıyla bilinen özgürlük, saf olmadıklarından bilinçleri kesinlikle karışık olan insanların, kimi zaman düzensizlik ve başıbozuklukla karıştırdığı bir şeydir. Dolayısıyla kategorik emperatifi açıklamak gerekir: Kant, bunu, pratik aklın tipik konuları olarak (ahlak alanında aşkın şematizmin eşdeğeri) üç formülde ele alır. Biz sadece ikincisinin üstünde duruyoruz: *İnsanlara karşı kendi kişiliğine ve başkalarının kişiliğine göre aynı biçimde davra ve bu davranışların basit araçlar olmasınlar, amaç olsunlar*. Bu formül, ruhu psikolojik açıdan aydınlatır; ahlak yasalarına bir giriş yolu bulur. Öte

yandan da bir firıncıya, insan onuruna her zaman saygılı olma şartıyla, kendisinden ekmek sağlayacağı biri gibi muamele etme hakkına sahip olduğunu fark eder. Emperatif kategorik ve emperatifin özdeyişleri ya da formülleri arasındaki fark açıktır. Aynı emperatifin içeriği şudur: Emperatif, bütün düşünen varlıklar için geçerlidir; formüllerse sadece insanla ilgilidir. Sürekli düşünen varlıktan söz eden Kant'ın insan dışında melekleri, şeytanları kastedip kastetmediği sürekli sorulmuş, tartışılmıştır. Feurbach, bu bağlamda kendisini suçlar. Bu tartışmanın ayrıntılarına girme imkânımız yok. Kesin olan, ruhun ölümsüzlüğünü dile getiren Kant'ın *Pratik Aklın Eleştirisi*'nin çok ilginç bir bölümünde, düşünce biçimlerine sahip olduklarını, bu düşünce biçimlerinin kesinlikle bizimkine benzediğini söylediği ölümlerin varlığını reddederek tutarsızlık göstermiş olduğudur.

Ahlaksal diyalektik, postulatlar, tarih

Aklın pratik kullanımının uygulanması üstünde duran pratik aklın diyalektiği, çoğu zaman anlamsız gözük müştür. Kant, eski öğretileri, Stoacılığı ve Epikurosçuluğu karşılaştırmakla yetinen uzman bir felsefe tarihçisi değildir. Erdemin *pretium sui* olduğunu böylelikle erdem mutluluğunu doğurduğunu söyleyerek tercih ettiği Stoacılık, ona göre insanlığın durumunun sınırlarını aşıyordu. Erdem (Ben) ve mutluluk (Ben olmayan) sentezinin özlemi içindeki daha insani Epikurosçuluk ise, ona göre olaylar tarafından yalanlanmıştı; üstelik bunu daha çok, sarsılmazlığa yönelen Epikuros'un felsefi aşırılıkları kanıtlamıştı. Vardığı sonuca göre, erdem ve mutluluğun sentetik birliği kısa bir dünyevi yaşamda mümkün değildi ve "sonsuzla doğru gelişerek" mükemmelliğe götürebilecek ve bizi mutluluğa layık insanlar yapabilecek olan ruhun ölümsüzlüğünün postulat olarak ileri sürülmesi gerekiyordu. Ama burada iki temel sorun ortaya çıkıyor. Kant bir yandan pratik aklın postulatları kuramıyla (özgürlük, ruhun ölümsüzlüğü, Tanrının varlığı) dini, ondan bağımsız olan ahlaka dayandırıyordu. Dolayısıyla artık Tanrının iradesine bağlı olmayan *etiğin özerkliği* söz konu-

suydu. Fransız Devrimi kuramcıları bu kadar yüksek bir noktaya erişememişlerdir. Ama öte yandan, *Kant hiçbir zaman postulatların empoze edilebilecek inançlar olduğunu iddia etmemiştir*. O hiç kuşkusuz postulatları mutluluk ve erdem diyalektiğinin doğal bir sonucu gibi görüyordu ve mantıksal olarak gerekli bir sonuç gibi alınıyordu. O halde bu postulatlar ne işe yararlar? Her şeyden önce tarihsel varlıklar olduğumuzu unutmamamız gerekiyor. Oysa tarihin karşısındaki ve içindeki insan umutsuzluğa sürüklenebilir: Ne çok gereksiz ve boş katliam! Gerçek nedenleri olmayan ve bu nedenle daha da iğrençleşen ne çok savaş! Bu durumda postulatların anlamı ortaya çıkar: tarih dolayısıyla ya da tarihe rağmen akılcı bir iddia. Bu, olanaklarımız ölçüsünde tarihe katılımı, genel çıkara aktif bir katılımı, başkalarının küçümsenmesini aşmayı gerekli kılar.

Kantçı formalizm

Ama burada Kant'ın ahlak sistemine temel bir eleştiri gelir: Kant, etik içerikleri mantıksal çerçevelere entegre etmekle ve sonuç olarak içerikleri ahlaksal durumlar ve koşullar olan duygusal boyutları dışlamakla eleştiriliyordu. Kant ahlakının genel eğilimini destekleyen Feuerbach, filozofa “etik gramercisi” lakabını takmıştır. Ama Kantçı irdelemenin anlamını burada aramamak gerekir. Kant formüllerden yararlanırken eylemlerimizin etik olarak aydınlatılması ilkesini arıyordu. Etik, politik ve tarihsel verinin doğası üstüne her düşünce, bizi karışık durumlar ve koşullar karşısında bırakır; bunlarla ilgili olarak etik durumun değerini ve modalitesini aşırı önemseyen Hegel'de görebildiğimiz gibi, doğrudan doğruya karar veremeyiz. Kant'a göre, sadece temkinli olmak söz konusu olmasa bile *bir kanaat oluşturmak* kolay bir iş değildir. Hiç kuşkusuz on yaşında bir çocuk iyiyi kötünden ayırmayı bilebilir, ama eğitileceği formalizm içinde sürekli kesin yargılara gidecektir. Bu noktada Kant'ta bir belirsizlik görülür; bir yandan doğru fikirlere götürebilecek tek yol olan bir etik sözlüğü ister, bir yandan da *malitia*'mızın, mutlak bir eğitim olmadan, ahlaksal eylemle il-

gili yargılara götürebilecek kadar büyük olduğunu söyler. Bu yargılar, özdeyişlerin evrenselleşmesiyle ilgili olanlar gibi tümel ve gerekli olduklarından, *temel* ya da *a priori* sentetiktirler. Bu bağlamda ahlakın, aşkınlık anlamında kesin bir bilim olduğunu söylemek mümkündür. Ve özgürlük, sistemin temeli gibi görülür; buna karşılık pratik akıl sadece teorik akla baskın çıkar. Bu teorik akıl için özgürlük, dünyayla ilgili fikirlerin üçüncü çatışması nedeniyle aslında sadece akıldan teorik yararlanmanın kavrayamayacağı bir doldurmayı gerekli kılan bir çerçevedir ve belirtik özü içinde kavranan aklın kendi duygulanımı nitelendirilir. “Neyi bilebilirim?” sorusunun ötesinde yaşamımıza anlam veren pratik aklın üstünlüğünün kaynağında yatan budur.

Yargılama yeteneğinin eleştirisi

Yaşam ve organizasyon

Kant eleştirisi bağlamında yapıtlarını *Yargılama Yetisinin Eleştirisi*’yle (*Kritik der Urteilskraft*) bitirmiştir. Aklın kendi kendisini oluşturması sistemi içinde en az önem arz eden ara düzenler teorisi: yaşam ve organizma. Yaşam, “aşılama ve nakile elverişli olmayan” şeklinde tanımlanan birey’e dayanır. Sözgelimi benim elim sizin elinize nakledilemez; çünkü bir organın nakledilmesi mümkün olsa bile bir eklem nakledilemez. *Bu bir olgudur*. Bireyde nakile en az elverişli olan şeyi öğrenmeye yönelik bir soru soralım. *Burada karşımıza çıkacak olan, “güzel” üstüne yargı ve değerlendirmedir*. Sözgelimi güzelliği açık seçik biçimde tartışılabilir olan sanat objeleri vardır; örneğin, eski saatlerle süslenmiş bir anıt. Biz bu anıtı çirkin buluruz, ama sanatçı güzel bulmuştur. Dolayısıyla bireyler arasında farklılık vardır ve bu farklılığa göre, güzel (ve yüce) yargısı basit bir evrensellik ve gereklilik iddiasıdır; bu nedenle basit *yansıtan zevk yargısı* (imgeden kavrama giden) olarak adlandırılır. Bu, sözgelimi *belirleyici* (kavramdan sezgisel imgeye giden) geometrik yargıyla karşıtlaşır. Yaşam, genel olarak olgu ve birey, yoğun-

laştırmacı büyüklüğe (diferansiyel hesabı) dayanan fiziğin *a priori* sentetik yargısı ve ahlaksal yargı arasında ara bir düzendir.

Ara bir düzen içinde yer alsa da, Kantçı idealizmin en önemli sorusu budur: *Bireylerin birbirlerini anladıkları ve Leibniz'in monadları gibi kapısız penceresiz olmadıkları nasıl anlaşılır?* Kant, her zaman başkasının yerine düşünmemiz gerektiğini tavsiye ettiği bir *sensus communis* teorisi geliştirmiştir (*Yargılama Yetisinin Eleştirisi*). Hiç kuşkusuz Güzel ve Yüce üstüne yargılarında yaşamın sivri doruklarını oluşturan insanlar arasındaki ayrılık gerekli bir ilişkiyi engeller. Bununla birlikte, bu durum samimiyet yoluyla yok edilebilir. İki birey arasındaki iletişim durumu *kavram* aracılığıyla bilim düzeyinde *dolaylı olarak* sağlanır; etikte aracılığı *dolaylı biçimde* sağlayan, *ahlak kuralı*'dır: *Yargılama Yetisinin Eleştirisi*'nin birinci bölümünde Kant, *bireylerin birbirlerini anlamaları'nın dolaysızlığı'ndan* söz eder. Güzel ve yüce, kesinlikle nesnel değerler değil, her bireyde ortak bulunan *amaçlar*'dır. Yaşamın, bireylerin birbirlerini anlamaları olarak belirlenmesi buna dayanır: neomatik saflik ve kavranabilirlik düzenini oluşturan *tüzel kişiler düzeninin analagon*'u. Ayrıca Kant her zaman meselesinin yaşam olduğunu belirtmiştir. Kant'a göre birey estetik yargısı içinde, objesinin varlığı bağlamında kesinlikle nesneldir. Gerçekten ya da düşte görülen güzel bir kadın her halükârda güzel bir kadındır: *Yaşam estetik yargı konusunda tarafsızdır* (*Yargılama Yetisinin Eleştirisi*). Bireylerin birbirlerini anlamalarını kolaylaştıran, yaşamın yok edilmesidir; çünkü var olma ilişkileri tek başlarına da varlıklarını sürdürebilirler; buna karşılık, sahip olma ilişkileri yok olurlar.

Bununla birlikte, bu "şeyler düzeni", *Yargılama Yetisinin Eleştirisi*'nin ikinci bölümünde geliştirilen ve *Saf Aklın Eleştirisi*'nin ikinci bölümünde büyük ölçüde öncelenen *örgütlü varlık* teorisine dayanır. Amacı aynı zamanda araç olan her varlık *örgütlü*'dür. Sözelimi bir ağacın yaprakları, gövdesi için koruma araçlarıdır ve buna karşılık gövde de beslediği araçlar için bir araçtır. Daha önce söylendiği gibi teknik olarak üçlü bir çifte *nexus* final söz konusudur (tür, birey, öteki parçalar ve bütün-

le karşılıklı ilişkiler içinde parçalar). Ama örgütlü varlık canlı değildir; her şeyin her şeye nakledilebileceği (bir armut dalı bir elma ağacına) bitki dünyasında genel sürecin basit aşaması olan bireysellik esasen görelidir. Bu nedenle bireylerin birbirlerini anlayabilmeleri (iyinin simgesi olarak güzel) bireylerarası ilişkilerin *analogon*'u olabilir, buna karşılık *bireylerin birbirlerini anlamaları bağlamında yaşamın analogon*'u sadece örgütlü varlık olabilir. Yorumcuların çoğu büyük bir yanılgıya düşmüştür: Kant'ın söylediği gibi *analogon*'dan başka bir şey olmayan organizasyonu, yaşam-estetik düşünce ilkesi sanmışlardır. Kant'ın yapısal düzenindeki aşılmaz güçlükler buradan kaynaklanır. Kant'ın botanik olarak tanımlanan organizasyon teorisinde keşfettiği, yüzyıl başında hüküm süren karışıklık içinde, "Şövalye Linné" sayesinde bitki dünyasını açıklığa kavuşturan sistematik yapıydı. Daha önce değindiğimiz bu nokta üstünde daha fazla durmayacağız, ama *bitki sisteminin gelişmesinin genel mantığının eseri olduğunu* belirteceğiz. Bu genel mantık da aslında diyalektik değildir; çünkü olgulardan hareketle, konusunu oluşturma iddiasında olmayan, sadece tanımlayan *yanıltıcı yargı*'ya bağlı olarak karşılaştırır, farklılığı belirtir, sınıflandırır ve ayırır. Bu bağlamda ara alanlar, bireylerin birbirlerini anlaması ve bireylerarası ilişkiler ve genel olarak olgu arasındaki biyolojinin yeri sistematik olarak doğar ve gerçeklik düzenleri öğretisine göre Kantçılık kendisini çok sıkı bir bütünlük biçiminde sunar.

Ancak bu arada eleştirel felsefenin üstüne müthiş bir belirsizlik çökmüştür. Kant'ın anlattıklarına göre, onun üç *Eleştirisinin* metodik bir bütünlüğü olduğu düşünülebilir ve *felsefe bilimleri sistemi* ona bağlanabilir. Sözelimi *Pratik Aklın Eleştirisi* üçe ayrılan *Gelenekler metafiziği*'ni yönlendirebilir: *Hukuk öğretisi*, *Erdem öğretisi*, *Pedagoji*. Fichte'nin değerlendirmesine göre, tutarlı olan sadece metodik alan değildir, ayrıca onu kuşatması gereken sistem tamamlanmamıştır. Kant'ın cevabı çok çarpıcıdır; ancak sonuç olarak pek inandırıcı olmamıştır: Ona göre *Eleştiriler* kümesi bir sistem oluşturur ve bu sistem tamamlanmıştır. Bu, Hegel'in deyiimiyle bir ansiklopedi yaratma

iddiasıdır ve acı olsa da, bu iddianın bir temeli olmadığı kabul edilmelidir. Sonuç olarak, ortaya kalıcı bir olumsuzluk çıkmıştır ve günümüzde de hüküm sürmektedir.

Son yazılar

Tarih ve din üstüne yazıları dikkate alınmaksızın Kant'ı doğru tanımak mümkün değildir; fakat yazılarının da parça parça ve dağınık olduğunu itiraf etmek gerekir. Tarihle ilgili metinlerin analizi şunu göstermektedir: Kant'ın en önemli meselesi, insan bir sahibe ihtiyaç duyan ve öldürmüş olsa bile İsa'nın kişiliğinde bu sahibe kavuşan bir hayvan olduğuna göre, cumhuriyetçi bir devletin nasıl mümkün olabileceğini bilebilmektir. Ya da cumhuriyetçi bir devletin (legal biçimleri, monarşi, aristokrasi ve demokrasiyle) mümkün olabilmesi için otorite nasıl olmalıdır? *Zum ewigen Frieden (Ebedî Barış Üstüne)* bu konuda ironik bir çözüm taslağıdır. Kant böyle bir şeyin gerçekleşebileceğine dair asla umut beslememiştir. Sadece gururun, şan, şöhrat ve sahip olma susuzluğunun egemen olduğu bir ortamda (tutkular monogramı) büyük hareketler beklenemez ve vatan sevgisinin bir halkı birleştirmesi mümkün olamaz. Tarih felsefelerinin konuları bağlamında iki bakış açısı vardır: bir yanda tarihi, insanın çılgınlığının gelişmesine indirgeyen abderitizm; öte yanda insanlığın kapalı olandan açığa, eğriden doğruya, sonludan sonsuza (üç tarihsel korelasyon) gideceği umuduyla (postulatlar) desteklenen kritik felsefe. Kritik felsefe, bu üç korelasyonun gerçekleşmesini belirsiz (ama sonsuz olmayan) bir geleceğe iter.

Kant, paradoksal bir biçimde, din teorisi içinde –sansürle başını derde sokan– birlik değerlerini keşfetmiştir. Onu takip etmek çok zordur; çünkü yararlandığı el kitabı (Borovski) kayıptır. Yapıt dört bilimsel yazıdan oluşur; bunların ilk ikisi insan ve tanrı senteziyle ilişkilidir; son ikisi (özellikle dördüncüsü) kilise sistematüğini anlatır. Kant'ın metninin başına koyduğu "*Nemo sine vitiis nascitur*" (Hiç kimse kusursuz doğmaz) özdeyişi büyük beğeni toplamıştır. Kusurların birincisi, insanın

tutkulara karşı koyabileceği zayıf direncin görüldüğü *kırılğanlık*'tır. İkincisi, etik kararda tutkusal olanın ahlaksal eğilime üstünlüğünün anlaşıldığı *ahlaksızlık*'tır. Üçüncüsü *kötülük* ya da kötülük yapma eğilimidir (saf bir etik niyet biçimi); bu, insanın değil sadece şeytanların yapabileceğine inandığı bir şeydir. Bunun sonucunda insan her yerde ve her zaman radikal bir kötülüğe boyun eğer; işte bu köklerin yok edilmesi gerekir (*extirpendae sunt*). Ama Kant böyle bir girişimin başarılı olabileceğine inanmaz. İnsanın sürekli kendi çıkarı olduğunu sandığı şeyin peşini bırakmadığını söyleyen Kant, ünlü İngiliz siyaset adamının sözlerini yineler: *Her insanın bir fiyatı vardır*. İlginç olan, Kant'ın asla İsa'nın sözlerini yazmamış olmasıdır. Mucizeler yaratan biri olarak tanımadığı, sadece pedagojik rolünün altını çizdiği İncil'deki Azizden söz eder. Hatta Lavater'e yazdığı bir mektupta, İsa'nın öğretisi olmasaydı aklın ahlak alanında pek ileri gidemeyeceğini, kendi kaynaklarıyla bu noktaya daha yavaş ulaşabileceğini söylemiştir. Dolayısıyla onun ki mucizesiz ve dirilmenin olmadığı bir ilahiyattır; K. Barth'ın dogmatik biricik olgusu'nun ölümden sonra diriliş olduğunu söylediği dikkate alındığında, ses getirmesi mümkün olmayan bir ilahiyat. Bütün bunların dışında, Kant *Aufklärung* çizgisinde yer almış ve İncil'i bir ahlak kitabı, Tanrıyı da yüce bir varlık olarak görmüştür. Kant'ın eksiği, kutsallığın anlamıdır. Dinsel müzikte birlik ilahisine öncelik tanınması ve Golgotha'nın çağrısına kulak vermemesi insanı titreten bir tavidir. Çarmıhtaki İsa'nın bizi daha iyi sarmak için kollarını açtığını söyleyen J.S. Bach'ın düşüncesi, ona tümüyle yabancısıdır. Bu kutsallık eksikliği Kant'ı 1750 yıllarına götürmüştür; Diderot'nun, Voltaire'in, Rousseau'nun ve de Robespierre'in çağdaşıdır. Bununla birlikte, önemli bir soru sorulmaktadır: Kutsalın (aziz heykelleri, hac yolunu gösteren resimler vb.) her türlü duyarlı gösterisinden yoksun (Kalvinist mabetler gibi) ruh, kutsallığa kendiliğinden yükselebilecek kadar güçlü müydü? Kant buna inanır; çünkü ona göre akıl Tanrının idesidir, ama varoluşsal olarak.

Pratik Aklın Eleştirisi'nin sonuç bölümünde şahane bir cümle bulunur: "İki şey hayranlık uyandırır: başımın üstündeki sa-

manyolu ve içimdeki ahlak kuralı.” Bu, *Aufklärung*’un en yüce formülü ve ahlaksal ya da pratik aklın önceliğinin temelidir. Kant bize Tanrıyı göstermek istemeyen doğanın üvey anne gibi davrandığını söylemeye yanaşmaz. Tanrıyı korkunç görkemi içinde görebilseydik ahlaksal açıdan felç olurduk. Her şey hareket etse de, figürler yaşam ve amaçtan yoksun kalırdı. *Tanırma yeteneğimizin sınırlı olması* ahlakı mümkün kılan ilkedir; aynı şekilde, kötülük için kötülük (şeytanca) yapamamamız da ahlakı mümkün kılar. Sonuç olarak bilgilerimizin esasını oluşturan, gerçek düzeylerini sınırlayan Kantçılık, insan onurunu garanti altına alan bir umut felsefesi gibidir.

Kant, *Saf Aklın Eleştirisi*’nin ikinci basımından kısa süre sonra yazdığı mektuplarda, muhataplarına zihinsel kapasitelerinin gerilediğini söylemiştir; *Yargılama Yetisinin Eleştirisi*’nin başında da bu konuya değinmiştir (1790). Bununla birlikte, saf aşkın felsefeden fiziğe geçişin sergileneceği büyük bir işe girişmekten de kendisini alamamıştır. Adı olmayan söz konusu yapıt *Opus Posthumum* olarak bilinir. Zorluklar barındırdığı kesin olan bu eserde akıl yürütmeler çoğu zaman bir düşünce labirenti içinde kaybolur ve ayrıca bölümlerin çok açık değildir.

Kantçı okullar

Üç büyük okul Kant’ın mirasını paylaşmak istemiştir. Bunlardan birincisi olan Fichte Okulu işe üç *Eleştiriyi* tek bir küçük cilde sığdırmakla başlar: *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (Bilim Öğretisinin İlkeleri, 1794). Kant, yapıtı okumadan reddeder. Ama Fichte’yle birlikte “Eleştiri”de filizlenen bir öğreti unsuru ortaya çıkar: salt pratik aklın önceliğinin sonuçları. Bundan sonra Kantçı derin ayrımlar öğretisini sistemli biçimde yineleyen ve zaman ve imgeleme temel, felsefi bir değer kazandıran, bireylerin birbirlerini anlaması felsefesi ortaya çıkmıştır. Kant, Fichte’yi özellikle “aşırı tümdengelimcilik” diyebileceğimiz özelliği yüzünden eleştirmiştir. Bu, kısmen de doğrudur: Kant, özellikle *İlkeler*’in ilk sayfalarını anla-

mamıştır. Fichte'nin girişimini, Wolf skolastiğini yeniden geliştirme çabası olarak görür. Bunun sonucunda her anlamda yararsız bir çatışma çıkmıştır (A. Philonenko, *Qu'est-ce que la philosophie?*).

İkinci Kant okulu, burada ana hatlarıyla gördüğümüz Marburg Okulu'dur (A. Philonenko, *L'Ecole de Marbourg*). Hegelciliğin çökmesinden sonra (özellikle *Naturphilosophie*'si dolaısıyla) Zeller bir savaş çılgılığı atmıştır: "Kant'a dönüş!" Marburg Okulu'nun övgüye değer yanı, Kant'ın söylediklerini söylemiş olması ve onun gibi, bilimlere ve özellikle de Newton bilimine özel bir önem vermiş olmasıdır. Bize göre tam anlamıyla anlaşılabilen tek yorumu yapan Hermann Cohen, Paul Natorp ve Ernst Cassirer, Kantçılığa gerçek anlamını kazandırmışlardır.

Nihayet Heidegger gelir. Okumaları esinleyicidir, ama metin okumalarını takip etmek zordur. Heidegger'in değişmez yöntemi, bazı metinlerin ayrılması ve buradan hareketle ontolojik amaçlı bir söylem geliştirmektir. Heidegger görünüş mantığının (dünyayla ilgili çatışmalar) ikinci bölümünü ihmal etmiş ve Kant'ın yazılarında sadece bir kez görülen ("*das Mathematische*") ifadelere çok fazla yer vermiştir. Heidegger, Kant'a önemli bir eleştiri getirir: Ona göre, Kant *doğa* kavramını (Newtoncu anlamda), arkasındaki geniş ve fenomenolojik açıdan daha zengin kavramı (*Welt* [Dünya]) görmeden kavrayabilmiştir.

Fichte aşkın diyalektiğe dayanır; Marburg Okulu ilkeler analitiğine; Heidegger ise aşkın estetiğe. Fichte temel olana dayanır; Marburg okulu kendi kendini temellendirmeye dayanır (aklın kendisinin bulduğu, filozofun geliştirdiği tema); Heidegger yeniden temellendirmeyi geliştirir: yaşamsal boyut. Marburg Okulu içinde iki farklı söylem vardır. Sürekli biçimde filozofun söyleminden kendi kendisini oluşturan aklın söylemine geçmek gerekir. Her halükârda felsefi söylem özgür olmadıkça Copernicusçu bir devrim geliştiren Kantçı spekülasyon tamamlanmış olmayacaktır.

Kant'ın Yapıtları

Œuvres philosophiques de Kant, der.F. Alquié, Pléiade, 3 c.
Correspondance, Emmanuel Kant, NRF-Gallimard, Paris, 1991.

Kant Hakkındaki Çalışmalar

Émile Boutroux, *La Philosophie de Kant*, Paris, 1926.
Victor Delbos, *La Philosophie pratique de Kant*, Paris, 1969.
Lucien Goldmann, *La Communauté humaine et l'univers chez Kant*, Paris, 1948.
Martin Heidegger, *Kant et le problème de la métaphysique*, NRF-Gallimard.
Pierre Lachière-Rey, *L'Idéalisme kantien*, Paris, 1950.
Jean Lacroix, *Kant et le kantisme*, Paris, 1966.
Béatrice Longuenesse, *Kant et le pouvoir de juger*, Paris, 1993.
Jules Vuillemin, *L'Héritage kantien et la révolution copernicienne*, Paris, 1953.
Id.. Physique et métaphysique kantiennes, Paris, 1955.
Éric Weil, *Problèmes kantiens*, Paris, 1963.

Fichte

(1762-1814)

Alexis Philonenko

Hegel ve Schelling'in de sürdürdükleri post-Kantçılık, gerçek anlamda J.-G. Fichte'yle (1762-1814) başlar. 1794 ve 1795'te *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre*'nin (*Bilim Teorisinin Temeli*) yayımlanması Fichte'ye büyük bir ün kazandırdı; ancak bu ünü iki olayla lekелendi. Tanrıtanımazlıkla suçlanan Fichte 1799'da İena'yı terk etmek zorunda kaldı ve gene aynı yıl Kant tarafından açıkça eleştirildi: "*Bilim Teorisi*'nin kesinlikle tutarsız bir sistem olduğunu düşünüyorum." Fichte Berlin'e sığındı ve orada profesör, daha sonra da kurulan yeni üniversitesinin rektörü oldu (1810). 1807'deki *Reden an die deutsche Nation* (*Alman Ulusuna Söylevleri*), ortak vatan bilincini yeniden bulmak üzere mağluplara bir davettir. Bununla birlikte, Fichte, İena'daki başarısını ve gördüğü ilgiyi bir daha hiç bulamayacaktır. 1801 ve 1804 yıllarında gözden geçirdiği *Bilim Teorisi*, Fichte yapayalnız öldükten uzun süre sonra, ancak 1834'te oğlu tarafından yayımlanabilmiştir. Ölümünden sonra yayımlanan bu metinler ise, ancak yüzyıl başında doğru biçimde değerlendirilebilmiştir.

Fichte'nin projesi

Nedir Fichte'nin projesi? Bilinç ve dünya arasında uyum temin eden bir temel felsefe oluşturmak ve bu felsefeden hareketle başkalarının yaşamlarının tündengelimini oluşturmak, dolayısıyla bir hukuk ve ahlak geliştirmektir.

Fichte, Weissbund'a yazdığı bir mektupta, Kant'ın *Pratik Aklın Eleştirisi*'ni okuduktan sonra büyük bir evrim geçirdiğini ve bu yapıttaki akıl ilkesinin bizzat ahlaksal özgürlük olduğunu söyler. Bu dönemde (Ekim 1790) *Saf Aklın Eleştirisi*'ni yeniden okurken getirdiği kestirme yorumlarla yapıtı yarı yarıya yok eder. Fichte'nin aşkın projesi böyle doğmuştur: Üç kritiği basit tek bir cilde indirgemiş ve bilimin temeli yapmıştır.

Böylece *Bilim Teorisi*'nde temel felsefesini, pratik felsefeyi (*System der Sittenlehre* [Ahlak Öğretisinin Sistemi] 1798), hukuk felsefesini (*Grundlage des Naturrechts* [Doğal Hukukun Temeli] 1796-1797) kurmuş olur. Ona göre, teorik ve estetik felsefe Kant tarafından *Saf Aklın Eleştirisi* ve *Yargılama Yetisinin Eleştirisi*'nde geliştirilmiştir.

İlk bilim öğretisi

Fichte'ye göre, felsefe bilim olmalı ve sistematik bir biçime kavuşmalıdır. Bu, örgütlü bir bütündür ve içindeki her unsur, her önerme, genel olarak birbirleriyle ilişkileri aracılığıyla gerçekliğini bulur. Bununla birlikte, sistemin en azından bağımsız bir kesinliğe ve gerçekliğe sahip bir önermesinin, bir "ilkesi"nin olması gerekir.

Diyalektik

Fichte'nin ilk taslağı olan *Bilim Teorisi* (1794) bu esriyle kaleme alınmıştır. Fichte öncelikle genel mantık kurallarını uygulayarak aşkın bir diyalektik oluşturmuştur. Bu genel mantıktan yararlanma, *organon* olarak her zaman diyalektiktir. Sistemini, reddedilmeleri olanaksız görülen özdeşlik ve olum-

suzluma ilkelerinden hareketlegeliştirir. Fichte öncelikle olası tüm insan bilgisinin dayandığı üç ilke geliştirir. Kesin mantıksal önerme $A=A$ 'dan hareket eden birinci ilke, biçimi ve içeriğiyle mutlak ve kuşku dahil her şeye kendisini kabul ettiren $Ben=ben$ olacaktır. Tam anlamıyla gerçeklik ya da mutlak özne olduğunu iddia eden aşkın Ben'dir. Varlık halinde ben'den önce gelen bir şey yoktur ve onun içeriğini belirleyen bir şey de yoktur. İkinci ilke Ben Olmayan da mantıksal bir önermeden hareketle oluşturulur ve gerçekten bir temel olarak ortaya çıkar: $A, -A$ değildir. Görüldüğü gibi, ikinci formül birincisinden çıkmaz; bunları biz düşüncemizde yan yana getiriz. Bu bilinç birliğinin gösterdiği gibi, bu yan yana gelme durumu, ancak bu iki önerme dolaylı hale getirilebildiği takdirde kavranabilir. Ben Olmayan'ın Ben'e karşıt olduğunu, ama Ben'in içinde bulunduğunu görmek gerekir. Mantıksal girişim bizi sentetik önermeye götürür: "*Mutlak Ben içinde bölünebilir bir Ben olmayanla bölünebilir bir Ben'i karşılaştırıyorum.*" İlk ikisinin birleşimi olan bu üçüncü ilke iki önerme içerir: Ben, Ben-olmayan'ı Ben'le sınırlı olarak gösterir; Ben, kendisini Ben olmayanla sınırlı gösterir. Birinci önerme öznenin objeyi belirlediği pratik felsefeye denk düşer; ikincisi ise, öznenin obje tarafından belirlendiği teorik felsefeye denk düşer. Sadece son önermenin saptanması mümkündür; çünkü Ben'in belirlediği Ben olmayanın var olup olmadığını bilemeyiz. Önerme analizi şöyledir: Sadece Ben olmayanla belirlenmiş gibi ortaya çıkan Ben gerçektir. Dolayısıyla eski felsefi sistemler içindeki çelişkili fikirleri yavaş yavaş safdışı ederek bu önermenin bütün anlamlarını geliştirmek gerekli olur.

Diyalektik bağlamda temel bir sonuç ortaya çıkar: Bütün özellikleri içinde, yani düşünülebilecek tek pozisyonu oluşturan bir hareket gibi kavranan ben bilinci ve obje bilinci arasındaki birlik. "Sen yoksun, ben yokum: Ben yokum, sen yoksun." Objersiz özne yoktur; öznesiz obje de yoktur. Objenin gerekliliği temellendirildikçe, bilincin özü, kendisini ortaya çıkaran ve dünyaya açan bu ilksel hareket kendisini olumlar ve yoksayar. Amaçsallığın kendisi olan bu hareketin sürekli yeniden oluş-

ması saf hareketten başka bir şey olamaz; zamanın kendisi de bu hareket içinde oluşur. Özne, ilksel zamansallıktır.

Fichte'nin kavradığı biçimiyle Ben'in doğası konusunda yarılmamak gerekir. Fichte, okuyucularına Ben'in kökeninin bir olguda değil, eylemde bulunduğunu hatırlatır. Fichte'nin öğretisi bir *eylem felsefesi*'dir ve bilincin temeli, etkinliklerdir.

Düşüncenin tümdengelimli

Fichte, düşüncenin tümdengeliminde, Ben olmayanın şoku- nu yaşayan bilincin nasıl dönüştüğünü ve geliştiğini gösterir. O döneme kadar duyum ya da sezgiden ibaret olan bilinç kendi dünyasını oluşturur ve yargı, daha sonra da akıl olur. “Kendi için” düzeyine ulaşır ve bundan böyle sadece şey olarak değil, özne olarak kabul edilen ötekine bağlı kabul edilir. Bir ahlak ve hukuk gerekliliğini getiren, bu girişimdir. 30 Ağustos 1795'te Jacobi'ye yazdıklarından, burada ilk projesine ulaştığı anlaşılmaktadır: “Bireyin mutlak Ben'den hareketle oluşturulması gerekir. Bilim öğretisi daha sonra hızla doğal hukuka geçecektir.”

Siyaset ve hukuk felsefesi

1796-1797'de Fichte *Doğal Hukukun Temeli*'ni ve *Ahlak Öğretisinin Sistemi*'ni yazar. Nihayet 1800'de hukuk teorisi uygulaması biçiminde bir siyaset çalışması olan *Der geschlossene Handelsstaat*'ı (*Kapalı Ticaret Devleti*) kaleme alır.

Doğal hukukun temeli, hukukun öznesi olan insandır. Soru basittir: Bütün hayvanların karşısı olan insan hangi bağlamda hukukun öznesidir? Fichte'nin düşüncesine göre, eğer hayvan doğumundan itibaren olabildiği her şey olmuşsa, ilksel anlamda hiçbir şey olan sadece insandır. Fichte bu bağlamda insanı, özü özgürlük olan bir varlık gibi görür. Goethe'nin düşündüğü gibi, olduğu şeye dönüşmeye dahi karşı durmalı, kendisini somut ve yaşamsal olarak gerçekleştirmelidir. Bu, insanın durumundan tümüyle sorumlu olduğu anlamına gelir; her

türlü mazeret sahtedir. Fichte'nin teoremleri varoluşçuluğun kökenini oluşturur: Varoluş özden önce gelir. Öte yandan, Fichte insanı olgusallığı içinde karakterize etmiştir: "Hayvanda-ki gibi mekanik olmayan bir *bakış*'la" der, ama görünür bir ruhu temsil eder. Bu sayfalar Sartre'a esin kaynağı olmuştur (bakışın analizi ve betimlenmesi).

Fichte böylece bireylerarası anlaşmanın temeline ulaşır: Öteki olarak insanın, bir şey olarak değil, özgür bir varlık olarak, kendinde bir hiçliği barındıran bir varlık olarak bedeniyle somutlaştığını gösterir. İnsanların birbirlerini anlamalarına ilişkin bu fenomenoloji, doğal devlet tanımında doruğuna ulaşır. Bireylerin birbirlerini anlamaları insan dünyasının bir gerçekliği ise, *devletin insanın doğal durumu olduğu* açıktır. Kaldı ki devletin gerekliliği de, sadece birbirlerine karşıt olabilen özgürlükler hareketi üstünde düşünüldüğünde ortaya çıkar. Bu farklı iradelere etkili, zorlayıcı bir güç gerekir. Fichte burada temeli genel irade olan toplum sözleşmesiyle uzlaşır. Sonuç olarak Fichte, hukuk teorisini ahlaktan tümüyle ayırmıştır. Ona göre, doğal hukuk, toplumsal unsurlardan, toplumsal yaşamın gerekliliğinden hareketle oluşur ve bireyin toplumla tam anlamıyla bütünleşmesi gerekir.

Fichte *Ahlak Öğretisinin Sistemi*'nde (1798) ahlak konusunu işler. Ona göre, ahlakın içeriği bilinçlerin birliğidir. Hukuk, bireyleri sadece dışarıdan birleştirirse de, içeriden ayrı bırakır. Sadece ahlak kuralı ve daha doğrusu özgür ve özerk akıl, bilinçlerin birliğine ulaşma olanağı verir. Böylece hukuk toplumsal birliği sağlar; ahlak da bunun gerekliliğinin ifadesidir. Ahlak yasasının enstrümanı olan birey, eğitim aracılığıyla toplumla bütünleşir; devletlerin sivil yapısını iyileştirme olanağı veren de gene bu eğitimidir.

Fichte birçok noktada, klasik ve Kantçı öğretilerde derinlemesine değişiklikler yapmıştır. Klasik beden/duyarlık-akıl ikiliğini reddeder ve insanın birliğini kurar: Ahlakın önünde kesinlikle engel oluşturmeyen beden, aklın bir uzantısıdır. Fichte, kategorik emperatif olan ahlak kuralını salt akılda kökleştiren Kant'tan uzaklaşır. Sonuç olarak Fichte'nin etiği, duygu de-

ğil eylem ahlakıdır; “dünya ve insan üstünde” etkili olan iradenin yönlendirdiği bir ahlaktır.

Bilim öğretisinin evrimi

1800’den sonra kendisine yöneltilen saldırılara karşı ve bazı güçlükleri aydınlatmak amacıyla, *Bilim Teorisi*’nin iki yeni versiyonunu kaleme alır; bunlar, ölümünden çok sonra yayımlanır. 1800’de ünlü yapıtı *Die Bestimmung des Menschen* (İnsanın Belirlenimi) yayımlanır. Bu yapıtın dili çok güzel ve çok açık seçiktir; çünkü Fichte artık anlaşılacak istemektedir. Bu popüler kitap, Fichte düşüncesinin bir tür özeti gibidir.

Ama Fichte, yukarıda belirttiğimiz gibi, özellikle sınırlı bulunduğu 1794 tarihli *Bilim Teorisi*’ni aşmak ister ve onun bu çabasıyla iki yeni metin ortaya çıkar: *Bilim Teorisi* (1801) ve *Bilim Teorisi* (1804).

1801 tarihli *Bilim Teorisi*, son derece ilginç biçimde, bilimin temelini özgürlüğe bağlar. Fichte, bir yandan ilk düşüncesine (bilinç özgür bir biçimde ortaya çıkan bir etkinliktir) döner: Düşünce ve bilgi olan bu özgür eylemde, bilginin özü olan “kendisi için varlık” gerçekleşir. Ama Fichte bu kez yeni bir düşünce getirmiştir: Bilginin özgür eyleminden söz edilebilmesi için, öncelikle evrenselliği ve bireyötesi değeri olan bir koşulsuz gereklilik, bir mutlak varlık olması gerekir. Fichte’ye göre, bu mutlak varlık bir ortak bilinç nesnesi değil, gerçekliğin varlığıdır.

Bu yeni anlayış büyük güçlükler doğurur. Öncelikle, mutlak bilgiye ulaşmanın kesinlikle olanaksız olduğu anlaşılmıştır. Öte yandan da, ortak bilincin dünya gerçekliği yok olmuş ve bilinç ile onun mutlak gerçekliği karşısında basit bir görünüş durumuna düşmüştür.

Fichte, sınırlı bilinç ile bilgi içinde ortaya çıkan mutlak arasındaki birliği kavramaya çalışır. Ve Schelling’i reddetme denemesi olan 1804 tarihli *Bilim Teorisi*’nde felsefi yapıtlarını gerçek anlamda bitirmiş olur.

Fichte 1793'te adını koymadığı bir yapıt yayımlar: *Beitrag zur Berichtigung der Urteile des Publikums über die französische Revolution* (*Fransız Devrimi Üstüne İnançların Düzeltilmesine Yönelik Katkılar*). Bu yapıtta şu temayı savunmuştur: İki çeşit insan vardır; özgürlüğün zaferini isteyenler ve özgürlükten kaçarak monarşi “mekanizması”na sığınanlar (bu insanlar özgür ve yasa koyucu iradelerinin bilincinde değildirler). Fichte’de tarih, insanın özgür eylemlerinin ifadesi gibidir. Bu son yapıtında, doğal devlet, filozofun insanları monarşik topluma karşı korumak amacıyla dayandığı bir masumiyet devleti şeklinde ortaya çıkar. Bu yapıtta Devrimin içeriğini savunan Fichte, Jakobin olarak tanınır.

Fichte 1800’den sonra tarihin evrensel düzlemde saptanmış bir evrimin gelişmesi olduğunu düşünmeye başlar. Öte yandan, doğal devleti ahlaksal açıdan ilkel bir halk fikrine dönüştürerek Altın Çağ mitini geri getirir.

Fichte ayrıca, *Yazar Olarak Macchiavelli Üstüne* adlı kısa bir metin kaleme almıştır. Bu metinde *Fransız Devrimi*’nde savunduğu bütün ideallerin tersini savunur. Ünlü Macchiavelli metninde yer alan devlet teorisini savunur: “Devlet kurmak ve bu devleti yasalarla donatmak isteyen kimse insanların kötü olduğunu ve fırsat bulduklarında da bu kötülüklerini göstermeye hazır olduklarını peşinen kabul etmek zorundadır.” Macchiavelli düşüncesinin uzantısı olarak, iktidarın paylaşılamayacağı düşüncesi ortaya çıkar. Fichte devletlerin ilişkisini şöyle tanımlar: Macchiavelli’nin öngörmüş olduğu gibi, her devlet, potansiyel rakip gördüğü komşusunun zaaflarından yararlanmaya çalışır. Böylece *Realpolitik*’in yolu açılmış olur. Genel olarak her ulus’a dünya egemenliğini hedefleyen hegemonik bir irade egemendir ve devletler bu nedenle saldırı ve savunma operasyonlarına sürüklenir. Bir ulus için gücünü yaymaktan vazgeçmek, varlığını reddetmektir. Fichte’ye göre, bunun sonucunda iki kural ortaya çıkar: Birincisi, etkiler dünyasında güçlenmek için vakit kaybetmeden her fırsatı değerlendirmektir; ikincisi

ise, başka bir devletin sözüne kesinlikle güvenmemektir. “Başka devletlerle ilişkilerde ne yasa ne hukuk söz konusudur; sadece en güçlünün hukuku geçerlidir.”

Bu ilkeler, ünlü *Alman Ulusuna Söylevler*’inin (1807-1808) yazılmasına rehberlik etmiştir. Fichte, bu yapıtında Avrupa barışını kurtarmak isteyen Almanya’nın misyonunu vurgular ve Alman halkının Almanca’da yansıyan özgün karakteri üstünde özellikle durur. Nedir Alman ulusu (o dönemde henüz var olmayan)? Bütün Germanleri birleştiren, Alman diliyle kuşatılmış organik bir birlik. Bir Prusyalı Alman değildir; çünkü Prusyalıdır, ama Almanca konuştuğu için Alman’dır. Alman kültürü tarihsel bir gerçektir, kültürel olguların özgün biçimde anlaşılmasıdır: güzel sanatlar, edebiyat, bilimler, felsefe, nihayet Luther’in kişiliğinin damgasını taşıyan din. İşte “adsız insan”ın (Napoléon) yok etmek istediği şey. *Alman Ulusuna Söylevler*’inde saf ve idealist Alman halkının üstünlüğünü kanıtlamaya çalışan Fichte, bu amaçla 1793’lerde benimsemiş olduğu kozmopolitik entelektüalizmden kopmuştur. Alman ulusunun bu üstünlüğü kanıtlamak için Rousseau ve Pestalozzi’nin esinlediği yeni pedagojinin kurallarını nasıl izlemesi gerektiğini göstermiştir. Ona göre, halkın eğitilmesinin amacı, onun öncelikle Tanrıya yönlendirilmesi ve Tanrıya götürülmesidir.

Böylelikle Tanrı sevgisinde gerçek sevgiyi vazeden filozof, 1793’lerin siyasal ideallerini reddederek ülke içinde ve uluslararası düzlemde bir Macchiavelli gerçekçiliğini savunmuş ve Almanya’nın yüce bir kaderi olduğu fikrini temellendirmeye katkıda bulunmuştur.

DAHA AYRINTILI BİLGİ İÇİN

Fichte’nin Yapıtları

Essai d’une critique de toute révélation, Vrin.

Considérations sur la Révolution française, Payot.

Fondement du droit naturel, PUF.

Système de l’éthique, PUF.

La Destination de l'homme. Aubier. - *Doctrine de la science*, Vrin.

Discours à la Nation allemande, Aubier.

Fichte Hakkındaki Çalışmalar

Bernard Bourgeois, *L'Idéalisme de Fichte*, PUF, 1995.

Alexis Philonenko, *La Liberté humaine dans la philosophie de Fichte*, Vrin, 1966.

A.y., *Théorie et praxis dans la pensée morale et politique de Kant et Fichte en 1793*, Vrin, 1976.

A.y., *L'œuvre de Fichte*, Vrin, 1984.

Œuvres choisies de philosophie première, çev. Alexis Philonenko, Vrin, 1972.

Alain Renaut, *Le Système du droit. Philosophie et droit dans la pensée de Fichte*, PUF, 1986.

Giriş

1775'te Wurtemberg'de doğan ve 20 Ağustos 1854'te ölen Schelling, Fichte ve Hegel'le birlikte post-Kantçılığın en önemli figürlerinden biridir. Çok erken gelişme göstermiş olmasıyla ünlüdür. Henüz Tübingen Stift'inde öğrenciyken (Hegel ve Hölderlin'le arkadaşır) "mit" üzerine önemli bir yazı kaleme almıştır ve ilk yapıtını yayınladığında (*Über die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt* [Genel Olarak Bir Felsefe Biçiminin Olabilirliği Üzerine]) henüz yirmi yaşındadır. Bu erken gelişmişlik 1794'ten başlayarak bir çavlan olmuştur. Neredeyse 1815'e kadar her yıl çoğu önemli ve özgün yazılar kaleme almıştır. Bu bağlamda özellikle *Dogmatizm ve Kritisizm Üzerine Felsefi Mektuplar* (1795-1796), *Abhandlung zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre* (Bilim Öğretisinin Açıklanmasına Adanmış Bilimsel Yazılar [1796-1797]), *System des transcendentalen Idealismus* (Aşkın İdealizm Sistemi [1800]), *Bruno oder über das göttliche und natürliche Prinzip der Dinge* (Bruno ya da Tanrısal İlke ve Nesnelerin Doğal İlkesi [1802]), *Systemimin Betimlenmesi* (1801), *Felsefe ve Din* (1804), *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit* (In-

san Özgürlüğünün Özü Üzerine [1809]) sayılabilir. Semenderek Tanrıları başlıklı metninin, Schelling'in yapıtlarında bir dönüm noktası olduğu kabul edilir. Ayrıca, Schelling'in sadece birinci bölümünü yazdığı ve vaatlerine rağmen kendisi hayattayken yayımlanmayan *Dünyanın Çağları* ve yine O hayattayken yayımlanmamış olan *Philosophie der Mythologie* (Mitoloji Felsefesi) ve *Philosophie der Offenbarung* (Vahiy Felsefesi) başlıklı çalışmaları da mevcuttur.

Schelling'in yaşamı acılı bir biçimde sona erer. Şan ve şöhreti tatmış, yirmi dört yaşında, Fichte'nin elde edemediği göreve getirilmiş ve İena'da felsefe profesörü olmuştur. Bu üne ve güvenliğe, Caroline Schlegel'e (Schiller'in çevresinde lakabı "Dame Lucifer"di) duyduğu aşkı ekler. Bu durum, otuz yaşına, Hegel'in *Tinin Fenomenolojisi* adlı yapıtı yayımlanıncaya kadar sürmüştür. Hegel, Önsöz'ünde Schelling'in felsefesini yerin dibine batırmış ve –boş– bir sezgi düşüncesinden başka bir şey olmadığını söylemişti. Schelling'in otoritesi zayıflarken, Hegel'in güneşi gitgide parlaklaşır. Hegel'in ölümünden sonra ve sol Hegelcilerin (Feuerbach'ın *Karındanbacaklılar* ve *Cagliostro* dediği) başarıları karşısında, Schelling Berlin'e davet edilir ve kendisinden Hegel'in fikirlerine karşı mücadele etmesi istenir. Sonuç bir felaket olur. Schelling çekilir ve son yıllarını ilk yazılarını düzenlemeye çalışmakla geçirir. Uzun süre unutulmuş Schelling, Jaspers ve Heidegger tarafından yeniden "saygınlığına kavuşturulmuştur"

Yapıtların sunuluşu

Schelling'in yapıtları Alman idealizmi içinde ilginç bir yere sahiptir. *Herhangi bir temel çalışması yoktur*. Buna karşılık çeşitli tarzlarda birçok eser (el kitapları, mektuplar, diyaloglar, sistematik projeler) söz konusudur. Aslında Schelling felsefesi diye bir şey yoktur. "Schelling [...] vaktini sürekli fikir değiştirmekle geçirmiştir; fikirleri aşılmış, bunun da ötesinde ortaya attığı problemler bütünüyle değişmiştir. Başka hiçbir öğreti, Platon'un ki bile ilk bakışta onun ki kadar dinamik ve ele avu-

ca sığmaz değildir” (V. Jankélévitch, *L’Odyssée de la conscience dans la dernière philosophie de Schelling*). Çelişkilerden söz etmek az gelir; Schelling’in kendi yazıları hakkındaki kendi yar-gılarına kadar yayılır bu çelişkiler. Schelling düşüncesinin bir-liğini göstermeye çalışmak tehlikeli ve tuhaf bir iddiadır; olsa olsa yapıtları az ya da çok tutarlı bölümlere ayrılabilir ve ilişki-leri gösterilebilir.

Doğa felsefesi

Schelling’in yapıtlarının en ünlü bölümü olan, deneysel olgu araştırmasından çok uzak ve tersine, Rönesans geleneğine bağ-lı “Doğa felsefesi” üstünde yoğunlaşalım: Doğa, kendisini yenile-me gücüyle bağımsız ve özerktir.

Schelling, mekanist doğa anlayışına (bkz. Descartes ya da Newton’ın mekanizmi) ve özellikle kartezyen fiziğe karşıdır. Doğa tinden ayrı olmakla kalmaz, bunun da ötesinde, matema-tik özlü yasalara indirgenemez. Schelling, “organik oluşumlar”ı göz önünde bulundurmayan kartezyen düşünceye saldırır. Ama aynı zamanda –ve haklı olarak– her şeyi mekanik neden-lerle açıklayamayan yaşamı “bir ölüm okyanusunda ada haline getiren” karanlık bir yaşam gücü fikrine sığınan dirimselcili-ğe de (vitalizm) saldırır. Schelling vitalizme karşı şu argümanı ileri sürer: Doğa tinin bir objesiye, doğanın içkin amaçsallığı-nı kabul etmek gerekir. Üç kavram birbirine bağlı gözükür: bir yanda doğanın içkin amaçsallığı, öte yanda tinin tarihi, doğa-yı tanıma olasılığı olan doğa yaşamının amaçsallığı. *Naturphilo-sophie*, bir tür hилоzoizme ve dünyayı –Kant’ın tüm doğa felsefe-sinin ölümü olduğunu söylediği– ruhu olan bir varlık yapan bir öğretiyeye ulaşır. Burada, Schelling’in *Naturphilosophie*’sini eleş-tirmek yerine, bilimsel arka planını hatırlatmak gerekiyor: Gal-vani’nin (1791) Volta (1800) tarafından düzeltilen hayvansal elektrik üstüne çalışmaları, Lavoisier ve Priestley’in araştırma-ları, Brown’ın uyarılabilirlik üstüne çalışmaları vb. Cassirer’ye göre, Schelling kimya alanında eleştirel görüşler ileri sürmüş-tür. Aynı zamanda elektrik olgular üstünde de durmuş ve mad-

denin elektrodinamiği kavramını hazırlamıştır. *Naturphilosophie*'nin temel yapısal teması, kutupluluk fikridir. Doğa, sözgelimi itim gücü ve çekim gücü; pozitif ve negatif elektrik gibi, iki temel gücün karşıtlığından oluşur. Kendini aşmak için bölünen ve zıtlaşan tek bir terim düşüncesi söz konusudur. Schelling'in sunumunda önemli bir fikir ortaya çıkmıştır: Aynı güç, maddeden=A1 ışığa=A2=yaşama=A3 yükselir. Bu üçlü şemaya göre güçler vardır. Şema, ayrıca şöyle de okunabilir: madde, yerçekimi, ışık. Burada iki eleman önemlidir: Bir yanda Mutlak'tan gelen güçler, öte yanda düalizm daima korunur. Göreli karanlık ideler düşüncesi buradan doğmuştur.

İdentite felsefesi. Felsefe ve din

İdentite felsefesi, *Felsefe Sistemimin Betimlenmesi*'nde (1801) ve *Bruno*'da (1802) geliştirilmiştir.

Gerçekliklerin zirvesinde özne ve obje identitesi olan Mutlak vardır. Schelling, Mutlak'ta bir tür kendi'ni görmeyi de, gerçek bir ürün görmeyi de kabul etmez. İdentite, Doğa ve tinin "farksızlığı"nı gösterir.

Dolayısıyla gelişme tehlikeli bir problem oluşturur. Mutlak identite'den gelişmeye nasıl geçileceği bilinmez. Felsefe, sonsuzluktan sonlu olana götürerek eşiği aşamaz.

Tam bu sırada, 1804'te görünüş ve varlık arasında bir geçiş olup olmadığını, en azından bir ilişkinin bulunup bulunmadığını göstermeyi amaçlayan *Felsefe ve Din* yazısı devreye girer. Bir yanda içkinciliğinden vazgeçmiştir; öte yanda Mutlak Tanrı'ya çağrı yapar. Bunun sonucunda, doğa, Tanrının gerçekleşmesi olmuştur. Ama tanrısal olanın bu özümsemesi gerekli bir süreçten kaynaklanmaz; yabancılaştan özgürlükten gelir. *Tarihsellik* fikri kendisini empoze eder: "Tarih, Tanrı düşüncesinden gelen epik bir şiiirdir. İki bölümden oluşur: insanlığın kendi Merkezinden çıkışının ve bu merkezin en uzak noktasına kadar gidişinin anlatıldığı bölüm ve bu noktadan hareketle merkeze geri dönüşü anlatan bölüm. Birinci bölüm *Ilyada*'ya, ikinci bölüm *Odyseia*'ya benzetilebilir." Bundan son-

ra Schelling düşüncesi, son felsefesini oluşturan bu *Ilyada* ve bu *Odyseia*'da yoğunlaşacaktır. Bu, Schelling'in son felsefesidir, ama Cassirer'nin işaret ettiği gibi, Mutlak ve duyulur dünya arasındaki karşıtlık panteizmle uzlaşmaz gözüktür. *Naturphilosophie*'nin kavradığını iddia ettiği şey, gölgeler arasında erimiştir. Ama öte yandan, *İnsan Özgürlüğünün Özü Üzerine*'de (1809) görüldüğü gibi, Tanrıda tanrı olmayan bir güç olmadan tarihin gelişmesi mümkün değildir. Bu, kötülük özgürlüğüdür. Schelling, Schopenhauer'den önce, Bireyin ruhunda ve düşüncesinde karanlık bir ilke bulunduğunu kabul etmiştir: Kendi için varlık ve işbirliği eğiliminin sonucunda insanda Kötülük oluşur. Ama Kötülük ebedî değildir; hatta yalnızca yaratılışın bir aracıdır. Gereklidir, ama sürekli değildir. Bu sayfalar Schelling'i, identite felsefesinin Hegelci eleştirisiyle içine düşmüş olduğu itibarsızlıktan kurtarmıştır, ama öte yandan, dönüşü mümkün olmayan bir teozofiyeye bağlamıştır.

Schelling'in kaderi

Schelling'i okuyan biri (ontoloji gizemlerine meraklı olanlar dışında), karşısında tüm bölümleri tamamlanmamış bir yapıt, açık bir maden, belirli sınırları olmayan geniş bir şantiye bulunduğu duygusuna kapılır. Ayrıca bu külliyyat içinde büyük parçalar gözden kaçırılabilir; tuhaf kuşkular doğabilir. Sözgelimi Goethe'nin renkler kuramını benimsemiş olan Schelling, başka birçok kimse gibi Newton'ı yanlış anlamıştır. Peki Goethe'yi anlamış mıdır? Kendisi Goethe'nin sadece *sezdirdiklerini düşünmek* istediğini söyler. Bu, Goethe düşüncesine ihanet değil midir? Schelling'in *Naturphilosophie*'sinin doğmakta olan romantizmin bütün olumsuzluklarını içerdiği kabul edilse bile, esas olarak, onu olgulara entelektüel bir karakter vererek erdemleri tanımama noktasına götüren bir yanlışlık, bir yanlış anlama yok mudur? Schelling'in sınırlı bir alanda etkili olduğu söylenebilir. Ama öğretisi (eğer bir öğretiden söz etmek mümkünse) hiçbir zaman sistematik düşüncelerden oluşan bir bütün olamamıştır. P.X. Tilliette'in dev yapıtının adı olan *Schel-*

ling, *Gelişmekte Olan Bir Felsefe*, filozofun *Aşkın İdealizm Sistemi*'ndeki temel sistemsizliği gizleyemez. Tabii ki Heidegger ve J.-F. Courtine'in yaptıkları gibi, her zaman ontolojiye sarılmak mümkündür. Ama şunu kesinlikle itiraf etmek gerekir ki ku-
maş iyice yıpranmıştır; çünkü dünyanın bütün ontolojileri bir-
leşse de, identite felsefesinin Hegelci eleştirisini ortadan kaldı-
ramayacaktır.

Alman idealizmi denen akım içinde Schelling, sağlamlığı ve birliği olmayan bir halkadır.

DAHA AYRINTILI BİLGİ İÇİN

Schelling'in Yapıtları

Œuvres choisies. Premiers écrits, PUF.

Système de l'idéalisme transcendantal, Louvain, Peeters.

Œuvres métaphysiques, Gallimard.

Contribution à l'histoire de la philosophie moderne, PUF.

Bruno, L'Herne.

Philosophie de la révélation, PUF.

Schelling Hakkındaki Çalışmalar

E. Bréhier, *Schelling*. Paris, 1912.

Claude Bruaire, *Schelling ou la quête du secret de l'être*, Seghers.

Vladimir Jankélévitch, *L'Odyssée de la conscience dans la dernière philosophie de Schelling*, Alean.

J. Schlanger, *Schelling et la réalité finie*, Gallimard.

Xavier Tilliette, *Schelling, une philosophie en devenir*, 2 c., Vrin.

Hegel

(1770-1831)

Bernard Bourgeois

Giriş: Hegel'in bildirisi

Düşünce ve gerçeklik

Hegel, felsefede Kant'ın başlattığı, tüm varlığını bir "düşünüyorum"a borçlu olan ve tüm entelektüel sorumluluğunu üstlenen bir birey tasarlamaktan ibaret Copernicus devrimini tamamlamıştır. Öncelikle, Kant'taki ama aynı zamanda Fichte ve Schelling gibi önemli post-Kantçılardaki bu tür bir bilgi sorun-salı devrimini etkileyen sınırları yok etmiştir. Kant, kendinde nesne ifadesiyle varlığı anlamından ayırır. Fichte, bu kendinde nesneyi, varlığın bütünüyle düşünceye indirgenmesiyle yok etmek amacıyla varlık düşüncesi içinde tutar: Bu, iki temel ilkesi (Ben'in kendi konumu ve Ben olmayan konumunda aynı Ben'in kendi kendini olumsuzlaması) arasındaki ilksel farklılığa dayanır ve bu farklılık kendi varlığını (düşünülen) düşünce (düşünen) olarak kavramasını engeller. Schelling'in, Fichte'nin ilkelerini nesnel olarak aktarması, mutlak bir bilgi olma iddiasına rağmen, onun doğa felsefesini de engeller. Buna karşılık, Hegel mutlak varlık olarak ortaya çıkmış varlık düşüncesini varlığın kendisinin kendi düşüncesi yapar. Hegelcilik her şey-

den önce *düşüncenin olağanüstü biçimde kendine inancı*'dır: "Evrerin kapalı özünü kendi içinde tanıma cesaretine direnebilecek hiçbir gücü yoktur, bu güç kaçınılmaz biçimde karşısında açılmalıdır ve böylelikle gözüne ve zevkine, zenginliğini ve derinliklerini sermelidir" (1818'de Berlin'de verdiği bir üniversite söylevi, *Enc*, I, B).

Bilim ve diyalektik

Ama düşünce, esasen, bir karşıtlık olarak kendisine varlık gibi gözüken bir ayrımın kendisiyle özdeşleşmesi olduğundan, varlığın düşünceyle özdeşleşmesi, ayırmaştırmayla özdeşliğin kendi kendisini ayırmaştırtmasının bir ürünü olur. Düşünen ben'in, özdeşliğin zıddına dönüşmesi, böylelikle bir *diyalektik* düşünce oluşturur. Ve Hegelci düşünce de kesinlikle diyalektik özelliğiyle Kantçı söylemlerini, içeriğinin *sistematisasyonu*'yla *bilimsellik* düzeyine yükseltebilir; çünkü Hegel için de "içinde gerçeğin yer aldığı gerçek figür kendiliğinden bilimsel sistemden başka bir şey olamaz" (*Phg. E.*, Önsöz). Hegel söyleminin içeriğini oluşturan farklı saptamalar, yarattığı sistematığın bütünlüğü içinde daha iyi görülebilirler; bu farklı saptamalardan her biri ötekilerden ayrı kimliğiyle diyalektik olarak kendisinden farklılaşır ve dolayısıyla ötekilerle aynı olur. Kantçı sistematisasyon (henüz kısmi olan) ve özellikle Fichte-Kant sistematisasyonu B'yi A'ya bağlıyor ve A'yı filozofun temel düşüncesine (*somut* bir Ben, *canlı* bir doğa) uygun duruma getiriyordu: Hegel'le birlikte felsefi diyalektik kendisi tarafından düşünülen içerik haline gelir ve düşünüldüğü anda olduğu gibidir, öyle ki filozof, düşüncenin gücünü bozan her türlü keyfiliğin ötesinde basit bir seyirci veya bir ayna gibi (*speculum*), yetkin içkinliği içinde, söyleminin içeriğinin mutlak gelişmesine tanık olabilir. Hegelci diyalektik spekülasyonun cüreti gerçeğin bilimsel-sistematik gerekliliğini ortaya çıkarır.

Bununla birlikte, böyle bir bilimin spekülâtif diyalektikliği, üçüncü bir özelliğe göre felsefi bilimselliğin Kantçı söyleminin gerçekleşmesini sağlar. Bu, bilimin *skolastik* kesinliğini ve Almanya’da popüler anlamda “dünyanın bilgeliği [*Weltweisheit*]” denen felsefenin gerekli kıldığı *kozmetik* dikkati gerektirir. Çünkü Hegel de, sadece “bilgi sevgisi” olan şeyi değil, aynı zamanda dünya yaşamının bir sorumluluğu olan “gerçek bilgi”yi ister (Phg. E.). Kesin spekülâtif düşünce, artık, kendisinden farklı bir gerçekliğin farklılıkları ya da kendine özgü belirlenimleri içinde ve bu ilksel farklılık nedeniyle kendisini yalanlayabilecek olan bu gerçekliğin kesin ve soyut basit bir özdeşleşliği değildir. Hegel’e göre Kant, Fichte ve Schelling’i yönlendiren bir anlık düşüncesi değildir; gerçek aklı tanımlayan ve bu aklı nesnelerin temel belirlenimleri ya da farklılıkları içinde gerçeğin ruhu yapan İdentite’nin kendi kendisini farklılaştırmasıdır. *Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts*’ın (*Hukuk Felsefesinin Ana Çizgileri*) önsözündeki ünlü denklem (“Rasyonel olan her şey gerçektir ve gerçek olan her şey rasyondur”), ideal olarak aklın egemen olduğu Hegel felsefesi ve Hegelciliğin varlığı aracılığıyla uzun, evrensel tarihinin sonuna ulaşmış gözüken gerçek dünya ayrıcalığı içinde çarpıcı bir örnektir. Hegel öncesi aşkın felsefe, sadece tam anlamıyla yoğunluğu içinde tasarlanmayan dünyevi deneyimin olasılık koşullarını ortaya koyar. Hegel’in spekülâtif felsefesi ise, bu deneyimin bütünlüğünü ve somutlaşma hareketi içinde dünya yaşamını sergiler ve kendisinin, kendi kendisini felsefe niteliğine getiren böyle bir dünya yaşamından başka bir şey olmadığını bilir. Ve en çarpıcı varlığı içinde, monden içeriğinin bu rasyonel ifadesi aracılığıyla, Marksizmin kendisine karşı çıktığı esas referans aracılığıyla, tümüyle dünyevi, sosyopolitik bir rol oynayabilmiştir (bunu başka hiçbir felsefe başaramamıştır). Hegelcilik, bütün dünyanın felsefi gelişmesi olabilmiştir ve bu nedenle, olumsuzlanması aracılığıyla olsa da, felsefenin kendisi kendi dünyasının gelişmesi olmuştur. Günümüzde bütün gizil güçle-

ri hayata geçmiş olmayan, gelişimini sürdüren bir dünya kesinlikle Hegel felsefesidir ve bu felsefenin kaderi de, getirdiği güncellik sorusuyla bu noktada istisna oluşturur.

Hegel. Spekülasyon olan bir yaşam

Hegelci felsefe kuramı içinde yer alan temalardan biri şudur: Felsefenin ideal tarihi içinde ötekilerle ilişki açısından *negatif olarak* tanımlanan her felsefe, yeni *pozitif* içeriğini esasen kendi içinde zihnin öteki kültürel somutlaşmaları gibi kaçınılmaz biçimde kök salmış sosyopolitik olan gerçek tarihten hareketle geliştirir. Dolayısıyla bir felsefenin vaktinden önce ortaya çıkmasının nedeni, öncelikle bir dönemin ve bir halkın genel yaşam ihtiyacı olan “felsefe yapma ihtiyacı”dır; bu ihtiyaç, bireysel olarak bile, bu şekilde seferber edilen tarih içinde kültürel bir komünitenin yaşamını etkiler. Bu tür bir ihtiyaç, yeni bir felsefe içinde ideal bütünlüğünden hareketle kültürle uzlaşma çağrısı yapar. Hegel’in tedrici olarak, Hegelciliği tanımlayan rasyonel spekülasyon felsefeye yükselmesi sadece onda bulabileceği kendi uzlaşma arayışının amacına ulaşmış olmasıdır.

Kültür: Stuttgart

Georg Wilhelm Friedrich Hegel 1770’te Stuttgart’ta doğdu; aile bireyleri arasında Wurtemberg Düklüğü maliyesinde çalışan yüksek devlet memurları vardı. İlk kültürel deneyimi, büyük ölçüde Antik Yunan-Latin yaşamının damgasını taşır. Daha sonra geliştireceği ve derinleştireceği *kültür* kavramı, ona göre, Ben’in darlığından ve sığılığında kurtaran bir yabancılaşma, yabancı unsurun kabul edilmesi ve entegrasyonudur. İnsan düşüncesinin cennetini gerçekleştiren Yunan ve Roma kültürü karşısında her zaman şaşkınlık duymuştur. Ama olgunlaştıkça kültürel yabancılaşması da yoğunlaşır ve yabancı içeriği yabancı biçime göre algılar. Özne filozofu olacak olan Hegel, kesin bir anti-öznelci tavır takınacak ve daha sonra “bilgi kesinlikle bir otorite olmakla başlar” diyecektir (*Ph. R*, II 2).

İlerleyen dönemde, keyfilik eğilimlerini gösteren “kendi kendine düşünmek” sloganını eleştirecek ya da romantik Ben kültürünü eleştirecektir.

Özgürlük fikri: Tübingen

Hegel, Hölderlin, daha sonra Schelling’le arkadaş olduğu Tübingen Protestan Okulu’nda (1788-1793) ayrılıkçı bireycilikle kirlenmiş modern yaşamla mücadele edebilmek için Antik dönem kültürüne sığınır. Yunanların topyekûn güzel yaşamları Athena ve Atina kimliğinde bir din ve politikayı da beraberinde getiriyor ve bunlar, her insana, tanrıların ya da yurttaşlarının yaşamına katılım içinde insanın kendini evinde, yani özgür sandığı bir ortam sağlıyordu. Çünkü Hegel için *özgürlük* öteki-ni dışlayarak ya da iterek kendi içine kapanmak değildir (bu, boş bir çabadır, çünkü insanı belirleyen ve köleleştiren, esas olarak, düşmanca gücüyle kendisini dışlayan her şeyin tanığı olan dışlanan kişidir); *özgürlük*, Ötekiyle birleşmek ve kendini onda, kendinde yaşayan bir bütünlük içinde bulabilmektir. Böyle bir *özgürlük* nostaljisi, birbirlerini dışlamaları sonucu dinin (Hıristiyanlık) ve politikanın (monarşi) içinde bile (çünkü insan bir bütündür) en büyük kölelikten kurtulma eğilimini yok eden bir çelişki doğuran Yeryüzü’nü Gökyüzü’yle karşılaştıran bir “şimdi”den nefret etme”ye yol açar. Hegel’e göre, Rousseau ve arkadaşları moderniteye karşı modern çaredir.

Özgürlüğün bu ikili (Antik ve modern) yüceltilmesi konusunda, özellikle Fransız Devrimi’ne duyulan hayranlık, cumhuriyet şenlikleri düzenlenmesi, *özgürlük* ağacı dikilmesi gibi örnekler göze çarpıyor. Ama Devrimde yaşanan terörist sapma, Hegel’i, insanı *özgürlüğe* götüren *politik* yoldan uzaklaştırır. Daha sonra bu konuya geri dönecek ve “dini değiştirmeden siyasal düzeni ve ona bağlı olan mevzuatı değiştirmenin [...] Reform yapmadan Devrim yapmanın modern çağın bir budalalığı” olduğunu söyleyecektir (*Enc*, III, Rem., B). İnsanın kendi içinde değişmesi gerekir; ona *özgürlük* eğitimi verilmelidir; bunun için de, olduğu gibi kabul edilmesi gerekir, yani aslın-

da dindard olduğu kabul edilmelidir: Mutlak bilinci, kesinlikle mutlak bilinçtir. Dolayısıyla genç Hegel için problem, mevcut dine (Hristiyanlığa) kendisiyle uzlaşmış yaşamı, yani özgür yaşamı sokmaktır. Hegel, Bern ve daha sonra Frankfurt'taki eğitimcilik yaşamında bu problemi çözmeye çalışacaktır.

Özgürlük: Din ve akıl (Bern)

Kendi ilkesi içinde bir gelişmenin sonuçlarını yadsıtmakla ilişkili “içinden reddetme” pratiğine Bern’de başlayan (1793-1796) Hegel, sadece dış, olgusal otoritesi içinde bütünüyle “pozitif” olan Hristiyan dininin karşısına İsa’nın kendisini çıkarır. Bir çalışmasında (*İsa’nın Yaşamı* [1795, yayımlanmamıştır]) Aydınlanma döneminde yaygın olan ve Kant tarafından geliştirilen pozitif ve o dönemde rasyonel içsellik içinde saflaştırdığı “doğal” ayrımını benimseyerek, pratik akıllı yücelten Kantçı bir İsa yaratır: köleliğe karşı özerklik. Dinsel varlığın özgürleşmesi, ahlaksallaşmasından beklenmiştir. Bununla birlikte, Hegelci özgürlük fikrinin Antik çekirdeği, Kantçı kabuğunu kıracaktır. Kant, pozitif olanı tikel’le ve doğal-rasyonel olanı tikel’den, yasa’dan ayrı tümel’le özdeşleştirmiştir; Hegel ise, her zaman tümelde bütünü, yani onda tikel olanı dışlamak yerine içine alan şeyi hedeflemiştir. Ve kısa süre sonra da, pozitif olanı tümel ve tikelin karşıtlığı şeklinde tanımlayacaktır.

Özgürlük: Din, tarih ve akıl (Frankfurt)

Din. Hegel, Frankfurt döneminde (1796-1800) modern insanlığın dinsel özgürlüğünün yeni bir versiyonunu önerir. Hristiyanlığın *Esprisi* ve *Kaderi* adlı manüskrisinde Kant’ın sadece rasyonelleştirdiği ve köleleştirici pozitifliğini ön plana çıkardığı Yahudiliğin karşısına, karşıtları bir araya getiren sevgi dinini çıkarır ve dolayısıyla tikelleşmiş tümeli canlı kılarak tümelleşmiş tikeli kurtarır. Sevgi her türlü kaderin üstesinden gelir: “Kendi kendisinin (ama bir düşmanın gibi) bilinci olan” sevgi (*Hegels theologische Jugendschriften* der. H.

Nohl), kendi özel durumu içinde, battığı ve kaçamayacağı her şeyin gücünü düşman kılan bir bireyde her şeyin anlatılmasıdır. Ama bütünleyici olarak sevgi, gücüyle ortaya çıkan bireyi ilkesiyle özdeşleştirir. Bununla birlikte, İsa'nın güzel ruhu çok iğrenç bir kadere uğramıştır. Yaşamın sevgiyle uzlaşması, tümel ve tikeli, benzerlik ve farklılığı, ancak tümelci atılımı içinde, gücünü iktidarda yoğunlaştıran nesnel dünyayı temel gerçek farklılıklardan soyutlayan öznellik içinde bir araya getirir. Sonuç olarak yaşam, sadece soyut bir yanını yansıttığı sevgiden daha güçlüdür. Ama Yunanlar doğru bir tespitle yaşamın öznel tarafını (dinsel) ve nesnel tarafını (siyasal) sıkı biçimde birbirlerine bağlamış olsalar da, bireyin gitgide güçlü bir biçimde olumlanması (Hıristiyanlığın gösterdiği gibi) biçimindeki çözümü yinelemek mümkün değildir. Bu olumlamanın eksiksiz bir yaşamın gerçekleşmesini en fazla engellediği alan, nesnel yaşamdır. Ekonomi politikle ilgilenen Hegel (iktisatçı Stewart'ı yorumlamıştır), özel mülkiyetin sosyal önemini kabul eder, ama bunu siyasal komünote için bir tehdit olarak görür. Bu bağlamda, modern çağda, Hıristiyan öznelciliğinin ve Pagan totalitarizminin yetersizliğinde insanın özgürlüğü problemine yeni bir çözüm gerekir.

Tarih. Daha önce normatif olarak değerlendirilen tarih devirlerine daha tarihsel bir bakış, önce o dönemde daha özgürce değerlendirilen bir şimdi içinde geçmişe yerleşmiş özgürlüğü geliştirme gerekliliğini ortaya çıkarır. Çünkü Hegel artık şu gerçeğin altını çizmektedir: Özgürlük, *bir Kendi olarak Ötekinde kendi olmakla ilişkili bir şeydir, bireyselliğin gelişmesidir (modern), sömürülmesi (eski) değil.* Hegel, en güncel siyasal yaşamın somut tarihsel irdelemeleri içinde (kendisine yakın bölgeler İsviçre, Wurtemberg ya da Alman İmparatorluğu) (*Almanya Anayasası Manüskrisi*), özgürlüğü esas gerekçesi ve sonucu olarak tarihsel gereklilikle bütünleştirir. İdeal, gerekli oluşumu insanın kurtarıcısı olan bir gerçeğin kendi idealleşmesi olarak kabul edilir. Frankfurt'u terk edecek olan Hegel'in iyimser sloganı "zamanla birleşme" olabilir (N. S. 351). Bunun-

la birlikte, gerçekte idealin uzlaşması, düşünce ya da aklın dışında gerçekleşir.

Tarih ve akıl. Hiç kuşkusuz Hegel –1800’de Schelling’e yazdığı gibi– gençlik idealini yüceltme peşindedir: bir sistem içinde yansıyan, tümüyle özgür ve mutlu bir yaşam yaratmak. Fakat kendi kendisiyle araya mesafe koyma ya da *farklılaşma* olarak düşünce, *identite*’yi sistemli bir biçimde açıklayamaz. Bu nedenle Hegel, Frankfurt’ta, kendi felsefesi içinde bir gelişme olarak mistik-dinsel esareti, varlıkla ilgili her şeyle karşılaştırmıştır: “Felsefe sadece ve kesinlikle düşünce olduğu için, dinden kesinlikle kopmalıdır” (N. s. 348). Her şeye katılmak mümkündür, ama ne olduğunu gerçekten bilmek mümkün değildir. Düşünce, yansıma, anlık (genç Hegel’de bu üç terim eşanlamlıdır), sözgelimi Kantçılıkta ben’le özdeş olan tümel (kavram) “akıl” ve farklılaşmış özellik (sezgi) adını alsalar da belirler, farklılaştırır, ayırır. Bunlar ilke olarak, bütün anlamında var olanı, kendisiyle aynı ve kendisinden farklı olanı kavrayamazlar: organlarda farklılaşan benzerlik ve bir organizmada benzer hale gelen farklılıklar, yani Hegel’in yaşam dediği, “ilişki ile ilişkisizliğin ilişkisi” (agy.). Onun tarihte gördüğü yaşam budur: gerekliliğin parçalanmalarında ve parçalanmalarıyla uzlaştırılmış (kendisiyle özdeşleşmiş) yaşamı gerçekleştiren şey. Gençlik idealinin gerçek anlamı budur: Hegel’in düşünmek istediği, ama önceleri değerlendiremediği düşünce yoluyla, felsefe yapan anlık alıştırması olarak düşünemediği gerçeğin kendisinin idealleşmesi (tarihsel). Bununla birlikte, Hegel’in arzusu olan bütün gerçekliği düşünmek, düşünce ve yaşamın yakında gerçekleşecek olan uzlaşmasını negatif bir biçimde önceler; çünkü “ihtiyaç duyulan, iki ucun birliğinin bilincidir” (*Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte* [Dünya Tarihi Felsefesi Dersleri] - WG).

Iena’dan Berlin’e

Uzlaştırıcı diyalektik. Hegel kuramlarını tanımlayan “düşünce ve yaşamın uzlaşması”, Hegel’in, o dönem Almanyası’nın

entelektüel ve kültürel merkezi Iena Üniversitesi'nde verdiği derslerle tamamlanır. Wolff'un geliştirdiği ve Kant, Fichte ve Schelling'le sürdürülen bir geleneği tamamlar; bu gelenek, kendisinden sonra bitecektir; çünkü düşünce dünyasındaki önemli gelişmeler, Kierkegaard, Marx ya da Nietzsche'yle birlikte, bu okulların dışında gelişecektir.

Hegel, Iena'da, Tübingen'de birlikte okula gittiği kendisinden küçük bir arkadaşıyla buluşur: Schelling, Fichte'nin ardılı olarak kendisinden önce gitmiştir oraya. Hegel de, ilk manifestosuyla, Schellingci olarak tanınmıştır (1801 tarihli "Die Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie" (Fichte ve Schelling'in Felsefi Sistemlerinin Farkı) başlıklı yazısı. Hegel burada kendi'nin özleşmesinin (kendinin Ben'i aracılığıyla konum, sonsuz üretkenlik olarak olumlanması içinde doğa) ve kendi'yle farklılaşmasının (Ben olmayanın Ben'i aracılığıyla konum, sonlu ürünlerde kendisiyle karşıtlaşan doğa) identitesi olarak (Ben'de ya da doğada) Fichte-Schelling temasını yinelemiştir. Bu temayı, Ben'e değil, Schelling'in doğa felsefesinin içeriğini (tam anlamda Schellingci) ve Ben'in aşkın felsefesinin (Fichte tarafından geliştirilen) içeriğini dayandırdığı mutlak'a uygular. 1801 tarihli metnin ünlü formülü ("Mutlak, identite'nin ve identite olmayanın identite'sidir"), Hegel'in getirdiği yeniliği açıklar: gerçekliğin ya da mutlak içindeki varlık olan bütünlüğün kesin *diyalektikleştirilmesi*.

Fichte ve Schelling, Ben'in somut olmak için, doğanınise canlı olmak için, sadece kendileriyle özdeş, aynı zamanda kendilerinden farklı olmaları gerektiğini söylerler. Öyle ki Fichte'nin Ben üstüne söylemi ve Schelling'in doğa üstüne, daha sonra mutlak üstüne söylemi, ancak çok geniş anlamda "diyalektik" olabilirler; çünkü nedenleri *çelişki* (bütün "diyaloglar" a can veren ve diyalektik içinde içselleşen) değil, düşünmeyle ilgili olan ve dolayısıyla öncelikle düşünülmüş objede değil düşünen öznde var olan şeye göre başlangıçtaki tanımlama *eksikliği*'dir. Özellikle ereksel ya da kendi ilkesi içinde erekbilimsel olan bu tür bir "diyalektik", içkin gelişmesi ihmal edilen düşünülmüş içerikten, gerçek bir kuram olduğu düşünülemeye-

cek kesin bir düşünceyi kurtarır. Hegel ise, tersine, bir bilim olarak felsefenin gelişmesini her seferinde düşünülmüş içerik içine oturtur. Ona göre, kendisiyle özdeşliği içinde ve bu nedenle bir tanımlama kendisiyle özdeş olduğundan, kendi içinde ve kendisinden farklılaşır, tersyüz olur ve kendi Öteki'sinde kendisini çürütür. Hegel diyalektiği bu nitelemeyi hak etmiştir; çünkü her tanımlamanın kendi kendini yadsıyan diyalektik karakterinden yararlanır.

Ama özdeşlikten, kökeni amacı ön-belirleyen farklılığa geçiş kavranırken, tersi, farklılıktan özdeşliğe geçiş (yani Hegel'in karakterize ettiği biçimde yaşının kendisi) kendisiyle özdeşleşir; çünkü birinci terim ikinci terim olur, düşünce kendi öncelikli özdeşliği içinde, hayatın içinde ve hayat gibi düşünülür. Görüldüğü gibi, bu tür bir düşünce ve yaşam özdeşliği, Hegel'in akıl dediği, özdeşliğin kendi kendisini farklılaştırma süreçlerine dayanır. Bu, özdeşliğin gerekliliğiyle (idealist) farklılığın gerekliliğini (gerçekçi) birleştirir. Bununla birlikte, bu iki gerekliliğin birleşmesi nötr, önemsiz bir birlik oluşturmaz; dolayısıyla ilkesel birliklerinden hareketle, anlaşılmayan ve birbirlerini farklı anlayan bir özdeşlik ve farklılık içinde farklılaşmazlar. Bu birleşme, daha çok, farklılığın özdeşlikle bütünleşmesi biçiminde hiyerarşize olmuştur. Mutlak içinde hedeflenmiş özdeşlik, gerçek düşüncesi içinde, bir özdeşlik ve farklılık farkı gibi kendisini yadsıyamaz; tam tersine, özdeşlik farklılığın ilkesi olacak biçimde düşünülmelidir. Özdeşlik "özdeşliğin ve özdeş olmamanın *özdeşliği*" olarak mutlak formülü içinde iki kez yer alır: özdeş olmamaya karşıt ya da farklılık durumu olarak ve her iki durumun birleşimi olarak. Ama mutlak'ın bu mantıksal yapısının ontolojik yansıması, düşüncenin ve gerçekliğin *düşünen* birliği ya da öznenin (Ben'in kendisiyle özdeşliği=Ben) ve objenin (karşı çıkma, karşıtlık, farklılık) *özel* birliğidir. Spekülatif özne felsefesi olarak Hegelci idealizm ilkesi bu şekilde kurgulanmıştır.

Diyalektikten öznesine: Iena. Hegel, Iena'da bulunduğu sırada (1801-1807) bu ilkenin sonuçlarını geliştirecektir. Önce, anlı-

ğın yansımaları felsefelerine karşı ortak mücadelelerinde, Schelling'le birlikte yönettiği *Felsefe Eleştirisi Dergisi*'ndeki (*İnanç ve Bilgi, Doğal Hukuk* metinleri...) yazılarıyla. Ama Schelling rasyonalizmi ile gitgide öznenin rasyonalizmi haline gelen Hegel rasyonalizmi arasında ayrılıklar ortaya çıkar. Schelling, doğanın ve ruhun bir Kendi'de kendisiyle ortaya çıkmamış, dolaysız olarak ortaya çıkmış özdeşliğini nesnelleştirir ya da özümser; yeni Spinoza olarak bunları bir tözün farklı nitelikleri yapar (bunlar kendi aralarında dolaysız biçimde ortaya çıkarlar). Ama Hegel (daha sonra, felsefeye başlanması gereken yer olan Spinozacılıkta durulamayacağını söyleyecektir) esas amacı olarak gösterdiği şeyi gerçekleştirmeye girişecektir. Mutlak'ı basit bir biçimde töz olarak değil, özne olarak düşünmek.

Bu, onu, önce düşünceyle uzlaşmış gerçeklikler olarak gösterilen iki boyutu kendi aralarında uzlaştırmaya götürür: dinsel gerçeklik ve tarihsel gerçeklik. Dinsel gerçeği, doğal olarak, ilk cemaatin İsa sevgisine indirgenmiş bir Hristiyanlığın bile boy ölçüşemeyeceği Yunan Paganizmiyle ebedileşmiş bütüncül yaşam içine yerleştirmiştir. Daha sonra da, dinin içine, negatifliğiyle tarihi dramatize eden Kendi'nin kendi kendisini farklılaştırmasını sokmuştur. Paganizmin tözsel tanrısallığından Hristiyanlığın kişisel Tanrısına yükselir ve ilgisi kesinlikle İsa'nın yaşamının İncil'deki anlatısına kadar gitmese de, Teslis ve İsa'nın dirilmesi süreci hakkındaki dogmatik düşünceye kadar gider. Buna karşılık, Hegel tarihi nasıl Tanrı'da keşfettiyse, Tanrıyı da tarihte ve daha genel olarak da tarih aracılığıyla dünya yaşamında, hatta ve özellikle negatif özelliklerinde keşfeder. Diyalektik birliği içinde anlam, dünyevi gerçekliği içine bu şekilde yerleştirdiğinden, bu dünyevi gerçeklik, tümel tanımlamaları içinde spekülasyon felsefenin objesi olabilir. Görüldüğü gibi, Yer'in ve Göğün birleşmesi, özdeşliğin ve dolayısıyla aklı oluşturan farklılığın –ya da gerçeğin rasyonelleşmesini oluşturan rasyonelin gerçekleşmesinin– kendi kendisiyle özdeşleşmesinin kendisiyle özdeş biricik sürecinin kendi içlerinde ayrılımları aracılığıyla gerçekleşir. Varlık içindeki aklın etkin bir biçimde her yerde bulunması, bütünüyle kurgusal bir sistem

içinde, bu varlığın içeriğinin, yani teoloji objesinin fizikle birleşmesi ilkesidir.

Hegel'in İena'da verdiği dersler, 1807'de oradan ayrılmasından kısa süre önce kesin programını oluşturduğu ve yayımladığı bu sistemin taslaklarını içerir. Bütüncül bir bilim olarak felsefe sistemi oraya giden yolu kesmeden, Hegel'in kendi yaşamının oluşmakta olan felsefesini kendi dışında bırakamaz. Ama bu durumda, bu oluşum, rasyonalitesine kadar yükselmiş, felsefi açıdan doğrulanmış kendi basit hipotezinden koparılır; böylece bilimsel olarak işlenen bilime giriş, kendisi için anlatıldığında kendisinin ikinci bölümünden başka bir şey olmayan bu bilimin birinci bölümü olur. Buna göre, bilim sistemi, öncelikle insani deneyimi içinde mutlak özneye yükselen sonlu öznenin kendi gelişimini sergileyecektir (*Phänomenologie des Geistes* [Tin'in Fenomenolojisi]), sonra tanımlamalarının eksiksiz çevrimini dolaşan bu mutlak özne kendi kendisini geliştirecektir (*Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* [Felsefi Bilimler Ansiklopedisi]). Hegel'in biliminin iki büyük yapıtı birbirini tamamlayacak, birbirini etkileyecek ve böylelikle her biri kendi içinde bu bilimin birliğini güçlendirecektir. Çünkü sonlu özne deneyimi, mutlak öznenin dünyevi olgusundan başka bir şey değildir. Bu mutlak özne de kendi kendisinin olgusudur ve dolayısıyla kendisini burada kanıtlar. Mutlak öznenin gelişmesi, ona kendi içinde bir tanımlama yaptırır ve bu tanımlamanın içeriği, kendisine yükselen sonlu öznedir. Bilim kesinlikle kendisinin bir parçası olabilir; çünkü her bir parçası bilimin bütünüdür. Bu bilim, kendisini sonsuzluğu ifade eden sonlu özellikleri ve sonlu olanı ifade eden sonsuz özellikleri aracılığıyla ifade eder. 1807'de yayımlanan *Tin'in Fenomenolojisi*'nin önsözü, aslında tüm Hegel sisteminin önsözüdür ve en güzel sunumu da Hegel'in kendisi tarafından yapılmıştır.

Hegel, bir anlamda amacına ulaşmıştır. Kitap'ın yazımını bitirdiği dönemde, Almanya'da da bir dönem, top sesleriyle sona ermektedir. Hatta "dünyanın ruhu", Avrupa'nın yeni efendisinin ortaya çıkmasına tanık olacaktır. Bu büyüleyici dünya, onu teoriler, kurgular dünyasından uzaklaştırır; aylar boyunca

La Gazette de Bamberg'i yönetir. Ama İena'da söylediği gibi, gazetenin okunması bir çeşit sabah duası, kuramsal bir dua, bütünlük içine rasyonel giriş gibi bir şey olsa da, kısa süre sonra Hegel'i, kesinlikle mutlak olanı söylemesi için felsefeye davet eder.

Mutlak öznenin ansiklopedik gelişimi: Nuremberg'den Berlin'e. Hegel, felsefe ve gerektiğinde de başka dersler verdiği Nuremberg Lisesi'ndeki mütevazı görevleri sırasında (1808-1816) bir "Büyük Mantık" çalışmasına girişir. Ayrı basımını yaptığı bu çalışma, onun ansiklopedik sisteminin ilk bölümünü oluşturur: *Wissenschaft der Logik* (Mantık Bilimi [1812-1816]). Tekrar üniversiteye döner ve önce Heidelberg'de (1816-1818) sonra ününün doruğuna ulaştığı ve 1831'de öldüğü Berlin'de –felsefe profesörü olarak– ders verir. 1821 yılında sistemin bir başka bölümünün gelişimi olan *Hukuk Felsefesinin Ana Çizgileri* yayımlanır. Ama onun yaşamının en büyük yapıtı, bu sistemin, bütünlüğü içinde yinelenerek sergilenmesidir. *Kısaltılmış Felsefi Bilimler Ansiklopedisi* (üç kez yayınlanmıştır [1817, 1827 ve 1830]) Hegel'in öğrencilerine ve dinleyicilerine yönelik mükemmel bir "el kitabı"dır. Bu çalışmasında, verdiği bazı derslerin konularını açıklar ve yorumlar; bunlar arasında tarih felsefesi, estetik, din felsefesi ve felsefe tarihi de vardır. Sisteminin bu yayımlanmamış bölümleri, ölümünden sonra, Hegel'in öğrencileri tarafından *Külliyyat*'ının ilk basımı içine katılmıştır; ayrıca kendisinin yayımlamış olduğu metinlere de "Ekler" dahil edilmiştir. Bütün bu ders notları, filozofun yazılarına girişi kolaylaştırdığından, çok değerlidir. Hegel teorileri ise, rasyonaliteleri içinde anlığımız için son derece zorlayıcıdır.

Hegelci spekülasyon

Hegel söyleminin en büyük zorluğu (son derece yoğun olması bu zorluğu artırır), anlığa yönelik kuramsal girişiminin tuhaflığından kaynaklanır... Sıradan anlık, sağduyu, bilge, bilimsel ya da felsefi anlık... Bu anlığın ilkesi, özdeşlik ilkesi ya da özdeş-

liği her türlü farklılığın, karşıtlığın ya da çelişkinin dışlanmasına dayandıran teorik aklın kesinlikle bozduğu çelişki-sizliktir. Çünkü bu akıl, daha çok, farklılığın *farkı* olarak özdeşliğin kendine bağlanmasını gösterir; onu kendisine karşıt, çelişkili olan (bu onun diyalektik özelliğidir) kendisinden farklı kılar. Bu arada kendi kendisini kurtarıırken gerçekten olması gereken kendisiyle özdeş olandır ve farklılık gibi gözüken bu “kendinden başkası”nı kendi içine alır. Çelişkisi, *olmak* ve *varlık* olmamak, *yolunu başkasının kesmemesi için kendisinin kesmesi* ya da kurtulmak için kendisini kaybetmek, zafer kazanmak için kendini feda etmek, yaşamak için ölmektir. Hegelcilik, Hristiyan mesajının rasyonelleşmesi olmak istemiştir. Çelişkinin Hegelci spekülasyon aracılığıyla bu şekilde yükselmesi iki biçim alır ve bunlar egemen olunan yabancılaşmasının iki düzeyini gösterirler. Bu, onun için, öncelikle, kendisinden farklı olan “kendisinin Ötekisi”ni ifadesiyle kendisini ifade etmekle ve daha sonra Öteki’ni kendi içinde ifade ederek kendini ifade etmekle ilişkilidir. Teorinin Ötekisi *deney*, yani yaşamın nesnel yanıdır. Teori, öznel yanıyla (yaşam) yaşamı öznesi gibi harekete geçirmiştir; aynı şekilde, deney olarak, kendiliğinden obje olarak da harekete geçirir. Ama düşünen etkinlik edilginlikle, acı çekmekle, önce bu çelişkiyi içselleştirdiği takdirde tümüyle deneyim olan yıkımla özdeşleşmesine hükmedemez; insanın öteki içinde kendi olabilmesi öncelikle ötekini kendisine dönüştürmesiyle mümkündür. Bu nedenle, Hegelci spekülasyonlar, kendi içinde çelişen bir düşünce eyleminin kendi egemenliğidir.

Spekülasyon ve deney

Deneyin spekülatif gelişmesi. Hegel, Kant’ın başlattığı ve Fichte ve Schelling’in geliştirdiği *a posteriori* içerikli deney ile önce *a priori* olan filozofça aklın birliğinin hareketini tamamlar. Kant *a priori* olanı, *a posteriori* olanın olası koşulu yapmıştır. Fichte’ye göre, bunlar içerikleriyle örtüşürler ve aralarındaki fark, bu içeriğin iki değerlendirme biçimi arasındaki farktır: bir olgunun dolaysızlığı (*a posteriori*) ya da anlamının oluşması (*a*

priori). Schelling'e göre de, deney, felsefenin bir gelişme oluşturduğunu varlık gibi algılar. Ama Hegel'e göre, Fichteci oluşum ve Schellingci yapı, aşılması gereken yinelemeli bir formalizmle sınırlıdır. Hegelci kuram kendi içinde deneye dayanan tüm içeriği ifade etmek ister, ama sadece onu ifade etmek ister: "Denenmeyen hiçbir şeyin bilinmeyeceğini kabul etmek gerekir" (Phg. E, VIII); çünkü bildiğimiz zihin, bilimden daha zengin değildir; aynı şekilde, içeriği açısından da daha yoksul değildir" (agy.). Böyle bir denklemin anlamı ve gerçek bir içeriği olabilmesi için, bilincin teorik ve pratik, dış ve iç, toplam içeriğinin Hegel'in önceki felsefeye göre çok geniş anlamda ele aldığı deneyimi tanımlaması gerekir. Ansiklopedi'de bu konunun üstünde durur: "Felsefe konusunda içeriğinin tutarlı olduğunun anlaşılması önemlidir... dünya, bilincin dış ve iç dünyası... içeriği gerçekliktir. Bu içeriğin en yakın bilincine deney diyoruz" (Enc, I). Deney ve kuram arasındaki bu içerik özdeşliğinin ifadesi kesinlikle bir olasılık değildir; spekülative temelli felsefe tarafından gerçek anlamı içinde tasarlanmış varlığın özdeşliği teorisi olarak Hegelci mutlak teorisi ve önce bilincin kavramış olduğu olgusalığı içindedir.

Spekülasyon ve deneyin spekülative temele dayanan bu uyumu, spekülasyonu spekülative olarak doğrular ve deneyin kaderine pozitif olarak etki etmeyi sağlar; öncelikle de, felsefenin var olma koşulları içinde dışarıdan... Doğuşu: "Felsefenin doğuşu... deneyime sahiptir, hareket noktası dolaysız ve düşünen bilinçtir" (agy.). Gelişmesi: "Felsefenin gelişmesini deneyime borçlu olmasının doğru ve derin bir anlamı vardır" (agy.). Amacı: "Bu uyum (felsefe ve deney arasındaki) bir felsefe gerçekliğinin en azından dış mihenk taşıdır" (agy.). Felsefenin içeriğini genel anlamda deneyin koşullaması, felsefe tarihinin spesifik olmakla birlikte kültür tarihinden ayrılmadığını ve bir felsefenin kendisinden önceki felsefeyle negatif ilişkisi içinde yenileşmesinin pozitif gereçlerini kültürden aldığını gösterir. Hegel'in formasyonu da bu temaya örnektir. Onun bilimsel dehası, kelimenin tam anlamıyla ansiklopediktir ve ansiklopedik kalmıştır. Ama deneyin spekülative doğrulanması, onu fel-

sefi girişim içine oturtur. “Bize her şeyin kaçınılmaz biçimde dışarıdan gelmesi gerektiğini” (*Vorlesungen über die Philosophie der Religion* [Din Felsefesi Üzerine Dersler] - Ph. R.) ve anlamın kendisini somut biçimde teslim etmesi, *pozitif* bir veri gibi algılanması gerektiğini gösteren varlık ile olgusallığının özdeşliğinin genel ilkesi, spekülasyon içinde, onun, varlığını kanıtladığı anlamlı içeriğini *bulması* gerekliliğiyle yansır. Hegelci spekülasyon, tüm kanıtlayıcı etkinliği içinde ortaya çıkmış içeriğin entelektüel algılaması gibi görülür. Gerçek anlamı ideal bir nesnellik gibi okur ve bu ideal nesnelliği *spekülatif bir deney* içine oturtur. Hegel, spekülasyon hareketinin genel bir yöntemin dışsallığı içinde objeyi etkileyen düşünen bir öznenin nedensiz ya da her halükârda kesin hareketi olmadığını, objektif içeriğin kendisinin özel bir hareketi olduğunu yineler. Hegelcilik, deneyin tutarlı, dolayısıyla mutlak spekülatif gelişmesidir; çünkü onu kendiliğinden ve kendi içinde olumlama noktasına kadar gider.

Deneyin spekülasyonla aşılması. Bununla birlikte, spekülasyon bağlamında anlam obje olmakla birlikte, obje de kendi içinde bir anlamdır. Aklı tanımlayan, kendiyle özdeşliğinin kendini tanımlaması ya da kendini farklılaştırmasıdır. Dolayısıyla, deneyin spekülatif gelişmesi, deney olan aklın, akıl olan etkili eylemden (*wirken*) gelen gerçeğin yani gerçekliğin (*Wirklichkeit*) gelişmesidir. Gerçek olan, felsefi aklı ortaya çıkarabilir; çünkü akıl zaten onda ortaya çıkar. Akılla deneyin uyuşması, aslında aklın kendisiyle uyuşmasıdır: ideal ve gerçek, öznel ve nesnel, spekülatif ve dünyevi. Kendisini bu şekilde olumlaması, deney bağlamında eksiklikleri rasyonel bütünlük olarak varlığın tümel anlamını çelişkili kılarak tartışma konusu yapmayacak olan ilginç (nesneler, olaylar), hatta özel, yinelenen hatta genel tanımlamaların oluşturduğu irrasyonel içeriği dışlamasına yol açar.

Rasyonel olmayan, “gerçek” olmayan, tümüyle olasılık olan böyle bir varlık, gerçek anlamda “pozitif”i oluşturur; spekülasyon alanının dışındadır. Sadece, ilkeleri ve temel yasaları spe-

külatif ansiklopedi içinde yer alan “pozitif” bilimleri ilgilendirir. Hegelci akıl, hiçbir zaman, tüm deney ve yaşam alanını ayrıntılı biçimde etkilediğini iddia etmemiştir. Irrasyonel olanın farkındadır. Dahası, doğada, tarihte *irrasyonelin olmasının rasyonel olduğunu* bilir. Çünkü bu irrasyonel, kendisiyle özdeş mutlakın kendisini göstermek ya da farklılaştırmak için ortaya çıkardığı unsurun, ortamın, farklılığın özünü ifade eder ve ortaya çıkan bu şey, bu mutlak tarafından egemen olunan içeriği aşar, ama bu egemenliği tehdit edemez. Dolayısıyla içeriği akıldan kaçan pozitif, kendi *statüsü* içinde ona uygundur ve gücünü doğrular. Sadece gücünü gösteren bir akıl özgür olabilir.

Bununla birlikte, akıl, bu şekilde deneyimi ancak içererek, yani bütünlüğü içinde ele alarak, birleştirerek ya da özdeşleştirerek (bu durumda onu kendisini doğrudan doğruya sezgiye teslim ettiği senkretik bütünlük içinde özdeşliği ve farklılıkları içinde farklılaştırması gerekir) farklılaştırma etkinliğini ya da *anlık* olan tanımlamayı devreye sokarak egemenliği altına alabilir. Bununla birlikte, bütünün *tanımlanması*, kendisini *bütüncül* bir tanımlama, *tanımlamaların tümü* haline getirdiği takdirde, onu yani gerçeğin ifadesini tam anlamıyla yadsıyamaz: *anlığın* araştırdığı *sezgisel* bütüne *rasyonel* dönüş. Hegelci spekülasyon, deneyimi entelektüel olumsuzlamasının *dolambacı* aracılığıyla anlamının gerçekliğine yükselten bu aklın tamamlanmış güncellenmesidir.

Hegencilik, özellikle gerçeğin olağanüstü açınlanması gibi kabul edilen deneyimin *dolaysız* felsefi gelişmesine karşı oluşur. *Tinin Fenomenolojisi*’nin önsözü, felsefe yapan belli bir romantizm içinde anlığın tanımını ya da karakteristik farklılaşmasını dışlayan ya da dolaysız bir düşünce kültürle aynı zamanda bilimselliğe ve evrensel iletişimine yükselmesini engelleyen “kehanet söylemleri”ni kuvvetle ifşa eder. Bu durumda düşüncede tanımlamayı yadsımak ve içeriği böylelikle kesin olan bir özdeşliği ifade etmek için söylemin tanımlarından yararlanılır. Çoğu zaman Hegencilikle karıştırılan böyle bir “özdeşlik felsefesi”ne karşı Hegel, gerçek spekülasyonu mutlak temelinde sadece kendisinin farklılaşması, yani tanımlanmış ol-

gusallığı aracılığıyla ortaya koyduğunu hatırlatır: “Özdeşlik felsefesinden söz edildiğinde soyut özdeşlikte, genel olarak birlikte kalınır ve önemli olandan, kendi içindeki bu birliğin tanımından vazgeçilir... Felsefe bütünüyle birliğin tanımlanması sistemidir... Önemli olan, bu birlik tanımlamalarının farklılığıdır” (Ph. R, I, 1).

Dolayısıyla düşüncede ve eylemde önemli bir şey yapma olanağı veren anlığı, yani bu tanımlama, sınırlama gücünü övmek gerekir. Soyut olarak ele alındığında, bu farklılaştırma, ayırma, soyutlama gücü olabilecek en büyük güçtür; “Ayırmakla ilgili etkinlik, *anlığın* çok şaşırtıcı ve olabildiğince büyük, daha doğrusu mutlak gücün gücü ve işidir” (Phg. E, Önsöz). Mutlak etkinliktir, çünkü mutlakın kendi etkinliğidir ve eylemek her zaman yadsımadır; dolayısıyla mutlak, özdeşlik olarak, eylediği takdirde farklılaşır. Ama anlığım müdahalesi, yöneliminde olabildiğince pozitif değerlendirilmelidir. Karmaşıklık içinde, egemen olunan yeniden yapılanmasına izin veren sezginin bütün birliğini kesinlikle kırar. Dolayısıyla anlık sadece kendisini görelileştiren bu amaçsallığı unuttuğunda ve mutlaklaşarak kendi kendine sabitlendiğinde Hegel’in eleştirilerinin hedefi olur. Ampirik *bilimlerde* (çoğu zaman mekanist) ve dönüşlü (analitik) felsefelerde etkin olan anlığın durumu budur; Hegel, onun bütünüyle unutulmasına karşı, sağduyunun saf anlığının bazı çelişkiler pahasına da olsa üstünde durmasını getirir. Bununla birlikte, bu sağduyu çağrısı, ona yapılan bir çağrı değil, daha çok, her kültürün geçmek zorunda olduğu anlığın aşılması çağrısıdır. Bu aşma, akıldır.

Dolayısıyla anlamı olan her şey, akılda aşılan anlığın gerekliliklerine göre spekülasyonla kavranır; önce anlığın gerekliliklerine göre, sonra rasyonel biçimde aşılmasının gerekliliklerine göre... Ama bu aşma, her olumsuzlama gibi iki evre içerir. Ancak onu yadsıyabilecek olan etkinlik, yani anlığın kendisi olarak gerçek, yadsınmazdır: *kendi kendini aşması*, *kendi kendini olumsuzlaması*, dolayısıyla olumlaması. Anlığın gerçek olumsuzlanması, bu durumda sadece kendi kendisini olumsuzlamasının ikinci olumsuzlaması gibi gerçektir ve akıl da bu ikin-

ci olumsuzlama aracılığıyla kendisini ortaya koyar. Belirleyici olan, bu ikinci olumsuzlamadır; bu, –Hegelci yorumun oldukça yaygın uygulamasının tersine– kesinlikle birincinin basit bir devamı değildir.

Bilince sunulmuş her anlamın spekülâtif olarak kavranmasında üç aşama vardır. 1) *Anlık* aşamasında, düşünce, tanımlar ya da bir anlamı ötekinden ayırır ve kesin tanımlı içinde kendisiyle özdeş gösterir (A, A'dır). Bir söylem, hiçbir şeyin anlamı olmadığını söylediğinde bile, ancak kullandığı terimlerde kendisiyle özdeş kalarak bir anlama sahip olabilir; en ince ayrıtları içinde Hegelci kavramların ayrılması kaygısı buna örnek oluşturur. Her zaman bir tanımlama içinde gerçekten kendisine ait olandan okuma sabırsızlığı içinde olan Hegel okuyucusunda bu ayrımlar ve en ayrıntılı ayrımlar anlayışı mevcuttur. 2) Ama bir söylemin anlamı, kendileriyle özdeş terimlerinin akış, hareket ve farklılaşmasını gerçek anlamda ancak bunlar kendilerini yadsıyarak, kendi özdeşliklerinden farklılaşarak kendi aralarında özdeşleştikleri takdirde belirleyebilir. Bir tanımlamanın kendisini bu şekilde olumsuzlaması *diyalektik* aşamasıdır (A, A olmayan'dır). Dolayısıyla diyalektik aynı zamanda bir söylemin farklılığını ve özdeşliğini, gerçekliğini ve gerekliliğini sağlar: "Diyalektik, bilimsel gelişmenin hareket ettirici ruhunu oluşturur... Ve bilimin içeriğine sadece bir *bağlantı ve içkin gerekliliği* sokan ilkedir" (Enc, I). Dolayısıyla, spekülâtif sürecin bütününe diyalektik gibi gösterebilmiş olmasında şaşırtıcı bir şey yoktur. Bununla birlikte, diyalektik varlığı, onu yok ederek harekete geçirir; diyalektikle sınırlanan *kuşkuculuk*, A'nın kendi kendini olumsuzlamasını tam bir hiçlik yapar. Ama her yerde çelişki bulurken sonunda hiçliğe ulaşmasının nedeni, varlığı, her türlü farklılığı dışlayan kendisiyle özdeş varlıkla özdeşleştirmesidir; böylelikle yine, basit bir kendi kendini olumsuzlaması olduğu anlığa bağlıdır. Diyalektik, kendi içinde yerini akla bırakır, ama gene de negatif biçimde varlığını gösterir. 3) Bununla birlikte, öznesi A tarafından tanımlanan A'nın kendisini olumsuzlaması, aslında tanımlanmış, sınırlı, yadsınmış bir hiçliktir, dolayısıyla negatif bir varlıktır (A [A olmayan'dır eşit-

tir A olmayan], yani B). Buna göre kendisi çelişki olmamakla birlikte, bu varlıkta sadece çelişki *olabilir*, çürütülmeden kendi kendisini çürütür, kendi özdeşliği içine kapanan ve kurtulan çelişkili içeriğe yeni bir anlam kazandırır. Farklılığı içinde kendisiyle özdeşleşen şey gibi kavranan anlam içinde aklın kendisi yer alır. Bu, spekülasyonun mutlak alanıdır. Kesinlikle *spekülatif* olarak adlandırılır, çünkü felsefe söylemine hiçbir şey değiştirmeden objesini yansıtarak spekülatif olma özelliği verir ve bu söylem olarak (kendisiyle farklılığıyla) yani anlamlı bir söylem olarak, onun sayesinde bir anlam kazanır (kendisiyle özdeş olarak).

Böylelikle spekülasyon, kesinlikle sakatlamadan, yakalanması için bir yem atmadan, deneyimin yoğun dolaysızlığı içinde sunduğu bütüne rasyonel olarak egemen olur. Bununla birlikte, birincisini yansıtan iç farklılığın egemenliği aracılığıyla işleyen dış farklılığa egemen olma, yani spekülasyonun zaferi, onun için spekülatif ya da birleştirici alanında kendisini kendisine karşı bileyen son diyalektiğe egemen olmakla ilgilidir. Diyalektik, sadece spekülasyon içinde değil, spekülasyonun diyalektiği.

Spekülasyon ve diyalektik

Bütünün düşüncesi ve diyalektik. Sadece anlık ya da diyalektik olmayan, spekülatif olan düşünce mutlaka, sentez olarak anlığın bir tanım getirdiği tezle karşıtlaşan ve bunu kendisiyle karşıtlaştırdığı antitezle basit bir eylem içinde gerçekleşmez. Spekülatif eylem onda gerçekleşir ve ona kendi düzeyinde bir anlam, özdeşleşme eylemi ve farklılaşma eylemi verir. Bu şekilde sürdürülen farklılığın özdeşleşmesi olarak ve gene bu şekilde sürdürülen özdeşliğin farklılığı olarak gerçekleşir. Bu şekilde değerlendirilen anlam içinde Hegel tarafından işlenen eşanlamlılığı bütüncül karakteriyle ve somut karakteriyle ortaya çıkarılan budur. Somut bir *cum-crescere*'den, "birlikte-büyüme"den çıkar. Büyümek: açılmak, yayılmak, genişlemek, farklılaşmak; birlikte: birleşerek, birleştirerek, özdeşleştirerek. Somut, hem

özdeş olarak, kendisiyle özdeş olan ve kendisinden farklı olan-
dır; birliğin ve çokluğun birliği, bütünlüktür. Buna göre bir bütünlüğü düşünmek özdeşliği farklılaştırarak farklılığı özdeşleş-tirmek, analiz ederek birleştirmek dolayısıyla zıt yönelimli iki etkinliği birleştirmek. Anlık, felsefeyle de olsa, kendisini yalan-layan, yani karşıt etkinliklerinin egemenliği içinde, özdeşliği içinde kendini ifade eden bir düşünce içinde dolaysız çelişkili varlıklarını aşarak bunları birlikte götüremez.

Ama düşünen eylem dahil olmak üzere, her eylem tanımla-ma gerektirdiğinden, kuramsal aklın zor birleşmesinin tanımlanması gerekir; dolayısıyla bu akıl belirleyici unsurlarından birinden yararlanarak birleşmelerini yönlendirir: özdeşleşme ya da sentez, farklılaşma ya da analiz. Spekülasyon, mutlakın tanımlamaları olan bağımlı bütünlüklerin toplamı olduğun-dan, bütünün toplam düşüncesi olarak birliği bu bütünün ser-gilenmesinin analitik ya da sentetik genel bir stil tercihinin ge-rektirir. Hegelci tercihin özelliği, gösterilen bütün ve bu bütü-nün gösterilmesi arasındaki gerilimle spekülasyonun diyalek-tik karakterini göstermesidir.

Bütünün bütüncül düşüncesi ve diyalektik. Bütünün düşünce-sinin –varlık ve düşüncenin özdeşliğine göre– bütüncül bir dü-şünce olması anlamında, sonuncusu şeklinde kanıtlanan ta-nımlarından biri içinde birincisine döndüren daire aracılığıy-la onda ortaya çıkan şeydir; Hegelci spekülasyonun içeriğinin analizi bunu gösterecektir. Ama şimdilik problem bu tür bir çemberin güzergâhıdır. Varlığın tüm farklılıklarının ya da fark-lılışmalarının somut özdeşliği olarak mutlakten yola çıkmak ve kendisini böyle bir özdeşlikten farklılaştırarak bu şekilde ama soyut bir varlığın eğretiliği içinde ortaya çıkan bu tanımlama-ları ortaya koyan, sergileyen, dışsallaştıran hareketi mi (anali-tik) izlemek gerekir? “Türüm” yolunu mu? Ya da tersine, boş-lukları içinde, gerçek olmayan ve varlık olmayan soyut tanım-lamalardan hareket etmek ve bu tanımlamalar için her şeyi or-taya koyarken kendisini de ortaya koyan mutlakın ortaya çıkı-şına kadar var olabilecekleri daha somut, daha bütüncül varlı-

ğın kompozisyonunu gösteren hareketi mi (sentetik) izlemek gerekir? “Evrım” yolunu mu?

Hegel, soyuttan, sonlu olandan hareket eden evrim yolunu tercih etmiştir ve mutlak bilgi için kendini göstermek, farklılaşmak, sonlu olmak söz konusu olduğunda, bu, normaldir... Ve gerçeği gerçek olarak öne sürmeyi sağlayan, onu gösteren ve kanıtlayan, böylelikle spekülasyona bilimsel bir gereklilik veren, sadece bu yoldur. Bu özellikleriyle kendisine yeterli olan ve hiçbir şeye gereksinimi olmayan somuttan ya da gerçekten hareket etmek, hiçbir gereklilik olmadan, kesinlikle nedensiz ve serbest kendi kendini farklılaştırma ya da kendi kendini tanımlama etkinliğini göstermektir. Tersine, kendisi için varlıktan yoksun olan soyuttan hareket etmek, varlık söz konusu olduğuna göre, bu tür bir var olmama durumunu yadsıyan ve soyut olana anlamsız olmayanı, bir özelliğin (bir “aşama”nın), kendisinin görelı varlığını sunan somutun varlığını oluşturmaktır. Buna göre, soyutun somuta doğru spekülatif gelişmesi bütünüyle temellendirilmiştir; çünkü *temeli* bu gelişme *oluşturur*: Varış noktasının varlığını kanıtlayan, hareket noktasının olmayışıdır. *Gelişme*’nin bir *gerileme* anlamı vardır. Spekülatif kanıt kendisine aracılık eder gibi gözükenden çok aracı olan dolaysız vererek kendi kendisini ortadan kaldıran bir aracılıktır. Hegelci spekülasyonun ortaya çıktığı gerilimin, hatta çelişkinin değişik formülasyonu. Bu, kesinlikle diyalektiktir.

Ama şunun altını çizmek gerekir: Bu diyalektiklik spekülatif amacın, düşünce ve varlığın özdeşliği olarak mutlak gerçeğin oluşmasının hizmetindedir. Sessiz sedasız tımdengelim olumlama bağlamı içinde kalarak aynı olandan aynı olana giderken, spekülatif diyalektik olumsuzlama erdemini ve daha kesin bir ifadeyle çifte olumsuzlamayı işler. Kendisi yanlış olan, soyut olanın kendi kendisini olumsuzlamasını sergiler sonra bu kendi kendisini olumsuzlamayı yadsır; o noktada somut ya da gerçek ortaya çıkar. Çünkü Hegel mutlak olumlamanın peşindedir ve mükemmel kendisiyle özdeşliği içindeki varlığı arar; esas olarak Parmenidesçidir. Ama titiz bir Parmenidesçi’dir ve varlık olmayanı varlığa yükseltmediğinden emin olmak için her

yerde onu aşmak ve ondan kurtulmak amacıyla çelişkiyi arar. Çünkü bütün çelişkilidir, sadece vaktinden önce ifade edilmesi söz konusu olmayan bütün hariç. Olumsuzlamasının tam olması için, çelişkinin bütünüyle yadsınması, dolayısıyla gerçekliğinin ortaya çıkması için gerektiği kadar olumsuz içinde duran Hegelci spekülâtif bilimin sonsuz sabrı buradan gelir. Hegel’de, Parmenides, Herakleitos’un tam özgürlüğü aracılığıyla zafer kazanır! Hegelcilik, Parmenidesçi başlangıcına ama oluşumun oluşma sürecinde (tarihin akışı içinde) kendi kendisini olumlamasıyla entegre olarak ve sonsuzun neredeyse kesin olumlanmasına dönerek felsefe tarihini bitirmek istemiştir.

Bununla birlikte, belli bir diyalektiğin, diyalektiğin bu tür bir spekülâtif entegrasyonunu etkilediği de söylenemez mi? Çünkü *Tinin Fenomenolojisi*’nden *Felsefi Bilimler Ansiklopedisi*’ne kadar, Hegelci spekülasyonun oluşumu basit bir zincirlenme değildir ve Hegel’in yapıtlarına gerçek bir gerilim katar.

Bütünün iki bütüncül düşüncesinin diyalektiği. Hegel, *Fenomenoloji*’yi, *Ansiklopedi*’nin ikinci cildini oluşturacağı bilimsel sistemin birinci bölümü, giriş bölümü gibi yayımlamıştır. Kendi içinde giriş bölümü olarak bilimden sonra, mutlak sunumu içinde bilim. Ama *Ansiklopedi*’yi yayımladığında kendisine göre fenomenolojik bir giriş söz konusu değildir artık: Bilim sisteminin toptan yönetimi, giriş teması ve fenomenolojik tema ayırımı içinde alt üst olmuştur.

Bir yandan, ansiklopedik sistemin aşamaları içinde “fenomenolojik” ama her türlü giriş işlevini yitirmiş bir aşama vardır. Tin olarak mutlak’ın özel tanımı bilinci açıklar ve bilinç içinde tin, öznenin karşısındaki obje gibi kendisine mesafeli durur ve kendisine bakabilir, ortaya çıkabilir, fenomenleşebilir. Basit bir tin biçiminin irdelenmesine indirgenmiş *Ansiklopedi*’nin fenomenolojisi bilinci bütün kültür tarihinin amacı olarak mutlak Hegelci bilgiyle tanıştıran zengin içeriğini yitirir. Doğrusunu söylemek gerekirse, bu, *Tinin Fenomenolojisi*’nin spekülasyonun tüm içeriğini saptırarak öncelediği ve dolayısıyla aşamalarından biri aracılığıyla (bilinç ilişkisi: özne-obje) diyalektiği karmaşık-

laştırdığı olguyu yitirmektir; yitirmek, dolayısıyla girişin okunmasını giriş konusu olan şeyden daha zor hale getirmek.

Bu nedenle, öte yandan da *Ansiklopedi*'nin girişi, kendi içinde hiçbir biçimde fenomenolojik bir özellik taşımaz. Bu giriş, mutlak açısından "nesnellikle ilgili öteki düşünsel tavırlar"ın ya da gerçeğin, yani Hegel öncesi felsefelerin basit eleştirisiyle ilgilidir. Böylece *Ansiklopedi*'nin giriş sunumu (*Vorbegriff*), *Fenomenoloji*'nin gündeme getirdiği karmaşık akla değil, hiç kuşkusuz akıl adına ama kendi özgür üslubuna göre ve rasyonel olmayan kullanımlarını değerlendirmek amacıyla felsefe yapan anlığa gönderme yapar. Hegel'in *Ansiklopedi*'de *Fenomenoloji* için düşündüğü yeni giriş budur. Sonuç olarak, özgürlük, düşünülmüş varlıkta bütünüyle unutilan düşüncede serbestçe gelişerek böyle bir kararın tüm öznel koşullanmalarını aştığından, spekülatif felsefe yapma eğiliminin altını çizer.

Bununla birlikte, Hegel, *Tinin Fenomenolojisi*'ni kesinlikle unutmuş değildir. Hatta *Felsefi Bilimler Ansiklopedisi*'nin üçüncü basımından kısa süre sonra, bu yapıtını yeni baskı için gözden geçirdiği sırada ölmüştür. Bu yapıt, iki büyük bütüncül versiyonu arasındaki ilişkiyle canlanmış ve iki versiyon arasında bir fikir alışverişi olmuştur adeta, ama öte yandan, kendi bütüncül anlamlarını da korumuşlardır.

Spekülatif fenomenoloji

Fenomenolojik gelişmenin anlamı

Kapsamı. *Tinin Fenomenolojisi*, daha önce de söylemiş olduğumuz gibi, *pedagogik* bir yapıttır ve mutlak bilince götürmek amacıyla doğal ya da ortak bilince seslenir. Hegelciliğin olağanüstü zor metni olması Hegel'in sadece felsefi bir metne değil, aynı zamanda doğal bilginin mutlak bilgiye yükselişinin gerekli diyalektiğini yakalayabilecek olan spekülatif bir bilince seslendiğini yeterince gösterir. Yapıt, spekülasyonla ilgili ilk bilgileri vermez (okuma etkisiyle). Gerçeğin ve bütüncül gerçeğin getirdiği kaçınılmaz kaygıları taşıyan bilinç için kendi ken-

disiyle somut biçimde özdeşleyen ya da güçlerini bütünleştiren mutlak bilgiye ulaşma-herhangi bir aşamasına ya da herhangi bir özelliğine takılıp kalmadan-gerekliğini gösterir. Bilincin Hegelci spekülâtif bilgiye yükselmesinin spekülâtif *doğrulaması*'dır. Bilince, çelişkiyi reddederek ve böylelikle kesinlikle felsefi yönelimini özgürce üstlenerek ama her zaman tanımlarından birine dayanarak ya da orada kalarak –duyulur kesinlik, zevk arzusu, anlık bilimi, toplum hizmeti, sanat kültü, dinsel angajman...– duyumculuğun, bilimciliğin, devletçiliğin, estetizmin, inancılığın... ve bunları yücelten felsefelerin çelişkili olduğunu kanıtlamak ister. Ve dolayısıyla da felsefe yaparak bütüncül, dolu, özgür bir yaşamın bireyin kendisini Hegelci biçimde anlamasıyla mümkün olabileceğini göstermek ister.

İçeriği. Bu hareket ettirici güç, bilinçli bilginin diyalektikidir ve bunun ikiliğinde (özne-obje) mutlak tin ya da bilgi olarak ortaya çıkar, fenomenleşir. Objeye ve öznenin kendisiyle özdeşliğinin karşıtlığı, onu, kendinde, kendisiyle karşıtlaştırır ve dolayısıyla özneye katıksız bir varlık olmayan şekilde gözükür; fakat bu, sadece objeye göre anlamlıdır ve kendi yok oluşunu yaşar. Bilinç deneyimi, bilinç olan deneyim (çünkü obje, öznenin farklı olarak onun tarafından bulunmuş, algılanmış ve denenmiştir) negatif anlamda, kesinlikle bir “felaket, yıkım”, bir “acı”, bir “umutsuzluk yolu”dur. Bununla birlikte, spekülâtif diyalektik yasasına göre, bilincin bir biçiminin kendi kendini olumsuzlaması daha somut ve daha gerçek yeni bir biçim konumunda kendiliğinden yadsınmış ve yerine mutlak bilim gelmiştir. Bu mutlak bilgi, bu noktada, kendisinde dolaysız olarak bulunan içeriğini, bilinçli karşıtlığın aşılmasında bütünleştirir. Fenomenal bilgi, bilincin bir biçiminin kendisini olumsuzlamasıyla yeni bir biçimin konumunu birbirlerine bağlayan spekülâtif diyalektik *olduğundan*, mutlak bilgiye *sahip değildir*. Onu gerekliliği içinde bilen, sadece fenomenologdur ve mutlak bilgi, ortaya çıkışının, her türlü görünümün, her fenomenin, tinin bitişi olduğunu kesinlikle bilir.

Yöntemi. Fenomenal bilginin çelişkisi, kendisini harekete geçiren gelişme şu şekilde somutlaşır: *Obje bilgisi*, *obje'nin bilgisi* olarak objeden farklıdır; bununla birlikte, *bilgi* olarak objeyle özdeş olmalıdır. Böylelikle fikir sahibi olduğu obje, onun için bir norm oluşturur. Gerçek hakkındaki bu normatif fikir, nesnel, farklılaşmış, bu içeriğin sonsuz zenginliği içinde bilincin, daha doğrusu bilincin bir özelliğinin, özel bir aşamasının gerekli olarak gösterdiği içeriğin *kendisiyle özdeşliği*'dir. Gerçekle ilgili olarak sürekli tanımlanan bu ideyi, bilgi, denediği ve doğruladığı her gerçekliği içinde sürekli güncellemek ister. Ama soyut, farklılaşmış özdeşlik olarak deneyim farklılığını gösteremez; bu nedenle, bilinç bunu başarabilmek için daha somut bir girişim içinde olmalıdır. Böyle bir girişimin başarısı, yeni bir gerçek fikrini tanımlayan bir özdeşlik içinde onu nesnelleştirir: "Bu yeni objede ilkinin boşluğu görülür: Onunla ilgili bir deneydir" (*Phg. E, Giriş*). Ama nesnel olarak *farklılık* ortamına girmiş olan bir özdeşlikte öznel *özdeşleştirme*'nin nesnelleşmesi, bu özdeşliği deneyin upuygun özdeşleşmesinin bir kuralı olarak tanımlayamamaya mahkûm eder. Ve özdeşleş(tir)me ve farklılaş(tır)ma (ya da nesnelleş[tir]me) bunun içinde nesnelleşmesinin mutlak doğrulanması olan rasyonel özdeşliği olarak özdeşleştirilmesine kadar gider.

Düzeni. *Fenomenoloji* gerçek bilincin gelişmesini önemli "aşamalar"ına göre analiz eder: Spekülatif olarak ele alındığında bu terimin cismani bir anlamı yoktur ve varlığın oluşması düzeninde bir düzeyi gösterir. Bilinç, kendi bilinci, akıl, tin, din ve mutlak bilginin özerk yaşamları yoktur; dolayısıyla bunlar kendiliklerinden bilincin gerçek, kendi kendilerine yeterli "figürler"ini oluşturmazlar. Geniş anlamda bilinç, asla sadece "bilinç" olarak (*gerçek anlamıyla* obje olarak objenin bilinci) ya da kendinin bilinci vb. olarak var olamaz. Dolayısıyla bilincin sürekli aşamalarının irdelenmesi yaşamsal değil, esas olan ve bütünüyle gelişmiş olsa bile bir aşamanın ancak ve ancak, mutlaka ve kesinlikle daha sonraki bir aşama tarafından getirilmiş olabileceği bir diyalektiği sergiler; bu durumda, bu aşama,

onu öncelikle en basit yansıması içinde yeniden kavrayan analiz konusu olur. Sözgelimi objeyle ilgili eksiksiz bilinç (canlı varlığın entelektüel anlamda kavranması olarak) ilk figürü arzu olan kendi bilincini açık seçik biçimde kazanır. Dolayısıyla irdelenen ilk aşama dolaysız görünümü içinde, en basit yapısı içinde bilgidir. Bu, duyulur bir “şey”e indirgenmiş bir obje konusunda doğrudan varlık, “duyulur kesinlik”tir. Ama bu temel bilgi, ancak, daha önce irdelenmiş bütün aşamalarının sentezi ya da bütünleşmesi olan somut aşamasında bilgi içinde yer aldığı gerçekte bir bilgi olabilir. Bilinç aşamalarının (Hegeli-lik içinde yer aldığı söylenen sonuncusu dışında) bu diyalektiği, varlıktan yoksunlukları içinde bu aşamaları mutlaklaştıran felsefelerin yanlışlığını getirir.

Dolayısıyla bilinç aşamalarının diyalektiği gerçek anlamda sıralanmalarını göstermez, buna karşılık her aşama içinde bir diyalektik vardır; sözgelimi “bilinç” içinde kesinlikten algıya, daha sonra anlığa götüren “figürler” diyalektiği. Bununla birlikte, bir ayırım daha kendisini dayatır. İlk üç aşamanın figürleri (bilinç, kendi bilinci, akıl) ardı ardına gelirler, ama tarihsel değildirler; oysa daha sonraki aşamanın figürleri, evrensel zamanın, tarihini oluşturduğu toplumsal özneyi (“tin”) tanımlarlar: Bu tin, Pagan Antikite, daha sonra kültürün Hristiyan dünyasının figürleri aracılığıyla gelişir. Bu, hiç kuşkusuz, *Fenomenoloji*’yi bir tarih felsefesi yapısı yapmaz, çünkü Hegel tarihte iç anlamlarıyla belirgin aşamalar seçmiştir ve gelişmesinin nesnel gerekliliğini kendisi için düşünmez.

Fenomenolojik diyalektiğin en önemli kırılma noktası bireysel bilinç figürlerinden, bir dünya olan tinin figürlerine geçiştir. Sadece bu tin, toplumsal Kendi, kendiliğinden vardır; oysa bireysel Ben, rasyonel tümelliğe yükselmiş olsa bile toplumsal temelinden bağımsız bir varlığı yoktur. *Fenomenoloji* bireyci olumlamayı modern tarihsel figürü gibi tin dünyasının içine yerleştirir. Tüm bilinçsel bilginin (*tinin* fenomenolojisinin içeriği) gerçek öznesi, aslında, bilinç, kendi bilinci, akıl gibi farklı biçimleri içinde ve kendini din ve mutlak bilgi gibi kendi alanında aşarak gerçekleşen tindir. Buna göre bilincin temel ek-

lemetlenmesi tını gerçek alanında, sosyopolitik-kültürel alanda (6. Bölüm: *Tin*) ve kavramsal alanında (7. Bölüm: *Din*) farklı kılan bilinçtir. Tının bu iki özelliğinin tamamlanmış gerçek figürleri: Tarihsel nesnelliğin yok olduğu “yüce duygular” ve özün cisimleştiği mutlak özneyle negatif birleşme mutlak bilgiyi doğuracaktır.

Fenomenolojik gelişmenin içeriği

Bilincin diyalektiği. Genel anlamda bilinç, nesnel biçim altında kavrayarak bilinmiş olanı kendi’nden ayıran bilginin hedefi öncelikle bu biçim altında kendisi nesnel olan bir *içerik*’tir: madde anlamında obje, nesne, şey. Somut anlamıyla bilinç budur. Bu bilince göre, gerçek objedir ve farklılığı onu öncelikle şaşırtıcı bir “var”la karşı karşıya getirir: *duyulur kesinliğin özel duyulur objesi* “bu” (“şimdi” ve “burada”). Ama böyle bir objenin bilgisi zorunlu olarak bir çoğulluk birliği, bir bireşim dolayısıyla tümellik olarak kavranan farklı duyulur bir gerecin kendi özdeşliği içinde kendini sahiplenmesi ya da kendine egemen olması gibi görülür.

Hemen yakınımızda olan bir şey, ancak onu birçok “yakındaki şey”i birleştiren “yakındaki bir şey”, kendisinde kendisinin basit “*özellikleri*”ne indirgenmiş birçok duyulur veriyi bir araya getiren bir “şey” olarak bir sahiplenme durumu aracılığıyla *bilinebilir*. Algı olarak bilinç bu yeni objeye, duyulur *tümel* objeye sahip olma amacına yarar. Ama bu bilinç, nesnenin kendiyle özdeşliğini ve özelliklerinin farklılığını özdeşlikleri (gerçeği oluşturan) içinde ancak duyulur ve dolayısıyla özel gerçeklikler değil, birinden ötekine geçebilen ülküsellikler oldukları takdirde kavrayabileceğini algılayacaktır.

Dolayısıyla gerçek obje duyulur olmayan, kavranabilir objedir ve duyulur olarak (duyulur farklılık olarak) kendini göstermesini sağlayan tanımı ya da farklılığı özdeşliğiyle gösterilir ve bu özdeşlik karşılıklı olarak birincisi tarafından ortaya atılmıştır. Özdeşliğin kendisinin farklılaşmasından (genişleme, daralma) ve farklılığın özdeşleşmesinden (kasılma, çekilme) oluşan

böyle bir obje güç'tür. Bu güç, anlık tarafından duyulur bir gerçeklik olarak düşünülür; anlık, kavranabilir olanı kavranabilir olarak ya da nesnelerin içi olarak düşündüğünde ortadan kalan çelişki. *Nesnelerin içi* olarak düşünülmediğinde yasa olur. Ama yasa düşüncesi buradaki özdeşliği ve terimlerinin farklılığını ancak onu *yaşam* olarak gördüğünde gösterebilir; çünkü yaşayan, canlı olan özdeşliğini örgütlü bütünlükleri içinde, dolaysız özdeşleşmelerinde var olabilecekleri unsurlarda dolaysız olarak farklılaştırır. Bununla birlikte, kendisiyle özdeş olanın bu farklılaşma içinde kendisiyle özdeşleşerek kendisinden farklılaştığı böyle bir süreç, dolaysız biçimde bilincin *kendisinin* içinde bilinç için gerçekleşir. Kendi bilinci kendisi için özne gibidir, obje olmayan bir objenin amacıdır, çünkü kendisi öznedir (Ben=Ben). Gerçek obje bilinemez, özne de kendisini bilemez.

Kendi bilincinin gerçek karakteri bir bilinç tarafından doğrudan doğruya yaşanır. Bu bilinç, kendisi için ancak objenin olumsuzlanmasıdır (*arzu'nun* amacı). Fenomenolojik gelişme kendi varoluşu içinde değil, anlamı içindedir; kendi bilinci (objenin) bilincini koşullar.

Kendi bilincinin diyalektiği. Kendi, kendisi için kaçınılmaz biçimde gerçek olandır. Ama öncelikle dolaysızlığı içindedir, yani özel bir kendi gibidir. Bu özelliğiyle kendi özdeşliğini, başka bir özel Kendi'yle, Ötekiyle, kendisi için olan objeyle ilişkisi içinde kanıtlamak, doğrulamak durumundadır. Bu *bilme, tanıma* sürecidir. Bu süreç kendi yönünü belirlemez: öznenin öteki özneye özne olarak tanınması, bu öteki öznenin de birincisi tarafından özne olarak ve dolayısıyla bir değeri olan bir tanıma biçiminde tanınması. Öznel kendilerini özne olarak ancak kendilerindeki nesnel varoluşu yadsıyarak tanıyabildiklerinden, tanıma süreci olan yaşamın kendisi bir ölüm kalım mücedesidir. Bununla birlikte, bu sürecin, her bireyin yaşamını sürdürmesi bağlamında, pozitif biçimde sonuçlanabilmesi için öznelardan birinin yaşamı yadsımdan vazgeçmesi, kendi yaşamına çok fazla bağlı olması ve kendisini ötekinin objesi

yapması gerekir ve bu durumda bu öteki, ona, kendisini yaşamın üstüne çıkarmış bir obje gibi empoze eder çünkü ölümden korkmaz. Öte yandan tanınan (egemen) özne kendi yaşamında tanınan egemenliğinin tam anlamıyla kesin anlamını içermez. Arzusunun karakteri doğaldır, çünkü doğasını, tanınmayan bir özne, bir köle aracılığıyla çalışmasıyla gerçek anlamda reddetmiş olmaz. Bu köleye gelince, o çalışırken doğasını bastırır, gerçek anlamda kendisine egemen olması kendisi olmasıyla mümkündür, ama bu kendine egemen olma durumu kendisini daha çok efendisinin bakışıyla basit bir obje gibi gören kendisi için değildir. Dolayısıyla burada bir çelişki vardır: ya kendisi için ama biçimsel bir kendi için ya da gerçek ama kendisi için olmayan bir kendi için. Bu çelişkinin olumsuzlanması, çalışanın ya da kendi efendisi olan çalışanın gerçek ve kendisi için kendi gibi bir kendisi için durumudur. Ama kendi işine egemen olan bir emekçi entelektüel emekçi, *düşünür*'dür. Öznenin kendini özne olarak doğrulayabilmesi, düşünen özne gibi davranmasıyla mümkündür ve bu özne böylelikle kendini tümelliği içinde doğrular.

Düşünce içinde tümelleşen özne olarak özne, yeniden *düşünülen* bir varlık durumuna gelen kendi Öteki'si olan obje içinde doğrulanır. Kendisini yeniden ampirik dünyada bulur ve bu dünyayı düşüncenin tümel tanımlanmaları içine dahil ederek kendisini bu dünya karşısında özgürleştirir. Bilincin bu aşamasının mutlaklaşması *Stoacılık* olacaktır ve Hegel bu tarihsel somutlaşma aracılığıyla her insanın bilincinde var olan soyut bir alandan başka bir şey olmayan şeyi örnek gösterir. Ama düşünen özne, obje üstündeki mutlak egemenliğini ancak onu düşünmeyle yetinmeyerek gerçekleştirir (görelî egemenlik), onu düşünölmüş varlığında kaybeder (mutlak egemenlik). Tarihsel mutlaklaşmasının *kuşkuculuk* içinde gösterdiği, düşüncenin bu olumsuzlaştırıcı gücüdür. Oysa düşünen, tümel bilinç ancak özel bilinç (önce duyulur olan...) aracılığıyla algıladığı dünyevi içerik olumsuzlamasını beslediği ölçüde egemen olur. Dolayısıyla kendisini, kendisine zıt dolayısıyla *mutsuz* çifte bilinç olarak yaşatmadan yapamaz. Ama kendisinden tiksinen mutsuz-

luk, kendisini yadsırken mutsuz bilinç gerçek bilinçle spontan biçimde karşıtlaşır ve bu bilinç tümel özü (düşünen) ve bireysel varoluşu (duyulur) birleştirir. Bu bilinç onu kendisinde gerçekleştirmeye çalışırken, ondan ayırdığı kendi bireyselliğini yok eder, ama bu ölümcül çile ve acı içinde gene de kendisini özel bir etken olarak gösterir. Bu durumda kaçınılmaz biçimde bir düşünceye doğru gider. Sadece kendisini kurtarabilecek olan, ama tümel özün aynısı olan başka bir bilinç onu *kurtarabilmek* için onda birtakım özdeşlikler gerçekleştirir: tikel-tümel, öznel-nesnel, kendi bilinci-bilinç. Ama bu *aracı* (çok soyut ve birçok biçimde örneklendirilebilen) kendinin idealleştirilmesinden başka bir şey değildir ve bilincin bunu, kendisini rasyonel bilinç yaparak gerçekleştirmesi mümkün değildir.

Aklın diyalektiği. Rasyonel bilinç gerçeği özne ve obje, Kendi ve varlık özdeşliği olarak doğrular. Dolayısıyla Kendi, kendisi için tam bir gerçekliğin kesinliğidir. Bununla birlikte, bu öznel kesinlik her zaman bilinçle algılanan özne ve obje farklılığı gerçeğiyle karşıtlaşır. Böylece nesnel koşullarıyla bir amaç olarak kendi idesine yadsıyan bu bilinç önce sadece öznel olan böyle bir ideyi gerçekleştirmek, nesnelleştirmek, doğrulamak durumundadır.

Akıl fenomenolojik gelişmesi içinde kendisini önce *teorik* bir özdeşlik olarak dolayısıyla özne ve objenin *objesi* aracılığıyla doğrular. Böylelikle kendisini, araştırılan ve gözlemlenen bir akıl gibi doğrular. Bu *gözlemleyen akıl* nesnel doğanın, daha sonra öznel, psikolojik doğanın ve nihayet bunlar arasındaki ilişkinin irdelenmesi içinde gelişir. Ama *nesnel* özdeşlik olarak özne ve obje özdeşliğinin araştırılması bağlamında, bu gelişme sonucunda yanlışlığının kendi itirafçısı konumuna düşer: "Tin'in varlığı bir kemiktir." Özne ve obje özdeşliği ancak öznel olabilir, varlık düzeyinde olamaz, yapmak, yap(ıl)mak düzeyinde yer alır.

Böylece akıl özne ve objenin *pratik*, öznel özdeşleşmesi olur. "Bu rasyonel kendi bilincinin kendi aracılığıyla gerçekleşmesi"nde üç aşama vardır. Bu aşamalarda bu kendi bilinci gitgi-

de evrensel bir içerik kazanır. Öncelikle tikel olarak zevk içinde objesiyle özdeş olmak ister. Sonra tikelliğinin ve tümelliğinin dolaysız birliği olarak dolayısıyla *yüreğin yasası* aracılığıyla dünyaya karşı dönüşmek içinde seferber olur. Nihayet tümel olarak *erdem*'i gerçekleştirmeye yönelir, ama sonuçta kendisinin bir tümelleşme içerdiğini keşfeder. Dolayısıyla aklın *rasyonel* gerçekleşmesi içinde işbirliği yapan özne ve objeyi dolaylı kılabilen, kesinlikle tümelliktir.

Aklın bu tür bir rasyonel gerçekleşmesi, bilinç için, özne ve obje özdeşliğini bir özdeşlik olarak üstlenme durumuyla ilişkilidir. Bu özdeşlik *işlemselleştiği kadar vardır ve var olduğu kadar işlemselleşir*. Bu var olma ve yapma özdeşliği, iş ya da *Şeyin kendisi*'dir (*Sache selbst*), bireyin angaje olduğu bir "dava"dır. Ama varlık-tümel ve nesnel-ve Kendi özdeşliği (öznel tanımlama ilkesi) öncelikle dolaysız olarak olumlanmasıyla terimlerini kendi içlerinde dolaylı kılmaz. Böylelikle kendilerinin dışında kalan, biçimsel, dolayısıyla öznel bağları bu özellikleriyle Kendi'ne dönerler. Kendi, rasyonalite kaygısıyla, kendisini "kural koyan akıl" sonra da "kuralları irdeleyen akıl" yapar. Fakat aklın kendisini bu şekilde *öznel* olarak algılaması var oluşları çelişkili pratik içerikleri aynı zamanda rasyonel gösterir (neden-siz bir biçimde); bu çelişkili pratik içeriklerin var oluşunun var olmadığını gösterir. Dolayısıyla var olan Kendi ve varlığın, tikel ve tümelin *nesnel* birliğidir, nesnel tümel Kendi'dir, "tin"dir.

Tinin diyalektiği. Tin, sadece *sahip olunan* akıl değildir, *olunan* akıldır. Tümel olan, gerçek anlamda ancak kendisiyle olumlanır, bir Ben'in tikelliğiyle değil; özdeşlik kökünde yoksa, sonuç olarak da yoktur. Bu demektir ki Kendi ve varlık özdeşliği, öncelikle Kendi içinde ve Kendi tarafından tam bir gerçeklik olarak varlığın öznel kesinliğinin gerçeklik içinde bulunacak ya da gerçeklik içine konacak olan içerik-amacı olarak ortaya konmamıştır. Daha çok, ilk başta *fenomen* olarak, bilincin katılabileceği bir *gerçeklik* olarak yaşanmış bir özdeşliktir. Bununla birlikte, Kendi ve varlık özdeşliği olarak varlık, nesnel obje ya da öznel obje bir *Nous*, toplumsal özne, "dünya olan birey"dir.

Bu tür bir özdeşlik, her şeyden önce Kendi tarafından *Nous* içinde dolaysız kuşatıcı olarak yaşanır: Grek Antikitesinde dolu dolu yaşanmış *etik yaşam* (*Sittlichkeit*) budur. Toplumun emperyal gelişmesi (Roma) birey ve toplum, özne ve dünya arasındaki bağları gevşetir; daha doğrusu, bu bağ gerekli olduğuna göre, onu bir bağısızlık olarak, Kendi'nin özü'nden kalan yabancılaşması olarak sürdürür. Ama tözsel tümel ona yabancılaşmış olan öznel tikelliğe ağır bastığından, doğal olarak ortaya çıkan bu yabancılaşma kendisine yabancılaşır: *kültürü* oluşturan ikincil yabancılaşma. Modern dünya, bireylerin kendilerini olumsuzlamalarıyla, kendi iradeleriyle bütünüyle yeniden oluşturdıkları, yeniden fethedilen dünya budur. Bu dünyanın bir sonucu olan Fransız Devrimi, Antik Sitenin doğal komünitesini getirdiği devlet anlayışı içinde karşılıklı sözleşmelere dayanarak yeniden oluşturmak ister. Ama tikellik ve tümelliğin tinsel özdeşliğinin dış, sosyopolitik yeniden yapılanmasının başarısız olması (Terör'de) bu bağlamda tümüyle ahlaksal ve kökeni esasen Alman olan iç yeniden yapılanmayı getirmiştir. Tinin Kendi ve varlığın uzlaşması olarak kendisinden emin olduğu *Ahlakta* öznellik kendini, kendi içinde mutlak töz olarak olumlayacaktır. Bu, romantik "yüce duygu"dur: mutlak bilginin eşiğine gelmiş tinin tarihsel sürecinin son figürü. Özne, kendisini, mutlak biçimiyle, tüm nesnel engellerin ironik biçimde dağıtılmasıyla onda olumlar.

Öte yandan, kendisini tümel töz yapan tikel öznenin kendini mutlaklaştırması, öznelciliğin boşluğundan ancak içsellik içinde, tözsel özün kendisini tikel özne durumuna getirdiği *nesnel* hareketin öznel bir olgusu durumuna gelerek nesnelleştiği takdirde mümkün olabilir. Ama sonsuz özün kendisini özdeşlik, kendisiyle sonsuz Kendi arasındaki bir bağ durumuna getirdiği bu kurucu hareketin bilinci *din*'dir.

Dinin diyalektiği. Dinsel bilinç, özellikle insanın kendisi için olan ve ancak bu bilincin gelişmesinin sonunda kendisiyle insan arasında tanrısal bağ şeklinde kavranan bir Tanrıyla insani ilişkisi olarak yaşanır. Dolayısıyla dinin diyalektiği onun bu te-

melinin, sonuçta kendisi bir din durumuna gelen ve dolayısıyla dini sadece insani değil, tanrısal bir özellik gibi gösteren Tanrı'nın kendisinde gelişme hareketidir. Kendinin ve varlığın mutlak özdeşliğinin bilinci olarak din, bu özdeşliği öncelikle dolaysızlığı içinde, varlık biçiminde değerlendirir: Bu, *doğal din*'dir ve tanrısal Kendi'ni doğa ve doğal objeler içinde özümser. Dinin ikinci figürü bu bağlamda Kendi'nin ve varlığın tanrısal özdeşliğini dolaylılık biçimi altında, Kendi biçimi altında kavramakla ilişkilidir: Tanrı, kendi varlığını bulmayan, ama yaratan Kendi'nin nesnelleşmesidir; bu da, *sanat-din*'dir. Nihayet üçüncü ve son figürü olarak din, Tanrıyı Kendi ve varlık, tin ve doğa özdeşliğiyle düşünür: somutlaşan tin, İnsan-Tanrı. Buna göre, Hristiyanlıkta dinin özü, Tanrı ve insan arasındaki ilişki objesi içinde ortaya çıkar. Bu, *somut din*'dir ve dinin gelişmesini kendisinin esas ilkeye dönmesiyle tamamlar.

Ama gelişmesini tamamlamış olsa da, din nesnelleştirmeye ve kendisinden ayırmaya çalıştığı varlık ve Kendi'nin gerçek özdeşliğinin bir *bilinci* olarak kalır.

Mutlak bilgi. Bu mutlak bilgi, tinin gerçek tarihsel-kültürel oluşumunu tamamlayan yüce duygular içinde soyut olarak bulunan (her içeriğin boşluğunda) bilginin mutlak *biçimi*'nin Hristiyan *bilinci*'nin henüz sınırlı biçimi içindeki mutlak *içerik*'le birleşmesinden doğmuştur. Bu birleşme, sonuç olarak özneyi dağıtan yüce duygunun öznelciliğinin ve gelişmiş haliyle Hristiyanlık tarihinin gücüllükleriyle yeterince ortaya çıkmış, kırılmalıya adanmış Hristiyan ruhunun kendisiyle uzlaşmasını etkileyen nesnelciliğinin aşılmasını içerir. Felsefe tarihinin düşünme etkinliğini biçimlendirdiği spekülative düşünür, bu birleşmeyi esinlerken tinin gerçek tarihinin özetlendiği yüce duygu önermesini de işler: "Kendi, Varlık'tır" ve Hristiyanlık önermesi bu düşüncenin kavramsal tarihini tamamlar: "Varlık, bir Kendi'dir" Hiç kuşkusuz, zorunlu olarak etkin bir öge, yüce duygunun serbest bıraktığı Kendi tarafından gerçekleştirilen böyle bir birleşme, ancak bu birleşmesinin gerçekleşmesinden sonra yani Hristiyan dogmasının kültürel, sosyopolitik

gerçekleşmesinin tarihsel hareketi sonunda ortaya çıkabilirdi. Ama bunu gerçekleştiren bu Kendi, kendisini de aşar ve kendisini İsa vahyinin somut içeriğini işleyebilecek kapasitede rasyonel bir Kendi yapar. Mutlak öznenin ve mutlak objenin birliği olarak gerçek mutlak bilgiyi oluşturur.

Öte yandan, mutlak bilgi, burada ancak genel anlamıyla gerçekleşmiştir. Sadece “genel bilim” ya da bu özellikleriyle “bilgi”dir. Ama burada kalmak, bu bilgiyi geliştirmemek, kendisinden hareketle tam anlamıyla tanımlanmış bir bilime dönüş-türmemek, spekülatif olmayan bilincin mirası belirli bir bilg-inin yanında bir bilgi ilkesi gibi tutmak basit bir “uygulama”nın dışsallığı içinde birincisini ikincisiyle beslenmeye mahkûm et-mektir. Hegelcilere göre, algılanmış, heterojen bir içeriğin mut-lak bilgisinin basit formunu dolduran ve böylelikle bir forma-lizm ve ampirizm karışımı uygulayan Schelling’in yaptığı bu-dur. Tam tersine, mutlak bilginin bir felsefi ansiklopedi zengin-liği içinde kendisini tanımlamasına izin vermek gerekir.

Spekülatif ansiklopedi

Ansiklopedik gelişmenin anlamı

Ansiklopedik diyalektik. Kendisini ansiklopedik olarak sergi-leyen mutlak bilgi içinde mutlak, kendisini bütün tanımlama-larına göre tanır. En basit, en dolaysız, en kaçınılmaz: “varlık” ama en soyut, bütünlükten en fazla arınmış, en az yoğun oldu-ğundan var olmak için en az güce sahip olan... Anlamı açısın-dan varlığın en uzak, en karmaşık, somut ya da bütüncül ve bu özellikleriyle, büyük bir zenginlik içinde, tam bir birliğe sahip olduğundan var olmak için en büyük güce sahip olanın tanıımı-na kadar. Aynı zamanda en az var olanı, kendisini tanımlayan konum ya da düşünce aracılığıyla ilk “varlığı” var etmek için de en fazla güce sahip olandır; çünkü mutlak sonuç olarak kesin-likle varlığın düşüncesi, mutlak spekülatif bilgi olarak tanımla-nır ve *Ansiklopedi*’ye göre, birinci işlevi varlığı düşünmektir. Ve varlık olarak mutlak ile varlığın düşüncesi olarak mutlak ara-

sında tüm öteki tanımlamaları kendi aralarında düzenlenirler öyle ki her biri, soyut varlığı içinde, kendinden sonra gelenin temeli somutlaşmış içeriğini oluşturur. Bu tanımlardan her biri görelî olarak, son tanımlama ise mutlak biçimde, varsayımlarını bütünüyle kendi kendilerine ortaya koyarak varsaydıkları (soyut ve somut olarak) daha önceki tanımlardan hareketle bu şekilde ortaya konmuştur.

Örnek olarak en basitini, ilkinî alalım. Mutlak, ne olursa olsun, vardır. Ama sadece varlıktan ibaret olsaydı, olmayacaktı: Varlık, belirli bir içeriği yoksa, hiçtir; aynı zamanda yokluktur; öte yandan, bu yokluğu dile getirmek gene de var olduğunu söylemektir. Dolayısıyla varlık zorunludur, ama sadece var olamaz. Varlık ve de artık varlık olmayan: varlık olmayan çünkü varlık ve varlık olmayan arasında dolaysız bir geçiş söz konusudur. Var olan, bu geçiştir, oluştur. Aynı şekilde, var olmak ve var olmamak, kendi düzeylerinde çelişkilidir; dolayısıyla yokturlar, ama birlikleri içinde oluş, onlar aracılığıyla birbirlerini yadsırlar, oluşun varlığından yararlanırlar, *soyutlamaları* içinde kurtulurlar. Hatta, soyutlanmaları içinde daha gerçek ve daha hakiki bir anlam kazanırlar: Oluşun, olmuş olanın bir “aşaması” olarak varlık, yokluktan varlığa, ortaya çıkmaya geçiştir ve olmuş olan olarak yokluk, varlıktan yokluğa, kaybolmaya geçiştir. Gerçekliği içinde ifade edilen oluş, böylelikle artık varlık ve yokluğun değil, görünme ve kaybolmanın birliğidir. Bu özelliğiyle varsayımını tam anlamıyla yeniden ortaya koymuş ve dolayısıyla kendisini de tam anlamıyla ortaya koymuştur. Ama diyalektik onu derhal ele geçirir.

Görüldüğü gibi, mutlakın kendisinin konumu, tanımlarının ya da yüklemelerinin diyalektiği aracılığıyla kendini gösterir: her seferinde içeriğini oluşturan var olmak, gelişmek vb. Bu yüklemelerin öznesi, mutlak, kendisini ancak anlamı kendi kendine yeterli ve özne olarak kendi kendisini oluşturmuş bütünleşmeleri olan sonuncusuyla gösterir. Bu, bilgi açısından, *bilgi teorisi açısından* Hegelci spekülasyonun bir tür karşıt anlamlı söylem içinde sıradan önermeyi kullandığı anlamına gelir. Bu önerme, statik olarak yüklemle varsayılan özneyi özdeşleştirir;

buna karşılık, spekülasyon dinamik olarak yüklemelerinin diyalektiği aracılığıyla özneyi oluşturur. Bunun sonucunda spekülatif önermelerin her birinin anlamı ancak bütünleşmeleri aracılığıyla anlaşılabilir ve dolayısıyla gerçek anlamda bir *Ansiklopedi* okuması ancak onu okuduktan sonra mümkündür. *Ontolojik olarak* varlık açısından mutlakın hiçbir tanımının kendisi olarak bir varlığı yoktur; çünkü ancak sonuncusunda, yani kendi konumu kendi etkinliğini sonlandıran, kendisi spekülatif bilim olan bütünleşmeleri olduğunda kendisi olabilir.

Ansiklopedik gelişmenin evreleri. Hegel'e göre, mutlak, bütündür, yani kendi içinde bir çoğulluk ya da bir farklılık, bir özdeşlik içerir ve bu farklılık ve özdeşliğin özdeşliği basit bir bağlantısızlık, ilintisizlik içinde değildir. Dolayısıyla mutlakın kendini tanımlaması, üç temel oluşturucu aşamasına göre bütünlüğünü sergilemesidir: kendisiyle özdeşlik, kendisiyle farklılık ve ikisinin özdeşliği. Bu aşamalardan her biri bütünün sergilenmesinin “*parçası*”nda ya da *özünde* bulunur ve bu bütün üç kez görülür. Her seferinde de, bu özelliğiyle bütünün yaşamının özü ya da parçası olan bu aşamalarının biri aracılığıyla kırılmış olarak görülür. Hegel spekülatif bilimin ya da –Kant’ın, rasyonel bir bütünlük olarak aldığı tanımıyla– felsefenin “*İde*”si dediği şeyin bütünlüğünü çok iyi tanımlar: “Felsefenin parçalarından her biri felsefi bir Bütün’dür, kendi içine kapanan bir çemberdir, ama burada felsefi *İde* özel bir tanım ya da parça durumundadır... Bütün daha sonra bir çemberler çemberi olarak ortaya çıkar; bunların her biri gerekli bir parçadır, öyle ki özel parçalarının sistemi, bütünüyle her özel parçada gözüken *İde*’yi oluşturur” (*Enc*, I).

Ansiklopedik bilimin üç büyük çemberi, üç “parça”sı vardır: 1) Kendisiyle özdeşliğin tümelliğin alanını harekete geçiren unsur aracılığıyla üç aşamasının diyalektiği içinde bir bütünlük gibi sergilenen Mutlak *mantıksal ide*’dir; kendi *anlamı* içinde ele alınan ve dolayısıyla kavramsallıkları içinde birbirleriyle özdeş olan tanımlamalar içinde örgütlenen varlığın rasyonel bütünlüğü söz konusudur. 2) Daha sonra kendisiyle farklılık aşamasıy-

la edildiği parça içinde sergilenen bütünlük olarak mutlak doğa olarak gerçekleşir; doğada mutlak kendi tanımlamalarını birbirlerinden farklı, birbirlerinin dışında dağıtarak gelişir. 3) Bütünlüğünü özdeşliğin ve farklılığın özdeşliğinin daha somut ve bütün parçası içinde sergileyen, mutlak tin'dir; buna göre, tanımları birbirlerinin içinde ve dışında gerçekleşir. Ayrıca mantıksal İde varlığın anlamı'dır (iç), doğa, bu anlamın duyarlılaşması (dış) ve tin bu anlamın anlam olarak duyarlılaşması, kendi içinde içselleşen iç'in dışsallaşmasıdır; doğa "öteki varlığı içinde İde"dir, tin "öteki varlığıyla kendine dönen İde"dir (Enc, I).

Spekülatif bilimin bu üç "bölümü", Hegel'e göre, amacı kendi içlerinde olan türler şeklinde özerkleşmeyeceklerdir: "Doğada tanınacak olan İde'den başka bir şey değildir, ama bu ide doğada yabancılaşıma biçimindedir, tıpkı tinde kendisi için olan ve kendinde ve kendisi için olan aynı İde gibi" (agy.). Var olan varlığın kendisini tinin gerçekliği, mutlak içinde gerçekleştirdiği tek süreçtir. Böylelikle eğer bir doğa varsa, bunun nedeni, mutlakın doğadan başka bir şey olarak var olmasıdır: Eğer sadece doğa olsaydı, hiçbir şey olmayacaktı; çünkü iç çelişkisi (iç-anlam-dış olarak) onu yok edecekti. Mutlak tin olduğundan ve tin olarak kendisini olumsuzluğu yadsıyacak bir varlığı gerekli kılan bir etkinlik içinde gerçekleştirdiğinden, bir doğa vardır. Tin, kendisini, ancak çelişkisini yani kendine özgü yokluğunu yadsıdığı şeyin, bu tinin kendisinin gerekli varlığını kanıtladığı bir doğayı varsayarak gerçekleştirebilir. Ansiklopedi'nin büyük çevriminin anlamı budur: "Mantığın bilimi", "Doğanın felsefesi", "Tin'in felsefesi": tek ve aynı felsefi bilimin üç aşaması.

Anlam

Ontolojik bağlam. "Mantığın bilimi", Ansiklopedi'nin birinci bölümü ontolojik bir mantıktır ya da mantıksal bir ontolojidir. Tin'in Fenomenolojisi'nin oluşumunu doğruladığı mutlak bilgi, bilinçli yapının aşılmasında kendini gösterir: özne-obje, varlık ve düşünce özdeşliği. Daha sonra ilk mantık aşamasında farklılığı ya da doğal veya tinsel duyarlılaşması yani kendisi dışın-

da bir farklılaşmayla kendi saf özdeşliğine yabancılaşmamış bir düşünceyle özdeş varlık dışında varlığın kendisini genel anlamı içinde irdeler. Kısacası “Mantığın bilimi”, Hegel’e göre, her türlü ontolojinin ya da geleneksel metafiziğin tamamlanması, varlığın kendisinin ya da mutlakın kendi anlamı içinde sergilenmesidir. Varlık, var olmak için ne olmalıdır? Basit bir varlık olmadığı görüldü, basit bir oluş da olamaz, görüleceği gibi basit bir töz, neden, obje de olamaz; özne ve kendisiyle ilişkisi düşünce tipinde olan özne olması gerekir... Böylece sadece içeriksiz biçimleri kavramaktan çok uzak olan Hegel mantığının objesi, yani belirleyici biçimleri içinde esas içerik, doğrudan doğruya saf düşünceye götürebilecek olan ve kendi düşüncesi olarak kendisiyle özdeşleştiğin için bu özelliğiyle kendi diyalektiğini kanıtlayacak olan anlamı içinde mutlaktır. Hegel’i dinleyelim: “Mantık... saf akıl sistemi gibi, saf düşüncenin krallığı gibi anlaşılmalıdır. Kendinde ve kendisi için açık seçik bu krallık gerçeğin kendisidir; bu nedenle şunu söylemek mümkündür: bu içerik doğanın ve tam anlamıyla gerçekleşmiş bir tinin yaratılmasından önce ebedi özü içindeki Tanrı düşüncesidir” (*Mantık Bilimi*, I. Mektup). Böylece Hegel, mantığını Hristiyan dogmasının rasyonelleşmesi olarak takdim eder ve buna göre, Tanrı ilksel kökeni içinde “Kelam”dır.

Anlamanın aşamaları: varlık, öz, kavram. Bütünlük olarak varlığın anlamının kendisi, burada bu bütünlüğün üç ideal durumundan hareketle belirlenir ya da farklılaşır: özdeşlik, farklılık ve özdeşlik ve farklılığın özdeşliği. Varlığın bütüncül anlamı öncelikle kendiyle özdeşlik unsuru içinde belirlenir: Neyse odur, *vardır*. Sonra kendisiyle farklılık unsuru içinde varlık olma değil, sahip olma biçimiyle vardır: Kendisinin özü olarak varlığın amacı budur. Nihayet kendisiyle özdeşliğin ve kendisiyle farklılığın bütüncüllüğü içinde kendisi olmayanda, kendisinde olanda kendisidir ve böylelikle kendisini mutlak biçimde kavrayabilir (*greifen*): *Kavram (Begriff)* olarak varlığın anlamı budur. Varlığın mantığı, özün mantığı, kavramın mantığı: Hegel’in ontolojik Mantığının üç durumu.

Var olduğu varlık, öncelikle soyut kendisiyle özdeşlik ya da dolaysızlık (“varlık”) biçimindedir. Her biri, tanımında kendi içindedir ve bu tanımlar, anlamları içinde kesinlikle birbirlerine gönderme yapmazlar. Bir şey, *niteliğiyle* kendisine sabitlenmiştir; öncelikle niteliksel varlığının bütünüyle dışındaki *niteliği*, *ölçüsü* olarak (su, 100 derecede buharlaşır) onu etkiler, ama onu gerçek anlamda bir dizi içine dahil etmesi ancak bir dış gözlemci için söz konusu olabilir. Varlıkta bir şey, kendisine ancak dışsal olarak dış olabilir. Varlığın tanımlamaları bu şekilde soyut olarak kendileriyle ve kendi içlerinde özdeş olduklarından ve birbirleriyle ilişkili olmadıklarından, diyalektikleri, her biri için *ötekine* geçiş, kendisi dışında bir *gelişme*’dir. İçeriklerini oluşturan, varlık olarak anlam tanımlamalarının ilişkileştirilmesi değildir; bu iş mantıksal düşünceye düşer. Varlık düşüncesi, düşünölmüş *varlık* ile bu varlığın *düşüncesi*’ni eşitlemez. Bu, aşılması gereken çelişkidir.

Varlık öz olarak düşünöldüğünde kısmen böyledir. Bu durumda bir tanımdan *ötekine* geçiren gelişme kendini ortadan kaldırır, her tanımda içselleşir ve *kendi içeriğini* oluşturur. Kendi özdeşliği içinde her tanımlama, ötekiyle farklılığının tanımlanmasıdır; öne çıkan farklılık durumudur. Dolayısıyla tanımlamalar birbirlerinin içindedirler, ama birbirlerine dış olarak... Birbirlerinde yansır, birbirleri içinde *gözükürler*. Belirtilik anlamıyla “varlık”, “var olmayan”a gönderme yapmaz; “bir şey” de “başka bir şey”e gönderme yapmaz, ama “öz” ve “olgu”, “töz” ve “olay”, “neden” ve “sonuç” birbirlerini zıtlıkları içinde doğrudan doğruya çeken bağlantılardır. Her terim, öteki tarafından, olmadığı olarak *ortaya konmuştur*. Ama bu, özün sınırıdır. Burada bir tanım ötekini *getirir*, ama bu ötekinde ne daha derinlemesine ne de ötekinin konumunda *kendisini* ortaya koymaz. Bu, ötekine sahip olmasını sağlayan konumdur, sahip değildir ve dolayısıyla egemen de değildir. Dahası, kendisi için kendisiyle özdeştir ve ötekinden farklıdır, ama kendisiyle özdeş *olarak* ötekinden farklı değildir ve ötekinden farklılaşmaz. Dolayısıyla mantıksal düşüncede özün eylemini her zaman dışarıdan ortaya koymak mümkündür. Öz olarak varlık

düşüncesi, böylelikle kendi içinde düşünülen *varlık* ve bu varlığın *düşüncesi* arasındaki farklılığı sürdürür. Varlık ve düşünmenin spekülative özdeşliği anlamlı tanımlamaların özdeşlik ve farklılığını özdeşleştiren düşünen süreç içine düşünülen varlığın konulmasını gerektirir.

Bütün tanımlamaları içinde üstlendiği anlam bağlamında bir dış gelişme olarak var olma süreci ve tanımlamalarının içindeki süreç olarak özün süreci, *nesnel* süreçlerdir. Varlığın mantığını ve özün mantığını kendisine yaklaştıran “nesnel mantık”la mutlakın anlamını *kavram* olarak algılayan “öznel mantık”la karşılaşır. Çünkü burada her tanımlama öteki içinde *bulunur*, bu ötekinin konumu olan ve egemen olduğu ve bütünüyle kavradığı kendisiyle farklılaşması içinde, ötekinin içinde kalır. Anlam olarak kendi kendisine sahip, kendisini yeniden bulduran böyle bir sürece sahip olan, ortaya koyduğu şeyin içindeki varlık, mutlak *özgür*’dür ve ortaya koyduğu şeyde kendisini de ortaya koyarken aynı zamanda özgür bir varlığı gösterir. Özgür bir varlığın özgürce başka bir varlığı ortaya koyduğu bu tür bir süreç, öz olarak mutlak’ın karakteristiği, bir objenin *yaratımı* olan, basit *üretim*’in çok uzağındadır: oluşmakta olan katman olarak mutlaktan (*varlık*), üretici töz olarak mutlaktan (*öz*) sonra, yaratıcı özne olarak (*kavram*) mutlak. Böylelikle bütünüyle kendisine egemen *gelişme* olarak kavram, bütünüyle kendi içinde var olan etkinliktir. Kendisinin gördüğü şey (öznel kavram) ve kendisine görünen şey (nesnel kavram) Hegel’in *ide* dediği şeyin mutlak bütünselliği içinde iç içe geçerler. *İde*, böylelikle, kendi içinde, *kendisiyle* bütünüyle dolaylılaşırken, ilk tanımının dolaysızlığıyla buluşur: varlık. Ama *ide*, bütünlüğünü basit bir varlık olarak ortaya koyarken, bütünlüğü gerçekliğinden çok farklı kendi durumuyla oluşmuş bu unsur içinde serbestleştirirken *doğayı* yaratır (terimin spekülative anlamıyla).

Doğa

Doğanın genel anlamı. Doğa, *İde*’nin kendi içindeki bütünlüğüdür ve bu *ide* varlığı kendi soyutlanması ya da ayrılığı için-

de, yani karşılıklı dışsallık, duyulur farklılık içinde mutlaklaştıran unsur içinde gerçekleşir. Varlığın iç bütünselliği duyulur dışsallık gibi vardır: “Doğa öteki-varlık biçimi içindeki İde gibi oluşmuştur” (Enc. § 247). Böyle bir farklılık ya da dışsallık sadece doğayla İde ya da idenin tinde gerçekleşmesi ilişkisini belirlemez. İçsellik ya da mutlak özdeşlik olan, kendi içinde kendisine dışsal gibi olan idedir (var olan her şeyin anlamı); dolayısıyla doğa, öncelikle, ilksel olarak kendisi *kendisinin dışında*dır. Bu nedenle, kavramsal tanımlamalar, kendi dışındaki böyle bir ortamda birbirlerine karşı dışsallaşmışlardır: Doğa, âlemlerin, türlerin ve bireylerin *birlikteliğidir*. Farklılık, öncelikle en pozitif, doğal biçiminde ortaya çıkar: uzam. Burada İdenin özdeşliği gizlidir; kavram, kavram gibi dışsallaşmamıştır: Doğanın kavramı olarak ancak doğanın dışında, onu tanıyan zihin aracılığıyla ortaya çıkarılır. Doğa en somut, en bütüncül gerçekliği içinde, canlı organizması içinde birleşemez, kendisiyle özdeşleşemez ve bir fazlalık oluşur. Doğa, mutlakın farklılığı, mutlak farklılık olduğuna göre, doğanın *doğal* özdeşliği diye bir şey söz konusu değildir ve bu nedenle ilksel olarak kendisinden farklı olanı, kendiliğinden farklı olamayanı tanrısallaştırmak mümkün değildir: “Doğa kendi içindedir, tanrısal İdedir, ama bu haliyle, varlığı, kavramına denk düşmez; daha çok, çözülmeyen bir çelişkidir” (agy., § 248).

Bununla birlikte, doğanın ilkesi kendi içinde yabancılaşan, durağanlaşan İde olduğundan, doğal dışsallığın, onun içinde bu İdenin özdeşleştirici gücünü göstermesi gerekir. Bunu önce *negatif olarak* gösterir. Böylece örgütlülüğü içinde İde olan, ama dışsal olan, doğal dışsallık içinde bütüncüllüğü gerçekleştiren canlı varlık, doğanın geri kalan bölümünde bu fazlalığı tüketir ve böylelikle doğanın içsel bütünlüğünün anlamını duyulur dışsallığına egemen kılar. Ama İde, aynı zamanda doğal yabancılaşmasını *pozitif olarak da* sınırlandırır ve bir “dereceler sistemi”nde örgütler. Bunların hiyerarşisi, her seferinde, kendi içinde en az örgütlü, parçaları içinde kendisine en uzak doğal varlık tipini, onu daha fazla bütünleştiren tipe tâbî kılar: “Hayvan doğası, bitki doğasının gerçekliğidir, bitki doğası da, mine-

rolojik doğanın gerçekliğidir; Dünya, güneş sisteminin gerçekliğidir” (§249, Ek). Bu tür bir derecelenme sistematizasyonundan yararlanan spekülâtif doğa felsefesi, bunların her birinin olumlanmasını doğrular: iç çelişkisinin kendisinden önceki çelişkiyi hızlandırdığı varlık olmayan olarak. Dolayısıyla bu tür bir spekülâtif bir sunum, kendisinden öncekinin her derecesini ortaya çıkarmak zorundadır, ama bu rasyonel gelişme, Hegel’e göre, kesinlikle gerçek, ampirik, doğal bir gelişmeyi yansıtmaz: “Doğanın, biri zorunlu olarak öbüründen doğan ve kendisini doğurana göre en yakın gerçekliği temsil eden bir *dereceler sistemi* olarak düşünülmesi gerekir; bununla birlikte, biri ötekinden *doğal olarak* bu şekilde çıkmayacaktır, doğanın temelini oluşturan İde’nin içinde ortaya çıkacaktır” (§ 249).

Doğada bir diyalektik vardır, ama bu diyalektik ampirik ya da doğal olarak dışsallaşmış değil, kavramsaldır. Sadece varlığın ve gelişmesinin gerçek içselleşmesi, gelişmesi içinde kendisiyle özdeş kaldığından ve sadece biçim değiştirdiğinden, sadece onda bir *değişme* görülür. Ve doğada, sadece, kavramı bu şekilde gerçekleştiren canlı varlığın kendisinde bu tür bir değişme olabilir. Ama sadece *birey* olarak, çünkü doğanın kendisine dışsallığı yüce üretimini, yaşamı kendisinden ayırır ve canlılar içinde ampirik bir gerçeklik olarak kendisini bir birlik, süreklilik gibi ifade etmesini engeller. Dolayısıyla Hegel *evrimci* tezi reddeder: İçlerinde canlıların sınıflandırılabilceği dizilerin cismani anlamları yoktur ve doğada bütün türler birliktedirler; doğanın gerçek anlamda bir tarihi yoktur. Hegel, her türlü süreklilikçiliğin karşısında doğal kesintilerin altını çizer: Doğaya âlemler ve türler arasında niceliksel *sıçramalar* egemendir. Kısacası, doğa her yerde en soyut tanımlamasından en somut tanımlamasına kadar soyutlamanın ya da farklılığın önceliğini gösterir; tepeden tırnağa “çözölmemiş bir çelişki” olarak kalmıştır.

Hiç kuşkusuz, özdeşlik, Hegelcilikte her zaman farklılığı bastırdığından, doğa kesinlikle farklı şekilde varlıklarını sürdüren terimlerin özdeşliği olan gerekliliğe tâbîdir. Bununla birlikte, bu gereklilik (doğanın spekülâtif sunuluşunu “organik bir

bütünlük” olarak mümkün kılan) bütünlük içinde “önemsiz bir olabilirliği” ve İdenin doğal gerçekliğini karakterize eden farklılığın ampirik önceliğine bağlı “belirsiz bir kuralsızlığı” egemen kılar (§250). Doğadaki olabilirlik, gitgide zenginleşen farklılıkları ve dolayısıyla gitgide sıklaşan olabilirlikleri gösteren en organik ve en somut formasyonların varlığıyla yoğunlaşır. Doğa kesinlikle, ilke olarak İdenin gerekliliklerine cevap verebilecek kapasitede olmayan bir ortamdır: İdenin, unsurlarının temel farklılığı içinde kendisiyle özdeşliğini yansıtmaya açısından “doğada bir güçsüzlük” söz konusudur (*agy.*). Giderilmesi mümkün olmayan bu tür bir irrasyonalite, özellikle varlıkları burada bile mutlak aklın varlığından kuşkuya düşürebilecek anormallikler, ucubelikler göstermeyen anormal, ucube oluşumlar içinde dikkat çeker. Tin, kendini tin olarak göstermek için böyle bir doğayı gerekli kıldığından farklılaşmış ve özel gerçekleşmesi içinde, doğadaki rasyonel bir akılsızlığın varlığından etkilenmiştir.

Doğanın genel eklemlenmesi. Öznesi olan idenin yabancılaşması olan doğa zorunlu olarak kendi kendisine yabancılaşma yani dışsallığını içselleştirme hareketidir. Bu hareketin bir sonuca ulaşması mümkün değildir; çünkü içselleşen bu dışsallık, yan yana, ama *anlam* açısından birbirlerini izleyen üç evreden geçer: mekanik doğa, fizik doğa, organik doğa.

– Doğa, *mekanik* olarak bu bağlamda kendisine dışsal olan maddi dışsallığın birliğini sunar: Bu, güneş sisteminin maddi merkezi olarak somutlaşan yerçekiminin aranan, ideal birliğidir. Ama bunda maddeye biçim veren birlik maddenin dışında kalır; farklılığın özdeşliği, ondan farklı olarak, bunu doğrular. Biçim veren ya da niteleyen özdeşlikle, kendisi dışındaki maddi varlığın birleşmesiyle kendi kendisini ortadan kaldıran ilişki, nitelendirilmiş varlık, fiziğin objesi *vücut*’ta (*Körper*) bir araya gelirler.

– Farklılığını (kaçınılmaz) birleştiren ilkeyi içinde barındırdığına göre, bireyselleşmiş ya da bölünmez olan *fiziksel* (fiziksel-kimyasal) vücut, dolaylı olarak bu varlıktır. Çok sıkı ve

kopmaz biçimde bağlandığı vücuda karışıklık ilişkisi egemen olmuştur; bu ilişki, onu zorunlu olarak dış farklılıklara bağlar ve böylelikle doğal bütünlüklerine teslim eder. Bir vücut (*Körper*) böyle bir çelişkiden, ancak özdeşliği, iç farklılığı olacağına kendisine egemen olduğu takdirde ve onun aracılığıyla kendisinde temsil ettiği dış ortama *sahip olduğu* takdirde ya da bu özelliğiyle bir bütünlük olduğu takdirde kopabilir. Anlam bağlamında bu, canlı ya da organik vücuttur (*Leib*).

– *Organik* vücut, doğanın kendi içinde bütünleşmesidir (sözgelimi onu özümser, görür vb.) ve farklılaşması, kendisi için bağımlı bütünlükler, uzuvlar olan parçalar içinde eklemleşmekle ilişkilidir. Ama *doğal* Bütünlük, organizma da kendisini öteki benzer ve bu düzeyde belirleyiciliği *tür* olan bütünlüklerden ayıran farklılığa tâbidir. Bu, ona cinsiyetlerin birleşmesinde pozitif olarak canlıyı ve negatif olarak da ölüyü hatırlatır. Dolayısıyla canlı, bireyselliği ya da farklılığı içinde bir yandan kendi ilkesini, türün, tüm yaşamın evrenselliği ya da özdeşliğini güncelleştirerek yaşamını sürdürür: Varlığı, var olmayışıdır. Böyle bir çelişkinin anlamı, var olanın, tümelin ya da bütün doğanın ve kendisine gerçeklik kazandıran farklılığın özdeşliğidir. “Doğanın amacı ölmek ve duyulur, dolaysız varlığının kabuğunu çatlatmak, kendini bir Anka kuşu gibi tüketmek ve bu dışsallıktan tin olarak fırlayarak, gençleşerek çıkmaktır” (*Enc*, § 376), Ek). Bununla birlikte, tin doğadan çıkar, ama çıkış doğal ve ampirik değildir, ama *anlam* olarak ve *diyalektik* olarak gelişmiştir: doğanın kendi kendini olumsuzlaması tinin konumunu gösterir. Zaten Hegel’in doğa felsefesi de (ampirik içeriği açısından kesinlikle döneminin bilimlerine bağlı olan) bu doğal sürecin anlamının keşfedilmesiyle, yetkililer aracılığıyla çağımızın bilim adamları için değerli bir düşünce aracı gibi düşünülebilir. Hegel sisteminin çok ilginç bir parçasını oluşturur.

Tin

Doğal dışsallığın bir Kendi’nde içselleşmesi olan tin, *Ide*’yi bu şekilde gerçekleştirir. Mutlak, onda kendine dönüş olarak,

anlamının kendisiyle özdeşliği içinde, tümüyle doğa içinde sergilenen farklılıklarından hareketle ortaya çıkar. Özdeşliğinin ve farklılığının tanınması, kendisinin bütünleşmesi olarak gösterir kendisini. Dolayısıyla tanımları birbirlerine karşı ne bütünüyle içsel (anlamın özdeşliğinde olduğu gibi) ne bütünüyle dışsal (doğanın farklılığındaki gibi) olabilir. Bunlar kendi aralarında, bütünlükleri içinde çeşitli durumlar olarak ayrılırlar birbirlerinden; bu durumlardan her birinde bu tanım kendi zenginliğinin damgasını vurarak ifadesini bulur. Bu nedenle içselleştirdiği doğanın çok yakınındaki tin ondan kurtulmuş olduğu biçimiyle vardır: Buna karşılık, anlamını bütün saflığı içinde kendisini ifade etmesine izin verdiği doruğunda sürekli duyulur olanın içindedir. Tinsel varlıkta doğa her zaman tinseldir ve tin doğanın üstüne yükselişini de doğal olarak üstlenir. Öte yandan kendisi aracılığıyla ifade edilen tinsel bütünlüğü içinde irdelenen tanımlamasına ait olan şeyi de her seferinde yeniden yakalamak zordur.

Tin birçok kez gelişmesinin parçalarına ya da özlerine yükselmiş İdenin üç durumuna göre tanımlar kendisini: kendisiyle özdeşlik durumu ya da öznellik, kendisiyle farklılık durumu ya da nesnellik ve nesnellik öznellik durumu ya da öznel nesnellik. Öznel tin olarak kendi içinde gelişir: bütünüyle bu şekilde öznelleştirilmiş kendi kendisinin objesi olabilinceye kadar içselleştirilmiş doğa. Böylece kendi kendisinin objesi olan *nesnel tin*, tin kendini *tinsel* obje, her türlü nesnelliğin efendisi gibi doğrular, birinci doğayla ikinci doğayı, *hukukun* (sözcüğün geniş anlamıyla) doğasını entegre eder. Ama öznenin *özne olarak*, tinin *tin olarak* özümsevenmesinin nesnelleşmesinin sınırları onu, ortak tümelleriyle birbirlerine eşitlenmiş bir özne ve bir obje özdeşliği aracılığıyla oluşmuş unsurda ortaya çıkarır. Tin böyle bir unsurun içinde, sonsuzluğu içinde gerçekleşir. Böylelikle kendisini kendine olduğu gibi göstererek, kendisini *mutlak tin* olarak bütünler.

Öznel tin. Öznel tin, basit bir duruma indirgenmiş olan duyulur olana yükselmesi bağlamında, bu şekilde egemen olunan

doğal içeriğinin kendi içselleşmesi içinde oluşur; anlamın yabancılaştığı “duyulur olanın olumsuzlanması”, anlamı *bu özelliğiyle* sürdürür. Doğal nesnelliğin tinsel kendi'nin bu öznelleşme durumu üç evrede gelişir.

1) İçselleşme olarak tin, idealleşme, doğal dışsallaşmanın kendi özdeşleşmesi “doğa-tin” ya da *antropoloji*'nin objesi, *ruh*'tur. Bedenin dışında olmaktan çok uzak olan ruh onun içselleştirilmesidir. Tin onun içinde dolaysız biçimde var olur ve dolayısıyla artık gerçek anlamda doğa olmaz, çünkü kendi dışında olandır. Önceleyen, ama kavramların kesinliği içinde gelecek kuşakların keşfettiklerini sanacakları temaları sınıflandıran Hegel antropolojisi, böylece *duyumu* analiz eder, duyulur olan onda duyu ve *alışkanlık* olur ve bu alışkanlıkla, bedenin kendi kendisini olumsuzlaması olan ruh, bedeni, kendisinin bir durumu gibi yeniden sahiplenir. Ruhun doğal katılımının bütün modalitelerine (kozmetik yaşam, “ırksal” coğrafi tikelleşme, cinsiyet ayrımı, uyku-uyanıklık hali, manyetizma ve uyurgezerlik, delilik vb.) dikkatli olan Hegel, her türlü doğalcılığa (özellikle ırkçı) karşı doğallığın nasıl tinin basit bir anında tedrici olarak çözüldüğünü gösterir; dolayısıyla insani hayvanlığın hayvanlığı kalmaz.

2) Doğal dışsallığın içselleşmesi bunun içeriğini bir *obje* gibi dışsallaştırır ve artık bir *özne* gibi görülür. Böylelikle *bilinç* olan ruh doğal içerikle bir obje gibi çatışır ve böylelikle özgürleşince gerçekten egemen olabilir ve sahip olabilir. Bu yapılanmanın biçimlerini irdeleyen *fenomenoloji*'dir: ruhu, gücün ve aynı zamanda bölünme ve mutsuzluğun hükümlerine sokan özne-obje. Hegel sisteminin parçası olarak fenomenoloji, ruhun karakteristikleri duyum ve duygunun ilksel içeriğinin kendinden uzaklaştırmasının kuramsal (duyulur kesinlik, algı, anlık) ve pratik (arzu, bireylerin birbirlerini tanımaları) *biçimlerini* analiz eder.

3) Nihayet *psikoloji*, tin aracılığıyla, bilinç olarak karşı olduğu yeniden sahiplenmeyi sergiler. Bu durumda tin, tin olarak ortaya çıkar, önce varsayım olarak gördüğü doğayı ortaya koyar: Kendi içinde farklılaşır, bu özellikleriyle sözcelimi dışsal-

laşır ve doğal dışsallığın farklılıklarını pozitif biçimde kapsar ve onlara egemen olur. Hegel, burada kendisinden hareketle, önce doğal varsayılan içeriği ortaya koyan tinin bu tür bir kendi kendini farklılaştırması ya da tanımlamasıyla yapılarını analiz eder: kuramsal yapılar (tasarım, bellek, düşünce) ve pratikler (irade, özgür irade)... Öte yandan, objenin özne tarafından kuşatılması öznel bir kuşatmadır ve bunun gerçekleşmesi öznenin özne olarak konumudur. Objeye egemen olmuştur, ama sadece kendi içinde ve sahiplendiği objenin yani aslında doğanın içeriğidir. Objenin bu öznelleşmesi içinde kendisini özne gibi oluşturmuştur. Özne olarak, bütün objelerin efendisi olarak, böyle bir özne şeklinde nesnelleşerek, objeye *nesnel biçimde* egemen olarak var olma kesinliğini doğrulaması gerekir.

Nesnel tin. Tin olarak, kendiyle özdeşlik olarak kendi bilincine ulaşan tin, ilksel anlamda doğal farklılık içinde kendisini özgürleştiren bu kendinde varlık kendisine ait varlık ortamında böyle bir özgürlüğü gerçekleştirir ya da doğrular. Tinin, özgürlüğü içinde bu nesnelleşmesi Hegel'in genel anlamda *hukuk* gibi gösterdiği şeydir. Kendi içinde tutarlı tinin varlığı kendini oluştururken, ortaya koyarken, nesnelleştirirken nesnelleşmesi onu değiştirir ve hatta kendisi de değişir. Böylece nesnel tin ya da hukuk üç aşamada gelişir. Özgürlüğü öncelikle dış, nesnel, *seçmeci* varlık ortamına egemen olmasıyla doğrulanır: Bu, *soyut hukuk*'un yönlendirdiği *sahip olma durumu*'dur. Daha sonra, bunun gelişmesi özgürlüğü, varlığın iç, öznel ortamına egemen olma durumu gibi içselleştirir. *Ahlak*, insandan içindeki kendisine egemen olmasını ve dolaylı olarak da, *eylemi* aracılığıyla dış ortama egemen olmasını ister. Nihayet, ahlakın diyalaktığı özgürlüğün gerçek anlamda ancak toplumun *ahlaksal yaşamı*'nın (*Sittlichkeit*) öznel olarak nesnel ya da nesnel olarak öznel ortamda gerçekleşebileceğini gösterir.

1) *Soyut hukuk* kendini *nesne*'nin dolaysız ve dolayısıyla soyut nesnelliği içinde dolaysız biçimde *kişi* olarak ifade eden Ben'in soyut özgürlüğünü gerçekleştirir: Formel Ben'inin işaretini formel olarak taşıyan bu *nesne* benim *mülküm*'dür. Ama

mülk ve mülk sahibi arasında sadece formel dolayısıyla rastlantısal olan bu bağ, sözleşme'yle anlaşılan mülk sahipleri arasındaki ilişkiye bağlıdır. Oysa Ben'lerdeki ortak iradenin seçme- ci değil bireyler arasındaki anlaşmaya dayanan kişisel özgürlüğün nesnelleşmesi, hukuku temsil eden bu iradenin her bireysel iradeye bağlı olması dolayısıyla kırılanlaşmıştır. Buna göre, hukukun ihlal edilmemesi insanın *var olanı* ya da hakkı olduğu gibi gözüken şeyi dolaylı olarak istemesini ama hukukun, ortak iradenin özel iradeye bağlı olmayan gibi yani bir tümel gibi olmasını gerektirir. Normatif olarak kendisinde yansıyan arzunun tümelliğinin bu şekilde arzu edilmesi sadece bir kişi olmayan *özne* olan bir Ben'in *ahlaksal* isteğidir.

2) *Ahlak* kendi olumsuzluğuyla soyut, eğreti, aslında gerçek olmayan bir nesnelleştirmeden, bu öznenin, somut olduğundan gerçek olan bir nesnelleşmesine geçiren öznenin nesnelleşmesinin öznel durumudur. Özgürlük ancak içeride varsa dışarıda da olabilir. Özgürlüğün bu ahlaksal hükümleri sadece nesnelleştirdiği *söylem* ve de içerik ve değerini birleştiren ve tümelleştiren *eğilim* aracılığıyla eylem egemenliğini gerekli kılmaz. Çünkü bu evrenselliğin, onları nesnelleştirebilecek bir dünyada özneleri kendi aralarında uzlaştırabilmesi için her birinin kendisini *ahlaksal bilinç* (*Gewissen*) olarak yüce bir *İyi*'nin tümelliğiyle, her türlü özel durumun üstündeki mutlak normatifliğiyle tanımlaması gerekir. Bununla birlikte, Kantçı üsluptaki böyle bir girişim soyutlanması kendi kendisini tanımlamaya olanak vermeyen bir tümelle öznelciliğin baş döndürücülüğüne yem olan özel kendi kendini tanımlamayı karşıtlaştıran çelişkiyi aşamaz. Aslında özne ve objenin gerçekten uzlaştırıcı dolayısıyla özgürleştirici evrenselliği sadece ahlaksal yani kökeni tümel olan bir özneyle değil yaşamı içinde tümel olan bir özneyle doğrulanır. Böyle canlı bir tümellik, yaşamı *gelenekler* (*ethos*) içinde geçen *toplum*'dur.

3) *Ahlak yaşamı* bireylerin *aktif biçimde* ama kendilerini taşıyan bir *varlık*'a katıldıkları gibi katıldıkları toplum yaşamıdır. *Yaratıldığı kadar var olan* "çok canlı" bir şeydir (PPD, § 142, D, s. 191). Hegel burada bireyin toplum geleneklerinin yücelme-

si olan eski büyük erdem temasını yineler. Bununla birlikte bütünün yaşamına, içinde kaybolmadan entegre olmanın söz konusu olduğu bireyin modern özgürlüğünün de hakkını teslim eder. Ahlaksal yaşam da üç aşamada gelişir: aile yaşamı, toplumsal yaşam, siyasal yaşam.

Aile tikel olanı tümelleştirir, ama bunu, dolaysız biçimde yani gerçek anlamda hiçbir olumlanmayan tikellik ve tümelliği karıştırarak yapar. Aile topluluğu sınırlıdır ve bu sınırlı ahlak ortamı Ben'in özgürlüğünü engeller ve bu durumda bütünün gerekliliği ve Ben'in gerekliliği arasında keskinleşen gerilim kendisine bırakılmış ailevi varoluş olan çelişkiyi yansıtır. Aile yaşamı gerçek gerilimini daha kapsamlı bir etik bütünlüğün bir aşaması olarak görelileşerek aşabilir ve kaldırabilir.

Bu ortam öncelikle sivil toplum'un (*bürgerliche Gesellschaft*) modern dünyasında gelişmiştir. Bu sivil toplumda tümellik ve tikellik alanı özgürdür, öyle ki ahlaksal yaşam yok olmuştur sanki. Bir yanda ekonomi dünyasında Hegel'in felsefi spekülasyon içine dahil ettiği bireycilik, bencillik ortaya çıkar. Ama öte yanda da iş bölümünde yoğunlaşan gerçek bir dayanışma kaçınılmaz bir biçimde krize götüren bir dünyada bireylerin üstüne bir *kader* gibi çöker. Kaybolmayan etik yaşamın kendiliğinden parçalanmış bu olguyu aşmaya çalıştığı örgütlenme (mesleki sosyal durumlar sistemi, hukuk, ekonomi politik yönetimi) burada nesnel tını kendisiyle uzlaştıramaz. Dolayısıyla toplumun kendisi de esas olumsuzluğunu ancak aile gibi, bir olmuş ve aile gibi zengin yani devlet olan bütünlük içine gerçek bir etik bütünlük içine dahil ederek aşabilir ve kaldırabilir.

Devlet kurucu etik ortamdır: Etik bir topluluk, ancak, ne kadar ilkel olursa olsun siyasal bir boyut içerdiği takdirde yaşayabilir. Ama tarihsel gelişme, bu boyutu, ötekileri taşıyan etik bir aşama gibi serbest bırakmıştır. Aile özdeşliğine göre ortaya çıkmış etik yaşam ve toplum da farklılığına göre ortaya çıkmış bu etik yaşamsa, devlet bunu özdeşliğinin ve farklılığının özdeşliği gibi somut olarak gerçekleştirir. Rasyonel ya da gerçek yaşam bireyler tarafından sözleşme aracılığıyla ortaya çıkmamış bir bütünlüktür. Farklı güçlere (anayasal olarak) göre örgüt-

lenmiştir, ama bunlardan birine devlet bütünlüğünü, hükümdarın gücünü temsil edene tâbîdir. Böylelikle elde ettiği güçle daha liberal olma olanağı bulur: Yurttaş öncelikle toplumsal yaşamda sağladığı insan niteliğiyle özgürleşir. Hegel'in devleti güçlü ve otoriter'dir; bununla birlikte, totaliter değildir, çünkü bu devlet içinde sivil toplumun gelişebileceği bir ortam vardır ve bu sivil toplumda kabul edilen dayanışma gerekliliği içinde ilk sırayı bireylerin kendilerini olumlamalarının *liberal* gerekliliğine bırakır.

Hegel'e göre, siyasal olarak güçlü ve toplumsal olarak liberal devlet objektif tinin gerçekliğidir. Esas anlamı içinde bireyin dünyasıyla uzlaşması olarak bütünüyle özgürlüğün nesnel gerçekleşmesi biçiminde düzenlenmiş *dünya tarihi*'nin uzun hareketinin sonudur. Hegel "Tarih felsefesi"nde özgürlüğün bu dünyevi gerçekleşmesinin koşullarını ve evrelerini analiz eder. Tarih bir "*dünya tini*"yle (*Weltgeist*) yönlendiriliyor-muş gibi ortaya çıkar ve her seferinde ("dünya tarihinin önemli şahsiyetleri"nin tutkusu gibi negatif olanı pozitif olarak işleyen aklının "kurnazlıkları" aracılığıyla) en gelişmiş devleti varoluşun nesnel özgürlüğü içinde en gelişmiş devleti egemen kılar. Rasyonel devlet fikri evrensel bilinç içinde gerçekleşebilir olarak tanımlandığında, tarihin (evrensel anlamı ortaya çıkan) işi onu sadece filozofun sezgileriyle bilemeyececeği gücüllükler içinde ampirik olarak gerçekleştirmektir. Filozof tarihte ve varsaydığı doğada bütünlük rasyonel olsa her şeyin rasyonel olmadığını bilir. Evrensel devlet mümkün olmadığından (gerçek, nesnel bir birlik kaçınılmaz biçimde özel olana karşıttır) en rasyonel devletler de çatışmalara mahkûmdur. Böylece savaş nesnel aklın sonu olarak ortaya çıkar ve böylelikle dünyanın tini kendini aşırı nesnel ve aşırı öznel tinin yani mutlak tinin soyut önceleme gibi gösterir.

Mutlak tin. Tinin kendini mutlak biçimde olumlaması onları ontolojik olarak ve dolayısıyla da bütüncül ya da somut görünümleri içinde ampirik olarak da kırılğanlaştıran bir olumsuzluktan etkilenmiş öznel durumunu ve nesnel durumunu sağ-

lamlaştırmasıyla gerçekleşebilir. Bu durumda, kendi kendisine varlığı bu görünüm içindeymiş gibi gözükür: Mutlak tin ortaya çıkan tindir, kendi kendisini ilişki yapar, kesinlikle görelileşerek ve kendisini öyle göstererek mutlak anlamda görelileşir. Mutlakın ve ortaya çıkışının, Tanrının ve vahyinin, cisimleşme ya da insanlaşmanın özdeşliğinin kendi kendisini gösterdiği dünya olan mutlak tin bir *din* gibi gösterilebilir. Ama somut bütünlük olarak din, ancak kendi kendisinin ve *kendi Öteki'sinin* yani *sanat* olan din-öncesi dinin ve *felsefe* olan din-sonrası dinin birliği olabilir.

Sanat duyulur olan içinde anlamın ve duyulur olanın, tanrısal olanın ve açınlanmasının birliğini ifade eder. Ama dolaysız biçimde tanrısal olanın uygun duyulur ifadesine ve insan figürü olan tinin gerçek figürüne ulaşamaz. Böylece Doğu *sembolik* sanatı (mimarlık) sonsuzluğu tinin figüründen çok uzak bir gereç (devasa) aracılığıyla sonsuzu dile getirir. Tanrısal olanı tin olarak etkili biçimde göstermeyi bilen *klasik* Yunan heykel sanatıdır. Ama eğretilmeli tin gerçek anlamda tin değildir: Tin eğretilmeli *değildir*, kendi kendisini olumsuzlaması içinde *kendisini* biçimlendirir! Sanat *romantik* sanatta kendini bir anlamda sanatlı bir biçimde aşarak, uçup giden, duyulur bir gereçten (resim, müzik, şiir) yararlanarak tanrısal olanın duyulur olmadığını, duyulur olanın ancak bu tanrısallığın basit bir durumu olduğunu esinlemeyi dener.

Bu nedenle bu özellikleriyle *din* mutlakın ya da –ifade ettiği gibi– Tanrının dolaysız olarak var olan duyulur olmayan değil *düşünce*'de aşılan duyulur bir unsurda açınlanmasıdır. Bu düşünce, duyulur içeriği barındırır, ama anlam oluşturunca ilişkileri dile getirmesini sağlayarak onu idealize eder. Tanrının dinsel tasarımı da onu Hristiyan enkarnasyon dogması aracılığıyla İde'nin gerçekleşmesi olarak ifade ederek tamamlanır. Aynı şekilde mutlak tin Yunan klasik sanatında çarpıcı bir biçimde kendini gösterir, hristiyan dininde ise temsili olarak gerçekleşir. Hegel'e göre, Hristiyanlık Tanrıyı Tanrı ve insanın birliği, tanrısal bir birlik gibi kabul eder: "Bir din insanın bir icadı değildir, tanrısal davranışın bir ürünüdür; insanda tanrısal davran-

nışın bir ürünüdür” (Ph. R., I, 1). Ama Hristiyanlık içinde gerçekleşen dinsel içerik, Hegel’e göre, gerçekten mutlak olmakla birlikte, felsefe tarihinde geliştirilen tinin, düşünce biçimi içinde, böyle bir içerikle tam olarak uzlaşabilmesi için bu içeriği tasarımsal ifadesinden *kavramsal* ifadesine yükseltmesi gerekir.

Spekülatif felsefe doğada ve tinde gerçekleşmiş anlamın anlamını *anlam olarak* ifade eder. Mantığın ve doğal ve tinsel anlamda gerçekleşmesinin ifadesidir. Böylelikle ifade edilebilen dolayısıyla evrensel anlamda bütün varlığı kendisiyle mükemmel biçimde uzlaştırır. Mutlak özgürlüktür. Ama spekülatif filozof, ancak kendisi tarafından tam anlamıyla gerçekleştirilmeleri gerçekliği içinde tinin bütün gerçek figürlerinden beslenerek bunları sınırları içinde doğrulayarak olumlamasının ve güçlendirmesinin mümkün olduğunu bilir. Mutlak bilgi sadece ailevi, sosyal, politik ve dinsel sorumluluklarını üstlenmiş bir insanın bilgisidir. Hegel felsefenin, sanat ve din olarak nesnel tin ve siyasi tarih aracılığıyla *gelişmeleri*, farklılıkları, nesnel varoluşları içinde oluştuklarını bilir: Her felsefe, hatta mutlak felsefe bile “düşünce içinde kavranmış zamanı”dır (PPD, Önsöz). Minerva kuşu gibi karanlık bastırınca uçmaya başlar. Bununla birlikte şunu da bilir ki *varlıkları* içinde nesnel tin formasyonları, doğanın ve sınırlı tinin yinelenmesi, spekülasyonu düşünce yetisinin tamamlanması olan mutlak, dinsel tin temelinde gerçekleşir. Her türlü felsefe yapma düşkünlüğünden uzak duran Hegel, felsefeyi, inşa ettiği en büyük (her halükârda en son) yapıtın denek taşı olarak yüceltmıştır.

DAHA AYRINTILI BİLGİ İÇİN

Hegel’in Yapıtları

La Phénoménologie de l’esprit - Phg. E -

— çev. Hyppolite - H - 1 et 2, Paris, Aubier, 1939 ve 1941.

— çev. Lefèbvre - L -, Paris, Aubier, 1991.

— çev. Jarczyk - Labarrière - JL -, Paris, Gallimard, 1993.

Science de la logique, çev. Jarczyk - Labarrière, 3 c., Paris, Aubier, 1972-1991.

Principes de la philosophie du droit - PPD -, çev. Derathé - D -, Paris, Vrin, 1975.

Encyclopédie des sciences philosophiques - Enc - çev. Gandillac (Abrégé), Paris, Gallimard, 1970.

— çev. Bourgeois - B -, I: "Science de la logique" ve III "Philosophie de l'esprit", Paris, Vrin, 1970 ve 1988.

La Raison dans l'histoire, çev. Papaioannou, Paris, UGE, 10/18, 1965.

Leçons sur l'histoire de la philosophie, çev. Garniron. 7 c., Paris, Vrin, 1971-1991.

Hegel Hakkındaki Çalışmalar

Bernard Bourgeois, *La Pensée politique de Hegel*, Paris, PUF, 1968 et 1992.

Jacques D'Hondt, *Hegel et l'hégélianisme*, Paris, PUF, coll. Que sais-je?, 1982.

Bernard Bourgeois, *Éternité et historicité de l'esprit selon Hegel*, Paris, Vrin, 1991.

A. y., *Études hégéliennes raison et décision*, Paris, PUF, 1992.

Jacques D'Hondt, *Hegel en son temps*, Paris, Éd. Sociales, 1968.

Jean Hyppolite, *Logique et existence*, Paris, PUF, 1953.

Gwendoline Jarczyk, Pierre Jean Labarrière, *Hegelianism*, Paris, PUF, 1986.

Gérard Lebrun, *La Patience du concept*, Paris, Gallimard, 1972.

Guy Planty-Bonjour, *Le Projet hégélien*, Paris, Vrin, 1993.

Denise Souche-Dagues, *Recherches hégéliennes: infini et dialectique*, Paris, Vrin, 1994.

Jacques D'Hondt, *Hegel philosophe de l'histoire vivante*, Paris, PUF, 1956.

Jean Hyppolite, *Genèse et structure de La Phénoménologie de l'esprit*, Paris, Aubier, 1946.

Alexandre Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel: Leçons sur La Phénoménologie de l'esprit*, Paris, Gallimard, 1947

Pierre-Jean Labarrière, *Introduction à une lecture de La Phénoménologie de l'esprit*, Paris, Aubier, 1979.

Bernard Teyssedre, *L'Esthétique de Hegel*, Paris, PUF, 1954.

Raymond Vancourt, *La Pensée religieuse de Hegel*, PUF, 1965.

Éric Weil, *Hegel et l'État*, Paris, Vrin, 1950.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

Toplumsal Düşünceler

Jacqueline Russ

François Dagognet

Jacques D'Hondt

Bu bölümde François Dagognet ve Jacques d'Hondt, 19. yüzyıl toplumsal düşüncesine eğiliyor. Bu zengin ve verimli toplumsal düşünceler, toplumu, liberal bireycilikten başka temeller üstünde yeniden inşa etmeye yönelmiştir.

İlk sırada yer alan ütöpik sosyalizm ve Comte düşüncesi, "bilimsel" sosyalizmin basit bir önsözünden ibaret değildir. Bununla birlikte, pre-Marksist sosyal düşünce ile Marksizmi birleştiren ortak bir çekirdek vardır: ekonomik düzlemde bireysel çıkarlar bağlamında özgür faaliyetlerin toplumda kişinin gelişmesiyle bağdaşabilecek bir düzen kuramaması. Charles Fourier'nin arzu felsefesinde bile *yeni bir toplum örgütlenmesi* planı vardır; amaç toplumu değiştirmektir.

Marksizm, ütöpist olmaktan çok "bilimsel" olmayı hedeflemiştir. Marx ve Engels'in felsefi, ekonomik ve sosyal öğretisi, kapitalist toplumun eleştirisini yaparken, işletme mekanizmalarının analizi devlet aygıtının ağırlığından kurtulmuş geleceğin komünist toplumu düşüncesini getirir.

Nihayet sınıfsız, devletsiz bir toplum ortaya çıkar. Bununla birlikte, "proletarya diktatörlüğü" gerekli bir aracılık olarak tanımlanır.

Sanayi dünyasının kuramcıları

19. yüzyıl başında Fransa'da sanayi dünyasını ve sosyal reformu ele alan kuramcılar ortaya çıkmış ve bu temelden hareketle, emek, düzen, uyum ve gelişme üstüne çok önemli düşünceler geliştirmişlerdir. Yeni felsefe modasının kökeninde üçlü bir neden görülür:

a) Fransa, İngiltere'yi 18. yüzyılda sarsmış olan ve Napoléon Savaşlarının yoğunlaştırdığı bir ekonomik çalkantı yaşar. Metalürji ve tekstilde, buhar makineleri ve kömür, daha sonra da kok kullanımı sayesinde hızlı bir atılım gerçekleşir. Ayrıca tarım da, bir dönüşümle yeniden kazanıldı: 18. yüzyılda fizyokratlar küçük ve komünal mülkiyetin ortadan kalkmasını ve makinelerle işlenecek geniş araziler belirlenmesini istiyorlardı; tarımda bedensel emek yoğun, sistemli makine kullanımı ise eksikti. Kısa süre sonra (devrim içinde devrim) makineleşen denizcilik ve "demiryolları" ulaşım sorununu çözerek üretim sistemine yeni açılımlar kazandıracak, bir yandan da "sömürgeciliğe" olanak sağlayacaklardı.

Öte yandan, genel literatürde değişimi konu alan ve hayata geçiren ekonomi politik yapıtlarının ortaya çıkması da önem-

li olmuştur. Bu yazarlardan biri olan Jean-Baptiste Say 1803'te çok sayıda baskı yapan *Traité d'économie politique* adlı yapıtını, 1815'te de *Catéchisme d'économie politique*'i yayımlamıştır.

b) İnceleyeceğimiz düşünürler, 1789 Devrimi'nin kazanımlarını sürdürmeye çalışmak şöyle dursun, bunların tümünü ateşli bir tavırla eleştirmişler ve reddetmişlerdir. Farklı ve istikrarsız rejimlerle sarsılan bu neslin düşünürleri, problemin yenilenmesini hedeflemişler, içinde bocaladıkları boşluğu kavramışlardır. Konvansiyonu, Direktuarı, İmparatorluğu, Restorasyonu doğrudan ya da dolaylı biçimde tanımışlardır ve bu bağlamda hiçbir eksiklikleri olmamıştır (meclis yönetimi, imparatorluk, kral). Dolayısıyla, onlar için önemli olan, sivil toplumu başka temeller üstüne oturtmak ve hatta her şey değişmiş olsa da, hiçbir şeyin yerinden oynamadığını bildiklerinden, siyasal yaşamı yeniden düzenlemektir. 1789 Devrimi'nin yıktığını sandığı feodalite kısa sürede yeniden inşa edilmiştir (İmparatorluk soyluluğu); aynı şekilde, ayrıcalıklı aristokrasinin yerini hızla çıkarıcılar (burjuvazi) doldurmuştur.

c) Durum ve koşullara bağlı bir üçüncü neden, daha önceki iki nedeni güçlendirir ve bu yepyeni felsefenin ortaya çıkışını açıklar. Sanayi ortamını ve de dünün yetersiz toplumsal-siyasal yanıtlarını dikkate alacak olanlar, analiz edecekleri bütünlüğün hem aktörleri hem de kurbanları olmuşlardır.

Bu yeni felsefelerin metinleri, kendi kendini yetiştirmiş kimseler, örneğin iflas etmiş tüccarlar, kendilerine gelir arayan memurlar ya da ücretliler tarafından kaleme alınmıştır; bunların tümü, çeşitli hile ve dolaplarla, sadakalarla ya da çömezlerinin yardımlarıyla yaşamışlardır.

Bir önceki dönemin metafizik dünyasında arşivciler, diplomatlar, din adamları, siyasetçiler dolaşmaktadır; oysa dönem artık elverişli değildir. Fransa'da henüz hocaların zamanı gelmediğinden, bu kez sahnedekiler kısa bir süre içinde değişimi yaşayanlar ya da daha ziyade değişimden sıkıntı çekenler olur.

Saint-Simon

Saint-Simon (1760'ta doğan ve ünlü 17 yüzyıl anı yazarının akrabası Claude Henri de Rouvroy de Saint-Simon), aldığı eleştirilere rağmen, birçok insanın esinlendiği bir sistemin temellerini atmıştır.

Aynı zamanda Charlemagne'in (mektuplaştığı ve kendisine prestijli bir felsefi gelecek vaat eden) uzak akrabası olduğunu da iddia eden ve Tanrının bir kurtarıcılık misyonu yüklediği Saint-Simon, öncelikle fizyolog olmayı amaçlamış; Cabanis, Vicq d'Azyr, Bichat ve Haller'in öğrencisi olmak istemiştir. Bu terimin içerdiği anlam, geleneksel fizik kavramlarının (sağlam olanlara bağlı olan kaba kavramların) bizden uzaklaştırılması ve özellikle bütünlük ve canlılık niteliğindeki evrenin gerçek cisimleriyle ilgilenme gerekliliğidir.

Stricto sensu mekanikçiler döneminin ardından, "örgütlenmeler", doğal komünoteler, onları soyutlayan ya da soyutlama yani ayrılıkla sınırlama noktasına götüren, dağılan güçlere karşı tarafların entegrasyonu ile ilgilenen organik kimyacılar gelir. Saint-Simon, bu genel disiplin içinde ahlaksal ve fiziksel ya da maddi (fizyolojik) olguları eritmekten hoşlanır. Newton'la yakınlaşır; çünkü Newton fizikçi olmasına rağmen, bilimini çekim yasasına göre oluşturmuştur ve onun sayesinde mükemmel biçimde düzenlenmiş bir evren içerir. Basit uzama indirgenmiş doğanın pasifliği üstünde çok durmuş olan Descartes'i eleştirir (en azından kendisinin anladığı Descartes'i).

Dolayısıyla fiziğin, toplumsal fiziğin yönetimiyle birleşebilmesi için Newtoncılığın genişletilmesi yeterlidir. Kaldı ki biyoloji (ya da fizyoloji) aracılığıyla genelden somuta, astronomiden (Newtoncu) sosyopolitiğe gitmemiz kaçınılmaz bir gerekliliktir.

Saint-Simon'un ilk yazıları, bilginin tarihiyle ilgilidir. Bu bilgi tarihiyle mevcut evrimleri anlamamızı sağlayan, gerçek ve daha karmaşık olana gitmemize yardımcı olan aygıtları (sosyolojik) yaratacağız. Bilginin gelişmesi, kendi içindeki bir gelişim mantığına tâbidir; bölünmüş, parçalanmış bir dünyayı bı-

rakıp bir işbirliği dünyasına geçme zorunluluğunun kökeninde bu yatar. Bu, Saint-Simon düşüncesinin birliğini zayıflatmayan bir bilim analiziyle başlar; Saint-Simon, dikkate alınması gereken ve sadece geleceği görmek için değil onu incelemek ve gelişini sağlamak için de bir ipucu işlevi gören üç durum yasasını açıklar.

Saint-Simon şöyle der: “İşte üç büyük dönem. Birincisine başlangıç çalışmaları dönemi diyorum ki bu dönem, bizden önce olup biten her şeyi kapsar. İkinci dönem kuramsal sistem örgütlenmesi dönemidir. Üçüncüsü (...) pozitif sistem örgütlenmesi dönemidir” (Saint-Simon, c. V, *Mémoire sur la science de l'homme*). Metinde iki varsayımsal ve pozitif sıfatın altı çizilmiştir. Ayrıca Saint-Simon’a göre, işe anlığı düzenlemekle başlamak gerekir, daha sonra toplumun değiştirilmesi ve içinde bulunduğu derin krizden kurtarılmasına yönelik çabalar gelecektir.

Bunun sonucunda (Saint-Simonculuğun ikinci aşaması) yeni bir sosyo-politik teorisi ve işleyişi ortaya çıkar. Yapılan değişiklikler, toplumsal yapıyı güçlendirme zorunluluğu, biçimsel çözümlerin aşılması, örgütlerle ilgili gerçeklerin nesnelleşmesi gibi unsurların hepsi, keyfî rejimlerin (birinci dönemin feodal ve dinî-askerî rejimi, ikinci dönemin meşru burjuva düzeni) üretken sanayi rejimine dönüşümünü getirmiştir. Dün toplum sadece bölünmeyi tanımıştır, etkilendiği düzensizlikleri ve karışıklıkları kesinlikle çözememiştir; bugün ise artık reformlar ve iyileşme görülmektedir.

Politikanın ya da insanların insanlar tarafından yönetilmesinin de (hiyerarşi, ezme, bölünme) sadece olayların yönetimi yararına dönüşüm geçirmesi gerekmiştir (üretimi artıracak ve herkese refah getirecek bir yönetim); o zaman ortak çıkar ve herkesin kapasitesine göre bir paylaşım ön plana çıkacaktır.

Askeri dönemin (ilk) kesinlikle ortadan kalkması gerekir; çünkü bu dönem sadece baskı, şiddet ve sefalet getirmiştir. Ortak yaşamın çok kötü biçimde yorumlanması denilebilecek bu düzende ısrarcı olmak boştur. 1789 Devrimi, Napoléon, Avrupa’da savaşmasına rağmen, bunu bir ölçüde bitirmiştir. Bu, Saint-Simon’u şaşırtmamıştır; çünkü ona göre, ani değişimle-

rin arkasından her zaman bunları yok eden bir tepki gelir. Saint-Simon, mantıksal (üç durum yasası), organik bir gelişmeye uygun, ağır gelişen reformlar ister. Burjuvazinin zaferinin (ikinci dönem) işareti olan, devrimcilerin savunduğu siyaset pek geçerli değildir artık. Fatihlerin yerini hukukçular almıştır, ama onlar da kolektif varlığı yok edecekler ve enerjilerin dağılmasını (atomizm) hızlandıracaklardır. “Fizyologların toplumdan filozofları, ahlakçıları ve metafizikçileri uzaklaştırmaları gerekir” (*Les Lettres d'un habitant de Genève à ses contemporains*, c. 1).

Sonuç olarak üç kavramın yok edilmesi gerekmektedir:

a) Spekülatörlerin, rantiyelerin ve çıkarcıların ortaya çıkmasına yol açan, medeni kanunun fetiş haline getirdiği mülkiyet kavramı.

b) Buna yakın ve tehlikeli başka bir mitin adı “özgürlük”tür; bu özgürlük sadece gereklilikle uyumlu olduğunda geçerlidir. Tek başına ele alındığında azgın ve eleştirel bir bireyciliğe götürür, biçimselliğe gider ve öznelliğin bütün taşkınlıklarına kapıyı açar.

Bu tür bir bağımsızlığın ortaya çıkması, eski ve yeni arasında bir ara dönem, bir yıkım dönemi gerektiren üç durum yasasına göre kesin biçimde doğrulanmıştır. Fakat Saint-Simon’a göre, negatfin üstüne hiçbir şey inşa edilemez. Dolayısıyla sadece feodal kaleyi yıkmaya yarayan “İnsan Hakları Bildirisi”nde kalınamaz.

c) Eşitlik kavramının da (Saint Simon’un *Türk eşitliği* demekten hoşlandığı) aynı nedenlerle terk edilmesi gerekir. Saint-Simon, 18. yüzyıl siyaset düşünürlerinin ortaya atmış oldukları her şeyi (anayasa hukuku, seçimler ve temsilcilik sistemi, kuvvetler ayrılığı, zorbalığın ifşa edilmesi) uzaklaştırır. Ona göre, önemli olan sadece sanayi ve üretim dünyasıdır, “bu somut dünya”nın hayata geçmesidir; politika, üretim biliminin başka bir şey değildir.

Toplumsal örgütlenme bölünmeye uğrayacaktır; maddi dünya herkesin çıkarı için girişimcilere (üreticiler, çiftçiler, tüccarlar), manevi dünya da âlimlere ve sanatçılara teslim edilecek-

tir. Saint-Simon ayrıca, *Newton Konseyi* adını verdiği ve bütün unsurları bir araya getiren mekanizmanın eşdeğerlisini tasarlar: yaratım, icat, araştırma ve icra.

Burada teknokratik (ya da sosyolatrik) bir model söz konusu değildir; eğer söz konusu olan sanayii geliştirmek ve refahı sağlamaksa (zenginliklerin paylaşımıyla), bu toplumun amacı özellikle herkesin katılımı ve bölünmelerin son bulmasıdır: “Her siyaset kurumu, gücünü toplumun büyük bölümüne ve dolayısıyla en yoksul kesimine verdiği hizmetten alır” (*Du système industriel*).

Saint-Simon’un sosyopolitik felsefesinin, ilk başta örtük olan dinsel düşüncelerle tamamlanması kesinlikle şaşırtıcı değildir.

Toplumsal yaşam maddi ve manevi bir varlıktır. Bu iki özelliği ayrılamaz ve bunların birbirine bağımlı olduklarını söylemek yanıltıcı olur. Saint-Simon’un özellikle birinci özelliği ön plana çıkarmasının nedeni, bilgi ve eylemden sonra ikinci özelliği, duygunun rolünü geliştirmek zorunda olmasıdır; öte yandan, her zaman bu iki özelliğin birbirlerinden ayrılmadığını da söylemiştir.

Saint-Simon’un yenilediği Hristiyanlık, dogmayı, kısır din tartışmalarını ikinci plana atmış, yaratıcı bilimden ve üretici sanayiden ayrı tutmadığı bir tür pozitif ahlak tasarlamıştır. Saint-Simon, *Appel aux philanthropes* adlı yapıtında aynı zamanda kaynaklarına döndüğü Hristiyanlığın (insanlar birbirlerini sevmeli ve birbirlerine yardımcı olmalıdır) dördüncü dönemini başlattığı iddiasındadır. Dinî bayramlar ve kırsal şenlikler herkesin birlik ve beraberliğini (mistik ve aktif toplum) güçlendirmeye ve sürdürmeye yarar.

Öte yandan, sanat üretimini de artıracak ve özellikle gerekli olan hayal gücünü ön plana çıkaracaktır. Saint-Simon, sanat için sanat (karşılıksızlık, nedensizlik) kuramını, romantik görüş açısını ya da dekadan estetiği de eleştirmeden yapamaz; dünya zevklerini, toplumsal bağı, hatta tekniğin gücünü yücelten bir devrim ister.

Saint-Simon 1825’te ölmüştür. Aynı yıl Stendhal, *D’un nouveau complot contre les industriels*’le (Sanayicilere Karşı Yeni Bir

Kompo) bu Saint-Simoncu teoriyi şiddetle eleştirir. “Bir arabacı, bir çiftçi, bir marangoz, bir çilingir, bir kunduracı, sapkacı, bez, kumaş, kaşmir tüccarı, nakliyecı, denizci, bankacı... bunlar tüccardır. Saint-Simon’un sınıflandırmasıdır bu. Bütün çiftçilerden, marangozlardan, kunduracılarından vb. oluşan bir kitle ön safta yer alamaz ya da herkesin ön safta olması gerekir... Bu bağlamda kesinlikle başarıya göre, yani zenginliklere, en yüksek sınıfın üyelerine göre bir sınıflandırma yapılması gerekir, ama Paris’te bu sınıfın önderi kimdir? Hiç kuşkusuz en zengin sanayici Baron de Rothschild.”

Auguste Comte ve pozitivizm

Auguste Comte felsefesinin incelenmesi, doğal olarak Saint-Simon’la birlikte anılır; çünkü kendisi yıllarca onun sekreterliğini yapmış ve ilk yazılarını üstadının metinleri içinde yayımlamıştır (sözgelimi 1824 tarihli *Catéchisme des industriels*) ve ayrıca aralarındaki felsefi yakınlık da dikkat çekicidir. Aralarında büyük bir benzerlik olmakla birlikte, şunu de kesinlikle belirtmek gerekir ki –bu çetrefili çözmek için– Saint-Simon özellikle biçimle ilgilenmiş Comte ise içeriği getirmiştir. Ve “kesin tablo”nun taslağını oluşturan farklar da bilinmektedir.

İki filozof arasındaki ayrılık 1824’te ortaya çıkmıştır; arkasından büyük suçlamalar ve aşağılamalar gelir (özellikle Comte tarafından). Auguste Comte’un yaşamına egemen olan anlatıcıyı yolundan saptıracak fırtınalar üstünde daha fazla durmayalım, sadece büyük bir parasızlık çektiğini ve rastlantı sonucu hayatta kaldığını hatırlatalım (1827’de Dr. Esquirol tarafından tedavi edilirken kendisini Seine Irmağı’na atmıştır; bir kraliyet muhafızı tarafından kurtarılmıştır; Saint-Simon da intihar etmek istemiştir).

Auguste Comte’un *Appendice au Système de politique positive* (Pozitif Siyaset Sistemine Ek) ve *Traité de sociologie* (Sosyolojinin Temel Kitabı [1851-1854]) gibi ilk metinleri çok önemlidir. *Plan des travaux scientifiques nécessaires pour réorganiser la société* (Toplumu Yeniden Örgütlemek İçin Gerekli Bilimsel

Çalışmaların Planı [Mayıs 1822'de yayınlanmıştır]), *Considérations philosophiques sur les sciences et les savants* (Bilimler ve Bilginler Üstüne Felsefi Düşünceler [Kasım 1825]) ve *Considérations sur le pouvoir spirituel* (Ruhani İktidar Üstüne Düşünceler [Mart 1826]) başlıklı üç küçük çalışması vardır. Öteki önemli yapıtı altı ciltlik *Cours de philosophie positive*'tir [Pozitif Felsefe Dersleri, 1830-1842]). Bu bağlamda tarihler önemlidir çünkü Comte felsefesinin gelişiminde bir kırılma fikrinin çürütülmesine olanak verirler. Kendisi ilk baştaki bazı hedeflerinden saptığından, Littré gibi bazı öğrencileri, ondan ayrılma noktasına gitmişlerdir.

Comte, çok erken dönemde (1822) 1830 ve 1848 krizlerini hissetmiştir; acil bir sosyal devrimin gerekliliğini işaret eder ve bütün yapıtlarında bu konu üstünde yoğunlaşır. İki eski sistem (ya feodal ve dinî-askerî sisteme dönüş ya da 1789 devrimcilerinin bireyci metafizik ilkeleriyle öngördükleri eleştirel karşılık), politik sorunu çözmek için boşuna çaba harcamaktadır. Comte özellikle her ikisinin de barındırdığı çarpıcı yetersizlikler üstünde durur.

Ona göre, daha yakın dönemdeki ikinci hareket birincisini yıktığı ölçüde değerlidir (halkın egemenliği dogması sadece ilahi hukuk ilkesiyle mücadele etmek amacıyla ortaya çıkmıştır, aynı şekilde vicdan özgürlüğü de ilahi düşünceleri yıkmak amacıyla ortaya atılmıştır), kurumsallaştıkça anarşiyi yaygınlaştırır, çünkü “sosyal bünye”yi parçalar. Bu koşullarda safdışı edilmesi söz konusu olan eski sistem, negatif tavırların directmesiyle yeniden doğar; yeniden kralların gelmesi istenir (Restorasyon), bunların krizlerin üstesinden gelmeleri istenir, ama otoritenin bu geri geliş kısa sürede patlamalara yol açar. Kendi kendisini güçlendiren bir dalgalanmadan kaçmamız mümkün değildir.

Pozitivizm, ortaya çıktığı sırada bile bu çemberden çıkış yolunu aramakla ilişkilidir. Comte “bilime adanmış teorik tavır” (bir ölçüde *Pozitif Felsefe Dersleri*) ve “politika, hatta dinsel yaşam” (*Appendice au système*) arasında bulunduğu sanılan karşıtlığa işaret etmek amacıyla gençlik deneyimlerini (1822’ler-

den başlayarak) hatırlatır ve bunlar arasında ne ayrılık ne de kesinti bulunduğunu gösterir.

Comte *Appendice au Syst me*'de  u g r     yer verir: "Felsefi temel ve dinsel yapı arasındaki gerekli ili  ki kavranamadığında, benim kariyerimin iki bölümünün farklı yönlerden geli  mi   olduğu sanılır. Dolayısıyla ikincisinin, birincisi tarafından hazırlanmış yönü ger ekle  tirmekle sınırlı olduğunu özellikle hissettirmek uygundur. Ben, ba ından beri bugün kurdu um yeni ruhani iktidarı kurmaya  alı tı ımdan, bu ekin bu tür bir inancı esinlemesi gerekir." Basit k    k yapıtların yeniden üretilmesi, ikiye ayrılmış bir yapıtın ısrarlı yorumunu ortadan kaldırmalıdır; yapıtın temelini (*Pozitif Felsefe Dersleri*) ve bitmiş halini (*Appendice au syst me*) artık ayırmayalım. Uygarlık sıkıntısına bir yanıt arayan Comte, bir yandan da bu uygarlığın ancak yavaş yavaş kurulabilece ini kabul eder. Niçin? İki tür çalışma getirir: daha sonra gelecek olan pratik çalışmalardan ayrı kuramsal çalışmalar (bizi gerçeğe götürmesi gereken) ya da uygulamalardan (siyasal ve toplumsal)  nce gelen kurucu ilkelere (bilim, nesnel yasaların tanınması) araştırılması. Tasarlama ve uygulama ayrıdır, aynı şekilde bir ikilem olan ruhani iktidar ve cismani iktidar da etkinlik ve g   iddiasındadır.

Mantıksal olarak oradan ba ladığımızı a göre, bu bağlamda yanlış yorumlar söz konusu olsa da *Pozitif Felsefe Dersleri* (1830-1842) Auguste Comte felsefesinin temel metinlerinden biridir. Comte, ilk dersinden ba layarak bilim adamını gözetleyen tehlikeleri, özellikle uzmanlık alanında kaybolma tehlikesini gösterir. Buna karşılık, filozof bütün disiplinlerin sistemli bir panoramasını sunmaya çalışır, her birini yerli yerine oturtmak ister, ortaya çıktığı dönemi ve  zg nl  n  yakalamaya çabalar, bir yandan da bu disiplinin eğitici misyonunu ve bu misyon aracılığıyla sosyal reformu (nihai amacı) gösterir. Auguste Comte, genelliklerle ilgilenen yeni bir bilim adamı sınıfı oluşturma iradesini dile getirir. "Bilimsel genelliklerin irdelenmesini önemli bir özellik haline getirmek yeterlidir."

Pozitif Felsefe Dersleri'nin belirttik biçimde başka ne tür hedefleri vardır? Öncelikle her bilimin, bilindiği gibi, teolojikten

(kurgusal) metafiziğe (soyut) ve daha sonra pozitif (gerçek) ulaşmak üzere üç durumdan geçmek zorunda olduğunu göstermek ister. Sözelimi Joseph Fourier büyük övgü alır, çünkü sıcaklık üstüne araştırmalarında sıcaklığın doğasıyla (bu olgunun kesinlikle metafizik araştırma alanına giren nedeni ya da özü) kesinlikle ilgilenmeden doğrudan doğruya matematik analiz uygulamasına yönelmiş, ışık ve sesle yakınlığı üstüne düşüncelerini dile getirmemiştir.

Bilimlerin ortaya çıkması (her birinin gelişmesi değil) bunları tanımlayan bir düzenin egemen ilkesini destekler: Bu bilim-ler, mantıksal olarak birbirlerine bağımlılık derecesine ya da artan karmaşıklıkları veya azalan genelliklerine (matematik, astronomi, fizik, kimya, biyoloji) göre ortaya çıkarlar.

Öte yandan, insana yaklaştıkça daha geç anlaşılırlar (astro-nomi veya en uzaktaki cisimlerin irdelenmesi bunu gösterir). Dahası, gene *Pozitif Felsefe Dersleri*'nde belirtildiği gibi, maddi fizikten (önce gök, sonra yer) sonra organik fiziği (önce bitki, sonra hayvan) görürüz ve nihayet sosyal fizik ya da sosyolojik (47 derste gördüğümüz yeni terim) gelir. *Pozitif Felsefe Dersle-ri*'nin kesin amacı, kuramsal sistemi tamamlamak ve bütünlüğü içinde kurmaktır. Bu kadarla da sınırlı değildir: Auguste Com-te, bu neredeyse ansiklopedik çalışmanın esas pratik uygulama-sını da buradan çıkarır: "Onlar (bu yapının okurları) dün-yayı fikirlerin yönettiğini ve alt üst ettiğini bilirler... Özellikle de, bugünkü toplumların büyük siyasal ve ahlaksal krizinin, son tahlilde entelektüel anarşiye bağlı olduğunun farkındadırlar. Bizim en vahim kusurumuz, değişmezlik ve süreklilikle-ri gerçek bir toplum düzeninin en önemli koşulu olan tüm temel özdeyişlerle ilgili zihinlerimizde taşıdığımız derin ayrılık-tır" (*Cours de philosophie politique*).

Kurumları kalıcı biçimde değiştirmeden önce zihinleri eğit-mek ve reforme etmek, onları "toplumsal bünye"nin (gelecek "özel sentez"e giriş) düşüncesine açmak gerekir. *Pozitif Felse-fe Dersleri*'nin yapmaya çalıştığı da budur: Birinci cilt matema-tiğe ayrılmıştır (soyut ya da hesaplama, sonra gerçek doğa bi-limleri gibi kabul edilen genel geometri ve rasyonel mekani-

ği içeren somut); ikinci ciltte astronomi ve fizik vardır; üçüncü cilt ise kimya ve biyolojiye (biyoloji kimyaya göre biraz fazla yer tutar) ayrılmıştır. Buna karşılık, son üç ciltte sosyal fizik konusu yer alır, önemi kanıtlanır ve sergilediği yapı işlenir. Bilimleri birleştirmek söz konusu değildir (Comte her bilimin getirdiği özgünlüğün üstünde durur); genelgeçer bir yöntem ya da genel bir mantık tasarlamak da mümkün değildir; çünkü yöntem ya da mantık, kısır öneriler getirmenin dışında, uygulama alanına dayanamaz. Kısaca söylemek gerekirse, sosyoloji üstüne bu geniş ve yoğun irdelemeler olmasa, söz konusu yapıt, sürekli mücadele ettiği bireyci ya da yıkıcı düşüncüyü güçlendirmeye çalışmış olurdu.

Saptırmacı düşünceler, pozitivistin bilimi ön plana çıkardığını göstermek isterler, oysa onu çok daha geniş bir proje içine sokma konusunda Comte kadar çaba harcamış ikinci bir isim yoktur. Comte kimi zaman önemli bir “indirgemeci” kabul edilir; oysa, üstü altla açıklamayı şiddetle eleştirdiği düşünülürse, bu son derece büyük bir yanılgıdır. Bu açıdan bakıldığında, doğal cisimlerden organik cisimlere geçiş hakkındaki 40. Ders “muazzam bir gelişme”ye tanıklık eder; çünkü bu biyoloji, parçalar yerine bütünün ya da aynı şey olan araçlar yerine amacın ön plana çıkarılmasını hedefler. Ve dolayısıyla, bireysel olgulara indirgenmemesi gereken bir topluma götürür (sözleşme ya da birbirlerini taklit etme). Bunun tersi kendisini empoze eder. Comte’a göre, biricik evrensel olgu ve “bütün sistemin nihai amacı” insanlıktır.

Pozitivizm karşıtları, bilimselliği konusunda bir eleştiri getirmediklerinde (pozitivizm, baştan beri “her şey görelidir, tek mutlak ilke budur” [1812] der) tersi bir gerekçeyle aşağılarlar onu: Olgular ve yasalarla sınırladığı bilgi alanını kısıtladığını, bu tek bağlantının aşılmasını savunduğunu ileri sürerler. Mikroskopik analizleri, maddi çizgilerin ve gereçlerin silindiği biyolojide sadece hücrelerle ilgili analizleri desteklemediği, somut ve kavranabilir yapılara çok fazla bağımlı olduğu, özüne (kendisini donatan gereç) uygun olmayan bir işlevin istilasından çekindiği eleştirileri getirilir.

Pozitif Felsefe Dersleri bu yönde bir gelişme göstermiştir, buna karşılık, daha sonra gelen *Appendice au système*, yasağı doğrulamak ve yok etmekten uzaklaşacaktır: “Tümellik açısından tek olan bitkisel yaşama, her türlü organik yapının biricik temeli hücre dokusu denk düşer. Bu açıdan *Traité philosophique* adlı çalışmamdaki en büyük, boşluk o zamandan beri özellikle Schwann’ın karşılaştırmacı kanıtlamalarına göre doldurulmuştur. Bugün bu öğreti biyoloji dışındaki çabaların içerdiği ve ansiklopedi kültürüne en iyi biçimde uyarlanmış çabalarla mükemmel biçimde geliştirilmiştir” (c. I). Comte, bilimi ancak, kendisi enstrümanlardan ve yöntemlerden yoksun olduğunda sınırlar.

Système de politique positive (ya da *Traité de sociologie instituant la religion de l’humanité* [Pozitif Politika Sistemi ya da İnsanlığın Dinini Kuran Sosyoloji Çalışması]) tutulan sağlam yolun bir uzantısıdır; bu bağlamda amaç, başlangıcı daha iyi kavrama olanağı verir. O döneme kadar dünyadan insana doğru yavaşça yükselen “nesnel yöntem” egemen olmuştur, ama insana ulaştığında bu yöntem alt üst olur ve öznel görüş açısını (*nous*) empoze eder. İnsanlık, bilimlerin gelişmesini de, aklın gelişmesini de, uygarlığın gelişmesini de başka temeller üstünde anlama olanağı verir.

Dolayısıyla bir yeniden düşünme durumu söz konusudur: Önemli olan, toplumsalın bireysel olana baskın çıkması dolayısıyla özgeciliğin ifade edilmesidir. “Temel için düzen ve amaç için gelişme” özdeyişi zenginleşir; çünkü buna, “başkaları için yaşamak” eklenir. Comte, pozitif düşünceye (yararlı, gerçek, organik, belirli, kesin, görelî) tanınan özelliklere “sempatik ya da duygusal durum”u ekler. Bu yeniden yorum örneği, biyoloji, kozmoloji ya da uzantısının tamamlayıcısı olarak görülmekten çok, sosyolojiye giriş işlevini üstlenecektir (*Système*, c. IV).

Système de dört ciltten oluşur: Birinci cilt pozitivizmi bütünlüğü içinde ele alır (proleter ya da kadın, sanatçı gibi kabataslak çiziktirilen yeni figürler ortaya çıkar); ikinci cilt sosyal statige; üçüncüsü dinamiğe; sonuncusu da genel uygulamalara ayrılmıştır. Statik ve dinamik... Comte, birbirlerine bağlı bu dü-

zen ve gelişme ikiliğini öne çıkarır: İkincisi olmadığı takdirde birincisi bizi geriletir, ama tek başına ikincisi de anarşiye sürükler. Aynı zamanda anlaşma ve yardımlaşma kaynağı olan öteki olumlu ayırım cismani girişimcilere emanet edilecektir; ruhani iktidar ise, filozoflara, bilim adamlarına, din adamlarına verilecektir.

Statik, Comte'a entegratif kurumları irdeleme fırsatı verir. Öncelikle eş ve anne olarak kadının rolüne dayanan aile, sosyalliği kişisel tavrın önüne çıkarır; insanın ahlaksal eğitimi- ni üstlenir. Filozoflar da, “alışkanlıklarından gelen kurulum ve saçmalamayla daha iyi mücadele etmek için” kendilerini yenileyeceklerdir... “Aklın ve aktivitenin aşırılıklarını ancak sevgi gösterebilir ve düzeltebilir” (*Système*, c. I). Comte, burada boşanmayı eleştirir ve işi, “ağabeylik, ahlalık hakkı” oluşturmaya kadar götürür. Bu güçlendirilmiş aileden Topluma (özellikle mesleki ortamda), buradan devlete ve nihayet İnsanlığa (evrensel) geçer. Sanayi dünyası problemi üstünde durur; çünkü proleterin “pozitif aklın” en iyi temsilcisi olduğuna inanır (gerçek kaygısı, gerçekle ilişkisi ve etkinlik ya da yarar tercihi için de olsa). Bu alanda yönetici konumundaki otoritelerin (şefler) astlarına karşı görevleri olduğunu ortaya koysa da, fabrika hiyerarşisini yadsımaz.

Öne sürülenlere, hatta bıktırıncaya kadar tekrarlananlara karşı, Comte, iş yerlerindeki çatışmaları öngörmüştür; hatta “felsefi uzlaşmanın, aşırı araçları bütünüyle yok etme iddiasında olamayacağını, ama bu olanaklardan yararlanmayı sınır- layacağını ve yumuşatacağını” ekler. “Bu araçlar yardım ve desteğin reddedilmesine indirgenirler... Bilinen işlevinin görmez- likten geline önemi- ni özellikle hissettirirler” (emekçiler ile mülk sahipleri/girişimciler arasındaki sınıf çatışması konusun- da) (*Système*, c. I). Mülkiyet konusunda, komünist ütopya- dan (malların paylaşımı), hukuku sahip olunan şeyi tüketmeye ve istismar etmeye varıncaya kadar mutlaklaştıran hukukçuların desteklediği liberal ekonomistlerden açık seçik biçimde ayrılır. Toplumdan ayrı bireyin gücünü desteklediği takdirde tehlikeli ve hatta sapkın olan bu mülkiyet, ancak toplumsal işlevi nede-

niyle kendisini empoze eder: "Topluma her zaman ve her yerde müdahale edilir" (*Catéchisme positiviste*).

Hareket halindeki toplum üstünde duran *Dynamique*, bizi yavaş yavaş Büyük Varlık'a, bireyleri birbirine bağlayan yeni dine, uygarlığın başlangıcıyla birlikte gizliden gizliye hazırlanan dine götürür: Entegrasyonu sağlayan sadece bu dindir, çünkü duygu hem spekülasyonu hem eylemi içerir. Ve böylelikle aranan birliğin en iyi biçimde gerçekleştiği pozitivizmin temel ve son safhasına girmiş oluruz.

Din sözcüğü şaşırtmamalıdır; zira hiçbir aşkınlık ve dinsel temel içermez. İnsanlığın bu yeni dininin temelini oluşturan Büyük Varlık-Büyük Ortam ya da uzam, Büyük Fetiş ya da kadında veya Meryem Ana'da doruğuna varan Dünya-geçmiş, yaşıyan ve gelecek bütün insanlar tarafından oluşturulmuştur. Bununla birlikte, bütün insanları değil, sadece özümsenebilecek insanları yani ortak yaşama katılanları içerir. Hepimiz insanlığın çocukları olarak doğsak da, insanlığın hizmetçileri olmuyoruz. Ve buna karşılık, Comte, insan kaderine yardımcı olan bütün varlıkları bu alana dahil etmekten çekinmez. "Canlıların her zaman ölümler tarafından yönetildiğini, insanlığın düzeninin temel yasasının bu olduğunu" söyleyen *Catéchisme positiviste*'e göre, "bazı bireylerden daha değerli olan" atlar, köpekler, öküzler vardır.

Dynamique de, *Catéchisme* de dogma (bu bağlamda esas olanı çeşitli bilimler oluştururlar, ama bunlar geçmişten çok, sosyal amaçlarına, daha doğrusu ilk sosyolojiyi geliştiren, tamamlayan ahlaka doğru yönelmişlerdir), kült ve rejimle ilgili olan şeyleri geliştirirler. Rejim konusunda Comte en ince ayrıntılara kadar gider: Dindarların beslenme tarifini yapar, yetingelliği yüceltir ve İslam'daki gibi içkiyi yasaklar. Yeni din, daha çok Doğu ve Batı'yı uzlaştırma, hatta özümse düşüncesindedir. Comte, kült konusunda bir takvim belirler, bayramları saptar, tapınakları kurgular (buraları süsleyecek heykeller ve tablolarla birlikte). Törenlerine varıncaya kadar Roma Katolikliğini taklit eden (dualar, ritler) bu din eleştirilmiştir.

Bununla birlikte, Comte sisteminin bu gelişimini esinleyen

gizli ama gerçek bir mantık mevcuttur. Çifte bir birleşme ve dönüşüme tanık olunur: bilimle felsefe, felsefeyle pozitivizmin kurumsallaştırmak istediğini (toplumsal yaşamın yeniden örgütlenmesi, daha doğrusu yeniden hayat bulması) yücelten ve yoğunlaştıran mitolojisiz din.

Proudhon

Proudhon'la birlikte gerçek anlamda ufuk değiştirmiş olmuyoruz. O da çok zorlu bir yaşam sürmüş, sefaleti tanımıştır (Louis-Napoléon Bonaparte'a saldırdığı için Sainte-Pélagie'de hapis yatmıştır; daha sonra Belçika'ya sığınmış ve orada kimliğini gizleyerek yaşamıştır). Kendi kendisini yetiştirmiş, halktan biridir; üslubunda şiddet izleri görülür; spontan, sarkastik, inişli çıkışlı bir yazma biçimi vardır.

Ama onu okuyan biri, çağdaşlarıyla yakınlığından kuşkulamaz; sözgelimi, çoğu zaman "bir üç durum yasası"nı savunur ve bu tavrıyla Saint-Simon ve Auguste Comte'ü anımsatır. Dinden (dinsel karmaşa) felsefi evre (ideomani) dediği şeye gideriz; daha sonra metafizik aşama (fizikten artan) denen sosyal fizik çağı gelir. Kısacası, din adamının arkasından filozof gelir, onun yerini de bilim adamı (sanayici tarafından desteklenen) alır.

O da (anarşist olduğu söylenen) ani değişimlere, devrimlere karşıdır: 1789 ve farkında olmadan katıldığı (çekingen ve eleştirel isyancı, kısa süre sonra milletvekili, nihayet siyasi mahkûm) 1848 Devrimleri. Üstelik 2 Aralık 1851 tarihli darbesini (hizipleri ve siyasi tartışmaları bitiren) desteklediği İmparatora karşı da sempati beslemiştir.

Proudhon, demokrasiyi, parlamentarizmi, genel oyu sürekli reddetmiştir. Şöyle der: "Monarşi yönetiminde, yasa kralın iradesinin ifadesidir; cumhuriyette yasa halkın iradesinin ifadesidir. İradelerin nicelik farkı dışında iki sistem tamamen benzerler; her iki tarafta da eşit yanılğı söz konusudur; çünkü yasa iradenin ifadesidir, oysa bir olgunun ifadesi olmalıdır" (*Qu'est-ce que la propriété?* [Mülkiyet nedir?] c. IV). Bunu "ani

bir öfke"yle söylememiştir; bu eleştiriyi sürekli yineler. *Solution du problème social*'de (Toplumsal Sorunun Çözümü) bu konuya gene döner: "Bütün seçim sistemleri yalan makineleridir. Tümünü eleştirmek için birini bilmek yeter" Aynı çalışmada şunları ekler: "Demokrasi, çoğunlukların zorbalığından başka bir şey değildir, en iğrenç zorbalıktır... temeli sayıdır ve maskesi halkın adıdır." Kendisinden öncekiler gibi, Proudhon da siyasal problemi ekonomi politige, onun mantığına bağlar: Kesin örgütlenmeler bilimini devreye sokma koşuluyla, sorumlulardan, yetenekli otoritelerden, yöneticilerden başka kime ihtiyaç vardır?

"Siyasetin ve ahlakın sorunları da yaratılışın ve gelişmesinin sorunlarına, dolayısıyla fizik ve zoolojiyle aynı kanıtlama yöntemine bağlıdır" ("De la création de l'ordre dans l'humanité", O. C. içinde). Yürekleri (toplumumuzun hastalığı olan) iyileştirmek için "beyni iyileştirmek gerekir" der, titiz analiz yöntemine ve bilimsel eğitime çok önem veren Proudhon. Bu, bizi nedenlerin boşuna araştırılmasından kurtaracaktır (felsefe çağı); töze ulaşmaya çalışmayacağız artık, çünkü sadece olgusalılık ve onun ilişkileri üstünde durmayı öğreneceğiz. Kısacası, burada da, en önemli sorun olan malların ve zenginliğin yönetimi, insanların yönetilmesinden önce gelir.

Proudhon, ortak çerçeve içine, felsefesine özgünlüğünü veren kişisel kanıtlamalarını sokacaktır.

a) Proudhon'un ilk yazısı, Mülkiyet üzerinedir (1840 yılında Besançon Akademisi'nin açtığı yarışmaya katılmıştır); ayrıca aynı Akademi'nin açtığı bir başka yarışmaya sunduğu "Pazar Kutlaması" adlı bir metninden de söz edilebilir (Proudhon bronz madalya kazanmıştır bu yarışmada).

Proudhon, bu son yazısında, felsefi, şiirsel ve özellikle mantıksal bir yaklaşımla, günlerin farklılığının dengelenmesi adına "haftalık tatil" hatta Yahudilerin yedi yılda bir yıl dinlenme yöntemini salık verir. Dini safdışı etmek isteyen biri açısından bu öneri şaşırtıcıdır. Ama Proudhon'a göre, din kavramının simgeleşmesi anlamını taşır; onu safdışı etmek yerine, mitolojik gelişiminden yararlanmak gerekir. Ona göre, din, daha son-

raki gelişmeler (hukukçuların ve liberal ekonomistlerin elindeki negatif felsefi dönem) kadar zararlı olmamıştır.

Patronlar ve ücretliler çıkarlarını iyi göremediklerinden, Pazar günleri çalışmayı kabul edebilmişlerdir. Proudhon bu tür bir yasal boşluğun doğuracağı tehlikeleri analiz eder (uyum, sosyal işleyiş ve psikofizyoloji). Bilim böyle bir girişimi yadsır.

En çok dikkat çeken metni *Que'est ce que la propriété?* (Mülkiyet Nedir?) olmuştur. bunun nedeni, sadece Proudhon'un kendisinin bu yapıtta daha fazla görülmesi değil, tutkularını da ortaya dökmüş olmasıdır. Bu yapıtta egemen olan, mülkiyet sorunudur. İkinci yapıtı (*Lettre à Blanqui sur la propriété* [Blanqui'ye Mülkiyet Üzerine Mektup, 1841]) ve bir üçüncüsü (*Avertissement aux propriétaires* [Mülk Sahiplerine Uyarı]; 1842 tarihinde Victor Considérant'a mektup) bu temanın ne kadar önemli olduğunu göstermektedir. Özdeyiş haline gelen "Mülkiyet hırsızlıktır!" sözü, özellikle yanılırlara yol açmıştır. Unutmamak gerekir ki Proudhon birçok kez bu tanım üstünde düzeltmeler yapmıştır: "1840'lardan beri mülkiyeti tanımlarken yapmak istediğim bir yıkma, yok etme değildir. Defalarca söylediğim gibi, sonuçta Rousseau, Platon, Louis Blanc ve bütün mülkiyet düşmanlarıyla birlikte, bütün gücümle karşı olduğum halde komünizm yanlısı olarak gösterilmeme neden oldu bu düşüncem" (*De la justice dans la révolution et dans l'Eglise* [Devrimde ve Kilisede Adalet], c. II).

Bu söz daima saptırılarak yorumlanmıştır. Sert, ateşli bir Proudhon görülmek istenmiş olsa da, bize göre, sağduyu sahibi bir düşündürdür. Mülkiyet hakkını oluşturan kuramları (ya da ya da doğal hukuk, ilk sahip, genel onaylama ya da konsensus) gözden geçirmiştir ve hiçbirinin tek başına yeterli ve işlevli olmadığını görmüştür.

Sözgelimi "Yer sahibi, böğürtlenliği bağa ve çalılgı incirliğe çeviren benim!" der. "Bu kadar çalıştığım için bir ödülü hak etmiyor muyum? Ayrıca bu düzenlenmiş, ıslah edilmiş ve çevrilmiş araziye sahip olmamı yasaklarsanız tarımı engellemiş olursunuz ve sürekli kavgalara yol açarsınız; ayrıca geri dönen savaşçının, bıraktıklarına yeniden sahip olma hakkı doğmaz mı?

Miras hakkını belirleyelim.” Proudhon, bu tür bir savunmayı kabul eder. Onun reddettiği, toprağını bir yarıcıya kiralamasından kaynaklanan durumdur: Çalışmayan (ya da artık çalışmayan), faizle geçinen bir mülk sahibi ortaya çıkar; buna karşılık, üreten işçi zenginlikten pay alamaz olur (ya da çok az pay alır); hızla en kötü düzensizliğe ya da adaletsizliğe doğru gider. Proudhon, buna *fırsat, beklenmedik kazanç* (rant, çiftlik kirası, kira, kira bedeli, faiz, kâr, kazanç vb.) der. Proudhon’un istediği sadece “paylaşım hesaplarının yeniden yapılması” ve kolektif mülkün tek kişi tarafından ele geçirilmesinin engellenmesidir. Kısacası zilyeti kabul eder, mülkiyeti kabul etmez (miras yoluyla sahip olunan, işlenmesi için başkalarına verilen, ama ürünlerini sahibinin aldığı toprak olarak).

Proudhon, “Mülkiyet eğer çalışmaya dayanıyorsa, bunu kabul ederim, ama mülk sahibi çalışmazsa, elinde bulundurduğunu söylediği mülk artık onun değildir” der. Proudhon’un felsefi argümanı şudur: Sahibinin gösterdiği bir “tapu”, kendisini mutlu eden bir soyutlamadan, zamandan kaçan, tözün gölgesi olan bir aşkınlığa başvurmaktan başka ne anlam taşır? Olgu (işlenen toprak) ve onun dışında kalan ama periyodik ve bir tür düzenli ikramiye (tefecilikten gelen) getiren bir şey.

En ince ayrıntılara kadar giden Proudhon, aynı nedenlerle, yaratıcısına kabul edilmesi mümkün olmayan kazançlar sağlayan “entelektüel mülkiyet”e de (*Les Majorats littéraires*) karşıdır. Öte yandan, yaratıcılara ve yorumculara verilen ücretlere ve serbest meslek sahiplerinin aldıkları maaşlara da karşıdır. Bunlar, eğitimlerini borçlu oldukları, dayandıkları, uyandırmaya devam ettikleri ve aldıklarının büyük bölümünü kendi yararları için kullandıkları topluma borçludurlar; komünöter açıdan irdelenmesi uygun olan şeyler üstünde bireysel terimlerle (soygun) düşünürler. Sözgelimi, hekim belli bir ücret alır, ama kendisini eğiten ve hizmet vermesinin olmazsa olmaz koşulu olan Kuruma hiçbir şey vermez.

Proudhon daha da ileri gider ve çok etkili bir üslupla (tutku-lu bir mantık) ücret adaletsizliğini dile getirir. İşler, her zaman birçok kişi, bir kolektivite ya da bir ekip (sanayi dünyasında iş-

ler büyük bir özenle bölünmüş ve dağıtılmıştır; Adam Smith bunu göstermiştir) tarafından gerçekleştirilir. Bununla birlikte, on işçinin birlikte gerçekleştirdiği iş, randıman açısından aynı işçilerin tek tek üretebileceklerinden çok fazladır. Ne var ki birliklerinin zenginliğine ve sonuçlarına denk düşen ücreti alamazlar; ücretlerini tek tek değerlendirilerek alırlar; en büyük artık değeri, patron kendisi alır. Marx bu zalimliğin analizini yapacaktır.

Öte yandan mülkiyetle ilgili metin, basit tartışmaların ötesine geçer: Proudhon, bir aşma durumu değil, uçlar arasında bir uyum elde edilebilmesi amacıyla, çelişkiyi güçlendirmekle ilgili kendi yöntemini devreye sokar. Bununla birlikte, ilkel toplum, ortak mülkiyet toplumu, 1789'dan sonra genelleşen mülk sahiplerinin tekelleştirmeleriyle bozulmuştur.

Bu sorunun, iki tez arasında bir uzlaştırmaya gidilmesi dışında bir çözülme bağlanması mümkün müdür? (Ancak emeğimizle herkesin zenginleşebileceği bir hizmet üretirsek mülkiyet hakkımız doğar.) Kısacası Proudhon sosyal işlevinden ayrılmayan bir “zilyet”i kabul eder, ama “mülkiyet”i reddeder. İki gerekliliği bağdaştırır ve birleştirir. Marx'ın, negatif olanı bu derecede reddeden, diyalektiği ortadan kaldıran ve denge durumuna sığınmak isteyenlere karşı savaş açması anlaşılır bir şeydir. Proudhon'un, genel çıkar için mülksüzleşme ya da rant sahipleri için bunları bir biçimde dönüştürme zorunluluğu gibi, geçmişte gösterdiği “devrimcilik”ten çok az şey kalır; kabul edilmiş olanı sürdürmekle yetinir.

Proudhon, belli başlı yapıtlarında (*La Création de l'ordre dans l'humanité* [İnsanlıkta Düzenin Kurulması, 1843], *Le Système des contradictions économiques, ou Philosophie de la misère* [İktisadi Çelişkiler Sistemi ya da Sefaletin Felsefesi, 1846] ve *La Justice dans la révolution et dans l'Eglise* [Devrimde ve Kilisede Adalet, 1858]) felsefi yöntemini genelleştirir. Bir yandan, kuramsal, pratik ya da toplumsal birlik, mutlakçılıkla, köleleştirmeyle at başı gittiğinden, merkezileştiren her şeye karşı çıkar. Sözgelimi Charles Fourier'yi, kendisine tuhaf ve çoğulluğu ortadan kaldıran yaklaşımlar yapma olanağı veren aldatıcı tümel analogileri nedeniyle eleştirir. Gerçekliğin bütün alanlarında, felse-

fe çağının kalıntısı (düşsel ve özellikle egemen) monizmin peşini bırakmaz. Ama öte yandan, bireyci soyutlamayı (sosyal atomculuk, ayırma) safdışı eder; çünkü her birey ya da herhangi bir unsur, kendisini çoğul olarak tanımlamalıdır: “Var olan her şey grup olmuştur, grup oluşturan her şey bir’dir; dolayısıyla kavranabilir, dolayısıyla vardır. Grubun oluşmasına destek olan unsurlar ve ilişkiler ne kadar çok ve çeşitli olursa, orada merkezileştirici güç daha fazla kendini hissettirir ve varlık da daha fazla gerçekliğe sahip olur” (*Philosophie des progrès*).

Bu iki karşıt hareket arasındaki çelişki önemlidir; çatışma ya da karşıtlığı yoğunlaştıran bu ilk yasadan “ikinci yaratma ve insanlık yasasına, karşıt unsurların karşılıklı etkileşimlerine, karşılıklılığa” geçiyoruz. “Yaratılıştaki karşılıklılık varoluş ilkesidir” (*Solution du problème social*). Ve Proudhon kendisine ilerleme ve kapandığı çemberlerden çıkma olanağı veren bu çifte uyarıya her zaman saygılı olmuştur.

La Guerre et la Paix (Savaş ve Barış, 1861) adlı yapıtı, bu bağlamda oldukça etkileyici bir örnektir. Savaşı yüceltirken çok uç bir noktaya gider: Proudhon’a göre, İsa barış değil savaş getirmiştir. Öte yandan düşman güçler arasındaki çatışmalar mekanikleşmiş ve barbarlığa dönüşmüştür. Proudhon, kendisine göre tarihin iki akımını uzlaştırmaya çalışır: savaş zorunluluğu ve buna karşılık savaşı bugünkü biçimi altında sürdürmeyi reddetme. Sonuç olarak, savaşların son bulmasını (sürekli barış) değil, değişmesini ve ekonomik alana (rekabet ve acımasız yarış) girmesini tasarlar; “çalışma, çatışmaya savaştan çok daha geniş ve verimli bir eylem alanı sunar”

Proudhon, daha sosyopolitik bir düzlemde mutlak güce sahip, zorba Robespierre ya da Jakobenlerin devletine devlet anlayışıyla mücadele etmek zorunda kalır. Siyasal örgütlenmenin yerine açıkça ekonomik örgütlenmeyi (bilime elverişli pozitif düşünce) getirmiştir. Aynı zihniyetle, federalizm adına birleşmenin aşırılıklarını eleştirmekten de geri durmaz: İtalyan birliğine karşı Roma ve Venedik’ten yana tavır alır. Her zaman düzen ile özgürlüğü bağdaştırmaya çalışır, birinden birini feda etmez ve birinin ötekini kendi içinde eritmesine de izin vermez.

Proudhon'un ele aldığı yığınla soruyu gözden geçirmenin imkânı yoktur. Bizim varmak istediğimiz sonucu kendisi kolaylaştırmıştır; çünkü hiç peşini bırakmadığı amacı, hedeflediği sonucu kendisi açıklar: Her zaman ve her yerde hareket ve ilişki yararına bir tezi, kendinde gerçeği, hareketsizliği engellemek istemiştir. Bunun sonucunun bir din felsefesi (zararlı yollarını gösterdiği dinbilimcilerin felsefesi de, yıkıcı bir red felsefesi de değil) olması gerekirdi, ama "bizim dile getirdiğimiz, aradığımız, Tanrı gibi taptığımız, insanlığın saf özünden başka bir şey değildir. İsa'daki iki karakter gibi kesinlikle birleşmiş ama farklı sosyal doğa ve bireysel doğa... Dinin, Tanrı adında dinde aradığı, kendi yapısıdır, kendisidir" (*Philosophie du progrès*). Bundan söz etmemizin sebebi, Proudhon'un "Tanrı kötülüktür" sözünün yanlış anlaşılmış olmasıdır; burada söz konusu olan sadece eski ilahiyatın hayaletlerine (Yüce devlet) karşı bir hakarettir. Proudhon, ölüm konusunda da karanlık Hıristiyanlığı reddeder: İnsan, öncelikle kendisini üreterek sürekliliğini sağlar. Ama yok oluşuna karşı mücadele etmek için ("Ey, eskiden beri karalanan ölüm!") otantik toplumsal *communio*'ya girecek ve böylelikle kurtuluşunu gerçekleştirecektir. Böylece fantastikten ve yalandan gerçeğe, armoniye doğru gideriz ve orada "insanın insan tarafından sömürülmesi denen şey" biter (*Qu'est-ce que la propriété?*).

Charles Fourier

Öteki ünlü figür Charles Fourier (1772-1837) ile birlikte, incelediğimiz gruptan (bu nedenle onu sona aldık), aralarındaki benzerliklere rağmen, ayrılıyoruz.

Kapanmış olduğu yerden çıkardığımız Fourier'nin yapıtları geniş bir tespitten hareket eder: Yozlaşma ve çürümekte olan bir dünyada yaşamaktayızdır. Çok kısa sürede iflas etmiş bir tüccar olan ve bir süre sonra düşük bir ücretle geçinmek zorunda kalan (veznedar, müstahdem, mağaza görevlisi olarak) Fourier, ticaretin ilkeleriyle tanışınca dehşete düşer: Ticaret, altı franklık bir şeyi üç franga almak ve üç franga alınan bir şe-

yi de daha sonra altı franga satmaktır (ticaret paraziti iki kez kâr eder). Ayrıca pazara sunduğu malı bozmayı da bilir (başka bir aldatmaca). Nihayet bu parazit, bolluk dönemlerinde tekeli kâr sağlayabilmek için ürünleri (pamuk, pirinç) yok etmekten de çekinmez. Kısacası bozulma, çürüme ve ahlak bozukluğunu getirir.

Öte yandan, sanayi ("sanayi pisliği"), sefaleti, yozlaşma olarak doruğuna çıkarır. "Sanayicilik bizim bilimsel hayallerimizin sonuncusudur... Ve gördüğümüz gibi, sanayileşmiş bölgeler bu tür gelişmelere kayıtsız kalan bölgelere göre çok daha fazla dilenciyle doludur" (*Le Nouveau Monde industriel et sociétaires*, c. VI).

Fourier, eleştirilere, ağır saldırılara kulak asmaz: Sözgelimi, fabrikaların "ortamı" tahrip etme bağlamında katkılarını kanıtlar, gösterir (fırınları besleyen yoğun ağaç katliamı; ayrıca yamaçların ve suların eğimlerinin bozulması, değiştirilmesi). Fabrikalar dünyamızın hazinelerini yağmalarlar. Fourier, aynı enlemdeki kentleri karşılaştırır: Bu kentlerden bazılarında kış mevsimi çok ılıman geçer, bazılarında dondurucu soğuklar görülür; genel olarak da, tarımları ve üretimleri bakımından dengesiz bölgeler oluştururlar. Kurumlar bağlamında da aynı şeyler bizi ezer ve mutsuz oluruz. Fourier, çağdaşlarından farklı bir düşünceyle, düzensizliklerin kaynağı olarak çekirdek aileyi gösterir. Nesnel bir tavırla irdelediği "baba-oğul" ilişkisi, ona göre, uygarlığın olumsuz yanlarını yoğunlaştırır (egemenliği ve arkasından isyan ya da dalavereciliği getiren ataerkillikten daha zararlı bir şey yoktur).

Öğrendiğimiz bilimlerin (hukuk, ekonomi politik, ilahiyat, tıp) hiçbiri bizi sıkıntıdan kurtarmaz, bize bir çıkış yolu göstermez; tersine, bizi çıkarıcılığa, parazit bir hayata, haydutluğa, sapkınlığa, bu köhne dünyaya onay vermeye götürür. Edebiyat da bu olumsuzluklara katılır; çünkü bütün kötülüklerimizle eğlenir ve bizi onlara alıştıtır.

Fourier'nin felsefesi yaşanan felaketlere cevap getirmeyle, cevap önerileriyle ilişkilidir. Yapıtlarından birinin adı da doğrudan doğruya bunu yansıtır: *La Fausse industrie morcelée, répug-*

nante, mensongère et l'antidote, *L'industrie naturelle, combinée, attrayante, véridique donnant quadruple produit* (Parçalanmış, Tiksinti Veren, Yalan, Sahte Sanayi ve Panzehiri Doğal, Kombi-ne, Çekici, Gerçek, Dört Kat Ürün Veren Sanayi, 1835).

Her türlü devrimden, çalkantıdan kaçınmamız gerekir. Fourier, bütün çağdaşları gibi şiddete karşıdır; insanı özgürleştirmekten çok, biraz daha köleleştirdiğini söylediği 1789 Devrimi'ne karşı da çok sert bir tavır içindedir. Fourier, gene çağdaşları gibi, ani değişmelere düşmandır, iyimserdir (çünkü her şeyin Tanrıdan geldiğine inanır), gözden geçirilmiş ve düzeltilmiş, kaçınılmaz bir “üç hal yasası” oluşturabileceğini düşünür. İnsanlığın gelişmesinde dört evre bulunduğunu ileri sürer (bunların her biri kendi içinde sekiz döneme ayrılmıştır). Bugün birinci dönemin ortasında bulunuyoruz: cennetten, yeryüzü cennetinden (başlangıç dönemi) sonra “vahşet” (korsanlık), daha sonra “ataerkillik” (şiddet ve değiş-tokuş), “barbarlık” (ticari ve endüstriyel ayrıcalıklar), “uygarlık” (yalancı anarşi) ve nihayet ufukta görünen “garanticilik” En büyük kötülöklere ve felaketlere karşı ilaçlar öngörür: işsizliğe karşı yardımlar, aile yardımları, sigortalar. Toplumun yaraları sarması gerekir: En yoksullara asgari yardımın yapılması ve bu insanların biraz rahata kavuşturulmaları şarttır; çok önemli bir kurum olan, ama 1789 Devrimi'nin hayata geçiremediği “çalışma hakkı” kurumunun getirilmesi önemlidir.

Sonuç olarak, insanlık mutlu bir dönem yaşamıştır; ikinci dönemde bu mutluluk merkantilizm ve haydutlukla yok edilmiştir, ama başlamakta olan üçüncü dönemde “ortaklaşmacı bir düzen”i tanımlayan ışıkları fark ederiz.

En azından bu bağlamda, evrim sorununda çağdaşları kadar sistematik olmayan Fourier'de değişimler yavaştır ve iç içe geçmiştir: Sözelimi, garanticilik uzun süre daha önceki dönemlerin izlerini taşımıştır. Özellikle dönüşümler yasasını acele-ye getirmemek, daha fazla kültürel aktarım düşünmemek gerekir (Fourier'nin *Théorie des quatre mouvements*'da [Dört Hareket Kuramı] hatırlattığı gibi, “her gelişme iyi değildir”). Altıncı aşamada sergilenecek olanları beşinci aşamaya dahil etmez.

Ama Fourier'nin felsefesinin gösterdiği ufuk (ortaklaşmacı büyümlü oyun) ve gözlerimizin önünde canlanan deneysel *falanster* muhteşemdir.

Fourier'nin felsefesi, Tanrının yarattığı evrenin taklidi bir evreni tanıtır. Bu amaçla önce bir araya getirilebilecek olan gereçlerin dökümünün çıkarılması önemlidir; daha sonra bunlar en işlemsel sonucu alacak şekilde birleştirilecektir.

Bu ilk elemanlara tutkular ya da arzular denir. Fourier'ye göre, bunların sayısı on ikidir. Fourier bu rakamı, ötekiler gibi gerçek olmayan sayısal kavramlarla doğrular: Bu temel enerjiler arasında beş tanesi duyumsal alıcılara; dördü duygusal yaşama; son üçü ise eyleme bağlıdır: değıştirme, karışıklık (karma), gizemlilik.

Fourier'nin bunların üstünde durmasının nedeni, bunların sanayi öncesi çalışmayı mümkün kılmasıdır. Fabrikayı ve negatifini kurtarmak gerekmektedir. *Falanster* insanın uğraş alanlarını değıştirecektir (iş alanını değıştirecektir); aynı zamanda kendi ekibiyle öteki ekipleri karşılaştırma eğilimleri gösterecektir (gizem ya da rekabet zevki); nihayet karma bir yapıyla, iyi dağıtılmamış global etkinlikleri ayrıştırmayı öğrenecektir.

Paradigmatik mikro-toplum olan *falanster*'de ilke olarak 1.620 kişi vardır; çünkü Fourier, özellikle 810 karakter saptamıştır (bunlar on beş “temel” karakteri zenginleştirirler). Bununla birlikte, ortaklaşmacı bütünlerin oluşturulması gerekir ve çok fazla ilişki yani farklılaşmış seriler öngörebilmek için bu temel birimlerin en azından iki katına çıkarılması gerekir. Doğal olarak, aynı karakterlerden çift oluşmamasına özen gösterilecektir.

Fourier, çok yoksul ya da çok kısıtlı geleneksel, monogamik ailenin yerine başka bir aile getirir. Daha geniş, ensesti, zinayı, “aldatmayı” tolere eden, ama aynı zamanda masum ilişkileri de (namuslu kadın, iffetli genç kız) kabul eden bir grubu dışlamaz, destekler. Fourier, doğayı, farklılığın gelişmesinde sonuna kadar giden ve aktörlerinin oyun zevkini tatmin etme amacıyla zenginleştirici bir kombinatuvarın desteğiyle “atalet”inden ya da sınırlarından kurtarmak ister. Kadın çok kı-

sıtlı rolünden kurtarılacak, çocuk aileden alınıp mürebbiyelere verilecektir. Aynı zamanda kendi yeteneklerine göre rekreatif atölyelerde çalıştırılacaktır (on iki grup ya da korporasyon, çiçek yetiştirme ve bunların derlenmesiyle görevlendirilmiştir).

Fourier bu noktada çağdaşlarından uzaklaşır. İrdelediğimiz sanayi toplumunun dört düşünürünün özellikle aynı “ortak sorsal” içinde birbirlerine benzerlikleri üstünde özellikle durmak gerekir. Öte yandan, bunların deformasyonları da ele alınmalıdır: Saint-Simon, teknokrasinin savunucusu olarak tanınır (müreffeh ve dinsel bir toplumu savunmuş olduğu halde), Auguste Comte ise bir “bilimci” olarak tanınmıştır (bilimi sürekli felsefenin ve Büyük Varlığın hizmetine vermiş olsa da); Proudhon, mülkiyet düşmanı ve ünlü bir anarşist olarak tanınmıştır (belli ölçüde mülkiyet hakkını tanımasına rağmen); nihayet Fourier, dışlanmış ve ütopyacı olarak görülmüştür (*falanster*’i kesin psikolojik sembollere dayandığı halde ve toplumsal sistemini doğaya ve yasalarına uydurmak istediği halde).

DAHA AYRINTILI BİLGİ İÇİN

Saint-Simon’un Yapıtları

Textes, Bibliothèque sociale, Aubier.

Œuvres, Anthropos.

Le Nouveau Christianisme et les Écrits sur la religion, Le Seuil.

Saint-Simon Hakkındaki Çalışmalar

G. Gurvitch, *Les Fondateurs français de la sociologie contemporaine*, F I, Saint-Simon sociologue, CDU.

F. Perroux ve P.M. Schuhl, “Saint-simonisme et pari pour l’industrie”, *Économies et sociétés*, Nisan 1970.

J. Walch, *Bibliographie du saint-simonisme*, Vrin.

Comte’un Yapıtları

Œuvres, Anthropos.

Cours de philosophie positive, Hermann.

Système de politique positive, 4 c.. Société positiviste.

Discours sur l’esprit positif, Vrin.

Comte Hakkındaki Çalışmalar

- P Arbousse-Bastide, *Auguste Comte*, PUF.
P Arnaud, *La Pensée d'Auguste Comte*, Bordas.
H. Couhier, *La Vie d'Auguste Comte*, Vrin.
J. Lacroix, *La Sociologie d'Auguste Comte*, PUF.

Proudhon'un Yapıtları

- Œuvres complètes*, y.b. Bougié et Moysset, Rivière.
Qu'est-ce que la propriété?, Gamier- Flammarion.
Philosophie de la misère, 10/18-UGE.

Proudhon Hakkındaki Çalışmalar

- P Ansart, *Proudhon. Textes et Débats*, Le Livre de poche.
J. Bancal, *Proudhon, pluralisme et autogestion*, 2 c., Aubier.
G. Guy-Brand, *La Pensée de Proudhon*, Bordas.
D. Guérin, *Ni Dieu ni maître. Anthologie de l'anarchisme*, Maspéro.
B. Gurvitch, *Les Fondateurs de la sociologie contemporaine*, F. 2, Proudhon, CDU.
Haubtmann, *Marx et Proudhon. Leurs rapports personnels*, Économie et humanisme.
J. Langlois, *Défense et actualité de Proudhon*, Payot.
K. Marx, *Misère de la philosophie*, Éditions sociales.

Fourier'nin Yapıtları

- Œuvres complètes*, Anthropos.
Textes, Bibliothèque sociale, Aubier.
Théorie des quatre mouvements, Anthropos.
Le Nouveau Monde industriel, Anthropos.
Le Nouveau Monde amoureux, Anthropos.

Fourier Hakkındaki Çalışmalar

- R. Barthes, *Sade, Fourier, Loyola*, Le Seuil.
A. Breton, *Entretiens*, Gallimard.
A.y.. *Poèmes*, NRF-Gallimard.
P Bruckner, *Fourier*, Écrivains de toujours-Le Seuil.
M. Butor, *La Rose des vents*, NRF-Gallimard.
R. Schérer, *Fourier*, Seghers.
Autogestion et socialisme, numéro spécial sur Fourier, Eyl.-Ar. 1972.
Colloque d'Arc-et-Senans sur l'actualité de Fourier, Anthropos.
Topique, No. 4-5, Ekim 1970, Fourier konulu sayı.

Marx ve Engels'in Felsefesi

Jacques d'Hondt

Bu bilim adamlarında da bilimin kaynağı şaşkınlıktır, ama bu, isyanın katlanılmaz kaldığı bir şaşkınlıktır. Prusya mutlak monarşi rejiminde, gençliklerinde, çok erken dönemde siyasal liberalizm ve meşrutiyet düzeniyle uyum sağlamışlardır. Hiç kuşkusuz, onlara göre dünyanın büyük bölümü “doğanın efendisi ve sahibi” insanın egemenliği altındadır. Ama insan türünün, basit bir mantıkla en büyük etkinlik beklenebileceği alanda çaresiz kalmasını şaşkınlık içinde fark etmişlerdir. Üretimin aynı zamanda iradi olarak da yapıldığı bir ekonomi dünyası olan özel bir akıl ve irade dünyasında, en yaygın projelere zıt, büyük çapta yıkıcı, öldürücü, insanlık dışı olaylar görülür: sefalet, işsizlik ve kestirilemeyen ve kaçınılmaz ya da her halükârda o döneme kadar kestirilememiş ve kaçınılmaz ekonomik krizler, savaşlar, devrimler. İnsanların söz ettiği güçler, kendilerine karşı saldırganlaşırlar.

Dönemin paradoksları ve çelişkileri, yaşadıkları yerler ve koşullar, eylemleriyle çelişen olaylardan kaygı duyan Marx ve Engels, araştırmalarını gitgide titizleştirirler. Daha iyi, daha olumlu davranabilmek için aydınlatmak, tanımak, anlamak gereklidir.

Bu amaçla geliştirdikleri yapıtlarına ulaşabilmek ve bu konuda boşlukları bulunan ve kısa olmaları nedeniyle hiç kuşkusuz saptırıcı olan çok hızlı ve şematik bir düşünce geliştirebilmenin birçok yolu vardır. Yapıtları, olabildiğince nesnel bir biçimde ve üniversite geleneği içinde, idealist bir filozof olan genç Engels'in, Marx'ın dikkatini çeken bir *Taslak*'ta sorduğu sorulara bir cevap olarak sunulabilir.

Modern sanayi yaşamına profesyonel olarak katılan Engels, kapitalizmin genel yasalarını, arz ve talebi kurallara bağlayan ve bu kuralları bozan ve periyodik krizlere yol açan rekabet yasasını incelemiştir: "devrim üreten bir yasa"! Şu soruyu sorar: "Sadece periyodik devrimlerle gelen bir yasa konusunda ne düşünmek gerekir?" Ve önerdiği ilk cevap şudur: "Açık seçik bellidir ki bu yasa saf, doğal yasadır ve aklın getirdiği bir yasa değil [...] ilgililerin bilinçsizliğine dayanan doğal bir yasadır" (*Esquisse*). Skandal burada patlar: İnsan zihninin en özgün ürünleri özellikle büyük Alman idealist filozofların bu kavramla ilgili anlayışları doğrultusunda kesinlikle tinsel olmayan bir yasa ya tâbidirler. Hegel'in "nesnel tin" dediği, "Tin" in gerçek dünyadaki bütün gerçeklikleri olarak kabul ettiği şey, tinin normlarına ve buyruklarına uymaz.

Dolayısıyla bu tür uyumsuzluklar içeren insan dünyası *aslında* nasıl olmalıdır? 19. yüzyılda sürekli bu tür uyumsuzluklar üreten kapitalist sistemin esası ne olmalıdır?

Böylece en tipik devrimciler olacak olan iki düşünür, başından beri, devrimci patlamaları içeriklerinin olabildiğince genelliği ve farklılığı içinde anlama ve bunlardan kurtulma, bu kaderi yok etme arzusu içinde olmuşlardır. Ve kısa sürede şu düşünceye ulaşmışlardır: Bunun için toplumsal yaşamın nesnel koşullarının alt üst olması, hangi modalite altında olursa olsun toplumsal yapıların kendi içlerinde dönüştürülmesi, yani bir devrim gerekmektedir. Onlara göre, toplumun daha sonraki gelişmesi insanların bilinçli ve iradi olarak gerçekleştirecekleri ve çatışmalı "prehistorya"larını bitirecek olan bu son devrimi esinleyecektir.

Klasik iktisatçılar, krizleri gerçekten hesaba katmazlar; siyaset felsefecileri savaşlardan ve devrimlerden habersizdirler. Dolayısıyla toplumun global yaşamıyla ilgili olarak bir şey söylemezler, olayların arkasında olup bitenleri fark edemezler. Ayrıca insanlığın durumundaki paradoksu da algılayamazlar.

Marx'ın çoğu zaman alıntı yaptığı Vico, kavramsal olarak insanların bizzat yapmamış oldukları, fakat içinde ortaya çıktıkları ve onları boyunduruk altına alan doğayla, kendilerinin yaptıkları ve yönettikleri tarihi karşı karşıya getirmiştir. Ama bu ayrımın deneyle sabitlenmesi mümkün değildir. Hiç kuşkusuz, insanlar kendi tarihlerini yaparlar; Marx ve Engels bunu sık sık tekrar ederler ve insanlar tarih içinde vesayet altında bulunuyorlarsa, Kant'ın deyişiyle "bu tamamen kendi hatalarıdır" Bununla birlikte, burada söz konusu olan, ahlaksal bir hata, bir irade hatası değil, tarihsel bir gerekliliktir: İnsanlar kendi eylemleriyle kendilerini bağımlı hale getirmişler, kendilerini sömürtmüşler ve boyunduruk altına sokmuşlardır, ama bunu bilmeden ve istemeden yapmışlardır. Öte yandan, sosyal yaşam da onlara fizik doğa kadar gizemli ve zorlayıcı görünür.

Bu durumun farkına vardıkları andan itibaren, Marx ve Engels dur durak bilmeden çalışmaya koyulurlar; tarihin bu gizemini dağıtmaya ve bu baskıyı ortadan kaldırmaya çalışırlar. Çoğu zaman büyük acılara ve sıkıntılara göğüs gererek ve yaşamın bütün öteki ilgi alanlarına sırt çevirerek bu amaca adanmışlardır ve getirdikleri felsefi maddecilik hiçbir zaman "zevk ve maddi tatmin araştırmalarına yönelik bir anlayış"la bir olmamıştır. Çok özel zevkler peşinde olmuşlardır ve sonunda aradıklarını bulmuş oldukları ve düşledikleri şeyi etkin biçimde hazırladıkları inancına kavuşmuşlardır.

Ahlakçılar, çoğu zaman insanların iyi olanı görmekle birlikte, kötülüğün peşinden gittiklerine üzülmüşlerdir. Uyanık kimselerin iyilik yaparken bile, aynı zamanda kendiliğinden kötülük esinlediklerini fark etmişlerdir. Eylemlerin amacının tersine dönmesiyle ilgili bu çok genel olgu, Hegel tarafından yabancılaşma (*Entfremdung*) olarak nitelenmiş ve anlatılmıştır: İradi ve bilinçli bir eylemin sonucu bu eylemden kopar ve ay-

rılır, özel bir olgu haline gelir, “özerkleşir” (*Verselbständigung*) ve kendine özgü bir biçimde gelişir; kimi zaman da kökenlerine zıt ve düşman bir güç durumuna gelir. Bir eyleme özgü (*eigen*) olan şey, ona yabancı (*fremd*) olur.

Hegel’in çok farklı alanlarda (ilahiyat, bilim, ahlak, hukuk, siyaset vb.) birçok örneğini verdiği bu bu çelişkili dönüşüm, 19. yüzyılın ortasında çok daha çarpıcı biçimde kendini gösterir. Ve Marx ve Engels, modern sosyalizmin ve komünizmin ilk oluşumlarına doğru döndüklerinde bazı “ütopyacılar”ın yazılarında bu yabancılaşmanın ve sonuçlarının çok gerçekçi işaretlelerini bulurlar (sözgelimi Fourier’nin “bolluk içinde sefalet” kavramı).

Bununla birlikte, ütopyacı sosyalistler onu anlamaktan çok, eleştirirler ve onunla gerçek anlamda mücadele etmezler. Hegel ise, genel eğilimi olan somut gerçekliklere ve spekülative bir biçimde oluşturduğunu sandığı temel mantıksal ve diyalektik kategorilerden gelen olgulara çok önem verir. Yabancılaşmayı önce somut gelişmeler içinde nedenlerini ve koşullarını bulmanın uygun olduğu aydınlatıcı ve yol gösterici bir kavramdan çok, özel olanın bir nedeni ya da açıklayıcı bir koşulu gibi görür.

Marx ve Engels için söz konusu olan, kapitalin oluşturduğu özel insan faaliyetini, muazzam emek yabancılaşmasını açıklamaktır: “kapitalist üretim biçiminin genel anlamda emekçi karşısında çalışma koşullarına ve emeğin ürününe özerkleşmiş (*verselbständig*) ve yabancılaşmış (*entfremdet*) biçimi” (*Cap.*, 484).

Marx ve Engels, 1846’da *Die deutsche Ideologie*’de (*Alman Ideolojisi*) tespit ettikleri çarpıcı durumu nesnel olarak dikkate almaya çalışacaklardır: “insanın özel eyleminin kendisine karşıt, yabancı bir güce dönüşmesi ve egemen olacağı bu gücün kendisini köleleştirmesi” olgusu ve bu gücün ona “kendi dışında, iradeden ve insanlığın yürüyüşünden son derece bağımsız, yabancı bir güç gibi” gözükmesi, bu iradeyi ve insanlığın bu yürüyüşünü yönlendirmesi” olgusu (*Idéol.*).

Özgürlük

Marx ve Engels'in, daha sonra ortak yaşamlarıyla doğrulanan düş kırıcı gençlik deneyimleri, onlarda bireyin bağımlılığı, her türlü sosyal baskı ve toplum bilincini keskinleştirmiştir. Toplum kesinlikle fikirlere ve öğretilere boyun eğmez. Klasik idealizm, özellikle Hegel'in idealizmi nesnel etkinlik eğilimlerinde (hukuk felsefesi, siyaset felsefesi) başarısız olmuştur. İnsanın, ideal olarak kalmaya kolaylıkla razı olduğundan, daha kolayca mutlak kabul edilen doğuştan gelen ya da *a priori* özgürlüğünü boşu boşuna dile getirir.

Marx ve Engels, birçokları gibi insanların doğaya bağımlılığını kabul ederler, ama seyrek de olsa, farklı insan kategorilerinin belirgin özelliklerinin (Hegel'in üslubuyla "tanımlanmaları" [*Bestimmung*]) içinde bulundukları toplumsal ilişkilerle ve özellikle kendileri seçmeden, zorunlu olarak angaje oldukları üretim ilişkileriyle koşullanmış (*Bedingung*) olduğunu anlamışlardır.

İnsanların akli, iradesi, eylemi, yaşamı, başlangıçta nesnel koşullara, *olmazsa olmaz* koşullara bağlıdır ve bu koşullar olmadan bu özellikleri ortaya çıkmaz ve gelişmez. Hiç kuşkusuz, bireyler, bu bağlardan kurtulduklarında daha mantıklı ve daha özgürce düşünebileceklerini hayal ederler; tıpkı bilinçlenmiş bir güvercinin hava engeli olmadan daha iyi uçabileceğini sanması gibi...

İki genç filozof, siyasetin de siyaset adamının da özgür olmadıklarını, ekonomik yaşamın gerekliliklerine tâbî olduklarını ve bu ekonomik yaşamın sorunlarının da keyfî bir biçimde çözülemeyeceğini öğrenirler. Hegel'in kuramsal olarak kendi içinde ve kendisi tarafından doğrulanan bir meşruti monarşiyi istemesi boştur; Prusya, meşrutiyete onun ölümünden çok sonra ve hiç ummadığı dramatik bir konjonktürde kavuşacaktır. Yabancılaşmalar, gerçek bağımlılıklar, güçlükler, sıkıntılar, az ya da çok açık bir bilinçlenme veya iktidarın çıkardığı bir ferman sayesinde sihirli bir şekilde yok olmazlar. Nesnel dünyada "bilgiyle kurtuluş" mümkün değildir. Bilincin kendisi an-

cak durum uygun olduğunda uyanır ve ayrıca durum da çoğu zaman belirgin biçimde değişir.

Marx ve Engels, kapitalist biçimi altında, zaman içinde değişen genel yabancılaşmanın etkisini hissederler ve özellikle ekonomik alanda bu biçimin yasalarını ortaya çıkarırlar, tarihsel dönüşümelerini sergilerler. Üretimin, üretimin mala dönüşmesinin, insan ürünlerinin dolaşımının ve tüketiminin ve özellikle değer ve sonuçlarının analizinin (insanın insan tarafından sömürölmesi, sınıf çatışması) özenle irdelenmesinden çıkardıkları sonuçlara göre, kapitalist sistem değerim yasalarına tâbidir ve bu yasalar kapitalizmin yıpranmasını ve yok olmasını işaret ederler. Onlara göre, kapitalizmin yerini ileride başka bir sosyalist sistem alacaktır.

Bu taraflı yasalar, insanların katılımı olmadan gerçekteşmezler, çünkü üretim ilişkilerinin içeriğini oluştururlar. Marx ve Engels, felsefeyi, bilimi, eylemi insanlık dünyasının olabileğince bilinçli bu dönüşümüne adanmışlardır: “Filozoflar şimdiye kadar dünyayı çeşitli biçimlerde yorumlamaktan başka bir şey yapmamışlardır, önemli olan dünyayı değeristirmek’tir” (*Idéol.*).

Öte yandan, kapitalizme özgü yabancılaşmaların ortadan kaldırılmasının, aynı zamanda genel yabancılaşmanın, toplumun sınıflara bölünmesinin, insanın sömürölmesinin de yok edilmesi anlamına geldiğini göstermeye çalışmışlardır. Bu değerimin ilk koşulu, üretim araçları özel mülkiyetinin ortadan kaldırılmasıdır.

İki bilim adamı, yabancılaşmadan arınmış bu dünyanın çevre çizgilerini çok ender durumlarda ve çok sınırlı bir şekilde çizmişlerdir. Bununla birlikte, bu konuda verdikleri sınırlı bilgiler de oldukça ilginçtir; hatta belki zamanımızda gerçekteşmelerinin önündeki düş kırıcı engeller yüzünden daha da ilginçleşirler. Engels, bunları Marx’a göre biraz daha ileri götürmüş, ancak bunu benzer terimlerle yapmıştır. *Anti-Dühring* (1878) adlı yapıtının önemli bir pasajı, *Esquisse*’de ve *Alman İdeolojisi*’nde yinelenen sorulara bu denklik kendiliğinden belli olmasa da neredeyse sözcüğu sözcüğüne cevap verir: “Toplumun üretim

araçlarına sahip olmasıyla, ticari üretim safdışı kalır, daha sonra da üretim, üreticilere egemen olur. [...] Şimdiye kadar insana egemen olan ve onu kuşatan yaşam koşulları çemberi insanların egemenliğine ve denetimine geçecektir böylece ve insanlar ilk kez doğanın gerçek ve bilinçli sahipleri olacaklar ve böylelikle aynı zamanda da kendi sosyalleşmelerinin de kontrolünü ellerine geçireceklerdir. Yabancı (*fremd*) ve egemen doğal yasalar gibi karşılarına çıkan kendi (*eigen*) sosyal etkinliklerinin yasaları, gene böylelikle bilinçli ve egemen insanların kendi yasaları durumuna geçecektir. İnsanların, karşılarına, doğanın ve tarihin empoze ettiği bir şey gibi çıkan kendi (*eigen*) sosyalleşmeleri bundan böyle onların özel ve özgür eylemleri olacaktır. Tarihe egemen olan yabancı (*fremd*) nesnel güçler insanların kendi denetimlerine geçecektir artık.” Kat edeceği yolu çizen Engels, ulaşacağı amacı, gerçek özgürlüğü de görür: “Ancak bu koşulların gerçekleşmesinden sonra insanlar tam bir bilinçlenme içinde kendi tarihlerini yaparlar ve gene bu andan itibaren, insanlar tarafından harekete geçirilen sosyal nedenler, etkileyici ve gitgide artan bir ölçü içinde istenen sonuçları doğururlar. Bu, özgürlüğün egemen olmasında gerekliliğin hüküm sürmesinin insanlık sıçramasıdır.”

Felsefe

Burada, bu dünya vizyonu (*Weltanschauung*) içinde olaylara yönelik bu kavrayışın ayrıntılarına giremeyiz. Marx ve Engels, bu bağlamda, genel olarak, büyük ölçüde kendi felsefe geleneklerinin ve özellikle de yeni Hegel felsefesinin damgasını taşıyan düşünme biçimlerini, kavramları, kategorileri ön plana çıkarırlar.

Yığınla tarihsel, ekonomik, sosyal, politik belge üstüne araştırma yaparlar. Biri ötekinin yaptığı işten habersizdir. Gerçekten sıradışı bir birlikteliktir onlarınki... Sürekli kardeşlik duyguları içinde birlikte düşünmüş ve yaşamışlardır. Birbirlerinden geçici bir süre için ve ellerinde olmadan uzak kaldıklarında yazdıkları mektuplar da bu duruma tanıklık eder.

Bununla birlikte, zamanla, bu yakın işbirliği içinde bir tür işbölümü somutlaşır. Marx, militan politik etkinliğine paralel olarak *Kapital*'in düzenlenmesi ve yazımı işine girer. Engels de ortak yapıtlarının öteki işlerini (bilimsel, yöntembilimsel, toplumbilimsel, askerî, polemik vb.) üstlenir.

Her ikisi de aynı felsefeye bağlıdır. Bu felsefenin özünü gençliklerinde oluşturmuşlar ve daha sonra Descartes gibi, kendilerini bu felsefeye dayanan bilimsel çalışmalara adanmışlardır. Çoğu zaman belirtik biçimde sergilenen bu felsefe, en azından örtük olarak her zaman kendisini hissettirir. *Kapital*'de modern ekonominin işleyişi ve gelişimi anlatılır ve mekanizmanın kaçınılmaz sonu öngörülür. Bu, tipik bir tarih ve ekonomi yapıtıdır. Ama bilinçli bir okuyucu, her sayfada, eksikliği durumunda Marx'ın hiçbir akıl yürütmesinin gerçekten ve bütünüyle anlaşılmasının mümkün olamayacağı bir felsefe bulur. Bu felsefenin işaretlere ihtiyacı yoktur ve özellikle felsefi karşıtları bunun kokusunu alırlar, durumu açıklarlar ve mücadelede başlarlar.

En azından okumak isteyen ve okumayı bilen biri için, sözelimi *Die Klassenkämpfe in Frankreich* (Fransa'da Sınıf Mücadeleleri) ya da *Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte*'i (Louis Bonaparte'ın 18 Brumaire'i) gibi tarihsel yapıtlarda hem bir yazar hem de bir filozof vardır. Bu yapıtlarda açıkça görülen şudur: Felsefe ilkeleri ortaya konduğunda, ekonomik temel aydınlatıldığında, Marx ve Engels, siyasal, askerî, tinsel olaylara son derece geniş bir olasılık alanı ve bunları esinleyen ya da bunlara katılan bireylere çok geniş bir özgürlük alanı tanırlar. Fakat bunlar geliştikleri bu temelin sınırlarını aşamazlar ve genel olarak da aşmayı istemezler.

Yavaş yavaş oluşturdukları bu felsefe, “diyalektik materyalizm”dir. Marx ve Engels, felsefelerine, tüm öteki eski ve çağdaş felsefelerden ayırmak için bu adı verirler.

Yönetimlerin özgünlükleri sınırladığı ve sayısız beyni hapsettiği üniversiter açıdan, Marx, aynı zamanda hukukçu olan bir filozoftur. 23 yaşında savunduğu doktora tezinin karikatürü, felsefi ve Almanca bir adı vardır: *Demokritos ve Epikoros'ta*

Doğa Felsefesi Farkı. Bu vesileyle Hegel'in bir gençlik çalışmasının başlığını düşünmemek mümkün müdür?: *Fichte ve Schelling Sistemlerinin Farkı*. Ama çok geçmeden bu iki karşılaştırmacı araştırma arasında kesinlikle açınlayıcı bir fark ortaya çıkar. Marx, *materyalist* kabul edilen iki eski filozofu tercih etmiş ve bu düşünce akımına özel bir ilgi göstermiştir.

İlk başta Hegel idealizminden etkilenen Marx ve Engels, daha sonra bu felsefenin derin bir eleştirisini yapmışlardır. Bu bağlamda Marx, *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi*'ni (1844), ardından da şaşırtıcı bir biçimde *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisine Giriş*'i yayımlamıştır. Bruno Bauer'in tezlerine karşı *Yahudi Meselesi* üstüne makalelerini, daha sonra da, ölümünden çok sonra yayımlanan *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844* (*Ekonomi-Felsefe Manuskriptleri*) adlı çalışmasını yazmıştır. Engels'le birlikte kaleme aldığı *Die heilige Familie, oder Kritik der kritischen Kritik*'te (*Kutsal Aile ya da Eleştirel Eleştirinin Eleştirisi*), "Genç Hegelciler"le polemige girer (1845). *Alman İdeolojisi. Çağdaş Alman Felsefesinin Eleştirisi*'nde (1846) felsefi gelişmelerinde önemli bir etap aşılmıştır; bu yapıta ünlü *Feuerbach Üstüne Tezler*'in eklenmesi gibi bir alışkanlık vardır. Marx, ertesi yıl, Paris'te, Proudhon'un öğretilerine karşı bir polemik başlatır: Doğrudan doğruya Fransızca kaleme alınan *Das Elend der Philosophie* (*Felsefenin Sefaleti. Proudhon'un Sefaletin Felsefesine Cevap* [1847]).

Marx'ın kişisel yazılarında her yerde rastlanan, ama arkadaşının yaratıcı üstünlüğünü her zaman dile getiren Engels'le geliştirilen bu felsefe, Engels'in kişisel yapıtlarında da bulunur. Marx'ın sağlığında yayımlanan ve Engels'in de doğrudan doğruya katkıda bulunduğu *Anti-Dühring* (*M.E. Dühring Bilimi Alt Üst Ediyor* [1878]) ve ancak Engels'in ölümünde bitirilebilen ama kendisinin son gözden geçirmelerini yapamadığı *Doğanın Diyalektiği* bu bağlamda önemli tanıklıklardır. Aynı yazarın kısa bir yazısı, öğretinin tanınmasında ve halka yayılmasında önemli bir rol oynayacaktır: *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie* (*Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu* [1888]).

Bu kitap, Marx-Engels yapıtlarının Fransızca'ya çevrilmesindeki aşırı zorluğu gösterir. Bu örnek en önemli örnek değildir hiç kuşkusuz ve en büyük tehlikelerin işareti değildir, ama okuyucularda daha genel bir kuşku ve temkinlilik havası yaratabilir. Engels'e göre, işçi hareketi "Alman klasik felsefesi"nin mezarcısı değil "mirasçısı"dır.

Engels'in son yapıtları bilinmeden Marx'ın felsefesi üstüne tutarlı bir düşünce geliştirmek mümkün değildir; bu yapıtlar zihinleri meşgul eden ortak düşüncenin şekillenmesine katkıda bulunmuşlardır. Bütün tarihçiler ve yorumcular, kısmen ya da dönem dönem, açık ya da gizli biçimde bunlardan esinlenmişlerdir.

Kader

Marx-Engels felsefesinin sergilenmesinin çeşitli zorlukları vardır; bunlar başka zorluklar getirir ve bunları daha da yoğunlaştırır: bazı metinlerin kaybolması ya da eksik olması; yazarların düşüncelerindeki farklılıklar; iç çelişkiler ve karışıklıklar; yazarların ve yorumcuların "bilgileri"nin farklılığı vb. Bu böyle uzayıp gider.

Ama genel ve sürekli olmakla birlikte, önemli de olan bütün bu karışıklıklara, Marx-Engels felsefesiyle ilgili bir başkası eklenir. Bu karışıklık, sadece bu felsefeyle ilgilidir ve gerektiğinde en yeni belirgin özelliklerini daha bir ön plana çıkarır.

Bunlar, bir buçuk yüzyıl boyunca, bir tür kakafoni içinde ve aşırı yorumlar ve eleştirilerle olağanüstü yorum, benzerlik, eleştiri ve övgü çeşitliliğiyle dikkat çeker. Bu konuyla ilgili muazzam kaynakçanın bazı unsurları geri dönüşlü olarak yanıtıcı olabilirler.

Bu felsefe, 20. yüzyıl sonunda yeni bir yüz kazanır ve bu yüz, onun belli başlı özelliklerinden birini belirginleştirir. Bu bağlamda anlaşılması ve değerlendirilmesi için Doğu Avrupa'daki, özellikle de SSCB'deki sosyalist rejimlerin çöküşüne ve sonuçlarına bakmak gerekir; çünkü bu rejimler, açıkça ve ısrarla bu felsefeyi referans almışlardır. Doğru ya da yanlış biçimde

Marksist tezlerden esinlendiklerini, Marksizmin önerdiği bazı özel ilkeleri uyguladıklarını ve dolayısıyla bu felsefenin “ekonomik”, “sosyal”, “politik” katkılarını gördüklerini iddia etmişlerdir. Öte yandan, bu özel felsefe içinde bütün olarak yer aldıklarını da iddia etmişlerdir. Buna göre, yaşananlarda, dev girişimin başarısızlığı ya da iflası gözlemlenebilir.

Felsefi açıdan önemli olan, olayın gerekliliği ya da olabilirliği, nedenlerinin esas ya da rastlantısal karakteri, ona atfedilen değer üstüne kestirimlerden çok, tüm seçimlerde öğretinin bir özelliğini kimilerine açıklaması kimilerine de doğrulamasıdır; öğreti, en azından meşru bir biçimde, yazgısıyla karşı karşıyadır. Oyunun başında, kendisi, tanıklık ya da yargıçlık etmeleri için bir anlamda olayları davet etmiştir: dünya tarihi, dünya mahkemesi.

Hiç kuşkusuz, geçmişte birçok siyaset felsefesi başarısız olmuştur. Yurttaşlarının onayını alamayan Empedokles intihar eder; Sokrates halk mahkemesi tarafından ölüme mahkûm edilir; Zorba Denys, Platon’a çok kaba davranmıştır; Wolff asılma korkusuyla bir an önce kaçmak zorunda kalmıştır; Kant ve Hegel’in bazı yazıları Prusya kralları tarafından yasaklanmıştır. Bütün bu olumsuzlukların listesi uzar gider. Neredeyse hiçbir siyaset felsefesinin, en azından yaratıcısının arzu ettiği ya da öngördüğü nesnel sonuçları üretmemiş olduğunu kabul etmek daha doğru olur.

Ama yerleri, yetkili ve sadık öğrenciler tarafından iyi kötü doldurulan Marx ve Engels’in durumu çok farklıdır. Onların felsefeleri görülmemiş, duyulmamış yoğunlukta bir tarihsel deneyimden geçmiştir. Hiçbir zaman gerektiği gibi aydınlatılamamıştır, yankıları kısa sürede dinmeyecektir ve farklı sıçramaları da bir yığın sürprize gebedir. Tarihçiler, sosyologlar, ekonomistler, politikacılar ve genellikle düşünen herkes için zengin bir hammadDEDİR, ama bu insanlar, bu hammadDEDEN, bildikleri bir felsefeye bağlamadan yararlanamazlar.

Bu felsefe, deneysel bir irdelemenin risklerine meydan okur. Ötekilerin çoğunun tersine, kuramsal meşruiyeti önceden kabul eder. Bu felsefeden önceki hiçbir felsefe, ekonomik, sosyal,

politik bir sapması ve bütünlüğü içinde olası bir başarısızlık göstermemiştir. Sokrates, Platon, Kant, Hegel... Bunların hiçbiri, öğretilerinin kaderini bütünüyle dünyevi bir girişime bağlayarak kozlarını oynamamışlardır. Politik tercihlerinde temel öğretilerinin kısmi bir örneklendirmesinden başka bir şey görmemişlerdir. Bunun, strateji ve tanım olarak metafizik olan çekirdeğini ampirik ilişkilerden uzaklaştırmış ve kavramsal bir alanda istenmeyen olaylara karşı korumuşlardır.

Marx ve Engels, dünyanın kurtuluşu olasılığına inanmış ve bunun yollarını az ya da çok kesin biçimde göstermişlerdir. Gerçek bir devrim, onlardan esinlendiğini iddia etmiştir; bir süre devam etmiş, sonra da başarısız olmuştur. Daha önceki durumların esası geri dönmüş ve aşmayı düşündüğü yabancılaşmaları geri getirmiş, başka yabancılaşmaları da tolere etmiştir. Macera, felsefelerinin kesinlikle reddettiği şeyleri ilk bakışta ve kendi içinde tamamlanmış gibi doğrular gözükür: belli başlı yapıları içinde insanlığın durumunun değişmezliği, kendisiyle ve doğayla uzlaşmaz bir insani özün değişmezliği.

Gene de, en azından geçici eğitimleri içinde, kesin bir deneyim içinde en değerli tezlerinden biri ortaya çıkar: teori ve pratik arasındaki bağın, hiç kuşkusuz kendi dönemlerinde pozitif başarılardaki evrenselliği, tümelliği denetlemesi tercih edilen, ama öte yandan olgunun negatif olarak gösterdiği çözülme-yişi. Teori ve pratik arasındaki sıkı bağı ve gerektiğinde bunların birleşmesini kurgulamaya çalışmışlar, ama bunu ayrıntılı biçimde araştırmaya girişmemişlerdir; hatta entelektüel yaşam, özellikle de bilimsel bilgi ile bir “pratik kriteri” tasarlama noktasına kadar gitmişlerdir. Böylece pratiğe başvuran kimse, onun yargılarını kabul etmek zorundadır. Ayrıca hangi pratiğin söz konusu olduğunun, gerçek anlamda hangi teoriye bağlandığının, gerçekleşmesinin sınırlarının ve sürelerinin ne olduğunun da saptanması gerekir. İlginç bir biçimde, Marksizm’le ilgili olarak, Hegel’in Hıristiyanlıkla ilgili aynı perspektifteki çağrıştırmacı başlığı yinelenebilir: *Hıristiyanlığın Özü ve Kaderi!*

Tarihsel maddecilik

Marx, kanon kabul edilen, ama sadece çok karmaşık ve ince bir kuramın zayıflamış formülü olan tarihsel maddeciliği veren metinde, insanın durumunu tarihe göre birkaç cümleyle tanımlar: “yaşamlarındaki sosyal üretim içinde insanlar belirli (*bestimmt*), gerekli, kendi iradelerinden bağımsız ilişkilere, maddi üretimsel güçlerinin belirli (*bestimmt*) bir gelişme düzeyine denk düşen (*entsprechen*) ilişkilere girerler (*eineghehen*)...” (Cont.).

Söz konusu olan, nedensellik değil, denkliktir. Denklik terimlerinden biri gelişip öbürü durağan kaldığında, *denklik çelişki*'ye (Almancada iki sözcüğün ortak kökeni daha belirgindir: *ent-sprechen*, *wider-sprechen*) dönüşür. Doğal olarak, Marx, söz konusu alanda denkliğin kurulmasının, çelişkiye dönüşmesinin, bu çelişkinin doğuşu ve sürekli keskinleşmesinin neyle ilişkili olduğunu uzun uzun açıklamak durumundadır.

Alman felsefesinden alelacele Fransız bağlamına aktarılan “belirleme” (*Bestimmung*) kavramı karışıklıklara yol açabilir; çünkü çok farklı bir belirleme kavramını getirir. İnsanların sosyal doğası, bir üretim ilişkisine (kölelik, feodalite, kapitalizm) girmeleriyle “belirlenmiş” olur; tıpkı *değiştirilmesi gerekenin değiştirilmesi*'yle konumları ve işlevleriyle kaldırma sürecinde levye, yük ve dayanma noktasının “belirlenmiş” olması gibi. Ya da manava sipariş edilen meyvenin doğasının “belirlenmiş” olması gibi: herhangi bir meyve değil, “belirli” bir meyve, bir armut ya da bir portakal veya bir muz... Dolayısıyla insanların, sosyal grupların doğası, ikincil olarak etkileyebildikleri ve etkilemeleri gereken ve sadece mekanik tipte nedensel bir ilişkiyle tâbî olmadıkları maddi yaşamlarının üretim biçimine bağlıdır.

Son tahlilde “insanların varlığının bilinçlerinden hareketle açıklanmadığı, insanların bilincinin varlıklarından hareketle açıklandığı” Marx'ın bu maddeciliği (*Anti-D*), nesnel ve öznel anlamda ikili bir tarihselliğe sahiptir. Bir yandan geçmiş ve mevcut olayları zaman içinde gelişen maddi bir temele bağlayan bir sunuç ve açıklama önerir. Öte yandan, tarihçi ve filozofu sonuçta maddi açıdan koşullanan bu tarihin içine yerleştire-

rir. Marksizm, tarihsel gelişiminin yüksek bir düzeyine ulaşmış yeni bir sınıfın, proletaryanın çıkarlarını ve ideolojisini açıklar. Ama Marx'a göre, analiz, bu özel sınıfın tek yanlı durumunun aşılmasının her türlü toplumsal sınıfı safdışı edeceğini, sınıfları ve mücadelelerini ortadan kaldıracağını gösterir. Dolayısıyla proletarya, fikirlerini (tarihsel bir şanstır bu) evrensel insanlık düzeyine yükseltebilir ve kuramcının açıkladığı nesnel toplumsal ilişkilerin gerçek biliminin oluşmasını sağlayabilir.

Başka filozoflar, yöntemlerinin, bilimlerinin ve metafiziklerinin başında “düşüncelerinin tarihi”ni anlatmayı gereksiz bulmamışlardı. Descartes *Discours de la méthode*'un (Metot Üzerine Konuşmalar) o şaşırtıcı ilk bölümünde narsistik bir takıntıyla ya da boş bir vaadi yerine getirmek için değil, benimsemiş olduğu tavrı okuyucularının gözünde canlandırmak için yaşamına değinir: Yaşamındaki çeşitli “rastlantılar” onu bu noktaya getirmiştir. “(Nesnelerin) doğasını, onları hazır durumda bulma yerine, yavaş yavaş ortaya çıktıklarını görerek [...] kavramak daha kolaydır”

Hegel, daha soyut bir biçimde “insan varlığı tarihsel bir varlıktır“, Husserl ise “tarihsel olarak yapılmış insanlarız biz” demişlerdir.

Dolayısıyla, böyle bir görme biçimi Marksizme özgü değildir. Ama bu filozofların zaman ve mekâna tanıdıkları şey, sadece zamanda bir andır; hemen ardından, zaman ve mekânı, mutlak, koşulsuz ve ebedî olduğu iddiasındaki bir tin yararına kuşatırlar. Öyle ki sonuç olarak bütün dünya tininin nesnelleşmesi, varsayılan mutlakla karşılaştırıldığında bir hayal özelliği kazanan “nesnel tin” olarak ortaya çıkar. Hegel açıkça söyler: “Biz bu hayal içinde yaşıyoruz ve bu hayal, dünyayla ilgilenmenin dayandığı tek etkidir” (*Encycl.*).

Ne kadar az kavranabilir olursa olsun, bir tarihsel maddencilik olgusu, yeniliğini göstermek için yeterlidir: tinselliği koşullayan ve olmazsa olmaz koşulu olan bir maddilik, bu tarihin kendisinden gelen, bir tür bilinçli “düşünce” içinde bir tarih düşüncesi. Bu, temel ve dogmatik mantığın kurallarına göre yeterince algılanamaz ve bu mantığın geliştirilmesini ve yumu-

şatılmasını öngörür: Marx'ın birçok çağdaşının, idealist Hegelci biçimi altında anlatılmasını istemediği ve birçok maddi ilişkisini kesinlikle reddettikleri bir *diyalektik*.

Marx ve Engels, tarihsel maddeciliklerine destek amacıyla çok sayıda ve çok çeşitli argümanlar ileri sürdüler. Bu alana yerleştiler ve yargıçlarının karşısında konuşan Luther gibi konuşabildiler: Yerim burasıdır ve bir şey yapamam.

Pico della Mirandola'ya atıfla, yumuşak ve değişken insanın, figür ve tanımını sonsuzca değiştirebileceğini kabul ediyorlardı. Ama bu farklı yüzlerin her zaman, tarihsel olarak koşullanmış üretim ilişkileriyle “belirlendiğini” ve bu ilişkiler içine sadece belli bir türü temsil eden insanın girebileceğini düşünüyorlardı.

Bu tezler, onlar hayattayken birçok eleştiri almış, bunun da ötesinde, titiz eleştiriler getiremeyen yandaşları tarafından aşırı ölçülerde basitleştirilmiştir. Bu basitleştirmeler, tezlere son derece “dogmatik” bir içerik katmıştır, öyle ki Marx kendisine yakın bulduğu çömezlerini azarlamak zorunda kalmıştır: “Eğer bu Marksizmse, benim bildiğim tek şey Marksist olmadığım’dır!” (1. Mektup)

Marx, tarihsel insanlık gerçekliğinin farklı, temel kurumları arasında keşfetmeye çalıştığı ilişkilerin aşırı esnekliği üstünde durur, bir yandan da analizleri derinleştirir. Bu durum, gerçekleştirilmesi gereken amacı sürekli uzaklaştırmıştır.

Araştırmayı kolaylaştırmak için uzattığını sandığı “ip ucu”nu yakalamaya çalışırken koşullardan koşullara gidilir: Belli bir hiyerarşi içinde her gerçeklik düzeyinin ya da her varlık kategorisinin “temeli”, başka bir temel için bir üst yapı rolü oynar. Böylelikle siyasal yaşamın temeli sosyal temel olur; bu sosyal temelin temeli ise, belli bir dönemdeki ve belli bir yerdeki üretici güçlerle koşullanmış üretim ilişkilerine dayanan ekonomik yaşamdır.

Ama her sosyal modalite, temeline ya da kuruluşuna göre belli bir özgürlüğe sahiptir. Onun üstünde yer değiştirebilir, gelişebilir. Temel, bu değişme olasılığına sınırlar getirir, ama aynı zamanda buna izin de verir. Temel çökerse, üstündeki üst yapı da onunla birlikte çöker.

Gerçekliğin her elemanı, her “an”ı, her işlevi, toplumsal yaşamın her kurumu kesinlikle kendisinden önceki gelişme ya da evrimden, bilimin keşfetmeye çalıştığı modalitelere göre çıkar. Her alanda global bir gelişim sürekliliği vardır... Atomdan canlıya, antropoidden insana, kölelikten kapitalizme... Ama bu süreklilik mutlaka çizgisel değildir, bazı bakımlardan öncekilerden kopan özel aşamalarla, derecelenmelerle etkin olur. Tarih, bir görelî kopmalar zinciri ya da zincir halindeki kopmalardır.

Her yeni toplum tipi, önceki toplumun değişiminden doğar; bu önceki toplumun özel gelişiminden ve onunla çatışmaya giren dış nedenlerden. Süreklilik sağlanmıştır. Engels şunu söyleyebilecek kadar ileri gider: Antik kölelik olmadan modern sosyalizm olmaz! Koşulların zamansal bağı kopmaz. Ama bir koşulun evrimi (sözgelimi avadanlık, alet takımı ya da belli bir siyasal kurum) sadece niceliksel bir büyüme, uygulama alanının genişlemesi, etkinliğinin yoğunlaşması, etkilerinin çoğalmasıyla ilgili değildir. Kritik bir dönemde bu koşulun özel niteliksel dönüşümü üretilir, öyle ki sonuç, öncekiyle aynı niteliği taşımaz ve kendi farklı işleyiş ve gelişme yasalarını içerir.

Bu süreç özerkleşmedir (*Verselbständigung*). Bir yönetim ek bir hizmeti hedefliyorsa, öncelikle, kendisini daha iyi hizmet amacıyla geliştirir, ama bunu yaparken de tutarlılık kazanır, kendisiyle ilgili kaygılanır, öneminin üstünde durur, gitgide özerkleşir, nihayet kendisi için çalışır hale gelir. Sonuçta belki kendisini yaratan yönetimi rahatsız edecek, ona egemen olacak, onu özümseyecek ve belki de ona dönüşecektir. Bu durumda bütünlüğü denetleyen yüksek siyasal otoritenin müdahale etme kararı gelebilir ve amacından sapmış olan bu sistemi reforme eder; varlığını ve gelişmesini sağlayan temelini elinden alır.

Kapitalist sistemde başlatılan ve yerleşen ticaret kendi (*eigen*) hareketini izler ve yasaları ve yöntemi “doğasında”dır (*in seiner Nature*); çünkü “belli bir bağımsızlığı” vardır. Dolayısıyla ticaret çoğalma, çeşitlenme, yayılma, kendini gösterme, özel ilişkilerini koruma olanaklarından yararlanır ve bu bağlamda, temelini kapitalizmin temeli oluşturur, ama bu temel, ona ay-

rıntıları dikte etmez. Ticaret keyfince gelişebilir, bununla birlikte, esnekliği içinde, kendi üstündeki kurumun sınırlarından taşabilir (2. Mektup).

Tarihsel gelişimin bu kavramları, sürekli gelişme ve değişme durumundaki maddi dünyanın, sınırları belli olmayan bir süre içinde durmadan kaybolmamasını, bazı sınırlar içinde ve belli bir sürede, sürekli, ayırt edilebilir, aktif, istikrarlı figürlerle belirlenmesini gerektirir.

Bu sürekli figürler, evrensel maddi gelişimin bu evreleri ya da düzeyleri, egemen, tikel ya da tümel bir bilincin (mahrem yaşamını canlandırarak ortaya çıktıkları) ifadeleri, dışsallaşmaları ya da yabancılaşmalarıyla ilgili değildir. Hegel'in fenomenolojiyi oluşturması anlamında "fenomen" değildirler. İnsanların bilincinin tasarım ya da yansımasını verdiği ve bir yandan da bir parçasını oluşturduğu gerçeğin kendisidirler. Engels, şöyle bir eğretileme yapar: "İnsan doğanın bilincidir." Peki, tarihin bilinci olabilir mi?

İnsan için en son kurum dünyadır: kendisinin angaje olduğu ve belli bir dönemde kendi doğasını oluşturan bütün maddi etkileşimlerin tamamı. Bu durumu ve özellikleriyle, bu tümel koşullarda kendi özünün yasalarına uymuş ve özel bir tarih geliştirmiştir: "alet üreten hayvan"ın tarihi.

Marx ve Engels'in temel tezlerinden biri, toplumsal tarihin çeşitli evrelerinin, görelî ifade ve çeşitlenme özgürlüğü içinde, o dönemde hüküm süren üretim biçimine bağlı olmalarıdır. Bu üretim biçimi, gelişmenin özel bir dönemine denk düşen tarihsel açıdan son aşama, son yargılamadır. Bireyler, aileler, toplumsal sınıflar, uluslar, devletler özel toplumsal yapılarına ve kimi zaman fantezist özel atılımlarına göre istedikleri her şeyi yapabilirler; üretim ilişkileri tarihsel açıdan değişmedikçe son sözü söylerler.

Egemen olan üretim biçimi, kendi içinde hareket eden her şeyi mekanik olarak ve kendiliğinden yansıtmasa da, bunlara bir tür ayırıcı "renk" verir: hukuk, siyaset, bilim, sanat, edebiyat... Görmeyi bilenler, bunların içinde onu kolayca ayırt edebilirler. Her felsefe, geriye dönüşlü olarak düşsel gözüken, ama

genel denklik durumunu yadsımayan biçimler altında belli bir dünyanın “entelektüel özü” gibidir ve bu özün rengini verir.

İdealizmin gerçek tarihin temelini oluşturduğu tinsel yaşamın biçimleri altında, Marx, tersine, tarihsel maddiliğin altındaki biçimlerin son serpilişini görür.

Özel ve görelî bir bağımsızlığı olan bu tinsel yaşam, kendisine empoze edilen nesnel sınırlar içinde, kendisini oluşturan koşulları etkiler. Marx ve Engels, ona kimi zaman çok yaygın bir güç mal ederler, öyle ki bazı öğrencileri olası bir çelişkiden korkarlar; bazı okuyucular ise, öğretilerinin çeşitli ifadelerini birbirleriyle karşılaştırırlar. Ama doğal olarak, Marx ve Engels, düşüncenin gücünü küçümsememişlerdir ve yaşamlarını, seyrini değiştirmek istedikleri dünyayı etkilemeye adanmış olmalarına rağmen, bu saptamanın öğretisel sonuçları onlar için önemli değildir.

Diyalektik materyalizm

Maddeci bir tarih görüşünün benimsenmesi olan maddecilik, her şeyi kapsayacak bir noktaya kadar genişliyordu. Bunu hatırlatan sözcükler var: Eğer artık tarih “maddi” olarak niteleniyorsa, doğal dünya *haydi haydi* böyle kabul edilir. İdealizmin sıkıntısı, maddeyi dikkate almaktır. Çoğu zaman onu yok saymayı tercih eder. Maddeciliğin sıkıntısı, maddeciliği nasıl dikkate alacağını bilememesidir. Çoğu zaman onu yoksayma cüretini gösterir. Öncelikle insanlık ve ekonomi tarihinin “doğal” yasalarının “tinsel” olabilecekleri kabul ediliyorsa, “özgürlük içinde gerekliliğin egemenliğinin bir sıçraması”nın olduğu söylenebiliyorsa ve dolayısıyla insanın özgünlüğünü, özel etkinliklerini, bilincinin, varlığının bütünlüğünü bir maddeci olarak ileri sürmekten güç alınabiliyorsa, bu durumda global bir maddecilik ilkesi radikal bir engelle karşılaşmaz. Bu öncüller tartışma konusu olarak kalır.

“Son tahlilde” karar verecek olan pratiktir.

Bu pratikten görelî olarak ayrılan teoriye felsefe tarihinden kalan kategoriler uygulanır. Temel tercih, materyalizm ya da

idealizmdir. Büyük filozofların çoğu (Platon, Aquinalı Thomas, Descartes, Berkeley, Leibniz, Kant vd.) sistemlerini maddecilik olarak nitelendirdikleri ve aynı olumsuzlama içinde atizme bağladıkları şeye karşı kurarlar. Böylece sözcüğün geniş anlamıyla “idealistler” olarak bilinirler. Kendilerini açıkça maddeci ya da doğalcı olarak tanıtan veya bu niteliğe uygun düşünce ve öğretileri yayan filozofların sayısı çok fazla değildir. Marx ve Engels’e göre, bunların hiçbirisi gerçek anlamda bu adlandırmayı hak etmiş değildir; maddeciliğe götüren düşünce yoluna angaje olmuşlar, yapıtlarına maddecilik unsurları katmışlardır. İki yenilikçi, bu öncülerin safında yer almış olmaktan onur duyarlar, ve kısmen de onlardan esinlenmişlerdir. Ama gerçek maddecilik onların maddeciliğidir! Öncüler büyük olasılıkla bu maddecilik akımı içinde kabul edilmemişlerdir.

Marx ve Engels, başka sınıflandırma ölçütlerini tercih edeceklerdir. Ama Hegel’in hemen arkasından gelmişlerdir ve okuma süreçleri içinde ve özellikle yaşamsal ve siyasal deneyleri üstünde düşünceler geliştirerek, yavaş yavaş ve onunla kesinlikle karşıtlaşarak maddeci oldular. Feuerbach’ın idealist uykudan uyanmakta kendilerine büyük yardımı dokunduğunu söylerler.

Bu durum, onları Hegel felsefesini tersinden ele almaya götürmüştür. Hegel için İde’nin diyalektik gelişmesi doğal ve tarihsel sürecin temelidir (*Basis*). Doğa, insan yaşamının ve dolayısıyla da düşüncesinin koşulu değildir. Tersine, “özelliklerinin ya da ilk tanımının veya farklılığının durumunu *kendi dışında* özgür bir çözüme bırakan, doğa olarak yansıması (*Widerschein*) dolaysız İde’dir” (*Encycl.*).

Maddeciler bu tezin ancak karşısında yer alabilirler. Doğa, yaratıcısı, nedeni ya da koşulu olarak İde’ye bağlı değildir. Doğa, İde’nin “yansıması” değildir; tersine, insani fikirlerin –ve insanların fikirlerinin– gerekli koşuludur ve bu fikirler, doğayla, karmaşık aracılıklarla global bir “düşünce” ilişkisi sağlarlar.

Marx ve Engels, maddeciliklerini her zaman Hegel’in anladığı anlamda iki kategorik tanımlama gibi idealizmle karşıtlaştırmışlardır. Birinin var olması ve anlamı ötekiyle karşıtlığıyla mümkündür. Tarihsel ve mantıksal olarak, günün birinde bi-

ri kaybolduğunda öbürünün de yok olmasını gerekli görürler. Aynı şekilde, olumsuzlaması olduğu “Tanrı’ya inanç” yok olcaksa, tanrıtanımazlığın silineceğini de düşünürler.

Engels, sonradan daha eksiksiz biçimde anlatmak ve açıklamak üzere iki felsefi tavrı karşılaştırır: “Tin’in doğaya göre temel (*ursprünglich*) özelliklerini ifade eden şeyler [...] idealizm tarafını oluşturuyorlardı. Doğayı temel unsur olarak kabul eden ötekiler, maddeciliğin öteki okullarına dahildiler” (LF, 27).

Maddecilik adı altında çeşitli “okullar” vardır. Marx ve Engels’in okuyucuları, kısa süre içinde, kurdukları “okul”un, söz konusu okulların kendi aralarındaki farklılıklardan daha büyük bir farklılık gösterdiğinin bilincine varmışlardır. Öyle ki maddeciliğin eski ya da yeni klasik biçimlerinin bugünkü yandaşları onları aileden dışlarlar. Onları “metafizikçiler”, “animistler” “mistikler” olarak görürler. Sofistik olarak nitelenen uzun analizlerinin özgünlüğüne ve inceliklerine duyarsız kalanlar; onları, kuramsal boşluklarını aşmakla övündükleri “sıradan maddeciler” olarak görenler vardır.

Engels, bu konuları her zaman polemik bir çerçeve içinde ele almıştır; kestirmecilikleri çok çarpıcıdır: Entelektüel alanları belirler, sınırlar, felsefi ve siyasal konumların çelişkisini gösterir. Maddecilikle ilgili bazı soruları yanıtsız bırakır (bunun nedeni, belki de etkin olduğu tinsellik ortamında bu cevapların kendiliğinden çıktıkları düşüncesidir). Öte yandan, her şey doğa olması gerekirken, ilksel bir doğa ve ondan çıkan türevi olan bir tin arasındaki diyalektik ilişkiyi pek de açıklamaz. Bunlar, Hegel’in tilmizlerine özgü ve pek fazla doğrulanmamış düşüncelerdir. Doğa kavramını her zaman aynı kapsam ve aynı anlayış içinde algılamadıkları ve tilmizlerine, bunların bağlama göre belirlenmesi işini bıraktıkları açıktır.

Olası bir anlaşmazlık ya da en azından karışıklık durumunun kaynağı, belki kendilerinin sandıklarından da yeni bir maddeciliktir ve bu bağlamda özel bir maddecilik çalışması yapmamışlardır. Maddecilikle çok ilgilenmişlerse de, bu ilgileri fırsatlar, durumlar ve polemik ateşi içinde kalmıştır.

Marx, birkaç fasiküllük bir *Diyalektik* yazmak istediğini her zaman dile getirmiştir (3. Mektup). Yazık ki bu düşüncesini eyleme geçirememiştir. Bu ihmal, Hegel diyalektiğinin, yararlı bir değişiklikten geçirilmiş olsa da, kendisinin empoze etmek istediği gibi maddecilikle bağdaşamayacağını gösterir. *Diyalektik* yayımlamış olsaydı, söz konusu olan kesinlikle maddeci diyalektik olurdu.

Marx ve Engels'in en büyük özgünlüğü budur ve bu, başka özgünlükleri de temellendirir. İki filozof, maddecilik ve diyalektik arasında yeni bir ilişki kurarlar. Ne kimilerinin diyalektik olmayan maddeciliğinde ne de kimilerinin maddeci olmayan diyalektiğinde kalabileceklerine inanmazlar. Her iki alanda da izleri büyük bir ilgiyle ortaya çıkarırlar. Hiçbir şey söylememek dışında, herhangi bir diyalektikten uzak kalmak mümkün değildir! Hiçbir şeyden söz etmeme dışında herhangi bir maddecilikten sıyrılmak mümkün değildir! Hegelcilik, içinde maddeciliğin hatta tarihsel maddeciliğin unsurlarını barındırır; Diderot büyük bir diyalektikçidir. Bununla birlikte, onlar, "Hegel'in yapıtlarında çok az idealizm, çok fazla maddecilik vardır" diyen Lenin'in gösterdiği cesareti gösterememişlerdir (*Defterler*), ama bunu düşünmekten de uzak değildirler.

Birçok Hegelci düşünce izleği maddecilikten kolayca sapar. Söz konusu olan, sadece genel olarak diyalektik değildir. Genel bir olgu olduğu kabul edilirse ve her şey aynı zamanda tınle türdeşse, yabancılaşma, öteki ve yabancıyla nasıl ilişkili olabilecektir? Önce bir şeye benzeyecek olan gerçek nesneler, düşüncelerin "şeyleşmeleri"ne indirgenemeyen şeyler olmasa, düşünceler nasıl "şeyleşebilecekler", nesnelere benzeyebilecekler, nesnelere dönüşebileceklerdir?

Üstadın ölümünden sonra, Hegel Okulu fraksiyonlara ve düşman kamplara bölünmüştür. Her fraksiyon dağılan mirasın bir parçasını ele geçirmek ister. Kimileri ilahiyatı götürür, kimileri biraz dogmatikleşmiş sistematik idealizmini alır. Hegelciliğin bir sınıflandırma içerdiğini deneyle kanıtlarlar. Diyalektiği sistemden ayıran ve diyalektiği kabul edip sistemi dışlayan Marx ve Engels, üstada gene de sadık kalmış sayılabilirler.

Ve sonra maddeciliği diyalektik bir biçimde işlevselleştirmek isterler: birçok kimse için şok edici, her halükârda etki-leyici yeni ilişki. Bu ilişki, genellikle ona mal edilen ve bu şemadan esinlenen düşünce biçimiyle daha da sorunsallaşır. Söylemsellik yasaları, maddeciliğin ve diyalektiğin kesin biçimde ayrılmasını empoze eder. Belki de bu iki bilim adamı için, içlerinde bulundukları kültürel gelişme evresinde, birlikte ya da tek tek seslerini duyurabilmenin tek biçimi budur. Ama bir ide- nin, kendi içinde yöntemli bir biçimde ayrılmış temel durumla- rını ya da özelliklerini sergiledikten sonra sentetik görüşe var- mak uygun olur.

Diyalektik maddeciliğin yaratılmasında, her zaman bir efendi ruhuna sahip olmuş bir Robinson'la ebediyen köleliğe mah- kûm bir Cuma'nın birdenbire tanışması gibi, hazır ve dışarıdan gelmiş bir diyalektik maddeciliğin buluşması ve birleşmesi söz konusu değildir.

Söyledikleri gibi, Marx ve Engels'in zihnine yavaş yavaş yer-leşen maddecilik her zaman bir ölçüde diyalektik olmuştur ve diyalektik, çoğunluk açısından her zaman maddi bir renk ta- şımıştır. Marx'ın doktora tezinin konu seçimi, onların baştaki idealizminin fazla maddeci bir yöne sapmış olmasının işareti- dir. Hegel diyalektiğinin meyvelerini toplayabilmeleri için, bu, şart olmuştur.

Dolayısıyla diyalektik maddeciliği anlatmak ve büyük ölçü- de birbirlerine bağlı olduklarını kabul ettirmek için en son ka- bulleri içindeki iki temel terimin ayırt edilmesi uygundur. Ama bu taktik, bir karışıklığa yol açma riski taşır: Sanki Marx'ın ka- fasında otantik ve diyalektiklik niteliğini hak etmemiş bir mad- decilik fikri filizlenmiştir.

Ayrıca söz konusu olan diyalektik, Hegel'in tekelinde kal- maz. Yakın dost oldukları dönemde Marx'ın Lasalle'a yazdı- ğı gibi: "Bu diyalektiğin (Hegelci) hiç kuşkusuz bütün felse- felerin son sözü olduğu bir gerçektir, öte yandan bu diyalek- tiği Hegel'deki mistik görünümünden kurtarmak da gerekli- dir" (Lass., 161). Ama onu, kurtulmakta olduğu durum dışın- da kavramış mıdır?

Kavramış oldukları biçimde maddeciliğin yüceltilmesi, diyalektiğin irdelenmesi... Marx ve Engels, araştırmalarının her alanında, tüm yaşamlarını buna adanmışlardır. Bu araştırmalarının sonuçlarını sonuna kadar götürmeyi düşünmemişlerdir; çünkü onlara göre, çalışmalarının sürmesi gerekir. Diyalektikle ilgili olarak öğrencilerine, bir özet olarak, Hegel'i okumalarını önerirler (LF).

Maddecilik, bu fermentasyondan alt üst olarak çıkmıştır. Uygun tanımlara girmez. Duyulur olanın maddiliğiyle de yetinmez. Bir paranın değeri metal ağırlığında değildir; cebe konan şey, değeri değil, bakır ya da nikel parçasıdır. Değer "duyulur-duyulur olmayan"dır, önceden görülemeyen bir bağlantı ya da ilişkidir ve sadece alışveriş sırasında ya da değiştirilen şeylerin, bu şeylerin doğasından daha önemli olduğu durumlarda çok uyanık bir gözlemci tarafından fark edilebilir: bir ilişki maddeciliği.

Marx'ın gözünde en maddi gerçekliği temsil eden kapital, daha genel olarak görülmez: "Kapital şey değildir" (*Kapital ist kein Ding!*).

Dahası, "doğa bir ilişkiler sistemidir" (*Frag.*). Bu tür önermelerde geleneksel bir maddeciliği yolundan saptıracak ve bir idealisti şaşırtacak şeyler vardır. Ama nihayet, bir felsefeyi yüceltmek ya da eleştirmek için, ne olduğu söylemek gerekir. Marx ve Engels felsefesi söz konusu olduğunda ise, bu, kolay değildir! Yapıtlarını okumak gerekir...

Marx ve Engels, Goethe'nin düşüncesini birbirleriyle yarışmasına kapmışlardır: "Doğan her şey ölümü hak etmiştir." Öğretilerinin sonsuza kadar geçerli olduğunu iddia etmezler. Ama çok uzun vadede bu öğretilerden sonra ne geleceğini de düşünmeye yanaşmazlar. Bununla birlikte, öğretileri karşılıklı ilişkilerin ve evrensel denkliklerin görelî istikrarı döneminde ve özellikle bildikleri, araştırdıkları, anlattıkları üretim ilişkilerinin sürdürülmesi sırasında entelektüel meşruiyetini sürdürecektir. İmgelem, mantıksal olarak daha öteye gidemez. Başka bir insan dünyasında, yeni şeylere ait başka bir vizyon, yeni görme biçimlerine dönüşecektir ve diyalektik olarak bunlar-

dan derin itkiler alacak ve kalıcı kazanımları koruyacaktır (zamanın akışı içinde yeni halkalar).

Marx ve Engels'in öğretisinin çıktığı 19. yüzyıl ortasındaki diğer düşünürlerin çoğu artık unutulmuştur; fosilleşmiş olan ötekiler ise, kategori statüsünden yararlanırlar: antika eşyalar, bilgece yorumlar, kronolojik yaklaşımlar, aktüalite sürgünleri, tartışma ve çatışmadan yoksun olanlar. Tuhaf bir biçimde, filozofların en "tarihsel" olanı, zamansal istikrarsızlıkları aşmıştır.

Stendhal'e göre, "büyük bir insan için en büyük onur, ölümünden yüz yıl sonra bile hâlâ düşmanları olmasıdır" O halde Marx ve Engels'in kendilerini mutlu hissetmeleri gerekir!

21. yüzyılda felsefeleri ne olacak? Birçok kimseye göre, böyle bir sorunun sorulması bile gereksizdir.

DAHA AYRINTILI BİLGİ İÇİN

Michel Vadee, *Marx penseur du possible*, Paris, Méridiens Klincksieck, 1992.

Auguste Cornu, *Karl Marx et Friedrich Engels. Leur vie et leur œuvre*, 4 c., Paris, PUF, 1957-1970.

Louis Althusser, *Pour Marx*, Paris, Maspéro, 1965.

Jean-Yves Calvez, *La Pensée de Karl Marx*, Paris, Seuil, 1956.

P ve M. Favre, *Les Marxismes après Marx*, Paris, PUF, 1970.

Jean-Claude Gabaude, *Le Jeune Marx et le matérialisme antique*, Toulouse, Privat, 1970.

Michel Henry, *Karl Marx*, 2 c., Paris, Gallimard, 1976.

Georges Labica, *Le Statut marxiste de la philosophie*, Paris, 1976.

Henri Lefebvre, *Le Matérialisme dialectique*, Paris, PUF, 1971.

Solange Mercier-Josa, *Pour lire Hegel et Marx*, Paris, Éd. sociales, 1980.

Maximilien Rubel, *Karl Marx, Essai de biographie intellectuelle*, Paris, Rivière, 1971.

Lucien Sève, *Une introduction à la philosophie marxiste*, Paris, Éd. sociales, 1980.

André Tosel, *Praxis, Vers une refondation en philosophie marxiste*, Paris, Ed. sociales, 1974.

- Anti-D:** F. Engels, *Anti-Dühring* (M.E. Dühring bouleverse la science), Paris, Éd. sociales, 1950.
- Cahiers:** V. Lénine, *Cahiers philosophiques*, Paris, Éd. sociales, 1973.
- Cap.:** K. Marx, *Le Capital*, I. Kitap, Paris, Messidor-Éd. sociales, 1983.
- Cont.:** K. Marx, *Contribution à la critique de l'économie politique*, Paris, Ed. sociales, 1957
- Diff.:** K. Marx, *Différence de la philosophie de la nature chez Démocrite et chez Épicure*, Paris, Nizet, 1970.
- Encycl.:** F. Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques*, I, *La science de la logique*, Paris, Vrin, 1970.
- Esquisse:** F. Engels, *Esquisse d'une critique de l'économie politique*, Paris, Aubier, 1974.
- Frag.:** F. Engels, *Fragment de Feuerbach*, in Marx-Engels, *Études philosophiques*, Paris, Éd. sociales, 1947.
- Idéol.:** K. Marx ve F. Engels, *L'Idéologie allemande. Critique de la philosophie allemande la plus récente*, Paris, Éd. sociales, 1968.
- Kap.:** *Le Capital*, 3. c. Marx-Engels-Werke, XXV, Berlin, Dietz, 1969.
- Lass.:** *Correspondance*, K. Marx - F. Lassalle, Paris, PUF, 1977.
1. Mektup: F. Engels, *Lettre C. Schmidt'e*. 5 Ağustos 1890, (Marx-Engels-Werke, XXXVII, Berlin, Dietz, 1967, s. 436).
2. Mektup: F. Engels, *Lettre C. Schmidt'e*. 27 Ekim 1890 (a.g.y., s. 489).
3. Mektup: K. Marx, *Lettre Dietzgen'e*. 9 Mayıs 1868 (a.g.y.. XXXII, 1965, s. 547).
- LF:** F. Engels, *Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande*, Paris, Éd. sociales, 1970.
- Méth.:** Descartes, *Discours de la méthode, Œuvres complètes*, coll. Pléiade, Paris, Gallimard, 1937.

BEŞİNCİ BÖLÜM

Bağımsızlar

Jacqueline Russ

France Farago

Hegelmilik tam anlamıyla gerçek bir felsefe, tam bir tarih düşüncesi olmak istemişse de, bu zirveye, Hegel'den sonra insanın acı ve sıkıntı içinde gözüktüğü başka yollarla gidilmiştir. Sistemin ve Tarihin dışındaki düşünceler yüzyılın tehlike çanlarından kaçmaya çalışırlar.

Birey, bireyin yaşamını gerçekliği içinde anlatmak isteyen münzevi Kierkegaard'ın anlatmak istediği Hristiyanlık kategorisidir. Nesnel felsefe sisteminin karşısına özgürlük sıkıntısının ve inancın irrasyonel sıçramasının konması gerekmez mi? Kierkegaard, Hegelci sistemin düşüncesinin karşısına bireysel yaşamın önceliğini çıkarır.

Kant sonrası idealizmin dışında kalan *Schopenhauer* ise yaşama arzusunda bütün kötülüklerin kökünü görür. Ona göre, bu kötülükler bizi sürekli acıdan sıkıntıya götürür: Arzular yıpranınca insan acıyı tanır. Tatmin ortaya çıktığında ise sıkıntı doğar. "Acı çekiyorum ya da sıkılıyorum, demek ki varım." Üstünde sürekli ölümün kol gezdiği varoluşsal *cogito* budur.

Bu bağımsızlar kesinlikle bizim çağdaşlarımızdır. Bugün biliyoruz ki sistem diye bir şey yoktur, "dünya tarihi"ne mal olacak bir düşünür olmaya soyunmak boş bir çabadır.

Schopenhauer

(1788-1860)

France Farago

Zengin bir arnatörün oğlu olan Arthur Schopenhauer'in felsefe dünyasına atılabileceğini gösteren en küçük bir işaret yoktur. 1788'de Danzig'de doğan Schopenhauer'ın babası aydın, önyargılardan uzak, liberal ve kozmopolitik düşünceli bir insandır. Filozofun annesi ise monden, ev ve aile yaşamıyla ilgisi olmayan bir kadındır ve müdavimleri arasında Goethe'nin de bulunduğu toplantılar düzenlemektedir. Hiçbir dogmatik düşüncenin zorla aşılmadığı bir ortamda yetişen Schopenhauer, ticaret eğitimine yönlendirilir. Kierkegaard'ın tersine, ortaya çıkaracağı hiçbir özel yeteneği yoktur. 1803'te Schopenhauer henüz bir lise öğrencisiyken, babası, hayal ettiği edebiyat öğrenimiyle, ailece bir Avrupa seyahati arasında tercih yapmasını ister. Seyahati tercih eden Schopenhauer, dönüşte bir tüccarın yanında muhasebeci çırağı olur. R. Safranski, "Ruhunu dünyanın keşfedilmesi için satmış olduğuna inanıyordu" diye yazıyor. Amsterdam'dan Paris'e, Londra'dan Brüksel'e, Anvers'den Toulon'a, Lyon'dan Berlin'e iki yıl süren bu yolculuk, onun için bir inisiyasyon, bir esinlenme olmuştur: "On yedi yaşında, üniversite öğrenimi görmeden, *yaşam hüznü sardı beni* tıpkı gençliğinde hastalığı, yaşlılığı, acıyı ve ölümü tadan Buda gibi. Önümde açık seçik görülen gerçek kısa sürede içimde yer

etmiş olan Yahudi dogmalarını bastırdı ve sonuç olarak anladım ki bu dünya sonsuzca iyi bir varlığın eseri olamazdı. Bence bu dünyayı yaratmış olan şeytan, acılarından beslenmek amacıyla varlıkları yaşama davet etmişti.” Bu karamsar dünya görüşü, özellikle babasının 1805'teki intiharıyla daha da ağır basmaya başlamıştır. Schopenhauer, nerede olursa olsun acı çekmiştir: katlanılmaz bir yobazlık kurumu olan Wimbledon'da yatılı öğrenciyken, kasvetli ve pis bir kent olduğuna inandığı Paris'te, gördüğü kürek mahkûmlarının ruhunu alt üst ettiği Toulon'da. Schopenhauer, Fichte'nin deliliğe ilişkin dersleri dolayısıyla ilgisini çeken psikiyatri hastanelerini de sık sık ziyaret etmiştir. Çok modern bir sezgiyle, bu delilik ona akıl yitiminden çok daha farklı bir şey gibi gözükür; daha çok insan zihninin kazandığı rasyonel olmayan işlevlerin derinlik ve karmaşıklığını gösteren ve böylelikle insanın derinliklerindeki gerçeği dile getiren bir şey. Annesi, melankolik ruhsal durumunu ve depresif tavırlarını katlanılmaz bulduğundan kendisini eve almayınca, Schopenhauer için işler karışır. 1809'da Göttingen Üniversitesi'nde tıp, doğa bilimleri, fizik, kimya, astronomi ve etnografi okur. Ama onun kesin tercihi felsefedir. “Yaşam zor. Ben, çözümü kendi yaşamımı düşünmeye adanmakta buldum.” Bu düşünceler, toplumu, çok sonraları, 1850'lerde ilgilendirmeye başlayacaktır; oysa başyapıtı *Die Welt als Wille und Vorstellung* (İstenç ve Tasarım Olarak Dünya) 1814-1818 arasında yazılmıştır. Schopenhauer 21 Eylül 1860'ta ölmüştür.

Miras: Kant, Platon, Upanişadlar ve Veda'lar

Schopenhauer'e özgü metafizik dünya vizyonu, dogmatik ve entelektüalist metafiziğin kalıntıları üstünde gelişmiştir. Bu bağlamda söz konusu olan aslında o döneme kadar nihilizm ve pesimizmden başka bir şey tanımamış olan Batıda bütünüyle yeni bir dünya vizyonunun gelişmesidir. Bu vizyon, klasik (Platon, Kant) Avrupa geleneğinin kavramlarının yinelenmesinden ve yüce Hint geleneğinden (pek de iyi özümsemiş olmayan *Upanişadlar*, Veda, Budacılık) gelir. Schopenhauer, ele

aldığı bu unsurları derinlemesine gözden geçirir; sonunda bu unsurlar, çıkan özgün sentez içinde tanınmaz olur. Schopenhauer, Kant'ın fenomen ve numen ayrımını, kendinde nesnelerin bizim için büründükleri fenomenal görünümle ilgili duyarlığımızın *a priori* biçimleri zaman ve mekânla ilgili ideallik öğretisini kendisine mal eder. Bununla birlikte, kendi özel yaklaşımıyla, içinde yer aldığını söylediği Kant çerçevesinin dışına taşar. Olguyu, olgu olarak, bizim onunla ilgili tasarımıımız aracılığıyla kavrarız, numen'e kendi varlığımızla katılırız ve böylelikle Kant'ın kesinlikle reddettiği şeyi tanıma olanağı buluruz. *Gerçek ve Ideal Öğretisi Tarihi Üstüne Taslak*'ında Berkeley'e gönül borcu olduğunu belirtir. Ona göre de, dünya okunması gereken, bilimsel, rasyonel açıklamalar içeren, öte yandan anlaşılmazlıklarla dolu bir Kitaptır. Schopenhauer'in tezi- ne göre, bizim düşündüğümüz dünya, basit bir görünüştür. Bu ifade, onun altını çizdiği Platon ve Kant benzerliğiyle güçlenir: Her ikisi de varlığı deneyötesi bir yere yerleştirmişlerdir. "Her ikisi de duyulur dünyayı kendi içinde değeri ve sadece kendinde ifade edilen şeye göre bir anlamı ve gerçekliği olan (Platon için Idealar, Kant için kendinde nesne) bir görünüş gibi kabul ederler." Felsefe macerasına atılan Schopenhauer, Kantçılığın ötesine gitme ve Platoncu derin düşünce düzenine denk düşen, "en yüce bilinç" (kişiliğin, nedenselliğin, öznenin ve objenin olmadığı bir yer) dediği bir şeye ulaşma umudu içinde olmuştur. Bu amaçla Kant'a karşı mutlaka ulaşabilecek tek olgu, Platoncu anlamda bir sezgiyi saygınlığına kavuşturmuş ve deneyi örgütleyebilecek söylemsel bilgiyi safdışı etmiştir. Dola- yısıyla Kant'ın duyarlık ve anlık ayrımını reddetmiştir. Dünya tektir, ama iki yüzlü bir Janus gibidir: Fenomenal dille kale- me alınmış olan dış yüzü kavramsal ve bilimsel düşünceleri ge- liştiren anlıkla ilgilidir. İç sessizliğin, duygunun dili ise nesne- lerin özünü gösterir: iç yaşamı reddederek yaşamı bir düş gibi yaşamayı tercih edenlerden gizlenmiş olan irade (*İstenç ve Ta- sarım Olarak Dünya*).

Öte yandan, Anquetil-Duperron'un Latince çevirileri (1811) aracılığıyla *Upaniṣad*'larla tanışan Schopenhauer, çeşitli Hint

ekollerinin farklı anlamlar yüklediği Maya örtü temasından yararlanılır. Hindu idealizmine (Sankara) göre, tek gerçek Gerçeklik, biçim değil, farklılaşmış olan, biçimsiz olandır. Duyulur çokluluğun zaman ve mekândaki varlığı, mantıksal ve kavramsal söylemsellik, doğanın yasaları ve bireylerin farklılığı kozmik Maya projeksiyonu gücüyle mutlak, tek ve homojen, gizlenmiş ve sınırlı bilinçte yer almayan varlık temeli üstünde empoze edilmiş hayallerden ibarettir. Temel yanılgısından kurtulan bilinç için hayal yoktur. Gerçekçi Budacılık postulatına göre, insanın kölelik durumu sadece gerçek bilginin kurtarabileceği bireysel bilincin cehaletinden kaynaklanır, ama bu Budacılık, bu postulattan hayalci bir ontoloji çıkaramamıştır. Schopenhauer, az ya da çok benzer bir biçimde şunu söyler: “Olağanüstü varlıklarda acıyla artırılmış ve yüceltilmiş bilgi öyle bir düzeye ulaşır ki dış dünya, Maya örtüsü tecavüz edemez ona” (*Istenç ve Tasarım Olarak Dünya*).

Düşünce olarak dünya

Istenç ve Tasarım olarak Dünya’nın I. Kitap’ı dışarıya doğru yönelmiş dolaysız deneyim dünyasını analiz eder. Tek dolaysız veri, bilincimin verisi olduğu için, bu bilinç olmadan dünyanın hiçbir anlamı yoktur: Bu dünya, sadece benim algıyabildiğim kadardır. “Dolayısıyla gerçek filozofun idealist olması gerekir.” Bilinci olan özne olmadan obje olmaz. “Kesinlikle tükenmiş olan” Hume’un teorisini bütünüyle reddeden Schopenhauer’e göre, bizim spontan olarak düşündüğümüz dünya, aslında karmaşık bir etkinliğin ürünüdür ve bu etkinlik içinde anlık, nedensellik aracılığıyla ayrı ve geçici, duyulur verileri geliştirir. Bu konuda *Über das Sehen und die Farben* (*Görme ve Renkler Üzerine*) adlı bir kitap yazan Schopenhauer, buluşlarını düzelterek geliştirdiği Hume’dan bütünüyle ayrı düşmüştür: “Çocuklarda ve ameliyat geçiren doğuştan körlerde görme eğitimi, basit görsel algı, gözlerin algıladığı iki izlenim... gözde ters bir görüntü oluşturan nesnelerin görme aracılığıyla düzeltilmesi... stereoskop etkileri... son derece sağlam ve çürütülmesi müm-

kün olmayan argümanlardır ve sezginin sadece duyulur değil, kavranabilir olduğunu gösterirler” (*Istenç ve Tasarım olarak Dünya*). Bu veri geliştirme çalışması, Cabanani’s’i okuyan ve döneminin araştırmalarının sonuçlarını merakla izleyen Schopenhauer’in ilgilendiği spontan, işlevsel, birleştirici ve biçimlendirici beyinsel yapımızın etkinliğiyle gerçekleşir. Bilimler dolaysız ve somut deneyimin rasyonel ve soyut aktarımından başka bir şey değildirler. “Bilimi soyut bilgiyi değerli kılan, tanımlandığında ve belirtildiğinde iletilebilir ve korunabilir olmasıdır; böylelikle pratik için çok büyük bir değere sahip olur” (*Istenç ve Tasarım olarak Dünya*). Bu düşüncenin ilk yapıtaşı şudur: Dünya, benim dörtlü neden ilkesiyle bağlı düşüncelerimin bütünlüğünden ibarettir. Olgudur.

Istenç olarak dünya

Istenç ve Tasarım olarak Dünya’nın II. Kitap’ı, görüş açısını alt üst edecek, öznenin içebakışçı keşiflerinden hareketle bunların dünyanın bütünlüğüyle ilgili sonuçlarının yayılmasına ulaşan, dıştan içeri doğru bir bakış getirecektir. Sorun, nesnelerin özüne ulaşabilmek için dışarıdan hareket edilememesidir: “Bu, boş bir çabadır, sadece hayaletlere ya da formüllere ulaşılabilir; giriş yerini bulabilmek için bir şatonun etrafında dolaşan, bu girişi bulamayınca cephenin resmini çizen biri durumuna düşer böyle biri.” Dolayısıyla dünyanın tersinden ortaya çıkan şeyi, kozmos dokusu içinde yer alan düşüncenin macerasını aramak gerekir. “Çünkü, eğer fenomenal dünyadan hareket ederek fenomen olan şeye gitmek istiyorsak, gördüklerine aldanan ve görünen şeyin radikalliğini unutan, alışkanlıkların uyuşturduğu birçok kimsenin sandığı gibi, anlık kategorileri aracılığıyla oraya ulaşamayız. Bizim iç deneyimiz, varlığımızın içinde, iç ve dış arasındaki kopukluğu gösterir, birinden ötekine kurtarıcı olan geçişi sağlar. Dolaysız obje olarak baktığımız, uzamsal dışsallığa adanmış bedenimiz ötekiler arasında duyulur bir objedir, ama genel izlenimle ilgili içsellik, bizim, bedenimizi fenomene indirgememizi yasaklar: Yaşanmış beden içseldir ve bu

içsellik, özneyi, bilgiyi karakterize eden kişisizlikten onu canlı olarak özgünleştiren bireyselliğe geçirir” (*Istenç ve Tasarım olarak Dünya*). Bunun nedeni, tanıyan öznenin “saf tanıyan özne” olmaması (“bedeni olmayan, kanatlı melek başı”), kökünün, enkarnasyon yoluyla dünyada olması, birey olarak onun bir parçası olduğunu fark etmesidir. Dolayısıyla içimizdeki duygular, bedenin arzu eden ve isteyen derinliğiyle dünyanın esas gerçekliğini bize ifade ederler. Tabiat ve tin arasındaki engel ortadan kalkar. Kendinde nesneyi en derin mahremiyetimiz içinde, varlığımızın ve kişiliğimizin kaynağını bulduğumuz o ilksel karanlık içinde hissederiz: rasyonel bir istek (*Wollen*) olarak değil, ihtiyaç ve arzudan kaynaklanan kör, itkisel, bilinçsiz bir eğilim olarak *Istenç* (*Wille*).

Dolayısıyla dünya, bizim onunla ilgili düşüncelerimizin ötesinde bir *irade*’dir; yani bütünüyle özgür, koşulsuz, biricik, yok edilemez, sadece zaman ve mekân düzenini etkileyen ve dolayısıyla irrasyonel olan, akıl ilkesini aşan var olma eylemine doğru bir eğilimdir. Nedensellik iradesini aşmak, dilin bir oyunundan başka bir şey olmayan, varlığın oluşumuyla ilgili hiçbir açıklama getirmeyen klasik ilk neden nitelemesini, kendisi için uygunsuz bularak reddetmesidir. Sadece her etiyolojik hal-kanın içerdiği ilkel güçtür. Düşen taştan uyarlanan ve yeniden üreyen bitkiye, hareket eden hayvana ve arzu eden ya da isteyen insana kadar bütün varlıklar *İrade* olan bu mutlak gerçekliğin nesneleşme düzeyleridir.

Acı teoriseni

Ama bu şekilde uyandırılan insanın, gerçeğin bütünüyle saçma, kör, sürekli bir biçim (bu biçimi, kendisinin ortaya koyduğu biçimlerin zararına keşfetmiştir) almaya yöneldiğinden sürekli hareket halinde olan bir yaşama isteği olduğu dışında anladığı nedir? Bu gerçek kendisiyle sürekli mücadele halindedir: Hayvanlar birbirlerini yerler, insanlar birbirlerini öldürürler; her yerde, kendisiyle savaşıyor, kendisine saldıran bir dünya görürüz. Nihai bir amacı olmayan bu yaşam, sürekli bir ge-

rilim, doymak bilmeyen, sonu gelmeyen arzular besler. Arzu-
yu karakterize eden eksikliğin eksik olmaması acıyı derinleştiri-
rir, tamamlanmamışlık duygusunu gözünün yaşına bakmadan
biler ve insan ne kadar bilinçliyse acısı da o kadar derin olur.
Aynı şekilde “tüm üst düzey beyinlerin payına düşen yalnız-
lıktır” (*Yaşam Bilgeliği Üzerine Aforizmalar*) ve acı da aşırı du-
yarlıların, dahilerin payına düşer. Hiç kuşkusuz acının ara sıra
dindiği olur, ama o zaman da, hiçbir arzu gerekçesi bulunma-
yınca yaşama sıkıntı egemen olur: “Dolayısıyla yaşam bir sar-
kaç gibi sağdan sola, acıdan sıkıntıya gidip gelir.” Yaşamımızın
temel acısını nasıl aşacağız? Çözüm, içimizdeki yaşama isteği-
ni yok etmektir, yaşamdan vazgeçmektir. Söz konusu olan, ar-
zuda ölmektir: Schopenhauer’ın “Batı Budacılığı” dediği kav-
ram olan Nirvana’ya denk düşen yok oluş. Bu Nirvana hiçlik
değildir (hiçlik olan dünyadır), düşüncenin olumsuzlanması-
dır. Yaşama isteğinin bir biçimi olan ve sadece yaşamın olgusal
görünümünün yok edilmesine yol açan da, intihar değil, insan-
da yaşama isteğinin haktan gelebilecek olan çilecilik, ken-
dini yoksun kılmaktır.

Kurtuluş yılları

Sanat

Istenç ve Tasarım Olarak Dünya’nın III. Kitap’ı sanat aracılı-
ğıyla kurtuluşa ayrılmıştır. Tümöyle olgusal anlık’tan çıkan bi-
limsel bilgi, iradenin zorba gereksinimlerinin hizmetindedir.
Saf olmayan bilgidir. Ama irade, olağanüstü tinsel güce sahip
bir kişide (“dahi”) silinirse ve sadece sezgiyi, iradenin amaçla-
rına göre düzenleninmiş bilgiyi bırakırsa, o zaman tin, kendi-
sini saf durumdaki İde’nin karşısında bulur. Sanatın amacı ke-
sinlikle olgu ya da kavram değil, İde’dir. Peki, İde nedir? “İra-
denin nesnelleşmesinin dereceleri Platon’un İde’lerinden başka
bir şey değildir... Dolayısıyla ben İde kavramıyla iradenin nes-
nelleşmesinin tanımlanmış ve sabit her derecesini anlıyorum.
Böyle bir irade kendinde nesnedir ve çoğulluğa yabancısıdır; bu

dereceler özel amaçlar içinde sonsuz biçimleri, prototipleri gibi ortaya çıkarlar.” Sanat, düşündüğü sonsuz Biçimler aracılığıyla sonsuzluk bilgisine ulaşır. Bu biçimleri, ampirik kopyalarının silikliğinin ötesinde insanların vizyonuna bırakarak onları teselli eder ve bir süre için yatıştırır, bir süre için insana ege-men olan delilikten ve acıdan kurtarır.

Özgürlüğün birinci derecesi olan bu durum Plotinos’ta ikinci hipostazın düzeyini hatırlatan bir şey ifade eder: “saf derin düşünce, sezginin yücel(til)mesi, özne ile nesnenin karışması, her türlü bireyselliğin unutulması” ve tabii ki “akıl ilkesine itaat eden” ve sadece ilişkileri kavrayan bu bilginin kaybolması. Bu aşamada, çok temel bir dönüşüm sayesinde, özel, düşünülmüş şey, türünün idesi ve birey de iradeden kurtulmuş, nesnel, “bu benim hiçbir işime yaramaz” gibi sonsuz ve üzüntü verici yakınmadan uzak bilginin saf öznesi olur. Olabilirliklerden kurtulmuş ve “sonsuzluğu bizi ezmek şöyle dursun bize bağlı olan” dünyayla birleşebilen “dünyanın gözü”, sanatçının bakışı buradan doğar.

Schopenhauer, çeşitli sanatları inceler ve her biri kendi üslubuyla ideyi gitgide yükselen, düşünceden, iradenin nesnellüğinden gitgide kurtulan bir düzeyde kavrar. Müzik, dilinin tümelliğiyle, varlığı, dünyanın esasını ifade eder. “Müzik, bilinç-dışı, metafizik bir alıştırmadır ve bu alıştırma içinde zihin felsefe yaptığıının farkında değildir.” “Bizim için bütünüyle kavranabilir ve kesinlikle açıklanamazdır” (*Istenç ve Tasarım Olarak Dünya*). Schopenhauer otantik bir felsefeyi hangi kaynaklardan aldığını çok iyi bilir ve söyler: “İnanıyorum ki... felsefe bir sunuş, çok genel kavramlarla kavranan dünyanın (yoğunluğu sadece bu kavramlarla anlaşılabilir) özüyle ilgili eksiksiz ve kesin bir düşünce olmalıdır.” Müzik ve felsefe arasındaki karşılaştırmasını bu irdeleme üstüne kurar, ama bu irdelemenin amacı *post rem* soyutlama değildir, tersine, nesnelere yönelen ve onlardan ayrılan *ante rem* bir gerçekliktir. Bu anlamda sanatçı bu gizli amaçları, bilincinin ve dünyanın bilincinin karanlığındaki, anlamlarını yaratmaya koyulduğu gizli akımları kesinlikle doğadan çıkaracaktır. Müzik en iç, kökene en yakın sanattır. İç

ritmin armonileşmesiyle ilişkilidir; Schopenhauer'ın, içsellği bağlamında uzamın üstüne çıkardığı zamanla ilgilidir. Müzik numen'i doğrudan etkileyen tek sanattır, gerçek anlamda non-figüratif tasarımıyla yansıtılmaz. Sanat özgürlüğün birinci derecesidir, derin düşünceye açılır. Estetik derin düşüncede bakışının nesnelere verdiği anlam varlığın iç ve gözükmeyen yapısından hareketle yansır, ama sanat henüz bir etik oluşturmaz ve arzuyu gerçekten tartışma konusu yapmaz.

Ahlak ve merhamet

Özgürlüğün yüce biçimi ahlaktır ve *Istenç ve Tasarım Olarak Dünya'nın* IV Kitap'ı bu konuya ayrılmıştır. Önemli bir sorundur bu; çünkü Schopenhauer'a göre, estetik açıdan düşünülen insanlık sarhoşlarla dolu bir tavernaysa ve entelektüel açıdan akıl hastanesiyse, ahlak açısından da bir haydutlar sığınağından başka bir şey değildir. Schopenhauer, klasik, ilkesel ahlak kavramını kabul etmez. Kant'ın emperatifi ona uymaz; biçimsel ve değersizdir. Ahlakın rasyonalist temelleri bilimlerle aynı hayallerin kurbanlarıdır. Burada mantık düzleminde kalınmıştır, ontolojik düzlem yoktur; böylesine önemli bir konuda, bu, yeterince ciddi değildir. Schopenhauer, ahlak sorununu tarihe bağlamakla ilgili konumu da kabul etmez: olgusalığa bağlı olduğundan düşseldir, belirgin özelliği sürekli yinelenen bir trajedidir (*eadem sed aliter*); buna karşılık irade gerçekliği daha önce gelen zamanın dışındadır; bir *nunc stans*, ebedî bir şimdi'dir. Sonsuzluğunda ve tekliğinde evrensel bencillğe karşı bir ilaç bulunabilir. Bireycileştirme ilkesiyle birbirlerinden ayrılmış insanlar kör ve doymak bilmez yaşama isteğinin yansıması olan bencillikten nasıl kurtulacaklardır? Ama bireyselliğini mutlaklaştıran olgusal hayalin kurbanı olan insan başkasına saldırırken aslında kendisine kızdığını anlamaz. Bütün, tek değil midir? Sadece herkesin paylaştığı gerçekliğin derin birliğinin bilincine, halkın hissettiği ve filozofun anladığı birliğe dayalı olan merhamet, bireyler arasında insanlık ve dayanıklılık kaygısıyla dayanışma sağlayabilir. Acı, olgu dünyasının

evrensel yasası olduğundan, kurtuluş, iyilik, arınma kendinde yaşama isteğinin olumsuzlanmasından gelirler. Bu bağlamda görelilik söz konusu olabilir: Birey başkasının yaşamının zararına yaşamamaya karar verir; bu durumda bizde olan, *adalet* duygusudur. Ya da özgecilikle başkalarının yaşamını paylaşabilir, ama yaşam acıdan ibaret olduğundan, başkalarının yaşamını paylaşma durumu onun acısını paylaşmadır. Bu durumda da *merhamet* duygusuna sahip oluruz. Bu yaşama iradesinin olumsuzlanması bütüncül olabilir: Bu, her türlü özel iradeyi kendimizde yok etmektir. Schopenhauer, bu evrensel olanla kaynaşma durumuna *kutsallık* der. Dolayısıyla kurtuluş insana yaşam sahnesinden kendi iradesiyle ayrılma olgusuyla (intihar) gelmez; çünkü ölüm aslında olgusal bir hayalden başka bir şey değildir ve bu hayal bizi yok etmek şöyle dursun, ilk durumumuzda, kendinde nesne durumuna götürür. Dolayısıyla ölümsüz olan ruh değildir, ebedî olan iradedir. Çilecilik yoluyla, bütün büyük dinlerin özellikle Schopenhauer'in en mükemmel din kabul ettiği Budacılığın öngördüğü kurtuluşa ulaşılır. Nirvana (iradenin safdışı edilmesi) kavramını Budacılıktan almıştır. Bununla birlikte, Nirvana'ya ulaşmak yaşamın ve varlığın hiçlikte yok olmaları anlamına gelmez. Sadece dünyayla ilgili hiçlik, düşsel bir görünüş olarak aşılmıştır. Fakat düşüncenin yardımları sayesinde olgu dünyasını oluşturduğu kategorilerin bütünüyle dışında kaldığından dile getirilemese de, Nirvana'nın pozitif bir anlamı vardır.

Bu arınma bir canlanmanın kapılarını açar. Dolayısıyla söz konusu olan, insanın, yaşamına son vermesi ya da *başka bir yaşam* umudu değil, anlık ve irade arasındaki ilişkinin tersyüz edilmesiyle (anlık doğal olarak iradeye bağlı olduğundan) saçma alanında bir gedik açmak ve anlamın yolunu aydınlatmaktır (*başka bir yaşam'a* geçmektir). Schopenhauer, insanda "birdenbire ve dışarıdan gelen bir şok gibi" oluştuğunu söylediği yakın bilgi ve irade ilişkisindeki bu ani değişmeyi göstermek için lütuf kavramını yeniden ele alır. "*Lütuf insanın bütün doğasını tepeden tırnağa değiştirir ve dönüştürür*: O zamana kadar çok arzuladığı şeyi arzu etmez artık; gerçekten eskisinin yeri-

ne yeni bir insan gelmiştir.” Bizim varlığımızın arkasında bambaşka bir şey gizlenir ve biz, bu gizli şeye ancak sıradan yaşamın boyunduruğunu kırarak ulaşabiliriz. Schopenhauer, gerçeği derinliği içinde görmeyi engelleyen sözcüklerin üstündeki örtüden ve sınıflandırmacı soyutlamalardan kurtulmak gerektiğini hatırlatarak; toplumun tiyatroya halinden, körleştirilmiş insanların teslim oldukları rollerden vazgeçmek ve sadece ahlaksal olarak amaçları gerçekleştirmek gerektiğini anlayarak gerçek Hindu bilgeliğine kavuşmuştur. Hindu geleneği, ailevi ödevler ile uygarlık ödevleri yerine getirildikten yani belli bir yaştan sonra yaşamdan uzaklaşmayı teşvik eder. Kastın reddedilmesi, bireyin, gerçek durumun “her türlü sınıflandırmanın dışında” olduğu konusunda bilinçlendiğinin dış ve görünür işaretidir.

Kişisel identite ve varoluşsal otantiklik

Bu felsefenin anlamı konusunda yanılmamak gerekir: Bu felsefe kişisizliği öngörmez. Schopenhauer’in önemi, Schelling ve Kierkegaard gibi, tinsel bireye özgü doğa sorusunu sormuş olmasıdır. Schopenhauer’in kötümserliğinin, yaşadığı yüzyılın iyimser ve basitleştirici maddeciliklerine alternatif oluşturan sağlıklı bir yanı vardır. Acının etrafından dolaşmak ya da çeşitli bastırmalarla avunmak boş bir yalan mıdır, yoksa acıyı artırmanın bir yolu mudur? Pek bilinmez... *İstenç ve Tasarım Olarak Dünya*’nın birinci kitabının sonundaki Stoacı-İsa karşılaştırmasının okunmasını salık veririz. Birinin derdi acı çekmeden yaşamak olduğundan, mutlu yaşam önerilerine, başarısızlık durumunda intiharı da eklemiştir. Öbürü, çektiği bütün acılara rağmen anlam dolu, “yaşamla dolup taşan, ideal bir figür”dür. Biri sadece aklın egemenliğinde yaşamak ister, öbürü Çile’si aracılığıyla zamanda olmayan, tasarlanan bu dünyada olmayan *varlığımızın çekirdeği*’ni gösterir. Oysa kişisel identite problemini yeniden ele alan Schopenhauer’e göre, “insan kafasında değil, yüreğindedir” ve “gerçek, mahrem ve ebedî varlığımız”, “gençliğimizden, çocukluğumuzdan beri her zaman aynı

biçimde hissettiğimiz” varlığımız zamanı aşar. Schopenhauer büyük bir bilgelikle, insanın, *görünürlere rağmen* bakışının ifadesiyle bir kimsenin değişmediğini, aynı olduğunu kavradığını söyler. Öte yandan varoluşsal araştırmanın otantikliğinin gerekliliği üstünde de durur: “Gerçeklik kendi içinde ancak kendisi için araştırılmalıdır; aksi takdirde bulunması mümkün olmaz.” Filozof kendi çağında tanınmasa bile, ebediyen gerçek olacak şeyler söylemelidir.

Sonuç

Nietzsche düşüncesini değerlendirmek istiyorsak Schopenhauer'den geçmemiz gereklidir. Filolog olan Nietzsche'nin felsefe kültürü çok sınırlıdır. Ama üstadın karanlıklar derslerinden simetrik açıdan ters bir söylem çıkarmıştır. Onun kendi iç trajedisi önünde eğilmemiz gerekirken, moda bahanesiyle Sokrates ve Platon'dan bu yana bütün Batı kültürünü yadsıma hafifliğini ciddiye alamayız. Ama yaşamın reddedilmesi olarak Hıristiyanlığa (ve Budacılığa) karşı şiddetli saldırılarını anlamak için zamanının Almanya'sının bağnaz küçük burjuvazisini düşünmek yeterli değildir. Sonuçta, kimi zaman gölgede kalmış gerçekliklere ulaşırsa da kendi sapkınlığının felsefi övgüsünü yapan Schopenhauer'in bu konuda verdiği kısmi ve hastalıklı versiyonu okumak gerekir.

DAHA AYRINTILI BİLGİ İÇİN

Schopenhauer'in Yapıtları

Le Monde comme volonté et comme représentation, PUF, 1966.

Parerga et Paralipomena, Éthique, droit et politique, Paris, Alcan. 1909.

Aphorisme sur la sagesse dans la vie, PUF, 1983.

De la quadruple racine du principe de raison suffisante, Vrin, 1983.

De la vision des couleurs, Vrin, 1986.

Le Fondement de la morale. Aubier, 1978.

Essai sur le libre arbitre, Rivages poche/Petite bibliothèque.

Schopenhauer Hakkındaki Çalışmalar

A. Philonenko, *Schopenhauer. Une philosophie de la tragédie*, Paris, Vrin, 1980.

Présences de Schopenhauer, der. Roger-Pol Droit, Paris, Grasset, 1989.

Clément Rosset, *L'Esthétique de Schopenhauer*, PUF, 1969.

A.y., *Schopenhauer, philosophe de l'absurde*, PUF, 1989.

R. Safranski, *Schopenhauer et les années folles de la philosophie*, PUF, 1990.

Didier Raymond, *Schopenhauer*, Seuil, 1979.

Schopenhauer et la création littéraire en Europe, der. Anne Henty, Méridiens Klincksieck, 1989.

Kierkegaard

(1813-1855)

France Farago

“Çağımızın felaketi çok fazla bilgi ve yaşam ile içselliğin unutulması.” Kierkegaard’ın bir yüzyılı aşkın bir süredir teşhisi-
ni koymuş olduğu felaket ağırlaştığından, herkesin bilincinin
yok edilmez bir bireyselliği olmasını en önemli olay kabul eden
bu filozofun okunması her zamankinden daha sağlıklı sonuç-
lar getirmektedir.

Kierkegaard düşüncesi, Hristiyanlığın en farklı yorumları-
nın çok fazla yoğunlaştığı bir dönemde ortaya çıkmıştır. Söz
konusu yorumlar, Hristiyanlığı, onu aslında “mutlak din” ola-
rak gören Hegel’in bazı analizlerinin esinleyebileceği gibi ya da
Feuerbach’ın *Hristiyanlığın Özü*’nde (1841) veya Bruno Bau-
er’in *Açınlanmış Hristiyanlık*’ta (1843) yaptığı gibi basit, sos-
yokültürel bir dönem gibi görmeye yöneliktir. Öte yandan bu
düşünce, yaşayan, genel ve nesnelleştirici kavramlar içinde her
zaman tekil olan insanı varlık duygusunun yitimiyle birlikte
yok eden indirgemeci, bilimsel ya da siyasal antropolojik açık-
lamaların yaygın olduğu bir dönemde ortaya çıkmıştır. Ayrıca
kurtuluşun bilgi ve tarihten, tek kelimeyle gelişmeden kaynak-
landığı düşüncesi de belirginleşmiştir. Kierkegaard, Hristiyan-
lığın, sürekli burjuvalaşan (bu nedenle sürekli protesto ettiği)
kiliseleri de dahil olmak üzere zihniyetine gitgide sırt çevirdi-

ği Hristiyanlığı yapmak istediği şeyi tüm polemik gücüyle ifşa etmiştir. Bütün yaşamı bu polemikle geçmiş ve Hristiyanlığın kaçınılmaz bir biçimde bunalım içindeki kültürle bağdaşamayacağını durmadan gündeme getirmiştir.

Bununla birlikte, 19. yüzyıl başında Almanya’da felsefe yeni bir amaca yönelmiş ve ilahiyatla sınırlarını ortadan kaldırmıştır: dini düşünmek, Hristiyan geleneğinde Mutlak üstüne rasyonel bir söylem geliştirmek. Bu bağlamda Schleiermacher’ın *Din Üstüne Söylev*’i (1799), Hristiyan İnancı (1821) adlı yapıt ve Hegel’in 1821-1831 arasında Berlin’de verdiği *Din Felsefesi Dersleri* ya da Schelling’in *Açıklama Felsefesi*’yle birlikte son din felsefesi metinlerine örnek verilebilir.

Hegel’e göre, dinin ve felsefenin içeriği tamamen aynıdır, ama felsefe, kavramın açık seçikliği içinde, dinin sadece düşünceyle verebildiği şeye ulaşabilir. Bu bağlamda felsefeyi dinin hizmetine veren Ortaçağ hiyerarşisini tersine çevirir. “Mutlak tinin kendi bilinci” olarak tanımlanan dinin yani kesinliği içinde kısa devre yapan tümelin yüksek kavrayışını ve bu bilincin kendini gerçekleştirdiği bireyi ve oraya götüren uzun yolu içeren felsefedir.

Bununla birlikte, Søren Kierkegaard’ın felsefesi soyut felsefi bireyin ve yaşamının anlamının kendisi için oluşturduğu özel problemin üstüne çıkan spekülasyona karşı doğrudan polemik içinde gerçekleşmiştir. Nesnel düşüncelerin berraklığı içinde yatan anlamın kendisi nesnel değildir; çünkü her zaman yaşama gönderme yapar.

Felsefe ve yaşam

Kierkegaard’ın düşüncesini bütünlüğü ve içerdiği gerilim içinde anlayabilmek için mutlaka yaşamını etkileyen travmaları göz önünde bulundurmak gerekir. Kierkegaard, kendilerinin uç noktasına kadar giden ve yeniden doğmanın, acı ve sıkıntı içinde uçlara kadar gitmekle mümkün olacağını söyleyen insanlardandır. 5 Mayıs 1813’te Kopenhag’da doğan filozof, edebiyat, felsefe meraklısı ve dinine düşkün zengin tüccar Michel

Pedersen Kierkegaard'ın yedi çocuğunun en küçüğüdür. Søren'in gençliği üzüntülü geçer: İki erkek kardeşi, üç kız kardeşi ve annesi, 1819 ve 1834 yılları arasında ölürlür. Hayatta kalan Peter ve Søren, katı bir din eğitimi ve aynı zamanda da güçlü bir Latin ve Yunan formasyonundan geçerler. Peter din adamı olur; din eğitimi gören Søren ise kendisini yazıya adar ve hem üniversiteyi hem kiliseyi iki yüzlülüğü ve verdiği mesaja sadakatsizliği nedeniyle şiddetle eleştirir. Kilise karşıtlığı, ateşli ve titiz inancının bağlantılarını oluşturmuştur. Yapıtlarının üstünde iki olayın gölgesi vardır: melankolisinin kaynağı babasının "günahı" ve nişanlısı Olsen'den ayrılması. Kierkegaard babasının, ilk eşinin ölümünden sonra hizmetçisiyle ikinci evliliğini yaptığını ve iki ay sonra da bu kadından bir çocuğu (ağabeyi) olduğunu tesadüfen öğrenir. Zina mı tecavüz mü? Kierkegaard, bu sırrı tüm yaşamı boyunca saklamıştır. Ancak babasının canını çok sıkkan bu olayın açığa çıkması genç Kierkegaard'ı da sarsmıştır. Bundan sonra kendisini safahata vermiş, Kopenhag salonlarında zamanının estetiği ve modasıyla ilgilenmiştir. Hocası Paul Martin Moller'in ve babasının ölümünden sonra yaşamın ciddiyetini yeniden keşfeder, 1840'ta ilahiyat öğrenimini tamamlar ve 1841'de felsefe tezini savunur: öznel için ilk varoluşsal övgüsü olan *Sürekli Sokrates'le İlişkilendirilen Ironi Kavramı*.

Yaşamının öteki önemli olayı 1840'ta gerçekleşir: kendisini burjuva dünyasına sokan 18 yaşındaki Olsen'le nişanlanması. Kierkegaard, nişanlısının, zaaf göstererek, kendisinin sefahat yaşamı, melankolisi, babasıyla ilişkileri konusunda açıklamalar yapabileceği endişesiyle, resmî nişanı hemen ertesi gün bozmaya karar verir. Bir yıl müthiş acılar içinde geçer; bu arada nişanlısı Regina da ayrılmayı kesinlikle kabul etmez. Kierkegaard bu bunalımı bir kurban gibi yaşar, yapıtlarındaki İbrahim figürünün önemi buradan kaynaklanır. Bu dönemi en azından iki yapıtta felsefi olarak tözleştirmiştir: *Alternatif* ortak başlığı altında yayımlanan *Baştan Çıkarıcının Günlüğü* ve *Evliliğin Estetik Değeri*. *Yineleme* adlı yapıtında sevmiş olduğu ve tedirginliği dolayısıyla vazgeçmesi gerektiğini sandığı insanla ev-

lilik haberinin yayılmasından sonra yazar olarak yeniden doğuşunu anlatır. Hiç kuşkusuz, bir dönemi anlayabilmek için geleneklerini anlamak gerekir... Her halükârda kavranması kolay olan, onun, felsefenin başlangıcının şaşkınlıkta değil umutsuzlukta olduğunu ve daha derin olarak da yaşamın amacı olan kişisel gerçekliğimizin otantikliğinin kesin bir kararlılığın meyvesi olduğunu söylemesidir. Anonim ve biçimsiz kütleye ilgili toplumsal yalanla kesinlikle uzlaşmadan *kesinlikle* insan olmayı istemek gerekir. Dolayısıyla Kierkegaard'ın sıkıntıyı insanın özgürlük deneyimine bağlamış olması ve bu sıkıntıdan ancak angajmanla, kararlılıkla, kesin tercihle kurtulmanın mümkün olabileceğini göstermesi anlaşılır bir şeydir: “*Deneyerek yaşamak...* Bunun hiçbir ciddi yanı yoktur; sanki deneyle uzlaşmak isteyen biri varmış gibi, hiçbir şairin azami bir anlaşmazlık noktasına götürülmüş bir iradesizlik durumunu göstermek amacıyla işlememiş olduğu komik bir gerekçedir.”

Anti-Hegelci bir diyalektik

Kierkegaard, Hegel'in gerçeklik problemini ortaya atma ve çözme biçimine şiddetle karşı çıkmıştır. Kierkegaard, gerçeğin mantıksal bir spekülasyonun ürünü olduğu ve tek geçerli bilginin spekülatif bilgi olduğu gerçeğine karşı gerçeğin bir varoluş kategorisi olduğunu ve bu kategorinin soyutlama ve kavrama karşı olduğunu, bireysel bilincin bir verisi olduğunu ileri sürer. Bir varlığı bilgiden fazla olan tek gerçeklik kendi gerçekliğidir. Varoluş olgusu, yaşama ve bu gerçeklik onun mutlak önemini ve yararını oluşturur. “Varoluş kesinlikle amaç değildir, hissetmenin, düşünmenin ve eylemenin *kökene*'dir.”

İnsan yaşamı her zaman ve herkes için radikal biçimde tikelidir ve bu tikellik yaşamın kendisi için bir misyon, bir çağrı, bir amaçtır: ebedi geçerliliği ve değeri içinde kendini bilmek ve cismani varlık içinde kendi olmak. Kierkegaard'ı anlamak isteyen okuyucu, onun düşüncesinin referans aldığı Hristiyanlıktan ayrı olmadığını kabul etmelidir. Onun için Hristiyan inancının esası “zamanın ve sonsuzluğun niteliksel, sonsuz farklılığı”nın

bilinmesiyle ilişkilidir. Ama Kierkegaard, felsefenin soyut sonsuzluğu açısından bakmak şöyle dursun, kendisinde bu dünyanın bir olgusu gibi gördüğü sonsuzluk ışığından bakar felsefeye. 1848'de insanların içlerinde bulunan ve kendilerini Tanrıya bağlayan sonsuzluk duygusunu kaybetmekte olduklarını ve sadece cismani olanla ilgilendiklerini yazmıştır. *Hristiyanca Söylemler*, enerjik bir çağrı, karakterimizin tamamlayıcı parçası olan mutlak bir sonsuzluk talebidir: Kierkegaard, bu bağlamda zaman içinde alışkanlık konformizmiyle donmuş insan varlığına ve sonsuzluk duygusu geldiğinde biçim değiştirmiş aynı varlığa karşı antitez biçimini kullanır.

Kierkegaard'ın diyalektiği, antitez içinde yani acı içinde kalmayı yeğler. "Benim için her şey diyalektiktir, yani uzlaşmaz zıtlıklar arasındaki ilişki" der. Gerçek, görünen ve görünmeyen arasındaki yok edilmesi mümkün olmayan sapma, olgu ve öz arasındaki ölçülemeyen fark, söylem ve yaşam arasındaki heterojenliğin etkisindedir ve yaşamı bütünleyici her türlü sistemleştirme girişimini yok eder. Kierkegaard insan yaşamını, çelişkili temellerini ortaya çıkarmak amacıyla irdeler: Varoluşsal diyalektiği iki terimli, aracı ve çözümsüzdür. Esasen soyut mantığa bağlı olan ve aracılık yoluyla zıtlıkları uzlaştıran, gerçeğin sürekliliğinin güvencesi Hegel'in kavramsal diyalektiğinden farklı olan Kierkegaard'ın niteliksel diyalektiği, karşıtları gerilim içinde tutar (sonlu-sonsuz; olası-gerekli; beden-ruh; zaman-sonsuzluk; birey-tür), varlığın radikal kesinliliğine damgasını vurur: insanın içindeki kendini riske atma tercihinin alternatifi yani kendini yitirme ve kendini kurtarma. *Ya... Ya veya Alternatif* gibi terimler bu açıdan özellikle çarpıcıdır. Böylece varoluşsal bir evreden ötekine geçmek için ne pahasına olursa olsun niteliksel bir sıçrama yapmak, yani her türlü rasyonel açıklamaya meydan okuyan bir özgürlük eylemi gerekir. Burada düşünce patetik ve teorik arasındaki gerilimi çözemez; hatta bunların gelgitleri arasında yer alır. Hegel'in dediği gibi "mutlak çelişkileri yok etmesi gereken yüksek düzeyde bir birliğin etiğe karşı metafizik bir saldırı olmasından" söz edilir. Özneyi kendisinden, özel tercihlerinin radikalliğiyle yüz

yüze gelen varoluşsal gerçekliğinden ayıran bu soyut düşünce ahlaka karşıdır. Ama aynı zamanda dine, nesnel inanç düşüncesi aracılığıyla Hristiyanlığın spekülâtif açıklamasına da karşıdır; onu varoluş ve yeniden canlanma gücü mesajı olarak yok eder. Hegel'in dinsel entelektüalizmi Tanrıyla yaşamsal, kişisel ve mutlak ilişki olarak inancın içini boşaltır. Kierkegaard'a göre, düşüncenin de kurtarılmaya ihtiyacı vardır; çünkü spekülâtif düşünür kendisiyle ilgisi olmayan bir seyirci olduğunda kendi yitimini yüceltir.

Aynı zamanda yaşam olan bu parçalanma, bu gerilim, bu paradoks, doğal olarak acısız değildir. İnsan esasen kendi koşullarından etkilenir, yaşamı sınırlı ve sınırsızın, cismani ve ebedînin çelişkili unsurlarına dayanır. Korku, sıkıntı ve umutsuzlukta (her halükârda Kierkegaard'ın dramatik araştırmasının modaliteleri bunlardır) araştırmanın bu duygusal boyutu insan için hayatını yaşamak ve bir yandan da tin aracılığıyla gizemi yoklamak olan paradoksu eksik etmeyen düşünce tarafından dikkate alınmalıdır. Tinin yaşamı, bilincin dünyayla ilişkisi içinde algıladığı ve hissettiği şeylerin ifadesi olan *patetik*'tir; kavramsallaştırma ikincildir: dünyadaki varlığı radikal anlamda ilksel ve mutlaka tikel olarak nitelendiren bir duygusallığın ifadesi. Duygusal özellikler tüm varoluş düşüncesinin yok edilmez köküdür ve kavramın kırıldığı prizmadır. "Söz konusu olan *benim için* gerçek olan bir gerçeği bulmaktır... Yaşadığım bir dünyayı oluşturmak ne işime yarar benim?" Kierkegaard'ın sistemi reddetmesinin, yapıtlarını birçok imzayla sunmasının (çok fazla takma ad kullanmıştır) nedeni, düşüncenin er ye da geç insanın sefaleti, derin terk edilmişliği üstünde kırılacağını ve düşüncenin tek başına bunları yok etme iddiasında olamayacağını açık seçik biçimde kavramış olmasıdır.

Varoluşsal şemalar olarak evreler

Varoluşlar kendi özel gerçeklikleri içinde, kesinlikle tikel ve biricik olsalar da, birtakım şemalar içinde bir araya gelebilirler. Estetik, etik ve dinsel evreler, insanın varoluş karşısındaki ola-

sı önemli tavır ve tutumlarının bir tipolojisini oluştururlar. Her biri, bir var olma biçimidir ve dünyayla, kendisiyle ve başkasıyla ilişki içindedir. Kierkegaard, bunlar arasında yükselen bir hiyerarşi oluşturur ve birinden ötekine geçişin kesintili sıçramalarla, yani özgür iradenin kararlılığıyla gerçekleştiğini belirtir.

Estetik evre

Yaşanan an'ın ve duyuların dolaysızlığına indirgenmiş, kendinden ve başkalarından kaçma olanağı veren sürekli bir mace-rayaya adanmış bir yaşam biçimidir: Kierkegaard'ın gezgin Yahudi'nin terk edilmişliğiyle simgeleştirdiği, yersiz yurtsuz bir gezginin yaşamı. Estetik evreyi simgeleyen, ısrarla araştıran bu figürün yanında Faust'un İyilik ve Kötülüğün ayrıldığı noktanın ötesinde bilgi peşindeki tinsel şeytan ve şehvet şeytanı Don Juan figürleri yer alır: İkisi de yarattıkları ve ötekiler ise kurbanı oldukları trajedilerle ilgili değildir. Şeytan nedir? "Kendini göstermek istemeyen kölelik"; köleleştirilmiş özgürlüğün kendi köleliği içine kapanması, olumsuz koşullarını kendi mutlakı yapması olgusu. Don Juan'ın ya da Faust'un yaşadıkları trajedinin varoluş trajedisiyle hiç ilgisi yoktur; bu, sadece estetik trajikle, kendileri için tercih edilen çıkmazlar içinde inatla direnenlerin, insanlığın durumuyla, yani varlığı düşsellik içine ya da ötekinin dramatik biçimde içine atıldığı kompulsif dışsallık arayışı içine atan bir varoluş trajedisiyle yüz yüze gelmek istemeyenlerin içine battığı melankoliyle ilgilidir. Estetik evrede (Kierkegaard bu evre içine romantizmi de dahil eder) kalan insan trajedisi, insanın daha ötesini aramadan, içinde kalarak, kendi endişeleriyle bir yol oluşturabileceğine inanmasından kaynaklanır. O yol hiçbir yere götürmez ve bu yürüyüşü yönlendiren öznellik yanılgıdır.

Kierkegaard, burada modernitenin çıkmazını anlatır; bu modernite içinde insan sadece kendisiyle ilişkili olarak kendisi olmak ister, vardığı yer ancak içinde sarhoş olduğu ve boğulduğu ikame aldanmalar aracılığıyla gerçek kendisinin yok olduğu yerdir. Çünkü Kierkegaard'a göre, özellikle bilinç alanı içinde

olmadığında, Tanrı karşısında her zaman haksız oluruz: Kuru-
cu gerçekliğin zarar görmeden ihmal edilmesi mümkün de-
ğildir. Nesnel sistemler karşısında *öznellik gerçek*'se, Tanrının aş-
kınlığı ve değişmezliği karşısında ise *öznellik yanılgı*'dır. Böyle-
ce estetik evrede kalan kişi asla somut yani yeni dinsel kimliği
içindeki bir birey olmayacaktır. Dünyayı değiştirmeyi başarsa
bile, kendisi değişmez. Çünkü dolaysız yaşamda birey mutlak
bir biçimde, mutlak *telos*'la ilişkili olmak yerine göreceli amaçla-
rı içinde mutlaklıktır. Varoluş içinde de gücün dolaysızlıktan çe-
kilmesiyle başlamak gerekir işe. Acı, bu vazgeçme içindedir ve
vazgeçme de dışsallıktan yüz çeviren, kendisini dönüştürmek
ve gerçekleştirmek amacıyla bireysel öznelliğini derinleştir-
mek isteyen bireyin çabası içindedir. Bu girişimi gerçekleştire-
meyen estetikçi, aslında "çok mutsuz"dur, asla kendinde de-
ğildir, kesinlikle geçmiş ya da gelecek içinde, yeniden hatırlama
ya da umut içinde yer almaz. Sadece hayal dünyasında yaşar;
bu, onun umutsuzluğudur: ölümcül yaşam, *ölümcül hastalık*.

Etik evre

Umutsuzluktan kararlılıkla kurtulmak mümkündür; karar-
lılık da mutlak bir tercihle ilişkilidir. Estetikçi kendisini sade-
ce İyi ve Kötü'yle sınırlamak ve bu bölünmenin içinde olmak
istemez. Estetikçi alternatif sunar: tercih etmeyi reddetmek ve
kayıtsızlık içinde kalmak ya da değerlendirici bilince sahip ol-
mak istemek, İyi ve Kötü arasındaki farkı ortaya koymak ve do-
layısıyla kendi yaşamı içinde, genel normlara, tümelleştirilebi-
len ilkelere başvurarak ve bir yandan da tikel bir özne gibi de-
rinleşmeyi sürdürerek, eylemleri değerlendirme yetisiyle ken-
dini yönlendirmek. Kierkegaard'da ahlaksal yaşam asla benze-
diği toplumsal yaşamla bir tutulamaz: evlilik, çalışma, "burju-
va" yaşamı. Etik insanın içselliği, monden yaşama her zaman
mesafelidir, ama bu durumun kimse farkında değildir; çünkü
içsellik kesinlikle görünmez. Kierkegaard'a göre, içsel yaşamın
doruklarına ancak hiç kimseye fark ettirmeden ulaşılabilir. Ah-
lak yaşamının paradoksu, görünen sıradan şeyin görünmeyen

olağanüstüyü gizlemesi ve en sıradan şeyin aynı zamanda en tikel olmasıdır. Bununla birlikte, insan etikle yaşamının mutlak telos'unu yakalayamaz, yani "ebedî mutluluk"a sahip olan Tanrıya kavuşamaz. Etiğin dünyası eğitimin ve yasaların içindedir, sadece ciddi olanın kapısını çaldırabilir ve ciddi olana da ancak dinsel alanda rastlamak mümkündür.

Dinsel evre

Dinsel evre, mutlakın mutlak olanla ilişkisi olarak tanımlanır; bu nedenle olağanüstü koşullarda (İbrahim'in kurban edilmesi, Kierkegaard'ın Regina'dan vazgeçmesi) etiğin teleolojik olarak askıya alınmasını içerebilir. Etik evre (Kantçı durum) varoluşu genelliği üstüne kapanmış bir bütünlük olarak tanımlarken, varoluş modalitesi olarak Hristiyanlık bir kopma olarak kendini gösterir: *ölümcül hastalığın* cehennemî çevriminin kopması. Dolayısıyla dinsel evre ahlaksal yaşamın basit bir uzantısı değildir. Dinsellik etikten radikal biçimde farklıdır ve etik, doğası gereği her zaman ifade edilebilir, hatta Kantçılığın gösterdiği gibi kavramsallaştırılabilir. Kierkegaard'a göre dinsellik, belirgin özelliği radikal bir farklılığa açılmak olan bilincin aşkın yapısıdır. Felsefe bunu dikkate alamaz; çünkü temel bir yapı değil, bilincin bir "biçimi"dir. Kaldı ki temel dinsel kategori, Kierkegaard düşüncesine Kant'la ilişkili olarak girmiştir: paradoks. Paradoks, sonlu insani varoluş ve bu sonluluğu aşan ebedî yaşam arasındaki ilişkinin değerlendirilmesi mümkün olmayan karakterinden çıkmıştır. "Paradoks bir kabul ya da vazgeçme değildir, bir kategoridir, var olmayan, tanıyan birinin ebedî gerçeklikle ilişkisini açıklayan ontolojik bir tanımlamadır." Paradoks her şeyi anlamak isteme konusundaki rasyonel iddiayı ifşa eder, hatta kesinlikle anlaşılamayan şeyler olduğunun kavranmasıdır. "Hristiyan gerçekliğinin paradoksu Tanrı için olan gerçek olgusuna bağlıdır. Uygulananlar insanüstü ölçüler ve ölçütlerdir. Ve burada söz konusu olan, olası tek bir ilişki, inanç ilişkisidir."

Peki, inanç nedir? İnanç, ebedî olanın zaman içinde nasıl

somutlaşabildiğini boşuna anlamaya çalışan yüce bir düşünce tutkusundan gelir. Kierkegaard'a göre, enkarnasyon dogması mutlak paradokstur, aklın ulaştığı, an kavramını doğuran sınırdır. An, aynı zamanda "tarihin ebedileşmesi ve ebediyetin tarihselleşmesidir" Enkarnasyon, insanlara gerçek olmayı göstermek ve onları kurtarmak için zamanı ve ebediyeti İsa'da karşı karşıya getirir. Sadece inanç, gerçek bir varoluşun kaynağıdır ve Tanrının sonsuzluğu aracılığıyla sonluluğundan kurtulur. Büyük Augustinus geleneginden kopmuş olan Kierkegaard şöyle der: "Bir Hıristiyan bilimi olacaksa, bu bilim ancak inancın anlaşılmasıyla ilgili gereklilik ilkesine dayanabilir, ama inancın anlaşılmaz olduğunu da bu ilkeye göre anlamak gerekir." Kierkegaard, inanç paradoksunu nitelemek için saçma kavramından yararlanır: Saçmalıkta anlamsızlığın dağıtılacağı bir anlamsızlık görmemek gerekir; o bir yapı enigmasıdır. "İnanç, içsellik ve sonsuz tutkusu ve aklın karşısındaki nesnel belirsizlik arasındaki çelişkiden doğar. Görmesem de inanıyorum; inanmamın nedeni Tanrıyı nesnel olarak kavrayamamam." Kierkegaard için gerçek olan bu sonsuzluk tutkusu, Hıristiyanlığın "doruk noktasına götürmek istediği" özneliği karakterize eder. İnsan olarak insanın sağlam temelini oluşturan Tanrıda öznellik gerçektir.

Sorunsal sentez olarak ve kendisinin olanaksız ölçüsü olarak insan

Kierkegaard, bu yaşam tiplerini kimi zaman sayısız insan olma biçiminin senkronik vizyonuna göre varoluş *alanları* gibi, kimi zaman da bir bireyin tarihinde zincirlenen *evreler* gibi sunar. Böylelikle sorun, doğası sorunsal olan karakteri açıklayan her insanın doğuşu ve gelişmesine indirgenir.

Kierkegaard'ın *Sıkıntı Kavramı* içinde gösterdiği şudur: "insan ruh ve bedenden oluşan bir sentezdir. Ama iki unsur bir üçüncüde birleşmedikleri takdirde, böyle bir sentezin düşünülmesi mümkün değildir. Üçüncüsü tindir." İnsan, masumiyet çağında bile, yani mücadele edilecek *hiçbir şeyin* olmadığı

ğı bir rahatlık ve sükûnet durumuna bağlı cehalet durumunda bile gelişmemiş bir canlı değildir; çünkü dolaysızlık ve düştten başka bir şey olmayan tine sıkıntı veren, *hiçlik*'tir. Sıkıntı çoğu zaman kendini inşa etme bağlamında başarısız olan insanın, gerçekleştirilmesi gereken bir sentez olmasından kaynaklanır: ne hayvan ne tin, tinin olabilirliği. "Tin, kendinden kurtulmayı beceremez; ben'i kendi dışında olduğu sürece ise kendini algılayamaz. Bitkisel hayat içinde yok olmak... İnsan tin olarak tanımlandığından, bunu yapamaz. Sıkıntıdan kaçmak... Bunu da yapamaz, çünkü sever sıkıntıyı, ondan kaçıyorsa gerçekten, sevmez artık." Ama özgürlüğün, insanın radikal belirsizliğinin baş dönmesi olan sıkıntı, tanımlı getirildiğinde kaybolmaz, tersine, uygun bir sentez getirme konusundaki yetersizliği dolayısıyla yeniden ortaya çıkar. Suç ve günah bu uygunsuzluğun figürleridir, ama ruhun ve bedenın, yetersiz de olsa sentezi onlarla birlikte gerçekleşir; tin dolaysızlık durumundan çıkar ve bu sentezi oluşturan bir unsur gibi gerçekleşir. Bu durumda kendisini yadsıyan ya da gelişmesini engelleyen şeye karşı diyalektik mücadelede güçlenebilir. Bu çaba çok fazla kötülenmemesi gereken bilincin bir tür mutsuzluğu olan sıkıntı içinde gerçekleşirebilir (insanın önemli ayrıcalığı, uyuyan hayvanı uyandırmayan bir arayışın dürtüsü).

Ama Kierkegaard insanı en kesin biçimde *Ölümcül Hasta-lık*'ın başında tanımlamıştır: "İnsan tindir. Ama tin nedir? Ben. Ben nedir? Ben, kendisiyle ilişkili bir ilişkidir. İnsan sınırlı ve sınırsızdan, cismani ve ebediden, özgürlük ve gereklilikten oluşan bir sentezdir, kısacası bir sentezdir. Bir sentez iki şey arasındaki bir ilişkidir. Bu şekilde tasarlanmış olan insan bir ben değildir henüz" (Bouquins). Dolaysızlık ve başlangıç durumunda insan "negatif bir sentez"dir, yani gerilim durumundaki heterojen iki unsur arasında henüz gücöl olan, oluşturulması gereken bir birliktir. Ancak pozitif bir sentezin gerçekleşmesi için gerekli veri, ancak ilişkinin katlanmasıyla gerçekleşebilir. Bir *ben*'den söz edilebilmesi için ilişkinin yansımali, "kendi kendisiyle ilişkili" olması gerekir. O zaman ilişki, temeli bağlamında çifte bir olasılık bulunduğunu keşfeder: Ya "ben" ken-

disinin kendi konumudur... Ama bu durumda artık olamama umutsuzluğu nereden gelecektir? Ya da “ben”in, kendisi dışında bir temeli vardır ve bu temelle ilişki bağlamında bulunmaya ve kendini anlamaya elverişlidir.

Kierkegaard iki “özel umutsuzluk” biçimi ayırt eder: “İnsanın kendinden kurtulmak istediği umutsuzluk, insanın kendisi olmak istediği umutsuzluk... Bu demektir ki “ben, kendiliğinden dengeye ve rahatlığa kavuşamaz ve bu durumda kalamaz... Umutsuzluğun gösterdiği uyumsuzluk basit bir uyumsuzluk değildir; kendisiyle ilişkili olan ve başka bir şeyin ortaya attığı bir ilişki içindeki bir uyumsuzluktur, öyle ki kendi içindeki ilişkiye özgü uyumsuzluğun aynı zamanda onu gerçekleştiren güçle ilişkisi içinde sonsuz bir yansıması vardır.” Bir başka deyişle, insanın durumunun karmaşıklığı, ancak temelle ilişki içinde ulaşılabilen özel özün araştırılmasında doğuşa sunulmuş yapısının karmaşıklığından gelir. İnsan, kendisinin ölçüsü değildir; çünkü kendi kendisinin temeli değildir. Gerçek identite’sinin keşfedilmesi Tanrının farklılığından gelir. *Post Scriptum*, bu ben olgusunu, daha önceki bir yabancılaşmaya (kendisi olmama olgusu, kendisinin yokluğunda yol alma olgusu) bağlı sıkıntının ağırlığının doldurduğu bir uyum ve saydamlık gibi, düşünceden sonraki yeni bir dolaysızlık gibi, kendisini ortaya koyan güç, Tanrının Ötekisiyle ilgili bir temel ilişkisi olarak tanımlar. Bu durumda, kendisi olmak, kendisi karşısında olmak değil, bir başkası karşısında olmaktır. Tanrı. İnanç olan umutsuzluğun zıddında, Tanrı güç olarak, insan için ölçü olarak ortaya çıkar.

Sıkıntıdan yinelemeye

Sıkıntının kökeni insanın doğrudan deneyiminden daha yoğun olduğunu hissetmesidir; dolayısıyla insanın kendisini araştırmasının kurtarıcı dürtüsüdür. “İnsan yaşamında bir an gelir, dolaysızlık neredeyse olgunluk olur ve tin, kendini tin olarak kavramak istediği bir yüce yaşam biçimi ister. Dolaysız tin olarak insan, tümüyle dünyevi yaşam dokusu içine girer; kişilik

ebedî değeri içinde kendi bilinci olmak ister. Bu gerçekleşmezse hareket durur, bastırılır ve ortaya melankoli çıkar.” Kendisiyle ilişkili olarak, ben onu ortaya koyan güç içinde kök salarken, insan tinin belirlemesi altında yaşar, kendini yeniden algılayabilir. *Yineleme*’nin (günümüzde *yeniden başlama*’dan daha açık seçik bir ifadedir) sonunda, Kierkegaard eski nişanlısının evlendiğini öğrenen (kendi nişanlısı Regina Olsen’in kurban edilmesine anıştırma) bir kahramanını şöyle konuşturur: “Yeniden kendim oldum; burada yinele(n)meye önem veriyorum; her şeyi anlıyorum ve yaşam her zamankinden daha güzel geliyor bana. Bir başkasının yoldan toplamak istemediği bu ‘ben’e yeniden sahibim. İçimdeki çatışma bitti; yeniden kendimle barıştım. Bu bir yinele(n)me değil mi? Her şeye iki katıyla sahip olmadım mı?” Her şey, bedeli sevilen varlığın kesinlikle yitirilmesi olan (sevgilinin üçüncü bir kişiyle evlenmesi) ötekinden vazgeçmenin, kendisi için düşsel bir dolaysızlığa yakın bir varoluş düzeyinden genellikle deneyim ve yaşla ortaya çıkan daha yüksek bir düzeye geçmesini sağlayan kurtarıcı bir şok olması şeklinde olup biter. Yinele(n)me ya da yeniden başlama, deneyimin ve üstesinden gelinen acının ötesinde daha derin yapılanmış bir ben’in kendi ve doğrulanan dünyayla ilişki içinde yeniden oluşmasıdır. Yinele(n)me Tanrı ilişkisinden geçen en yüksek düzeyindedir ve varoluşun hayat bulmasıdır. Aşkınlık ilişkisine dayanan içkinlik içindeki yaşam solamaz, donup kalamaz. Her an bize verilmiş olan ve sonunda almasını bildiğimiz yaşamın coşkusu ve meyveleri içinde yeniden başlamadır, çökmeyen, bozulmayan bir yinele(n)medir. Çocukluk tin ve erdemine yeniden kavuştuğumuz bu varoluş düzeyinde artık sıkıntı ve umutsuzluk, yorgunluk yoktur, ama bu noktaya ulaşabilmek için onların aşılması ve Lazar’ın hastalığının “ölümcül olmadığını” bilmek gerekmiştir.

Varoluş sıkıntısı doğurganlık erdemine sahip olur: O olmadan gerçek yoktur, yoksun ve yoksul dolaysızlığın ya da donmuş kalmış bilgi yitiminin ötesi yoktur. Donmuş anlamın harekete geçmesi ve ortaya çıkması her zaman mümkündür. Kendi’nin yeniden göğe yükselmesi olan yinele(n)me, zamanın

hem içinde hem dışındadır, kendini aşmanın temellerini oluşturur. “Yinele(n)me krallık içinde tinin hükümrانlığıdır, ama bir evrimdir.” “Anlık mutluluğun verdiği tam güven içinde” olan Kierkegaardcı yinele(n)me, zamanın, evriminin ve anlamının yükselmesidir. Anlamsızlığın parçalanması, “gerçekliğin tüm çocuksulukları”nın yani insanların sıradanlıklarının, ba-yağılıklarının kaybolduğu gündelik yavanlıkların reddedilmesi, yinele(n)me içinde biricik ve evrimci olanın açınlanması- nı sağlar. Kierkegaard yinele(n)mede sevgi ve yaşamın gizemi- ni, gelişmenin özünü, sürekli yeniden başlayan yaratılışı, yenilenen rönesansı bulur. Alçakgönüllülüğünde yani derinliğinde yaşamın kendisinin ciddiyetidir bu. “Yaşamın ciddiyeti soylulukta değildir, kralın seyisi ünvanında da değildir.” Bu bağlamda “birinciler sonuncu olur”

Sonuç olarak, gerçek, bilginin nesnelliğinde değil, bilincin öznelliğindedir; “gerçek öznenin kendine dönüşmesidir” (PS). O, kendini bir şey olarak aktarmaz, tersine, canlı bir uyarlanma süreci içerir ve açınlayıcı iç güç olur. “Ben aslında gerçeği ancak kendimde yaşam olduğunda tanıyabiliyorum.” Her halükârda, Kierkegaard’ın girişiminin anımsattığı şudur: Felsefe, kendisini ifade ederken dinin üslubunu üstlenme riskini aldığı- nda, kendisi için dilin konuşan özneye yükselmesi ve bu öznenin de sadece suskunluk içinde oluşabilecek sonsuzluk *dene-yimi*’ne gitmesi dışında bir kurtuluş yolu yoktur ve burada dilin eşdeğerliliği söz konusu değildir. Bu olmadığında düşsel bir kendine yeterlik içine kapanır ve sözcüklerle yetinmek durumunda kalabilir.

Öznel sentez ve yükselme

Kierkegaard, *Felsefi Kırıntılara Bilimsel Olmayan Son Post Scriptum*’da (1846) öğretisinin birliğini yeniden kavramaya çalışırken, onu daha sistematik bir biçimde sunar. Tavırlarımızın ve davranışlarımızın sürekli değişimi aracılığıyla sürekliliğimizi dinamikleştiren iç gerilimin özneliğin kendi yaşamı olduğunu hatırlatır. “Gerçek anlamda var olmak ve dolayısıyla neredey-

se ebediyen, kendisinin çok ötesinde ve kendisinde bilinçli varoluşa nüfuz etmek gerçekten zordur.” Zorluk, özellikle seçilemeyen amaç, kendi gerçekliğini biçimlendirmek olan kendi hedefine ulaşabilmek için her bireyin tutkusunun gücünü geliştirmekle ilişkilidir. Oysa insan, varoluşu içinde bir bütündür, kendisini birlik içinde gerçekleştirmek için bütün yeteneklerinin uyumlu desteğine ihtiyaç duyar, bunları birbirine feda etmez ya da diyalektik anlamda birbiri içinde eritmez. Burada eşzamanlılığın görüş açısı spekülatif gelişmeyle ilgili görüş açısının yerini alır. Hatta onun antitezidir. “Varoluştaki bütün durumların eşzamanlı olarak ortaya konması gerekir. Varoluş için mantıksal düşünce hayal ya da duygudan yüksek değildir, onlarla bağlantılıdır.” Dolayısıyla sanat, şiir, ahlak, din, insanın olgunluğa ulaştıkça aştığı aşamalardır; gerçek, iyi, güzel bilincin gelişmesi için gereklidirler. “Öznel bir düşünür olmak için iç yaşamda tutkuyla birlikte imgelem, duygu ve diyalektik gerekir.” “Öznel düşünürün kendisi yeterince estetik ve yaşamının estetik bir içeriği olmasına gerek yoktur; yeterince etik ve yaşamını düzenlemesine gerek yoktur; yeterince diyalektiktir ve yaşamına düşünceyle egemen olmasına gerek yoktur.” Evrelerin ayırt edilmesi ayrılımlarını gerektirmez. Farklı evreler arasındaki gerçek ilişkiler, sonuç olarak, ancak bilinç düzeyinde tanımlanabilirler. Her halükârda, her gerçek birlik, birleştirilmesi gereken bir çoğulluk içerir ve bu da gerçek iç zenginliği oluşturur.

Climacus'un, tinsel yükselişin diyalektik gelişmesini anlatırken belirttiği budur. Göğe tırmanma işine giriştiği *scala paradisi*, sistematik Hegel gibi oraya tasımlar aracılığıyla girmeye zorlamaz. Bu cennet merdiveninin amacı, Kierkegaard'a, Hegel'e karşı, Hristiyan aşkınlığının neyle ilgili olduğunu açıklamaya olanağı vermektir. Yükselmeye davet ederek, bu işe girişeni somut birey olarak maskesini çıkarmak zorunda bırakır. Burada soyut bir yükselme söz konusu olamaz! Merdiven boş kalamaz: Basamakları tırmanacak, cisimleşmiş, en azından bulanık biçimde *telos*'unun bilincinde olan bir tin gerekir. Kierkegaard, sadece bu amacın birtakım türedilerin tüm yararlanma

düşüncesini yitirerek yararlandıkları (Kierkegaard'ın aynı zamanda ruhban sınıfına da getirdiği bir eleştiridir bu) sahte toplumsal gerçeklikler içinde kişilik yitimi olan *ahlaksal vazgeçme*'den koruyabileceğini hatırlatır. Mesele şu ki isteyen gerçek bir özne değildir. Dolayısıyla kendi olmayı öğrenmek gerekir; daha fazlasına gerek yoktur. Bütün gücümüzle kendimizi gerçekleştirmeye çalışmamız gerekir. Otantik etik toplumsal sözleşmeye bağlı değildir; otantik etik, esas olarak öznenin sürekli gelişmesinden çıkardığı toplumsal sözleşmeye bağlı olmayan- dır. Etik, iç gerekliliğinin bu özel güzergâhı dolayısıyla, her se- ferinde kurtarıcı bir dönüşüm geçirir. Düşüncenin kurtarılma- sı gerektiğinden, ahlak için de aynı şey söz konusudur (*Sıkın- tı Kavramı*). Alman idealizminin (Hegel, Fichte) büyük metafizik romanları, spekülâtif ve soyut bir kayıtsızlık içinde düşün- ce-varoluş ilişkisini belirleyemediklerinden, bir kargaşa ve dü- zensizlik getirmişler, insanı ahlaksal ve dinsel nitelikteki ger- çek misyonundan saptırmışlardır. Kierkegaard, bunun karşı- sına gerçekçilikle ve tutkuyla ortaya konan fikirlerin bulundu- ğu normatif varoluşu çıkarır. Ona göre, felsefe, bize yaşamamız için gerekli şeyleri sağlayan, bizim için mutlak olan, bizi taşı- yan ve bizi doğuran karar olan bir düşünce eylemidir.

Sonuç

Esaslı bir felsefi düşünce aklın bir çabasıysa, Kierkegaard'ın dü- şüncesi bu tanım ölçütüne bütünüyle denk düşer. Onun dü- şüncesi kesinlikle irrasyonalizmden uzaktır; açık seçik biçim- de aklın sınırlarını tanır; içine kapanmışlığının çıkmazların- dan ve kısırlıklarından kurtulmak için gerekli ışığı bulma ama- cıyla bunları aşma eğilimi içindedir. Gözlerini anlaşılmaz olan- dan ayırmamış, düşüncenin anlaşılamayan bir şeyi anladığı ve saf içkinlik çemberini kıran inancın sıçramasının varoluşun sa- dece mahkûm edebildiği kapalı bir varoluşu kurtardığı zama- nın olgunluğuna ulaşmıştır. Kierkegaard okuması, bize varo- luşun düzeyleri bulunduğunu, bunların artan bir karmaşıklı- ğa ve yükselen bir zenginliğe bağlı olarak hiyerarşize oldukları-

nı, dolayısıyla hepsinin değerli olmadıklarını, en yukarıda olanın yinele(n)me yani vazgeçmek zorunda olduğumuz yaşama lütfu içinde bize yüz kat güçlü göründüklerini hatırlatır (sadece umutsuzluğa götüren dolaysızlıklara yol açan kolaylıkların yavanlığı).

Hiç kuşkusuz, Søren Kierkegaard'ı tekrar tekrar okumak gerekir. Çağımızın boş inançlarını gösteren en büyük düşünürlerden biridir: Nesnel bilginin gerçek olmadığını hatırlatsa da, varoluşsal güzergâhı bizim artık "antropoloji" bile diyemeyeceğimiz çeşitli determinist versiyonlardan rahatsız olan ve bireyin gelişimini kaderine terk eden kitlemizin başvurduğu bir ilaçlar paradigmasıdır. Durum öyle bir noktaya gelinmiştir ki "çağdaş düşünce", sosyolojik olarak saptanabilen yeni bir öznellik kategorisinin doğuşunu (nefret) kaydetmek zorundadır. Kierkegaard, burada umutsuzluğun doruğunu görmüştür. Tarihte daha önce hiç görülmemiş bu olgunun bize en azından bugün bazı üniversite çevrelerinde konuşulduğu gibi felsefenin sadece bir kavram çalışması olduğunu, ama varoluşun kendisi üstüne bir çalışma olduğunu ve sadece kendi sınırlarını zorlayanların, insanları, içinde doğayı ve tinin kazanımlarını, yani ebedî gerçekliği içindeki insanı unutmuş bir toplumu besleyen ölümcül hastalığa terk etmeyecek tek gerçek olan söz aracılığıyla başkalarına yararlı olmaya başlayabileceklerini hatırlatması gerekir. Yeter ki bunları hatırlatma konusunda yetkiyi eline almaktan utanmasın (bu, en kötüsüdür) ve bunun yerine *özne*'yle hiç ilgisi olmayan niceliksel düşünceleri tercih etmesin. Tinin enerjisine modernitenin yatıştırıcı teknikleriyle egemen olmak isteyenlere, insanı soyluluğunun doruğuna çıkaran, onu korkudan kurtaran özgürlük cesaretini veren bu sıkıntı felsefesinin akıyla karşı çıkmamız gerekir: "Korkutanın gözlerinin içine baktım ve korkmadım."

Kierkegaard'ın Yapıtları

Œuvres complètes de Søren Kierkegaard, çev. Tisseau ve Jacquet-Tisseau, Paris, éditions de l'Orante, 1966-1986.

Robert Laffont (der.) *Ou bien... Ou bien, La Reprise. Stades sur le chemin de la vie, La Maladie à la mort.*

Traité du désespoir, çev. Ferlov-Gateau, coll. Idées, Gallimard, 1949.

Le Concept de l'angoisse, çev. Ferlov-Gateau, coll. Idées, Gallimard, 1935.

Les Miettes philosophiques, çev. Petit, Seuil, 1967

Discours chrétiens, çev. Tisseau, Delachaux et Niestlé, 1952.

Kierkegaard Hakkındaki Çalışmalar

Johannes Hohlenberg, *L'Œuvre de Søren Kierkegaard*, Albin Michel, 1960.

Jacques Colette, *Histoire et absolu. Essai sur Kierkegaard*, Desclée de Brouwer, 1972.

Michel Cornu, *Kierkegaard et la communication de l'existence*, Lausanne, l'Âge d'Homme, 1972.

Henri-Bernard Vergote, *Sens et Répétition. Essai sur l'ironie kierkegaardienne*. 2 c., Paris, éditions du Cerf-éditions de l'Orante, 1982.

Jean Wahl, *Études kierkegaardiennes*, Vrin, 1974.

André Clair, *Kierkegaard. Penser le singulier*, Cerf, 1993.

A.y., *Pseudonymie et paradoxe. La pensée dialectique de Kierkegaard*, Vrin, 1976.

J. Nguyễn van Tuyên, *Foi et existence selon Kierkegaard*, Aubier-Montaigne, 1971.

SONUÇ

İdollerin Şafağı

Jacqueline Russ

19. yüzyıl sonunda her şey Batı dünyasını sarsacak olan bireyin bunalımının işaretlerini vermektedir. Schopenhauer *Istenç ve Tasarım Olarak Dünya*'da (1819) "bireyselliğin yanlış bir adım olduğunu" söyler. Evet, 19. yüzyıl, ben'in hiçbir şey olmadığını anlamaya başlamıştır. Nietzsche'yle birlikte, özne kategorisinin tartışılmasına ve bu kategori aracılığıyla hümanizmanın kaybolmasına tanık oluruz.

Ama 19. yüzyılın son onyılları yeni modellere yönelme zorunluğu getiren felsefi ve bilimsel aklın sıkıntısı düşüncesini de ortaya çıkarmıştır. 1874'te Emile Boutroux, Sorbonne'da *Doğa Yasalarının Olumsuzluğu Üstüne* başlıklı tezini savunur. Boutroux, tezinde bilimsel aklın kesinlikten çok, olabilirliğe açık olduğunu kanıtlar ve böylelikle, bilimciliği tartışmaya açarak Bergson'un gelişini haber verir. Nietzsche ise, bilimi ve diyalektik aklı eleştirmiştir.

19. yüzyılın ikinci yarısında ve sonunda, krizler ve çelişkiler Avrupa bilincine egemen olacak ve onu sarsacaktır. Prometheus hümanizması (Marx) ve Nietzsche antihümanizması ama aynı zamanda bütüncül sanatı kişisizleştirme içerdiğinden bir Wagner hümanizması eşzamanlı ve çelişkili olarak Avrupa'da boy gösterecektir. Amiel'in tanıklık ettiği gibi "bireysel

müzik” yerine “kitle müziği” Bu kişisiz müzik de bireyin bunalımını getirmiştir.

Bu çelişkilerle karşı karşıya olan Avrupa kültürü, karmaşık ve kırılgan bir birlik olarak ortaya çıkar; 20. yüzyıl kısa sürede içinde bu birliği dağıtacaktır. Nihilizmin etkisindeki bir dönem gelir, can çekişen ocaklardan çıkan ışık huzmeleri dışında “gökyüzünde parlayan bir şey yoktur”

Anlaman, Gerçeğin, Birliğin, Bilimin ve Tarihin sonu: kısacası idollerin şafağı.

acı 9, 48, 118, 152, 163, 169, 251,
253, 254, 256, 258-263, 268, 269,
271, 272, 274, 279
ahlak 28, 30, 32, 42, 43, 48, 50, 52,
56, 59, 72, 75, 76, 83-85, 87, 88,
103, 104, 110-116, 119, 120, 124,
126-129, 144, 171, 186-188, 199,
201, 202, 206, 209, 210, 212, 218,
225, 226, 261, 263, 272, 274, 275,
281, 282
aklın diyalektiği 113, 169
ampirizm 10, 16, 48, 55, 65, 67, 69-
72, 76-78, 84-86, 97, 101, 102,
105, 107, 156, 168, 173, 181-183,
189, 234, 260
Ansiklopedi 13, 16, 17, 20, 150, 151,
153, 161, 162, 173, 175, 176
aşkın estetik 98, 106, 121
aşkın şematizm 104, 106, 107, 112
Aydınlanma 7, 8, 13, 15, 17, 20, 49,
50, 60, 82, 84, 144
Ben 10, 18, 31, 38-40, 43, 50, 57, 59,
65, 68, 78, 79, 81, 84, 87, 88, 96,
97, 108, 111, 113, 115, 125, 126,
139, 140, 142, 143, 146-148, 165,
167, 170, 183, 186-188, 205, 213,
261, 277-280, 287

birey 8, 24, 26, 28, 30, 31, 33, 38, 39,
41, 50, 53-56, 85, 88, 97, 103, 104,
110, 115-117, 120, 126-128, 137,
139, 142, 143, 145, 163, 165, 167,
169-171, 180 -183, 185, 187-189,
195, 201, 204, 207-210, 214, 216,
217, 227, 230, 239, 251, 256, 258,
260-263, 267, 268, 270, 271, 274,
276, 281, 283, 287, 288
bütün 10, 33, 59, 96, 125, 158, 159,
161, 175-177, 179, 183, 261
canlı varlık 165, 180, 181
cisim 34, 70, 101, 166, 199, 206, 207,
281
Copernicus devrimi 96, 97, 100, 139
cumhuriyet 23, 27-30, 39, 42, 53, 54,
118, 143, 211
çatışma 26, 40, 85, 103, 115, 121, 189,
209, 216, 224, 228, 238, 246, 279
çelişki 49, 59, 60, 65, 96, 99, 125, 135,
143, 147, 152, 154, 156-161, 163,
164, 167, 168, 170, 174, 176, 178,
180-183, 188, 215, 216, 223, 226,
232, 235, 240, 242, 271, 272, 276,
287, 288
çile 28, 30, 72, 169, 259, 262, 263

- delilik 185, 254, 260
despotizm 23, 29-32, 43
determinizm 81, 96, 99, 109, 283
dinsel evre 272, 275
diyalektik materyalizm 230, 240
doğa felsefesi 135, 139, 147, 181, 183, 231
doğal din 19, 75, 83, 84, 172
doğal durum 41, 49, 51, 52, 56, 127
doğal hukuk 20, 35-38, 41, 51, 52, 124, 126, 127, 149
doğal yasa 26, 29, 38-41, 224, 229, 240
Düşünüyorum 98, 99, 107, 108, 123, 139
duyarlık 20, 80, 105, 106, 112, 127, 255, 261
estetik evre 273, 274
etik evre 273-275
eylem felsefesi 126
falanster 220, 221
federalizm 216
fenomenal bilgi 163, 164
Fransız Devrimi 114, 129, 143, 171
genel irade 54, 55, 57, 127
gerçeklik ilkesi 18
güzellik 25, 115
halk 31-33, 41, 54, 55, 57, 58, 67, 72, 86, 129, 130, 138, 142, 204, 211, 212, 231, 233, 246, 258, 261
Hegeli diyalektik 140
hukuk felsefesi 8, 36, 126, 141, 151, 227, 231
içsellik 99, 144, 171, 180, 185, 257, 258, 261, 267, 274, 276
identite felsefesi 136-138, 141, 146, 147, 263, 278
iktidar 20, 32, 43, 85, 129, 145, 204, 205, 209, 227
ilerleme 216
inanç 8, 17, 21, 25, 35, 65, 67, 69, 77, 80-84, 86, 97, 100, 114, 129, 140, 149, 163, 205, 225, 242, 251, 268-270, 272, 275, 276, 278, 282, 283
irade 27, 29, 32, 39, 54, 55, 57, 83, 84, 86, 113, 127-129, 171, 186, 187, 205, 211, 223, 225-227, 235, 255, 258-262, 270, 273
iyilik 30, 36, 225, 262, 273
Kantçı formalizm 114
kategorik emperatif 112, 127
kategoriler 9, 77, 98, 100, 106-108, 226, 227, 229, 240, 257, 262
kendi kendini aşma 156
Kierkegaard'ın diyalektiği 271
Konvansiyon Meclisi 19
korku 29-31, 38, 40, 82, 120, 233, 272, 283
kötülük 21, 30, 43, 51, 57, 111, 119, 120, 129, 137, 217-219, 225, 251
kuşkuculuk 77, 79, 86, 87, 97, 157, 168
merhamet 261, 262
mülkiyet 19, 38, 51, 56, 56, 85, 145, 197, 201, 209, 211-215, 221, 228
mutlak bilgi 128, 160, 162-166, 171-173, 176, 191
mutlak özne 125, 150, 151, 166, 173
mutlak tin 163, 176, 184, 189, 190, 268
mutlak 17, 110, 125, 136, 137, 144, 147-151, 156, 173-176, 183, 189-191, 268
mutluluk 17, 18, 56, 113, 114, 219, 275
nedensellik 65, 78, 80, 82, 86, 102, 103, 106, 107, 235, 256, 258
nesnel mantık 179
nesnel tin 184, 186, 188, 191, 224, 236
Nirvana 259, 262
nominalizm 67, 68
numen 93, 99, 108, 109, 111, 112, 255, 261

- ölçü 23, 25-29, 31-33, 38, 44, 51, 70,
71, 88, 99, 110, 178, 271, 275,
276, 278
- özgürlük 10, 16, 21, 24, 27, 28, 31-
33, 38, 43, 44, 51, 55, 57-60, 79,
84, 96, 99, 104, 109-113, 115, 124,
126-129, 134, 136, 137, 143-145,
161, 162, 186-189, 191, 201, 204,
216, 227, 229, 230, 237, 239, 240,
251, 260, 261, 270, 271, 273, 277,
283
- öznel mantık 179
- öznel tin 184, 189
- Pagan 145, 149, 165
- pozitif yasa 26, 36-39, 41, 53
- pozitivizm 10, 203, 204, 207, 208,
210, 211
- rasyonalizm 81, 110, 149, 282
- sağduyu 72, 87, 151, 156, 213
- sanat 13, 20, 25, 37, 48, 49, 52, 57,
71, 85, 115, 130, 163, 172, 190,
191, 201, 202, 208, 239, 259-261,
281, 287
- siyasal hukuk 33, 52
- soyut hukuk 186
- spekülasyon 82, 121, 140, 142, 151-
156, 158-162, 174, 175, 188, 191,
210, 268, 270
- tarihsel dönüşüm 228
- tinin diyalektiği 170
- toplumsal sözleşme 29, 282
- tutku 23, 27, 29, 30, 33, 44, 51, 57,
76, 77, 79, 80, 82-85, 111, 118,
119, 189, 213, 214, 220, 276, 281,
282
- üretim ilişkileri 227, 228, 237, 239,
245
- yaşama isteği 39, 258, 259, 261, 262
- yaşam biçimi 32, 43, 273, 278
- yaşam koşulları 56, 229

En önemli temsilcilerinin öğretisi ve sistemlerinden hareketle felsefi düşüncüyü anlatan *Felsefe Tarihi* dizisinin üçüncü cildi olan *Aklın Zaferi*, 18. ve 19. yüzyılları kapsayan Akıl Çağı'nı, Klasik Çağ'ın rasyonalist atılımını ve onun aracılığıyla "aklın sınırları" düşüncesini inceliyor.

Jacqueline Russ yönetimindeki ekip, bu kez, 18. yüzyıl Fransız felsefesi, Anglosakson felsefesi, Alman felsefesi, sosyal düşünceler ve bağımsızlar konulu beş bölümde Montesquieu, Rousseau, Berkeley, Hume, Kant, Fichte, Schelling, Hegel, Saint-Simon, Comte, Proudhon, Fourier, Marx, Engels, Schopenhauer ve Kierkegaard felsefelerinin temel kavramlarını ve sorunsallarını ele alıyor.

Tarihin ve düşüncenin yaklaşık iki yüzyılının anlatıldığı bu cilt, Aydınlanma'ya, Kant devrimine ve aynı zamanda aklın egemenliğine (Hegel) odaklanırken, çağdaş düşüncüyü başlatan Nietzsche'ye kadar uzanıyor.

Sadece öğrencilerin değil, kültür ve düşünce hareketleriyle ilgilenen herkesin yararlanabileceği *Aklın Zaferi*, özgün felsefi sorular sormak isteyen araştırmacıları da ilgilendiriyor.

