

Yazılar

LOUIS ALTHUSSER

ALTHUSSER'DEN ÖNCE LOUIS ALTHUSSER

G. W. F. Hegel Düşüncesinde İçerik Üzerine

Louis Althusser (1918-1990)

Louis Althusser, Birmandreis'de (Cezayir) 16 Ekim 1918'de doğdu. Jean Guilton, Jean Lacroix ve Joseph Hours'un öğrencisi olduğu Lyon Lisesi'ni bitirdikten sonra, 1939 Temmuzunda Yüksek Öğretmen Okulu'nun [*Ecole normale supérieure* (Ulm Sokakı), ENS] giriş sınavından geçti. Aynı yılın Eylül ayında askere alındı, bozgunda esir düştü ve Almanya'daki bir esir kampında beş yıl geçirdi.

Esirlikten geri dönüşünden sonra, 1945-1948 arasında ENS'deki felsefe öğrenimine devam etti ve Gaston Bachelard'ın yönetiminde, "Hegel Felsefesinde İçerik Nosyonu" üzerine yazdığı teziyle diplomasını aldı ve doçentlik sınavından geçti. Ve 1948 yılında Fransız Komünist Partisi'ne katıldı. Aynı yıl, ENS'de felsefe yardımcı doçenti olarak atandı (daha sonra asistan, başasistan ve doçent olacaktır). 1980'e kadar bu mevkide aralıksız görev yaptı. 1950'den itibaren, ayrıca ENS'nin yazın bölümünde sekreter olarak çalıştı.

1959 yılında, ilk kitabı olan *Montesquieu. La politique et l'histoire*, PUF Yayınları'nın Jean Lacroix yönetimindeki dizisinden çıkar. 1960 yılında, PUF Yayınları'nda Jean Hyppolite'in yönettiği dizide, Ludwig Feuerbach çeviri ve sunumu yayımlanır: *Manifestes philosophiques*. 1965: *Marx İçin* (İtthaki Yayınları, 2002), (1961-1965 tarihli makaleler derlemesi) ile "*Kapital'i Okumak* [*Lire "Le Capital"*] (Jacques Rancière, Pierre Macherey, Étienne Balibar ve Roger Establet ile birlikte) yayımlanır.

Élisabeth Roudinesco'ya göre, Althusser 1965 yılında Dr. René Diatkine'le psikanalitik tedaviye başlar. Dr. Diatkine 1987 yılına kadar onunla ilgilenecektir. 1987 yılında, yemek borusu tıkanması sonucu acilen ameliyata alınır, yeni bir depresyon geçirerek Soisy'ye kaldırılır, oradan da La Verrière'deki (Yvelines) MGEN'in Psikiyatri Enstitüsü'ne nakledilir. Fiziksel ve moral durumu sürekli olarak kötüye gitmektedir. Yazın geçirdiği bir zatürree sonucu 22 Ekim 1990'da kalp krizinden ölür.

Yapılarından çok *etkisiyle* yirminci yüzyıla damgasını vuran Althusser, Marksizmin en özgün ve yaratıcı filozoflarından biri, belki de en önemlisidir.

Louis Althusser

Felsefi ve Siyasi YazılarII / Althusser'den Önce Louis Althusser

Özgün Adı: *Écrits philosophiques et politiques / Louis Althusser avant Althusser*

Fransızca'dan Çeviren: Z. Zühre İlkelen

Redaksiyon: Aysen Altınel

Yayıma Hazırlayan: Ahmet Öz

İthaki Yayınları - 505

Tarih Toplum Kuram - 84

ISBN 975-273-273-9

© Louis Althusser, 2003

© İthaki, İstanbul, Aralık 2006

Yayıncının yazılı izni olmaksızın herhangi bir alıntı yapılamaz

Yayın Koordinatörü: Füsun Taş

Sanat Yönetmeni: Murat Özgül

İthaki™ Penguen Kitap-Kaset Bas. Yay. Paz. Tic. Ltd. Şti.'nin yan kuruluşudur.

Kapak, İç Baskı: İdil Matbaacılık

Emintaş Kazım Dinçol Sanayi Sitesi No: 81 / 19

Topkapı-İstanbul Tel: (0212) 674 66 78

(Penguen Kitap-Kaset Bas. Yay. Paz. Tic. Ltd. Şti.)

Cilt: Yıldız Mücellit

İthaki Yayınları:

Mühürdar Cad. İlter Ertüzün Sok. 4/6 34710 Kadıköy İstanbul

Tel: (0216) 330 93 08 – 348 36 97 Faks: (0216) 449 98 34

ithaki@ithaki.com.tr – www.ithaki.com.tr - www.ilknokta.com

Louis Althusser

ALTHUSSER'DEN ÖNCE LOUIS ALTHUSSER

Çeviren: Z. Zühre İlkelen



Metinde yer alan, sonnotlar Fransız yayınevince verilmiştir. Dipnotlardan L. A. harflerini taşıyanlar yazara, (yay.) kısaltmasıyla gösterilenler Fransız yayınevine, geri kalanlar çevirmene aittir.

Sunuş

Bu cilt içinde yayımlanan metinler Louis Althusser'in "gençlik" ürününün esasını oluşturur; o gençlik ürünü, felsefe bakımından Hegel ile olan ilişkinin egemenliğinin, ideolojik bakımdan da Katoliklikten Komünizme –herhalde pek de dümdüz olmayan– bir geçişin etkisi altındadır.

20 Aralık 1946 tarihini taşıyan Yüce Duygular Enternasyonalı¹, Louis Althusser'in kalem tartışmalarındaki ustalığının iyice belirdiği ilk metindir. O sırada henüz Hristiyan olarak tanınan ve daha o zamandan Komünist Partinin çekimine kapılmış olsa da, henüz çarpışmasında Stalin'in söylemine başvurma gereksinimini duymayan genç bir felsefecinin ürünü olan bu makale, –sonradan Komünist Partisi'ne girecek olan– dostu François Ricci'nin yönettiği Cahiers de notre jeunesse'te² yayımlanmak üzere yazılmıştı. Nitekim, annesiyle babasına yazdığı 20 Aralık 1946 tarihli mektupta şöyle der: "Yüce Duygular Enternasyonalı diye epeyce ateşli bir makale yazacağım; önümüzdeki ay Cahiers de notre jeunesse'te yayımlanacak; bu, işgal zamanında Lyonlu Yüksek Öğretmenlilerce kurulan ve o zamandan beri ilerleyen küçük bir Katolik dergisi." Sonunda makalenin yayımlanmaması, Althusser'in olgunluk çağında sık görülen pişmanlık geri adımlarından birinin sonucu değil, sadece, makaleyi

1) L'Internationale des bons sentiments.

2) Dergi adı. Gençliğimizin defterleri.

gönderdiği yayın organının yazının ateşliliğinden dehşete kapılıp geri çevirmesinden ötürüdür³. Althusser bu geri çevirmeyi unutmayacak, ancak nedense olayı *Esprit* dergisine yakıştıracak ve dostu Bayan Claire'e⁴ 4 Temmuz 1958'de gönderdiği mektupta şöyle diyecektir: "Malraux. Sana onun hakkında söyleyeceğim çok şey var. Hattâ vaktiyle onun 47'deki kehanet-konferanslarından biri hakkında bir makale yazmışım. O makale hiç yayımlanmadı, çünkü tek satırını değiştirmeye razı olmamışım. *Esprit* dergisinde çıkacaktı."

"Genç Althusser"ın Hegel'i ele alan üç metni birbiri arkası sıra okunursa birtakım şaşırtıcı noktalarla karşılaşılır. Okur, elbette, Hegelci bir Althusser ile karşılaştığı için şaşırabilir, ama ayrıca, onun Hegel hakkında ya da, en azından, çağdaş Fransız felsefesinin "Hegel'i yeniden ele alışı" konusunda nasıl çarçabuk son derece olumsuz bir yargıya vardığını görmekle de şaşırabilir.

G. W. F. Hegel Düşüncesinde İçerik Üzerine⁵, Louis Althusser'in yüksek öğrenim diploması (bugünkü lisans üstü dengi) tezidir. Althusser, 1947 yılının Ağustos-Ekim ayları arasında hazırlandığı sanılan bu tezi Gaston Bachelard'ın karşısında savunmuştu. Metni daktiloda temize çekmiş olan Hélène'e gönderdiği tarihsiz, ancak 1947 Ekim ya da Kasım ayında yazdığı sanılan bir mektupta savunmayı şöyle anlatır: "Dün sözlüye girdim. Bachelard vardı. Bana Kavramın dolaşırlığı ile ne demek istiyorsunuz, dedi, kavramların dolaşması daha yerinde değil mi? Bir iki sözcükle ağzının payını verdim, gık diyemedi. "Çok ilginç" metnimi yeniden okuyacağını söyledi. Bu, kabul edeceği anlamına gelmez. Zaten, benim

3) Krş. Yann Moulier Boutang, *agy.*, ss. 283-290 (yay.)

4) Krş. *L'avenir dure longtemps* (Paris, Stock/IMEC, 1992, s. 132 vd.; yeni basım *Livre de poche*, 1994, s. 161 vd.) (yay.)

5) Metinde: *Du contenu dans la pensée*; bkz. Hegel, *Der Inhalt des Gedankens*, filozofun ansiklopedisinin 1830 tarihli son bölümleri.

uğraştığım konular ona çok yabancı olduğu için, adama güvenemiyorum. İçiniz rahat olsun, dedi elbette. Kurumun şanı, annemin babamın onuru ve daktilonun değeri için, umarım, bir pek iyi verir.” Umutlanışında haklı çıkacak, tezi 20 üzerinden 18 ile kabul edilecektir⁶.

Louis Althusser'in tezi, arkadaşı Jacques Martin'in teziyle⁷ aşağı yukarı aynı zamanda kaleme alınmıştır. İleride Marx İçin isimli yapıtını armağan edeceği Martin'in tezi Remarques sur la notion d'individu dans la philosophie de Hegel⁸ başlığını taşır, onu da daktiloda temize çeken Hélène'dir, o tez de Gaston Bachelard karşısında savunulur. Her iki tez de Althusser'in kitaplığında yan yana bulunmuş, Althusser'in kendisinininkinin kapağından kendi adını silirdiği görülmüştür. Kapakta sadece G. W. F. Hegel adı ile Du contenu dans la pensée sözcükleri okunmaktadır. İleride “o benim tek çağdaşımdı” diyeceği Jacques Martin'in, 1963 Ağustos sonundaki intiharının etkisinden henüz sıyrılmamışken dostu Bayan Franca'ya 7 Ekim 1963 günü yazdığı mektupta⁹ uzun uzun arkadaşının bitirme tezini anlatır: “Franca, bu sabah yazı masamı karıştırdım, herhangi bir okura seslenmeyen tek metni olan ve benimkiyle aynı yılda, 46-47'de, kaleme aldığı Hegel konulu tezini –kendisinin istememesine karşın, neredeyse ondan gizli– sakladığımı anımsar gibiydim. Buldum. Şimdi önümde, masamın üzerinde. Bir buçuk yıl oluyor, bu metni getirmiş, okumamı, hâlâ bir değeri olup olmadığı-

-
- 6) Krş. Yann Moulier Boutang, agy., s. 275. Althusser bu olayı şurada, kendine göre, anlatacaktır: Les faits, agy., s. 320 vd.; yeniden basım, agy., s. 361 vd. (yay.)
- 7) Marx İçin (İthaki Yayınları) başlıklı kitabın ithaf edildiği Jacques Martin hakkında bkz. Yann Moulier Boutang, agy.; özellikle ss. 449-460. (yay.)
- 8) Hegel'in felsefesinde birey kavramı üzerine düşünceler.
- 9) L'avenir dure longtemps, agy., s. 132 vd.; yeniden basım, agy., s. 162. (yay.)

nı kendisine söylememi istemişti. Metni bir köşede unutup sonra yeniden bulmuş olsa gerek. Hiç değilse kuramlarla ilgili olarak işlediği birkaç nokta için, bu teze hâlâ önem veriyor gibi geldi bana. Gerçekten de bu metinde şaşırtıcı bir olgunluk gördüm. Çoğumuzun, başta ben, hâlâ felsefe üzerine edebiyat yaptığımız bir yaşta, onun kalemeye aldığı metin, hiçbir hevese kapılmamış, hele kolayca hiç kaçmamış bir usta işiydi. O acayip gençlikte ve o acayip okulda¹⁰ yaşam öyle geçerdi ki, ne o benim bitirme tezimi okumuştı ne ben onunkini. Yazdıklarımızı açığa vurmamak için göğsümüze bastırır, kimseye göstermezdik. Burada ünlü bir filozof olan ve okulda ders vermiş olduğu için bizleri tanıyan –belki adını duymuşsundur– Merleau-Ponty, J[acques] M[artin]’in, benim ve sonradan taşrada öğretmen olan bir başka arkadaşın bitirme tezlerini yayınlamak istiyordu. Bu metinler bizim için sadece gençlik yanlışlarını eleme fırsatıdır, deyip tedirginlikle ve şiddetle geri çevirdik önerisini. “İnsan gençlik yanlışlarını yayımlamaz.” Merleau reddedişimize pek kızmıştı; elimizden geldiğince –aslında ona o kadar değil de– onun düşünce çizgisine karşı kendimizi savunuyorduk. Ne biçimde olursa olsun ona destek vermek ya da herhangi bir şeyini onaylamak istemiyorduk. Sonra, Merleau öldü, biliyorsun. O tezler de yayımlanmadı. Fakat benim için geçer olan özür Jacques Martin için söz konusu değildi, bunu biliyorum. Onun tezinde belki birtakım yanlışlar, herhalde daha sonraki yıllarda dile getirmeyeceği birtakım öneriler vardı, ama bunlar hiç de gençlik yanlışı değildi. Olgun adamın, düşünce açısından olgun adamın yanlışlarıydı.” Althusser, Marx’ın gençlik yazılarını çok okumuş, döne döne okumuş, yayımlanmalarındaki ilkeye karşı çıkıp bırakacağı âna kadar okumalarını sürdürmüştür. Yukarıdaki satırlarda o yıllardaki düşüncelerinden bazıları fark edilmekle birlikte, kendi tezinin yayımlanmaması konusun-

10) Ecole Normale Supérieure (= Yüksek Öğretmen Okulu).

da bir pişmanlık duyduğu da sezilmektedir.

Bitirme tezi ile aynı zamanda kaleme aldığı L'homme, cette nuit¹¹, 1947'nin ikinci yarısında, Hélène aracılığıyla tanıştığı Jean Ballard'ın yönetimindeki Cahiers du Sud'ün 286. sayısında yayımlanmıştır. Alexandre Kojève'in Introduction à la lecture de Hegel adlı yapıtının eleştirisi olan bu makale, derginin, 'yayın dünyasından' sayfasında çıkmıştır ama yukarıda verilen başlık altında değil; daktiloda yazılı nüshada o başlık vardır. Hélène'e 1947 yılının Eylül ayında yazdığı tahmin edilen tarihsiz bir mektupta Kojève'in kitabını okuduğundan söz eder: "Kojève'i (Ballard'da) okudum, birtakım salaklıklar var ama, sırf anlaşılmış Hegel olan (buna bakınca görüyorum ki, çok şey sezinlemişim ama az şey anlamışım) çok ilginç ve ne olursa olsun tezim (ve öğretmenlik sınavım) için pek yararlı şeyler de var."

Le retour à Hegel, dernier mot du révisionnisme universitaire¹² başlıklı yazısı Nouvelle Critique dergisinin 20. sayısında (Kasım 1950) 'Komünist filozoflar derneği eleştiri kurulu' imzasıyla yayımlanmıştı. Metnin daktilo edilmiş biçimi değişik bir başlıkla, Hegel, Marx ve Hyppolite ya da Université revizyonizminin son sözü, altında veriliyordu. Bu yazı soğuk savaşın ta orta yerinde yayımlanmıştı, incelikleri düşünmenin zamanı değildi, o nedenle de Althusser'in biçemi sertleşti. Bu makale üzerinde uzun süre işlenmiş olduğu, filozofun özel arşivinin incelenmesinden anlaşılıyor. Örneğin, metnin daktiloya çekilmiş değişik biçimleri, ayrıca pek çok okumadan sonra tuttuğu notlar "çağdaş Hegel zırvaları" gibi insana epeyce şey çağrıştıran bir başlık altında toplanmış olarak bulunmuştur.

Az sonra ele alacağımız bu makale, her ne kadar açık bir imza

11) İnsan denilen gece.

12) Üniversitedeki revizyonizmin son sözü: Hegel'e dönüş.

taşımıyorsa da, yine de fark edilmiş, üzerinde durulmuş bir yazıdır. Daha sonraki bir tarihte Marx'ın 1844 Elyazmaları'nı çevirecek olan Emile Bottigelli, makaleye Nouvelle Critique dergisinin 21. sayısında şu anlamlı başlık altında bir yanıt yayımlar: 'Hegel'e dönüş' konusunda aynı düşünceyi paylaşmıyoruz. Bottigelli, bu yanıttta, Althusser'in teziyle aynı doğrultuda düşündüğünü ortaya koymakla birlikte, orada Hegel ile Alman burjuvazisi arasındaki ilişkiler konusunda savunulan anlayışı kabul etmez. Bu konuda Althusser'e arkadaşı Pierre Grappin destek verir. 22 Kasım 1950'de yazara Franz Mehring'in kaleminden çıkmış ve makalenin havasına denk düşen uzun bir alıntı gönderen Cermen dilleri ve uygarlığı uzmanı Grappin, mektubunu şu sözlerle bitiriyordu: "Sana karşı çıkan kişi, bilgisini sergilemek istemiş ama, soluğu kısa kalıyor." Yine Nouvelle Critique dergisinin 22. sayısında bu kez Henri Lefebvre, Hegel hakkında mektup başlıklı bir yazı yayımlar ve şöyle der: "N[ouvelle] C[ritique]'te yayımlanan makale "Hegel'e dönüş"ün hâlâ gerici ya da faşizme doğru giden bir niteliği olduğu izlenimini bırakıyor. Bu "dönüş"ün, ancak Marx, Engels, Lenin ve Stalin'in yapıtları bir yana bırakılması durumunda öyle bir nitelik taşıyacağı niçin daha iyi belirtilmemiş? Niçin Lenin'in 1914 güzünde, çok zor bir anda Hegel'e döndüğü, Akıntıya karşı'yı yazmadan önce Hegel'in Mantık başlıklı yapıtını yeniden okuduğu ve Hegel'in diyalaktığı başlığı altında o bilinen notları aldığı anımsatılmamış? Niçin bu kitabın sözü edilmemiş de Kapital'in –gerçi asal bir metin ama harcıâlem– önsözüyle sınırlı kalınmış? Makale, Hegel sorunu'nun (Jdanov) Hegel'i tümüyle geçmişe atmakla çözümlendiği izlenimini veriyor. Marx'tan Stalin'e Marksizmin tüm klasikleriyle bağdaşmaz görünen bu konumu, yeni kanıtlar getirilmezse, ben kabul lenemem. Jdanov'un tümcesinin anlamı bu olamaz; o tümceyi bağlamından ayrı ele almamalı." Louis Althusser'in arşivinde ayrıca o

tarihte Fransız Komünist Partisi üyesi olan René Schérer tarafından yazılmış iki de mektup vardır. Bunlardan birincisi Sevgili yoldaşlar, diye başlar, arkasından alışılmış biçimde gözdağı verir ve “Üniversitelerde Hegel felsefesinin bugünkü modasıyla ilgili çözümlemeye nize tünden katılıyorum,” diye sürer; sonra da yedi sayfa Hegel savunması yapar. 19 Aralık 1950 tarihini taşıyan ikinci mektup daha dostça yazılmıştır. Mektuplardan birincisi Althusser’e geçirilmiş, o da herhalde Schérer’e yanıt vermiş ve böylelikle söz konusu yazının kimliğini belli etmiştir. Bütün bunlar sanki Althusser, sakınlı davranmanın gerektirdiği üzere, imzasız makale yazmakla kendisine bir gözlem kulesi yapıp oraya çekilmiş gibi olup bitmiştir. 1954’te Yüksek Öğretmen Okulu müdürlüğüne atanacak olan Jean Hyppolite ile aralarındaki –terbiyeden hiç sapmayan– ilişkilerde satır aralarında kalmış düşünceleri kestirmek zor olmasa gerek.

Bir olgu sorunu [Une question de faits], 1949 yılı Şubat ayında, Cahiers de Jeunesse de l’Eglise’in¹³ Tutsak İncil adını taşıyan onuncu defterinde yayımlanmıştır. Makale iki büyük bölümden oluşur: “Hristiyanlaştırmanın gerçek koşulları” ve “Hristiyanlaştırmanın önünde açılan yollar”. Metnin tümü tek bir soruya; Müjde¹⁴ zamanımızın insanlarına mı sesleniyor? sorusuna verilen ve uzunlu kısıklı bir dizi yanıtta oluşur. Soruyu yorumladığı önsözde özellikle şu satırlar dikkati çeker: “Bir yandan, Hristiyanlaştırma çabamızda bugün önümüze çıkan ekonomik, siyasal ve toplumsal zorluklar karşısında duraklayamayız. İyi haberi duyurma, müjdeyi verme yolundaki bu olanaksızlıklar, aslında, olsa olsa Kilisenin iletisinin yeni bir tarihsel görünüm, özellikle de inananlar için afallatıcı olan bir görünüm alacağı anlamına geliyor. Hattâ, bugünün dünyasının

13) Kilise gençliği defterleri.

14) Müjde: İncil , Fr. Evangile([> Yun. evangelia >eu(iyi)+angelia(haber)), iyi haber.

Hristiyan dünya tarafından Hristiyanlaştırılmasının sağlayacağı tinsel olanaklara kolayca inanılmaması isteniyor: "Aziz olsak işler tamam." İşler tamam olmaz, çünkü Hristiyanlaştırmaya ya da Hristiyanlaştıran güce karşı içte bir engel vardır. Kişisel yetisizlik değil ama bu, belki İncil'in gündelik yaşamda her insana seslenen bir iyi haber niteliğiyle tanınmamasından gelen bir engeldir. Peki biz neye İncil yani iyi haber diyoruz? İncil'i bizim İncil'imiz yapan şey kendi alışkanlıklarımız, peşin hükümlerimiz, yaşam biçimlerimiz değil mi?"

Bir olgular sorunu başlıklı yazı, Althusser'in düşünsel ilerleyişinin karmaşıklığında özel bir anlam taşır. Bu metni 1948 Kasımında Komünist Partiye kaydolduktan kısa süre sonra yazmış, yani bir süre kız kardeşi Georgette'in de ücretli görev yüklenmiş üyesi bulunduğu Kilise Gençliği'nin etkinlikleriyle yakından ilgilenmek için tam da o zamanı seçmiştir. Bundan ötürü de yine pek karmaşık bir metinler topluluğunun onuncu defterinin bu metinle başlamasına şaşmıyoruz. Sonuçtan hoşnut kalmış olmalı ki, 1978'de bir İspanyol yayıncının bu metnin bir çevirisini basmasına izin vermiştir¹⁵.

25 Aralık 1950 günü Paris'te yazılmaya başlanmış, yarıda kesilip, 21 Ocak 1951'de Limousin'de tamamlanmış olan Jean Lacroix'ya Mektup, insanın eski öğretmenine yazacağı özel mektuptan fazla bir şeydir; çünkü Louis Althusser, alışılmışı çok aşan uzunlukta, yetmiş sayfalık ve en azından çevresindekilere hep budan söz ettiğini dikkate alırsak yarı resmi belge sayılabilecek bu mektup çevresinde bir tür mit yaratmıştır¹⁶. Jean Lacroix'nın Marxisme, Existentialisme, Personnalisme¹⁷ başlıklı kitabının biraz da kötü

15) Bu çeviri, Situación histórica de la Iglesia (=Kilisenin tarihsel durumu) başlığıyla Louis Althusser, Nuevos escritos (Editorial Laia, Barcelona, 1978) başlıklı kitapta yer almıştır. (yay.)

16) Krş. Yann Moulier Boutang, agy., ss. 314-324 (yay).

17) Marksizm, varoluşçuluk, kişicilik.

niyet içeren sert bir eleştirisi olan bu metin Althusser kitapları okuru için birçok bakımdan şaşırtıcıdır. Çünkü Rajk davasını Stalinizmin sol eleştirisinin o yıllardaki diline hiç de benzemeyen bir dille savunur; bununla birlikte kendisinin Katolik geçmişinin ideallerinden sınırları pek belli olmayan bir biçimde pek sıyrılmadığını da dile getirir ve Marksist bir hümanizm görüşünü –ileride tam tersini kullanacağı– birtakım formüllerle savunur, bunu yaparken de Hegel hakkındaki tezinde benimsediği yabancılaşma sorgulamasını yadsır.

Sertliğine karşın, bu mektup hiç de Jean Lacroix ile ilişkilerinin kopması anlamına gelmez. Althusser arşivinde Lacroix'nın herhangi bir yanıtına rastlanmadığı için onun tepkisini bilmiyoruz. Her ne kadar Althusser kişici¹⁸ filozofun göndermeye devam ettiği kitaplarını pek okumaz olmuşsa da, siyasal tutumuna büyük saygı göstermiş ve daha sonra onunla sürekli mektuplaşmıştır. Althusser, Montesquieu hakkındaki kitabını 1959'da Presses Universitaires de France'da Jean Lacroix sayesinde yayımlatacaktır. Makaleleri arasında en büyük yankı uyandıran Marxisme et humanisme'i Fransa'da yayımlamayı ilk kabul eden de Jean Lacroix olmuş, bu makale 1964 Haziranında Cahiers de l'ISEA'da çıkmıştır.

Biçemi ötekilerden hiçbirininkine benzemeyen Evlilik denen utanmazlık başlıklı yazı, yazarın 1978'de kadın hareketleriyle ilgili bir yazısının başındaki şu sözlerinden anlaşıldığına göre, 1951 yılı Ocak ayında kaleme alınmıştır: "Fransız Komünist Partisine kaydolduktan (1948) sonra, fakat bir zaman etkin görev yüklenmiş olduğum Katolik öğrenci hareketi çevrelerinden de henüz kopmamışken, Ocak 1951'de yazılmış olan bu metni, görünürde şaşılabilir bir izlekten ötürü hem kendi geçmişim konusunda, hem Fransa Kilisesinin izlediği siyaset konusunda, düşünüyordum. Fransa Kilisesinin o

18) Fr. Personnaliste: Kişiyi en yüce değer gören kuram yandaşı.

siyaseti, ileride Vatikan I ve II'yi¹⁹ toplayacak *aggiornamento*'ya²⁰ dönüşecek hareketin öncüsüydü ve artık öncelikle kadın hareketiyle, ikincil olarak da feminizmle ilişkiliydi." Beklenenin neredeyse tam tersini yazdığı bu metinde, Louis Althusser, tümünden konunun etkisi altındadır, çoğu zaman mektuplarında görülen bir yeteneği sergiler ve okuru her şeyden önce tümünden yabancı bir duruma sokar.

19) Birincisi 1869-70'te, ikincisi 1962-65'te Vatikan'da toplanmış ökümenik konsiller.

20) İtalyanca: Kilisenin çağdaş gerçekliğe uygun duruma getirilmesi.

Yüce Duygular Enternasyonalı (1946)

Hepimiz André Malraux'nun şu sözleriyle derinden etkilenmiştik: "Yüzyılın sonunda yaşlı Nietzsche Tanrının ölümünü ilan ediyordu. Artık kendimizi kendimiz konusunda sorgulamamız ve şimdiden sonra, *acaba insan öldü mü ölmedi mi* dememiz gerekiyor"¹. Belleğimde kaldığı gibi söyledim; bunlar belki Malraux'nun ağzından çıkan sözcüklerin ıpatıp aynı değil. O sırada içimizde bir boşluk duyumsadığımızı unutmayacağım. Bu trajedi oyuncusunun"² yalnızlık içinde çırpınmasına Sorbonne'daki amfinin sıralarından bakanlar, birdenbire o yalnızlığın kendileri olduğunu, bilincin o çölü içinde bir insancığın, elini kolunu sallayarak insanın ölümüne karşı bir şeyler söylediğini gördüler. "Öyle bir insan imgesi yaratmalıyız ki, insan onda kendini bulsun." Malraux'da dokunaklı olan şey, pek yakında karşılaşacağımızı söylediği ölümde değil, bir canlının pek yakında öleceğinin umutsuzca bilincinde olmasındaydı. Onun korkularını paylaşmayanlar bile derin bir tedirginlik duymaktan kendilerini alamıyorlardı: Bir insanın kendi yazgısını *karşısına alarak ona düşman diye davrandığını* görüp de bundan olumsuz etkilenmemek olacak şey değildir.

Halbuki, içinde yaşadığımız şu dünyada her gün biraz daha açıkça görüyoruz ki, gittikçe daha çok kişi kendisini yazgısıyla birleştiren bağları koparıyor ve o bağlara lanet ediyor. Savaşların

en korkuncundan iki yıl sonra, barışla ve yıkıntılarla örtülü yer-yüzünde, yaklaşan kışın ilk günlerinin puslu havası içinde, sessiz toplanmalar oluyor. Silah seslerinin örttüğü mırıltıları, savaşın patirtısında duyulmayan karşı koymaları, artık tekrar yerleşen sessizliğin içinde algılıyoruz. Şaşılacak şey, barışın yakınmaları yaşlı Avrupa topraklarından yükseliyor. Doğuda o büyük Rus halkı yeniden çalışmaya koyuldu ve çalışma içinde tarihle barışıyor. “Kaygı, bir burjuva ruh durumudur. Biz yeniden yapıyoruz.” (Ehrenburg)^{sn3} Batıda, olduğu gibi kalmış Amerika ölülerini ve utkularını sayıyor, ileride göklerde ve denizlerde sahip olacağı gücünü deniyor ve geleceğinin içine nasıl yerleşiyorsa, dünyaya da öyle yerleşiyor: İnsan nasıl büyük tatili beklerse, Amerika’nın ufkunda da Amerikan yüzyılı beklenen büyük yaz tatili gibi uzanıyor. “Özgür Amerikalılar olmamız yazgımızda var,” diyorlar. Elbette, çabadan ve özgürlükten doğan iyimserliğin Fransızlar ve İngilizlerin gözünde hâlâ bir anlamı var. Çoğu, neden ötürü bu çetin yaşamı^{sn4} sürdüğünü öğrenmek istiyor^{sn5}. Bununla birlikte, silahların savaşı ile ruhların savaşının aynı amacı gütmemediğini, barışın da savaş denli öldürücü ve cinayetin, gürültü özü arkasına saklanarak işlenmediği için de savaştan daha korkunç olduğunu *Batılı* yıkıntıların arasında algılıyoruz. Fransa’da işte dokunaklı konuşması dolayısıyla sözü edilen Malraux, işte *Combat*’daki^{sn6} makaleleriyle yazgının insanı cinayet üstünde yakaladığı ve ölüme kadar yakasını bırakmadığını anlatan Camus²¹, işte dünyanın yeniliklerine ve *aşağıla(ş)ma yollarına*^{sn7} saldıran bir Gabriel Marcel, işte savaşın

21) Zamanımızda gördüğümüz zıtlıklardan biri de barıştaki en anlamlı karşı koymaların savaşta en yürekli, en sert olanlardan gelmesi: Malraux ve Koestler, İspanya’da cumhuriyetçiler safında çarpışmış kimseler; Malraux bu savaşa [1939-45] katıldı; Camus, bu çağdaş haçlıların sayıları hiç de az olmayan çok iyilerinden, hayran olunacak bir direnişçiydi. İşte, bir yana bırakılan bu silahlar insana ağır geliyor. (L. A.)

uğursuzluğunu uluslararası bir ahlak seferberliğiyle durduracağını sanan *İnsan Cephesi*^{sn8} hareketi, işte *Franchise* dergisinin *Katiller zamanı*'nı^{sn9} ele alan sayısı gibi ticari coşturma örnekleri. İngiltere'de, insanların totaliter yönetimlerce aşağılanması kınayan, çağdaşlarının kendi tarihine duyduğu öfkeyi romanlarla destekleyen Koestler'dir^{sn10}. Yapıtının sıradışı başarısı, bu çağdaş peygamberlerin lanetlenmesini iyi karşılamaya hazır geniş bir okur topluluğu bulunduğunu tanıtıyor^{sn11}. Almanya'dan gelen birtakım yankılardan da, yenilmişlerin kendi duydukları aşırı iç rahatlığı ile yenenlerin suçluluk duygusunu uç uca getirmekten başka bir şey istemediklerini, aynı zamanda onların da son barışı lanetlemeye, o barışı hedef alan kutsal bir karşı çıkma birliği kurmaya hazır olduklarını sezinliyoruz. O birliğin gerçek anlamının ne olduğunu merak etmemiz gerekir; çünkü uluslararası çapta bir olayla, henüz kesinlikle belirlenmemiş, dağınık ama bir çeşit örgütlenme biçimini alacak gibi görünen bir düşünceler topluluğuyla karşı karşıyayız; Camus insanlara karşı işlenmiş suçları evrensel vicdana duyurmaya kararlı karşı koyma toplulukları kurmayı tasarlıyormuş; *İnsan Cephesi* insanlığı savaştan caydırmak için sinemayı^{sn12} ya da radyoyu kullanmayı düşünüyor. Bu denemelerde kendini arayan bir düşünme biçimi, bir somutlaşma niyeti^{sn13}, hem kendini tanımlamak hem bir yerde karar kılmak hem de kendisine eylem yolları bulmak isteyen bir düşünceler dizgesi olduğunu duyumsuyoruz. Bu düşünme biçimi uluslararası nitelikteyse ve kendine birtakım kurumlar saptıyorsa, yeni bir *enternasyonal*'e²² gidiyoruz demektir. Bunun arkasında neler bulunduğuna bir bakmak herhalde yararlı olacak.

22) Enternasyonal (ad): Toplumu değiştirmeyi amaçlayan bir edim gerçekleştirme amacıyla emekçileri bir araya getiren birkaç uluslararası derneğe verilen ad.

İnsanların yazığıya karşı koymasının bu *enternasyonal'i* ya da bu kurulu, insanlığın kendini tehdit altında görüp o tehdit karşısında bilinçlenerek bir çeşit *yılgı proletaryası* oluşturmaya dayanıyor. İşçi proletaryasının toplumsal, ekonomik ve tarihsel koşullarla belirlenmesine karşın, bu yeni proletaryayı belirleyenin psikolojik bir koşul, tehdit ve korku olduğu söylenebilir. İşçinin sefaletinde ve yabancılaşmasında nasıl bir proletarya eşitliği görülürse, bu adı açıkça söylenmeyen proletaryada da eşitlik olacaktır ama, bu, ölümden ve acıda^{sn14} eşitlik olur. Yazarlarımıza göre, son icatlar, atomda ya da işkencede son icatlar, artık *insanların eşit olduğu insanlık durumudur*. Bu, edimsel bir eşitlik, tüm hareketlerimizi yöneten ve nasıl bilincinde olmaksızın yerçekimi içinde yaşar, gidip gelirsek, farkında olmaksızın içinde gidip geldiğimiz, yaşadığımız bir eşitliktir. Proletaryanın birliğinin Marx'tan önce pekala var olup, fakat bilince^{sn15} onunla taşınması gibi, bu yılgı içindeki insanlık-proletarya birliği de bizim bilincimize ancak modern peygamberlerimizin tanrısal esiniyle oturdu. Marx ve Engels'in komutlarındaki dokunaklı geçmişi, onların çağrılarında da (hiç değilse kendileri öyle sanıyor ya) duyumsuyoruz. Bilince (Malraux'nun *tek övüncümüz, içinde bulunduğumuz gecede sahip bulunduğumuz tek şey*, diye işaret ettiği o bilince) yöneltilen çağrıların hepsindeki o dokunaklılığı, insanların doğruluğa *doğmak*, kendi koşullarını tanıyıp onlara egemen olmak üzere aldığı çağrıda aracı olan o acıklı durumu duyumsuyoruz. İnsan, kim olduğunu bil, yazığını tanı! Öleceksin (Malraux), ya kurban ya cellat olacaksın (Camus), yolun zindan ya da işkence âlemine çıkar (Koestler). Atom savaşına, seni toptan yok edişlerine ya da seni insan yapmış olan ve yaşamından daha ileri olan şeyin, kardeşlerinin bakışının, özgürlüğünün, özgürlük için verilen savaşımın sonuna doğru ilerleyeceksin. *İnsanlık*, diyor Camus,

son hızla giden bir tren gibi uçuruma doğru koşuyor, insanlarsa birbirini yiyor. Ölümün kendilerini barıştırmış olduğundan habersiz, uçurumun yanında gırtlaklaşan delilere benziyoruz. İnsanlığın yok olmakta olduğunu gören hangi akli başında kimse hâlâ sınıflar arası savaşıma, devrime inanabilir? Zamanımızda bir işçi partisinin militan üyesi istediği kadar kendini burjuva sınıfının tehdidi altında görsün, bilmiyor ki, işçi kimliğiyle kölelik tehdidi altında bulunmasından önce, insan kimliğiyle ölüm tehdidi altındadır; bilmiyor ki, bu tehdit öteki tehditlerin hepsinin üzerinde, sınıflar arası savaşımın proletaryası tarihin bir saptırmasıdır. Açıkça söylüyorlar bize: Felakete karşı tek bir yol kalıyor, yazgıya karşı kutsal birlik: *İnsanlar vakit varsa, öğrenmeli ki, ancak sınıflar arası savaşımında bölünebilirler ve korkunun ya da bombanın, yilgının, ölümün proletaryasında, insanın durumunun proletaryasında, zaten, farkında olmaksızın, birleşmiş durumdalar.*

Eski proletaryanın boyutları yenisince “ufaltıldığına” göre, yeni proletaryanın özünün ne olduğunu araştırmak gerek. *İnsanın durumunun “proletaryası” nedir?* Camus, *Combat*'da^{sn16} bugünün insanının durumunun *korku* olduğunu söylüyor da, bir anlamda, buna karşı çıkılmıyor. Camus'nün söylediği, gündelik yaşantı alanından; günümüz insanlığının ürkü içinde yaşamasını, nedeni ne olursa olsun, *tarihsel bir olgu* olarak kabul edebiliriz. Fakat, aynı zamanda, bu sahici olayın nedenlerini görmenin kolay olmadığına ve korkunun gözlemcileri gerçekliğiyle etkilediğine, bir çeşit iç tutarsızlıkla sarstığına dikkat etmeli. Korkuda bir çelişki var: İnsanların akli korkuya egemen olmazsa, korku kendisini inceleyen akıl karşısında pek dayanamaz, zar zor tutunur^{sn17}.

Şunu unutmayalım ki, korku öncelikle çok genel olarak bir *psikolojik ortam*dır. Korku, kurallar içinde yazılmamış olduğu gi-

bi, kurumlar içinde de saptanmış değildir. Egemen olduğu hapishane, ölüm kampı gibi yerler bile onun konutu değildir. Varılın ve yoksulun, özgürün ve tutsağın içinde oturur. Herhangi bir insan, içinde bulunduğu hukuki ve toplumsal koşullar ne olursa olsun, yazgısına bakıp onun kendisini beklediğini görür görmez, korku o insanın ruhunu içine alır. Bossuet, Ortaçağın taş katedrallerde bir araya getirdiği ve şimdi tarihin ölüp gitmişlerin kardeşliği içinde barıştırmakta olduğu o ölüm proletaryası için, (Bossuet) çok güçlü düşünceler üretmiştir. İnsanları birleştiren, varsilla yoksulun aynı giysiyi giymedikleri bugün değil, aynı ölümden yatacakları ya da aynı işkenceden geçecekleri yarındır. Onları birleştiren, yazgıdaki eşitliği bekleyiştir. İnsanın durumunda proletarya, yarına ait bir proletaryadır. Bu noktada sözcüklerle oynayabilir, şunu sorabiliriz: Madem ki, insanlar arasındaki birliği ortak bir yazgının geleceği yolundaki kesin bilgiyle tanımlıyoruz, neden, bu kertede bir soyutlamada, o yazgının güncelde de bir görünümü olduğunu kabul etmiyoruz? Ayrıca, madem ki “iyilerin de kötülerin de üstüne yağmur yağarmış”^{sn18}, madem ki bir yağmur proletaryası, bir de açık hava proletaryası olacak, güneş herkes için parıldayacakmış, bir gündüz, bir de gece proletaryası, bir pazar, bir pazartesi, bir salı proletaryası olacakmış, neyse Vâiz’in²³ oyununu daha fazla sürdürecektir değiliz,^{sn19}: Korkunun bir psikolojik ortamdaki, amaçsız bir beklemeden başka bir gerçekliği bulunmasaydı, o zaman korku, herhangi bir çıkışı bulunmayan bir soyutlama olurdu. Fakat o, bir ortamdaki fazla bir şey, bir çeşit gerçek tehdit karşısında gösterilen bir psikolojik tepkidir. Bu noktada, nesnesi kendine yani korkuya yaklaşıyor, o zaman da korkunun çelişkisi birden ortaya çıkıyor: O nesne, saplantı derecesi ne olursa olsun, hep korkunun

23) Vâiz. Tevrat'ın içinde bir bölüm. Fr. Ecclesiaste.

dışında ve onun önünde kalır. İşçi proletaryasını korku proletaryasından ayıran da budur. İşçi yarın-başına-gelecek-olan-şey ile değil, günün her anında başına gelmekte olan şey ile proleterdir. Daha geçenlerde Camus'nün çok güzel söylediği gibi "yarın diye bir şey yok" ve *işçi proletaryası ekmeğe benzer yani günlüktür*. Proletarya geleceği olmayan şeydir, hattâ korkunun geleceği de yoktur onda; proletaryada yoksulluk, yoksulluğun korkusu değildir; yoksulluk oradadır, hiçbir zaman bir yere gitmez; duvarların, masanın üzerinde, çarşıların arasında, solunan havada, içilen suda, kazanılan ve onun üzerinden kazanılan parada, onu kovan hareketlerin kendisindedir. İnsan gecede gibi, yoksulluğun içindedir. Bazı hastalar görürüz, acıyla o denli birleşmişlerdir ki, acı onların doğası olmuştur, insan da tıpkı onlar gibidir. *Korkan adam, bir duvara dayanmış yaşar, diyor*^{sn21} Camus, ama biz köpekler gibi yaşamak istemiyoruz. Duvar bir ufuktur, tek ufuktur ama, hiç değilse bir ufuk vardır^{sn22}. *Korkak duvarın önünde yaşar, proleterin üzerine duvar örülmüştür*. Bundan ötürü de, önündeki yazgısını görmez; yaklaşan savaşı, uzak denizleri bulandıran bombaları Yazgının işaretleri diye almaz, fethettiği barıştan korkmaz; onun durumu, işidir, gereksinimleri, gündelik didinmesidir. *Bilir ki, yarın bir bugün olacaktır ve yarının proletaryası, bugün gündelik proletaryanın bir hokus pokusudur*.

Şunu ekleyelim: Korku ve nesnesi aynı sınıftan değildir, bundan da bir korku diyalektiğinin akıl almaz bir şey olduğunu duyumsarız. Korkak, korkusuyla bir bütün oluşturur ama, korkusunun nesnesi, korkağın içinde, korkusuyla aynı derecede bir yer tutmaz. Başka bir insandan başka bir insan diye korkmam, beni o başka insanda bekleyen yazgıdan korkarım. Savaştan savaş diye korkmuyorum da, savaşın beni dönüştüreceği yaralıdan, sakattan, acı çeken insandan korkuyorum. Savaş gerçekten

korkumun içinde değil; korkumun içinde olan sadece benim sa-
vaşın yaraladığı vücudum. Korkumun gerçek nesnesi, gelecekte-
ki bir acının içinde olarak düşünmüş benim; yani başka biri değil
ama ben ve gerçek değil de, imgelem içinde tasarlanmış ben. Korku-
nun içeriği bir imgelem ürünüdür, bir var-olmayan'dır. Bundan
ötürü, proletarya içinde ondan yani korkusunun nesnesinden
kurtulmanın yolunu bulan proleterin tersine, *korkak*, korkusunun
nesnesinin korkusunun amacı olmasını engelleyemez^{sn23}. Mahpus,
içinde bulunduğu durum nesnel olduğu için, hapishanenin par-
maklıkları gerçekten var olduğu için kaçabilir; gerçek parmaklı-
ğı kırıp yaşasın özgürlük! diye çıkıp gidebilir. Korkak ise, hapis-
hanesiz, parmaklıksız bir mahpustur; kendi kendinin mahpusu;
Korkutmacalar da gardiyan gibi ruhunda nöbet tutarlar. Bu, çı-
kış yolu olmayan bir serüvendir, çünkü parmaklıksız hapishane-
den kaçılmaz: *Korku kaçıışı olmayan bir tutsaklıktır*.

Köleliğe gelince, onun bir içeriği vardır: Efendi ve çalışma.
Korkunun nesnesinin sadece bir düşlem ürünü olmasına karşın,
işçinin durumu kapitalist dünyanın egemenliğinde gerçek bir
nesneyi kavrar; bu nesne, gerçek diyalektiğin temelidir ve prole-
taryanın kurtuluş yoludur. Başka bir anlatımla, *kölelik*, kendi
içeriği üzerinde düşünerek ve içeriğini eylemle aşarak özgürlüğe
dönüştürülebilir. Korkunun bilincine varmakla korkudan kurtul-
mak olmaz^{sn24}. *Halbuki, kölelik içinden kaçıp kurtulabileceğimiz bir
tutsaklıktır, çünkü o sahici duvarları, sahici parmaklıkları olan
tam bir hapishanedir*. Bundan ötürü de, proletaryanın yazgısında
kaygı, yürek sıkıntısı yoktur: *İnsan, insan durumundan kurtulmaz,
işçi durumundan kurtulur*. Bu kurtulma için ödenecek bedel ve
sabır önemli değildir, hiç değilse insanın kurtulabileceği, yazgı-
sıyla barışabileceği, zamanın bitimini değil, özgürlüğü bekleye-
rek, umutsuzluk ve anlamsızlık içinde değil, güvenli bir umut

içinde yaşayabileceği biliniyor. Proleter, her gün, durumunun içeriğinin somut gerçekliğini sınar ve her gün ona egemen olmaya çalışır, bu günlük sına, proleter için çifte bir kanıt, gölgelerle savaşmayıp didişmesinde gerçek bir nesneye eriştiğinin ve o nesnenin var olduğu ve direndiği ölçüde aşılabildiğinin kanıtını oluşturur. *Bu durum diyalektik olması bundan ötürüdür, bu nedenle bu durum diyalektiktir; çünkü o koşul, içeriğini dönüştürebilir ve somut bir köleliği somut bir özgürlük haline getirebilir.* Bir de şunu kaydedelim ki, korkuya olan tepkideki ortaklık, proletaryanın kurtulmasındaki ortaklıkla aynı anlamı taşımaz. Sınırları iyi belirlenmemiş ürkü ortak bir bekleyiştir. Bir kutlamaya hazırlanırken okunan duaya benzer; o duada insanlar Tanrıdan gelen esin söz konusuysa, birlikte ama gerçekte ayırırlar ve *daha o zamandan aynı boşluğa düşmüş* olmalarından ötürü sarsılmış durumdadırlar. Doğruluğun dışında sonsuza dek birbirlerini desteklemezler ve korkak, doğruluğu elinde tutamadığından, onu korkusuyla kışkırtır. Alain, savaşların kışkırtılmış mitoslar olduğunu, onların da, günahlar gibi, mitosların korkusundan doğduğunu anlatmaktan hoşlanırdı. Bu felaket birlikteliği sürülere özgü bir şeydir; sürünün içinde her birey, sonunda, sadece bir başkasının korkusuyla var olan bir nesneden korkar; sürüde hiç kimse korkunun var olmayan nesnesinin hesabını vermez; bu anlaşmazlık şaşkınlık içinde yılgın korkudur. Tarihte bunun çok örneği görülmüştür: 1000 yılından 1789 yazına, XIX. yüzyılın büyük iflaslarından radyoların topluluğa yaydıkları atom yığıllarına ve en son da *Témoignage chrétien*^{sn25} gazetesinin *on beş güne kadar çıkacak savaş* ana izlekli sayısı gibi tedirgin bir şaşkınlık türünden düşüncesiz edimlerin üzerimize fırlattığı ve içinde yaşamakta olduğumuz yaygın ürkü. Bu kıyamet kardeşliği sadece laf. Bunun önsezisini şimdi, çağımızın belki en karan-

lık^{sn26} kitabı olan *Espoir*'ın²⁴ birtakım sayfalarında bulabiliyoruz: Hâlâ ölümün ötesinde bir kardeşlik olduğundan söz edilebilir mi? Korku bir yurt değildir, cesaret de değildir (bunu şimdi cesareti öne sürüp özür dileyen faşistlerden öğrendik), hele insanın durumu bir insan yurdu hiç değildir. O, belki, Tanrının gözünde insanların yurdudur, biz o duruma ilk günah diyoruz, çünkü Hıristiyanız. Hıristiyan olmayan insan için ve Tanrının yerini çalmayan Hıristiyan için, insan yurdu, insanın durumunun proletaryası değildir, o, kısaca, tüm insanlık âlemini kurtuluşuna götüren proletaryadır. O proletaryanın gerçek bir içeriği vardır. Marx, 1844'te Fransız sosyalistlerinden söz ederken şöyle diyor: "Onlarda insanlar arası kardeşlik boş bir söz değil, doğruluktur^{sn27}." Bundan böyle, kardeşlik artık bizim için korkuda ya da dilde değil, kardeşlik olsa olsa doğrulukta bulunabilir.

Burada şunu söyleyebiliriz ki, sadece "insanın durumunun proletaryası" (bugünkü biçimi, korku biçimi altında) işçi proletaryasının gerçekliğini masaya yatırmıyor da, çözümlemede, kendini bir soyutlama olarak, yani söylemin ve niyetin gerçekliğinden başka hiçbir gerçekliğe sahip olmaksızın ortaya koyuyor. *Korkunun proletaryası bir mitos ama, var olan bir mitos ve Hıristiyanlar tarafından o niteliğiyle kınanması çok gerekli.* Çünkü Hıristiyan olarak bizler insanın durumuna inanırız, başka bir deyimle tüm insanların Tanrının önünde, onun yargısı karşısında eşit olduğuna, inanırız, *fakat Tanrının yargısının önümüzde hokus pokusa getirilmesini istemeyiz; Hıristiyan olmayanların, bazen de Hıristiyanların atom bombasına takdiri ilahi demesini, ölüm karşısında eşitliği Tanrı karşısında eşitlik* (Bossuet'de de vâizler-

24) L'Espoir (=umut), André Malraux'nun İspanya İç Savaşını anlattığı romanı (1937).

de de olduğuna göre, bunu söyleyelim), *toplama kamplarının iş-kencelerini kıyamet günü cezası gibi görmesini istemiyoruz*. Oysa, terimlerin sözcük oyununa dayanan bu şantaja en açık olanlar da Hristiyanlardır. Onlara insanların mutsuz durumları içindeki eşitliklerinden söz edilince, psikolojik alandaki bu doğruluğu dinsel bir doğruluk gibi anlıyorlar; korkuya kapılıp soğukkanlılığını yitirenler *dünyanın sonu geldi* dediğinde de Aziz Yuhanna'yı dinler, Kıyametten söz edildiğini işitir gibi oluyorlar. Dinin iki yönlülüğü üzerinde oynamak onları çocuk gibi avutmaya yetiyor. Hristiyan çevrelerde *atom bombasının teolojisi* türünden okunan, duyulan lafları insanın akli almıyor; "Hristiyan uygarlığının" (!) temsilcileri Churchill'in, Truman'ın söylevleri bile eksik değil. Gabriel Marcel, politikanın dinselleştiğinden kuşkulandır kuşkulalmaz, peygamberlik nöbetlerine uğruyor: "...bu savaş, şayet çıkarsa, gerçekte iki yanlı bir cürüm olacaktır. Fakat çelişkili bir kavram olan iki yanlı cürüm kavramı da araştırılmak, incelenmek ister. Günah kavramıyla karıştırılıyor gibi. O durumda da dinsel alana kayarız... Tarihte günahın kendi cezasıyla özdeş olduğu ve Tanrının gazabı diye karşımıza çıktığı zamana varmış olmuyor muyuz^{sn28}?" Gabriel Marcel, aldatılmasının nedenlerini araştıran bir aldatılmış; adam araştırıyor ve gerçek nedenleri bulacak kadar da kurnaz. Mauriac'a gelince, onun saflığına insan şaşıyor, saflığı elini kolunu bağlıyor insanın; onda çocukluk süregelen bir durum. Bir dine yeni gelmişlerin ateşiyile ilan ediyor Aziz (!) Koestler tapıncından olduğunu, Moskova davasında çekilen acıyı keşfediyor, elmayı yarısından keser gibi, iyileri bir yana, kötülerini öteki yana koyuyor^{sn29}. Peygamberliğe kalkan bu romancıların yeteneğinden^{sn30} de, Hristiyan olmayanlarla Hristiyanların ortak bir izlek üzerinde birleşmelerinden de etkilenmeyeceğiz. Camus ile Mauriac aynı telden çalsalar da^{sn31}

biz sözcüklerin onların ikisi için ayrı anlamlara geldiğini biliyoruz ve içtenseler (öyle olduğunu sanırım) de, farkında olmaksızın birbirlerini aldatıyorlar, üstelik bizi de aldatıyorlar. *Bu sahte kıyamette sahte peygamber kaynıyor, onlar da birtakım sahte Mesihler geleceğini haber veriyorlar ve o gelişi büyük kurtuluş gibi gösteriyorlar.* İsa'dan sahte peygamberlerin sona doğru ortaya çıkacaklarını, onlardan sakınmamız gerektiğini öğrendik. Burada açık bir çelişki var: Her Hristiyan için yakın olan son, tarihin sahte peygamberlerinin sonu değil.

Şu halde, bu ilk karşı koyma enternasyonalı ya da kurulu bizim için hiçbir dinsel anlam taşımıyorsa da, tarihsel bir olaydır ve kendini sırf kendine dayanarak haklı gösteremediği için dikkate değer; bunu yapamamasının nedeni de bir mitosa dayanmasıdır. Demek ki, içsel zorunluluğu olmayan bir gerçek olay karşısındayız. Bu, bir *ideolojidir*, yani hangi bağlamda ortaya çıkmışsa ona başvurulmadıkça tarihsel bakımdan anlaşılamaz bir düşünce hareketidir. İçeriği düş ürünü olduğu için, bu ideolojinin tarihin gerçek ayrımlarını sorgulamadığını gösterdik. Şu halde yapılacak şey, bu ideolojiyi tarihle, içinde ortaya çıktığı tarihle karşılaştırmak ve gerçek bir tarihin içinde bu yaratının nedenini aydınlığa kavuşturmak oluyor²⁵.

Açıklama olarak, önce, savaşın getirdiği dengesizliği kabul

25) Açıkça itiraf edelim ki bu, tehlikeli bir girişim; birkaç sayfada bunu bağlayabilme iddiasında da değiliz. Tedirginliği değilse de üzerinde durmayı gerektirecek yaygınlıkta bir düşünce hareketi üzerine dikkatleri çekmeyi gerekli bulmasaydık, aradan iyi tartmaya olanak verecek uzunlukta bir süre geçmemesi, bilgi birikimi oluşmaması gibi birer inandırıcı özür öne sürebilirdik. Öte yandan, şurası iyice açık ki, karanlık da olsalar psikolojik ya da politik davalara karşı yükselen insancıl seslerin ne yoldan olursa olsun kısılması tüm namuslu kişilerin vicdanını yaralar. Protes-

edelim. Savaşta barışa geçerken birtakım tehlikeler göze alınır. Savaş, savaşı besler; barış ilkönce boşluktur ve boşluğun karşısında duyulan baş dönmesidir. Savaşı yurt bilenler barışa çöle girer gibi girerler: Alman gençliği elini kolunu ne yapacağını bilemiyor; barış, o bilinmeyen âlem gelip çattığına göre, gelecek diye bir şeyi kalmamış. Kazananlar arasında bile, kimbilir kaç tanesi savaşta istediği yapıtı barışta görüp tanımıyordur. Çünkü savaşı barışta göremedikleri birtakım cesaret ve ahlak nedenleriyle kabul etmişlerdir ya da kabul ettikleri bir savaşın sonuçlarını barışta yadsıtmaktadırlar.

Toplama kamplarını kabul etmiş olanlar (faşistlerden söz ediyorum) ve Hamburg'daki 300 000 ölüyü kabul etmiş olanlar (müttefiklerden söz ediyorum), kölelik boyunduruğundaki milyonlarca insanın ölümünü yaşamış olanlar ve katliamın sürüp gitmesini önlemek için, "öldüren" olmayı istemeye istemeye kabullenenler, yaşam yeniden olasılık kazansın diye kendi ölümlelerinin, yakınlarınınkinin, düşmanlarınınkinin sorumluluğunu üstlerine alanlar, –biri kölelik, öteki kurtarma için iki zıt yönde olmak üzere– milyonlarca ölümün sorumluluğunu taşıyanlar, yeniden kurulmuş bu barışta bazen şaşılasi ortak sızıldanmalara kapılıyorlar. *Hepimiz katiliz!* diye bağırıyor Camus. Sanırım, bu açıklık karşısında "Avrupa" kendi kendisi ile barışabilir ve o çıg-

tolarının saptırılacağını görmeyeceklerini sanmaksa saçma olur. Bugün herkes hem niyetlerinde hem o niyetlerin gidiş yönünde ve sonuçlarında aldandığını göstermekte birbirleriyle uyuşmuş; dünya, az çok tarihle ağır birliği etmiş falcılarla dolu. Protestocunun tepkisinde sağlıklı bir şey vardır; bize protestocular gerekli ama, aynı zamanda, bunların o cömertçe sözlerinin sonunun ne olduğuna dikkat etmelerini de isteriz, ya da temizliğe, arılık, duruluğa fazla dalmışlarsa, onların iyiliğini isteyen yabancılara izin versinler de içeriden pek iyi seçilemeyen tehlikeleri o yabancılar haber versin. (L. A.)

lığı ilk duyanlar hiç kuşkusuz Camus aracılığıyla ve Camus'ye karşı kolay bir iç rahatlığına kavuşacaklardır. *İşlediğimiz cürümlerle hepimiz eşitiz, diyeceklerdir, eşitiz, çünkü öldürdük ve şimdi artık bağışlandık, cürümle birlik olduk, cürümle barıştık.* Böylesine bir canavarlığı duyup da utanmamak olanaksız. Söz konusu canavarlığa Almanya'dan gelen yankı ve bu laik usulü günah çıkartmanın Alman kiliseleri tarafından kınanan dinsel sapkınlığı bilinince insan *acaba sözcüklerin ve edimlerin hâlâ gerçek bir anlamı var mı,* diye merak ediyor. *Acaba köleleştirmek için öldürmekle özgürleştirmek için öldürmek insanların gözünde aynı şey mi, acaba insan kendini insan yapan yaşama ve ölme nedenleriyle mi yoksa köpek yapan yaşam ve ölümlerle mi belirlenir,* soruları ortaya çıkıyor. Hiçbir ölüm, ölme nedenlerinin üstünde değildir, ölümlerimizi yargılayan, usumuzdur; usumuz çürüme içinde birleşmiş cesetlerin ayrımını yapar. *Ölümde böylesine bir araya gelme, çürümedir, ölümü insanın tinine yerleştiren her şey çürümedir.* Yine de bu utançtan kurtulmamız gerekiyor. Çünkü köpek değiliz, hepimizin özgürlüğünü, nelere mal olduğunu sormadan, birtakım insanlar ona karşı ölmüşse daha başkalarının da onun uğruna öldüğünü düşünmeden kabullendiğimiz özgürlüğümüzü faşizmin ağzından köpekler kurtarmadı. Bu karışıklık kime yarıyor? Elbette, kölelik için yapılmış savaşın ölümlerine, ülkelerinde anıları saklananlara ve aynı zamanda bazı ülkelerde gelecek savaşın paralı askerlerini af yoluyla satın almak isteyenlere...

Gerçek nedenleri de, gündelik gerçeklikleri de sağlıksız bir ruh karışıklığından doğan bir mitte saklama yolundaki bu aynı istek, yine, savaşın sonu konusunda daha önce işaret edilen o tepkiye bağlanıyor. Savaşın resmen ilan edildiği anda başlamadığını az çok seziyoruz; *silahları bırakma ile bitmediğini ise henüz bilmiyoruz.* Barışın ve savaşın özleri ayrıymış; savaşta ölüm yapay

olabilirmiş; barışta ölüm doğal olmalıymış (Camus idam cezasını kaldırmaktan söz ediyor!)²⁶; iki türün yasaları öylesine ayrı ki, savaştan neredeyse bir çocuğun oyundan kural değiştirerek ya da *sayım suyum yok!* diye bağırarak ayrılması gibi çıkacağız. Günümüzde savaşın bittiğini, onun tüzüğünü, ordularını, yöntemlerini kaldırıp bir yana koymak gerektiğini söyleyen iyi niyet sahibi insanlara rastlıyoruz. Bu barış, barış değil, diyorlar, çünkü bu barışta savaş hazırlamakla kalınmıyor, aynı zamanda savaş sürdürülüyor; bu barış toplama kamplarını ortadan kaldırmadı, toplumdaki zıtlıkları besliyor; halbuki insan dinginlik içinde yaşamayı pekala hak etmişti; didişmeye sürüp gidiyor. Bu barış zamanında savaş rezaletine karşı tek çare var: Karşı koyma, vicdanın çılgılığı; işte burada yüce duygular enternasyonalî karşımıza çıkıyor; barışı eylem içinde ve eylemle bulmaktan vazgeçmişlerin, soluğu biraz kısa sabırlarının üstesinden gelemediği şeyi *hemen* ve *bağıra çağıra* elde etmek isteyenlerin, içten olanların (politikaya sapmış dini bütün yüce gönüllüler), güceniklerin, hırçınların, alinganların (alınmak için gerçek nedeni olanlar değil) tümünün yarattığı kurul. Elbette, bütün bu iyi niyetler *hemen* işleyecek şeyler değildir ve aldatılırlar. “Tanrım, Tanrım diye bağırınlar değil”³².” Sadece yardıma çağırmakla kalırsan, çağırdığın Tanrıya değil, çağırmadığın bir başkasına hizmet etmiş olursun. Koestler’i *Avrupa solu* için iktidardaki sosyalizmin örneğini ve ülküsünü öğütlerken, Malraux’yu Batı bloğu izlegine parlak mitler sağlarken, Mauriac’ı *doğru düşünenlerin* güven oyununu Léon Blum’a³³ sunarken³⁴ görünce, insanın aklına haklı olarak *acaba bu umutsuzların gizli bir umudu mu var, bir davaya ya da açıkça imdada çağırmadıkları bir Tanrıya mı hizmet ediyorlar?* sorusu geliyor. Sınıf çatışmasız “Batılı” bir sosyalizmin

26) Gerçi şimdilik ve tedavi amacıyla. (L. A.)

davası, yani biçimci ve toplumsal zıtlıkları gizleyen, öylelikle de birtakım biçimsel ödünler görünümü altında kapitalizmi ana konumlarından kıpırdatmayan ahlakçı bir sosyalizm içindeki bir Avrupa'nın davası. Açıkça imdada çağrılmayan Tanrıya gelince, bu, kapitalizm olabilir pekala; İngiltere'de gördüğümüz^{sn35} gibi, kapitalizm, ekonomide sosyalizme karşı en iyi güvencedir diye, sosyalizmi yönetimin içine yerleştirdi, bu sistemi, komünizme kalkan olsun diye Avrupa'nın geri kalanına yaymak istiyor. Üzerinde durduğumuz olayın, savaşa yönelik bu kışkırtmanın, Atlas Okyanusunun ötesinden Amerikan ajans haberleriyle, Bikini^{sn36} ile beslenerek gelen ve anlamı şu yaşlı dünyanın insanlarını kendi yaşamlarının gerçekliğinden, gündelik didinmelerinden çekip alarak korkunun mitleri içine saplamak olan atom nevrozunun nesnel anlamını belki bu noktada görebiliriz.

Bu düşünce hiçbir bakımdan Hıristiyanları Hıristiyan olarak ilgilendirmiyor, onlara birer insan olarak erişmek istiyor. İlan ettiğimiz bu çok büyük iş (bilinçli ya da bilinçsiz olmasının pek önemi yok), insana *kendi kaderiyle barışamayacağını, kendi yollarına egemen olamayacağını, kendi icatları tarafından yok edileceğini, emeğinin onu özgürleştirmek şöyle dursun köleleştirdiğini, öldürdüğünü* göstermek amacıyla. Bu, büyücü çırağı²⁷ izleği, dünyayı eline geçiren çocukluk izleği; üzerine bir de sahte iyi niyetlilerin dinsel düzeyde aldıkları politik kötümserlik (insan ergin değildir, insanı kurtarmak için insana güvenilemez) binmiş. Felaket şurada ki, bu ahlakı da insanlar yine insanlar için yapıyor, ya esinliyor ya da yayılmasını kabul ediyor. Felaket şurada ki, daha dünyanın sonu gelmeden, insanlığı kendi kendisinden, kendi yazgısından bezdirmekten en büyük çıkarı olanlar işte asıl bu iyi yürekli havariler; en çok da, aramızda insanlık âlemini ta-

27) Başlattığı olaylara egemen olamayan kimse.

rihiyle barıştırma işine girişmiş bulunanları bezdirecekler. Onlar^{sn37} yaratma yollarının insanı köleleştireceğine özgürleştirmesinin, emeğinin de onu yıpratacağına kölelikten kurtarmasının insanın kendisine bağlı olduğu düşüncesinde direniyorlar; atom enerjisini keşfetmiş olan insanın o enerjinin insanın iyiliği yolunda kullanılmasını da keşfetmemesi korkunç bir şey olur. Fakat bu atom saptırması yeni bir şey değil. Bomba, alt tarafı, insanın yarattığı bir şey. *İnsanlık âleminin kendi yapıtı karşısında titredigi bir dünya ise, emekçinin kendi emeğinin ürünü tarafından köleleştirildiği bir proletarya durumunun çok büyütölmüş bir örneği; açıkça, ikisi aynı dünya. Hangi "proletaryanın" hangisini kuşattığı görölüyor; ayrıca, insan istencine sunulan çözümün nereden çıkabileceği de anlaşılıyor: İnsanın kendi yazgısıyla barışma yolu her şeyden önce emeğinin ürünlerine, genel olarak yapıtına ve yapıtına olduğu gibi tarihine de sahip olmasıdır. Bu barışmanın olması için, kapitalizmden sosyalizme işçi proletaryanın kurtulması yoluyla geçilmiş olması gerekir; böyle bir kurtulmada işçi proletaryası sadece kendini değil, aynı zamanda tüm insanlık âlemini de çelişkisinden ve üstelik o âlemi kuşatan kıyamet günü korkusundan kurtarabilir. Yazgı, bir düşmanın bilincine varır gibi kendi kendinin bilincine varmaktır,*²⁸ diyor^{sn38} Hegel. *İnsanlığın durumunun yüce yerini almasını ve yazgının sonunu bekliyoruz. Bu çabanın neye mal olacağını ve nasıl bir tinsel çaba gerektirdiğini de biliyoruz. Çözümün sadece savaşımında olduğu söylenecektir ama, savaşın barışın içinden çıkmayacağına inanacak denli saf da değiliz; tersine biz*^{sn39} [...]

.....

Bu savaşımında bizden doğruyu saklamak isteyen mitlere kar-

28) Der Geist des Christentums und sein Schicksal (=Hristiyanlığın ruhu ve yazgısı) başlıklı son yazılarından.

şı da didiŖeceėiz: Doğruya acıkmıŖız. Ekmek tadında olan o Ŗeyi ekmek gibi severiz. Bu savaŖımda iyi niyeti yadsımıyoruz ama, bize istenç gerek, duymayı ve görmeyi kabul eden arkadaşlar gerek. İnsanları yazgılarının dostluğu içinde güçlendirecek olanlar sağırlar ve körler değildir.

Sonnotlar

- 1) Louis Althusser burada André Malraux'nun 4 Kasım 1946 günü Sorbonne'da *Unesco'nun aylık etkinliği* çerçevesinde yaptığı bir konuşmaya göndermede bulunuyor. Combat gazetesi 5 Kasım tarihli sayısında konuşmanın haberini duyururken Althusser'in alıntıldığı tümceyi şöyle vermişti: "Nietzsche'den beri Tanrı öldü ama, şu ihtiyar Avrupa'da İnsan'ın da ölüp ölmediğini bilmemiz gerekiyor. Bugünün Avrupa'sı İnsanın görünümünden ne daha yıpranmış ne daha kanlı."
- 2) Metnin ilk biçiminde: "bu küçük oyuncunun".
- 3) Franchise, n° 3, bkz. Aşağıda 22 numaralı not. Tam tümce şöyle: "İç sıkıntısı bir burjuva lüksüdür. Biz kendimizi yeniden yapıyoruz."
- 4) İlk biçimde: "anlamalarını bulurlar"; sözcükleri vardır.
- 5) El yazısı metinde üzeri çizilmiş olarak şu tümce okunur: "Fakat, yine de, bıkkınlık sızıldanmaları ve vicdan başkaldırıları yaşlı Avrupa'dan yükseliyor".
- 6) Albert Camus: "*Ni victimes ni bourreaux* (=Ne Kurban Ne Cellat)", 19-30 Kasım 1946 tarihleri arasında *Combat* gazetesinde yayımlanan sekiz makalelik dizi. Bunlar daha sonra Gallimard Yayınevi'nce *La Pléiade* serisinde yayımlanan Albert Camus, *Essais* başlıklı kitapta da yer almıştır.
- 7) Bkz., örneğin, *Les Nouvelles Paroles françaises* dergisinin 9 Mart 1946 tarihli sayısındaki "La Propagande comme technique d'avilissement" (=Bir Aşağıla(ş)ma Yolu Niteliğiyle Propaganda), şuradan

alınulanmıştır: *Les Hommes contre l'humain* (=İnsansal Olanın Karşısında İnsanlar), Paris, Ed. du Vieux-Colombier, 1951, 1991'de Paul Ricœur'ün bir önsözüyle yeniden basan Editions Universitaires; ya da bkz. aynı ciltte "Technique et péché" (Yöntem ve Günah).

- 8) Kendini "Alman işgali altında, Okullar Yeraltı Hareketi'nden bir avuç direnişçi önderin karşılaştığı işkencelerden doğmuş" olarak tanıtan *İnsan Cephesi*, 1945'ten başlayarak on tane kadar "dünya vatandaşlarına mektup" ve birçok "Dünya Vatandaşları İnsan Cephesinin Çalışma Defterleri" yayınlamıştır. "Dünya Çapında Araştırma Ve Anlatım Uluslararası Merkezi" tarafından çıkarılan bu defterlerden biri, bir zaman "İvedi olarak bana, umutsuz atom araştırması kurulunun başkanı bana, bir çek göndermenizi rica ediyorum," dediği ileri sürülen Einstein'ın öncülüğünde hazırlanmıştı.
- 9) *Franchise* dergisinin Kasım-Aralık 1946 sayısı. O sayının tümü bir tiyatro oyunu biçiminde düzenlenmiştir: "*Katiller Zamanı, Beş Perdelik Trajedi*, yazarlar: Pierre Garrigues, Louis Pauwels ve Jean Sylveire", oyun kişileri o sayıyı hazırlayanlardır ve aralarında şu kişiler de vardır: Albert Einstein (23 Mayıs 1946 , *Basına*), Albert Camus (*Biz katiller*), Emmanuel Mounier (*Genel seferberlik*), Aldous Huxley (*Açlık*), Ilya Ehrenburg (*Size hiçbir şey söyleyemem*), Gabriel Marcel (*Tek çıkış yolu: Tanrıdan gelecek iyilik*), Jean-Paul Sartre (*Korkunun savaşı*). Başyazı yerine geçen *sahne perdesinde* özellikle şu satırlar okunur: "Çok büyük bir insan topluluğu, kanının dökülmesi ve aç kalma pahasına öğreniyor ki, gitgide daha olumlu olan birtakım politik ilkelerin kendisini yani o insan topluluğunu yıpratarak, yıkarak çoğaldığı bir dünya üzerindeki tek gerçek, içinde bulunduğu katıksız yürek sıkıntısı ve düşkünlükmüş... Uçurumun ta kıyısında'yız. Bir avuç insan, bilmeksizin, sorumluluk oyunu oynayarak çırpınıp duruyor."
- 10) *Le Zéro et l'Infini*, Fr. çev. Paris, Calman-Lévy, 1945. Louis Althusser'in kitaplığında *Le Yogi et le Commissaire* (Paris, Charlot, 1946) kitabından bir nüsha bulunmuştur. *La Tour d'Ezra* o tarihte Com-

bat gazetesinde dizi biçiminde yayımlanmaktadır.

- 11) İlk metinde, ispatlıyor yerine: "işaretidir" sözcüğü bulunuyor.
- 12) Metnin ilk biçimi: "sinema gibi çağdaş propaganda araçlarını kullanmayı düşünüyor". Gerçekten de, tarihsiz fakat büyük olasılıkla 1946'da basılmış olan ilk *Dünya vatandaşlarına mektup*'ta şu satırlar okunur: "Dört ayda elli dakikalık bir film çevrilip dublajı yapıldıktan sonra tüm dünyaya dağıtılabilir. Bu film, binlerce etkin görev yüklenmiş konuşmacının işine yarar. Altı ayda dünya vatandaşlarının bir tane gündelik, bir tane de haftalık yayın organı hazırlanıp çıkarılabilir. Birkaç ülkede zayıf yarışma ortamında bir yer bularak radyo yayınlarına geçilebilir ve belli başlı dillerde insanların tümüne seslenilebilir."
- 13) İlk metinde: "psikolojik bir davranış".
- 14) İlk metinde: "ölüm ve acı karşısında".
- 15) İlk metinde: "fakat proletarya için sadece bilinçte".
- 16) *Ne Kurban Ne Cellat* dizisindeki ilk makalenin başlığı: "Korku Yüzyılı".
- 17) Louis Althusser arşivinde bu metnin daktiloda yazılmış kopyasına ataç iliştirilmiş olarak bulunan ve metnin arasına yerleştirileceği tahmin edilen el yazısı bir sayfada şu paragraf okunmaktadır: "Bu nedenler güçlü nedenler. Sadece bir çeşit mantığa sahip göründüklerinden değil, bir deneyim ağırlıkları olduğu ve o deneyimi birden gelen bir aydınlanmayla ortaya koydukları için güçlüler. Koestler, Camus, Malraux bize başımıza gelecek şeyi, insanlığın şimdiye kadar karşı karşıya bulunduğu en büyük tehlikeyi gösteriyorlar. Şimdiye kadar, ölümlü olan sadece uygarlıklarımızdı. Geç öğrenmiştik ama, elimizi çabuk tutup ders almaya bakıyorduk; ders, eski toplumları öldürüp yenilerini icat etmekte. Bugün bize o oyunları oynatmıyorlar. Artık ölüm sadece yaşama biçimlerimizi değil, tek sözcükle yaşamımızı tehdit ediyor; artık yeni âdetler icat etmek söz konusu değil, istediğimiz şey, elimizdeki tek yaşamı, bir ikincisi de olmayacak olan yaşamı ne denli eski olursa olsun sürdürmek. İşte bu noktada peygamberlerimiz işin içine giriyor ve bize yalnız kö-

t l    göstermekle kalmayıp aynı zamanda kötülüğün içindeki  a-reyi de gösteriyorlar. Içinde bulunduğumuz tehlikeli durumun bilincinde olmamız, bizi tehlikeden kurtarmaya, gelece imizle barı tırmaya yetermi . Içinde bulunduğumuz korku kendisini yok edecek, bizi ondan kurtaracak şey neyse onu i erirmi . Bize korku aracılığıyla egemen olan yazgı, bize bir  ocuk gibi sunulabilirmi . Bunun için, bilincimizi tedavi ederek korkumuzun i erimini dinginli e d n   t rmek, bugünkü nevrozu alt etmek, – imdiden içinde yaşadığımız– gelecek savaştan barış vaatleri almak yetermi . Bilincimizi tedavi edersek korkumuzun i erimini dinginli e d n   t rebilir, bugünkü nevrozu alt edebilir, – imdiden içinde yaşadığımız– gelecek savaştan barış vaatleri koparabilirmi iz. Ne var ki, bizler ileri sürülen bu düşüncenin sa lamlı ına, insanlığın lafla iyile t rilebilece ine inanmıyoruz. O düşünceyi huzursuz kılan hastalığın nedenleri, bilinçteki bir rahatsızlı tan daha derin. O rahatsızlığı yenecek tedaviye de anlatılan bozukluklar düzeyinde etki yapar diye bakmıyoruz. Başka bir deyişle, sanmıyoruz ki bilinç, sadece anlatılan bozuklukla sınırlanmı sa ve içinden çıktığı derin bölgelere ula amıyorsa, bozukluğun bilincinde olmak bozukluğu ortadan kaldırılsin. Daha ileri gitmeden önce, bu noktayı iyice belirlemek gerekiyor.  u halde, korku düzeyinde ara tırılım bakalım, bozukluk kendi kendini düzeltebilir mi, içinde kendini düzeltmek için gerekli nedenlerden yeterince var mı, insanlık âlemi de, i  i proletarya gibi, deh ete u ramı  durumundan kendi koşullarıyla kurtulabilir mi? Tek sözcükle korkunun gerçekliği nedir?”

- 18) Malebranche’ın,  rne in *Entretiens m taphysiques* (=metafizik görüşmeler), IX, paragraf XII’sine ya da *Trait  de la nature et de la grâce* (=do a ve kayra konusunda inceleme), I, paragraf XIV’ gönderme. Malebranche’ın bu metinlerini tüm yaşamı boyunca çok çekici bulan Althusser, son yazılarında da bunlardan söz edecektir.
- 19)  zeri çizilmiş satırlar: “Insanın durumunun geleceği, gündelik düzeyde bir şey değil; o, insanı –yaşamı da içinde olmak üzere– sahip bulunduğu en iyi şeyde yeniden inceleme konusu yapan şey. Bu uç.

duruma karşın, burada bir soyutlamayı ele alabiliyoruz ve birer Hıristiyan olarak bize *atom bombasının getirdiği ölüm karşısındaki eşitliği Tanrının huzurundaki eşitlik diye, 1946'nın korku proletaryasını kıyamet gününün proletaryası diye kabul ettirmelerini istemiyorsak*, belki de, bunu kabullenmemiz gerekir.

- 20) Burada daktiloya çekilmiş metnin yerine konulacak el yazısı bir sayfa bulunmuştur. Althusser bu sayfanın "Vâiz" sözcüğünden sonra yer almasını istemiş olabilir ama, bunu açıkça belirtmemiştir: "Korkumuzun nesnesi –tek bir günümüz ulaşacaksa da tüm günlerimizin kendisine doğru yol aldığı– o uzak ölüm tarihimiz değil; yaşamımızın ortası da, soluduğumuz hava, içinde devindiğimiz ve –yürüyen kişiye belli belirsiz eşlik eden ufuk gibi– devinimlerimize eşlik eden uzam da değil. Nasıl havanın tek biçimliliği solumamıza engel olmuyorsa, soyut bir durum içindeki bu eşitlik de yaşamamıza engel değildir; meğer ki yaşamak için yaşamayı bekleyelim, ölümümüz de sadece ölüm korkusundan olsun. Korkumuz basit bir psikolojik ortamdan başka bir şeydir. Gerçek bir tehdide gösterilen bir psikolojik tepkidir; bundan ötürü de nesnesi korkuya yaklaşır. Genel anlamda ölümden değil de bombayla gelen türünden korkuyorum, kaçınılmaz biçimde birbirlerine bağlı olduklarını düşündüğüm bu iki sondan bir tanesi, nerede saklandığından haberim olmasa da, biliyorum ki, gerçekten var: O da bomba. Korkumu gerçek kılan, bombanın gerçek oluşu. Bununla birlikte, biraz daha yakından inceleyince şunu da görüyorum ki, tek başına bomba zararsız. Şunu yazdığım anda zararsız, çünkü zararsız olmasaydı, yazmamı engellerdi. Şu halde, tehlikeli olan, bombanın anlamı, yöneldiği erek ve kullanımı. Fakat bunu söylemekle bombanın kendisine yeni bir boyut, benim yaşamımı ilgilendirmeye başladığı boyutu getirmiş oluyorum. Korku, ancak benim korkum tehdidin öncesinde belirebilecek gibi beni nişanlar, bana isabet ederse beni tehdit etmiş olur. Korkumun nesnesi artık bomba ya da savaş değil de, olası bomba ya da olası savaş yani ben onu olası diye düşünürken henüz var olmayan bir patlamadır. Son ola-

rak, düşüncemi biraz daha ileri götürüp, şu noktaya da işaret ediyorum ki, bu olasılık, ben onu etimde kemiğimde duymadıkça, beni etkilemez. Korkumun gerçek nesnesi artık gerçek bir nesne (bomba) değil, öne alınmış bir olay (bombanın patlaması) da değil, bu olası olayın düş ürünü kurbanı olan kendimim. Bombadan bomba olarak korkmuyorum da, beni bombanın içinde bekleyen yazgıdan korkuyorum. Savaşta savaş olarak değil de, savaşın beni dönüştüreceği yaralıdan, bireyden, acı çeken insandan korkuyorum. Korkumun içinde gerçek savaş yok, korkumun içinde sadece savaşın sakatladığı vücudumu buluyorum. Aslında, korkumun nesnesi benim, şu anda olduğum gerçek ben değil de, gelecek bir acının içinde görülen ben, düş ürünü bir ben. Bu nedenle, korkumun nesnesinin korkumla aynı gerçekliğe sahip olmadığını kabul etmek zorundayım. Her günkü bir saplantı olarak bunun bilincindeyim, çözümleme de bunda beni sadece bir düş ürünü olarak gösteriyor.”

- 21) “Sırtını bir duvara verip yaşamak, köpeklerin yaşamı. Pekala! Benim kuşağımın ve bugün işliklere, fakültelere giren kuşağın insanları köpekler gibi yaşadılar ve gittikçe daha fazla köpekler gibi yaşıyorlar” (Albert Camus, *Essais (=Denemeler)*, Paris, Gallimard, La Pléiade, s. 331).
- 22) Üzeri çizilmiş satırlar: “Gerçek proletarya, durumundan korkmaz, çünkü durumu onun önünde değildir; o, durumunun içinde tıpkı doğasında bulunur gibidir.”
- 23) Yukarıda 20. notta sözü edilen el yazısı metin burada bitecekti.
- 24) Üzeri çizilmiş satırlar: “Tersine, köle olduğunu bilen köle, bununla kendisinin, efendinin efendisi, köleliğinin efendisi olduğunu bilir. Bunu sadece ruhunda değil yaşamda da bilir, çünkü efendisi çalışmayı kestigi anda kölenin eline bakacaktır. Şu halde köleliğin yazgısı kölenin elindedir. Korku, korkağın eline bakmaz. Gökyüzünü attığın okla delemeyişin gibi geceye karşı da bağırıamazsın. Korkunun içinden kaçıp kurtulunmaz. İşte o nedenle yazgisına bağlanmış insanın durumu acıklıdır; hepimiz ya cellat ya kurbanız

ama artık insan değiliz.”

- 25) *Témoignage chrétien*'in 3 Şubat 1946 sayısı. Söz konusu olan, “*Témoignage chrétien* (=Hristiyan'ın Tanıklığı) imzasıyla “Où va la France?(=Fransa Nereye Gidiyor?)” başlığı altında yayımlanan iki makalelik dizinin ikincisidir. “Savaş Kapımızda” başlıklı bu makalede örneğin şöyle bir şeye rastlanabilirdi: “Aslında, savaş kapımızda ve önümüzdeki birkaç ay içinde tansık gibi bir şeyler olmazsa, Fransa savaşın ve işgalin dehşetini yeniden yaşayacaktır.”
- 26) İlk biçimde: “umutsuz”.
- 27) Marx, *Manuscripts de 1844* (=1844 Elyazmaları), Editions sociales, 1962, s. 108. Althusser tarafından şurada alıntılanmıştır: Karl Marx, *Œuvres philosophiques* (=Felsefe Yapıtları), cilt VI, Paris, yay. Alfred Costes, s. 64).
- 28) Gabriel Marcel, “Un seul recours: la grâce”, *Franchise*, n° 3.
- 29) Bkz. örneğin 3 Aralık 1946 tarihli *Figaro* gazetesinin “İhanete uğrayan bağlılık” başlıklı başyazısında Mauriac'ın Koestler'den yaptığı uzun alıntı: “İnsan ahlakında iki kavram vardır, ama bunlar iki zıt kutuptur. Biri Hristiyan ve insancıldır, bireyi kutsal bilir, tanıtır ve hesap kurallarının insan birimlerine uygulanamayacağını söyler. Öteki düşünce, ortak bir amacın tüm araçları haklı göstereceği yolunda bir temel ilkedен yola çıkar ve bireyin topluluğa bağımlı kılınmasına, ona feda edilmesine izin vermekle kalmaz, bunu kesinlikle ister de; o düşünceye göre topluluk bireyi ya dencyde kullanılan fare gibi ya da kurbanlık koyun gibi kullanabilecektir.”
- 30) İlk yazılıшта: “ne bu büyük adlarla ne de yetenekle...”
- 31) İşbirlikçilerin (Alman işgal kuvvetlerine olumlu davrananlar) temizlenmesi sorunu ile ilgili olarak Camus ve Mauriac arasında Ekim 1944'te çok ateşli bir kalem kavgası olmuştu.
- 32) Matta'ya göre İncil, 7, 21: “Bana, ‘Ya Rab, ya Rab’ diyen herkes göklerin hükümrânlığına girmeyecektir. Ama göklerdeki Babam'ın istemini uygulayan girecektir.” Althusser'in kitaplığındaki *Segond* baskısı İncil'in içinde nedense André Gide'in bir fotoğrafı bulun-

muştur.

- 33) Léon Blum 17 Aralık 1946'da hükümetin başı seçilmiş, *Figaro*'nun 19 Aralık tarihli başyazısında ("Komünist düşüncesizliği") Mauriac şunları yazmıştı: "Léon Blum gibi bir sosyalistin Meclis ve ülke tarafından kuşkuyla karşılanmamasının nedeni, onun ılımlı tanınması değil, Cumhuriyet sözcüğüne, Demokrasi sözcüğüne bizim verdiğimiz anlamları vermesidir. Yönetimdeki edimlerinin gerekçelerini kolayca anlayabileceğiz. Biliyoruz ki, kendini aldatabilir ama, bizleri aldatamaz."
- 34) Üzeri çizilmiş sözcükler: "Camus'nün Alman bilincine geleceğe yönelik nedenler yakıştırdığını".
- 35) İngiltere'de 5 Temmuz 1945 seçimlerini İşçi Partisi kazanmıştı.
- 36) Amerikalıların 1 Temmuz 1946'da Bikini mercan adasında, tüm dünya gazetecilerinin önünde gerçekleştirdikleri atom patlamasına gönderme.
- 37) Üzeri çizilmiş sözcükler: "(Marksistler ve Hristiyan ya da Hristiyan olmayan yoldaşları)".
- 38) Hegel, *L'Esprit du christianisme et son destin* (=Hristiyanlığın ruhu ve o ruhun yazgısı), bkz. Jacques Martin tarafından yapılmış çeviri, Paris, Vrin, 1948, s. 53.
- 39) Louis Althusser'in arşivinde bulunan metnin son sayfası yırtılmış - olduğundan bir parça eksiktir.

G. W. F. Hegel
Düşüncesinde İçerik Üzerine
(1947)

“İçerik her zaman gençtir”

G. W. F. Hendel

Giriş

1. Hegel'in felsefesinde içerik sorunu, öncelikle bir tarih sorunudur. Hakikat ya da doğruluk veya doğru, kendi oluşum süreci dikkate alınmazsa hiçbir şey demek değildir; buna karşılık bu oluşum süreci doğrunun doğrusu olarak ve gelişmesi de doğrunun kendisi olarak ortaya çıkar. Bir anlamda, tarih Hegelciliğe onda eksik olan zaman noktasını, kendi-için'in sınanmasını getirir. Nasıl çocuk hangi yasaya göre büyüdüğünü, kendi içinde uyuyan zıtlıkların neler olduğunu bilmeksizin büyürse, Hegel de kendi düşüncesinin içinde sarmalanmış olarak kalmıştır. Yaşamın çeşitli dönemlerinin diyalektiğini yeniden ele almamız ve –genç ölmüş ama bizim erişkin yaşını yaşamakta olduğumuz– filozof Hegel'in doğrusunu tarihin olgunluk çağı içinde aramamız gerekiyor.

Gerçekten de, tarih içinde Hegelci düşünce, yeni başlayan bir yüzyılın hapisanesinden, bir memur kafasının tutsaklığından kaçıp kurtulur: Bakışlarımıza kendini gerçekleştirmesinin özgürlüğü ve nesnel gelişmesi içinde sunar. Dünyamız, Marx'a yabancı olmayan bir anlamda, felsefe olmuştur ya da, daha doğrusu, dönüşüm geçirmiş Hegel önümüzdedir yani bizim dünyamızdır: Hegel ne denli dünyaya dönüşebilecek bir doğruysa, dünya da o ölçüde Hegelci olmuştur. Okumak yeter; neyse ki, tarihin metni içinde gözümüzün önünde büyütülmüş, insan görünümünde

harfler var.

Tarihin dersi açık: Dönüşüm geçirmiş Hegel, Hegel'in ayrışmasıdır. Ustanın ölümünden on yıl sonra, yapıtı bozuluyor, bölünüyor, zıt yönlerde geliyor, üzerinde çatışılan bir yere dönüşüyor, kendisi bir çatışma oluyor: *Ich bin der Kampf* [Ben çatışmayım]. Zamanında Jena'da söylenmiş bu söz, genç Hegelcilerin savaşımında, ölümün ötesinden, şaşılacak biçimde doğrulanmakta. Tinin bağışlanması içinde ve düşünce sistemlerinin uyumu ile zıtlar arası küskünlük bitmiş gibiydi. Nasıl Prusya'daki zorbanın düşüşü muhalefetin gizli güçlerini özgür bıraktıysa, ölümün yalın vuruşu da zıtları erkin kılıyor. Bu, onların elini kolunu bağlamış, onları hareketsizliğe mahkum etmiş şeyin onların dışında olduğunu göstermez mi? Engels, Hegel'in düşüncesinde iki ögenin altını çizer: Dilinde, genç devrimciler tarafından kabul edilen diyalektik yöntem ve genç tutucuların yandaşı oldukları siyasal, dinsel, estetik doğrulukların bütünü olan dizge. "Hegel'in geliştirmeyi göze alamadığı gerçek sonuçları"⁵¹ Hegel'in kendisinden elde etme savındaki düşman öğrencileri, öğretmene duydukları bağlılık birleştirir. XIX. yüzyılın akışı, taraflar Hegelciliğin bütünündeki doğruların çoğunu birer birer bırakıp sadece ondaki umuda benzer şeyi, genel bir eğilimi alıkoydukları için, bu çözölmeyi gittikçe belirginleştirdi. Felsefi düşüncenin Hegelciliği aşmadığı, yakın bir geçmişteki didişmelerin Hegel'in içinde solun sağa karşı savaşından başka bir şey olmadığı düşüncesi belki savunulabilir ama, yine de sistemin bütünü için, mantık ya da estetik için, doğa felsefesi veya din felsefesi için dövüşülmediği gerçeği değişmez. Gelişmiş Hegelcilik iki yoldan ayrışmıştır. Bunlardan biri, çağdaş düşünce için artık ölmüş olan içeriğinin önemli bir bölümünün bırakılması, öteki o bütünden sonra bölünmüş ve düşman bir ruh gibi yaşamda kalan ruhun

ortaya konulması yollarıdır. Hegel felsefesinin tarihindeki bu çifte dışsallık, yani yaşamın hem ölüm dışında hem yaşam dışında olması, önümüzde çürüyüp duran cesedin ne olduğu sorununu ortaya koyar. Marx, geçmişin çürüyelebileceği olasılığını göz ardı etmemiştir. Ölüp gitmiş Hegel'de doğruluğun bir çürümesini keşfediyoruz. Kuraldışı bir şey olarak, Hegel, kendi düşüncesi-nin ayrışıp çürümesinin anlamını önceden duyurmuştu: "felsefe-de doğruluk, kavramın gerçeklikle çakıştığı anlamına gelir... ölmüş bir insan hâlâ bir varlıktır ama, artık sahici bir varlık değildir; kavramdan yoksun bir varlıktır, işte ceset o nedenle çürür"². Yaşam pekala bir vücuttan ötekine geçiyor, yaşam sürüp gitmede; Hegel de Marksizmde, varoluşçuluklarda ve faşizmlerde yaşamını sürdürüyor; fakat tarihin içinde Hegelci doğruluğun vücudu bize kendini "kavramdan yoksun bir varlık", biçimden yoksun, yabancı bir cisim tarafından bırakılmış bir içerik niteliğiyle gösteren bir cesetten başka bir şey değil.

2. Bu tarihsel sınama bizi Hegel'e gönderiyor. Gelişmenin açık seçikliği başlangıcın gizlediği şeyi gösteriyor. Hegel'in ayrışıp çürümesi, onun doğruluğu, fakat bu ayrışmanın doğruluğunu Hegel'in dışında aramak boşuna olur. Hegel'in düşüncesinin içeriği sorunu Hegel'in içinde ortaya konur, uykuya dalmış zıtlıklar o gelişmemiş *kendinde*'nin içinde bulunur. Ruhun ve vücudun, biçimin ve içeriğin dışsallığı orada kendini gösterecektir; yoksa tarihin açığa çıkardığı, bir yanlış anlamamanın ortaya çıkarılışından başka bir şey olmaz; Hegel'deki doğrunun gelişmesi değil de, iyi anlaşılamamış, çarpıtılmış, mit gibi bir Hegel'in ortaya serilmesi olur. Yalın olarak doğruluğu bize verecek, derinliği ve biçimciliği içinde bize görünecek, sonunda da yorumcuları ikiye ayıran bu tartışmayı sonuçlandıracak ve diyalektiğin dışarıdan dayatılan bir biçim mi yoksa içeriğin gelişmesi mi, biçimsel

mi gerçek mi, diyalektikte şemacılığın salt mekanik bir yöntem mi yoksa şey'lerin ruhu mu olduğunu bize öğretecek olan Hegel'in düşüncesidir.

Burada Nicolai Hartmann'ın Hegel'de gerçek diyalektikleri biçimsel diyalektiklerden, sahici olanı biçimde kalandan yalıt- mak için öğütlediği sayım yöntemiyle yetinebilirdik. Fakat, öyle yapsaydık Hegel'in düşüncesini eleştirel yargının önüne getirilen 'kurulmuş bir tarihsel nesne' diye ele almış olurduk, yani kendi dışındaki bir ölçüte bağlanmış olurdu, bu da, önceden varsayılmışlara dayanarak, belirli bir felsefenin iyi ve kötü yanlarını ayır- mak olurdu. Dizgenin ayrışması tinde yeniden ele alınsa, doğru sahtesinden ayrıl- sa ve tarihin eksikliği dışarıdan dile getirilse, yeter. Ne var ki, bu da, Hegelci doğruluğu dışsallığa dönüştür- mek, dizgeyi çözümlemeli yargının öğelerine ayıracağı bir nes- neye dönüştürmek olur; bu ise, çözümlemenin nesnesini yıprat- tığı, ayrışmış nesnenin doğruluğunu üzerine aldığı ve nesnede asal olarak sadece ayrışmasının doğruluğunu yani kendi kavra- yışının dışsallığını bulduğunu dikkate almamaktır. Hegel'i bir nesne gibi ele almak, onunla ilgili dışsallığı önceden varsaymak demektir. İnsan yargılayan bilince bağımlılığı, ancak doğrulu- ğun içine girerek, onun içeriğine dalarak, onunla doğup onunla büyüyerek aşabilir. Sözcüğü sözcüğüne dile getirmek gerekirse, Hegel'i bir özne gibi ele almamız gerekir.

3. Nasıl içeriğin tarih içinde gelişmesi bizi içeriğin kendisine gönderiyor idiyse, Hegel'in düşüncesinin kurulmuş içeriği de kendisinin yani o içeriğin gelişmesine göndermektedir. Fakat bu kez, tarihsel dışsallığı ve yargılayan bilincin dışsallığını aşmış bulunuyoruz; hedeflediğimiz, içeriğin dışsallığı ve yine gelişme söz konusu olduğuna göre, içeriğin kendindeki, kavramındaki gelişmesi, başka bir anlatımla, içerik kavramının gelişmesi çö-

zümlememizin konusunu oluşturmalıdır. Çünkü, Hegel'in temeldeki tutumu verilinin yok edilmesi olduğuna göre, Hegelci düşüncenin içinde bir ögeyi, bir verili olarak ele alamayız. Verili, kendisini verili olarak kurana gönderir ve yargılayan bilinçte verili bir içerik olan şey, dizgenin içinde, kendisini sonuç olarak üreten değişim sürecine yani kendisinin iç gelişmesine gönderir. Bizler için Hegel'in yapıtı olan gelişmiş içerik, Hegel için doğrudan bir içsellığe ait ve açıkça dile getirilmiş andır, başka bir anlatımla, içerik kavramının ortaya çıkışıdır. Hegel'de sonuç, dönüşüm süreciyle birlikte ele alınmadıkça hiçbir anlam taşımadığına göre, içeriğin doğrusunu bir sonuç olarak elde etmek ve doğrulukla o doğruluğun yanlışını ayırt etmek için içerik kavramının değişim sürecini göz önünde bulundurmamız gerekiyor. Belki o zaman, yani doğrulukla o doğruluğun yanlışını ayırt ettiğimiz zaman, Hegelciliğin gerçekten hangi anlamda içeriğin düşüncesi ya da derinlikten yoksun bir biçim düşkünlüğü olduğunu söyleyebilir ve en gevşek kurumları haklı bulduğunu ve sanki kendi sağlamlığı eğreti bir şeymiş gibi doğallıkla ayrıştığını gördüğümüz en katı, en sert dizgenin çelişkisine bir açıklama getirebiliriz.

İncelememizde kavramın ortaya çıkışını, gelişme ve çökmesini anlatmaya çalışacağız.

I

Kavramın Doğuşu

“Nach dem Gehalte der Wahrheit
war mithin eine Sehnsucht vorhanden...”

(*Geschichte der Philosophie*)³⁰

Hegel'in felsefesi, sadece, düşünce tarihi içinde ve kendi yerinde dikkate alınacak doğru ile ilgili bir bilgiler birikimi, kurulmuş bir bütün değil, aynı zamanda toplayıcı bir bütün olarak karşımıza çıkar; sadece gerçek olanın ele geçirilmesi yolunda bir girişim değil, aynı zamanda doğrunun gerçekleştiği, tamlığa eriştiği³¹ edim olarak görülür. Burada “sich vollziehen”³² deyimini kökenindeki anlamıyla almak, Hegel ile *plenitudo temporum*'un³³ gerçekleştiğini, Hegel'in yapıtının sadece bu olayın ortaya konması değil, o olayın kendinin olduğunu bilmek gerekiyor; o yapıtta olay, yükselmenin, yüksek bir kata erişmenin içinde kalmaktadır. Anlamının iki yön-

30) Gerçekliğin içeriğine bir özlem duyulur, (Felsefenin Tarihi).

31) Yazar burada kullandığı sözcüklere Almanca, *sich vollziehen*, fiilini de ekliyor.

32) Alm. meydana gelmek, vuku bulmak; voll (=dolu) ön takısı ile ziehen (=çekmek, sonuç almak) eyleminden yapılmış olduğunu anımsatma.

33) Lat. zamanların doluluğu: Katolik inanışında, insanın ve dünyanın kıyamet gününü karşılamaya hazır olgunluğa erişmesi.

lülüğü de buradan geliyor: O yapıt, hem her şeyin yerine getirilmesinde, gerçekleşmesinde, *vollzogen*³⁴ duruma gelmesinde araç olan, bütünü bütün olarak kuran şeydir, hem de kendisinin eksikliği doldurmak üzere ortaya çıktığı belli eden şeydir. Bütünde eksik olandır ve o eksikliği ortaya çıkarandır. Doldururken tanıttığı bir boşluğu doldurur ve onu yok etme görevini kendisinin yüklendiği boşluk olarak gösterir. Bundan ötürü, Hegel'de, düşüncesinin anlamının bilincine varma, düşüncesinin işlenmesinden ayrılamaz. Ortaya konulan boşluk, her an, derecesi değişen bir açıklıkla, bir içerik çağırır, fakat aynı zamanda –nasıl sınırı bilirken sınırsız da bilirsek, boşluk da, bir bakıma, içeriğin varlığını belli eder³⁵. Genç Hegel'in düşüncelerinin bize sunduğu şey, kendi doğuşunu boşluğun bilincinde böyle başarıyla gerçekleştirir gibi sahiplenmesidir. Belki Hegel'in düşüncesine girmenin doğuştan daha iyi bir yolu yoktur; belki doğuş bizim için bir anlamda daha başlangıçta bir başarılı gerçekleşmedir ama, Hegel'in olay düzeyindeki görüngübilimsel³⁵ bilinci için, doğuş her şeyden önce, boşluğun yaşanarak tanınması ve korkunçluğudur.

A. HEGEL VE YAŞAMI (1770-1831)

Burada Hegel'in yapıtının anlamını yaratıcısına indirgeyebilir ve yapıtın başarıyla gerçekleşmesinin önce birey Hegel'in başarıya erişmesi olduğunu söyleyebilirdik.

Kendini tümünden geride ve silik tutmuş ve sürekliliğini kesmemiş yaşamı bu bakımdan ilginçtir: Yapıtı yaşam öyküsünün tü-

34) Vollziehen, fiilin edilgen ortacı: meydana getirilmiş, oluşturulmuş.

35) Phénoménologique.

münü meydana getirir ve o yaşamın gerçek içeriğini oluşturur. Ölümün onu bir yeniden basım için gözden geçireceği *Görüngübilim*'in³⁶ ilk sayfalarında yakaladığı ana kadar Hegel'in yaşamı ne duraksama ne dinlenme bilmişti: Sonu onu başlangıca getiriyordu. Felsefe tarihinin bildiği üç büyük ansiklopedi yazarı arasında, yazılı yapıtının işlenmesinden ve sözlü ders anlatmasından başka bir şeye girişmeyen yalnızca Hegel olmuştur. Aristoteles dünyayı dolaşmış, politik eğitime bulaşmış; Leibniz yönetim, yönlendirme, yabancı ülkelerle ilişki, düşünce tartışmaları, soyut düşünce üretme, bütün bunları koltuğuna sığdırmıştır. Hegel'e gelince, o, sadece düşüncesini tasarladı, onunla beslendi. Düşüncesinde tıpkı yaşamında görüldüğü gibi görünür; düşüncesi ona hiçbir biçimde yabancı olmadığından onun özgürlük yeridir, düşüncesinin içinde kendini evinde, *bei sich*, gibi duyumsar. Hegel her içeriğin başarıyla gerçekleştirilmesinin özgürlük olduğunu anlatmış ve bunu öncelikle kendi düşüncesi karşısındaki davranışında göstermiştir; düşüncesi aracılığıyla her şeyi özümser, her şeyi gözetir, tarihin gelişmesinin tanığıdır. Felsefe denilen tanrısal iş, onu dünyaya yabancı kılmamış, tersine, olaylara dikkat ettirmiş, bulunduğu zamanın içinde yaşatmıştır^{sn4}. Bu "gazeteci filozof"^{sn5}, tarihi ve dünyayı düşünce yoluyla eline geçirir ve onlara el koyarak, özümleyerek kendi malı yapar; pek çeşitli görünümeler altında uyguladığı o özümleme yolunu ise, yemek yeme edimine benzetmekten hiç çekinmez. Belki bu noktada, düşüncenin böylesine egemenliği altında bulunmanın Hegel'in gözünde bir yazgıyı aldatma olacağını ileri sürebiliriz. Öğrencilik yıllarından arkadaşları olan Hölderlin'in de yaşadığı o yazgı, son kertede bir dü-

36) *Phänomenologie des Geistes* (1807); dilimize *Tinin Görüngübilimi* başlığıyla çevrilmiştir. Metnimizde italikle yazım Hegel'in yapıtı, romenle yazım felsefe dalının kendisi yani görüngübilim için kullanılmıştır.

şünce yalnızlığı olarak kendini gösteriyordu ve delilik, o düşünceyi bir doğal sapma ve doğal son olarak pusuda beklemekteydi^{sn6}.

Bununla birlikte, Hegel bir yandan salt özneliğin onu yapayalnız bırakmasından yapıtının olgunluğuyla kurtulmuş, öte yandan da öğretmenliği yüzünden girişemediği her şeye yine yapıtı aracılığıyla bir dereceye kadar meydan okumuş, karşı koya-bilmiştir. Nietzsche'den önce, öğretmenin, –Görüngübilim'in hayvanlar âlemini ve aldatmacayı ele alan bölümündeki adıyla– o “aydın hayvan”ın işlevinin bittiğini en acı biçimde bildiren yargıç, Hegel olmuştur. Bir davranış gösterenler karşısında “bilinci onların işlemine ve yapıtına burnunu sokar ve yapıtı ellerinden alaması da, hiç değilse, hakkında birtakım yargılar getirmekle uğraşarak o yapıtla ilgilenir^{sn7}”. Hiç kuşkusuz, Hegel yargılayan bilinci aşıyor, fakat –karşıtında kendini görüp keşfeden– bilince eriştikçe, bilincinin içeriği onun yani filozofun kendi malı olduğu için ve kendinden ayrı da olduğu için, filozofla öteki arasında canlı aracı oluyor. Hattâ daha ileri gidip davranan bilinç ile keşfeden bilinci barıştırıyor. Şöyle ki “barışma evet'i –iki ben birbirine zıt orada-olma'larından onun içinde vazgeçerler– ikiliğe kadar uzanmış ben'in orada-olması'dır; bu ikiliğe kadar yayılan ben ise bundan ötürü kendi kendinin eşi kalır ve tümünden yabancılaşması içinde ve eksiksiz karşıtında kendi varlığından emin-dir. Kendini saf bilgi olarak bilenlerin ortasında belli eden Tanrıdır^{sn8}”. Nasıl edimle gelişmiş ben karşısına söylemle gelişmiş ben çıkartılırsa, Hegel'in burada kendisini Napolyon karşısında

37) 'Güzel Ruh' (= Alm. schöne Seele), daha çok XVIII. yüzyılda duygusal ve ahlaksal güçleri uyumla bağdaştırmış kişiyi belirtmekte kullanılmış bir deyim. Hegel'de sadece niyetinin duruluğuna önem veren ve o nedenle herhangi bir davranma edimini reddeden bilinç durumunu gösterir.

gösterdiğini anlamak için Güzel Ruh³⁷ diyalektiğinin sonunu oluşturan bu metni, içindeki anlama inerek okumak gerekir. Bağdaşmak ya da barışmak, öğretmenle imparatorun, başka bir anlatımla Hegel ile kendisinin olamadığı şeyin, evren düzenleyicisinin barışması, keşifle gerçekleşiyor. Öğretmen imparatora onun, yani imparatorun ediminin anlamını açıklıyor: Napolyon Avrupa'nın birliğini yaratmış ama, bunu bilmeden yapmış, Hegel ise, bunu bildiği için, evren düzenleyicisine kendi gerçekliğini gösteriyor, onunla barışıyor ve böylece Tanrının kendini göstermesini sağlıyor. Böylece, Hegel'in yapıtı sadece yaratıcısına yaşamının başarıyla gerçekleşmesini sağlamakla kalmıyor, aynı zamanda 1806'da hiçbir Prusyalı devlet memurunun ne bozgunlarda ne okullarda düşünüyebile kuramadığı en sıradışı başarıyı sunuyor. Yapıt G. W. F. Hegel'in yaşamını doldurmakla kalmamış tarihi de ona anlamını vererek doldurmuştur; öyle ki, insanlar arasında canlı bir Tanrı esini, "*der erscheinende Gott*"³⁸ olmuştur. Eksiksizliğin bu coşkusu; herkes için değilse de, en azından Hegel için kendisinin, yapıtında ve yapıtıyla ortaya çıkması ve kendisinin haklı çıkması olur. Söz konusu haklı çıkma, düşünür de olsa her yalnız insanın içinde yatan delilik dürtülerini belki de en uç noktasına kadar zorlayarak ortaya koyan ölçüsüz bir davranış içinde kendini gösterir.

Marx'ın Hegel için *bir içeriğin canlı isteği olan bezginliğini tatmış ve kendine yabancılaşmış düşünür*, dediğini biliriz³⁹. Şurası ilginç ki, Hegel'in kendisi bu bezginlik kavramına Stoacı kişi konusunda kaleme alınmış ve evrensel anlatımları "aslında içeriğin hiçbir genişlemesine varmayan ve hemen bezginlik yaratan"⁴⁰ ilginç bir metinde rastlamıştır. Bu iki düşüncüyü yaklaştırırsak sıkıntısının nedenini göreceğimiz söylenebilir; bu, bir çeşit soyut

38) Alm. göze görünen Tanrı.

düşüncenin boşluğu içinde olur ve iç sıkıntısı bu süreçte kendini bilince –olumsuz yoldan– içeriğin isteği gibi belli etmektedir; öyle ki, filozofun “içeriğin içine gömülmesi” devinimi, bir bakıma, isteğinin kaynağıyla yani kendi yabancılaşmasıyla barışmadır⁵¹¹. Şu halde, Hegel’in yapıtı, bütünüyle ele alındığında, Hegel’in kendi yazgısıyla barışması olarak kabul edilebilir; bu barışma, tanrısal bir açıklama görevinin çeşitli görünüşleri altında olmaktadır. Yabancılaşmanın bilinci, ne denli karanlıkta kalmış olursa olsun, ancak onu haklı çıkaran bir aracıyla desteklenebilir. Hegel’e onun öğretmen kafasını karşıdan görmeye katlanmamıza degecek bir portre çizmek gerekir. Bu belli edici yani bu portre sadece dünyanın değil kendi kendisinin de belli edicisidir. İşte Hegel bu işlevde yani yapıtında kendi yabancılaşmasını düşünür ve onu yapıtının aracılığıyla kabullenir, çünkü yapıtı ona –yabancılığı kabullenebilmesi için– yabancılaşmanın tersi gibi görünür. Bu noktada dil, Hegel’in yapıtında, sihirli bir işlev yükleniyor; Hegel, doğrudan doğruya ya da aracısız oluşun biçimini ters yüz etmeye ve yadsımaya yönelmiş bu işlevi *Görüngübilim* içinde keşfeder. Fakat, şimdi de, bu kişisel anlam bağlamından sıyrılınca, önümüze bağımsızlığı, hattâ ondan önce düşüncenin evrenselliği, içinde gelecek olan Hegel’in yapıtına gönderilmiş oluyoruz.

B. HEGEL VE ZAMANI

Yapıtının anlamını açığa vuran özel birey Hegel değil, evrensel birey Hegel’dir; bunu da yapıtı sadece kendi içinde doğarken değil, aynı zamanda XVIII. yüzyılın tarihsel ögesi içinde oluşurken yapar. Şurası epeyce ilginçtir ki, Hegel o tarihsel anın hem dinsel, siyasal ve felsefi düzlemde bilincine varmış hem de onu

bir boşluk ânı olarak algılamıştır.

Bu boşluğun bir adı var: Aufklärung³⁹. Hegel onu tanımadan ve *Tinin Görüngübilimi*'nde sıradışı bir betimlemesini yapmadan önce onu yaşadı. Gençlik yapıtlarında bu boşluk onun için henüz bir nesne olmamıştır, içinde bilincin devindiği ve genç romantik kuşakların kendilerini yabancı hissettikleri bir ortamdır. Rousseau "Kendimde açıklanamaz ve hiçbir şeyin dolduramayacağı bir boşluk buluyordum" diye yazmış^{sn12}. Hegel'in çağdaşları için bu boşluk yalnızca içlerinde değil, önlerinde ve çevrelerindedir de; boşaltılmış, derinliksiz bir dünyadır. *Xenium*'larından⁴⁰ birinde^{sn13} Goethe Nicolaï'yi ağını derine salmadığı için eli boş dönen balıkçı gibi gösterir: İşte *Aydınlanmacı* budur. Novalis'in *Heinrich von Ofterdingen*^{sn14} romanının ilginç bir yerinde bize gösterdiği yorulmak bilmez yazar (*unverdrossener Schreiber*) da budur. Bitip tükenmez notlarla doldurduğu sayfaları, üzerinde *Doğruluk* çanağının bulunduğu bir sunağa dayanmış *Bilgelik* adlı Tanrıçaya uzatır ama, yazdıkları *Doğruluğun* sınavından geçemez. Çanağın içindeki doğruluk belirleyici sıvıdan beyaz kağıtlar çıkar. Öte yandan, Aydınlanma, kendini o doğrunun sahibi diye gösterdiğine ve o doğru yok duyumsandığına göre, nasıl olur da Aydınlanma bu sınamayı kabullenir? "Olayların içeriği ve içsel anlamıyla uğraşmak zorunda kalmayacağız. Onlar (Aydınlanma'nın filozofları), İsa Mesih'in ağzından Doğru sözcüğünü duyunca ne dediğini bilen yani doğru diye bir şey olmadığının farkında bir kimse havasıyla İsa'ya "Doğru nedir?" diye soran Romalı vali Pilatus kadar ileri gittiler^{sn15}".

İçinden doğrusu alınmış bu dünyada genç Hegel ile onun

39) Alm. Aydınlanma.

40) Lat. konuğa sunulan armağan sözcüğünden alınmış, bir tanıdığa seslenen iğneleme izleğinde kısa şiir.

Tübingen'den dostları Hölderlin ve Schelling, yeniden bir doluluğa heves ederler. Çünkü, bu filozoflar, o eksiksiz zenginliği, gerçekliği duru bir kafa çalışmasına, yakıp kavuran ışığın yayılmasına indirgeyen ve yüce varlıkta⁴¹ onun dünyayı indirgediği boşluğa tapınan bir dönemde bulamıyorlardı. Birbirinin hem tamamlayıcısı hem doğrusu olan ve birbirlerine yabancı olmaları nedeniyle sonunda kendi kendilerine de yabancı görünen bu iki düşman terim arasındaki gerilim, Hegelci olgunluğun bu temel sezgisi, daha o zamandan gençliğin çözümlemelerini ve soyut düşüncelerini zorlar. Genç Hegel Aydınlanmanın önerdiği dünyaya yönelirse, kendisine sunulacak şey katıksız bir yarar betimidir: O betimde her şey kendine oranla dışsaldır, öteki'ne göre düzenlenmiştir ve bu düzenleme, tinin olsa olsa yadsımak için gözden geçireceği sonsuz bir zincir üzerinde yer alır; bu eleştiri, ötekiyle olan ilişkisine indirgediği ve boşluğun doyurulmasında kendine dönen tinin hareketi içindeki ilişkiye değin yok ettiği şeyin anlamını kovar: (tin boşluğun doldurulmasında kendine dönmektedir. "Aydınlanma doyar"^{sn16}). Genç Hegel böyle yapmaz da, doğrusundan sıyrılmış bu dünyanın doğrusudur diye inanca yönelirse, Aydınlanmanın inancın her türlü içeriğini boşalttığını, algılanabilir aracısızlığın anlamına (ekmek ekmektir, taş taşır) indirgediğini ve sadece bir soyutlama bıraktığını görecektir. Aydınlanmanın bıraktığı bu soyutlama, çağdaş Tanrılılığın *Görüngübilim*'de hiçlik, boşluk^{sn17} gibi, tatsız-kokusuz gaz^{sn18} gibi ele alınan yüce varlık denilen şeyidir. Tübingen'deki ve Bern'deki Hegel, Aydınlanma içinde Tanrılılıkla algılamayı birleştiren bağı henüz anlamaz, fakat onu kabullenmeme yoluyla, boşluğun doyurulmasını yadsımasıyla yaşar ve kişisel yollarla yitik cenneti ve kaynaktaki eksiksizliği yeniden

41) Etre suprême = Yüce Varlık, Tanrı.

elde etmeye kalkar.

Genç Hegel'e dinsel yaşamın biçimciliği ne denli dokunmuşsa, Almanya'nın politik karışıklıkları da belki o denli dokunmuştur; şu nokta epeyce ilginçtir ki, filozofun gençlik tasalarında politik düşünceyle dinsel düşünce birbirinden kolay ayrılmaz. Schelling'e Bern'den gönderdiği bir mektupta ve *Zur Verfassung Deutschlands*'da⁴² Hegel bize çağındaki politik toplumun bir görünümünü verir. Bu görünümde iki çelişkili konu üzerinde özellikle durur. Bunlardan biri, Almanya'nın politik bakımdan parçalı durumu, öteki de, denetimden bağışık bir saltık erk ile kişilerin bencil çıkarları arasındaki hukuk çatışmasıdır. Kendilerine sahici bir dayanıklılık verebilecek tek güç olan büyük Devleti yıkmak üzere didinen hükümdarları kadar aşağılık hesaplar güden bir sürü devletçiğin birbirinden ayrı varlığında Hegel sadece bir Devletin yokluğunu görür: "İnsanlar, bu acınacak gerçekliği düşünüyor, sabırla ya da umutsuzlukla yaşıyor, altında ezildikleri yazgılarına razı oluyor ve bu sayede ellerinde kalmış şevki, canlılığı düşlere, soyut bir özleme yöneltiyorlar"^{sn19} Politik birlik düşte canlandırılmaz, düşüncede kavranamaz yani *yok* gibi düşünülemez. Minik parçacıklara ayrılmış bu politik ortamdan –kendi doğrusundan yani her şeyden kaçmaya çalışan tarafların anarşisi dışında– gerçekte ne beklenebilir? "Alman devletinin edimleri hiçbir zaman bütünün içinden çıkmıyor; daha çok, büyüyüp küçülen bir birliktelikten, yusuvarlak kalmaktan vazgeçmeden bir piramit oluşturmaya kalkan yuvarlak taşların yığını andıran bir şeyden doğuyor"^{sn20}. Burada daha şimdiden gizli bir gerçeklik belirliyor; bulunmayışı bulunmayış diye, boşluğu boşluk diye düşünmeye olanak veren sadece bu gerçeklik; bu, bütünlüğün içinde bir eksiksizlik ve o Alman dev-

42) Almanya'nın durumu hakkında.

letçiklerindeki saltıklığın eleştirisini düşündürüyor. Salık-Güç⁴³, devletin yurttaşlarının önünde, insanlara yabancı bir istenci dayatarak ve “tinlerle gerçeklik arasında aşılabilir bir uçurum yaratarak⁴⁴” bir yabancı gibi duruyor. Bundan ötürü de, yurttaşlar ona karşı hilelere giriyor, ona bağımlı yaşıyorlar ve o bağımlılıktan onun yani devletin onayıyla kurtulma umudu içinde, devletten hukukun yadsınması olan birtakım haklar koparıyor, o hakları ayrıcalığa çeviriyor, adaletsizliği adalet kürsüsüne oturtuyorlar. Nasıl devletçiklerin kendi doğrularını parçaladıklarını görüyorsak, yurttaşların da kendi yurtlarını yok edişini görüyoruz: İçinden anlamı çekilip boş bırakılmış bir toplumsal yaşam karşısında içi boş bir güç, yasadışı bir yaşamın karşısında ölmüş bir yasallık var. İşte Hegel’in içine yönelik düşüncelerinde –Yunan sitesi benzeri– organik bir bütünlük sezdiği görünüm böyle bir şeydir. Burada olumsuz yoldan ortaya çıkmış olan bu temel sezgi, Hegel’in düşüncesinin bir değişmez değeridir. İleride din konusundaki düşüncelerinde de bulacağımız o sezgi burada, hukukun gerçek yaşam biçiminin Site yaşamıyla çakıştığı, kamusal yaşamla yurttaş yaşamının aynı özden meydana geldiği o ilk zamanlara duyulan belli belirsiz özlem gibi bir şeydir. O birlik artık yitirilmiştir, bilinç onu artık sadece yitip gitmesinde duyumsuyor, algılıyor ve henüz kendi yitip gitmesinin içinde hazır bulunduğunu görmüyor, anlayamıyor.

Din sorunu konusunda soyut düşüncelere dalması, Hegel’in bu ilk arayışları derinleştirmesine olanak verir. Önce Aydınlanmaya karşı tavır alır. Kuşkusuz, Tübingen yazılarında da Aydınlanmanın dinin deneyseğine⁴⁴ yani üstatlarından biri olan tanrıbilimci Storr’un, Kant’tan esinlendiği bir usamlama içinde, He-

43) Etre Suprême: Yüce Varlık, Tanrı.

44) Metinde: la positivité.

gel'e insan kavrayışının erişemeyeceği diye gösterdiği tanrısal esin içeriğine⁴² karşı eleştirisini ele aldığı söylenebilecek parçalar bulunur. Bu, yani Hegel'in daha Tübingen'deyken buna el atmış olması, ilerideki olgunluk döneminin bir işareti olarak görülmelidir. Çünkü, dinsel de olsa içerik, daha o zamandan yalın verili-den ayrı olarak algılanmaktadır; fakat, başka bir yönden de verilinin yadsınması içeriğin yadsınmasıyla karıştırılmaz, kaynaşmaz ve genç Hegel bir yandan inancın usdışı kavranışını eleştirirken bir yandan da insanı Tanrıdan ayıran bir dini, bir yaşamla çakışmayan dini yadsır. Bu, *Gençlik Dönemi Tanrıbilim Yazıları*'nın⁴³ temel sorunudur. Bu sorunu birçok görünüm altında, özellikle doğru deneysellik, *Volksgeist* ["halkın tini"] kavramları ve sevgi yoluyla düşünce üretme yolu biçiminde izleyebiliriz.

Bu üç ayrı düşünme izleği, paralanmanın ta orta yerinde duyumsanan dinsel eksiksizliğin şu ya da bu yoldan sezildiğini –bu sezgi Hegelci girişimin en derin düşüncelerinden biridir– dile getirmekten başka bir şey yapmaz. İstenen şey, sahici deneyselliğin anlamını bulmak, yani tanrısal esinin içeriğine alışılmış kullanımını, eylemin yürüyebilmesi için gerekli olan somut anlamını yeniden kazandırmaktır. Özlü sözler, zaman içinde, dogmaya dönüştüğü ve yine zaman içinde, doğruluk yaşamdan yalıtıldığı için, bu anlam yitirilmiştir. Amaçlanan, aynı zamanda, bu doğru deneyselliği tarih içinde bir somutluğa yani "*Volksgeist*" olan organik bir bütünlüğe bağlı olarak düşünmektir. Halkın içinde somut olarak yerleşmiş bu eksiksiz din kavramı, Hegel ve dostlarının belleğinden hiç çıkmamış ve şiirdeki anlatımını da Hölderlin'in dizelerinde bulmuş olan bir Eski Yunan imgesinin yer değiştirmesinden başka bir şey değildir. Yunanlı, yabancı bir

45) *Theologische Jugendschriften*, 1800 öncesinde kaleme alınmış din ve politika izleğinde yazılar.

Tanrının aşkınlığını tanımaz; kendi önünde bir tanrısal esin olmadığı gibi, kendi dışında bir ahlak da yoktur. Din, yaşamın sürdürülmesinden başka bir şey değildir, Tanrılar, tıpkı insanların başka insanlar arasında dolaşması gibi, kendilerinin tanıdık buldukları bir ortamda gidip gelirler. İnsanların kendileri de Tanrıların katındadır. Hegel de “herkesin dünyada bir Tanrı gibi dolandığı”⁴⁶ zamanı, yitip gitmiş alışkanlık ve uyum zamanı gibi özlemle anar. Gençlik yazılarında sürekli rastladığımız bu soyut düşüncelerin artık kapanmış ya da yitik ve yokluğunun bıraktığı boşluğu daha da acı biçimde belli eden bir dönemi anıştırması ilginçtir. Eski Yunan, Hegel’in içine kazınmış ve onun ruhunda her zaman doldurulacak bir boşluk olarak kalacaktır^{sn25}

Çünkü tarihe kanmıyor ve biliyor ki, dinsel eksiksizliğin bu biçimi de, Hristiyanlığın altında yitip gitmiş. İsa Mesih konusunda verdiği yargının iki yönlü oluşu da bu yüzden. İsa, bir yandan Yunanlıların mutlu birliğini yıkan kişi olarak görünüyor; insanların dostluğu içinde yaşayan, onların kendi kendilerini tanımlarını sağlayan Sokrates ile karşılaştırılırsa, İsa hem ayrılmış hem ayırandır. O, yukarıdan gelir ve aşkın bir doğru getirir, bu dünyadan değildir, bu dünyadan ayrılacaktır; bu nedenle de dünyayı böler, bu dünyadaki kendiliğinden ortaya çıkma özgürlüğü, toplumsal bilinci yıkıp –Hegel’in Nietzsche’den önce kınadığı– kötücül erdemlerin, acı çekmenin ve güçsüzlüğün bayrağını açar^{sn26} Hristiyan, bu dünyada bir sürgün, “akıtılan her damla gözyaşıyla, çekilen her vicdan azabıyla, katlanılan her fedakarlıkla iç huzurunu bulan, bu dünyadan İsa’nın da geçtiğini, İsa’nın kendisini bu dünyada onun için feda ettiğini düşündükçe ferahlayan”^{sn27} bir sürgün gibidir. Ne var ki, İsa Mesih Yunan

46) Metinde Almanca: “...wo jeder die Erde streifte wie ein Gott”

uyumunu yıkmışsa da, başka bir kırık dünyayı, Yahudi halkını yeniden yüceltmıştır. Burada, pagan inanç içinde bulunan Hegel'in sevgiyle ve geriye yönelik bir üzüntüyle baktığı tarihsel gerçek, başka bir açıdan, adeta yandan görülüyor: Mesih, eksiksizliği bir halkın içinde ve büyük acılarla onanyor. Burada Yahudiliğin durumu ve bilincin mutsuzluğu konusunda çok güzel çözümlemeler buluruz. Boş bir göğün altında, düşman bir Tanrı karşısında sürülerini güden İbrahim Peygamber, bu yalın, kuru bilinci simgeler. Issız bilinç, kendisini yabancı gücüyle ezen o saltık *öteki*'nin *öteki*'sidir. Bu nedenle, en büyük aynılık ilişkisi olarak yaşanan Tanrı ile insan arasındaki yani Saltık-Güç ile insanın Hiçliği arasındaki ilişki, aslında, insanın hiçliği ve Tanrının hiçliği arasında bir yakınlık ilişkisi olarak ortaya çıkar; (Tanrı, Saltık-Güç olmasından ötürü insan için kesinkes biçimsel *öteki*'den başka bir şey değildir). Bundan ötürüdür ki, Yahudiliğin gelişme süreci, içi boş bir yasallığa yani dinsel kitaplara sıkı sıkıya bağlı kalınmasına varır. Mesih'in görevi, açıkça, Yasayla yani Tanrının istenciyle insanı barıştırmak, o Yasaya canlı bir içerik vermektir: Mesih, Yasayı uygulamak için gelmiştir; kendisi, uygulanmış yasadır; Tanrıyı halkıyla, halkını da kadeiriyle Aşk yolundan geçerek bağdaştırır. Aşk bütünlüğü kavramı burada artık bir *verili* olarak değil, bir *edinilmiş* olarak devreye girer. Hegel'in düşüncesinin ilerleyişinde bu noktaya dikkat etmek gerekiyor. Yunan'daki dinin organik bütünlüğünün, bir bakıma, geçmişi olmamasına, o dinin bir sonuçtan çok bir kaynak olarak düşünülmesine, düşünce-öncesi bir doğrudan doğrualık içinde yer almasına karşı, Aşk bir oluş sürecinin vardığı noktadır, bir parçalanmanın sonucudur, Platon'un istediği gibi, hem çok genç hem çok yaşlıdır; bir geçmişi vardır ve geçmişi kendisine yabancı olmayıp (olsaydı, bir kez daha parçalanma içinde

bulunurduk), onun yani dinin içinde, bölünme ve dinginlik içinde yatar. Aşk, zıtları içeren ve onların doğrusunu dile getiren aşmadır, “*Aufhebung*”dur²⁸. Burada, Hegel ilk kez bütünlüğün başlangıçta değil, sonda olduğunu, kaynakta değil, bitişte bulunabildiğini ve bundan ötürü, yitirilmiş bir içeriğin bilincinden başka bir şey olmayan boşluk bilincini aşp, ele geçirilecek bir içerik olan boşluk bilincine varmak gerektiğini görür. Hegel’in ürettiği soyut düşüncelerin içinde görünüm, görüş açıları bu noktada devrilip tersine dönüyor: Sağlığın ve yitik cennetin özlemine çeken günahkar bilincin karşılaştığı boşluğun bir olumsuzluğu vardır; bu bilinç kötümser ve umutsuzdur, içinde bulunduğu koşulları yaşamın tersi gibi duyumsar; bir daha dönmemecesine yitip gitmiş Yunani şiirlerinde dile getiren Hölderlin’dir. Fakat, öte yandan, boşluğun, şu ya da bu biçimde bir olumluluğu da vardır. Bu olumluluk, olumlu gerçekleşmenin geleceğini bildirir, ondan öğreniriz ki, hiçlik varlığı haber verendir, parçalanma bütünlüğün beklenmesi ve onur katına yükselmesidir. Daha o zamandan görüyoruz ki, kendini arayan bir bilincin bu içsel devinimlerinde, son gerçekleşme için gerekli bir parçalanma ve *boşluk gereksinimi* gibi bir şey belli belirsiz aranmakta. Hegel, boşluğu yaşamının yalın bir ögesi olarak yaşadıkdan, daha sonra başlangıçtaki bir doluluğun yitirilmesinde onu tanıdıktan sonra, aşk diyalektiğinde onu, yani boşluğu bir istegin gerçekleştirilmesi vaadi ve o gerçekleştirme için gerekli an olarak duyumsar. Boşluk bilinci zenginleşir ve tanıdığı boşlukta daha o zamandan bir içerik olduğunu fark eder. Hegel, düşüncesinde kendisi farkında olmaksızın meydana gelen ve yine bilgisi dışında boşu doluya, hiçliği varlığa çeviren bu dönüşümü anlayacaktır; bu, tinin ölüm içinde oturması konusunda *Görüngübilim*’de gördüğümüz büyük ve derin zevk çılgılığı olacaktır:

“Bu oturma, olumsuzluğu var olmaya dönüştüren sihirli güçtür”²⁹. Bu keşfi tahmin eden bizler için, Hegel'in düşüncesinde boşluk bilinci devrimlerinin gelişmesini görmek ve henüz Hegel bize bunları söylememişken, yani kendi araştırmalarının anlamını henüz bilmezken, içi boş oluşun anlamını ve bir bakıma içeriğini derece derece çıkarmamız yine de, şaşırtıcı oluyor.

Bununla birlikte, Hegel'in dinle ilgili düşünceleri aşkla son bulmaz. Çünkü o aşkın saygın bir kata yükselişini tarihin somut bağlamından ayıramaz, o olayı hem dönüşüm geçirmiş hem de yitmiş bir şey gibi görür. Çünkü bütünlük, paganlıkta çözülüp parçalandığı gibi, Hristiyanlıkta da çözülüp parçalanmıştır. Yani Hristiyan düzleminde başarılı gerçekleşmesinin doluluğu, bir geçmiş zaman, bir *yok edilmiş* olarak düşünülür, bilinçteki yokluğu da sadece bugünkü Hristiyanlığın yazgısının dışavurumudur. Hegel de soyut düşünceler üretmeye buradan yani bugünkü Hristiyanlığın durumundan başlar ama bu, yola çıkış noktasını varışa, kaynağı sonuca dönüştüren bir devrim içinde olur. Çünkü müjdelediği barışmayı tarih içinde gerçekleştirememiş olan Mesih'ten kalma bir boşluğu bağrında taşımak Hristiyanlığın yazgısıdır. *Hristiyanlığın Tini ve Yazgısı*'nda Hegel, İsa'nın bu başarısızlığı üzerinde durur; kötü olumluluğun gelişmesini açıklayan bu başarısızlık, aynı zamanda, Hristiyan toplumunun ilk başarısızlığıdır. Mesih, gözleri sönmüş ve acılar içindeki Oidipus'un yaşamının sonunda yaptığı gibi, bir insan olarak kendisi için kismetine düşeni kabulleneceğine, –Baba'nın dediği olsun diye– tanrısal kismetini olarak çarmihini ve ölümü yüklenir. Bu yol, yazgısını değiştirir, fakat aynı zamanda onu insanların ortak yazgısından da ayırır. Mesih'in Baba'nın yanına dönmesi ile insanlara karışıp yitmesi ve halkının geleceğini kabul etmemesi aynı boyutta olgulardır: “İsa yazgısı gereği ya ulusunun

yazgısından ötürü acı çekecek ya da o yazgıyı üstlenerek onun gereğini taşıyacak, sahipliğini paylaşacak ve ruhunu onlarınkiyle bir araya getirecekti; fakat o zaman da ya güzelliğini, tanrısal-la olan bağıni feda edecek ya da halkının yazgısını kendisinden uzaklaştıracak ama yaşamını geliştirmeden, onu tatmadan içinde saklayacaktı; yazgısında, ne olursa olsun, doğasını başarıyla gerçekleştirmek yoktu^{sn30}...". Mesih'in saflığı, tanrısal babaya bağlılık duygusu, görevinin anlamı, onda halkıyla Tanrıyı barıştırma görevinin önüne geçmiştir. Bundan ötürü de, halkının halk olarak taşıdığı yazgıyı paylaşmayı değil, sadece halkının ona dayattığı ve onu halkından ayıran yazgıyı çekmeyi kabullenmiştir. Bir anlamda, Mesih ayrılığı yok etmek üzere gelmiştir dünyaya ama, ayrılığı ölümden bulur.

Ne var ki, başarısızlığa uğramasındaki olumlu yön de burada açıkça ortaya çıkar: Bu artık aynı ayrılık değildir. İbrahim Peygamberin başlangıçta, daha Tanrı tarafından görevlendirilmeden önce, onunla yaşadığı yakınlığı yeniden kuramaz, aşk konusunda soyut düşünceler yoluyla Yahudi halkında eksiksiz ve canlı bir din yerleştiremezse de, en azından tarihsel bölünmenin içinde bile bir barışma, öznenliğin getirdiği barışmanın olabileceğini öğretir; bu derinliği ortaya çıkarmakla da, Yahudi bilincinin baştan aşağı nesnel olan parçalanmasını öznel bir parçalanmaya dönüştürür. Hegel, bu evrimi boş mezarın önünde Mesih'i sahiplen ve düşman bir dünyanın orta yerinde temiz kalmış bir yer bulmuş gibi Mesih'in aşkıyla^{sn31} beslenen ilk Hristiyan topluluğunun gelişmesinden ortaya çıkarır. Bununla birlikte, zamanla, anının kendisi nesnelleşecek ve Hristiyan bilincinin önünde, aşka yabancı –ortaya çıkışına neden olduğu için onu yani aşkı dolaylı kılan– bir içerik gibi yer alacaktı. Bu, kötü olumluluğa yani somut niteliğini yitirip de dinsel bilincin önünde bir verili ni-

teligiyle var olacak bir ögeye dönüş oluyor: Mesih'in yaşamı, aktarılmış bir tarih oluyor, uzaklaşıyor, kendini kuruyor, kendini saptıyor, kendini belirliyor ve inananın yaşamının dışında, kendini yeniden oluşturuyor. Dogmalar biçiminde ortaya çıkan tanrısal esin, öznelliğe sığınmış aşkın karşısında yabancı Tanrının yerini alıyor. Bu iç yabancılaşma, bir araya getirilecek terimleri yeniden ayrıştırıyor ve tarih içinde, eksiksiz dinin nesnel bir ayrışma olayı ile birlikte yer alıyor: Öznellik sadece tanrısal esinin verilisine değil, aynı zamanda halkların tarihinin somutluğuna da karşıdır. Hegel, burada Hıristiyanlığa yönelttiği eleştirinin anlamını bulur; Hıristiyanlık dar bir topluluğun, ufak bir sayının dinidir, bir yalıtılma, yalnız kalma kuralını uygular ve o kuralın –kapsamına alırsa– toplumu da yaralayacağını görmediği gibi, Hıristiyanların ayrıldığı, uzaklaştığı toplumun onların yalıtılma koşulunun ta kendisi olduğunu da görmez. Burada İsa'nın Yaşamı'nın⁴⁷ acı tümcelerini ve Babamız⁴⁸ duasının alelacele dile getirilmiş şu şaşılasi yorumunu duyarız: “Egemenliğin gelsin, adın kutsansın”; bu, tek başına kalmış bireyin dileğidir; halk bunu söyleyemez. “İsteğin yerine gelsin”, onurunun ve gücünün bilincinde olan bir halk, kendi isteğini oluşturur ve başka her isteğe düşman diye bakar... “Bizi bağışla”, bu da yalnız bir bireyin duasıdır³²... Öznellik ve tanrısal esinin içeriği, öznellik ve tarihin somutluğu arasındaki bu çifte çelişkiyi, zaman içinde, Hıristiyanlığın gelişmesi göstermiştir ve Hegel bunu kiliseyle devletin, dünyayla Tanrının, erdemle duyarlığın ayrılığında gözlemleyebilir. Din, biçimsel olmuştur, yaşamdan ve içerikten yoksun kılınmıştır. Bu gelişme galiba bizi yola çıkış noktasına

47) *La Vie de Jésus*, Ernest Renan'ın büyük kalem kavgalarına yol açmış yapıtı (1863).

48) Latince 'pater noster' (=babamız) sözcükleriyle başlayan dua.

geri götürüyor; Yahudilerin din metinlerine bağlılığındaki kölelikle Hristiyanların biçimciliğindeki kölelik konusunu ele alan birtakım Hegelci şemalar da bu dediğimizi doğrulayabilir.

Ne var ki, karşı koymanın biçimi artık aynı değil. Yahudi, yalnızlığını, bir nesnenin başka bir nesne karşısındaki yalnızlığı olarak ve Tanrının saltık-gücü karşısındaki hiçlik gibi, bir bakıma kendi önünde vardı, diye düşünürken Hristiyan artık terimlerden birini içselleştirmiştir ve bölünmeyi öznellik biçiminde düşünür; başka bir anlatımla, kendi içselliğini bölümün terimlerinden biri olarak yaşar ve düşünür; dinsel bilinci, hem ayrılma hem ayrılmanın bilinci, hem boşluk hem boşluğun bilincidir; bilincin mutsuzluğu mutsuz bilinç olmuştur; bilincin nesnesi artık boşluk değil, bilinci kuran niteliğiyle boşluktur ya da boş bilinçtir. Başka sözcüklerle dile getirmek istenirse, bilincin artık kendi kendinin nesnesi olduğu da söylenebilir.

Gençlikte üretilen soyut düşüncelerin bu türden görüngübilimsel gelişmesiyle bir tür bilinçten kendi'nin bilincine geçişe, *Görüngübilim*'deki çözümlerin öncüsü olan bir şeye varıyoruz. Bilincin boşluğundan yola çıkmıştık; bu, önce, yitirilmiş bir doluluk, sonra doluluğun çoğalması olarak görünüyordu; sonunda da bilincin varlığının ta kendisi olarak ortaya çıktı. Bu durumun, özneliliğin bilincine öznellik diye varılmasının çağdaş düşüncede bir adı vardır; buna Kantçılık denir.

C. HEGEL VE KANT

Bu noktada çok önemli bir olay gerçekleşiyor, Hegel Kant'a rastlıyor. Bu karşılaşmanın ne anlama geldiği, daha önceki araştırmasının pek açık seçik olmayan devinimlerinden ortaya çıkar. Hegel Kant'la rastlantısal olarak Almanya'da doğmuş bir yaban-

cı ve XVIII. yüzyılın ikinci yarısında dünyaya gelmiş bir filozof olarak değil de, kendi tedirginliğinin doğruluğu olarak karşılaşır. *Αληθεια* [alêtheia, yhn], yani doğruluk nasıl ortada olan şey ise Kant da Hegel'in gözünde hem gizlenmemiş³³ *Aufklärung*'dur hem kendi düşüncesinin perdesini açan doğrudur. Bize Hıristiyanlık konusundaki soyut düşüncelerden çıkıp yayılır gibi görünen şeyin, *boşluğun, bilincin varlığının ta kendisi olmasının dışavurumunu* Hegel Kant'ta görür. Kişisel deneyimde edinilen bu doğru onun, Hegel'in önündedir de. Her iki devinim, yani Hegel'in bilincinin doğrusunu Kant'ta bulması ve Kant'ın da kendi doğrusunu kuşanmış olması, işte bu iki devinim, tek bir devinim oluşturur. İki filozofun karşılaşmasında, görüngübilimin sahici niteliğine tanıklık eden en derin tepkilerden birini görürüz. Gelişmesinin bize gösterdiği durumda Hegelci bilinç kendini nasıl kavriyorsa, Kant'ta da öyle gibi kavrar ve onda kendi doğrusunu bulur. O bilinç kendini öteki'nde nasıl görüyorsa Kant'ta da öyle görür ve ötekini kendi gibi tanıdığı için, Kant'ın bilgisinden ayırıp ortaya koymaya hazırlandığı kendisidir. Kant'ı tanıması Hegel'in doğuşu olur³⁴

Süreci boyunca bize bir *Aufhebung* olarak görülecek olan Kant eleştirisinin olanca önemini yapan bu olay, yani kendi'nin bir başkasında doğuşudur. Kant tarafından yadsınan şey de yitirilmemiş ve yerine konulmuştur. Böylece, Hegel'in gözünde Kant'ın temel değeri öznellik ânını ortaya koyması oluyor: Kant, düşünceye yeni bir boyut getirmiş, bu boyut şeyler arası ilişkileri allak bullak etmiş, varlığın kendine dönen düşünsel ilişkilerini, öznenin kendine dönen düşünsel ilişkilerine çevirmiş, bir *dünya* felsefesinin yerine bir *ben* felsefesi koymuş, kısaca içsellüğün derinliğini keşfetmiştir. Fakat, olumsuz görünüm burada ortaya çıkıyor, Kant bu boyutu kendi doğrusunun içinde algıla-

maz, onu ancak bir biçimcilik, doluluğu bulunmayan bir kimlik olarak dile getirir. Kant derinliği keşfetmiştir ama, keşfettiği içi boş bir derinliktir, çünkü klasik felsefelerin kendine dönüşen düşünsel yapılarını, önceden hazırlanmış bir kalıba döker gibi, içselliğin içine taşımıştır. Derinlikteki boşluğun bu keşfi, zaten Hegel'de, keşfedilen derinliği ve kendine dönen düşünsel boşluğu sadece dışavurum olan bir boşluksuz derinliğin bilincine varmadır. Doğru kendi yanlısının içinde, o yanlış da doğrunun içinde sallanır. İşte Kant'ın eleştirisi bizi hiçliğin kendini varlığa dönüştürmesi, çözölen düşüncenin gerçeklik olması sürecine sokar gibi bu *Umschlagen*'a [devrilme] sokar. Şu halde, Hegelci eleştiri, kendi uygulaması içinde, gerçek olanın bilincine varan ve onu eline geçiren bir bilgidir.

Bu, belki de, Kant'a en yabancı düşüncelerden biridir; çünkü eleştirinin yalnızca olumsuzluğunu algılar. Hegel'in gözünde Kant, tanımadan önce kendi bilgisini tanımak isteyen filozoftur ve bilgisini tanımadan beklediği şey, bilgisinin sınırlarını tanımadır. Bilmek karşısındaki bu geri çekiliş –sanki yemek işine girmeden bir sindirim kuramı geliştirmek ya da suya girmeden önce yüzme öğrenmek gerekirmiş gibi– Hegel'e saldırgan düşünceler esinler^{sn35}. Bilgi hakkındaki düşüncenin kendisi de bir bilgidir: Tin, bilgiyi merak ederken bilgi içinde değilse, merakını hiçbir zaman doyuramaz. Ön bilgi niteliğindeki eleştiri, bir bakıma, tinin doğru ortamı içinde bulunduğunu yadsıması ediminin ta kendisidir; tinin dizge düzeyine yükseltilmiş ve edim durumundaki bilgisizliğidir; tinin kendisini bulunmadığı yerde aramasının yazılı ve yayımlanmış itirafıdır. Eleştirel felsefe, Yahudi halkının mutsuz serüveninin kurbanı olmuştur: *Tanrı, halkının arasındadır da, halkı onu tanımaz*^{sn36}. Fakat bu, aynı zamanda, doğru olanı tanımamasından, onu icat edip, bilgisizliği-

ni doğruluk olarak kurmasından da ileri gelir. Eleştiriciliğindeki doğru onun bilgisizliğidir, o bilgisizliğe de doğru diye hayrandır. Bu, bize Hegel'in Kant ile olan ilişkilerinde öne çıkan şu düşüncesini gösterir: Kant hakkında doğru olanı Kant dışında aramak gerekir ve Kant'ın düşüncesi Kantçılığın varlığıdır yani daha önce Kant için onun kendi doğrusunu içerir. Hegel'in Kant hakkında ürettiği düşüncelerin tümü, Kantçı dizgenin kendi kendini, yaratıcısının bilgisi dışında, gerçekleşmiş ve felsefi bir yapı içinde nesneleşmiş bir çelişki olarak ortaya koyduğunu gösterir. Bu da yabancılaşma izleğinin ta kendisi oluyor: Kant çelişki içinde düşünüyormuş ve çelişki içinde bulunduğunu bilmediğinden, kurulmuş düşüncesi kurulmuş çelişkiymiş ve ona kendi görüntüsünü, özünü, kendisinde doğru olanı yansıtıyormuş^{sn37}. Şu halde, Tanrı, iki bakımdan da halkıyla berabermiş; sadece halkının arasında bulunmakla kalmıyor, aynı zamanda onun önünde de gidiyormuş. Doğruluk Kantçı yolla düşünce üretmenin ögesiymiş: O öge o düşünce üretmeyi tanımaz, fakat onun önünde bulunurmuş; dizgesi içinde kendi doğruluğuna rastlar, onu tanımazmış. Kant kendine bakar ve kendini görmezmiş. Bu yolla, düşüncesi, tanımamanın kendisi oluyormuş.

Tanımadan önce kendini sınamak isteyen düşüncenin bu kuşkuculuğu, böylece, daha başlangıçta bir çelişki oluyor. "Yanlışla düşme korkusu –o denli titizlik olmaksızın işe koyulan ve bilen– bilimde bir kuşku yaratıyorsa, niçin o kuşkunun kendisinden kuşkulanılmayacak, yanlıştan korkmanın yanlışın ta kendisi olmasından korkulmayacakmış^{sn38}?" Biçimde bizi sonsuza gönderen bu çelişki, düşüncenin içeriğinde çözülmemiş olarak kalmış bir çelişkinin dışavurumundan başka bir şey değildir: Bu korku, kendi kendisinin varlık nedeni değildir; onun bulunması, doğru olanın ve bilginin birlikte kavranmış olduğu-

nu gösterir. “Bu korkunun olması demek, hem araç hem ortam olarak bir bilgi bulunması ve ayrıca bizimle bu bilgi arasında bir ayrım olması demektir; fakat bu korku, ondan da çok, mutlak olanın bir yanda durması, öte yandan kendisi için, mutlakten ayrı olarak öte yanda duran bilginin yine de gerçek bir şey olması anlamına gelir⁴⁹.” Bu kesin ayrılık, bu temel ikilik, Hegel’in gözünde, başlangıçta tümünden birbirine yabancı olarak konulmuş iki terimin birliğini düşünme yolundaki boş bir girişimden, *boşluğu boşaltma* gibi gerçekleşmez bir istekten başka bir şey olmayan Kantçı kavrayışın biçimciliğidir.

1. Gerçekten de, Kant, nesnellik ânını ortaya koymuş, bilinci aşip kendi’nin bilincine varmış olabilir ama, biçimle içeriğin öteden beri bilinen zıtlığını içselleştirmekten başka bir şey yapmamıştır: “*Ich*, öznel dogmatizmin saltık sınırlılığında daha önce var olan nesnel dogmatizmin sınırlılığını değiştirir⁵⁰.” Dünyayı düşünce önünde birbirine göndermede bulunan terimlerin ilişkisi olarak algılayacağına, bilgiyi birbirine karşıt iki terim, aşkınsal konumdaki tamalğının⁴⁹ biçimi ile duyarlığın doğrudan verilisi⁵⁰ arasındaki ilişki olarak algılar; ya da, daha doğrusu, bağlantısını düşünmek zorunda olduğu iki terimi kesinlikle ayrı olarak ortaya koyar. “Sezgisiz kavramların içi boştur, kavramsız sezgiler kördür.” Hegel’in *Glauben und Wissen* içinde alıntılandığı bu kısa tümce, bağlantı düşüncesinin son sınırını gösteriyor; o düşünce, düşünce ile varlığın, tamalğının Ben’i ile kendi’ndeki şeyin zıt konumu tarafından hemen parçalanıyor. Birlik kovuluyor ve birliğin dışında karşı karşıya olduğu düşünülen iki

49) Tamalgı, (Fr. *aperception*) bilinçli algı.

50) Doğrudan verili, (Fr. *le donné*) işlenmeksizin doğrudan tine gelen.

terim, oldukları gibi yani içi boş, yabancı ve düşman olarak ortaya çıkıyor.

Bu sunumun tüm inceliği, Kant'ın terimlerin ayrılığını düşünme işlemindedir. Özne, nesne aracılığıyla; biçim, içerik aracılığıyla; oluşturan, oluşturulmuş aracılığıyla ortaya konurken, doğrudan verili olan, tamalğının Ben'ine; ayrı olan, birliğe; koşullanmış olan koşuluına gönderirken yani yansıyan terimin varlığı dışında anlamı bulunmayan bir yansıma işlemiyle gönderirken, Kant, terimleri onları oluşturan ilişkinin dışında düşündür; koşulu koşullanan olmaksızın, koşullananı da koşul olmaksızın, bir düşünce-öncesi durum içinde algılar. *Kendinde şey ve ben*, bilgi içinde verili olmasına karşın, iki tane ayrı kendinde olarak, ondan, o düşünce-öncesi durumdan da önce vardılar. Bir yandan biçim, öte yandan içerik, sanki yansımanın ürünü değillermiş gibi, birbirleri üzerine yansımayı beklerler. Hegel, böylece, Kantçı mekan ve zamanı, "yeme ediminin koşulu olan ağız ve dişlerin" besinlerini beklemeleri gibi, kendilerinden önce var olan *Erfüllung*'larını (gerçekleştirilmelerini) bekleyen sabırlı biçimler olarak gösterir⁵¹. Fakat o biçimler, her türlü yaşantının dışında, *önsel olarak*⁵¹ *oradadırlar*. Yaşantının düşünsel ürününün önsel olarak varlığını gösteren bu ikilik, bu iki anlama geliş, soyutlamanın niteliğinin ta kendisidir. O zaman, bu soyutlamaların özünün boşluk olmasını istiyoruz demektir. Ben, katıksız bir biçimdir ve Hegel'in ısrarla belirttiği gibi, "katıksız birim, bir ilk biçim değildir⁵²", düşünce-öncesi bir birim değil, sadece Ben'in temizlenme, kendinden olmayan şeyden arınma ediminin soyutlanmasıdır. Demek ki, ayrı olarak düşünülen Ben, Kant'ın kendisinin itiraf ettiği gibi, içi boş, içeriğinden soyutlanmış, kendi içeriğini ancak öteki olarak, bilgi içinde ve anlaşılmayan bir

51) a priori.

işlemlerle içine girip oturan bir yabancı olarak tanıyan bir birimdir.

Fakat, özneyi nesneden yalıtın soyutlama, aynı zamanda nesneyi de özünden yalıtır. Soyutlaması içinde, doğrudan verili olan, her türlü düşünce kararlılığı dışında var olan şey, bilgilen-dirilmemiş içerik, aşkınsal madde, kısaca kendinde şey, Ben'in kendi önüne fırlattığı imgedir: "Bu caput mortuum'un"⁵² kendisi, düşüncenin ve tam da nesne olarak kendinden boşalmış o kimliği benimseyen içi boş ben'in"⁵³ katıksız soyutlanmasına kadar giden düşüncenin ürünüdür⁵⁴". Öyle ki, şey'in kendisi ve Ben, birbirlerine karşı yabancı olarak konmuştur⁵⁵, halbuki bunlar gerçekte birbirinin doğruluğudur, aynı boşluktur ve işte bu boşluktan başka bir şey olmadıkları için de, aralarındaki zıtlığın kendisi işi boş bir zıtlıktır. Kantçı bilinç, vardığı soyutlama noktasında, hâlâ görüngübilimsel nitelik taşır ve kendine verdiği nesne içinde kendini tanımaz. Ben'i ve şey'in kendisini boş olarak düşünür fakat kendisini nesnesinin boşluğunda düşündüğünü bilmez. Kant, düşünce üretmesinin her anında kendi doğruluğuna çarpar. Bilmeksizin onu ortaya koyar ve onu tanımaksızın geçip gider. Böylece yaptığı tek şey, Aufklärung'dan yabancılaşmayı dile getirmek olur; yabancılaştığı o hareket ise, inancın –Yüce Varlığın boşluğuna indirgenmiş– içeriğinde, tinsel hareketin katıksız yarara sahip her türlü gerçekliği düzenleyen özü bulunduğunu kabul etmez.

Bu yabancılaşıma, aynı zamanda, Kant'ın özne ile nesne arasındaki zıtlığı düşünme biçiminde de ortaya çıkar; o zıtlığı efendiyle köle arasındaki zıtlık yani bir bağımlılık ilişkisi gibi düşü-

52) Lat. ölü kafa; Ortaçağda simyacıların işlemleri sonucunda elde kalan tortuya verdikleri ad.

53) Büyük harfle yazılan Ben, metindeki *Je*, küçük harfle yazılan ben, metindeki *moi* sözcüklerinin karşılığıdır.

nür. Kant, Yahudi bilincindeki çatışmayı işçselleştirmekten başka bir şey yapmamış oluyor ve içeriği biçime bağımlı kılıyor: “*Begreifen ist Beherrschen*” [anlamak, egemen olmaktır], diyor Fakat, bu bağımlılık tersine çevrilir. Nasıl *Görüngübilim* kölede efendinin doğrusunu gösterirse, Kantçı felsefe de, çözümlemede, üzerinde egemenlik kurulmuşu egemenin doğrusu olarak yani egemeni, üzerinde egemenlik kurulmuş olanın egemenliği altında gösterir. Aynı ters çevrilmeyi Fichte'nin felsefesinde de görürüz. O da içeriği ancak egemenlik altında düşünebilmiştir: Madem ki, ben'in kendi gücünün uygulaması onun kendisine bağlıdır, şu halde, ben-olmayan'a egemen olan ben aslında onun egemenliği altındadır. Efendi ile köle ilişkisi içinde kalmak demek, zıtlığı düşünmeksizin zıtlık içinde bulunmak yani onu çekmek, ona boyun eğmek demektir. Katıksızlık, görmezden geldiğimiz bir köleliktir. Nitekim, duyarlığın karşısına görevi, somut yaşamın çeşitliliğinin karşısına yasayı çıkaran Kantçı ahlaka sahip insan, aslında, tininden kovduğu içeriğin kölesidir ve efendisine egemendir. Şu halde, içerik biçimin doğrusudur, doğrusunu biçim ile her türlü ilişkinin dışında ele aldığımızda ortaya koyar, fakat ortaya konulan doğru, ayrılmış biçimin doğrusundan başka bir şey değildir. Şu halde içeriğin doğrusu içeriğin dışındadır ve içerik aslında, Kantçı soyutlamada, dışsallaştırma yoluyla belirlenir ama, bu dışsallaşma sadece ortaya konulmuş bir şeydir yoksa, içeriğin varlığı olarak düşünülmüş değil. Demek ki, Kantçı düşünce dışsallığın içindedir, dışsallığın düşüncesi değil; içeriği dışsallık içinde düşünür ve dışsallığın içeriğini düşünmeyi istemez. Kendi nesnesinin egemenliği altında ve kölelik ilişkisi –kendisi o ilişkinin sadece görüngübilimsel betimlemesidir– içine sıkışmış durumdadır. Hegel, işte bu nedenle, Kant'ın zıtlıkları düşünmeksizin onları çözümlemekle yetinen bir algılama felsefesi^{sn45} ya da sadece

kendi'nin bilincinin doğruluğunu, yani boşluğun soyutlamasını ortaya koyan bir görüngübilim⁵⁴ yaptığını sık sık dile getirir.

2. Kantçı konumdaki bu kusur, filozofun tüm düşüncesine ve en çok da, bilgiyi kavrayışına yön verir. O konuma varıncaya kadar, biz sadece bilginin terimlerini ayrılmış özlerinde éle alıp inceledik. Kant, o terimleri bir yandan tam bir yalıtma içinde sunar, öte yandan onları birbirine bağlı olarak düşünmek ister; ne var ki, bu girişimi, terimlerin her türlü soyutlamadan önce verildiği biçimdeki başlangıç bağlantısına dönme anlamına gelmez; o girişim, terimlerin ayrımlanmaya başladıkları ilk birlik olan düşünce-öncesi durumu kavramayı amaçlamaz ve çelişki ögesinin düşüncesi değildir. Kant, bağlantıyı sadece düşüncede yani ayrılmanın ta içinde kavrar. Böyle kurulan birlik, içinde ayrılığın meydana getirildiği öge olmak şöyle dursun, tersine, ayrılığın ögesi içinde oluşur. Başka bir yoldan; Hegelci dille anlatırsak, ayrılığın doğrusu birlik değildir, birliğin doğrusu ayrılıktır⁵⁴⁷. Bu ters çevrilme Hegel için, çok somut bir anlam taşır: Pek sade olarak alınırsa, ayrılma (ya da çelişki) Kant'ın bilgiyi gösterdiği yani birliği ayrılmanın içinde düşünmeye çalıştığı tüm orta terimlerin doğruluğudur anlamına gelir. Bu bakımdan, aşkınsal düşlemin işlevi ve durumu kadar çarpıcı bir şey yoktur; zaten Hegel de *Glauben und Wissen* içinde buna insanı şaşırtan sayfalar ayırmıştır. Aşkın düşlem, der, gerçek akıldır, zıtların başlangıçtaki konumudur, kendi içinde özne ve nesneye ayrışan temel birimdir ve estetik ve organik etkinlikte, kendini edim içi barışma olarak bulur. "Onda bir ilk yargı ya da ikilik yani yaşantı sonrası verilerden doğuş⁵⁴ olasılığı yatar ve böylece, yaşantı sonralığı, önsel olanın karşıtı olmaktan ve önsel olan da biçimsel bir kim-

54) Yazarın kullandığı sözcük: apostériorité.

lik olmaktan çıkarlar⁵⁵.” Şu halde düşlem, nankör bir dizgenin doğruluğu olmuş oluyor: Kant bunu fark etmeyerek onu sıradan bir yeti, psikolojik öznelğin içine sokacağı bir insan yetisi olarak düşünmüştür. Düşlem orada, psikolojik öznellik içinde, uçların bağımlılığı içinde sadece bir orta terimdir, kavrama ile duyarlık⁵⁶ arasında bir μεταξυ, boşluğun boşluk tarafından dolaylaştırılmasıdır⁵⁵.

Aynı biçimde, Kant, nesnelliği düşünmek istediğinde, herhalde onu düşünülenin öznelğine karşıt bir konuma yerleştirir ve onu evrensel ve gerekli olarak tasarlar, fakat bu nitelikler bizim, yalnızca bizim oldukları oranda ona yani nesnelliğe ait olur. Ara süreç ya da dolayın⁵⁶, burada, kendisiyle karşıtı arasında araç olarak alınan terimlerden birinin aracılığından başka bir şey değildir. Güneş taşı ısıttığında sıcaklığı dikkate alırsak, nasıl güneş ve taş özdeş oluyorsa” her şeyden soyutlanarak ele alınmış şey ile *Ben* de özdeştir. Böyle bir biçimsel denklikte, özne ve nesnenin tam denkliği ile aşkın idealizm, o biçimsel ya da –daha doğrusu ve– gerçekten psikolojik idealizme kaymıştır⁵⁰.” Saptırılmış bir orta terim olan, iki uç terimin değil de sadece aralarındaki yinelenmelerinin konulduğu bir orta terim olan nesnelliğin dayanıksızlığı, kaypaklığı bundan ileri gelir. “Özel şeyet bir noktaysa, nesnel de bir noktadır; özel bir çizgiyse, nesnel de bir çizgidir. Aynı şey, bir kez *betimleme* olarak, bir kez de *varolan şey* olarak ele alınır: Örneğin ağaç, bir kez benim betimlemem olarak bir kez de bir şey olarak ele alınır... Tıpkı ulamların bir kez benim düşüncemin bağlantıları olarak, bir başka kez de şeylerin bağlantıları olarak sunulması gibi⁵¹.” Ancak uç te-

55) Yazarın kullandığı sözcük: la médiation.

56) Fr. la médiation: bir başlangıç terimiyle son terim arasındaki yaratıcı süreç.

rimlerle ayakta duran bu çeşit *Mittelding*⁵⁷, farkında olmaksızın birbirine öykünen⁵⁸ iki figürü tek bir figürde canlandıran bu kukla, Hegel'e Goethe'nin *Das Märchen*'ini⁵⁸ anımsatır; filozof masalın öğelerinden⁵⁹ yararlanarak nasıl ulamları çekilip alındığında nesnellik çökerse nesnelliği ancak komşularından güç alan, onlar uzaklaşınca çöken bir varlığa benzetir; ortada kalan şey, biçimi belli olmayan, adı konulamayan bir yığındır: "Kendi başına dünya, paramparça dökülen bir şeydir."

Fakat us söz konusu olduğunda, çelişki yalın konumu içinde ortaya çıkar ama, yine de kendi niteliği altında tanınıp kabul edilmez. Us, ya yargının masasında ortaya konulmuş ulamların seçimine egemen olan o ampirik niteliğin işaretlerini taşır ("Kant ruhun torbaşını karıştırıyor ve o torbanın içinde –salt psikolojik bir ben'in içindeki öteki yetilerin yanı başında bir yeti gibi– usu buluyor") ya da pek yalın bir biçimde kavrayışın soyutlanmasıdır: "us, gerçekte, içi boş kavrayıştan başka bir şey değildir⁵⁹", çatışkılarda⁶⁰ görüldüğü gibi kendi içeriğine yabancı bir birleştirme ve düzenleme gücüdür. Çatışkıların ortaya çıkarılması, Hegel'in gözünde, Kant'ın erdemlerinden biridir; fakat Kant'ın bütün erdemleri gibi, bunu da bilmediğini söylememiz gerekir. Çünkü Kant çelişkinin, içeriğin asıl varlığı olduğunu kabul etmemiştir. Dünyaya beslediği sevecenliğin dürtüsü altında çelişkiyi tinin üzerine taşımış, onu bir çeşit yanlış anlama, usun yanlış bir kullanımının sonucu yapmıştır. Öyle ki, çatışkılarda⁶⁰, usla nesnesinin arası basbayağı açılmıştır: Us, bölünmeyi kabullenmekle kendi malını yeniden eline almaktan başka bir şey yapmaz. Kendinde ile Ben arasındaki temel ikilik, bölünmenin içinde olsa olsa birtakım da-

57) Alm. ara, aracı, ara terim.

58) Alm. masal.

59) Yazarın kullandığı deyim: une antinomie.

60) Fr. antinomie.

yanıksız araçlar ya da bölünmenin kendisini bulur. Soyut, hangi güçle donatılmak istenirse istensin, ayrılmada ortaya konulmuş özünden kaçamaz. Hegelci çözümleme gösterir ki ayrılmış şey yazgisından kaçamaz çünkü yazgı, gerçekleşmiş bir ayrılımdır. Zaten usun, *Uygulamalı Usun Eleştirisi*⁶¹ içinde kendini tam özerklik olarak göstermesi (böylece Fichte'nin yolunu açması), koşulsuz sonsuzluk olarak göstermesi bir işe yaramaz; bu sözel biçim değiştirme ona başlangıçtaki bağımsızlığını geri getiremez: "Koşulları bir karşıtın soyutlanmasıyla hazırlanmış olan ve o zıtlığın dışında hiçbir şey olmayan bu sonsuzluk, yine de, anlatımını katıksız kendiliğindenlik⁶² ve özerklik olarak bulur⁶³." Varlığa erişemeyen kendiliğindenliğin, içinde kendini görevde tuttuğu tinsel yasaseverlikteki⁶³ çelişkiler de bundan doğuyor.

3. Burada Hegel'in düşüncelerinin en derin noktasına varıyoruz. Özne ile nesnenin başlangıçtaki bu birliği, Kantçı soyutlamayla, terimlerin tam zıtlığıyla yok edilmiştir ama, içinde bölünmenin gerçekleştiği birlik niteliğiyle yine de hâlâ vardır. Fakat bu birlik düşünülmüş değildir. Kant'ta düşünülen şey, sadece bölünmenin içindeki birliktir. Bu birliğin ise çelişkili olduğu görülür; o, içinde yırtılmanın meydana geldiği başlangıç birliğiyle örtüşmeyen yapay bir birliktir. Bundan ötürüdür ki, Kant şu çelişkinin içinde çırpınır: Düşünülmüş birlik, birlik değildir, var olan birlik ise düşünülmaz. *Sollen*⁶⁴ fiilinin ve uygulamalı usun koyutlarının⁶⁵ anlamı budur. Bunlar, gerçekleşmesi gereken birliği gerçekleştirmemiş olarak dile getirirler; başka bir anlatımla, Kantçı çe-

61) Immanuel Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, 1788.

62) Fr. la spontanéité.

63) Metinde: le légalisme.

64) Alm. yapması istenilmek anlamında bir yardımcı fiil.

65) Postulat.

lişkinin özünü düşüncenin önüne bir öte yer olarak atarlar^{sn56}. Şimdiye kadar, zıt iki terimin birbirlerine kendi doğruluklarını gönderdiklerini, bölünmenin düşünülmüş bağlantısının kendini yıktığını gördük ve Kantçı girişimin sonuna, o girişimin kendi doğruluğunu ürettiği ve kendini *sollen* ve koyut içinde hiçlik diye düşündüğü noktaya geldik: “Biçimci düşüncenin en büyük çabası hiçliğin ve olacak olma’nın tanınmasıdır^{sn57}.” Bilginin yıkıntıları üzerine kurulmuş İnancın anlamı işte budur. Kant’ın bölünmenin içine yerleştiremediği birlik, dışarıya, bir öte yer’e, bir varlığın içine değil de bir olacak olma’nın içine yani içeriksiz bir kavrama fırlatılıyor: “İnancın içeriği boşaltılmıştır çünkü salt kimlik olarak kendi içeriğini kurabilecek olan zıtlık onun dışında kalır: İçeriği, niteliğini açıkça dile getirmek gerekirse, usdışılıktır⁶⁶ çünkü o içerik tanınmamış, kavranamaz ve hiç düşünülmemiş bir öte yer’dir^{sn58}.” Şu halde, burada, kendini İnanc içinde çelişki olarak düşünen fakat, o çelişkiyi –kendi kendisinin bir öte yer’i olarak düşündüğü için– eti kemiği yapmayan eksiksiz derecede gelişmiş bir çelişkiyle karşı karşıyayız. Kendi kendisinin öte yer’i olarak düşünüldüğüne göre de, çelişki duru biçiminde kalıyor. Şu halde, olacak olma’nın boşluğu, Kant’ın bilgi içinde karşı karşıya getirdiği saltık terimlerin bağlantısının özünü anlatır. Çember kapanmış oluyor: Kant, düşüncesinin ne başında, ne sonunda, içeriğin doluluğuna sahip olmamıştır. Çünkü sadece kendinin bilincinin soyutlanmasını düşünmüş, o bilinçte soyutlamanın boşluğundan başka bir şey bulmamıştır.

Şu halde, Kantçı biçimciliğin bilincine varmanın Hegel için ne anlama geldiğini anlıyoruz. Hegel’in gözünde Kant, içinde onun yani Hegel’in görüngübilimsel bilincinin geliştiği ögenin ta

kendisidir: Düşünce olarak kurulmuş ve boşluk olarak düşünül-müş *Aufklärung*'un boşluğudur. Hegel onda bir doğruya rastlar; bu, içinde kendi bilincinin devindiği ögenin doğrusudur; geçmi-şine bakarak çağının dinini reddeden genç tanrıbilimcinin ve ça-ğının politik yapısından yüz çeviren genç politikacının o pek de belirgin olmayan isteklerine bir anlam verir. Hegel, Kantçı ve Fichteci biçimcilikte kendi genç bilincinin belirsiz devinimleri-nin nedenini bulur. Önce yitirilmiş sonra da yeniden ele geçiri-lecek bir doluluk gibi ürktüğü, fakat, şu ya da bu biçimde, bir *öteki* gibi *önünde duran* yani bilincin dışsallığıyla yüklü boşluk, Kantçı felsefede onun için kendinin bilincinin doğruluğuna dö-nüşür. Bir *önünde* değil, bir *içinde* yani düşüncesinin bir nesnesi değil, düşüncesinin kendisidir. Bu keşif, Hegel'in gözünde, ta-rihsel bağlamdan ayrılmadığı gibi tarihsel bağlam da ondan kop-maz. Dünyada gördüğü aynı boşluk, gençlik yıllarının aynı içsel esrikliği, onların doğrusu olan Kantçı felsefede anlatımını bulur. Hegelci düşüncenin gelişmesindeki bu devinim aynı zamanda tarihteki gelişmenin de bir anını gösterir. Şu halde, Kant'ın He-gel'e öğrettiği, hem Hegel'in hem çağının doğrusudur. Hegel, Kant'ın bilincine varmakla tarihsel bir ânı kavrayıp açıklamaktan öteye bir şey yapmaz. O tarihsel ânın içinde, insan düşüncesi, düşündüğü boşluk aracılığıyla, düşünmediği fakat çağırdığı bir doluluğun isteği olmuştur bile. "*Nach dem Gehalte der Wahrheit war mithin eine Sehnsucht vorhanden* [şu halde doğruluğun içeri-ğine yönelik güçlü bir istek vardı]." Şurası kuşku götürmez ki, Hegel Kant'ta boşluk içinde doygunluğun dayanılmaz olduğu, aşılmayı gerektirdiği o belirsiz, iki yöne çekilebilir noktayı sez-miştir. Bu noktada ilginç bir metin olan *Wissenschaft der Logik*⁵⁹ akla geliyor; Hegel bu yapıtında felsefi düşüncede *doyurulmuş bir gereksinime duyulan gereksinim*'i gösterir; belki, o doygunluğu aş-

ma, onu doygunluk olarak yok etme, doygunluğun tam gerçekleşmek amacıyla dayattığı doğruluğu yani doğruluğun asıl içeriğini doyumsuzluktan sağlama gereksinimi olarak doyuma ermiş Aufklärung'un bilincine varmış da olabilir. Şu halde, Hegelci düşünce, bir süre üzerinde durduğu biçimsel düşüncenin hiçliğinden varlığın doluluğunu çıkartıyor, Kant'ın içinde ölümün içinde bulunur gibi yer alıyor; orada bulunması *hiçliği varlığa dönüştüren sihirli güç*'tür. Bu nedenledir ki burada, bu bölümün başında söylediklerimize dönüyoruz: Hegelci düşünce, ancak işaret ettiği o boşluğun gerçekleşmesiye içeriğin düşüncesi olabilir ve ortaya çıkardığı temel doyumsuzluğu ancak kendisine içeriğin düşüncesi kimliğini kazandırırsa giderebilir. Bu işlemin birinci görünümünü, görüngübilimsel olanı anlattık. Bundan sonra yapacağımız, ikinci görünümün gelişmesini yani Hegelci felsefenin içeriğin felsefesi kimliğini kazanmasını ele almak olacak.

II

Kavramın Tanınması

Yitik bulundu.
Ne? Sonsuzluk.
Güneşe bulanmış deniz.
Arthur Rimbaud

Hegel'e göre felsefe pek çeşitli konuları aracı olarak ele alıp şeylerin varlığını dil içinde yineleyen bir retorik sanatı değildir. Canının istediği konu üzerinde gezinen ve özgürlüğünü kurtardığını düşünürken aslında o özgürlüğü yok eden sohbetlerdeki sonsuz gevezelik değildir. Dil yoluyla egemen olma, öncelikle bir kültür mirasıdır ki, insan onu anlamını bilmeden kullanır. Her dönemde yinelenen *herhangi bir kişi felsefeye el atabilir, felsefe öğrenilmez, felsefe bilim değildir* yolundaki önyargı bununla açıklanır: “İki gözü, on parmağı olan herhangi biri kundura yapamaz ama, bugün herkesin yekten felsefe yapabileceği, felsefeden tat alabileceği yolunda bir inanış var; buna gerekçe olarak da –sanki insan ayağının ölçüsünü bilmezmiş gibi– felsefe yapacak kişinin, gerekli ölçü birimine doğallıkla sahip olduğunu ileri sürüyorlar^{sn60}”. Gerçekte, böyle yekten girilen felsefe ile felsefenin yakınlığı, kahve ile “kahvenin içine konulan tatlandırıcının yakınlığı gibidir^{sn61}”; adının gösterdiği şey olmayı yani bilimi

arzulayıp ona erişemeyen, Platonculukta kavrayışın iyilik düşüncesi dışında kalması gibi, bilimin dışında kalan, *eşikte bir bilim* olan felsefe bilimin sevgisi olmayı iddia etseydi eğer, durum daha da aldatıcı olurdu. Tersine, Hegel'in iddiası, "felsefe *bilim sevgisi* adını"⁶⁷ bırakıp gerçek bilgi olabilsin diye"⁶² bu doymamış sevgiyi doyurmak ve felsefeyi bilimin biçimine yaklaştırmaktır. Hegel'e göre, düşünce eşikte kalmamalı, evin içine girmeli, kendi evinde, "*bei sich*", yani nesnesinin içinde, içeriğinin ta içinde oturmalıdır: "Felsefe içeriğin düşüncesidir"⁶³.

Bununla birlikte, özne ve nesne arasındaki bu yakınlığı gerçekleştirmeyen pek çok bilgi biçimi vardır. O bilgilerin incelenmesi felsefi yöntemin özgünlüğünü, ters taraftan giderek, daha iyi anlamamızı sağlar. Matematiksel yöntem, büyük filozoflarca beğenilse de, Hegel'in gözünde felsefede kullanılacak şey değildir. Nitekim, *Görüngübilim*'in önsözünde bu yöntemi saldırgan bir dille anlatır. Buna göre geometrici, tanıtlamalarına, kendi doğuşlarına göre, içten ("*inwendig*") değil, dışarıdan ("*auswendig*") ulaşır. Kendini bunlardan ayırmak ve bunları ortaya sermek istediğinde, matematiksel nesne ile onun biçim değişiklikleri arasında şaşılmalı bir mekanik ayrılma, kopma görülür. Matematiksel kesinlik matematikçiyle nesnesi arasında öyle kişisel bir bağdır ki, o kesinlik nesnenin doğruluğundan çıkmış olarak görünmez, onu üretir gibi görünür: "Matematiksel tanıtlamanın işleyişi nesnenin içeriğine ait değildir, şey'in dışsal bir işlemidir"⁶⁴. Matematikçiyi ele alalım. İşlemi yoluyla bilgi sahibi olan bir insandır ve ellerinde artık bir bahane olmaktan başka bir niteliği kalmamış nesnenin tüm doğruluğunu o işlemle kendine taşır. Matematiksel nesneyi ele alalım. O nesne gözümüzün önünde bir dizi eksiltmelere, birleştirmelere, yer değiştirmelere uğrar ve

67) Felsefe <philosophia: [philein (=sevmek) + sophia(=bilim)].

tanınmaz duruma gelir. Bu noktada tanıtlama konusundaki *Gestalttheorie*⁶⁸ çözümlemeleri akla geliyor; zaten Hegel'in yazdıkları bunu doğrudan sezdiriyor. "Üçgen parçalanır, parçaları ondan doğan başka biçimler oluşturur^{sn65}." Başlangıçtaki nesne sonunda yeniden meydana gelir, önümüzde aynı üçgen vardır, ama o, birincisi, tanıtlama sırasında yitip gittiği için, bilmediğimiz bir yerden çıkıp gelmiş başka bir üçgendir. "Düşünce, şey'in dışında bir işlemdir; bundan ötürü asıl şey değişikliğe uğrar^{sn66}." Bundan sonra işlemi yapana yönelirsek görürüz ki, onda gereksinim ve içeriğe ait aynı dışsallık da ortaya çıkar. İşlem, kendi dışında bir düşünceyle yürütülür: İnsan bilgi konusunda sistemin gereğini ilk elde fark edemiyor. Bu, teorem kavramından doğmuyor da, dayatılıyor ve insan sonsuz sayıda çizgi çekmesi gerekse de o belirli çizgileri çekme gereksinimine körü körüne uymak zorunda ve bunu yaparken öyle bir bilgisizlik içinde ki, o bilgisizlik, sadece yaptığı şeyin, tanıtlanmanın sonucuna uygun çıkacağına olan inancına denktir^{sn67}." Nasıl tuzağa düşen kişi düştükten sonra işin farkına varırsa, biz de devinimlerin nedenini iş işten geçtikten sonra fark ederiz. Şu halde, matematiksel tanıtlama bir çifte hiledir: Kendi yok ettiği ve yeniden var ettiği nesneye hile, herhangi bir yasası bulunmayan dolambaçlardan sonra kurduğu doğruya karşı hile. Gereksinim, ancak, nereye gittiğini bilen, işlemini düzenleyen, amacını gerçekleştirmek için nesneyi dönüşüme uğratan öznenin yanındadır. İçerik ise, onun başından geçenlerin tanığından başka bir şey değildir.

Felsefe bir yöntemin yürütülmesi değildir ama, dıştaki bir içeriğin zengin doluluğuna otomatik bir şemacılığın⁶⁹ dayatılma-

68) Alm. biçim kuramı.

69) Şema: Kant'ta, duyularla algılanan olaylar ile kavrayışın ulamları arasında bulunanın gösterilmesi.

şı da değildir. Ne var ki, Schelling'in felsefesinde^{sn68} "ölü bir şema"ya dönüşmüş Kantçı üçlülüğün başına gelen bu olmuştur. Doğruluğun böyle derinden sezilmesi, kimlik evreninde öyle bir hile^{sn69} olur ki, bunun tek üstünlüğü, yinelenmeden gelir. Fakat bu üstünlük bile bezdirir: "Hile iyice bilindiğinde, yinelenmesi, bir hokkabazlık numarasını püf noktasını bir kez anladıktan sonra üst üste görmemiz denli dayanılmaz bir şey olur." Bu yöntemle gerçek olanın ortaya çıkarılmasındaki her türlü ayırmık natıstan esinlenilmiş bir çift çekme gücüyle donatılır. Kutuların etiketlenmesi gibi ya da iskelet parçalarının ufak kağıtlarla işaretlenmesi gibi, bu çekme gücü de her varlığın üzerine basbaşağı yapıştırılır^{sn70}. Nasıl kemiklerin et ya da kan üretmesi istenemezse, eşliğin bu biçimselliğinden de içeriğin çeşitlenmesi beklenemez. Öyle diyebilmemiz için, onun daha önceden orada olması gerekir; yoksa, onun gerçekliğinin ta kendisi, tüm ayırımların Almanya'nın karanlığındaki inekler⁷⁰ gibi silindiği boşluğun uçurumuna düşer. Demek ki, gereksinim içerikte değilmiş, gereksinim de, katıksız olduğu anda içerikten yoksun oluyormuş. Gereksinim bir örtüden başka bir şey değilse, içerik de yaşam kaynaklarının kısıtlanmasına, yoksullaşmaya ve vücudunun ölü bir bilgi tarafından giyilmesine boyun eğmek zorundadır^{sn71}.

Hegel, bu yüzeyde bilginin, nesneye yabancı olan bu yöntemin, Schelling gibi birinin otomatizminin karşısına nesnenin içine doğrudan ve derinden işlemiş bir felsefi düşünce görüşünü çıkarır. "Bilimsel bilgi insanı kendi nesnesinin yaşamı içine dalmaya zorlar... Kendi nesnesinin içine iyice dalınca da, bilmenin içerik dışında kendi üzerine yansımasından başka bir şey olma-

70) Almandaki, *bei Nacht sind alle Kühe schwarz* (=gece vakti tüm inekler karadır) atasözüne gönderme...

yan bu yüzeysel bütün görünümünü unuttur^{sn72}.” Gerçek bilme işi “şey’in içinde bulunmak ve kendini orada unutmak^{sn73}”, kendini kendine bırakacağına, ona yani şey’e bırakmak zorundadır. Düşüncenin, “önündeki zengin içerikle bağdaşmak^{sn74}” için tek yolu bu ön’ü aşmaktan ve uydurma özgürlük olan arayı feda etmekten, kendinden vazgeçip kendini öteki içinde bulmaktan geçer. Düşünce, “bu özgürlüğü içeriğin içine batırmak, o içeriğin kendi doğasına yani içeriğin Kendisi olarak Kendine göre devinmesine karışmamak^{sn75}” zorundadır – böylece bilmenin “içeriğe gömülmüş” etkinliği, içeriğin deviniminin ta kendisi, kendi öz gelişmesi, “içeriğin içkin kendisi^{sn76}” olacaktır. Bununla birlikte, düşünceyi nesnesiyle bağdaştıran ve onun içeriğin zenginliği içinde bulunmasını sağlayan aynı devinim, aynı zamanda nesneyi artık nesnenin dışında bir biçim değil de onun dönüşüme uğramış biçimi olan gereksinimle de bağdaştırır. Öyle ki, kendini içeriğe bırakan gereksinim, kendini gereksinime bırakır ve gelişmiş içeriğe kendisinin onun düşmanı olmadığı, kendi özgürlüğüyle karıştığı yolunda güvence verir. İşte, üç duraktan verili, düşünce üretme ve Kendi duraklarından geçerek ele almak istediğimiz, içeriğin böyle doğuşudur.

A. VERİLİ OLARAK İÇERİK

Doğal durumundaki bilinç, içeriği tininde canlandırmak istediğinde onu bir verili olarak tasarlar. Kendi işlemini bir karşılaşma ya da bir el kol devinimi olarak düşlemek, düşüncenin doğal bir eğilimidir. Karşıdan gördüğüm şey buraya gelmiş bile, adım attığım toprak ta ezelden beri beni bekliyormuş. Edimde (*Handlung*) ya da basbayağı elimde (*Hand*) tuttuğum şey, hareketim onu ortaya koysa, kendi bağlamından ayırsa bile zaten önceden

de oradaydı. Elin yetiŖeceęi uzaklıkta bulunması (*Wissenschaft der Logik*'in önsözündeki sevimli deyim: *die Handgreiflichkeit*) demek, iŖin içinde bir öncelik olması demektir. Bir anlamda, avucuma aldığım elma, avucumdan eskidir; geçen ekim ayında koparılmıŖ bile olsa, baŖka bir ağla yüklüdür, presbuteron'dur; benim hareketimin doęuŖuna tanık olduğuna göre daha saygıdeğer konumdadır. Keza, benim tükettiğim besinler ya da bir köpeğin gövdeye indirdiği et parçası da, aç insanın içinde yenilip yutulmuŖ biçimde var olsa da, aç insanın yırtıcılığından baŖka bir değere sahiptir. O yiyecekler, o et parçası, acıkma ediminden önce ve o *varoluŖ* olmasa da vardı, yemek edimi ancak kendi kendisinden beslenecektir. Demek ki, verili, anlamla yüklüdür, aşırı yükü vardır, çünkü yalın *önünde*'ye bir *daha önce* eklenmektedir ve önce, sadece bir zaman sıralaması değil, aynı zamanda varolma sıralamasıdır ve varolanın kaynağını gösterir.

Burada, verilinin doğal durumdaki, katkısız tasarımılanması içinde, içeriğin derinliğini seziyoruz; hem sezginin hem gözle görülenin yani yalın algılanabilirliğin tanıklığına dayanan akli baŖında birtakım filozofların çıkardıkları ders bunu açıklar: Düşüncenin göz gibi açılması ve kendisine ya doğrudan doğruya dünyada ya da daha aracısız olarak Tanrıda sunulması görmesi yeter. Nitekim Descartes'ta, dikkatin bilenmesi olan yöntemin salt psikolojik nitelikteki hazırlığı bir yana bırakılırsa, sezgi, ona katıksızlığı içinde doğruluğun *verildiği*, ilk ölçölülükleri içinde yalın doğaların sunulduğu tin durumudur; sezgide tin ancak kendini devinmekten alıkoymak için devinir ve ancak kendi önlenmesine karşı kendini uyarır. Descartes'ın yaptığı, eski bir düşünceyi yeniden ele almaktan baŖka bir Ŗey değildir; bu düşünce ezeli doğrulukların dünyasına açılan –Platon'un sözünü ettiği– bakış kadar, ruhun gözü kadar yalın ve edilgen, kendi içine

dalmış bir us düşüncesidir. Sonsuza böylesine açılış, aynı zamanda, Hegel'in çağdaşı romantik düşüncenin, illüminizm⁷¹ denilen şeyin, bilimsel kavramanın yerine mistik sezgiyi koyacağı iddiasında bulunan, böylelikle kendini her türlü kavramsal çabadan bağışık tutan *Schwärmerei*'in [coşkunluk] kusurudur da. Tümdengelimli ve çözümlemeli felsefelere gelince, bunlar ilkel bir verili üzerinde işler. Önerilerinin gelişimini düzenlemeleri için, sezgi içinde verili birinci ilkeye sıkıca sarılmaları yeter. Biraz Spinoza'nın Tanrı ile başlayıp önceden verili bir içeriği geliştirmekten başka bir şey yapmaması gibi, biraz Descartes'in sezgiyle başlayıp sonra somut görüntülü zincirler üretmesi gibi, dogmatizm de, tümden, getirilmiş olmadığı için ancak verili olabilen, ortaya konulmuş olmadığı için sadece önceden varsayılmış olan bir ilk ilkedен yola çıkar. Burada yine her zaman az çok açık bir biçimde bir kaynak diye düşünülen verilinin öncelliğinin, önceden bulunmasının felsefi anlatımı karşımıza çıkıyor. Arşimet ve Descartes gibi, Reinhold da üzerine ulamların tümdengelimini asabileceği sabit bir çengel arayarak Kantçılığı geliştirip en yüksek noktasına ulaştırmak istiyordu^{sn77}. Fichte de, bir bakıma, bir başlangıç sezgisinden, her şeyin çıkış yeri olduğu Ben = Ben'den yola çıkar. Schelling'e gelince, estetik bütünlük konusundaki aydın sezgisi, onun düşüncesinin sadece kaynağı değil, aynı zamanda asıl malzemesidir. Şu halde, bir verili olarak içeriğin katkısız, herhangi bir süsü bulunmayan kavramında, ele alınanın ne olduğunu ve bunun ortaya koyduğu bakış açılarını görüyoruz. Hegelci çözümlemenin anlamına girebilmek için bunları unutmamak gerekir.

Ademin cennetten kovuluş miti Hegel'in bu izlek üzerinde ürettiği düşüncelerin merkezinde yer alır^{sn78}, biz de burada on-

71) Fr. Illuminisme. Bazı mistik filozofların tuttuğu yola verilen ad.

dan örnek olarak yararlanabiliriz. Düşüncenin verili karşısında yaşarken içinde bulunduğu suçsuzluk durumu, cennetteki ilk insanların suçsuzluğu, aynı zamanda yaşamlarını bulup soru sormaksızın kabul eden hayvanların da suçsuzluğudur: Cennet mutlu bir hayvanlar âlemidir. Adem ile Havva orada yaşam ağacından yararlanıyor ancak bilgi ağacına dokunamıyorlardı. Sonra Havva günah işledi; bütün elmalar gibi *handgreiflich* yani ele alınabilir olan elmayı eline alma hareketi, aynı zamanda onun elmayı ve o ana kadar verili olan her şeyi elmada, elmayla birlikte bilme, tanıma hareketi de oldu. Bunun ortaya çıkması saflığın, suçsuzluğun sonu, şeylerin mutlu anlamının sonuydu, yaşamın doğrudan oluşu, yaşamla insan arasında boşluk bulunmayışının özü ortaya çıkmış oluyordu. Bilinen verili kendi ve kendinden farklı olanla bölünmüş olarak göründü; bunun üzerine doğruluğu kendi yıkılması içinde ortaya çıktı ve çatlama, ikiye ayrılma tüm dünyayı kapladı^{sn79}.

Bu derin anlamlı imgeye duyu düzlemindeki ortak bilgide birçok kez rastlanır. Gerçekten de, doğal bilinç duyuyula ilgili sezgide bir nesneyi kavradığını sandığında ne olur? Duyu düzlemindeki içerik aniden gelen bir sıçrayışla kendi tersine dönüşür. Duyu düzeyinde verililiyi sonsuz çeşitliliğinde kavradığımı düşünüyorum, onu olduğu gibi hedefliyorum ama ıskalıyorum: tam öğle zamanı ağacı ya da evi ya da güneşi hedefliyorum ama sadece bir burada ve bir şimdi elde ediyorum. “Duyu düzeyindeki kesinliğin doğrusunun doğruluk olmadığı yolundaki *Meinung*’umuz [kişisel fikrimiz] içi boş ve ilgisiz olan bu *şimdi* ile bu *burada*’nın karşısında kalan tek şeydir^{sn80}.” Doluluğa ve varlığa erişeceğimi sanıyordum, elime boşluktan ve hiçlikten başka bir şey geçmedi. Bilginin kesinliğinden emin olmadığı doğruluğu elde etmek amacıyla izlemek zorunda kalacağı büyük dolambaç

bu noktada başlıyor. Çünkü başlangıçta hedeflediğim ve ıskala-
dığım şey, yine de burada, daha önce de buradaydı; fakat bu ön-
ce, sanki henüz orada olmayan gibi de kavranıyor: Varlık hemen
hiçlik oluyor ama, benim hedeflediğim hiçlik değil bana ancak
sonunda verilecek olan somut varlık oluyor. İşte *Görüngübilim*'in
öğrettiği bu: Verili içerik ona sahip olma isteğimin içinde kendi-
ni yok ediyor ama, benden içerik niteliğiyle değil, sadece verili
niteliğiyle kaçıyor; onda veriliyi yok edişim, hedeflenen içeriğin
bilgiye –bir başlangıçta verili olarak değil de bir aracından sonra
elde edilmiş olarak– yeniden kazandırılması sonucuna götüren
bir diyalektik sürecin ilk halkasıdır. Kaynağın son gibi görünme-
si bundandır; duyu düzeyindeki bilgi şöyle bir oluşur oluşmaz
da, Hegelci dolaşırlığın taslak çizgilerini fark etmeye başlarız.
Sözünü ettiğim dolaşırlık, tümüyle bir çifte çelişkiye dayanır: Bu
çelişki, kaynaktan gelip de kendini kaynaktan gelen niteliği ile
yikan fakat yıkıntısı içinde kalan yani ona kendi sonucunda sa-
hip olunmadan önce hâlâ ele geçirilebilecek, geliştirilebilecek,
meydana çıkabilecek durumda olan bir içeriğin çelişkisidir. Fa-
kat içerik, bir bakıma, *zaten* başlangıçta *orada* değilse, geçirdiği
sürecin sonunda da orada olmaz; aslında, kendi içinde dolaysız-
lığı yok ederken attığı adımın, gerçekleştirdiği devinimin içinde-
dir ve kendi kendini ele geçirmeye soyunur; tıpkı içindeki çocu-
ğu öldürüp insan katına çıkacak olan çocuğun içinde bulunan
insan gibi. Keza, doluluğunu ele geçirmesiyle gelen sonuç, baş-
langıçtaki içeriğin ta kendisinden başka bir şey olamaz; ancak
onu verilinin biçimiyle yalın bir biçimde çakıştıran suçsuzluktan
sıyrılmış durumdadır, gelişmiş ve kendi içinde bulunduğu du-
rumuyla kendi için olmuştur. Bu nedenle son başlangıçtır, baş-
langıç da sondur, içerik ise bir çemberdir, kendinin varlığı ola-
rak kabul ettiği başka uça kendini keşfetmesidir. İşte bize, biraz

Platon'un sevgiyi göstermesi gibi, içeriği hem gençlik hem olgunluk yaşı olarak sunan Hegelci anlatım biçimleri bundan doğmuştur: Madem ki kendi suçsuzluğunun arkasından gidiyor, kendi verili doğasını yalnızca doğru olanı ortaya çıkarmak için yıkıyor, o halde "içerik her zaman gençtir"; fakat bu inatçı gençlik, aynı zamanda, onu daha şimdiden olduğundan daha yaşlı kılan ve gençliğin içinde olgunluğu daha şimdiden kendi doğruluğu olarak bulan kendi verili doğasının özüyle karışıyor. Bu nedenle içerik, nasıl bir çocuk olduğunu yaşlılığında da gerçekten bilen ve gerçek gençliğine de —onu yitirmesi nedeniyle— sahip olan bir yaşlıya benzetilebilir. İşte bir ilk incelemeden çıkaracağımız anlamlar bunlar; veriliğin çözümlemesinin gerisi bu anlamları derinleştirecektir.

Veriliğin birden yıkılmasını görmüş, yaşamış olan felsefi yol, Hegel'in gözünde, görgücülüktür. "Çılgılık görgücülükten çıktı: İçi boş soyutlamaları kovalamaktan vazgeçmeli, çevremize bakmalı, insanda ve doğada bugünü kavramalı ve bununla yetinmeliyiz^{sn81}..." Düşünce tarihinde Husserl'in *şeylere* seslenişinden başka bir benzeri bulunmayan bu zorlu çılgılık sadece sessizlik içinde duyulur ve kendi üzerinde çınlar. Kuşkusuz, görgücülüğün sezgisi, ilkesi içinde dikkate alınırsa, doğurgandır: "Burada'yı, şimdiki zamanı, zekaya açık olan varlığı, içi boş ve kendisine ulaşamayan varlığın, örümcek ağlarının ve usun bulanık yaratılarının yerine koymalıyız. Böylelikle eski metafiziğin yakalayamadığı o sağlam noktaya yani sonsuz belirlemeye varırız^{sn82}." Fakat daha yakından incelenirse görülür ki, somutun sonsuz belirlenmesi, onu az çok kavramaya kalktığımız anda, tersine döner. Sonun gelmesini istemiyorsak, bilgimizden vazgeçmemiz yani kendi hareketimizi yadsımamız gerekir. Kendi hareketimden pekala vazgeçebilirim ama, o zaman da, hedeflediğim şeyin

benim için bir anlamı kalmaz ve o benim evrenimden çıkıp gider. Görgücülüğün verilisi, ben onu tanır tanımaz, ondan edindiğim bilgi içinde biçim değiştirir: Somutun bileşimini bozan ve veri olmaktan çıkmış, soyut evrensellere dönmüş özelliklere indirgeyen şey algılama olur. Algılama çözümlemeli bir indirgemeyle kendi doğruluğunu verilinin içinde arar; nesneyi “soğan gibi^{sn83}” soyar ve nesnenin –soğanın, kabuklarının arasında yitip gitmesi gibi– özellikleri arasında yitdiğini görmez: “Çözümleme, somut varlıktan yola çıkar; aradaki ayrımları olduğu gibi sürdürür; bu da çok önemlidir; fakat bu ayrımlar da soyut belirlemelerden yani düşüncelerden başka bir şey değildir^{sn84}.” Öyle ki, görgücülük önüne çıkan şu iki yola sapmaktan kendini alamaz: Ya madde içinde uyuşup kalmış, veriliye boyun eğmiş bir düşünce olacak –ki bu durumda bir *bağlılıktan*, kölelikten başka bir şey değildir– ya da kavrayışında verili niteliğiyle yok olmuş olanı verili diye tanıtarak onu çarpıtacak, böylelikle soyutlamaya düşmüş olacaktır. Demek ki, görgücülüğün öğrettiği şey, duydu düzeyindeki bilginin öğrettiğiyle aynı olmuş oluyor. İçeriği verili olarak kavramak, *onu verili olarak yok etmektir*. Yani, onda hiçliği onun özü diye ortaya koymak, onu olmadığı şey diye tanımlamak ve dışsalığa göndermektir. Fakat bununla o yıkılmanın olumlu yönünü de görürüz; olumlu yön arkası gelmeyecek bir yok oluş değil, bir *Aufhebung*'dur: Yadsınan nesnenin aynı zamanda atılmayıp korunduğu bir aşmadır. Son, burada salt bir son değildir, gerçekten bir başlangıçtır. Nesne, olduğu şey olmaya kendi sonu içinde başlar.

Bununla birlikte bu son, nesnenin ne olmaya başlamışsa onun gerçekliğine erişeceği sahici son değil, sadece dolaysızlığın sonu, verilinin yok oluşudur. Şu halde, aynı zamanda, dolaysızlık biçiminde, başlangıç biçiminde bir sondur da. Burada verili-

nin hiçlik olduğunu biliyoruz sadece. Bu hiçliğin varlığının oluştuğunu ve başlangıçta verili içinde bulunan boşluğun kendi kendisinin içeriği olarak kurulduğunu görmek için düşünce ânını beklemek gerekir.

Her çeşit ön varsayımın görüngübilim diyalektiğinde, görgücülüğün yazgısında gördüğümüz yok oluşu, yine de ön varsayım sorununu Hegelci düşüncenin içine yerleştirir. Hegel somut çözümlerinde yıkmak için çırpındığı varlıkbilimsel önceliği *Mantık Bilimi* başlıklı yapıtında yeniden kurmaz mı? Oluşma durumundaki bilginin dışına kovduğu veriliyi o yapıtta yeniden yerine oturtmaz mı? Platon'u düşünceleri tinin karşısında birer nesne diye kabul ettiği, tinin onlara –içinde düşüncelerin her türlü görüşten önce hazır bulundukları– tanrısal anlayışla baktığını ileri sürdüğü için eleştirir. Kendisi de mantığı “*die Darstellung Gottes*”⁷², “dünyanın yaratılmasından önceki durumuyla”^{sn85} Tanrının anlayışının betimlemesini yaptığını ileri sürmez mi? Mantık, o ezeli doğrusunda, Hegel’in diliyle Yunan dogmatizminin *αληθεια*’sı, “*Die Wahrheit ohne Hülle*”^{sn86} değil midir⁷³? Mantığın böyle tanrıbilimsel yorumunun yapıldığı pek çok metin vardır ve bu yorumun kendisi, Platonculukta her varoluşun düşünceler dünyasından çıkması ya da Leibnizci dogmatizmde her olayın Tanrı düşüncesinin sonucu olması gibi, içinden –doğa ve ruh olarak– her türlü doğruluğun çıktığı birincil içerik, kaynaktaki içeriktir; *Mantık Bilimi* başlıklı yapıt, bir üçüncü Ahit^{sn87} oluyor⁷⁴, onda Tanrının sadece sözünü değil, hesaplarını, düşüncesini, göze görünmesini de okuyabiliriz Hegel’in yaptığı, sa-

72) Tanrının betimlenmesi, tasviri ilahi.

73) *Wahrheit ohne Hülle*: perdelenmemiş gerçek.

74) İlk ikisi: Eski Ahit (Musevilik ve Hristiyanlığın kutsal kitabının İsa’nın gününden önce kaleme alınmış olan birinci bölümü) ve Yeni Ahit (o kitabın İsa’dan sonra yazılmış ikinci bölümü).

dece, su, ateş, toprak gibi bir ilk terimden ya da tanrısal esine bağlı olan ve o esinin içeriğini geliştirip açıklamaktan başka bir şey yapmayan dinsel düşünceden yola çıkan ilk dogmacıların tutumunu işlenmiş bir biçime dönüştürmekten öteye gitmemiştir. Kuşkusuz *Mantık Bilimi*, *Görüngübilim* aracılığıyla kendini bir sonuç olarak da sunar ve bu sonuç yere serilmiş bir ceset değilse bile herhalde “dönüşme süreci olmadıkça hiçbir şeydir.” Fakat bu sonuç dönüşüm sürecini tamamlar ve böylelikle varlık nedeni olarak ortaya çıkar. Bilinç, *Görüngübilim*'in sonunda görür ki, salt bilme içinde, kendi kendisinin doğruluğu da kendi kendisinin yasası da değildir, fakat salt Tinin göze görünmesidir; demek ki, onun doğruluğu onun dışındadır, ondan önce varolmuş ve onda görünmüştür, erişebileceği en yüksek nokta kendi yasasına bakmak ve onu tanımaktır. Görüngübilim aynı zamanda kendi öz yıkımıdır, biçim olarak kendini yıkar, bilinç ile nesnesi arasındaki ayrımı yok edip sadece doğruluğunu başı ve sonu olmayan içeriği içinde dikkate alır: Bu içerik, Tinin içine bakıp kendini gördüğü Mantığın içeriğidir. Böylece sade, içe dönük düşünce üreten bir felsefeye varmış oluyoruz; bu felsefede nesne hangi öge içinde veriliyorsa onda karşımıza çıkar; nesnenin varlığı ve anlamı o öge içinde çakışır, gözün görmek için kendine soru sormasına, elin kavradığı şeyden korkmasına gereksinim kalmamıştır. Buna inanmamızın nedeni, Hegel'in artık Görüngübilimi Bilim dizgesinin birinci bölümü olarak görmemesi ve onu *Tinin Felsefesi*'nin bir bölümüne indirgemiş olmasıdır; bunu yapmakla göze görünmeyi kendi sırasına oturtur ve onu Yuhanna Incilindeki gibi “başlangıçta” olan ve kendisinden her şeyin çıkmış olduğu Logos'a bağlar; hattâ geleneksel biçimci mantıktan ayrılan Hegelci anlayışın bu yorumu güçlendirdiği de söylenebilir: Logos orada bir nesnel Logos ve bir öznel Logos

arasında bölünmüş değildir; doğruluk verili ile verilmişe gereksinimini yükleyen şey yani birleştirici düşüncenin biçimleri arasında iki yana çekilip parçalanmamıştır; öyle olsaydı Mantığın kendi üzerine yansıyan bir varlığıyla, sıradan bilimsel nesnelerden çıkan yasaların varlığına benzer bir şeyle karşı karşıya kalırdık (Kant bu anlayışın üzerine çıkmamıştır). O zaman, Mantığın kendisi belirlenmiş olurdu ve içeriği onu yani mantığı kuran başka bir içerik bulunmasını gerektirirdi. Hegel ise Mantığı, Logosu hem görünen madde hem onu gösteren biçim kabul eden eski metafiziğin derin anlamında, biçimin ve içeriğin birliği olarak düşünür. *vouç*'u dünyanın ilkesi olarak gören Anaksagoras'ın sözlerini yinelemekten hoşlanır: Düşünce, dünyayı düşündüğünde, kendinden başkasına göndermede bulunmaz. Şu halde Mantık pekala bir ontoloji, kurulmuş bir saltık içerik, Doğrunun birincil alanı olacaktır.

Bununla birlikte, o içeriğin gelişmesi bu durumda zor anlaşıyor. Şayet her şey daha önceden veriliyse, o *daha önce* hangi kendine ait gereksinimle kendinden çıkıp kendini bize gösterecek? Logos her şey ise, her şey kaynağa aitse, parçaların, doğanın ve tinin doğuşu nasıl açıklanır? Hegelcilik bir dogmacılıksa, önümüze *her şeyi* başlangıçta ortaya koyan, onu önceden varsayan ve ondan ayrımlar çıkarma becerisini kendinde bulamayan her dogmacı felsefenin güçsüzlüğü ortaya çıkacak demektir. Oysa, Hegel dogmacılığa çok ateşli saldırılar yöneltmiştir, *Mantık Bilimi*'nde düşüncenin görevinin yok etme olduğu yolunda bir ön-varsayım ileri sürmüş olduğunu düşünemeyiz; böyle bir şey birinci dereceden bir çelişki olurdu. Hegel'in gözünde, verili hiçlik demekse, başlangıç kendi kendisinin sonuysa, Mantık kendisi için kendisinin yadsıması olacak ve başlangıçta içerikten çok onun yokluğunu gösterecektir. Gerçekten de, sadece Mantı-

ğın Hegelci dizge içindeki yerini değil, aynı zamanda başlangıcın Mantık içindeki yerini dikkate alırsak, olan budur. Mantığın Doğa ve Tin olması hareketi, bir yaratıcı öznenin varlığını düşündürecek bir yaratı edimi de, çözümlemeli bir işlem, bir sayım da değildir; o hareket, mantıksal düşüncenin kendi içeriğini ele geçirmesiyle sonuçlanan gelişmedir. Hegel Kant'ın ulamlarından söz ederken onun bir anlamda ulamları boşluk olarak düşünmekte haklı olduğuna ve bu boşluğun ulamların gelişmesinin asıl nedeni olduğuna işaret eder: "Onlarla ve onların bütünlüğüyle yani mantıksal Düşünce ile yetinmemeli, daha ileri gitmeli, Doğa ve Tinin gerçek alanlarına yükselmeli. Ne var ki, bu ileri gidişle mantıksal Düşüncenin yabancı ve kendisine dışarıdan gelen bir içerik aldığını sanmamalı; bu ileri gidişi mantıksal Düşüncenin kendi etkinliğinin doğurduğu bir hareket, sonradan Doğa gibi, Tin gibi gelişen bir hareket olarak kabul etmeli"⁸⁸. Şu halde, mantıksal alan, kendi başına ele alındığında, soyuttur, bir verili değildir, kendine tanıdığı içerik aracılığıyla sahip olduğundan başka bir varlığa sahip olmayan temel boşluktur. Verili, duyu düzeyindeki bilgide olduğu gibi, Mantıkta da boşluğun tutsağı olur: Hegel *Differenz*'de şöyle yazar: "Hiçlik, ilk olandır, her varlığın, her çeşitliliğin kaynaklandığı şeydir"⁸⁹. Bunu söyledikten sonra *boşluğu devindirici olarak düşünmüş* bazı eskilerin kuramını anımsatır. İçeriğin mantıksal boşluktan böyle çıkması, Hegelci Mantığın verili bir içeriğe karşı bir biçim olmamasını, doğuşun gerekliliğinin, ortaya çıkan içeriğin gerekliliği de oluşunu yöntemin, "içeriğin içkin ruhu" olmasını açıklar. Aynı şey, bütünlüğü başlangıçta ortaya koymak yerine sona atan o tersliği de açıklar. Her türlü ön-varsayımı yıkmak için, Hegel'in yapabileceği tek şey, hiçlikten başlamaktır. Bunu *Mantık Bilimi* başlıklı yapıtının başlangıcında görürüz. Orada en soyut, *inhaltslos*,

içeriksiz saptama olarak aldığı varlıktan yola çıkar ve varlığın doğruluğunu varlık-olmayışta keşfeder. “Bu başlangıçla ilgili olarak kavranması gereken asal nokta, işte bu başlangıcı yapan şeydir, içi boş, her biri derecede boş olan soyutlamalardır. Onlardan birinde ya da her ikisinde belirli bir anlam bulma gereksinimi, onların daha sonraki saptanmasına yol açan ve onlara doğru yani somut bir anlam veren o gereksinimdir^{sn90}.” Hegel, sonunda, titizliği en uç noktaya götürür ve *Büyük Mantığın* birinci bölümünde, varlığın bir ön-varsayım, bir başlangıçta verili olarak düşünülebileceğini ileri sürer; geriye kendisiyle başlanan edimin anlamını öğrenmek için başlangıçtaki kavramı aydınlatmak kalıyor: “Başlangıç hiçbir şeydir ama bir şey olması gerekir. Başlangıç katıksız bir hiçliktir ama, kendisinden bir şeyin çıkacağı bir hiçlik^{sn91}.” Ya da daha açıklayıcı bir anlatımla şöyle der: “başlangıç, çözümlenemez başlangıç niteliğiyle, doldurulmamış yalın dolaysızlığıyla yani varlık olarak, başlangıcı oluşturan, içi salt boş olarak alınmalıdır^{sn92}”.

Şu halde, ister duyu düzeyindeki bilgi yani birinci ilke, ister kaynaktaki mantık kavramı basamağında olsun, Hegel eski bir kavram olan *kendinde* kavramını yıkmıştır. Ondan önce, düşünceler ya da deneysel veriler biçimi altındaki *kendinde*, kurulmuş bir bütünlüğün, kaynaktaki bir dünyanın, her türlü gerçekliği kendi içine alıp eriten kavramsal konumuydu. Platoncu *Idea*, Epikürcü atom gibi bir *kendinde*’dir, çünkü bunlar bütün anlamları örneklik, katılım ya da mekanik nedensellik biçimi altında içlerine alıp hapsederler. Bu aynı kavrama, dünya olarak bir doğruluk kavramına Descartesçi özde, özellikle de Spinozacı Tanrı kavramında da rastlanır. Töz, *ens per se* [kendi başına varlık] olarak yani kendi içinde kendi gereksinimini içeren bir kurulmuş bütünlük olarak ortaya konmaktadır; söz konusu bütün-

lük, kendi gereksinimini içerir ama iç gelişmesi olmayan bir bütünlüktür, öyle ki, töz her zaman *önceden oradadır*, kendisi kaynaktır, kiplerinde her zaman kendinden önce gelir. Şunu da söyleyelim ki, bu kendinde, üzerine eğildiğimiz dünyanın düşünsel bütünlüğünde ya da deneysel bütünlüğünde ele alınmasına göre, bir *önsel* olabildiği gibi bir *sonsal* da olabilir⁷⁵. Bu kendinde kavramındaki varlıkbilimsel⁷⁶ öncelik Kant'ın felsefesinde henüz yitmemişti ama Hegel, Kant'ta bunun ancak erişilemez olarak kavranırsa tamamlanmış bütünlük olarak düşünüldüğünü ve kendinde'nin erişilemeyecek bir dayanak noktasına, içeriği bulunmayan, belirlenmemiş bir varlığa, katıksız bir boşluğa dönüştüğünü gösterdi. Kendinde'nin doluluğu burada boşluktur. *Fakat bu tümünden olumsuz bir boşluktur*: Olay karşısında sadece sınırlayıcı bir işlev görür ve usun bir *sollen* olan ve düzenleyici bir işleve sahip bulunan düşünceleri içinde kendini sahici bir bütünlük olarak bile kuramaz. Şu halde kendinde'nin bu başarısızlığı onu katıksız olumsuzluğuna gönderir. Hegel boşluğun olumluluğunu ya da, başka bir anlatımla olumsuzun olumluluğunu düşünmekle, bununla kendinde'nin *dünya tarafından* herhangi bir biçimde tasarlanışını saf dışı bırakarak onun üretilişini görmekle değerli bir adım atmıştır. Hegelci düşünce çoğu zaman dünyaya *sub specie aeterni* [sonsuzluk görüş noktasından] bakan bir felsefe, önsel bir ölçüt dizgesi olarak betimlenir. Bu yargıya ne yönde bağlı kalacağımızı ileride göreceğiz. Fakat burada şunu iyice kabul etmemiz gerekir ki, Hegel'in amacı her ölçüt dizgesini, ister *önsel* ister *sonsal* olsun her katıksız veriliyi yıkmak, onun soyut niteliğini bozmaktır. Kendinde, Hegel'in gözünde, kurulmuş bir bütün değildir, kendi devinimiyle ken-

75) Önsel: a priori; sonsal: a posteriori.

76) Ontologique.

dini bütün olarak kuran kaynakta bir boşluktur. Bütünlük varsa –ne anlamda olduğunu da göreceğiz– ancak sonda olabilir, öyle ki, kendinde, devinimi sırasında ürettiği nitelikleri ancak önceleme yoluyla elde eder: Bundan ötürü, onun bir *saklı* olduğu, bir tohum, var-olan durumunda kendini gösterecek bir var-olmayan, bir şimdi, bir ileride-gelecek olduğu söylenebilir; nasıl çocukta yetişkin insanın vaatleri, meşe palamudunda meşenin dalları okunursa, onda da, yani kendinde’de, Her şey’in vaatleri okunabilir. Fakat bu önceleme ediminin kendisi, Hegelci ters çevrilmeyi pekiştirir. Kendinde artık orada bir *önceden var* değildir, *henüz gelmemiş*’tir; kendi kendinin *orada bulunmayış*’ıdır. Ancak bir kalıp gibi *kazınmış* kendinde vardır. Unutmayalım ki, bir başka şeyin içinde *kazınmış* değildir, öyle olsa, bir gönderme işareti, bir dayanak kendinde olur⁷⁷, *kendi içinde kalıp gibi kazınmış* durumdadır ve kendini ancak kendi hiçliği içinde kendinin diyalektik keşfi ile kurar. Kendinde, kendi kendisini elde edecektir. O zaman, elde edilmiş kendinde’nin elde etme edimiyle kendinde olmaktan çıkıp bir *kendi-için* olduğunu, tözün töz olmaktan çıkıp özne olduğunu ve elde edilmiş kendinde’nin, hiç değilse Hegel’in söyleminde, başlangıçtaki kendinde’nin yeniden kurulmuşu değil de tamamlanmış kendinde’nin hiçleşmiş ve onun Özgürlüğe yükselişi olduğunu göreceğiz.

B. DÜŞÜNCE OLARAK İÇERİK

Ansiklopedi’nin⁷⁷ “kendi içine kapalı” dediği içerik katıksız bir verili değilse, kendini verili olarak yadsıyorsa da kendini içerik olarak yok etmez. Hegel’in söyleminden atmak istediği boşluk

77) Die Enzyklopädie; Hegel’in 1816’da yazmaya başladığı yapıtı.

kendi kendisinin doğrusu değildir, olsaydı düşünce hiçbir zaman hiçlikten çıkamazdı; hiçliğin kendisi de düşünülemezdi. Boşluğun doğruluğu boşluğun varlığının ta kendisidir, yadsınmışın içeriğidir. Hegel, her saptamayı bir yadsıma olarak gören Spinoza'nın bu belitini⁷⁸ tersine çevirir: ona göre her yadsıma bir saptamadır^{sn94}. Başka bir anlatımla, yadsımanın kendisinin bir içeriği vardır, filan şeyin yadsınmasıdır; şu halde yadsıdığı terimi içerir. Burada Hegelci bilincin boşluk konusundaki düşünce-lerinde fark ettiği bu sezginin derinliği üzerinde durmanın gereği yok: Hegel'de düşünce, eski felsefedeki doğa gibi, boşluktan nefret eder ve şunu saptamaktan mutlu olur ki, boşluk doğası gereği kendinden nefret eder, kendini çekilmez bulur ve içinde kendi doluluğunu taşıdığını görerek kendini boşaltmaktan kaçınır^{sn95}. *Glauben und Wissen*'de bir sevinç çılgılığı duyulur, Tanrının ölümüyle, olumsuzun yaşamın ta kendisi olan anlamıyla ve hiçliğin varlık içindeki sessiz işleyişiyle ilgili bu çılgılık bundan yükselmiştir^{sn96}.

Olumsuzun bu olumluluğu, içeriğin yok oluş içinde korunmasını açıklar. Buradan da verili niteliğindeki içerikten düşünce niteliğindeki içeriğe geçiyoruz. Verili, doğrusuna olduğu gibi, yadsınmasına da göndermede bulunur; şu halde artık o kendi içine kapanmış durumundan çıkıp dışsallığa ve gerçek doğası olan *öteki*'ne açılır. Bu, *kendinde*'nin katıksız boşluk olmayan, *kendinde*'nin karşıtı yani tam anlamıyla *kendi-dışında* olan öz yadsınmasına geçmesidir. İçerik, verili içinde kendindeki doğruluğunu bulmaya çalışır ama, kendinde öz hiçliğinden başka bir şey bulamaz: Demek ki, kendi içinde, olduğundan başkadır; şu halde, Hegelci anlamda doğruluk, saklının ortaya çıkması anlamına geldiğine göre verilinin doğruluğu da dışsallık oluyor. İç-

rinin doğruluğunu dışarıda, çocuğun gerçeğini gelişmiş insanda, tohumun gerçeğini meyveli ağaçta, Mantığın doğruluğunu doğada aramak gerekiyor.

Burada, daha önce sadece olumsuz yanı üzerinde durduğumuz Havva mitinin olumlu yanıyla karşılaşırız. Bu olumluluk, dolaysız suçsuzluğun yok olmasından sonra bölünmenin anlamını dışa vuruyor. Yitik Cennet, yaratılıştan önceki kaosa dönüş ya da boşluğun dünyaya yerleşmesi değildir, dışarı içinde bir geçittir. Havva, devinim ile nesnenin aynı yaşta olduğu o başlangıç yakınlığının, mahremiyetinin doğruluğunu onu yitirdiği anda tanır: Cennetin doğruluğu, yitirilmiş olmaktır. İlk insanların kaçıışı, bir bakıma o sıkıntının coğrafi görüntüsünden başka bir şey değildir: doğruluk artık sürgün yeridir; doğruluk dışarıda oturur, kendisi dışarıdır. Hegel soğukkanlılıkla şunu da ekler ki, başa gelen bu olumsuz durum bir ceza değil, yıktığının doğruluğu olduğu için, pek doğal bir keşiftir. Şu halde gerçek artık içerisi değil, ilk insanların kovulduğu dışarıdır, hattâ çabayla, zorlukla, insanın sadece doğa için değil, aynı zamanda kendisi için de öteki olduğunu öğrendiği savaşında zıtlığa, soğuğa, dikenlere karşı fethe edilmesi gerektiğine göre, gerçek o dışarının da dışarıdır. İşte mantıksal, doğal ve insansal düzenden çıkarıp ortaya koymak istediğimiz, dışsal niteliğindeki bu içerik kavramıdır.

1 (Mantık). İçerik teriminin kendisi bizi kendisinin mantıksal doğasını belirlemeye götürebilir. Almancadaki *In-halt*^{sn97} sözcüğü doğrudan doğruya hem kökün edilgen biçimini hem ek ilgeci gösterir⁷⁹. İçerik, içerilmiş bir şeydir, bu içerilen şey içtedir ve kendisini içermiş olanın bağımlılığı altındadır. İçerik bir efendinin, bir sahibin bulunduğunu gösterir ve adına varıncaya ka-

79) Almanca koruyarak bakmak, gözetmek [hayvanlara] anlamındaki bir fiilin kökünden *Halt* ile içinde anlamındaki *in* ilgeci.,

dar, onun izlerini taşır. Kendine göndermede bulunmaz, yani dolaysız biçiminde bir verili değildir, kendi oluşturanına gönderir gibi başka bir öteki'ye gönderir. Şu halde, kendi kendine kalıcılığını sağlayamaz. Yoğun ve doyuran *Parmenidesçi*⁸⁰ Bir⁸¹ değildir, yaşamını ancak *öteki* aracılığıyla sürdürür; öteki'nin içinde yaşam ve doğruluk bulur.

Bu anlamda, kendini kendi için *ikincil* ve ötekini onun için *birincil* bulur: Bu *kendi için*, onun yaratıcı ara sürecinin ölçüsüdür: Varlığı ona ait değildir, *per se* değildir. Doğası gereği oluşturduğu varlık kendi dışındadır. Ancak kendi dışında bulunan bu varlığa göre, onun yaptığı dolambaçla ve ara süreçle vardır. Asal olmayanın varlığı sadece asal olanın yaratıcı ara süreciyle bir varlıktır. Fakat ona anlamını veren birincilin kendisinin doğası nedir? Birincil, bir *ens per se* midir? Öyleyse salt bir ölçüt ve *ens per se* olur, fakat basit bir biçimde bu iki tanımlamayı bir birine yaklaştırmak düşünülmez. Kendisine göndermede bulunulacak ölçüt kendi üzerine yansıyan dış terimleri içine alır, halbuki *ens per se*'nin dışsalı yoktur. Oysa, madem ki asal olmayan yaşamını sürdürüyor ve madem ki asal olan onun yaşamını sürdürmesine olanak veren dolambaçtır, şu halde asal olmayan, asal olanın önünde yok olmaz, yaşamını sürdürür. Demek ki, düşüncede birincil, dışsal terimleri içine almaz yani *ens per se* değildir, fakat, hiç değilse bir dereceye kadar, o da *başkası için*'dir ve doğasını dışarıdan alır, öz niteliği doğuştan olmayıp ona ikincilin çevirdiği dolambaçtan gelir. Özelliğini asal olmayan üzerine yansıyarak yaşar; şu halde asal olanın kendinde doğrulanması asal olmayan aracılığıyla. Asal olmayan üzerinde kurduğu egemenlikten ötürü gerçekte ona bağımlı olan asal-

80) İlkçağ filozofu ve şairi Parmenides'in adından yapma bir sıfat.

81) Parmenidesçi Bir: Zaman dışı, tekbiçimli ve değişmeyen varlık.

da bir çeşit güçsüzlük olması bundan ileri gelir.

Bununla birlikte, hangi uçtan bakılırsa bakılsın, bu bağımlılık küçültücüdür: Terimler arasında başkalığı azaltan bir yaratıcı süreç bulunması gereği, olsa olsa onları aralarındaki zıtlığa indirger; zıtlıklarının, etkin bağımlılıklarının bilincinden başka bir şey değildir; öfkeden öteye gitmez; düşünsel ilişki açısından bakıldığında terimler arası o yaratıcı süreç öteki ile bağlantı kurma değil, ötekinden geçerek kendisiyle bağlantı kurmadır. Şu halde arada öyle bir süreç olması demek, varlığı kabul edilen değil de nefret edilecek bir gereklilik gibi zorla kabul edilen öteki'nden kaynaklanmış bir zıtlık, soluk aldırılmaz bir egemenlik bulunması demektir. Kendi üzerine yansması yani kendini olduğu gibi açığa çıkarması için, asal olmayanın ötekiliğin⁸² köleliğinden, asalınsa bağımlılığın onur kırıklığından geçmeleri gerekir. Şu halde, bir terimden ötekine varan aracılık süreci (burada sadece dolaysızdır) tam bir köleliktir ve ötekilik durumu, zorlanmanın ve katıksız olmamanın edimine dönüşür. Aracı süreç bağı, bir *bağımsızlık* olan doğrusu içinde bize görünür; kendini yıkıp ortada sadece zıtlıkla sınıanan düşünme terimlerini bırakır.

İşte düşünce olarak içeriğin diyalektiği aşağı yukarı bu şemayla karşımıza çıkar. Görüldüğü gibi, bu şemada *öteki'lik* her zaman aynı güçte değildir. Önce yalın bir öteki oluştur yani üzerine içeriğin yansıdığı terimin kavranışı içinde ayırımıdır; ikinci terimin bu konumu, iki terim karşılıklı olarak birbirlerine doğalarını gönderdikleri ve bu karşılıklı bağımlılığın sıkıntısını çektikleri zaman, yaratıcı ara süreç oluyor; fakat o sıkıntı dayanılmaz bir şey, çünkü ortadaki bağ düşüncenin kendi üzerine yansımından başka bir şey değil; düşüncenin doğal ortamı dışsallık olduğu için de, kendi üzerine yansıyan düşünce, aslında, kendi dışı-

82) Metinde: alterité.

na yansımış ve kendini yıkmış oluyor (ya da kendini orta terim, *Mittelding*, durumuna düşürerek çöküyor), böylece içeriğin terimlerini bağ içinde tam bir *bağımsızlık* ve ara süreçsiz düşmanlık –düşmanlık yoluyla ara sürece henüz rastlanmamıştır– olan *çelişki* içinde bırakıyor. Şu halde burada çelişki, düşüncenin gelişmiş içeriğidir, onun doğrusudur. Çelişki içeriğin gerçekliği değil de, sırf doğrusu diye görüldüğü ölçüde ve içeriğin doğası değil de yazgısı olduğu sürece, düşüncenin doğrusu olarak kalır.

Biçim ile içeriğin diyalektiği bize düşüncenin varlığı konusunda iyi bir örnek verir. Hegel, burada da, çehreden önce mermerin varoluşu gibi, hattâ katıksız mantıksal olanak gibi, kendi biçiminden önce var olan tüm dayanak maddelerini yok etmeye çalışır. Hegel, terimlerin gevşediği, uçlarda biçimden yoksun bir ham maddenin ve maddeden yoksun bir en son biçimin varlığının kabul edilebildiği biçim-madde ilişkisi sorununu, gevşek söylemiyle bir dayanak noktası olan kendinde kavramının üstü örtülü dönüşünü betimleyen bu sorunu daha yoğunlaştırır ve ona bir bağımlılık diyalektiği olan biçim ve içerik diyalektiği içindeki sahici anlatımını verir.

İçerik, biçiminin dışında bir yaşama sahip değildir: “İçeriği maddeden ayıran, maddenin –her ne kadar gücül olarak biçimi bulunsa da her ne kadar gücül olarak– yaşamını biçime ilgisiz olarak sürdürmesi, içeriğinse ancak bitmiş biçimi içerdiği için içerik kimliğine sahip olmasıdır^{sn98}.” Keza, şunu da söylemek gerekir ki, biçim de içeriğinin dışında bir güce sahip değildir ve bir biçim, içinde şöyle ya da böyle bir içerik olmaksızın düşünülemez. Özetlenirse, Hegelci düşünce birbirinin karşısında bulunan terimlerin diyalektik ilişkisi üzerinde durur ve biçimden içeriğe, içerikten biçime geçen sarkaç devinimini vurgular: Bu, bir *Umschlagen*, bir ters çevrilmedir. Öz, böylece, ona bakıldığında olaya

geçer; bütün, parçalar içinde erir; iç dışa, güç de gösterisine dönüşür. Fakat, bunun tersi olarak, aynı *Umschlagen*, olayı öze, parçaları bütüne, dışı içe, güç gösterisini güce çevirir: "Burada biçimle içeriğin saltık ilişkisinin ta kendisi ortaya çıkıyor ve bu, birinin ötekine çevrilmesi biçiminde oluyor; öyle ki, içerik, içeriğe dönüşen biçimden, biçim de biçime dönüşen içerikten başka bir şey olmuyor"⁹⁹. Bir çeşit kum saati işleyişine benzetilebilecek bu diyalektik, *Gestalttheorie*'nin ortaya koyduğu diyalektik yoluyla kirlenmelere pek yakın görünüyor. Biçimle içerik arasında öz düzeyinde görülen ilişkiler, Gestalt'ın temel ve biçimleri arasındaki ilişkilerin neredeyse aynıdır: Tin, biçimi biçim diye saptamaktan vazgeçtiğinde, biçim –hiç değilse bazı iki yönlü durumlarda– temele dönüşür, temel de biçim olur. Örneğin gücün durumu böyledir. Gücün içeriği konusunda kendime bir soru yönelttiğimde, gücün kendini ortaya koyuşuna bakmam istenir ve içinde içeriği aradığım şey yani güç hemen biçime dönüşür ve içeriğinden ayrılır. Keza bütünü sorgularsam, onun parçalarda bulunduğunu görürüm ve vurgu bir terimden ötekine taşındığı anda, hedeflenen terim dönüşüme uğrayarak kendisine göre dışsallaşır. Doğruluğunu parçalarda yaşayan bütün, artık o durumda, biçimden, parçaları birlikte tutan dış bağdan başka bir şey değildir. Fakat, bölünmenin o noktasında, parçaların içeriğinin ne olduğunu merak edersem, hemen görürüm ki, o içerik bütünün dışında hiçbir yerde değildir; bütünün içine kendi yuvasına sığır gibi sığınmıştır; benim bakışımdan kaçır ve beni parçaların yalnızlığıyla karşı karşıya bırakır.

Burada, düşünce olarak içeriğin temel iki yönlülüğünü kavırıyoruz. Sözü ettiğimiz o kum saati diyalektiği, biçimin içerik, içeriğin biçim içindeki o *Umschlagen*'ı, içeriğin varlığı –o devinin bir ânı olan dışsallıktan başka bir yerde yaşanmayan varlığı–

olarak yaşanmaz. İçerik burada kendi içinden kovulur, kendi dışına gönderilir; fakat hem kendi içinde hem kendi dışında bulunan, hem içerisi hem dışarısı olan aynı şey ise de kendini öyle saymaz. Düşünce düzeyinde içerik, doğrusuna öteki içinde rastlar, ancak kendini öteki diye bilmez. Bu yanlış anlamadaki ilişkiler bundan ileri gelir; içerik o ilişkiler boyunca sadece kendisiyle çarpıştığını bilmeksizin ilgisizlik, başkalık ve düşmanlık içinde didişir. Hegel, üzerine basarak şöyle demiştir: “Yazgı, bir düşmanın bilincine varır gibi kendi bilincine varmaktır.” İçerik, yazgının bir başkası üzerine yansırken rastladığı o düşmanı ancak kendini paralamayı bırakıp da onda kendini tanıma yoluna giderse yenebilir. Ne var ki, içerik bağımlılığını ve bir başkasından geçmesi yani ara süreç içermesi gereğini çarpışma içinde öğrenir: “İçerik bir aracılık, bir ara süreç getirir¹⁰⁰.” Burada, görür ki, o öteki bir yabancıymış onun üzerinde efendinin köle üzerinde ya da özün olay üzerinde yaptığı gibi bir zorlama uyguluyormuş. Bu, anlayışın başkalık içinde uğradığı büyük paralanmadır; Kantçı felsefe içerikle biçimin, veriliyle gereksinimin, özel ile evrenselin birbirlerini karşılıklı olarak ve sürtüşme içinde etkilemeleri konusunda tam bir örnek sunar. Çatışma ile beslenen karşıtları barıştıramamak da bundan gelir işte: İçe dönük felsefe, şu halde, gereksinimi içeriğe, evrenseli somuta karşı çıkarır ve böylesine birbirinden ayrılmış terimler arasında ancak onları doğuran düşünce bağları kurabilir. Bu, Hume’da şu düşüncenin uyanmasına yol açan sorundur: Gereksinimle içeriği nasıl bağdaştırmalı? Bu soru, filozofun düşünce konumunda, terimleri karşı karşıya getirmekten başka yanıt almamıştır. Zorunlu olmayan bir içerik, sırf bir alışkanlık olan bir gereksinimin karşısına gelecekti. Kant’ın yaptığı da, gördüğümüz gibi, içinde kendi düşüncesinin devindiği temel zıtlığı, aracı biçimler altında, sürdürmekten öte-

ye gitmemiştir. Hume'un sorunu Fichte ile tersine çevrilir. Fakat gereksinim-biçimini içerikten sıyrıp ayırmak söz konusu olmaktan çıkar ama, bu kez biçimin kendisini içeriğe sokmak amaçlanmaktadır. *Sollen* içinde kalan bu girişimin sonucu, terimler arasındaki bu sürtüşmenin kendi bölümleri içinde aşılamayacağını ve içeriğin kendini öteki içinde kendi gibi tanımadığı sürece boyunduruktan, bağımlılıktan kurtulamayacağını gösterir. Fichte'ye göre, özgür insan bilgisiz bir köleden başka bir şey değildir, halbuki Hegel'in gözünde köle için özgürlük, köleliğinin bilincine varmakla başlar. Bu sürtüşme, içeriğin artık ilgisiz bir biçim, ilineksel bir dışsallık almadığı, kendini kendi karşısında bulduğu zıtlıkta doruk noktasına varır. Hegelci zıtlığın çelişkisi, bağısızlık içinde bağın en üst derecesini oluşturmastır. Hegel'in gençliğinde "bağısızlığın bağı değil, bağın bağı" düşünme peşinde gittiğini biliriz. Zıtlık düşüncesi, bağın bağısızlık içinde düşünüldüğü noktadır ve öylesine bir yeğinlikle düşünülür ki, bağısızlık neredeyse bağın sınırı gibi görünür ve kendisi de bağ gibi düşünülür. Bu neredeyse Kant'ın gözünden kaçmıştır; o, çatışkılarda içerikteki zıtlığa rastlamış, onu orada tutmayı ise istememiştir. Kant önünde zıtlığı bulmuştur ama, onda sadece usun bir eksikliğini görmüştür; halbuki zıtlık içeriğin varlığının ta kendisidir. Bu konuda pek çok şey yazılmıştır. Gökkubbede de, yerkürede de zıtlık içermeyen hiçbir şey yoktur. 1801 tarihli gezegenler incelemesinin *contradictio est regula veri*'de⁸³ ortaya koyduğu doğru budur ve bu, olgunluk çağının tüm yapıtlarında görülür: "Her şey kendi kendisine bir zıtlıktır^{sn101}." İşte böylece, duyu düzeyindeki bilincin safça hedeflediği yoğun içeriğin –basit bir mantıksal düz-

83) Hegel'in doktora sonrası tezinin başlığından. Lat. Zıtlık, doğrunun yasasıdır. Başlığın tümü: "Contradictio est regula veri, non contradictio, falsi" (=zıtlık doğrunun yasasıdır; zıtlık olmaması [da] yanlış düşüncenin).

lemde bile olsa– uzağına düşmüş bulunuyoruz. Yadsıma, ara süreç yaratma ve zıtlık, içeriği kendi dışına çıkarmış ve onu dışsallığa öylesine yerleştirmiştir ki, sonunda içerik dışsallığı kendi varoluş ortamı olarak tanıyamaz ve kendisiyle tam anlamıyla çelişir ya da karşıtını kendinden uzağına iterek kendinin kendisi olduğunu söyler.

2 (Doğa). Bununla birlikte, bu mantıksal çözümleme de, verilinin çözümlemesinin bize göstermiş olduğu gibi, bir soyutlamadır. Mantıksal dışsallık, kendi kendisiyle barışık olsa bile, ancak Mantığın başarıyla gerçekleşmesinde bir anlam taşır. Bir çelişki sonucu olarak düşünmenin çözümlenmesi de, katıksız düşünce ortamında kaldığı için, bir *kendinde*'dir. Bu *kendinde*'nin *kendi-için*'i *kendinde*'nin içinde değil, dışında yani Doğada yansıyabilir. Hegel burada eski sezgiyi bulur; bunun dışsallığı iki kat özdür. Doğa, Logos'un dışında olduğu için kendinin de dışındadır ve *partes extra partes*⁸⁴ kalır: "Doğa kendini öteki varlığın biçimine göre Idea olarak göstermiştir. Idea da, kendi kendisinin olumsuzu olduğundan, başka bir anlatımla kendisine dışsal olduğundan, Doğa sadece bu Ideaya göre dışsal olmaz ama dışsallık bir kararlılık oluşturur ve bu kararlılıkta o, yani Idea, Doğa gibidir^{sn102}." Hegel'in *Doğa Felsefesi*'nde mekaniğin büyük yayılmasından yola çıkarak yeniden kurduğu şey, içeriğin kendisi karşısındaki bu dışsallıktır; bunu yaparken Fiziğin düşünsel dışsallığından geçerek organizmanın görelî yoğunlaşmasına kadar gider.

Bu dışsallığı, içeriğin adeta kendi üzerine bindiği ve bundan ötürü de evrenselin katıksız bir soyutlama olduğu uzamda kavramak zor değildir^{sn103}. Fakat doğal diyalektiğin öteki ucundaki organizmanın dışsallığını anlamak belki o denli kolay değildir.

84) Parçaları birbirinin dışında.

Çünkü, *Görüngübilim*'deki metinlerde görüldüğü üzere, organizmada her parçanın sadece bütüne göre, bütünün de parçalara göre var olduğu canlı bir bütünlük gerçekleşir. Yalnız kalmış bir parça anlamını yitirir. Hegel, *kesik bir el, bir el olmaktan çıkar, der*. Ancak, organizmanın bütünü çifte bağla dışsallığa bağlıdır. Önce, özünü inorganikten alıyor olması nedeniyle, ancak biçimsel olarak kendi başına yaşamını sürdürür; böylece organik bütünlük kendisini koşullandıran bir dışsala göndermede bulunur. Canlı varlığa bu görünümü altında bakarsak, herhangi bir ayırım yapmaksızın, onun amacını kendi içinde içerdiğini söyleyebiliriz –fakat o durumda araçları kendi dışındadır ya da o araçlarına sahiptir– ama o zaman amaç onun dışında olmuş olur. Başka bir anlamdaysa, canlı varlık kendisine dışsaldır, çünkü kendinde evrenselliği içermez; gelişen birey, sonucu olarak *başka* bir bireyi ortaya çıkarır ve ürettiğinin önünde kendisi kendini yok eder. Hegel, bazı ilkel toplulukların yaşlı anne ve babalarını öldürmeleri âdetine göndermede bulunarak bunun yaşamın anlamının ta kendisi olduğunu yazar. Çocuk, tam anlamıyla anne babasının ölümüdür. Başka bir anlatımla, tür kendini gerçekleştirmek amacıyla bireyleri yok edip kendini gerçekleştirdiği için dışsallığını ortaya koyar; ve bu, gerek bitki gerek hayvan için geçerlidir. “Hayvanın evrensel olanla uyuşmaması, onun asal hastalığı, doğarken birlikte getirdiği ölüm tohumudur. Bu uygunsuzluğun aşılması o yazgının tamamlanıp en üst dereceye ermesidir. Birey o uygunsuzluğu, tekil özelliklerini evrensellik içine sokmakla aşar ama bununla, uygunsuzluk soyut ve dolaysız olduğundan, olsa olsa süreçsiz bir nesnelliğe varır; öyle ki, bu yoldan kendini kendi aracılığıyla öldürür^{sn104}.” Kendisinin gelişmesinin içinde evrensele sahip olamama ve onun yitip gitmesini önleyememe, canlı varlığın tam bir bütünlük gerçekleştirmesini

engeller. Büyüyen, dal budak salan, çiçek açıp meyve veren tohumun yaşam çemberi, toprağa düşen bir tohumla tamamlanır. Belleği olmayan bu tohum, kendisine doğma ve olgunlaşma fırsatını vermiş olan bir önceki tohumun sahip olduğundan fazla bir şeye sahip değildir. O bir tarih değil, yinelenen bir serüvendir. Hegel burada Aristoteles'in öteden beri bilinen o çevrimsel kavramını alır. Buna göre evrensel, varış noktasında hiç değişmemiş durumdaki yola çıkış noktasına kavuşan organik bir çemberdir: "Doğa olduğu gibidir; yani uğradığı değişiklikler yinelenemelerdir, doğanın devinimi çembersel bir devinimden başka bir şey değildir^{sn105}."

Gelişmenin kesildiği bu yinelenme olayı, geçmiş sanki her an hiçliğe düşüyormuş gibi, akışını hiçbir şeyden habersizce sürdürür, kısaca yinelenme yan yana gelir, doğanın sahici bir bütünlük olarak görülmesini engeller. Bütünlüğün bir dereceye kadar esnekliğini yitirmediği, parçaların tam içselleşmediği fakat dağılma ve yinelenmede bir araya geldiği bir noktaya varınız. Doğanın eriştiği en yüksek yoğunluk noktası organik çevrimlerin gerçekliğidir, Hegel o gerçeklikte *partes extra partes*'in uzamda çok belirgin olan asal dışsallığını bulur. Doğanın bütünlüğü kendisinin dışındadır ve Hegel'in helenizmden bizlere kalmış ve içinde tüm anlamları eritecek, ayrımların karşılıklı birliğini gerçekleştirecek Bütün niteliğindeki bu kavram üzerinde durmamasının nedeni de budur. Burada, yine, içeriği kaynaktan gelmeyen ama düşünce sonucu oluşmuş bir bütün diye düşünme eğilimiyle karşı karşıyayız; ancak, söz konusu bütün öylesine oluşmuştur ki, düşünme o bütünde kendisini kendi yinelenmesi olarak betimleyen bir yanılgı sonucu yok sayılır. Bütünün parçalara böyle ters çevrilmesinin ve bütün içinde parçaların ne anlama geldiğini yukarıda görmüştük. *Natura naturans* ve *natura naturata*⁸⁵ kavramı

ya da Giordano Bruno'nun Schelling tarafından yaşamının sonlarında yeniden ele alınan düşüncesi bizi bu olayla karşı karşıya getirir. Doğa ister genişleyebilir bir bütünlük, bir büyük canlı olarak ister tepkisizlik olarak betimlensin, bütünlük her zaman dışsallığının içinde ortaya konur: Bütünün dışında parçalar, canlının dışında yaşam olarak. Ötekinin içine yerleştirilen şey bir terimle saptanır çünkü terimler yansımalarının dışında anlam taşımaz. Yaşam bireylerin karşısında bir evrenselden başka bir şey değildir ama, yıkıcı bir evrensel: "Doğa evrenselinden, yaşam ise doğrudan doğruya dış varoluşun bireyselliği içine düşer. Edime geçiş içinde bir araya gelmiş olan yalın belirlemenin ve bireysel canlı etkinliğin anları, oluş sürecini, sadece olumsal bir devinim olarak üretir, o devinimde herkese kendi parçası el koymuş durumdadır, bütüne dokunulmaz. Fakat bu kaynaşma, tek başına ele alındığında, özdek noktasıyla sınırlı olduğu görülür, çünkü onda Bütün bulunmaz, Bütünün onda bulunmamasının nedeniyse, o düzeyde bütünün henüz *onun için* olmamasıdır^{sn106}." Şu halde, doğanın düşünsel bütünlüğünü biz burada eksikliği içinde görüyoruz. O düşünsel bütünlük, bir başka bütünlük getiriyor ki, o ne bir dolaysız ne bir düşüncedir, verili de düzenli bir dizge değildir, o bütünlük bir içselliktir. "Organik doğanın geçmişi yoktur^{sn107}...", yani içeriğin bir başkasını düşünmeyi bırakıp kendini düşünmeye geçtiği iç boyuta sahip değildir.

3 (İnsan). Bu düzeyde kurulmuş her türlü insan bilimini, örneğin Rönesans'ı ve Aydınlanma'yı belirleyen hep bu düşünsel dışsallıktır. İnsan bu boyutta artık kendi başına tanımlanmaz olur. Tersine, nitelikleri gereği doğanın düşünsel bir belirlemesidir ve doğadan ayrı olmakla birlikte ona bağımlıdır. Yaşayan

85) Lat. yaratan doğa; yaratılmış doğa.

niteliğiyle inorganik bir doğayı tüketen ve ondan kendine özgü doğasını yaratan bir organizmadır; insan niteliğiyle kendi öz doğasını yadsır ve bu yadsıma inorganik doğanın da yadsınmasını getirir, fakat bu yadsınma kendine dönmüş olan ve önvarsayımını içine alan bir yadsınma diye algılanmaz; o, ölçüt diye alınan doğaya göre düzenlenmiş, belirlenmiştir yani doğanın kendisinin bir belirlenmesi olarak düşünülür. Belirli bir bağlamda böylece saptanmış, kurulmuş bir dizgeye oturtulmuş olarak insan olumsuzluğu yeniden doğal duruma girer, doğanın bir ögesi olur. Nasıl kısaca doğa yasaları varsa, insan doğası yasaları da vardır. Aristoteles insanın âdetleri, alışkanlıkları, yaşama biçiminde doğadakinin aynı bir dolaşırılık bulurdu; Rönesans filozofları da insanı küçük bir dünya olarak düşünmüşlerdir. Descartes sonrası bilim ise, işleyişi cisimleri yöneten yasalara bağlı olan o şaşmaz hayvansal makinenin insanda da var olduğunu tanıtlamaya çalışmıştır. XVIII. yüzyıl filozof ve hukukçularına (Montésquieu'den Grotius'a kadar⁸⁶) gelince, onlar doğanın insanların tüm insan girişimlerini yönetmedeki payını ortaya çıkarmışlar ve doğal hukuk kuramını getirmişlerdir.

Demek ki, insana baktığımızda doğaya dayandırıldığımızı görüyoruz. Fakat, doğaya bakınca da, insanın karşısından başka bir şey görülmüyor. Hegel, Gall'in ürettiği bir kuram olan insanın kafatası biçimine bakıp insanın huyunu suyunu kestirme kuramından⁸⁷ söz ederken insanı kafatasının bir kemiğinde gören yargının saçmalığına işaret ederek *tin bir kemik değildir*, der, daha genel olarak da bu yoldan herhangi bir nitelik belirlemesi yapılamayacağını söyler. Daha önce de, Rönesans filozofları in-

86) Yazar 1645'te ölmüş olan filozof Grotius'u da bu ulamda almaktadır.

87) Metinde: la phrénologie (=kafatasibilim, frenoloji).

sanın doğaya, doğanın insana dönüşmesi gibi acayip bir şeyi düşünmüşlerdi. Küçük dünya ile büyük dünyayı karşı karşıya getiriyor, kah evrende insanın anlamını kah insanda evreninkini arıyorlardı. Bunun yapmakla Adem'in^{sn108} saltık üstünlüğü ve insanın olumsuz niteliği konusundaki eski Yahudi-Hristiyan geleneğini yeniden ele almış oluyorlardı. Bu filozoflardan bazılarında dünyanın anlamının insan tarafından tüketildiğini^{sn109}, evrenin ancak insan tını tarafından kabullenilmek, yeniden onur ve doğruluk olarak ele alınmak üzere var olduğunu okuruz. İnsanın bu üstünlüğü XVII. yüzyıl düşüncesinin gözünden de kaçmamıştır. Nitekim Pascal *insanın tüm değeri düşüncededir*, demiştir. Fakat düşüncenin bu doğal olmayan niteliği hemen Descartesçi düşüncenin özü içine girmiştir; o da uzam içinde belirli yere sahiptir ama, düşüncesi ancak bir niteliği gösterir. *Umschlagen*'ın diyalektiği, bununla, ruhla bedenin birlikteliği gibi ne olduğu pek belli olmayan bir fikir içine girmiş oluyor. Tutkularla istenç, doğanın belirleyiciliğiyle eylemin özgürlüğü arasındaki ters çevrilme insanın içinde olup bitiyor. Kant'ın felsefesindeki özgürlük ve gerek çatışkısı, insanı kendi doğasıyla ve evrenle tümünden dışsal bir olumsuzluk içinde, yani kölelik bağımlılığı içinde, karşı karşıya getiren bu insan kavramının doğrusudur. Doğanın insan tarafından ve organik dönüşüme uygun türdeki çalışma içinde yadsındığını düşündüren işte bu olumsuzluktur. Söz konusu dönüşüm ortak ve evrensel bir maddenin değişmesine, hattâ biyolojik ve mekanik yasaların uzantısına benzetilebilir. Doğa insana boyun eder, insan doğayı baştan başa ele alır, inceler, hayvanları egemenliği altına alır, tarlaları sürer, denizi ağına ve "kuşları öksesine düşürür"^{sn110}. Fakat insan toz toprağa köle olmuş bir kraldır. Hayvan usçul olana üstün gelen ve insanı çürümüşlüğü içinde kavrayan hile demektir: "Sonra ekinler sessizce

yeniden biter.” Çelişkinin kendi varlığının gerçekliği olduğunu bilmeyen bu canlı çelişkinin önünde açılan tek yol –Kant’ın düşünsel çelişkilerin bağdaşmasını *sollen* içine yani Tanrıya atması gibi– olumsuzluğunun öte kipinde gerçekleşmesini düşündürmektedir. Bu düzlemde, düşünselliği insanın kendini bütün olarak oluşturmamasını engeller ya da, daha doğrusu, insanın gerçekleştirmeye çalıştığı bütünlükler zayıf ve başarısız olur.

Bunlardan birincisi aşktır; o bütünlüğün içinde sevgililerin biri ancak ötekiyle vardır; birbirlerine bakınca kendilerini aynada görür gibi görürler ve her biri kendi doğasında eksik olanı ötekinin doğasıyla tamamlamaya çalışır. İnsanı ikiye bölünmüş, parçaları bir araya gelmeye çalışan ve bölünme işlemi yoluyla karşılaşacak olan bir insan olarak gören bu biçim aşk anlayışında cinsin bölünmesi yolundaki eski kuram, gizli kalır. Fakat dışsallığın biçimindeki, doğal aşktaki bu bütünlük, hayvan düzeyinin üzerine yükselmez; bütünlük onun yani insanın dışında, aşka göre bir öte olan çocukta tamamlanır. Bu süreç, türü sürdürebilmek için aşkı kullanan cinsin egemenliğini ortaya koyar sadece. İnsanın meydana getirdiği evrensel, aşkın evrenseli değil, onu zorlayan ve onun ölümü üzerinde zorlu bir etkisi olan türün evrenselidir. Burada da aradaki yaratıcı süreç, yıkıp da kaldırıp attığı şey bakımından ele alınırsa, dolaysızdır ve olumsuzluk dışsaldır: Ölüm cesedin içindedir ve çocuk aşkın doğruluğudur ve evrensel doğa yasasının egemenliği içine geri püskürtülmüştür. İnsan soyu insan dışı bir soydur.

Başarısız olmuş ikinci bütünlük politik yaşamın bütünlüğüdür. Bu açıdan bakınca, yine insanın özelliği ile özü yasa olan devletin insan dışı evrenselliği arasındaki ters çevrilmeyi görürüz. Burada da insan evrenseliyle barışmamıştır, ona kölelik koşulları içinde katlanır. Kurulan tek düşünsel bağ, tahterevallı diyalektiğinin aktarı-

masıdır. İnsan doğası yasayı özü gibi gösterir ama, yasanın insanın dışında oluşu, insanın kendi doğruluğuna bir kölelik gibi katlanmasına yol açar. İnsanın doğruluğu insanın gerçekliği demek değildir, çünkü onun yani insanın dışındadır; yasa ise insanın eti kemiği değil, onu etinde kemiğinde yok eden yabancısıdır. Fichteci devlet bu egemenliğin özünü gerçekleştirir; insanın hem doğruluğu hem ezilmesi olduğu için tam anlamıyla çekilmez olan o egemenlikte bir yığın insan atomu evrenselin zorbalığına¹¹¹ katlanır.

Bir de, insan gerçeklikte görmediği bu bütünlüğü zihninde kurmaya kalkarsa, aynı başarısızlıkla karşılaşır; o başarısızlığın idealizmi ve realizmi gelişmiş bilinçtir ve biz o bilinçte evrenselin iki uç arasında gidip geldiğini görürüz. Kah evrensel olarak ortaya çıkan, nesnedir ve o durumda özne dıştaki bir doğrulukla birden karşı karşıya gelmiş özel bir içerik gibi nesneye bağımlı olur. Kah her özel içeriğin karşısına evrenseli çıkaran ben yani soyut evrenselidir fakat öznenin nesneden sıyrılammaması gibi, nesne de öznenin kesin biçimde sıyrılmaz. Art arda karşımıza çıkan uç noktalar kendi sürtüşmelerinin elinde tutsaktırlar, bitmeyecek bir savaşıma mahkum düşman kardeşlerdir¹¹². Biçimle içerik arasındaki böylesine bir tür ayrırlığının iki tane *ideolojik* çıkar yolu vardır ve bunlar aslında sadece bütünlüklerin yanılsamalarıdır.

Birinci girişim, düşünme üzerinde düşünerek düşüncenin özde derece derece yok olmasına varır; bu durumda kendi dışında yani girişimin dışında olan olumsuzluk sahte bir ayrıma (Spinoza) ya da ayrımsızlığa, tepkisizliğe (Schelling) indirgenir. Bu öz ister ruh ister madde olarak algılsın yeniden oluşturulmuş yoğun bir evrenselden başka bir şey değildir, her şeyi, yapısının düşünselliğine varıncaya kadar her şeyi içine alır –o zaman oluşturulan ideoloji dünyayı zorla yutan bir dünyaya dönüşür–. Hegel, Spinozacı dizgeden söz ederken onun bir Tanrıtanımazlık-

tan çok bir evrentanımazlık⁸⁸ olduğunu söyler –ve dünyanın yok olduğu yerde insan da yok olmaya yazgılıdır; ne insan ne de dünya gerçekten yok olmadıkları için ideoloji aslında düşünceyi zayıflatmayı bile isteyecek kadar düşünsel kalır (nitekim *Eti-ka*, Spinoza'yı gerçekten içine almamıştır, onun dışında kalmıştır; şu halde Spinoza aslında dışsallığı kabul eder).

İkinci girişimi düşündürten işte bu zayıflatma olanaksızlığıdır. Öz içinde bütünlüğün gerçekliğini tasarlayacağına, düşünce içinde bütünlüğü yarı yolda bırakır ve bütünlüğü, gerçekleşmemiş niteliğiyle düşünür. Fakat, bütünlüğün gerçekleşmeyişinin kendisi bir düşünsel kararlılıktır; o kararlılık hem gerçeklik olarak hem de gerçekleşmemiş diye algılanan yani doğal gerçekliğin ötesinde gerçekleşen bütünlüğe dayanır. Şu halde Bütün, tüm çelişkilerin yatıştığı bir ötedir. Hegel *Tanrı, karşıtların kendisine katıldığı bir akarsudur*, der, orada evrensel ve özel kardeşir, orada bütünlük sonunda utkuya ulaşır. Fakat aslında bu düşünce biçimi (Hegel'e kadar olan klasik felsefe – dinler) bu dünya ile onun ötesi arasında yeni bir çelişki kurar ve bu dünyanın gerçekliği, gerçek çelişkinin kurgusal bir bütünlüğe gönderdiği bu yeni düşüncenin bir terimi olur. Elimizde bir yandan bütünlüksüz gerçeklik öte yandan gerçekliksiz bütünlük var demektir. Aslında, madem ki öte-dünya kendisini koşullandıran bu dünyanın kölesidir, bağımlılık iki yandan da aşılmış değildir ve bu dünyaya, dinde ve düşüncede, onun gerçekliği olmamakla birlikte doğruluğu olan bir öte dünyanın egemenliği dayatılmaktadır. Mutlu doğa yoktur.

Bu mutsuzluğun kendisi artık bir uydurma olmaktan çıkmış,

88) Yazarın kullandığı sözcük: acosmisme. Kendine özgü bir gerçekliğe sahip ve duyularla algılanabilecek bir dünyanın varlığını yadsıyan düşünce dizgesi. (TLF sözlüğü).

bir gerçeklik olmuş bir bütünlüğün önceden sezilmesidir. İçerik düşüncede bir öte-dünyaya gönderir, bu öte-dünya onun doğruluğudur. İçeriği kendi doğruluğuyla barıştırmak ve dışsal düşünceyi aşmak gerekir. Düşüncenin ortaya koyduğu doğruluk kendisinin öte-dünyasıdır. Başka bir olası bütünlük yoktur ve kendini doğruluğu içinde yıkmak ya da, daha doğrusu, doğruluğunun dışavurumunu ancak imgesel olarak dayanabileceği ya da kendisinin gerçekleşmiş bir doğruluk içinde yok olacağı bir dengesizlik noktasına getirmek, düşüncenin gücüdür¹¹³. Düşünce, kendi doğruluğunu kendinden uzakta tutar ve onu boyalı imgelerde seyreder. O uzaklığın, o boyalı imgelerin kendisinin içinde bulunduğu erteleme olduğunu şöyle böyle sezinler. Doğruluğu gerçekleşsin, imgeleri insana dönüşsün, işte o zaman düşünce boşalır ve dayanıksız bir biçime indirgenir. Hegel de dinin içeriğin kendisi açısından içsel olduğu saltık bilgiye geçişinin anlamı işte budur. Tanrı, içeriğin çelişkisinin yatıştığı doğruluktur ama o doğruluk düşünsel ideolojilerde gerçek değildir. Bununla birlikte Tanrı düşüncenin öte-dünyası olarak ortaya konur. Bu yorumun üçlü bir anlamı vardır: Önce, düşüncenin doğruluğu açıkça kendisinin aşılması ve yok edilmesidir; daha sonra, düşüncenin sonu düşüncenin doğruluğunun gerçekleşmesidir, tam anlamıyla insan görünümünde ortaya çıkan Tanrı, Hıristiyanlıkta *Görünüm*, Ortaya Çıkış denilen şeyin dünyaya dönüşmüş biçimidir; son olarak da, bu gerçekleşme, doğru düşünceye hangi biçimde veriliyorsa o biçimin dışsallığını yok etmekten başka bir şey yapmaz; içeriğe gelince, o, düşünsel doğruluğun kendi içeriğidir ama dışsallıktan kurtulmuş, kendine geri verilmiştir.

Böylece, bu sürecin sonuna varmış bulunuyoruz: İçerik başkasının üzerine değil, kendi üzerine yansır, artık dışsallığın kö-

leliği altında değildir, özgürdür, sadece kendisiyle ilgisi vardır, Kendi'dir.

C. KENDİ OLARAK İÇERİK

Kendi olarak içerik kavramı, Hegelci düşüncenin güçlü bir sezgisidir; Hegelci düşünce çelişkide birliğin yükselişini, kölelikte özgürlüğün hazırlanışını görür. İçerik, düşünsel başkalık içinde olarak verilinin dolaysızlığını yıktıktan sonra, Kendi içinde düşünmenin doğruluğunu gerçekleştirir, sonra dinginliğe ve bütünlüğe varır. Başlangıçtaki hiçlik, sonunda, doğruluk ve gerçeklik ögesini ele geçirir ve bu, içinde bütünlüğün toplandığı ve kendine karşı bölünmesini ve kendi dışında kendi doğruluğunu aradığı sahici birliktir. Kendi, öteki içinde kendisidir, hem kendisi ile hem başkası ile ve çelişkiyi alt ederek, kendini düşmanının içinde görüp tanır. Karşıt artık sadece karşıtın eti kanı değil, aynı zamanda kendisinin eti kanıdır ve yatışan çatışma kardeşliğin ara sürecine dönüşür. Bununla birlikte, ortaya çıkan bu gereksinim yeni bir kölelik değil, özgürlüğün kullanılmasıdır; şöyle ki, içerik kendi için kendisinin içeriğidir, Tanrı gibi her yeredir ve her yerde *kendi evindedir* yani özgürdür. İçerik, ne dışarıdan ne içeriden gelen bir yabancılaşma olmaksızın, *Saltıktır*.

Hegel'e göre *kavram* (*Begriff*) içeriğin özgür kalma aracıdır, onun doğasının ta kendisidir. Peki, Hegelci kavramın nitelikleri nelerdir?

Hegelci kavram sadece sezgiden değil aynı zamanda günlük konuşmada duyulan kavramdan da başkadır. Sezgi felsefeleri ile kavram felsefeleri arasında pek kaba taslak bir ayırım yapılırsa, Hegel'inki kesinlikle bir kavram felsefesidir. Yani sezginin ve apa-

çıklığın, tinin önünde evrensele doğrudan bir kapı açan bu Descartesçi erdemlerin üstünlüğünü kabul etmez. Descartes'taki sezgi Tanrı vergisidir ve onun içinde insana düşen pay sadece kendine dayattığı ahlaksal bir zorlamadır; sezginin içinde doğruluğun sağlam toprağına ulaşmak için düşmanlıkları ve temiz olmayan imgeleri güvensizlikle bir kenara itmek yeter. Doğruluğa bu varış adeta meşrudur^{sn14} ve gerek Platon gerek Descartes için, gerçeğe varışta bütün sorun, tinin Tanrı görününceye kadar bir sürüklenişi ya da tırmanışıdır. Kuşkusuz, bu noktaya gelince, duyu düzeyindeki sezgi artık tin düzeyindeki sezgi için bir vesileden öteye bir şey değildir; ikincisi birincinin örneğidir ama her ikisi de aynı tipte, yani doğruluğun uzaklaşmaksızın, dolambaca sapmaksızın görüneceği biçimde, oluşur. Hegel'in kuşağına özgü *Schwärmerei* [coşku] ile ve Jacobi'nin felsefesi içinde karşı çıktığı, işte evrenselin böyle doğrudan kavranmasıdır. Zaten her zaman sezgi felsefeleri, az çok bilinçli biçimde, insanın doğruya ancak olumsuz yönden katıldığı, Tanrı görünmesi karşısında boyun eğerek ve edilgin olduğu ölçüde din felsefesi olmuştur. Ortaya çıkardığı içerik karşısında "sezgi, bizi bir bağımlılık durumuna sokar"^{sn15}. Nitekim gerek Descartes'ta gerek Augustinus'taki sezgi, geçmişteki bitmemişi bitmiş, yaratılışı Tanrının ellerine bırakır; dolambaçsız evrensel çaresiz bir evrenseldir, insanın kesin bakışına sezginin iki yönlülüğüyle karşılık vermesi bundandır: doğruluk, tıpkı açık gözle görülen güneş gibi, insanı tam anlamıyla kör eder. Açık gözlerin felsefesi kapalı gözlerin felsefesidir. Sadece körler güneşi karşıdan seyrederek.

Aristoteles'ten beri kavram felsefeleri bu eğilime karşı gelişmiştir. Bu felsefeler herhangi bir aracı olmaksızın ortaya çıkan gerçek bulunmadığı, evrensele sapma sonucu varıldığı savındadır. Onlara göre, düşüncenin aldığı yol, gözüne görünen şey için ödediği

bedeldir, yolun dışında amacın bir anlamı yoktur; evrenselin durumu yol alma sırasındaki ara süreçten daha üstündür; gerçek, ele geçirilenin içeriğinden çok, –sonunda saltık doğruluğu içinde kavranmış içerik olarak bakılan– ele geçirilenin kendisinde görünür. *Concept*^{sm17} ve *Begriff* sözcüklerinin ikisi de doğrunun bu yakalanışını anlatır; doğru, bir kavrayış, bir yakalayıştır ama, kavram içinde kendi kendisinin yakalanışındır. Burada kavramın iki yönlülüğünü görüyoruz. Kavramın hem ayrımı hem birliği, bu çekişme açıkça belirlenmeksizin ortaya konuyor. Her yakalayışta, bir kavrayan bir de kavranan olduğuna göre, çifte nitelik vardır. Kavram, bu ikiliği tanıdığı ve ona uyduğu için, sezginin üzerine çıkar; sezgide hiç aldırmaksızın o ikilik göz ardı edilir. Fakat kavramın o ikiliğe saygı göstermesi de onun acıklı durumudur, çünkü o gerçek ikiliğin birliğini düşünemez. Bu nedenledir ki, Hegel'e varıncaya kadar kavram doğrunun ve içeriğinin dışsallığını aşamayan eksik bir ara süreç olmuştur. Kavram, içeriğinin ötekisidir, içeriği yadsıyan ve onu sözcükte yadsıyıp olguda tutan soyut evrenselidir; bunu yaparken kendini de başka sözcüklerde yadsır, bu arada içeriğin yadsınması içinde sürdürülmesini kendi için sürdürmez, sonunda dolu ama olumsuz bir içeriğin karşısına evrensel ama içi boşaltılmış bir doğruluk koyar. Aristocu cins ya da kavram işte bu yani içsel bir ara süreci bulunmayan, doğrudan doğruya özel bir uca düşen dışsal bir evrenselidir. Kantçı kavram da katıksız bir verilili olan dışsal bir içeriğe bağlı, içi boş bir ulamdır: "Sezgisiz kavramın içi boştur." Kaynaklarıyla bağlantısı kesilmiş genel fikir, doğruluğu ile bağlantısı kesilmiş içerik birbirlerinin karşısında iki yabancı gibidir. Düşünme ânında karşılaştığımız işte bu görünümdür. Hegelci kavram bu çelişkiyi onu içkinleştirerek aşar.

Hegelci kavram ne tek bir saltık terime (sezgi) ne iki tane çelişkili terime (biçimci genel fikirler – somut kavram) de indirge-

nebilir; o, bütünlüğünü üçüncü terimde bulur. Bu, çoğu zaman tez-antitez-sentez diye düşünülen o ünlü üçlülükte bulur. Böylesine bir sözlü yan yana getirmenin gerçek bir anlamı yoktur. Hegel için üç tane değil, tek bir terim vardır; bu da kavramdır. Düşünmenin birbirinin dışına koyduğu iki terime, onlara -Platon'daki *demiurgos* ya da Kant'taki aşkınsal düşlem gibi— aracı olacak bir üçüncüsü hemen gelip katılmaz. Aracının bir kez aracılık görevi tamamlandıktan sonra yitip giden geçici varolan olduğunu yeterince biliyoruz. Demiurgos sesi sedası çıkmayan bir ikincildir; aristotelesçi tasımın üçüncü terimine ise, matematiksel tanıtlamada yararlanılan parçaların tanıtlama bitince ortadan kalkması ya da denklem çözüldükten sonra artık bilinmeyenin kalmaması gibi, sonuçta rastlayamayız. Hegel'den önce, üçlülük bir oyundur ve üçüncü terim ne olduğunu sonunda gösterir: o bir *özümsenmiş varlık-olmayan*'dır. Tanrı, yapacağını yaptıktan sonra taşıta binip göğe çıkar, biz de onu yeryüzünde boşuna arar dururuz^{sn118}. Hegel bu kesin çizgili tabloyu tümünden değiştirir. Üçüncü terim bir *varlık-olmayan* değildir ve yitip gitmez^{sn119}, bunun da kendi kendisinin sahnesi olmak gibi sağlam bir nedeni vardır; her şey olduğuna göre, hiç kimsenin yanında değildir ve olacak olan yalnız-odur. Üç var demek, bir ve iki var demek olduğuna göre, Hegelci kavram hiç de üçüncü değildir ya da, daha doğrusu, bu üç, birsiz ve ikisiz bir üçtür, bir *saltık üçtür*. Bu durumda, varolmayış, daha önceki iki terimi ilgilendirir: Yalın anlamıyla bir ve iki yoktur, onlar doğruluklarını, yani hiçliği üçten alan ve ne olduğu pek belli olmayan varlıklardır. Hiçliğin artık bir değil, iki terimle ilgili olması bir yana bırakılırsa ters çevrilme, bu noktaya kadar, yalın bir *evet-hayır* biçiminde görünüyor. Söz konusu iki terim ele alınırsa, onların üçüncü karşısında, o üçüncünün yukarıda sözü edilen aracı diyalektikte on-

lar hakkında üstlendiği işlevle aynı bir rolü oynadığı görülür. Bunlar kalıcı olmayan ve birbirinin tam benzeri demiurgoslar değil midir? Onlar da sonuçta gözden yitmez mi? İşte çelişki burada patlak veriyor: Tanrılar göğe çıkmıyor, yeryüzünde kalıyorlar; iki terim, sonuçlarına yerleşip oturan birer kalıcı Tanrı. Üçü, birin ve ikinin doğruluğu yani onların *kendilerine özgü yeri, tek yeri* olarak gösteren ve kavramın dışsallığı sorununu gerçekten çözen Hegelci çözüm^{sn120} bu. Bu çözüm, için dışında hiçbir şey olmadığına göre, sonunda bütünlüğe erişiyor: Kavram, Saltık Bütün'dür. Bundan ötürüdür ki, Hegel için kavram "öznelliğin hüküm sürdüğü yer", olumluluk içinde olumsuzluk, doğruluk içinde içeriktir. Şimdi iş, bu tamamlanmış bütünlüğün anlamını geliştirmeye kalıyor.

Hegelci kavram katıksız içselliktir. Bu niteliğin iki anlamı vardır. Önce, kavramın kuşkusuz kendi dışında hiçbir belirli terim bırakmayıp dışsallığı da öge niteliğiyle içine çeken saltık bir bütünlük olduğu anlamına gelir. Başka bir deyişle, bu bütün bir kozmos, boşlukta asılı bir sınırlı biçim, hiçlikten kopmuş ve yoğunluğa sahip bir varlık değildir. Bütünlük burada hiçbir zemin üzerinde yükselmez, hiçbir yabancı inorganik nitelikle oluşmamıştır; kendi kendisinin zeminini olan bir biçimdir, kavram kendi kendisinin yaşam ortamıdır^{sn121}. Sonra, kendisiyle olan bu içten yakınlık, onu yani kavramı yerleştirmek isteyebileceğimiz yaşam ortamının olsa olsa yine kendisi olabileceğini anlatır –özellikle de dışsallık ve hiçlik kendisiyle olan bu içten yakınlığın malzemesidir. Kavram her yöne uzanır ve onu ne yoldan kavrarsak kavrayalım, ortaya çıkacak olan, Kendi'nin kendisi tarafından kavranmasıdır. Şu halde, "kendi, dışarıdan değildir", dışarısının Kendi'nin içerisi olduğu anlamına geliyor.

Başka bir anlatımla, dışsallık yok edilmiyor, içselleştiriliyor.

Kroner^{sn122} Hegel'de *Reflexion*'un bir *Selbstreflexion*'a⁸⁹ [kendi üzerine yansım] dönüştüğüne işaret eder. Burada üçlülük konusunda söylediklerimize dönüyoruz: İki ve bir, sonuç içinde yer alıyor; düşünme içsel düşünme oluyor; Kendi de, her yerde bulunduğundan, Kendi içinde düşünme, Kendi üzerine yansım oluyor. İşte dilde özneye katıksız dönüşü gösteren *Selbst*'in, *Kendi*'nin anlamı bu. Bu yansım ya da düşünme yok edilmiyor, *aufgehoben* oluyor, yani alıkonuluyor ama bu, kendi doğruluğuna boyun eğmiş biçimde oluyor. Kendi'nin *bir* oluşu, *türdeş* oluşu da, verili varlıktaki ayrımsız yoğun, tıksız nitelik değildir; bu, zıt terimlerin dönüşümündeki bölünmeden ele geçirilmiş bir birliktir, türdeşliktir. Karşıtlar, içerikte varlıklarını Kendi olarak sürdürür, onun gerçekliğidir çünkü kendilerini karşılıklı olarak onda görüp tanımışlar ve onda doğruluklarını bulmuşlardır. Dayatılmış bir barışa, dışarıdan gelen bir hakemliğe zorlanmış, "göstermelik olarak" ya da başka herhangi bir biçim altında barışmış değillerdir; doğruluklarını doğruluklarına evrilmeleri içinde bulmuşlardır. Bu evrilmeyi iyi anlamında, Platoncu evrilme anlamında almalıyız. Karşıt içerikler, asıl doğalarına "συνολη τη ωυχη" ile, tüm ruhlarıyla, tüm özleriyle dönerler, çünkü ruhlarını ve özlerini orada, asıl doğalarında ele geçirirler. Şu halde, Kendi'nin bu içsel yansım ya da düşünmede yeniden kavradığı şey, işte bu barışmış karşıtlardır: Hegelci düşüncede soyut tasım o kendine bakışı betimler; söz konusu kendine bakışta, Kendi, o bakıştan çıkmaksızın kendi çeşitliliğini yeniden kavrar ve onu bir baştan bir başa dolaşır. Örneğin, Tanrının varlığının insanın varlığını gösterdikten sonra ondan çıkışını anla-

89) Alm. die Reflexion (< Fr. la réflexion): 1) Işık, ses vb dalgalarının yön değiştirmesi, yansım; 2) Düşüncenin bir konu üzerine yansıması, dönüşü, düşünme. Die Selbstreflexion: Kendine doğru yansım, içine yönelik düşünme.

tan kozmolojik tasım böyledir. Kavramın böyle ortaya konulduğundan önce, tanıtlanan ancak kanıtın bağımlılığı içinde olabilir: Tanrı dünyanın görkemli kölesidir. Peki, bu durumda Tanrının bu üzerine yansımali doğası, kendisine yakıştırdığımız niteliklerle yani her şeye gücü yeter olmakla, özgürlükle nasıl bağdaştırılır? Hegelci kavram, sonucun kendi kaynağını onu içselleştirme yoluyla, kendini kaynağın kaynağı olarak göstererek yeniden ele geçirdiği bir devinimdir. Kendi üzerinde dolanarak sarmalanma, başlangıçtaki terimle yansımış terimin sonuç içinde *aufgehoben* yani atılmayıp alıkonulmuş ve doğrulanmış olduklarını gösterir. "Demek ki, usçul tanıtılama Tanrıdan başka bir belirlemeden yola çıkıyormuş; ne var ki, o usçul tanıtılama, ilerleyişi içinde, o kararlılığı dolaysız bir varlık olarak yaşatmaz, onu ara süreçli bir varlık olarak ortaya koyar ve bundan ötürü de Tanrı ara süreci kendisinin yani Tanrının içinde özümsemiş an diye içeren varlık olarak ortaya çıkar –bundan sonra, varolma nedeni kendi içinde saklı, gerçekten dolaysız, kaynaktan gelen varlık olarak meydana çıkar"²³. Hegel, ayrıca, kavramın bitmiş üzerindeki yalın düşünceden çıkan sahte sonsuzu içine alan ve onu ortaya koyan sahici sonsuz olduğunu da gösterir. Genel olarak, her varlık tasımdır, Kendi de Saltık tasımdır; bu tasımda tikelliğin ve evrenselliğin düşünsel anları özümseilir ve bir dışsal orta terim olmaktan çıkıp kendi ara sürecinden doğan bütünlüğe dönüşmüş bireysellik içinde kurulur. Dışsallık, o niteliğiyle, içsellik kavram içinde Kendi olarak ara süreç olmasıdır.

Dışsallık, doğal olarak yadsımaya gönderir. Kendi'nin kendi ara süreci olması demek, olumsuzluğun her şey'in ruhunun olumsuzluğu olduğunu göstermektir. Çünkü, olumsuzluk bütünlükle kurulur. Olumsuzluk, aşılmanın aşılması yani yadsımamanın yadsınmasıdır. Yadsımanın yaratıcı olumluluğunu bir ge-

lişme içinde iyice görürüz. O gelişme, yadsıma biçiminde yadsınmış içeriği kaldırıp atmaz, saklar ve onu yadsımanın yadsınmasında sahici doğrusu çerçevesinde yerine oturtur. Kendi'nin varlığının çelişki olduğunu ve Kendi'nin varlığının olumsuzluk olduğunu söylemek gereksiz bir yinelemeden başka bir şey değildir. Fakat böyle bir şeye işaret etmekle önemli bir noktaya dikkatimiz çekilmiş olur: Gerçekten de, şayet bütün, başlangıçtaki kavramın ara süreçle yeniden ele alınmasıysa ve şayet o kavram bize hiçlik olarak görünüyorsa^{sn124} bu yeniden ele alınma bir bakıma *hiçliğin bütün içinde ele alınmasından* yani bütünü kendisi tarafından ama hiçlik çeşitleri altında ele alınmasından başka bir şey olamaz. Bir anlamda –bu anlamı saptamamız gerekir– burada Kendi'nin doğasına hiçliğin tözleştirilmesi olarak varıyoruz. Her ne olursa olsun, bu bizi iki noktada açıkça aydınlatıyor. Kendi, artık bir ikinci terim karşısında tanımlanan dışsal olumsuzluk değildir. Ancak içsel olumsuzluk olabilir. Son olarak da, gelişmesi boyunca “ölüm içinde kalma” ile ve “olumsuzun gizli işleyişi” ile kurulmuş olan bu bütünlük içinde, hiçliğin olumlu-luğu açıkça bellidir.

Şimdi, Kendi'nin çözümlenmesinin bizi götürdüğü üçüncü noktadayız. Bütünlük, verili de düşünsel de değildir; bütünlük verilinin ve Kendi içindeki düşünmenin taşımasıdır yani sonuçtur. “Gerçek, her şeydir... gerçek sonuçtur... Sonuç, oluşum süreci olmayınca hiçbir şeydir”^{sn125}.” *Görüngübilim* içinde yer alan bu satırlar sorunu çerçeveler ve Hegel'e göre kavramsal doğruluğu içinde bir özgür bırakış değil de bir yakalama, tutsak etme gösterir. Bununla birlikte, bu tutsak etme unutkan değildir, doğruluk da nankör değildir. Kendi dönüşüm sürecini anımsamayan sonuç, sadece yere serilmiş bir cesettir^{sn126}. Cansız bir kavramdır. Şu halde, kavram, sadece kendi içselliği değil, kendi içselleştirilmesi,

anı anlamına da gelen *Er-innerung*'dur⁹⁰. Kavram, kendisinin bel-
leğidir –insanda kavramın geçmiş olması, tarih olması da bu an-
lamdadır– fakat kendisini sadece en acayip biçimler altında
anımsayan ve çocukluğunun doğruluğunu ancak tarihinin so-
nunda eline geçiren acayip bir bellektir. En şaşılacak olan da şu-
dur ki, en uzak anı en sonda ortaya çıkar, bu anlamda da çocuk-
luk bir olgun yaş armağanıdır. Hegel'in şu önemli sözünü böyle
anlamamız gerekir: “İçerik her zaman gençtir”; böyle söylemesi-
nin nedeni, Kendi'nin doğruluğunu yani başlangıcında ortaya
konmuş olan gerçekliği ancak sonunda bulmasıdır. Son, başlan-
gıcın gittiği yöndür; sondaki anlamlı bütünlüğün soyut başlangı-
cı da hiçlikten başka bir şey değildir; başka bir anlatımla, içeriğin
gerçekliği (çifte yadsımanın gücüyle) sonda ele geçirilir ve sonu-
cun dışına atılmak şöyle dursun, onun ruhu ve vücudu olur.
Kendi, kendisinin öz aracılığının devinimi içindeki bu gerçeklik-
ten başka bir şey değildir. Bundan ötürüdür ki Hegel Kendi'nin
bir *aracısız* olduğunu söyler; ancak düşünme ya da saltık ko-
num ortamından çıkmış olarak, kavram ortamında bir *aracısız*-
dır. Kavramın dolaşırılığı, onun özgür kalmış gençliğidir, tam an-
lamıyla “yeniden bulunmuş gençliği”⁹¹. Bu dolaşırılık, daha ön-
ceki anların tümünü kendi doğruluğu içinde yeniden kuran, kur-
tarılmış ve görünüm değiştirmiş kavramın işaretidir. Demek ki,
kavramın diyalektiğinin sonunda, *aracısız* olanın, hattâ sezginin
de, büyüklüğünü görüyoruz. Fakat söz konusu *aracısız* aynı za-
manda bir evrenseldir; verili de geçmişinde ne denli anlam edin-
mişse onları sırtında taşır; sezgiye gelince o artık gözlerin kamaş-
masıyla gelen körlüğün bir parçası değildir. “Tin'in gözleriyle vü-

90) Alm. die Erinnerung, anı. Yazar, bu sözcüğün çeşitli anlamlara
gelen *er-* ekiyle içe koymak, yerleştirmek anlamındaki eski bir
fiilin birleşmesinden yapıldığını belirtmek amacıyla ayırma çizgi-
si kullanıyor.

cudun gözleri tam tamına çakışır^{sn128} ya da, Hegel'in dediği gibi, "erkeğin kadında kanını canını görmesi gibi", Kendi de o andan sonra yalın varlıkta "ruhunun ruhunu" görür. Öze dayanan bu ortak nitelik, ele geçirilmiş evrenselin önemli türdeşliği, Kendi'ye dönüşen bu töz ve içine olumsuzluk girmiş olan bu alan, işte bu, Hegelci özgürlüktür.

İçeriğin kendi doğruluğuna dönüşmesi –bu dönüşme özgürlüktür– Hegel'in çifte tanımlamasını, kavrama öznelliğin *egemen olduğu alan*, doğruluğa de *özneye dönüşmüş töz* demesini açıklar. Gerçekten, Kendi'nin kendinden başka bir şeyle ilişkisi olmaz; ancak ilişki, öteki'nin çeşitleri altında yürür. Yalnızca *ben* bir başkası değildir, aynı zamanda öteki de kavramın ortamı içinde *ben*'dir. Kendi, kendini öteki içinde görüp tanır. İçerik, *bei sich*'tir. Gerçek sonunda kendi evine girip yerleşmiştir, Tanrı gökten inmiş, insanlar arasında oturmaktadır. Halkının kabul etmediği ya da tanımadığı^{sn129} Yahudi Tanrı değildir artık, "kendi ülkesinde yabancı^{sn130}" değildir, gerçeğe dönüşmüş insansal bir dünyada insanlaşmış doğruluktur. Yeniden ele geçirilmiş doğum yeri, Kendi'nin ve bütünlüğün önemli birliğidir. Bu anlamda özgürlük artık efendi-köle çerçevesinde, yani basit bir dış olumsuzluk düzeyinde algılanmaz. Özgürlük katıksızlık demek değildir, çünkü katıksız olan, kör bir köleden başka bir şey değildir; bilinçli, istenilmiş bir katıksızlık da değildir, çünkü katışık olan, karanlık bir alandır. Hegelci özgürlük gereksinimin ne yadsınması ne kabulüdür; yalın bir hayır da yalın bir evet de değildir; hayır'ın hayır'ı, hayır'a karşı kazanılmış evet'tir; özgürlük dolaşarak bir çember çevirir ve bu dolaşırılık öznenin egemenliğinin başlamasıdır. Gerçekten de, düşünsel bir diyalektikte, özne kendisini niteleyenler içindeyken tam yerinde değildir, onlara bağımlıdır. Köle olan sadece köle değildir, efendi de köledir.

Nitekim, eski metafizikteki Tanrı, metafizikçiden kendisine doğasını varlığın, gücün ve özgürlüğün öznitelikleriyle geri vermesini bekleyen gönlü kırık bir yalnızlıktır. O Tanrı, bir uyruk-kral^{sn131} yani Köle-Kraldır. Hegelci özgürlük işte uyruğu uyrukluğundan kurtarır, köleliğini efendiliğe dönüştürür. Kavram, özneliliğin alanı, yani kral olmuş uyruğun alanıdır. Köle-uyruk ve Uyruk-Kral Kral-Uyrukta kendilerinin tamamlanmış doğruluklarını bulurlar; o doğrulukta öznitelik artık doğruluğun egemenliği değildir; öznitelik doğruluğun ödemesi gereken bir bedel olmuştur; doğruluğun kendisi tarafından tanınması, kınananan nankörlüğüdür (Hegel'de tanıma hep bir borçluluk olayıdır). İşte özgürlüğün kavram içindeki dolaşırılığı yani köleliğin bu dönüşümü, uyruğun kendi saltanatına dönüşmesidir.

Bu durumda, tözün özneye dönüşmesinin anlamı anlaşılıyor. Töz her şeydir ama, gereksinimin egemenliğidir ve tözsel özgürlük de onun bilincinden^{sn132} başka bir şey değildir yani olacağı boyun eğme içinde köleliliğin yürütülmesidir. Hegelci özgürlük, ancak tözün özgür bırakılmasıyla bir çember oluşturur. Özne, ancak tözsel gereksinim kendinden çıkmışsa, onu kendisi yaratmışsa yani onun üzerinde egemense ve ancak töz onun yani öznenin töz olarak kurulmuş kendi özüyse, töze egemenken kendisinin de üzerinde kalıcı biçimde egemense o gereksinimi özgürce onaylar. Şu halde, gerçekliğin bu kardeşliği, tözün özneye dönüşmesi hareketidir ama, bu hareket egemeni değiştirecek, köleyi tahta çıkarıp hükümdarı kürek mahkumlarının arasına yollayacak tam bir *Umschlagen* değildir; bu hareketle aynı zamanda özne töze dönüşür yani kendi doğrusunu eline alır ve onu kendisinin egemen olduğu alan yapar: "...kendinden uzaklaşıp tözün içine gömülen ve kendi içindeki bu tözden çıkıp onu nesne ve içerik yapan, işte Kendi'nin bu hareketidir^{sn133}"; Ken-

dindenin bütünlüğü bu çifte harekettir, öznenin tözlüğü ve tözün özneliği “oluşmuş eşitlik” içinde bu çifte hareketle meydana gelir.^{sn134} Bu diyalektik yani diyalektik bütünlük Hegel için Tin ya da Saltık Bütünlüktür.

Şimdiye kadar gözden geçirdiğimiz birbirinden ayrı bütünlüklerin eksiklikleri bellidir, bunlar kendiliklerinden çözülmüşlerdir. Kendinde'nin hiçlik olduğu, doğanın düşünsel bütünlüğünün ise toplayıcı bir ara süreci bulunmayan, belli belirsiz bir biçimde Kendi'nin somut aracılığını isteyen iki boyutlu bir bütünlük olduğu ortaya çıktı. Organik yaşamda, kuşkusuz, gerçekleşmiş kavram taslağına benzer süreçlere rastlayabiliriz, Kant da, her ne kadar canlı organizmanın erekliliği sorunuyla ilgilenirken kavramın gerçekliğini “aşkınsal rastlantıya” yakıştırmışsa da, bu noktada yanılmamıştır. İnsan her zaman yumurtadaki tohumla ya da bitkinin tanesiyle uğraşmıştır. Şurada gördüğümüz palamut yarının ağacıdır, yaprak ve dallardan oluşan bir *gelecek zamandır*, doğmaya, odundan ve özsudan oluşan kendi içeriğini vermeye ve sonbahar palamutlarında kendi başlangıcını üretmeye hazır bir birikmiş gerekliliktir. Ağacın palamudu gelişen ve tek başına üreyen ufak bir kavramdır. “Bitkinin özü, kendisine uygun düşen bir gerçeklikle, tohumun oluşmasıyla gelişmesini tamamlar. Tin için de durum aynıdır; onun gelişmesi de kavramı tam olarak gerçekleşince amacına erişir^{sn135}.” Fakat bu benzerlik üç noktada eksiklik gösterir. Önce, bitki tanesi dışıdır, yabancı bir topraktan beslenir; sonra “meydana gelmiş tohum kendisinden meydana geldiği varlıkla özdeş değildir^{sn136}”; üçüncü nokta da şu ki, yumurtalığın işleme taslağı bir yinelemedir. Bitki tanesinin belleği yoktur, onun içselleştirdiği içerik kendi öz geçmişidir ve o geçmiş yinelendiği için de şimdiki zamandır. Doğanın geleceği olmaz, çünkü geçmişi yoktur; gök kubbenin

altında gerçek anlamıyla yeni hiçbir şey bulunmaz. Meşe ağacı daha doğmadan yaşıldır, halbuki Tinin içeriği her zaman gençtir. Biyolojik dolaşırılık yan yana getirilmiş bir sonsuzluktur; ürer, çünkü içerik kendisine egemen olunmamış bir gereksinimin etkisi altındadır; halbuki Tinin dolaşırılığı üreyemeyen bir bellektir ve üreyememesinin nedeni kendi yasasına egemen olup onu değiştirmesidir. Gelişmiş kendinde, kesin hareketi içinde, katıksız ve yalın kendinde'yi üretmez, başlangıçtaki kendinde'yi içine alan ve çökkünlük göstermeyen bir bütünlüğü üretir ve yinelenmez. Tin başka bir meşe palamudu üreten bir meşe palamudu değildir, tepesinden o palamudun düştüğü ağacın kendisidir. Bu çember sonu gelmeksizin sürüp gittiği için sonsuz bir çemberdir^{sn137} ama onu üreten yalnız odur; çemberdir çünkü doğruluk ancak sonunda ortaya çıkar, tohum (kendinde) kendinden çıkmış ağacın meyvesi olduğunu ancak sonunda görür. Gerçeğin ağacı, şimdiye kadar içinden kendisinin çıktığı tohumdan başka bir şeyi üretmemiştir. Tohum da bunu ancak ağaç olgunluğuna vardığında öğrenir. Tinin Kendi olması, bu anlamda yani kendi kendine gelişme, kendinin kendi tarafından yaratılması anlamındadır, yine aynı anlamda Tin saltık bütünlüktür çünkü o hiçbir şeye bağımlı olmayan bir bütündür, içinden çıktığı kaynağı kendisi ortaya koyar^{sn138}. Bu anlamda, her ne kadar Tinin olması Doğanın da olmasını (tıpkı kendi üzerinde düşünme var demek, kısaca düşünme var demek olduğu gibi) gerektirirse de, *Doğa Tini doğurmuştur*, denemez, “çünkü aslında Doğayı doğuran Tindir ve Tin birinci ve saltık varlıktır^{sn139}”. Şu halde, “Tin basit bir sonuç değildir, gerçekte kendini sonuç olarak ortaya koyar, kendini üretir ve kendi kendine bir takım önvarsayımlar çıkarır^{sn140}.”

Böylece bu önvarsayımların niteliği de aydınlanıyor. Tin so-

mut bütünlük, saltık içerik, anlamlı bütünlüktür. Tini önceden varsayan belirgin öğeler, Mantık ve Doğa, bunların hepsi onun parçalarından başka bir şey değildir yani sadece onun dışında varlık nedeni bulunmayan anlardan ya da oluşturan öğelerdir. Bütünlük, kuran öğelerin karşısına çıkmadıkça, anlar başlı başlarına yapay bir bağımsızlık gösterir. Onlar sadece içinden çıktıkları soyutlamayı betimler, fakat onlar için bütünlük var olmadığından bütünlüğü ancak güçsüzlük ve acı içinde olumsuz bir biçimde algırlar. Logos ile Doğanın önceden ortaya çıkan bütünlükleri, sınırlarını ve yalnızlıklarının nereye vardığını şöyle böyle bir biçimde ortaya koydukları için sıkıntı çeken ve başarı getirmeyen bütünlüklerdir. Ne var ki, kendi sınırlarını, yalnızlıklarının sınırını ortaya koymakla kendilerini çabalarında aşar ve bir bütünlük olarak kurarlar; gerçekten de, kendi içlerinde bulunan sonsuzun bilincine, sınırlarına vardıkları ve o sınırı kavramak istedikleri anda varırlar. Sınırın bilinci, sınırsızın yükselip egemen olmasıdır^{sm141}. Bütünlüğün yalıtılmış anlarının iki yönlü, belirsiz oluşu işte bundan ileri gelir. O anlar, kendiliklerinden güçsüzdür, Mantık *gölgeler âlemi*'dir, Doğa da bir *düşmüş Tin*'dir. O anlar, kendi ayaklarının üzerinde değil, Tin yoluyla varlıklarını sürdürür. Fakat yine o anlar dayanıklılıklarını Tinle yeniden bulur ve kendilerinin gelişmesinden doğan Tinin vücuduna ve tözüne dönüşürler.

O anlar tek başlarına dikkate alınırsa, Tin onlara göre aşkındır, Tin eski metafiziğin Tanrısı, onları fırlatıp hiçliğe atan öteki Saltık'tır. Fakat Tin dikkate alınırsa, o onları içinde, kendi doğumunu sakladığı gibi, saklar. İşte Hegelci Mantık ve Doğa Felsefesinin çelişkisi buradadır. Onları doğrusu Tin olan soyut anlar olarak almazsak, onlarda kendi doğrularını ya da saltık doğruyu ararsak, hegel-sonrası yorumlarda öteden beri rastlanan yanlış

anlamalara düşmüş, Hegelci felsefeyi bir panlojizme⁹¹ ya da doğacılığa dönüştürmüş oluruz. Fakat bu, aynı zamanda, Hegelci Tinin de çelişkisidir. Onu Logos ve Doğa dışında bir terim olarak alırsak, kendi doğruluklarını ona akıtan Logosun ve Doğanın içeriği olduğuna, Logos ve Doğanın da onun kendi tözü ve gerçekliği olduğuna bakmaksızın, onu bir aşkın diye kabul edersek mistik ve tanrıbilimci bir felsefenin, yaratılıştan yana bir felsefenin yanılışına düşeriz. Hegelci saltık, Söz, Doğa ve Tin biçiminde dünyayı üretip yönetecek aşkın bir kendinde'nin geri getirilmesi değildir. O, somut ve içkin bir bütünlüktür; o bütünlükte anlarının içeriği kendi doğruluğuna varmıştır. Kendi geçmiş tarafından meydana getirilmiş ve tamamlanmış olan saltık içeriktir. Bu bütünlüğü Kendi'nin aynı anda gerçekleşen gelişmesi ve içselleşmesi olarak alırsak, Tin, geçmiş zamandır. Bu noktayı biraz daha yakından görelim.

Hegel'de tarih, saltığın egemenlik alanı ve saltığın göze görünmesi yani tam anlamıyla bir teodise⁹² olur. Bu söylediğimiz pek açık olmadığından, Hegel'in tanrısal gücün tepeden yönettiği bir tarih anlayışını canlandırmakla yetindiği düşünülebilir. O tanrısal güç insanların iyiliği ve sırf kendinin şanı için ortaya çıkar ya da, köpek öykülerinin köpek soyunu belli etmesi gibi, sonsuza dek kalacak biçimde saptanmış bir yasanın varlığının işaretini verir veya verili bir içeriğe uygulanan evrimsel bir nedenselliğin işleyişi sonucunda çizgisel bir gelişme gösterir. He-

91) Fr. le panlogisme, gerçek olan her şeyin tümüyle anlaşılabilir olduğunu ileri süren öğreti. XX. yy başlarında kullanılmasına başlanan bir terim; kamumantıkçılık (Tahsin Saraç, Robert ve TLF sözlükleri). – Evreni bir us ve mantık birliği içinde gören öğreti. (Felsefe Ansiklopedisi, Orhan Hancerlioğlu)

92) Fr. la théodicée, Tanrının iyiliğini, kötülüğün kanıtlarından yola çıkarak doğruladığını ileri süren öğreti.

gelci tarih, biyolojik de, mekanik de değildir, tanrısal bir armağana da benzemez çünkü bu üç kalıbın birinden olmak dışsal olmak demektir. Tarihin kendi tarafından ve kendi için kurulmasındaki olumsuz boyut (dışarıdan Tanrının iyiliğine fırlatılan bu uzaklık Tanrıya ya da gören göze dönüşür), tarihin dışında değil, kendisinin içindedir. Tarih kendini bir hiçlikle doğurur, üremesinde o hiçlikle kendini yeniden kavrar; o hiçlik tarihin içindedir, o hiçlik insandır.

Şurası çok ilginçtir ki, Hegel *Doğa Felsefesi* başlıklı yapıtında insanın yükselişini *ölümün doğumu* diye betimler. Çünkü, der, doğada evrensel ancak birey içinde vardır, fakat birey kendi başına evrensel değildir. Kavram kendinin dışındadır, ölüm de bu çelişkiye ödenen cezadır. Evrensel ölmez (türün başlangıcı ve sonu yoktur) fakat bireylerin ölümü içinde kendisine ulaşır. Bunun tersi olarak da, bireyin görüş noktasından, evrenseli kavrama girişimlerinin her biri (çocuğu dünyaya getiren çiftleşmeyle “anne babanın ölümü”, hastalıkla, türlerin çatışmasıyla) ölümde çözümlenir. Ölüm, evrenselin bir ceset^{sm142} üzerinde yükselmesi çelişkinin bir edim olarak görünmesidir; evrenselin yükselişi bireyin ölümüdür. Bu kölelik ancak birey kendi ölümü içinde yok olmayıp “ölüm içinde yaşar ve oturursa” aşılabılır, çünkü birey için ölüm evrenselin yurdudur. Hastalık, “erken ölüm” yaşamın ta içinde ölüme sahip olmak ve kendi başına evrenseli zorla gerçekleştirmek için gösterilecek en yüksek hayvansal çabadır. Bu nedenle, Hegel orada Tinin doğuşunu görür. Fakat hastalık yaşayan bir çelişkidir ve varlık içinde direnen bir erken ölümden başka bir şey olmadığına göre, evrensel olursa ancak öne alınmış bir evrensel olabilir. Gerçek evrensel öne alınmaya dayanamaz; o nedenledir ki, hasta ya iyileşir ya ölür. Aslında birey, ancak edim durumunda evrensel yani edim durumunda

ölüm içindeyse evrensele erişebilir ve onu sürdürebilir. Doğa açısından söylenirse, insan yaşayan bir ölüdür.

İnsanın özünü ölüm diye algılayan ilk kişi Hegel değildir. Platonculuk bile daha o zamandan kendini ölüm konusunda düşünceler üretme yolu olarak tanıtmıştı, fakat o ölümü bir nesne olarak alıyordu, halbuki Hegel, yüzünü Hıristiyan geleneğine dönerek ölümü özne olarak alır. Yine de, Hıristiyanlık insanın ölümünü tanrısal yaşam zeminine oturtur, yaşlı adamın ölümünü, Mesih'e benzer yeni adamın doğumunu ister yani ölümün olumsuzluğunu ve aracı yetisini öne çıkarırken Hegel ölümün her şeyden çok olumluluğuna yani ölümden sürdürülen evrenselin olumluluğuna sarılır. Ona göre bu, evrenselin zemini üzerindeki tikel gibi, bir ölü zemin üzerinde belirginleşen yaşamdır. Doğanın eksikliğini, güçsüzlüğünü yapan şey, ölümün olmamasıdır. Tanrının egemenlik alanı, Hegel'e göre, ölümün egemenlik alanıdır, ölümün yükselişidir, hiçliğin egemenlik alanı olarak kurulmasıdır, kısaca Tanrının Hegel tarafından insanın doğumunda bildirilen ölümdür (olay niteliği ile değil de, töz olarak: çünkü ölüm artık Tanrının varlığıdır). Tin, onun için varlığa dönüşmüş hiçliktir ya da, kendisinin romantik diliyle söylenirse, "güne dönüşmüş gece"^{sn143} dir ve bu gece insandaki edim durumunda evrenseldir. "İnsan o Gecedir, o içi boş hiçliktir"^{sn144} ... ve kendi öz varlığının içinde hiçlik olarak yer almıştır. "İnsanın gözlerinin içine bakıldığında fark edilen işte o gecedir"^{sn145}, insanı kendi doğası içinde etkileyen o ölümdür. İnsan, yaşamayı isteyen^{sn146} ve kendi ölümünü isteyen yani intihar eden tek varlıktır. Edim durumundaki bu istenç, eğik bir dünyada dikleşmiş, dik duran insandır. Bu hiçliğin kendisi önceden var olan bir varlık üzerinde etkisini gösterecek bir dış olumsuzluk değildir; onun insanca isteği bir şeyin değil, bir isteğin istenmesidir. Bu,

tıpkı sevişen bir çiftte erkeğin kadının gözlerinde kendi gecesini aramasına, benzer; bunu isterken bilir ki, bilinç nesnede *düşünüyorum* evrenselini arıyordur. Savaşım da insan hiç kimseninkine benzemeyen bireyselliğini karşısındakinin kabul etmesini bekler. Tarih, hiçliğin kendi tarafından yani evrensel bireyin bireylerin tümü tarafından kabulü için verilen o güçlü savaştan başka bir şey değildir. Başka bir anlatımla, tarih, insan özünün gerçekleşmesidir; insan özüne de Kendi denir. Bu gerçekleşmenin olması demek, olumsuzluğu içindeki insan bireyi olan evrenselin her şeyin gerçekliğine yani sadece bireyin birey olarak değil, aynı zamanda birey olarak içinde bulunduğu ortamın da dönüşmesi, böylece insanın hiçliğin yalnız istenci değil, edimleşmesi, gerçekleşmiş Tin dünyasının onunla, insanla tözdeşleşmesi demektir. Tin kendi özgürlüğünü ister; o, kararsız kalmış özgürlük değil, gerçekleşmiş özgürlüktür.

Öznenin töz olduğu saltık tasımda bu Kendi'nin ilk hareketidir. Tarih, evrensel bireyin ya da savaşım ve emek içindeki somut evrenselin gerçekleşmesidir. Bu gerçekleşme uzun sürer ve acıdır, "olumsuzun işleyişi... ciddiyet, sabır ve acıdır"⁵¹⁴⁷". Çünkü savaşım da kendisinin tanınmasını doğrudan dayatmak isteyen insan, kendi olumsuzluğunun derinliğiyle karşılaşır. Savaşır, ölmeyi göze alır, vücudunun titremesini bastırır ki o kolların ve yüreğin kendisinden olmadığını göstere; kendisini kabullenmesini istediği karşıtını öldürürse, kendi istencini öldürmüş olur ve eskisi gibi yalnız kalır, böylelikle de ötekinin kendisi olduğunu belli belirsiz fark eder. Ötekine egemen olsa, kendi keyfi için çalıştırarak onu kölesi yapsa, köleleştireceği kendisi olur. Çünkü onu tanıyan sadece köledir, keyfi de onun elindedir. Alt edilse, canını ölümüne yeglediği için boyun eğmeye razı olarak çalışmaya zorlanacak; ama yavaş yavaş fark eder ki,

efendi kendisini doyuran emeğinin kölesidir ve yoğrulan, işlenen, dövülen doğa onun edim durumundaki özgürlüğü, egemenlik alanı ve özgürleşmesinin aracıdır. Özne emeğin aracılığıyla tözleşir. Bunun ilk nedeni doğayı yadsıması ve onu insana benzer kurmasıdır; bir sonraki nedense kölenin emeğinin onun kendi özgürleştirilmesi olmasıdır. Köleye efendisini değil ama efendisinin egemenliğini egemenliği altına alması ve içeriğinin doğruluğunda insan bütünlüğünü gerçekleştirmesi olanağını veren o emektir. İnsanın savaşım içinde oluşturduğu bu dolaysız ve çelişkili bütünlüğün kendisine dönmesinin geçmişi devletin, içinde yurttaşın efendi ve köle doğruluğunun bilincine vardığı evrensel devlet doğuncaya kadar yaşadığı gelişmedir. Edim durumundaki Tin olan saltık devlette, birey “dolaysız olarak evrensel”dir ve onun evrenselliği evrensel olarak kabul görür. Ölümde kendini yeniden kavramış olan evrensel kendi yasasını dayatmıştır. Olumsuzluk türdeş devletin tözüdür. Utku kazanan tin ölümüne karşı kazanılmış utkudur^{sn148}.

Bununla birlikte, tamamlanmış bütünlük ancak Tinin çerçevesi içinde ortaya çıkar. “Hasta hayvan” ya da “yaşayan ölü” olan insan ancak doğa karşısında bir anlam kazanır ve kendi kendisinin olumsuzluğu olarak ortaya çıktığında bile doğadan açıkça ayırt edilir. Sadece tek bir karşıta karşı utku kazanılır ve ölümün bu utkusunun altında doğal yaşamın karşıtlığı saklıdır; o karşıtlık da Tinin tek bir ânından başka bir şey değildir. Aslında, Tin ölümde ancak kendisini alt eder ve Kendi'nin somut geçmiş içinde ortaya çıkışı, devrimler ve savaşlar sadece tek başına bütünlüğün ortaya çıkışıdır. Evrensel tarihin tüm anları “olumsal özgür olay biçimi”^{sn149} altındadır. O anlar ayrı ayrı fakat içeriğe göre incelenirse, tamamlanmış bütünlüğün anlarından başka bir şey olmadıkları görülür. Bu anlamda tarih, gizini en sonda açığa

vuran, kendisini doğum sıkıntıları içinde ve emekle yaratan bireyleri aldatan bir tuzaktır. Aslında Gecenin ve Ölümün utkusudur, çünkü insanlar farkına varmadan gece ölürler. Tarih bu ortaya vurulmamış sert genellemeden, bu kapalı ve sağır tanrısallıktan, kürek mahkumlarının kimbilir nerelere götürdükleri kör kadırgadan başka bir şey olmasaydı bir yutturmaca olurdu. Üremesi aynı zamanda kendinin ortaya çıkıp tanınması olmasaydı, Tinin oluşma olayı aynı zamanda onun kendini kavrama olayı olmasaydı, bu bütünlük bir ucube olurdu. Bu noktada saltık içeriğin ikinci görünümüne varıyoruz. Bu ikinci görünümde “töz aynı zamanda öznedir^{sn130}” yani tarih içinde Tinin kendinin bilincine vardığı görünümüdür.

“Tin kendini bilen tindir^{sn151}.” Bu görüş noktasından tarih de, olsa olsa Tinin görüngübilimidir, onun kendini kavramasındaki bilinç biçimlerinin gelişmesidir. “Tinin kendine, kendi kavramına erişmesi süreci tarihin ta kendisidir.” Bu ilişki açısından bakıldığında tarih, Tinin kendi-için’inin bilincin değişik somut biçimleri (*Gestalten*) altında ve Saltık Bilgiye kadar giden oluşması oluyor; o saltık bilim içinde içerik artık doğrudan doğruya kendini bilme’den, *sich wissen*’den başka bir şey değildir. Bu kazanıma da ancak bilginin özü olan çelişkinin çözülmesiyle varılabilir. Her bilgi, bilincin biçimi içindedir ve kendini önce bilinç içeriği olarak verir. Şu halde, Tinin bilincinin oluşması, bilincin biçiminin içeriğine, içeriğinin de bilince dönüşmesidir; öyle ki bu “eğitim” bilince ve nesnesine dönüşmüş *ortak niteliklilik* olur, bilinç sadece nesnesinde *bei sich* olmakla kalmayıp aynı zamanda bunu bilir ve tinsel bütünlüğün ancak her şey’in böyle kendi bilincine varması ediminde gerçekleştiğini görür. Burada yine derinliği *ortaya sunmayı* ve *tutsak olarak alıkoymayı* amaçlayan Hegelci istenci buluyoruz. “Tarihin amacı derinliğin ortaya kon-

masıdır^{sn152}.” Tinsel bütünlük, kendi'nin bilinci demek olan öz derinliğinin kabullenilmiş varlığı olmasa, dümdüz bir nitelik sunar, bir bulunmayanın yani –ister Tanrı ister Hegel– bir yabancıнын ya da hiç kimsenin yani tam bir çelişkili tanığın gözünde bir bütünlük olur; o zaman da böyle bir şeyin sözünü etmek bile boşunadır. Zaten söylem, bu üstün gelmiş derinliktir, çünkü konuşan bilincin alanıdır, ne var ki üstünlüğü sınırlı kalır. Tin başarılı bir söylem olurken yani başka bir şeyden değil de gerçekten kendinden söz ederken kendinden uzaklaşacaktır. Bu demektir ki, Tin *kendi için* olacak, bütünlüğü kendinin bilincine götürecek, özneyi işlenmemiş Ahlakın sıkışıklığından sıyracaktır. Söz konusu ahlakta birey bir yorum kaldırmayacak zorunluluklarla hantallaşmış bir dünyaya batmış durumdadır. O zorunluluklar da toplum yaşamının insan eliyle konmuş yasası olan genel baskı olabilir, ailenin kutsal yasasından gelen sessiz istekler olabilir. Tin özneyi stoacı özgürlük içinde, kendinin soyut bilincine varmaya, Hristiyan dininin devrimci yollardan benimsenip tanıtılmasına götürecek ve bunu başarısız bilincin yani kendisinin evrensel olduğunu bilen fakat düşman bir dünya tarafından ezilen bir öznenin yaşadığı çelişkiyle yapacaktır. Bu durumda yabancılaşma, Tinin kendinin bilincine vardığı alan olur. Felsefelerde ve dinde yabancılaşma dünyasından söz eden Tin, bunu yapmakla sadece kendinden söz etmekte olduğunu bilmez, çünkü bilincinin ve içeriğinin çelişkisini henüz aşmamıştır. Bütünlük gerçekleşmemiş olarak düşünülür ve doğruluğu kendisinin öte-dünyası olduğu için, yabancılaşmanın bilincine varma henüz kendi'nin bilinçli bir aktarımı değildir. Doğrunun içeriği Tinin bütünlüğüdür (yani çözüm; Tin tarihsel bütünlüğü kendisine gebe olduğu, içinde taşıdığı çözümdür), fakat bu içerik henüz *kendi için* değildir; kendi'nin bilinci o saltık içeriği

kendi özü olarak kavrayıncaya kadar Tin dış bilinç biçiminde kalır. Bu sonuncu aşama Dinin Saltık Bilgiye geçişidir ve Saltık Bilgi içinde, Tin kendi içindeki Tanrıya bakar, orada özgürlük, özgürlük biçiminde^{sn153} bulunur, orada kendi'nin bilinci sonunda gerçekleşir.

Demek ki tarih, bu görünüm (tözün Özneye dönüşmesi) altında bakıldığında, kendinin bilincinin biçimlerinin gelişmesidir, *ideolojilerin* tarihidir. Öğretiler tarihi, bilincin özgür kalması yolundaki bu başarısız girişimlerden oluşur; bu durumda Hegel'in tarihi kesinlikle felsefenin tarihine indirgemesi daha iyi anlaşılıyor. Hegel'in bu yargısı tek başına ele alınırsa çok şaşırtıcı gelebilir. Gerçekte, bununla sadece saltık bütünlüğün ikinci görünümü anlatılmış oluyor, çünkü Tin sadece tözün özneye dönüşümü değil, aynı zamanda, gördüğümüz gibi, öznenin töze dönüşümüdür de; sadece *ideolojik* Tarih değil aynı zamanda gerçek tarihtir ve bütünlük, özne ile tözün saltık içerikte kendilerine dönüştükleri bu iki hareketin karşılaşmasıdır. Tarih üçüncü somut terim, bu dönüşümün olduğu asıl yerdir. Tarih yalnızca bu dönüşümdür ve onu, ayrıntılarına varıncaya kadar harekete geçiren bu dönüşümdür. Tarihin dolaşırılığı gerçektir çünkü kendi'nin bilinci dediğimiz şey (yani ideolojik tarih), gerçek tarihteki somut devrimleri harekete geçiren şey ile bütünlük arasındaki çelişkilerin sonucudur; doğruluk ancak ortaya konulmuş olan doğruluktur ama, gerçekliğin içinde dolaşıp onu rahatsız eden, uykusunu kaçırın, malını elde edinceye kadar ıgneleyen şey doğruluktur. Doğruluk, gerçek olanın vicdan azabıdır^{sn154}, bağışlama da bilince taşınmış vicdan azabından başka bir şey değildir. Kapanmış çember, açılan bir başka çemberdir, onu da gerçeğe doğrunun çelişkisi kapatır; bu, uçların kendilerini kendi yerlerinde bulduğu, gerçekten kendi doğruluklarının için-

de oturduğu, nihayet kendilerinin sonsuz içeriğine dönüştüğü saltık çembere dek sürüp gider. Tanrının bu egemenlik alanında özgürlük hem gerçek (töz) hem kendi'nin bilincidir (özne); içinde efendiler ve kölelerin değil, birbirinin varlığını kabul eden yurttaşların oturduğu devlet türdeş bir yerdir; bu gerçek özgürleşme aynı zamanda bilince taşınmış özgürlüktür. Kendi'nin bilincinin özü özgürlükse, özgürlük, karşısında istediği özgürlüğü görür^{sn155}, nesne özneye türdeştir, sıkıntılarının bitimine varmış olan düşünce de sonunda kendi ortamındadır. İdeoloji Saltık Bilgi içinde doğruluğunu bulmuştur ve somut gelişme evrensel devletin *Saltık İçeriğinde* doğruluğunu ele geçirmiştir. Saltık İçerik artık Bilgi karşısında bağımlı olmayıp kendi içinde kendi'nin bilincini içerir. Tarih, sonsuzluğunda kendini seyreden kendisiyle bütün, kendisiyle tamamlanmış ve kendisiyle ortaya çıkmış içeriğin ele geçirilmesidir^{sn156}.

III

Kavramın Anlaşılmaması

“İnsanların tarihi de buğday gibi...
Öğütülmeyene yazık.”

Vincent Van Gogh

İçeriğe olan derin gereksinim gözümüzün önünde doğar; Hegel’de özgürlüğe dönüşen bu gereksinim, insanın insan için Tanrı olduğu bu sonsuz ülke, insana dönüşmüş Tanrının oturduğu bu gerçek tapınak, insanın hem Babası hem Oğlu olan o Tanrının kendisi, bu tamamlanmış *plenitudo temporum*, habercisi Hegel olan bu yeni dönem başlangıcı kendilerini bize öylesine bir güçle dayatırlar ki, tarih gözümüze sokmasa onların gerileyip çökebileceğini düşünemeyiz bile. Öte yandan, bu kaskatılık sağduyuyu da rahatsız ediyor, Mesih’in tahta çıkması da öylesine büyük bir şey ki onu desteklemek ya da savunmak neredeyse olanaksız; bir heykelin açılışını yapar gibi üzerindeki örtüyü birden çekip Parusi-a’nın⁹³ ortaya konuluşunu insanın akli zor alıyor ve sondaki gerçekliği şiddet olarak algılıyoruz. “Bir anda yeni dünyanın biçimini göz açıp kapamadan çizen gün doğumu⁹⁴” insanın gözlerini yakan bir aydınlık. Platon’dan beri insan Doğrunun yüzünün göz

93) Yun. İsa Mesih’in beklenen ikinci tahta çıkışı.

kamaştırdığını bilir; Hegel'in karşısında o eski refleks hâlâ etkisini gösteriyor ve tin istemese de gecesine çekilip hiç değilse açık gözlerini kurtarıyor. Elimizi uzatıp güneşi tutmamız, *vaat edilmiş toprak* gibi, bir çocuk düşüdü. Yetişkin insan çocukluğa inanır ve onu arar ama, bulduğu çocukluğu tanıyamaz. Bundan ötürü de, güneşin parçalanışını anlatan tarih, insanın sıkıntısını dağıtır, ona hak verir. Ne var ki, anlatılan sessiz bir olaydır, önemli bir olgudur ama, sesi çıkmaz. O sessizlikten bu kez öteki tedirginlik çıkar ortaya: Bu, gecenin uyandırdığı tedirginliktir. Tin yeniden ele geçirdiği loşlukta bir cılız ışık arar, o yenilmiş gücün gücünü yitirmemek ister; tarih sustuğuna göre geveze insan konuşur ve ürküntüsünün o sıkışıp kalmış olayın nedenleri arasına sıkıştığı bir söylem oluşturur. Hegel bir başarısızlıksa da, hiç değilse güçlü bir başarısızlık olmalı. İşte Hegel'in yerine onun yazgısını koymak isteyen yeni Hegelcilerin girişi bu yönde. Bu indirgemenin bir yerlerde tökezlediğini, Hegelci doğrunun çoğu zaman ustalarına egemen olduğunu ve modern zamanların yeni kölesinde doğan şeyin belki özgürlük olduğunu göreceğiz.

A. KÖTÜ BİÇİM

Hegelci bütünlük o niteliğiyle bozulamaz. Çökerse parçaları gerekliliğine, içeriği biçimine yabancılaşır. Şu halde, ayrışmasının gerekli olduğunu saptamak, içeriğin ve biçimin yabancılığını göstermekle yani biçimin ya da içeriğin yanlış olduğunu ortaya koymakla aynı kapıya çıkar. İçeriğin ayrılmaz yoğunluğu o derecededir ki, önce bu bütünlüğün aracı süreci oluşturan biçimini, verili bütünlüğün dışında aramaya kalkışırız. İnsanın yaratıcı tininin öcü burada haklı olarak kendini gösterir; o, üretenle ürünü bir tutmaya razı olmaz, yargısını yapıta bakıp verir ve

yapanı arar. Burada biçim peşinden gitmek, yaratıcının peşinden gitmek demektir; bunun da Hegel'in kendisinin türleri, sözleri ve diyalektiği altında geliştiğini göreceğiz.

1. Aracı Hegel

Hegel'e ilk saldırı dolambaçlı yoldan yapılır. Dizgeye doğrudan vuramayınca, o sistemi ortaya koyana vurulmuş, suya sabuna dokunmayan Kierkegaardcı hesap-muhasebeci karşıtlığına başvurulmuştur. Dizgenin tek bir zayıf noktası vardır, o da yaratıcısı. Dizgenin eksiksizliği, gerçekliğinin eksik olmasındandır: *olgu eksiksizlik içinde vardır*. Fakat yaratma yaratana, o ne denli alçakgönüllü olursa olsun, belli eder. Yaratan hep dışarıdadır. Çizdiği çember de usta işi olmaktan uzaktır. Günün toplamı alındı mı muhasebeci çıkıp evine gider, adamı hesaplarının arasında bulamayız. İşte Hegel'in becerisi de burada. Aristoteles'in üçüncü terimini kullanmayı bıraktığını sanıyorduk ama, meğer o bırakma sözde kalmış. Önümüzde saltık bir bütünlüğün kurulduğunu bize gösteriyor ve söylemi öylesine güçlü ki, sonunda onun söylediğini unutuyoruz. Sonuçtan kaçıp giden canlı üçüncü terim onun kendisi, bir şey söylememesi, sadece zorunlu bir suskunluk. Şu halde gerçek aracı dışarıda; onun becerisi de ara sürecin artık dizgenin içinde gölgeden başka bir şey olmayan bütünlüğünü üzerine alıp bunu söylememesinde. Bu noktada, çatışkı⁹⁴ birden bizi klasik Tanrı anlayışına gönderiyor: Bütünlük ancak üçüncü kişi için vardır. Tıpkı Descartes'ta gökkuşağının sadece açıkta gezen kişi için, modern fizikte referans sisteminin sadece gözlemci için var olması gibi⁹⁵. Klasik felsefenin saltık üçüncü kişisi Tanrıdır ve tüm yollar ona yönelmiştir. Hegel, Tanrısını saklayan bir muzip cindir, ya da, daha doğrusu, kendi-

94) Fr. une antinomie, diyalektik uyumsuzluk.

si o “saklanmış Tanrı”dır da, yapıtında tanrısal yaratıyı yansılar: “Tanrı yedinci gün, her şeyin yolunda gittiğini gördü ve dinlenmeye çekildi.” Bizim Yaradan’ın dinlenmesi de derslerinde ve öğrencilerindedir. Ne var ki Hegel her zaman kendini tutmayı becerememiştir. Aslında hemen hiç beceremezdi. Getirdiği topyekun açıklama, onda saklı olan Tanrıyı gösteriyordu ve her şeyin kendi elinden çıktığını itiraf edemeyince, Açıklayıcının saygınlığını belli etmek zorunda kalıyordu. Bunu *Görüngübilim*’de *Erscheinende Gott* [ortaya çıkan Tanrı] yerine birleştiricinin yapıtını anlayan düşünürü vermesine, *Tarih Felsefesi*’ndeysen Tanrının gizlerini bizi ondan vazgeçirecek denli ortaya koymasına benzetebiliriz. İşte Tanrının konutunda, tahtının üzerinde yaratıcı, demiurgos. İnsan elinden çıktığı belli bir şeyi Tanrı diye tanıtmak yutturmacanın dik alası değil mi? Kendi konutunda, Tanrının altında saklanan Hegel için Tanrı, kendisini dışarıda bulmamalarını sağlayacak bir bahane değil mi? Nasıl yakalanmamak için *hırsız var!* diye bağınılırsa, Hegel de kendisini tutmasınlar diye *Tanrı var!* diye bağırır. Fakat bu kez onu yakalıyoruz.

Ne yazık ki, bütün bu düşünceler Hegel’in yapıtında yer alıyor ve varlıklarından başka bir nedene dayanmaksızın, onları orada aşılıyorlar. Hegel kendisinin bütünlüğün dışında değil, içinde olduğunu açıkça söyler; bunu söylerken hem filozoftur hem koşulları kendi çağı tarafından belirlenmiş tarihçidir hem bir özel bireydir. Bu noktaları ayrı ayrı görelim.

1. Hegel şaşılmalı bir dönemeç gerçekleştirip düşünülmüş doğrunun içinde düşünürü düşünen ilk kişidir. Bu *Umbiegen* [dolanma, dönemeç alma], açıkça Kendi’dir yani kendi üzerine yansımadır, bu yansıma içinde özne, düşündüğü nesne içinde kendine ulaşır. Bu girişim abartılı gelebilir; Hegelci esinin zemini ve Hegel’i kendi söylediklerinde tüm öncüllerinden dönüş

yolu olmaksızın ayıran şeydir.

Felsefi düşünce üretme, Hegel'e gelinceye kadar, felsefeyi içine çekip ortadan kaldırmamıştır; böyle bir şeyi sadece az düşünmüş ve bu durum onu zor anlaşılır kılmıştır. Felsefi düşünce bu sorunu ya Parmenides ve Spinoza'nın kesintisiz bir bütün içinde yaptığı gibi tümüyle görmezden gelir ya da soruna saldırır; ancak, saldırdığında amaçladığı, her şeyi yok etmektir. Örneğin, Parmenides'e tepki gösterdiğini, içinde değişkenin, zamanın, düşüncenin dışarı atıldığını o küreyi kırdığını gördüğümüz Platon daha sonra felsefeyi yeniden düzenlenmiş evrenin içine oturtmaya çalışmış, ama zamanın aşılamaz gizemine, bütünlüğün kaçtığı yol olan o bilmeceye takılmıştır. Filozof kendisinin meydana çıkardığı gerçeğe bakar, fakat o, dönüşüm sürecine boyun eğmiş ve söylemi sönmekte olan bir adamdır. Konumu dayanılır konum değildir, filozof kendisinin heves ettiği dünyaya ait olmadığı gibi, düşünceleri de içinde soluk aldığı dünyaya ait değildir. Onun sadece Platon'un *μεταξυ* dediği ikisi *arasına* hakkı vardır; fakat bu dışsallık görüldüğünden daha dayanıksızdır çünkü filozofun statüsü Platon'da Platon'un kendi felsefesinin karşındaki statüsü değildir. Platon'un düşüncesi bu iki değerlilik altında da düşünülmez, iki değerlilik orada düşünceye bağımlı kılınmıştır; o yıkma edimi –o olmasaydı sonsuza gönderilmiş olacağımız o hükümet darbesi– anlaşılır; sessizlik bizi üçüncü adamın ileri süreceği kanıttan kurtarır. Aslında, Platon da bileşimi kendisi tarafından bozulmuş bir bütünlük içindeki bir sahte demiurgostan başka bir şey düşünmemiş sessiz sedasız bir demiurgostur.

Aynı tatsız iş Spinoza'nın da başına gelir. Onda, *Etika*'nın yazılışına yani zaman içinde bir gözlük camı satıcısının⁹⁵ aracılığıyla

95) Din karşıtı düşüncelerinden ötürü 1656'da hahamlar kurulunca aforoz edilen Spinoza'nın ekmek parasını bir süre gözlük camı cialayarak kazanmasına gönderme.

la ortaya çıkan Spinozacılığın öğretisi olarak zorunlu olup olmasına ustanın hiçbir kitabında rastlanmaz. Daha yalın olarak söylersek, doğru orada yakalayıp yutucudur ve güçlü bir yazarı geçmiş çağlarda mahkumun kuklasını yaktıkları gibi yakar kül eder. Düşünce ve uzamın (ya da özneye nesnenin) tözdeşliği orada öyle bir hükümet darbesidir ki o darbeye söz konusu tözdeşlik düşüncesi bir daha dönüp gelmemek üzere yitip gider. Kant ise, tersine, düşüncesinin edimini düşünmeye çabalamış, fakat ancak düşünsel bir felsefe içindeki aşkınsal Ben'in soyutlanmasına varabilmiştir. Düşüncenin gerilemesi düşüncesi onu belirsiz bir gerilemeye götürmüştür, *sollen*'in ilerleyişi bunun ancak ters çevrilmiş bir imgesini oluşturur. Demek ki, Hegel'den önceki filozoflar iki olasılık arasında bir seçim yapıyorlardı. Ya bütünü düşünüp düşüneni görmezden geliyorlar ya da düşüneni düşünüp bütünü yok ediyorlardı. Bu devirme, bu ters çevirme bile çok şey anlatır, çünkü hem düşünenin ve düşüncesinin kendi üzerine yansiyabilirliğini hem de önünde bütünlüğün çöktüğü düşünenin olumsuzluğunu gösterir. Bir yandan bütünlük olarak yansırılığın öte yandan düşünenin olumsuzluğunun aynı anda bilincine varan ilk kişi Hegel olmuş ve bu çelişkiyi olumsuzluğu bütünlüğe yaymakla çözmüştür. Tam anlamıyla felsefeyi zora koyup sorgulamış ve bunu ancak geleceğini haber verdiği doğruluğun içinde kendi sorusunun anlamını düşündükten sonra bırakmıştır.

Orada, önce bu sorunun anlamını bulmuş ve bu sorunun (ya da düşünenin olumsuzluğunun) doğruluktan çekilip çıkarılmış değil, düşüncenin olumsuzluğu doğruluktan çıktığına göre, ona kan ve doğum bağlarıyla bağlı olduğunu göstermiştir. Sonra da göstermiştir ki, geliştirilen doğruluk, düşünenin atıp kendinden uzaklaştırdığı bir şey değil, onun başarıyla tamamlanmıştır.

“Bütün, olumsuzu içerir” demek, düşüneni içerir demektir. Nesne ve özne Tinin özgürlüğü olan kendi doğruluklarının içinde dönüşmüşlerdir. O doğruluk ortaya çıkarılmış, esinlenilen doğruluktur; Yunanlıların αληθεια dediği şeydir, ondaki α- eki artık sadece olumsuzluk gösterir bir ek olmaktan çıkmış, özgürleştirici olumsuzluk eki olmuştur ve özgürleştirilmiş nesne üzerinde izini bırakmakla kalmaz, aynı zamanda, çömlekçinin parmak izinin testinin kulpunda fark edilmesi gibi, nesnede biçim değiştirmiş olarak görülür, nesne artık onun canına dönüşmüştür. Şu halde, Hegel’de görüngübilim ve felsefe tarihini sözcüğü sözcüğüne alırsak, bu, aslında filozofun uğradığı değişimlerin tarihidir. Bundan ötürü yani onda felsefeci soyu entelekyaya⁹⁶ vardıgı içindir ki, Hegel son filozoftur ve Gerçek ile içten yakınlık kurabilmiş ilk filozoftur. Yalnızca istekle yaşayarak eşikte, “εν προθυροίς του αγαθου”⁹⁷ beklemeyen, o Çin masalında resmettiği manzaranın içinde gözden yiten ressam gibi maddenin içinde yitip gitmez, tanrısal kardeşlik içinde dolanır ve bütün içinde kendi sahici mülkünde oturur.

2. Şunu da belirtelim ki, düşünen, burada, Hegel öncesi felsefecilerin tümünün tersine, düşünürün soyutlaması, yaşadığı dönem belirsiz bir adam değildir. Burada sözü edilen, tarih içinde somut insandır ve zamanı içinde sonsuzlukta, sonsuzluk içinde zamanında oturmaktadır. Hegel bu noktada Platon’dan açıkça ayrılır. Platon, felsefecisini dünyadan alıp askıda kalmış bir zamanın içine atar. Onda Descartes’ta gördüğümüz o kışa ve

96) Yun. Entelekhia (telos=son sözcüğünden), Fr. entéléchie, 1) Aristoteles’te varlığın bitmemiş, yarım kalmış, gücül durumuna karşı çıkarılan eksiksiz durumu, tam bütünlenmiş durumu; 2) Belli yaşamı olan bir varlığı belirleyen metafizik etmen.

97) Yun. İyi birinin kapılarının önünde.

savaşa karşı pencereleri kapatıp filozofun düşüncesinin sıcaklığına gömülen εποχη yoktur, tüm dikkatini iç merdivenlere çevirmiş Rembrandt'ın sağır ihtiyarı da yoktur. Hegel'de Jena⁹⁸ savaş topuyla, bozgunla, utku kazanmış Napolyon'la birlikte açık pencereden içeri girer; uzakta da gözleri açılmış Avrupa toparlanmaktadır. Tarihin bu hızlı akışına karşı herhangi bir set çekilmemiş, herhangi bir ayraç açılmamıştır. Gözlerini yuman çocuk nasıl herkesin dünyasını kararttığını sanırsa, filozof da tarihin aydınlık zamanlarını düşünmezse, yapıtına evine girer gibi girmezse öyle bir sanıya kapılır. Bu kural sonuna kadar Hegel'i elinde tutmuştur. Bilincinin başlarında doğuşunu gördüğümüz yitip gitmiş doğruluğun izlerini döneminin içinde arama ve yeniden bulacağı döneminin görkemini doğruluğu içinde bulma tasarısını hiç bırakmamıştır⁹⁹. Daha iyi belirtmek gerekirse, yerini yadırgamış gençlik yıllarını yaşadığı *Aufklärung* dönemi, kurulu düzenin içinde yerini bulmakla kalmaz, ayrıca o düzende somutlaşır da. Bilinç içinde sıyrılıp ortaya çıktığını ve özünü belli ettiğini gördüğümüz boşluk orada hem kesin bütünlüğün doluluğu içinde doygunluğa erer hem de yerinde oluşu, haklılığı belirlenir, çünkü eski düzen dünyasının Devrime dönüşmesi onunla, o boşlukla olabilmıştır. Burada gençlikteki boşluğun bir başka boyutuyla karşılaşırız ve bu boşluk ancak sonunda görünebilir, çünkü *Aufklärung* dünyasının kendi doğruluğu tarafından yeniden ele geçirilmesidir. *Aufklärung* Hegel için şiddetli ve birden ortaya çıkmış bir olguydu. Kendisinin seçmediği bir tarihsel durumun ağırlığını acıyla duydu. Gençliğindeki çözümlemeler, dinsel, politik ve felsefi yaşamı eleştirmesi, bütün bunlar, o zora koşulma durumunun bilincine yansımasydı. Söz ko-

98) Napolyon'un 1806'da Prusyalılara karşı kazandığı ve kendisine Berlin yolunu açan çarpışmanın yapıldığı yer.

nusu zora koşulma durumu belki hiç değişmeyecek gibi görünmüştür. Fakat, gördüğümüz gibi, ezilmesinin dışı vurulmuş duygusu uzun sürmemiştir. Zora koşulmasını ya da köleliğinin kuramsal dışavurumunu Kant'ın oluşturduğu bir şeyde, bilincin boşluğunda öğrendi. Şöyle böyle sezinlediği şeyi yani boşluğun olumluluğunu henüz olgun yaşı n doğru lu ğ unca kavranmış gençlik olarak anlamıyordu. Ancak *Görüngü bilim* başlıklı yapıtta, yani elde ettiği doğrunun tepesinden baktığı zaman yol, yönünü amaçtan almıştır; bununla da filozofun başlangıçtaki köleliği ve tarihsel kökenleri açıklanmış olur. Önvarsayımlar geri dönölmez bir saltık değildi, orada bulunan bir boşluk da değildi, oluşum durumundaki özgürlüğün ara süreciydi. Şu halde tarih kölelik demek değilmiş. Hegel, önce sessiz kalıp sonra gürültüye dönüşmedi. Önce hor görüp sonra köleliğe geçmedi Tarihsel göreceliği yaratmadı ama, tarihi azat etti, bu arada da kendini tarihin içinde, tamamlanmış bütünlükte azat etmiştir.

3. Fakat bu noktada azat edilmiş olan sadece filozof ya da tarihsel insan değildir, aynı zamanda somut bir birey olan bilge-yurttaş-yazar biçimi altındaki Hegel de azat edilmiştir. Hegel, Saltık Bilgiye erişmiş olmasına ve bilgi sevgisinin yerine bilgiyi koymasına bakarsak, filozofların sonuncusudur; şu halde o, Bilgindir ya da ilk –ve son– Bilgedir; çünkü ondan sonra yapılabilen en fazla şey, Bilimin Dizgesinde yazılanlara geri dönmek olmuştur, zaten 1806 yılı dolaylarında *Görüngü bilim* o dizgenin birinci bölümü olarak görölmekteydi^{sn160}. Fakat Tin her türlü karşı koymayı aşsaydı, tarih olgun olsaydı, o kendisini dünya aynasında seyretseydi yani dünya özgürlük, evrensel devlet türdeş, Bilge de yurttaş olsalardı, Hegel o Bilge olmazdı. Onlar olsa, birey hem özel hem evrensel olduğuna göre sahici dünyanın dışına atılmaz, evrenselin ona kendi özelliğinin aracılığıyla ulaş-

tığı bir canlı tasım olur. Kısaca, özel olan artık yabancı değildir, bu yaratıcı ara süreç de aracılık ögesinin içinde yani Kendi'nin dolaysızlığında bulunur. Bu demek ki, özelin Gerçek olana ulaşabilmek için artık zahitlerin, çilecilerin yaptığı gibi özelliğini harcamaya da, kendisindeki olanca belirlenebilirliği yok etmeye de gereksinimi kalmamıştır. Vücudundan, boy bosundan, huyundan ya da ırkından utanmaksızın, bunları hor görmeksizin, onun özelliğinin içinde insanın evrenselliğini bulup sağa sola sapmadan kabul eden dost bir dünyanın karşısına başı dik çıkabilir. "O, başkası olmayan, şu Ben olan ve aynı zamanda aynı derecede dolaysız olarak dolaylı olan Ben'dir ya da ortadan kaldırılmış veya evrensel olan Ben'dir"⁹⁹.

Şu halde, Birey Hegel, Bilge Hegel'den geçerek bütünlük içinde tarihsel kişi Hegel'e ulaşıyor. Şimdi yapacağımız iş, çemberin kapandığı zor noktayı bulmak. Bunun için gerekli tüm malzemeyi Hegel'in yazılı yapıtında bulabiliriz ama, bütünlüğün içinde o yazıların yeri nedir? Niçin birey –bilge– Hegel iyi haberi⁹⁹ yayımlamak gereksinimini duymuş olsun? Laf olsun diye mi? Yoksa, böyle yapmakla Tinin bir tasarsını mı gerçekleştirmiştir? Öyleyse o eksiksiz bütünün içinde hangi boşluğu doldurmuştur? Hegel bu soruları iki şeyi göstererek yanıtlar. 1) özgürlük kendini tanımadığı zaman sahici değildir, 2) bütünü sadece bütünün bilinci tamamlar. Buraya kadar iyi ama, bu ilan ediş, duyuruş niçin? Bu duyuruş tek bir nedenle haklı gösterilebilir: Hegel gerçekleşmiş bütünün bilincinin bir insanda canlı olup kardeşlerinde, tıpkı onun gibi olan başka insanlarda, uyur durumda olabileceğini düşünmüyor. Demek ki, Hegel'in yazılı yapıtı yayılmış bilinç, evrensel *sich wissen* [kendini bilmek] ve onun

99) İncil (>Evangelium) sözcüğünün 'iyi haber, müjde' anlamı taşıdığına gönderme.

içinde herkes kendini görüp tanış çıkıyor. Bir yerde Hegel matbaanın Tinin yayılması demek olduğunu yazmıştır. Kitapları herkesçe okunabilir yazılı evrenseldir. Bu niteliğiyle kitap bir olaydır; tarihte bilincin çeşitli görünümünün birer olay olması gibi, kitap da Tin için savaşlarda oluşan Tinin öteki yanı olan kesin bir olaydır. Şu halde, nasıl Hegel kendisi *Tinin Görüngübili mi*'nin Saltık Bilgisinin hakkından gelirken burnunun dibinde Napolyon'un Avrupa'nın hakkından gelmesini görüp bunu bir tansık saydıysa, biz de aynı şeyi tansık sayacağız.

2. Aracı dil

Az önce işaret ettiğimiz noktalar önümüzde başka bir ufuk açıyor. Yapıtının anlamının ve Hegel'in kendisinin bütün içinde özümsemiş olmaları, filozofun dayandığı nedenlerin gücünden gelmektedir. Fakat nedenleri, bir *anlam* olmadan önce, yazılıdır, birbiri üstüne yığılmış birtakım *işaretlerdir*. Hegel'de aracıyı arıyorduk. Aracı, kendisinin sözlerle belli ettiği bütünlük içinde gözden yitiyor. Yine de, bizim için hâlâ bir aracı var, anlam onunla doğuyor, onunla kalıyor. O aracı, Sözün gerçekliğidir. Bu noktada başsözcülükten¹⁰⁰ panlojizme kadar giden bir dizi karşı koyma yığılır karşımıza. *Tinin Felsefesi*'ndeki Hegel bize "orta terimi çok ince olan bir tasımı"^{sn162}, Amerika'yı anlattığında ya da ateşli silahların^{sn163} ve ırkların^{sn164} gerekliliği sonucuna vardığında, gerçek sorununun onun tarafından bir sözcük sorununa dönüştürüldüğü izlenimini ediniriz. Keza, doğru evrenselin egemenliğinin doğacağını haber verdiği ve Devrimin başlangıç dönemindeki sözel evrenseline, içi boş kalıplarına ve kağıttan saraylarına döndüğü zaman önceden belli bir yanlışa düştüğünü nasıl bir yanılığ sonucunu fark edemediğine şaşarız; Marx ise, ile-

100) Fr. le verbalisme: Düşünceyi geri iterek sözcükleri öne çıkarma.

ride göreceğiz, onu logomaşi¹⁰¹ kusuru işlediği için eleştirmek-ten geri kalmamıştır. Daha derine inip sıradan sözcük oyunlarının ötesine geçerse, yapıtını her şeyin sözcükte bir araya gelmesinin bir aracılığı, Logos ile Sözün bir felsefesi olarak alabiliriz. Bu durumda aracılık gerçekten tüm anlamını –ve Hegelci anlamını– alır, çünkü göksel esinin dil yoluyla gelmesi, sadece Tanrıyı haber veren Söz değil, aynı zamanda Söze dönüşmüş ve her şeyi aydınlatan Tanrı da olacaktır. Burada böyle bir konunun dinsel uzantılarını görüyoruz; onlar Hegel’de de vardır. Hegel için Mesih ya da Söz, Tanrı ile insanın arasını yapan tamamlanmış bütünlüktür ve bu göksel esin de, tek başına, kendi kendisinin kaynağıdır. Bütünlenen Söz her şeyden önce vardı ve Aziz Yuhanna’nın dediği gibi, Tanrının yanındaydı, Tanrıydı. Demek ki, olacağı şeyi daha o zamandan olmuştı; şu halde güçlül olarak bütünlüktü, her şeyin nedeniydi. Yunancadaki çifte anlamıyla Logos yani Söz ve Ustu. Hegel de *Mantık*’ında tıpatıp aynı şeyi söylemez ve bize dünyanın yaratılmasından önceki Tanrıyı, maskesiz doğruyu^{sn165} göstermez mi? Bütünlük Logos’un geliştirilmesi değil midir? İşte XIX. yüzyıl boyunca, en çok da Fransa’da, Hegel’i bozan, çarpıtan panlojik yorum buna dayanmıştır. İkinci bölümde bunun olumsuz görünümü üzerinde durduk. Şimdi işe koyulalım ve Söz yoluyla girilen bu aracılığın doğasını sözün kendi doğası içinde kavramaya çalışalım.

Bu isteğimize yanıt verecek bir dil felsefesi bulmak için Hegel’i okumak yeter. *Görüngübilim*’in birinci bölümü bize sözcüğün temel yaşantısını gösterir. *Vakit geceyse, der Hegel, bana ‘şimdi nedir?’ diye sorduklarında ‘şimdi gecedir’ diye yanıt verir ve bu doğruyu yazarım.* “Doğru bir şey, yazılmakla da saklanmakla

101) Fr. la logomachie, bir usavurumda içi boş sözcükleri bir araya yığma.

da bir şey yitirmez. O yazılmış doğruya öğle vakti bir daha bakalım, o zaman 'değişmiş' deriz^{sn166}." Bu tansıkta günü geceye dönüştüren sözcüğün gücünü görüyoruz. Amaçladığım tikeli, sözcük yoluyla ağzımdan çıkan evrensele dönüşüyor: "Dilde, kendi düşüncemizi çürütmeye dek gideriz^{sn167}." Çünkü sözde "onu hemen tersine çevirip evrensele dönüştürme gibi tanrısal bir güç vardır^{sn168}". O evrenselin içinde beni tökezleten de ancak sözcüklerin direnen evrenseli olur: "Değişik bir şey, dersem, daha çok tümüyle evrensel olduğunu dile getiririm^{sn169}." Tikeli yok edip evrenseli doğuran bu sıradışı güç nedir acaba?

Bu, der Hegel, "olumsuzdur^{sn170}", biz de Hegel'in yapıtında ilerledikçe o olumsuzu yakalamanın "en zor şey olduğunu" duyumsanız. Oysa, elimizde sözcük, sürüp gitmekte olan bir hiçliğin önünde durmaktayızdır ve o hiçliği yine sürmekte olan bir hiçlik olan başka sözcüklerle yakalamak isteriz. İşte bundan ötürüdür ki, Hegel'in dil konusunda ürettiği düşünce belki de bize en yakın olandır, çünkü o, içte yaşanan bir sıkıntıdır ve yazımızın sözcüklerine varıncaya kadar onunla sorgulanır, yargılanır. Şu halde, söz sürüp giden bir hiçliktir; o sürüp gidiş de, sözcüğün evrenselidir. Bu benzetme, bize evrensel ile ölümün bu bağlantısını daha önce de düşündüğümüzü anımsatıyor: İnsanda düşünmüştük bunu. Ölümün evrenselinin yaşamda sımsıkı tutulurken içinden geçtiği varlık, insandır; bu nedenle de insanın ayırcı özelliği sözdür. Hegel, hayvanların bağırsıkları olduğunu, bunların içinde bulundukları ânın, öfkenin, sevincin dışavurumu olduğunu, fakat sürekli olmadığını, zamanın üzerine yükselmediğini yazar. Kuşun ötüşü anlık bir tat almadır, onda bilgi de, bulunduğu noktadan uzaklaşıp kapsamlı değerlendirme de yoktur, tam anlamıyla, tıpkı Doğaya dönüşmüş Tin gibi, yitiktir. Şu halde, insan ağzı laf yapan bir hayvandır. Kuş, öttüğünü, köpek hav-

ladığını bilmez; oysa insan, tersine, konuştuğunun fakındadır çünkü sözcük insana zaman içinde gerileyip de artık kendisinden kopmuş olana dokunma olanağı verir; şu halde insan sözle kendini yeniden kavrar; yani şimdi olduğu şey olmayan bir sözcükte daha önce olduğu şeyi, yine de o olan şeyi kavlıyor demektir. *İnsan, der Hegel, kendini yeniden kavrayandır; ben diyen ve o olan evrensel söz içinde düşünen tek varlıktır*^{sn171}.

Bu çifte ele geçiriş dilin doğasını aydınlatır: İnsan Söz yoluyla kavram-sözcükte varlığın hiçliğini yani evrenseli kavrar ve yine söz aracılığıyla kendini, yansımış evrensel olarak yani özne olarak kavrar. Kendi içinde, dil sadece kendine göndermede bulunur; Hegel'in dili olmayan varlıkların özgür olamayacaklarını söylemesi bundandır; gerçekten de söylemin hiçliği olmasa, o varlıklar ne doğadan kurtulabilir ne kendi doğalarını *kavrayabilir*. Bu nedenle de, özgürlük kendinden *alınmış*, kavranmıştır, başka bir deyimle Logos ile özgürlüğün özdeşliğinin açıkça görüldüğü *Begriff*'tir, kavramdır. Stoacılar daha o zaman böyle bir buluşma olduğunu ilan etmişlerdi ama, onlara göre Logos edimdeki olumsuzluk değil, sadece canlı bütünlüğün içkin yasasıydı. "Çünkü dil, katıksız Kendi'nin kendi olarak *orada bulunması*'dır"^{sn172}.

Dilin bu *Dasein*'i¹⁰², şu halde, Kendi'nin *katıksızlığı* içindeki evrenselinin vücududur, yani kendi ögesi içinde böyle olması evrenselin dolaysızlığıdır. İki bilincin birbirini görüp tanış çıktığı orta terimde bile, bu ben'i ya da o ben'i değil, kendi-bilincinin evrenselini dışa vurur: "Ben, bu ben'dir ama, aynı zamanda evrensel ben'dir de. Ortaya çıkışı hemen yabancılaşmadır; bu benin gözden yitişi de evrenselliği içinde kalıcılığı olur"^{sn173}. "Böy-

102) Alm. *orada* olmak; dilimize genellikle varoluş sözcüğüyle çevrilen deyim.

lece düşünce ve o evrenseli özdeşleştirdiğimizde kararımızı vermiş bulunuyoruz. "Hayvan *ben* diyemez. Bunu sadece insan yapabilir çünkü insan düşüncedir^{sn174}." Şu halde dil, evrenselliğinin dolaysızlığı içindeki düşüncenin görgül varlığıdır. Kendi-bilincinin evrenselliği soyut kaldığı ve dünya içinde gerçekleşmediği sürece dil ile gerçek olan arasında çelişki çıkması bundan ötürüdür. Yine bundan ötürüdür ki, filozoflar konuşuyor, kervan yürüyor, iyi yürekli karşı koyuyor, dualar gökyüzüne yükseliyor, bazen de dalkavukluk gelip oturuyor. İşte her felsefi söylemin öz sınırı ve hegel-öncesi filozofların *ideolojilerinin* çelişkisi burada. Söylem, bilince taşınmış söylem olmayan bir dünyayı ele alıyor; sözün evrenseli evrenin somutu değil; kısaca, söylem, bitmemiş dünyanın yabancılaşması sürecinde *bei sich* değil. Sözün kendinde bir çıkış yolu, kendisiyle dünya arasında bir ara süreç araması bundan ama, hiçbir zaman bir sözcük yaratıcısından başka bir şey de üretmiyor, çünkü ancak sözsel kurguda kendisinden dışarı çıkıyor. Hegel bu yanlışla düşmemiştir, çünkü onun söylemi, anlattığı eksiksiz dünya ile türdeşdir: Töz öznedir, başka bir anlatımla, düşünce kendi öz ortamındadır; özgürlük olan söz ise içinde çınladığı dünyaya verilidir. Dünya tam anlamıyla söyleme dönüşmüştür, orada her terim doğrudan doğruya, dilde olduğu gibi, evrenseldir; insanlar dünyada birbirine dayanmış ve birbirlerinden varlıklarını ve anlamlarını alan sözcükler gibi dururlar. İyi kotarılmamış bir dil olan dünya, Bilim yani iyi kotarılmış bir dil olmuştur. Bu, bize Hegel'in vardığı noktayı gösteriyor: Dil, dünyaya dönüşmüş olan evrenselin görgül varoluşu olduğundan, dünya ile bizim aramızda bir üçüncü yerde değildir. Hegel'in söylemi dünyanın Sözüdür.

Şimdi ikinci nokta hakkında da bizi yanıtlıyor. Dil aracı değilse, onun dünyayı bütünlüğüyle içine aldığı söyleyemez mi-

yiz? Hegel burada sözcüklerin dolaşırılığı ve olumsuzluğu konusunda Yunanlıların sezgisine geri dönüyor. Platon sözcükle İdea arasındaki bağı iyi görmüş, zamanı aldatan şey onların uzlaşması olmuştur; Aristoteles ise o uzlaşmayı ontolojik yani varlıkbilimsel bir dilbilgisi içinde saptamıştı; dönüşen bir dünyanın karşısında dil ikinci bir dünya, kalıcı, dengeli bir dünya, sonsuza dek sürecek, eklemliliği tam bir kozmos yaratıyor ve bu dünya, bu kozmos anlamların bütünlüğünü tüketiyordu. Kuşkusuz, bu sezgi değişikliğe uğrar ve Platon geometrik oranlarda bir kozmos içinde, mantıksal kozmosun özünü aramaya başlar. Ne var ki, bu sessiz Logosun kendisi her şeyin kaynağı ve sonudur ve her dil gibi o da eklemlidir, $\kappa\alpha\theta' \alpha\rho\theta\rho\alpha'$ 'dır. Hegelci mantık da dünyanın özü ve yapısı olan o eklemliliği Her şey değil midir? Dünya gizini bize Mantığın türleri görünümünde sunmaz mı?

Burada dilin doğası bizi durduruyor. Dil, evrensel soyut niteliğiyle düşüncenin *varoluş*'undan başka bir şey değildir yani düşünce için düşüncenin gerçek varlığıdır, soyut evrenselin kendi için'idir, "katıksızlığı içinde ben"dir. Töz değildir ve dünyanın gelişmesi "ona göstermeden" olur biter. Konuşan ilk insan evrenseli önsezisiyle bilmiş, onu ön-görmüştür¹⁰³ (bunun için, önce Söz vardır) ama tarihin önünden gittiğinin farkında değildir; olamaz da, çünkü ön-görülen evrensel gerçek değildir. Ya da, daha doğrusu gerçekliği, *sözcüğün* gerçekliğidir. Şu nokta ilginçtir ki, Hegel aslında dillerin gelişmesi diye bir şey olmadığını savunmuştur; bunu kabul etmek demek dilin dil olarak sonsuza dek kaldığını kabul etmek demektir. Bir dil, ne denli basit olursa olsun, organik bir bütündür yani çembersel ve kardeşçe bir dünyadır. Şu halde, sözcükler topluluğu, tüm o sonsuzluğuyla,

103) Yazarın kullandığı fiil: prononcer(=telaffuz) etmek >pro nuntiare (Lat.) (=önceden ilan etmek).

insanlar topluluğunun önünden gider; Bilimin onur kapısından evrensel devlete giren dil, insan dilinin hareketsiz vücududur. Evrenselin, yani katıksızlığı ve soyutluğu içinde evrenselin görgül varoluşundan başka bir şey değildir; evrenselin öteki yanıysa somutun içinde katıksız olmayan niteliğinin görgül varlığıdır. Evrenselin asıl ara süreci bilincin somut simgesi olarak konuşan bireydir; bunun ilk örneği de Hegel'dir. Demek ki, Hegel'in söylemi, bir edim olarak, şeylerin zeminini oluşturur, yani kendi için kendinden söz eden, özgürlüğü içindeki evrenseldir: Bir sihiridir; fakat o edim bütünlüğün kendisinin tüm anlarından geçtiği canlı tasımdır. Bu tasımın dışında sözcüklerin cismi dilin çemberi içine düşer; dilin çemberiye *katıksız* evrenselin oradaki varlığından başka bir şey değildir. Öteden beri söylenegelen sözcük oyunu burada tam yerine oturuyor: $\sigma\omega\mu\alpha/\sigma\eta\mu\alpha$ yani işaret dediğin mezardır; sözcük bir ölü, dil ise hayalettir. Hegel de *düşüncenin soyut ortamındaki idea biliminin*¹⁷⁵ ya da *Mantık dizgesinin* gölgeler âlemi olduğunu söylerken bunu anlatmış oluyordu. Hegel'in mantığı çok eskilerden geliyor; karşımızda Platon'un zıddını görüyoruz ve dünya altüst oluyor. Logos artık üzerine dünyanın gölgesi düşmüş doğrunun cismi değil, sahici dünyanın iç gölgesi. Platon gölgeden cisme, Hegel ise cisimden gölgeye, gölge olduğu ancak en sonunda kabul edilen gölgeye gider¹⁷⁶. Bu durumda, ilk çözümlemelerimizde karşılaştığımız mantığın olumsuzluğu, sonunda *varlığını* bulmuş oluyor. Çünkü sözcüklerin görgül bir gerçekliği vardır ve onlar bir varlığın içinde hiçliktir. Mantık kendisine anlam veren bütünden soyutlanırsa da şimdi onun varlığının ne olduğunu görüyoruz: O varlık, dilin varlığıdır yani katıksız evrenselin eklemli vücududur –öncelenmesinin doğasıdır: “Tanrının dünyanın yaratılmasından önce betimlenmesi” de, sözcüklerin evrenselinden başka bir

şey değildir, o evrensel dünyanın somut evrensele dönüşmesi olan yaratıcı dönüşmeyi getirir; sözünü ettiğimiz bu *önce*, konuşan ve söyleminde dünyanın *sonunu* haber verdiğini henüz bilmeyen insandaki evrenselin kendinde'sinden başka bir şey değildir; bu *önce*, ayrıca, yaratılıştır da; çünkü dilin somut görünümü, yani konuşan insan, söylemine uygun bir dünyayı çalışıp çabalayarak yaratmış, Sözü vaat edilmiş Toprak olan dünyaya son biçimini vermeyi başarmış tarihsel insandır. Bütünlük, tutulmuş bir sözdür; şu halde konuşan eksiksiz dünya onun ilanıdır. Verilen söz âyine dönüşüyor. Felsefe, der Hegel, bir ayindir^{sn177}.

Bu durumda, dünyanın duruluğundan başka bir şey olmayan sözcüklerin arasından saltık içeriğin o toptan tasımının dışına atılmış oluyoruz. Her soyut gibi Logos da doğruluğuna kendisinin dışında sahip olur; Hegel bir çember olan fakat Doğa ve Tin içinde bütün niteliğiyle kendini yok eden dilin iki yönlülüğüne işaret etmiştir. Panlojizm, terimlerde bir karşıttır, çünkü Hegel'de Logos ilktir, ama bütün sonuncudur ve sözcüklerde Tinin önüne geçildiğini unutmamamız gerekiyorsa da sözcükler, kurulmuş gerçeklik gibi, Tin dışında bir anlam taşımazlar.

3. Aracı diyalektik

Ele almamız gereken bir nokta kalıyor. Dilin *vücudu* bütün tarafından yutuluyorsa ve dil bütünün dışında bir biçim değilse de, onun *devinimi*, içeriğin hazırlanmasında birinci derecede önem taşır. Dilin sonsuza dek kalıcılığının kendisinin devinimini Logosun töz olarak değil de yasa olarak bütünlüğü yönetmesine varacak denli etkilemesi olmasa, bu nokta yeniden ele alınacak bir şey olmazdı. Dilin varlığı görünür olmaktan çıkıyor ama, iç yapısı dünyaya egemen, sessiz ve saltık bir devinim niteliğiyle kalıyor.

Bu yasa ile dünyayı bağlayan nedir? Biçimin içerik karşısındaki yeni bir dışsallığı değil mi? Peki, bu yasaya diyalektik dersek, Hegelci diyalektik biçimde mi kalır yoksa gerçek midir?

1. Hegel ile ilişkili olması bakımından, bu tartışmanın ciddiliğini artıran şey, diyalektikte diyalektikçinin etkinliğinden yani etkin söylemden başka bir şey görmeyen geleneksel tutumdur. "Diyalektik, çoğu zaman, şey'in kendisine ait olmayan, temelini sağlam ve doğru olanı sarsma amacıyla verili öznel ve boş bir çabada bulan, dışsal, olumsuz bir etkinlik olarak kabul edilir^{sn178}." Sokrates'in, o aksi, alışkanlıklarından vazgeçmez gezginin alışkanlıklarla inanışlara saldıran ve kalıp düşünceleri rahatsız eden, sahibini sürekli kendi hiçliğinin sıkıntısında bırakan yürekliliği, en azından çağdaşlarının gözünde, budur. Atina'da V. yüzyılın burjuvaları için bir ölüm kalım sorunu olduğunu pekala anlamışlardı ama, o sözel ölümün neler getirebileceğini seze-memişlerdi. Bu nedenle, kendileri için yaşamı seçip Sokrates'i kendisinin doğru dediği şeye mahkum ettiler. Sokrates'in ölümünün Platon'un yaşamına dönüşmesi işte bundan ötürüdür. İçinden bir türlü Sokrates'in güçlü hayaleti çıkmayan Platon'un diyaloglarında, öte yan, diyalektiğin artı yanı açıkça ortadadır. Sokrates'in söylemi ancak kurmak amacıyla yıkar; o yadsıma gölgelerin yadsınmasından, doğruya olan istekten başka bir şey değildir. Platoncu diyalektik dönüştürme ve yükselmedir, yanlıştan sıyrılıp karşıt düşünceler arasından geçerek doğruya yol almadır. İki yönlü oluşu, pek açık anlaşılmayışı da bundan ileri gelir. Çünkü doğruluk, başarıya ulaşmış bir söylemin de sonudur. Sokratesçi tartışma yararsız bir süs değildir, Platon diyalog biçiminde bir savaşımdır, o savaşımда doğru olan ustalıkli olan-dan ayrılmaz. Diyalektik ustası, başarıya ulaşmış söz ve yapım

ustasıdır. İyi bir kasap gibi, asıl eklemin nerede olduğunu ilk vuruşta bulur. Bu karşılaşmaysa insanın zihnini bulandırır, çünkü eklem sadece söylemin, çeşitli düşüncelerin itişip kakıştığı o sözel noktanın mı yoksa aynı zamanda doğrunun da eklemi midir diye insan şaşırır; öyle ki, Sokrates, Kallikles¹⁰⁴ ya da Yabancı, doğrunun sadece kendinden söz etmesine aracılıkta bulunan kişiler olmaktan öteye gitmezler, o zaman da diyalogun yapısı yalnızca saltığın yapısını ortaya koyar.

2. Platon'da pek açık olmayan bu konu, Hegel tarafından kendi'nin bilinci görünümü altında sunulur^{sn179}. Diyalektiğin başarılı söylem olması, yalnızca başarılı yasa olmasından ileri gelir: "Diyalektik öznel bir düşüncenin dış etkinliği değil, içeriğin asıl ruhudur... öznel niteliğiyle düşünce, olsa olsa, ideanın bu gelişmesine yardım eder; ona kendinden hiçbir şey katmaz." Ancak bu durumda sahici sorunla, Hegel'e yapılan saldırılarla karşı karşıya kalmış oluyoruz: Bu ruhun, bu içsel etkinliğin doğası nedir, nasıl bir şeydir? Nasıl taşların, gök cisimlerinin ruhu yerçekimiye, içeriğin ruhu da diyalektik değil mi? Gelişen ya da sadece yinelenen bir yasa değil mi? Hegelci düşüncenin bu yorumu karşı olmadığını kabul etmemiz gerekiyor. En somut ve en yoğun yapıtı olan *Görüngübilim*'i dikkatle inceleyince görürüz ki, bilinç kendisini yönlendiren ve "*haber vermeden*"^{sn180} biçimlendiren bir gereksinime bağımlıdır. Spinoza'nınkine^{sn181} benzetilebilecek bu gereksinim kuşkusuz *bizim için*'in gereksinimidir ve sonuna gelmiş olan Hegel'e son bilincin doğan bilinç olduğu konusunda hak veririz, fakat bu görüş biçimi, *Görüngübilim*'in belkemiğinin onun gerekliliği ile karıştırılması sonucuna da varmaz. Aslında Tinin, bilincin biçimleri arasından kendini göstermesi, sonsuzdan gelip sürececek olan ve doğumunu ancak *zaten*

104) Platon'un *Gorgias* başlıklı dialogundaki kişi.

*orada*ysa ve etkinse düzenleyebilecek bir yasanın kendini göstermesiyle aynı kapıya çıkmasa, bu karışıklığa düşmeyiz. Başarıyla belirtilmiş olduğu gibi, görüngübilim yani bir numenolojidir¹⁰⁵ ve ^{sn182}, Hegelci diyalektiğin bir kendinde'si vardır ve bilincin geçirdiği aşamalara eğilirsek, elmalar ya da yıldızların Newton yasasını ortaya koyması gibi, bu yasa da sonunda ne olacağını belli eder. *Ansiklopedi* bu yasayı bize üçlü niteliğiyle gösteriyor: Diyalektik gereklilik ve tezin antiteze, antitezin senteze dönüşmesi yasası ve söz konusu yasanın bu kesin çizgili şema görünümü altında gelişmesi, aynı yasanın yinelenmesinden başka bir şey değildir. Üçüncü terim başka bir bütünün ilk terimi olur; o başka bütünden de bir üçüncü çıkar ve o da bir başka bütün doğurur. Bu kalıbın özellikle *Doğa Felsefesi* ve *Tarih Felsefesi* başlıklı yapıtlarda düzenli kullanılmasına bakınca, Hegel'in yeniden bir yasa felsefesine ve biçimciliğe düştüğü ve "dışarının içeriğiyle oynadığı"^{sn183} izlenimini ediniyoruz. XIX. yüzyıl boyunca Hegel'in gözden düşmüş olması, büyük ölçüde, *Doğa Felsefesi*'nin üçlü biçimciliğinden ileri gelir gelmiş ve filozofun panlojizmini ünlü kılmıştır. *Büyük Mantık* yapıtının son bölümünde üçlü yasanın özünü inceden inceye anlattığı o pek açık olmayan formlere gelince, onlar da iyi anlaşılmadığından iki anlamlılığı artırmıştır. Acaba Hegel'in herkesten çok kınadığı o biçimciliğe düştüğünü kabul etmemiz mi gerekiyor?

"Biçimcilik, üçlü yasayı bile eline geçirip onu kendi boş kalıbına bağladı"^{sn184}. *Büyük Mantık*'taki bu eleştirel yargı, ondan on yıl önce yazılmış *Görüngübilim*'de yer alan saldırılara benziyor.

105) Görgül bir bilginin nesnesini oluşturamayacak, anlaşılabilir bir gerçekliğe Kant'ın öğretisinde verilen noumen (>Yun. noumena = düşünülmüş şeyler) adından.

Hegel onlarda Schelling'i kastediyor ve pek sert bir dil kullanıyordu. "Evrensel kalıbın belirleyici çiftinin doğal ve tinsel figürlerinin tümünü, gökte ve yerde ne varsa hepsini kapsayan bu yöntemden alınan sonuç"^{sn185} üzerine Hegel, mutfak, badana, mezbaha, bakkaliye, kumar, kürkçülük, beceriksiz ressamlık, karmanyolacılık, çıkıkçılık, kutuculuk gibi çok çeşitli alanlardan kaba örneklerle benzetmeler yapmıştı. Biçimciliğe karşı böylesine sözel kaynaklara başvurduktan sonra onu tüm açılardan yüceltmesine insanın inanası gelmiyor. Olsa olsa içeriğin dışında bir yasa biçimi altında kavram yanılışına ulaşan bu yüzeysel bilgiye kızar. Ona göreyse, madem ki ruh, dolu içerikten kendi kendine ayrılabilir, "şemadan alınan ve orada oluşa dışarıdan uygulanan belirlenebilirlik, bilimin içindedir"^{sn186}. Bu içerikle her görgül çeşitliliğin soyutlanmasını değil, kendi boyutları içindeki nesneyi anlamak gerekiyor: "Bilimsel bilgi insanın kendini nesnenin yaşamına bırakmasını... o nesnenin iç gerekliliğini dışa vurmasını gerektirir. Bilimsel bilgi maddenin içine, o maddenin özgül devinimine göre hareket ederek gömülmüştür"^{sn187} " Dahası var, söylemek gerekir ki, "nesnesinden ve içeriğinden ayrılan bilimsel yöntemden başka bilimsel yöntem yoktur, çünkü onu ilerleten ondaki içeriktir, ondaki diyalektiktir"^{sn188}. Bu metin, birinci derecede önem taşıyor, çünkü Hegel'in en derindeki zorlamasını dile getirerek diyalektikle içeriği özdeşleştiriyor. Bu noktayı daha yakından görelim.

Hartmann'ın derinlere inen çözümlemeleri, dikkatleri Hegelci diyalektiğin "bırakma" (*Hingegebenheit*) izleğine çekti. Hegel şöyle der: "Bilincin gerek bilgisinde gerek -karşısında- içinden yeni nesnenin çıktığı- nesnede yani kendi içinde yürüttüğü bu diyalektik devinim doğrudan doğruya deneyim ya da yaşantı denilen şeydir"^{sn189}. Hartmann, bu metnin yardımıyla

göstermiştir ki, Fichte'de bir tümdengelim şeması gösteren diyalektik, Hegel'de nesneye özgü olmanın biçimidir; daha açıkçası diyalektik, saptanmış kural da saptanmış yasa da değildir, çünkü süreç boyunca nesne ve ölçüsü [*Maßstab*] değişir^{sn190}. Şu halde, içeriği tümdengetirmeyi ya da onu yabancı bir şemaya bağlamayı isteyemeyiz; amaçlayacağımız, kendi doğumuyla çağdaş değildir. Demek ki, deneyim ya da yaşantı, Claudel'in tutunmuş bir sözünü yinelersek, "ortak-doğum" olacaktır ve o ortak doğumda tine düşen özenli bir geri çekilme, silinmedir; tin bunu yaparken kavramadaki çabayı, "*Anstrengung des Begriffs*" denen şeyi üstlenecektir. Tin tarafından böyle kavranış, içeriğin kendi tarafından kavranışından başka bir şey değildir: kavramanın ta kendisidir. Bundan ötürü, Hartmann "Hegelci diyalektik sezgi için hiç duraksamadan öz sezgisi (*Wesenschau*) teriminin kullanılabileceği"^{sn191} ve Hegel'in görüngübilimsel betimlemesinin, Husserl ne derse desin, 'husserlci özün su katılmamış bir betimlemesi olduğu" görüşünü savunur. Hartmann tüm çabasını nesnenin şu katıksızlığını belirgin biçimde ortaya koymaya harcar: Diyalektik, nesnenin özgün devinimidir ama, evrensel diyalektik diye bir şey yoktur; her içeriğin kendi diyalektiği vardır ve gerçek nesneler kendilerini yinelemediğinden Hegel'de iki kez aynı diyalektik olmaz^{sn191}. Her türlü benzerlik, ayrı iki çehrede kulakların ya da gözlerin benzeşmesi gibi, yüzeyde kalır. Ne içeriğe ne biçime göre, algılama diyalektiğini efendi-köleye taşıyamadığımız gibi, bilince de efendiliğin ve köleliğin diyalektiğini taşıyamayız. Demek ki, nesnelerde bir tür gösterişsizlik, ortaya çıkmama oluyormuş; bir de bununla çakışan diyalektik, ortaya atılmayan bir diyalektik var. Diyalektiğin bir yasa olmamasının nedeni, ona bir yasa olarak ulaşılmaması ve Hartmann'a göre, kendi-için'in ânına sahip olmamasıdır. Hegel'in yanılgısı, bu

kendi-için'i, diyalektik yasayı bir formüle bağlamaya kalkmasındadır. Bunu yapmıştır, çünkü deneyimin önüne hiçbir kuralla geçilemeyeceğini, bunun da deneyimde içeriğin kuralın kendisini değişikliğe uğratarak kendi malına el koymasından ileri geldiğini görmemiştir. Kendi-için, bu durumda, sadece Tanrı için var olabilir; bu da bizde hangi yasaya göre işlediğini sadece onun bildiği ve bizim bırakılmış deneyimimizde *düşünülen* birtakım devinimlere yol açar.

Hartmann'ın vardığı bu nokta Hegel'de çekici bir görünümü, bir sezgi felsefesini ve onun tanrıbilimsel uzantılarını yerine oturtur; biliyoruz ki, Hegel bu düşünce biçimine karşıdır, onunla ilgili olarak Jacobi'ye eleştiri yöneltmiştir. Öte yandan, Hartmann'ın zorluklarından epeyce anlam çıkarılabilir. Yanlışın ağırlığını diyalektığe yükleyemediği için, Hegel'in çözümlemelerinde iyi ve kötü nesneler bulunduğunu dile getiriyor. Örneğin^{sn193} cürüm ya da köleliğin betimlenmesi iyi, değişme sürecininki kötüymüş. Hegel taranacakmış; Hartmann durumu açıkça görebilmek için daha uzun süre beklemek gerektiğini saklamıyor. Hegel'e yakıştırılan değer ne olursa olsun, bu titizlik insanı şaşırtıyor, çünkü en azından onu izleyip beklemeksizin onun "öz üzerindeki çözümleme"leri konusunda onunla birlikte yargı verebiliriz; bu rahatsızlığın içinde bir zorluk daha yatıyor: Bu da özlerin kendi doğalarından ileri geliyor. Birbirlerine bağlı oldukları denli gösterişsiz, öne çıkmaz değiller ve tin de onları canının istediğince her doğrultuda çekip uzatamıyor: Bir yönde büyüyüp indirgenemez bir bütüne yöneliyorlar, öyle ki sezginin içeriği kararsız kalıyor; bir devinim, bir varlık oluyor. Hartmann ise bu iki yönlülüğü doyurucu biçimde çözümleyemiyor, çünkü devinimin eklenmiş olmayan ve teleolojik¹⁰⁶ bir *Aufbau* [yapım] de-

ğil, bir (Ab)hängen¹⁰⁷ olduğunu kabul etse de, devinimden çıkamıyor, bitmiş bütünlüğü düşünemiyor. “Bu bakımdan ‘doğru, her şeydir’ şu anlama gelir: Bilinç, sürecin başı da sonu da değildir, kendisidir^{sn194}.” Bütün, Hartmann’a göre, devinimin içinde bulunur ama, devinim bütüne erişmeden onu gerçekleştirdiğine göre, bir şey aracılığıyla orada bulunmaktadır.

İşte uç noktalarda gezinmenin bizi hangi zorluklara sürüklediğini görüyoruz. Hegel’in diyalektiği, kendisinin de açıkça itiraf ettiği gibi, katıksız bir biçim değil; bir öz çözümlemesinin katıksızlığı içinde kavranmış içerik de olamıyor, çünkü gerçek diyalektik az sonra sezgiden kurtulup kendi amacına yönelecektir. Şu halde diyalektik ile içeriği özdeşleştiren Hegelci tezi nasıl yorumlamalı? İçerik katıksız bir devinimse ya yasası ona egemendir ve biz biçimcilige düşmekteyiz ya da yasası onun içindedir ama ona haber vermeden oradadır, o zaman da, Hartmann’ın dediği gibi, diyalektiğin kendi-için’i yoktur. Aslında, Hegel’e göre içeriğin Kendi’ne varmış olduğu yani devinimin tamamlandığı, bütünlüğün gerçekleştiği kabul edilirse, diyalektik sorununun yalnızca saltık içeriğin zeminine oturduğunu dikkate almazsak, bu çelişkinin dışına çıkılamaz. Diyalektik deneyimin hem sezgisel niteliğini hem onun teleolojik bitmemişliğini kurtarmak yani içeriği hem bütün hem bütün olmayan biçimde ortaya koymak istediği için bütünlüğü oluşum aşamasındaki süreç üzerine oturtan Hartmann’ın ikircikli kaldığı noktaların tek kaynağı budur, bu savsatmadır. Hegel’in bulunduğu Saltık Bilgi içinde, *deneyimin*, katıksız Husserlci anlamda, yani kendi kendisinin yasası olan bir içeriğin katıksız bir sezgisi olarak egemen olduğu doğrudur; bu noktada diyalektik “içeriğin ruhudur” diyebiliriz ya da, o saltık içerisinin dışarısı olmadığına göre, diya-

107) Bir şeye bağlı olmak.

lektik diye bir şeyin hiç olmadığını^{sn195} söyleyebiliriz. Fakat daha önceden biliyoruz ki, o içeriğin dışı, kendisinin baskı altındaki derinliğidir, o içeriğin kendi-için'i arkasında değil, yüreğindedir ve sezgi, egemenlik alanına erişmiş kavramdır ve bütünlük de kendi geçmişini içerir. Başka bir anlatımla, diyalektik kör değildir, bir yandan saltık içeriğin sezgisi içinde kavramdan kurtulurken öte yandan da saltık kavramda kendi kendini kavrar.

Burada Hegelci bütünlüğün iki görünümüyle karşı karşıyayız. Bunlardan birincisi, *töz içinde* olandır ve içeriğin yoğunluğu ve türdeşliğiyle ruhunun karanlığı egemendir ve bu anlamda, diyalektik yoktur. İkincisi *konu içinde* olandır ve bunda egemen olan, tersine, ruh yani bilinçli süreçtir, fakat her zaman dışsallık biçiminde kalır ve bu anlamda, biçimsel de olsa bir diyalektik vardır. Bütünlüğün yapısı, bu iki görünümün gelişmesi, tamamlanışı ve birbirlerini karşılıklı kabullerinden meydana gelir. Bütünlükte sezgiyle kavram, tözle özne, içerikle biçim, diyalektikle diyalektiksizlik çok iyi çakışırlar. Diyalektikli olma durumu o halde diyalektiksiz olma durumunun derinliğidir, "içeriğin ruhudur" yani kendi öz kavramıdır. "Yöntem, kendi kendisini tanıyan kavram gibi, kendine nesne gibi sahip olarak ortaya çıkmıştır"^{sn196}. Öte yandan, biliyoruz ki olumsuzluk kavramın ruhudur. Şu halde, Hegelci diyalektiğin olumsuzluğun kavramı, yani olumsuzluğun kendi kendinin bilincine varması olduğunu söyleyebiliriz. Bu nedenle de, diyalektik kendi-için'e ancak kendi öz bilincine erişmiş olan insan olumsuzluğunda, yani "kendi'nin bu kavranışını ilk kavrayan"^{sn197} Hegel'de varır. Ünlü üçlülük olumsuzluğun kendisi tarafından yakalanmasından yani birinci terimi ortaya koyan ve tamamlayan üçüncü terimde yadsımanın yadsınmasından başka bir şey değildir. Bundan ötürüdür ki, Hegelci diyalektiğin tümü Hegelci olumsuzlukta yatar; o olumsuzluk da kendi-için'e ancak kendini yadsıdığında ya-

ni kavram son bütünlük içinde kendini kavrayabildiğinde varır. Hartmann diyalektiğin kendi-için'e yükselmediğini söylerken haklıydı çünkü kendisi Bütün'ün gerçekleşmiş olduğunu kabul etmiyordu. Fakat şuna da işaret etmek gerekir ki, kavramın böyle kavranmasının koşullarını, kavram ve ortamının türdeşliği belirler. Başka bir anlatımla diyalektik, kendinin bilinciyle varlığının türdeşliğini gerçekleştirdiği zaman, özne töz olduğu zaman, o niteliğiyle (= kendi için olumsuzluk) kendini kavrar.

Yöntemin saltık gücü bu doruk noktasında olanca parlaklığıyla ortaya çıkar. Çünkü o, tözün ne olduğu pek de belli olmayan yasasıydı yani onu sona doğru iten kör devinimdi, bilmeyen devinim, ışığa doğru geri geri giden devinimdi, içeriğin kör ruhuydu; fakat aynı zamanda kendi-için'in kendine benzer bir bütünlük yaratan olumsuzluğuydu; içinde kendi-için'in kendini bir dış değil iç olumsuzluk olarak kavrayabildiği, ışığın dünyaya dönüşmesini istediği olumsuzluk. Saltık yöntem, kendiliğinden karşımıza çıkan yöntemdir; kendinde saltık içeriğe erişmiş dünyayı çekip çeviren "kesinlikle sonsuz gücü"^{sn198} bulan yöntemdir. Yani o, saltık kavramın bütünlüğü içinde kendine erişmiş olumsuzluktan başka bir şey değildir.

B. KÖTÜ İÇERİK

Hegelci kavrayış ancak biçim açısından eleştirilebiliyorsa, iş, eleştirideki rahatsızlığı içeriğin kendisine taşımak ve o içeriğin biçimine sahiden layık olup olmadığını ve amacı olan somut evrenselliğe Hegel'in kendisinde varıp varmadığını saptamaya kalıyor demektir. Gerçekten de daha önce biçimsel aracılıkların yapay olduklarını ve aslında içeriğin içsellğine ait olduklarını görmüştük. Şu halde tin, çekinik kaldığı noktaların doğruluğu-

nu göstermek ve onları açıklayarak duyurmak istiyorsa, bitmiş içeriği hedef alacaktır. Daha önceki çözümlemeler, en azından, biçimin içeriğe hiç de yabancı olmadığını gösterirken Hegelci dizgedeki biçimsel görünümün sağlamlığını da ortaya koymuş olacak. Şimdi bütünlüğün görgül varlığının sahiden gerçekleşmiş biçim, edim durumundaki olumsuzluk, gerçek özgürlük, somutun da sahiden evrensel olup olmadığını, kısaca içeriğin kavramına uygun düşüp düşmediğini görelim.

Bu noktayı saptamanın en iyi yolu, İdeanın kendi görgül gerçekliğiyle bulunduğu âlemi incelemektir; aynı âlemde evrensel de Devlet görünümünde somutlaşır. Oysa, Hegelci devlet anlayışına çok sert eleştiriler yöneltilmiştir. Kutsal-Birlik¹⁰⁸ üyesi ülkelere tanrısal İdeanın gerçekleşmesi diye önerilen Prusya türü bürokrasiyi anımsayalım. O rejimin ağırlığı ve olupbittinin gücü ne olursa olsun, hiçbir namuslu bakış Hegel'in onu onaylamasını kabullenemezdi. Hegel'in düşüncesindeki sertlik o konuda yazdıklarını daha gülünçleştiriyordu. Hegel'in metnini bütününden ayırdığımızda derin anlamıyla insanı şaşırtan şu sözleri tarih önünde pek zavallı bir ses getirmiştir: *Ancak olan şey betimlenebilir, filozof zamanının çocuğudur, zamanının üstünden atlamaz, gecenin içinde bilgelik gibi kalkan yaşlı baykuş* –tüm bu sözler zor altında bir onaylamayı pek iyi örtemiyordu bile. Marx bu rahatsızlığı açıkça dile getirmeyi, içeriği suçlamayı, Hegelci çelişkinin ta ortasına hem de Hegel adına girmeyi başarabilmiştir. Bakalım bu bizi nerelere götürecektir?

108) Kutsal-Birlik. Fr. la Sainte-Alliance, 26 Eylül 1815'te Rus Çarlığı, Avusturya-Macaristan İmparatorluğu ve Prusya Krallığı arasında imzalanan anlaşma.

1. Yanılgı

Bu konudaki Marksist eleştiriyi 1841-1842 tarihli bir elyazmasında buluruz. Hegel'in *Ansiklopedi*'deki "Devlet" maddesini açıklamalarla tanıtmak amacıyla kaleme aldığı ve 1821'de Berlin'de yayımlattığı *Hukuk Felsefesinin İlkeleri* başlıklı yazının çırpıştırılmış bir yorumu olan bu metnin Marx yaşarken yayımlanan tek parçası önsözüdür^{sn199}. Marx'ın ileri sürdüklerini birkaç başlık altında ele alacağız.

1. Önce şunu bilmemiz gerekir ki, Marx Hegel'e "olanı" yazdığı için kızmaz, çünkü *gerçekten olan şeyin* önceliği hem Marksist bir zorun hem Hegelci bir zorundur Hegel'in kendisi nasıl her çeşit öte'yi ve gerçekleşmemiş her çeşit ideayı yadsıyorsa, genç Marx da "ideayı gerçek içinde"^{sn200}, Tanrıyı da gökte değil, yerde arar. Idea ya somuttur ya da yoktur. O halde "Hegel'i modern devleti varlığını olduğu gibi betimlediği için değil, devletin varlığı diye olanı göstermesi yüzünden kınanabilir. Usçulun gerçek olması, her yerde dile getirdiğinin tersi olan ve olduğunun tersini dile getiren usa aykırı gerçeklikle çelişkiye düşer"^{sn201}. Aslında Hegel, gerçek Prusya devletini betimlemekle değil, onu gerçek idea diye sunmak yani usa aykırı bir içeriğe ideanın saygınlığını ve us yoluyla doğrulanmasını yakıştırmakla ikiyüzlülük etmiş oluyor.

Hegel'in devleti tarihin görkemli kitlesi ve doruğu olarak, özgürlüğü yaşama geçirmekle yükümlü onurlu bir kuruluş olarak gördüğünü burada anımsatmamız yararsız. Devlet (çeşitli ülkeleri kendi yönetimi altında toplayan Napolyon'un çabalarında devletin doğuşunu görür ve bununla kıvanır) somutun özgürleştirilmesi ve evrenselin gerçekleşmesidir. Devlette evrenselin ve özelin karşıtlığı, egemenlikle köleliğin çelişkisi yalnızca yatış-

makla kalmaz, aynı zamanda bölünmemiş yurdun derin dinginliği içinde birbirlerine doygunluk verir. Devlette insan artık *evinde*, efendi de değildir köle de, yurttaştır; artık “kendi ülkesinde yabancı” değildir, herkesçe tanınıp kabul edildiği, varlığının haklı bir nedene dayanışı kendisinin gerçek yurdu olan *insan özgürlüğü* tarafından kabul gördüğü için tümünden doygunluğa ermiş durumdadır. Devlet sonunda Tinin özünü anlar: “Bir Biz olan Ben ile bir Ben olan Biz^{sn202}.” Türdeş devletin evrenseli de insanın dışında değil, görgül varlığının içindedir: Yurttaş, bir efendiden çekinmesine gerek kalmadığından, güçlerini kendi içinde yedek olarak saklamadığından, doğrudan doğruya evrenseldir. Tümüyle yeni saygıdeğer konumuna yükselmiştir, vücuttu, devinimleri, nitelikleri tüm insanların malı olarak işler. Bununla birlikte, ülke içinde özgürlüğü öyle kanın vücutta ya da havanın ağaçlarda dolandığı gibi dolanmaz. O, kendi-için, kendi bilincinde ve “var olmanın o tinsel gününde^{sn203}” sessiz devinimlerini bulmakla mutlu olan bir özgürlüktür. Evrensel sadece devletin içindeki somut değil, aynı zamanda kendi-için’dir de. Zaten bu saydamlık, Hegel’in Avrupa birleşirken¹⁰⁹ sezinlediği gibi, devletin gerçekten evrenselliğini, yani onun tek ve kalıcı bütünlük olmasını açıklıyor. Tek bir Tanrı vardır ve devlet gerçekleşmiş tanrısal ideadır.

Bakalım, bu görüşten *Hukuk Felsefesi*’ndeki devlette neler kalmış, Prusya devletinin görgül varlığı usçul varlığının düzeyine varıyor muymuş? Oysa, anlatılan devlette somutun evrensel olmadığı, evrenselin somut olmadığı çok açık.

Devletin yapısı bile ilk noktayı belli eder. Hegel, bize dışarı-

109) 1831 yılında ölen Hegel İtalyan birliğini (1860) de Alman birliğini (1871) de görmemişti ama, Napolyon savaşları sırasında ve sonunda o gidişi kesinlikle sezmiş olmalıydı.

sında ne oluşmakta olan ne de oluşumu tamamlanmış, hiçbir biçimdeki özgürlüğün bulunmadığı^{sn204} çembersel bir bütünlüğü önereceğine, Prusya örneği piramit yapıyı gösterir. Eşitlik yerine komut ve yetki zinciri, ideanın gerçek dolanımı yerine loncaların, resmi dairelerin, kolluk gücünün ayırıcı duvarları vardır. Bu yapının kendisi bile tedirginlik verir, çünkü yukarısı ve aşağısı, kurulu devinimsizlikleri içinde, olsa olsa ancak düşünme yoluyla kavuşabilirler: yukarısı, aşağısı değildir ancak aşağısına göre yukarısidir. Bu konudaki bilgimiz, düşünsellikte yabancılaşmayı ve köleliği görmemize yeter. Ayrıntı da bunu iyi gösteriyor: Basamaklanma, her şeyden önce, yan yana yaşayan ama birbirine yabancı gibi bakan aile çevresinin, sivil toplumun ve devletin basamaklanması. Yabancılaşmaları kendi basamaklanmalarının malzemesi olmasa bu ayrımlardan çıkacak hiçbir şey bulunmaz; çünkü biliyoruz ki, saltık içerik “kendisinde kendi ayrımlarını içerir” ve saltık devlet Parmenidesçi tıkanma kitle ya da uykuya yatmış töz olamaz, onun yerine o ayrımların, kölelikten kurtulmak için kendi doğrularını kendi özgürlükleri içinde ele geçirmeleri ve bütünlük içinde doğrudan evrensel nitelikleriyle konulmaları gerekir. Oysa, Hegel'in başlangıçta söylediği şeyler bu besbelli noktayı desteklemiyor: “Devlet, özel hukuk, aile ve sivil toplum alanları karşısında onların yasalarnın ve çıkarlarının bağımlı bulunduğu dış gereklilikleri ve üst güçleridir...” Bu bağımlılık Marx'ın gözünden kaçmaz; o şöyle der: “Bu gereklilik şey'in iç varlığına karşıdır”^{sn205}.

Gerçekten de burada geri kalan her şeye egemen bir belirsizlik, iki yönlülük önümüze çıkıyor: Devletin yapısı piramit biçimidir ama, en iyi durumda bile bir uçtan ötekine olan devinin bir dönüş olduğu görülecek, fakat uçlar birbirine kavuşmayacaktır; kavuşursa bu bir biçim aracılığıyla yani biçimin ya da görü-

nümün bozulmasıyla olacaktır. Başka bir anlatımla, yukarıdan aşağıya giden devinim, aşağıdan başlar başlamaz yukarıya varmaz da, oraya ancak tüm ara aşamaları bir daha geçtikten sonra ulaşır. Halbuki, çemberin özelliği, tam tersine, dışarıdaki aracıdan kaçmasıdır. Çemberin devinimi başlangıcına kendi sonunda varır. Eksiksiz açılması içinde kendinde kalır, çünkü her zaman kendi yüksekliğinde, kendisiyle aynı düzeydedir; bu nedenle de çember doğrudan evrensel bireyselliğe layık bir biçim, Hegelci özgürlüğün olası tek biçimidir. Demek ki, Berlin'deki devletin felsefesinin tüm çelişkisi şu sorunda: Bir piramit çembere nasıl dönüştürülür? Prusya türü gel git, evrensel dolaşırlık içinde nasıl yuvarlanır? Kısaca verili bir içeriğe onun sahip olmadığı bir anlam nasıl verilir? Hegel olabilecek tek çözümü, kaçakçılık yapmayı benimsemişti. Ne var ki, gümrükçü Marx'ı hesaba katmamıştı; o da onu sahte içerikten "suçüstü" yakalayiverdi.

Devletin yapısının dışsallığı son derecede somuttur. Marx'ın bile bile bir kenara ittiği aile alanı dikkate alınmazsa, Prusya türü yurt birisi devlet, öteki sivil toplum olan iki uçtan oluşur. Bunların bakanlar kurulu, memurlar, ayan ve millet meclisi gibi orta terimleri vardır. Hegel'e göre, devlet bedeniyle, evrenselin bedeni ve ruhudur ama, kendinde ve kendi için bu evrensel, bütünlük değildir. Onun sadece bir ânıdır; onun karşısında meslek toplulukları ya da loncalar durumunda örgütlenmiş işçi dünyası, mali dünya ile sivil toplum içi gruplaşmaları bulunur. "Sivil topluma ait bulunan ve devletin kendisinin kendinde ve kendi için evrenselinin dışında bulunan özel ortak çıkarlar bu topluluklarda yönetilir^{sn206}." Marx'ın Hegel'den alıntılıdığı bu tümce, Hegel'in ne düşündüğünü Hegel'in düşüncesinin temelini çok kesin biçimde gösteriyor. Bu yabancılaşmanın nedenine gelince, onu yalıtarak açıkça ortaya koymak pek kolay değil. Nedenlerin-

den birincisi, Prusya devletinin sertliği; fakat sivil toplumun varlığı ile de tam ilgisiz bir şey değil. Hegel, sivil topluma *Gereksinimler Dizgesi* der ve bencil içgüdülerin boşanması, dalgalanmaya bırakılmış ekonomik parçalanmanın çalkantılı dizgesi yani örgütlenmişliğin tam tersi diye betimler. Sivil toplum canlı çelişkidir, çünkü onda evrensel bir idea değil, özel gereksinimlerin toplamı vardır ve herkes o toplumda bencil amaçlarının peşinde gittiğine göre, *kendi-için* değildir. Hegel bu çelişkiyi kabul etmemiştir, ama ileride Marx hem kabul edecek hem de onda içeriğin varlığını bulacak, ondan doğruyu sıyrıp ortaya çıkaracaktır. Bundan sadece sivil toplumun bir sahte içerik olduğunu, doğrusunu kendi içinde bulamadığı olgusunu benimser ve bundan ötürü de o toplumun doğrusunu kendisinin dışında, devletin evrenselliği içinde aramasını haklı bulur. Bu, şöyle de dile getirilebilir: Sivil toplum, doğrusunun evrenseline kendinde-ve-kendi-için erişemeyen –onu yönetimin dış kurumlarında bulan– bir içeriktir. “Hegel, der Marx, sadece bu *kendinde ve kendi-için evrensel* ögesi ile ilk ikisini yok ettiğini ve aynı biçimde onların da bu ögeyi yok ettiğini görmemiştir^{sn207}.” Ya doğruluk gerçekten sivil toplumun dışındadır, o zaman o toplum bir sahte içerik demektir, ya da doğruluk onun içindedir, bu durumda devlet bir sahte evrenseldir. “Aklımızın yatacağı bir vücutta baş demirden, gövde etten olmaz. Kolların, bacakların yaşamını sürdürebilmesi için aynı nitelikte, aynı etten, aynı kandan olmaları gerekir^{sn208}.” Marx bu önemli sözlerle Tinin bütünüle tözdeş olmasını isteyen Hegel’in sözlerini yinelemiş oluyor; Hegel nasıl ilk erkek ilk kadında “etinin etini, ruhunun ruhunu” bulmuşsa, politik organizma içinde de aynı şeyi bulmasını istemişti.

Ne var ki, sivil dünyanın sahteliği Hegel’in başka bir sözünde, halkın evrenselin kendi-için’ine erişecek nitelikte olmadığını

anlatan bir metninde de ortaya çıkar. Açıklamasında, *kalabalıklar*, evrensele erişemeyince, onu zihinlerinde canlandırıp hükümdarın ilgisine sunsalar, bunun anlaşılabilir bir şey olacağını söyler. Oysa hiç de öyle bir şey olmamıştır: “İnsanın ne istediğini bilmesi, der Hegel, ya da daha iyisi istencin kendinde ve kendi-için istediği, yani Us, halkın elinden çıkmış bir şey olmayan derin bir bilginin ve bir zekanın ürünüdür^{sn209}.”

Halk içinde evrenselin kendinde'sinin ve kendi-için'inin bu çifte yabancılaşması, sivil toplumun bireyindeki özgürlüğün yok olmasıdır. Çünkü birey dolaysız ekonomik etkinliği içinde yabancılaşmaktadır. Ekonomik dünya da insanın emeğinin ürünüdür ama, insan tarafından ne istenmiş ne kavranmış bir üründür. Sivil toplumda kavram diye bir şey yoktur ya da vardır da o görmeyecek gibi, onun arkasında gizleniyordur. İşleyen ve satan bireyin yaptığı, açlığının peşinden gitmekten, isteklerini, gereksinimlerini yerine getirmek istemekten başka bir şey değildir. Ustan gelen hilenin o gereksinimlerden bir dizge kurduğunu, çembersel bir dünya biçimlendirdiğini bilmez. Birinin ürünleri ötekinin gereksinimlerini karşılar ve herkesin kendi elindekini gördüğü bu değiş tokuşta bilinçsiz bencilliklerin güçlü dengesi yerleşir. Yani bu dizge kendi varlığı içinde bir evrenseldir ama, kendi-için'i eksiktir ve doğruya ulaşamaz. Marx bu düşünceyi yeniden ele alacak, kavramın yani bu bağın kavranmasının toplumsal düzenin devrimsel dönüşümünden başka bir şey olamayacağını gösterecek ve ekonomik bağların bu yalın ödünlemesinden doğruluğu meydana çıkarıp ortaya koyacaktır. Şu halde bu evrensel, Hegel'de geliştirildiği biçimiyle sadece kendi-için'siz değildir, aynı zamanda hükümdarla yönetiminin orada bulunmaları bile onun kendinde'sini yok etmiştir. Sivil toplum çevresi, dayatılmış bir evrenselin yalın maddesine indirgenmiş-

tir. Bu basamak düşüşü, Prusya devleti içinde bireyin ikinci yabancılaştırmasıdır. İkinci, çünkü birinci yabancılaştırma öncelikle bireyin *kendi-için*'ini etkiliyordu. Burada kendi *varlığına* dokunuyor ve insandaki yurttaşla uyruğu birbirinden ayırıyor. Zanaatçı, ekonomik etkinliğini yürütürken toplum içinde evrenseli meydana getirdiğinin bilincinde değildi. Devletten üzerine evrenselin bilinci sıçrar ama, onun içindeki zanaatçıya değmeden bireyi etkiler. Prusya devletinin yurttaşı bütün insan değil, gerçek etkinliğini bir yana koyup kendinde bölünmüş ve kendisine içi boş bir yetki tanınmış insandır. "Devletin yurttaşıyla sivil toplum üyesi sıradan kişi de ayrıdır. Devletin gerçek yurttaşı olarak davranmak, politik anlam ve etkinlik edinmek için, sivil toplum üyesi gerçekliğinden çıkmak, onu soyutlamak zorundadır^{sn210}." Demek ki, birey –sadece vekaleten yürüteceği– politik etkinliğe erişir ve –Hegel'e göre tümüyle doyurucu bulduğu–bu yeni durumun zeminini sınamak isterse, doğruluğunun bedeli olarak kendi varlığını ödediğini görür. Bakar ki, elma gibi ortadan bölünmüş, iki tane varlık olmuştur. Kunduracılık zanaatıyla kunduracının somut varlığının yurttaş kunduracının içinde hiçbir işi yoktur. Yurttaşın doğruluğunun içinden gerçekliği çıkıp gitmiştir. Birey, devlette tamliğe erişini ve özgürleşmesini bulamaz; bulduğu şey köleliğinin resmen tanınması ve kendisinin yabancılaştırmasıdır. "Devlet genellikle ayrılığın ayrımın bireyin yaşamı olduğu anlamına gelir. Bireyin yaşama, davranma biçimi onu toplumun bir üyesi, bir işlevi yapacağına, toplumun dışında bırakır ve onun ayrıcalığını oluşturur^{sn211}." Fakat gerçek insan doğruluğunu ancak kendi dışında bulur ama, bu doğruluk ancak gerçeğin dışında yani edim durumunda yabancılaştırma olabilir. Bu doğruluğun gerçekliği onun kendi gerçekliği olmayacaktır. Bu bize kesinlikle öteki uçta sunulan şeydir.

2. Burada devletin kendinde-ve-kendi-için'ine giriyoruz ve karşımıza önce hükümdar çıkıyor. Fakat Hükümdar, aslında, peşinden gidilen Idea değil mi? O ideayı onda yakalıyoruz. Hükümdar özgürdür, çünkü ustan başka hiçbir şey onu sınırlamaz; fazlasıyla özgürdür, çünkü kendisi gibilerin yaşamı –af hakkından ötürü– onun elindedir; etkindir, çünkü yönetir ve bakanlarını, iş görenlerini seçer; evrenseldir, çünkü herkesçe kabul edilir; ayrıca da, kör sağır değil ya bu, kendi görkeminin farkındadır. Bir kendi-için evrenseldir. İşte tedirginlik veren bu özellik; sayıp döktüğümüz tüm nitelikler, sıfatlar tek bir şeye, kendi-için'e indirgeniyor. Hükümdarın hastalığı, onda fazla büyümüş bir kendi-için bulunması; onun da belli bir nedeni var, kendinde'si bulunmadığından ileri geliyor bu. Ya da pek minik bir kendinde ile donatılmış. Marx bu noktada acımasız: O kralın doğası neymiş? Onaylandığı için mi kral, yoksa kral olduğu için, kendiliğinden mi kral? Kendiliğinden. Peki. O halde, başlangıçtaki tüm gerekçeler birer göstermelikmiş, tahtta oturan bireye değil krala, kişiye değil, oyun kişisine aitmiş. Burada, önümüze kral bireyle ilgili yanlış anlama çıkıyor. Şöyle ki, hiçbir şey bireyin değildir, her şey, Friedrich'in –öz denetimi elden bırakıp da insanlaştığı bir ara dediği gibi– *dur durak bilmeksizin kralın adımlarını dinleyen* bireye varıncaya kadar her şey, kralındır. Bu durumda kral da halktan insan gibi ikiye bölünmüş oluyor ve bu bize hükümdarın içindeki köleyi gösteriyor.

Biraz daha ileri giderek diyelim ki, kral insan olarak yüklenildiği işlevle böyle değildir, erdemleri tacından gelir ama, tacı da başka yerden geliyordur. Hegel bunu söylemiş, *doğuştan geliyor*, diye. Sonunda amaca vardık. Kralın kendinde'si, kral doğmamış. Tansık şurada ki, der Marx, hepimiz doğarız. “Kral, kral doğmuş, beygir de beygir^{sn212}.” İşte evrenselin aracısız bilgisi, do-

gal belirlenimin usdışılığına sığınıyor. Acı bir eselle *Görüngübilim*'i düşünüyoruz; orada Tinin kaskatı bir şey, bir kemik olmadığı gösteriliyordu. Tinin en yukarısında bir kafatasının ucu vardır. Bu, bir yanılgıdan başka bir şey olmayabilir ya da tacın içinden kafatası görülmektedir. Hükümdar da kaçakçılığın içinde yer alır; evrensele gelince, o, yoluna çıkmış bir kişiyi maskelemekte; içeriği ona layık değil ve öteki uçtan bakılınca, aynı içerik aldatmak zorunda; bu, zorla olmuş bir evrensel. İnsandaki o kesilmenin, ikiye ayrılmanın asıl nedeni, devletin, ister yukarıda ister aşağıda olsun insanı –doğaya karşı– kendisini paralayan bir kişinin rolünü oynamaya zorlamasıdır. Ya da, daha doğrusu, kendisini değil de Hegel'i paralayan demeli; aşağıya karşı reddettiği şey yukarıda olur. Gereksinimler dizgesinin neredeyse hayvansı denecek doğasını kurtarmayıp onu içi boş bir evrensele feda ettiği için kralı pençesine alan şey, doğal kabalıktır. “Devlet, en yüksek işlevlerinde, hayvansı bir gerçeklik alır. Doğa kendisini hor gördüğü için Hegel'den öcünü alıyor. Şayet madde artık insan istencine karşı *kendinde* hiçbir şey olmayacaksa, insan istenci de maddenin dışında *kendi-için* hiçbir şey saklamayacaktır^{sn213}”

3. Demek ki, biri hükümdar, öteki sivil toplum olan iki uç arasına ara süreç sorunu giriyor ve bu, yönetimle (bakanlar, memurlar) iniş yönünde, burjuva, zanaatçı ve köylülerin topluluklarıyla yukarı çıkış yönünde gerçekleşiyor. Fakat kendi doğruluğunu sıyrıp ortaya koyamayan gerçek bir dünya ile kendi gerçekliğini ispatlayamayan bir doğruluk arasındaki orta terimler ne nitelikte olabilir? “Orta terim, der Marx, ahşap renginde demirden, bireysellikle genellik arasında maskelenmiş muhalefettir^{sn214}” Bu, topluluklar konusunda iyice anlaşılıyor; Marx on-

lar üzerinde coşkuyla çalışır. Peki, onların kaynağı nedir? Onlar sivil toplumun vekillerinden başka bir şey değildir; loncaların temsilcileri olarak, devletin kişiliğinde somutlaşmış evrensele yabancı olan özel çıkarları savunurlar. Bir rakiple hesaplaşır gibi devletle hesaplaşan sivil toplumun vekili olmaktan öteye nedirler? Aslında, parlamentoda böylesine merkezleşme ekonomik dünyayı eritmez. Meclis, rakibe yaklaşan “minyatür halk”^{sn215}’tan başka bir şey değildir. Fakat böylesine bir indirgeme, bir teslim olma değildir. Orta terim, yinelenen çelişkiden başka bir şey değildir. “Burjuva, zanaatçı ve köylü toplulukları, devlet ile devlet içindeki sivil toplumun ortaya konan çelişkisidir”^{sn216}.” Bununla birlikte hükümet, o toplulukları orta terim olarak alarak onlara meydan okuyor ve halka ulaşmak için onlardan yararlanıyor. Bu anlamda o topluluklar “genişletilmiş yönetim”^{sn217}’dir ve Marx’ın dediği gibi, “onların kendisi, halka karşı yönetimin bir parçasıdır, ama öylesine ki, yönetimin karşısındaki halk olma anlamını da taşırlar”^{sn218}.

Bu orta terimin nasıl iki yanlı olduğu görülüyor; gerçek bir orta süreç değil, çünkü zayıflatmak istediği muhalefeti kendi üzerine almış: uyuşmazlık kendi gerçekliği içinde yapay olarak yerleştirilmiş. “Yüreğinin derinliklerinde dövüşken olan ama gerçek bir dövüş çıkaramayacak derecede yaradan bereden korkan bir halk”^{sn219}.” Hegel’in kabul etmediği o dövüş, o düşsel ara süreçte görünmeyen doğrunun dövüşü. Somut bütünlük olan üçüncü Hegelci terim, burada, dövüşmeyi göze alamayan iki düşman gücün zavallı uzlaşması; üçüncü terim, uçları yüklenip onları bütünleyeceğine, araya giriyor ve ancak yarı yarıya başarılı olabildiğinden, ikisi arasında, sonucun, daha doğrusu tartışmanın içinde sıkışıp kalıyor. Hegel’in tüm çabası bu yan yana gelişi bize bir çember gibi, gerçek olmayan bu ara süreci de tam

bir idea aracılığı olarak göstermeye yönelik. Marx, aldatmacayı açığa çıkarıyor ve üçüncü terim konusundaki asıl Hegelci anlayışı yeniden ve bizzat Hegel'e karşı ele alıyor. Bu anlayışa göre, asıl ara süreç bütünlüktür ve "burjuva, zanaatçı, köylü toplulukları çelişkidir ...ama aynı zamanda o çelişkinin çözümü yolundaki istektir de"^{sn220}. Çözüm ise ancak çelişkinin kendi varlığından ve bütünlüğün kendisini oturtacağı ara süreç düzeyinde olmak üzere doğabilir. Marx'a göre, bu sahici üçüncü terim yasma ile yükümlü olan kurucu halk temsilidir, egemen halk meclisidir, iktidarın ve çokluğun dolaşırlığıdır, kendine layık bir varlığa yani sahici demokrasiye can veren somut evrenseldir. Prusya türü ara süreç, Hegel'in *Görüngübilim*'de dediği gibi, bir bacağa iple bağlanmış tahta parçasından başka bir şey değildir.

2. Yanlışın gerekliliği

Şu halde, Marx'ın eleştirisi şaşırtıcı bir bozukluğu gözlerimizin önüne seriyor. Şaşırtıcı, çünkü Prusya devleti görgül kabalığı içinde betimleniyor ve bu meşruti krallığın, komut yetki zincirine sahip yapısı içinde, doğrunun çembersel bütünlüğü olmadığı açıkça görülüyor. İçerik, kavramının gerçekliği değilmiş, içerik yanlışmış. Ne var ki, bu bozukluk bize aynı zamanda doğruluk olarak da sunuluyor. Kendisiyle uyum gösteremeyen içeriğin somut gerçekliğinin üzerine ikinci bir anlam ekleniyor. Prusya'nın evrensel içeriğin içsel ara süreci değil, bir dışarı kavramıdır; bu kavram, kurumlara kendilerinininkinden başka, onları aşan, onları haklı çıkaran bir yön verir. "Şu halde görgül gerçeklik, olduğu gibi ortaya çıkacaktır; bu aynı zamanda usçul olarak da dile getirilir ama, kendi öz usundan ötürü değil, görgül olgu onun görgül varlığı içinde kendisinden başka bir anlam taşıdığı için usçuldur"^{sn221}.

Fakat Hegel'in Prusya devletinde yalın bir anlam yığılmasından fazla bir şey vardır; onda bu yan yana koymaya belli belirsiz bir gereksinim duyulurken bunun ne anlama geldiği de anlaşılır. Hükümdar ve halk yapay bir ilgisizlik içinde yan yana yaşarlar ve Hegel'in onların arasında kurmak istediği bağ, hükümdara da halka da varlıklarında bulamayacakları denli yabancı değildir. Halk, içinde kendi doğrusu bulunmadığından o doğruyu kralda seyrederek; kralın da varlık nedenini halkta araması, kendisinin gerçek bir insan olmamasından ileri gelir. Bu aldatmacada Marx'ın kınadığı "başka anlam", tersine, son derecede içseldir. Gerçeğin peşini bırakmayan ve gerçek içinde tamamlanmak isteyen, başarısızlık durumunda bile gerçekleşmesini düşleyen bu başka anlamdır. Halk kendi içinde uyuklayan evrenseli ayırıp ortaya çıkaramadığı, yasasına uymak zorunda bulunduğu o ekonomik dünyayı kendi istenci olarak ele alamadığı için, bu evrensel istenci bir eksiklik olarak duyumsar, onu Hükümdara yansıtır ve farkına varmaksızın onda yani Hükümdarda o istenci yüceltir. Anlam, bir dengeleme getirir; bize Kantçı düşünsellikteki Hegelci çözümlerleri anıstıran Prusya türü yabancılaşmanın derin bağı budur. Tanrı, nasıl kendine ait olan Yahudi halkının içinde bulunmuşsa, yine kendine ait olan Prusya halkının da içinde bulunmaktadır ama, halkı onu tanımaz. Bu *başka anlam*, bu öte dünya, içeriğin doğrusudur; içerik o doğruyu tanımadığı için onu kavramaktan, ona kendine benzer bir görünüm vermekten vazgeçer.

Bununla birlikte, Hegel'in düşüncesinin gücünden vazgeçtiği ve halkın böyle kendi doğrusuna dönüşmesine yardım etmek şöyle dursun, çelişkinin üzerine başka bir anlam yansıtmaya giriştiği izlenimini ediniyoruz. Çünkü dengeleme, öğrenilir öğrenilmez, çözücü ve devrimci bir güce dönüşür. Her şey sanki He-

gel geceyle işbirliği edip halktan kendi Tanrısını saklıyor ve Tanrıya da saklanmasını haklı göstertiyormuş gibi olup biter. Nitekim, gerçek anlamını saptırarak içerikten kaçırdığı şey, içeriğin tüm anlamıdır. Devletin halkın doğrusu olduğunu söyler ama, doğrunun kendisini bilmeyen bir halk içinde bulunduğunu göstermez; tersine, halkın onu yani doğruyu tanıyamadığını ilan eder ve bu düşünce güçlüdür. Doğru, ekonomik anarşiden, zanaatçı ve kentsoylunun dünyasının tinsel yoksulluğundan nasıl doğacaktır? Doğru, bir ahırda¹¹⁰ nasıl doğar? Doğru, halkın içinde değilse, halkın tinsel bakımdan onu kavrayamayacak denli güçsüz olmasına nasıl şaşarız? Bu durumda doğrunun bambaşka bir anlamı olduğunu, tarafların gerçekliği içinde doğmak, onlara gerçekliği göstererek –insan nasıl babasını kardeşini tanırsa– bakar bakmaz tanıyacakları kendi doğrularını tamamlamak şöyle dursun, onun yani doğrunun o gerçekliği birdenbire yabancı bir doğruya dönüştürdüğünü söyler; tarafların o yabancı doğruyu tanıması olasılığı zayıftır, çünkü artık doğruyu ayırdedebilmek için uzun bir felsefi sabır, kendi kardeşini tanımak için uzun bir öğrenme dönemi gerekmektedir. Halkın, görüngübilimsel bilincin yaptığı gibi, doğrusunu sırtında taşıdığını ya da Platon'un *bir arkasını dönse güneşle, doğruyla karşılaşacak olan tutsağına*¹¹¹ benzediğini bile söyleyemeyiz. Kral, bakan, memur, bunlar hep öndedir ve varlıkları onları tüketen bir anlam tarafından paralanırlar: Kralın kanı kralın anlamı değildir. İşte Prusya devletinin anlamı, bu noktada açık kapatıcı erdemden kaçıyor; yine burada halk ve kral gerçek yansımali anlamlarla-

110) İsa Peygamberin bir ahırda doğmuş olmasına gönderme.

111) Platon'un mağara metaforu; (Devlet, VIII, 514a) insan çocukluktan beri bir mağarada yüzü duvara dönük olarak zincire vurulmuş bir tutsaktır. Nesnelerin sadece gölgelerini gördüğü için, gölgeyi gerçeklik sanır.

rından sıyrılıp “evrenselin cüppesini ve tacını”^{sn222} kuşanıyorlar. Devletin dayandığı neden, iş yürüsün nedeninden başka bir şey değil; yani bu dünyanın saçmalığını gizleyen bir başka dünyanın nedeni.

Bu öteki dünya, Idea; ters bir yol izleyerek içeriğin doğruluk karşısı niteliğinin doğruluğuna dönüşen Idea. Bu noktada, öyle bir kavrayışa varıyoruz ki, bunun derinliği, kavramın pek iyi anlaşılmayan bir boyutu: Prusya devletinin anlamı kendi çelişkisinin varlığı değil, onun düzeyinde değil, onun üzerine çıkıyor. Hegel, doğrunun bizzat kendisini içkin göstermek için çırpındığı dikeyliğine varıyor. “Hegel’in en büyük yanıışı, der Marx, görüngünün –yani görüngübilimin– çelişkisini varlıkta birlik olarak almasıdır; halbuki o çelişkinin özü daha derin bir şeydir, asal bir çelişkidir. Örneğin yasama gücünün kendi içindeki çelişkinin, politik gücün kendi kendisiyle çelişkisinden yani aynı zamanda sivil toplumun da kendi kendisiyle çelişkisinden başka bir şey olmaması gibi”^{sn223}.” Bundan ötürüdür ki, Ideaya başvurma, düşünsel ödünlemeyi yadsımdan ayrılmaz. Hegel halkın içeriğini geliştirmez, çünkü gereksinimi kralda hem halkın hem kralın çifte olupbittisini de kuran Ideaya değil, sadece kraldır. Marx şöyle der: “Devletin bugünkü yapısının asıl felsefi eleştirisi, çelişkilerin varlığını göstermekle yetinmez, aynı zamanda onları eleştirir, nasıl meydana geldiklerini, gerekliliklerini anlar. Onları öz anlamlarıyla alır. Fakat bu kavrayış, Hegel’in düşündüğü gibi, mantıksal temel bilginin belirlemelerini her yerde tanımaz; yaptığı, özel nesnenin özel mantığını kavramaktır”^{sn224}.” Bu son eleştirisi, konumları yerli yerine oturtuyor: Hegel düzeni ve değeri altüst ediyor verili bir içeriğin yabancı bir doğrusu olabileceğini ancak o içeriğe kendininkinden başka bir anlam verirse, gerçeği Ideanın görüngüsü yaparsa düşünebiliyor.

Bu iniş çıkış devinimi çok şey anlatıyorsa da, sözü edilen ül-ke yönetimi ayrıntılarında, Marx'ın yaptığı gibi, sadece onu gör-memeli. Çok şey anlatır diyoruz, çünkü onda varlıklarından sıy-rılıp gülünç bir evrensele bürünmüş gerçek varlıklar, kendileri-ni ezen eğreti bir nitelik yüklenmiş yapay varlıklar görülür; çün-kü o kılık değiştirme kalıcı niteliğe dönüşür; Prusya devleti de yaşadığı sürece bu değişmez sapmadan başka bir şey olmamış-tır. Taç kralı, dosyalar memuru, oy pusulası yurttaşı yaratmıştır sonunda. Şu halde, bir kılık değiştirme varlığı, bir kılık değiştir-me yönü vardır ki, bu maskelerin kendisine bağlı, onların özel-liğinden doğan bir şey değildir. Bozukluğun bütünlüğü ancak bozukluğun varlığına yani, Marx'a göre, Hegelci mantığa başvu-rarak, ondan yararlanarak anlaşılır.

O varlıktan sürekli yararlanma, Hegel'in varlıklara mantıksal-ideal anlamlarında yer değiştirtmesi ve mantıksal Idea anlarını eğreti varlıkların bedenine büründürmesi sonucunu verir. Çeliş-ki düzeyinde düşünsel gidip gelmenin yerini gerçeğe Idea ara-sındaki kesintisiz bir devinimin yerini, kalıcı bir tinsel kurtarma ve bedenselleşme¹¹² alır. Bu aldatmacanın özü, Marx'a göre, Hegelci anlamda öznenin yükleme dönüşmesidir. Asıl özne ora-da somuttur, Hegel onu idealden başka niteliği olmayan bir yük-lem yapar. Böylece, evrensel tarihte bir yeri olan bu halkın ger-çek insanların yüklemi yani onların yaşam ortamı, ekmeği ola-cağına, onlar yüzlerine gülüp onları ezen bir ideal gerekliliğin aracı olurlar sadece. Gerçek insanlar gerçekten özgür olacakları-na, yolları hiç tükenmeyen Ideanın özgürlüğüne köle olurlar. Devlet onların devleti "*Tun aller und jeder*" [hepsinin edimi ve

112) Tinsel kurtarma, bedenselleşme. Fr. La rédemption, l'incarnati-on. İsa Peygamberin insanın günahını üstlenerek onu kurtarma-sı; tanrısal nitelikteki İsa Mesih'in insan niteliğinde bedene bür-ünmesi.

her biri] olacağına, devletin malı olup ona hizmet, vergi ve saygı borçlu olan, o gerçek insanlardır; daha doğrusu, o insanlar sadece görünen vücudunu meşruti krallığın oluşturduğu Ideaya ait olurlar. Sadece görünen vücudu, Çünkü onlara egemen olan somut özneyle gerçekten ilişkide olsalar, belki ona dayanabilir, ondan sadece mallarını değil, aynı zamanda onurlarını da alır, hükümdarı devirir, güç, evrensellik, özgürlük gibi yüklemelerini ele geçirirler. Fakat burada Hegel sağ duyudan sapmasına öylesine sıkı sarılıyor ki, onu kendi silahlarıyla yok edemiyoruz. Hükümdar ne öldürülen ne devrilen bir İdeanın vücudundan başka bir şey değil; kendisi başkasına bağımlı bir uyruk, İdeanın sahte –sahte ve elinde tuttuğu– iktidar oyununu oynamaya zorladığı ötekiler gibi, elle tutulur, gözle görülür bir adam. Hükümdarın içindeki elle tutulur, gözle görülür adam olan uyruk, kendi doğasını, doğumuna varıncaya kadar, İdeanın bir görünümü olarak alır. Demek ki, Hegel'in küçültmek için onca çaba harcadığı doğruluk-gerçeklik ikiciliği, Hegelci bir yapıtta yeniden canlandırılmış oluyor ve öte-yan, gerçeğin karşısında anlamlı bir bütünlük niteliğiyle orta çıkıyor. Bu öte-yan'ın anlaşılabilir düzeyde olduğu doğru çünkü o, kendi gizini Hegelci mantık içine bırakan İdea. Marx, *Devlet Felsefesinde*¹¹³ "bir mantık bahsi ile karşı karşıya bulunulduğunu"^{sn225} söyler.

Burada Marksist çözümleme zor bir noktaya varıyor. Çünkü, devlet sisteminde Hegel'in kendine sadık kalmadığını söyleyebiliriz. "Burada, der Marx, Hegel'in kendi görüşünde bir tutarsızlık var ve öyle bir tutarsızlık da tinsel uyarılama demektir"^{sn226} Bu tutum, Hegel'i kendi görüş biçimine göre yargılayan eleştirmenin yani Marx'ın düşüncesinde yanlışın örtük bir düzeltilmesine gidildiğini işaret eder. Fakat, aynı zamanda, yanlışın çekiciliğine

113) Staatsphilosophie, 1842.

kendimizi kaptırabiliriz ve ne denli kurgusu bozulmuş olursa olsun, dizgenin de yanlış, yanlışın kendisi kadar gerekli olduğunu sanabiliriz. Hegel'de içeriğin erdemi öyledir ki, sapkın bir içerik taşar ve sapkın bir biçim arar. İçerik layık olduğu biçime sahiptir. Prusya devleti, kendine layık bir mantıksal düşüncenin somutlaşmış durumudur ve terimleri tersine çevirirsek, bizi bu ikinci önermeye götüren yol dardır: Mantıksal Idea ancak bu soysuzlaşmış devleti doğurabilirdi. İçeriğin bozukluğu bir rastlantı ya da bir tutarsızlık değil, olayların kesinlikle en tutarlısıdır; o halde sahte içerik, soysuzlaştırılmış bir Ideanın doğruluğundan başka bir şey değildir. Hegel'in yanlış gereksinim duyduğu söylenebilir ve Hegel'in nasıl olup da en geçerli neden uğruna en aşağılık monarşiyi haklı gösterdiğini anlamak için o yanlış gereksinimine kadar inmek gerekir.

Marx bir çeşit intikamcı bir nezaketle Hegel'in kendi sözlerini ona karşı kullanarak bu nokta üzerinde durmuştur. Diyebiliriz ki, kendini "usa aykırı olanı tümünden usçul olarak gösterme zevkine bırakmıştır"^{sn227}. Onun gözünde Hegelci saptırma, bir rastlantı değil, bir gerekliliktir. Bunu açıkça söyler: "Hegel'in sahte pozitivizminin kökü burada... Us, us dışı içinde sanki us dışıymış gibi kendini evinde sayar. Hukukta, politikada vb. de dışsallaşmış bir yaşam sürdüğünü kabul eden adam, dışsallaşmış yaşamında gerçek yaşamını o niteliğiyle sürüyor. Kendisini olumlama, kendi kendisiyle çelişkide olduğunu gösterme... demek ki gerçek bilgiymiş, gerçek yaşammış. Şu halde, bu yalan onun ilkesinin yalanı olduğu için, artık Hegel'in dinle, devletle vb. ile uyuşması söz konusu olamaz"^{sn228}.

Şu halde sadece Mantığın değil ilkenin merkezine gidelim çünkü Mantık dizgenin ancak bir bölümü, biz Mantığın konulmasında ve doğrulanmasında kullanılan devinimin merkezine,

yani kavramın dolaşırlığına gidelim. Böylece Mantığın özünü görmekle kalmayız, aynı zamanda ondan niçin devletin görgül gerçekliğinin özü diye söz edildiğini de görürüz. Kavramın doğası üçlülüktür yani onun kendinden çıkma, ayrımlarını koyma, onları kendisinin olarak kabul etme, kendisini onlarda bulma ve onları kendi'nin içinde kavrama devinimidir. Bu devinimde kavramın ayrımları şaşılabilir bir konumdadır; bu ayrımlar hem gerçek olarak konulur hem gerçek olmadıkları için ortadan kaldırılır; şu halde varlık nedenleri onlarda değil, onları koyup yeniden alan kavramdadır. Onları yalnızlıkları, yalıtılmışlıkları içinde dikkate alırsak, ya güçlü ama anlamsız ya da güçsüz ama anlam dolu olduklarını görürüz; öyle ki, kavrama izin verilirse, onları şaşılacak biçimde etkiler. Onları saklayarak yok edecektir. Fakat her şey sanki anlamsız güçlülük içinde anlamsızlığı ve anlamlı güçsüzlükte güçsüzlüğü yok ediyormuş gibi olup biter; öyle ki, bütünlük içinde anlamlı bir güçlülükle karşı karşıya gelinir. Fakat güçlülük, anlamla aynı doğada değildir; bundan ötürü de o yükselme tarafından pek etkilenmez. Çünkü onun dışsallığı içinde doğrulanması, sadece kendisini örten bir anlamla doğrulanmış olur. Çözüm, bağışlamayla gelir²²⁹. Prusya devleti, o zamana kadar vicdan azabı çekmiş olsa bile, içi rahat uyuyabilir. "Dışsallaştırmanın kaldırılması, dışsallaştırmanın doğrulanmasına dönüşür"²³⁰. Fakat bu çelişkili güvenliğin nedeni, bu ayrımları doğurmuş kavramın saltık gücü değilse, ne olabilir? Konuya öteki yönden bakarsak, kavramın kendi dışına çıkacak ve -onun tarafından konulma dışında- hiçbir anlam taşımayan, yani kendinde gerçek olmayan, daha önce kullanılmış ayrımları koyacak gibi yaptığını görürüz. Her şey ortada: Rahatça bağışlayabiliriz, gerçeğin içinde sadece gölgeleri bağışlarız. Doğa doğmadan yok ediliyor²³¹, sağlamlığı devletin sağlamlığı gibi sanal.

Kuşkusuz o ayrımlar düzeyinde devlet ya da Doğa birer gölge oyunu figürü değil. Onların sağlamlıklarının çürüklüğünü kavrayabilmek için Tanrının bakışıyla bakmak gerek; o, insanların varlıklarında duymak için çırpındıkları ayrımlar daha doğmadan onların yok olduklarını görür. Bu iç rahatlatıcı görünüme ulaşabilmek için felsefe bilgisiyle kavramın kaynağına yerleşmek gerekiyor: “Bunun içindir ki benim asıl dinsel yaşamım, felsefedin yaşamımdır, asıl doğal yaşamım felsefe-doğa yaşamım, asıl sanat yaşamım da felsefe-sanat yaşamımdır^{sn232}.”

Oysa, kavramın kaynağında ne buluyoruz? *Tinin Görüngübilimi* başlıklı yapıtta, kendi'nin bilincinden söz edilirken soyut bir betimlemesini bulduğumuz “salt durumuyla koyma edimi”. “Maddesellik, der Marx, kendi'nin bilincine oranla hiçbir biçimde ne özerk ne asaldır, sadece o bilinç tarafından yaratılmış, konulmuş bir şeydir; bu konulmuş şey, kendi kendini göstereceğine, koyma ediminin bir görünümü olmaktan öteye gitmez^{sn233}.” Bu edim tam anlamıyla tanrısal güçtür; ve bu nedenledir ki Marx Hegelci felsefeye mistik, sihirli, yaratılışçı sıfatlarını verir. Hegel eski tanrıbilimsel türüm mitleri yeni sözlüklerle ve tutarlı bir kesinlikle ele almaktan başka bir şey yapmamıştır; o mitlerse tanrısal özne içinde merkezleşmiş nedenselliğin somut yüklemelerde yayıldığını gördüğümüz türüm¹¹⁴ mitleridir. Kavram, Tanrı gibi, *causa sui*¹¹⁵dir; dünya da töz kipleri gibi ondan doğar. Hegel'in değeri, bu aldatmacanın içeriğini düşünmüş olmasından gelir, yanlışı da onun anlamını sıyırıp ortaya çıkarmadan ona safca inanmış olmasıdır.

O anlamı bize Marx getirir. Bu “koyma edimi”, “canlı bir ger-

114) Türüm. Fr. *Emanation*. Varlıkların ve dünyanın tanrısal doğa tarafından üretilmesi süreci.

115) Lat. kendi kendinin nedeni.

çek edim^{sn234}’ın yani insan emeğinin düşünülmüş soyutlanmasından başka bir şey değildir. Kavramda (ya da tanrısal yaratıda) insan tözel etkinliğinin taslağını yansıtır. Çünkü emekte kendinden çıkar ve kalan gerçek ayrımları ortaya koyar. Bu dışsallık sağlamdır (duvarcı ustası kendi duvarına çarpar) ama, devrimci sahiplenme ürünü üreticiye gerçekten teslim edinceye kadar, o yani dışsallık kendini gösterir göstermez, kendini yaratan bağımlılık tarafından gücül olarak yakalanır (duvarcı ustasının kafasında, kendisi ona çarpmadan önce katılıktan yoksun olan bir duvar vardı). İşte kavramın sadece emeği düşünen, onu tanrısalılaştıran somut kaynağı budur. Bununla Tanrının neden mimar, saatçi, bahçıvan olduğunu, dünyayı niçin yedi günde yarattığını anlıyoruz. Bir de, emekçinin kendini aşan bir dünyada somut bir varlık olmasına karşın, Hegel’in, her ne kadar insanın emek içindeki özünü iyi düşünmüşse de, insanı niçin kendi kaynağını oluşturan edim diye düşündüğünü de anlıyoruz. Bundan ötürü “Hegel’in bildiği ve kabul ettiği tek emek, soyut ve tinsel emektir^{sn235}”, yani düşünce ortamında bir emek, kaynaklarından koparılmış, gerçek olandan soyutlama ve katıksızlık yoluyla kurtarılmış, özgür bırakmakla özgürlüğü birbirine karıştıran ve kendisini bağımsız kılan dünyaya borçlu olduğu o bağımsızlığı sadece kendine yönelten bir yaratıcılıktır. Düşüncenin bu özgürlüğü, ne olduğu anlaşılmamış bir bağdan başka bir şey değildir. Bundan ötürü de Hegel, her filozof gibi yabancılaşıma içindedir, çünkü kendi düşünme özgürlüğünün gerçekliğini düşünmez. Bu nedenle, içinde dolandığı o sınırsız evrende, tam anlamıyla, hapsedilmiştir; evreni sınırsız, çünkü soyutlanma sınırsızdır. Bu noktada Hegel’in alacağına yazılacak bir olumlu nokta var –zaten Marx da bunu yadsımıyor–; o da düşünce âleminin her yönünde gidip gelmiş, biçimlerini teker teker elden geçirmiş, do-

laşırılığını saptamış ve özünü sıyırıp ortaya çıkarmış olması. Hegel kaynakları konusunda bizi aydınlatmaksızın metafiziğin alışlagelmiş önermelerini vereceğine, “soyutlamanın özdekdeş edimini değişmez soyutlamaların yerine koyuyor”^{sn236}. Bu edim, biliyoruz ki, kavramın doğuşudur.

Bunun karşı konumunda da, Hegelci gerekliliğin aşağı inen sapkınlığını anlıyoruz. Filozof Idea âleminden ayrıлып gerçeği bulmak yani “soyutlamadan sezgiye geçmek”^{sn237} istediği zaman, kendisi soyut içinde hangi süreç sonucunda yerleşmişse, o süreci tersten yaşar gibi yapıyor, yani soyutun içinden çıkıyor ama bunu elindekini bırakmadan, görünümü kurtararak, sanki soyutluğa cabadan bir özgürlük karşılığında razı oluyormuş gibi yapıyor. Böylece, Idea Doğa içinde “özgürce açılıp yayılıyor”, zarif bir biçimde, bir hükümdar tahttan iner gibi, düşüyor. Fakat filozof, varlığın çeşitli türleri görünümünde kendi yabancılaşmasının yerini değiştirmekten başka bir şey yapmıyor. Düşüncesinde kendine yabancılaşmış bulunduğundan, düşüncesi bir yabancılaşma varlığıdır; düşüncenin doygunluğa erdiği her varlık da o düşünceden yabancılaşma yazgısını alır. Marx'ın yanlışın gerekliliğini kınaması ve içerikte Ideanın sapkınlığını bulması bundan ötürüdür. Idea, Hegel'de, layık olduğu içeriğe sahiptir. Nitekim, devletin Hegelci yoldan çözümlenmesi bizim için hem gülünç hem ciddi bir anlam kazanıyor. Kendi imgesini onda arayıp bulunduğu için Hegel'in Prusya'ya gerçekten gereksinimi vardı.

Böylece son noktaya varmış oluyoruz. Hegel'deki sahte içerik bizi ilkede bir gerekliliğe, soyutlamaya gönderir. Fakat soyutlama, Hegelci yabancılaşmanın meydana geldiği yerdir. Sahte içerikler birbirlerine bağlıdırlar. Hegelci yanlışının nedeni düşüncesinin soyutlanması içinde yabancılaşmış Hegel'dir. Filozof düşünmüştür ama, düşünmekte olduğunu hiç düşünmemiştir,

dünyanın bakışıyla kendi arasına koyduğu uzaklığı, gerçeklikte yeniden elde edememiş, yapma bir olgunluğa girip yerleşmiş ve kendi kaynaklarını eline geçirememiştir. Yeniden bulduğu çocukluğu ciddilikten uzak bir hafifliktir, başka bir şey değildir. Özgürlüğü yüceltmıştır ama, bunu toplama kampında şarkı söyleyen mahpus gibi yani kendisi olmayan bir koşulun getirdiği kölelik durumunda yapmıştır. Özgürlüğü düşünüp betimlediğinde görüntüsünü verdiği, kendi çehresi olmuştur. Böylece kendimizi acımasız bir düzenin içine sıkışmış buluyoruz.

3. *Gereklilik öcünü alıyor*

Bu arada, yakından bakınca, bu düzenle tanış çıktık. Marx'tan önce Hegel de filozofu bir yabancılaşmaya düşmüş yani kendi durumunun yabancılaşmasını bütünlük altında –kendisini besleyen dünyanın yabancılaşmasını Ideanın çeşitleri altında– düşünen bir kişi olarak tanıtmıştı. Zaten tüm felsefelerin içeriğinin düşüncenin çelişkisi olması bundan ötürüdür; o çelişki de kendi bilincine ancak geç olarak, çelişki düşüncesi içinde varır. Bununla, Hegel'e göre, gelişmesinin çeşitli anlarında, yani yabancılaşmasının içinde Tinin kendi'nin bilinci olan felsefe dünyanın çelişkisinin düşünülmüş gerçekliğinden başka bir şey olmuyor.

Şu halde, felsefi yabancılaşma gereği *Görüngübilim*'de de Marx'ta olduğu kadar güçlü biçimde belirtilmiştir: Her felsefenin özü olan düşünsel çelişki, tarihsel dünya ile hem o dünyayı düşünen hem kendini o dünyadan soyutlayan filozof arasındaki temel çelişkiye gönderir. Kısaca bu çelişki sadece dünyanın kendi kendisi ile çelişkisidir, henüz kendi yabancılaşmasını aşmayı başaramamıştır, yani felsefi düşüncenin yabancılaşması, yabancılaşmış bilinçten başka bir şey değildir. “Usun kesinliği ve doğrulu-

ğu” başlıklı bölümde Hegel kendini bir şey söylemeden geri çeken ve dünyayı sanki düşüncesinde doğuyormuş gibi düşünen düşünürün yabancılaşmasının ortaya çıkışını ideacılık içinde gösterir. Düşünür, kendi düşüncesine çıkan *yolu* düşüncesinde önemsemeksizin bir yana bırakır. Oysa, “bu unutulmuş yol, aracısız olarak dile getirilmiş o olumlamanın kavramsal olarak doğrulanmasıdır; düşünürün düşünür niteliğiyle yabancılaşması da burada yatar^{sn238}” Filozofun doğuşunu düşünmeyi yadsımak ideacılığın özgün niteliğidir– ve düşünürün düşünür olarak yabancılaşması da burada yatar. Fakat bu yadsıma aslında nedensiz değildir; o, bir insanın kendi zamanına karşı başvurduğu bir edimdir. Filozof, onun somut kaynağını yadsırken kendisini doğurmuş olan dünyanın gerçekliğini tanımayı da yadsır. Bu bilinçdışı huysuzlukta, yani yadsımda, bir gereklilik var. Filozof, bununla, kendi kendisiyle uyum içinde olamadığı bir dünyayı uzaklaştırmış ve öylelikle dünyanın yabancılaşmasını kınamış oluyor. Filozofun düşüncenin yabancılaşması içine sığınıp orada kendine bir dost dünya yaratması, yabancılaşmış dünyada rahat edemeyişinden ileri geliyor. Düşünen köle, tutarsız bir biçimde yalnızca imparatorun özgür olduğu –o da aslında rolüne ve imparatorluğa zincirlenmiştir ya– Roma’da, dünyanın ağırlığını yüklediği için stoacı olur ve düşüncesinde dünyanın ondan esirgediği özgürlüğü arar. Ortaçağ devletinde birey, tikellikle barışık evrensellüğün derin dinginliğini tanımadığı içindir ki Hıristiyanlıktır ve tanrıbilimin içinde, parçalanmış bir dünyanın dingin görünümünü önümüze çıkarır. XVIII. yüzyılın insanları, gerilemekte olan monarşide rahat etmediklerinden ötürüdür ki Aydınlığa çekilir, orada kendilerinden kaçan bir dünyanın tözüne ansiklopedik bilgi yoluyla sahip olurlar. Şimdi Marx’a geliyoruz. Filozofun yabancılaşması, yabancılaşmış dünyanın görünümünden başka bir

şey değildir. Ya da, Hegel'in dediği gibi, felsefelerde ve dinlerde Tin (yani tarih) kendi yabancılaşmasını düşünür.

Ne var ki Hegel, Marx'ın üzerinde durmadığı bir başka noktayı iyi görmüştür. Felsefenin özünü yani düşüncenin yabancılaşmasını kendi düşüncesinin özünün tutsağı olmadan nasıl düşünmeli? Yargıç burada kendi yargısıyla yargılanıyor; bir kısır döngüye kapılmış, sonsuza fırlatılmışız. Bu, Platon'da ve Kant'ta gördüğümüz gibi, kendi düşünceleri içinde düşünmek isteyen bütün düşünürlerin başına gelmiş şeydir. Kendilerine ancak Tanrı'da, yani belirsiz bir yarışın sonunda, yetişirler. Yabancılaşma düşüncesi, düşünürde, olsa olsa başarısızlığa götürür; tersi olsaydı, felsefenin özü yadsınmış ve filozofun açığa vurulamamış isteği gerçekleşmiş olurdu. Düşünce kendisini doğuran yabancılaşmayı gerçekten kavrayabilse ve imgelerle kavramaya çaba gösterdiği şeyi gerçekten eline alabilse, dünyanın gerçek yabancılaşmasını yok edebilir ve sözünün gücüyle dünya ile barışabilir. Bu çocukça hevese her felsefenin merkezinde rastlanır. Marx da bunu usdışı bir şey diye kınar. Hegel'in büyüklüğü, ondan bilinçli biçimde –en azından *Görüngübilim*'de öyle davranmıştır– vazgeçmesinde ve bu vazgeçmenin gerekli olduğunu tanıtlamasında, yani yabancılaşmanın somut olarak tarih içinde ele geçirilmedikçe imgelere indirgenemeyeceğini, hattâ düşüncenin özü olarak düşünülemediğini göstermesindedir. Zamanı geldiği için, vakti tamamlandığı, Tin türdeş bir bütünlüğe erdiği içindir ki, yabancılaşmayı azaltma düşüncesi, azaltılmış yabancılaşmadır ve yabancılaşma konusundaki düşünce artık yabancılaşmış düşünce değildir. Hegel, der Marx, yabancılaşmış bir dünyada yaşamaktaydı; “zamanının üzerinden atlayamaması” ve düşüncesinin onun dünyada yabancılaşmış varlığının düşünülen yabancılaşma olmasından öteye gitmemesi bundan ötürüdür. Oy-

sa Hegel kendisinin ortaya çıkardığı yasanın dışında kaldığını ileri sürmemiştir. Sadece, gerçekleştirilmiş bütünlük içinde devrimci dünyanın kendi yabancılaşmış varlığını yeniden ele geçirdiğini, Doğrunun bu başarısının felsefenin yani yabancılaşmış düşüncenin sonunu gösterdiğini söylemiştir. Nitekim, *Görüngü-bilim*'de de kendisine filozof demez. Çünkü filozofun yaşamı yabancılaşmasının kavranmasından sonra sürmez. Filozof öldü demek, Saltık Bilginin somut görünümü olan Bilgin doğdu demektir. Bu bilimde artık kısır döngü yok; o sadece kendi özünü bilmekle kalmaz aynı zamanda onun yani bilimin içinde ölen doğruluğun da özünü yani yabancılaşmayı tanır; onları tanıdı diye de sonsuza atılmaz. Çünkü –Descartes bunu sezmişti– bitmemiş ne kendini ne bitmiş gerçekten kavrayabilir; sadece bitmiş bitmemiş tanır, çünkü o, kendisini tanımaktadır^{sn239}.

Şu halde, Hegel yalnızca yabancılaşma içindeki filozofun özünü düşünmekle kalmamış, aynı zamanda o düşüncenin *yabancılaşmama* koşulunu yani düşüncenin sağlam bir yere varmasına olanak verecek sahici çıkış yolunu da somut biçimde ortaya koymuştur; o sağlam sığınak öyledir ki, düşünce orada hem düşünce hem de doğruluğun ortamı içinde doğruluğun düşüncesi olacaktır. Hegel bu koşulu bir düşünce olarak yani gerçekleştirilecek yani gerçek olmayan bir idea olarak tasarlamamış –bunun da çok önemli bir gerçek koşul olduğunu söyleyip– yabancılaşmanın çemberinden bir daha dönmek üzere kaçmıştır. Bu koruyucular güçlüdür ama Marx, onları zorlamak şöyle dursun, kendisi de yakalanmış gibidir. Gerçekten de, her ne kadar Hegel ile uyuma durumundaysa da, düşüncenin kendisinin içinde bulunduğu koşullarla bağdaşmasını –en azından açık biçimde– algılamışa benzemez. Tersine, içinde yaşadığı burjuva dünyanın yabancılaşmasını kınamasına ve ileride yapı-

lacak devrimle yabancılaştırmanın son bulacağını söylemesine karşın, kendisi de zamanının üzerinden sıçrayamamıştır; onun kendi doğruları kınadıkları şeyler tarafından kavranmıştır. Şu halde filozof Marx zamanının tutsağı, yani daha önce bu tutsaklığı kınamış olan Hegel'in tutsağıdır. Bir anlamda, Hegel'de yeniden kurmak istediği yanlıştın gerekliliğini sineye çekmek zorunda kalır, bunu Hegel'in bu gerekliliği felsefe içinde görüp kınamasına ve onu kendisinde yok edip Bilgeyi ortaya koymasına koştur biçimde yapar. Marx'ın yanılışı kendisinin bir Bilge olmamasındadır.

Ya da, daha doğrusu, Bilge olup da bunu söylememesindedir. İşte Hegel bu noktada Marx'tan öcünü onu gürültüsüz patırtısız olarak içerisinden kavramakla pek parlak biçimde alır. Marx'ın onun hakkında yaptığı tanımlamada kendi malını ele geçiriyor ama, aslında o tanımlamayı Marx'a esinlendiren yani doğruluğunu esinlendiren de odur, Hegel'dir. Marx, Hegel'de yanlıştın gerekliliğini ancak Marx'ta doğrunun gerekliliğine dönüşmüş Hegel'in kendisinin varlığı aracılığıyla duyuruyor. Hegel, Marx'ın sessiz gücüdür, kendi bilincinde kavranamayacak denli koşullarla sıkıştırılan fakat en ufak devriminde kendini belli eden bir düşüncenin canlı doğruluğudur. Hartmann'ın Hegel diyalektiği konusunda söylediğini Marx için söylemeli: *Marksist düşüncede kendi-için eksik*. Engels Hegel'den –onda, yani Hegel'de kendini kavrayabilmiş olumsuzluktan başka bir şey olmayan– diyalektiği sakladığını, sürdürdüğünü söylerken belki bunu demek istiyordu. Böylece belli belirsiz bir anlatımla bir borçluluk duygusunu dile getirmiş oluyordu. Hegel, Marx'ın bilincidir, Marx kendini *hendinde* nasıl kavırıyorsa onda da öyle kavrar.

Gerçekten de, bu noktada yanılmamız olanaksız. Kendi-için'i Marksist gelişmelerden sıyırmaya kalkar kalkmaz, Hegelci ge-

reksinimi, hem de en katı biçimiyle, kavram biçiminde karşımızda buluruz.

Örneğin, Marx'a göre tarihin içeriğini ele alalım. Marx, veriliye bir göndermeyle konuya girer; bu, Hegel'in izlediği yolun tersi gibi görünüyor: "Başlangıçta ele aldığımız önvarsayımlar... gerçek önvarsayımlardır... söz konusu olan, gerçek bireyler, onların edimleri, onların içinde bulunduğu ya daha önceden var olan ya da kendi edimlerinin ürettiği koşullardır. Yani bu önvarsayımlar tümünden görgül yollardan gözlemlenebilir^{sn240}." Demek ki Marx, yaşadığı dönemin düzeyinde olmak üzere, görüngübilimsel bir kesit, tam anlamıyla, bir öz çözümlemesi getiriyor ve bu çözümlemede içerik ona özün yapısını belli ediyor, gösteriyor. Bununla bir içeriğe bir biçim uygulamış olmuyor da, "özel nesnenin özel mantığı^{sn241}"nı tasarlıyor. Oysa, betimlenen öz, yani XIX. yüzyıl kapitalist dünyasının ekonomik ve sosyal yapısı, çelişkili bir gerçekliktir. Verilidir fakat, *kendi-başına* bir varlık değildir; yani kendisinin hem kaynağına hem gelişmesine gönderen bir sonuçtur. Böylece, verili kendisinin tam anlamıyla dışına çıkıyor, varolma nedenini kendi dışında ve tarihin süreci içinde arıyor. İlginç olan şu ki, bu *kendi-dışı*, ona tansıklı bir yön verecek bir yabancı, birden gelen bir ışıkla kaynaklarını aydınlatacak bir koruyucu değildir. Bu *kendi-dışı*, onun içindedir, sürecin dışsallığı, içeriğin içerisidir. Onda geçmişin içselleştirilmiş anısını gösteren, süreci içselleştirilmiş şey yani içe dönüşen dış olarak ilan eden ve kuşatma terimlerini tersine çeviren, şimdiki zamandır. Belleğe göre, süreç içeriğin içindedir ama, anlama göre, sürecin içinde olan içeriktir. Şu halde, kuşatan, kuşatılmış tarafından kuşatılmaktadır; içerisi içeriğin dışıdır. Marx, burada, Hegel'de eleştirdiği bir şeyi yapıyor ve özneyi tam anlamıyla yüklemine içine yıkıyor. Şimdiki zamandaki özne, kendisi-

nin geçmiş-yüklemının yüklemi oluyor; içeriğin kaynağı olarak konulan da içeriğin içsellığı oluyor. Demek ki, gerçek idea niteliğiyle tarih kendi önvarsayımlarını kavrar, asıl özne olur, anlarının her birine yön veren ve onları onların doğrularını –bu, kendi doğrusudur da– tamamlamaya iten de odur. Tarihin somut bir anında yaşayan insanlar, kendi doğrularını sadece tarihten yani kendilerini kuşatan, hem köleliklerini hem özgürlüklerini içeren toplam süreçten alırlar; bu, 1844 yılında Marx için de böyle olmuştur.

Biraz daha ileri gidelim. Tarih, bu biçimiyle, sadece soyut bir Hegelci kavram olur. Oysa, Marx'ta tarih kavramı bizi emek kavramına gönderir: “Sosyalist insan için dünyanın tarihi denilen şeyin tümü insanın ürününün insanın emeğiyle oluşmasından başka bir şey değildir.”^{sn242} Bu oldukça ilginçtir. Önce özne-yüklem yer değiştirmesinin tamamlandığını varsayıyoruz yani önce *emekçi ile ürününün birliği* (birinci aşama) diye ortaya konulan emekle karşı karşıya bulunuyoruz, fakat o birlik henüz kuşatılmıştır yani soyuttur, anlamı örtüktür ve açığa vurulması gerekir, kendi-için'e erişecek olan bir kendinde'dir, kendi ayrımlarını kendi dışında ortaya koyacak ve onları yeniden alacak olan bir kavramdır. Kuşkusuz, bu gerekliliğin bir bölümü geçmişe yöneliktir ama, Marx onu varolan içeriği aşan, kendi geleceğini yaklaştıran ve o gelecek daha gelmeden onun içinde kendisinin öne alıcı niteliğini bulup ortaya çıkaran bir gereklilik olarak ortaya koymuştur. Böylelikle de, tarih içinde gelişen tüm gerekliliği kaynağa geri tıkmak ve Marx ile “emeğin gerekli gelişmesi”^{sn243}ndan söz etmekte haklı olmuş oluyoruz.

Oysa, emeğin başlangıçta içinde bulunduğu birlik yani insan ile ürettiği şeyin ilk birliği *ayrılma ya da yabancılaşma* (ikinci aşama) içinde gelişir. Bu ayrılmanın kaynağı iş bölümüdür. İlk

birlikte ürün üretenden ayrılmaz. Üreten ürettiğini tüketir ve tükettiğini üretir (bu, içinde değiş tokuş bulunmayan ev ekonomisi aşamasıdır). İş bölümünün ortaya çıkmasıyla, artık uzmanlaşmış olan emekçi, ürettiklerinin tümünü tüketmez olmuştur ve elbette, tükettiklerinin tümü de kendi ürünü değildir (sınai ve ticari ekonomi aşaması). Şu halde, ürün emekçiden ayrılmış, *kendi-için* (ürün), *kendinde*'den (üretici) kurtulmuş ve yabancılaşma içinde onun karşısına dikilmiş oluyor.

Artık emekçinin denetiminden çıkmış olan ürün, sınırları dünyanın sınırlarıyla karışmaya başlayan değiş tokuşta bir özgürlük kazanır. Ürün, sınırını *dünya pazarının* çektiği bir evrensel olarak kurulma yolundadır. Bu, öylesine bir soyut bütünlüktür ki, varlığı artık ürünün somut, elle tutulur cismi değil de düşünsel anlamı ya da parada yoğunlaşmış değeridir; o bütünlüğün iç dolaşımı da serbest değiş tokuştur. Bu terime tarih içinde uzun bir gelişmeden sonra ancak ulaşıldı. Emekçiden ayrılan ürünün ayrılışın uç noktasına paranın soyut evrenselliğiyle varması liberal kapitalizmde oldu. Zaten Marx da bu gelişmenin gerekliliği üzerinde durur. Sermayeden söz ederken şöyle der: "Gelişmesi sırasında sermayenin soyut yani en katıksız anlamına varması gerekir^{sn244}."

Öteki uçta emekçi de buna benzer bir serüven yaşıyor ve o serüven emekçinin evrimini hızlandırıyor. Elinden kaçan üründe kişiliğini de, malını da yitiriyor ve somut varlığına kadar her şeyi tehdit altında görüyor. Yavaş yavaş proleterin yani çoğu zaman ürettiklerinden hiçbir şey tüketmeyen ve ücret diye ancak ölmeyecek kadar gerekli olanın karşılığını alan emekçinin durumuna varıyor. Ürünün kendi-için'i evrensele yöneldikçe, emekçinin kendinde'si tikele yöneliyor. Paranın yasasıyla karşı karşıya kalan emekçi artık ilgisiz bir kalabalığın ortasında yitip gitmiş, adı

bilinmeyen bir vücuttur. Ona kalan tek şey, tam anlamıyla, sadece vücudu, yani tikelliğin katıksız doğal belirlenmesidir.

Bu aşama, tam bir yabancılaşmadır. Kendinde ile kendi-için iki yabancı gibi karşı karşıya durmaktadırlar. Emekçinin kendi gücü, paranın kaba egemenliğine yani onu boyunduruğu altında tutan, zorunlu göreve koşan evrensel çapta bir efendinin gücüne dönüşmüştür. Emekçinin insan gerçekliği, ölüme karşı savaş veren yıpranmış bir vücutta dönmüştür. "Onlarda emek, der Marx, kişisel etkinliğin olanca görüntüsünü yitirmiş, ancak bitkisel bir yaşamı kalmıştır"²⁴⁵. Ne var ki, emekçinin elinden çıkıp giden yalnızca emeğin ürünü değildir, o, düşüşünün nedenini de yitirir. İşte bu, artık yabancılaşmanın doruk noktasıdır. Gereklik kendi için burada yoktur ve insan yazığıya başvurmadan kendi geçmişini düşünemez olmuştur. Ekonomik yasalara ve kendi düşkünlüğüne, kör ve ne istediği belli olmayan bir yazgı gibi katlanmaktadır. Emekçi, gürültüsüz patırtısız bir yoldan gider, istediği biçimde bir ürün doğurturdu; işte emekteki o duruluk, bugün köleliğin, nedensiz bir yoksulluğun karanlığına dönüşmüş durumda. Anlaşılmaz ve insanlık dışı bir dünyada her gün emeğin o yalın tansığını gerçekleştiren, ama kendi devrimlerinin neden ucubeleştigiğine bir anlam veremeyen işçi, tarih sürecindeki bu noktaya doğrudan geliverdi.

Ancak, bu iki uç birlikte ele alınırsa, birbirleriyle birleşmeye gittikleri görülür. Ekonomik dünyanın evrenseli soyuttur, soyutluğu onu hiç değişmemecesine damgalamıştır. Yasasına sahip değildir, o yasa da sadece bir rastlantı düzenidir. Onu egemen olmaya iten güç, başarılı olmuş bir anarşinin geçici gereksinimidir ancak ve kendi düzeninden sonra da ayakta kalmayacaktır. (Bu evrensel, ekonomideki bireyciliğin soyut biçiminden başka bir şey değildir). Öteki uçta, iş bölümü, ruhsuz vücutlara indir-

genmiş proleterler topluluğunu doğurdu ama bir yandan da, o vücutları sanayi zincirine sıkı sıkıya ve aynı olumsuz koşullarda bağladı. Olumsuz koşullar, çünkü zaten ruhsuz bir evrenselin gerçek vücudu olan proletaryanın içi, özelliğini yitirmeme çabalarıyla doldu. Bu karşıt uçlar emeğin, birleşmiş bütünlük ögesini çelişkinin içinde biçimlendiren gelişmesinden başka bir şey değildir.

Burada kavramın üçüncü aşamasına varmış oluyoruz. Başlangıçtaki birlikten ve ayrılmadan sonra, *yeniden elde edilmiş birlik* karşımıza çıkıyor; bu, kendinde-ve-kendi-için, somut evrensel, öznenin ve yüklemnin kimliği, özgür ve insanca dünya demektir. Ortaya çıkış sürecini de biliyoruz. Süreci tetikleyen, çelişkinin kapitalizm krizinin orta yerinde doruğa varması. Söz konusu kriz, yabancılaşmasının nereye gittiğini anladıktan sonra bir yazgı gibi katlandığı kendi doğasını devrimci eylem içinde kavrayan ve “insanların kendi ürünleriyle yüz yüze bulundukları dışsallığı yok eden^{sn246}” proletaryanın bilinçlenmesidir. Ekonomik güçlerin kudretine gelince, o, yola getirilmiştir: “Evrensel bağımlılık, bireyler arasındaki evrensel işbirliğinin bu doğal biçimi, o denetim altındaki komünist devrimiyle ve o güçler üzerinde yürütülen bilinçli egemenlikle dönüşüme uğratılmıştır^{sn247}”. Kısaca, yabancılaşmanın sonunu belirleyen kesin tarihsel bütünlük, emekçi ile ürünü arasında yeniden elde edilen özdeşlikten başka bir şey değildir. Bu sonuç, sadece kaynağın onarımı, acı bir serüvenin sonunda yeniden ele geçirilen o ilk dostluktur. Demek ki, kendinde, önceliği içinde yenilenmiş oluyor.

Ne var ki, sonda gelen o birliğin başlangıçtaki birliği yeniden kurması ancak biçimde kalıyor. Artık ne ürününü yeniden kavrayan emekçi başlangıçtaki emekçidir ne de eline geçirdiği ürün başlangıçtaki üründür. İnsan ev tipi ekonomideki yalnızlığına

dönmediği gibi, ürün de yeniden sadece onun gereksinimlerini karşılayan niteliğine sahip değil. O *doğal* birlik yok oluyor, onun yerine geçen birlik, doğal değil, *insan yapısı* bir şey. Sosyalist insan fabrikaları yıkmıyor, tekniği yok etmiyor; iş bölümü olmasaydı düşünölemeyecek olan o uygarlıktan, evrenin maddesel egemenliğinden vazgeçmiyor. Kapitalizmde ürünün insana karşı gerçekleştirmiş olduğı somut evrenselliğı sınai ve teknik merkezleşme içinde koruyor. Fakat o evrenselliğı kavrariken onu bir dönüşöme uğratiyor. Yasası nesnel bir anarşı olan insan-dışı bir evrenselden insanın tasarılarına boyun eğmiş insan ölçülerinde bir evrensel meydana getiriyor. Emekçiye gelince, o artık ilkel emekçi değildir, “bahçesini ekip biçme” işine dönmüyor. Çoğı zaman uzmanlığını koruyor, fakat varlığının anlamı değişmiştir. Artık ev ekonomisinin yalnız adamı da, sorumsuz bir düzenin kölesi de değildir. Kendi yoksulluğunun içinde bile kendisinin asıl niteliğini bulmuştur; asıl niteliğı, doğa olmak değil, insan olmaktır. Örtük ya da gelişmiş proletarya içinde varlığını, insan kardeşliğı olan varlığını başarıyla tamamlar: İnsanlık artık onun için yaşamına ve emeğine anlam veren somut evrenseldir. Bu evrensel ne yazğıdır ne düşlenen öte-dünya; insan, insanın varacağı son noktadır. Marx, Fransız sosyalistlerinin kardeşliğinde bu doğruluğun insana heyecan veren doğumunu görüyordu: “Onlarda insanların kardeşliğı basit bir kalıp değil, gerçek olan şey, insan doğasının soyluluğı da emekle sertleşmiş o insanlardan çıkıyor^{sn248}.”

Doğal birliğin böyle insanlar arası birliğe dönüşmesi birinci derecede önem taşır, çünkü kavramın gerekliliğini daha iyi anlamamıza olanak verir. Önce, ayrıntıda bir gereklilik, kapitalizmin çelişkileri içinde sosyalist insanlığı doğuran çeşitten bir gereklilik görüyoruz. “Komünizm, der Marx, bizim için gereklili-

ğin davranışını belirleyecek bir ülkü değildir. Biz, şeylerin bugünkü durumunu ortadan kaldıran gerçek devinime komünizm diyoruz. Bu devinimin koşulları edimsel olarak var olan önvarsayımdan doğuyor^{sn249}." Fakat bu, verili bir durumdan, o verili durumun gerekliliğini ortaya getirmeksizin çıkarılabilecek önemli bir gerekliliktir. Bu, Marksizmin belirlenimci¹¹⁶ yönüdür ve her doğal belirlenimci dizgeye yöneltilen yergilerin Marx'a da yöneltilmesi bundan ötürüdür. Fakat Marksist belirlenimciliğin katıksız doğal belirlenimcilikle hiçbir ilgisi yoktur. Onun gerekliliği daha derindedir; anlamını bize açan yeniden kurulmuş birliğin doğasıdır. Gerçekten de, yabancılaşma içindeki gereklilik yabancılaşmanın kendisinin gerekliliği ile kuşatılmıştır. Marx'ta kapitalizmin bir olumluluğu vardır ki, bu bir paradoks değil, bir düşünce gücüdür. Kapitalizm yani yabancılaşmanın o uç noktası olmasaydı, insan kendi maddesel gücünü evrensel olarak kuramaz, hele özünün evrenselini insan kardeşliği içinde hiç kavrayamazdı. Kapitalizm olmasa, insan insanın ne olduğunu bilmez, daha önemlisi, insan olmazdı. Kapitalist yabancılaşma insanlığın doğuşudur^{sn250}. Ayrılmadan doğan bu bolluğu Hegelci Tinin çektiği acılarla özdeşleştireceğiz diye sözcükleri fazla zorlamasak iyi olur.

Bu bolluk kendiliğinden rasgele değil, kendi asıl doğasını kavramak üzere ortaya çıkar ve düşüşü sırasında bütünlüğün gerçekleştirdiği bir derinliğin göz önüne çıkışına varır. Proleter, insanın doğruluğunu insan zavallılığı içinde görüp bilir.

Hattâ buna pek önemli sonuç getirmeyen bir nokta ekleyebiliriz. İç belirlenimcilik, bugünkü dünyanın gelişmesi yasası, Marx'ta, öteki gereklilikle, şimdiki zamanın sadece geleceğini değil, aynı zamanda onu şimdiki yapan nedenini de aydınlatan

116) Determinist, belirlenimci.

o derin gereklilikle koşullanır. Marksizmde ekonomik belirle-nimciliğin iki yöne çekilebilir olması bundan doğar. Bir yandan *doğaldır*, yani gözle görünür bir dayanağı yoktur, yasasını bil-mek gerekir ve bu düzeyde Marksist özgürlük, “gerekliliğin bi-linci” olan Spinozacı özgürlükten^{sn231} başka bir şey değildir. Fa-kat öte yandan, *insan yapısıdır*, yani kendisini kuran ve bir in-san gereksinimiyle –onun dışında anlama da varlığa da sahip olamayacağı bir insan gereksinimiyle– kuşatılmıştır: bu, insan özgürlüğünün gerçekleşmesidir. Bu doğal gereksinimin bir in-san gereksinimi olduğunu ve yabancılaşmış bir insan gereksini-mi olmasından ötürü, insanın karşısına bir doğal gereksinimmiş gibi çıktığını anlamazsak, doğal gereksinimin insan gereksinimi tarafından kavrandığı bu noktayı da anlayamayız.

Bu başkalaşım emeğin içinde olup biter. Marx için doğa bir düşüştür. Tam anlamıyla, insanın elinden düşüp giden ürün, daha üreticiden ayrıldığı anda doğaya dönüşür^{sn232}. Emekçi her an Hegelci İdeanın tansığını gerçekleştirmektedir. Üreticiyle ürünün o sıkı birliği ayrılmada bozulur; işte bu yabancılaşma doğanın doğuşudur. Yabancılaşmış üründe insan kendinden çı-kar, doğal bir cisme dönüşür ve ürünün cisminin kendi vücu-dundan başka bir şey olmadığını bilmediğinden, ürününü doğa gibi yani verili bir töz, doğal yasalarla, doğal bir gereksinimle yö-netilen başlı başına bir madde olarak işler. Söz konusu yasalar liberal ekonominin kuramcıları tarafından ortaya konulmuş nes-nel yasalar; o kuramcılar, ekonomik düzende sadece tam do-ğal ve tıpkı doğanın kendi aksaklıklarını ve ucubelerini içine alıp yutması gibi, kendi krizlerini içine alıp yutan kaçınılmaz bir belirlenimciliğin yazgısını görmüşlerdir.

Dahası, insan kendi ürünlerinin egemenliği altına girdiğin-den, başlangıçtaki ilişki tersine döner. Doğal yasanın avucunda

olan insandır, onun tarafından üretilir ve yönetilir. Böylece proleter, krizler doğurup sonra onları çözen aynı doğal gereksinimle ortaya çıkaran kapitalin ürünü olmuş oluyor. O doğal gereksinim proleterin yaşam düzeyini ve alışkanlıklarını saptıyor, ona ekmegini ve düşüncelerini veriyor, adamın yüreğine kadar giriyor, yüreğinin özünü gereksinimlerle, ahlakını zevklerin gücüyle belirliyor. En sonunda da, kapitalist düzen kaçınılmaz bir gereklilik sonucu sosyalist ekonomiye dönüştüğünden, o doğal gereksinim proleteri kurtarıyor. İnsanın sonunda insan saygınlığına erişmesini katıksız bir doğal gereksinim olarak düşünmekle bu noktada yabancılaşmanın en uç noktasına varılıyor.

Aslına bakılırsa, doğa Marx'ta da bir aldatmacadır. İnsan kendi ürettiklerine boyun eğmiştir, yani insana özgü güçlerle yönetilir; o güçlerin hilesi de insanın önüne insan dışı maddesel (mekanik anlamında) ve doğal nitelikte çıkar. Marx'ın dediğine göre, katıksız maddesel ya da doğal bir şey yoktur. Çünkü doğa, saklanmış insandır ya da, onun kendi sözleriyle, Marksist doğacılık bir hümanizm yani insancılıktır. Bundan ötürü insanın böyle maddeselleşmesini açığa çıkarmak ve insanı özgürleştirmek gerekir; ama bunu insanı doğal gereklilikten kopararak değil de, pek belirgin olmayan ve doğaya dönüşmüş bir insan özgürlüğünü doğa içinde kavramaya çağırarak yapmak gerekir.

Kapitalizm, doğaya dönüşmüş insandır. Kapitalizm kendini kavrayacak olan saklı insanlıktır (Tin); ve Hegelci Doğanın insanın içinde kendisini yani doğayı kavrayacak doğal varlığı üretmesi gibi, Tin de, Doğanın sonu olmasına karşın Doğadan ve onun içinde doğar. Keza, proletaryanın kapitalizmin sonu olmasına karşın, kapitalizmden ve onda doğması gibi, kapitalizm de onda, proletaryada kendisini kavrayacak olan doğal varlığı üretir. Bundan ötürü, insan özgürlüğü, Tinin Doğadan çıkması

gibi, ekonomik-doğal belirlenimcilikten çıkıyor gibi görünür. Bundan ötürü, Marx'ta özgürlük gereksinimi gibi bir şey vardır. Aslında, özgürlük zaten gereksinimin doğruluğu olmasaydı ve doğal gereksinimin yabancılaşmış görünümünü altında kavranmasaydı, gereksinimden çıkan bu özgürlük düşünülemezdi bile. Doğa Hegel'de yabancılaşma görünümünü altında Tin olmasa, Tin oradan çıkıp da Egemenliğini kuramaz.

Bu düşünce üretiminde daha ileri gidilebilirse de, esasta, Marx'ta Hegelci doğruluk tarafından harekete geçirilen bu derin etkinlikten başka bir sonuç alınamaz. Zaten Hegel de bunun içinden ve bazen beklenmedik biçimde, aydınlanmıştı ama bunu dışarıya iletmez. Şu halde, önemli bir sınama karşısındayız: Bu tartışmanın nesnesini kaynaktan ele alırsak, az önce gördüğümüz gibi, Hegelci gereklilik Marksist düşüncenin ta orta yerine öylesine oturmuştur ki, Marx Hegel'in silahlarını Hegel'e karşı ancak pek seyrek kullanabilmektedir. *Hukuk Felsefesi* dolayısıyla Hegelci yanlısın kaçınılmazlığını saptamak istediğinde, Hegelci doğruluğun eline tutsak düşmüştür. Bu tutsaklık uygunsuz ve gelişi güzel bir rastlantı değil, tözle ilgili olup derindedir. Marx da bu *kavrayışı* doğru saymadan o tutsaklığa öylesine güçlü onay veremezdi.

Yine de şunu eklemek gerekir ki, Marx ve Engels kendi düşüncelerinde Hegel'in bu ağırlığını ne denli sezinlemiş, görmüş ve kabul etmişlerse, aynı ölçüde de *Hukuk Felsefesi*'nin çelişkisini vurgulamışlardır. Onlara bakılırsa, diyalektik, üçlülük, yabancılaşma ve olumsuzlukta, Hegelci doğruluğun sadece *biçimini* almışlardır. Özgün içeriğe yani Doğa Felsefesi, Hukuk Felsefesi, Din Felsefesine gelince, bunları yadsırlar. Engels'in iyi diyalektik ile kötü sistem arasında yaptığı ayırım, biçim ile içerik arasındaki o çelişkiden başka bir şeyi anlatmaz. Hegel tarafından doğrulanmış Prusya Marx'ın Hegel silahlarıyla yürüttüğü en öf-

keli saldırılarına hedef olduğuna göre, bu ayırım sadece söz düzleminde kalmaz. Hegel'de biçimin geçerliğini sürdürmek ve biçimde içeriğin sapkınlığını kınamak, Hegel'i pek çok kez biçimcilikle suçlayan Marksizmin de önde gelen çelişkilerindendir.

Kötü içerik eleştirisi şu halde bizi iyi biçime gönderiyor ama, bu, kendisine dayatılan içeriğe niteliği tarafından yabancı kılınmış, tek başına bir biçimdir. Ancak, postunu bırakırsa kurtulabilecektir. İşte şimdi karşımızda Hegelci Prusya var ve sıkıntımız artmış durumda. Hegel'deki bu yabancı cismin anlamı ne olabilir? Bu yanlışın zorunlu olduğu sonucuna varmazsak Hegel'de bir gereklilik yanlış ve Doğrunun çöküşü gibi bir şey olur mu?

C. Başarılı direniş

Hegel-sonrası düşünce yaşamının Hegel'in girişimlerinin tümü karşısındaki o belirsiz rahatsızlığını gidermeye çalıştığı eleştirel girişimin galiba sonuna geldik. Hegel'in tamamlanmış bütünlüğün saltık içeriğini orta koyan iddiasına karşı daha önce yanlış biçimin (A) kanıtlarını öne sürmüş ve sırasıyla Hegel'in Logosun ve diyalektiğin kuşkulu aracı süreçlerinin Hegel'in kendisi tarafından iç aracı süreçler olarak tasarlandığını, bunların bütünlüğün dışında bir yaşamları olmadığını, bundan ötürü de saltık içeriğe girdiklerini görmüştük. Bu kendi üzerine dönüşten ötürü, o içeriğin kendisini en çok tartışma götürür parçalarından biri içinde ele aldık ve onu yanlış içerik (B) olarak düşündük. Marksist eleştiri Hegelci devletin sapkınlığını algılamamıza yardım etti ama, gördük ki, o sapkınlık, içeriğin sapkınlığını biçime yaymak şöyle dursun, kendisi varlığının en gizli noktalarına kadar Hegelci gereklilikle kavranmıştı. Bununla birlikte, ilk noktada gözlemlediğimiz dönüş burada olmadı: Yanlış biçim, (A) içeriğine girerken, yanlış içerik, iyi (B) biçimine girmiyordu.

Demek ki, çözümlememiz, artık karşımıza karanlık bir içerik gibi çıkan yok edilemez bir görünümü yalıtmamıza olanak sağladı. İşte, Hegel'den bu rahatsızlığın nedenlerini çekip almamız, sonunda onu rahata kavuşturmamız için, düşüncenin bağlanabileceği nokta.

1. Peki, Hegel'de Hegel'in gereksinimine yabancı görünen bu tortu gereksinimi nedir? O kendini bu çelişkiyle betimler; Marx da "bu, bir tutarsızlıktır"²⁵³ demiştir. Sistemde bu tutarsızlığın nedenini bulamadık; demek ki, nedeni sistemin dışındaymış. Kavranmamış bir dışarı bulunduğuna işaret eden bu dayanak, çelişkili bir yoldan, Hegel'in yaşadığı tarihin akışı yani onun düşüncesine göre Tinin içselliği olmaktadır. Şu halde bu neden, Hegelci bütünlüğe kendi varlığı içinde erişir. Bu konuyu biraz daha yakından inceleyelim.

İçerik çözümlememizde (ikinci bölüm) kendimizi çok tutarlı bir düşünme yolu sunan *Tinin Görüngübilimi* ile sınırladık ve bunu isteyerek yaptık. O yapıtta Hegel'in 1806 yılı dolaylarındaki düşüncesi bulunur. Devlet anlayışını aldığımız *Hukuk Felsefesi İlkeleri* ise 1821 tarihini taşır. Bu tarihleri göz önüne almazsak Hegel'deki sapma pek anlaşılmaz. 1806, Napolyon ordularının tüm Avrupa'da utkular kazanarak yayıldığı, Jena utkusunun kazanıldığı yılıdır. Aydınlik düşünen herkes bu utkularda 1789 Fransız Devrimini bulur; o devrim dünyaya yayılmaktadır. 1821 ise, tersine, bir hayal üzerinde düşüncelere dalmadır, daha doğrusu hayale dalma gününün ertesidir¹¹⁷. Avrupa sadece İmparator'dan değil, aynı zamanda Fransızlardan da Devrimden de kurtulmuştur. 1813 ayaklanması ulusal güçleri boşandırmıştır ama, geleneksel yapı bunları kısa zamanda denetimine almış ve Kut-sal-Birliğin gerici düzeni altına sokmuştur. 1806'da Devrim bir-

117) 1921: Napolyon'un öldüğü yıl.

den ortaya çıkan büyüklüğüyle, söz verdiği utkularla zihinlere ne kadar egemense, 1821'de de en iyilerin uğradığı düş kırıklığı, zaten gözler önünde bulunan ezilmeyi daha belirgin duruma getirmektedir.

Devlet memuru Hegel'in düşünür Hegel'e olupbittinin gücünü öğretmesi için birtakım nedenleri olmuş olabilir. Jena'daki profesörün özgürlüğü elbette düşüncesinin gençliğinden geliyordu ama, burnunun dibine dayanmış Napolyon'un payını da unutmamalı. 1821 yılı Berlin'indeki üstada gelince, o artık özgürlüğünü, uyanık bir zabitanın gözetimi altında, tahtını haklı göstermeye çalıştığı ve iyice yerine yerleşmiş bir hükümdarın karşısında, sadece anılarıyla beslemektedir^{sn254}. Her şeyden önce, içinde yaşadığı zamanın Hegel üzerindeki bu gücünü bir yüreksizlik olarak almamamız gerekiyor. Bunu, daha çok, Hegel'in kendi somut eğilimini olanca gücüyle kabullenmesi olarak görmeli. Tarihin gerçek *şimdiki zamanını* düşünmeseydi kendine sadık olmazdı. Zamanının üzerine sıçrayamamak, onun için engelleyici bir sınırlama değildir. Felsefe "gerçekliğin düşüncesi" olduğuna göre, öyle bir şey, sadece içinde bulunduğu koşuldan değil, onun istencinden de gelir. Bugünkü içeriğin özgürlüğü olmayan bir özgürlük sadece düşünülen bir öteye kaçış ya da özneliğin boşluğuna geri çekilme anlamına geldiğine göre, bu, aynı zamanda, Hegel'in somut özgürlüğünün de ortamıdır. Bu nedenle, *Tinin Görüngübilimi*'ni yazmış filozof ile *Hukuk Felsefesi*'ni yazmış filozofu bu noktada iki zıt uca oturtmak ve birincide hoş gördüğümüz istenç edimi nedeniyle ikinciyi eleştirmek dürüst bir davranış olmaz. *Görüngübilim*'de bir doğruluk ertelemesinden ve *Hukuk Felsefesi*'nde o doğruluğun vadesinin geldiğinden söz etmek ahlak bakımından uygun düşmez. Geride kalmış bu açık durum sadece bizler için, yani tarih

içinde bir süre yol aldıktan sonra, geçerli olabilir. Luckács'ın bu noktadaki yorumu¹¹⁸ da böyle olsa gerek. Bitmemişliğinden ötürü bile, *Görüngübilim*'in, devrimci bir yapıt olduğu söylenebilir; bundan ötürü o yapıttan bir eylem felsefesi çıkarılabilir. 1806'da her şey devinimdedir ve sonun ne olacağı bilinmemektedir. 1821'de sonu biliyoruz, kuş uçup gittiğinde işler bitmiş, vade tamamlanmıştır. Doğru, ölmüş bir bütünlük, bilgelik ise, Nietzsche'nin ileride diyeceği gibi, "cesede üşüşmüş kargalar"dan başka bir şey değil. Şu halde, artık ne umut ne eylem söz konusu; 1806'da devrimci olan düşünce 1821'de tutucuya dönüşmüş; bu sonuç, sonuç değil, bir çöküş.

Bu dönüşün altında Hegel'in 1806 düşüncesini bir bekleyiş olarak ortaya koyması ve doğrunun daha sonra gelecek olması saklıdır. Kuşkusuz, bazı parçaları bütünden ayırıp incelersek bunların iki yöne çekilebildiğini görürüz. Örneğin, tinsel tamamlanma olan yeni hava öncelikle şafaktan ve güneşin sezinlenmesinden başka bir şey değildir. Fakat sabahın ilk saatleri bir vaatten fazla bir şeydir, çünkü güneş birdenbire yeni bir dünya üzerine doğar^{sn255}. Bu aydınlık, *Görüngübilim*'i ve onun Saltık İçeriğini sonlandıran Saltık Bilgidir. Hegel'de doğru hiç batmayan bir güneştir; gece ortadan kaldırılmış, ışığın daha doğrusu ışığa dönüşmüş gecenin saltanatı başlamıştır^{sn256}. Tinin *Görüngübilim*'deki şafak parlaklığı da sadece ışığın kendi başına kavranmasından ileri gelir. O durumda şeylerin tamamlanmış bütünlük içindeki devinimi kendi saltık ortamını ele geçiren içerikten başka bir şey değildir: "Bu yalın bütünün etkin gerçekliği, şimdi anlara dönüşmüş olan eski oluşumların yeniden gelişme ve yeni ortamları içinde ve orada edindikleri yeni anlamlarla yeniden bi-

118) György Lukács'ın *Geschichte und Klassenbewusstsein* (=Tarih ve sınıf bilinci, 1923) başlıklı kitabına gönderme.

çimlenme sürecinden başka bir şey değildir^{sn257}.” Şu halde bu devinim, bütünlüğü bütünlük olarak etkilemiyormuş; bu, kendini Mantık içinde yer alan bütünlüğün görünürdeki devinimiymiş. Saltık Bilgi içinde “anların çeşitliliği ancak içeriğin çeşitliliğidir^{sn258}”. Demek ki bilgi, saltık Doğrunun dökümüdür. Bundan ötürü, şunu söyleyebiliriz ki, *Görüngübilim*'de doğru bir alaca karanlık içindedir, çünkü bu yönde tarih bitmiştir^{sn259}. Fakat o alaca karanlık geriye dönük bir görüntüdür, çünkü içinde düşüncenin yükseldiği akşam, daha çok, Saltık Bilginin öğle vaktidir. Her ne olursa olsun, *Görüngübilim* doğrunun beklentisi değildir, onun önceden sezilmesi de değildir. Bir müjdedir, zaman olgunluğa ermiştir, Tanrı insan olmuştur, saltık içeriğe varılmıştır. Fakat, *Görüngübilim* ve *Hukuk Felsefesi* başlıklı yapıtların ikisi de şimdiki gerçeğin içinde Saltığın yücelişini gösteriyorsa, yani ikisi de düşmüş, tutunamamış *doğruluk* ise, doğrunun bu ikiliğini, neye dayandığını nasıl anlarız? Gerçekliğin ve doğruluğun bu çifte kimliğini nasıl kavrarız?

Önce *Görüngübilim*'i ele alalım. Hegel'in bu yapıtında olumlu olaylardan yararlanarak doğruluğun ve gerçekliğin ne olduklarına ilişkin en derin düşüncelerini dile getirdiği kuşku götürmez. Kendisiyle olaylar arasında sesiz bir ilişki bulunmasıyla klasik filozoflardan ayrılır ama, aynı zamanda tarihte ilk kez kendi doğruluklarının düzeyine varmış olan olayların belirgin niteliği de bunda rol oynar. Hegel kendisini bu dünyadan kaçıp idealar göğüne çıkan Platoncu bir filozof olarak düşünmez; zaman içindeki durumunu algılar ve onu taşıyan bu zamanın içinde haberini kendisinin verdiği olgunluğun tamamlandığını görür. Hegel'e gelinceye kadar doğruluk gerçeğe karşı bir yol, bir sığınak, saklı bir öz ya da buyurgan bir yasa, gerçek ise doğrunun dönüşüm, ilinek ve kip görünümleri altındaki düşüklüğü-

dü. Bu yabancılaşmada (gerçeğe yabancı olan doğru) filozoflar sadece tarihsel bütünlüğün yabancılaşmasını düşünürlerdi. Hegel'in onların ikiciliğini¹¹⁹ ispatlamak istemesi bundandır: Doğruluğun gerçekliğe yabancı olduğu bir dünyada filozof bunların birliğini ancak bir öte ya da bir çelişki olarak düşünebilirdi. Bu anlayış öylesine güçlüdür ki, Hegel bile, öngördüğü barışmayı tarih gerçekleştirmiş olmasaydı, sadece kendi dehasıyla bundan kurtulamazdı. İşte tarihin suç ortaklığı ya da işbirliği denilen şeyin asıl anlamı budur. Hegel, Berlin'de derslerini veren, olayları açıklayan, pürüzsüz giden bir tarihin gizlerine ortak görünen bir filozoftur ama, ondan önce, o niteliğinin de üstünde, çelişkilerin çözümlendiği, perdelerin kalktığı bir kıyamet dünyasının adamıdır. Hegel şanslı bir adamdır, etkin bir adım atmaksızın Saltığın Yükselişine katılmıştır. Sadeliğinin bunda bir rolü yok. Tüm insanlığın sona erdirdiği korkunç bir oyunun son oyuncusu olmuştur; o, sonun geldiğini bildiren sestir. Bütünlük gözlerinin önünde tamamlanmasa, Tanrının saltanatı onun zamanında parlamasa, yapıtında göğü yeryüzüne indirme savında bulunamaz, doğrulukla gerçekliğin –ne zaman söylense hiç tutmamış– özdeşliğini dile getiremezdi. Harcıâlem bir yabancılaşmaya düşmemesi, içindeki filozofu öldürmemesi, kendine Bilgin dememesinin tek nedeni, felsefi bilincinin nesnesinin felsefi bilinci kendi öz ortamı yapması, gerçekliğin en sonunda, tarihin şaşırtıcı işleyişiyle, yabancılığın ikiciliğini alt edip doğruluk içinde kendi öz ortamını ele geçirmesidir. Yani Doğru ve gerçek onun yaşadığı tarihsel bütünlükte uyum içindeler: “Bilimin en yüksek amacı, *bu uyumun bilgisi* yardımıyla düşünülen us ve varolan us arasındaki uzlaşmayı gerçekleştirmektir^{sn260}.”

Şu halde, Hegel'in felsefeyi yok edip Bilimi kurmasına aracı

olan bu somut uyum çok önemli ve onu pek yalın bir biçimde, Hegel'in çağdaşı tarihsel olaylarda aramamız gerekiyor. Fransız devrimi *Aufklärung*'un soyut evrenselini gerçekleştirir, XVIII. yüzyıl yazınının zihinlerde sarstığı hükümdarlık kurumunu yıkar, kralı öldürür (ve Sade'in bir babanın öldürülmesine benzettiği şeyi Hegel, *Usta Düzeninin* –toplumun organsal yapısının– yıkılması yani yabancılaşmanın üstü örtülü sonu olarak görür), yasanın zorbalığı –bunun bilinçlerin işine kadar işleyen varlığı Terördür¹²⁰– altında öteki ucu yerine oturtur ve böylesine gösterişli bir içselleştirmeye, sonunda, Devrimin tüm dünyaca tanınmasını gerçekleştirir. Bonaparte'ın başına geçtiği devrimci devlet, özgürlük, eşitlik ve kardeşliğin simgesel diyalektiğinin egemenliği altındadır. Kardeşlik bütünlüktür, bunun içinde öznelliğin doruğu (özgürlük), nesnelliğin doruğu (eşitlik) ile bağdaşır. Şu halde devletin bütünlüğü bir canlı gibi organlar arası bağıllık gösterir, bir *tun aller und jeder*dir, kendinin nedeni ve tözüdür. Yok olan sadece efendi-köle ikiliği değildir, evrensel olanın (Robespierre) soyut zorbalığı da, bireylerin kendilerine anlaşılmaya dayanır bir yapı kuracağı –Rousseau'nunki gibi– sözleşmesel bir anlayış¹²¹ olanağı da kalmamıştır. İstenç artık tek kişinin değil, halkındır; halkın her bir üyesi özgürlük içinde kendi varlığını tanıyacak ve kendini topluluğun iyiliğine adayacaktır. Devrim, bir yandan yönetimi örgütlerken bir yandan da onu dışarıya karşı seferber etmekte, Fransız hem çalışıp hem savaştığına göre de, uyrukları yasa karşısında da gerçek yaşamda da yurttaşa dönüştürmektedir^{sn261}. Bu şaşırtıcı görünüm, Hegel için, gençliğinde Yunan dünyasında düşlerini gördüğü, *Aufklärung*'un ideoloji âle-

120) Fransa'da Eylül 1793 ile Temmuz 1794 arasında Maximilien de Robespierre'in (1758-1794) baskısı altında süren yönetim.

121) Jean-Jacques Rousseau'nun *Du Contrat social* (=toplum sözleşmesi, 1762) yapıtına gönderme.

minde arayıp bulamadığı organik bütünlüğün Gerçek Varoluşuydu. Bu tansık gibi yücelişin son perdesiyse Napolyon'un Devrimi Avrupa'ya yayması, dünyayı somut bir evrensel durumuna getirmesi olmuştu. "Bu, diyordu Hegel yaşamının sonlarında, görkemli bir şafak oldu. Düşünen varlıkların tümü bu dönemi sevinçle karşıladı, o sırada yüce bir sevecenlik egemen oldu. Tinin coşkusu dünyamızın üzerinden tatlı bir ürperti gibi geçti. Sanki tanrısal olanla dünyamız ancak o zaman gerçekten bağdaşmış gibiydi"¹²². Bu olayların en duru zihinler üzerindeki derin yansımaları, önlerinde açılan bu yeni durumdan onların nasıl çarpılmışa döndüğünü bugün gözümüzde zor canlandırabiliyoruz. Yalnızlığının içinde huzursuz yaşlı Kant'ı, Valmy¹²² akşamı yeni bir dünyanın doğacağını haber veren Goethe'yi düşünürsek Hegel'in şişinmesini daha iyi anlarız. Onun söyledikleri bu şaşırıcı olaylara onların kalıcı büyüklüklerinin bilincinden başka bir şey eklemiyordu.

İşte Hegel'in yürekliliği buna dayanır. Hegel'e gözüpekliğini gönderen, içinde yaşadığı dünya değildir, dünyaya dünyanın gözüpekliğini yani doğrusunu o gönderir. Hegelci doğru, gerçeklik içinde *bei sich* olarak bulur, çünkü o doğru, onu kendi vücudu yapmış bir dünyada, kendiyle çarpışır. Hegel'in –kendisinin itirafıyla– idealizmi aşması bundan ötürüdür ve saltık idealizmi kurarsa da, bu ancak saltık gerçekçilik üzerine olmuştur. Bu saltık, saltık doğrulukla saltık gerçekliğin birbirine karıştığı üçüncü terimdir. "Gerçek olan her şey usçuldur ve usçul olan her şey gerçektir"¹²³. Hegel'in yaşamının sonlarında söylediği bu tümce, olgunluk çağında dile getirdiği özdeyişlerinin çoğu gibi, 1806'nın o somut bütünlüğü düzeyinde ele aldığımızda asıl an-

122) 20 Eylül 1792'de Kuzeybatı Fransa'da Devrim yönetimi ordularının Prusya'ya karşı büyük bir utku kazandığı yer.

lamını bulur. Denilebilir ki, dizgenin tümü o düzeyde kurulmuştur ve o koşullara oturtulmasa, hem gerçek hem doğru olan bir bütünlüğün sezgisi olmasa, Hegelci düşüncenin yapısını, hele Mantığı, onun Doğa ve Tinle bağını, diyalektiği, dizgenin bir biçim olarak kabul edilebilirliğini yani dolaşırlığını anlayabilmek çok zor gelir. Biçimin kötü olduğu yolundaki karşı eleştirileri, gerçek dolaşırılık ile biçimsel dolaşırılığın bu güçlü özdeşliğini ileri sürerek bastırabildik. Hegel doğruluk ile gerçekliğin özdeşliğini bırakamazdı; o, dizgenin tutarlığının saltık koşuluydu, onu bıraksa, dizge parçalanırdı. Buna karşılık, en son yazılarına varıncaya kadar dolaşırılığı kullanmakta direnmesi, bu özdeşliğin bir gençlik düşüncesi diye geçip gitmediğini, Hegel'in onu sonuna dek, *Hukuk Felsefesi* ve *Tarih Felsefesi* gibi yan çizilebilecek yapıtlarında bile savunduğunu gösterir.

2. Peki, durum böyleyken, bu özdeşlik 1821'de ne olmuştur? Napolyon'un bozguna uğrayan Avrupa'sı, dar ulusçuluklar içinde erimiş evrensel Devlet, soluğu bastırılmış devrimci sözler, yeniden tahtlarına kavuşmuş krallıklar, kolluk güçlerinin topluca el ele vermesi, o özdeşliğin ne olduğunu pek iyi anlatıyordu. Napolyon'un kotardığı bütünlükten, sadece yıkıntıların ve acıların üzerindeki savaş izleri kalmıştı ama, tüm bunların üzerinde barış filizlenmişti. Devrimden kalanlar, birkaç yasa, hükümdarlar tarafından tanınmış birkaç göstermelik ödün, anayasalara geçirilmiş taht güvenliği ve millet meclislerinin yönetimiydi. Evrensel devlet yaşamıyordu ama, evrensel de devletin içinde kötü yaşıyordu –“görünüşü kurtaran”, halkı aldatan bir uzlaşma–, Marx'ın iyice gördüğü gibi, yutturmaca bir evrenseldi. 1806'nın bütünlüğü, türdeş Avrupa, özgür eşitler arasındaki o kardeşlik, aralarında basamaklanan, sınırların ve güvencelerin arkasında mevzilenen, saygıdeğer ayan üyelerini, küpünü doldurmuş kent-

soyluları, yoksul işçileri bir eşitlik ve sözde bir özgürlük hayaliyle besleyen zorba devletlerin kaldırdığı bu toz toprağın içinde kendini tanıyabilir miydi? Ya da şöyle söyleyelim: Hegel, Jena'da bulunduğu tözsel birliği, gerçeklikle doğruluk arasındaki birliği, 1821 yılında, o çökkünlük içinde baksa, hâlâ görebilir miydi?

İşte onun konumundaki acıklı yön burada. Prusya'nın gözler önündeki durumunu kabul etmek demek, yalnız Prusya devletinin kötü içeriğini kabul etmek – bu, Hegel'in hem meslek yaşamını hem bireysel özgürlüğünü bağlayacak bir şeydir (burada böyle bir yadsımanın ardından olup bitenler ve bu yadsımanın somut olasılığı üzerinde durmuyoruz) – değil, aynı zamanda ve daha önemlisi, tüm düzeni sarsmak olurdu. Çünkü, Hegel'in düşüncesinde belki yanlışa gereksinim yoktur ama, o düşünce de doğruya hiç karşı konulmaz bir gereksinim vardır. Prusya devletinin doğruluğunu düşünmek, yani o kötü içeriğin özünü çelişki içinde düşünmek, Hegel'i bütünlüğün iflasını yani saltık içeriğin yabancılaşmasını kabule zorluyordu. Hegel'in özneye eriştiğini savladığı bir sırada, Prusya'nın bürokrasisinde ve anayasasında gerçek çalışmaları yapmaya zorlanan, gerçek tasalarla uğraşan, bir yandan da kendi içinde ekonomik çelişkilerle parçalanmış bulunan gerçek halka yabancı bir politik biçimcilik görmesi biçimle içeriğin ikiciliğini diriltiyor, filozofta yeni düşünceler uyandırıyor. İşçinin, kentsoylunun ya da hattâ ayan üyesinin birer yurttaş yani Marx'ın deyimiyle “evrensel tarihten çıkan^{sn26+”} doğrudan evrensel olmadıklarını itiraf etmek, bunun nedeninin de onların kendi yaşamlarında sönük ya da parlak bir politik varlıkla gündelik tasalar, çalışmalar ve zevklerden oluşan varlık arasında bölünmüşlükleri olduğunu söylemek, böylesine basit bir olguyu kabul etmek, bireyin sahici özgürlüğü edindiğini, evrenselin somut olduğunu kabulün herkesi, her şeyi kapsa-

dığını inkar etmek demektir. Bu kötü içerik Hegel'i kendisinin berisine atıyor, onu Fichte ve Kant'ın devletine ve birkaç ayrıntı bir yana bırakılırsa, gençliğinde ona çok umutsuzluk vermiş olan politik dünyanın genel yapısına gönderiyordu.

Tüm düzen, devlet aracılığıyla yıkılmıştı. Bu durumda, yabancılaşma sadece tarihsel gerçekliğin değil, aynı zamanda Hegelci düşüncenin de ögesi oluyordu. Oysa, doğrunun dolaşırılığı sadece saltık Tinin dolaşırılığına yani ortadan kaldırılmış yabancılaşmaya dayanmaktaydı. Şu halde, dolaşırılığın kendisi ve onun aracılığıyla, Hegel'in dünyanın tarihsel ve ideolojik bütünlüğünü kavradığını ileri sürdüğü dizgenin güçlü bağı etkileniyordu. O bağ çözülünce, dizge parçalanıyor ya da, daha doğrusu, parçalar sonu belli olmayan bir süreç içinde kendilerini yeniden kuruyorlardı; öylesine iyi kuşatılmış Kant bile bağımsızlığını buluyordu. Bağın kendisine ya da diyalektiğe gelince, doğrunun kendisinde olduğu savındaydı ama, artık olsa olsa dışsalılıkta bulunabilirdi. Gerçekten ayrı bir doğru, bir içsel yasa ya da bir öte karşındaydık. Bilim, yalın felsefeye, Saltık Bilgi, alçakgönüllü bir yöntem, gösterişsiz orta terimler, hileler, sınamalar kullanarak bilim sevgisine giriyordu. Düşünür bu "doğru avı"nda, farkında olmaksızın, yeniden kendi rolünü oynuyor, tavşanı avlıyor ama âleme duyurulmuş avda ava çıktığını da avcıyı da unutuyordu.

Peki, Hegel kendi düşüncesinden vazgeçebilir, onu kendi elleriyle yok edebilir miydi? Yoksa, onu en azından nedeni ona bağlı acımasız bir ölüme iten doğrusunun varlığını –o yok etmenin gerekliliğine varıncaya kadar– kabullenmesi mi gerekirdi? Bu gerekçeden yeniden doğup kendini kavradığını düşünerek sahte sonsuzun sınaması içinde sadece kendi gölgesini yakalayacağı belirsiz bir koşuya girişmeli miydi? Bu sonuç onu Kantçı çe-

şitten bir idealizme. İdeanın gerçekliğini yadsımaya ve gerçek olanın doğru-karşıtlığından vazgeçmeye zorlardı. Ya saltık dolaşırlıktan vazgeçmesi ve o zamanın gerçekliğine boyun eğmesi ya da o zamanın içeriğinden vazgeçip bunu yapma pahasına saltık doğrunun dizgesini kurtarması gerekiyordu. O parçalanmış dünyada artık iki uca aynı anda egemen olunamıyordu.

Ne var ki, her şey Hegel'in bu olmayacak işe kalkıştığını gösteriyor. Birliğin gerektirdiklerini yabancılaştırma içinde onlara dokunmadan sürdürdü, fakat yabancılaştırma yeniden kendi varlığının ve düşüncesinin ortamı olduğundan bu çabasının önüne çelişkinin sınırları çıktı. Bütünlüğü bu çelişkinin içinde düşünüyordu ama bütünlük, çözmeye niyet ettiği o çelişkinin tutsağıydı. Kant'ta da buna benzer bir süreç görürüz. Aynı şey Hegel'in de başına gelir. Dolaşır dizgeden, gerçek ile doğrunun saltık birliğinden vazgeçmeye razı gelmemiş, her ne pahasına olursa olsun o birliğin varlığını savunmuştur ve o birlik artık gerçek olmadığından, idea türü bir birliğe, Marx'ın devlet felsefesinde açığa çıkardığı dayanıksız orta terime dönüşmüştür.

Her şeye karşın, Hegel ilk isteginde, doğruyu gerçekliğin, biçimi içeriğin düzeyinde düşünmekte direnmiştir. O durumda gereklilik bir *aldatmacaya* dönüşmüştür. Aldatmaca kavramı Hegel'de edim durumunda çelişkidir, gereklilik-dışının gerekliliğidir, ustan sapışın ustan aldığı öçtür. Çünkü aldatmaca, birtakım kurbanlar ister, onların da kalıcı olmasını ister. Açığa çıkmış bir aldatmaca, aldatmaca değil, savunmasız bırakılmış bir saflıktır. Aldatmacanın ortamı gizdir; bu anlamda aldatmaca kurbanları için saltık bir giz olur. Hegel de halkın tarihin nedenini kavrayamayacak kadar dar kafalı olduğunu söylerken bunu saklamıyor. O körler, burjuva ya da emekçi, pekala iyi geçinirler, daha parlakları da vardır ama, onlar da aynı derecede dar kafalıdır. Dev-

letin kötü ruhu olan hükümdar ve memurları evrenselin gizini bildiklerini sanırlar. Güvenlikleri de sadece bir aldatmaca daha oluşturur. Yaptıkları, savaşlarda kendilerinin görmediği ve onları avutup uyutan bir evrensel ortaya koymaktır. 1806'da memurun dramı hiç değilse gerçektir. Jena'daki memur, Prusya'nın evrenselinin canlı simgesi, birden düşmanın içinden gerçek evrenselin çıktığını görüyor ve onu tanıyıp kendini ona dönüştürebiliyordu; durum apaçıktı, sahte doğruya yer açıyordu; tartışma olsa olsa bilinç ya da kuşkulu tedirginlik tartışması olabilirdi; hiç değilse evrensel dürüst bir evrenseldi. 1821'de dram maskaralığa dönüşür. Berlin'deki memur bu bunalımın berisindedir, çalışması sırasında gizemli bir şey yaptığı aklına bile gelmez: vicdanının rahatlığı boş bir şişirme değildir, kendisinin buna gereksinimi vardır, çünkü evrensel tarih, aldatmacalarını evrensel davaların karşı karşıya gelip sürtüşmesinden geliştirir. Tarih içinde Tin, Doğa içinde olduğu gibi saklı bir Tindir ve aldatmacanın bir kendi-için'i olmazsa o Tin gömülmüş, üzeri kapanmış saltık bir Ölü olur. Şimdi karşımızda, çelişkinin öteki terimi bulunuyor ve onda aldatmacanın doğası açığa çıkıyor: Kendinin aldatmaca olduğunu bilmeyen saltık aldatmaca tümüyle düşünülemez bir şeydir. Descartes'ın *Kötü Cin*'de¹²³ yadsıdığı işte bu girişimdi; Hamelin de haklı olarak bunda dünyanın saltık usdışılığı varsayımını görmüştür. Evrensel bir aldatmaca yoktur, çünkü aldatan kendini aldatırsa kendi oyununa gelmiş olur; oyunun kuralı da kısaca kurala dönüşür. Evrensel aldatmaca kendini evrensel gereklilik içinde yok eder. Aldatmacanın aldatmaca olarak kalabilmesi için konulduğu yere olan uzaklığı yitirmemesi ve kendinin aldatmaca olduğunu doğrulaması gerekir. Son ço-

123) Descartes'ın *Meditationes de prima philosophia* (=ilk felsefe üzerinde derin düşünmeler, 1641) başlıklı yapıtında kullandığı bir izlek.

zümlemeye, aldatmaca konusundaki bu bilgi, aldatılmış duru bilinçten ya da “saltık aldatmaca”^{sn265} olan Yazgıdan başka bir şey değildir. Bu kaynak, demek ki, kötü içerik düzeyinde, gerçeklik ile doğruluk arasında kurulmuş bilincin tanınmasıdır ve bu oldukça belirsiz sonuç, o bir yere çıkmaz çelişkinin kabulünden başka bir şey değildir.

İşte aldatmacadan geçerek gerçekliğin gizi olarak düşünülen doğruluğa ve öte-dünya'ya geri itilen o gize varıyoruz. Şurası gerçek ki, Hegel hiç değilse Tanrı sorunlarına alışıktır ve bu köhne gizli kapaklılık *Görüngübilim*'de dile getirdiği karşı koy-malarla şaşılacak denli çelişir. Hegel artık açık kismetten başka bir şey istemez, onu hükümdardan bekler. İsteddiği, gizler dağılsın, devleti felsefi yapamadıklarına göre, onun yani Hegel'in felsefesi devletin felsefesi olsun. İşte Hegel artık Platon'un izinde. Ne var ki, epeyce gerisinden gidiyor. Artık hükümdarı doğru olanı gerçek yapmak için değil de doğruyu duyurup yaymak için kullanıyor. Hükümdarın içi rahat etsin, o doğru tehlikeli değil, devletin, hükümdarın, yetki basamaklanmasının, yaşanan yoksulluklara varıncaya kadar hepsinin haklı nedenlere dayandığını dile getiriyor. O doğru “acılar çarmihinde gülü görüyor ve bundan zevk alıyor”^{sn266}. Kötü içerik karşısında açık vermemek gerekiyor. Fakat resmi filozof aslında doğru olmayan bir doğruyu bu dünyaya zorla mal etmeye çalışırken kendi doğruluğu ondan uzaklaşıyor ve sonucun içinde kendini iyi bulamadığından, kaynaklarına sığıyor. *Görüngübilim* başlıklı yapıtta tarihsel bütünlük tüm anlamları içine alır, onları harekete geçirirken bu düzen son yapıtlarında tersine çevrilmiş, Tinin işlevini gitgide Mantık yüklenmiştir. Hegelci panlojizme yöneltilen yanlış anlama eleştirisinin kaynağı işte dizgenin içinde doğruluğun dünya karşısında geri çekilmesini gösteren bu ters çevrilmede bulunur.

Bu gerileme Hegel'deki birliği çelişkili bir bütünlüğe dönüştürür. Dizge, kendisinin dışında olan ve dışsallığını çelişkilerde algılayan bir içeriğin saltık doğruluğuna dönüşür. Dolaşırlık düşünce ortamına itilir ama, gerçeklik o ortamda değildir. Çünkü Hegelci Idea yeniden Kantçı bir idea yani bir ideal olmuştur. Fakat bu, kendi ortamını bulup meydana çıkarmış ve o ortamda kaynaklarını yeniden kazanmış bir idealdir. Bu, düşünce içinde bir gerçek dolaşırlıktır, halbuki Kantçı idea, düşüncenin kendisinin bir öte'sidir. İşte bundan ötürü, bu somut ideal felsefi olarak aşılamaz ve eyleme yönlendirilebilir. Bu anlamda Marx, Hegel'den *son filozof* diye söz etmekte haklıdır; fakat o bunu Hegel'in kabul ettiği anlamda almaz. Hegel *Görüngübilim*'deki Bilgin olmaksızın, son filozoftur. Felsefeye kavramın dolaşırlığı içinde kendi özgün saltanatını sağladığı için son filozoftur. Bu durumda artık yapılacak tek şey, Hegelci dolaşırlığı gerçekleştirmek, felsefeyi dünyaya dönüştürmek ve bunun için de, verili tarihsel dünyada insanın yabancılaşmayı aşmasına ve tarihi dolaşır kılmasına olanak verecek diyalektik ortamı bulmaya çalışmaktır. Bu, gözlem ve düşünce üretmekten eyleme doğru Marksist bir geçiştir, tarihin evrensel tarihe dönüştürülmesidir^{sn267} yani içeriğin özgürlüğe yükseltilmesidir.

Fakat bu geçişin kendisi, düşünülen dolaşırlık sorununu getirir ve onun iki yönlülüğünü gösterir. Çünkü doğru olan gerçek bir önceden kestirme yani devrimci eylem ile tarihin geliştirdikleri ve anlamı içinde örtük bir evrensel değilse ve doğrunun gerçekleşmesi şu ya da bu yoldan gerçekliğin kendi doğruluğu içinde gelişmesi değilse, doğru gerçekleşemez. Doğruluğu görgül varoluşa değil, der Marx, görgül varoluşu onun kendi doğruluğuna götürmek gerekir. Şu halde, bu istenç, olsa olsa, saltık içeriğin yüceltilmesinin öteki yanıdır. Hegel tarafından sadece düşünce-

nin soyut ortamında açığa çıkarılan doğruluğunu somut içinde elde etmek artık bundan sonra tarihin kendi işi oluyor. Anlaşıldığına göre, Hegel sadece kendi'nin bilincinin ucuna onun öz ortamında erişmiş ve bu çembersel uç, saltık içeriğin çembersel bütünlüğünü haber veren yerine¹²⁴, yani rastlantısal olmayan fakat aynı zamanda İdeayı gerçekleştiren, onun özgün ortamını doğrulayan bir gerçeklik isteyen içi boş İdeaymış (yani düşüncenin soyutlaştırılmasıymış). Doğruluğun bu iki yönlülüğünün Marx'taki karşılığı gerçek olanın iki yönlülüğüdür. Marx, zamanının görgül içeriğine yani somut olana, anlamlı gerçek bütünlüğe bağlanır. Oysa, bu bütünlük tamamlanmış değildir, yani kendi doğrularına açılmaları beklenen o çelişkili durumda olmasalar, anlamların beklemede kaldıkları, çözülemez olduğu söylenebilir; anlamlar kendi doğruluklarını kendi içlerinde, ne olduğu pek belli olmayan ve henüz tam tasarlanmamış bir gereksinim içinde saklarlar. Başka bir anlatımla, anlamların devrimci geleceğin şimdiden görülebildiği o olgunluk noktasına eriştiği söylenebilir. Dünya, biraz dikkat ederse, o devrimci gelecekte anlamı içinde saklı ve büyüyüp de kendi saltanatını ele geçirecek olan evrensali görebilir. Marx komünist işçilerden söz ederken şöyle der: "Onların ideal gerçekleştirmeleri değil, silinmekte olan eski toplumun *karnında taşıdığı* yeni toplumun öğelerini özgürlüğe kavuşturmaları gerekiyor"¹²⁶⁸. Proletarya anlamı içinde gizli olan şey, bu evrenseldir, gelecek zamanı ve tüm insanlığın özgürlüğünü içerir ve saltık içeriğin gücül dolaşırılığıdır.

3. İşte gerçek olanın bu gücüllüğü zamanımızın –gizemlinin

124) Yerine (Tahsin Saraç sözlüğünde Fr. allégorie karşılığı), öğeleri tutarlı olan ve genel bir düşüncüyü kesinlikle canlandıran anlatı ya da betimleme.

insanlara görünmesi ve Hegelciliğin gerileyişi karşısındaki– temel sorununu ortaya koyar. Bu incelemeye başlarken söylediğimiz gibi, bizler topluca Hegelci çözülmenin iki zıt yoldan etkisi altındayız.

Bir yandan, her türlü felsefi girişim Hegelci bütünlüğün özgür bırakılmış anlarından birini yakalayıp soyutlama içinde geliştirmekten fazla bir şeyi hemen hemen yapamaz. Örneğin, Kierkegaard ve bugünkü varoluşçular Hegelci olumsuzluğa öznel biçimiyle sahip çıkmışlardır ve bugünkü felsefe, çelişkili bir yoldan, Hegel'in öteki görünümünü yani tözü yan çizerek, sistemin bu soyut ögesi üzerine kurulmuştur. Örneğin, Marksist düşüncenin Hegel'den tözsel yanı, nesnel gerekliliği, nesnel bir bütünlük olarak düşünülen tarihin gelişme yasasını alma, nesnel olumsuzluğu "hiç değilse ideolojik olarak" koruma ve öznel olumsuzluğun derinliğini yan çizme eğiliminde olduğu söylenebilir. Örneğin, denilebilir ki, bugünkü görüngübilim, Hegelci görüngübilimsel deneyime çok yakın olan diyalektik bir bütünlüğün ve "artık bırakılmış" bir diyalektiğin esinlendirdiklerini yakalamış, ancak dolaşırlığa kadar gidememiştir. Zamanımızın düşüncesi, bağımlılığının farkında olsun ya da olmasın, Hegel'in gerilemesi içinde kurulmuştur ve ondan, Hegel'den beslenir. Şu halde, ideolojik bakımdan, Hegel'in egemenliği altındayız; o bugünün girişimlerinde kendine ait olanı bulmuş oluyor. Bu bağımlılık yadsınmaz, çünkü Hegel'in çöküşünden yani Hegelci doğrunun ideolojiye dönüşmesinden kopmuyor. Bugünkü *ideolojiler*, *ana doğru* dedikleri şey gibi bilinçli nankörlüklerine varıncaya kadar, Hegel'in *ideolojisinin* eline geçmiş oluyor.

Hegel'in çözülmesi sadece *ideolojiler* üretseydi, bu durum yani Hegel'in ideolojisinin bugünkü ideolojileri eline geçirmesi, Hegelci doğruluğun durumunu değiştirmezdi. Halbuki, o çözül-

me bir de, işçi hareketlerinde ve devrimci eylemde olmak üzere, *gerçek bir dünya doğurmuştur*. Bu yazının başında *Hegel bizim dünyamız oldu*, demiştik. Bugünkü tüm sorun dünyanın sadece ideolojik değil, aynı zamanda gerçek bir politik dünya olmasındadır. Hegel yalnız doğruluk olarak değil, gerçeklik olarak da aramızda bulunuyor. Bununla birlikte, Hegel'in çözülmesi artık o doğrulukla o gerçekliğin ilişkilerini Hegelci terimler içinde düşünmemizi engelliyor. Çünkü, geri itilip ideoloji-doğruluk içinde baskı altına alınmış Hegelci dolaşırlıkla Hegel'in gerçekliğe dönüşmüş payı birbirine denk değildir. Başka bir anlatımla, Marx'ın kendi-için'i diye betimlediğimiz Hegelci gereklilik, dünya içinde ne denli gerilemeye itilmişse, Marx'ın kendisinde de o denli gerilemeye zorlanır. Bundan ötürü, Marksizm içinde bu gerekliliğin durumu o denli karanlıkta kalmıştır; bundan ötürü, Marksizm onu –tıpkı Marksist gerçekliğin sadece bir “toparlanıp ayağa kaldırılmış” Hegelci doğruluk (toparlanıp ayağa kaldırılan dolaşırlık ne olabilir acaba?) kabul ettiği o diyalektik ters çevrilmesi gibi– hem alır hem atar. Şu halde, diyebiliriz ki, Marksizmde Hegelci gerekliliğin gerçek durumu, ideolojik durumuyla çakışmaz; başka bir anlatımla, gerçek ve doğurgan olan Marksist davranış henüz kendi yapısını eline geçirmemiştir, çünkü Hegelci doğrunun kendi gerçekliği içindeki yerini açıkça kavramış değildir. Bu eksiklik bizi kendi zamanımıza gönderiyor ve ideolojik de olsa, çağdaş soyut felsefeler için, Hegel'in dünyamızdaki konumunu sorguluyor. Gerçekten de, öyle bir dünyada yaşıyoruz ki, bir yandan Hegelci doğruluk salt ideolojik konumundan dışarı taşıyor, öte yandan da Hegelci gerçeklik, Hegelci ideolojiyi kendi doğrusu olarak kabulü reddediyor. Bu ikicilik, bu çelişki bizim iç tartışmamıza, zamanımızın tinsel yapısı sorununu getiriyor.

Amacımızı ve gücümüzü çok aşan bu sorunu burada ele ala-

cak değiliz. Sadece, çalışmamızdan ortaya çıkan ve bizim belki de söz konusu yapının genel çizgilerini fark etmemizi sağlayan birkaç öğeyi saptamak istiyoruz.

Hegelsizliğin çöküşünün sonuçları ve Hegel'den sonra gelenlerin çelişkileri, ilk önce şu noktayı saptıyor: Bu gerçek dünyanın tüm yapısı dolaşırılık değil ya da, en azından, bütünlük tamamlanmadığından dolaşırılık edim durumunda değildir; doğruluk gibi düşünülebilir ama bugün var olan gerçeklik değildir. Demek ki, doğrulukla gerçekliğin bir çeşit ikiciliğiyle karşı karşıya kalmamız kaçınılmaz.

Bununla bazı bakımlardan hegel-öncesi dönemden hemen önceki yapıya benzer bir tinsel yapı yani aşkınsalcılık¹²⁵ içine düşüyoruz. Marksist davranış, devrimci eylemin koşullanmaya tanındığı üstünlükle bize bu noktada ve daha genel olarak, her girişimin artık tam anlamıyla ön koşuluna dönüşen somut tarihsel bütünlüğün enöndeliği konusunda yardımcı olabilir. Herhangi bir anda, herhangi bir şeye girişilmemesi, devrimin ayaklanmayla karıştırılmaması, *o sırada var olan önvarsayımın* uygun olmadığı bir anda girişilecek her etkinliğin sadece tehlikeli bir karışıklık olacağı noktaları, devrimci uygulamanın beli başlı izlekleri arasında yer alır. Aynı yapı, keşfin bir bakıma gerekli olduğu düşüncesine dayanan bilimsel uygulamada da belirgindir. Araştırma, sadece araştırmacının beceri ve yeteneğine kalmış hep başarıyla giden bir etkinlik değildir artık. Araştırma ve sonuçlar, içinde bulundukları koşullara bağlı olduğu gibi, önsel olarak daha önce var olan bilimsel bütünlüğe yani bilim tarihinin filanca anında bulunan varsayımların, kuramların, aygıtların ve sonuçların organik bütünlüğüne de bağlıdır. Bilimsel araştırmaya ol-

125) Fr. le transcendantalisme: Deneyime öncelikle egemen olan biçim ve kavramları kabul eden dizge.

duğu gibi, devrimsel eyleme de bir anlam veren bu koşullandırıcı –yani filan zamanda her bilimsel ve politik konunun sunulduğu koşul ve biçim olarak ortaya çıkan– bütünlüktür.

Ne var ki, bu yapı Kantçı aşkınsalcılığı ancak uzaktan anımsatıyor ya da onu geride bıraktığı için onu aydınlatıyor. Politik ya da bilimsel aşkınsal, her olayın koşulu olduğundan önseldir; aynı zamanda, tümden gelmemiş, bulunmuş olduğuna için sonsaldır. Bilimsel ya da Marksist önselin nesnel yapısının gerekliliği bugünkü görüngübilimcilerin *edimsel gereklilik* dedikleri türdendir. Onların bu adlandırması, bize Kantçı ulamların doğasında bulunan ve Hegel'in de gözünden kaçmamış olan çelişkiyi anımsatıyor. Aşkınsal mantığın ulamları yargılar listesinden alınmıştır, yani *bulunmuştur*. Kant böylece aşkınsal mantığın içeriğinin görgül niteliğinin etkisi altında kalmış oluyor ama, kendisi bunu düşünmemiştir. Önselin [a priori], sonsal [a posteriori] olduğunu kabul etmek istememiştir. Kabul etseydi, görgül bir aşkınsalın gerçekliğini, sonsalın önselini yani, tam anlamıyla, soyutlanma düzeyinde Hegelci dolaşırılığı düşünmek zorunda kalacaktı. Öyle olunca da, aşkın olanın yapısını değil ama onun saltık niteliğini yani sonsuzluğunu bırakması, zamanı sadece bir önsel biçim olarak değil, aynı zamanda her biçimin ortamı olarak düşünmesi gerekecekti; kısaca tarihi anlamaya zorlanacaktı.

Bu noktada, Hegel'den önemli bir şey öğrenmiş oluyoruz. Onun düşüncesini özgürce yorumlamakla tarih (ya da Tin), bütün anlamları içine alıp eriten saltık bütünlüğe dönüşür. Tarihin sonundan ve anlamların sonsuzluğundan yani gerçek olanın saltık dolaşırılığından vazgeçersek, tarih, içinde devindiğimiz ve yaşama, içinde somut aşkınsala sahip olduğumuz genel *ortama* dönüşür; o ortam, bizi koşullandıran ve belirleyen ve varlıkların ve anlamların doğduğu o tek yerdir. Fakat tarih bitmediğine göre,

bitmeyecek bir aşkınsal mantık da yoktur; o yoktur ama, dünyaya bir *önsel* niteliğiyle egemen olan ve onu koşullandıran açık seçik bir tarihsel yapı vardır. Tarihin gerçekliği, bu düzeyde, yapının diyalektik niteliğinde bulunur; bu nitelik olayları koşullandırır ama kendisi de onlar tarafından dönüşüme uğratılır. Tarihsel bütünlük, somut ve diyalektik aşkınsaldır, kendi koşullandırdığıyla değişen bir koşuldur. Örneğin, kuramların ve aygıtların tümünün egemenliği altında bulunan bilimsel bulgu, yeri geldiğinde, onları değiştirir; bilimlerin *aşkınsal mantığı* tarih boyunca bilimin kazanımlarıyla değişmiştir. Keza, devrimci eylemin koşullarını belirleyen ekonomik ve politik yapı da yine aynı eylem tarafından değişikliğe uğratılır.

Bununla birlikte, açıklığa kavuşturulması gereken bir nokta kalıyor. Verdiğimiz örnekler, birbirine benzer yapılar gösteriyor ama, tarihsel bütünlüğün varlığının aşkınsal usun yapısıyla karıştırılıp karıştırılmadığı, başka bir anlatımla tarihsel bütünlüğün us ile türdeş olup olmadığı konusunda bilgilendirmiyor. Burada da bize yol gösteren Hegel. Yaşadığımız çağa şu temel doğruyu kesinlikle öğretmiştir ki, gerek savaşmak gerek birbirini tanımak için karşı karşıya gelen bilinçlerin topluluğu dışında bir us yoktur. Hegel, bu anlamda, usu *bizim usumuz* yapan Kantçı birikimin olumlu içeriğini yeniden ele almış ve düşünmüştür, hem soyut idealizmden hem de tekbencilikten¹²⁶ kaçarak ve usun kendisinin insan bütünlüğünün, somut ilişkileri içindeki bilinçler dünyasının egemenliği altında olduğunu göstererek o *bizim* sözcüğünün dolu dolu anlamını öne çıkarmıştır. Platon'daki kölenin onu kendi içinde bulmasının ya da Descartes'ın, pekala paylaşılan bir şey olduğunu bilmekle birlikte, onu

126) Fr. le solipsisme, düşünen özne için kendinden başka gerçeklik olmadığını ileri süren kuram.

yalnızlık içinde aramasının nedeni şudur: Usun doğası insanlar arası bağımlılığın doğasına boyun eğmiş durumdadır; ya da, daha doğrusu, us, geniş anlamda, insanlar arası bağımlılığın somut yapısıdır. Tarih bilgisinin tarihin dışında bir bilgi olmaması işte bundandır; zamansallığın bir ulam ya da bir biçim olmaması bundandır. *Ben*'i aşkınsal biçim olarak verecek ve her usçul söylemi koşullandıran bütünlüğü kavramayacak her düşüncenin soyut bir düşünce olması bundandır. Aşkınsal olanı her zaman us diye kavramak zorunda kalıyorsak, bu belki de sadece verili tarihsel bütünlüğün organik nedeni yani dünyanın insansal yapısının bir ögesi olmasındandır.

Bu noktada amacımıza varmış oluyoruz. Hegelci felsefenin çöküşü bizi aşkınsalcılığın atıyor. Fakat, –kuramsal olsun uygulamalı olsun– insan etkinliğini *önsel olarak* koşullandıran aşkınsal, artık doğasını ele geçirmiştir: bu, somut tarihsel bütünlüktür. Tarihin böyle asal öge ve anlamlı bütünlük olarak kavranmasını Hegel'e borçluyuz. Bu bütünlüğün usçul doğasını insan bütünlüğünün doğasıyla özdeşleştirebilmeyi de ona borçluyuz. Fakat bu, Hegel'in *Görüngübilim* başlıklı yapıtında bir köşeye sıkışmış bir noktadır ve filozofun kendisi bundan önemli bir sonuç çıkarmamıştır. Tarihsel insan bütünlüğünün ölçüt bir bütünlük olabileceğini ve onun her türlü insan etkinliğinin *önsel* koşulu olduğunu söylemek, Kant'ta ulamlar dizisi dikkate alınmaksızın kurulacak aşkınsal *Ben*'in egemenliği kadar soyut ve içi boş bir doğru olur. Marx, bize zamanımızı yöneten insan ulamlarını insan bütünlüğünün asal yapısı içinde verir. *Kapital*, bizim aşkınsal çözümleme yolumuzdur. Marx'ın yapıtının şu olduğu söylenebilir: Zamanımızın ekonomik ve toplumsal yapısı içinde insan ulamlarının ortaya çıkarılması ve ele geçirilmesi.

Bu başlangıcı daha geniş biçimde ele almalıyız. Madem ki, us

insan bütünlüğünün kendi bilincidir, o halde bu belirli toplumsal yapı, estetik, bilimsel, politik vb. her çeşit insan etkinliğinin önsel koşuludur. Nitekim içinde yaşadığımız zaman, bilimin durumunu iyice gözler önüne seriyor; bilim, yeni araştırmalar için vazgeçilmez olan toplu geniş girişimlerin yapım gücüne yani dünyanın ekonomik bütünlüğüne bağımlı olduğunu görüyor. Bugünün bilimsel ulamları son derecede somuttur. Zamanımızın bilimi kendi aygıtlarının (örn. siklotron) ya da deney maddelerinin (örn. uranyum, ağır su vb.) üretiminin egemenliği altındadır; bunlar da insanın işçi çabasına ve yapısına göndermede bulunur. Marx'ın yaptığı şey, sadece bu görünümlere işaret etmek olmuştur; yoksa, bugünün bilimsel ulamlarının dökümünü saptamak için önümüzde epistemoloji yani bilim felsefesi alanında yürütülecek çok büyük araştırmalar beklemektedir. Hattâ o döküm de, bir yandan epistemolojik ulamlar ile onları yöneten ekonomik-toplumsal ulamlar arasındaki ilişki ortaya çıkarılmazsa, yetmez. Bu noktada, Marksizmin verdiği işaretler başlangıç aşamasındadır. Ne var ki, o işaretlerin, bilimin kullanımında insan niteliğinin egemen olacağı bir anlayışa yol açtığı söylenebilir. Kant, deneyden söz ederken deneyin bizim deneyimiz olduğunu söylüyordu ama, o bizim'in nasıl bir *bizim* olduğunu açıklamıyordu. Çağdaş bilim, Marksist anlayış içinde, bu *bizim*'i kavrama ve onu başat doğası olarak düşünme eğilimindedir. Şu halde, bilimin varlığı için doğallık dışı ve tarihsel denilebilir; bilimin nesnesinin de tarihsel ulamların egemenliğine bağımlı olduğu söylenebilir. Doğa konusunda dile getirilmiş Marksist yargılarda duyarlığın verilsinin Kantçı iki yana çekilirliği görülür. Doğa, katıksız durumda bulunmaz; tarihsel olan insan kavrayışı içinde vardır (Engels, alaycı bir anlatıma başvurarak, katıksız doğa aranırse denizden yükselmiş mercan adalarından

başka bir şey bulunamayacağını söyler); halbuki bilimsel ulamlar doğal veriliyi tüketmez, çünkü o olmazsa bir işe yaramazlar. Bu iki anlama gelişte bulunan şey, gerçeklik ve doğruluğun Hegelci çöküşündeki çelişkiden başka bir şey değildir.

Bilimsel dünya iyi araştırılmamıştır ama, politik dünya Marx ile çok daha büyük açıklığa kavuşmuştur ve insan bütünlüğünün asal yapısına o dünyada ulaşıldığından, zamanımızın yazgısı da orada belirleniyor. Bize gösterilmiş yol aşırı yanlış değilse, Marksist davranışın yapısını bu düzeyde belirlememiz gerekir. Marx, aşkınsal olanın tarih olduğunu anlamıştır ama, genel olarak tarihin, başat tarihsel bütünlüğün *somut içeriği* dışında düşünülebileceğini kavrayamamıştır. Demek ki, kapitalist toplumun ekonomik ve toplumsal yapısını belirlemiş ve bu dünyayı çelişkili bir bütünlük olarak ortaya koymuştur; o bütünlüğün içinde ekonomik ulamlar insan malzemesinin tümünden farklısına –yani ulama girmeyenine– egemendir. Bununla birlikte, Marx ulamların bütünlüğünü sonsuza dek sürecek diye tanıtmamıştır. (Halbuki Kant öyle yapmıştır; Hegel, tarihin sonunu bildirirken ya da Prusya devletinin sürüp giden bir tarih içindeki geçerliğinden söz ederken, farkında olmaksızın, öyle yapmıştır). Ulamlar bütünlüğünü diyalektik olarak yani kendi koşullandırdığı farklı olan tarafından dönüşüme uğratılmış olarak tasarlamıştır. Son olarak şunu söyleyebiliriz ki, ulamların ve farklının somut emekteki somut birliğinin kanıtını çelişkinin içinde tutmuştur. Kant da aşkınsal yaratıda aynı şeyi yapmıştır. Fakat Kant'ta bütünlük diyalektik bir nitelik taşımazdı. Bu orta birimin onda dolaylı bir birim olarak kalması bundandır. Marx'taysa, tam tersine, ulam diyalektiği, emekçi ile ürünü arasında bulunan ve farklılık düzeyinde etki yapan dolaysız birliğin yükselip yerine oturmasına olanak sağlar. Keza, her devrimci çaba, ekonomik ulamların in-

san malzemesinin ulam dışı olanı tarafından yeniden ele alınması yani aşkınsal olanın görgül olan tarafından, biçimin içerik tarafından ele geçirilmesi gibi düşünülebilir. Bu nedenledir ki, Marksist hareket bir materyalizmdir; çünkü maddenin egemen olmasını ister. Ancak, aynı zamanda bir hümanizmdir de, çünkü o malzeme, insan dışı biçimlere karşı savaşım veren bir insan malzemesidir. Yine bu nedenledir ki, o savaşım Kantçı ldeanın sonsuz çabasından, sosyalist devlet de bir aşkınsal rastlantıdan başka bir şey olarak düşünülebilir. Devrimci eylem, insan bütünlüğünün kendi yapısıyla barışmış olarak yükselip gerçek yerine oturabileceğini hiç değilse biçimsel olarak tasarlayabilir.

Bununla birlikte bu anlamlar düşüncenin ortamında katıksız belirlemelere indirgenemez. Hegelci doğrunun duru dolaşırılığında değil, anlamların somut gerçeklikler tarafından kuşatıldığı somut bir dünyada bulunmaktayız. Marksist hareketin ille de kendisinin anlamı diye tanıttığı şey olması ille gerekmez; o kendi kendisinin anlamıdır. Hegelci gerileme de, gerçekliğin kendi doğruluğunu algıladığı zor noktaya varıncaya kadar duyarlıdır. Bu hegel-sonrası dünyanın tinsel yapısını meydana çıkarmaya girişmemizdeki amaç, kesin bir kalıp çıkarmak için olamaz. Gelecek zaman, bize göre, bugünkü içeriğin gizli devinimlerindedir; hâlâ yarı karanlıkta bulunan bir bütünlüğün içine sıkışmış ve o bütünlüğü ışığa taşımamız gerekiyor.

Sonnotlar ve Kısaltmalar

- * a) Bu notlarda bazı kitap başlıklarının Türkçe karşılığının verilmesi, kitabın bir Türkçe çevirisinin yayımlanmış olduğunu göstermez.
b) Yazanın Fransızca olarak verdiği kitap başlıklarının hepsi Hegel'in kaleminden çıkmış bir başlıkla çakışmadığından olanak ölçüsünde asılları da verilmektedir.
- ** Kitabı yayımlayan Fransız yayınevi, Louis Althusser'in bazı Hegel yapıtları için kullandığı kısaltmaları olduğu gibi almıştır. Bunları aşağıda veriyoruz:

- Phn: *Phénoménologie de l'esprit* (=Phänomenologie des Geistes) (2 cilt), çev. Jean Hyppolite, Paris, Aubier, 1939.
- Ph. D.: *Principe de la philosophie du droit*, Paris, Gallimard, 1940.
- Log. Véra: *Logique* (2 cilt), çev. Auguste Véra, Paris, Germer Baillère, 1867-1869, yeniden tıpkı basım Culture Civilisation 1969 (*Encyclopédie*'nin *Science de la Logique* bölümü).
- Ph. *Esprit Véra : Philosophie de l'esprit* (2 cilt), çev. Auguste Véra, Paris Germer Baillère, 1867-1869, yeniden tıpkı basım Culture Civilisation 1969 (*Encyclopédie*'nin *Philosophie de l'esprit* bölümü).
- Nohl: *Theologische Jugendschriften* (=tanrıbilim konusunda gençlik yazıları), yay. Hermann Nohl, Tübingen, 1907.

- 1) Moses Hess: *Gegenwärtige Krisis der deutschen Philosophie* (=Alman felsefesinin bugün içinde bulunduğu bunalım) — şurada: Groet-

- huysen: "Origine du Socialisme en Allemagne" (=Almanya'da sosyalizmin kökeni), *Revue philosophique*, 1923, s. 382.
- 2) *Philosophie du Droit* (=Hukuk felsefesi), 21. paragrafa ek [Fr. çev. Robert Derathé, Paris, Vrin, 2. basım 1986, s. 85].
 - 3) *Encyclopédie*, paragraf 60 Fr. çev. Bernard Bourgeois, *Encyclopédie des sciences philosophiques*, cilt I, La Science de la logique, Paris, Vrin, 1970, s. 321]
 - 4) "Felsefe, içinde bulunulan zamanın ve gerçek olanın tanınması, anlaşılmasıdır", *Ph. D.*, s. 29
 - 5) Groethuysen.
 - 6) "Delilik, zekanın düşebileceği hastalık durumunun son sınırından başka bir şey değildir." *Ph. Esprit Véra* I, 390 [Fr. çev. Bernard Bourgeois, agy. cilt III, *Philosophie de l'Esprit*, Paris, Vrin, 1988, s. 497]
 - 7) *Phn.* I, 341.
 - 8) *Phn.* II, 200.
 - 9) Karl Marx, *Oeuvres philosophiques*, çev. Molitor, Paris, Costes, 1937, s. 91 [1844 Elyazmaları, Ed. Sociales 1962, s. 146]
 - 10) *Phn.* I, 171.
 - 11) Bu tutum, çağdaş varlık filozoflarının, bir davaya bağlanma filozoflarının girişimlerine benzetilebilir. Felsefe, varlık, üstlenme, bütün bu terimler, bir arada, garip bir karışım meydana getiriyor. Birbirlerine eklenmeleri, çelişkiden daha derin bir nedene dayan-sa, saçma olur. Sadece bağlantısız olan, üstlenmeyi düşünüyor ve ondan kendine bir kuram oluşturuyor. Söylemi, önce, yabancılaş-masının kabulü ve sözlü olarak ötekilerle birleşme – söz yoluyla sihirli sağlamaşması ve rahatsızlığına bir ad buldu mu o rahatsız-lıktan kurtulduğunu sanan konuşucunun kendini haklı görmesi.
 - 12) Malesherbes'e 26 Ocak 1762 tarihinde yazılmış mektuptan. [Krş. Rousseau *Œuvres*, Paris, Gallimard, La Pléiade, cilt I, s. 1140]
 - 13) *Xenia* 170.
 - 14) Novalis, *Schriften*, Ed. Kuckhohn, Leipzig, 1929. I. cilt, s. 179 [Fr. çev. Marcel Camus, yeni basım, Paris, Garnier-Flammarion 1992, s. 189].

- 15) Hegel: 22. 10. 1818'de Berlin Üniversitesi'nde verdiği söylevden [şurada: *Encyclopédie*, Fr. çev. Bernard Bourgeois, agy., cilt I, s. 14].
- 16) *Phn.* II, 121.
- 17) agy., II, 113.
- 18) agy., II, 133.
- 19) Alınulayan: Vermeil: "La pensée philosophique de Hegel", *Revue de métaphysique et de morale*, "931, s. 447.
- 20) agy., s. 449.
- 21) agy., s. 447.
- 22) Jean Hyppolite, *Genèse et Structure de la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel* başlıklı yapıtının doğuşu ve yapısı, Paris, Aubier, 1946, s. 417.
- 23) Hölderlin ["Où chacun frôlait la terre' comme un dieu (=herkesin bir Tanrı gibi yeryüzüne süründüğü {yer}"]].
- 24) Krş. *Theologische Jugendschriften*, yay. Hermann Nohl, Tübingen 1907, ss. 23, 47, 207, 215, 358, 359, 375.
- 25) Hölderlin, tersine, Yunan'ı şiirlerine konu alır; öyle ki Eski Yunan onun gözünde yokluğunu dile getirirken bile gerçek duruma geçer. Hegel, bir şeyin sözünü etmenin bir boşluğu doldurmadığını bilir; bundan ötürü de, temel sezgisini gerçekleştirmeyi yani zamanın akışıyla yitirilmiş birliği gerçeklik içinde yeniden yaratmayı isteyecektir. Fakat o durumda da, şu somut durumu, kalıcı birliğin başlangıçtaki birlik olamayacağını kabullenmesi gerekecektir.
- 26) Krş. Nohl, ss. 33, 57.
- 27) Nohl, s. 25, çeviri olarak şurada: Jean Wahl: *Le Malheur de la Conscience dans la Philosophie de Hegel* (=Hegel'in felsefesinde bilincin mutsuzluğu), Paris, Rieder, 1929, s. 69.
- 28) Yasanın yerine getirilmesi olan aşk konusunda Aziz Paulus'un söylediğini, Hegel Yunanca metindeki πληρωμα'dan (doluluk, dolgunluk) alarak *Aufhebung* sözcüğüyle yorumlar.
- 29) *Phn.* I, 29.
- 30) Nohl, s. 328 [Fr. çev. Jacques Martin: *L'esprit du christianisme et son*

destin, Paris, Vrin, 1948, s. 108].

31) Nohl, s. 330 [agy., s. 110].

32) Nohl, s. 399 [agy., s. 170].

33) "Kant'ın felsefesi, kuramsal olarak dile getirilmiş ve yöntemlere bağlanmış *Aufklärung*'dur", *Geschichte der Philosophie* [krş. Fr. çev. Pierre Garniron, *Histoire de la philosophie*, Paris, Vrin, 1991, cilt 7, s. 1853].

34) Krş. Windelband'ın Kroner tarafından alıntılanan sözü (Richard Kroner: *Von Kant bis Hegel* (Kant'tan Hegel'e), Tübingen, 1921-1924, II, Giriş): "*Kant verstehen heißt über ihn hinausgehen*" ["Kant'ı anlamak, onu aşmaktır"]. Bunu işaret etmemiz, her ne kadar Hegel'in kendisi *Felsefenin Tarihi* başlıklı yapıtında biçimlerin ve dizgelerin sürekliliğini yeniden kurma eğilimi gösterse de, onun girişiminin eksiksiz biçimde Kantçılığın bir bakıma mantıksal bir gelişmesine indirgenebileceği (Kroner'in yorumu bu yolda) anlamına gelmez. Hegel'in düşüncesi içinde Kantçılığın rolünü iki görünüm altında ele almak gerektiği söylenebilir: Önce, Kant Hegelci bilincin belli bir ânının doğruluğunu gösterir. Bu sav, en yetkililerinden birtakım yazarların (Dilthey, Jean Wahl) üzerinde durdukları Hegelci sezginin özgünlüğünü dışlamaz ama, dinsel soyut düşüncelerle beslenen bu sezginin gelişmesi içinde, Hegelci bilincin kendi doğruluğuyla yani kendi kendisiyle karşılaştığı an gibi, Kant ile karşılaşma ânını da kavratmaya çalışır. Bu karşılaşma sadece bir karşılaşmadır, ancak Kant'ın doğruluğunun Kantçı kesinlikle çakışması durumunda sonuç olabilir; Hegelci çözümleme ise bu çakışmayı gerçekleştirmeyecek hayalden sayar. Yakından incelenince, söz konusu karşılaşma bir aşma gibi görülür. Bu noktada Hegelci konumun ikinci görünümü devreye giriyor; Kroner gibi biz de Kant'ı anlamanın onu aşmak olduğunu söyleyebiliriz fakat bu formül tüm iki anlama çekilenleri kapsayamayacak kadar sınırları belirsiz bir anlatım. Çünkü kavrayış her zaman aşmadır. Fakat bir nesne olarak ele alınmış ve her ceset gibi ölümden öteye geçmeyen bir düşünce karşısında, nereye kadar ve ne yönde giden bir

aşma? Hegel'in gözünde bu aşmanın daha somut olan başka bir anlamı vardır. O, Kant'ı bir nesne gibi değil de tam tamına bir özne gibi alır. Hegel'in Kant'ta anladığı şey Kant değil, Hegel'dir. Demek ki, Hegel için Kant'ı anlamak *kendini aşmak* oluyor; bu da, kendi doğruluğunu daha önceki anların doğruluğu olarak ilan eden ve kendini gelişmesi içindeki anlar olarak gösteren birbirini izleyen anlarda geliştirmektir. Kant, varlığı tüm Hegelci düşüncede içselleşmiş olarak kalan o anlardan biridir (*Theologische Jugendschriften* içinde Kant'a göndermeler olduğu gibi, Berlin'de verdiği derslerde de bu göndermeler devam eder). Kant'ı böylesine içine alma, onun Hegel'in kanı, eti olması, Windelband'ın söylediklerini altüst ediyor. Kendi gelişmesinin tümünü inceleyen Hegel için, Kant ile karşılaşmasının sonucunda, kavrayıştan çok aşma ağır basar. Hegel, kendini aşarken Kant'ı da aştığı içindir ki, o karşılaşmanın anlamını belirgin biçimde meydana çıkarmıştır. Kant, Hegelci bilincin doğruluğunu temsil ettikten sonra, böylece kendi doğruluğunu, hattâ tarih içindeki yerini de Hegel'den almış oluyor. *Kant'ı aşmak, onu anlamaktır*. Kant ile Hegel arasındaki ilişkilerin bu iki yönlülüğü, bir yandan kendi-için ile bizim-için'in, öte yandan amaçların ve araçların dolaşırılığının görüngü-bilimsel çifte diyalektiğinin somut bir örneğidir. Bilinçli olarak Kant'ı kendisi gibi kavrayan, onun içinde kendisinden soyunan ve bunu yapmakla onu doğru olan şeyinin çıplaklığı içinde ortaya koyan Hegel'in yaptığı, yani Kant'ı sahiplenmesi, tarih içinde görmezden gelinemez. Nasıl eski müziğe olan sevgimiz çağdaş müziğin getirdiklerinden ayrılamazsa, Kant'ı anlamamız da, tarihsel açıdan ve yalın bir eleştirel noktadan, Hegelciliğin getirdiklerinden ayrılamaz. Üstelik, bu karşılaşma, bize Hegelci düşüncenin nesneyi özne içinde eriten ve kendine öteki içinde bakan temel tutumu konusunda bilgi verir.

- 35) "Tanımadan önce tanımayı istemek, suya atılmadan önce yüzme öğrenmek isteyen o acemi papazın sakınlımlı önlemi kadar saçmadır." *Log. Véra* I, 193 [*Encyclopédie*, Fr. çev. Bernard Bourgeois,

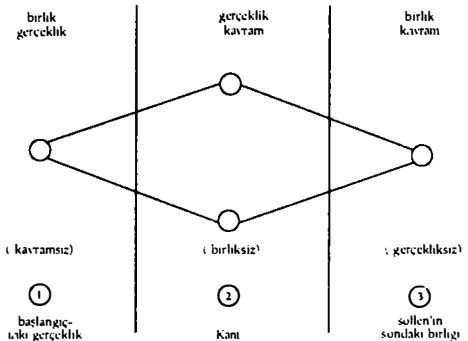
agy., cilt I, s. 175].

- 36) *Geschichte der Philosophie*, yay. Bolland, Leiden, 1908, s. 993. [Karş. Fransızca çevirisi: *Histoire de la Philosophie*, agy., cilt 7, s. 1854]
- 37) Hegel'e göre, doğru olandan kaçınılmaz. Doğru olan tanınmadığı zaman, ona onu tanımama edimi içinde rastlanır: "Yanlıştan korkma diye ortaya çıkan şey, sadece doğru olan karşısındaki korkudur." *Phn.*, I, 67.
- 38) *Phn.*, I, 66.
- 39) *Phn.*, I, 66-67.
- 40) *Glauben und Wissen* [Fr. çev. Marcel Méry: *Foi et Savoir*; şurada: Hegel, *Premières publications*, Gap, yay. Ophrys, yeniden basım 1975, s. 217].
- 41) *Geschichte der Philosophie*, s. 997 [Fr. çev., agy., s. 1860].
- 42) *Glauben und Wissen*, s. 25 [Fr. çev. agy., s. 210].
- 43) *Log. Véra* I, 301 [*Encyclopédie*, Fr. çev. Bernard Bourgeois, agy., cilt I, s. 304].
- 44) Birbirlerine yabancı olmalarının tek nedeni, kendi kendilerine yabancı olmalarıdır; terimlerin her biri ötekinde kendi yabancılaşmasını bulur.
- 45) *Ph. Esprit Véra*, II, 32 [*Encyclopédie*, Fr. çev. Bernard Bourgeois, agy., cilt III, s. 225].
- 46) *Agy.*, 15 [agy., s. 222]
- 47) Burada Hegelciliğin önemli bir kavramı ile karşılaşılıyor: Bu, öge kavramıdır; onu çok geniş bir anlamda, ortam diye, alan diye almak gerekir. Öge, kapsadığı birbirinden ayrı terimleri sarmalar, yani içinde onların verildiği birliktir; terimlere göre bu birlik terimlerin doğruluğudur.
- 48) *Glauben und Wissen*, s. 33 [Fr. çev. agy., s. 215].
- 49) Halbuki onun *kendinde'sidir* (*Geschichte der Philosophie*, agy., s. 1003)[Fr. çev., agy., cilt 7, s. 1865].
- 50) *Glauben und Wissen*, s. 27 [Fr. çev. agy., s. 212].
- 51) *Agy.*, s. 28 [agy., s. 212].

- 52) Picasso'nun üç maskesini, üç çalgıcısını düşündürüyor.
- 53) *Glauben und Wissen*, s. 29 [Fr. çev. agy., s. 213]. Goethe: *Werke*. Jübile baskısı. Cilt 16, ss. 275 ve 298-299. Şuna işaret edelim ki, Hegel bronz bir kraldan söz ederken herhalde yanılgıya düşüyor. Dayanaksız kral, öteki üçünün metalinden yani altın, gümüş ve bronzdandı: Gerçek bronz kral çökmez.
- 54) *Encyclopédie*, §52'ye ek [Fr. çev. Bernard Bourgeois, agy., cilt I, s. 506].
- 55) *Glauben und Wissen*, s. 35 [Fr. çev. agy., s. 216].
- 56) *Sollen* fiilinin birliği hem geçmişe özlemle doludur hem de isteyerek yaratılmış bir birliktir; istek kendisiyle geçmişe özlem arasında bir çeşit denklik kurar: Güçsüzlük, var olan fakat Kant'ın algılayamadığı bir başlangıç gerçekliğinin dışavurumundan Kant'ın *sollen* içinde algıladığı fakat var olmayan ve gerçekleşebilir olmayan bir son birliğinin gerçekleşmesine aktarılır. Bütünlüğün terimlerinin hepsi buradadır ama, iki uca paylaştırılmıştır: Birlik, gerçeklik, kavram. Bir yanda birlik ve gerçekliği görürüz, kavram yoktur. Öte yanda birlik ve kavramı görürüz, gerçeklik yoktur. Ortada ise, Kantçı düşüncenin doldurduğu ara bölümde kavram ve gerçeklik vardır ama birlik bulunmaz.

Burada iki şey gözlemliyoruz:

1. Bütünlüğün kendi karanlık varlığı, bir dışsallık düşüncesi içinde bile, hâlâ var ve yaralanıp eksilmesini dengelemek için, hor görülen bütünlüğü (mitin ve ideolojilerin kaynağı) simgesel de olsa betimlemek için bir şeye bağlanması, bir takıntı¹²⁷ edinmesi gerekiyor (tıpkı Freud'da libidonun tümünün hep var olması ve tam tanınmadığı, tam kulla-



127) Metinde: la fixation.

nılmadığı zaman sağlıklı, zedeleyici belirtilerle kendine bir çıkış araması gibi).

2. Bu düşsel bağdaşma Kant'ta bir kayma pahasına oluyor; o kayma-da gerçeklik ulamının ortadan kaldırılmasıyla ideolojinin doğduğu görüyor: 1'den 3'e geçen bütünlük, gerçekliği yitirip kavramı kazanıyor. Bu, kendinin bilincinde yani kendine zorunlu olarak bir öte yer, bir "sonsuz görev" tanıyan ertelenmiş bir gerçeklik olarak kendinin bilincinde bulunan bir ideolojidir. Kant'ın erdemi, ideolojiye ideoloji olma bilincini vermesi, Hegel'in erdemiyse anlamı ideolojiden sıyrıp ona gerçekliği vermesi yani onu yaparken yıkmasıdır.

57) *Glauben und Wissen*, s. 126 [Fr. çev., agy., s. 280]

58) *Agy.*, s. 47 [agy., s. 225].

59) *Wissenschaft der Logik*(=mantık bilimi), yay. Georg Lasson, cilt I, s. 12, ikinci basımın önsözü [krş. *Science de la logique*, Fr. çev. Samuel Jankélévitch, Paris, Aubier, 1947, cilt I, s. 15].

60) *Phn.*, I, 58.

61) *Agy.*

62) *Agy.* I, 8.

63) *Log. Véra*, I, 134 [*Encyclopédie...*, Fr. çev. Bernard Bourgeois, agy., cilt II, s. 168].

64) *Phn.*, I, 36.

65) *Phn.*, I, 37.

66) *Agy.* I, 37.

67) *Agy.* I, 37.

68) *Phn.* I, 45.

69) *Phn.* I, 44.

70) *Phn.* I, 45. Hegel'in Schelling karşısındaki konumu belirsizdir, açık değildir; bu da Schelling'in konumunun belirsiz olmasından ileri gelir. *Differenz*, Hegel'in *sollen*'i yadsıyan ve Doğa içinde estetik bir bütünlüğe erişen bir filozofa olan eğilimini gösterir. Hatta daha ileriki dönemlerde, Hegel Schelling'in katkısını kabul etmiştir: Kantçı diyalektiği Fichte gereksinim yönünde, Schelling ise

içerik yönünde daha ileri götürmüşlerdir (*Geschichte der Philosophie*, a.g.y., s. 1030 [Fr. çev., agy., cilt 7, s: 1977]). Şurası kuşku götürmez ki, başarıya ulaşmış bir doluluk sezgisi, aynı zamanda, Hegel'in gençliğinde, hem dinsel hem siyasal açıdan Yunanlı olan bütünlüğün estetik biçim içinde duyduğu istek ve heves çeşidindedir. Bununla birlikte, gördük ki, Hegel'in düşüncelerinde bu görüş noktası öznelğin derinliğinin ortaya çıkarılışı içinde yutulup özümseir. Böylece Schelling, zıtlıklara yönelik Kantçı eleştirinin düşüncenin dışında tuttuğu nesnel bütünlüğün (Zihnin Bütün değil, Bütün'ün bir parçası olduğu evren-vücut düşüncesi) bir anlayışını betimlediğine göre, şu ya da bu yoldan, Kant'ın berisinde olmuş oluyor. Nitekim Hegel, *Görüngübilim*'in önsözünde, ortaya koyduğu bütünlüğü düşünmeyen ve içerik gereksiniminin içeriğince kavranamaması nedeniyle, içerikle gereksinimi ilgisizliğin kefelelerinde dengeleyen schellingci Saluğun biçimciliğini kabul eder. Şu halde, iş *Differenz* makalesinden ve Bay Hyppolite'in Hegelci düşüncenin gelişmesi dışında saydığı *System der Sittlichkeit*'tan (=ahlak dizgesi) geriye dönüşe benzer şeyi açıklamak kalıyor. Kroner gibi biz de, dildeki benzerliklere karşın, *Differenz*'in Fichte karşısında dilsiz bir karşı çıkıcı rolü oynayan Schelling'i şimdiden aşığına inanıyoruz. *System der Sittlichkeit*'a gelince, o da bize Hegelci girişim sorununu ortaya koyan bütünlük hevesinin sert bir biçimde yeniden karşımıza çıkışı gibi görünüyor. Bütünlüğü bütünlük olarak yok etmeksizin öznellik boyutu içinde düşünebilir miyiz? Başka bir anlatımla, öznelliği içine alıp özümsemediğini ileri süren bir bütünlük hâlâ ne anlama gelir?

71) *Phn.* I, 45.

72) *Phn.* I, 47.

73) *Phn.* I, 7.

74) *Log. Véra* I, 172 [Encyclopédie, Fr. çev. Bernard Bourgeois, agy. cilt I, s. 138].

75) *Phn.* I, 51.

76) *Phn.* I, 48.

77) Krş. Boutroux: *Les Post-Kantiens*.

78) Log. Véra I, 246: "Bu mitosta onun kaynağı öğretiliyor ve anlamı söz konusu ediliyor."

79) Düşüşle, Görüngübilim'in 8. bölümünün söz ettiği "derinliğin ortaya çıkışı" başlar. Derinliğin böylesine sezilmesi ve kavranışı, Hegel'in kendi başarısıdır. Bu sıradışı yapıtın bir dengi belki sadece Cézanne'ın resmindeki derinlik kavranışında bulunabilir. Aufklärung'un balıkçısı, öteki ressamların resim yapışı gibi, yüzeyde avlanıyordu. Hegel ise suyun dibinde avlanır, onun ağına gelen tüm denizdir, denizin derinliğidir. Düşüşü anlama bize, ayrıca, kendimizin düştüğümüz derinlikten başka derinlik olmadığını ve doğruluğun kendini sadece onu alana, onun tarafından alınmayı kabullenene verdiğini öğretir. Bu, kavramın verdiği ders.

80) *Phn.*, I, 85.

81) Log. Véra I, 281 [Fr. çev. Bernard Bourgeois, *agy.*, cilt I, s. 494].

82) *Agy.*, I, 282 [*agy.*, s. 494].

83) *Agy.*, I, 283 [*agy.*, s. 495].

84) *Agy.*, I, 283 [*agy.*, s. 495].

85) *Wissenschaft der Logik*, *agy.*, cilt 1, s. 31 [krş. *Science de la logique*, Fr. çev. Pierre-Jean Labarrière ve Gwendoline Jarczyk, Paris, Aubier-Montaigne, 1972-1981].

86) *Agy.* ["peçesiz doğruluk"].

87) Nicolaï Hartmann. *Die Philosophie des deutschen Idealismus*, Berlin-Leipzig, cilt 2, s. 38.

88) Log. Véra I, 300, *agy.*, cilt 1, s. 502.

89) *Differenz*, s. 41 [Différence des systèmes de Fichte et de Schelling, şurada: *Premières Publications*, *agy.*, s. 90]. Ayrıca krş. *Wissenschaft der Logik*, *agy.*, cilt 1, s. 157 [Fr. çev. Labarrière-Jarczyk, *agy.*, cilt 1, s. 137]: "Boşluk, aynı zamanda, çıplak olumsuzun içinde dönüşerek olma, tedirginlik ve içsel devrimin temellerinin bulunduğu düşüncesini de içerir."

90) Log. Véra I, 401 [*Encyclopédie*, Fr. çev. Bernard Bourgeois, *agy.*, cilt 1, s. 350].

- 91) *Wissenschaft der Logik*, agy., cilt 1, s. 58 [Fr. çev. Labarrière-Jarczyk, agy., cilt 1, s. 45].
- 92) *Agy.*, s. 60 [agy., s. 48]
- 93) Ya da şunu söylemeli ki, tam da kendisinin soyut niteliğini belli eden son bütünlüğü içinde dolaylı olarak bulunur; bununla Hegel'in başlangıçtaki belirleme noktasını yok edip son belirleme noktasını oluşturduğunu seziyoruz. Ne türden olursa olsun, tüm anlamlar onda son bütünlüğe göre düzenlenmiştir. Ayrıca, şimdiden gözlemlerimizden çıkartığımız şaşılasi bir önermeyi, hiçlik ile bütün'ün türdeşliğini de görüyoruz. Şayet kendinde *kendisi içinde dolaylı olarak* bulunuyorsa ve anlamını ancak bütünlükten alıyorsa, o bütünlüğün, ortaya çıkışının ögesi ve anlamının görüntüsü olan o *kendisi*, o *Selbst*, o *Soi* (krş. *Phn.* I, 20 "olumsuz, kendi'dir") olması gerekir. Bu, Bütün'ün hiçlik ile aynı özden olduğunu ya da –Bütün doğruluk olduğuna göre (*das Wahre ist das Ganze*)– Doğruluğun özünde hiçlikle birleştiğini, doğruluğun madde durumuna gelmiş hiçlik olduğunu anlatır. Hegel'in irkilden yanı, tüm felsefe geleneğini yaralayan bu çelişkiden ileri geliyor: Hegel, varlık ve gerçeği belirleyeceği yerde, *hiçlik doğrunun tözüdür* diyor. Bu şaşırtıcı önermenin anlamını ortaya koymaya çalışacağız.
- 94) Baillie, *The Origin and Significance of Hegel's Logic* (=Hegel'in mantığının kökeni ve anlamı), Londra, 1901, s. 375.
- 95) Bu noktada bir belirsizlik, bir iki yönlülükle karşılaşıyoruz: Olumsuzun olumluluğu, ancak bir dereceye kadar bir dışsallık bulunması durumunda anlam taşır. Herhangi bir içeriğin yadsınması için, onun kendisini yadsıyan hiçlikten başka olması, yadsıma ediminden önce gelmesi ve o edimin dışında bulunması gerekir. Öte yandan, anlaşıldığına göre, Hegel'de dışsallığı kuran yadsıma edimidir, yani hiçliğin olumluluğudur, çünkü ayrılık dünyaya hiçlik yoluyla gelmektedir; başka bir anlatımla, her belirtmeyi yani her dışsallığı kuran, olumsuzluktur. Burada Hegelci düşüncenin iki eğiliminin belirtildiği görülüyor. Buna göre, bir yandan (1) yadsıma edimi olmasının, bir ham madde, hiçlikten önce bir doğa,

olumsuzluktan önce ve onun önünde bir verili bulunması gerektirdiği düşünülüyor; öte yandan (2) Hegel'in metinleri çok açık: "Hiçlik, ilk olarak var olan ve her türlü çeşitliliğin kendisinden çıktığı şeydir." Hegel'in özetlediğimiz tüm çabası, bize onun dayanağı hiçbir dizge, hiçbir ham madde, doğa, töz kabul etmediğini, fakat tersine, hiçliğin bir bütünlük olarak kuruluşunu sezinlettiğini anımsatıyor; şu halde, (3) bize zorunlu olarak bu çelişkinin anlamını bulmak kalıyor. Hiçliğin hem birinci hem ikinci, hem koşul hem koşullanmış olduğunu anlamının tek yolu, onun ancak kendisi tarafından koşullandığını kabul etmekten geçer; başka bir anlatımla, içinde zorunlu olarak bulundurduğu (yemek eyleminin içinde elmanın zorunlu olarak bulunması gibi) verilinin kendisiyle –deyim yerindeyse– aynı hamurdan oluştuğunu, onunla türdeş olduğunu yani hiçliğin dışsallık türleri altında sadece kendisiyle ilişki kurabileceğini ve böylece kendini açığa çıkarmakla dışsallığı açığa çıkardığını, sonra da kendisinde zorunlu olarak bulunan o asal kimliği ortaya koyduğunu anlamak için o yola gitmek gerekmektedir. Elbette, bu ortaya çıkış, bu beliriş ancak en sonda olabilir. Yadsıdığı veriliş ile kendi'nin *doğadaş* olduklarını hiçlik ancak en sonunda ortaya çıkarır ve bu ortaya çıkariş sadece dayanak noktalarının tümüyle gerçekleşebilir; o bütünün madde-si de hiçliktir ve doğuşunu kendi kanından canından gelen ikizlerin yani varlık ve hiçliğin açık anlaşılmaz devinimlerinde görür.

- 96) Olumsuzun olumluluğu konusundaki Hegelci sezginin nerelere kadar vardığını hesaplayamayız. Ancak, Freud diyalektiğinin kendisine getirdiği açıklama gibi, şunu kaydedelim ki, yadsınan içerik yadsınmasıyla kabullenilir, bu da örneğin bilinç dışını hem bir gerçeklik hem de geri çevrilmiş bir gerçeklik olarak anlamının yolunu açar. Olumsuzun katıksız olumsuzluğunu göz önünde bulunduran klasik ruhbilimde, eskiden beri yürütülen uslamlamalar, olmayanın olabileceğini, bilinç-olmayanın bilinç gözünde var olabileceğini kabul etmezler. Bu alanda o uslamlamalar bir yandan bilinci bir varlık, öte yandan bilinç dışını bir varlık-olmayan diye

yani aralarında diyalektik ilişki bulunmayan şeyler diye ele alır. Freud'un kendisi de, bilinç dışını dayanılacak, kıyas noktası olabilecek –ve içinde *yer katmanları* gibi katmanlar bulunduğunu gördüğü– bir *kendinde* yapmaya giriştiği ve bu kendinde ile bilinç arasındaki ilişkileri nedenselliğe göre düşünmek istediği zaman, şeyciliğin kalıplaşmasına düşmüş gibidir. Hegelci düşünce, bu tartışmayı tepeden aydınlatır, olumsuzluğun, geri çevirmenin, içe tıkmamanın katıksız hiçlik olmadığını, hakkında bir şey söylemeyeceğimiz katıksız olumsuz durumlar olmadığını, bunların bir içeriği bulunduğunu, ortadan kaldırma biçimininse sadece bilinç dışının *kendinde'sini* etkilediğini, geri çevirme ve varlığını içe tıkmada yadsınmış olarak sürdüren içeriği etkilemediğini gösterir. Politzer'in *Critique des fondements de la Psychologie* başlıklı yapıtında bütün bu noktalarla ilgili olarak verdiği çözümlemelerin Hegelci diyalektikten esinlenmiş olduğu açıktır.

- 97) Hegel'in oldukça seyrek kullandığı *Gehalt* sözcüğünden ayırmak gerekir. *Gehalt* Almançada nicel bir anlam içerir; bu sözcükle içeriğin doğasından çok asıl içeriği, değeri anlatılmak istenir. Hegel *Inhalt* terimini şaşılacak bir sıklıkla kullanmıştır. Sözcük *Görüngü-bilim*'de neredeyse üç bin kez geçer.
- 98) *Log. Véra* II, s. 82 [*Encyclopédie*, Fr. çev. Bernard Bourgeois, agy. cilt I, s. 566].
- 99) *Log. Véra* II, s. 80 [agy., s. 387].
- 100) Agy., 361 [agy., s. 456].
- 101) *Logik*, yay. Glogner cilt IV, s. 545 [Fr. çev. Labarrière-Jarczyk, cilt 2, s. 81].
- 102) *Encyclopédie*, § 247 [Fr. çev. Maurice de Gandillac, Paris, Gallimard 1970, s. 244].
- 103) "Doğanın ilk ya da aracısız belirlenişi, dışsallığının soyut evrenselliği, herhangi bir düşünce üretmeksizin ortaya çıkan kayıtsızlığıdır... O, tümünden kavramsal yan yana koymadır çünkü o onun dışında varlıktır." Agy., § 254 [agy., s. 244].
- 104) Agy., § 375 [agy., s. 345 vd.].

- 105) *Geschichte der Philosophie*, s. 45 [*Leçons sur l'histoire de la philosophie. Introduction: système et histoire de la philosophie* (=Felsefe tarihi konusunda dersler. Giriş : Felsefenin dizgesi ve geçmişi), Fr. çev. Jules Gibelin, Paris, Gallimard, 1954, s. 41].
- 106) *Phn.*, yay. Georg Lasson, Leipzig 1928, s. 219-220 [Çeviri Louis Althusser'indir. Krş. Hyppolite çevirisi, cilt I, s. 247].
- 107) *Agy.*
- 108) *Yaradılış Kitabı*'nda dünya ona verilmiştir; hayvanların adını koyan odur.
- 109) Carolus Bovillus, krş. Bernard Groethuysen, *Mythes et Portraits*, Paris, Gallimard, 1947, ss. 43-56
- 110) Sophokles, *Antigone*: Dizeler.
- 111) "Elde ettikleri hak onlar için dışarıda bir yazgıdır." *Ph. D.*, 178.
- 112) Sürekli barışa gelince, o, Kant'ın kendisinde bile bir tasardan öteye gitmez.
- 113) Doğruluğun yanlışın orta yerinde böylesine oluşması, gerçek olanla bu çeşit bir mitik dengelenme ya da mitosla gerçeğin dengelenmesi, Hegelci geçişin olumlu gerçekliğidir. Lucien Herr, Hegel'de geçişin duygu geçişi olduğunu söylüyordu. Biz ise, daha çok ön sezgi geçişidir, diyeceğiz ve ön sezginin değişen dünya içinde çok belirgin bir yere sahip olduğunu da vurgulayacağız. Bu ön sezgi, üzerinde durduğumuz dünyanın gerçekleşmemiş doğruluğudur yani mitosudur ya da başka bir deyimle ideolojisidir. Bu noktada Hegel'e Feuerbach'ın savlarını aşan bilgiler borçluyuz. Feuerbach ideolojilerin olumsuzluğundan başka hemen hiçbir şey görmemiştir; Hegel ise mitosun olumluluğunu kurmuştur.
- 114) Basit Platonculukta ve Bergson'da görüldüğü gibi; orada sezgi doğrunun görünüşünün doğal biçimidir ve açıklama gerektirmez. Sezgisizlik, yanlışlık, sapkınlık, dışsallık ise, haklı çıkarılması değilse de, en azından açıklanması ve esef edilmesi gereken utanç konusunun kendisidir.
- 115) *Ph. Esprit Véra* II, 146 [*Encyclopédie*, Fr. çev. Bernard Bourgeois, agy., cilt III, s. 552].

- 116) Krş. Kant "Sezgi...kördür." Ve Hegel: "Katıksız ışık, katıksız karanlıktır." *Log. Véra* I, 276 [agy., cilt I, s. 192].
- 117) *Begriff* sözcüğünü *notion*¹²⁸ sözcüğüyle çevirmek gereksiz bir anlam saptırması olur, *Begriff* içindeki somut ve etkin anlamı çekip alır, onun yerine her türlü olumlu kavrama ögesinin kaybolup yerini içeriğin edilgen niteliğinin egemen olduğu, sınırlarından yoksun bırakılmış soyut bir terim koyar. *Begriff* sözcüğünün *notion* ile karşılanmasını *Véra* ve Noël yaygınlaştırmıştır; bunu göz önüne alırsak, bu iki yazarın Hegel'i panlojizm¹²⁹ yoluyla yorumlamalarına hizmet eden bu saptırmanın yararı daha iyi anlaşılıyor. Bay Hyppolite, çevirilerinde çok yerinde olarak *concept* sözcüğünü kullanmıştır. Hegelci düşüncenin somut anlamını ayırıp ortaya çıkarmak istiyorsak, önce dile devinimini sağlayacak sınırlarını geri vermemiz gerekir.
- 118) Aracı'nın ölçülü davranışı, din, felsefe ve yazın alanlarındaki imgelerin ana izleklerinden biridir. *Ilyas* destanında¹³⁰ Tanrılar gökten düşüp bir felaket yaratır, kahramanı koşturup yıpratır, utkuyu zorlar ve sis gibi havada yitip giderler. Yahudilikte mutsuz kişinin gerçekleri açıklaması da bunun gibi bir şema izler. Örneğin, Yahve ateşin içinde ya da dağın tepesinde konuştuktan sonra sessizce çıkıp gider. İsa'nın kendisi de *babaya döner* ve insanlar boş mezarın önünde kala kalırlar. Gerçi dirilir, ona dokunulabilir ama, sonunda, yeniden, sadece içine *Kutsal Ruh*'un girdiği insanların arasında gözden yiter. İşleri yönetenin yitip gitmesi yazında
-
- 128) Bu sözcüklerin ikisi de dilimizde *kavram* sözcüğü ile karşılanıyor. Ancak, yazar köken ve oluşumlarındaki ayrımı, Almanca *der Begriff*'in kavramak anlamındaki *greifen* fiilinden geldiğini, Fransızca *notion*'un ise Latince fark etmek anlamındaki *notare* ile aynı kökten olduğunu belirtmek istiyor. Nötun sonlarında geçen ve yazarın beğendiği *le concept* sözcüğü de içine almak, *gebe kalmak* anlamındaki Latince *concepire*'den gelir.
- 129) Fr. *le panlogisme*: gerçek olan her şeyin tümüyle anlaşılabilir olduğunu öngören öğreti (Robert sözlüğü); kavranamayan bir nedenin gerçekleşmesi olarak ele alınmış evrenin mantıksal yapısını ele alan öğreti (Duden sözlüğü).
- 130) Türkçede çoğu zaman *Ilyada* olarak kullanılan destan.

kullanıldı mı, iyi sonuç alınacağına en kesin gözle bakılan izleklerdendir. Üçüncü haydut¹³¹ işin sonu gelmeden ortadan yok olur; Jean Valjean dünyayı düzeltir ve gecenin karanlığına dalar; Sherlock Holmes bilmeceyi çözer, katili bulur, sevgililere sevgilerini geri verir, sonra da piposunu tütürerek çıkıp gider; kalsa fazlalıktır. Bazen de, birinin olayları yöneten olarak –istemeksizin– ortaya çıktığını, *susmanın altın olduğunu* fark edip içine kapandığını görürüz.

119) Hegelci terimlerin üçüncüsü görgüsüz, çıkıp gitmesini bilmiyor. Bu kötü eğitim, Hegelci diyalektiği harekete geçiren şeydir: İnsan, doğanın yok edemediği sapkın bir hayvan, kendi yasasını koyan, sapkınlığını dünyaya dayatıp onu genel geçer yapan terbiyesiz bir çocuk. O, ölçülülüğün, itidalin ta kendisi olmadan önce, herşey de ölçüsüzdür, ama öylesine inat eder ki, ölçüsüzlüğü ölçüye dönüşür. Doğruluk saldırgan bir çocuk.

120) Şimdi, Hegel'in kendi kendisi için olayları yöneten olup olmadığını ve çözümün kendisinin bir orta terim olup olmadığını görmemiz gerekir. (Krş. Bölüm III, A.)

121) *Phn* II, 309.

122) Kroner: *Von Kant bis Hegel, agy.*, cilt I, s. 143-144. Kroner Ebbinghaus'tan esinlenir. Krş. Julius Ebbinghaus, *Relativer und absoluter Idealismus*, Leipzig 1911, ss. 11 vdd.

123) *Log. Véra* I, 277 [*Encyclopédie*, Fr. çev. Bernard Bourgeois, *agy.*, cilt I, s. 492].

124) Krş. bölüm II, A.

125) *Phn*. I, 18-19.

126) *Phn*. I, 7.

127) Rimbaud "istediğin kadar" diye ekliyor. Bu sözün yersiz olmadığını göreceğiz. Zaten Rimbaud'da Hegel'in sezgilerini aydınlatan şaşırtıcı imgeler buluruz. Biliyoruz ki, Hegel denizde özgürlüğün

131) İsa peygamberin iki haydutla aynı zamanda çarınca gerilmesine ve gömülmesini izleyen günlerde cesedinin ortadan yok olmasına gönderme; krş. Paskalya yortusu.

simgesini görürdü ve güneş onun için doğruluk demektir. Krş. Rimbaud: "Güneşe karışmış deniz, sonsuzluk."

128) *System der Sittlichkeit*, yay. Lasson, cilt 7, s. 466 [Fr. çev. *Système de la vie éthique*, Paris, Payot, 1976].

129) Krş. bölüm I, C.

130) Aragon.

131) Hegel'in dilini hep en somut, en güçlü anlamıyla almak gerekir: Bu krallık bir Kralın mülküdür ve o Kral, Öznedir. Bu dingin sözlerden bir yangın çıkabilir.

132) Spinoza.

133) *Phn.* II, 308.

134) *Phn.* I, 34.

135) *Ph. Esprit Véra* I, 14 [*Encyclopédie*, Fr. çev. Bernard Bourgeois, agy., cilt III, s. 385].

136) *Agy.*, s. 15 [agy., s. 383].

137) Saltık Bilme içinde.

138) Zihin kendine düşüştür – meşe palamudu ağacın içine düşer. Krş. Yunan yapılarının çöreklenmiş yılan motiflerinde Hegelci dolaşırılığın sezilmesi, sürekli devinimin aranması – kendinden başlayan ve kökenlerini bulan bir işlem olan sanat imgeleri; çocukların hayvanlarını, palyaçolarını ve üzerinde fişeklerinin patlatıldığı çarkı arabaya yükleyen sirki, mola verdiği yerlerde açılan, kendi gemileri, kendi trenleri olan bütün o gezgin âlemi görünce büyülenmesini – ya da dekorlarını kuran, ışık düzenini yerleştiren, içinde dramın gelişeceği, bir *hiçten bir facianın* yaratılacağı sahneyi çakan, sandıklarında kendini oradan oraya taşıyan tiyatroyu düşünelim. Bununla birlikte, aşılabilir bir dışsallık kalıyor: Tiyatro gezgin bir dünyaysa, dünya karanlık sahneden, gece yardımıyla kurulmuş sahneden başka bir şey değildir. Sabahın erken saatinde doğan güneş de boş bir meydanın üzerinde yükselir.

139) *Ph. Esprit Véra* I, 38 [*Encyclopédie*, Fr. çev. Bernard Bourgeois, agy., cilt III, s. 391].

140) *Agy.*

- 141) *Encyclopédie*, §60 [Fr. çev., agy., cilt I, s. 321].
- 142) Evrensel her zaman bir savaşımlı izleyen akşamdır.
- 143) Alain tarafından alıntılanmıştır: *Idées*, Paris, Hartmann, 1939, s. 236.
- 144) *Hegels sämtliche Werke*, yay. Georg Lasson, cilt XX, s. 180; Kojève tarafından *Introduction à la lecture de Hegel* (=Hegel'i okumaya giriş) [Paris, Gallimard, 1947, s. 573] içinde alıntılanmıştır. Hegel için evrensel bireyin utkusu gecenin utkusudur. Hegelci gece ılık olmuş gecedir, "ögle vakti olan gece" (*Differenz*), pırıl pırlı ve duru. Schelling'in gecesinde inekler siyahtır. Hegel ya da beyaz inekler gecesini.
- 145) Bu tümceyi J.-P. Sartre *Bakış...* konusundaki bölümünün başına açıklama diye koymalıydı.
- 146) *Ph. D.*, 65.
- 147) *Phn.* I, 18.
- 148) *Phn.* II, 286. "Ölüm, kendi topluluğu içinde yaşayan Zihnin evrenselliğinde görünüm değiştirir."
- 149) *Phn.* II, 311.
- 150) *Phn.* I, 17.
- 151) *Phn.* II, 288.
- 152) *Agy.*, 312.
- 153) "Her şey gelip sonunda kendi'nin Zihin tarafından bilincine varılmasına dayanıyor. Zihnin kendinin özgür olduğunu bildiği zamanla bilmediği zaman hiç de aynı değildir. Bilmediği zaman köledir." *Geschichte der Philosophie*, Giriş.
- 154) Kavram ısırlımadır, kavranmadır, sanal cinayettir. *Phn.* Bölüm VII.
- 155) "Gerçek istenç, içeriğinin kendisine özdeş olmasını, özgürlüğün özgürlüğü istemesini istemektir." *Ph. D.*, § 21.
- 156) Şu ana kadar *Tinin Görüngübilimi*'nden çıkan bir bütünlük kavramına isteyerek bağlı kaldık. Üçüncü bölüm bu isteğimizin nede-nini açıklayacaktır.
- 157) *Phn.* I. 12.
- 158) Bu, evrensel gerey'in idealidir.

- 159) Krş. Birinci bölüm.
- 160) Alexandre Kojève bu noktayı *Introduction à la lecture de Hegel* başlıklı yapıtında iyice belirler.
- 161) *Phn.* II, 303.
- 162) *Ph. Esprit Véra* I, 123.
- 163) *Ph. D.* 261.
- 164) *Ph. Esprit Véra* I, 130 (*Encyclopédie*, Fr. çev. Bernard Bourgeois, agy., cilt III, s. 418].
- 165) *Wissenschaft der Logik*, agy., s. 31 [Fr. çev. Larrière-Jarczyk, agy., cilt I, s. 19].
- 166) *Phn.* I, 83.
- 167) *Agy.*, 84.
- 168) *Agy.*
- 169) *Agy.*, 91.
- 170) *Agy.*, 84.
- 171) "Dil, Ben'i katıksızlığıyla içerir.", *Phn.* II, 69.
- 172) *Phn.* II, 70.
- 173) *Agy.*, 69.
- 174) *Encyclopédie*, §21'e ek [Fr. çev. Bernard Bourgeois, agy., cilt I, s. 476].
- 175) *Agy.*, §19, [agy., s. 283].
- 176) Bundan ötürüdür ki, kurgusal mantık Hegel'den önce keşfedilmemiştir. Mantığın gölgesinin ölüler diyarı olmasını bu anlamda almak gerekir. Mantığın gölgesi, canlı bir vücudun yaşamından sonraki gölgesidir yani bir ölünün gölgesidir, ya da yaşayan bir ölünün gölgesidir. Burada, ölümün bütünlüğü ya da saltanatı konusundaki düşüncelerimizin yankısını buluyoruz. Her şey başarıyla gerçekleşirse, yaşam (dışsalılıkta yadsıyıcı ve yaratıcı yaşam) askıya alınır ve artık hiçbir şey meydana gelmez; madde tıkHz ve koyudur, Tanrı ölmüştür (=Tanrı ölümdür). Bu ölümü Marx'ın sözünü ettiği öykünün sonu diye almak gerekir.
- 177) [Krş. *Leçons sur l'Histoire de la philosophie. Introduction: système et histoire de la philosophie*, agy. çev. Jules Gibelin, Paris, Gallimard,

- 1954, s. 152: "Bu, sürekli bir tapınç.")
- 178) *Wissenschaft der Logik*, agy., cilt I, s. 37-38 [Fr. çev. Labarrière-Jarczyk, agy., cilt 1, ss. 27-28.
- 179) Hegel, bunu ilk gerçekleştirme onurunun Kant'a ait olduğunu söyler; Kant "diyalektiği usun gereksindiği bir etkinlik olarak göstererek onu –sıradan düşünceye göre– sahip olduğu keyfi görünümünden kurtarmıştır." (*Wissenschaft der Logik*, agy., cilt I, s. 38.) Fakat aynı zamanda biliyoruz ki, Kantçı us, Hegelci şeylerin usu değil bir *sollen*'dir; öyle ki, Kant diyalektiği keşfetmiş, ancak onu tanımamıştır. Bu anlamda, Platon'un berisinde kalır; Platon'u kurtaran iki yönlülüğüdür.
- 180) *Phn.* I, 77.
- 181) Spinoza'da bilinç ancak sonunda tanıdığı bir yasaya bağlıdır (krş. *Etika*, Kitap V, 31-33. teoremlerin notu), öyle ki, sonsuz bilgi son değil, başlangıçtır ve bilincin gelişmesi bir yanılısma olur.
- 182) Hyppolite [Althusser şaşırtıcı biçimde kırpmış. Tümcenin doğrusu: "Görüngübilim bir noumenoloji"¹³ değildir; yine de Saltık olanın bilinmesidir"]; Jean Hyppolite, *Genèse et Structure de la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*, agy., s. 10.]
- 183) *Phn.* I, 42.
- 184) *Wissenschaft der Logik*, agy., cilt II, s. 498 [Fr. çev. Labarrière-Jarczyk, agy., cilt 3, s. 384].
- 185) *Phn.* I, 44.
- 186) *Agy.*, 46.
- 187) *Agy.*, 47.
- 188) *Wissenschaft der Logik*, agy., cilt II, s. 36 [Fr. çev. Labarrière-Jarczyk, agy., cilt 1, s. 26].
- 189) *Phn.* I, 75.
- 190) Nicolai Hartmann, *Philosophie des deutschen Idealismus*, agy., cilt 2,

132) Anlaşılabilir (duyumsanabilir değil, anlaşılabilir) gerçekliği konu alan düşünce yolu. Yunanca *noein* (=düşünmek) fiilinin *tasarlanmış şeyler* anlamındaki ortacı *noumena*'dan türetilmiş ve ilk kez Kant tarafından kullanıldığı sanılan bir sözcük.

- s. 88.
- 191) Agy., s. 161.
- 192) Agy., s. 188.
- 193) Krş. Hartmann'ın makalesi: "Hegel ve gerçekliğin diyalektiği sorunu", *Revue de la métaphysique et de la morale*, 1931.
- 194) Nicolai Hartmann, *Philosophie des deutschen Idealismus*, agy., cilt 2, s. 89.
- 195) Bu çelişki Alexandre Kojève tarafından parlak bir biçimde desteklenir ama, herhalde yazar diyalektiğin kavramsal cephesini pek dikkate almamış olacak. [A. Kojève, agy., ek I].
- 196) *Wissenschaft der Logik*, agy, cilt II, s. 486, [Fr. çev. Labarrière-Jarczyk, agy., cilt 3, s. 370].
- 197) Agy. s. 486 [agy., s. 371].
- 198) Agy.
- 199) Bu tarihin anlamını daha sonra yeniden ele alacağız. Krş. Bölüm III, C.
- 200) Babasına yazılmış mektup. *Œuvres philosophiques*, çev. Molitor, cilt IV, s. 10.
- 201) Karl Marx, *Œuvres philosophiques*, agy., cilt IV, s. 134 [*Critique de la philosophie politique de Hegel*, şurada: *Œuvres philosophiques*, Paris, Gallimard, La Pléiade, 1982, s. 941].
- 202) Phn. I, 154.
- 203) Agy.
- 204) Krş. Bölüm II, C.
- 205) Karl Marx, *Œuvres*, agy., cilt IV, s. 19 [Pléiade, agy., s. 872].
- 206) Agy., s. 89-90 [agy., s. 915].
- 207) Agy., s. 82 [agy., s. 911].
- 208) Agy., s. 82 [agy., s. 911].
- 209) Agy., s. 132 [agy., s. 940].
- 210) Agy., s. 161 [agy., s. 957].
- 211) Agy., s. 169 [agy., s. 951].
- 212) Agy., s. 196 [agy., s. 978].
- 213) Agy., s. 216 [agy., s. 990].

- 214) Agy., s. 175 [agy., s. 965].
- 215) Agy., s. 145 [agy., s. 948].
- 216) Agy., s. 141 [agy., s. 944].
- 217) Agy., s. 145 [agy., s. 948].
- 218) Agy., s. 145 [agy., s. 948].
- 219) Agy., s. 182 [agy., s. 969].
- 220) Agy., s. 141 [agy., s. 945].
- 221) Agy., s. 25 vd. [agy., s. 876 vd.].
- 222) Agy., s. 136 [agy., s. 942].
- 223) Agy., s. 188 [agy., s. 973 vd.].
- 224) Agy., s. 189 [agy., s. 974].
- 225) Agy., s. 43 [agy., s. 887].
- 226) Agy., s. 107 [agy., s. 979].
- 227) Agy., s. 74 [agy., s. 906].
- 228) Karl Marx, *Œuvres philosophiques*, agy., cilt VI, s. 82 [1844 Elyazmaları, Paris, Editions sociales, 1962, s. 140].
- 229) Jean Wahl.
- 230) Karl Marx, *Œuvres philosophiques*, agy., cilt VI, s. 87 [1844 Elyazmaları, Paris, Editions sociales, 1962, s. 144].
- 231) Agy., s. 95 [agy., s. 149].
- 232) Agy., s. 84 [agy., s. 142].
- 233) Agy., s. 75 [agy., s. 136].
- 234) Agy., s. 89 [agy., s. 145].
- 235) Agy., s. 70 [agy., s. 133].
- 236) Agy., s. 91 [agy., s. 147].
- 237) Agy.
- 238) *Phn.* I, 198.
- 239) "Nasıl, haklı olarak, doğruluğun *index sui et falsi* [kendisinin ve yanlışın işareti] olduğunu, fakat yanlışın bize gerçeğin bilincini veremediğini söylüyorsak, kavram da kendini ve içinde kendisinin bulunmadığı biçimi kavlıyor; söz konusu biçimse, kavramı kavramıyor." *Encyclopédie*, ikinci basımın önsözü [Fr. çev. Bernard Bourgeois, agy., cilt I, s. 138].

- 240) Karl Marx, *Œuvres philosophiques*, agy., cilt VI, s. 154 [Marx-Engels, *l'Idéologie allemande*, Editions sociales, 1968, s. 45].
- 241) Agy., cilt IV, s. 189 [*Critique de la philosophie politique de Hegel*, agy., s. 974].
- 242) Agy., cilt VI, s. 40 [1844 Elyazmaları, agy., s. 99].
- 243) Agy., s. 120 [agy., s. 74].
- 244) Agy., s. 125 [agy., s. 77].
- 245) Agy., s. 241 [*l'Idéologie allemande*, agy., s. 102].
- 246) Agy., s. 178 [agy., s. 65].
- 247) Agy., s. 182 [agy., s. 67].
- 248) Agy., s. 64 [1844 Elyazmaları, agy., s. 108].
- 249) Agy., s. 175 [*l'Idéologie allemande*, agy., s. 164].
- 250) “Evrensel tarihi ilk yaratan sanayi oldu; şöyle ki, her uygar ulusu ve o ulusun her bireyini, gereksinimlerinin karşılanabilmesi için, tüm dünyaya bağımlı kıldı ve filan şeyin falan ulusun tekelinde olması yolundaki eski durumu ortadan kaldırdı. Kısaca, doğal niteliği yok etti.” (agy., s. 218) [agy., s. 90].
- 251) Kaynak bulunmaması yolundaki bu durum Marksizmi demirden bir gereksinim içine kapatır gibidir. Özgürlük ve gereksinim çatışmasına dokunmaktan ileri gitmeyen yüzeysel eleştiriler genellikle bu noktaya takılırlar (örneğin, Sartre’in geçenlerde yayımlanan “Materyalizm ve Devrim” başlıklı makalesi [*Les Temps modernes* dergisinin Haziran-Temmuz 1946 sayısında çıkmıştır]). Marksist özgürlük birçok kimsenin gözünde, Malraux’nun dediği gibi, “yazgısı yüzünden başına gelenleri insanın bilincine taşıması ve düzenlemesi”nden başka bir şey değildir.
- 252) İşçinin elinden çıkar çıkmaz ve artık ona özdeş olarak gösterilmez olur olmaz, ürünün böylesine doğaya düşüşü yaratıcı mitosu daha iyi kavramaya yardım eder. Tanrı, en duru kavramı içinde, Sevginin dolaşırılığıdır. O dolaşırılık, kendine yeter ve onun dışırsı yoktur. Yaratma, tam anlamıyla dolaşırılığın bir kopuşudur: Tanrının yaratılışa gereksinimi yoktur; bundan ötürü de yaratılış özü bakımından ondan ayrıdır. Yaratan ile yaratılanın bu eş öz-

deş olmayış durumu, doğanın ortaya çıkışı, doğanın görünümüdür. İşçi Tanrının ürettiği elinden kaçır (çünkü o ürün, Tanrı için fazladır). O düşüş, doğadır ya da Tanrının dışarısidir. Demek ki, yaratılışa insan, bilmeksizin, emeğin özünü içine iter. Ancak, bundan fazlasını da yapar: Gündelik yaşamında doğal bir gereksinim gibi önüne çıkan emek kaynağını saf dışı etmeye çalışır (doğal, çünkü yaşamak için çalışmak gerek, emek, Havva mitosunda [“Ekmeğini alnının teriyle kazanacaksın”] gördüğümüz gibi, düşüşe kendini kaptırmış bir doğal yasa) ve emekçi belli bir doğayı dönüşüme uğrattığına göre, emeğin kendisi doğa ile koşullanmış. Yaratılışa emeğin bu doğallığı saf dışı bırakılıyor, çünkü yaratan hiçbir yasaya bağlı değil ve dünyayı hiçlik içinden çekiyor. Yaratıcı Tanrı mitosunda insan sadece doğanın doğumunu düşünmekle kalmıyor, aynı zamanda o doğumun doğallığını da aşmaya çalışıyor; bunu yaratılışın kaynağı bulunmadığını (çünkü Tanrı gerek ve gereksinim olmaksızın yaratıyor) ve düşüşün bir doğası olmadığını, emeğe egemen görünen doğanın da emekten çıkan doğa yani üretilmiş doğa kadar temel bir gereksinimi bulduğunu göstererek yapıyor. Belki bu mitos derinleştirilse, Marx'ın *insanla doğanın emekte özdeşleşmesi* sözcükleriyle anlatmak istediği şey duyumsanabilir. O durumda, özdeşliğin iki görünümü olur. Bir yandan insan doğayla özdeştir, şu anlamda ki, insan kendisi için doğaya dönüşen ürünüyle özdeştir (emeğin içindeki bu doğrudan özdeşlik, devrimci edim içinde yeniden karşımıza çıkıyor; şu halde denilebilir ki, bu nitelik aktarması zaten düşüncemize girmiş, özümsemiştir – insanın artık bu yabancılaşmayı gözünün önüne getirmesi için mitosa gereksinimi yoktur, o yabancılaşma, ekonomi biliminin konusu olmuştur. Öte yandan, insan kendisini emek harcamaya zorlayan ve kendisinin emek yoluyla dönüşüme uğrattığı doğayla da özdeş olur ve bu ikinci özdeşlik birincinin yansımasıyla aydınlanır. Bununla birlikte, burada, ancak gelişmemiş bir sezgi duyarız çünkü özdeşliğin pek sert bir biçimde ortada oluşu, kavranmış değildir: İnsan

pekala görür ki, bu doğal dünya ona verilmiştir, o dünyayı bilgi ve beceri yoluyla kavradığı için o, kendisi olmuştur, fakat kimlik aktarımını tümünden aşmamıştır; doğa güçlerinin, hastalıkların, yaşlanmanın egemenliği altındadır ve yaşamak için çalışmak zorundadır. Bilimsel bilgiyle ve dünyayı dönüştürmeyle yürütülen bu çalışma, doğal kimlik aktarımının yeniden kavranmasıdır ama, eksiksiz bir yeniden kavrama değildir, dolaşırlık yerine oturmamıştır, herhalde insanın dolaşırlılığı doğanınkinden önce gelecektir (Marksistlerin dedigine göre, sosyalist dünyada hep aşılacak bir doğal kimlik aktarımı kalacaktır). Bu güçsüz nokta, neden henüz kavrama varmamış bir bütünlük düşünebilmek için bir mitosa sarılmanın zorunlu olduğunu açıklıyor; insan da doğal yabancılaşma denilen kimlik aktarımına, yaratma ediminin içinden bakacaktır.

- 253) Karl Marx, *Œuvres philosophiques*, agy., cilt IV, s. 197 [*Critique de la philosophie politique de Hegel*, agy., s. 979].
- 254) Krş. Hegel'in *Tarih Felsefesi*'nin başındaki sözleri. Filozof burada düşüncesinin yayılmasına izin vermesi için hükümdardan ricada bulunur. Bu, boyun eğmiş bir düşüncedir.
- 255) *Phn.* I, 12.
- 256) Krş. Bölüm 2 C.
- 257) *Phn.* I, 13.
- 258) *Agy.*, 33.
- 259) Alexandre Kojève bu noktayı *Introduction à la lecture de Hegel* başlıklı yapıtında iyice belirler.
- 260) *Logique Véra* I, 184 [*Encyclopédie*, Fr. çev Bernard Bourgeois, agy., cilt I, s. 168].
- 261) Yani, efendi ve kölenin kölelik dışındaki niteliklerini kendisinde toplardı.
- 262) *Philosophie der Geschichte* [*Leçons sur la philosophie de l'histoire*, Paris, Vrin, 1963, s. 340].
- 263) *Ph. D.* önsöz , s. 31.
- 264) Karl Marx, *Œuvres philosophiques*, agy., cilt VI, s. 178 [*l'Idéologie*

allemande, agy., s. 65].

265) *Logique Véra* II, 325 [*Encyclopédie*, Fr. çev Bernard Bourgeois, *agy.*, cilt I, s. 614].

266) *Ph. D.*, s. 31.

267) Karl Marx, *Œuvres philosophiques, agy.*, cilt VI, s. 181 [*l'Idéologie allemande, agy.*, s. 67].

268) Karl Marx, *Sur la guerre civile en France*, s. 56 [Editions sociales, "Classiques du marxisme" dizisi, s. 68.]

İnsan Denilen Gece¹³³

(1947)¹³⁴

Hegel'in zihninde romantik dönem karanlığının en derin izlekleri yerleşmiştir. Fakat Hegel'in *Gecesi*, içinde sonsuza dek kendisinden ayrı düşmüş sessiz varlıkların devindiği o kör karanlık dinginlik değil, insanın iyiliği yoluyla *Işığın* doğuşudur. İnsandaki hayvanı, korkudan afallamış bir doğanın içinde inatla yaşamayı sürdüren, ne ölen ne onulan, o hasta hayvanı Nietzsche'den önce Hegel, hem de nasıl bir keskin bakışla, görmüştür. Hayvanlar âlemi kendi canavarlarını, ekonomi de krizlerini içine alıp gözden yitirir. Yalnızca insan utkuya erişmiş bir yanlıştır; kendi sapmasını dünyanın yasası yapar. Doğa düzeyinde alırsak insan bir saçmadır, varlıkta bir delik, bir "boş hiçlik", bir "gece"dir. "Bir insanın gözlerinin içine bakıldığında görülen, der

133) Krş. Alexandre Kojève: Introduction à la lecture de Hegel, Gallimard, 1947, s. 573. Başlık, Hegel'in 1805-1806 derslerinin birinden alınıdır: "İnsan, bölünmemiş yalınlığı içinde her şeyi tutan o gecedir, o boş Hiçliktir. Hiçbiri zihninde tam açıklığa kavuşmayan ya da gerçek olarak şimdiki olmayan pek çok betimleme ve imge zenginliği. Burada var olan gecedir, Doğanın içselliği ya da iç derinliğidir. Katıksız kişisel Ben. usdışı betimlemelerde ortalık çepeçevre karanlıktır. Bir yerde kanlı bir baş, bir başka yerde beyaz bir hayalet görülür. Yine birden ikisi de yitip gider. İşte bir insanın gözlerinin içine yani korkunç bir geceye bakıldığında görülen budur; karşımızdaki dünyanın gecesidir."(yay.)

134) Bu metin 1947 yılının ikinci yarısında, Cahiers du Sud dergisinin 286. sayısında yayımlanmıştır.

Hegel vurgulayarak, işte o gecedir. Korkunçlaşan bir Gece, bize görünen Dünyanın Gecesi..." *Keşke Sartre'ın Bakış hakkındaki parçasına üst başlık olsaymış*, dedirtecek bu metin tüm çağdaş insanbilime¹³⁵ tepeden bakar. İnsanın doğuşu, Hegel'de doğanın ölümüdür. Açlıkta, susuzlukta ve cinsellikte hayvansı istek, doğal varlıklarla beslenir. İnsan ise, tersine, insansı bir hiçliğin içinde doğar. Bu, sevgide görülür; sevgide, seven erkek sevdiği kadının gözlerinde kendi gecesini arar. Dövüşte görülür; dövüşen, toprak ya da silah için değil de, karşıtının kendini tanıyıp kabul etmesi için dövüşür. Bilimde görülür; insan, dünyada kendi izlerini arar ve kendisinin var olduğunun kanıtını dünyadan koparıp almaya çalışır. Ve emekte görülür; elleriyle çalışan kişi toprağı ya da tahtayı kendi kırılgan düşüncesinin kölesi yapmaya çalışır. Tarih, savaşımın ve emeğin silahları aracılığıyla insanın hiçliğinin tanınmasından ve ona karşı kazanılan utkudan başka bir şey değildir. Gerçekten de, insan doğayı kendine emekle bağlar, doğayı kendine konut yapar. Savaşımın başkalarının onu tanıyıp kabul etmesine yol açar, kendine insan ölçülerinde bir konut yapar. Hegelci Tin yani o gizemli üçüncü terim, dolaşır insanlığın utkuya erişmiş egemenliğinden, Özgürlüğün Saltanatından başka bir şey değildir; o saltanatın insan, insanın yabancılaşmasını alt etmiştir, karşındaki insanı kardeşi olarak görür, evrensel devletin demokrasisinde "kendi kanını, canını" bulur. Bu üçüncü terim, Terimdir, çünkü saydam bütünlükte tarih kendi sonunu görmekte ve mutlu insanlık kendi "Işığa dönüşmüş Gece"sinin utkusunu tatmaktadır.

Şimdiye kadar bu izlekleri Alexandre Kojève kadar başarıyla ele alan çıkmamıştı. Kojève'in kitabı *Hegel'i okumaya giriş* amacını aşan, ondan fazla bir şeydir. Bir ölünün diriltilmesidir ya da,

135) Antropoloji.

daha doğrusu, Hegel'in, o çözülmeye uğramış, parçalarına ayrılmış, horlanmış, hiyanete uğramış düşünürün dönek bir yüzyılda oturduğunu, o yüzyıla egemen bulunduğunu ortaya koymadır. *Heidegger olmasaydı*, diyor bir yerde Kojève, Tinin Görüngübilimi kitabı hiçbir zaman anlaşılamazdı. Bu sözü pekala tersine çevirebilir ve Hegel'de çağdaş düşüncenin *ana-doğru'sunu* gösterebiliriz. Kojève'i okurken Marx için de aynı şey söylenebilir. Karşımızda Marx, Hegel'in içinden efendiyle kölenin diyalektikliğiyle donanmış durumda çıkar; aradaki zıtlık rahatsız etmese, bugünkü varoluşçulara da ikiz kardeşleri gibi benzediği söylenebilir. Belki Kojève'in parlak yorumu o noktada en üst sınırlarına ulaşıyor.

Kojève, gerçekten, Hegel'den insanbilimiyle ilgili birtakım saptamalar çıkartıyor, Hegelci olumsuzluğu öznel görünümünü içinde geliştiriyor ama, onun nesnel görünümünü isteyerek bir yana bırakıyor. Bu yan tutma onu bir ikiciliğe götürüyor: Hegelci olumsuzluğun içinde bıraktığı nesnelliği Doğa'da karşısında yeniden buluyor. Yanılma insana özgü bir şeyse, insan başarıya ulaşmış bir yanılsa, bu sapmanın ortaya çıktığı doğayı açıklamak gerekir. İnsan varlık içinde bir hiçlikse ve varlığa karşı üstün geliyorsa, bir de o zavallı karşıtın durumunu düşünmeli. Hegel bu belli belirsiz isteği duyumsamıştır ve bundan ötürüdür ki, bütünlüğün sadece hiçliğin (ya da öznenin) değil, aynı zamanda varlığın (ya da tözün) de saltanatı olduğunu göstermiştir. Bu nedenle doğa ne bir gölgedir yani (örneğin Sartre'da olduğu gibi) insanların tasarılarının karşılaşmasıdır, ne de insanın karşıtıdır yani (Kojève'de olduğu gibi) özgün yasalarla yönetilmiş bir başka dünyadır. Hegelci bütünlük, Töz-Özne bütünlüğüdür. Kojève bundan özneyi (insanın olumsuzluğunu) ayırır ve tarihin –savaşım ve emek içinde kendi hiçliğini bir insan dünyasının canı ya-

pan, "kendi ülkesinde yabancı"¹³⁶ olmaktan çıkan ve dünyaya dönüşmüş özgürlüğün içinde kendi yurdunda olan- Öznenin Töze dönüşmesinden başka bir şey olmadığını başarıyla gösterir. Fakat bu, Hegelci bütünlüğün ancak birinci görünümüdür. Öteki görünüm, Tözün Özneye dönüşmesidir, Tinin gerçek bir Doğa tarafından üretilmesi yani insanın doğa tarafından üretilmesi ve kesin çizgili bir tarihin içinden insan özgürlüğünün nesnelce çıkarılıp ortaya konulmasıdır. Özgürlüğün utkusu, Hegel'de herhangi bir özgürlüğün utkusu değildir. Değerce üstün olan, en güçlü olan¹³⁷ değildir, tersine tarihten öğreniyoruz ki, insanın özgürlüğünü köle doğurmuştur. Yanılgının egemenliği ise, rastlantısal bir yanılgının egemenliği değildir. Hegelci Doğa daha başlangıçta insana ayarlanmış ve insanda kendisinin doğruluğu diye kabul edebileceği tek yanılgıyı meydana getirir. Utku kazanmış yanılgının içinde egemenlik edenin doğruluk olması, işte bundan ötürüdür. Hegel'in yanılgısının doğruya dönüşmesinin tek nedeni, o yanılgının doğasının zaten çok güçlü biçimde bir doğru olmasıdır; bir doğru ama, karanlıkta kalmış, saklı bir doğru, kendini tanıması, kavraması için, karşısına geçip ayna gibi bakacağı bir dünya kurma gereksinimi duyan bir doğru; burada, Hegelci bütünlüğün, birincisi kadar kesin kararlı, ikinci görünümü çıkıyor karşımıza. Yüz elli yıldan beri Hegel bir yanlış anlama olmuştur, çünkü gereksinimin iki ucundan sıkı sıkıya tutulması işi yan çizilmiştir. Bir yüzyıl boyunca belleklerde Hegel'den sadece Töz kalmıştır. Alexandre Kojève bize Hegelci Tözün Özne olduğunu anımsatır. Bu, Hegel'i elma gibi ikiye bölüp sonra da parçalarını bir araya getirmekten vazgeçmeye benziyor. He-

136) Aragon (L. A.)

137) Nietzsche'de ya da faşistlerde olduğu gibi. Gelecek, ünlü bir adayın safdilce söylediği gibi, ona el koyanların değildir (L. A.).

gelci bütünlüğü kavramak istiyorsak, anlamalıyız ki “Töz aynı zamanda Öznedir”, yani bütünlük, saltık doğruluk içinde birbiriyle çakışan Töz ile Öznenin bağdaşmasıdır.

Bunun abartılı bir söz oluşu üzerinde şimdi durmayacağız. Sadece, bundaki horgörünün, önümüze birtakım parlak ama dayanıksız çelişkiler serdiğini söyleyeceğiz. Demek ki, varoluşçu Marx, kılık değiştirmiş bir Alexandre Kojève’miş, Marksistler görseler kendi mallarını tanıyamazlarmış. Hegelci olumsuzluğun nesnel (ya da tözsel) görünümü, Kojève’in yaptığı gibi, önemsenmezse Marx yanlış anlaşılır. Fakat bu saldırgan ve parlak kitabı okumak gerek; çağdaş düşüncenin değerini düşürüyor ama, bunu sadece Hegel’e gerçek büyüklüğünün bir bölümünü geri vermek için yapıyor.

Hegel'e Dönüş¹³⁸

Üniversitedeki Saptırımcılığın Son Sözü^{sn1} (1950)

"Burada amacım özellikle Marksist sentezi
Hegeli felsefeden yola çıkarak düşünmeye
çalışmak... Marksist düşüncede bir çeşit idealizm
bulmaya çalışırız... Bugün Marx'ın aklına gelmemiş
olan birtakım değişiklikler gerekebilir."

HYPPOLITE,
Fransız Felsefe Derneği Bülteni,
1948, ss 173, 179, 188^{sn2}

"Hegel sorunu çözümleneli çok zaman oluyor."
A. JDANOV^{sn3}

Aşağı yukarı yirmi yıldır Hegel'in Fransız burjuva felsefesi içinde boy göstermesi hafife alınacak bir olay değil. 1930'dan önce Fransız burjuva düşüncesi Hegel'i aşağılama ya da görmezden gelmede o zamana kadar örneğine rastlanmamış bir inat sergilemişti. Véra'nın^{sn4} pek şirin yanlış anlamalarla dolu o eski çevirileri (*Encyclopédie*) kitaplıkların dibinde uyuyordu. Hegel ile ilgilenen yalnız-

138) Bu metin, 1950 yılı Kasım ayında La Nouvelle Critique dergisinde (n° 20) yayımlanmıştır.

ca sosyalistlerdi (Latince bir tez yazmış olan Jaurès gibi ya da Lucien Herr ve Andler gibi¹³⁹). Cici burjuva felsefesiye Hegel'e küfür etmekten başka bir şey yapmıyordu. Hegel Alman'dı... 1914 savaşının kaka Alman'ı, Bismarck'ın ve II. Wilhelm'in akıl hocası, hukukun önüne geçen kaba kuvvet falan filan... Birinci emperyalist savaşın bütün o aşırı milliyetçi aptallıkları, bizim Boutroux'ların, Bergson'ların, Brunschvicg'lerin kafasından yansıyor. Olmaz olsun o karanlık felsefe, o usa saldırı, o berbat diyalektik! Bizim filozofların arkasında Descartes vardı, göz önünde olma, açık zihnin yalın davranışı, "Fransız tinselliğinin büyük geleneği" vardı. Bütün bunlar, kocamış Brunschvicg'in Hegel'in akıl yaşından söz ederken dile getirdiği *çocukluk*, *masal*! hakaretleriyle son buluyordu¹³⁹.

İşte yüzlerce kez küfür yemiş, üzerine toprak yığılmış bu ölü Tanrı, mezarından çıkıyor.

Bu iş, 1930 yılı dolaylarında, Jean Wahl'in *Le Malheur de la Conscience*¹⁴⁰ başlıklı¹⁴⁰ teziyle, Alain'ın *Idées* (1931) içinde Hegel üzerindeki açıklamalarıyla, Hartmann'ın, Croce'nin *Revue de la Métaphysique*'in özel sayısındaki (1931) makaleleriyle yavaştan yavaş başlandı ve Kojève'in 1933 ile 1939 arasında sosyal bilimler yüksek okulunda verdiği derslerle sürdü; bu dersleri başlangıçta yarı sessiz bir grup izlerken, sonraları (Sartre, Merleau-Ponty, Raymond Aron, Peder Fessard, Brice Parain, Caillois vb ile) gürültü patırtı artmıştır. Kojève Hegel'in dinsel felsefesinden, Tinin görüngübiliminden, efendi ile kölesinden, saygınlık çekişmesinden, kendinde'den, kendi-için'den, hiçlikten, ileri fırlatmadan, ölümüne savaşında ve yanılığının doğruluğa dönüşmesinde kendini ortaya koyan insan özünden söz ederdi. Bun-

139) Krş. Brunschvicg ve özellikle, *Le Progrès de la conscience dans la Philosophie occidentale* (=Batı felsefesinde bilincin ilerleyişi), cilt I, ss. 396 vdd. (L. A.)

140) Bilincin başına gelenler.

lar, çevresini faşizm sarmış bir dünyada yadırganacak savlardı. Arkadan savaş yılları geldi, o dönemde Hyppolite, çevirilerini yayımladı (1939 ve 1941: *Phénoménologie de l'Esprit*¹⁴¹; 1940: *Introduction à la Philosophie du Droit*¹⁴²); savaş sonrası dönemde Hyppolite'in tezi *Genèse et Structure de la Phénoménologie de l'Esprit* (1946) ile Kojève'in *Introduction à la lecture de Hegel* (1947) başlıklı yapıtı, Peder Niel'in doğrudan Hegel hakkındaki kitabı^{sn7}, Peder Fessard'ın^{sn8} on dergide yer alan özentili ama içi boş metinleri yayımlandı. Şimdi de Hegel kutsanıyor: Hyppolite Sorbonne'da; Hegel, yorumcusunun sözlerinde, burjuva düşüncenin bir ustası olarak kabul ediliyor; hakkındaki yorumlar vitrinlerde; felsefe ödevlerinin tümünde "olumsuzun işleyişi"nden, her konferansta efendiyle kölesinden söz ediliyor, Jean Lacroix'nın^{sn9} dergisinde bilinçlerin savaşımı anlatılıyor, *Küçük Mantık*^{sn10} konusunda tanrıbilimcilerimizin düşüncelerini, kısaca, yaşama dönmüş bir cesedin çevresinde üniversite ve din çevrelerinden yayılan bu coşkuyu izliyoruz.

Bütün bu patırtı gürültü ne anlama geliyor? Soruyu yanıtlamak için biraz gerilere gidip olayı burjuva ideolojinin geçmiş bağlamına oturtmak gerekir. Çünkü, Hegel'in ölümünden bugüne kadar geçen yüz yirmi yılı göz önüne alırsak burjuva düşüncenin Hegel karşısında iki zıt tutumu olduğunu görürüz: XIX. yüzyılın sonlarına kadar düşmanlık, tanımazdan gelme ya da horgörü egemen olmuştur; XX. yüzyılın başında uyanan ilgiyse artarak sürmektedir. Bu dönüşü nasıl anlamalı?

Burjuva felsefe, XIX. yüzyılın sonundan önce Hegel'in düşün-

141) *Phänomenologie des Geistes*, 1907; Türkçede: *Tinin Görüngübili mi*, çev. Aziz Yardımlı.

142) *Grundlinien der Philosophie des Rechts*; Türkçede: *Hukuk Felsefesi Prensipleri*, çev. Cenap Karakaya.

cesiyle ciddi olarak hiç ilgilenmemiştir. Çünkü, Hegelci felsefe, yüzyılın ortasında yükselmeye başlayan kentsoyluluğu, doğası gereği, doyuramazdı. Hegel'in felsefesi, en çok da Hukuk ve Din alanındaki felsefesi, 1820'den 1848'e dek Almanya'da, burjuva devrimini yaşamamış, toprak ağalı, geri kalmış bir ülkenin yarı feodal yapısına dayanan Prusya krallığının en gerici öğelerinin güvencesiydi. Hegelci sistem kralın, soylu sınıfının, büyük toprak mülkiyetinin, Kilisenin, polis varlığını haklı buluyor, haklı gösteriyordu. Eski rejimin sınıflarını da, halkın (sivil toplumun, burjuvazinin ekonomik etkinliğinin) öteki sınıflara boyun eğmesini de haklı buluyor ve haklı gösteriyordu.

Fakat Hegelci felsefe bir yandan da, usçul yönetime başvurulması yolundaki zorlamalarıyla, tarihi bir süreç olarak kavramasıyla, emek ve diyalektik üzerinde düşünce üretmesiyle, sadece feodal düzeni değil, burjuva düzenin kendisini de sorgulayacak bir "eleştirel ve devrimci düşünce" besleyebiliyordu. Söz konusu burjuva düzen, Fransa ve İngiltere'de zaten yerleşmiş, hattâ feodal Alman devletinin de dibini alttan alta oymaya başlamıştı. Marx ve Engels, kendi gelişmeleri üzerinde Hegel'in önemli rolü olduğunu kabul etmişler ve onu temelde eleştirmekle birlikte, Hegelci düşüncenin, usdışı niteliklerinden sıyrılınca, ne ölçüde bilimsel sosyalizmin oluşmasına yardım ettiğini göstermişlerdir.

"Diyalektik, usdışı nitelikler taşıyan biçimi altında, Almanya'da moda olmuştur, çünkü varolanı¹⁴³ iyileştirir gibi görünüyordu. Usçul biçimi altında diyalektik, Alman kentsoylularının ve onların öğretti alanında sözcülüğünü yapanların gözünde bir rezalettir, iğrenç bir şeydir; bunun da çeşitli nedenleri var. Var olan şeylerin uyumunda diyalektik aynı zamanda onların olum-

143) Burada Fransız yayınevinin (bu, tutucu feodaller için) diye bir metin arası notu bulunuyor.

suz iletişimi de, zorunlu yıkılışını da içerir; her biçimi devrimde ve bundan ötürü de yok olabilir yanına göre, kavrar; kendisine hiçbir şeyin dayatılmasına fırsat vermez ve özünden ötürü, eleştirel ve devrimcidir" (Marx, *Kapital*'in 2. basımının önsözü)

Sistemin içeriği ve "kutsama-diyalektik" feodal gerici devletin işine yarayabilirdi. Eleştirel ve devrimci yöntemin bilimsel bir tarih kuramı doğmasına yardım etmesi olmayacak şey değildi. Kentsoylulara gelince, bunda işlerine gelen bir şey bulmuyorlardı. Sağından solundan budanıp da sistemin içinde Ortaçağ loncaları ölçülerine indirilince, geleceği bu yöntemin tehdidi altına girince, kentsoyluluk artık Hegel'in yapıtında kendini tanıyamaz olmuştu. O yapıtın üzerine bulaşmasından bile ürküyordu. Hegel'e –Mendelssohn'un Spinoza'ya yaptığı gibi– "köpek leşi"¹⁴⁴ dedi ve kendine başka efendiler aradı.

Kentsoyluların Hegel'e karşı bu tutumları, kendinden, ekonomik gücünden, geleceğinden emin sınıflarda görülmesi olağan bir davranıştır. Kentsoylular, Devrim ve İmparatorluk¹⁴⁵ sırasında, sınıf çatışmasının o gerçek ve korkunç diyalektiğini hep uzakta kalmış, ama çoğu zaman derin düşünmüş olan bir felsefenin içinde kendilerine bir yer bulamıyorlardı ya da, daha doğrusu, bulmak istemiyorlardı; çünkü, güçlerinin gerçek kaynağını araştırmak istemiyorlardı, araştırırlarsa sonlarının geldiğini görmekten korkuyorlardı. Hegel, kentsoylulara ya saltık feodal türden gerici kurumları haklı gösterme gerekçesini veriyordu ya da onlar için bir devrim tehdidiydi. O zaman kentsoylular ekonomideki liberalizmin ide-

144) Hegel'in böylesine yadsınması Haym'ın Yapıtlar'ında çok bellidir; Haym Hegel'i usdışı ve gerici olmakla suçlayarak onun karşısına Yeni-Kantçı bir liberal felsefe koyar [R. Haym: Hegel und seine Zeit, (=Hegel ve yaşadığı dönem) Berlin, 1857] (yay).

145) Büyük Fransız Devrimi ve Napolyon'un imparatorluğu dönemleri: 1789-1821.

olojik karşılığı olan *liberal* bir felsefeye, geleceği iyice açık ve etkinlikle yasanın uyuşmuş olacağı bir felsefeye gereksinim duydular.

Burada şu noktayı vurgulayarak belirtmek gerekir ki, liberalizm yeni doğan ve büyümekte olan kentsoyluluğun özgün ideolojisini, onur sorununu oluşturmuş, onu ve dinini ideal olarak doğrulamıştır; kentsoyluluk hemen hemen kendini liberalizm içinde haklı göstermekten ancak emperyalizmin şimdi son anlarını yaşamakta olduğumuz büyük krizinde vazgeçmiştir.

Devrimin öncüleri olan XVIII. yüzyıl *filozoflarının* liberalizmi, bu ideolojinin ilk aşamasını oluşturmuştur ve bu, birtakım istekler ve gerçekleşemez düşler içeren çok önemli bir aşamaydı. Somut nitelik taşımayan bu aşamada tinsel ve politik istekler, burjuva sınıfın ekonomi ve adaletle ilgili birtakım istekleriyle geçmişin feodal çerçevelerinde çakışıyordu. O çerçeveler kırılıp da kentsoylular topluma, (sanayi, ticaret ve emekte liberalizm gibi) kendi ekonomik etkinliklerinin yasalarını dayatınca, burjuva liberalizm başka bir biçime büründü. Eleştirelden olumluya, felsefiden iktisadiye dönüştü. *O zaman iktisatçılar kentsoyluların filozofları oldular* (Smith, Say ve liberal ekolde onları izleyenler, yararcılar¹⁴⁶ vb.); iktisatçıların iyimserliği, kendi etkinliğinin yasalarını Tanrıdan geliyormuş gibi ve tüm evrende geçermiş gibi düşünen kentsoylu sınıfın şişinmesinin dışavurumundan başka bir şey değildi. Fakat liberalizm, etekleri zil çalan bu ilk biçimiyle uzun sürmedi. Ayakta kalabilmek için isteklerini sınırlamak ve kılık değiştirmek zorunda kaldı. 1848'deki ilk işçi çıkışından, ilk krizlerden sonra, kentsoyluluğun "ateş payı"¹⁴⁷ bırakması yani bi-

146) Fr. les utilitaristes.

147) Fr. La part du feu. Orman yangınlarında ateşin yayılmasını önlemek amacıyla odak çevresinde ağaç, fidan vb.'nin kesilerek boş bırakıldığı kesim. Büyük bir beklentinin gerçekleşmesi uğruna kurtarılamayacaktan peşinen vazgeçmek için kullanılan deyim.

raz gerileyip ödün vermesi gerekti. Güçlü adamlara (III. Napol-yon ve Bismarck) teslim oldu ve kendini işe verdi. Pozitivizm de, bir anlamda, bu geri çekilmenin "betimlemeci" felsefesi olmuş, ekonomiden vazgeçmişti ve gelişmelerinin parlak aşamasındaki doğa bilimlerinin en soyutlarının biçimleri üzerinde ileri sürül-müş düşünceleri kentsoylu sınıfının haklı çıkarılmasına bağla-mak çabasındaydı. Liberalizm yok olmadı. Kapitallerin merkez-leşmesinin acımasız biçimde gelişmesi, krizler ve sınıf çatışması-nın gittikçe şiddetlenen biçimleri (Fransa'da: Haziran kaynaşma-ları, Komün'ün bastırılması)¹⁴⁸ tarafından ekonomik ve politik yaşamdan adım adım kovuldukça, *felsefeye sığındı*. İşte XIX. yüzyılın ikinci yarısı boyunca tüm batı Avrupa'da ortaya çıkan "Kant'a dönüş"ün asıl anlamı budur.

Fakat artık o tarihte bu felsefi liberalizm XVIII. yüzyıldakin-den başka bir anlam taşıyordu. XVIII. yüzyılın liberal felsefesi ütopistti. Yükselen kentsoyluluğun ekonomik isteklerine *tinsel* ve idealist (Ansiklopëdicilerin kendilerinde, Rousseau ve Kant'ta görüldüğü gibi) bir felsefe içinde tercüman oluyordu, çünkü kentsoylu üretim güçleri, o isteklerin harekete geçiricisi olmak üzere ortaya çıkabilecek denli gelişmemişti. Yani XVIII. yüzyılda liberal felsefe yeni doğan kapitalizmin gerçek (liberal) yasaları-nın ideal görünümünden, kentsoylu liberal ekonomistlerin yap-tığı da XVIII. yüzyıl filozoflarının ütopik isteklerini ekonominin gerçek dilinde söylemekten başka bir şey değildi. Halbuki, XIX. yüzyılın ikinci yarısında liberalizm, ekonominin gerçek alanını bırakıp felsefeye sığınır. Bu dönüş; liberalizmin felsefeye yönel-

148) Haziran kaynaşmaları: 1848 yılında devlet sektörü işliklerinin kapatılmasına karşı çıkan halkın 22-26 Haziran günleri şiddetle bastırılması. Komün'ün (Fr. la Commune de Paris) bastırılması: 1871 yılında düşman (Prusya güçleri) kuşatması altındaki Paris halkının ayaklanmasının 18 Mart günü kanla bastırılması.

mesi, o zaman, burjuva dünyada gerici bir niteliğe bürünmüştür. Felsefi liberalizm, XVIII. yüzyılda peygamberlerin felsefesi idi; XIX. yüzyılda körlerin felsefesi oldu. XIX. yüzyılda kentsoyluların liberalizmi tinsel terimlerle ya da "tinin etkinliği" terimleriyle (Yeni-Kantçılıkta) düşünmelerinin nedeni artık ekonominin istek dışı bilgisizliğinden değil, sadece ekonominin artık liberallikten çıkmış olmasındandır.

Böylece, Yeni-Kantçı liberalizm çifte rol oynayarak hem kentsoyluluğun ideolojik haklılığındaki gerileme konumunu hem de küçük-burjuva aydınlardaki körlüğün doğal felsefesini oluşturmuştur. Bu ideolojik geri çekilmenin sadece taktik değil aynı zamanda kesin bir toplumsal anlam da taşıması işte bundan ötürüdür. Liberalizmi kendi gerçek dünyasında bulmaktan umudunu kesen kentsoylu sınıfı, onu küçük-burjuvaların gerçek dışı beklentilerinde bulmayı başardı. Gerçekte neyse onunla kendini doğru ve haklı gösteremeyince, âşıklarına onu öven şarkılar söyledi ve iyice şakınsınlar diye, adamları kendisine ait fakültelere yerleştirdi. Profesörlerin bu liberalizminde artık yükselen kentsoyluluğun gerçek isteklerini değil de, kentsoylu ekonomideki gelişmenin ezdiği ve emekçi sınıfa doğru fırlattığı ama gerçekliğin açıkça belli olmasına karşın kentsoyluluğa yükselmeye can atan bir küçük-burjuvalığın heveslerini görüyorduk. Bu liberalizmin tarihi, kurbanlarını kendisini aklayanlar haline dönüştüren kentsoyluluğun yaptıklarından başka bir şey değildir.

Fakat kentsoyluluk, tekel ekonomisinin yükselişiyle, proletaryanın büyümesi ve örgütlenmesiyle, emperyalist savaşlarla, işçi sınıfının Sovyetler Birliğinde kazandığı utkuyla, emperyalizmin büyüyen kriziyle, faşizme yönelişle ve kendisinin politika-daki zorbalığıyla, o zamana kadar gösterdiği ne pahasına olursa olsun kendini doğrulatma çabasında izlediği liberal ideolojiyi

yavaş yavaş bırakmak zorunda kaldı. Bu adım bir anda atılmadı, kentsoylu filozoflar eski sevdalarından bir anda vazgeçemediler¹⁴⁹. Fakat, tam bir kriz ortasında bulunan dünyanın gereksinimlerini karşılamak üzere, kentsoylu düşüncenin içinde birtakım mitlerin ve ustaların yavaştan yavaş ortaya çıktığını görmeye başladık. Kabataslak olarak denilebilir ki, dünyaları biçim değiştirince kentsoylu filozoflar da efendilerini değiştirmiş ve kapitalizmin liberalizmden emperyalizme geçmesiyle, onlar da Kant'tan Hegel'e geçmişlerdir. Öyle olunca da, kentsoyluluk artık kendine bir "ateş payı" bile bırakamayıp, XIX. yüzyılın sonundan başlayarak, işçi sınıfının yükselişinin tehdidi ve dünya savaşlarının birbirini izleyişi karşısında gördü ki, yaşamda kalabilmek için ona küçük-burjuvalığın gülünç umutlarından fazla bir şey, buyruğunun altında asker, polis, memur, yargıç ve savcı, yola getirilmiş bir işçi sınıfı gerekiymiş. Ayrıca gördü ki, klasik bir liberalizme saplanıp kalmış aydınlardan fazla bir şey, kendisinin yani kentsoyluluğun içinde bulunduğu krizin boyutlarında mitler yaratacak gözü kapalı filozoflar ve kurbanlarına uygulamak üzere, o kurbanların gözünü boyayacak, onları kendisinin son sınırlarının korunmasında seferber edecek bir kölelik ideolojisi gerekiymiş. O zaman liberalizmin felsefesinin yavaştan yavaş yitip gittiği görüldü. İçinde her şeye karşı bir iyimserlik, bilime ve tarihe güven kalmış olan o felsefenin yerine başka felsefeler doğdu. Deneyin, eylemin, sezginin, varolu-

149) Son umutları sönüncüye dek geri çekilmelerini ve vazgeçmelerini, vazgeçtikleri o felsefenin sözcük dağarıyla örtmeye çalıştılar. Nitekim emperyalizmin gerici felsefeleri, örneğin Bergson'un ki, görüngübilim, pragmatizm, Lebensphilosophie (=yaşam felsefesi), liberalizmden vazgeçseler de, hâlâ özgürlükten söz ederler. Fakat bu özgürlüğün artık Kantçı türden bir usçul ve evrensel liberal sistemle ilişkisi kalmamıştır. Bu, gücün ve yaşamın ya da onların yerini tutacak şeylerin ne yaptığını görmeden işleyişidir. (L. A.).

şun, yaşamın, kahramanın ve çok geçmeden de, kanın felsefesi. Dünyanın usunu boşaltıp içine bu mitleri dolduruyorlardı.

Hegel'e nasıl dönüldüğünü, Hegel'in nasıl yorumlandığını anlamak, bu bağlam dışında zordur.

Önce şuna işaret etmek gerekir ki bu, XIX. yüzyıl sonunda ve kısa süre önce bitirdiğimiz yarım yüzyıl boyunca, Avrupa'da bu dönüş genel olmuştur. Almanya, Hollanda, Büyük-Britanya, İtalya ve Fransa'daki çalışmaların saptandığı Birinci Hegel Kongresindeki (1930^{ml}) görüşmeler bu etkileyici uyumu doğruluyor. Geri kalan sadece Fransa olmuştur; bunun da XIX. yüzyıl sonu ve XX. yüzyıl başındaki emperyalist çatışmalarda ortaya çıkan akılalmaz aşırılıktaki felsefi milliyetçilik, "kötü" Alman felsefesine karşı coşkuyla "büyük" Fransız tinsel geleneğinin ortaya sürülmesi, Descartesçi ve Kantçı "liberal" felsefelerin sürüp gitmesi, 1918 utkusunun verdiği gevşeklik, merkezleşmenin bir dereceye kadar geç gerçekleşmesi ve sömürgelerin emniyet kapağı görevi yüklenmesi gibi çeşitli nedenleri vardır. Hegel'e başvurmanın en geliştiği ülkelerin Almanya ve İtalya olması, ileri sürdüklerimize koşut bir olgudur. Belli ki, Hegelci felsefe çalışmalarının Almanya ve İtalya'da ilerlemiş olması, o ülkelerde krizin büyümesiyle ve faşizmin yükselişiyle bağlantısız değildi.

Bundan sonra, şunu da belirtmeli ki, Hegel'in yorumu ve Hegel'e dönüş birbirine sıkı sıkıya bağlıdır. Kentsoyluluğun Hegel'e dönmesinin amacı, onun düşüncesinin gerçek tarihsel anlamını kavramak da, usçul diyalektikte devrimci bir yöntemin söz verdiği şeyleri bulmak da değildi. Kentsoyluluk, bilimsel sosyalizmin kuramcıları gibi, sistemin eleştirisini onun usçul ve devrimci çekirdeğini ayırıp ortaya çıkarmak üzere eleştirmede. O, doğrudan doğruya Hegelci felsefenin gerici görünümüne yöneldi; artık ustayı ikiye bölemeyince, ondaki devrimcinin kılık değiş-

tirmiş gerici olduğunu ispatlamaya girişti. Bunun üzerine, pek öğretici bir yorum, çözümleme eğilimi görüldü. Bunu Almanya'da Dilthey, Haering, Kroner ve Glockner başlattı, Fransa'da da onları Jean Wahl ve Hyppolite izledi. Bütün bu hareketin amacı, Dilthey'in vurgulayarak söylediğine göre, şuydu: Diyalektiğin bilimsel olmadığı, "onun yöntem olarak kullanılan usdışılıktan başka bir şey olmadığı" gösterilecek; "usçul" diyalektiğin aslı "ilkel bir usdışılık" içinde, Hegelci panlojizmin aslı da temeldeki bir "pantrajizm"¹⁵⁰ içinde aranacaktı^{sn12}. İlkel usdışılıkla ilkel pantrajizme gelince, onları bir yerlerden, olabildigince de usçuluktan ve lojizmden¹⁵¹ önce bulmak gerekti. Gençlik bir işe yaramışsa, işte bu dahiyane seferberlikte yaramıştır. O sırada Hegel'in gençlik dönemi yapıtları bir altın çağ yaşadı. O yapıtlar yayımlandı (Bern, Frankfurt ve Jena yıllarının ürünleri 1907'de Nohn, 1923'te Lason, 1931 de 1936'da Hoffmeister tarafından), didik didik incelendi. Zor anlaşılır olanlarına usdışı denildi; dinden söz edenlerin *dinsel metin* olduğuna karar verildi¹⁵²; sür-tüşmelerden söz edenlerin de ayrılmanın ta kendisi olduklarına karar verildi. Kala kala "gençlik sezgileri" üzerinde övgüler düzmek (iyice biliriz ki, tıpkı tüm yaşamımızı yeniyetme çağındaki ilk aşkımızın peşinden koşmakla geçirdiğimiz gibi, bu konuda da insan oluşumunu hiç kesmez, olgun yaşta da gününü geliş-

150) Alm. der Pantragismus, saltık trajedi, insanın içinde bulunduğu su katılmamış acıklı durum.

151) Alm. der Logismus, dünyanın mantıksal temeller üzerinde oturduğu düşüncesi.

152) Lukács bu aldatmacayı şu yapıtında açıklar: Der junge Hegel (=genç Hegel). Anlaşıldığına göre, Althusser Lukács'ın 29 Ocak 1949 günü Sorbonne'da "Hegelci arayışların yeni sorunları" konusunda verdiği konferansta hazır bulunmuş ve o konferansın herhalde Althusser tarafından kaleme alınmış olan bir tanıtım yazısı, daktiloda çoğaltılmış olarak Yüksek Öğretmen Okulu'nun Politzer derneği tarafından dağıtılmıştır. (yay.)

tirmek, açıklamak, örnek bulmakla geçirir) ve olgunluk çağındaki tüm güçlü diyalektiğin, ancak o temel sezgileri, dinsel, usdışı, acıklı sezgileri sürmeye, tanıtmaya araç olduğunu söylemek kalıyordu. Oyun oynandı, numaralarını yaptılar; şimdi de Hegel'in *Görüngübilim*'ini, *Ansiklopedi*'sini anlayabilelim diye bize, hem de ciddi ciddi, İbrahim Peygamberi, oğlunu, çölü örnek veriyorlar. Bu yorum seferberliğinin sadece bir düzen, bir numara olduğunu artık görmezden gelemeyiz.

Bu yorum Hegel'e dönüşün daha iyi anlaşılmasına yardım ediyor. Her şeyden önce, şu nokta ilginçtir ki, burjuvazi yüzyıl önce Hegel'den hangi nedenlerle yüz çevirmişse, yarım yüzyıldan beri de –elbette değişen ölçütler dikkate alınmak koşuluyla– onlara benzer nedenlerle Hegel'e yaklaşmaktadır. Bu, rasgele yapılmış bir benzetme değil. Örneğin, Hegel'in devlet hakkındaki düşünceleri, belirli içeriği ile değilse de genel politik anlamıyla, bugün emperyalist burjuvaziye verdiği hizmetin aşağı yukarı aynı yüz yıl önce Prusya'daki feodal sisteme vermekteydi. Çünkü, Hegelci devlet teolojisi, gelişme aşamasındaki yeni bir sınıfı, (o zaman sivil toplum burjuvazisiydi) ne denli can çekismekteyse o denli de gerici bir sınıfın (Prusya feodalizmi) eline teslim ediyordu. Bugün roller değişmiştir. Yükselen işçi sınıfının mahkum ettiği, modası geçmiş, şimdi can çekişen emperyalist burjuvazidir. Ölüm döşegindeki burjuvazinin, ölmekte olan dünyanın ayakları dibinde doğan dünyayı ve yükselen sınıfı köle yapmak isteyen bir devlet felsefesinin ya da bir tarih felsefesinin Hegelci örneğine ağlamaklı bir biçimde yönelmesinde şaşılacak bir şey yok. Emperyalizm tarihi üzerinde çalışmış Alman filozof Meinecke'nin⁵¹⁴ Hegel'den *II. Wilhelm'in gerici politikasının dev öncüsü*, diye söz etmesi boşuna değildir. Gentile ve Còstamagna gibi İtalyan kuramcıların faşist rejime Hegelci bir devlet felsefe-

si uydurmaları da, Mussolini'nin Marx'ı Hegel'in ışığında elden geçirmiş Sorel gibi birinden ders alması da, bizim modernlerden Raymond Aron, Fessard^{sn15} ve takımının Hegel'de gericiliğin Fransa'daki birtakım girişimlerini aratacak öğeler bulmaları da rastlantı değildir.

Bugün Marx gibi biz de "Göz boyamacı biçimiyle diyalektiğin, var olanı değiştirir gibi gösterdiği için yeniden moda olduğunu", söyleyebiliriz. Söyleyebiliriz, çünkü o diyalektikle, köleliğe özgürlük, sömürmeye ortak mal, kolluk ve savaş edimlerine insanın savunulması diyebiliyorlar. Fakat bununla kalmayıp daha ileri gitmemiz, *şiddette ve savaşta o göz boyamacı diyalektiğin asıl zeminini* de görmemiz gerekiyor. Bugünkü olaylar, Hegel'in burjuva yorumlanmasına ve Prusya ile ilgili felsefesinin yansımalarına uygun düşüyor. *Hegel'in Hukuk Felsefesine Eleştiri* başlıklı yapıtında Marx şu satırları yazarken sorunun can alıcı noktasına parmak basmaktaydı:

"Hegelsci idealizm, gerçekliğine ancak savaş ya da felaket zamanlarında sahip olur; öyle ki, özü bir savaş durumu ya da içinde gerçekten yaşanan durumun felaketinde dile getirilir, halbuki dingin durumu organizmanın savaşı ve felaketidir^{sn16}."

Etkinlikle yasanın tarih tarafından bağdaştırılacağı *liberal* dönem, o tatlı çağ kapandı artık! Burjuvazi, emperyalizmin genel kriziyle acıklı bir döneme, organizmanın gerçek felaket âlemine girdi; o felaketin gözle görülür anlatımı, dışavurumu da savaş.

Göz boyamacı diyalektik, burjuvaziye kendi insanların içinde bulunduğu krizin *acıklı* kavramlarını verir; bunlar burjuvazi zorbalığının en üst basamaklarını yani *şiddeti* ve *savaşı* haklı gösteren kavramlardır. Bugünkü Hegelcilerimizin, Hegel'in o efendili köleli *Robinsonluk*'larını kendi düşüncelerinin orta yerine oturtması, Fessard'ın, Riquet'nin^{sn17}, Hyppolite,

Kojève ve Ortakları firmasının da bu mitten tat almaları hiç de nedensiz değildir. Öyle davranıyorlar, çünkü o mitte “insanın durumunun” kaygı ve şiddet tabanı üzerinde durduğu, saygınlık çatışmasına, öldüresiye bir çatışmaya, tüm insan sorunlarının evrensel anahtarına dönüşen yeni bir güç istencine dayandığı düşüncesi var. O yoldan yaptıkları, Hegelci mite çağdaş faşist izlekleri yansıtmaktan ve can çekişmekte olan kendi sınıflarının durumunu “insanlığın durumu” diye düşünmekten başka bir şey değil.

Fakat Hegel’in böylesine kullanılışı sadece betimlemede kalmıyor; tek amacı da burjuvazinin bugün gereksinim duyduğu kolluk güçlerinin, paralı askerlerin, serüvencilerin vicdanını rahatlatacak kavramlar, dayanaklar yaratmak değil. Başka bir amacı daha var. O da, *Marx’ın bir kez daha elden geçirilmesi*^{sn18}.

Bu kez artık Marx, on yıllar boyunca yapıldığı gibi adı geçmeksizin, dokundurmalarla kendisinden söz edilen sıradan bir yazar değil. İşçi sınıfı, kendi kurtuluşunun soyut silahını onda, bilimsel sosyalizmin kurucusunun düşüncesinde görüp tanıdı. Marksizm, bugün, tüm dünyadaki komünist partiler içinde örgütlenmiş milyonlarca insanın düşüncesidir, sosyalizmin ülkesinde, halk demokrasilerinde ve işçi sınıfı ile hâlâ sömürgecilğe boyun eğmiş durumda bulunan koloni halklarının günlük çatışmalarında utku kazanan düşüncedir. Bu düşüncenin içinde diyalektiğin usçul yönü, tarihin, maddesel içeriği içinde kavranması gelişmiştir. Tarihi böylesine kavrayış, –birbirinden ayrılmaz olaylarda ve bilimde– burjuvazinin kesinlikle iflas edeceğini, işçi sınıfının utkuya kavuşup tüm insanlığı özgürleştireceğini gösterir. Burjuvazinin elinde bu genel saldırı, bu son savaşım karşısında pek fazla silah yok. İşte bunun içindir ki, burjuvazinin filozofları da, işverenleri ve bakanları gibi, artık “savaş filo-

zofu" oldular ve o savaş filozofları, bilimsel sosyalizmin ustalarının, –olabilirse en eskilerinin– üzerinde *kışkırtma* değilse de, burjuvazinin kolluk güçlerinin işçi hareketi üzerinde giriştiği caydırma hareketinin eşini uygulamaya çalışıyorlar. Bu söylediklerimiz aşırı görünebilir ama doğruluk sınırının dışına çıkmış değiller. Gerçekten, öyle bir zamana geldik ki, burjuva filozofların ve burjuva yazın adamlarının başlıca tasası şu: *Komünistlerin haksız olmaları için doğru ne olmalı? Komünistlerin haksız olmaları için Marx ne olmalı?* Politikacılarımız ve burjuva filozoflarımız karşıtlarını daha iyi suçlandırmak ve suçlandırtmak için ellerinde bulunmayan doğruyu ve olayı böyle *imal* ediyorlar. Bunu söylerken 1948 yılında Nord ilinde Madencilerin grevindeki o ünlü tren kazasını anımsayalım. O olayda da bir şeyler göstermek isteyen aynı mantık egemendi: "Madem ki, üzerlerine asker sürülmesini, ateş açılmasını hak etmişler, bu grevciler *herhalde* canidir. Cani olmak için, diyelim ki, treni yoldan çıkarmaları *gerekir*. Çıkarmıyorlar mı? O zaman bu işi *biz onların yerine yaptım*." İşte *filan şey olsun diye bir Marx imal etmek* böyle oluyor. Şimdi, bizim burjuva filozofların kullandıkları Hegel, 1. komünistlerin haksız olmaları, 2. emperyalist burjuvazinin onlara davranış biçiminde haklı olması ve şiddet uygulamasını sürdürmesi için sahici Marx'ın nasıl olması gerektiğinin açıkça sergilenmesinde önemli bir işlev yüklenmiş durumda.

İşte Hegel, insanların ve Tanrıların babası oluverdi. Hepimizin-ve elbette Marx'ın da– babası. Marx onu iyi anlayamamış. Tarihe bilimsel ve maddeci bir kuram getirip Hegel'den kurtulmaya çalışmış. Fakat, işin aslına bakılırsa Hegel'den kurtulmuş değil Marx. Onun doğrusu Hegel'in içinde, yani tıpkı onun kadar idealist; yaptığı, İdea hareketinin içine ekonomik bir içerik oturtmaktan başka bir şey değil. O hareketi elbette ayarlamak

gerekiyor. Ayarlayalım bakalım. Ne var ki, bu, Marx'ın bir ütö-pist olduğunu unutturmuyor. Komünizmin olanaksız Ideasını gerçekleştirmek isteyen ve bu amaçla, proletaryayı¹⁵⁹ bir araç olarak kullanan (bu noktada, Troçkist ilahilerdeki kalıplar dev-reye girecek: O ütö-pist ve onun acımasız ardılları tarafından al-datılmış, güveni boşa çıkarılmış, sömürülmüş mutsuz o emekçi sınıfı, proletarya!) bir ütö-pist; Bilim adına proletaryaya Dünyayı vaat edip onu sınıf çatışmasının içine attı ama, safdilliginden ya-rarlanıp aldatılmış proletarya, ekonomik ve politik sorunlarının çözümünü o çatışmada bulamadı; o çatışmada sadece insanlığın evrensel durumunu ölesiye savaşımın ve şiddetin –zaten He-gel'de okuyabildiğimiz– acı sayfalarını bulabildi. O ölesiye sava-şım la o şiddet insanlığın durumuna o kadar sıkı bağlıdır ki, bur-juvazi bunun saptamasını her gün grevcilerin, barış savaşçıları-nın, Korelilerin sırtında yapar. İnsanlığın durumuna o kadar sı-kı bağlıdır ki, birçok dışavurum biçiminin biri de faşizmdir, bel-ki hepsinin en eksiksiz olanı...

Burjuva âleminde Hegel'in bu yeniden doğuşunun son sözü-ne geldik. Burjuva felsefenin Hegel'de "bulduğu" izlekler, rast-lantı bu ya, burjuvazinin kendi umutsuz savaşımında bilinçleri silahlandırmak ve silahsızlandırmak için gereksindiği mitlerdir. 1931'de Glockner, *Hegel'e dönüşün arkasında Kant var*, demişti. Bu, yarı yarıya doğru bir söz, onun açığa vurabildiği tek şeydi. Bugün görüyoruz ki, Hegel'in burjuva davası Marx'ın sorgulan-masından başka bir şey değilmiş. Hegel'e Büyük Dönüş, Marx'a yöneltlen umutsuz bir başvuruymuş ve emperyalizmin bitiş kri-zindeki revizyonculuğun aldığı özel biçimde yapılmış yani faşist nitelikli bir saptırmıcılıkmış¹⁵³.

153) Metinde. Le révisionnisme.

Sonnotlar

- 1) Louis Althusser'in yazı makinesinde temize çektiği metnin başlığı şöyledir: *Hegel, Marx ve Hyppolite veya üniversite revizyonizminin son sözü*. Aşağıda verdiğimiz ve *La Nouvelle Critique*'te yayımlanmamış paragrafla başlıyordu:

"Bu makalemiz komünistler değil, özellikle komünist felsefe öğrencileri düşünülerek yazılmıştır. Hegel'in Fransa'da burjuva felsefe içinde ortaya çıkışını, Bay Hyppolite'in yapıları dolayısıyla, ele almak istiyoruz. Göstermek istediklerimiz şu noktalarda toplanabilir: 1. Burjuva düşüncenin Hegel'i ilk kez tanınması ya da onunla yeniden tanışması tümünden emperyalist dönemin burjuva ideolojisine bağlıdır. 2. Burjuva düşünürler, Hegel'in gerçek tarihsel anlamını, kendi amaçlarında kullanmak üzere saptıracaklardır. 3. Bu saptırmanın amacı, Marksizmin bir eleştirisini, revizyonunu, *aşılmasını* beslemeye, sınıf savaşımının en ateşli aşamasında aydınları ondan caydırmaya ve faşist türde bir ideolojiye sav olarak kullanılmaya yöneliktir. 4. Hegel sorunu işçi sınıfı için *çoktan* çözümlenmiştir.

- 2) *Marx ve Hegel üzerinde İncelemeler* başlıklı yayında da yer almaktadır (Paris, Librairie Marcel Rivière et Cie, 1955).
- 3) Andrei Jdanov, "Sur l'histoire de la philosophie", *Europe*, n° 23, Kasım 1947.
- 4) O tarihte elde bulunan tek *Encyclopédie* çevirisini yapmış olan Auguste Véra, aynı zamanda, *Le Hégélianisme et la philosophie* (Paris, 1863) başlıklı kitabı da yayımlamıştır.
- 5) Jaurès'in Latince tezi 1892'de yayımlanmıştır; Fransızca çevirisi: Jean

Jaurès, *Les Origines du socialisme allemand chez Luther, Kant, Fichte et Hegel* (yeniden basım Paris, Maspero, 1960). Lucien Herr *Grande Encyclopédie*'nin (Paris, 1885-1902, cilt XIX, s. 997 vdd.) Hegel maddesini yazmıştır. Charles Andler'in yazdıklarından da şunun başlığı verilebilir: "Le fondement du savoir dans la *Phénoménologie de l'Esprit*" (=Tinin Görüngübilimi başlıklı yapıtta bilimin temeli), *Revue de métaphysique et de morale*, 1931.

- 6) *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel* (=Hegel'in felsefesinde bilincin mutsuzluğu, Paris, Rieder, 1929).
- 7) Henri Niel: *De la méditation dans la philosophie de Hegel* (=Hegel'in felsefesinde ara süreçler, Paris, Aubier, 1945). Alexandre Kojève bu kitap için uzun bir tanıtım yazısı yayımlamıştır: "Hegel, Marx et le christianisme", *Critique*, n° 3-4, Ağustos-Eylül 1946.
- 8) Hegel'i iyi bilen bir Cizvit tanrıbilimci olan Gaston Fessard şu yapıtı özel bir önem taşır: *France, prends garde à ta liberté* (=Fransa, özgürlüğüne dikkat et, yay. Témoignage chrétien, 1946). Alexandre Kojève komünist karşıtı bu saldırıyla ilgili kaleme aldığı tanıtma yazısında, çok eleştirici olmakla birlikte şöyle der: "Yazar, isteseymiş, Fransa'nın açık farkla en iyi Marksist kuramcısı olurmuş" (*Critique*, n° 3-4, Ağustos-Eylül 1946, s. 308). Peder Fessard'ın bir Cizvit dergisi olan *Etudes*'de aralarında şunlar da bulunan birçok makale daha yayımlamıştır: "Le communisme va-t-il dans le sens de l'histoire?" (=Komünizm tarihle aynı yönde mi ilerliyor?, Şubat 1948) ya da İlerici Hristiyanlar Birliğine, ondan da çok André Mandouze'a ve aynı zamanda *Esprit* dergisine amansız bir saldırı olan "Le christianisme des chrétiens progressistes" (=İlerici Hristiyanların Hristiyanlığı, Ocak 1949). Sözü edilen makalelerden sonuncusunun üzerine pek çok not düşülmüş bir örneği Louis Althusser'in kitaplığında bulunmuştur. Bu metinde sözü edilen yaveller arasında bir de kenarına Althusser'in *Hegel-Marx-Aziz Ignace!* diye not düştüğü şu parça dikkati çeker: "Mounier'nin zihnindeki karışıklıkları ortaya koymak için açıkça Aziz Ignace'ın *Exercices spirituels*'ine başvurdum. Bu kitabın diyalektik alanında Marx'a hattâ

Hegel'e taş çıkartacak bir eylem yöntemi içerdiğini günün birinde gösterebileceğim umudunu koruyorum.”

- 9) Krş. *Sanat Üzerine Yazılar*'da yer alan Jean Lacroix'ya mektup.
- 10) “Küçük Mantık”, “Büyük” mantık ile karıştırılmasın diye Enzyklopädie içindeki mantıktan söz ederken kullanılmaktadır.
- 11) Krş. *Verhandlungen des ersten Hegelkongresses* (=Birinci Hegel toplantısı görüşmeleri, Tübingen, 1931).
- 12) Krş. Wilhelm Dilthey: *Die Jugendgeschichte Hegels* (=Hegel'in gençliği, Berlin, 1905), *Introduction à l'étude des sciences humaines* (Fr. çev. Paris, PUF, 1942; birinci cilde Louis Althusser uzun notlar düştür); Theodor Haering: *Hegel, sein Wollen und sein Werk* (=Hegel, istenci ve yapıtı, Leipzig-Berlin, 1929-1938), *Hölderlin und Hegel in Frankfurt* (Tübingen, 1943); Richard Kroner: *Von Kant bis Hegel* (=Kant'tan Hegel'e, Tübingen, 1921-1924); Hermann Glöckner: *Der Begriff in Hegels Philosophie* (=Hegel'in felsefesinde kavram, Tübingen, 1924), *Hegel* (Stuttgart, 1929-1940).
- 13) Althusser'in *Marx İçin* başlıklı yapıtını armağan ettiği arkadaşı Jacques Martin, *Remarques sur la notion d'individu dans la philosophie de Hegel* (=Hegel'in felsefesinde birey kavramı konusunda görüşler) başlıklı ve Althusser'in kitaplığında bulunmuş bitirme tezinde, 1947 yılında, geliştirilmesini Hegelci felsefenin oluşturduğu bu “başlangıçtaki sezgi” düşüncesini –en çok da Jean Wahl ve Dilthey'in yorumlarına parmak basarak– uzun uzun eleştirir.
- 14) Fransızca olarak, örn. bkz.: Friedrich Meinecke, *L'Idée de la raison d'Etat dans l'histoire des temps modernes* (Droz, 1973).
- 15) Althusser'in bu makale ile ilgili olarak okuduğu metinler konusunda aldığı notlarda Raymond Aron ile Peder Fessard'ın adları hiç şaşmaksızın birlikte geçer. *Etudes* dergisinin Ocak 1949 sayısında Raymond Aron'un *Le Grand Schisme* (=Büyük çatlama, 1948) başlıklı kitabı hakkında Gaston Fessard'ın son derecede övgülü bir tanıtma yazısı yayımlanmıştır.
- 16) Krş. Karl Marx, *Critique de la philosophie politique de Hegel*, şurada: *Œuvres*, Paris, Gallimard, La Pléiade, cilt III, “Philosophie”, s. 893

- 17) Krş. Peder Michel Riquet, *Le Chrétien face aux athéismes* (=Tanrıtanımazlıklar karşısında Hristiyan, Paris, Editions Spes, 1950); bu kitap Notre-Dame de Paris konferanslarını bir araya getirmektedir ve bunlardan iki konferansa Louis Althusser tarafından dikkatle notlar düşülmüştür: “Prétextes scientistes à l’irréligion (=Zındıklığa birinci yoldan bahaneler)” ve “Une religion sans Dieu, le marxisme (=Marksizm, Tanrısız bir din)”. *La Nouvelle Critique* dergisinin Haziran 1950 sayısında Francis Cohen’in pek hiddetli bir makalesi yayımlanmıştır: “Le R. P. Riquet, la théologie et le dernier stade du capitalisme (=Peder Riquet, tanrıbilim ve kapitalizmin son durağı)”.
- 18) Krş. Jean Hyppolite, *Etudes sur Marx et Hegel*, agy., s. 165.
- 19) Krş. Jean Hyppolite, “La conception hégélienne de l’Etat et sa critique par Karl Marx (=Hegel’in devlet anlayışı ve bunun Karl Marx tarafından eleştirisi)”, şurada: *Etudes sur Marx et Hegel*, agy., s. 140 vdd.: Ne yolla bu düşünce, Marx’ın iyice açıklığa kavuşturmadığı toplumsal insan düşüncesi, gerçekleşecek ve böylece insanın yabancılaşmasına kesinlikle bir son verilecektir? O yolun adını Marx açıkça koymuştur. O yol, o araç *proletaryadır*. Proletarya, Marx’ta, insanlık durumunun çelişkisini en uç noktasına taşıyan ve o çelişkiyi gerçekten çözümleyebilecek konuma gelen öznedir. Fakat her aşkınlık hem tarih hem düşünce düzeyinde böyle çözümlenebilir mi? İnsanlık durumu sorunuyla birlikte sorunun çözümünü de içinde taşır mı?”

Bir Olgu Sorunu

(1949)¹⁵⁴

“Çağımızın insanlarına müjde verildi mi?” sorunuza verilecek tek geçer yanıt, sorunun kendisi, bu sorunun anlamı yani gerçek kaynakları üzerinde düşünmektir. Bu sorunun ölçüsünde bir yanıtın öğelerini bize ancak o gerçek kaynaklar verebilir.

Ne demek istediğimi açıklayayım: Kilise hasta bir adam gibi; kendine bağlı olanların arasında en özgür ve en tedirginler aracılığıyla dostlarına soruyor: “Hâlâ umut besleyebilir miyim? İnsanlar bana gerçekten sırtlarını mı dönüyor? Hâlâ dinleniyor muyum?...” vb. Bir hasta ne zaman ayağa kalkıp yürüyebileceğini, yaşamın yeniden yoluna girip girmeyeceğini merak ettiğinde, çevresine bu soruları sorduğunda, açıktır ki,

1. Hastalığı *gerçekten* onun için bir sorun olmuştur; gerçekten hastalığını sorgular ve artık içinde yaşadığı zamanı da gelecek zamanı da sadece bu sorunun içinden yaşar.

2. Çevresine yönelttiği soruları, hastalığının kendini merak etme biçimindedir yani kaynağı ile değil, *sonu* ile ilgilidir (dayanılmaz son verebilecek olan sadece odur).

3. Hastanın dostları, gafil avlandıkları için, bu soruları yanıtsız bırakmayı içlerine sindiremeyecek ve –saklamadıklarını dü-

154) Bu metin, Jeunesse de l'Eglise dergisinin L'Evangile Captif (=tut-sak İncil) başlıklı X. defterinde 1949 Şubatında yayımlanmıştır (yay.).

şünürsek– bu soruları ciddiye alacaklar ve en iyi kişisel deneyimlerine yani, hastanın sorularının kaynağı şöyle dursun, kendi yaşamlarının kaynağına inmeden, daha önce alınmış *sonuçlara* göre yanıt vereceklerdir. Bu işte sevgi de, dostluk da tabip değil, hastalığı ikisi de iyileştirmiyor.

4. Tabibe gelince, o da hastanın sorunlarını ciddiye almıyor. O sorunların tabip için taşıdığı anlamla hasta için taşıdığı anlam aynı değil. Onlar, hasta için tüm şimdiki yaşamı; tabip için de hastalığın pençesinde bir adamın söyleminden, bir şeylere karşı koyan ve sonunun gelmesini bekleyen dayanılmaz bir kölelikten yani birtakım işaretlerden fazla bir şey değil. Tabip biliyor ki bir hasta, sorularına yanıt getirmekle değil, onları doğuran hastalığı ortadan kaldırmakla iyileştirilir. Doğru yanıt, hem sorunu gerçek kaynağına indirgeyen hem de o kaynağı gerçekten yok eden yanıttır. İyileşince hasta susar, yaşam bir dert olmaktan çıkar. Doğru yanıt, soruyu gereksiz kılandır.

Bu gerçek “indirgeme” iki aşamada olur:

1. Sorunun gerçek kaynağına *sözde* indirgenmesi;
2. Kaynağın kendinin *uygulamada* indirgenmesi.

I. SÖZDE İNDİRGEME

Sorununuzun gerçek kaynağı nedir?

Önce, sizin sorunuz evrensel bir nitelik taşıyor. Asıl bir tarihsel durumun yaşanışını dile getiriyor. Bir yanda, artık Kilise dinlenmiyor, sözleri zamanımızın insanlarına ulaşmıyor; bu dünyanın bugünü ve geleceği olan geniş insan topluluklarına hemen hemen yabancı. Başka bir yandan da, ona sadık kalan halka bakınca içimizde *acaba bunların bağlılığı dinsel mi*, diye bir soru uyanıyor. Bu tarihsel durum, hem içinde Hıristiyanların

yaşadığı ortamdır, hem de Hristiyan olsun olmasın tüm insanların her an karşı karşıya bulundukları bir gerçekliktir. Tüm yollar nasıl eskiden Roma'ya çıkmışsa , bugün de şu çifte doğrunun uygulamasına çıkıyor: *Bugünün Kilisesi zamanımızın içinde eğreti oturmakta ve büyük dindar kitlesi, kiliseye Kiliseden kaynaklanmayan nedenlerden ötürü gidiyor.*

Tarih içinde yerini almış bu boşanma, Kilisenin zamanımıza yabancı yapılarla sürdürdüğü toplumsal, ideolojik, politik bağların niteliğini anlatıyor. Bu, temelde toplumsal, ideolojik ve politik bir boşanma. 1789'da Fransa'da, 1848'da Batı Avrupa'da, 1917'de Rusya'da, çok yakın bir geçmişte Orta Avrupa'da feodal yapıların (ekonomik, toplumsal, hukuksal ve politik yapıların) yıkılışına tanık olduk; genellikle feodal dünyanın yerini almış olan *kapitalist burjuvazi* de dünyanın bazı bölgelerinde çöktü ve daha birçok ülkede, her ne kadar, Amerika'da olduğu gibi, dünyanın kendisine ait olduğunu ileri sürüyorsa da, büyük yara almış durumda. Dünyamız feodalitenin yıkıntıları üzerinde yaşıyor ve kapitalist burjuvazinin yıkılmasını gördü. Bütün bunlara karşın, bugünün Kilisesi toplumsal, ideolojik ve politik konumlarında hâlâ feodal ve kapitalist yapılara sıkı sıkıya bağlı.

Kilisenin sosyolojik durumu

Sosyolojik görüş açısından, dindarlar topluluğu kaba taslak şöyle ayrılabilir:

a) Sanayi gelişmesinin henüz feodal yapılara dokunmadığı yeni ülkeler (Güney Amerika), sanayinin tarımın makineleşmesi görünümünde ve yerleşme bölgelerinin dışında geliştiği yeni ülkeler (Kanada) ve sanayi hareketinin dışında kalmış *eski* ülkelerdeki (İrlanda, İspanya, İtalya'nın güneyi, Macaristan, genellikle –şu son yıllara kadar– Orta Avrupa) köylü nüfus.

b) Feodaliteye karşı verdiği savaşımdan ötürü az çok dine karşı da savaşmaya zorlandığı bir dönemden sonra, genelde pek dinsel sayılamayacak nedenlerden ötürü resmi Kiliseyle (Fransa, Belçika, İtalya, ABD) uzlaşmış yeni burjuvazi.

Kiliseye gidenlerin toplamı içinde, Kiliseye ayakta kalmış feodal yapılar aracılığıyla bağlı olanların oranının yüzde elli, şimdiden gücünü yitirmiş ya da yitirmekte olan kapitalist bir burjuvazinin aracılığıyla bağlı olanlar içinse yüzde kırk olduğu ileri sürülebilir. Şu halde Kilise insan varlığının yüzde doksaniyle artık bugünün dünyasından olmayan birtakım yapılara takılmış durumdadır. Buna bir de, bazı ülkelerde Kilisenin, sahip olduğu topraklar aracılığıyla, feodal ve kapitalist dünyanın yapılarına *doğrudan* bağlı olduğunu da ekleyelim. Genellikle, Kilisenin tüm mevcudu, cemaati, işlevi (öğretim, hastaneler, nüfus işleri vb.), ancak bu ömrünü tamamlamış yapılar göz önüne alınarak anlaşılabilir.

Kilisenin ideolojik durumu

Kilisenin konumlarının günü geçmiş niteliği zaten gözler önünde ama, ideolojik görüş noktasından bakıldığında daha da belirgindir. Her şey sanki Kilise, geçmişte kalmış bir dünya ile arasındaki gerçek bağlarını dile getiren bir devinimsizlikle, bu dünyanın doğurduğu kavramlardan vazgeçemiyormuş gibi olup bitiyor. Kaba çizgileriyle diyebiliriz ki, Kilisenin benimsediği kavramsal yapılar, hem biçim (felsefe olarak) hem de başlangıçta onu yani Kiliseyi haklı ve yerinde göstererek tarihteki yerini belirlemiş olan somut içerik bakımından, değişiklikleri de olabilecek bir felsefeye dayanır. Tanrıbilim, ister Aziz Thomas ister Aziz Augustinus izinde gitsin, bir *dünya anlayışına* dayanır. Kilise bu anlayışla kendini özdeşleştirmektedir, öyle ki, bilinçli ya da bilinçsiz, bu anlayışı, felsefe niteliğiyle, onu yani Kiliseyi –sanki

Mesih insanlar arasında değil de kavramlar arasında dünyaya inmiş gibi—tanrısal gücün insana görüldüğü sona götürmekle görevlendirir. Tanrı, ister başlangıçta ister sonda olsun, ondan yola çıkılsın ya da ona doğru yol alınsın, klasik tanrıbilimde bir kavramdır, kavramlardan biridir ve o kavram, bugünün insanı için anlamı kalmamış kavramsal bir evrenin tutsağıdır.

Aslında Kilise, Augustinusçu geleneğe, Thomas'a "uyarlanmış" Platon ile Aristoteles'in felsefelerine dayanan, XIII. yüzyılda donup kalmış bir kavramsal evrende yaşamakta. XIII. yüzyıldan beri Kilise, tanrıbiliminde, ahlakında ve politikasında hep bu büyük kavramlara göndermede bulunuyor ve çatlak pek göze batır nitelik aldığı anda, *uyarlama* yoluna gidiyor. Fakat bu uyarlama, Thomas'ın ya da Augustinus'un kavramlarını sorgulamak şöyle dursun, onların ayrımları üzerinde at oynatır. Örneğin, Tanrı Baba'yı *yaşlanınca* Descartesçılaştıran Malebranche, aslında, Descartes yolundan giderek Platoncu geleneğe ulaşmaktaydı. Thomas ve Augustinus'un kavramlarının kuralı, koşullara göre belirlenen birtakım değişkelere olanak verir, onlar da içeriği ve kullanılan kavramların anlamı gizli dayanaklarını, hele —bu uygulamalara izin veren felsefe niteliğiyle— felsefeyi yıkmak şöyle dursun, onları güçlendirir ve hemen hemen onlara gerekçe bulur.

1. Her ne kadar eski kavramlara yeni içerik verdiklerini ileri süren tanrıbilimciler karşı koysalar da, kavramların içeriği, o kavramlar kendilerini üretmiş dünyalardan ayakta kalan şeylere ne kadar bağlı kalmışlarsa o oranda, gerçekten hâlâ canlıdır. Kuşkusuz, bugün artık Thomas'ın kavramlarına destek olacak bir Aristoteles fiziği de fizikçisi de yok. Fakat bundan, sanki tanrıbilim havada tek başına kendi gücüyle duruyormuş gibi, o kavram-

ların bugün sadece onun tarafından tutulduğu sonucunu çıkarmamalı. O kavramlar binasının yapısını ve geçerliğini üstü kapalı biçimde doğrulayan gerçek temelleri vardır; bunlar bugünkü dünyanın günü geçmiş kavramlara göre döndüğü yolundaki eleştiriye Kilisenin kulak vermesini hâlâ engellemektedir. Bu kavramlar evreninin yıkılacağına inanıyoruz ama, o sürüp gidiyor; yanılısma olarak bile böyle sürüp gidebilmesi için herhalde yaşamda sıkı bağları olması gerekir. Bu bağlar son derecede karmaşık ama gerçektir. Özellikle, denilebilir ki, Kilisenin ekonomik, politik, ahlaksal ve eğitimsel kavramları elbette tek başına kendini doğrulayamaz ama ayrıca, dünyadaki her çeşit kanıttan önce gerçek ve başka sessiz güdülenimler onları doğrulamasa tanrıbilimle de doğrulanmaz. Thomas kavramlarını kurtaran artık Aristoteles fiziği değil, bugünün dünyasında bu işi yapan, Ortaçağ kalıntıları. O kavramlar, Tanrının lûtfu ile sürüp gitmiyor. Onlar, Nuh Nebi'den kalma yapılara boyun eğmiş, dünyayı ve kendi yaşamlarını, politikayı ve ekonomiyi, günlük ahlak uygulamalarını ve çocuklarının eğitimi –ve elbette Tanrı ile olan safdil ilişkilerini– o yapıların geçmişteki parlak günlerinde doğurduğu kavramlar içinde sürdüren insanlarla yaşıyor. Demek ki, Kilisenin tüm ahlak ve politikasının merkezindeki doğa yasası kavramı, insanların etkinliğini, toplumunu, tarihini ve ahlakını –bunların gerçek kaynağını kavrayamadığı için– Tanrının kurduğu bir doğa olarak düşünen, zamanını doldurmuş bir dünyanın kavramsal evrenine kavram olarak bağlanıyor; fakat kendisinde kalan yaşamı sadece o kavramsal dünyadan sağlamıyor. Doğa yasası kavramı ve onun doğurduğu kavramların hepsi yaşamda, öncelikle, birtakım somut yapılar tarafından ayakta tutuluyor; bu yapılar somut ve bugün onlara gereksinimi olan pek çok insan tarafından hâlâ yaşıyor; bunun nedeni de, o insanların, içinde

doğup, yaşayıp öldükleri yapıları haklı göstermek, savunmak ve sürdürmek için o kavramlara gereksinim duymaları.

Dinsel ideolojide çok eskilerden kalma kavramların dirençli kalıcılığını anlamak için bu somut yapılara kadar inmek gerekir. Ayrıca, o yapıların başarıyla tamamlanmasına ve o yapılarda büyüyen insanların onları aşmalarına ve zamanlarıyla uyum sağlamalarına yardım için de bu yapıları didikleyerek incelemek gerekir. Son olarak gereken bir şey daha var ki, o da bu ekonomik, politik, ailesel, ahlaksal yapıların tanrıbilimcilerin kurduğu binaya ancak Kilisenin, bütünü içinde, zamanımızın bir daha geri getirmemek üzere geçmişe ittiği dünyalara – ekonomik konumlardan kendisine ne kalmışsa onunla ve geniş dindarlar topluluğunun toplumsal varlığıyla – bağlı olması ölçüsünde ilintili olduğuna inanmamızdır.

2. Kilisenin kavramsal yapısını ayakta tutan *felsefelerin biçimi* konusunda bir şey daha söyleyelim. Kilise o biçimi kullanışıyla felsefede doğruyu insanın eline geçirmedeki en iyi kipi etkili biçimde savunur. Oysa, zamanımız Marx'ın sözünü gerçekleştirmekte ve *felsefeyi yok etmektedir*. Sözcüklerden korkmayalım: felsefede insan yalnızca yanılsamaları yok eder ama, sonra bu yanılsamaların kaynağında kendi gerçek etkinliğinin bir bölümünü ele geçirir. Bu sıradışı olay çağdaşlarımızın birçoğunca ıskalansa da, insanların doğruyu ele geçirmelerinin, kendine sahip çıkan işçi sınıfının eylemi sayesinde, kendini gerçek etkinlik biçiminde göstermek için artık bir felsefe yani içe yönelik düşünce üretme biçimi altında göstermez olduğu bir çeşit insan yaşamının yükseldiğini kabul etmemiz gerekir¹⁵⁵. Doğruluğu ele ge-

155) Bu gerçek etkinlik, emekte ve tarihte, insanların yaşamının ta kendisini bütünüyle somut olarak yaratır. Ayrıca, felsefenin kendine verdiğini sandığı nesneleri, felsefenin çözdüğünü sandığı çelişkileri ve felsefenin kendisini üretip insanı rahatsız edecek denli sağlıklı olan birtakım çelişkilerin uyarlamasını –düşüncede– yapar. (L. A.)

çirme, bu durumda, insan etkinliği ile ürünlerinin yeniden kendisi yani o etkinlik tarafından ele alınması oluyor. Felsefe, söz konusu ürünlerden biridir; şu halde o da *yeniden ele alınacaktır*, fakat yeniden ele alınmasının yanı başında bir de felsefi biçimin kendini yok eden önemli bir düzeltme yani insandaki doğruluğun başlangıçta insana düşünsel yoldan verilmiş olduğu yolundaki yanılsama vardır. Oysa, tam da bu yoldan felsefeyi felsefe olarak kullanan ve savunan Kilise, vaktiyle felsefeyi yaratmış olan, hâlâ felsefeyi doğrulamaya devam eden insan yapılarını yıkarak felsefenin biçimini yok etmekte olan bugünkü insanlardan ayrılıyor. Kilise, zamanımıza böylesine yabancı bir doğruya sahip çıkma biçimini, ancak, felsefeyi doğurmuş ve onun çelişkili ama yere sıkı basar biçimde yaşamda kalmasını sağlamış çok eski yapılara kendisi konumuyla ve cemaatiyle boyun eğmiş olduğu için biraz inandırıcı olarak savunabiliyor.

Kilisenin durumu

Bir yandan cemaati ve ideolojisiyle Kilisenin o feodal ve kapitalist yapılara ya da onlardan kalan şeye bağlanması, öte yandan da isteyerek ya da istemeyerek kiliseye gidenlerin büyük çoğunluğunun, kendilerini mahkum eden bir dünyaya karşı savaşan o zamanını doldurmuş uygarlık biçimlerine gerçekten bağlı olması, Kiliseyi genç özgürleştirme güçlerine karşı gerici politik konumları savunmaya mahkum eder. Önsel olarak, din gerici bir biçime sahiptir, denilemez, ama, *uygulamada*, günümüz dünyasının bazı ülkelerinde Kilise tarafından korunmuş ekonomik konumların, çok büyük bir dindarlar kütlesinin bağlantılarının ve eğilimlerinin Kilisenin bugün açık ya da kapalı olarak uyguladığı politikanın belirleyici nedenlerini gözlemlemekten de geri kalamayız.

Dindarlar ve papazlar arasındaki en içten ve en beceriklilerin karşı koymaları ve inandırmak için sergiledikleri ağır kalabalıkları ne olursa olsun, söz konusu politika açıkça gerici. Çoğu zaman Katolik kamu oyunun önüne geçen, hattâ ona zıt düşen *bağlanma* ve toplumsal *genelgeler* gibi¹⁵⁶ papalığın en gözü pek gösterileri, işi reformist yoldan tatlıya bağlamadan öteye gitmiyor. *Kilisenin sosyal doktrini* dedikleri şey, aslında, zayıflayan bir takım yapılarla Kilisenin –müminleri ve bağlantıları konusunda– yaptığı sessiz anlaşmayı gösteriyor. Ortaçağdan kalma lonca yapısıyla liberal düzeltmecilik arasındaki bu bağdaşma ekonomideki liberalizmin *sapmalarını* eleştirir ama, aslında, o sapmaların gerçek nedenlerini görmezden gelir ve sesini çıkarmamakla, onları onaylamış olur. Gerçek nedenlerini ortaya koymadan bir rezaletin sonuçlarını eleştirmenin kendisi de rezalet bir oyalamadır, çünkü insanları gerçek savaşımdan saptırır. Nasıl Kızıl Haç örgütü savaşın, onun ahlaksal kurallarının bir çeşit onaylanmasıysa, Kilisenin sosyal öğretisi de kapitalizmin, kapitalist yaşam biçiminin kabulünden başka bir şey değildir.

Kilisenin en ilerici önerilerinin bile gerici bir düzeltmecilik anlamına geldiği dikkate alınırsa, *ilerici olmayan* politikasının ne olduğu artık kolayca düşünülebilir. Papası, piskoposları, papaz-

156) Fransız Katoliklerinin Papa XIII. Leon'un onayıyla Üçüncü Cumhuriyete bağlanmalarına gönderme. Bu hareket resmen ilk kez 1890 yılında Cezayir'de kardinal Lavigerie'nin Katolik cemaatin 3. Cumhuriyete bağlılığı onuruna 'kadeh kaldırması' ile ortaya çıkmıştı. Toplumsal genelgeler ise, papalık makamının 1891-1931 yılları arasında kardinallere işçilerin, sendikaların durumu konusunda gönderdiği "litteræ encyclicæ" denilen genelgelerdir. Bunlardan *De rerum novarum* (=yeni şeyler konusunda) başlığını taşıyan birincisinin 1947 tarihli bir kopyası Louis Althusser'in kitaplığında üzerinde birçok açıklama kaydı ile bulunmuştur. Başlangıçta bu makaleyi o genelgelerden örneklerle desteklemeye niyet ettiği, sonra bundan vazgeçtiği anlaşılmaktadır (yay.).

larıyla, cemaatiyle Kilise daha dün faşist (Almanya'da olanlara sesini çıkarmayarak, İtalya, İspanya ve Vichy yönetimi Fransa'sında ise eyleme geçerek) ya da çok gerici (İrlanda, Kanada, Güney Amerika) hükümetleri kışkırtıp destekledi. Orta Avrupa'da devrim karşıtı güçlerin başında geliyor. Batı Avrupa'da dinsel bunalım her gün bir başka mümin topluluğunu geleneksel konumunu sorgulamaya zorluyor ama, Kilise, yine de, Hristiyan demokratların o ahlak hocası, kısır düzeltmeciliğini destekliyor; bu adamlar da, Bay Hours'un¹⁵⁷ pırıl pırıl bir yazıda anlattığı gibi, Almanya'daki merkeze ve onun Ortaçağ özelemlerine bağlılar.

Özetlersek, dünya politikasına bakıldığında kabul etmek gerekir ki, birkaç etkin ama tek başına kalmış grup dışında, Kilise, konumu, cemaati, ideolojisi ve batı yarıküredeki nüfus ağırlığıyla, nesnel ve küçümsenemeyecek bir güç meydana getiriyor; bu güç, dünyadaki gericiliğe iyice bulaşmış olarak ve uluslar arası kapitalizmle aynı safta, işçi güçlerine ve sosyalizmin yükselişine karşı savaşıyor.

Şu halde Kilise, yok olma yolundaki Nuh Nebiden kalma yapılara gerçekten bağlıdır.

Bir yandan, Kilisenin dünyadaki toplumsal, ideolojik ve politik konumunun o zamanlardan kalma, gerici niteliğini koşullandıran, belirleyen bu yapılar oluyor.

Başka bir yandan da, dinsel yaşam müminlerin büyük kütlelerine o yapılar aracılığıyla açılıyor ve Kilise onlara öylesine bağlanıyor, onlar, o yapılar, içlerinde yaşayan insanların somut yaşamı, yönelimleri ve inanışları üzerinde öylesine bir ağırlığa sa-

157) Krş. Vie intellectuelle dergisinin Mayıs 1948 sayısı [Joseph Hours'un, Yüksek Öğretmen Okulu hazırlık sınıfında Louis Althusser'in tarih öğretmeni olduğunu anımsatalım] (yay.).

hip ki, pek yerinde olarak insanın aklına *acaba o müminlerin hepsi dinini o yapıların baş ögesi, nedeni, haklı dayanağı ve kuramı olarak mı görüyor*, sorusu geliyor.

Bu durum belki *Jeunesse de l'Eglise* dergisinde yer alan araştırmanın önümüze serdiği şu çifte tedirginliğin kaynağını anlamamıza yardım eder:

1. Bir yandan, "müjde zamanımızın insanlarına gelmiyor", çünkü Kilise müjdeyi yani İncil'i insanların artık anlamadığı bir dille veriyor. Bir dil, bir lügatçeye, bir minik sözlüğe indirgenemez; dil gerçek, yaşanmış, yaşamda, yaşamın devinimlerinde her gün sınanmış anlamların, konuşurken göndermelerde bulunduğu somut anlamların bir toplamıdır. Bu somut anlamlar, yani ekonomik ve politik yapılar ve yasalar, toplumsal gerçeklikler, davranış, tutum, gündelik yaşam, konuşma dilinin gerçek içeriğidir; onlarsız konuşma dili dudakların çıkardığı gürültüden öteye gitmez. Kilisenin dilini destekleyen somut anlamlar da işte bu çok eski, tek başına kalmış, dindışı dünyamızca yenilmiş, aramızda *cezası ertelenmişler* gibi bulunan yapılardır. Yalnızca kendi içlerinde yaşayanlar için bir anlam taşırlarsa da, o anlam bile, eskisi kadar açık değil ve her geçen gün o anlamı biraz kırıp kemiriyor. Şimdiden tüm dünya bu yapıları kuşatma altına almış ve büsbütün eritme yolunda. *İçinde yaşamlarını sürdürdükleri dünyanın gözünde o yapıların artık açık bir anlamı yok*. Onlar aramızda yabancı. Oysa, dilsiz duyularıyla Kilisenin dilini destekleyenler de işte bu yabancı gerçeklikler! Kilisenin söylediği, söylemek istediği her şeyde, papazlarının anlattıklarında, tanrıbilimcilerinin kavramlarında, günah çıkartan rahiplerinin öğütlerinde, ahlakının, toplumsal öğretisinin, etkin işleyişinin bütününde onlar var. Kilise, zamanımızın insanına müjdeyi ver-

mek istediğinde dilini seçmiyor; kendi içinde var olan tek dili kullanıyor ya da, daha doğrusu, kendisi neyse hâlâ o, kendisini yani Kiliseyi kurtarmak isteyen en iyilere karşı ve o en iyilerin içinde konuşuyor. Müjdenin yani İncil'in bir dili var, o, zamanımız insanlarının anlamadıkları bir dünyayı dışa vuruyor. Anlamıyorlar, çünkü o artık kendi dünyaları değil, artık onların düşmanı olmuş bir dünya.

Bu temel koşul, Kilisenin *uyum* olanaklarını çok daraltıyor. İnsanlarla konuşmak için onların sözcüklerini almak yetmez. O sözcüklerle dile getirilen gerçekliklerin birbirlerine uyarlanması, onların birbirlerini tanımaları da gerekir. Oysa, müjdeyi verirlerken papazları ve en açık müminleri ne derecede içten olurlarsa olsun, hattâ kardeşlerinin sözcüklerini de kullansalar, Kilise onlardan daha yüksek sesle, onlardan daha güçlü konuşuyor, müjdeyi kendine göre veriyor; edimlerinde verdiği müjde bugünün insanlarının benimsemediği şaşılacak bir haber.

2. Bu durum, çağımızdaki dinsel yabancılaşmanın başka bir yönünü açıklıyor. İncil'in iletisi eski yapılar içinde dile getirildiğinden zamanımızın insanlarına erişmiyor da, acaba o yapılara bağlı kalmışlara ulaşıyor mu? Kilisenin toplumsal yabancılaşması yalnız emekçilerin kayıtsızlığını ya da düşmanlığını değil, aynı zamanda dine sadık kalmış kütlelerin dinsel yabancılaşmasını da açıklar. Çünkü, Kilise belirli toplumsal yapılara öylesine bağlanmış, müminler somut yaşamlarında o yapılar aracılığıyla dine o kadar iyi girebiliyorlar, din ve o yapılar o insanların zihninde olsun yaşamında olsun öylesine birbirine bağlı ki, onlar dini hemen hemen kendi toplumsal evrenlerini belirleyen bir ortam olarak kavrayıp öyle yaşıyorlar. Kimbilir kaç Hristiyan, Marx'ın çözümlemelerinin doğruluğunu kabul etmiş ve sokakta bir insanla burun buruna gelir gibi, ekonomik, toplumsal ve po-

litik biçimler altındaki dinsel yaşamın o yabancılaşmasıyla *karşılaşıvermiştir*. Din gerçekten feodal ve kapitalist yapıların içinde halkı boyun eğme durumunda tutan bir toplumsal biçimken, halkı o boyun eğişe Tanrının istenci olarak katlanmaya zorlarken, susuşlarında ve söylemlerinde ya da kandırmacalarında o yapıları haklı gösterip onlara kuramsal gerekçeler bulurken, onları savunup dengelerken, müminler de dini gerçekten toplumsal evrenlerinin kuramı olarak, o evreni haklı gösteren bir şey olarak yaşarlarken, insan şu soruyu sormadan edemiyor: Dinin bu yaşamı hâlâ dinsel bir yaşam mıdır, Kilise dünyasında duyurulan İncil, hâlâ bir müjde, bir iyi haber midir?

Bu soru, bizi sorunun en can alıcı noktasına götürüyor. Kilise dünyamızda bir yabancı gibiyse, inananlardan oluşan o büyük kitle, Kiliseden kaynaklanmayan sorunlardan ötürü kiliseye gidiyorsa, bu, tek bir nedenden, Kilisenin tarih boyunca bugün insanın yabancılaşmasının somut biçimi olan feodal ve kapitalist yapılara derinden bağlı olmasından ötürü böyledir

II. UYGULAMADA AZALTMA GİRİŞİMLERİ

Bu sorunu koşullandıran ve ortaya koyan tarihsel durum, gerçek çözümü de gösteriyor. Kilisenin bugünün insanlarıyla konuşabilmesi, kendi üzerinden sahici bir dinsel yaşam kazanabilmesi için, bir yandan feodal ve kapitalist yapıların boyunduruğundan kurtulması, öte yandan da bu toplumsal özgürleştirmenin, inananların kendilerinin dinsel yaşama gerçekten el koymalarıyla birlikte yürümesi gerekir. Aynı zamanda iki görev kendini dayatmaktadır: Toplumsal özgürleştirme ve dinsel bir yeniden fetih.

1. *Kilisenin toplumsal özgürleştirilmesi*. Bunun gerçek yollarını,

Kilisenin feodal ve kapitalist yapılar içinde yabancılaşması ve bu yapıların niteliği belirler. Bugün dinde var olan tedirginliğin soyut küçülmesi bize tedirginliğin kaynağının dinsel yabancılaşmada bulunduğunu gösterdi. Şu halde, o kaynağı somut yoldan, onu yok edip doğruluğunun içinde dönüştürme yoluyla küçültmeye olanak sağlayacak yolları düşünmek gerek. Doktor da hastalığın nedenini hastanın içinde *küçültürken* hastasının nesnel durumunu gerçekten dönüştürebilecek yani hastalığı geliştiren fiziksel ya da kimyasal öğeler üzerinde fiziksel ya da kimyasal yoldan etki yapabilecek yollara başvurur. Bu yolların doğasını belirleyen, yenmek istediğimiz hastalığın doğasıdır. Kaba çizgilerle alırsak, durum bizim *küçültme* işinde de aynıdır. Kiliseye egemen olan toplumsal güçler, ancak onları yenebilecek ölçüde ve yenme gereksiniminde bulunan başka birtakım toplumsal güçler tarafından küçültülebilir; ancak bunların rastlantıya kalmış şeyler olmaması, yükselişleriyle eski yapıları ölümle tehdit eden, onları gidici, köhnemiş, gününü tüketmiş yapılar olarak gösteren güçler olması gerekir. Bu indirgeyici savaş güçleri bugün örgütlenmiş emekçilerin bir araya getirdiği güçler. Gerçi bu sorun ve bu savaşım, dinsel nitelikli değil ama, toplu dinsel yabancılaşmanın azaltılmasıyla bu politik ve toplumsal savaşım, o olmazsa hiçbir özgürleşmenin, hattâ dinsel özgürleşmenin bile düşünülemeyeceği bir koşula dönüşüyor; bundan ötürü Kilisenin geleceğine içten tasalanan hiçbir Hristiyan şu noktaları görmezden gelemmez:

a) Bugün savaşabilecek durumda olan sadece örgütlenmiş emekçilerdir (ve yandaşları) ve onlar Kiliseyi yabancılaştıran feodal ve kapitalist yapılara karşı gerçekten savaşmaktadır.

b) Kilisenin toplumsal özgürleştirilmesi savaşımı, proletaryanın bugün insanın özgürleştirilmesi için verdiği savaşım ile karış-

maktadır.

c) Kilisenin toplumsal yabancılaşmasını gerçekten yok etmek isteyen Hristiyan, feodal ve kapitalist yapıların üstesinden gelebilecek tek savaşa proletarya saflarında etkili biçimde katılmalıdır. O savaş, örgütlü işçi gücünün politik, toplumsal ve ideolojik savaşıdır.

2. *Dinsel yaşamın yeniden ele geçirilişi.* Toplu yabancılaşma ölçüsündeki tek hareket olduğu için onu azaltabilecek tek güç olan bu politik ve toplumsal savaşla birlikte, Hristiyan yani mümin kişi yabancılaşmanın *azaltılmasını* ve dinsel yaşamını yeniden eline geçirmesini kendi hesabına sürdürmek zorundadır. Bu azaltılma, indirgenmenin olması demek, bütün yabancılaşmış biçimlerin yıkılması, onun yani müminin hesabına eleştirilmesi demektir. O yabancılaşmış biçimlere gelince, Kilisenin bugünkü durumunda bir mümin, ne denli bilgili olursa olsun, dinsel yaşamı adım atabilmek için onlardan geçmek zorundadır. Azaltma işlemi, Kilisenin kavramsal evrenini, tanrıbilimini, ahlak bütünlüğünü, aile kuramını, eğitimini, çeşitli etkinliklerini, cemaatin yaşamını vb.yi etkilemelidir. İnsanların Kilisede fakat gerçekten Kilisenin olmayan güçlerce ve Hristiyan kütlelerce önerilen, desteklenen, doğrulanan tutum ve davranışlarına, yaşamak ve olmak biçimlerine ulaşp onları yok etmeli, sonra onları doğruluk içinde yeniden kurmalıdır. Bu *temizleme* katıksız bir yadsıma olamaz; olaylar ve olguları karşı karşıya getirdiğimiz ve onlara kendi doğrularını ürettirdiğimiz zaman, kaynaklarının ortaya çıkarılmasına, o aynı doğrunun üretilmesine, aile, ahlak ve eğitim alanında, yabancılaşmış tutumların doğrusu olacak yeni somut tutumların açılmasına işte o temizleme olanak verecektir. Din *önsel* olarak bir yabancılaşma biçimi değilse, bu azaltma, indirgeme Hristiyan

kişiyi sahici bir din yaşamını yeniden elde etme olanağını verecektir; o da daha şimdiden, savaşımın içindeyken, o yaşamın koşullarını ve sınırlarını saptamalıdır.

Şunu görmek zorundayız ki, koşulların bugünkü durumunda, dinsel yaşamın böyle gerçek eleştiriyile, olumlu nitelikte yeniden elde edilmesi, yabancılaşmadan hoşnut olan bir Kilisenin katkısıyla gerçekleşmez. Böyle bir şey, olsa olsa, küçük etken topluluklarca kotalanabilir. Öyle topluluklar, Fransa, İtalya ve Belçika gibi ülkelerde ve yapılarıdaki evrim dinsel yabancılaşmanın kendi kendini eleştireceği ve o gerçek eleştirinin de duru biçimde ortaya çıkıp en bilgili müminlerin tedirginliklerine ve arayışlarına yansıyabileceği derecede ilerlemiş olan toplumsal çevrelerde gelişmektedir.

Fakat o topluluklar sınırlı ve Kilisenin uçsuz bucaksız âleminde korkunç derecede yalnızlar. Kilisenin sınırlarında, kendileri yüzyılın olaylarıyla sarsılmış olan çevrelerde etkinlik gösteriyorlar. Oralardan yani zaten kapitalist yabancılaşmayı azaltma yolunda bulunan çevrelerden başka bir yerde pek etkin değiller. Ne var ki, orada bile, insanların sessizliğiyle karşılaştıklarında neden seslerini duyuramadıklarına şaşıyorlar; buna şaşarken kendilerini eleştirme işinde insanlara –içinde onların kendi iyiliklerini bulacakları– bir doğruluk sunabilecek denli ileri gitseler bile, Kilisenin ortak gücü, dili, kalıplaşmış kuralları, ortaklıkları karşısında tek başlarına bir ağırlıkları olamayacağını hiç düşünmüyorlar. Şunu da duyumsarlar ki, Kilisenin sınırlarında kaldıkları için, onu içinden ciddi olarak sarsmaya kalkarlarsa, Kilise onları ya tehdit edecek ya da kesinlikle dışlayacaktır. *Daha şimdiden Kilisenin emekçiler savaşımıyla toplumsal olarak özgürleştirilmesi için gerekli nesnel koşullar varken, dinsel yaşamın topluca yeniden ele geçirilmesinin koşulları gerçekleşmemiştir.* Kilisenin, bütünüyle, kendi

eleştirisine girişebilecek durumda olması gerekir. Halbuki o, kendini savunan, sorgulanmayı kabul etmeyen birtakım yapıların, kendi yapılarının yasalarına bağlıdır. Şu halde, o yapıları yıkmak, onları koruyan güçlere karşı savaşmak gerekiyor.

Şimdiden o savaşın içindeyiz. Kilisenin geleceği, her gün savaşımın gerekli olduğunu kabul ederek dünya emekçilerinin safına geçen Hıristiyanların sayısına ve değerine bağlı; aynı zamanda bu insanların kendilerindeki dinsel yabancılaşmayı somut biçimde azaltmalarına da bağlı. Kilise, Tanrı Sözü'nün insanlar arasında doğduğunu, insanlar arasında yaşadığını savaşım ve savaşım içinde fark eden ve o Tanrı Sözü'ne insanlar arasında şimdiden insan ölçülerinde bir yer açan insanlarla yaşayacaktır.

Jean Lacroix'ya Mektup (1950-1951)

25. 12. 1949

Hocam, aziz dostum

Size bu mektubu ilk üç-aylık dönemin çalışmaları sonunda, öğrencilerin uzaklaşmasıyla boş kalmış Okulun sessizliği içinde yazıyorum. Okulun size çok şey borçlu olan ve yine size borçlu oldukları geçmişten ötürü, yüreklerinde yeriniz olan pek çok öğrencisi vardır. Ben de onlardan biriyim ve söylemem gerekir, gösterdiğiniz sevgi beni her zaman derinden etkilemiştir. Bilin ki, bizler de sizi seviyoruz. Hem bu, yalnızca yürekten değil, aynı zamanda kafamızdan gelen bir yakınlık. Uzun yıllar Lyon'da neredeyse tek başınıza gösterdiğiniz yürekliliğe^{sn1} büyük saygı duyuyoruz. Sayısız zorluklara göğüs geren savaşınızın değerini, yaşamın size dayattığı aşırı çalışma yükünü biliyoruz. Size mutluluk veren fakat, aynı zamanda işinden gücünden kalmaksızın babalığın gereklerini yerine getirmek isteyen erkeğe hiç yardım etmeyen bir toplumda yük de olan o çocukların gürültüsüne varıncaya kadar her şeyden haberimiz var. Sizi ve Bay Hours'u^{sn2}, gelecek iki çeşit kuşağa sahip olan sizleri, sık sık düşünüyorum. Hem etinizden kanınızdan hem zihninizin ürününden gelen o çocuklarınıza aynı derecede önem veriyorsunuz, kimi için tedirginlik duyuyor, kimine güveniyorsunuz. Ben de birer insan olmaları konusunda kendisine yardım ettiklerinizin hepsi adına

size şunu söylemek isterim ki, bizler de size aynı biçimde güveniyor, sizin için aynı tedirginliği duyuyoruz. Biz de biliyoruz ki, sizin pek sevdiğiniz bir anlatımla, çocuk ana babanın düşüncesi ve doğrusudur ve siz, bizlerde, kendi doğrunuzun gelişip büyümesine yardım ettiniz ve öte yandan da bu, nasıl bizler sizi bizden uzaklaşıyor sanıp da tasalanıyorsak, sizin de bizden uzak olduğunuzu düşündüğünüzde tedirginliğinizi yaratan şey. Sanırım, mektubunuz³³ bu doğruya burada sözünü etmemi gerektirecek denli karşılık veriyor. Galiba bu doğru doğurgan ki, içinde bulunduğumuz zamanı sorgulayıp gözlerini geleceğe çeviriyor. Pekala bilirsiniz ki, insan anılarıyla yaşayamaz, yalnızca anılar, anılara bağlılık üzerine kurulmuş bir dostluk ölüme mahkumdur. Anılar, hattâ hazırlık sınıfıninkiler, askerliğininkiler, sadece yaşamlarını şimdiki zamandan ve gelecekte alması durumunda doğurgandır; şimdiki zaman anıların yaşamını uzatır, gelecek ise o geçmişin yardımıyla doğmuş olan kişinin bağlı olduğu zaman dilimidir. Wilde'in şu sözünü savaştan önce bize hep yinelerdiniz: "Geçmişinden yüz çeviren kişinin bir geleceğe sahip olma hakkı yoktur." Esarete giderken bu sözü yanımda götürdüm, o hıyanet günlerinde gücüm oldu. Fakat tüm anlamını ortaya koymak için şunu da söyleyeceğim: "İçinde yaşadığı zamandan ve geleceğinden yüz çeviren kişi, artık bir geçmişe sahip olmaya layık değildir." Kitabınızı o denli yakından inceledim ki, son tümcelerin ana düşüncesiyle kavuştuğunu düşündüğüm bu sözün sizi rahatsız etmeyeceğinden eminim³⁴. Ayrıca, bizler size o denli yakınız ki, yaşamımızın bu dünyanın dışına ya da geçmişin içinde bir yere kapatılmadığı, içinde yaşadığımız zamanda, konut, savaş, Descartes, Marx, din gibi bugünün sorunlarının içinde olduğu, doğmakta olan ve bugünkü sorunlarımızda ve bugünkü yanıtlarımızda şimdiden doğmuş bulunan gele-

cek zamanın içinde de olduğu konusunda sizden ayrı düşüneyiz. Şimdiki zaman ve ondan çıkan gelecek zaman, sonsuzluğumuz işte bu. Kitabınızın son sayfasında alıntıladığınız o çok güzel metinde değiştirilecek hiçbir şey bulamıyorum⁵⁵. Şunu ekleyebilirim: Dostluk bugün bizleri *gerçekten* birleştiren şeyden, yarınkı birliğimizi bugünden üreten şeyden başka bir şeyle beslenmiyorsa, kabul edersiniz ki, bu, gerçekten de insanlar arasında olan bir dostluktur ve yaş bunda sadece anıların işlevini yüklenir; şu farkla ki, yaş, kendisine saygı gösterilen bir anıdır, bugün karşımızda bulunan değerdir, çünkü büyüklerimiz bizim için bir yol aramışlar, o yol bizim için, onların emekleri ve zahmetleri sayesinde, onların zamanına oranla çok daha kolay olmuştur. Fakat, bizim gibi siz de diyeceksiniz ki, insan başından geçen olayların yaşındadır ve dünyanın yaşamı her zaman genç olduğundan, daha ileri gidersek, insanlar bugün, belki ilk kez olmak üzere, etkisinde kaldıkları değil de, kendilerinin yaptığı bir tarihin yaşında olduğundan, yaşımız ne olursa olsun, her zamankinden daha genciz, kendi çabalarımızda doğan şu dünya gençliğinin yaşındayız, siz de ben de, Stalin de, buruşuk yüz çizgileriyle bir çocuk neşesi içinde gülen Cachin⁵⁶ de, hiçbir zaman olmadığımız denli genciz. Fakat aynı yaştaki bu gençlik ve bu neşenin belirli bir anlamı var. Zamanımızın gerçek içeriğinde, olanca içeriğinde sürekli, etkin ve duru biçimde bulunuyoruz. Bu insan dünyasının insanların gerçek dostluğu içindeki kardeşliğin gerçek temeli olan iç yarasında varız. Evet, *doğruluğu içindeki gerçek içerikte* diyorum, çünkü yanılgıda da cürümde de hazır bulunulabilir. Hitler de etkin ve hareketli olarak vardı, bizim içten Hitlerci olanlarımız da, olan bitende hazır bulunuş olarak bir cürümü yaşıyorlardı ve onun için, orada bulunuşları için ölmeye hazırdılar. Belki klasik bir düşünce izlegine dönmüş olu-

yorum ve siz bunu modası geçmiş bulacaksınız ama, şunu söyleyeyim ki, insanlar arası dostluk doğrunun dışında olamaz. İnsanların birliğini, dostluğunu yapan şey, soyut değil, somut doğruluktur, yaşam ve yol (kendine doğru olan yol) olan doğruluk, o doğruluğun gerçek ve açıkça belirlenmiş içeriğidir. Doğruluk ruhu değil (o, hiç tanımlanamaz bir şeydir; öyle olduğu için de hem doğruyu hem yanlış hem değerliliği hem kötülüğü dile getirmek ya da perdelemek için kullanılabilir), belirli içeriğinin içinde bulunan ve esine değil, insan yaşamının o korkunç büyük gereksinimlerine bırakılmış olan ve istersek doğruluk ruhunu tanımlamada da kullanabileceğimiz doğru. Şöyle diyeyim: Cürüm içinde ve yanlış içinde gerçek dostluk olamaz; yanlış içindeki dostluk bir anlam taşıyabilir ama, bu, ancak, kendi kurtuluşu olan doğruyu, zaten yanlışın nedeni olan, yanlışından söz ettiren, onun ortaya çıkması yolunu açan o doğruluğu yanlışın içinde ve bilmeksizin araması durumunda olabilir. Şunu da ekleyeyim ki, böyle bir dostluk olması demek, dostların birbirlerine karşı tutum almaları demektir. Bunu, kendilerini besleyen doğruyu her zaman kabul etmeseler, dile getirmeseler bile, onun bayrağı altında yaparlar. Dostluğun en yalın yasası olan bu yasa-yı tanıdığınızı ve hepimizin beslendiğimiz doğru uğruna ondan söz etmeme izin vereceğinizi sanırım. Bu münasebetle, sizin bana verdiğiniz ve dünyanın sizden uzakta yaşadığım bir yerinde¹⁵⁸ tattığım için daha gelişmiş olan doğrulukların bir bölümünü, ayrıca bugün bize korku veren ve günlük yaşamımız ve en derin neşemiz olan bir dünyada keşfetmeme, onlarca kişinin keşfetmesine yardımcı olduğunuz doğruların da bir bölümünü size sunmaya çalışacağım.

158) İkinci Dünya Savaşı sırasında Almanya'da savaş esirleri kampında bulunmasına gönderme.

Bunu böylece söyledikten sonra, sert davranacağım; sizden de vuruşlara hazır olmanızı yanlış vuruyorsam karşılık vermenizi rica ediyorum.

1. Beni her hangi bir şeyde etkilediğinizi sanmıyormuşsunuz, konuyu tartıp da vicdanıyla baş başa olarak başka türlü davranması gerektiğini sananları kınamaya hiçbir hakkınız olmadığını elinizi vicdanınıza koyar da kabul edermişsiniz. “Sadece şunu söylüyorum: İnandığıma tanıklık etmemeye vicdanım el vermez. İşte bu kadar,” diyorsunuz. Bunlar benim hiç kabul edemeyeceğim sözler. Size sizi etkilemek için yazarım ve bunu saklamadan söyleyirim; ya da doğru olanı bilip tanımanızda yardımcı olmak için ve ya ikimizin de bizi besleyen doğruluğu bilip tanıyalım diye size yazarım; bunu siz kendinizde hiçbir hak görmediğinizi filan söyledüğünüzde de yaparım. Ne yazdığınızı iyice tarttınız mı? Doğruluğun ölçütü “tin ve bilinç” mi? “İnandığınıza” tanıklık etmemeye vicdanınız izin vermezmiş, öyle mi? Kısaca inandığınıza mı yoksa *doğru olduğunu* sandığınıza mı? İnanişi kuran doğruluksa, o doğruluğu gösterebilmek, onun hesabını vermek, λογον διδοναι, gerekir ve bu ortaya çıkarılmış ve gösterilen doğruluğun “etkilemeye” yönelik olmadığını, kim olursa olsun hiç kimseyi “kınama” yolunu açmadığını hep söyleyeceksiniz; biliyorsunuz, saklanmamış, açıkta duran doğruluk zehirler, çok iş becerir! Etkiler, kınar, sakınsanız da bir işe yaramaz! O halde bütün o sakınımlara neden başvurmalı? İnandığınız doğruluğu *gösteremediğiniz* için mi? Doğrunun ruhunu doğrunun içeriğine yeğ tuttuğunuz için mi? “Gösterilmiş” doğru alanında 1) Rajk’ın^{sn7} mahkum edilmesi suçunu, 2) komünistlerin geri kalanı hakkında düşündüğünüz iyiliği, 3) “cürümün” *Esprit* dergisi tarafından kınanmasını^{sn8}, 4) “kullanılmalara karşı kendinizi hazır tutma” tasanızı

vb. birbirleriyle bağdaştırmak zor geldiği için mi? Ya da o zorluğun varlıkbilimsel¹⁵⁹ bir temeli olduğunu, *gösterilmiş* doğrunun nesneye dönüşeceğini, inanış ve özne çeşidinden bir şey olduğuna kesinlikle inandığınız için mi? Ya da sadece dostluktan mı, benim inanışlarımı saygıyla karşılamanızdan mı? Bu sonuncuyu kabul edemem; verilmiş bir karardan ötürü ya da aklıma öyle estiği için kabul etmemek değil, dostluğun gereği olduğu için kabul edemem, çünkü dostluk ancak ortak bir öğeden beslenir ve önce bu ortak öğeyi tanıması, sonra onun gerçek ve doğru temelini öğrenmesi gerekir. Aynı ekmeği yiyor, birbirinin aynı yaşamlar sürüyor, ikimiz de aynı doğrudan besleniyoruz ya! Bu ortak doğru, mektup denilen bu basit sözcük alışverişine, görüşme denilen bu *anlam* alışverişine olanak veriyor ya! Ruhla, bilinçle yaşamıyoruz, yaşamımızı yapan şeyle, yaşamımızın ortak içeriğiyle, yaşamımızın *ortak anlamıyla* yaşıyoruz. Malebranche daha o zaman bunu söylemiş, bu pek harcıâlem örneği bağışlayın, insanlar arasında bir logos¹⁶⁰, bir doğruluk vardır ve insanların yaşamını, toplumsal yaşamını, iletişimlerini o doğruluk yapar; birbirleriyle konuşmalarını, bakışmalarını, anlaşmalarını hattâ anlaşmamalarını da sağlayan o doğruluktur. *Elinizi vicdanınıza koyuyorsunuz* ve gerçekten yaptığımız şeyin, sizin bana yazarken yaptığınız şeyin *karşı kuramı olan öznelliğe* düşüveriyoruz! Ya da tininize ve vicdanınıza başka bir anlam vermek, doğruya boyun eğme yani doğruyu kabul etme, onu dile getirme, gösterme, ilan etme, utkuya taşıma demek gerekecek. Bu size fazla soyut görünürse, şöyle diyeyim: “Elini vicdanına koymuş” içtenlikle Nazi olan birini ne hakla mahkum ederdiniz? *Kendimde hiçbir hak gö-*

159) Fr. ontologique.

160) Logos. Felsefede: dille somutlaşmış insan usu; tanrıbilimde: Tanrı sözü (Robert sözlüğü).

remem.. diye kendiniz söylüyorsunuz. *Vicdan* kuramınız öylesine belirsiz, öylesine içi boş bir şey ki, Naziliği, Thibon'u⁹ ya da Guitton'u¹⁰ olduğu gibi Stalin'in *vicdanını* haklı çıkarmakta da kullanılabilir. Hem çok ciddi bir durum, hem de sizin kendi yaptıklarınızla çelişiyor. "*Vicdana her şeyi iyice ölçüp tarttıktan sonra geliyorum*" diyeceksiniz ama 1) doğru tartıyı tanımlayıp tartının gerçek bir kuramını yaparsanız yani tartılan şeyi, neyle tartıldığını, tartının sonucunu, tartma nedenini, kısaca gizemli yanı olmayan, yalnızca insan ölçülerinde, gerçek ölçülerde bir kuram verirsiniz, 2) bundan sonra da *vicdanın* tartı işine nasıl bağlandığını, tartıyla arasında hangi diyalektik bağ bulunduğunu gösterirsiniz yani ele alınan durumun tarihsel içeriğinin iyi tartılmasından başka bir yerde bir anlam taşımayan tarihsel yargının gerçek bir kuramıyla *vicdanın* tarihsel yargıyla olan ilişkisinin bir kuramını yani ideolojinin bir kuramını verirsiniz, işler kusursuz olur. Yoksa, herhangi bir kimse çıkıp *vicdanım el vermiyor ki...* diyebilir, tıpkı *bizim kapıcı gece yarısından sonra kapı çalmama izin vermez*, der gibi. Ne var ki, gidip kapıcınızla tartışabilirim ama, siz bana *vicdanınızın* adresini vermekte zorlanırsınız. Bu, çok ciddi bir durum, çünkü şu *iyice tartma* işini ikircikli bırakmakla bir doğruluk kuramından bir *vicdan* kuramına, tanımlanabilir doğrudan tümden belirsiz ve keyfi nitelikte ve her malın üzerine yapıştırılır bir etiket olan *vicdana* belli belirsiz kaymaktasınız. Çok ciddi olan ve bana pek namuslu gelmeyen şey şu ki, sizin kuramınız kendi edimlerinizi, gerçek politik davranışınızı hesaba katmıyor, doğruluğun içeriğini *kuramınızda* hiç de kendi yaşamınızdaki denli üstlenmiyorsunuz. Namus sözcüğünü ahlak açısından değil, *maddesel* anlamda kullanıyor ve diyorum ki, insanın düşüncesinde içeriğin ve kendi davranışının sorumluluğunu alması namuslu (isterseniz *aydın namusu* diyelim) ol-

duğuna işaretler ve sanıyorum ki, insanın ancak yaptığını üstlenince^{sn11} insan olduğunu bize gösterdiğinizde bu zorunu anlamamıza yardım ediyorsunuz. Gönül isterdi ki, gerçek davranışınız düşüncenizde daha belli olsun ve sizi yaptıklarınız için olduğu denli dedikleriniz için de sevelim.

2. Takıldığım ikinci nokta: Rajk ve Fetjö. Bilin ki, *Esprit* dergisinin son iki sayısına^{sn12} hiç *alınmadım*. *Esprit* beni artık hiç ilgilendirmiyor. Burjuva tarihinin akışı içinde ancak tarihsel bir yaşamı olmuş anıların rafına kaldırılması gerekiyor. Tarih, geçmiş olandır, iyice geçip gitmiştir. Yanılmamış olduğumu kendime onun aracılığıyla gösterdiğim için, *Esprit* bana ufak bir doyum sağlıyor. Ayrıca, *Mounier'den hiçbir şey beklenemeyeceğini anlıyorum, o da kendi doğrusunu keşfediyor; güzel görünmüyormuş*. Onu bırakalım, özel yaşamda namuslu, cömert ve yürekli, dışa dönük yaşamda da alçağın biri nasıl olunurmuş, aynanın karşısına geçip bu sorunu çözsün. Biz kendi konumuza dönelim. Beni üzen şey, sizin tepkiniz, sizin yargınız. Üzülüyorum çünkü sizi bizlere yakın buluyorum, bizi ve milyonlarca insanla –hattâ kuşku duyduğunuz anda bile sizinle– birlikte yaşadığımız o doğruyu işitmek için sahiden çaba gösterdiğinizi sanıyorum. Şu Rajk davasını siz pek önemsemediğinize göre, ben de pek üstüne düşmüyorum. İş sizin lehinize alarak bu davayı iyi *tartıya* bir örnek olarak kabul ediyorum. Bu davayı bir cinayet olarak kabul edip etmediğinizi bilmek öyle kafadan atma değil, *ölçölüp tartılmış* bir şey. Şu halde, suçlamaları, eksiksiz itirafları^{sn13}, belli birçok hatırı sayılır tanığı (bu tanıklar gırtlaklanmasalar da enseleniyor) dinlenilmiş, açıkça ortaya konulmuş bir dava var ortada. Günün olaylarının gösterdiği (ABD – Tito ilişkileri!), geçmişte pek çok örneği bulunan (Danton, Doriot, Gitton^{sn14} ve Moskova davaları)

ve Lenin ile Stalin'in hıyanetlerden önce, sınıf ilişkilerinden yola çıkarak oluşturdukları hıyanet kuramına varıncaya kadar politik anlamı olan bir dava. *Ölçülüp tartılmış* ya da ben bundan bir şey anlamıyorum. Karşıda Fetjö, elinde Rajk'ın geçmişi, uzaklarda kalmış geçmişi konusunda o itirafları yeniden sorgulama amacıyla birtakım kanıtlar içeren uzun bir kağıt; sonunda da bir demec: Rajk gönüllü olarak kendini feda ediyor, hoş geldin Koestler^{sn15}. Mounier “soluğu kesilinceye dek başarılı olmaya çalışan değerli tanık^{sn16}” diyor. Bu noktada, iyi bir tarihsel yönteme göre (Bay Hours'a sorun^{sn17}) *oransız* diyebileceğimiz bir çelişkiyle karşı karşıya bulunuyoruz. Fetjö'nün kanıtları, Rajk'ın birkaç tane-cik demecine dayanıyor yani Fetjö'nün tanıklığıyla Rajk ve arkadaşlarının tanıklıkları arasında sınırlı bir alanda karşıt görüş bildiriliyor. Fetjö'yü asmadılar vb. bunları geçelim. Tüm sorun, Rajk ile Fetjö'nün^{sn18} zıt tanıklıklarının geçerliğinin derecelerini birbirleriyle karşılaştırmakta yani tanıklıkların *eldeki verilere göre* eleştirisini yapmakta; *eldeki o veriler de tanıklıklar, anlamları, getirdikleri sonuçlar, tarihin gösterdiği şey vb.* Oysa siz Fetjö'nün tanıklığını olduğu gibi kabul ediyor ve *bu işte afallamayan*, *Esprit'nin yandaşı olamaz* diyorsunuz: Bu, *Esprit* dergisinin çok iyi bir tanımlaması ama, *afallama* sözcüğü için kötü bir tanımlama. *lyice ölçüp tartma* ne oldu, peki? Fetjö'nün makalesi, tanıştıkları sırada, Rajk'ın satılmış olmadığının kanıtı dediği birtakım ayrıntıları üst üste yığıp duruyor. Bu da onu Rajk'ın *itirafı* sıkıntısıyla karşı karşıya getiriyor ve onun hem arkadaşlarına hem –dostundan dayak yemek değil de saygı görmek için– önüne çıkan ilk jandarmaya sivil polis olduğunu söyleyecek bir sivil polisin dostlukta da polislikte de pek bir yerlere yükselemeyeceği varsayımını benimsemek yerine “kurban” varsayımına başvurmasına yol açıyor. Fakat bütün bunlar Fetjö'nün tanıklığının ka-

bul edilebilir olduğunu düşündürüyor. Dış eleştiride *ölçüp tartma* nerede? Fetjö'yü tanır mısınız? Ne zamandan beri, konuşan kişi, *soluğu kesilmiş biri* oldu mu, tanıklığın doğru olduğuna inanmak için adamın böbreklerini, yüreğini araştırıyorsunuz? Kovuluncaya^{sn19} kadar Macar yöneticileri karşısında iki kat olup yerlere kapanmış, hiçbir zaman komünist olmamış, altı ay önce, daha kovulmadan, Partiye kaydını yaptırmış bir sosyal demokrat olan şu Fetjö acayip bir *soluğu kesik*. Partiye kaydını Paris'te bulunurken yani özgürlük ortamında, otel odasında istemiş, yaşamındaki olabilecek her türlü günahı ortaya koyduğu bir özgeçmiş yazmıştı da, Macar ataşesi bunu epeyce rahatsız edici bulmuştu, çünkü, adamın dediğine göre, aralarında, önde gelenler arasında geçmişinde sosyal demokrat olan pek çok kişi varmış! Ne oldu *ölçüp tartma*? Ben sana bakıyorum, sen bana bakıyorsun, bakış aldatmaz, bu açıklamalara, bu kesin tanıklıklara (belki öyle ama, onu da göstermek gerek) Bay Hours'un sakınımini nasıl da yeğliyorum. Kardinal Mindzenty^{sn20} ve uyuşturucu konusunda bana şöyle demişti: Bilinmeyeni kuşkuluyla ya da bilinmeyenle açıklamak, hiçbir açıklamada bulunmamak demektir. Bu ilke dışında tarihsel eleştiri yapmanın bir yararı olmaz. Ne oldu *ölçüp tartma*? Zekanın yerine istenci koymak namusluluk mu? Sadece gerçekten *ölçüp tartılmış* tarihi, geçmişin tüm deneyimini, davanın ve bugünün tarihinin gerçek olaylarını Fetjö'nün iyi ölçülüp tartılmamışı ile karşılaştırmayı istememek değil, aynı zamanda sosyal demokratlığın, Koestler'in, kurbanın, pusuda bekleyen bütün o *geçer akçe nedenlerin* yer aldığı bir zihin oyunuyla –ne iç eleştiri ne dış eleştiri yapmaksızın– Fetjö'nün tanıklığının geçerli olduğunu söylemek namusluluk mu? Böyle bir afallamanın ancak şu iki durumda saygıdeğer olabileceğini sizden saklamayacağım: 1) *hesaplı düzenli* bir afallama yani, olasılığına inandığınız

ölçüde, *hesaplı düzenli* bir kuşku olacak; ayrıca da yargısı, *Esprit* dergisinde Mounier'nin alt başlığı ile yayımlanmış bir makale biçimindeki yargısı askıya alınmış olacak, içinde Müzik olacak, basbayağı doğru olan bulunamadığından Doğruluğun Ruhu bulunacak; 2) bu *hesaplı düzenli* kuşkuya anlamını verecek ve onu varlıkbilimsel bir sezgiye ya da kendisinin içindeki doğrunun açıklamasına dönüştürmekten kaçınacak nesnel ölçütler belirlenecek –siz bunu yapmaya fazlasıyla teşnesiniz–, yani –herhalde olanaksız bulunan– *köklü bir iç eleştiri yokluğunda kuşkuya son verecek alan* belirlenecek. Duyduğuma göre, ...bundan altı ay önce Tito'yu^{sn21} kınamış olan Barış Partizanları kongresinde, Domenach şöyle diyormuş: “Rajk davası beni inandırmadı; verilerin tümünü değerlendiremiyorum, davanın öğeleri üzerinde somut bir karara varamıyorum, öğeler elimden kaçıyor ya da bana kuşkulu görünüyor. Yargıyı verecek olan tarih yani Tito ile ABD, Amerikan ajanlarıyla halk demokrasileri arasında olup bitecek şeyler, benim yerime yargıyı verecek ve beni kuşkudan kurtaracak olan onlar.” Domenach'ın işçi hareketinin gerçekliğinden ve sorunlarından hiç haberi olmamasına bakarsam, bu tutumu bana *olabilecek tek dürüst tutum* görünüyor. Mounier bu pek sade dürüstlüğü insanın düşleyemeyeceği denli kaba ve aşağı bir davranışla bozdu; o yakışıksız yöntemlere göz yumduğunuz için gerçekten çok üzülüyorum. “Doğruluk Ruhu”^{sn22} başlığı altındaki şu yazıyı bir daha okuyun, bakın nasıl bir duygu sömürüsü! Kanıt diye koca koca laflar: Sistem (Koestler gerçekten kazandı, onunla birlikte Gabriel Marcel de!) ve iftiralar. Moskova davaları demek ki bu *pisliklerin* başlangıcıymış, komünizm *cinayet* üretmiş, anti-komünizm ile Sistem arasında yakında *folklorik ayrımlardan* başka bir şey kalmayacakmış. Olacak şey mi? Siz bunları kabul ediyor musunuz? Komünistler savaştan önce faşistleri

yalnız bırakmışlar, şimdi de işçi sınıfını yalnız bırakıyorlarmış. Siz, Jean Lacroix, bunu kabul eder misiniz? Bu yalanları, bu şantajı kabul ediyor musunuz? Şantaj dediğim şu: Biz bunu sizlerin iyiliği için, sizleri *kurtarmak* için söylüyoruz, komünist *dostlarımız*, ama makalelerimizin *kullanılmaması* için tüm önlemleri alacağız. Peki ama, Mounier ne hakla komünistleri korumaya kalkıyor? Ne sıfatla? Herhalde nedeni, Partiyi tanımaması, hakları veren Marksizmi bilmemesi. Herhalde nedeni, çok iyi gösterilen bir *doğruya* sahip oluş; öylesine iyi gösteriliyor ki, üzerini ört-sün diye *Esprit*'nin çağrılmasına¹⁶¹ gereksinim duyuluyor, tıpkı Malebranche'in bütün o çelişkilerini örtmek için Tanrının Ruhunu çağırması (bunu nereden çıkardığımı size söyleyebilirim) ya da Bossuet veya Leibniz'in insanlık tarihindeki bütün o pislikleri örtmek için tanrısal korumaya başvurmaları gibi. Sakınımlara gelince, onlardan söz edelim şimdi. Biz, *Doğruyu ya da, o olmadığından, Doğruluk Ruhunu elinde tutan Mounier, bir metin, bir makale yayımlıyoruz ama, bunun isteklerimize karşı kullanılmaması için her türlü önlemi alacağız*. Kullanılmaması? Kimmiş kullanacak olan? Kullanan Mounier'nin kendisi, hem de nasıl! İstekleri doğrultusunda, yani bize karşı. Yoksa, *Esprit*'deki makale hani atom enerjisi gibi, tarafsız bir boş bölgeye bırakılırdı, Mounier hazretleri de, dünyayı havaya uçurmak için değil çölleri verimli kılmak için kullanmak üzere, o kutsal emanetin çevresinde nöbet tutardı. Çıban patladı zaten, yani makale kullanılıyor, yani Mounier'nin yazacağı her şey onun huzursuz vicdanını temize çıkarmaktan, ikiyüzlülüğünü ve şantajını doğruluğun ve ruh yüceliğinin tanıklığı gibi göstermekten başka bir amaç gütmeyiz. İşte bunun için diyorum ki, Mounier alçağın biridir. Bizleri aldat-

161) *Esprit* sözcüğünün Fransızcada ruh anlamına gelmesine dayanan bir sözcük oyunu: ruh çağırarak.

tığı için alçaktır ama, ondan da çok, yaptığını düşünme yürekliliğini göstermediği için alçaktır. Ya da, daha çok, o makalede bir an yürekliliğini topladığı oluyor, örneğin komünizmin *cürümlerinden*, komünizmin *pisliklerinden* söz ediyor ama, o zaman karşımızdakinin kim olduğunu, bir düşmanla, düşmanımız olduğunu *özgürce* söyleyen biriyle karşı karşıya bulunduğumuzu biliyoruz. Düşmanlarımız yaptıklarının ve düşündüklerinin yürekliliğine sahip olduklarında onların yürekliliğini kabul ederiz ve bunu kabul etme yolumuz onlarla savaşmak yani onları kendi silahlarıyla vurmak olur. Size, Jean Lacroix, dostluğumuzun derinliklerinden ve öğrencinizken dostunuz olmuş olan onlarca kişi adına size sesleniyorum; bunu aramızda bugün hâlâ özel niteliğini koruyan ve ondan ötürü de sizin söyleyeceklerinizi dinlemekten uluorta duyurmak hakkını kendimde bulmadığım çok ciddi bir tartışmayla ilgili bir metin olarak görmeseydim, onlar da bu mektuba imza atarlardı. Evet, size başvuruyorum ve Mounier'nin makalesini bir kez daha okumanızı, bugün önünüze serdiğim çırpıştırılmış nedenleri ölçüp tartmanızı rica ediyorum. Rica ediyor ve şöyle soruyorum: Bu alçaklık ve bu şantajı, bu hıyanet ve bu yalanları kabul ediyor musunuz?

3. Şimdi biraz sizin kitabınızdan ve madem ki birtakım tutum ve yargıları felsefeyle değerlendiriyorsunuz, felsefeden söz edelim. Önce kitabınızı ve kitabın sonunda bulunan ve bir gün size biraz *idealist* olduğunu söylediğim o Marksist adamı ele alan makaleden söz edelim. Marksizmin azizler değil de seçkinler yarattığını söylediğiniz o son yok olmuş²³, onun yerine bir eleştiri koymuşsunuz; sizinle o eleştiriye görüşmem gerek. Çünkü her şey 42. sayfada vanaları açmanız ve oyunuzdan, Marksistlere oy verdikten sonra, oyunuzdan söz etmenizle başlıyor. Söyleten ben değilim, siz kendiniz söylüyorsunuz: “İnsanın, kendisi komünist

olmayınca, bir hücrede militan çalışması yapmayınca, Marksist adamdan söz etmesi, aydın ahlakına pek uymuyor^{sn24}". Bu, bizi duygulandıran, gerçekten anlam yüklü bir tümce, size bunun için teşekkür ederim. Daha duygulandıran şey şu ki, kimseyle yakınlığınız bulunmamasına karşın Marksizmin –biri dışında– birçok noktasını pek derin biçimde anlayabilmişsiniz. Böyle bir şeye Mounier'de, hattâ –birkaç yazısına bakarak söylüyorum– Desroches'ta^{sn25} da rastlayamayız. Fakat, sahiden pek şaşılacak şey, o 42. sayfa ve arkasından gelenler; şaşıtığım, Marksizmin zor noktaları içine sizin ne denli beceriyle girmiş ve Marksizmi nasıl bir hafiflikle eleştiriyor olmanız. Marksist insanı öylesine iyi savunmak, onu öylesine iyi kavramak için insanın zihnen hazırlıklı bulunması, o hazırlık içinse en düşük düzeyde de olsa bir yakınlık gerekir. Öylesine iyi savunduğunuzu görünce neredeyse benimsemiş olduğunuzu, size ait olduklarını düşüneceğimiz birtakım nedenleri nasıl bir hafiflikle silkip atmanıza ağızımız açık kalıyor. Tek bir örnek *İdeal* ya da *amaçtan* alma bir örnek (bkz.s. 21) veriyorum: "Hristiyan için olduğu gibi Marksist için de, aracı geçer kılan şey, onda amacın bulunması ve hemen erişilebilir olmasıdır". Bu çok iyi bir tanımlama ama koyduğunuz not^{sn26} hemen bozuyor ve tarih içinde olanaksız değer yargısı konusunda 45. sayfada^{sn27} verdiğiniz yargı o tümceyi baştan sona sorguluyor; yani her şey, hiçbir şey söylememişsiniz ya da verdiğiniz tanımlama birisinden almaymış gibi oluyor. Her ne olursa olsun, yadsımanız, makalenizde işlemiş olduğunuz "değerlerin idealizminin eleştirisi"nin etkisi altına giriyor. Demek ki, Marx'ın ileri sürdüğü neden ve gerekçeleri onları kabullenmeksizin işlemişsiniz. Bence iş o denli yalın değil. Siz onları doğru buldunuz, buna sahiden inanıyorum. Marx'ı çok önemsedığınız ondan her söz edişinizde duyumsanıyor, fakat bütün bütün onun yanında yer al-

saydınız, her şeyin üzerinde yer verdiğiniz ve size göre Marx'ta feda edilmiş olan bazı düşüncelerden vazgeçmek zorunda kalacaktınız, bu böyle görülüyor. Şu halde, bütün iş, Marx'ta bir çatlak bulmaya, Marx'ın katılığından ve kesinliğinden, daha doğrusu, *Marx'ın katılığında onun kesinliğinden kaçıp kurtulmaya yarayacak bir çatlak* bulmaya kalıyormuş. Neyse ki, o çatlağı size Hyppolite getirdi ya da, kusura bakmayın, çatlağın varlığına olan inancınızı pekiştirdi.

Burada, dostluğun yararına inanıyorum; o çatlağın olmadığını, havadan uydurulmuş olduğunu, nerede isterseniz orada olabileceğini, ama Marx'ta da Marksizmde de bulunmadığını size gösterebilsem siz de inanacaksınız. 23. sayfadaki^{sn28} notunuza ve 42. sayfada başlayıp süren eleştirinize bakın da ne dediğimi anlayın. (Yarıda bıraktığım bu mektuba Limousin'de kısa bir tatil geçirmeye geldiğim küçük bir evde devam ediyorum. Hava hep çiseliyor, ortalık çamur; ama biz işimize bakalım.) *Anlaşmazlık* şurada; bunun için hareket noktası olarak Hyppolite'in o kendi ağırlığınca yanılığ eden metnini alalım (sayfa 23). Hep bildiğimiz tarihin sonu ve yabancılaşma sorunu. *Marksizm yabancılaşmayı ortadan kaldırmak ister*, diyor Hyppolite. Yabancılaşma ortadan kaldırıldı mı, insan *toplumsal özünü* yeniden eline geçirirmiş, artık tarih olmazmış, çünkü tarih = diyalektik = karşıtlık = yabancılaşma. Siz de bu düşünceyi yineliyorsunuz (sayfa 44): *Yabancılaşmaların ortadan kalkması tarihin sonunu getirir*, diyor-sunuz. En tuhafı şu ki, Hyppolite'in kendisi yaptığı yanlışa ışık tutuyor; tutuyor ama fark etmeden. "Hegel gelişmenin bir noktasında, Marx gibi, tarihin sonunu düşünmüştür..."(sayfa 23). İsterseniz olguları kendi durulukları içine oturtalım:

1) Marx hiçbir zaman *tarihin sonundan* söz etmemiştir ve yaptığı içinde *kesinlikle hiçbir şey* ona bu düşüncenin yakıştırılması-

na olanak vermez. *Ne sözcük ne de kavram!* Tam tersine, Marx ve Engels'in komünizm sayesinde (yani yabancılaşmalar bittiğinde) insanlığın tarihöncesinden sahici tarihe geçeceğini²⁹ söyleyen o tümcesini bilirsiniz. İşte uzlaşmamız gereken konu.

2) Buna karşı Hegel, hiç değilse *Görüngübilim*'de (Hyppolite'in göndermede bulunduğu dönem) bunu sürekli olarak *tarihin sonunda* düşünür ve saltık bilgi konusundaki bölümde açıkça dile getirir. Onun bu sorunun (Kojève³⁰ sorunla çok ilgilenmiştir) karşısında bulunması bir rastlantı değil, çünkü onun için tarih, Saltık Tinin görünmesi ve büyümesidir; Saltık Tin ise ancak önce kendine tümünden yabancılaşmış, sonra kendi'nin bilinci biçiminde kendini bütünüyle yeniden kavramışsa doğruluğu içinde kendine sahip olabilir. Saltık Tinin bu yabancılaşması, şu halde, kendi'nden *çıkma* edimi, *dışsallıkta* var olma oluyor. Yabancılaşmanın dışsallığı içinde kendini yeniden bulmak, kendini kavramak da, demek ki hem Saltık Tinin hem Saltık Öznenin yazgısı ve doğrusudur; saltık özne ise *vollkommen* yani dolu olmak fakat aynı zamanda kendisinin yabancılaşmış tözünü saltık bilincin dışsallığı içinde yeniden ele almak için dışsallık (yabancılaşma) niteliğiyle varolmak zorundadır. Anlaşıyor ki, Hegel'de yabancılaşmanın kesin bir anlamı var ve o, *Kendi'nin saltık bilincinin dışsallıktaki*, kendinin saltık bilincinin kendi dışındaki, doğadaki, görgül insandaki, tarihsel insandaki, tarihin çatışmalarındaki, tarihin gelişmesindeki varlığı. Bütün doğa tarih (Tin) için olduğuna göre, *yabancılaşma da bütünlüğü içindeki* –doğayı da soyut an olarak içeren– *tarihtir*. Bu durumda karşımıza şu denklem çıkıyor: *yabancılaşmanın sonu* = tarihin sonu (böyle bir anlayışın saçmalığı üzerinde durmuyorum; fakat sadece bu *yabancılaşmanın içeriğini* göstermek istiyordum. Hyppolite "Hegel, Marx gibi, insanın yabancılaşmasının somut bir yok

edilişini düşünmüştür” dediğinde, bir dil yanlışı yapmış, iki anlama gelebilecek bir şey söylemiştir. Hegel’e göre yabancılaşma, kendi’nin saltık bilincinin Tarihin ve Doğanın dışsallığında ya da nesnelliğindeki varlığıdır; bu, insanın herhangi bir *yabancılaşması* değildir¹⁶² – başka bir anlatımla, Hegel yabancılaşmayı kendinin saltık bilincine varmasına göre düşünür, halbuki Marx’ın sözünü ettiği, 1848 emekçisinin yabancılaşmasıdır. Bana kalsa, kendi’nin saltık bilince varmasını tartışmaya hazırım, yeter ki o bilince rastlayıp sohbete davet edebileyim.)

3) Özetleyelim: Marx’ta tarihin sonu yok; fakat Hegel’de tarih 1807’de bitiyor ve bunun birtakım nedenleri var; o nedenler de Hegel’in tarihi Saltık Bilince varmanın Yabancılaşması olarak anlamasından geliyor. Hyppolite’in aldatmacası: Marx’ın tarihin sonuna vardığını göstermek için *Marx’a Hegelci yabancılaşma anlayışını yamamak yeter!* Şu söze bakın hele: “Hegel, Marx gibi düşünmüştür.” Aslında *ben, Hyppolite, Marx’ın Hegel gibi düşündüğünü düşünüyorum*, demek istiyor. Burada, sanırım, Marx’ın yabancılaşma derken Hegelci yabancılaşmanın içeriğinden bambaşka bir şey kastettiğini anlamak için uzun lafa gerek yok (sözcüğü kullandığı zaman, zaten yaşı ilerledikçe kullanması seyrelemiş, çünkü o sözcük Hegelci ve Feuerbachçı bir terim; Marx’ın kendisi de öyle söylüyor; bkz. *Kapital*’in önsözü¹⁶³) “Hegel’e köpek leşi dedikleri sırada züppelik olsun diye Hegelci bir sözcük dağarı kullandım ama, söylediğimin Hegel ile hiçbir ilgisi yok¹⁶³”).

162) Görgül ve tarihsel insanın kendisi bir taraftır, kendi’nin saltık bilincinin yabancılaşma anıdır. (L. A.)

163) Laurent Casanova’nın Partinin üyesi olan seçkin bir filozofa yazdığı şu not okurlarımıza ilginç gelebilir: “Yabancılaşma diye diye kafa ütülüyorsun ama sen!” [O tarihte Fransız Komünist Partisi politik bürosunun aydınlardan sorumlu üyesi olan Casanova iki bilim, yani burjuva bilimi/emekçi bilimi denilen kuramın yayılmasında önemli rol oynamıştır.] (yay.)

Marx'ta tarih bilmem hangi bilince varma değil, hele doğa hiç değildir. Tarih, insan etkinliklerinin, insanların toplam etkinliğinin ürünüdür; insanlar yabancılaşmış olsun ya da olmasın, tarih her zaman onların etkinliğinin, gerçekliğinin, insan doğruluğunun ürünüdür. Yani tarih hiçbir zaman *hiç kimsenin yabancılaşması* olmaz. İnsanın soluduğu hava, içinde yaşadığı, devindiği hava Yabancılaşma değildir (meğer ki, kimbilir nasıl bir maskaralık uğruna, hava denilen varoluş içinde *yabancılaşmaya* yani yitip gitmeye, kendinden başka bir şey olmaya razı olacak bilmem hangi aşkın bilincin yabancılaşması olsun! Ayrıca da hava insanın yabancılaşması değildir ki!), hele tarih insanın yabancılaşması hiç değildir, çünkü o, onun yani insanın ürünüdür, insanın en yüksek etkinliklerinin olup bittiği yerdir, onu besleyendir, içinde yaşadığı yerdir, yaşamasının aracı ve amacıdır. Yani Marx için tarih Tanrının (ya da herhangi bir Kendi'nin Saltık Bilincinin) da, insanın da yabancılaşması değil, –sözcüğün tüm anlamlarıyla– *insanın öz yaşamının insan tarafından üretilmesidir*. İnsanın, emeği, savaşimleri, düşünceleri tarafından gerçekleştirilmesi, onun yabancılaşması demekse, ipe gitmeye razıyım. Siz de benimle gelmeyi kabul edersiniz ama, ben bu gerçekleşmede kimin yabancılaşabileceğini doğrusu asılmamdan önce öğrenmek isterim. Bu kadarı yeter. Demek ki, Marx yabancılaşmadan söz ettiğinde kastettiği tarih değil, tarihsel varoluş değil, “çelişki” ve “gerilim” de değil, yaşamın trajik tarihselliği ya da o çeşitten hiçbir şey değil. Marx'ın düşüncesindeki şey, *tarihin belirli bir anda kendisini üreten insandan çalınmış parçası, görgül insandan, gerçek insandan –ya da isterseniz varolandan diyelim– çalınmış parça*. Marx, gerçekten ürettiği için, yani *etikli fakat saptırılmış yeteneklere sahip insan varlığı olarak kendi gerçekleştirmesi nedeniyle, başkaları, başka insanlar tarafından basbayağı yoksun bırakılmış insandan alı-*

nan payı düşünüyor. Yabancılaşma, geniş bir anlamda, ekonomik bir kavramdır ve insanların gerçek üretiminin ellerinden alınan bölümünün (somut ya da tinsel üretimin; elbette belirleyici olan somut üretimdir; buna karşı elden gelen bir şey yoktur; bu, doğmak, çışını etmek, uyumak, iki tane kolu olmak, acıkmak gibi bir şeydir) ve belli bir ekonomik rejimde (burada kapitalizm) aynı insanlardan kişiliklerinin gerçek gelişmesinden çekilip alınan bölümün, artık-değerini gösterir. Bu ikisi birlikte olur: Emekçi şu iki nedenden ötürü yabancılaşmıştır:

a. patron emekçinin gerçek üretiminin büyük bölümünü çalar,

b. bu hırsızlık emekçinin, kendisi ve kardeşleri tarafından üretilen somut ve soyut mallar, okul, kültür, boş zaman üzerindeki, kısaca gerçek yeteneklerinin içinde yaşadığı zamanın bilim ve kültürünün teknik olanaklarına göre gelişmesi üzerindeki hakkını engeller; politik etkinlik üzerinde, işlerin görüşülmesi ve yönetilmesi üzerinde hak sahibi olmasını köstekler; kendisinin insan niteliğinin –soyut bir *nitelik* değil de, filan dönemde var olan bu insanın toplum ondan aldıklarını geri verseydi o somut olarak ne olacak idiyse o insan niteliğinin– gerçekleşmesi-ne engel olur.

Görüyor musunuz, tarihin sonundan ne denli uzakmışız! Marx'a göre, yabancılaşma, tarihi yapan insana, yaptığı o tarih içindeki hissesinin tümünün yani gerçek tarihsel varlığının geri verilmesiyle, yani ona zor altında ve karanlıkta yaptığı tarihi özgürce, kendi bilgili onayıyla yapma olanağının geri verilmesiyle son bulur. Ne demek istediğimi iyi açıklayabildimse, sanırım Hyppolite'in kısa yazısını birlikte bir kez daha okuyup ne derece derin olduğuna birlikte gülebilir ve Devrim sonrası yabancılaşma sorunu üzerinde Marksistlerde gözlemlediğiniz ve tartışma dediğiniz şeyi belki açıklığa kavuşturabiliriz. Doktorumuz "Hegelci di-

yalektik, karşı koyma gerilimini, aracı süreç içinde olduğu gibi tutar, Marx'ın gerçek diyalektiği o gerilimin tümünden ortadan kaldırılmasına çalışır^{sn32} dediğinde gerçekten tüm ineklerin kara görüldüğü gece içindeyiz! Karşılıklı laf kalabalığı! Ne dediğine gelince, onun peşini bırakmayacağız. O gerilim neymiş? Hegel'e ve Hyppolite'e göre metafizik ve gerilim sözcüğünü, dersi yutturmak için kullanması dışında, gerçekten neden söz ettiği belli değil. Hangi *tümünden ortadan kaldırma*? Elbette Marx tümünden ortadan kaldırmadan yana, ama o, gerilimin (?) değil, ürünleri, tarihsel ve toplumsal varlıkları, insan varlıkları kapitalistlerce koparılıp alınan emekçilerin yabancılaşmasının ortadan kaldırılmasından yana! Bu, hırsızlar yok edilirse çalınan şey havaya gider mi demek? Özgür bırakılmış emekçinin hiç gerilimi olmayacak mı? Artık gereksinimi kalmayacak mı adamın? Artık sevmeyecek mi? Bir daha müzik dinlemeyecek, yazı yazmaya kalkmayacak mı? Ne saçma! Dahasını söyleyeyim. Asıl o zaman yani özgürlükte emekçinin gerçek gerilimi kendisine geri verilmiş olacak, açıkçası emekçi asıl o zaman yaşamının gerçek sorunlarıyla, kardeşlerinin, çocuklarının yaşamlarının gerçek sorunlarıyla, tarihin, kendi tarihinin sorunlarına doğrudan doğruya ulaşacak. İnsan, asıl o zaman, kapitalizmin boğmuş olduğu müzik, kar, deniz, kültür, icat, ne bileyim daha bir yığın gereksinimi içinde duyacak. Özgür insan, asıl o zaman, o sınırlı, bastırılıp boğumlu, ezilmiş varlık olmaktan çıkacak ve kendi yaşamı, doğrudan doğruya, dolu dolu yaşamın deviniminin *ta kendisi* (Hyppolite tıpkı böyle diyor) olacak. Asıl o zaman, insan kendi doğal etkinliğine bir anlam verecek, yaşamın üretilmesi için harcanan emekle tarih arasında insanın içinde var olan uzaklık ortadan kalkacak; o yerde, yani insanın içinde tarihle doğayı bağdaştıracak olan o derin birliği asıl o zaman bulacak; yapay bir sorun

olan *doğal yabancılaşma* tarih içinde çerçevesine yerleştirilecek, tarih, insanın doğal ve tarihsel etkinliğiyle yaşamını kendisinin de içinden çıkmış olduğu doğaya karşı kazanması için artık kendini sömürtmek zorunda kalmayacağı bir dünyanın tarihi olacak. Yani komünizm bize tarihöncesinden tarihe, bir aptallaştırma ve insan dışılık tarihinden özgürlük ve yaşam içinde bir tarihe geçiş anını gösteriyor. Yeryüzündeki Hegelciler rahat uyun sizler, diyalektik yok olmayacak, ama yüksek diploma sahibi felsefe profesörlerinin düşlerinde –emekçinin felaketine yönelik ama Tanrının inayeti suretinde– görünen o ele avuca gelmez, sınırları belirsiz Saltık Bilincin malı olmaktan çıkacak, *doğrusu ve tüm insanların doğrusu* içinde onların yani tüm insanların da hakkı olacak. Başka bir içeriğe, sahicisine, özgürleştirilmiş insanların yaşamının içeriğine sahip olacak. Şöyle dersem şaşmazsınız: Şimdiden Parti içinde savaşıyor ve niçin savaştığını bilen emekçilerde diyalektiğin doğru bir içeriği var. Şunu söylersem belki şaşarsınız: Rus komünistleri kendi özgürleştirilmiş toplumları içindeki bu *diyalektiğin değişmesi* sorununu düşünmüşler bile; Jdanov'un felsefe tarihi hakkındaki makalesinde bu konuyla ilgili çok yararlı bilgiler bulabilirsiniz. *Europe* dergisinin 1947 Kasım sayısında yayımlanan bu her bakımdan çok değerli yazıdan¹⁶⁴ alıntılıyorum: “Sınıf karşıtlıklarının yok edildiği sovyetli¹⁶⁴ toplumumuzda eski ile yeni arasındaki savaşım, buna bağlı olarak da, aşağının yukarıya doğru gelişimi, kapitalizmdekinin tersine, karşıt sınıfların zıtlığı ve bir felaket biçiminde değil de, toplumumuzun doğal devindirici gücü olarak ortaya çıkan eleştiri ve öz eleştiri biçiminde yürütülür.” Bundan sonra, Jdanov Sovyetler Birliği'nin bu konuya eğilmemiş filozoflarını da kınıyor: “Ne var ki, partimiz sosyalist toplumun çelişkilerini ortaya koyacak bu özel yolu

164) Rusça: temsilciler meclisi.

(eleştiri ve öz eleştiri yolunu) bulup sosyalist toplumun hizmetine ve-
 reli çok zaman oluyor (bu çelişkiler var ama filozoflarımız yürek-
 sizliklerinden bunlardan söz etmiyorlar)^{sm34}.” Birçok Hegelcinin içi-
 ni rahat ettirecek bu metinleri size sunuyorum; yansımali olma-
 yan bir düşünce felsefesi için bunlardan epeyce yorum çıkabilir.
 Bu metinler Marx'ın kendi zamanında bulup çıkardığı ve o za-
 manın yakın geleceği için öngördüğü doğruları bize canlı olarak
 gösteriyor. Sanırım tarihin sonu konulu bu bölüme –kanıtın el-
 lerimizden düşüp kırılmasına, o kadar parlak olmayan ama da-
 ha ağır yeni kanıtlar bulmamız gerektiğine üzülmesek de– tari-
 hin sürüp gittiğine, Marx'ın Hegel, Stalin ve Thorez'in birer
 Hyppolite olmadığına birlikte sevinerek bir son verebiliriz.

4) Şurası gerçek ki, sizin hâlâ Marx'a karşı bir yargınız var ve
 bunu incelememiz gerekiyor. Şu ünlü tarihsel yargı ve tarihi yar-
 gılama sorunu. Bu noktada da Marx'ı anlayışınıza ve onu eleşti-
 rirken gösterdiğiniz hafifliğe şaşıyorum. Yargılarınızı çürütmek
 için, sizin kendi kanıtlarınızı Marx'tan ortaya koyduğunuz şey-
 lerle karşı karşıya getirmek yeter. Fakat, bu pek açık görülmü-
 yor; konuyu başka bir açıdan alalım.

Tarihi yargılamak sorunu sizin için, Marksistleri *tarihin so-
 nundan* söz ederlerken tarihi yargılamakla suçlamanızdan ötürü,
 önemli bir sorun. Oysa, gördük ki, onlar bundan söz etmiyor.
 Yani onları tarih için birer *ağıt yakıcı* olmakla suçlayamazsınız.
 Tarih hakkında Tanrı yargısı vermekle de suçlayamazsınız. İç-
 niz rahat etsin, onlar Tanrının yargısını Tanrıya bırakırlar ve tek
 bir şey isterler, o da tüm insanların, Marksist olsun olmasın, siz
 de aralarında olmak üzere herkesin, öyle yapması yani Tanrının
 yargısını Tanrıya bırakmasıdır. (“Söz konusu olan tarihsel yargı
 değil, Tanrının yargısı ve elbette olabilecek her türlü insan yanılgı-
 larıyla birlikte”, sayfa 45. Eksik olmasın!)

Demek ki, size göre, tarih konusunda iki çeşit yargı varmış:

1. Tarihi bitmiş kabul eden ve (ya da) aşkın bir değer adına yargı veren *tarih yargıları*: “tarih konusunda yargılar yani dönüşümü aşan yargılar” (sayfa 45).

2. “Dönüşümde içkin tarih yargıları” (sayfa 44): örn. Marksistlerin tarihsel yargıları: “tarihsel saptamalara bağlı gerçek yargılar” ve hattâ çok yakın gelecekle ilgili yargılar. Pek güzel. Örnek: “denilebilir ki, Fransa Devrimi, demokrasi, Marksizm vb. tarihin gidiş yönünde işledi ya da işlemektedir” (sayfa 44). İşte bu çok iyi! Çünkü birçok karıştırmızın bir değer yargısı olarak kabul ettiği “Fransız devrimi tarihin gidiş yönünde yapıldı” tümcesinin *dönüşümde içkin* bir somut yargı olduğuna inanıyorsanız, sizinle kolay anlaşacağız demektir.

Fakat sizin yazınızda hoş olmayan şaşırtıcı noktalar var, iki tane. Söyleyeyim:

a. 44. sayfada Marksizmi bir *teodise*¹⁶⁵ olduğu, tarihi “tarih-aşırı bir ideal” adına yargıladığı için eleştirdiğinizi okuyoruz. Şöyle düşünülüyor: Bütün bunlar çok iyi, çünkü insanın kendini dönüşümde içkin yargılarla sınırlaması gerekir –Marksistlerin her gün yaptığı da bu zaten– ve tarih-aşırı her yargı kötüdür. Oysa, 45. sayfada bir düş kırıklığı bekliyor. Öğreniyoruz ki, tarih konusunda “dönüşümde içkin” yargılar verilebilirmiş, bunlar “Tanrının yargısı olma çabasıdaymış”. Tüm sevincimiz yıkılıveriyor. Kısaca, bu sözler şu kapağa çıkıyor: Tarih konusunda Tanrı yargısı vermek yasak değildir, hattâ verilse iyi olur; ve Marksistler böyle bir şey yapmaya mahkum olduğundan (sizin zihninizde öyle), Tanrı yargısı değil, sadece yanlış bir Tanrı yargısı getirdiklerinden ötürü suçludurlar. Bu da bizi bir dipsiz ku-

165) Fr. la théodicée: 1. Kötülüğün varlığından alınan kanıtlarla Tanrının iyiliğinin doğrulanması; 2. usçul tanrıbilim, ilmi ilahi.

yuya atıyor. *Tanrının yargısı nasıl yanlış olabilir?* Yanlışsa (hem Tanrı değilsem nasıl bilirim ki yanlış olup olmadığını?), Tanrının değil demektir. Haydi bakalım, şimdi de tarihsel yargı gibi yine tarihin içine yuvarlanıyor, Tanrı yargısı hakkında tarihsel bir yanlış çıkıyor karşımıza. Yanlışsa, tarih konusunda bir yargı olmuş olması düşünülemez. Marksistler Tanrının yargısını dile getirmek istediklerinde aldaniyorlarmış, *ama aldandıklarını bilmiyorlarmış!* Üzülmeyin, bilirler. Fakat, ben sizin metni galiba biraz fazla çekiştirdim. Marksistlerin yanlışlığı (sayfa 44), daha çok, tarihin *Tanrının yargısı olduğuna* inanmalarındaymış; o zaman ikisinden biri. Ya tarih onlar için tarihin gerçekliğinden ve onların tarih hakkında verdikleri dönüşümde içkin yargılardan başka bir şey değildir –o zaman tarih Tanrının yargısı olmaz, çünkü tarih hakkında verilmiş o yargı onlar için de sizin için de bir aşkın yargı değildir– öyle ki, Marksistler tarihsel yargılardan başka bir şeye başvurmadıkları ve dönüşümü aşkın yargılar vermeyi önemsemedikleri için çekimser kalmakla günah işlemiş olurlar; inanın, böyle bir kınama onların pek hoşuna gidecektir. Ya da sözünü ettikleri tarih içkin bir yargı değil, bir Tanrı yargısı, dönüşümü aşkın bir yargıdır; bu durumda da artık, Tanrıya şükürler olsun, çekimser kalmakla da, yanlış mihraba yüz sürmekle de günah işlemiyorlar, fakat Tanrının sahici yargısının tarih olmaması (halbuki Bossuet ve başta Aziz Augustinus olmak üzere, en büyüklerinden birçok tanrıbilimci, tarihin Tanrının yargısı olduğuna ve teodise olduğuna inanıyorlardı) veya kendilerinin tarihsel yargısının Tanrının yargısıyla örtüşmemesi –halbuki onunla pekala örtüşen derin bir giz vardır– nedeniyle günah işlemiş oluyorlar. Inanın ki, burada ne kutsal şeylerle alay ediyorum ne de sizin araştırmanızın, düşüncenizin doğrultusuyla, ama yazınızdaki çelişkileri duyurmaya, isteğinizi

aşar derecede etki altında kaldığınızı söylemeyi umarım– başarmışımıdır

b. İkinci tatsız ve şaşırtıcı nokta, sayfa 45'te. Şunu öğreniyoruz: Dönüşümü *aşkın yargılar* ya da Tanrının yargıları varmış. Örnek de veriliyor: Bir olguya değil de *aşkın bir ölçüte* göre var olabilen değer yargısı. Bir şeyi zorlayıp sağa sola çektiirdiğim yok; *değer yargıları*, *Tanrının yargılarıdır* (unutmamışsınızdır, eylemi koşullandıran olgular ve yönelten değerler vardı) derken aynı zamanda düşünüyorum da; isterseniz şöyle diyelim: “*Tarih hakkında ve Tanrının yargısı olmaya çabalayan yargılardır*”. Bu *çabalayan* konusunu ileride ele alacağız. Esasta sizin konunuz savunulur gibi değil. Çünkü herkes, devinen herkes, yaşamak istiyorsa yaşamını önceden tasarladığı ölçüde değer yargıları verir. Hitler de, Çekler ya da Yahudiler hakkında olsun, Hıristiyanlar ya da komünistler hakkında olsun değer yargıları veriyordu. Bunlar Tanrının değer yargıları mıydı? Kendini Tanrının yargısına mı zorluyordu? Bossuet ya da Leibniz ve daha pek çoğu olsa öyle derlerdi ama, tarihi –bir kez daha– bir teodise, tüm tarihi Tanrının yargısı yapmazlarsa –sizin Marksistlerde büyük suç diye gördüğünüz şey– ne yaparlardı? Nitekim Lukács'ın³⁵ eleştirdiğinizde, ihtiyarcık size karşıymış gibi oluyor. “Bir insanın *kahraman* ya da *aşağılık* karakterinin yargılanması, diyorsunuz, ancak *aşkın bir ölçüte* göre olur.” Elbette, hem bu *aşkın ölçüt*, sizin *tarihsel* bir yargının konusu olabildiğini söylediğiniz (sayfa 44) tarihin devinimidir. *Tarihin devinimi gerçektir, bir olgudur, fakat sorunlarını, eyleminin koşullarını ve araçlarını tarihten alan insanın “karakterinin” üzerindedir, ona göre aşkındır* (bu arada şuna da işaret edeyim ki bu karakter sözcüğü pek yerinde değil; Lukács'ın metninin burasını iyi çevirdiklerinden kuşkuluyum) ve tarih onu tarihsel edimlerine göre yargılar.

Oyunun kuralını koyan tarihtir (açıklık olsun diye oyun diyorum ama, söz konusu olan şey, aslında oyun değil, korkunç bir *sınav*), oyuncu o kurala göre yargılanıyor. Lucács'ta kınadığınız nedir? Tarihin Hitler ya da Troçki veya Stalin hakkında verdiği yargı tarihsel bir yargı; Tanrının yargısı değil. Bu yargı geçerli olduğu alanın –yani bir Marksist için *tarihin*– üzerinde yükselmiyor. Hitler bir caniydi, Troçki bir haindi, Pétain bir bilmem neydi, derken birer *tarihsel yargı* vermiş oluyoruz. Hitler vb. *cehennemde yanacaklar*, demiyoruz; Hitler vb. bu tarihin önüne çıktılar, akışını insanlara karşı çevirmek istediler, diyoruz. Hitler, halkına yalan söyledi, Avrupa'yı boyunduruğu altına aldı, cinayet işledi, falan filan... Hakkında verdiğimiz yargı, kurbanlarının başkaldırısı aracılığıyla, halkının ve bizim halkımızın köleleştirilmesi, kendisinin uğradığı bozgun¹⁶⁶ ve boyunduruk altına alınmış halkların yeniden kazandıkları özgürlük aracılığıyla tarihin verdiği yargıdır. *Tarihin içinde* kalıyoruz. Tanrı, varsa, Hitler'i ister cehenneme ister cennete yollar, o bizim sorunumuz değil. Kabul edersiniz ki, insanın karşıtlarına –ya da dostlarına– demedikleri şeyi dedirtmek, yapmadıklarını yaptırtmak istemek, Tanrı yargısını ya da aşkınlığın – dostlarınızın savları ne denli kesin ve katıysa o denli belirsiz, o denli dayanaktan yoksun – bir kişici kuramını yüceltmek amacıyla onlar üzerinde bir itiraf ve zoraki saf değiştirme uygulamasına girişmek pek dürüst bir şey değildir. Yanılıyorsam, lütfen siz de benim gibi yapın yani gözümün yaşına bakmadan yanlışlarımı söyleyin.

Gerçekten, eleştirileriniz hangi somut düşünceye dayanıyor? Sizin önerileriniz şunlar:

I. "İnsan sürekliliği olmasa, dünyanın tarihi olmaz; fakat tan-

166) Yenmiş olsaydı, utkusu bizim açımızdan da sizin açınızdan da onun bir canı olmasını önlemeyecekti. (L. A.).

risal sonsuzluk olmasa da, insanın tarihi olmaz" (sayfa 74).

II. "İnsan ... sonsuzluğa göre konum alır; hattâ tinin tanımı böyle yapılabilir... Belki kendini başı ve sonu olmayanın yerine koymak istiyordur ama, tek yapabildiği ortaya onu genel çizgileriyle gösteren, ona hiç de yardımcı olmayan bir taklitçi çıkarmak oluyor... *Aşkın ... içkin olanın bittiği noktada değil de, bir bakıma, onu oluşturan, onu içeriden güçlendiren, ona anlamını veren şey. Başı ve sonu olmayış, bizim için, zamanın dışına kaçış değil de, tarihe bir anlam verip sonra onu yargılayan şey*" (sayfa 62-63).

III. "*Zaman, sadece içinde öncesiz ve sonrasızın varoluşuyla bir anlam taşır: Zamanı anlamamızın ve onunla beslenerek her şeye egemen olabilmemizin nedeni, onu aşmamızdır.. Katıksız tarihsel olan bir varlık için tarih olmazdı*" (sayfa 46-47).

Burada bir dizi çelişki ve anlaşılmayan nokta var. Öncesiz ve sonrasızlık, insanlık tarihinin o olmazsa olmayacağı şeydir. Tarihin ne olduğunu biliyoruz ya da bildiğimizi sanıyoruz. Öncesiz ve sonrasızlığa gelince, aziz Yuhanna'nın *onu Oğlundan başkası görmemiştir*, dediği gibi, kimse onu görmüş değil. Artık ondan söz edelim, sözcüğü kullanalım. İçeriği nedir? Öncesizlik ve sonrasızlık zamandan ayrı değil, onun içindedir. 1. "Onu oluşturan..." zaman içinde "bulunması"dır... 2. "tarihe ona bir anlam verip sonra onu yargılayan şey." Öncesizlik ve sonrasızlık zamanın içindeyse, onu oluşturuyorsa, zamanın varlığı için gerekliyse, zamanın içinde bulunan ve tarihi yaşayan her insan öncesizlik ve sonrasızlığa boyun eğmiş demektir. Siz de, din adamı da, Marksist de, Hitlerci de, herkes. Fakat herkesçe yaşanan bu varoluş belki herkesçe algılanmıyor, bilinmiyor. Her ne kadar hepimiz için tarihin koşuluysa da, bu anlama, tarihin bu yargısına, belki herkes erişemiyor. Bakalım, öncesizlik ve sonsuzluğun son sözcüğü olan bu anlam neymiş? "Zaman, öncesizlik ve sonsuz-

luğun sadece zaman içinde varoluşuyla bir anlam taşır: Zamanı anlamamızın ve onunla beslenerek her şeye egemen olabilmemizin nedeni, onu aşmamızdır..” Ne yaparsınız, pek düş kırıklığı verecek bir şey. Öncesizlik ve sonsuzluk insan için “zamana egemen olmak”, kısaca onu “anlamak” ise, biz de, tıpkı Mösyö Jourdain’in¹⁶⁷ düzyazı içinde olması gibi, öncesizlik ve sonsuzluk içindeyiz. Mösyö Jourdain düzyazı içinde olduğunu öğrenince, ölçülü uyaklı konuşmaya başlamaz. Tersine, öncesizlik ve sonsuzluk, zamanı *filan ya da falan yoldan* anlamak demekse, o yol, insanların *yarın hava güzel olacak ya da Amerikan savaşı bizi tehdit ediyor* yahut da *Marshall planının getireceği dünya imparatorluğunu isterim, o olmazsa savaş çıksın* diye konuştukları harciâlem yoldan ayrıysa, o ayrı şeyi de söylemek gerek¹⁶⁸!! Öncesizlik ve sonsuzluk demek, zamanı algılamamanın, zamana egemenliğin (ya da hattâ sizin dediğiniz gibi bir tümcenin anlaşılmasının) sonsuzluğun zaman içindeki varlığı olduğunu anlamaksa, sonsuzluk demek sonsuzluğu anlamaksa, biz boşluk içindeyiz, avare kasnağa takıldık demektir; çünkü sonsuzluğun zamana egemen olmamız edimi içindeki işlevini anlamak için sonsuzluğun anlamına da egemen olmamız gerekmez mi? Bu, böylece sürüp gitmez mi? Hitler ve Mussolini’nin *Diktatör*’deki¹⁶⁹ öyküsü bu. Her kim ki bastırılmışı bastırmak ister, kafası sonunda tavana çarpar. Ne yazık ki, bizim felsefe evinde tavan yok! Kendime yontuyormuşum gibi görünebilir ama, sanırım şu nokta ciddi: Sonsuzluğu zamanın içine oturtmak yani ona somut olarak bir

167) Mösyö Jourdain: Molière’in *Le Bourgeois Gentilhomme* (=Kibarlık Budalası, 1670) oyununda konuştuğu dilin düzyazı olduğunu öğrenince şaşkınlıklara düşen kişi.

168) Bu yerî içeriği göstermeli, duyurmalı. Yapıyor musunuz siz bunu? (L. A.).

169) Charlie Chaplin’in 1940 tarihli filmi, *the Great Dictator*.

içerik vermek istediniz mi, o *içerik* artık evrenselidir ve şu an olan bir kavramla (burada, kolaylık olsun diye *düşünce*: insan düşünen bir varlıktır, bundan ötürü de öncesiz ve sonrasızdır) karışır, fakat sonsuzluk gerçek olarak kavrama ne ekler? Sonsuzluk tarih neyse onu, insanlar tarihi nasıl *anlıyorsa* onu yapan ise, tıpkı insanların başlarının üzerine oturmuş bir hava kütlesi altında yaşadıklarını –Torricelli'den sonra– keşfeden Roberval'in şaşkınlığıyla çağdaşlarının solunumunu, uykusunu allak bullak etmesi gibi, o da tarihin gidişini değiştirir. Biri çıkıp da Stalin-grad'a ve onu savunan komünistlere saldıran Nazilere onların yani saldıranların tarihi yapabilen tarihsel varlıklar olmalarına olanak sağlayanın sonsuzluk olduğunu söyleseydi, bu, saldırının da savunmanın da hiçbir şeyini değiştirmezdi. İnsandaki zaman anlayışına sonsuzluk demek, bir sokağa konumunu, oturanlarını değiştirmeksizin başka ad vermeye benzer yani postada ufak bir yenilikten, belediyede bir törencikten öteye gitmez. Anlıyorum, sizin zihninizde *başka şey* var ama, siz sonsuzluğu zamanın içinde, hattâ insanın, tüm insanların doğasında aramaktan vazgeçmiyorsunuz, yani sizin de insan doğanızı yapan ve düşünen şeyden vazgeçmek istemiyorsunuz, *evrensellikten ve kendinizin doğru kabul ettiğiniz şeyin somut olarak ortaya serilmesinden vazgeçmek istemiyorsunuz*. Bu nedenle yazıyorsunuz, yayımlıyorsunuz, bana mektup gönderiyorsunuz, konuşuyorsunuz ve savunduğunuz doğrunun varlığını tüm insanların doğrusunun kabul edilmişliği içinde göstermek istiyorsunuz. Belki sizin sonsuzluğunuzun insanlara ve kavramlara karışınca pek göze çarpmayan bu dönüşümü üzerinde durmak gerekir. Sizin yanışınız yüzünden o dönüşüm insanlara ve kavramlara suyun içinde su, havanın içinde hava gibi öylesine karışıyor ki insan ele geçiremiyor. Belki şunu da kendimize sormalıyız: Düşünen, sonsuzluğun var-

lığı aracılığıyla düşünen insan, neyin varlığı aracılığıyla, kendi yaşamının içeriğinde evrensel doğru olarak sonsuzluğun kabul edilmesini olanca gücüyle istiyor ve o sonsuzluk kendi koşullandırdığı bir düşüncenin evrenselliği içinde neyin varlığı aracılığıyla havaya kanşıp gidiyor? Bunu siz *çemberden çıkmıyorsunuz*, demek için yazıyorum. 1. Ya bu aşkın güç tüm insanların düşündüğü şeyin anlamıdır, Mōsyō Jourdain'in düzyazısıdır, son derecede iddiasız bir gerekliliktir, duru bir ortamdaki bu gürültüde pek şaşılacak bir şey bulunmaz. 2. Ya da bu aşkın gücün sizin göz koyduğunuz ve ruh gücüyle tuttuğunuz –sanırım önem de verdiğiniz– bir içeriği vardır, ama bu öylesine aşkın bir *içeriktir* ki yapabileceğiniz tek şeyin onu görmezden gelmek olacağı kesin. Öylesine aşkındır ki, hevesiniz ve araştırmanız, heves ettiğiniz o içeriğin işareti ve tanığı olamaz (aziz Yuhanna *kimse Tanrıyı görmemiş*, diyordu; Kierkegaard ise kendine Hristiyan demek bile istemiyordu) –bu durumda Tanrının yargısı Tanrının ellerindedir ve biz onun ayakları dibinde bile yer almayız; bense nasıl olup da sizin *insan' yanlışlarının olasılığından* söz ettiğinizi anlayamıyorum, çünkü doğru olana göre kıyaslanamıyorsa yanlışlığın anlamı yoktur– ve pekala görüyorsunuz ki, bu heves kendinin kanıtı bile değil ve bu sonsuzluk her türlü anlamın, en başta kendisinininkinin yok olması demektir ve saltık usdışının koşuludur (ya da, daha doğrusu, o bile değildir, çünkü ne dersiniz deyin, usdışının da bir anlamı olur). 3. Ya da bu aşkın gücün saptanabilir bir içeriği var yani siz tarihi aydınlatması gereken, tarihin iç yasası olması gereken, hem onun içinde bulunan hem ona egemen olan birtakım değerlerin varlığına inanıyorsunuz; o zaman da söyleyin bunu, o değerlerin adını koyun, onları *içinde bulundukları tarihle* karşılaştırın; bunu dürüstçe, ciddi olarak, tarihin zaman ve yapısı içinde bulunuş olmaya-

cak bir sonsuzluğa sığınmaksızın yapın. Gerekıyor idiyse onları somutlaştırın –fakat onlar zaten size göre somutlaşmış– diyeceğim ama, o zaman da sizin 1 numaraya yani, gerçi bu bir düşünce olmaz ama, insanların arasına, içinden kaçılmayan tarihin içine düşersiniz; *içinden kaçılmayan*, dedim, çünkü aşkın güç yolun ucunda değil, demiryolu tüneli boyunca yapılmış olan ve işçilerin tren geçerken ezilmemek için sığındığı kovuklar gibi yandadır. 4. Kala kala, umutsuzca şunu söylemek kalıyor: Sonsuzluk sadece bir anlamı olmak değil, tarihin içinde, Tanrının yargısında bulunan belirli, kendine özgü, aşkın, tinsel bir anlamı olmaktadır. Onu siz insanlar tarihin içinde, Tanrının yargısı içinde görmüyorsunuz o yargıyı ben, Mounier, veriyorum (yanılgı güvenceleriyle, getirebileceği tehlikelerle birlikte; *fakat rizikolar maddesinde bu beyan onları sıfırlar!!* O da benim sigorta poliçem; pekala bilirsiniz ki, o koşullandırmaları bilmek *onlardan kurtulmaya* yeter, Jean Lacroix, sayfa 77). Şaka etmiyorum. Bundan bir yıl önce Jean Mounier'nin Okul'da halka açık bir konferansta^{sn36} birçok kez *Münih'in iki ayrı tarihi yazılabilir*, dediğini duydum: Biri *Marksistlerin yapabileceği* gibi tarihsel tarihmiş, öteki de, o daha önemliymiş, *Münih'in tinsel anlamı üzerine* yazılacak bir *tinsel tarihmiş*. Şunu da söylemeliyim ki, afallayan dinleyiciler arasından bir çaylak^{sn37} çıkıp Mounier'ye birtakım sorular sordu ve bu ikinci tarihin yazılmasını zihninde nasıl tasarladığını anlatmasını rica etti. Mounier sıkılmıştan da öteye bir şeyler oldu; tahmin edebileceğiniz gibi belirsiz yanıtlar verdi. Dikkat ediyormusunuz? *Münih'in tinsel tarihinin yazılması!!!* Bu sizin de başınıza gelecektir; *Espirit* dergisinin Rajk'a ayırdığı sayısında şöyle yazdığınızı düşündükçe üzüliyorum: “Beni rahatsız eden şu ki, bu tanıklık, dışarıdan bakınca, *ona tinsel değil de* –Özellikle belirtiyorum!– politik bir anlam yükler gibi bir bağlamda yayımlan-

dı.” Herhalde anlıyorsunuzdur ki, dünya ile daha uzun zaman alay edilemezmiş. “Dünya ile alay etmek” derken o acı çeken insanların dünyasını, milyonlarca sömürüleni, yaşamımızı, sizinkini, benimkini, tarihi yapan, sonsuzluğunuz gibi *içeride* olan, yaşamları ve özgürlükleri için didişen, Münih’i ve savaşı yaşamış olan, bugünkü hıyanetleri, genç demokrasileri için verilen savaşıyı yaşayan, Tanrı yargısını duyuran kişi olmayan, tarihin karşısına kendi yalın yaşamlarıyla, yalın deneyimleriyle, sadece kendi düşünceleriyle çıkan, her saat savaşım ve insanlık doğrularını, bilgilerini *sınama zoruyla* karar vermeye zorlanan, ister en zavallısından bir kunduracı ister Macaristan Komünist Partisi başkanı olsun, milyonlarca emekçiyi düşünüyorum. Bu adamlar olanca varlıklarını, dikkat ediyor musunuz, o sade yaşamlarının tümünü dava konusu edecek somut ve soyut kararlarının olanca ağırlığını tartarak hareket ediyorlar. Elleri olanca bitence şey, sadece o yaşam, ama o şey dünyanın tüm *cogito*’larına¹⁷⁰ değer; işte dürüstlüğü savaşım ve acı içinde eline geçiren, kendilerinin doğrusunu emek, kan ve istenç içinde *sınayan*, o doğruyu *dile getiren*, işaret eden, ona herkesin anlayacağı insan adları veren ve henüz sağlam yola gelmemiş olanlara oranın yolunu gösteren, nereden gelirlerse gelsinler, onları elinden tutup götüren –biz bunun tanığı olan binlerce kişiyiz– bu kişileri düşünüyorum. İçten söyleyin, siz bu kişilerle alay etmiyor musunuz? Karşılarına geçip de tüm yaptıklarınız iyi hoş ama, yaptıklarınızda gözden kaçırdığınız bir şey var: Münih’in ya da Rajk’ın Marksist tarihini yaşadınız, ben size şimdi Münih’in ya da Rajk’ın tinsel tarihini anlatacağım, derken acılarına, verdikleri savaşıma,

170) Cogito (Lat.): Düşünüyorum. Üzerine Descartes’in dizgesini kurduğu kanıt olan Cogito ergo sum (=düşünüyorum, öyleyse varım) tümcesinden.

soyluluklarına hıyanet etmiyor musunuz? Adamlar yaşamlarının doğrusunu yüzyıllar sürmüş bir çabadan sonra elde etmişler, siz onlara onu öğretmeye kalkıyorsunuz. Bıraksalar da konuşsanız, ne diyeceksiniz onlara? Bir gün Münih'in şu tinsel tarihini yazacak mısınız? Yazdınızsa, gösterin şunu! Yok, yazmadınızsa, susun! Herhalde insanlara yanlışlarını anlatacak doğruyu göstermeden, onları yanlışlarından döndürmek için yanlışlarından doğruya nasıl geçeceklerini göstermeden onlara siz *yanılıyorsunuz* demeye hakkımız yoktur. İnsanlar için bir anlam taşıyan sözcüklere haksız yere sahip çıkıyorsunuz, o sözcüklerin saygınlığını, o derin insancıl tınlarını kullanıp sizin sadece göstermesini değil aynı zamanda kendi kendinize tanımlamasını bile beceremeyeceğiniz bir içeriği yutturmaya çalışıyorsunuz; o içeriği kendilerine öğretmeye kalktığınız o insanlar ancak onu sizin yerinize tanımlayabilir; zaten tanımlıyorlar da; size gösterecekler de; ama belki gönlünüze göre olmayacaktır. Diyeceklerdir ki, filozoflar ve krallar, insanlar karşısında insanca yollardan giderlerse doğru gösteremeyecekleri bir dünyayı ya da bir davranışı haklı çıkarmak için, her zaman insanların gerçekten yaşadıkları tarihten başka bir tarihe, tinsel anlama, Tanrının yargısına ya da gizemli birtakım kavramlara başvururlar. Biliyorsunuz ki uzundur, *Θεία μοίρα*'nın^{sn38} tarihi. O *Θεία μοίρα*, Platon'un pisliklerinin, aziz Augustinus'un köleliğinin, Malebranche ile Leibniz'in uydurmalarının, Hegel'in diyalektiğinin, Hitler'in dış politikası ve toplu cinayetlerinin üzerini örtmüştü; şimdi de doğrunun ruhu, tarihin tinsel anlamı olmuş, Mounier'nin politikasını örtüyor; ne olsa örtecek, orta hizmetçisi, tüm düzenbazların can simidi; ne yazık ki bugün sizin tereddütlerinizi de örtüyor. Beni üzen de bu. Çünkü, bakın, *Θεία μοίρα* artık sökmüyor. Siz kendi isteğinizle vazgeçmezseniz, ben sizden dürüstlük gereği

onların mert dilini kullanmanızı, ekmeklerini paylaştığınız gibi dillerini ve doğrularını da paylaşmayı kabullenmenizi rica edeceğim; bunu rica etmemin nedeni yalnızca onların yaşamınızın özünü paylaşmalarını istiyorsanız sizin de onların dilini ve doğrusunu paylaşmak zorunda bulunmanız değil; başka bir neden daha var: Bunu yapmak, *insanların size verdiklerini onlara geri vermek*, onlara hakçasına davranmak olur. Emekçiler ekmeğimizi verdikleri gibi, bizi besleyen doğruyu, sizi besleyen doğruyu, felsefenizi oluşturduğunuz doğruyu, düşünsel felsefenizi oluşturduğunuz insan doğrusunu, kuşkuyu, inancı, doğruluk ruhunu, düzeni ve varoluşu^{sn39} da veriyorlar. “Oğlun senden ekmek istediği zaman, sen ona taş mı vereceksin^{sn40}?” Bize ekmek verenlere, karşılığında, taş atabilir miyiz? İnsanların bize verdiği buğdayın karşılığını onlara ekmekle ödeyecek durumda değilsek, insanların beslenelim diye ve geri ödememiz kavliyle bize verdikleri doğruyu onlara *onları besleyebilecek olan* dövülmüş, elenmiş, mayalanmış aynı doğru olduğunu gördükleri doğruyla ödeyemiyorsak, *onlara hıyanet ettik demektir*. İyi düşünülürse ele alınması gereken şey bu. Doğruyu yapan birtakım adamlar var, *temelden yapıyorlar*, tarihin ta yüreğinde bulunanlar onlar, çünkü yaşamın ve ekmeğin merkezindeler. Bunlar, çalışanlar ve savaşım verenler. Biz felsefeciler o hazır doğruyu alıyoruz; o doğru bize uzun bir yoldan, elden ele geçtikten sonra erişiyor. Görevimiz, onu başlangıçtaki durumuna getirmek ve içinde saklı tüm anlamları, tüm olanakları keşfedip onu bize vermiş olan insanların kendi durulukları ve zenginlikleri içinde, o doğruluğu tüm duruluğu ve zenginliğiyle bize hâlâ vermekte olan insanlara geri vermek. Onu tanımıyorlarsa, bu kez onunla beslenemiyorlarsa, nedeni, bizim onu bozmuş, üzerinde *sahtekarlık* etmiş olmamızdır. Ekmeği taşa, doğruyu doğruluk ruhuna, tarihsel

yargıyı tarih hakkında yargıya çevirmemizdendir. O insanlar emekçi; bizim yargıçlarımız onlar; onlar filozofların çoğu kez yaptığı gibi davranmamış, Tanrının yerini haksızca ellerine geçirmemişler. Kendilerinden aldıktan sonra yine onlara sunduğumuz doğru hakkında insanca, *kullanıp da yargıya varıyorlar*, tıpkı bir sabanın iyi mi kötü mü olduğunun *kullanılıp da* söylenebilmesi gibi. Görüyor musunuz ki bugün artık bu adamlar, saban için geçer olanın tarih için de geçer olduğunu *biliyor*. Biliyorlar, çünkü *sabanı yapan demirci gibi, onlar da tarihi yapıyor*⁵⁴¹. Tarih bilimini, aynen tıp bilimi gibi, kendi gereksinimlerinden yola çıkıp uygulaya uygulaya, hem deney hem kuramla kurdular, edindiler. Bir kimseler, bunların karşısına geçip de tarihin bir *tinsel anlamı* bulunduğunu, tarihi kuranın bir Aşkın Güç olduğunu anlatınca bu sözleri dingin bir biçimde dinliyorlar ama, artık o dinginlik, kendisine *örse inen, çekicin içindeki Tanrıdır*, denirse demircinin yüzünde belirecek hafif alaycı dinginliği andırıyor. Gülmeyin! Hastaları tabibin eliyle Tanrının iyileştirdiği, hastaların içine *şeytanın çöreklandığı* zamanlar pek eski değil. O emekçiler size şöyle diyebilirlerdi: Filan demirin falan saban için uygun olduğuna karar veren ve bir insan işi yaptığını yani edinilmiş bilgi uyguladığını sanan o demirci –madem ki demire ve sabana ve insanlar tarafından edinilmiş bilgiye egemendir– *dönüşümü aşkın bir yargı* vermiş olmuyor mu? Bunu sorsalar ne yanıt verirdiniz? Sonsuzluğun demirde, sabanda, demircide bulunmasının ilaç yaparken haplara dolgu maddesi katılması gibi bir şey olduğunu anlatmaya kalkmayın, saçma olduğunu biliyoruz, siz de biliyorsunuz. Sonsuzluk orada öylesine iyi oturmuş ki, sonsuzluk aşağı, sonsuzluk yukarı, hepsini sonsuzluk parantezine alsam, bir şey değişmeyecek. Bunu örs için, demirci için söylemiyorsunuz, çünkü orada emek, deneyim ve dü-

şünceyle edinilmiş insan bilgisinin söz konusu olduğundan kuşku yok. Fakat bunu tarih için söylüyorsunuz, emekçiler de gülüyor! Kabul edin ki, adamlarınki şen açık yürekli bir gülüş. Gülüyorlar, çünkü kendilerinin tarihi demircisi olduğunu öğrenmişler, burjuvayı da demiri dövdükleri gibi dövmenin yasalarını bulmuşlar. Gülüyorlar, çünkü gereksinimleri, deneyimleri ve içlerine yönelttikleri düşüncelerden bir tarih bilimi yapmışlar, tarihi de demircinin de demirle, tıp adamının vücutla uğraşması gibi işliyorlar. Tarih onlar için ötekiler kadar kesin bir bilim; bu insanların, en ufak bir grevde en sert davrananların bile, her gün, Tanrının her günü, bilgilerinde ilerlediğini, tıp adamının tıbbi uygulaması gibi, gerçekten her insanın bilimi olan o zorunlu –zorunlu ama beleş değil, hiç değil– tansık-bilimi meydana getirdiklerini görüyoruz. O insanlar, kendilerine tarihin *tinsel anlamından*, aşkın güçten söz edene *bu herifin kafası geç alıyor*, *bizim bilimin öncesinden kalma biri*, ya da *demiri doğruluk ruhuyla dövmeli* diyen bir demirciden söz edecekleri gibi, *saçmıyor*, diyorlar. Evet, kafamız geç alıyor; o adamlar için *doğru onların içinde doğuyor*, değişim belki bu noktada daha iyi anlaşılıyor. Öylesine doğuyor ki, eğer o adamlarla sıkı temasta kalmazsak sadece daha önce meydana gelmiş bulunan bir doğruyu çarpıtmış olmayız, aynı zamanda doğmakta olan bir doğru da bilgimizin dışında kalır. Tarihin artık bir bilim olduğu kitabınızda hiç görülüyor. Bu bir olgu, edinilmiş, kazanılmış bir şey; ne var ki bizim kapalı çevremizin dışında, *cogito*'nun çok uzağında edinildi. Dünyanın tüm burjuva marifetleri, hattâ iki yıl önce ön-doktora sınavında bize *insan olgularının bir bilimi olabilir mi*^{sn42}, diye soran sınav jürisinin kurnazlıkları da bunda bir değişiklik yapamaz. İyi buldular! İşte bir bilim ortaya çıkıverdi. Olabilir mi? Bir filozof bile gülebilir. Peki, isterseniz, hep birlikte gülelim. Güle-

lim ama, kendimizle, geriliğimizle, tek başına kalışımızla alay da edelim. Kendimize ciddi ciddi, dürüstçesine soralım: Bu konuda yazdığımız her şeyin emekçinin şen ve dingin şaşkınlığı karşısında, meydana gelmiş ve her gün gelmekte olan o bilim karşısında, bakış açılarımızı, kavramlarımızı ve belki kitaplarımızı sarsan insanlardan doğmuş –fakat çok önemli bir şey olan me-
raktan ötürü olduğu gibi insanlara olan sevgimizden ötürü de– kendimizi vermemize, tümüyle vermemize değen bu yeni olgu karşısında hâlâ bir ağırlığı var mı?

Eminim ki, bilim basamağına yükselişin önemli sonuçları olacaktır. Hattâ olmalıdır, sonuna dek gitmelidir, diyeceğim. Size tümünden yabancı biri için çok sıra dışı gelecek bir şey yaptım, eski öğrencilerinizden birkaçı arasında bir soruşturma yaptım. İşçi sınıfının yanında yer almakla sadece yaşam nedenlerimizden hiçbir biçimde vazgeçmemekle kalmamışız, aynı zamanda o nedenlerin gereğini yerine getirerek onları özgür bırakmışız. Sanırım, geçmişimizden vazgeçmek zorunda kalmadığımız için, Wilde'ın gözünde bile geleceğimizi hak etmiş durumdayız¹⁷¹. Geçmişimizin içimizde boy attığını ve gençlik umutlarımızda düşünüyebile kuramayacağımız bir biçimde meyve verdiğini gördük. Bir zamanlar Hıristiyanıydım, o Hıristiyan hiçbir zaman dininin değerlerini yadsımadı ama, ben şimdi onları eskiden onları yaşamaya heves ettiğim biçimden değişik olarak yaşıyorum (bu bir Tanrı yargısı değil, *tarihsel* yargı); tek ayrım o heveste, sizin kendisinden hâlâ bir felsefe çıkardığınız (kuşku, inanç vb.) ve benim emekçi kardeşlerimin yüzüne bakmak ve tedirginliklerini, kuşkularını açıkça belirlemek istiyorsam evrensel bir felsefe çıkaramayacağım

171) İrlandalı öykü ve oyun yazarı ve şair Oscar Wilde'ın (1854-1900) "Geçmişin önemi yok, şimdiki zamanın önemi yok, görüşmelerimizi gelecek zamanla yürütmemiz gerekir" sözüne gönderme.

heveste. Tedirginlik dediğim, yoksulluk, işsizlik konusundaki tedirginleri, kuşku ise, savaşım, doğruyla karşılaşma kuşkusu, gerçeklikle aracısız temas her bilgini, sanat ya da fen adamını –kitabınızda şaşılacak bir sahte portresini çizdiğiniz Descartes'ı da– kurtardığı gibi onları da kurtarıyor. Hayır, herhangi bir şeyi yadsıdığım duygusu yok içimde. Bir yılı geçti, benim kuşağımdan birçok gencin yaşadığı bu deneyimi kağıda dökmek istemiştimsen^{sn+3}; o zaman yazdıklarımı bu mektuba ekliyorum. Yaşadıklarımı size açarken şunu da söylemek istiyorum: En çok önem verdiğiniz şeyi yitirmekten korkmayın; ben eminim ki, bu mektupta –bazen çok sert biçimde– eleştirdiğim düşünce ve bilinç biçimleri, yalnızlığınızdan çıkmaya çalışırsanız yitip gitmeyecek ama şu anda onlarda bulunmayan ve yokluğunu çektiğiniz pek belli olan konuyu eline alma gücü içinde size verilecek olan değerlerin benimsenmesiyle örtüşür. İçinizdeki *filozofu* bilgilendirmek için şunu da ekleyeyim ki, parti içindeki deneyimim, çok kısa da olsa, bana o âlemin sıradışı zenginliğini ve orada egemen olan sıradışı özgürlüğü gösterdi. Özgürlüğü, burjuvaların gözünde en kuşkulu olan anlamında yani düşünce özgürlüğü olarak alıyorum. En sarsıcı biçimiyle kafa çalışmasının özgürlüğü. Partinin felsefede, sanat, yazın, sinema vb.de gösterdiklerini, politik yollarını dikkate alması gereken bir araştırmamanın biçimi altında karşımıza çıkan özgürlük. Partinin biçimde, sanatta, şunda, bunda aldığı konumun özgürlüğü. Belki sizi şaşırtıyorum ama, örneğin şunu söyleyeceğim: İki yıl önce Jdanov'un felsefe hakkındaki makalesini bir ilgisizlik ve ikircik karışımı ile okumuştum. İşte, bundan üç ay önce de felsefenin içinde bulunduğu bunalım konusunda uzun bir makale yazdım^{sn+4}, bu yazımda deneyimimi özetliyor, on sekiz aydan beri karşılaştığım sorunların bir dökümünü yapıyor, kesin birtakım noktalar üzerinde kendimce

önemli sonuçlara varıyordum. O zaman Jdanov'u unutmuştum. İki ay önce, bir rastlantı sonucu, yeniden okudum. Benim vardığım sonuçların, hattâ fazlasının onun makalesinde daha güçlü, daha sağlam biçimde dile getirildiğini gördüm. Sorunlarımızı, en teknik olanları, en felsefi olanları bile nasıl büyük bir güçle kavırıyor. Araştırmanın politik yönetilmesindeki bu zenginliği on ayrı yerde gözlemledim. Şunu da ekleyeyim ki, sıra dışı bir düşünce zenginliğinden, düşünce doğurganlığından başka, bunların altındaki nedenleri de sezebiliyor, görebiliyoruz. Bunun nedeni, Parti sayesinde, onun eyleminin, ayakta kalışının, yaşamını sürdürmesinin koşulları sayesinde (Parti ne insanlar ne sorunlar ne de gerçeklik karşısında hile yapmamak zorundadır, yaparsa yok olur – bunu ayrıntılarıyla görüyoruz; bu, *kaçınılmaz* bir kural: her dogmatik hücre *kaçınılmaz* biçimde ölüyor), insanların sahici gerçekliğiyle, gerçek yaşamla, yaşamın gerçek sorunlarıyla, her an yeni sorunlar ortaya koyan, bir anlamı olan yeni durumlar icat eden, o durumlarda az çok gelişmiş biçimde çözüm öğeleri de getiren o akıl almaz yaratıcılığı ile temastayız. Önümüzde uçsuz bucaksız ve sürekli yenilenen bir düşünme alanı ve en önemlisi, karşılaştığımız sorunların sahte değil *sahici* olduğundan emin bulunduğumuz bir alan açan işte bu kalıcı temas. Bilmem siz hiç Partinin ne olduğunu düşündünüz mü? Villey'den⁵⁴ alıntılایarak, Marksizmin emekçilerin içkin felsefesi olduğunu söylüyorsunuz. Yanlış değil ama, aceleye getirilmiş bir saptama. Marksizmin *kuramsal* yönünü ve bir savaşım örgütlenmesi demek olan partiyi dikkate almıyor. Dikkate almadığı bir şey daha, Marksizmin artık sadece içkin felsefe olmadığı, emekçi kitlesinin, onun savaşlarının, savaşma biçiminin, savaşma inceliklerinin kuramı olduğu. Keza, Partinin varlığını da dikkate almıyor. Tarih-sel maddeciliğin genel kuramını yapmak, *Marksizm emekçi kitle-*

sinin felsefesidir, demekle, emekçi kitlesine savaşımı için felsefi de olmayan, geçmiş zamanda da olmayan somut araçlar sağlamak ayrı şeylerdir. Emekçi, içkin felsefesinden beslenmiyor; farkında bile olmaksızın Marksist olabilir ve güneş altında çalışmaktan ölebilir. Her an, durup dinlenmeksizin, yanılmaksızın, olanaklarını ve durumunu göz önüne alarak, eyleme gerekli savsözü vermesi, durumun gelişmesine her an çok dikkat etmesi, o savsözleri verebilmek için durumun bilimsel çözümlemesini yapması, durumu anlayabilmek için insanlarla ve sorunlarıyla sıkı temasta bulunması, bıkıp usanmadan açıklaması, ispatlaması, her zaman açıklaması, savsözleri kitlelere kabul ettirebilmek için onların doğrudan deneyimine ve kuramsal ufkuna usçul biçimde başvurmaları gerekir. Biliyor musunuz, insan kendisinin *içkin felsefesini* o denli kolay kabullenemiyor. İşçi hareketinin, değişimciliğin, ayrılıkçılığın, FO¹⁷² ve Ort.^{sn+6}, tüm geçmişi, bu dediğimin kanıtları olarak ortada. Anladığıma göre *partinin ve komünistlerin tüm gücünün, kendi politikalarının ve kuramlarının doğruluğunu gösterme, tanıtılma zekalarında ve yetilerinde toplandığını yeterince değerlendirmiyorsunuz*. Öteki ideolojilerin ve öteki partilerin gücü, holdinglerin, yönetimin, ordunun, polisin, ahlaksal, hattâ bazen dinsel mitlerin, önyargıların, alışkanlıkların gücü. *Yenilmesi en güç şey alışkanlıktır*, der Stalin ve o, sosyalizmin kuruluşunda karşılaştığı dirençten ötürü, bunu bilerek söyler. Yukarıda saydığım bütün o sınırsız güçler Partiye karşıdır; uzun zaman yüzünü burjuvaziye çevirmiş yaşadığı, onun hevesleriyle beslendiği için türdeş bir sınıf olmayan işçi sınıfının içindeki birtakım güçler de Partiye karşıdır. Keza, çalışanların, el sanatçıların, ilgisizlerin sınırsız gücü de, yüzyıllar sürmüş kölelik alışkanlığının ki de (köylüleri düşünün!), burjuvazinin tinsel baskısıyla polis baskısı-

172) Force Ouvrière: Genel Emekçi Konfederasyonu.

nın sınırsız gücü de Partinin karşısındadır. Bir grev yaşadığınız ve sözünü ettiğim bu güçlerin işçi sınıfı içinde temsil ettiği şeyi ölçüp tarttığınız oldu mu hiç? Burjuvazinin her gün tanık olduğumuz militanları satın alma girişimi (Jouhaux'yu^{sn47} ve daha binlercesini düşünün), onlara *hemen şimdi* burjuva çevrede emin bir yer, henüz uzak bir gelecekte olan bir dünya için verdikleri sonu gelmez savaşıma karşı militanlara hemen şimdi güvenlik önerme biçiminde karşımıza çıkan baskısından söz etmiyorum. Bu sorunlarla, bu güçlerle *gerçek olarak* karşı karşıya gelmiş ve yürek-liliğini bozmamış kişiler, *emekçilerin içkin felsefesi* konusunda sizden başka türlü düşünürler. O felsefe öylesine içkin ki, forsepsle, kan ve acı içinde söküp çıkarmak gerekiyor ve biz onun burada, önümüzde hazır olduğunu söylersek, tüm sorun onu bulunduğu yerden çekmek, onun doğumunu sağlamak, onu yaşama, düşünceye, kurama ve savaşıma –hem de utkuya dek sürececek akli başında ve sıkı bir savaşıma– dönüştürmek olduğundan, büyük yanılğı içindeyiz demektir. Görüyorsunuz ya, burjuvazinin gücü ve emekçi kitlesinin alışkanlıkları, önyargıları ve hevesleri içindeki tüm o düşman güçler karşısında Parti güçsüz; Parti, karşıtının güçlerine benzer güçler kullanmamaya mahkum. *Somut olarak*, Parti zeka yolundan, doğru yoldan giderek birleştirilmesi gereken çıplak insanlardaki gücün, sadece o gücün eline bakar. Parti, *doğrunun eline bakar*; doğruyu bulup ortaya çıkarmak, ona dayanmak, eylemini doğruya göre düzenlemek, insanlar ellerinin kollarının gücüyle ne yapabileceklerini öğrensinler diye onlara doğruyu göstermek ve tanıtlamak zorundadır. Partinin *doğruyu sinaması*, bulup ortaya çıkardığı doğruyu her an denemededen geçirmesi kesinkes zorunlu; bu olmazsa, olaylar onu haksız çıkaracak, doğru yüzünü ondan çevirecektir. Partinin içinde yaşamamış kimse, doğruyu ortaya çıkarmanın, sinamanın, ispat-

lamanın ne derecede Partinin tunç yasası¹⁷³ olduğunu düşünemez. Bugünün dünyasında, komünistlerden başka ya *doğru* ya *ölüm* diye seçim yapması gereken kimseler aramaya kalksanız bulamazsınız. Onlardan başka insan yoktur ki, doğru en ufak eyleminin, nesnel yargısının, insan yaşamının temel koşulu olsun. Bu, sadece sosyal demokrat partilerin, *emekçilerin içkin felsefesinde* yüzdüğü, yıkandığı (nice kağıtlar doldurdıklarını, nice laflar ettiklerini hep biliriz!), Partinin ya yıldırarak ya çıkar vaat ederek ya da polis gücü altında üye topladığını hiçbir dürüst burjuvanın ciddi olarak ileri süremeyeceği bizde böyle değil. Bu, aynı zamanda, halk demokrasilerinde¹⁷⁴, Sovyetler Birliğinde de böyledir; *eleştiri ve özeleştirinin* toplumsal gelişmenin yasası olduğu yani ortaya çıkarılmış, kabullenilmiş, ispatlanmış doğrunun tüm bir halkın, son savaşın her zamankinden fazla birbirine bağlı olduğunu gösterdiği o halkın bir araya gelmesinin koşulu olduğu o ülkenin tüm tarihinde de böyle olmuştur. Elde edilmiş ve üretilmiş doğrunun Partinin tunç yasası ve koşulu olduğunu kabul etmenizi isterim. Şunu da kabul etmelisiniz ki, biz aydınlar, belki her zaman aynı konumda yaşamıyoruz. İçinde bulunduğumuz konum, *bizi doğruya sahip olmaya, doğruyu savaşımmlarla sınamaya, onu başka insanlarla paylaşmaya somut yoldan, bir ölüm kalım sorunu gibi zorlamıyor. Doğruyu arıyorum, deriz. Hemen o gün*

173) Tunç yasası (Metinde: la loi d'airain; Alm. das eherne Lohngesetz) Kapitalist toplumda işçinin ücretini en düşük yaşam koşullarıyla sınırlayan yasaya, bir çeşit asgari ücret yasasına Ferdinand Lassalle tarafından verilen ad; yazar bu yasayı kastetmiyor, sadece, affetmez yasa demek isterken ona alaycı bir göndermede bulunuyor.

174) İkinci Dünya Savaşı'nı izleyen yıllarda Sovyetler Birliği ve Çin Halk Cumhuriyeti modellerine göre kurulmuş ve çoğu 1990'lı yıllara kadar sürmüş yönetimlere sahip Macaristan, Polonya, Bulgaristan gibi ülkeler için kullanılan adlandırma.

bulamazsak, doğru bekler; biz de bekleriz; ücretimizi, *cogito*'yu, üstüne bir de zorluklarımızı alarak evimize dönüp yaşayabileceğinize göre, acelemiz yok. *Doğruya mahkum değiliz*. Bir de şunu deriz: İşte benim düşündüğüm bu; düşüncenize öylesine saygı duyarım ki, sizi benim gibi düşünmeye zorlamak istemem. Bunun sonunda ne olur? Siz bana yazarsınız, ben size yazarım, diyalog kurarız, vaktimiz vardır –*araştırma için bize vakit gerek*, diyordu Mounier–, ben seni inandıramadımsa, sen beni inandıramadınsa, ölüm yok ya ucunda, herkes başladığı noktaya döner, gelecek sefere diyalogun kuramını kurarız ya da tinsel ailelerin zorunlu çoğulculuğunun veya içinde Doğrunun somutlaştığı dizgelerin çeşitliliğinin kuramı da olur; davranışımızı haklı göstermek için, hepsinin üstüne Aşkınlık kuramını oturturuz: Doğruyu ispatlamak zorunda değiliz ki! Bir şey daha deriz: Grev var, 25 Kasım'da bir grev var^{sn47}. Grevi yaparsak, bir dayanışma ard-bilinciyle, bir ahlak ard-bilinciyle, iyiye seçmiş olmanın ard-bilinciyle yaparız ve ağzımızda değerli-olmanın bir tadı kalır. Grevi yapmazsak, bunun için dünyanın nedenini, hem de en iyilerinden nedenler buluruz (bazen bunlar sahici nedenlerdir ama, emekçinin onları ileri sürmeye hakkı yoktur; onun bizimkiler çeşidinden nedenlere dayanmaya hakkı olmaz; bizimkiler öyle evrenselleştirilebileceklerden değildir!). Aslında, grevi yapmamamızın en birinci nedeni, yapamayışımızdır. Bir grev fazla, bir grev eksik. Evimize döneriz, yaşam da sürüp gider. Yoldaşlarımız asgari ücret için on beş bini¹⁷⁵ koparabildilerse, farkı reddetmeyiz. Yaparsak, onun da en başta gelen nedeni, grev yapmanın pek küçük bir riziko olmasıdır. Seçim elimizde ve her iki yönde de, bir bölümü maddeyle bir bölümü vicdanla ilgili olmak üzere ufak sakıncalar var. Fakat her ne yaparsak yapalım, çetin olmakla bir-

175) 15.000 frank.

likte üstesinden gelebildiğimiz yaşam sürecidir. Kimse çıkıp bizi militan sendikacıyı kovar gibi kovmayacaktır, bir zaman *sarıydık* diye camımızı çerçevemizi indirmeyecektir. Evimize dönünce de, seçimin kuramını, kuşkunun ve tedirginliğin kuramını, istencin ve yadsıma gücünün¹⁷⁶ kuramını^{sm49}, özgür seçimin, Tanrının bizdeki işareti olan yargılama gücünün kuramını, bir davaya bağlanmanın, özgürlüğün, *bizde ancak eylemle kendini ayakta tutan* ve Kuşkunun ve Özgürlüğün üst biçimi olan inanmanın kuramını üretiriz ve İnanışa bir büyük I oturturuz ki, İmanla İnanış arasında pek bir ayrım olmadığı görülsün. *Doğruluk içinde eyleme mahkum değiliz!* Bütün bunlar akla uygun. *Her ne pahasına olursa olsun doğruya varmak, onu insanlara ispatlamak, onu insanlar arasında paylaştırmak zorunda olmadığımızı göre, insanlarla birlikte doğruluğun içinde davranmaya da mahkum değiliz.*

Yanılıyor muyum? Sanırım bu noktada sizin başlangıçta “Partiden olmadan onun sözünü etmek ne zormuş” tümcesiyle dile getirdiğiniz çekinceye gönderme yapar, onu daha ileriye, en uç noktadaki anlamına çekerek şöyle diyebilirim: Tanıdıkça aydınlanan sadece Parti değil, doğruluğun yaşam ve düşünce için temel koşul sayıldığı yeryüzü parçasında doğrulukla karşı karşıya gelmiş insanlar da öyledir. İnsanların doğruluğa mahkum oldukları o dünyayla karşı karşıya geldiğimde yalnız Parti hakkında değil, kendi hakkımda da çok şey öğrendim. Kendi hakkımda öyle biçimler altında ve öyle çok şey öğrendim ki, insan için kendi *bilincine varmanın kendini tanıma yolu* olduğuna artık inanmıyorum. Ara sıra size böyle yararlı olmamın nedeniyse, benim de öyle yardımlar görmüş olmam, aynı zamanda, içinde bu-

176) Yazarın kullandığı sözcük: la nolonté; Lat. nolle (=istememek) üzerine yapılmış ve yadsıma, geri çevirme gücü anlamına gelen bir sözcük.

lunduğumuz koşulların insanın kendini tanımasına kendi edimleri ile olduğu gibi başkası ile, –doğruluğu, yaşamını, utkusunu elde edişte ondan ayrılmaz olan– o başkasının edimleriyle de erişmesine olanak vermesi. İşte bizim eleştirimizin ve özeleştirimizin anlamı bu. Elde edilen doğruluğu onu elde eden, savunan ve uygulamaya koyan insanlardan ayırmıyoruz. Doğruluğun vücudu ve yaşamı olan insanları sınamaksızın onun kendisini yani doğruluğu sınamayız. O insanlar hakkında da Tanrı yargısı vermiyoruz, keza onların kendileri hakkında kıyamet günü yargısı vermelerini de beklemiyoruz. Bizi besleyen doğruluk konusunda, iş konusunda, o doğruluğun sınanması yani saptamalarımız ve sınamamız, bizi besleyen doğruluğu kullanma yolumuz konusunda biz onlardan, onlar bizden hesap soruyoruz.

Size söyleyeceğim daha pek çok şey var ama, bu uzun mektubu da, bir yerinde kesmek gerek. Hiç değilse bir gün elinize geçebilsin diye... Şunu –birçoğu sizin de dostunuz olan– tüm dostlarım adına söylüyorum ki, sizden çok şey bekliyoruz ve yargınıza ve yürekliliğinize güveniyoruz. Kendi adıma ekleyeyim, size olan sevgim ve derin dostluğum hiç eksilmeyecektir; geçmiş için, özellikle de bugün ve yarın için, hepimizin kendi özgürlükleri ve bizimki için acı çeken ve çarpışan o yürekli kardeşlerimize layık olarak içinde yaşayacağımız o dünya için.

Saygıyla.

Louis Althusser

Bu mektuba *La Nouvelle Critique* dergisinde yayımlanan çok güzel bir yazıyı –size arada sözünü ettiğim din konusundaki eski makale– ve bir ay önce *L’Humanité* gazetesinin bastığı demiryolcular fotoğrafını⁵⁰ ekliyorum. Umarım, bir gün bu insanların dingin gücüne, saygıdeğerliğine bakıp da *filozof, demiryolcuların randevusuna gelmemiş*, demezler. Yanıtınızda göndermeler yapabilmeniz için bu uzun mektubun bir örneğini çıkardım –o yüzden bu kadar gecikti– ve sayfa numaraları koydum.

Saygıyla.

Yayınevinin Notları

- 1) Jean Lacroix Lyon'da Direniş hareketi içindeydi.
- 2) Joseph Hours Lyon'da Yüksek Öğretmen Okulu'nun hazırlık sınıfında Louis Althusser'in öğretmeniydi.
- 3) Jean Lacroix'nın Louis Althusser'e yazdığı bu mektup bulunamamıştır. Althusser'in metninde Lacroix'nın kitabından alıntılar dışındaki alıntı tümcelerinin o mektuptan olduğu anlaşılıyor.
- 4) Jean Lacroix kısa süre önce Althusser'e *Marxisme, Existentialisme, Personnalisme* (Paris, PUF, 1950) başlıklı kitabını 13 Aralık 1949 tarihli bir sunu yazısıyla yollamıştı. Althusser burada kitabın son tümcesine göndermede bulunuyor: "İnanmak, zaten bir bakıma şimdiden bugünkü zaman olan bir geleceği elle tutulur bir deneyim içinde şimdiden yaşamak demektir, ya da, sadece geleceğe yönelik inanış –aldatıcı bir serapla bitebileceğinden– geçici ile kalıcıyı varlığın somut büyüyüşünde bağdaştırmadır, çünkü şimdiki zaman, zaman içinde sonsuzluğun varlığından başka bir şey değildir." Jean Lacroix'nın kitabından elinizdeki kitapta italikle verilen parçalar, Louis Althusser'in altını çizdikleridir.
- 5) Thomas Dussance *Témoignages*'da şöyle yazıyor: "Ölümde, sonsuzlukla aramızdaki ilişkiler herhalde kip değiştiriyor. Fakat o anda sonsuzluğa girdiğimizi söylemek ham hayal olmuyor mu? Zaman sonsuzluktan hiç çıkmamıştır ki. Yaratılış da Tanrının dışında olamaz. Öte yandan insanın tarihini niçin ölümle sonuçlandırmakta direndiğimizi hiç anlayamadığımızı saklamıyoruz. İnsanın tarihi ancak insanla son bulur, yani hiç bitmeyecektir."

- 6) 1918-1958 yıllarında *Humanité*'nin müdürü olan Marcel Cachin (1869-1958), 1920'de Tours kongresinde SFIO'nun üçüncü Enternasyonal'e katılmasında, Fransız Komünist partisinin kuruluşunda başta gelen bir rol oynamış, yaşamının sonuna kadar partinin politik bürosu üyesi olarak kalmıştır.
- 7) Macaristan Komünist Partisi'nin eski genel sekreter yardımcısı, içişleri sonra dışişleri bakanı olan Laszlo Rajk "emperyalist güçlerin casusu ve Troçkist ajan" suçlanmasıyla Stalin döneminin –o tarihteki adlarıyla *halk demokrasilerinde* görülen– ünlü davalarından biri sonunda ölüm cezası almış, 15 Eylül 1949'da idam edilmiş, ölümünden yedi yıl sonra, 1956'da saygınlığını geri kazanmasına karar verilmiştir.
- 8) Jean Lacroix'nın düzenli olarak yazdığı *Esprit* dergisi, Kasım 1949 sayısında Emmanuel Mounier'nin başyazısı ["De l'esprit de la vérité (=doğruluk ruhu)] ve François Fetjö'nün bir makalesiyle ["L'affaire Rajk est une affaire Dreyfus internationale (=Rajk davası uluslararası bir Dreyfus davasıdır)] Rajk davasını şiddetle kınar. Dergi Ocak 1950 sayısında Fetjö'nün ikinci bir makalesini yayımlar: "De l'affaire Rajk à l'affaire Kostov" (=Rajk davasından Kostov davasına)].
- 9) Gustave Thibon (1903-2001). Hristiyan düşünür. Yapıtları arasında şunları sayabiliriz: *Diagnostics* (=tanılar, 1940), *Destin de l'homme* (=insanın yazgısı, 1941), *L'échelle de Jacob* (=Yakub'un merdiveni, 1942). "Bugünün dünyasının içinde bulunduğu bunalım" konusundaki çözümlemeleri, Vichy rejiminin ideolojisine esin kaynağı olmuştur.
- 10) Jean Guilton, Yüksek Öğretmen Okulu'nun hazırlık öncesi sınıfında ve hazırlığın ilk ayında Louis Althusser'in felsefe öğretmeni idi. Haziran 1938'de Montpellier'ye atandığında yerine Jean Lacroix gelmişti. Jean Lacroix Direniş hareketine katılmış, Jean Guilton ise, kurtuluştan sonra kurulan bir *işbirlikçilerden temizleme* komisyonunca yüksek öğretimden orta öğretime indirilmiştir (1946). Krş. Yan Moulier Boutang, agy., s. 230.

- 11) Krş. Jean Lacroix, agy., özellikle bölüm III "Système et existence".
- 12) Yukarıda sözünü ettiğimiz Kasım sayısı makalelerinden başka, *Esprit* dergisi, 1949 Aralık sayısında "Halkı aldatmamalı" sütununda "Yugoslav sorunu" ve Rajk davası konusunda Jean Cassou imzalı "Devrim ve doğruluk" başlıklı bir makale yayımlamıştır. Bu makaleyi Vercors'un bir yanıtı izlemiştir. Cassou'nun makalesi şöyle bitiyordu: "Komünist dostlarıma, elbette beni dinlemek lütfunda bulunurlarsa, şunu sormak istiyorum: Acaba demokrasinin sadece anti-demokratik yöntemlerle mi gerçekleşmesi zorunlu?"
- 13) Stalin döneminin büyük davalarının çoğunda görüldüğü gibi, Rajk da "itiraf etmişti".
- 14) Jacques Doriot (1898-1945): Eski komünist milletvekili, Saint-Denis belediye başkanı. 1934'te Komünist Parti'den çıkarılmış, 1936'da faşist eğilimli bir topluluk olan Fransız halk partisini kurmuş ve savaş sırasında bolşevizme karşı Fransız gönüllüleri (LVF) birliğine katılmış, 1945'te Almanya'da öldürülmüştür. Marcel Gitton (1903-1941) Fransız Komünist Partisi'nin önemli bir yöneticisi ve 1932'den başlayarak politik bürosunun üyesiyken Alman-Sovyet antlaşması sırasında partiden ayrılmış, savaş sırasında düşmanla işbirliği yapanlar safında yer almış, Eylül 1941'de Direniş hareketi tarafından öldürülmüştür.
- 15) François Fetjö'nün makalesinde Arthur Koestler'in *Yogi ve Komiser* başlıklı yapıtından birçok kez söz edilir.
- 16) Emmanuel Mounier s. 309'da sözü edilen makalesinde François Fetjö hakkında şunu yazar: "Konuşan, sadık olabilmek için soluğu kesilinceye kadar çaba gösteren bir adam, allak bullak olmuş bir bilinç."
- 17) Krş. bu notlarda 2.
- 18) Krş. Agence France Presse'in 24 Eylül 1949 bülteninde yer alan "Rajk'ın itirafları konusunda bir iki açıklama" ve Macar hükümetince yayımlanan *Mavi Kitap*. Fetjö'nün makalesinde bu iki metinden uzun parçalar alıntılanmıştır.
- 19) François Fetjö bir süre Macaristan'ın Paris elçiliğinin basın bürosu-

nu yönetmiştir.

- 20) Kardinal Joseph Mindszenty (1892-1975) Macaristan'ın en yüksek din görevlisiyken Şubat 1949'da müebbet ağır hapse mahkum edilmiş, altı yıl sonra, 1955'de cezası ev hapsine çevrilmişti. 1956 ayaklanmasında serbest bırakılan Kardinal, Sovyet tankları Budapeşte'ye girerken Amerikan elçiliğine sığınmış, 1971 yılına kadar o binada yaşamıştır. Duruşma sırasındaki itirafları basında çok ateşli tartışmalara yol açmış, Macar hükümeti o itirafları elde edebilmek için Kardinale zorla bilinç bulandırıcı maddeler vermekle suçlanmıştır.
- 21) Rajk davası Eylül 1949'da görüldüğüne göre, Louis Althusser burada yanılıyor. Özgürlük ve Barış Savaşçılarının 22 ve 23 Ekim 1949'da Ivry'de yaptıkları kongreyle karıştırmış olabilir. Epeyce hareketli tartışmalar sonunda çıkan karar zaten Yugoslavya'nın kendisini mahkum etmiyor, BM güvenlik konseyine seçilmesini eleştiriyordu. *Action* dergisi 27 Ekim-2 Kasım 1949 haftasına ait sayısında Jean-Marie Domenach'ın karar komisyonunun öteki üyeleriyle birlikte çekilmiş bir resmini koyar ve yayımlanan görüşmelerin eleştirisini "Yugoslavya sorunu konusunda geniş hesaplaşma" başlığı altında verirken Domenach hakkında şunları yazar: "Güvenlik Konseyine Yugoslavya'nın Batılı oylarla seçilmesinden rahatsız olan J.-M. Domenach bütün bunlardan henüz emin olmadığını söylemiş ve 'belki Tito'yu günü geldiğinde mahkum etmek zorunda kalacağız' demişe de, bunu şimdiden yapmanın, davul barış ve özgürlük savaşçılarının boynunda asılıyken tokmağı kendi elinde tutmak isteyen düşmanın eline koz vermek olduğunu düşünmektedir." Louis Althusser'in dostu olan Jean-Marie Domenach o tarihte *Esprit* dergisinin başyazarıdır ve 1956'da yöneticisi olacaktır. 1967'de Althusser'i, derginin felsefe grubu önünde, araştırmalarının ne durumda olduğunu anlatmak amacıyla bir konferans vermeye çağırmıştır.
- 22) Krş. bu notlarda 8.
- 23) Jean Lacroix'nın *L'homme communiste* başlıklı kitabının birinci bölümü, 1947'de Paris'te düzenlenen sosyal hafta dolayısıyla sundu-

ğu ve “önemli çağdaş akımlar karşısında” Katoliklerin durumunu ele alan bir tebliğin önemli ölçüde elden geçirilmiş bir biçimidir.

- 24) Jean Lacroix'nın kitabının birinci bölümünün ilk tümcesinden (kitapta s. 5) söz ediliyor.
- 25) Söz konusu olan Peder Henri-Charles Desroches, işçi papazlar sorunu ile Hristiyan sol üzerinde önemli etki yapmış *Signification du marxisme* (=Marksizmin anlamı, Paris, Editions ouvrières, 1949) başlıklı bir kitabın yazarıdır. Henri Desroches yaşamını daha sonra sosyolog olarak sürdürmüş ve 1994'te ölmüştür.
- 26) Kitabının 21. sayfasında verdiği notta Jean Lacroix şöyle yazar: “Öznel olarak bakıldığında, tutumlar benzer olabilir. Nesnel olarak ise arada kesin bir ayrım var. Ayrım, insanların kötülüğünden değil, amaçların zıtlığından doğuyor. Komünistlerle yalın bir diyalogun bu denli zor olması, topluma fazlasıyla büyük bir çalkantı getirmelerinden değil de, her aşkınlığın reddini en uç noktalarına dek iterek dili sapkınlığa uğratmalarından; öyle ki dil artık *anlaşmaya* hiç olanak tanımaz olmuş.”
- 27) “Tarihin gidişi artık yalnızca *tarihsel yargılar* değil, *tarih konusunda yargılar* vermeye yani oluşum sürecinde aşkınlar ortaya koymaya da olanak tanıyor. Çünkü, bir değer yargısının bir gerçeklik yargısı üzerine oturtulamayacağı açıktır ve bir insanın kahraman ya da aşağılık nitelikte olduğuna ancak, aşkın bir ölçüde göre karar verilebilir. Tanrının –elbette tüm insan yanlışlarını da içeren– yargısı olmaya çalışan, tarihsel yargı değil, tarih hakkındaki yargıdır.”
- 28) s. 23'teki not aslında Jean Hyppolite'in bir makalesinden uzun bir alıntıdır. Makale, *Cahiers internationaux de sociologie* dergisinde (II, 1947) yayımlanmıştır ve “Hegel'in devlet anlayışı ve bunun Karl Marx tarafından eleştirisi” başlığını taşır. Daha sonra, Hyppolite'in *Etudes sur Marx et Hegel* (Paris, Marcel Rivière, 1955) derlemesi içine alınmıştır. Makaleden bir tümce: “Hegel'in de gelişmesinin bir noktasında, Marx gibi, insandaki yabancılaşmanın etkili biçimde yok edilmesini düşündüğünü ve sonra birtakım tarihsel olayları göz önüne alıp bundan vazgeçtiğini kabul edersek – açıklanabile-

cek bir görüş noktaları değiş tokuşuyla – burada, içinde Ideanın pırıldadığı *sonsuz bir diyalektik devinim* içine sürüklenmiş gibi olan Hegel, *tarihin bir sonu bulunduğunu* öngören de Marx'tır."

- 29) Krş. Karl Marx, *Contribution à la critique de l'économie politique* (*Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie* = iktisat biliminin ana çizgileri, 1859 önsözü), Fr. çev. Ed. sociales, s. 5.
- 30) Alexandre Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel* (=Hegel'i Okumaya giriş, Paris, Gallimard, 1947).
- 31) Althusser bu alıntıyı belleğinde kaldığı biçimiyle vermektedir. Krş. *Le Capital* (Paris, Ed. Sociales, 1959, cilt I, s. 29).
- 32) Yine Hyppolite'in yukanda, not 28'de, adı geçen metni söz konusu.
- 33) 1935'ten beri Sovyetler Birliği Komünist Partisi'nin politbüro üyeliği yapan Andréi Jdanov (1894-1948), İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra belli başlı Sovyet ideologlarından biri olmuştur. Burada sözü edilen metnin iki kopyası Althusser'in kitaplığında bulunmuştur. Her ikisi de bol notlar taşıyan bu kopyalardan birincisi *Europe* dergisinin 1947 yılı aralık ayı sayısında "Felsefenin tarihi konusunda" başlığıyla, ikincisi "Felsefe konusunda" başlığıyla şu yapıt içinde yayımlanmıştır: Andréi Jdanov, *Sur la littérature, la philosophie et la musique* (yay. Nouvelle Critique, 1950).
- 34) Andréi Jdanov, *Europe* dergisinde a.g. makale, s. 63.
- 35) Jean Lacroix burada Lukács'tan şu tümceyi alıntılanmakta: "Tarih içinde bir tutum gösteren insanların kahraman mı yoksa aşağılık karakterde mi olduklarını tarihin nesnel içeriği ve gerçek yönü belirler" (*Marxisme ou Existentialisme*, yeni basım, Paris, Nagel, 1961).
- 36) Herhalde söz konusu olan, aynı zamanda Yüksek Öğretmen Okulu'nun papazı da olan Peder Brien tarafından düzenlenmiş konferanslardan biridir. Emmanuel Mounier ve örneğin, Teilhard de Chardin ve Gabriel Marcel vb. o konferansa çağrılıydı; Louis Althusser'in de bu konferansların birkaçında hazır bulunduğu anlaşıyor. Krş. Jean-Philippe Mochon'un yüksek lisans tezi: *Les Elèves de l'Ecole normale supérieure et la politique, 1944-1962* (Université Charles de Gaulle-Lille II, 1993).

37) Çaylak (=conscrit), Yüksek Öğretmen Okulu öğrencilerinin jargonunda birinci sınıf öğrencileri için kullanılan takma ad.

38) Yani yazgı, eski Yunanlıların gözünde Tanrılara bile dış geçiren yazgı.

39) Krş. Emmanuel Mounier'nin sözü edilen makalesi ve Jean Lacroix'nın kitabından birçok parça, örn. s. 58: "Doğruya sahip olduğumuz sanısını bizde uyandıran şey, sistem oluşturma alışkanlığımız; fakat, bir Aziz Augustinus, ya da bir Pascal gibi, sistematik olmayan filozoflar bu putataparlığı kınayarak bizim doğruya sahip olmayacağımızı, tersine onun bize sahip olacağını gösteriyorlar. Doğruya dönüşen, kendi kendini doğru yapan şey, varlıktan varlığa tinsel bir bağ ile birleşir ve öteki varlıklarla olduğu gibi tek varlıkla olan ilişkilerini de gittikçe uygun duruma getirir. Fakat öznenin bu iç dönüşümü sistematik tutumun tersine çevrilmesidir. İşte Gabriel Marcel'in sisteme karşı dile getirdiği ve onu tüm yapıtı içinde *doğruluk düşüncesinden* doğallıkla çevirip *doğruluk ruhuna* yönelten eleştirinin anlamı budur."

40) *Matta İncili*, VII, 9.

41) *Réponse à John Lewis'i* (=John Lewis'e Cevap [İthaki Yayınları], Paris, Maspero, 1973) okumuş bir kimseyi şaşırtacak bir söz. Örn. krş. s. 19 : "Bir marangoz bir masa 'yapıyorsa', 'masayı imal ediyor' deriz. Peki tarihi 'yapmak'? Bu ne demek olabilir? Marangoza gelince, adamı tanırız. Ama, tarihi imal eden *adam* kim? Hegel'in dediği gibi 'o herif'i tanır mısınız?'"

42) 1948 ön-doktora sınavında şu soru verilir: "İnsan olguları bilimi diye bir şey olabilir mi?" Louis Althusser 1949 Eylül'ünde Pierre Decoud takma adı ve "Burjuva felsefe, kendi şaşkınlıklarından doktora soruları çıkarıyor" başlığı altında alaycı bir makale yayımlar. Makalede 1946 yılı sorusundan 1949 yılı sorusuna giden gelişmeyi ele almaktadır. Bunlardan birincisi "Doğruluk düşüncesi" ("iyi bir savaş öncesi konusu, içi boş bir kavram ve alabildiğine zaman dışı" L. A.), ikincisi ise "Uşçuluğun bugünkü durumu ve yazgısı konusunda görüşler" başlığını taşır. Söz konusu makalede özellikle şu satırlar dikkatimizi çeker: "Burada burjuvalar kendi tu-

zaklarına düşmüştür. 1848'in (Auguste Comte), Komünün (Emile Durkheim) ve komünizmin (Anglosakson ruhbilimciler ve toplumbilimciler), gizemli bilgilerin büyük korkusundan sonra burjuvalar tarih, coğrafya öğrenmeye koyulmuşlarsa da o bilimlerin kurallarına uyar gibi yapmak zorundadırlar. İşte tüm sorun yani asıl bunalım da burada: Üretmek istediğimiz bilimi, bir bozgun, körleşme, saptırma ideolojisi olan öznellik ve parçalanmış bilinç ideolojisiyle nasıl bağdaştırmalı? Yanıtı nereden bulmalı? Yanıt, "toplumbilimcinin –o da parçalanmış olan– bilincinde" (jürinin başkanı toplumbilimci Bay Davy'nin raporu)... Sonuç kendini dayatıyor: Burjuvazi bilimden hattâ kendinin bilim iddiasından vazgeçer de, korkusunu meydana koyacak ideolojiden vazgeçmez. Bilim gebersin, hattâ benim kendi bilimim gebersin, yeter ki ben yaşayayım!"

43) Lyon'daki Katolik üniversitesinin kitaplığında Jean Lacroix arşivinde araştırma yapma olanağını bulmuş olan Yann Moulier Boutang'ın bildirdiğine göre, bu yazı Louis Althusser'in mektubuyla birlikte saklanmamıştır. Söz konusu olan, belki bu kitapta yayımlanan "Bir olgu sorunu"dur.

44) Bu metin bulunamamıştır.

45) Jean Lacroix, agy., s. 14, notta Daniel Villey'nin *Petite histoire des grandes doctrines économique* başlıklı yapıtından alıntı vardır: "Emekçiler hiçbir zaman Marx'ı okumamıştır; belki onu bizden iyi anlarlar. Onlar Marx'ı tahmin ettiklerinden değil, Marx'ın dehasının onları tahmin etmiş olmasından ötürü. Acaba Marksizm emekçi kütlesinin, devrimci emekçi hareketin içkin felsefesi midir?"

46) CGT'den ayrılan CGTFO (İşçi Gücü) 1948'de kurulmuştur.

47) CGT'nin genel sekreteri Léon Jouhaux CGTFO'nun kuruluşunda önemli rol oynamıştır. O yıllarda CGTFO'nun Amerikan parasıyla kurulduğunu ileri sürenlere sık rastlanırdı.

48) CGT ve CGTFO'nun öncülüğünde 25 Kasım 1949 günü başlatılan genel grevden söz ediliyor.

49) Krş. Jean Lacroix, agy, s. 82: "Demek ki, benim özgürlüğüm, öncelikle geri çevirebilme, üye olabilme gücüm içinde, yadsıma gü-

cümde, Hegel'in *olumsuzluk* diyeceği şeyimde, Renouvier'nin bir zamanlar *nolonté* dediği ve bütün o baş dönmelerinden kaçma gücümdeymiş: özgür olmak, hayır diyebilmekmiş." Jean Lacroix'nın kitabının üçüncü bölümü "Descartesçi kuşkunun anlamı", dördüncü bölümü de "İnanış" başlığını taşır.

- 50) Bu belgeler Louis Althusser'in mektubuyla birlikte saklanmamıştır, krş. Bu notlarda 43. Fotoğraf 24 Aralık 1949 tarihli *Humanité* gazetesinin birinci sayfasında şu altyazıyla yayımlanmış olan fotograftır: "Bir grup trençi, demiryolu emekçilerinin düşüncesini sosyalist bakana bildirmek için resmi katan bekliyor

Eşler Arasındaki Müstehcenlik Üzerine (1951)

Önce Kilise ve dinin Fransa, İtalya, İspanya gibi birkaç Batı Avrupa ülkesindeki durumlarına bakalım. Göreceğiz ki, Kilise devletin içinde ne denli saygı görür, dindarların devlet eliyle yönetilmesindeki rolünü ne denli üstlenirse, dine gereksinimi de o denli azalıyor. Genellikle iktidara olan bağlılığı yoluyla birtakım ayrıcalıklara sahip olan Kilise, Fransa'daki gibi devletin işleyişinden ayrıldığı yerlerde bu ayrıcalıkları bulamıyor ve ancak o gibi yerlerde dinsel yaşam yoluyla kendini gönüllü kabulü ettirmeye çalışıyor. Kısaca, Fransa'da kilise-devlet ayrılmasının en büyük sonuçlarından biri, dinsel yaşamın, dinle birlikte yaşamının yolunu açmak olmuştur. Gereğin erdeme dönüşmesi gibi, bir ruh tamamlayıcısı yani dinsel yaşam, devlet etkisinin eksikliğini doldurmak üzere gelip oturmuştur. Fransa Kilisesi, İtalya ya da İspanya'dakilerle karşılaştırılırsa, onların iktidar içinde yer aldıklarını görürüz; bu durum da, müminler arasında yeni bir dinsel yaşam gelişmesini caydırmaya yeter. Elbette Fransa Kilisesinin *dinsel yaşamı* yalnızca ayrılıkla açıklanamaz, Halk Cephesi hükümetinden Direniş¹⁷⁷ hareketine dek başka olaylar da buna kat-

177) Halk Cephesi (=le Front populaire):1934'te kurulmuş, 1936-37'de iktidarda bulunmuş, 1938'de dağılmış bir sol cephe; Direniş (=la Résistance): İkinci Dünya Savaşı sırasında Alman işgali altındaki ülkelerde topraklarını kurtarmak amacıyla örgütlenmiş silahlı ve silahsız direnme güçleri.

kıda bulunmuş ve Fransa Kilisesi politik yaşamın dinsel yaşama varıncaya kadar her şeyi etkileyen biçimlerine yabancı kalamamıştır. Fakat ileri sürdüğümüz bu nedenler, örneğin bir İtalya Kilisesinin politikadan hemen hiç etkilenmediği, dini pek düşünmeyip iktidarla yetinmiş olduğu göz önüne alınırsa, büyük bir ağırlık taşımaz. İspanya Kilisesine gelince, dinsel yaşam orada doğrudan doğruya politik muhalefet biçimini alıyor ve sadece devlete karşı değil, aynı zamanda Kilisenin kendisine karşı da, hem politik muhalefet görünümüne bürünüyor hem onun sığınağı oluyor.

Bu fazla genel ve fazla belirsiz giriş bölümünün tek bir amacı var, o da Fransa'da son savaştan önce ortaya çıkan ve o zamandan beri süren *dinsel yaşam* tazelenmesinin yolunu, *yönlere* *birini* saptamak. Sözü nü edeceğimiz olayların çoğu, herhalde, Kilisenin büyük tasarısı dışında ele alınırsa anlaşılabilir. sendikalar, siyasi partiler ve soldaki gençlik hareketi örgütlerinin gerisinde kalmamak için Kilise Katolik Hareketini kurmaya karar vermişti (1930'a doğru? Tarihi kesinleştirmeli^{sn1}). Bu, devrimci bir karardı, çünkü Kilise böylelikle tarihinde ilk kez köy ya da mahalle kilisesi gibi *yerel kilise* çevresinde toplanmış *cemaat* yaşamından vazgeçiyor, onu yerine yeni bir örgütlenme biçimi getiriyordu. Bunu yaparken öğrenci, köylü, işçi, yüksek memur, işveren çevreleri gibi başka bir araya gelme biçimlerini yani toplumsal sınıfların, meslek gruplarının ya da yaş dilimlerinin varlığını hesaba katmaktaydı. Öğrenci Birliği, Hristiyan İşçi Birliği, Katolik Tarımcı Gençlik^{sn2} gibi tüm *uzmanlaşmış* hareketler bu girişimden çıktı. Bu kararın Fransa ile sınırlı kalmaması, genelleşmesi, bu Katolik hareketlerinin Fransa'da en büyük –Belçika dahil hiçbir yerle karşılaştırılmaz düzeyde büyük– gelişmeyi göstermesini daha önemli kılmaktadır. Fransız yaşamının

bu gelişmeye katkısı olan koşulları arasında, Kiliseyle devletin birbirlerinden ayrılmasının ve Kiliseyi dine başvurmak zorunda bırakmasının da bulunduğu tartışma götürmez. *Kilise dine başvurmuştur*, yerine şöyle de diyebiliriz: Yerel kilise çevresindeki edilgin alışkanlıklardan uzakta, yukarıda sözü edilen uzmanca hareketlere girerek kendi bağlılıklarını bile isteye üstlenecek, o bağlılığı dinsel inanışlarının yeni bir biçimi olarak yaşayacak müminlerin özgür bağlanma biçimlerine yönelinmiştir. Bu çeşitli dernek hareketlerine kendilerini canla başla veren genç eğitim papazları gören ve o hareketlerin dinsel yönünü yaşamış olanlar, herhalde gerçekten dinsel yaşam biçimleriyle, Kilise tarihinde –elbette ülkemizin tarihinde de– görülmemiş ilişki biçimlerinin ortaya çıktığını yadsımazlar; o ilişkiler din adamları ve din adamı koşutluğundaki yardımcıları arasında yürütülmekteydi. Devlet içinde Kilisenin görece gerilemesine dayanabilmek için duyulan *dinsel yardımcı güç* gereksiniminin Fransa'da neden pek de kesin olmayan bir gerekliliğe dönüştüğünü –ve bu *ek* yaşamın derinlik ve özgünlüğünü– iyice anlamak için herhalde tarihe uzanmak gerekiyor..

Tek bir özel biçimi, evlilik yaşamını ilgilendireni ele alacağım. Çünkü bu yeni *dinsel yaşamın* izlekleri arasında evlilikle ilgili zengin bir yeni-tanrıbilim¹⁷⁸ geliştiği, gençlik hareketlerinde bunun dersinin verildiği, sonra da örgütlendirildiği görülmüştür. Bu tanrıbilimin, tanrıbilimcileri, gençlik örgütlerinde görevli eğitim papazları, yöneticileri olduğu gibi, ayrıca günah çıkarıcıları da vardı. Evlilik alanındaki bu yeni-tanrıbilimin tanıtılma, öğretilme, yüceltilme yolunun özelliği herkesin içinde, kamuya açık olmasıdır^{sm3}. Elbette evliliğin kutsallığı 1936-40 yılları yıllarında icat edilmiş bir şey değil. Fakat o yıllar evliliğe yeni bir önem, bir

178) Yazar *néothéologie* sözcüğünü kullanıyor.

yer verdi ve ayrıca o vakte kadar görülmemiş bir tanıtımını yaptı. Aşk konusunda o zamana kadar yayımlanmış papalık genelgelerinin papazlara günah affetme işlemiyle ilgili kuralları, buna bağlı olarak da, evli Hristiyanların, kadın ya da erkek, ödevlerini bildirmekten öteye gitmediğini söylemek pek abartılı olmaz. Genelgeler, söz konusu 1930'lu yıllardaki kadar düzenli ve kamuya seslenir nitelikte bir eğitim ve yorum getirmezdi. Evli çiftin ilişkileri özel sorun olarak kalmaktaydı, papaz o ilişkilere ancak günah çıkarma ya da bir çocuğa anne babanın isteği üzerine vereceği özel eğitim vesilesiyle karışabilirdi. Herhalde bütün o gençlik örgütlerinde, papalığın Hristiyan sevgisini, evliliğin kutsallığını⁵⁴ söz konusu eden genelgelerinde verilen o derslerin, yapılan genel yorumun böylesine şaşılacak derecede gelişmesinin nedenleri arasında Fransa'nın özel durumu yani Kilise ile devlet ayrılığının da bulunduğunu söylemek abartılı olmaz. Papazın kıydığı nikaha pek dinsel bir anlam yüklemekle, Kilise elinden alınmış olan yönetsel yetkeyi müminlerinin özgür onayından elde etmek istiyormuş gibi bir durum ortaya çıkmıştı. Sanırım Kilise, elinden kaçırdığı güç ve etkiyi kanı koca ilişkilerinin bu dinsel cephesinde arıyordu.

Bu koşullarda, gençlik hareketlerinin başlaması, bunların genç çiftlerin örgütlenmesinde doruğa varmasıyla, önce birtakım eğitim, yorum biçimleri ortaya çıktı; sonra da evlilik öncesi ve evlilik içi ilişkilerin gelişmesi görüldü. Örneğin, gençlik hareketlerinde nişanlılar arası ilişkiler, kilise nikahı hareketlerinde genç çiftler arası ilişkiler ele alınmaktaydı. Bütün bunlar, yepyeni, daha önce hiç denenmemiş ve saldırgan bir teşhircilik denebilecek yönleriyle, çok ilginç etkinliklerdi. Bu olayı ayrıntılarıyla anlatmak kolay olmasa da, ana çizgilerini vermeye çalışmalıyız. Yalnızca eğitmen papazların davranışlarında değil, aynı za-

manda kız erkek gençlerin de birlikte olmadan önceki ve daha sonraki davranışlarında geçmişin tabularına karşı özgürleştirici bir meydan okuma tepkisinin büyük etkisi olduğu açıktır. Sanki genç eğitimci papazlar ve onların çevresindeki müminler, cinsel sorunları ulu orta ele almakla, açık düşüncelerini, yürekliliklerini kendilerine yüzyıllardan beri dinsel ahlakın tabularıyla biçimlendirile gelmiş bu malzeme üzerinden kanıtlıyorlardı; bu konularda başkaları gibi, başkalarından daha iyi konuşabilmekle içlerini rahatlatıyor, *resmi* özgürlüklerini onların yüzüne fırlatıyorlardı. Evet, Kilisenin evliliği işleyen tanrıbilimsel bir kuramı vardı; evet papalar Kiliseye karı koca sevgisini konu alan genelgeler göndermişlerdi; evet bütün bunları açıkça ve yüksek sesle konuşmak gerekiyordu, hiçbir şeyi adıyla anmaktan kaçınmamalıydı; *burjuva*, hattâ modası geçmiş *dinsel* utangaçlığı (ona modası geçmiş deniyordu ama, aslında modası hiç gelmemeliydi) utandırmalıydılar. Özünde utanç verici olan burjuva evliliğin, az çok iki yüzlü, ama herhalde yapısı gereği iki yüzlülük buluşmuş olan sivil (yani dinsel bilincin dışında kalan) nikahın, kadını bilgisizlik içinde tutan, erkeğe özgürlük ve edepsizlikten doğan her türlü üstünlüğü tanıyan o akıl –ya da çıkar– evliliğinin karşısına yapısı gereği bilinçli, evlilik kutsamasını alıp almakta özgür eşler arasında eşitliği gerçekleştiren, amacı yalnızca üreme olmayıp eşlerin birbirlerini karşılıklı kutsamasına giden ve bu amacına sağlam basan dinsel nikahı koymak gerekiyordu. Meşru –yani dinin izin verdiği, kutsadığı, yüreklendirdiği– rahatlatma ile evlilik yaşamının dinsel olmayan biçimlerinin *dolaylı kınanmasının* böyle karşı karşıya getirilmesi, gençler arasında yürütülen o propagandanın saldırgan teşhirci yüzünün temel çizgilerini gösterir.

Fakat, çok geçmeden, sonuçlar nedenleri güçlendirir oldu. O

zamana kadar görülmemiş bir şeye, *Hıristiyan çiftlerin* ortaya çıkışına tanık olundu; bunlar, dindarlığı gözler önünde olan, bu niteliklerini bayrak gibi açan, dindarlıklarını dayanışma ve (çiftin dinsel sorunlarla ilişkilerine dayanan) tinsel alışveriş biçiminde gruplaşmalara dek götüren çiftlerdi. İnanişlarını, ilkelerini ortaya döküyor, karşılırlarına kim çıkarsa hiçbir şeyi saklamıyorlardı. Bir *sınanmadan* geçmeye heves ediyorlardı. Bu sınanma, başarısını açıkça ilan etme ile sessizlik içinde acı çekme arasındaki gidip gelişleri ölçecekti. Acı çekme de sessiz, patırtısız ama yine de elâlem önünde olacaktı ve onların varlığını ilkelerinin yürekliliği içinde pekiştirecek ama ilkelerinden çok o ilkelere verdiğİ sonuçları ilan edecekti. Sonuçlar şuydu: çiftin somut davranışları yani, çoğu zaman, Tanrının lûtfuyla birleştiklerini, her ne kadar evliliğin asıl amacı karı kocanın karşılıklı birbirini kutsamasıysa da, ara sıra birlikte yattıklarını –fakat bunun insanın denetimi dışındaki özel koşullarda yani kendini Tanrının istencine bilinçli olarak bırakma anlarında olduğunu– elalemin gözüne sokan tabur tabur çocuklar. Yarınlar konusunda tasalanmaya gelince, aile yardımı vardı, sonra Tanrının cennetin minik yaratıklarının gereksinimlerini karşılayacağı yolunda İncil’de bir kıssa vardı.

Bu koşulların bir araya gelişinin yeni ve çok özgün bir *karı koca davranışı* yarattığını söylemek abartılı olmaz. Bu davranış biçiminin başat özelliği, daha önceki karı koca davranış biçimlerinin çoğunun tersine, *elalem içinde özel* olma gibi çelişkili bir nitelikti. Çiftler sokak ortasında sevişmiyordu, sevişme sahnelerini önlerine gelene anlatmıyorlardı elbette ama, sorunlarının *doğal* varlığını, o sorunların kişisel çözümlerini ilan eden bir *açıkta* davranışları vardı. Çocuk dünyaya getirmekteki bilinçli tutumlarını, o özel yaşamın varlığını, o yaşamı yönlendiren ilke-

leri saklamak şöyle dursun, gösterişle ortaya koyan bir *açıktalık*. Bunlara bir de kamuya açık genç çift topluluklarıyla olan ilişkileri, yerel kilise papazıyla yürütülenlerden çok değişik bir şey olan eğitmen papazla ilişkileri de eklemek gerekir; bunlar da aynı derecede gösterişle ortaya serilen *özgür, açık* ilişkilerdi, gözden kaçmaları olanaksızdı.

Karı koca, çocuklar, eğitmen papaz, yeni evli grupları, tanrı-bilim konferansları, özellikle o gruplara seslenen dinsel törenler, gösteri yürüyüşleri, *tinsel* deneyimlerin karşılıklı anlatılması, bütün bunlar bu yeni tutuma inanılmaz bir utanmazlık ve o utanmazlığın inanılmaz sorumsuzluğunu da veriyordu. Hiç kuşkusuz, bu utanmazlığı o gençler bilinçli bir utanmazlık olarak yaşamıyorlardı. Çünkü, onların gözünde kişisel yaşamın utanmazlığı, *-olaylarının* görünümü altında da olsa- teşhirciliği söz konusu değildi. Söz konusu olan, *tinsel yaşamdı*. Kişinin gizli cinselliğinin ve *tinsel yaşamının*, Hegel'in deyiimiyle aracısız kimliği, öteden beri varolmuş cinsel tabunun özgürleştirilmesi, tinsel kutsallaştırmanın koruyuculuğu altında gerçekleşiyor, ilk kez tanınan bu olanak, tin dilinde cinsellikten uluorta söz edilmesi (yani cinsellik dilinde tinden de söz edilmesi), başka sözcüklerle anlatmak istersek, en cinsel malzeme ile en tinsel incelmenin buluşması, -ister edimler ve davranışlar ister sadece ilkeler söz konusu olsun- bu öznel bağlamın dışında her an utanmazca bir teşhirciliğe kayması tehlikesini taşıyan bir davranışın bilinç dışı perdelenmesini, haklı gösterilmesini, onun özgür bırakılmasını oluşturuyordu.

Nasıl Marx (ve Bebel) bir toplumdaki kölelik ya da özgürlük derecesinin, kadının erkekle ilişkilerindeki durumuna bakarak kestirilebileceğini söylemişlerse, ben de, o zamana kadar denenmemiş bir şey olan o dinsel yaşamın en açık biçimde kadının ye-

ni statüsünde ve davranışında ortaya çıktığını söyleyeceğim. Yani bu teşhirciliğin en duyarlı yerinde, odak noktasında kadın bulunmaktaydı. Bunun nedenleri de basit. Çünkü evliliğin tanrıbilimsel açıdan bakılan bu yeni görünümü, Yurttaşlık Yasası'nın maddelerinden çok daha hakçasına bir sonuç verdi, kadını din açısından, erkekle eşit bir düzeye oturttu. Bu tanrıbilimsel öğretinin ne zaman ortaya çıktığını ve geliştiğini görmek için geçmişini incelemek iyi olur. Fakat, şurası kesin ki, söz konusu alışverişte, yani evlilikte, eşit eşlerin birbirlerini böyle kutsayışlarının, Yurttaşlık Yasası'nın etkisi altında yüz elli yıldır kadının hukuksal eşitsizliği yolunda yoğrulmuş bilincimiz üzerinde önemli yansımaları oldu. O zamana kadar Kilisenin öğretisini değilse de derin anlamını kadınlardan saklamışlardı; belki öğretmişlerdir ama, erkekler yani kocaları, bunu içitmeyecek denli sağırdılar. Bu kez durum değişiyordu. Eğitimci papazlar hepsine, genç kızlara, fakat aynı zamanda delikanlılara da birleşmelerinin soyut doğrularını öğretiyorlardı; delikanlılar da karşılıklı alıp verdiklerinin ve alıp vermelerde tarafların eşitliğini dinsel öğretinin öteki yönleriyle birlikte kabul ediyorlardı. Kadının dinsel bakımdan yükselişi, onun bilincine, erkeğiyle olan ilişkilerine, öteki çiftler karşısındaki davranışlarına taşındı. Denilebilir ki, bu bakımdan, bu eşitlik –yalnız statüde eşitlik değil, aynı zamanda ortak yaşamın büyük tinsel yapıtında yani çiftin geleceğinin yaratılmasında eşitlik– bilincinde bu *kavuşma*, tinsel birleşmenin denetimsiz alt-ürünü olan ve çocukların çoğalması sonucunu veren üremenin tanrıbilimsellikteki *kavuşma*, çocukların eğitimi kuramının olanca tinsel-dinsel derinliği içinde görülen *kavuşma* ve genel bir biçimde, gündelik yaşamın – artık tinsel anlamla dolup taşmakta olan – hareketlerinin çoğunun kutsallaştırılması – elâlemden gelen ve yine dinsel bir anlam yüklü

olan işaretlerin az çok bilinçle kabul edilmiş işlevini bir yana bırakalım –, genellikle şöyle bir çelişkiye varıyor: Bir yandan çocuklar, bir yandan kendisini ve erkeğiyle oluşturduğu çifti kutsallaştırmasına çerçeve olan ev işleriyle bunalmış Hıristiyan sanını taşıyan kadın dinsel açıdan erkekle eşit olduğu için *ev kadını* oluverdi, sınırlı bir yaşamdan kaçmak için belki tasarılar yapmıştır ama onlardan, hele meslekle ilgili olanlardan, ilgilenildiği konular, o konuların kendisine sağlayabileceği tüm toplumsal ilişkilerden vazgeçti ve tümünden *aile annesi* olup çıktı.

Fakat, dikkat edilsin, Hıristiyan bir kocanın Hıristiyan karısı, Hıristiyan aile annesi oldu. Herhalde, yukarıda sözünü ettiğim yüz­süz teşhirciliğin bilinçdışı olarak artışı o noktada meydana geldi. Bununla şunu demek istiyorum ki, aile annesi, aile annesidir, hepimiz bunu böyle anlarız. Fakat onlar ne rastlantı sonucu, ne de sınırları belirsiz bir istek sonucu ya da –gelenekten Katolik de olsa pek çok kadın gibi– kesinlikle bir çocuk yahut dört çocuk doğurmayı istedikleri için aile annesi olmuş değillerdi. Bu aile kadınları, düşünüp taşınarak verilmiş bir kararın, özünde dinsel olan ve açığa vurulabilecek, haklı olduğu anlatılabilecek, gerekirse herhangi bir kimseye açıklanabilecek bir kararın sonucunda aile annesiydiler. Aslında birer Hıristiyan eş oldukları için aile annesi olmuşlardı, çiftin tinsel kusursuzluğa yükseliş sürecini o nitelikleriyle yürütüyorlar ve ayrı zamanda, bir yandan çocuk doğuruyor, onların altını temizliyor, gezdiriyor, yetiştiriyor, bir yandan da çamaşır yıkıyor, yemek yapıyor, bulaşık yıkıyorlardı. Bu kadınların tümünün de zamanını *ayrımı duyumsatmakla* geçirdiğini söylemiyorum. Tanrıya şükür, bazıları bu tutumu kendilerinin doğal çekingenliğine bir çeşit koruma olarak görüyordu; fakat bence büyük tehlike vardı ve nitekim büyük tehlike ortaya çıktı; şöyle ki, aralarından bir bölümü, en çok da peş pe-

ş e çocuk doğurmaktan başka bir şey yapabilecek, bir meslek, sahici bir meslek edinebilecek ve zeka sahibi birer varlık olarak gelişebilecekler (o zaman da bu salak yolu, çocuk doğurup yemek yapma yolunu niçin seçtiklerini duyurmaya, gözle görülür salaklıklarının yani *aslında fedakarlık olmayan fedakarlıklarının* soylu nedenlerini açıklamaları gerekenler) *kendi kendilerini savunmak* zorunda kaldılar; yani bunlar salaklıkla suçlandırılmamak için ilkelerini açıklamak, *yitip gitmek şöyle dursun kendimizi kurtarıyoruz*, diye kendilerine güven vermek için kanıt gösterme numarası yapmaları gerektiğinden ötürü daha bir kararlılıkla saplandıkları yere batmak zorunda kaldılar. Bu, elbette acıklı bir durum ama, bu genel bağlamın ürettiğ i tüm üstü örtülü biçimler o acıklı durumda özetlenmiş ve bir araya getirilmiş olarak görülebildi. Dinsel olan ile din dışı olanın hattâ en kötü görünümdeki sıradan olanın birlikteliğ i, dinsel ile cinselin aynı yerde oluşu, din adamıyla doğum doktorunun yan yana bulunuş u sonucu sürekli olarak kutsaldan dindış ına, tinselden doğala geçiliyordu (bu, dışarıdan fark ediliyor, görülüyordu, çünkü o tutumların tümünde bir gösteri, bir meydan okuma ya da bir işaret vardı) ve sonunda da, tinsel ve dinsel dışında kalanları desteklemek için zorunlu davranış lar tinsel, dinsel düzeyde tutulamadığından ya da, diyelim ki o davranış lara istenildiğ i gibi bir anlam vermek istendiğ inden, bir çeş it ek yüz süz lüğ e ulaşı ldı. Bu, dünyanın doğallıktan en uzak davranış ı olan o davranış ı, sanki doğ a toplumsal alış veriş le- re en yüksek ile en alçağ ı hemen kaynaşt ırabilmeleri için en gerekli sayg ı tutumlarının, toplum inceliklerinin *üzerinden atlanma- sına* izin verirmiş gibi, *doğ al* diye gösterme yüz süz lüğ üydü. O zaman, kendi utançlarına karşı kendilerini doğ al kurumlar olarak göstermekten başka kaynağ ı ve çaresi olmayan çiftler ve çiftten de çok, kadınlarla karşılaşt ık; kendilerine artık hiç değ ilse başka-

larıyla ilişkilerinde sorun çıkarmıyorlardı, çocukları ve sorunlarıyla dolu olarak onları, zorluklarını elâlemin içinde dolaştırıyorlardı; üçüncü kişileri fark etmekle fark etmemek arasındaydılar, çoğu zaman bir şey iştmiyorlardı (unutmayalım ki, yaşamlarının, dünyalarının yerini tutan *uzun aile katarları* onları sağır etmişti), herhalde hep öyle herkese açık bir dünyanın içine kapatılmış durumdaydılar, ama bu kez, başlangıçtakinin tersine, Tanrının niyetlerine uygun bir tinsel dünyaya sahip oldukları için şişinmiyorlardı. Fransa Kilisesinin yitirdiği gücün yerine koymak üzere başvurduğu o dinin yardımıyla dünyaya yeni bir çeşit edepsizlik, ne yaptığıının farkında olmayan bir utanmazlık çıkarmışlardı.

Tanrının neyi amaçladığına akıl ermez. O çiftlerin *doğal* tutumlarındaki yüzsüzlük, âlem içindeki tutumlarının onlara göre *doğal* niteliği, *doğallıkla* onlar için dinsel yaşamın ve dinsel niyetin yerini tutuyordu. Böylece eski evlerin ya da yeni yapılmış ama yarı ortaklaşa konutların o burun buruna sıkışıklığının, o zavallı yaşam koşullarının dayattığı köleliliğin onların evlilik yaşamlarını herkesin gözünün önünde tam bir birleşme, beslenme, üreme kulübesine dönüştürdüğü evlilik yaşamlarını bazı çiftlerin yaptığı gibi sürdürüyorlardı. Fakat, durumlarını haklı ya da haksız bir kez olmuş artık diye yaşayan sıradan insanların tersine, onlar, göğüslerini gererek durumlarını tinselliklerinin işareti, Tanrı kayrasının belirtisi gibi bu durumu saklayıp gizlemeden yaşıyorlardı. Doğaya doğaüstü bir anlam yükleme olgusunu *doğalmış* gibi ve karşısındakinin gözüne sokarak yaşıyorlardı; o denli ki, çırlıçıplak doğanın ortalıkta dolaşması, uluorta utanmazlığı, doğaüstünün varlığına dönüşüyor, ayağa düşmese de ortaya yayılıyordu. Kültürden gelen bir olayın doğal, özelin kamusal, yasaklanmış bir davranışın yasaksız hattâ yüreklendirilmiş, doğaüstünün doğa diye ortaya çıkarılması, yani düzenin

böyle sürgit karışması rezaletinin doğal teşhiri müstehcense, yakışksızsa, doğa ve tinin yaptığı bu kısa devre ile onların kimliğinin hem doğal hem tinsel olarak teşhiri hep birlikte düşünülürse, bunun yakışksızlık, müstehcenlik denen şeyin ta kendisi olduğu açıkça görülür.

Kilisenin bu yeni davranış biçimlerinin oluşumunda önemli etkisi olduğuna ciddi bir karşı çıkma olacağını sanmam. Çünkü söz konusu kısa devrenin oluşmasına o izin verdi, daha düne kadar önlenen, insanın içinde baskıya alınmış itkilere yeni bir ortaya çıkış yolu vererek eski davranışların yapısını değiştiren o oldu. Eski ulamların gizde, yakınlıkta, kişiye özgülülükte, yasakta, suskunlukta, saklıda, doğada (bu ulamların katıksız olduklarını varsayarsak) yani genellikle baskıya alınmış biçimde bulunan karı koca ilişkilerini ele aldı. Sonra, eski ulamları görünüşe göre birincilerle çelişkili olan yeni ulamlara dönüştürdü. Bunlar, kamu, izin verilmiş, tanıklık, gösteri, tinsel, doğaüstü başlıklarını taşıyordu. Başka bir anlatımla, Kilise baskı altına alma ulamlarının yerine rahatlama ulamlarını koydu ve en çok da, kendi saldırgan utkusunu, hak ilanını, sanlarının ortaya saçılışını, Tanrı ile arasındaki gizli işbirliğinden duyduğu parlak rahatlığı getirdi. Ne var ki, bunu yaparken eski durumundan çıktığını söyleyemeyiz; yaptığı şey sadece o durumu kendi içinde *tersine* çevirmek olmuştur ve eski durum için bulduğu tek çözüm, aslında, özgürlüğünün kanıtları olarak eskiden yaptıklarını ortaya sürmekten öteye gitmemiştir. Fakat bu ortaya sürüş, bu duyuruş, *yasağın kaldırılması* olmadan ya da bazı konular üzerine yüklenen yasağın biçimi kaldırılmadan yani Kiliseden *resmi* izin çıkmadan yapılamazdı. Yasağı kaldıran makam o yasağı koyan makam olduğundan yasağın biçimi böyle *kaldırılabilirdi*. Yasayı çıkaran, bozar da. Elbette, Kilise yasağı kaldırırken onu

koyan kendisi değilmiş gibi davranıyor, daha çok dünyayı, dünyanın maddeciliğini, sahte dindarlığını, edepte iki yüzlü davranmasını filan suçluyordu. Fakat, o genç çiftler böylece kendileri için sahte bir din bilincinden sahici bir din bilincine geçtiklerine yani yine dinin içinde kaldıklarına göre, bu ayrımın kimseyi aldattığı yoktu. Din içinde kalıyorlardı, yalnız, bir bilinçten ötekine geçerken, birincisi yani bıraktıkları bilinç için *dinsel değildi*, diyorlardı. Fakat onların görmediği, ama bize gelince –ne yazık– gösterdikleri şey, kendisine yetki verilmiş, hakkında haklı nedenler gösterilmiş, tinselin bağışlamasıyla yani bu tutkular yapısını ayakta tutmak için varlığı zorunlu olan yüceltme ile içeriden dengelenmiş bu rahatlatanın –yetki ve yüceltme ulamları dışında– ne kurtarıcı ne de doğal bir yanı olmamasıydı. Onların tam bir özgürleşme olarak yaşadıkları şey, hiçbir zaman köleliklerinin yeni bir biçimi olmaktan öteye gitmemiştir; o yeni biçim kölelik, artık onların özel yaşamlarını, cinsel ilişkilerini, evlilikteki iş bölümlerini dinsel kanıt ve yaşamın bir biçimi yapan yeni ulamlar içinde yer almaktaydı.

Bu, kuşkusuz, zamanımız aldatmacalarının en ağır biçimlerinden biri: Yeniler, hiç değilse oldukları gibi görünmekle yetinen, dayandıkları iki yüzlü zemini (hukuksal katılığı içindeki Yurttaşlık Yasası) saklamak zahmetine bile katlanmayan eski biçimlere, özgürleştiriyorum diye bir göz boyaması ekledi. Fakat bu özgürleştirme, eskiden saklanması gerekenin gösterilmesi izninden öteye gitmedi; verdiği tek sonuç, isteklerin içte baskı altına alınması yerine gösterişin dışarıverilmesini getirmek oldu. Kısaca, bir köleliğin yerini bir başkası ama daha kötüsü, sahici özgürlük gibi yaşanan kölelik aldı. Kilise kişinin içte baskı altına alma ediminin yerine açık *yüceltmeyi* koymakla, aslında, çiftin durumunun *eleştirisini zorlaştırdı*. O zamana kadar ahlaksal

çilecilik bağlamında yaşanmış olan şeyi göze görünür, kendinden emin, açık seçik *doğaya* dönüştürmekle, evlilik durumunun, daha çok da kadının koşullarının eleştirisinden bir tutunma noktasını çekip aldı; bu, özel içte baskı altına almanın çelişkisiyle ortaya çıkan huzursuzluk karşısında hiç değilse sarılınacak bir noktaydı, o da gitti. Rahatsızlığı, huzursuzluğu *doğaya* dönüştürürken en ufak bir özgürlük başlangıcı yaratmadı. Çoğu zaman basbayağı *edepsizlik*, o olmadığında da *salaklık* yarattı. Kendini Kilisenin masallarına bırakan gençlerin yaşamını yine o Kilise pek içinden çıkılmaz duruma getirdi; onların kişisel özgürleşme sorununu öylesine acı, korkunç terimlerle masaya yatırmıştı ki, gençlerin sadece hukuksal ulamlar ve cıncığı çıkmış geleneksel davranışlarla değil, aynı zamanda bu *dinsel devrimin* ürettiği yeni davranışlarla, o devrimin bilinciyle de ilişkilerini kesmeleri gerekiyordu. O gençler aynı zamanda yalnızlıklarının şaşkınlığını, sıkıntısını da alt etmek zorundaydılar; kendileri için doğal olan, sorun çıkarmayan şeyin niçin başkalarına öylesine sık sorun çıkardığını anlamıyorlardı. Cesaret bulduklarında, yeniden ve eskisinden daha zor koşullar altında yaşamayı öğrenmek zorunda kaldılar ya da, özgürlük havasının kendilerine uymadığını görünce, kendi masalları içinde yaşamayı sürdürmeleri yani *yaşamayı unutmaya* devam etmeleri gerekti.

Günün birinde Fransa Kilisesinin *cesur adımlarının* bir dökümü yapıldığında, eldiveni tersine çevirmenin insanın elini serbest bırakmaya yetmediğini gösteren bu örneğin dikkate alınması iyi olur.

1. Yazarın kesinleştirmek istediği tarih, Katolik Hareketini kurmak sözcükleriyle neyin anlatılmak istendiğine bağlı. JOC (=Hristiyan işçi gençliği) 1925'te kurulmuştu. *Nouvelle histoire*

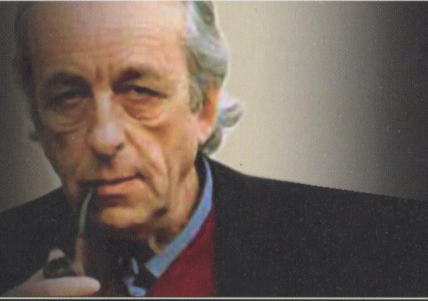
de l'Eglise (=Kilisenin yeni tarihi, Paris, Le Seuil, 1975, cilt 5, s. 879) başlıklı kitaba göre, 1905 yılında papalığı *Il Firmo proposito* başlığı altında gönderdiği genelgede Katolik Hareketinin ilk resmi yasası konulmaktaydı. Pierre Pierrard (*Histoire de l'Eglise catholique* = Katolik kilisesinin tarihi, yeni bas. Paris, Desclée de Brouwer, 1978), Katolik Hareketinin ana çizgileri 1922'de *Urbi arcano* başlıklı papalık genelgesinde belirlenmiş olduğunu yazar. Papa XI. Pius bu genelgesinde Katolik Hareketini *laiklerin Kilisesinin üst-ast zinciri içinde dinin yayılmasına katkısı* olarak tanımlamaktadır.

2. Fransız Hristiyan İşçi Gençliği 1926'da, Katolik Tarımcı Gençliği 1929'da, Hristiyan Öğrenci Gençliği 1932'de kurulmuştur.

3. Bu konular için bkz. *Histoire religieuse de la France contemporaine* (=çağdaş Fransa'da dinin tarihi, yönetenler: Gérard Cholvy ve Yves-Marie Hilaire, Toulouse, Bibliothèque Privat, 1988, ss. 138-140 ve 384-387). Yazarlar, çiftlerin tinsel yaşamının aile ocağı hareketleri içinde ve *L'Anneau d'Or* (=altın yüzük, kurucusu: papaz Caffarel, 1945) dergisi çevresinde güçlendirilmesinden, *Foyer* (=aile ocakları) diye bir dergi çıkaran Association pour le mariage chrétien (=Hristiyan nikahı) adlı bir derneğin üyesi J. Viollet adlı bir papazla P. Doncœur'ün –bunların hepsi, daha 1949'da Rennes kentindeki yardım dernekleri kongresinde önemli bir olgu olarak görülen evlilik yaşamı tinselliğinin öncüleridir– başarılı çalışmalarından ve 1952'den başlayarak nişanlıların aile yaşamına bir Equipes Notre-Dame kuruluşu (1938) olan Evliliğe Hazırlık Merkezlerinde hazırlanmalarından söz ederler. Son olarak Jean Lacroix'nın o tarihte yeni yayımlanmış kitabı *Force et Faiblesses de la Famille*'e (=Ailenin gücü ve zayıflıkları, Paris, Le Seuil, 1948) işaret edelim; Louis Althus-

ser'in kitaplığında bu kitaptan üzerine kayıtlar düşölmüş bir örnek bulunmuştur.

4. Evlilik ve aileyi konu alan *Casti conubii* başlıklı papalık genelgesi (1930).



LOUIS ALTHUSSER ALTHUSSER'DEN ÖNCE LOUIS ALTHUSSER

Althusser'den Önce Louis Althusser, bir geçiş dönemi yazıları derlemidir. Katolik Althusser'den Marksist Althusser'e geçişin izleri gizlidir bu metinlerde. *Yazılar*'ın bu ikinci cildi, Genç Althusser'in sorunsallarıyla karşı karşıya getiriyor bizi.

“G. W. F. Hegel *Düşüncesinde İçerik Üzerine*, Louis Althusser'in yüksek öğrenim diploması tezidir... Hélène'e gönderdiği tarihsiz, ancak 1947 Ekim ya da Kasım ayında yazdığı sanılan bir mektupta savunmayı şöyle anlatır: 'Dün sözlüye girdim. Bachelard vardı. Bana *Kavramın dolaşırılığı ile ne demek istiyorsunuz*, dedi, *kavramların dolaşması daha yerinde değil mi?* Bir iki sözcükle ağzının payını verdim, gık diyemedi. Çok ilginç metnimi yeniden okuyacağını söyledi. Bu, kabul edeceği anlamına gelmez. Zaten, benim uğraştığım konular ona çok yabancı olduğu için, adama güvenemiyorum. *İçiniz rahat olsun*, dedi elbette. Kurumun şanı, annemin babamın onuru ve daktilonun değeri için, umarım, bir *pek iyi* verir.' Umutlanışında haklı çıkacak, tezi 20 üzerinden 18 ile kabul edilecektir.”

Tarih Toplum Kuram - 84

www.ithaki.com.tr

ISBN 975-273-273-9

Internet Satış
www.ilknokta.com

9 789752 732735

