

T.C. KOCAELİ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI

MODERN ÖZNENİN FELSEFİ KURULUŞU BAĞLAMINDA
ÖZBİLİNÇ KAVRAMI ÜZERİNE BİR İNCELEME

DOKTORA TEZİ

Fehmi ÜNSALAN

KOCAELİ, 2015

**T.C. KOCAELİ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI**

**MODERN ÖZNENİN FELSEFİ KURULUŞU BAĞLAMINDA
ÖZBİLİNÇ KAVRAMI ÜZERİNE BİR İNCELEME**

DOKTORA TEZİ

Fehmi ÜNSALAN

Prof. Dr. H. Sinan ÖZBEK

KOCAELİ, 2015

T.C. KOCAELİ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI

MODERN ÖZNENİN FELSEFİ KURULUŞU BAĞLAMINDA
ÖZBİLİNÇ KAVRAMI ÜZERİNE BİR İNCELEME

DOKTORA TEZİ

Tezi Hazırlayan: Fehmi ÜNSALAN
Tezin Kabul Edildiği Enstitü Yönetim Kurulu Karar ve No: 02 07 2015 / 15

Jüri Başkanı: Prof. Dr. H. Sinan ÖZBEK

Jüri Üyesi: Prof. Dr. Betül ÇOTUKSÖKEN

Jüri Üyesi: Prof. Dr. Saffet BABÜR

Jüri Üyesi: Prof. Dr. Nevzat CAN

Jüri Üyesi: Yard. Doç. Dr. Zeynep Deniz KANIT

KOCAELİ 2015

İÇİNDEKİLER

ÖZET.....	v
ABSTRACT.....	vi
ÖNSÖZ	vii
GİRİŞ	1
BİRİNCİ BÖLÜM:	6
DESCARTES: COGITO, EXISTO	6
I. MODERN ÖZNE ÜZERİNE.....	6
I.1. Modern Düşünce Bağlamında Öznenin Anlamı.....	6
I.2. Modern Öznenin Ortaya Çıktığı Tarihsel Koşullar	10
II. DESCARTES VE ÖZNE.....	14
II.1. Kuşku ve Yöntem.....	14
II.2. Cogito	17
II.3. Cogito ve Res-Cogitans Arasındaki İlişki Üzerine	24
II.4. Res-Cogitans'ın Ahlakı.....	27
İKİNCİ BÖLÜM:.....	38
TRANSANDANTAL TAMALGI EDİMİ OLARAK BEN.....	38
I. KANT FELSEFESİNİN KURUCU ÖĞESİ OLARAK ÖZNE	38
I.1. Kant ve Eleştirel Felsefe.....	38
I.2. Locke, Hume ve Kişisel Özdeşlik Sorunu.....	41
I.3. Leibniz ve Anlama Yetisi	44
II. KANT'IN TEORİK FELSEFESİNDE BEN'İN KURULUŞU	47
II.1. Kopernik Devrimi ve Öznenin Yeni Konumu	47
II.2. Uzay ve Zaman	49
III. KANT'IN BEN ANLAYIŞI GİRİŞ.....	55
III.1. Kant ve Özbilinç Tartışması	55
III.2. Transandantal Ben	57
III.3. Fenomenal Ben	61
III.4. Eleştirel Felsefe ve Özbilincin Sınırları.....	66
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM:	79
FICHTE VE ÖZNEL İDEALİZM.....	79

I. GENEL HATLARIYLA ALMAN İDEALİZMİ.....	79
I.1. Tarihsel ve Toplumsal Koşullar	79
I.2. Alman İdealizmi'nin Temel Özellikleri	83
II. FICHTE DÜŞÜNCESİNDE ÖZBİLİNÇ	89
II.1. Fichte'nin Kant Eleştirisi ve Wissenschaftslehre'nin Anlamı	89
II.2. İlk İlke: Ben.....	95
II.3. İkinci İlke: Ben-Olmayan.....	101
II.4. Üçüncü İlke: Mutlak Ben	103
III. FICHTE DÜŞÜNCESİNDE ÖZNENİN SINIRLARI.....	107
III.1. Ahlak ve Özgürlük.....	107
III.2. Hukuk ve Devlet	111
III.3. Hegel'in Fichte Eleştirisi	115
DÖRDÜNCÜ BÖLÜM:	121
HEGEL VE MODERN ÖZNENİN GERÇEKLEŞMESİ	121
I. HEGEL'İN ÖZBİLİNÇ KAVRAYIŞININ KÖKLERİ.....	121
I.1. Alman İdealizmi ve Hegel.....	121
I.2. Hegel'in Din Anlayışı ve Aydınlanma Eleştirisi Bağlamında Özne	125
I.3. Reflektif Felsefeye karşı Spekülatif Felsefe.....	136
I.4. Schelling Dolayımı: Özdeşlik ve Özbilinç	139
II. TİNİN FENOMENOLOJİSİNDE ÖZNE VE ÖZBİLİNÇ.....	149
II.1. Fenomenoloji Kavramı Üzerine.....	149
II.2. Modern Düşünce ve Fenomenoloji	151
II.3. Fenomenolojik Özne	161
III. HEGEL'DE BİLİNCİN DİYALEKTİĞİ.....	164
III.1. Duyusal Kesinlik.....	164
III.2. Algı	167
III.3. Kuvvet ve Anlama Yetisi.....	169
IV. ÖZBİLİNÇ VE TANINMA	176
IV.1. Özbilincin Kesinliği.....	176
SONUÇ	188
KAYNAKLAR	190
ÖZGEÇMİŞ	208

ÖZET

Bu çalışmada modern özne felsefelerinin temel kavramlarından biri olan özbilinç kavramı tarihsel olarak incelenmiştir. Bu anlamda sırasıyla Descartes, Kant, Fichte ve Hegel'in özbilinç anlayışları birbirleri ile ilişki içinde değerlendirilmiş, kavramın söz konusu filozoflar aracılığı ile geçirdiği dönüşüm tarihsel ve toplumsal bir bağlamda ele alınmıştır. Özbilinç kavramı modern öznenin felsefi olarak temellendirilmesinde öne çıkan tartışmanın merkez noktası olmasının yanı sıra, modern insanın süreç içinde geçirdiği tarihsel ve toplumsal dönüşümün takip edilebileceği bir zemini de sunmaktadır. Başka bir ifade ile Descartes felsefesinde bir töz olarak düşünülen öznenin Hegel düşüncesinde çatışma ve emek üzerinden kendini gerçekleştiren özneye dönüşümü, aynı zamanda modernizmin ve dolayısıyla kapitalizmin toplumsal olanı nasıl dönüştürdüğü üzerine tutarlı bir soyutlama zemini de sağlamaktadır.

ABSTRACT

This thesis is an historical examination on self-consciousness as the main concept of the modern subjective philosophies. In this manner, understanding of the self-consciousness in the philosophies of Descartes, Kant, Fichte and Hegel revealed reciprocatively and historically. The discussion on concept self-consciousness is substantial not only for the philosophical grounding for the subject but also for pursuing the historical and social alteration of modern man. That is to say, transformation from the subject as a substance, as on Descartes, to realisation of the subject over conflict and labour, as on Hegel, provides an alternative abstraction ground for analyzing how modernity and capitalism transformed sociality.

ÖNSÖZ

Doktora çalışmalarının genellikle süreç içinde kendisine önceden çizilen çerçeveyi dönüştüren bir güce sahip olduğu söylenir. Bu çalışma da farklı düşünsel gerekçelerle çıkılmış bir yolda, yaşamsal dönüşümlerden de payını alarak farklı bir biçimde derinleşti. İyi ki de öyle oldu. Özbilincin tarihsel devimini ortaya koyma çabası birçok anlamda modern felsefeye toplumsal tarihe dair detaylı bir okuma yapmaya olanak sundu.

Benim için değerli olan birçok insanın destekleri ve fedakârlıkları olmasaydı bu çalışma mümkün olmazdı. Öncelikle tezimi titizlikle okuyan, bana görüş ve önerileriyle ışık tutan değerli hocam Prof. Dr. Sinan ÖZBEK'e çok teşekkür ederim. Yönlendirici önerileri dolayısıyla Prof. Dr. Betül ÇOTÜKSÖKEN'e ve Yrd. Doç. Dr. Deniz KANIT'a da teşekkürü bir borç bilirim. Ayrıca tezimi detaylı biçimde okuyan, yapıcı eleştirileri ile destekleyen dostum Aras ERGÜNEŞ'e ve Güvenç ŞAR'a da çok

teşekkürler. Tüm doktora sürecini beraber geçirdiğim değerli arkadaşım Sema ÜLPER'e desteğinden ötürü ayrıca teşekkür ederim. Birbirimizi desteklemeseydik sanırım herşey daha çekilmez olurdu.

Son olarak teşekkürlerin en büyüğü eşim Hülya'ya. Tüm özverisi, fedakârlığı ve desteği için kendisine binlerce kez teşekkür ederim.

Kocaeli, Mayıs 2015

GİRİŞ

Modern felsefenin en temel niteliğinin düşüncenin ekseninin varlık sorunundan bilgi sorununa, başka bir ifade ile bir hakikat arayışı olarak felsefeden kesin bilginin olanağı araştırması olarak felsefeye kayma olduğu genel bir kabuldür. Bu anlamda her ne kadar felsefe tarihi boyunca insan düşünebilen bir varlık olması nedeniyle doğal bir ayrıcalığa sahip görülse de, modern dönem öncesinde insan üzerine düşünmenin ikincil bir öneme sahip olduğu iddia edilebilir. Antikçağ ve Ortaçağ düşüncelerinden farklı olarak Rönesans hümanizminin insana dünya düzeninde istediği ayrıcalıklı yeri vermiş olduğu aşikârdır; ancak düşüncenin insanı bir özne olarak konu edinmesi modern dönem düşüncesinin bir özelliğidir. İnsanın bir özne olarak kendini düşüncesine konu etmesi, kendisini bir merkez olarak konumlandığı düşünsel kopuş anını yaratmıştır. Bilginin varlıktan değil, öznenin kapasitelerinden hareketle temellendirileceği görüşü bu dönemde ortaya çıkmıştır. Epistemoloji artık felsefi sorunların öznenin bakış açısından ortaya konulması olarak tanımlanmaktadır.

Modern düşüncenin merkezi kavramı olan öznenin kendisi üzerine kapanarak kendine dair yürüttüğü sorgulama, yani özbilinç sorgulaması, özellikle kıta felsefesinde öznenin ne olduğu üzerine yürütülen tartışmanın temel dinamiği olarak ele alınmalıdır. Özbilinç tartışmasının çıkış noktası olan *ben* bilinci, hakikat arayışının zemininde kendisine yer bulamayan insanın kendini, nitelikleri yoluyla bir gelecek kavrayışını da dâhil edecek biçimde, dönüştürmesi ile anlam kazanır. Her ne kadar özne felsefeleri *ben*'in kendini nasıl kurduğuna dair teorik tartışma üzerinden ortaya konsa da, esas olarak insansal olanın pratik boyutun kavranılması ile anlaşılabilir olan yapıya sahiptir. Bu çerçevede kartezyen düşüncenin tözsel öznesine ve ardından transandantal özneye geçişi toplumsal olanda meydana gelen köklü dönüşümün bir ifadesi olarak görmek önemlidir. Bu çalışmada özbilinç tartışması üzerinden bu dönüşüme vurgu yapılacaktır; birbirleriyle ilişki içinde özbilinç kavramının tarihsel gelişimini izlemek adına sırasıyla Descartes, Kant, Fichte ve Hegel felsefelerine odaklanılacaktır.

Modern felsefenin ilk büyük ismi olarak öne çıkan Descartes'ın çağının toplumsal dönüşümlerine uygun bir özne kavrayışını tutarlı bir biçimde felsefeye

yerleştirmiş olduğu gerçeği yadsınamaz bir biçimde ortadadır. Bu çalışmada bunun birçok anlamda felsefi bir devrim olduğu ve felsefe sahnesinin Descartes'tan sonra yeniden düzenlendiği gösterilmeye çalışılacaktır. Aynı zamanda Descartes düşüncesinin kendinden önceki felsefenin temel kavramlarından biri olan töz kavramını etkin bir biçimde kullanarak bir bakıma kadim ile modern felsefeler arasında bir köprü işlevi gördüğu ileri sürülecektir. Descartes düşüncesinde kendini gösteren kartezyen yaklaşımın uzamsız bir *cogito* ile uzamlı nesneler dünyası arasındaki karşıtlığa dayandığı ve Descartes'ın düalizminin soyut düzlemde somut olana doğru ilerleyen bir akışa sahip olduğu tartışılacaktır. *Cogito* ile modern özneyi ortaya koyan Descartes'ın *cogito*'nun neliğine, başka bir ifade yerine ve içeriğine dair, tutarlı bir zemin sunmakta olduğu söylenemeyeceği ve bu muğlaklığın ne anlama geldiği tartışılacak; Descartes düşüncesinin ekonomik anlamda tüm sınırları ve değerleri alaşağı etme iradesiyle tutucu bir gündelik yaşamı talep eden döneminin burjuvazisinin sınıfsal özellikleri felsefeye taşıdığı gösterilmeye çalışılacaktır.

İkinci Bölümde Kant'ın *Arı Usun Eleştirisi* başlıklı çalışmasında Descartes'ın eleştirisi üzerinden transandantal tamalgıya sıkıştırılmış tekil *ben*'in, pratik akılda nasıl olup da evrensel anlamda insana dönüştürüldüğu ortaya konulmaya çalışılacaktır. Kantçı düalizmin asli nedeni olan özne nesne arasındaki kati ayrımın son kertede bir hiçliğe varmaması adına yapılan müdahalenin diğer yandan ne şekilde insanın dünyayı anlamasına, onu kendinin kılmasına ve ona boyun eğdirmesine yöneldiği ortaya konacaktır. şurası açıktır ki içinde bulunduğu dünyayı kuran olarak Kant'ın özbilinçli öznesinin söz konusu dünyada yaşayan, başka özbilinçler arasında bulunan bir *ben*'lik olduğu söylenemez. Zira bu yüzden içinde yaşanan dünya ile ilişki zorunlu olarak kendine sınır çizen, evrensel bir yasallığı gerektirir. Bu çalışmada Kant'ın ahlak ve politika anlayışını belirleyen bu yasallığın insanlık ve özgürlük adına ideal bir çerçeve çizdiği ileri sürülecektir. Ancak sosyo-politik, tarihsel ve kültürel olandan soyutlanmış bu gibi bir bakışın temel birtakım sorunlara da yol açacağından şüphe edilemez. Daha açık bir ifade ile Kant düşüncesinde bilginin fenomenal koşullara ilişkin olup, gerçek nesne ile hiçbir şekilde ilişkili olmaması durumu özneyi de nesneden kesin ve mutlak biçimde ayırarak ikisi arasındaki ilişkiyi yasallık zeminine çekmekte ve nesnesiz bir özne dünyasını vadetmektedir. Bu çalışmada sonucun zorunlu olarak Kant'ın felsefi aklının temel niteliğinin saf ve formel olmasını, akılcılığının evrensel bir niteliğe sahip

olmasını ve toplum ilişkilerinde ahlaki olarak iyiyi istemeyi ve politik olarak iyimserliği motto ilan etmesini gerektirdiği ifade edilecektir. Örnekler üzerinden bu gerilim serimlenmeye çalışılacaktır.

Kant'ın teorik aklın sınırlarını çizirken ortaya koyduğu ve söz konusu dünyayı kendisinin bilişsel koşulları dâhilinde kuran *transandantal ben*, söz konusu pratik akıl olduğunda numenal bir *ben*, bilinemez bir şey olarak kendini göstermektedir. Bu anlamda Kant *ben*'in kendisine pratik aklın faaliyetine olanak tanınması adına sınır çizmesi gerektiğini ileri sürer. Bu noktadan sonra artık söz konusu olan deneyimin kurucusu olan *saf ben* değil; *saf ben*'in kendisine sınır olarak çizdiği noktada ortaya çıkan bir *fenomenal ben*, ahlaki varlık olarak özne, başka bir deyişle insandır. Kant'tan Fichte'ye, Fichte'den Hegel'e değin, öznenin bu dönüşümü tarihsel olarak betimlenmeye çalışılacaktır.

Üçüncü Bölümde Fichte'nin modern felsefede öne çıkan düalist yaklaşımları özbilinç tartışması aracılığıyla nasıl ortadan kaldırıldığı ele alınacaktır. Öznenin düşünsel bir kategori olmanın ötesinde bir edim olarak öne çıkarılmış olmasının önemine dikkat çekilecektir. Özbilincin karşılıklı bir tanınma aracılığıyla mümkün olduğunu söyleyen Fichte'nin söz konusu tartışmasının aslen uluslaşma dolayısıyla meydana gelen toplumsal ve kültürel dönüşümlerle ilişkisi incelenecektir.

Fichte düşüncesinin her anlamda bir özne tartışması zemininden yükseldiğini söylemek mümkündür. Daha açık bir ifade ile doğa, özgürlük, evrensellik, hukuk, devlet, mülkiyet ve ahlak tartışmaları ilkesel olarak özbilinç tartışmasından başlayarak ele alınmaktadır. Bu anlamda *ben*'in kendini koyarken kendine dair her şeyi de gerçekleştirdiği bir felsefi sistemdir söz konusu olan. Fichte böylece modern özne tartışmasını devraldığı yerden oldukça farklı bir noktaya taşımış, özneyi bir edim olarak tespit ederek Kant düşüncesinden doğrudan kendini ayırmıştır. Ayrıca özbilincin, yani öznenin, edimselleşmesinin ancak bir *ben-olmayan* aracılığı ile mümkün olduğunu söyleyerek, en azından formel anlamda, bir öznelerarasılık fikrini ortaya atmış, böylece özneyi toplumsallaştırmayı başarmıştır. Başka bir ifade ile Descartes düşüncesinde töz, Kant düşüncesinde ise bir mekân olarak kendini gösteren *ben*, Fichte düşüncesinde toplumsal birey olarak ortaya çıkar. Bu bağlamda Fichte'nin

başta Hegel olmak üzere kendinden sonraki Alman düşünürlerini nasıl etkilediği konu edilecektir.

Bu tez çalışmasında Fichte ve Kant arasındaki düşünsel benzerlik önemli bir yer tutmaktadır. Kant düşüncesinde belirgin bir şekilde aklın sınırlarının *ben*'in bilişsel kapasiteleri tarafından çizilmiş olmasına karşılık Fichte düşüncesinde akıldan, bir tür olarak insanın tarihsel gelişiminin ifadesi olarak söz edilmektedir. Aynı şekilde aklın diyalektiği ile kastedilen de *transandantal ben*'in anlama yetisinin diyalektik işleyişi değil, aklın tinin bilinçlenme sürecindeki tarihsel gelişiminin biçimidir. Bu çalışmada bu iddianın dünyanın insan tarafından mutlak anlamda anlaşılabilir olduğunun modern özne düşüncesi dâhilinde tutarlı bir biçimde dile getirilmesi açısından önemine değinilecektir. Kant'ın, çağının cumhuriyetçi idealleri bağlamında ele alınabilecek evrensellik anlayışından ziyade Fichte düşüncesi Alman uluslaşma süreciyle bağlantı içinde okunması gereken bir konuma sahiptir. Ayrıca özbilincin, yani öznenin, edimselleşmesinin ancak bir *ben-olmayan* aracılığı ile mümkün olduğunu söyleyerek, en azından formel anlamda, bir öznelerarasılık fikrini ortaya atmış, böylece özneyi toplumsallaştırmayı başarmıştır. Başka bir ifade ile Descartes düşüncesinde töz, Kant düşüncesinde ise bir mekân olarak kendini gösteren *ben*, Fichte düşüncesinde toplumsal birey olarak ortaya çıkar.

Son bölümde ise Fichte'nin öznelerarasılığı sistematik bir şekilde temellendirmiş olmasının Hegel tarafından daha büyük bir projeye dönüştürülmek için kullanılmış olduğuna dikkat çekilecektir. Erken dönem eserleri üzerinden Hegel'in düşüncesinin özbilinç kavramını öznelerarası bir çerçeveden okuma yoluna girmiş olduğu gösterilmeye çalışılacaktır. Hegel'in fenomenolojik düşüncesinin temel dinamiklerinden olan *tanınma* kavramı Fichte felsefesinden devralınmıştır. Tanınma, Hegel düşüncesinde Fichte gibi ahlaki yasallığa dayanan bir tepkisellikten ziyade, tanımayı bir olanak olarak barındırdan mücadeledir. Hegel özbilinç tartışmasını salt bilişsel bir düzlemden kurtarma ve insanın kültürel ve tarihsel devinimine dönük bir soyutlama olarak okuma girişiminde bulunmaktadır. Her ne kadar modern düşüncenin kendinden önceki özne anlayışını temel olarak alsa da, bu düşünceye somut bir içerik kazandırmak ve modern hayatı kavrayacak biçimde bilinci donatmak çabasıdır. Hegel'de özbilinç refleksiyonun sınırlarını aşan, özneyi diğer özneler ile ilişki içinde

ve toplumsal hayatın maddi normları bağlamında ele alan bir zeminden yükselmektedir. Hegel düşüncesinde özbilinç sorunu bir kesinlik sorunundan ziyade bir gerçekleşme sorunundan ibarettir.

BİRİNCİ BÖLÜM:

DESCARTES: COGITO, EXISTO

I. MODERN ÖZNE ÜZERİNE

I.1. Modern Düşünce Bağlamında Öznenin Anlamı

Felsefe tarihi boyunca insan, düşünebilen bir varlık olması nedeniyle doğal olarak ayrıcalıklı görülmektedir. Epistemolojik, etik, hukuki ve politik bağlamlarda felsefi iddialar insanın ne olduğuna dair bu temel kanaatin tarihsel biçimleri ile eşgüdümlü olarak ilerler. Ancak şunu da göz önünde bulundurmak gerekir ki insana dair felsefi kavrayış mevcut evrensel anlamına belirli tarihsel dolayıcılardan geçerek sahip olmuştur.¹ Michel Foucault felsefe tarihinde onsekizinci yüzyıl sonuna kadar, yani Kant düşüncesine kadar, insan üzerine düşünmenin ikincil bir önemi olduğunu iddia eder. Antikçağ ve Ortaçağ düşüncelerinden farklı olarak Rönesans hümanizminin insana dünya düzeninde istediği ayrıcalıklı yeri vermiş olmasına rağmen, insanın bir düşünsel başlangıç noktası olarak neliği üzerine doğrudan tavır sergilediğini söylemek pek de mümkün değildir:

“[İnsan üzerine düşünme] ilk düşünce olan ve sonsuz olanın düşüncesi diyebileceğimiz bir düşünceye göre [...] ikincil bir düşünmedir. Şu tür

¹ Bu noktada kapsayıcı bir örnek olması bakımından Aristoteles düşüncesine bakılabilir. Aristoteles insanları diğer canlılardan ayırırken düşünme gücünü göz önünde bulundurmaktadır, zira ona göre insanı insan yapan sadece ruhu değildir. İnsanın hayvandan farklı yanı *Politika*'da ruhtan ziyade akla sahip bir varolan olması [*zoon legon ekon*, akli (logos) olan hayvan; sözü (logos) olan, konuşan hayvan] olarak dile getirilir. Ahmet Arslan *Metafizik* çevirisinde kaleme aldığı açıklayıcı bir dipnotta *Metafizik* VI. 1025b, *Nikhamokhos'a Etik* VI, 1139a ve *Topikler* VI, 145a 15'e dayanarak Aristoteles'e göre insan ruhunu tanımlayan üç edimi: bilme, eylemde bulunma ve yaratma; bu edimlere karşılık gelen bilimleri ise "teoretike", "praktike" ve "poetike" olarak belirler. Bkz. (Aristoteles, 1996: s. 293) Bunun yanı sıra Aristoteles, insanı insan haline getiren etkinliğin politika faaliyeti olduğunu da dile getirmektedir [*zoon politikon*, politik hayvan]. Ancak Aristoteles'in tarihsel ve toplumsal olandan bağımsız, evrensel bir insan kavrayışına sahip olduğunu söylemek mümkün değildir. Aristoteles'e göre kadınlar, çocuklar ve köleler insana yarasır bir özgürlüğe sahip olmadığından tam olarak insan olduklarından söz etmek mümkün değildir. Bu aynı zamanda Antik Yunan'daki siyasi yaşam tarzını da özetler niteliktedir. Hannah Arendt'e göre akıl sahibi ve bir polis içinde yaşıyor olmakla en yüksek gerçekleşme olanağını bulan Aristoteles'in insan tanımının amacı yurttaş barbardan, özgür insanı da köleden ayırmaktır. Bkz. (Arendt, 1994: s. 45; 1996: s. 38) Aristoteles'in söz konusu bakış açısının çağlar içinde köklü şekilde değişikliklere uğradığını söylemek mümkündür. Bu köklü dönüşümler toplumsal olanın her alanında izleri sürülebilecek niteliklere sahip olsa da, politik alanda yurttaşların işlevine ilişkin dönüşüm bunun somutlaştığı zeminlerden biridir. İlginçtir ki insanlık tarihi boyunca yurttaş statüsüne sahip olabilenlerin sayısı sürekli artarken yurttaşın toplumsal alandaki siyasi işlevi gitgide azalmıştır. Bkz. (Kalaycı, 2014: s. 49)

sorulara cevap vermek söz konusuydu her zaman: Hakikat, neyse o olduğuna göre, ya da matematik veya fizik bize şunları şunları öğrettiğine göre, nasıl oluyor da biz, algıladığımız gibi algılıyor, bildiğimiz gibi biliyor, yanıldığımız gibi yanılıyor?” (Foucault, 2004: s. 28).

Foucault’un belirli bir döneme kadar insan üzerine yapılmış tüm düşüncelerin aslında ikincil bir öneme sahip olduğuna dair bu varsayımı, bilen bir öznenin ne anlama geldiği tartışmasının tarihsel olarak takip edilmesi ile anlamı hale gelecektir. Zira *zoon legon ekon* olarak insanın tarihsel dolayimleri içinde bir özne haline gelmesi ve sonrasında düşünen özne olarak kendi neliğini sorgulama çabası, evrensel bir olumsuzlama olarak insan kavramının yeniden tanımlanmasının olanağını sunacaktır.

Onyedinci yüzyıl ‘düşünen özne’ odaklı bir düşüncenin belirgin hale gelmeye başladığı Modern Çağ düşüncesi ile özdeşleştirilir. Başka bir deyişle onyedinci yüzyıl, ‘varlık’ yerine ‘özne’nin ya da bilgikuramsal *ben* sorgulamasının merkeze yerleştiği; düşünen öznenin ne’liğinin temel soru haline geldiği; düşünen özne ile düşünce nesnesi arasındaki ilişkinin doğasına odaklanan düşüncenin egemenliğini ilan ettiği bir şafak vaktini temsil eder.² Bilginin elde edilmesinde öznenin hem kendisini –yani içeriğini- hem de nesnesini belirlemesi ve bu belirleme sürecinde etkin bir şekilde - gerek tözsel, gerek transandantal gerekse de sezgisel³ olarak- kendisinin farkına

² Kant öncesi modern felsefeyi iki ana akıma bölmek gelenekseldir: Descartes’tan Leibniz’e ve öğrencisi Wolf’a dek uzanan Kıta rasyonalizmi ve Hume’u da içine alan İngiliz Empirizmi. Empirizm genel olarak bilginin deneyim tarafından ve deneyimin sınırları içerisinde elde edilebileceğini iddia ederken, rasyonalizm bilgiyi apriori tümevarımlar yoluyla, daha açık bir ifade ile deneyimi önceleyen düşünceler ya da ilkelerden hareketle açıklama eğilimindedir. Rasyonalizmden farklı olarak empirizm için matematiksel önermeler dünyaya ilişkin olgusal bilginin formlarını vermekten ziyade düşünceler arasındaki ilişkileri belirler. Bkz. (Friedrick Copleston, 1996a: ss. 31-32) Her ne kadar Kıta felsefeleri ile Ada felsefeleri arasında süreç içinde gittikçe açılan keskin farklar bulunsa da, düşünen öznenin merkezi rolü genel olarak erken dönem modern düşüncenin temel karakteri olarak öne çıkmaktadır: “Düşünen öznenin sürekliliğine ve anımsanmasına dayanan ve Locke düşüncesinde en belirgin şekilde karşımıza çıkan bu tavır, son kertede bir ‘ben’in varlığının kesin olduğu ön kabulüne dayanması bakımından Descartes düşüncesi ile aynı zeminden yükselmektedir”. Bu konu üzerine detaylı tartışma için bkz. (Kavas, 1997: ss. 43-73)

³ Sezgi (*Anschauung, intuition*) kavramı Descartes’dan Spinoza’ya; Leibniz’dan Kant’a; Fichte ve Schelling’den Hegel’e kadar modern düşüncenin en çok sorgulanan ve neliği üzerine en çok tartışılan kavramlarından biridir. Genellikle öznenin dışsal olana dair deneyim sürecinin başlatıcısı veya deneyimi birlik veren bir yeti olarak karşımıza çıkan sezgi Descartes’ın *Anlığın Yöntemi Üzerine Kurallar* başlıklı çalışmasında aklın ışığından doğan ve tündengelimden daha kesin ve yalın kuşku duyulmaz bir kavram olarak tanımlanır. Herkes varolduğunun, düşündüğünün öncelikle zihinsel bir sezgisine sahiptir. İlk ilkelerin kendileri yalnızca sezgi yoluyla verilirken, diğerleri tümünden gelim yoluyla bilinirler. Bkz. (Descartes, 1997a: ss. Kural III, 15-16)

varması öne çıkmaya başlar. Bunun köklü bir değerler dizisi değişikliği olduğu ortadadır. Bu değişikliği başka bir şekilde deneyimin içeriğine ilişkin bilginin kesinliğinden, deneyimin nedenlerine ilişkin sorgulamaya bir geçiş; deneyimlere içerik tarafından işaret edilen dış dünyanın kendinde gerçekliği veya aldatıcılığı üzerine bir sorgulama (Markie, 1997: s. 213) şeklinde özetlemek mümkündür.

Modern olanın tohumlarının atılmasını sağlayan bu ölçüt değişikliği neredeyse eski tüm varsayımların, sözde hakikatlerin ve aksiyomların askıya alınması cesaretinin gösterilmesine olanak tanımıştır. Felsefenin en başından beri peşinde olduğu varlığın birliği arayışından düşünen özne sorgulamasına bu geçiş aynı zamanda metafiziğin de tamamen başka bir şekilde yeniden okumasını gerektirmektedir. Bu durum modern düşüncenin kurucu özelliklerinden biri olarak öne çıkmaktadır. Yeni metafizik, düşünen özne perspektifinden kurulmuş olması bakımından öznel bir metafizik olarak değerlendirilebilir. Paul Ricoeur'e göre modern özne olarak *ben*, empirik, transandantal veya mutlak, başka bir deyişle bir ötekine göndermede bulunmaksızın tanımlansa da öznenin birinci şahıs *ego cogito* halinde formüle ediliyor olması, özne felsefelerinin paradigmatic durumu olarak kendini göstermektedir: “[Ö]rnek hallerin tümünde özne *ben*'dir. Bu nedenle özne felsefeleri ifadesi [...] *cogito* felsefelerine eşdeğer(dir)” (Ricoeur, 2010: s. 6).

Modern düşünce üzerine yapılacak özne merkezli bir okuma, zorunlu olarak René Descartes ve Immanuel Kant'ın sahip oldukları özgün pozisyonları incelemeyi gerektirir. Aralarındaki keskin uzlaşmaz farklılıklara rağmen Descartes ve Kant düşüncelerinin düşünen özne hakkında görüşlerinin kökensel benzerlikleri dikkat çekicidir. İki düşünür de deneyimi *bilinç* sahibi, *fail* bir öznenin deneyimi olarak görmektedirler. Bu açıdan modern düşüncenin köşe taşları olarak haklı birer üne sahiptirler. Descartes ve Kant herhangi bir şeyi kavramanın söz konusu kavrama edimi içinde öncelikli olarak kendi varlığının görülmesi ile olanaklı olduğunu ileri sürerek özneyi ya da bilinci ayırmışlardır. Öznenin kendisi için mutlak kesinlik olarak bilinci, kendisi olmaksızın hiçbir şeyin mümkün olamayacağı bir koşul, ilişkiye girilen şeyin temelinde bulunan bir edim olarak ortaya koymuşlardır (Merleau-Ponty, 1994: ss. 27-28).

Modern özne düşüncesi salt epistemolojiye indirgenerek ele alınamaz. Modern felsefenin yarattığı dönüşüm felsefenin varlık üzerine geleneksel tavırlarını alaşağı ederek kendine uygun bir ontolojiyi de ortaya koymuştur. Daha açık bir şekilde dile getirmek gerekirse, düşüncede özne-nesne ayrımını epistemolojik sınırları aşarak yeniden düşünme özellikle Descartes felsefesi ile kesin bir belirlenim kazanır. Bu anlamda şunu dile getirmek mümkündür: Descartes ontolojik açıdan tutarlı bir felsefi düşünce evreninde ilk derin çatlağı oluşturmaktadır (Žižek, 2011: s. 27). Descartes düşünen özneyi maddi varlıktan ayırarak anlama yetisi ile beden arasındaki sezgisel alana yerleştirmiş⁴, böylece özneye sadece belirleyici bir rol atfetmekle kalmamış, maddeye düşünceden bağımsız bir gerçeklik yükleyerek modern bilimin gelişimi açısından da önemli etkilere yol açmıştır. Ayrıca aritmetik ve geometriye dair şeylerin kesinliğinin bile kuşku altında olduğu savı üzerinden: “benim arkamda, bana hükmeden ve benim gerçeklik olarak algıladığım şeylerin iplerini elinde tutan bir ‘Şeytani Deha’ (*le malin génie*) olduğu hipotezini” gündeme getirerek, her şeyden kuşku etmeyi, böylece de mutlak kesinliği daracık *düşünüyorum* alanına indirgemeyi başarmıştır.⁵ Descartes’in burada ortaya çıkan paranoya düzeyindeki kuşkuculuğu sistematik olarak alt etme adına girdiği felsefi sorgulama düşünsel anlamda devrimcidir. Descartes düşüncesinde cisimleşen söz konusu bu düşünsel dönüşümün altında neler yatmaktadır?

⁴ Bu alan zorunlu olarak anlama yetisinin kendi dışındaki fiziksel dünyayı olduğu kadar kendi bedenini de nasıl bilebileceği sorusunu beraberinde getirerek epistemolojiye yeni ufuklar kazandırmıştır. Bu konu çalışmanın ilerleyen kısımlarında Kant, Fichte ve Hegel üzerinden detaylıca tartışılacaktır.

⁵ Bkz. (Descartes, 1997c: s. Birinci Meditasyon) Ricoeur’e göre Descartes masalsi bir büyük yalancı veya kötü cin hipotezini kuşkuyu dramatize etmek maksadıyla yaratır (Ricoeur, 2010: s. 7).

I.2. Modern Öznenin Ortaya Çıktığı Tarihsel Koşullar

Söz konusu dönüşümü sadece felsefenin sınırları içinde ele almak yetersiz kalacaktır. Zira onaltıncı ve onyedinci yüzyıllar aynı zamanda büyük toplumsal dönüşümlerin kendini göstermeye başladığı yıllar olarak öne çıkarlar. Ulus devletlerin aşamalı olarak ortaya çıkması; soydan gelmeyen, yeni kurulan mutlak monarşilerin doğuşu ve orta sınıfların gelişimi bu dönemin belirleyici özellikleridir. Rönesans, Reform ve kolonizasyon etkisiyle ortaya çıkan ayrışma, bozuşma ve mücadeleler ve bununla bağlantılı olarak mezhep savaşları bu dönemde yoğun bir etkiye sahiptir. Onbeşinci yüzyıl ve sonrası aynı zamanda ekonominin geleneksel çift kutuplu, üretim-tüketim yapısının dönüşüme uğradığı dönem olarak da dikkat çeker. Artık ticari sermaye sadece üretim ve tüketim arasındaki ilişkiyi düzenlemekle yetinmez, aynı zamanda üretim ve tüketim ilişkilerini sermayenin merkezde olduğu bir biçime göre yeniler ve bu biçimin yayılmasının önünde engel olan diğer yapıları da yavaş yavaş dönüştürmeye başlar. Toplumsal mübadele düzeni, yani pazar ekonomisi, birçok bakımdan adaletsiz ve tutarsız da olsa özünde devrimcidir. Kapitalizmin doğuşu ile mübadele düzeninin gelişimi arasındaki doğrudan ilişki; üretim ve işbölümündeki artış, zorunlu olarak insanları mübadeleye mahkûm etmektedir (Braudel, 2004: s. 14). Bu yüzden söz konusu dönem, Hollanda'nın başını çektiği ticari kapitalizmin (merkantilizm) altın çağı olarak öne çıkar. Zamanın ilerlemesiyle birlikte giderek üretime ve dolayısıyla emeğe işaret etmeye başlayacak olan bu yeni ekonomik sistem toplumsal hayatın belirleyicilerinden biri haline gelmeye başlamıştır. Zenginliğin yani toplumsal ve iktisadi anlamda değerın kaynağını dolaşımda, para ve toprakta görüldüğü söz konusu dönemin yeni failleri olarak burjuvalar tarih sahnesinde başrolü oynamaya başlamışlardır. Antonio Negri'ye göre Descartes felsefesinde kristalleşen ideolojik ufuk yeni bir sınıf olan burjuvazinin dünyayı işgal etmesine kumandanlık etmektedir:

“Bu sınıf kendi çıkarları için genel bir eşitliği bir ön koşul olarak talep etmektedir, çünkü toplumsal rollerin birinden diğerine geçebilmesi ve büyümesi önündeki tüm engelleri ortadan kaldırma olanağı ancak bu şekilde mümkündür” (Negri, 2007: s. 74) .

Özellikle burjuva sınıfının yükselmesi ile birlikte politik alanda ilahi olanın etkisi kan kaybetmeye başlamıştır ve politik iktidarlar artık biçim değiştirmek zorundadır. Soydan gelen kralların yetkisi sorgulanmaya başlamış, artık yerlerini yeni kurulmuş olan devletler almaya başlamıştır. Düşünürler açısından artık asıl soru bu yeni kurulmuş olan devletlerin düzeninin nasıl olacağı ve nasıl incelenmeleri gerektiği üzerinedir (Machiavelli, 1998: ss. 69-71). Diğer yandan ise Avrupa'yı etkisi altına alan reformasyon süreci Hristiyanlığın dinsel birliğini parçalayan hareket olarak dönüşüm sürecinin bir ayağı olarak öne çıkar. Reformasyonun sonucu olarak ortaya çıkan mezhepsel çatışmalar önemlidir (Friedrick Copleston, 1996a: s. 10), zira bu çatışmalar kilisenin teorik etkisinin sorgulanmasına neden olmakta ve Hristiyan dogmaların sarsılmasında etkin rol oynamaktadır. Bu sarsılmanın birçok sonucundan bahsetmek mümkündür. Felsefede ortaya çıkan erken modern kuşkucu eğilimler de bunlar arasında sayılabilir. Bin yıldan uzun süredir egemen olan ve ciddi anlamda sorgulanmaya başlanan Ortaçağ düşüncesi ve skolastik felsefe bir anlamda terk edilmek üzeredir. Skolastik düşüncenin Batı felsefesi açısından bir gelenek oluşturmak için gereken disiplini sağladığı ve kavramsal tutarlılığın kökenlerinden biri olduğu yadsınamaz.⁶ Ancak Antik Yunan düşüncesine dayanan ve Aristoteles'in kavramlarını transandant bir Tanrı ile bağdaştırma çabalarından türeyen Neo-Platoncu⁷ bir güdüye sahiptir; bu güdü felsefi etkinliğin bir *theodice*'ye, yani Tanrı'nın kötülüğün varolduğu bir dünyada haklı kılınması çabasına, dönüşmesine neden olmuştur.⁸

Ondördüncü ve onyedinci yüzyıllar arasında maddi olana yüzünü dönen düşünce tarafından artık skolastik felsefeye; “Aristoteles, Ortaçağ düşüncesi ve Hristiyanlığın neredeyse homojen bir karışımı olan, felsefi derinlikten yoksun, kaba

⁶ (Koyré, 2004: ss. 2-14) Ortaçağ felsefesinin felsefenin sürekliliğini sağlamak için Kant öncesi dönemin akılcılığı üzerindeki etkisi açıktır. Örneğin Spinoza, Leibniz ve Descartes'ın üçü de töz kategorisini kullanırlar.

⁷ Ivor Leclerc, Plotinus düşüncesini temel alan Neo-Platoncu eğilimlerin Antik Çağ'ın felsefi mirasının Hristiyanlığa taşınmasının temel biçimi olarak öne çıktığını iddia eder. Bu yaklaşımda Aristotelesçi form (eidos) Tanrı'da bulunan bir şey olarak düşünülür. Form Tanrı'daki aktüel bütünlüktür. Bu düşünsel sıçrama aracılığıyla Ortaçağ düşünürleri formu Aristoteles'den farklı olarak ele alırlar. Aynı şekilde Aristoteles'in 'hyle' kavramı bu dönemde yerini Latince karşılığı olan 'silva', yerine “bir zanaatkârın bir şey meydana getirdiği malzeme” anlamına gelen 'materia' kavramına bırakır. Bu kavramın kullanılmasının nedeni materia kavramının zorunlu olarak fiili gerçekleştiren bir zanaatkârı (Tanrı'yı) imlemesidir. Detaylı bilgi için bkz. (Leclerc, 1972)

⁸ Yukarıda çizilen çerçevenin tarihsel belirleme yapmak adına bazı önkabullere dayanan bir okumanın ürünü olduğunun gözden kaçırılmaması gerekir. Özellikle XX. Yüzyılın ikinci yarısı skolastik felsefe ile modern düşünce arasındaki köklü ilişkiyi inceleyen detaylı çalışmalarla doludur. Bu konuda Descartes odaklı bir çalışma için bkz. (Ariew, 1997).

dil ve esoterik terminoloji ile muğlaklaştırılmış bir yapı olarak bakılmaktadır” (Edwards, 2007). Erken modern düşünürler genel olarak skolastik felsefeye temkinli yaklaşmaktadırlar. Thomas Hobbes *Leviathan*’da Aristotelesçilerin mantıksız bulduğu anlaşılmasız dilini ve yürüttüğü tartışmaları eleştirir. “Aristoteles Metafiziğinden Dine Girmiş Hatalar” başlıklı bölümde Aristoteles’in doğa felsefesi bağlamında kaleme aldığı metinlerin üniversiteler ve kilise tarafından doğaüstü metinler olarak kabul ediliyor olmasının yarattığı temel yanlış anlamaları dile getirir (Hobbes, 2001: s. 463). Francis Bacon, dönemin skolastik düşünürlerinin Tanrı sözü adı altında zihinlerinin düz olmayan aynalarından yansıyan kendi düşüncelerinin aldatici ve biçimsiz imgelerine hayranlık duyduklarını ileri sürer (Bacon, 1857: s. 287). Aynı şekilde Descartes’ın felsefesini kendisine öğretilmiş skolastik geleneğin eleştirisi temelinde geliştirdiği söylenebilir. *Yöntem Üzerine Konuşma* başlıklı çalışmasında çağında felsefenin her şeyden söz edebilme aracına dönüştüğünü ve daha az bilenlerde hayranlık bırakmaya yaradığını dile getirir.⁹ Felsefenin artık eski yolundan gidemeyeceği aşikârdır. Yapılması gereken felsefeyi yeniden düşünmektir. Sonuç ise yenilenmiş bir kuşkululuğun etkisinde hakikat arayışının yerini kesinliğe bırakması olarak kendini gösterir.

Felsefe alanında sorgulanmayan aksiyomların sorgulanabilir, hatta yanlışlanabilir olduğunun kabul edilmesi ile bilimsel gelişimler arasında doğrudan bir ilişki bulunmaktadır. XVII. Yüzyıl, gerçek anlamda bilimin gelişmeye başladığı yüzyıldır. Matematik, fizik, mekanik ve benzeri disiplinler bu yüzyılda iç içe geçmiş halde gelişirler. Başta astronomi olmak üzere bilimlerde dogmalar sarsılmış, Newton’un yanı sıra Cusanus¹⁰, Bruno¹¹ gibi farklı alanlarda öne çıkan düşünürlerin

⁹ (Descartes, 1994: ss. 21-22). 1672’de yazdığı bir mektupta Descartes çağının felsefesinin ortodoksisi hakkında şunları dile getirir: “Son birkaç yüzyılın etkili filozofları körlemesine Aristoteles’ takip etti [...] Aristoteles’i takip etmeyenler bile [...] yine de gençliklerinde kapıldıkları (Aristotelesçi) etkiden (öğrencilikleri sırasında öğrendikleri yegâne şeylerden) kendilerini kurtarmayı başaramadılar. Gerçek ilkelerin bilgisine ulaşamayacakları düşüncesinden kurtulamadılar.” Bkz. Descartes’ten aktaran (Cottingham, 1988: s. 31).

¹⁰ Nicolaus Cusanus, Descartes’ın düşüncesini derinden etkilemiştir. Cusanus’a göre evren Tanrının bir anlatımıdır (explicatio dei). Buna göre Tanrı bütünlüktür (complicatio dei). Tanrı kontraksiyonlar (büzüşmeler) yolu ile evreni ve varolanları meydana getirir. Söz konusu kontraksiyon kavramı Descartes’ın *res extensa* kavramı ile benzerlik taşır bkz. (Koyre, 1998: s. 16)

¹¹ Giordano Bruno’ya göre düşünsel ile duyuşsal olan arasında bir ayrım vardır. Duyu algısı karışık ve yanıltıcıdır. Bilimsel ve felsefi bilginin temeli yapılamaz: Sonsuzluk duyu algısı ve imgelem için erişilmez ve tasarılanamaz iken, anlama yetisi için birincil ve seçik kavramdır. Dolayısıyla olanaklılık bu anlamda geometrik olarak da düşünülebilen bir şey olarak ortaya çıkar. Bu eğilim kendini tam olarak Descartes düşüncesinde açar. Descartes’e göre bütün hareket yer değiştirmeye indirgenebilir. Söz

etkisiyle cisimleri sayısal değerler üzerinden açıklamayı olanaklı kılan yöntemler doğayı da açıklamada kullanılmaya başlanmıştır. Bu, doğrudan gördüğümüz şey üzerine kurulan yanlış olabileceğini, görünüş ve görünüşü belirleyen yasanın neliğini sorgulamayı beraberinde getirir. Bu dönüşümler ışığında felsefenin başlangıç noktası artık daha önce dile getirildiği gibi aksiyomatik olarak varsayılan şeklinde kalmaz. Önkoşul bir hakikat değil, kesinlik olmalıdır. Kesinliğe yönelen felsefe artık matematiğin dilini ve niceliksel kavramları kullanan, klâsik mekaniğe benzeyen bir bilim olarak kendini göstermeye başlamıştır (Ali Taşkın, 2013 s. 20).

Hegel modern dönemle birlikte artık felsefenin kültürlü bir insanın genel eğitimine ait olduğu düşünölemeyecek denli teorik ve güç anlaşılır bir düşünce etkinliği haline gelmeye başladığını dile getirir (Hegel, 1990: ss. 105-110). Matematiğin dilini ve niceliksel kavramları kullanan bu yeni felsefe Aristoteles'in doğa anlayışının sorgulanması anlamına da gelmektedir. Bilindiği gibi Aristoteles felsefesi cisimlerin sınıflandırılmasında tür ve cinslere göre tasnife dayanmaktadır. Ancak cisimleri uzayın ölçülebilir belirli bir kısmı (uzam) haline getirerek onları niceliksel olarak özdeş ve ölçülebilir kılmak, Aristoteles düşüncesi ile çelişen bir düşünsel devrim anlamına gelmektedir. Bu düşünsel devrimin izlerini Descartes'ın yeni felsefesinden, dönemin toplum teorilerine, hatta barok sanatın temel niteliklerine kadar izlemek mümkündür. Ayrıca söz konusu dönemde pek çok makina icat edilmiş, bilim ve eğlence alanında etkin bir şekilde kullanılmaya başlanmıştır. Bu gerçeklik doğal olarak evrene ve insana dair yeni tanımlarda da kendine yer bulmaktadır: Evren Tanrı tarafından inşa edilmiş büyük bir otomattır; insan bedeni bir tür makina olarak düşünölebilir.¹² Dönemin bu tartışmaları insanın değişimi ve hareketi ihtiva eden bedeni üzerine ilahi olandan bağımsız bir tanım yapmayı olanaklı kılması bakımından önemlidir. Bunun yanısıra, insan bedenini bir makina olarak görmek hem zihin ile beden arasındaki ayrımı somut olarak ortaya koymakta, hem de zihnin neliği üzerine tartışmayı bedenden bağımsız sürdürmenin olanağını sunmaktadır.

konusu yer değıştirme Aristotelesçi anlamda bir yer değıştirmedir. Daha açık bir ifade ile değışim niteliğe dair bir şey değildir. Evren uzamsal büyüklüktür.

¹² Bu soruların temelinde yükselen düşünceler Fransız materyalist Julien Offray de La Mettrie düşüncesinde izlenebilir. La Mettrie insan bedeninin kendi zembereği etrafında dönen bir saat olduğunu düşünmektedir. Detaylı bilgi için bkz. (Mettrie, 1996: ss. 8-41) Dönemin teknolojik gelişmelerine dair detaylı incelemeler için ayrıca Bkz. (Boorstin, 1983; Kiaulehn, 1971).

Yukarıda çizilmeye çalışılan kaba tarihsel çerçeve¹³ ışığında modern dünyaya ait toplumsal, ekonomik, kültürel özgünlükler dolayısıyla kendini dünyanın merkezine konumlandırmış, bilen, yapan ve eyleyen bir özne ve bu öznenin merkezinde olduğu bir dünya mümkün hale gelmiştir. Modern düşüncenin temel itici gücünü belirlemek açısından şunu söylemek yanlış olmaz: Descartes ile felsefede gerçekleşen şey kendini göstermeye başlamış olan modern düşüncenin en üst düzeydeki ifadesidir. Artık felsefe rastlantısallığın sınırlarını aşmış ve sistematik bir yapıya bürünmüştür. Ayrıca dönemin matematik ve mekanik bilimleri ile girdiği ilişki felsefenin paradigmatik düzeninin değişmeye başladığının bir ifadesi olarak görülebilir. Descartes'ın gerçek niteliklere ve tözselliğe kuşku aracılığı ile gerçekleştirdiği saldırı ve maddenin geometrik olarak ele alınışına dair tutumu ilk bakışta düşüncesindeki modern öğeler olarak göze çarpar. Onyedinci Yüzyıl'ın mekanik evren anlayışına göre öznenin karşısında belirli bir düzene, yasaya ve belirlenmişliğe sahip, saat gibi işleyen bir dünya durmaktadır. Descartes' e göre aynı belirlenmişlik ve sonluluk beden için de geçerlidir.

II. DESCARTES VE ÖZNE

II.1. Kuşku ve Yöntem

Yukarıda betimlenen dönüşüm çağına uygun felsefi bir gelenekten söz etmek mümkün olmadığına göre, genel olarak felsefi düşüncenin neliğine odaklanmak düşünürler açısından öne çıkan bir tavır olarak kendini göstermektedir. Zira Ondördüncü Yüzyıl'da Ockham'lı William ile birlikte belirgin şekilde öne çıkan yöntem sorunu, başka bir deyişle amacın gerçekleştirilmesi için izlenen yol, Onbeşinci ve Onaltıncı yüzyıllarda gelişerek Bacon ile birlikte dönemin felsefi düşüncesinin temel sorunlarından biri haline gelir. Bacon Hristiyan temel varsayımlarını sorgulamanın

¹³ Desmond M. Clarke çağının toplumsal ve felsefi dönüşümlerinin Descartes üzerindeki etkisini şöyle özetler: “Yurtdışına yaptığı seyahatler en azından Cizvitlerden aldığı eğitimin yüzeyselliğinin farkına varmasını sağlıyordu. Bu seyahatler ayrıca farklı inançlara sahip kişiler tarafından savunulan ve birbiri ile kıyaslanamayacak dini, mistik, sihirsel düşünceler ile karşılaşmasını sağladı. Descartes hiç kimsenin düşüncesine teslim olacak düzeyde hayranlık beslemedi. Bu genel kuşkuculuk Campanella ve Bruno gibi yazarlar için de geçerliydi. Öyle ki onların çalışmalarıyla karşılaşması her türlü büyü ve mistik biçimi reddederek, karşısına mekanik açıklamaları koyan bir tavır kazanmasını sağladı” (Clarke, 2006: s. 67)

bilim açısından bir zorunluluk olduğunu ileri sürer. Aksi takdirde kısır döngünün içinden çıkmak mümkün değildir.¹⁴ Kant'ın tabiriyle özellikle fizik biliminde ortak bir yöntem kullanılmasının düşüncenin dönüşmesinde etkisi büyüktür:

“[...] Kendini doğanın gösterdiği ipuçlarını izlemeye bırakmak yerine, değişmez yasalara dayanan yargısının ilkeleri ile önden gitmesi ve doğanın zorunlu olarak onun sorularını yanıtlaması gerekiyordu [...] doğaya hiç kuşkusuz ondan öğrenmek için yaklaşmalıdır, ama kendini öğretmenin söylemek istediği her şeyi dinlemeye bırakan bir öğrencinin değil, tersine tanıdığı kendi ortaya sürdüğü soruları yanıtlamaya zorlayan bir yargıcın niteliği içinde” (Kant, 1993: BXII; 24).

Descartes'a göre Aristoteles kökenli felsefelerin en önemli sorunu temellerinin ve ilkelerinin zayıflığıdır. Bir Cizvit papazı olan Jacques Dinet'e 1642 yılında yazdığı bir mektupta peripatetik diye andığı Aristotelesçi yöntemle çözümlenmiş herhangi bir sorunun kolayca geçersiz ve yanlış olduğunun gösterilebileceğini dile getirmiştir.¹⁵ Bu anlamda kendi felsefi amacı, bilimsel olarak saptanmış gerçekliklerden farklı açık gerçekliklere geçilebileceği bir yolda düzenlenmiş bir sistem kurmaktır. Bu sistem büyük ölçüde matematik tarafından esinlendirilmiştir.¹⁶ Descartes'ın felsefeye asırların düşünceye yüklediği kabullerin sorgulanması ile başlaması çağının temel hassasiyetleri ile örtüşür. Bu yüzden geçerli bir yöntem arayışını felsefesinin başlangıç noktası olarak koyar.¹⁷ *İlk Felsefe Üzerine Meditasyonlar* başlıklı çalışmasında yöntemsel incelemenin zorunlu olarak şüpheciliği gerektirdiğini açıkça dile getirilir.

¹⁴ Bacon bu durumu şöyle ifade eder: “Keşfedilmiş olan sonuçlar dahi bilimden çok şansa ve deneyimlere dayanır, çünkü bugünkü haliyle bilimler sadece önceden keşfedilmiş şeylerin düzgün bir şekilde tanzim edilmesinden oluşur; keşif yöntemleri veya yeni sonuçlar elde etmek için kullanılacak şemalar değildir [...] Şu anda mevcut bilimler yeni eserler oluşturmamıza yardım etmiyorsa, şu anda sahip olduğumuz mantık da yeni bilimler oluşturmamıza yardım etmez”. (Bacon, 2010: s. 719)

¹⁵ Descartes'dan aktaran (Cottingham: s. 32). Copleston'a göre “Descartes gerçekten de tarihsel öğrenime ya da kitap öğrenimine pek değer vermedi”. Aristotelesçiliğe ve skolastik düşünceye yönelik kınamaları yozlaştırılmış bir Aristotelesçilik ve karikatürize edilmiş bir skolastisizme dayanıyordu. Bkz. (Friedrick Copleston, 1996a: ss. 73-74)

¹⁶ Descartes'ın tüm bilimlerin sonunda tek bir bilimde birleştiğini iddia etmesi ya da tüm bilimlerin organik olarak birbirleri bağlantılı olduklarını düşünmesi önemlidir. Descartes genel olarak felsefe başlığı altında yalnızca felsefeyi değil fiziği, yani doğa felsefesini ele alır. Fizik felsefeye tıpkı gövdenin köklere bağlı olduğu gibi bağlıdır.

¹⁷ Descartes'ın yöntem tartışması hakkında Hegel şunları dile getirir: “Descartes düşüncenin kendi kendisinden yola çıkmak zorunda olduğunu söyleyerek işe başlar [...] bizim için evrensel bir ilgi konusu olan şeylerle olmayan şeyler arasında ayırım yapmamız gerekir”. Bkz. (Hegel, 1997: s. 136)

Gerçeği arayanın kimsenin yaşamında bir kez dahi olsa tüm nesnelerden olabildiğince kuşku duyması gerekir:

“[B]irçok deneyim duyularıma duyduğum tüm inancı yavaş yavaş yok etti; çünkü zaman zaman uzaktan yuvarlak görünen kulelerin daha yakından bakıldığında kare gibi göründüklerini [...] ayımsadım ve benzer olarak sayısız başka durumda dışsal duyular üzerine dayandırılan yargıların [...] yalnızca dışsal değil, ama giderek içsel duyular üzerine dayananların bile [...] yanlış çıktığını gördüm” (Descartes, 1997c: s. 133).

Bu noktada kuşkuyu bir yöntem olarak uygulamaya koymakla felsefesinin tümünü belirleyecek olan adımı atmaktadır. Doğru bilgiye ulaşmayı mümkün kılabilecek yöntem ne olabilir? Burada öne çıkan öncüllerden biri düzen kavrayışıdır. Descartes *Anlığın Yönetimi için Kurallar* başlıklı çalışmasında model olarak aldığı matematiğin yöntem anlayışı etkisinde temelde şöyle der:

“Tüm yöntem, eğer herhangi bir gerçekliği bulacaksak, ansal görüşümüzün kendilerine dönmesi gereken şeylerin düzen ve durumlarından oluşur. Eğer karışık ve bulanık önermeleri adım adım daha yalın olanlara indirger ve sonra en yalın olanların sezgisinden aynı adımlar yoluyla tüm ötekilerin bilgisine yükselmeye çalışırsak, yöntemi sağın olarak izlemiş oluruz” (Descartes, 1997a: s. 22).

Metot Üzerine Konuşma'da ise kanaatlere ve şeylerin görünür özelliklerine kapılmadan kesin bilgiye ulaşmayı mümkün kılabilecek bir yöntemin dört aşamada hayata geçirilebileceğini ifade eder. Bunlardan ilki “doğruluğunu apaçık olarak bilmediğimiz hiçbir şeyi doğru olarak kabul etmemektir”. Bu önyargılara saplanmaktan kaçınmanın ve kendilerinden kuşku edilemeyecek açık ve seçik olarak kavradığımız şeylere ulaşmanın yoludur. Bunu “incelenen güçlükleri daha iyi çözümlemek için her birini mümkün olduğu ve gerektiği kadar bölümlere ayırmak, en basit ve anlaşılması en kolay şeylerden başlayarak karmaşık şeylerin bilgisine yavaş yavaş yükselmek için düşüncelerimizi sıralamak, hatta birbirleri ardınca sıralanmayan şeyler arasında bile bir sıra bulunduğunu varsayarak bunu gerçekleştirmek” izler. En

sonunda ise herhangi bir şeyin atlamadığından emin olmak adına sağlama yapmak gerekir (Descartes, 1994: ss. 21-22). Bu dört maddede özetlenen yöntem aynı zamanda geçmişin düşünceye yüklediği tüm değerleri sorgulamanın sistematik bir yolunu sunar. Yöntemin ilk aşaması kendisinden kuşku edilebilecek her şeyin en baştan elenip tartışmanın dışına alınmasını talep etmesi bakımından önemlidir. Zira bu kuşkunun yeni yöntemin hareket ettiricisi haline getirilmesi anlamına gelir. Bu aynı zamanda felsefi mirasın inanca yüklediği kurucu anlamın ortadan kaldırılması şeklinde de okunabilir: Kuşku duyulara dayanan bilgilerden başlayarak (Descartes, 1994: s. 32), mutlak gerçeklik olarak kabul edilen şeylere kadar gider (Descartes, 1994: ss. 69-71). Tanrı'nın kendisi dahi ilke olarak bu şüpheden azade değildir; Descartes'a göre bütün öteki şeylerin kesinlikten uzak olduğuna inanmaktansa bu kadar güçlü bir Tanrı'nın varlığını yadsımayı yeğleyecek kimseler bulunabilir. Bu yüzden onlara karşı çıkmaktansa Tanrı hakkında söylenenlerin bile tümüyle bir masal olduğunu şimdilik kabul etmek daha anlamlıdır (Descartes, 1994: s. 71).

II.2.Cogito

Descartes düşüncesinde kuşkunun olumsal bir işlevi olduğu açıktır. Bu olumsallık kendisinden hiçbir şekilde kuşku duyulamayacak temel bir fikre ulaşma çabası olarak özetlenebilir:

“[H]er şeyin yanlış olduğunu bu şekilde düşünmek istediğim sırada, bunu düşünen benim zorunlu olarak bulunan bir şey olmam gerektiğini fark ettim. Ve şu: *düşünüyorum öyleyse varım* hakikatinin şüphecilerin en acayip varsayımlarının bile sarsmaya gücü yetmeyecek derecede sağlam ve güvenilir olduğunu görerek, bu hakikati aradığım felsefenin ilk ilkesi olarak kabul etmeye tereddütsüz karar verdim” (Descartes, 1994: s. 33).

Düşünen ben, yani *ego cogitans*, kendisinden kuşku duyulamayacak ilk hakikat olarak kendini ortaya koyar. Burada söz konusu olan yeni yöntemin düşünsel bir sıçramanın olanağı olarak belirmesidir. Zira yöntem kesin bilgiye ulaşmak için izlememiz gereken yolu göstermekle kalmaz, bilginin kaynağı olarak *cogito* 'yu da açıkça ortaya koyar:

“Düşünme bana ait bir yüklemidir. Yalnızca o benden ayrılmaz. Varım, *Ego existo*; bu açıktır. Ama ne süre? Düşündüğüm sürece; çünkü eğer düşünmeye bütünüyle son verecek olsaydım benzer olarak bütünüyle var olmaya da son verirdim” (Descartes, 1997c: s. 95).

Modern dönemin gerektirdiği kesinliğe sahip bir düşünen özne artık bilginin olanağı olarak mevcuttur. Descartes düşüncesi, çağın düşünsel ve toplumsal doğasına tekabül eden bir odağın olanağı olarak belirmiştir. Düşünme ile varoluş arasındaki ilişkinin bu yeni biçimi önemli bir dönüşümün şafağı olarak kendini gösterir. Bu nokta Descartes düşüncesinin en özgün yanı olarak öne çıkar.

Cogito’ya yönelik eleştirilerin başında ‘düşünüyorum’dan ‘varım’a geçilemeyeceği savına dayanan eleştiri; başka bir deyişle bir şeyin düşünerek kendisinin varolduğu sonucuna ulaşamayacağı iddiasına dayanan eleştiri gelir. Örneğin Kierkegaard, Descartes’ın *cogito*’dan hareketle varoluşu temellendirmeye çalıştığını, ancak varoluşun düşünceden çıkarılamayacağını; düşünmenin öncelikli olarak varolmayı gerektirdiğini ileri sürer (Kierkegaard, 1944: s. 294) Aktaran (Kılıç, 2005b: s. 171). Ancak bu eleştirinin geçerliliği tartışma götürür niteliktedir, zira *cogito*’nun bir çıkarım olduğu ön kabulüne dayanmaktadır ve bu önkabülün kendisi de tartışmaya açıktır. Descartes’ın özgün felsefi başarısını bir çıkarım olarak ‘*cogito ergo sum*’a indirgemek söz konusu dönüşümün asıl anlamını görmeyi olanaksız kılacaktır. Zira Augustinus bir bakıma *si fallor, sum* olarak da bilinen *eğer yanılıyorsam, varım*; yani: “ben olduğum konusunda [yani düşünmede] nasıl yanılabiliyorum?” (Matthews, 1992), sorusu ile yaklaşık bin iki yüz yıl önce döneminin kuşkucularına cevap niteliğinde aynı sonucu ileri sürmüştür:

“Varız, var olduğumuzu biliriz; kendimiz olmaktan ve bunu bilmekten mutluluk duyarız. Varlık, bilgi ve sevginin kurduğu bu teslis söz konusu olduğunda bizi rahatsız edecek herhangi bir kuruntu söz konusu değildir [...] benin ben olduğumdan, bunu biliyor olduğumdan ve bunu bilmekten

mutlu olduğumdan eminim [...] Şunu diyebilirler: “ya yanılıyorsan?”-
eğer yanılıyorsam demek ki varım”.¹⁸

Augustinus’a ait yukarıdaki akıl yürütme bir çıkarım olarak *ben*’in varlığını ortaya koymaktadır. Ancak Descartes’a göre *ben*’in varoluşuna bir çıkarım yoluyla değil sezgi yoluyla ulaşılır. Her ne kadar *düşünen şey vardır* ilkesel olarak evrensel ve belirli açılardan *cogito*’ya öncel olsa da bu öncelik mantıksal bir öncelik veya tasımsal bir çıkarım, yani belirli bir önermenin kabul edilen doğruluğundan başka önermelerin kabul edilen doğruluğunu türetme olarak ele alınamaz.¹⁹ Zira ‘*düşünüyorum öyleyse varım*’ mantıksal olarak ancak ‘*düşünen şey vardır*’ öncülüne dayanan bir çıkarım olarak olanaklıdır ve bu da onun bir ilk ilke olarak ele alınamayacağı anlamına gelir. Descartes bu ilkeye sezgi yoluyla ulaşıldığını kendisine çağdaşı olan düşünürler tarafından yöneltile eleştirilere verdiği cevapta şöyle dile getirir:

“[Ve] düşünen şeyler olduğumuzun farkına vardığımızda herhangi bir tasım aracılığıyla türetilmemiş ilksel bir düşünce ile karşılaşırız. Birisi ‘*düşünüyorum öyleyse varım ya da varım*’ dediğinde varoluşu tasım aracılığıyla ulaşılmış bir düşünceden türetmez, aksine zihnin yalın sezgisi tarafından apaçık bir şey olarak tanır” (Descartes, 1990: s. 100).

Ayer’e göre söz konusu çıkarımı kuşkuylanılmaz kılan şey Descartes’ın kendisi apaçık belirtmese de çıkarsamanın ortaya çıkardığı kabul edilir durumdur. Bu anlamda *ego cogito*’nun kendi düşünmesinden kuşkuylanmasının düşüncenin doğruluğunu gerektiriyor olması Descartes için *cogito*’dan *sum*’un kökünü çıkartmayı gereksiz kılar, çünkü *sum*’un kesinliği aynı ölçüde ve *cogito*’dan ayrı saptanmıştır (Ayer, 1985: s. 71). Kısacası Descartes düşüncesinde *cogito* kendi kesinliğinden ancak ve ancak sezgisel olarak emin olabilir:

“(K)esinlikle anlıyorum ki imgelem aracılığıyla algılayabildiklerimden hiç biri kendime ilişkin bu bilgime ait değildir ve eğer anlık kendi doğasını

¹⁸ City of God XI, 26. aktaran (Matthews, 1992: ss. 31-32) Ayrıca bkz. (Wilson, 2008: s. 34)

¹⁹ Bkz. (Miles, 2008: s. 148)

tam seçiklikle algılayacaksa en büyük dikkatle o yolda düşünmekten uzak tutulmalıdır” (Descartes, 1997c: s. 97).

Descartes, *Metot Üzerine Konuşma*’dan yaklaşık dokuz yıl önce (1629’da) kaleme aldığı *Anlığın Yönetimi için Kurallar*’da açık ve seçik bir şekilde şeylerin nasıl bilinebileceği ile uğraşmıştır. Bu metne göre herhangi bir hataya düşmeden şeylerin bilgisine ulaşmayı sağlayan iki edim vardır. Bunlar sezgi ve tümdengelim edimleridir. Descartes sezgi ve tümdengelimden bilginin en açık yolları olarak görülebilecek iki yöntem olarak bahseder:

“[Descartes’e göre] sezgi duru ve dikkatli bir anlama yetisinin kuşkusuz kavramıdır ve yalnızca aklın ışığından kaynaklanır. Sezgi ile ifade edilmek istenen şey arı bir anlama yetisi etkinliğidir. Kuşkuya yer bırakmayan açık ve seçik görüşür”.²⁰

Descartes’in *cogito*’su sezgisel olarak doğrudan kavranabilirdir ve aynı açıklıkta kavranabilecek diğer hakikatleri, varolabilmek için kendisinden başka hiçbir şeye ihtiyaç duymayan (dolayısıyla bedenden bağımsız) ruhsal ya da zihinsel varlık temelinden hareket ederek çıkarır. Bu anlamda *cogito* bir tözdür, bir kökendir, bir olanaktır. *Cogito*’nun tözselliğini daha anlaşılır kılmak adına, imgesel bir örnek olarak *camera obscura*’ya bakmak yerinde olacaktır, zira onaltıncı yüzyıl sonlarından itibaren *camera obscura*, gözlemciyle (özne) dünya (nesne) arasındaki ilişkileri yeniden düşünme konusunda belirleyici bir öneme sahiptir. *Camera obscura* bilimsel metafor olarak yeni bir öznelik anlayışının ortaya çıkmakta olduğunun işareti olarak kabul edilebilir. *Camera obscura*, gözlemci konumundaki özneyi karanlık bir kutunun içinde dünyadan yalıtılmış, kapatılmış olarak konumlandırmak suretiyle özne ve nesne arasındaki sınırları keskin bir şekilde resmeder ve özneleşme sürecini, öznenin tözselliğini, dışarıdaki nesnenin imgesel izdüşümünü mümkün kılan karanlık mekân ile birlikte düşünülmesi gereken bir şey olarak tarif eder. Başka bir ifade ile izdüşümü mümkün kılan karanlık, gözlemcinin kendini bedeninden ziyade salt bir algılayan

²⁰ Bkz. (Friedrick Copleston, 1996a: s. 95; Kovanlıkaya, 2013: s. 23)

olarak deneyimlemesini sağlamakta, böylece deneyimi mümkün kılan koşullar sanki canlandırılmaktadır:

“Camera obscura içeride olmanın belirli bir metafiziğinden ayrılamaz [...] Hem teorik olarak özgür ve bağımsız bir birey olan gözlemcinin, hem de yarı evsel bir alan içine kapatılan, kamusal dış dünyayla bağlantısı koparılan özelleştirilmiş öznenin simgesidir” (Crary, 2004: s. 52).

Descartes kendi düşüncesinin özgün yanının *cogito*’nun düşünen bir töz olarak merkezi rolü üzerinden yükseldiğini dile getirir.²¹ Kendisi de “düşünüyorum öyleyse varım” özdeyişinin herhangi biri tarafından kaleme alınmış olabilecek kadar yalın ve apaçık olduğunu yazdığı bir mektubunda, bu özdeyişin gerçek değerinin “düşündüğüm şeyin, içinde hiçbir bedensel öge barındırmayan ve maddi olmayan bir töz olduğunu belirlemede yattığını söyler.”²² Bu anlamda Descartes *cogitoyu* şu şekilde tanımlar:

“[B]en, bütün özü (mahiyeti) ve doğası düşünmek olan ve var olmak için hiçbir yer’e ihtiyacı bulunmayan ve maddi hiçbir şeye bağlı olmayan bir tözüm. Öyle ki bu ben, yani kendisiyle ne isem o olduğum ruh, bedenden tamamıyla farklıdır, hatta bilinmesi onu bilmekten daha kolaydır ve beden var olmadığı halde bile ne ise o olmaktan geri kalmaz [...] Öyleyse neyim? Kuşku duyan, anlayan, tasarlayan, olumlayan, yadsıyan, isteyen, istemeyen, ayrıca imgeler oluşturan ve hisseden bir şey” (Descartes, 1994: s. 33; 1997c: s. 96).

Bu iki temel nokta dikkat çekicidir: Düşünen töz, *res-cogitans*, düşünce tarafından belirlenerek şeylerin doğruluğunun sağlayıcısı olarak kendini gösterir. Herhangi bir yargının doğruluğu düşünen tözün kendisine bağlıdır. Başka bir deyişle düşünen töz, hem tüm bilginin doğruluk ölçütü olarak belirir hem de kendi varlığına dair bilgiyi belirler. Ayrıca bir etkinlik olarak *düşünüyorum* yalnızca düşünen töz sayılan

²¹ Düşünen varlık bu noktadan itibaren herhangi bir şeye bağımlı olmayan varlık olarak kendini gösterir; yani tözdür: “Tözü kavradığımızda, onu var olmak için ancak kendine gereksinen bir şey olarak kavırıyoruz” (Descartes, 1997b: s. 89).

²² Colvius’a yazdığı Kasım 1640 tarihli mektup. (Descartes, 1991a: s. 159) Ayrıca detaylı bilgi için bkz. (Markie, 1997)

cogito'nun etkinliği olduğundan anlama yetisi ile beden arasında bir ayrıma da işaret etmektedir. Descartes'e göre düşünen tözün var olmak için kendisinden başka bir şeye gereksinimi yoktur. *Cogito* bir bakıma ben olmanın kanıtıdır; düşünmek ve varolmak bir ve aynı şeydir; düşünüyorum derken ve varım derken aynı şey anlatılmaktadır.

Toparlamak gerekirse, *res-cogitans*'ın kesinliğinin bilinmesi aynı zamanda onun tözselliğinin de koşulu olarak belirir.²³ Descartes'a göre *cogito* kendini maddesel şeylerden ve dolayısıyla bedeninden daha önce sezgi aracılığıyla bilmektedir. Düşünme, düşünen tözün, *res-cogitans*'ın, varlık koşuludur. *Res-cogitans* düşünme edimi ile öncelikle kendi varlığının bilgisini ortaya koymakta, ardından kendi varlığına dair açık ve seçik bilgiden yola çıkarak tüm diğer bilgilere ulaşmaktadır. Maddesel şeylerin varlığı ancak ve ancak tüm bilgilerin olanağı *cogito*'nun kesinliği ardından ele alınabilir. *Cogito*'nun maddesel olduğunun reddedilmesi, başka bir deyişle maddi olana düşünme yetisinin yüklenmemesi *cogito*'nun kendi üzerine olan öz belirlenimini zorunlu olarak “sezgi” veya “entelektüel görü” yetisine indirger. Sezgi, anlama yetisini kendi varlığının bilgisine ulaştırır. Sonrasında, bilgi edinmedeki diğer yöntem olan tümdengelim işlemeye başlar. Sezgiden farklı olarak, tümdengelim doğru bilgiye çıkarımlar yoluyla ulaşır. *Anlığın Yönetimi İçin Kurallar*'ın üçüncüsünde Descartes, tümdengelim sezgi ile ulaşılan yargıların dışında açık bir şekilde bilinen başka şeylerden çıkarılan tüm zorunlu sonuçlar olarak anladığını ifade eder (Descartes, 1997a: s. 15). Fakat cisimsel şeyler anlama yetisinin kavrayışının dışında duyumun da konusu olan varlıklardır.²⁴ Descartes'e göre duyumlar yanıltıcıdır ve maddi şeylerin asıl doğasına onların algılanan nitelikleri üzerinden ulaşamaz. Başka bir deyişle cisimlerin neliğine ilişkin bilgi duyumla değil, anlama yetisi aracılığıyla elde edilebilir. İşte kartezyen felsefenin asıl anlamı tam da burada ortaya çıkar. Maddesel şeylerin tözselliği, başka bir deyişle cisimlerin duyular tarafından algılanmasının koşulu olan uzamdır ve uzamsallıkları anlama yetisi sahibi *cogitonun* onları matematiğin dilinden konuşarak bilebilmesinin koşuludur.²⁵ Descartes bunu daha açık bir şekilde şöyle dile getirir:

²³ “Zihin olmadan beden bilinemez dolayısıyla zihin bedenden daha iyi bilinir”.

²⁴ Descartes'e göre cisimler duyum ve imgelem yetisi ile de ilişkilidirler: “[A]nlıklı bir töze değil ama belli bir cisimsel ya da uzamlı töze bağlı olmalıdırlar, çünkü bunların açık ve seçik kavramları bir tür uzam kapsar, ama ne olursa olsun hiçbir anlama etkinliği değil”. (Descartes, 1997c: s. 135)

²⁵ Descartes'e göre cisimlerin özü yalnız uzamdan oluşur: “Cisme verilebilen ya da dayatılabilen özellikler önce uzamı gerektirir; nitekim düşünen şeyde bulduğumuz tüm özellikler de çeşitli düşünce

“Cisimler eğer sözcüğün sağın anlamında alınırsa duyular tarafından ya da imgelem yetisi tarafından değil ama yalnızca anlık tarafından algılanırlar ve görülmeleri ya da dokunulmaları değil ama yalnızca anlaşılmaları yoluyla bilinebilirler” (Descartes, 1997c: s. 101).

Maddi varlıkların tözünün uzam olarak belirlenmesi ve uzamın da duyuşsal değil, düşünsel bir şey olarak kavranıyor olması aslen idealizme özgü bir tavidir ve bu tavır nesnelerin varlığının düşünceye bağlı olup olmadıkları sorusunu gündeme getirmektedir. Ayrıca bir töz olarak düşünen varlık ile bir töz olarak uzama sahip olan varlık arasındaki, yani iki ayrı töz arasındaki, ilişkinin nasıl sağlanacağı da bir sorun haline gelecektir. Ancak şurası da açıktır ki kartezyen tavır özneyi açık bir şekilde nesneyi uzam olarak var eder biçimde özelleştirmeyi başarmıştır.

Descartes’ın öne sürdüğü *cogito* düşünen ve düşündüğü sürece varolan; düşünmeyi bıraktığında varlığını kaybedecek olan bendir.²⁶ *Ben* bilinci ise asla başka bir şeyden türetilmeyecek bir bilgi olarak öne çıkar: “[*Ben*] dolaysız olarak erişilen bir görüdür. Her kim ki *bendir*, kendi kendisinin bilincinde olmak zorundadır. Yani ancak kendi kendisinin bilincinde olan bir *ben* olabilir” (Broughton, 2008: s. 179; Kovanlıkaya, 2013: s. 24). *Cogito*’nun bedenden bağımsız bir tözsellik olarak tanımlanması akıl sahibi bir bilen öznenin bilgi kuramsal olarak merkeze alındığı bir tutumun sonucu olarak da görülebilir. Zira Descartes’ın bilgi kuramında doğru bilginin çıkış noktası ve karar yeri anlama yetisidir. Kartezyen kuşkuyu güdüleyen şey tam da bu noktada temellenir: Şeylerin edimsel olarak göründükleri gibi olduklarından kuşku duyan²⁷ bir *ben*’in keşfetmek istediği şeylerin kesinliğidir. Bu anlamda Descartes’ın

biçimlerinden başka bir şey değildir. Böylece, ne uzamlı bir şeyde bulunmayan bir şekli ne de uzamlı bir yerde meydana gelmeyen bir hareketi kavrayabiliriz”. (Descartes, 1997b: s. 110)

²⁶ Burada aslında düşünmek ile kast edilen şey, düşündüğünün farkında olmaktır, zira Descartes, “Yürüyorum o halde varım” diyen Gassendi, ’ye yanıt olarak yürüdüğümün bilincinde olmadan bunun iddia edilemeyeceğini söylemektedir. “Yürümenin farkındalığının bir düşünce olması dışında, ‘yürüyorum demek ki varım’ çıkarımını yapmadım. Bu çıkarım, bedenin hareketine değil, sadece bu farkındalığa uygulanırsa kesindir. Kendimi yürürken görüyor olmama rağmen, bazen (rüya görüyor olmamız durumunda) bu hiç de olmamıştır, yani bedenim hareket etmemiştir. Bu yüzden, yürüdüğümü düşünmem olgusundan pekâlâ bu düşünceye sahip bir zihnin varlığını çıkarabilirim, ama yürüyen bedenin varlığını çıkaramam. Bu aynı akıl yürütme başka durumlarda da uygulanır.” (Descartes, 1990: s. 244) Aktaran (Kılıç, 2005a: s. 168) “Açıktır ki kendi varoluşuma ilişkin açıklık yalnızca düşünmekte olduğum zaman, bilinçli olduğum zaman geçerlidir. Varım, bu açıktır ama ne süre? Yalnızca düşünürken. Çünkü eğer düşünmeye son veririm ben benzer olarak varoluşum bütünüyle sona erecektir”. (Friedrick Copleston, 1996a: s. 95)

²⁷ Bkz. (Descartes, 1994, 1997c)

ortaya koyduğu *cogito* şeylerin madde-uzam/anlama yetisi-tümevarım ilişkisinde kesinliğini arayan, seyirci bir öznedir. Kendi içine kapanan bir bilincin yüklenicisi konumundadır.²⁸ Söz konusu seyirci *cogitonun* nesnelere dair bilgisinin kesinliğinin dayanağı ise Tanrı'dır. Descartes düşüncesinde Tanrı kavramı tabiri caizse düşünceyi derleyici toplayıcı bir kavrayış olarak tam da bu noktada devreye girer. Zizek Tanrı'nın Descartes düşüncesindeki konumu üzerine şöyle bir tespitte bulunur:

“Özne önce *cogito*'nun özsel bir biçimde özürlü bir varlığa (kuşku bir kusurluluk belirtisidir) ait bir tasarımlama olduğunu kesinleştirir; bunun ardından kuşkudan arınmış kusursuz bir varlığın tasarımlanması gelir. Özürlü, alt düzeyde bir varlık ya da tasarım- bir üstün varlık yani tasarımı olmayanın nedeni olamayacağına göre de, kusursuz varlığın varolması gerekmektedir” (Žižek, 2011: s. 29).

Bu noktaya kadar dile getirilenlerden temel olarak çıkarılacak sonuçlardan biri, Descartes'ın şeylerin kendileri hakkındaki kesinliğin uygun bir şekilde anlaşılmasının ön koşulu olarak *ben*'in kendi tözselliğine ve kendi farkındalığına özel bir önem atfediyor olmasıdır. Bu anlamda ele alınması gereken Descartes'in özneyi yeniden konumdıran bu girişiminin içsel dinamikleri olmalıdır.

II.3. Cogito ve Res-Cogitans Arasındaki İlişki Üzerine

Descartes'e göre düşüncelerin kesinlik kıstası *cogito*'ya öncel değildir, aksine *cogito*'dan türemektedir. Ayrıca Descartes yöntemsel, sistematik, bir kuşku süreci aracılığıyla tüm mantıksal, matematiksel ve metafiziksel ilkeleri kesin olmadıkları gerekçesiyle reddetmiştir. Bu anlamda *cogito* herhangi bir önermenin kesinliğini belirleyen olarak, salt bir değerlendirme ölçütü olarak, ele alınamaz. *Cogito* özünde yöntemsel kuşku aracılığıyla açık hale getirilmiş bir deneyimdir (Beck, 1953: s. 214). Bu noktadan itibaren şu iki savı dile getirmek mümkündür: *Cogito*'nun içeriğinin kesinliğinden kuşku duyulamaz, bu yüzden *cogito* tek geçerli başlangıç noktasıdır.

²⁸ Bkz. (Özkan, 2013: s. 20)

Ayrıca kişinin kendiliği veya başka bir deyişle kişiliği, ancak bilinçliliği ile özdeş biçimde ele alınabilir. Buradan çıkacak sonuç ise bilginin dolaysız bilinçli bir deneyim olduğu, ayrıca tüm bilginin nihai olarak bu bilinçli deneyime dayanması gerektiğidir. Bu noktada *cogito*'nun söz konusu bilinç deneyimi sürecinde kendini bir töz olarak kavrayamadığını ve kendi tözselliğinin ayırdına varmak için ancak Tanrı'nın müdahalesine ihtiyaç duyduğunu gözden kaçırmamak gerekir.

Bir töz olarak *res-cogitans*'ın özsel niteliği düşünce, *res-extensa*'nın ise uzamdır. Bu bilgi kuramsal açıdan bir bilen özne ile bilinen dış dünya ayrımını sağlamaktadır. Descartes'e göre cisimler bedensel olarak uzamın birer biçimi olarak vardır. Cisim, uzamlı tözdür. Dış dünyadaki bütün doğal olaylar ancak saf matematiksel nicelikler olarak derinlik, genişlik ve uzunlukları gibi maddenin öz niteliklerine başvurarak anlaşılabilir. Bu anlamda *res-cogitans* her şeyden önce *res-extensa*'dan bağlantısını koparmış bağımsız bir iç yaşamın ya da iç dünyanın ifadesidir.²⁹ Tüm gerçekliğin ve bilginin kurucusu olarak kuşku duyulmaz bir şekilde bilginin olanağı, dayanağıdır. Bu içe dönüş, nesnesi ile ilişkisini ancak bu şekilde kurabileceğinin farkına varan kartezyen tavır, felsefeyi yepyeni bir yola sokmuştur.³⁰

Ancak burada bir sorun ortaya çıkar: Descartes *cogito ergo sum* ifadesindeki varlık sebebinin sorgulamaz. Varolmak ona göre zaten normaldir. Bu anlamda varoluş gitgide *cogito* ifadesinin hükümlerine altına girer. *Cogito*'nun kesinliğine dair dile

²⁹ Descartes altıncı meditasyonda *res-cogitans* ve *res-extensa* arasındaki asimetriyi açıkça ortaya koyar. Bkz. (Descartes, 1997c)

³⁰ Söz konusu yeni yolun tam olarak ne anlama geldiğini anlamak bağlamında empirik gelenek ile rasyonalist gelenek arasındaki farklara odaklanmak uygun olacaktır. Bu anlamda empirik geleneğin önemli düşünürlerinden Thomas Hobbes'un bilgi kuramına bakmak kolaylaştırıcı olabilir. Daha önce de dile getirildiği gibi erken dönem modern İngiliz düşüncesi'nin temel eksenini "bilginin kaynağı deneyimdir" düşüncesi oluşturmaktadır. Bu bağlamda Hobbes'un bilgi kuramı Descartes'ın *Meditasyonlar*'ının eleştirisi üzerinde yükselir. Hobbes Dekartçı anlamda bir *cogito*'yu reddetmekle kalmaz, aynı zamanda maddenin düşüncesiz olduğu savına da karşı çıkar. Bkz. (Frost, 2005: ss. 495-517; Hobbes, 1985: ss. 68-70) Buna göre özne, düşünen bedenler olarak kavranır: "İnsanın tabii olarak akla sahip olduğuna ilişkin geleneksel savı reddettiğine göre, Hobbes'da akıl bile kurulur. Hobbes insanının özelliği, konuşma sayesinde tabiatından kurtulmaya, gerek bireysel, gerekse sosyal hayatında bir 'yaratı' olarak ortaya çıkmaya dayanır". (Akal, 2003: s. 94) İnsanın zihninde ilk olarak tümüyle veya kısmen duyu organlarında vücuda gelmemiş hiçbir algılama yoktur. Algı, nesnenin duyu organları üzerinde bıraktığı ilk izlenimdir. Duyu organları bir tür çekim ile dışarıdaki nesneye doğru yönelir, bu anlamda algının kökeni ya da nedeni insana dışsaldır. Akıl, 'düşünme' yeteneği, yani düşüncelerimizin 'işaretlenmesi' ve 'ifade edilmesi' için üzerinde anlaşmış genel adların 'hesaplanmasından', yani toplanması ve çıkarılmasından başka bir şey değildir; Hobbes'a göre, bilgi, duyu organlarının faaliyeti ile sınırlanmıştır.

getirilebilecek olan, aslen onun öznelliği ile sınırlıdır.³¹ Bu öznel hakikatin kesinliğinin herhangi bir nesnel değeri olup olmadığı söz konusu olduğunda ise kötü cin'in egemenliği sürmeye devam eder (Ricoeur, 2010: s. 11). Zira *cogito* önermesi “düşünen herkes vardır” şeklinde ifade edilemeyecek kadar kapalı ve genelleştirilemeyecek bir ifadedir: “[Düşünen herkes vardır] genel ifadesi, *cogito ego sum*’nun kendisinden türeyebileceği genel bir doğruluk olarak işlev göremez”.³² Bu yüzden Descartes’ın görüşü genellenebilir değildir; bunun temel nedeni olarak ise Descartes düşüncesinin performatif (edimsel) karakterine odaklanmak gerekir:

“Descartes özneyi, ben’i kurma çabası içinde aslında bir edim olarak düşünmeyi tasarlamaktadır [...] düşünme edimi nerede somutlaşır? ‘Düşünen ben’de, başka bir deyişle tam anlamıyla ‘eyleyen ben’de somutlaşır; özne görüldüğü gibi tam anlamıyla etkin bir varlıktır”.³³

Her bir tekil şahıs için *ergo sum, ego existo* ifadesi açık ve seçik olarak geçerli ise de genelleştirilebilecek ve *cogito* ile *res cogitans*’ı aynı kabul edecek bir geçişten söz etmek aslında teorik olarak mümkün değildir. Aslen etkin bir varlık olan *cogito*’nun neliğinden bahsedilen her anda aslında söz konusu etkin *cogito*’dan ziyade bir *res-cogitans*’tan bahsedilmektedir. Çünkü daha önce de dile getirildiği gibi *cogito*’ya dair bilgi herhangi bir şekilde sezgisel düzlemi aşmamaktadır. *Meditasyonlar*’da *cogito*’yu nitelemek için dile getirilen “kuşku duyan, anlayan, tasarlayan, olumlayan, yadsıyan, isteyen, istemeyen, ayrıca imgeler oluşturan ve hisseden bir şey”³⁴ tanımı aslında bütün insanlara bahsedilmiş ortak duyular üzerinden *cogito* ile *res-cogitans* arasındaki bağı kurar varsayılmakta, ama aslında *cogito*’yu bir *res-cogitans*’a indirgemektedir. Bu anlamda *cogito* bir tümel ben olarak belirlenmemiştir; kendisinin farkına varan bir sezgi düzeyinde takılıp kalmış ve düşüncenin nesnesi olma bakımından kapsam dışı bırakılmıştır. Bunun yanı sıra *cogito*’nun özgün bir şekilde

³¹ Descartes’a göre *cogito*’nun özbilinç sürecinde bilincine vardığı şey kendisinde doğası gereği bulunan ben ideasıdır. Descartes 3. *İtirazlar ve Cevaplar*’da bu konuyu ayrıntılı olarak işler. Dolayısıyla ben bilinci bana aklen verili ben ideasının görüşü olduğu için bir akli görüdür. (Kovanlıkaya, 2013: s. 27)

³² Bkz. (Hintikka, 1962: s. 20) Descartes *cogito* argümanının tekil bir durumla yani kendisi ile ilgili olduğunun farkındaydı. Hintikka’ya göre bu yüzden “insan ne bilebilir” sorusundan ziyade “ben ne bilebilirim” sorusunu sormaktaydı.

³³ Betül Çotuksöken, *Kavramlara Felsefe ile Bakmak*, s. 87’den aktaran (Çotuksöken, 2008a)

³⁴ Bkz. (Descartes, 1997c: s. II. Meditasyon)

salt düşünsel olarak dile getiriliyor olması onun bedenselliği ile ilişkisini bir öncelik sonralık dizisine yerleştirmiş ve farklı soru ve sorunlara gebe hale getirmiştir.³⁵

Özetle, *cogito* ve *res-cogitans* özdeşliğine dayanan söz konusu sıçrama (zihin ve beden ayrımından kaynaklanan özelleşme zemini ile ilişki içinde) farklı düşünen *benleri* yoksayan, ya da başka bir deyişle farklı *benleri* birbirinden ayırmayı mümkün kılan düşünsel ve nesnel zemini ortadan kaldıran bir indirgemeye neden olmuştur. Bu yüzden kuşku duyan, anlayan, tasarlayan, olumlayan, yadsıyan, isteyen, istemeyen, ayrıca imgeler oluşturan ve hisseden *res-cogitans*, insanların tümü için aynıdır. Bu sıçramanın Descartes düşüncesinde bilginin kesinliği bağlamında büyük sorunlar yarattığını söylemek mümkün değildir. Fakat pratik felsefe söz konusu olduğunda edimsel bir tekil *cogito*'dan türeyecek olan olası bir ahlak anlayışı ile *res-cogitans*'ın tümelliğine dayanan bir ahlak anlayışı arasında ciddi farklılıklar bulunacaktır.

II.4. Res-Cogitans'ın Ahlakı

Bu noktada Descartes'ın ahlak üzerine düşüncelerine, başka bir deyişle felsefi düşüncesinin pratik alandaki karşılığına odaklanmak *cogitonun* tekilliği ile *res cogitans*'ın tözselliği, genelliği, arasındaki kopukluğu daha açık kılacaktır. *Anlığın Yönetimi için Kurallar*'da, açık ve seçik olan ilkeler üzerine sezgisel olarak ulaşılan spekülative doğruların söz konusu olduğu dile getirilmişti (Descartes, 1997a: s. 51). *Metot Üzerine Konuşma*'da Descartes sorgulamasına sağduyu ile başlar:

³⁵ Descartes düşüncesinde kendini gösteren zihin-beden düalizmi tam da *cogito* ile *res cogitans* 'ın özdeş olarak kabul edilmesinden kaynaklanmaktadır. İlhan Dilman, Descartes'ın hatasının başlangıç noktasından, zihin ve bedenin birbirinden ayrılmasından kaynaklandığını ileri sürmekte ve bu ayrımın doğurduğu problemlerin çözümünün mümkün olmadığını düşünmektedir. Bu durum *cogitonun* salt bir zihin varlığı, kendini sadece içten tanıyan bir şey olarak görmesini sağlamaktadır. Birbirinden ayrı olarak ele alınan zihin ve bedeni birbirine bağlamak ve bir araya getirmek imkânsızdır: "Descartes'ın düşüncesi vücuttan ayrı bir zihin, insanın kendinden ayrı bir vücutla başlıyor; sonra bu ikisini birbirine bağlamaya çalışıyor. Aynı zamanda "ben" diyen bir zihin veya şuuru kendi başına, başkalarını tanımadan varolan bir ada olarak görüyor ve düşüncesini böyle bir "ben"den başlatıyor- solipsist bir ben". (Dilman, 2008: ss. 209-221) Betül Çotuksöken ise kaleme aldığı Dilman eleştirisinde Descartes'ın insanı beden ve zihin olarak, *res cogitans* ve *res extensa* olarak, ikiye ayırıyor olmasının ontolojik olmaktan ziyade epistemolojik bir anlamı olduğunu dile getirir ve Dilman'ın ileri sürdüğü gibi söz konusu olanın bölünmüşlüğü içinde bir varlık olarak ben değil, "insan" olduğunu iddia eder. (Çotuksöken, 2008b: ss. 223-228)

“Sağduyu dünyada en iyi paylaştırılmış şeydir; iyi yargıda bulunmak ve doğruyu yanlıştan ayırt etme gücü olarak sağduyu bütün insanlarda doğal olarak eşittir. Farklılıklar sağduyunun insanlar arasında farklı pay edilmesinden ya da bazı insanların diğerlerinden daha akıllı olmasından kaynaklanmaz, insanların ayrı ayrı yollardan gitmesinden kaynaklanmaktadır.”³⁶

Anlığın Yönetimi için Kurallar başlıklı çalışmada sağduyu, duyu organlarından gelen algı verilerini koordine eden bir beyin faaliyeti, hatta beyinde bir bölge olarak tanımlanır³⁷. Kısacası Descartes her insanın sahip olduğu aklın doğal ışığını tam da pratik yaşamı çözümlmek ve ahlaki kesinliğe ulaşmak için kullanır. Bu söz konusu doğal ışığın iş görebilmesi için ön yargıya dayanan tüm sanılarımızdan kurtulmak gerekmektedir. Descartes’e göre yanlış olan bir şeyin doğru olarak kabul edilmesinin nedeni çoğu kez kişinin böyle bir bilgiye neyin götürdüğünü keşfetmemiş olmasından ve onları alışkanlık ya da adetler nedeniyle benimsemekten kaynaklanmaktadır. Metafiziksel kesinlik alanı maddi olanla ilişkili olmadığından zihnimize dair bilgi beğenimize dair bilgidен daha açık ve kesindir. Teorik alan ile pratik alan arasındaki temel çatışmanın özünde teorik alanda kuşkuyu temel alan ve yargıların askıya alınmasını gerektiren bir geri dönüş ileri sürülürken, pratik alanda karşılaşılan bir durum karşısında kuşkunun ve kararsızlığın reddedilmesi olarak özetlenebilir. Hyperaspites mahlaslı bir Gassendi destekçisine 1641’de yazdığı mektubunda Descartes, pratik zorunluluklarla teorik kuşkunun bir ve aynı sonuca ulaşmak zorunda olmadığını, hatta bazı pratik koşullarda teorik kuşkuya düşmenin delilik olacağını açıkça dile getirir.³⁸ Ahlaki kesinlik kişinin davranışlarını düzenlemeye yeterli olan, başka bir deyişle yaşamın idaresi ile ilgili normalde kuşku duymadığımız şeylerle ilgili

³⁶ *Metot Üzerine Konuşma* en temelde bu yargı üzerine kurulmuştur. Ayrıca Descartes yaşarken yayınlanmamış olan *Doğruluk Araştırması* isimli eser Antik filozoflar ve skolastik felsefe konusunda eğitilmiş Epistemon, eğitimsiz ama sağduyu sahibi Polyander ve Descartes’ın düşüncelerini kendi üzerinden dile getirdiği Eudoxus isimli üç karakterin diyalogu üzerinden sağduyunun neliği üzerine bir tartışma yürütür. Bkz. (Descartes, 2005: ss. 400-420)

³⁷ Sağduyu hayal gücü ile birlikte beyinde *pieneal gland* denilen yerde bulunur: Tekil, fiziksel bir bütün olan beyindeki yegâne katı parça o olduğu için *pieneal gland*’ın sağduyunun mekânı olması bir zorunluluktur. Genel bir yorum olarak şu eklenebilir: Descartes *pieneal gland* ile *res-cogitans* olarak düşünce ile *res-extensa* olarak beden arasındaki ikiliğin üstesinden gelmeye çalışmaktadır: “[D]ışsal duyunun nesne tarafından devindirilirken kazandığı betinin (*biçimin*) bedene bir başka parçasına sağduyu denilen parçaya taşındığını ve bunun aynı kıpıda ve birinden ötekine herhangi bir olgusal kendiliğin aktarılması olmaksızın yer aldığını tasarlamalıyız”. (Descartes, 1997a: s. 43)

³⁸ Bkz. (Descartes, 1991b: ss. 189-190)

bir kesinliktir. Kişi pratik alana yönelik zaman zaman hakkında hiçbir bilgi sahibi olmadığı şeyler arasında dahi seçim yapmak zorunda kalabilir. Descartes böyle durumlarda sanki kesinlik taşıyormuşçasına kişinin bu şeylere sıkıca sarılması gerektiğini ileri sürer. Ancak söz konusu teorik alanda bir doğruluk olduğunda böyle bir şeye rıza gösterilemeyeceği ve peşine düşülmesi gerekenin kesinlik olduğunu *Meditasyonlar*’da açıkça dile getirir.³⁹

Pratik yaşam çoğu kez eyleme geçme noktasında geç kalınmasını kaldıramaz. Bu yüzden Descartes’e göre doğru ile yanlış ayırt etmek bazen güç bir iştir. Bu gibi durumlarda olası yolları izlemek gerekmektedir. Bu noktada geçici temel yargılar ahlaki tavır almayı olanaklı kılan şeyler olarak öne çıkar. Descartes’e göre yaşamı elinden geldiğince mutlu olarak sürdürmek için, aksinin doğruluğu ispatlanana kadar geçerli, aksi takdirde terkedilecek olan geçici varsayımlar olarak ele alabileceğimiz kurallarla⁴⁰ pratik hayatı anlamlandırmak gerekmektedir.⁴¹ Ancak nihayetinde ruh ve beden arasındaki uzlaşmaz ikilik ve hayatın sayısız tekilliklerin sonlu zihinler tarafından tüketilemez karakterde oluşunu kabul ederek, “en zorunlu şeyler konusunda ortalama bir bilgiyle yetinerek [...] hayatın her türlü rastlantılarında seçmemiz gereken bütün iyilikleri tanımamıza yarayacak sonsuz bilimi aramaktan vazgeçer” (Beyssade, 1997: s. 76). Descartes düşüncesinde ahlak ve din felsefenin alanını dışarıdan sınırlar ve kuşkunun ulaşamayacağı bir yerde bulunurlar. *Metod Üzerine Konuşma*’nın üçüncü bölümü⁴² bu kurallar üzerinedir. Kuralların ilkinine göre en doğru sanılanı ayırt etmek kişinin gücü dâhilinde olmadığında en olası olanın izlenmesi gerektiği dile getirilir. Başka bir ifadeyle ilk kural toplumsal olarak kabul edilmiş olanlara uygun davranmak ve aşırılıklardan uzak durmayı öğütlemektedir. Descartes’a göre burada en belirleyici olan din ve yasalar. Bunun nedeni Tanrısal inançtan gelen ışığın doğal ışıktan üstün olması ve aklın ışığı aksini önerse bile Tanrısal olana inancın korunması gerektiğidir. Bu kural aynı zamanda kişinin eylemlerinde yararlı bir zeminden hareket etmesini uygun bulması bakımından önemlidir. Haklarında yanılgıya düşülmesi halinde daha az zarar görülecek şekilde mümkün olduğunca büyük risk taşıyan kararlardan uzak

³⁹ Burada özetlenen tartışma için bkz. (Descartes, 1990: s. 106)

⁴⁰ İngilizce çeviride kural kavramı yerine maksim kavramı kullanılmaktadır.

⁴¹ “Eğer bir zamanlar bir şeyi iyi saydığın için onu ya o belki de iyi olmayan ya da ben onu öyle görmeye son verdikten daha sonraki bir zamanda da iyi olarak görmek zorunda kalacak olsaydım, sağduyuya karşı bir suç işlemiş olacaktım”. Bkz. (Descartes, 1994)

⁴² Bkz. (Descartes, 1994: ss. 51-59)

durulmalıdır. Her biri eşit ölçüde kabul edilebilir olan sanılardan öncelikli olarak ılımlı olanlar tercih edilmelidir çünkü ılımlı olanlar büyük olasılıkla her daim en iyi olanlarıdır. Aşırı her şey genellikle kötüdür ve bir yanılgı söz konusu olduğunda ılımlı olanın neden olacağı zarar diğerlerinden daha az olacaktır. Bu kural Descartes'ın sosyal ve sınıfsal konumuna uygun bir ahlak sistemi kurguladığını adeta haykırmaktadır. İkinci kural kısaca şöyle özetlenebilir: Eylemlerde elden geldiğince tutarlı ve kararlı olmak ve bir kez karar verdikten sonra en kuşku götürür görüşleri bile sanki tam anlamıyla güvenilirmiş gibi dirençle izlemek. Descartes bu kuralı ormanda kaybolan bir kimsenin ormandan kurtulmasının yolu olarak sürekli farklı yollar denemek yerine, istikrarlı bir şekilde başlangıçta belirlediği seçimi sürdürerek mümkün olacağı bir örnek ile açıklar. Bu örneğe göre kararlı olmak gerekmektedir; özellikle kuşkunun yüksek olduğu durumlarda... Üçüncü kural uyarınca; insana uygun düşen, talihinden çok kendisi ile mücadele etmek, dünyanın düzeninden çok kendi isteklerini değiştirmek için çabalamaktır. Bu kural özellikle insana dair evrensel bir yasallık çağrısı olması bakımından ilgi çekicidir. Bu üç kuralın yanı sıra Descartes'ın kendisi tarafından ayrı bir kural olarak ele alınıp alınmayacağı muğlak olarak bırakılan bir dördüncü kuraldan da söz edilebilir. Bu kurala göre Descartes en azından kendisi için en uygun olanın bilgiye adanmış bir hayat olduğunu dile getirir.

Descartes'ın ahlak anlayışı kendine temel olarak olası sanıları ve geçici yargıları almaktadır. Bu kuralların kişiyi hangi sonuca ulaştırırsa ulaştırсын açık ve kuşku duyulamaz nedenlere dayanmadıkları, ancak ve ancak tahmini olarak ele alınabilecekleri unutulmamalıdır. Belirli bir ölçüde kuşku uyandırdıkları sürece onlara dair güvenin yitirilmemesi gerekir. Gerçekte kuşkulu olmalarına karşı onları yadsımak yerine inanmak daha makuldür” (Beyssade, 1997: s. 76). Ahlak kurallarını dile getirdiği üçüncü bölümün başlangıç kısmında geçici ahlak kurallarını eski evini yıkıp yeni bir ev yapmaya başlamadan önce kendine rahatça oturacak bir ev ayarlaması gereken insanın durumu üzerinden betimliyor olması modern hayatın şafağından kaynaklanan belirsizliğin yarattığı güvensizlik olarak kendini göstermektedir.

Descartes'ın metafiziksel kesinlik ile ahlaki kesinlik arasında öngördüğü ayrım sanki iki ayrı dünyaya ait iki öznen bahsediliyormuş izlenimi uyandırır. Descartes'ın modern bir felsefî sistem inşa ettiğini söylemek bile tartışmalıdır. Her ne kadar

felsefesinin metafizik ve epistemolojik yanının ahlak ve politika yanına ağır bastığı aşikâr olsa da bu ayrıma odaklanmak önemlidir; *cogito* 'nun somut bir belirlemeden yoksun olmasına rağmen insanın modern anlamda bireyselleşmesinin yolunu açmış olduğu tartışma götürmez. Ayrıca özneyi maddi varlıktan ayırarak odağa yerleştirmiş, benzer bir şekilde maddeye de düşünceden bağımsız bir gerçeklik yüklemiştir. Bu anlamda *cogito*, yarattığı yeni uzam aracılığıyla modern bilimin gelişimine de katkıları büyüktür.

Descartes'ın ahlak düşüncesinde *cogito*'nun olumsal bir etkisinin olmaması şu anlama gelir: Daha önce de dile getirilmeye çalışıldığı gibi yeni felsefenin teorik labirentlerinden ziyade, pratik hayata dair konular söz konusu olduğunda tekil edimiyle kendini ve varolanları mümkün kılan *cogito* adeta görünmez bir hale gelir, geriler, içe kapanır. Artık söz konusu olan kuşku duyan, anlayan, tasarlayan, olumlayan, yadsıyan, isteyen, istemeyen, ayrıca imgeler oluşturan ve hisseden bir şey olarak bir *res-cogitans*'tan yani insandan daha fazlası yoktur. Her ne kadar bu gerileme, vazgeçme ve “kendini köşeye sıkıştırma” düşüncesi yanlışa sürükleyebilecek riskleri en aza indirgeme anlamına gelse de (Baker, 2009: s. 114) *cogito*'nun bu şekilde kendi içine kapanması ve kendini dış dünyadan yalıtması öznel idealizme kapı aralama anlamına da gelmektedir. Ricoeur bu anlamda *cogito*'yu kuşku yokuşuyla boğuşa boğuşa kendi kesinliğinin kayasını yukarıya itmeye mahkûm edilmiş Sisypheos'a benzeter (Ricoeur, 2010: s. 13). Amaç hakikatte tek bir düzenin var olduğunun ve *cogito* 'nun ikinci sıraya geriletildiği diğer düzenin bu tek düzenden türediğini göstermek olduğunda yapılması gereken *cogito*'nun mutlak olduğu savı bir önkoşul olarak öne çıkarmaktadır. Ancak Ricoeur'a göre Descartes felsefesinin sınırları içinde bu mümkün değildir:

[Tanrının varoluşunun kesinliği ile] *cogito*'nun çarpışının yol açtığı bir tür sekme etkisiyle benim kendim'in idesi derinden dönüşüme uğramış görünür ve bu da, bende kendisinin temsilinin varlığına neden olan bu başkayı [Tanrıyı] sadece tanıyıp bilmemden ötürü olur. *Cogito* tökezleyip ontolojik olarak ikinci seviyeye düşüverir. Descartes şunu yazmakta tereddüt etmez: ‘Demek ki bende sonlu’nun [nosyonundan] önce

sonsuz'un nosyonu vardır, yani benim kendim'in [nosyonundan] önce Tanrı [nosyonu] vardır' (Ricoeur, 2010: s. 12).

Kant'ın, Descartes eleştirisi ise temelde farklı bir zeminden yükselir. Kant'a göre *cogito*'dan yola çıkarak *ben*'in düşünen bir töz olduğu ve maddeden yahut bedenden tamamen bağımsız olduğu iddia edilemez. Düşünce varlığa Descartes'ın yaptığı gibi dolaysız bir geçiş olanaksızdır; bir şeyi düşünebilmek onun varolması için yeterli neden sağlamaz. Çünkü nesnenin varlığı onun kavramından çıkarılamaz. Aynı şekilde *cogito* bir töz olamaz, zira *cogito* her zaman bir düşünce ile birlikte kendini göstermelidir; bir düşünme ediminden bağımsız olarak *cogito*'nun sezgisi bile olanaksızdır:

'*Düşünüyorum*' tüm tasarımlarıma eşlik edebiliyor olmalıdır [...] Çünkü belli bir sezgide verilen çoklu tasarımlar, eğer tümüyle bir özbilince ait olmasalardı, tümüyle *benim* tasarımlarım olamazdı. Başka bir deyişle, benim tasarımlarım olarak (üstelik onların böyle olarak bilincinde olmasam bile) gene de tek bir evrensel özbilinçte birarada durabilmelerinin biricik koşuluna zorunlu olarak uymalıdır, yoksa baştan sona bana ait olmayacaklardır [...] Sezgide verilen bu tasarımların tümüyle *bana* ait oldukları düşüncesi, buna göre, onları tek bir özbilinçte birleştirdiğim ya da en azından böyle birleştirebileceğim düşüncesi ile birdir (Kant; 1993: ss. B131, B132, B134.).

Kant, *cogito*'nun, *ben*'in sadece özne olarak varolduğunun kanıtı olduğunu, bunun dışında *ben*'in mahiyeti hakkında herhangi bir bilgi vermediğini ileri sürer. Bir bakıma kendi teorik felsefesinin çıkış noktalarından biri budur. Hegel'e göre ise Descartes'ın düşünce ve varlık arasında yapmış olduğu ayırım, Kant felsefesinin yaptığı ayırımın tersine, henüz epistemolojik bir ayırma işaret etmemektir. Öyle ki Descartes'ın *res-cogitans/res-extensa* ayırımı bir metafizik inanç olarak doğal bilince, temelde gündelik bilgiye ve gözleme dayanan bilince, dayanan bir düşünme ediminin dış-dünyayı kendinde bir şey olarak kavrayabilir ön kabülüne sahiptir. Yöntemsel kuşku bu noktaya kadar genişletilememiştir. Hegel'e göre Descartes'ın *cogito*'su herhangi bir içerikten yoksundur ve salt kendisiyle özdeşlik durumunu ifade etmekle

yetinmektedir.⁴³ Bu Hegel'in ifadeleriyle bilincin yalın bir biçimde dolaysız varoluş aşamasına tekabül eder. Hegel her ne kadar Descartes'ın *cogito*'su düşünme ile varolma arasında bir özdeşlik bulunduğu savına sezgisel olarak sahip olsa da düşünmenin maddi bir varolmayı değil, salt düşünen bir şey olarak varolmayı gerektirdiği sonucunu gözden kaçırmıştır. Dolayısıyla Hegel'e göre Descartes'ın kuşku duyuyor ve düşünüyor olmaktan beden olarak kendinin ve dış dünyanın varlığını doğrudan doğruya çıkarması olanaksızdır. Ayrıca yine Kant felsefesinin tersine Descartes düşüncesinde *cogito* bir özbilince değil, salt düşünceye karşılık gelmektedir.⁴⁴ Başka bir deyişle söz konusu olan bir reflektif edim, bilincin kendi kendisi ile olan ilişkisidir (Hegel, 1997). Bu anlamda Descartes'ın *cogitosu* kendini koşulsuz bir varlık, dolaysız bir kesinlik olarak kavrama eğilimindedir (Hegel, 2004c: s. 35) ve bu durumun yol açtığı öznel idealizmin nihayetinde bir solipsizme yol açma tehlikesi barındırdığını ileri sürer. Söz konusu solipsizm eleştirisi Schelling'in Descartes yorumlarında da karşımıza çıkar. Jaspers Descartes üzerine kaleme aldığı çalışmasında Schelling'in yeni felsefenin temellerinin Descartes tarafından atıldığı savını haklı bulur. Ancak her ne kadar Descartes *cogito* ile nesnesi arasındaki farkı ortaya koyarak nesnenin hangi koşullarda bilgi haline gelebildiğini söylemiş olsa da bu nesneye dair söz konusu bilginin en asgarisi anlamına gelmektedir. Schelling'in yorumları bununla sınırlı değildir. Schelling'e göre düşünmek yalnızca bir duruma işaret eder. Bu nedenle *cogito* ifadesinden türeyen *sum* mutlak anlamda bir *ben varım* anlamına yükseltilemez. *Cogito* esasında salt belirli bir şekilde, yani düşünen bir şekilde, varolmayı imlemektedir. Ayrıca Descartes'ın yöntemsel kuşkuyu kesinliğe ulaşmak için kullanıyor olmasını çağına uygun, yerinde bir keşif olarak nitelese de bir varolana yönelik kuşkunun, kuşku duyulan şey aslında varolmasa da düşüncede var kılınması tehlikesini beraberinde getirdiğini iddia eder.⁴⁵

⁴³ Bilincin bu dolayimsız Ben'i, Hegel'de bir ahlak ya da öznel idealist felsefelerin bir özelliği olarak değerlendirilse de... "Cogito ergo sum" her ne kadar çıkarım dilinde ifade bulmuş olsa da, bir mantıksal çıkarım olarak değil sezgisel bir çıkarım olarak değerlendirilmelidir. Zira *Tinin Fenomenolojisi*'nde mantıksal çıkarım olarak dile getirilmiş olmasının kendisini önceleyen "düşünen her şey vardır" biçiminde bir ilk öncül önermesini gerektirmiş olacağı şeklinde dile getirir. Bkz. (Hegel, 2004a: ss. 138-139)

⁴⁴ (Hegel, 1955: ss. 226-228) Ayrıca bkz. (Hegel, 1997)

⁴⁵ Bkz. (Bowie, 2010)

Sonuç olarak Descartes'ın felsefesi modern anlamda öznenin teorik temellerinin atıldığı bir dönüm noktasıdır. Res-cogitans tarihin yeni öznesinin açık bir ifadesidir:

[E]ski dünyada köle, efendi, savaşçı ya da sonradan serf ve senyör vardır; yani söz konusu olan aslında hep insanlardır, insan değil. Oysa Descartes'la birlikte durum değişmeye başlamıştır. Farklı ruh türlerini (dolayısıyla farklı insanları) birbirinden ayırmayı mümkün kılan nesnel zemin ortadan kalkmıştır. Onun yukarıda aktarılan ruh (zihin) anlayışı bedensel özelliklerden, yani doğadan tamamen arınmıştır. “Kuşku duyan, anlayan, tasarlayan, olumlayan, yadsıyan, isteyen, istemeyen, ayrıca imgeler oluşturan ve hisseden” ruh (zihin) yekparedir ve insanların tümünde aynıdır. Ne cinsiyeti vardır ne de toplumsal herhangi bir statüyle doğal bir ittifak içinde bulunur (Yelkenci, 2010: s. 16).

Descartes düşüncesinde ifadesini bulan öznel rasyonalizm, insana nesneleri perspektifsel bir açıdan araştırma, kategorize etme ve anlama imkânı tanır. Aynı zamanda onları öncelikli olarak kendi çıkarlarına göre kontrol etmeyi, manipüle etmeyi mümkün kılar. Yalıtılmış ego kendi dışındaki tüm dünyayı nesne olarak kavrama eğilimindedir ve bu erken dönem modern dünyanın temel belirleyicilerinden biridir. Bir töz olarak insan, doğal nesneler ile arasına dolayım yerleştiren modern çağ burjuvasının paradigmatic standardını oluşturur: Burjuva liberalizminin yarattığı çıkarının peşinden koşan insan. Çağın belirgin nitelikleri olan formel yasalara uygun bir doğa anlayışı, ulusal bağımsızlık, hak ve özgürlükler; aynı şekilde sömürgecilik ve emperyalist idealler bu tözsel özne ile ilişkili olarak düşünülmelidir. Lefebvre'ye göre *Yöntem Üzerine Konuşma*, endüstriyel bir toplum ve liberalizm eşiğindeki batı uygarlığının manifestosu olarak okunmalıdır⁴⁶.

Kartezyen düşünce, uzamsız bir *cogito* ile uzamlı nesneler dünyası arasındaki karşıtlığa dayanır. Descartes'ın düalizmi (ki genel anlamda söz konusu düalizm özne-nesne; ruh-beden; res cogitans-res extensa; Tanrı-dünya; araçsal bir teorik rasyonellik-

⁴⁶ Lefebvre Descartes'i Pascal ve Rabelais ile birlikte çağının düşünsel temsilcilerinden biri olarak görmektedir. Bkz. (Elden, 2004: ss. 90-94)

nimetik bir pratik rasyonellik şeklinde kendini gösterir) soyut düzlemde somut olana ilerleyen bir akışa sahiptir. Nihai somutluk düzlemi insandır.⁴⁷ Ancak düalizm sadece Descartes'e özgü değil, çağa özgü bir reflekstir. Modern anlamda bir sermayenin ortaya çıkışı, para kazanmanın baskın yaşam biçimi haline gelmesi (nitelik yerine niceliğin belirleyici olması), devletin asli görevinin özel mülkiyetin kazanılması ve korunmasını sağlamak olduğu bu dönemde felsefi anlamda dolaysızdan hakikatten dolayı kesinliğe geçiş bu dualizmi zorunlu kılmıştır. Özne nesneden, zihin bedenden, kâr için üretim yarar için üretimden ayrılmıştır. Aynı şekilde daha sonra işçiye dönüşecek olan emekçi üretim araçlarından, zihinsel emek kol emeğinden ve emek zenginlikten ayrılmıştır. Daha somut bir şekilde ifade etmek gerekirse niceliğin nitelik, değişim değerinin kullanım değeri, makinenin emek üzerindeki egemenliği Descartes'ın *Meditasyonlar*'ın ikincisinde dile getirdiği balmumu örneğini anlaşılır kılmaktadır: Varlığa dair uzamsal, yani matematikten türemiş bir bilimsel çerçevede elde edilen bilgi varlığın öznel niteliklerinden daha değerlidir (Marsh, 1998: s. 248).

Antonio Negri XVII. yüzyıl Avrupa düşüncesinde metafiziğin açık bir şekilde politikanın bir biçimi olarak kendini gösterdiğini iddia etmektedir. Bu anlamda felsefe politik olan ile yakın ilişkili olarak kendini göstermektedir. Descartes'ın *Meditasyonlar*'da radikal bir kuşku aracılığıyla dünyayı parçalara ayırması ve ardından *cogito* zemininden yeniden birleştirme çabasını burjuva siyaset felsefesini yaratan sürecin bir alegorisi olarak yorumlanabilir:

“Etkin ve bağımsız özne mutlakiyetin efsunlu dünyası ile bir karşıtlık üzerinden tanımlanır. Bu üretken farklı varoluş biçimi kendi sınıfsal özünü mutlak otonomi biçiminde yansıtır. Dünyayı politik olarak ele geçirmenin ve mevcut efsunlu halinden gerçek formuna uygun yeniden inşa etmenin imkânsızlığı tescil edilmiştir. Ama yine de [...] burjuva sınıfının [...] toplumsal ve kültürel hegemonyasının dünyayı yeniden inşa edebilme kapasitesine dair umut hâlâ bakidir”.⁴⁸

⁴⁷ Burada bir uyarı yapmak yerinde olacaktır: Descartes felsefesinde karşılaşılan insan herhangi bir anlamda sosyal insan değil, *res-extensa* olarak insandır.

⁴⁸ (Negri, 2007: s. 228) Negri burada tescil ile Otuz Yıl Savaşları'nı kastetmektedir: “Otuz Yıl Savaşları burjuva devrimine karşı mutlakiyetçi bir reaksiyon olarak okunmalıdır. Dönem aynı zamanda ilk devrimci kalkışmaları besleyen ideolojik model çöküşüne tanıklık etmiştir; yine de durdurulamaz,

Negri'ye göre Descartes düşüncesi burjuva düşüncesinin tarihsel evrimini takip etmek açısından önemlidir, zira modern dünyanın ideolojik çerçevesini kavramak kartezyen düşüncenin özgün önemini kavramayı gerektirir. Kartezyen düşünce kendisini önceleyen barok imgelemin gerektirdiği varoluşsal dolayimler ile uyuşmaz şekilde ölçülebilir bir düzene göre kurulmuş dolayimler üzerinden ilerler (Negri, 2007: s. 29). Bu anlamda Decsartes'ın felsefi metaforlarının birçoğu dünyanın rasyonel ve uyumlu olduğu savını ortaya koyma işlevi taşır. Negri'ye göre Descartes monarşinin ve aristokrasinin gücüyle yüzleşen ve kapitalizmin yeni ruhunu toplumu yeniden şekillendirmek için radikal bir biçimde kullanan onyedinci yüzyıl burjuvasını sembolize eder. Durdurulamaz, engellenemez yeni tarihsel öznelerin üretici toplumsal güçlerinin kararlılığını gösterir (Negri, 2007: s. 321). Descartes'ın düşüncesi ile burjuvazinin tarihin yeni öznesi olarak ortaya çıkışı arasında doğrudan bir ilişki mevcuttur; metafizik burjuva sınıfının kati bir şekilde varsayılması üzerinden kurulur (Negri, 2007: s. 242).

György Lukacs'ın *Tarih ve Sınıf Bilinci* başlıklı çalışmasında burjuva sınıf bilinçsizliğinin toplumsal hayatın nesnel sınırlarının belirlediğini ileri sürmektedir.⁴⁹ Bu sınıf bilinçsizliği kendi neliğini tam da sezgisel olarak inşa eden bir öznellik durumudur. Descartes'in *cogito*'su ancak tarihsel ve toplumsal ilişkilerden bağımsız olarak kendini meşrulaştırabilecek burjuva düşüncesi gibi, bedensel-maddi olmayan bir töz olarak tanımlanmaktadır:

“Koyuluşu son, nihai bir temellendirme hırsıyla donatılmadıkça *cogito* nun sahici herhangi bir felsefi imlemi yoktur. Önce ben düşünüyorum'un ben'inin ortaya çıkmasına, sonra ifrat derecesinde bir ilk hakikat düzeyine yükseltilmesine ve en sonunda da bomboş bir yanılsama düzeyine düşürülmesine neden olan muazzam yalpalayıştan bu hırs sorumludur. [...] *Cogito*'nun krizinin *cogito*'nun koyuluşuyla eş zamanlı olduğunu

engellenemez yeni tarihsel öznelerin üretici toplumsal güçlerinin kararlılığını da gösterir. ” (Negri, 2007: s. 321)

⁴⁹ Bkz. (György Lukacs, 1998)

teyit eden Descartes'ın kendisine odaklanmak bana yeterli görünüyor (Ricoeur, 2010: s. 6).

Sonuç olarak, Descartes'ın çağının toplumsal dönüşümlerine uygun bir özne kavrayışını tutarlı biçimde felsefeye yerleştirmiş olduğu gerçeği yadsınamaz bir biçimde ortadadır. Bunun birçok anlamda felsefi bir devrim olduğu ve felsefenin sahnesinin Descartes'ten sonra yeniden düzenlendiğini söylemek gerekir. Aynı zamanda Descartes düşüncesi kendinden önceki felsefenin temel kavramlarından biri olan töz kavramını etkin bir biçimde kullanarak bir bakıma kadim ile modern felsefeler arasında bir köprü işlevi de görmektedir. Ancak bu arada kalmışlığın yarattığı temel gerilimler düşüncesinde kendini açıkça göstermektedir. Daha açık bir ifade ile *cogito* ile modern özneyi ortaya koyan Descartes'ın *cogito*'nun neliğine, başka bir ifade yerine ve içeriğine dair, tutarlı bir zemin sunmakta olduğu söylenemez. Ayrıca epistemolojik anlamda devrimci bir teori ortaya koyan Descartes'in ahlak düşüncesinin şaşırtıcı bir biçimde çağına göre bile muhafazakâr olması, söz konusu tartışmadan bağımsız ele alınamaz. Bu yanıyla Descartes düşüncesinin ekonomik anlamda tüm sınırları ve değerleri alaşağı etme iradesine sahip ama tutucu bir gündelik yaşamı talep eden döneminin burjuvazisinin sınıfsal özellikleriniü felsefeye taşıdığını söylemek pek de yanlış olmaz.

İKİNCİ BÖLÜM:

TRANSANDANTAL TAMALGI EDİMİ OLARAK BEN

I. KANT FELSEFESİNİN KURUCU ÖĞESİ OLARAK ÖZNE

I.1. Kant ve Eleştirel Felsefe

Modern özne Descartes tarafından yeni felsefenin odak noktası olarak tanımlanmış, kavramsal olarak neliği tartışmaya açılmıştır. Descartes'ın bu felsefi başarısı, düşüncenin kendi varlığı dışında bir dayanak gerektirmeyen gerçeklik haline gelmesini sağlamıştır. Ancak Descartes üzerine yürütülen tartışmada da belirgin hale getirilmeye çalışıldığı gibi, modern öznenin ve modern düşüncenin bu ilk ortaya çıkışı birçok soruyu da beraberinde getirmektedir: *Cogito* olarak öznenin tözselliğinin kanıtı ne olabilir; *cogito*'nun tözselliğinin olanağı olarak sunulan bir Tanrı kavrayışı kendi içinde tutarlı mıdır; *cogito*'nun düşünme sürecinde işlevi nedir; *cogito* neleri bilebilir, neleri bilemez; *cogito* dünya üzerinde faaliyeti ile nasıl bir yer kaplar?. Bu ve buna benzer modern özneyi içeriklendirecek sorular Hegel'in ve çağdaşları olan Alman İdealistleri'nin deyimiyle Descartes düşüncesinin kartezyen yapısından ve felsefenin söz konusu döneme ait ruhundan kaynaklanmaktadır.

Descartes tarafından ortaya koyulan *cogito*'nun modern felsefenin kurucu temeli olduğunu söylemek abartılı olmaz, ancak söz konusu *cogito*'nun sezgisel bir çıkarım olarak kalmanın ötesinde, yerinin ve sınırlarının belirlenmesi ancak Kant'ın eleştiri felsefesi ile mümkün olmuştur. Bilgiden ziyade bilginin olanakları ve sınırları sorununu felsefesinin merkezinde konumlandıran Kant, Newton fiziğinin yarattığı bilimsel devrim ile Aydınlanma'nın toplumsal ideallerini birlikte düşünmenin belki de en yetkin örneğidir. Kant'ın eleştirel felsefesinin temel amacı kendinden önceki, transandant (aşkın) olarak nitelediği metafiziğin bir sorgulamasına girişmektir. Bunu

“bir töz olarak *cogito*’nun geçersizliği”ni ortaya koyarak ve transandantal⁵⁰ (aşkınsal) bir *ben*’in sınırlarını belirleyerek gerçekleştirir.⁵¹

Kant düşüncesinin sınırlarını belirlemek için şu temel yargılar ortaya konabilir: Kant’a göre kadim bir bilim olarak metafiziği önceleyen tutarlı bir eleştiri yapılmadan, nedenselliğin, dolayısıyla rasyonel bir düzenin olanaklı olup olmadığını kavramak mümkün değildir; mevcut haliyle metafizik, güçlerini baştan sona kendilerine özgü bir savaş oyununda tüketmeyi isteyenlerin kavga alanı olmaya koşullanmıştır (Kant, 1993: BXV). Kant’a göre metafizik kökensel olarak sorunlu bir alandır ve zorunlu olarak yeniden tanımlanması gerekmektedir. Kant’ın metafiziğe dair bu tavrının temel nedeni, klasik anlamda metafiziğin çağın bilimsel ve felsefî tartışmalarına eklemlenemiyor ve onların hareketini kısıtlıyor olmasıdır. Zira Kant diğer bütün bilimler durmadan ilerledikleri halde “bilgeliliğin kendisi olmak isteyen ve kehanetine hep başvurulmuş” metafiziğin olduğu yerde saymasının, hep aynı yerde dönüp durmasının gülünç olduğunu iddia eder (Kant, 2002).

Kant’a göre insan zihninin katmanlı yapısı dolayısıyla bilgi için duyum kadar kavramlara da ihtiyaç vardır. Bu yanı sıra Kant düşüncesi çağının empirist ve rasyonalist düşünürleri arasındaki tartışmaları da yeni bir boyuta taşır: “İçeriksiz düşünceler boş ve kavramlar olmaksızın sezgiler kördür” (Kant, 1993: A51).

⁵⁰ Transandantal (aşkınsal) kavramı ile Kant deneyimi mümkün kılan ama deneyimden türemeyen kavramları kastetmektedir. Theodor W. Adorno, Kant’ın kullandığı anlamda transandantal ve transandantal kavramları arasındaki farkı şöyle dile getirir: “Kantçı kullanımında ‘aşkın’ ile ‘aşkınsal’ arasındaki özel ayrımı kavramak için ‘aşkın’ın [...] deneyimin olanağının sınırlarının ötesine geçtiğinde ve Tanrı, özgürlük, ölümsüzlük, varlığın özü ya da başka mutlak konularda yargıda bulunulduğunda ortaya çıkan [...] anlamını aklınızda tutmanız gerekir. Çünkü hem ‘aşkınsal’, hem de ‘aşkın’, deneyim kavramına olan ortak karşıtlıklarının dolayımında kurulurlar; çünkü her ikisi de deneyimden bağımsız olan neyse onunla ilgilidir. Ama aşkınsal kavramı; deneyimi önceleyen, deneyimi mümkün kılan neyse, onu aklın, zihnin bir özelliği olarak görür. Bu metafiziksel dogmatizmin karşıtı bir durumdur”. Bkz. (T. W. Adorno, 2005: s. 74) Gözkan’a göre “Transandantal” terimini Türkçe ‘aşkınsal’ ile karşılamak ‘aşkın’a ilişkinmiş gibi hatalı bir çağrışım yapıyor olması nedeniyle doğru değildir. Bkz. (Gözkan, tarihsiz: s. 2)

⁵¹ Hegel’e göre modern dönem düşüncesinin temel karakteristiği anlama yetisi sahibi bir öznenin yani bir ‘ben’in, nesnel hakikatten daha fazla önem kazanması olarak özetlenebilir. Bu anlamda Kant’ın eleştirel felsefesi önemli bir etkiye sahiptir. Kant için her ne kadar duyum ve deneyim bilginin kurucu temellerini oluştursa da bu süreçler transandantal bir ben’in sınırları dolayısıyla, nesneye dair bilginin kendinde bir gerçekliğine değil bir görünüşüne sebep olmaktadır: “Eleştirel felsefe [empirizmin] [...] algıda belirttik olarak yalnızca *tekil olan* ve yalnızca *olmuş olan* kapsanır biçimindeki gözlemle anlaşılırken, aynı zamanda deneyim denilen şeyde *evrensellik* ve *zorunluluğun* da eşit ölçüde özsel belirlenimler olarak bulundukları *olgusu üzerinde* *direktir*. Çünkü bu öge, genel olarak deneyimden gelmediği için, düşüncenin kendiliğindenliğine özgü ya da *a priori*dir”. Bkz. (Hegel, 2004b: ss. 108-109)

Dolayısıyla yapılması gereken kavramları duysal kılmak (Kant'ın deyişle onlara duyuda nesneyi eklemek), duyuları ise anlaşılır hale (anlama yetisinin kavramları altına) getirmektir. Bu tavır Kant felsefesinin epistemolojik anlamda radikal bir pozisyon kazanmasını olanaklı kılar. Buna göre nesne, transandantal *ben*'in dışsal veriyi belirli apriori kategoriler aracılığıyla düzenleyen sentezleme faaliyetinin bir ürünüdür. Başka bir deyişle eleştirel felsefe nesneleri tözlerinden/doğalarından ziyade onlar üzerine yargıda bulunan özne açısından ele almak temelinden yükselir. Bu anlamda transandantal eleştiri akli, apriori ilkelerini belirlemek üzere bir eleştiriye tabi kılmak amacındadır (Kant, 1993: B26-47).

Kant transandantal koşullar ile deneyimi mümkün kılmak için onu önceleyen koşulları kastetmektedir. Ancak Kant, söz konusu transandantal koşulların Descartes'in *cogito* 'sunda olduğu gibi tözel öncelikleri olduğunu iddia etmez. Kant'ta deneyimin bilincinde olmak aynı zamanda bir özbilince sahip olmanın koşulu olarak ortaya çıkar: “Sezgide verilen bu tasarımların tümüyle *bana* ait oldukları düşüncesi, buna göre, onları tek bir özbilince birleştirdiğim ya da en azından böyle birleştirebileceğim düşüncesi ile birdir” (Kant, 1993: B134). Bu nedenle Kant düşüncesinde deneyimin bilinci ile özbilince birbirinden ayrılmaz tekil bir edim olarak öne çıkar. Başka bir deyişle Kant, nesnenin birliğini ancak kendi birliğinden söz edilebilen bir özne aracılığıyla sağlar. Öznenin birliği ise saf biçimde formeldir ve bir sentezleme ediminin ürünüdür.

Kant düşüncesinde öne çıkan bu özne anlayışı, daha açık bir şekilde özbilince tartışması, Descartes'ın yanı sıra temelde Hume'un, Locke'un ve Leibniz'in (ve Wollf) düşüncelerinin gölgesinde ortaya çıkan sorular ışığında izlenmesi gereken bir yapıya sahiptir. Kant, Locke ve Hume düşüncelerinde yer alan empirik kavrayış ve Leibniz düşüncesinin transandantal çıkarımlarından oldukça etkilenmiştir. Hume ve Locke nesneyi bir nitelikler bütünü olarak görürken, Leibniz ilişkiselliğin Newton düşüncesi kökenli kavranışından kuşku duymuş ve özne ile nesne arasındaki ilişkinin doğası üzerine bir sorgulamayı tercih etmiştir. Genel anlamda Kant düşüncesinin söz konusu filozoflar ile ilişkisinin derinlemesine bir şekilde sorgulanması bu çalışmanın sınırlarını aşar, ancak özel olarak özdeşlik sorunu ve anlama yetisinin transandantal

doğası bağlamında kendini gösteren belirgin ilişkilerin Kant'ın bilen özne anlayışına etkilerini belirlemek bu noktada önemlidir.

1.2. Locke, Hume ve Kişisel Özdeşlik Sorunu

İngiliz Emprizmi'nin modern özne tartışmasına temel olarak bir bilgi kuramsal sorun olarak yaklaştığı söylenebilir. Hobbes'un bilgi kuramının Descartes'ın *Meditasyonlar*'ının bir eleştirisi üzerinde yükseldiği ve öznenin Hobbes tarafından düşünüen bir beden olarak kavrandığı bir önceki kısımda dile getirilmişti. Modern özneyi Descartes düşüncesi ile karşıt bir biçimde tözsel olandan ve anlama yetisinden bağımsız olarak belirleyen düşünürlerden biri Locke'tur (Denkel, 2003: s. 130). Locke'a göre özne bilgi edinme sürecinin etkin bir unsuru olarak ele alınmalıdır, ancak özne bilgi edinme süreci bağlamında içsel değil, tıpkı Hobbes düşüncesinde olduğu gibi, dışsal bir unsur olarak kendini göstermektedir. Locke, *ben* nedir sorusuna temel olarak bir kişisel özdeşlik tartışması üzerinden yaklaşmaktadır. Kişi ve kişisel özdeşlik sorunu üzerine düşüncelerini temel olarak *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme* başlıklı çalışmasının II. kitabının 27. bölümünde tartışır. Locke bu bölümde öncelikli olarak özdeşlik ile neyi kastettiğini açıklar, ardından da kişi ve kişisel özdeşlik hakkında düşüncelerini ortaya koyar. Locke'a göre özdeşlik bir şeyin belirli bir andaki varoluşunu temellendiren idelerin (fikirlerin) başka bir anda hiçbir farklılık göstermeden varlığını sürdürüyor olmasından kaynaklanmaktadır.⁵² Söz konusu olan kişinin kendi varoluşunun nasıl farkında olduğu konusu olduğunda ise Locke detaylı bir tartışmayı gerekli görmez. Kişi kendi varoluşunun öylesine açık ve kesin olarak farkındadır ki bunun kanıtlanması herhangi bir anlamda gerekli de olanaklı da değildir. Kişi için kendi varoluşundan daha apaçık hiçbir şey yoktur (Locke, 2004: s. 240). Bu noktada özbilinçlilik kişinin kendi kişisel özdeşliğinin farkında olma ediminin bir sonucu olarak ortaya çıkar. Locke'a göre kişisel özdeşlik Descartes gibi bir tözselliğe veya bir çeşit tinselliğe değil, söz konusu bilinçliliğe dayanmaktadır. Geçmiş ve

⁵² (Locke, 2004: s. 226) Söz konusu bölüm Locke tarafından 1693 yılında kaleme alınmış ve *Deneme*'nin ikinci baskısına William Molyneux'un tavsiyesi üzerine eklenmiştir. Bkz. (Thiel, 2011)

gelecek düşüncelerin ve eylemlerin tıpkı şu andaki eylemler ve düşünceler gibi farkında olunması dolayısıyla kişi, bir ve aynı kişi olduğunu bilir. Bu anlamda kişisel özdeşlik ahlaki sorumluluğun ve hukuki yükümlülüklerin olanağı olarak kendini gösterir. Öyle ki Locke’a göre kişinin kendi özdeşliğini sağlayan bir bilinçten yoksun olması pratik alanda bir ahlaktan veya hukuki anlamda bir suçtan söz edilebilmesini olanaksızlaştırır: “Yargı, her kişinin hangi bedende görünürse görünsün ve bilinç hangi cisme bağlı olursa olsun, bu eylemleri kendisinin işlemiş ve bu yüzden de cezayı hak etmiş olduğunun bilincinde oluşu yüzünden haklıdır”. Locke’un Descartes’tan farklı olarak *ben*’i bir kişisel özdeşlik sorununa indirgemesi, Kant açısından önemlidir. Zira Locke kişinin varlığını ontolojik olarak tartışmadan ahlaki sorular karşısında tavır almanın bir olanağını sunmaktadır.⁵³

Kant düşüncesinin temel kaynaklarından biri olarak görülebilecek David Hume ise *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme* başlıklı çalışmasının birinci kitabı olan “Anlak Üzerine”de detaylı bir şekilde Locke’un kişisel özdeşlik anlayışını tartışır.⁵⁴ Hume *kendilik* denilen şeyin, yani gerek dış dünyadaki bir nesnenin tasarımına dair özdeşliğin gerekse de kişinin kendi benliğinin özdeşliği üzerine tasarımının, zamansal bir sürekliliği kabul etmeye dayandığını, ancak bu kabul için ne olgusal ne de mantıksal anlamda yeterli kanıtın olmadığını iddia eder. Olgusal kanıt yetersizdir, çünkü deneyle temellenemez; duyular bize tekil bir algıdan başkasını vermezler. Aynı şekilde mantıksal kanıt da yetersizdir, zira her nesnenin özdeşliğinin zaman içinde korunduğunu söylemek için tümevarım yapmak gerekir ki tümevarım geçerli bir mantıksal akıl yürütme değildir. Hume’a göre kişi kendi benliği söz konusu olduğunda dahi kişisel bir özdeşlikten söz edemez, geçmişte bir zaman dilimine ait olarak kabul edilen geçmiş benlikler ile aynı kişi olduğu ne mantıksal ne de olgusal olarak garanti edilemez. Hume’a göre nesnelere duyuların önünde bulunmadıkları zaman bile sürekli bir varoluş yüklenmesi ve nesnelerin algılardan bağımsız bir varoluşları olduğunun düşünülmesi, değişik algıların ardışık bir yığını tarafından mümkün hale gelen anlama yetisinin faaliyetidir.⁵⁵ Bu anlamda kişinin “kendim” dediği şeye baktığında gördüğü

⁵³ Bu konu hakkında detaylı bir inceleme için bkz. (Thiel, 2011)

⁵⁴ (Hume, 1997) Hume’un çalışmasında kişisel özdeşlik üzerine şu kısımlara bakılabilir: Bölüm I, V. İlişkiler; Bölüm IV, II. Duyular Açısından Kuşkuculuk ve VI. Kişisel Özdeşlik.

⁵⁵ (Hume, 1997: ss. 202-204) Hume algıların kesintili olduğunu, birbirinden ayıt edilebilir şekilde tekillikleri olduğunu ileri sürer. Anlama yetisini oluşturanlar yalnızca ardışık algılardır: “[F]elsefe bizi

her zaman belli bir algıdır. Kişinin kendi düşüncesini mümkün kılan da söz konusu algıdır. Hume’a göre özne hiçbir zaman kendini bir algı olmaksızın yakalayamaz ve hiçbir zaman algıdan başka herhangi bir şey gözleyemez.⁵⁶ Hume’un burada işaret ettiği sorun *ben* fikrinin kendisinin yakalanamazlığıdır. Her ne zaman *ben* kendisini gözlemeye kalksa gözlemleyen başka bir *ben* devrededir. Gözleyenin kendisi yine gözlenemez olarak kalmaktadır.

Locke *ben* sorununun bir tözsellikten ziyade özdeşlik sorunu olarak ele alınması gerektiğini, Hume ise söz konusu özdeşliğin olgusal ve mantıksal muğlaklıklarını tartışır. Kant’ın özbilinç anlayışı farklı bağlamlarda bu iki perspektifi de göz önünde bulundurmaktadır. Kant’ın empirizm eleştirisi deneyim ile deneyimi olanaklı kılan apriori koşullar arasındaki ilişkide kendini keskin bir şekilde gösterir. Özne ne yalnızca akla ne de duyuma indirgenebilir. Yargı verebilmek için akıl ve duyumun birlikteliği gerekmektedir. Bu noktada Kant açısından Hume düşüncesi sonuçlarından ziyade sorunu ortaya koyması bağlamında oldukça önemlidir. Hume Aydınlanma düşüncesinin temel savı olarak özetlenebilecek olan dünyanın akıl tarafından keşfedilebilecek bir düzeni olduğu savına karşı çıkmış, idelerin alışkanlıklar ve çağrışım yasalarıyla çalıştığına dair argümanlar üretmiştir. Ayrıca nedenselliğin bir zorunluluk içermediğini, bunun zihnin bir beklentisi ya da alışkanlığı olduğunu ileri sürmesi ve nedenselliğin akıl yoluyla apriori düşünülüp düşünülemediğini sorgulaması⁵⁷, aklın deneyden bağımsız, deneyim nesneleriyle kısıtlı olmayan bir kullanılabilirliği olup olmadığı düşüncesine kapı açmaktadır.

Kant *Arı Usun Eleştirisi* ve *Prolegomena*’da Hume’un aklın otoritesine meydan okuyuşunu ele alır. Kant, Hume’un akıl eleştirisini detaylı bir şekilde tartışarak aklın neden zorunlu kuralları olması gerektiğini ve bu kuralların neden bir bilen öznenin bilincinde yer alması gerektiğini temellendirir; aklın nasıl işlediğini

anlığa görünen her şeyin bir algıdan başka bir şey olmadığı, kesintiye uğradığı ve anlık üzerine bağımlı olduğu konusunda bilgilendirir”. (Hume, 1997: s. 192)

⁵⁶ (Hume, 1997: s. 236) Hume’un buradaki savı ile Kant’ın Descartes’ı eleştirirken dile getirdiği “ben her zaman bir düşünceye eşlik eden olarak vardır” düşüncesi örtüşür: “Kendi adıma, benliğin ne olduğu konusunda düşünürken karşıma hep bazı algılar çıkmaktadır. Karşılaştığım hep ya sıcak ya da soğuk, ışık ya da gölge, sevgi ya da nefret, acı ya da haz olmaktadır. Benliği hiç bir zaman bir algı olmadan yakalayamıyorum; yakaladığım şey her zaman bir algı olmaktadır. Örneğin uykuda olduğu gibi benliği hissetmediğim zaman yani algılarımla olmadığım zaman, benim gerçekten varolmadığım söylenebilir”.

⁵⁷ “Nedensellik düşüncesi, nesneler arasındaki bir ilişkiden türetilmiş olmalıdır”. (Hume, 1997)

detaylı bir şekilde açıklamaya çalışır. Kant'a göre bütün ideler ve tasarımlar özbilinçli bir fail olarak *ben*'in öznel koşullarına uymak zorundadır. Bu önkabul Kant'ın aklın katmanlı yapısının neliği üzerine bir çaba olarak da tanımlanabilecek transandantal felsefesini kurmasına önayak olmuştur. Bu çaba içinde diğer bir etkili isim olan Leibniz ise ilişkilerin gerçekliğini sorgulamış ve onlara sadece zihinsel bir doğruluk atfetmek gerektiğini ileri sürmüştür (Stern, 1990: s. 7).

I.3. Leibniz ve Anlama Yetisi

Leibniz, Descartes sonrası özne tartışmalarında belirgin olmayan bir figür olsa da tözsellik sorununa alternatif bir açılım getiren filozof olarak öne çıkar. Leibniz'in düşüncesi çağının egemen düşüncesi olan kartezyen düşünceye bir eleştiri olarak görülebilir. Descartes felsefesinde karşımıza çıkan *res-cogitans* ve *res-extensa* ayrımının yarattığı düalizm, fiziksel olana dair, çağının mekanist anlayışını geçerli kılan bir bilgi kuramı ortaya çıkarmaktadır. Hareketin niceliksel olarak salt gözlemcinin deneyimi üzerinden bilinebileceğini imleyen bu yaklaşım, kartezyen yöntemi kullanan Newtoncu fizikte cisimleşir. Leibniz'e göre kartezyen düşüncenin maddesel bir tözün olduğuna dair temel iddiası sorunludur. Zira Descartes maddesel tözün uzam olduğunu iddia ederek aynı zamanda maddenin sonsuza kadar bölünebilir olduğu düşüncesini de kabul etmektedir. Ancak eğer madde sonsuza kadar bölünebiliyorsa, bu tözsel olana ontolojik olarak ulaşılamayacağı anlamına gelmekte, bu da bir çelişki yaratmaktadır. Leibniz'e göre maddi nesnelerin tözselliğinden söz edilemez.⁵⁸ Ayrıca Leibniz'in hareketin doğasına, atomlara ve uzama yönelik düşünceleri ve bunların metafizik arka planları özellikle Kant'ın eleştirel felsefe öncesi dönemini derinden etkilemiştir. Kant'a göre Leibniz ve takipçileri kuvvetin doğası hakkında doğru çıkarımlarda bulunmalarına rağmen kuvvetin ölçümünü verecek sağlıklı bir yaklaşım geliştirememişlerdir. Buna karşın kartezyen yöntemi benimseyenler ise doğru ölçümü kullandıkları halde kuvvetin doğasını açıklayacak metafiziksel kavramlara sahip değildirler.

⁵⁸ Bkz. (Look, 2014: ss. 13-14)

“Leibniz’in temel felsefi çalışması olan *Monadoloji* doksan paragraflık küçük bir kitap olmasına rağmen metafizik bir ontolojinin ulaşabileceği son sınırlara ulaşmıştır”.⁵⁹ *Monadoloji*’nin, teolojinin ihtiyaç duyduğu korunaklı alanı yaratma adına bir çaba olduğu söylenebilir. Leibniz ontolojisini *monad* adını verdiği yalın tözler üzerinden açıklar. Monadların yalın birer töz olmaları, herhangi bir bileşim yoluyla oluşmamış oldukları anlamına gelmektedir. Tinsel bir yapıya sahip olan monadların parçaları yoktur ve maddesel olmadıkları için şekil veya boyut sahibi de değildirler (Leibniz, 1951b: s. 21). Dolayısıyla mekaniğin yasaları ile monadları ele almak olanaklı değildir. Monadlar açısından hareket ve değişim, bir algı durumundan bir başka algı durumuna içsel bir geçiş olarak ele alınmalıdır.⁶⁰ Ayrıca monadların bir başka monadlarla ilişkileri de dışsal değil içseldir (Leibniz, 1951a: s. 3). Bu anlamda doğada gerçekleşen olayların hem mekanik hem de metafizik bir düzene tabi olması Tanrı tarafından “önceden saptanmış uyum” aracılığıyla sağlanmaktadır. Bu her bir monadın evreni kendi bireyselliğine içsel olarak açıklaması/anlatması anlamına gelmektedir. Bu eleştirinin zemininden yükselen ve nesne ile ilişkisinde etkin bir rol olarak bilgiyi olanaklı kılan özne düşüncesi Kant tarafından da benimsenecektir. Ayrıca bu noktada Kant’ın transandantal ben anlayışı açısından da belirleyici olan bir husus belirginleşir: Leibniz’e göre bir öznenin yüklemiyle olan ilişkisi *a-priori* olarak mevcuttur. Başka bir deyişle özne kendi yüklemelerini kapsar. Her monad diğer monadların tasarımına sahip olmasına rağmen bu tasarım yalnızca diğer monadlardaki değişimleri yansıtmaya işlevini görür. Bu her ne kadar algı olarak görülse de bu algıda bilinçten söz edilemez. Leibniz bu yansıtmaya işlevini Tanrısal olana bağlamaktadır. Tanrı evrendeki şeylerin bilgisine ideal olarak sahiptir (Russel: s. 14). Algı daha çok dışsal şeyleri temsil eden monadın içsel durumuyken tamalgı, algıdaki içsel durumun düşünsel bilgisi olarak anlaşılabilir (Leibniz, 1951b: s. 23). Peki, bütün monadlar aynı derecede bilinçli midir? Leibniz’e göre Tanrı tüm şeylerin bilgisine sahiptir. Ancak

⁵⁹ (Nutku, 2014: ss. 1-14) “Sorunların kapsamı çok yanlılığı, çözüm yolunda kullanılan terimlerin anlamlarını belirsizleştirmiyor; tersine hepsi tek bir teriminin, monadın etrafında toplanıyor.”

⁶⁰ “Algı bir geçiş durumudur ve birlikte çokluğu yansıtır. Cartesien’ler yalnız ben’i düşünmeyi (cogitatio) konu edindiler; böyle olmayan algı derecelerini hesaba katmadılar. Onlara göre yalnız akıl monad idi. Bu yüzden hayvanları makine sandılar. Bir algıdan diğerine geçişi sağlayan içsel ilkenin edimine appetitio adı verilebilir. Bu açıklama arzusu, yöneldiği algının tümüne her zaman ulaşamayabilir ama bir kısmına ulaşır ve yeni algılara varır. Algı ve ona dayanan şeyler mekanik olarak, yani şekiller ve hareketlerle açıklanamaz”. *Monadoloji*’nin 14-15 ve 17. Paragraflarından aktaran (Nutku, 2014: s. 3)

kendi kendine yeten, yani anlama yetisi sahibi olan monadlar Tanrı'nın idealarıyla değil, kendi idealarıyla düşünmektedir. Akıl sahibi monad şeyleri bilebilmek için yeterli nedenlerini sağlamakta ve böylece bilgi, öznenin kendine yeterli oluşu ile ortaya çıkmaktadır. Kendine yeterli olan özne, bilgi için yeterli nedenleri de sağlayabilmektedir. Bu yüzden tamalgı yeteneğindeki ruhlar, diğer ruhlardan ayırt edilerek ussal ruhlar ya da tinler olarak adlandırılır. Böylece ussal ruhlar zorunlu ve sonsuz gerçekliklerin bilgisine ulaşabilirler (Copleston, 1996b: ss. 61-72). Leibniz'e göre bir monadın kendi algısının bilinci, bilginin oluşması için gereklidir. Çünkü algılayanın, algılama etkinliğinin bilincinde oluşu, algıladığı şeyin de bilincinde olması demektir.

Leibniz ilişki sorununu özne-yüklem ilişkisi üzerinden tanımlar ve böylece monadlara ulaşır. Monadlar ilişkinin transandantal bir anlama sahip olduğunu da imlemektedir (Stern, 1990: ss. 13-14). Kant, öznenin kendisinin duysal tasarımlara dair düşünce olmaksızın bilemeyeceğini ileri sürer. Bu yanıyla düşüncesi Hume'un ve Locke'un etkisindedir. Ancak Leibniz etkisinde öznenin deneyim sürecinde edilgin olmadığını ileri sürerek Locke ve Hume ile çatışmaktadır. Bu anlamda Kant'ın eleştirel felsefesi nesnel gerçekliğin bilgisine düşünce belirlenimlerinden ulaşmak yerine duyarlığın *a-priori* formları ve anlama yetisinin kavramları tarafından biçimlenen öznenin deneyimini evrensel bilgi düzeyine çıkarmakta, bilginin nesnesi konumuna getirmektedir. Kant'ta özne ya da daha açık bir şekilde *ben*'in neliği üzerine yapılacak inceleme tam da bu teorik dolayimler üzerinden incelenmesi gereken bir durumdur.

II. KANT'IN TEORİK FELSEFESİNDE BEN'İN KURULUŞU

II.1. Kopernik Devrimi ve Öznenin Yeni Konumu

Kant, yukarıda bahsedilen çağının felsefi odak noktalarından hareketle duyulur dünya ile düşünülür dünyayı birbirinden ayırır; ona göre ancak böyle bir ayrım klasik metafiziğin etkinliğini ortadan kaldırılabilecektir (Kant, 2002: ss. 105-106). Bu ayrımın asıl işlevi bilginin oluşumu sürecinde birinin diğerine indirgenmesini engellemek, empirik olanın ideal olana ideal olanın ise empirik olana muhtaç olduğu bir bilgi kuramını olanaklı kılmaktır. Böylece özne, sahip olduğu yetiler aracılığıyla nesneyi ve bilgiyi kuran konuma yükselirken, öznel bir idealizmin dış dünyanın yanılsama olduğuna kadar ileri gidebilecek varsayımlarına savrulmaktan kurtulur. Bilgi salt kendinde bir şey olarak varsayılan nesnede kaynağını bulamaz; ancak bilen öznenin yetilerine uygun, dahası bu yetiler sonucu kurulur. Bu noktada Kant'ın Nicolaus Copernicus düşüncesi ile kendi düşüncesi arasında kurduğu benzerlik önemlidir.⁶¹ Öznenin nesneye dair bilgisinin öznenin bilebileme koşulları ile sınırlı olduğunu ileri sürmek aynı zamanda söz konusu rasyonalizm ve empirizm tartışmasını da yeniden biçimlendirir. Özne ile nesne arasında varolduğu ileri sürülen uyum, nesnenin özneye tabii olduğu olgusunu zorunlu olarak varsaymayı gerektirir:

“Bu güne dek tüm bilgimizin kendini nesnelere uydurması gerektiği varsayılmıştır; ama onlara ilişkin herhangi bir şeyi kavramlar yoluyla a-priori saptama ve bu yolla bilgimizi genişletme girişimleri bu varsayım altında boşa çıkmıştır. Öyleyse bir kez de nesnelerin kendilerini bilgimize uydurmaları gerektiği varsayımı altında metafiziğin görevinde daha iyi sonuç alıp alamayacağımızı sınayabiliriz” (Kant, 1993: BXVI).

Burada kastedilen öznenin nesneyi bilme tarzını bilginin çıkış noktası olarak belirlemektir: “İşte Kopernik Devrimi bu yenilginin hem bir koşulu hem de bir

⁶¹ Copernicus gök cisimlerinin hareketlerini cisimlerin onları gözlemleyen kişinin etrafında döndükleri varsayımından hareketle açıklama çabasının sonuç vermediğini gören ve yıldızların yerlerinde sabit durup gözlemcinin onların etrafında döndüğü varsayımının bu açıklamayı olanaklı kıldığını tespit eder. Detaylı bilgi için bkz. (Copernicus, 2002)

sonucudur. Kopernik Devrimi, Kant'ın ünlü 'objeler bizim bilgimize uymalıdır' şeklindeki vurgu değişikliği için apaçık felsefi bir doğrulama sağladığı gibi apriori problemine Kant'ın kritik çözümünü de oluşturur" (Kant, 2006: s. 172). Özne artık nesneyi ve bilgiyi kuran bir varlık olarak, bilginin oluşumunda belirleyici (Kant özelinde sınırlayıcı) bir rol üstlenmiştir. Deleuze'ün de dile getirdiği gibi Kant'ın buradaki özgün yanı aklın bir şekilde yasa koyucu olduğunu ileri sürmesidir.⁶² Daha açık bir ifade ile Kant aracılığı ile akıl sahibi varlık sanki bilmediği güçleri olduğunu keşfeder. Kopernik devrimi merkezin özne olduğu felsefi bir manifestodur, özne bu yeni ilginin hem bir koşulu hem de bir sonucudur. Bu bağlamda Kant felsefesinin odağında yer alan kurucu öznenin doğası hakkında detaylı bir inceleme gerekir.

Kant'a göre bilgi nesneler üzerine öznenin deneyimleri aracılığıyla kurulmaktadır ve bu yanıyla empirizm ile dirsek teması taşımaktadır. Ancak bu bir gereklilik olsa da bilginin oluşumu için yeterli değildir. Zira tüm bilgi edinme süreci deneyim ile başlamasına karşın, bundan tümünün de deneyimden doğduğu sonucu çıkmaz:

“Çünkü pekâlâ olabilir ki deneyim bilgimizin kendisi bile izlenimler yoluyla aldıklarımızın ve kendi bilgi yetimizin kendi içinden sağladıklarının bileşimidir [...] Şu, öyleyse daha yakından araştırılması gereken ve hemen ilk bakışta yanıtlanamayacak bir sorudur: Deneyimden ve giderek tüm duyu izlenimlerinden bağımsız bir bilgi var mıdır? Bu tür bilgi a-priori olarak adlandırılır ve kaynağını a postreori, e.d. deneyimde bulan empirik bilgiden ayırte edilir” (Kant, 1993: B2 - 38).

Kant'a göre bilgi görüyle başlar, buradan kavramlara geçer ve idealar ile sonlanır (Kant, 1993: A702, 378). Bu üç aşama aklın üç yetisi ile açıklanmaktadır: Duyarlık, anlama yetisi ve akıl. Başka bir şekilde ifade etmek gerekirse Kant'a göre bilgi iki ana temel kaynaktan doğmaktadır. Bunlardan ilki tasarımları alma, ikincisi ise bu tasarımlar yoluyla nesneyi bilme yetileri olarak kendini gösterir. İlki yoluyla nesne hakkında duyusal veri özneye verilmektedir. İkincisi yoluyla ise veri nesneye dair

⁶² (Deleuze, 2002: ss. 19-38) “Bilinen, bilinecek malzemenin bilenin şartlarına göre belirlenmesinden ibarettir. [K]opernik Devrimi'nin bize öğretmiş olduğu ilk şey, buyruğu bizim vermiş olmamızdır. [B]iz doğanın yasa yapımcılarıyız”.

tasarım ile ilişki olarak düşünülmektedir (Kant, 1993: B74, 66). Bilgi ancak bu üç yeti aracılığıyla elde edilenlerin sentezlenmesi ile mümkündür. Burada klasik felsefenin kadim ideal ön kabulünü aşan bir düzlemde ve kartezyen felsefe ile kesişen bir zeminde özne ile nesne arasındaki önsel uyum düşüncesinin yerini nesnenin özneye zorunlu tabi olduğu düşüncesi almaktadır.

Kant’a göre sentez, derleme toplama, faaliyeti aklın yasa koyuculuğunun bir sonucu olarak bilgiyi olanaklı kılar. Öznenin nesne ile ilişkisinin ilk aşaması, duyarlık aracılığıyla nesnenin özneye verilmesi şeklinde gerçekleşir. Zira görünün olanağı duyarlıktır. Bu noktada Kant’ın özbilinçli öznesinin anlaşılması adına öncelikle görünün temel koşulları olan uzay ve zamanı ele almak gerekir. Kant felsefesinin en özgün yanlarından biri de uzayı ve zamanı özneye dışsal değil, içsel koşullar olarak ele almasıdır. Aynı şekilde Kant için uzay ve zaman kavram değil, görünün saf formlarıdır. Zaman ve mekân, birlikte alındıklarında, tüm duyuşsal görünün salt biçimleridirler ve böylece sentetik *a-priori* önermeleri olanaklı kılan süreci başlatırlar.⁶³

II.2. Uzay ve Zaman

Kant’ın uzay ve zaman üzerine düşünceleri *Arı Usun Eleştirisi*’nde yürütülen özbilinç tartışması bağlamında önemli bir yere sahiptir. Ancak düşünürün uzay ve zaman üzerine erken dönem çalışmalarından beri söz konusu özgün bir yargıyı geliştirmekte olduğunu dile getirmek gerekir. 1768 yılında kaleme aldığı “Uzaydaki Yönler Arası Farklılığın Nihai Dayanağı Üzerine” ve 1770 yılında yayımladığı “Duyulur ve Düşünülür Dünyanın İlkeleri ve Formları Üzerine” (Kant, 1992a: ss. 361-371; 1992b) başlıklı yazılarında genel hatları ile uzay ve zaman üzerine düşüncelerini inşa etmiştir.

⁶³ (Kant, 1993: ss. A 38-41, 59-60) Ayrıca Kant *Prolegomena*’da şöyle der: “şeyleri a priori görmemizi sağlayan, sadece duyuşsal görünün biçimidir”. (Kant, 2002: s. 32)

“Uzayda Yönler Arası Farklılığın Nihai Dayanağı Üzerine”⁶⁴ başlıklı çalışmasında Kant özünde Leibniz’in uzay anlayışını eleştirir ve Newton’un mutlak uzay kavramı⁶⁵ndan yana bir tutum alır. Kant, uzayın cisimlerin bir işlevi olduğunu ve eğer hiçbir cisim olmasaydı uzayın da olamayacağını ileri süren Leibniz’in ilişkisel uzay kavrayışının⁶⁶ çelişkiler barındırdığını iddia eder; ayrıca uzayın kendinde tözsellliği olan yapı olarak düşünüldüğünde diğer tözlerle ilişkisinde sorunlar ortaya çıktığını ve uzayın soyut metafiziksel yargılarla temellendirilemez olduğunu ileri sürer. Kant’a göre Leibniz gibi uzayı salt ilişki üzerinden açıklamak nesnelerin niteliklerinin belirlenmesi için yeterli zemini oluşturamamaktadır. Kant bunu göstermek adına *Prolegomena*’da tekrar dile getireceği eşlerin örtüşmezliği argümanını kullanır (Kant, 2002: s. 36): Bir türü diğerinden ayırt etmeye yarayan bazı özelliklerin; mesela bazı salyangoz türlerini ayırt etmeye yarayan spirallerinin yönlerinin, parça bütün ilişkisi aracılığıyla veya varlıkların birbirine göre konumlandığı bir uzayda belirlenemeyeceğini, nesnelerin kendi içinde konumlandığı mutlak bir uzayın⁶⁷ bulunması gerektiği argümanını benimser. Mutlak uzay, dışsal duyumun bir nesnesi değil, tersine her şeyden önce, tüm dışsal duyuları mümkün kılan temel bir kavramdır (Kant, 1992a: s. 379). 1770 yılında kaleme aldığı “Duyulur ve Düşünülür Dünyanın İlkeleri ve Formları Üzerine” başlıklı çalışmada ise açık bir şekilde zaman ve uzayın Leibniz’in yanı sıra Newton’ın mutlak uzayından da farklı olarak düşünülmeleri gerektiğini, daha açık bir şekilde uzay ve zamanın duyusallığın formu olan *a-priori* görüler olduğunu açıkça ileri sürer (Kant, 1992b: s. 396). Bu

⁶⁴ Kant’ın erken dönem bu çalışması hakkında detaylı bir inceleme için bkz. (Gözkan, 2006) Gözkan bu çalışmasında Kant’ın eleştirel felsefesi bağlamında söz konusu yazının ne anlama geldiğini tartışır. Gözkan’a göre Kant bu çalışmasında kendi *a-priori* formlarına sahip olan duyum yetisiyle düşünme yetisinin kesin olarak birbirlerinden ayrı yetiler olduğunu, dolayısıyla görü ve kavramın, birinin diğerine indirgenememesi anlamında farklı oldukları düşüncesini ve uzay ile zaman’ın, hissetme yetisinin (duyusallığın) formu olan *a priori* görüler olduğu düşüncesi olduğunu dile getirmektedir.

⁶⁵ Newton’ a göre “Mutlak uzam, kendi doğası açısından, dışsallıkla bağıntılı olmaksızın, her zaman aynı ve hareketsiz kalır”. (Newton, 1996: s. 6) Newton’un uzay anlayışı tanrısallığın farkına varılması, ve tanrının her yerde olduğunun bir göstergesi saymıştır. (Koyre, 1998: s. 173)

⁶⁶ (Koyre, 1998: s. 169) Leibniz Clarke’a yazdığı üçüncü mektupta kendi uzay anlayışı hakkında şöyle bir yorumda bulunur: “Bana gelince, birçok defa uzayın zaman gibi tam olarak görel bir şey olduğunu düşündüğümü ifade ettim. Nasıl zaman art arda gelmenin bir düzeniyse (un ordre des successions), uzay da birlikte varoluşların bir düzenidir. Zira uzay, imkan olarak, aynı anda varolan şeylerin bir düzenine işaret eder, ancak onların varolma tarzlarına dahil olmaz. Birçok şey bir arada görüldüğünde, şeyler arasındaki bu düzenin farkına varılır”. (Alexander, 1998: s. 26)

⁶⁷ Koyre’ye göre mutlak uzay sonsuz, devinimsiz türdeş, bölünmez ve tektir. Bunlar Spinoza ve Malebranche’nin hemen hemen More ile aynı zamanda keşfettikleri kendi Tanrılarına uzam- imgelem ve duyularımızla verilenlerden ayrı bir anlaşılır uzam vermelerini sağlayan çok önemli özelliklerdir; Descartes ile birlikte kendisi de bölünemezliği kaçırarak Kant onları yüz yıl sonra yeniden keşfedecek ve buna göre uzayı Tanrı ile bağlamayı başaramayınca onu bize yüklemek zorunda kalacaktı.

çalışmanın belki de en önemli vurgusu görü ile kavramının birbirine indirgenemez farklı şeyler olduğu fikridir:

“[Kant] felsefe tarihi boyunca nesnelerin kendilerine ait olduğu varsayılan özelliklerin onları aslında özneye içkin bir uzay tasarımı içine sokmadan bilinemez olduğunu ileri sürmektedir. Bu aynı zamanda nesnenin kendinde şey olarak bilinmesinin olanaksızlığına vurgu yapar. Nesne ancak duyusallığın apriori formu olan uzay tasarımında konumlanmasıyla özne tarafından sentezlenir” (Gözkan, 2006: s. 54).

Kant erken dönem düşüncesinde geliştirdiği uzay anlayışını bir takım düzenlemelerle eleştirel döneminde de sürdürür. Uzayın a-priori bir bilgi ilkesi olarak öznenin transandantal doğasına içkin ve deneyimi olanaklı kılan olarak kendini göstermesi, *ben* ile dış dünya arasındaki sınırları keskinleştirmek için oldukça önemli bir teorik adım olarak öne çıkmaktadır:

“Uzay nesnelerin kendilerine bağlı ve sezginin tüm öznel koşulları soyutlandığı zaman bile sürececek bir belirlenimi temsil etmez. Çünkü ister saltık isterse görelî olsun hiçbir belirlenim ait olduğu şeyin varoluşuna önsel olarak ve dolayısıyla apriori sezilemez [...] tasarımı dışsal görünüm ilişkilerinden deneyim yoluyla ödünç alınamaz; tersine, bu dış deneyimin kendisi ilkin ancak özü edilen tasarım yoluyla olanaklıdır [...] öyleyse görüngülerin olanağının koşulu olarak görülmelidir, onlara bağımlı bir belirlenim olarak değil ve *a priori* bir tasarımdır ki zorunlu olarak dış görüngülerin temelinde yatar”.⁶⁸

Benzer bir şekilde Kant’ın zaman hakkında düşünceleri de eleştirel felsefenin özbilinç tartışması açısından belirleyici bir niteliğe sahiptir. Felsefe tarihine kabaca bir bakış yeniçağa kadar süregiden zaman tartışmalarının temelde Aristoteles’in zaman anlayışına dayanmakta olduğu izlenimini uyandırır. Aristoteles zamanla ilgili

⁶⁸ (Kant, 1993: B42, B36, B39, 52-54) Her ne kadar Leibniz ve empirist geleneğin etkisiyle daha sonra reddedeceği geleneksel metafizik kavramlara dayansa da Kant ayrıca bu çalışmada şeylerin duysal temsillerinin, şeylerin kendi başlarına oldukları haliyle değil, göründükleri haliyle bilinebildiğini ileri sürerek *Arı Usun Eleştirisi* ile örtüşen bir sonuca varıyor.

düşüncelerini *Fizik*'in dördüncü kitabında açıklar. Burada dile getirildiği şekilde zamanın herhangi bir anlamda değişim ve hareketten bağımsız olarak ele alınması mümkün değildir. Zaman hareketin kendisi olarak ele alınamaz, ancak harekete ait bir kategori olarak ele alınabilir: “[Zaman] devinimin ölçüsü, dahası önce ile sonraya göre devinimin sayısıdır”.⁶⁹ Newton bilimsel devrimin modern doğasına uygun bir biçimde bu geleneği reddederek ilişkisellikten bağımsız mutlak bir zaman anlayışı ileri sürer. Newton'un temel iddiası, zamanın tıpkı uzay gibi mutlak, gerçek, matematiksel, dışsal herhangi birşeyle ilişkisi olmaksızın durağan halde kalan ve aynı şekilde varolmakta olan bir yapısı olduğudur. Maddeler ve olaylar bu mutlak zamanda farklı süreler kaplarlar. Zaman sürekli ve sonsuzdur (Balard, 1960: ss. 49-60). Olay ya da süreçlere önceliği olduğu ve dolayısıyla zamanın olaylardan bağımsız, onları önceleyen bir varlığı olduğudur. Zaman parçalarının düzeni değişmezdir.

Zamanı nesnelerin hareketine değil de nesnelerin hareketini zamana bağlayan bu yaklaşım, Kant düşüncesinde yerini öznde varolan bir zaman anlayışına bırakır. Kant'a göre zaman, kendi için kalıcı ya da şeylere nesnel belirlenim olarak bağlı bir şey değildir (Kant, 1993: A22, 52). Zaman, öznde apriori olarak bulunmaktadır ve özne için duyumların koşulu olarak ortaya çıkmaktadır. Başka bir deyişle zaman, nesnelerin kendilerinde değil, ama yalnızca onları duyumsayan özneye aittir (Kant, 1993: B55, 59). Kant zamanın tüm görülerin ve dolayısıyla tüm deneyimimizin zemininde yatan zorunlu tasarım olduğu söyler. Deleuze'e göre Kant zamanı döngüsellikten kurtarıp çizgisel hale getirerek zaman konusunda felsefede bir çığır açmıştır (Deleuze, 2002: s. 25). Zaman artık ölçtüğü harekete bağlı değildir, hareket kendisini özne dolayımıyla zamana bağıntılamıştır:

[Z]amanın salt bir boyutu vardır: Değişik zamanlar eşzamanlı değil ama ardışıktır, tıpkı değişik uzayların ardışık değil, eşzamanlı olmaları gibi [...] tüm sezgilerin temelinde yatan zorunlu bir tasarımdır [...] yalnızca onda görüngülerin tüm edimselliği olanaklıdır. Bunlar hep birlikte yitebilirler ama zamanın kendisi (olanakların evrensel koşulu olarak) ortadan kaldırılamaz [...] zaman iç duyunun, eş deyişle kendi kendimizin ve iç

⁶⁹ Aristoteles'in zaman anlayışı için bkz. (Aristoteles, 1997: ss. 189-197)

durumumuzun tasarımlarının ilişkisini belirler [...] sezgimizin öznel koşuludur ve kendinde, öznenin dışında, hiçbir şeydir (Kant, 1993: A31-A38, 56-60).

Kant’a göre deneyim temelde bir sentezleme faaliyetidir (Kant, 1993: B195, 120) ve söz konusu sentez aynı zamanda nesnenin olanağı olarak da kendini göstermektedir. Bu sentez ediminden önce bir nesneden söz edilemez:

“Her sezgi kendi içinde bir çoklu kapsar ki, an ardışık izlenimler dizisinde zamanı ayırdetmedikçe, bir çoklu olarak tasarımlanamaz; çünkü tek bir kıpıda kapsanıyor olduğu sürece her bir tasarım hiçbir zaman saltık bir birlikten başka bir şey olamaz” (Kant, 1993: 99).

Duyusallığın apriori formları olan uzay ve zaman duyumu olanaklı kılmanın yanı sıra, duyumun bir çoklu olarak ortaya çıkmasını da mümkün kılar. Yalnız bunun için öncelikle zamanın kendi anlarının ayırt edilmesi gerekmektedir ve bunu gerçekleştiren *ben*’in bir yetisi olan ve bilgi edinme sürecinin en temel aşaması olan tamalgı (Kant, 1993: B125 - B129) edimidir. Bu edim uzaya ve zamana yönelerek onda momentleri eş zamanlı, önce ve sonra olarak sıralamakta ve birbirlerinden farklılaştırmaktadır. Ancak uzayın ve zamanın momentlerinin birbirinden ayırt edilmesiyle *a-priori* bir çoklu ortaya çıkmaktadır:⁷⁰

Kant’a göre görünün birliğinin ortaya çıkabilmesi adına çoklunun bir sentezine ihtiyaç duyulduğundan⁷¹ tamalgının sentezlenmesi gerekmektedir. Başka bir deyişle: “Sezgi bir çoklu sunuyor olmasına karşın, bu öyle bir çokludur ki, bir tasarımda kapsanmış olmasına karşın, hiçbir zaman orada bulunan bir bireşim olmaksızın ortaya çıkamaz” (Kant, 1993: s. A99). Bir bakıma kafa karıştırıcı olarak görülebilecek bu süreç kısaca şu şekilde işlemektedir: Görüde verili olandan *a-priori* çoklunun ortaya

⁷⁰ Bu sürecin işleyişini doğru takip etmek adına dikkat edilmesi gereken önemli bir nokta şudur: Duyarlığın apriori formu olarak zamanın momentleri sıralaması edimi aynı zamanda uzayın da apriori ortaya çıkarılması işlevini yerine getirmesi bakımından önceliklidir: “Genel olarak tüm görüngüler, e.d. duyuların tüm nesneleri zamandadırlar” dolayısıyla zaman, “iç görüngülerin dolaysız koşulu” ve tam bu yolla o denli de “dış görüngülerin dolaylı koşuludur” bkz. (Kant, 1993: s. A34)

⁷¹ Bu çokludan görünün birliğinin doğabilmesi için çoklunun ilkin uzay içerisinde geçmesi, sonrasında onu bir araya getirilmesi gerekir.

çıkarılması, bu *a-priori* çoklunun sentezlenerek uzay zaman temsillerine sahip olunması ve son olarak görünün birliğinin tamalgı aracılığıyla kurulması...

Kant'ın uzay ve zaman hakkında vardığı sonuçlar eleştirel felsefenin kurucu öğeleri olmalarının yanı sıra özne olarak *ben*'in deneyim üzerindeki kurucu faaliyetini anlamak açısından da önemlidir. Başka bir ifade ile duyarlılığın *a-priori* formları olarak uzay ve zaman sadece nesnenin ne şekilde bilinebileceğini belirlemekle kalmaz aynı zamanda söz konusu uzay ve zaman *a-priori* formalarına sahip olan bir fail olarak *ben*in neliği üzerine bilgi sunarlar. Uzay ve zaman Kant düşüncesinde nesnelerin ilişkiselliklerini, birbirlerine veya mutlak uzaya dair konumlarını ve devinimlerini belirleyen yapılar olmaktan çıkıp özneye içerilmekte, öznenin nesne ile ilişkisinde kurucu bir işlevi üstlenmektedir:

“Salt bir deneyim vardır ki onda tüm algılar baştan sona giden ve yasallık gösteren bir bağlam içerisinde tasarımlanırlar [...] Eğer değişik deneyimlerden söz ediliyorsa, bununla yalnızca çeşitli algılardan söz edilmiş olur, çünkü bunlar bir ve aynı evrensel deneyime aittirler” (Kant, 1993: s. A110).

Uzay ve zamanın özneye bağlı, duyusallığın *a-priori* formları olarak ele alınması aynı zamanda öznenin nesneler dünyasıyla kurduğu ilişkide zamansal bir önceliği olduğunu da göstermektedir. Nesne ancak öznenin duyusal formlarına uygun bir şekilde özneyi etkileyebilir. *Ben*, özne, deney dünyasına önseldir, dolayısıyla tüm olanaklı deneyin belirlenmesi özne ile olanaklıdır. Bu anlamda söz konusu öznenin ne olduğuna, tam olarak nasıl tanımlandığına ve *ben*'in kurucu özne olarak kendisi hakkında ne bilebileceğine odaklanmak gerekmektedir.

III. KANT'IN BEN ANLAYIŞINA GİRİŞ

III.1. Kant ve Özbilinç Tartışması

Kant'ı modern felsefenin merkezi filozoflarından biri kılan düşünme hamlesinin teorik ayağını *Arı Usun Eleştirisi*'nde ileri sürdüğü deneyimden kaynaklanmayan, yani *a-priori*, kavramların deneyimi nasıl mümkün kıldığı ve nereye kadar bilinebileceği sorusu oluşturur.⁷² Bu anlamda *Arı Usun Eleştirisi*'nde yürütülen tartışmanın belki de en önemli yanı, öznenin nesneye dair deneyimini bir arada tutan *transandantal ben*'in nasıl kurulduğu üzerine yürütülen tartışmadır. Bu tartışma temelde aklın bir *transandantal ben*'in birliğine dayandığı, ancak böyle bir birlik aracılığıyla “nesne”nin veya en genel anlamıyla da “fenomenal dünya”nın var kılabilceğini açıklamaktadır. Ayrıca bu tartışma Descartes ile kendini göstermeye başlayan öznel rasyonalist tavrın ideal anlamda geçersizliğinin de ilanıdır. Kant Descartes düşüncesindeki *ben*'in tözsellliğini reddederek bir biçimde kuramsal bilginin temeline akıl faaliyeti dâhilinde farkına varılan bir özbilinç hali olarak *ben*'in transandantal birliğini yerleştirir ve söz konusu transandantal birliği bilincin olanaklı koşulu olarak kabul eder. *Transandantal ben* bilgi ve deneyimin sınır ve koşullarını, yani tüm bilgilenme sürecini yeniden tanımlar.

Öncelikle belirtmek yerinde olacaktır ki Kant düşüncesinin temel amaçları çerçevesinde bilinç ve özbilinç tartışması tali bir öneme sahiptir. Bu anlamda Kant'ın öznel bir rasyonalist olduğunu ileri sürmek mümkün değildir. Ancak Kant'ın öznenin

⁷² “*Quaestio facti* bir kavrama ilk olarak hangi yolla sahip olunduğu; *quaestio iuris* hangi hakla ona sahip olunduğu ve kullanıldığı ile ilgilidir”. Bkz. (Kant, 2005: s. 260) Kant benzer bir ifadeyi *Arı Usun Eleştirisi*'nde şöyle dile getirir: “Tüzeciler hak ve istemlerinden söz ederlerken bir davada hak nedir (*quid iuris*) sorusunu olguyu ilgilendiren sorudan (*quid facti*) ayırt ederler ve ikisinden de tanıtlama isterlerken, birinciyi, hakkı ya da tüzel istemi bildirmesi gerekenin tanıtlanmasını *çıkarsama* olarak adlandırırlar. Birçok görgül kavramı hiç kimseden herhangi bir karşı çıkış gelmeksizin kullanır ve çıkarsama olmaksızın onlara bir anlam ya da imgesel bir imlem yüklemeye kendimizi akladığımızı düşünürüz, çünkü nesnel olgusalıklarını tanıtlamak için deneyim her zaman elimizin altındadır. Ama ayrıca söz gelimi *şans*, *yazgı* gibi haksız olarak kullanılan kavramlar da vardır ki, genel hoşgörü ile yürürlükte olsalar da zaman zaman *quid iuris* sorusu ile karşılaşılır”. (Kant, 1993: B117) Bülent Gözkan ise söz konusu sorgulamayı şöyle açıklar: “Siyasi bir suçtan dolayı yargılanan bir kişinin hangi ceza yasasının hangi maddesine göre hüküm giyeceği bellidir (*quid facti*). Ama bu kişi, “Hangi hakla, hangi gerekçeyle beni yargılıyorsunuz?” diye sorabilir; bu soru, sadece yargıca değil, sistemin bütününe yöneltilmiş bir gerekçelendirme sorusudur (*quid iuris*). Elbette, Kant'ın çıkarsamasını, yukarıdaki örnekten ayıran, Kant'ının a priori zeminde transandantal bir çıkarsama olmasıdır”. Bkz. (Gözkan, tarihsiz: s. 4)

neliğine dair sorunu ele alış biçimi kendinden sonraki düşünürlerin birçoğu açısından tartışmanın odak noktası olarak değerlendirilir. Özellikle Alman İdealizmi, Fenomenoloji, Marksizm, Psikanaliz ve Hermeneutik söz konusu olduğunda Kant'ın “transandantal ben” anlayışı farklı şekillerde sürekli kendini gösterir. Zira buradan da anlaşılabilir ki Kant'ın özbilinç ve ben'in neliği, üzerine dile getirdikleri çağının ötesine uzanan bir derinliğe sahiptir. Kartezyen düşüncenin yarattığı devrimden yaklaşık yüz elli yıl sonra *cogito*'nun felsefe açısından bu kadar derinleşmiş bir sorun haline gelmesi gerçekten de etkileyicidir.

Bilginin oluşumu sürecinde öznenin nesne karşısında tözsellikten bağımsız bir şekilde etkinliğinin ne olduğu ve bu öznenin bilgi edinme süreçlerinde kendisi ile bir ve özdeş olduğunun nasıl gösterilebileceği soruları Kant'ın eleştirel felsefesinin ulaşmaya çalıştığı hedefler bağlamında teorik birer kuruculuğa sahiptir. Bu anlamda Descartes'ın *cogito* eleştirisine ek olarak empirist düşüncenin, özellikle Locke ve Hume'un, kişisel özdeşlik üzerine dile getirdikleri, Kant'ın söz konusu tartışmasının sacayaklarını oluştururlar.

Kant'ın teorik felsefesi göz önünde bulundurulduğunda⁷³ üç ayrı özbilinç tavrından ya da daha açık bir ifade ile üç ayrı benden söz etmek mümkündür: *Numenal benlik*, *fenomenal*, *empirik benlik* ve *transandantal*, *saf benlik*. Kant *numenal benlik* ile herhangi bir numen gibi duyarlılığın *a-priori* formları olan uzay ve zamanın bir nesnesi olmak bakımından kendisi hakkında herhangi bir bilgiye sahip olunamayan benliği kasteder. Fenomenal *benlik* ise uzay ve zamanın nesnesi olarak transandantal koşullara doğrudan tabiidir, içgörünün nesnesidir. Kant *fenomenal benlik* üzerine bazı çıkarımlar dile getirmiş olsa da numenal benlik üzerine derin bir tartışma yürütmez,⁷⁴

⁷³ *Pratik Aklın Eleştirisi* ve *Yargı Gücünün Eleştirisi* söz konusu olduğunda ben anlayışı üzerine tartışmalar derinleşir. Bu çalışma, söz konusu tartışmanın hangi gerekçe ile derinleştiğini sunduğu için teorik akıl ile sınırlıdır.

⁷⁴ Kant *Pragmatik bir Bakış Açısından Antropoloji* başlıklı çalışmasında *ben*'den bahsederken üçlü değil ikili bir ayrımı uygun görmektedir: “[...] özbilinçliliğimizi (apperceptio) refleksiyonun özbilinçliliği ve *idrağın* (apprehension) özbilinçliliği olarak ikiye ayırabiliriz. İlki anlamının, saf görünümün bilinçliliği iken ikincisi içduyunun, empirik görünümün bilinçliliğidir. Bu yüzden ilkinde içduyu demek yanlıştır. Psikolojide kendimizi içduyu üzerine düşüncemiz bağlamında inceleriz; ama mantıkta entelektüel bilinçlilik bizi neyle tanımlarsa kendimizi onun üzerinden inceleriz. – bu anlamda ben bize göre sanki iki parçadan oluşmaktadır (ki bu çelişkili görünmektedir): I) (salt ‘ben’i yansıtan) saf görüye işaret eden düşüncenin konusu olan ‘ben’ [...] II) İçsel *deneyimi* mümkün kılan belirlenimler katmanını barındıran görünümün ve dolayısıyla içsel duyumun nesnesi olan ‘ben’ [...] ”. Bkz. (Kant, 1974: s. 15) Bazı Kant yorumcuları numenal ben ile transandantal ben arasındaki bir özdeşlik olduğunu ve Kant'ın ‘ben’den

ancak numenal benliğin varlığı transandantal ben'e ait özel bir edim olan transandantal tamalgı tarafından kesinleştirilmektedir. Bu yüzden Kant'ın ben anlayışını kavramak için öncelikle transandantal, saf ben'in, ardından da *fenomenal ben*'in neliğine odaklanmak gerekmektedir.

III.2. Transandantal Ben

Öznenin deneyimlerinin kendi içinde bir bütünlük taşıyabilmesi için temelde iki koşul gerekmektedir. Bunların ilki nesne, ikincisi ise temsil ile ilişkilidir: İlk koşula göre deneyim belirli bir nesnellikten kaynaklanıyor olmalıdır; ikinci koşula göre ise nesnenin düşünülebilir olması adına ona ait bir temsilin düşünen özne tarafından kurulması gerekmektedir. Kant nesnel özdeşlik sorununa kişisel özdeşlik tartışması üzerinden bir şekilde aşınadır. Kant Hume'un özdeşliğin olgusal ve mantıksal muğlaklığı ile tartışma içinde, ansal temsillerin tekil bir nesneye ait olmasının zorunluluk olduğunu düşünmektedir:

“Düşündüğümüzün bir an önce düşündüğümüz ile aynı olduğunun bilinci olmasaydı, tasarımlar dizisindeki tüm yeniden-üretim yararsız olurdu. Çünkü şimdiki durumda yeni bir tasarım olurdu [...] ve tasarımın çoklusu hiçbir zaman bir bütün oluşturmaz [...] yalnızca bilincin sağlayabileceği birlikten yoksun kalırdı” (Kant, 1993: s. A103).

Nesneye ait bir temsilin kurulması belirli süreçler sonucunda söz konusu temsili meydana getiren çoklunun bir birlik haline getirilmesi ve bu birliği bilincin koşullarına belirli bir şekilde tabi kılınabilmesiyle olanaklıdır. Bu noktada aklın temel

bahsederken aslında ikili bir ayrım gerçekleştirdiğini ileri sürerler. Aslında Kant düşüncesinde numenal 'ben'in özel bir anlamı var gibi gözükmemektedir. Kant numenal ben'in yakalanamazlığından dolayı *Arı Usun Eleştirisi*'nde şöyle bahseder: “giderek zihnimizin içsel ve duyuşal sezgisi bile (bilincin nesnesi olarak), zamandaki değişik durumların ardışıklığı tarafından belirleniyor olarak tasarımılandığında, kendinde varolduğu biçimiyle asıl 'kendisi' ya da aşkınsal özne değil, ama yalnızca bu bizim için bilinmeyen varlığın duyarlılığına verili bir görüngüdür. Bu iç görüngünün dışvarlığı böyle kendinde var olan bir şey olarak kabul edilemez, çünkü koşulu herhangi bir kendinde şeyin bir belirlenimi olamayacak olan zamandır”. Bkz. (Kant, 1993: ss. A492, 256)

özelliklerinden biri olarak görülmesi gereken bilincin bütünlüğü nesnel temsilin çoklu yapısının bir birlik haline getirilmesinin olanağıdır. Öyleyse düşünen özneyle ilgili bu bağıntı kendini öznenin her tasarıma bilinç dolayımıyla eşlik etmesi yoluyla göstermekle kalmamakta, aynı zamanda her tasarımın bir sonrakiyle bitştirilmesi ve bu bitştirme ediminin sonucunda ortaya çıkan sentezlerin bilincine varılmasını da mümkün kılmaktadır. Başka bir deyişle, tasarımların tümüyle bir *bene* ait oldukları düşüncesi ile onların tek bir bilinçte birleştirdiği ya da en azından böyle birleştirilebileceği düşüncesi özünde birdir. Bu birliği sağlayan *benin* transandantal tamalgı⁷⁵ edimidir, başka bir deyişle ‘saf bir ben’i ‘kuran’ edimdir:

“Ancak verili tasarımların bir çoklusunu tek bir bilinçte bileştirebilmem yoluyla bilincin bu tasarımların kendilerindeki özdeşliğini tasarımılamam olanaklıdır; başka bir deyişle, tamalgının çözümsel birliği ancak herhangi bir bireşimli birliğin varsayımı altında olanaklıdır” (Kant, 1993: B133).

Nesnenin duysal çoklunun sentezlenmesi ile ortaya çıkarılması sürecinde, yani transandantal tamalgı ediminde, özne aynı zamanda bu edimi gerçekleştiren olarak kendi özbilincini de kazanmaktadır. Başka bir deyişle, tasarımı kuran olarak özne edimsel bir varlık olarak kendinin farkına varmaktadır:

“[...] Belli bir sezgide verilen çoklu tasarımlar, eğer tümüyle bir özbilince ait olmasalardı, tümüyle benim tasarımlarım olmazlardı. Başka bir deyişle, benim tasarımlarım olarak (üstelik onların böyle olarak bilincinde olmasam bile) gene de tek evrensel özbilinçte birarada durabilmelerinin biricik koşuluna zorunlu olarak uymalıdır, yoksa baştan sona bana ait olmayacaklardır” (Kant, 1993: ss. B132-133, 198-199).

Kant nesneye ait tasarımların çoklusunu onlara karşılık düşen bir düşünce nesnesi haline getirilmesini sağlayan transandantal tamalgının öznenin sahip olduğu temel bir

⁷⁵ Tamalgı kavramı ilk defa Leibniz tarafından *İnsan Anlığı Üzerine Denemeler* başlıklı çalışmasında bilincine varılmamış algıları kabul etmeyen Descartes’ın *cogito*’suna eleştirmek üzere kullanılmıştır. Leibniz’e göre algı birlik içindeki çokluğu açığa çıkaran ya da temsil eden geçiş durumudur. Tamalgı ise bu algılama durumunun farkında olmak anlamına gelmektedir. Bkz. (A. Baki Güçlü, 2002: s. 1380)

edim olduğunu iddia eder.⁷⁶ Transandantal tamalgı edimi ilk bakışta tüm sentez kavramlarını *a-priori* olarak önceleyen bir birlik kategorisi olarak düşünülebilir. Ancak Kant tüm kategorilerin temelde yargıların mantıksal işlevleri ile temellendirilmiş olduğunu, ancak söz konusu *ben* olduğunda durumun farklı olduğunu da açıkça dile getirir.⁷⁷ Bu anlamda *transandantal ben*, deneyime birliğini ve bütünlüğünü vermesi itibarıyla kategorilerin ve aklın idealarının da asli mekânıdır:

“Tamalgının kendisi kategorilerin olanağının zeminidir ve kategoriler ise kendi paylarına sezginin çoklusunun bireşiminden başka bir şeyi temsil etmezler, ama ancak çoklunun tamalgıda birlik taşıyor olması ölçüsünde. Buna göre genel olarak öz bilinç tüm birliğin koşulu olanın tasarımıdır ve gene de kendisi koşulsuzdur [...] düşünen Ben (ruh) konusunda onun *kendisini kategoriler yoluyla bildiği değil*, ama kategorileri ve onlar yoluyla tüm nesneleri tamalgının saltık birliğinde ve dolayısıyla *kendi kendisi yoluyla* bildiği söylenebilir. Şimdi hiç kuşkusuz çok açıktır ki, genel olarak bir nesneyi bilebilmek için varsaymam gerekenin kendisini nesne olarak bilemem ve belirleyen ‘kendi’ (düşünce) belirlenebilir ‘kendi’ den (düşünen öznenen) tıpkı bilginin nesneden ayrı olduğu gibi ayırdır” (Kant, 1993: A402, 213).

Kant’a göre kategorilerin öznesi olarak *transandantal ben* kendisinin kavramına sahip olamaz”.⁷⁸ Peki, söz konusu transandantal tamalgı edimi apriori bir birlik kategorisi değilse tam olarak nedir? Kısa ve öz bir şekilde ifade etmek mümkünse, Kant’a göre transandantal tamalgı edimi, Descartes’deki gibi tözsel bir varlığa sahip değildir, zira bir edim olduğundan dolayı bu edimi gerçekleştiren fail durumundadır. Transandantal tamalgı edimi aynı zamanda kendini gerçekleştiren *saf ben*’i kuran bir edim olduğu için sentetik bir edimdir. Söz konusu fail *saf ben* ise sentetik bir birlik, başka bir deyişle kurulan bir

⁷⁶ Bkz. (Kant, 1993: ss. A105, 108)

⁷⁷ “[B]irliği (nitel olarak) daha yüksekte, eş deyişle kendisi değişik kavramların yargıdaki birliğinin zemini ve dolayısıyla anlağın [...] olanağının zeminini kapsayanda aramak zorundayız”. (Kant, 1993: B131, 198)

⁷⁸ “Kategorilerin öznesi kategorileri düşünerek kendinin kategorilerinin bir nesnesi olarak bir kavramını kazanamaz, çünkü onları düşünebilmek için açıklanması gereken arı özbilincini temel almak zorundadır”. Bkz. (Kant, 1993: B422, 220)

şeydir.⁷⁹ ‘Saf ben’i kuran transandantal tamalgı Kant’ın ‘x’ olarak nitelediği ve kendisi her türlü deneyimin dışında duran bu transandantal öznenin gerçekleştirdiği düşünme edimidir.⁸⁰ Toparlamak gerekirse ‘saf ben’ söz konusu ‘x’in (yani transandantal tamalgının) bir edimidir. Transandantal tamalgının edimi aracılığıyla kurulan ‘saf ben’ ise kendi özbilincine düşünce yoluyla, yani kendisini kendisine bir temsil olarak sunmasıyla ulaşmaktadır. Bu temsil saf bir temsildir ve ‘düşünüyorum’ temsili olarak anılmaktadır (Gözkan, tarihsiz: s. 7). Kant’a göre Transandantal tamalgının sentetik kökensel birliğinde “ben” kendisinin ne yalnızca kendine görüldüğü gibi bilincindedir ne de kendimde olduğu gibi. Orada *ben* yalnızca varolduğumun bilincindedir ve bu tasarım bir görüden ziyade bir düşüncedir (Kant, 1993: B157, 107). Fıdlay bu noktayı şöyle ele alır:

“Hakkında herhangi bir şey bilemediğimiz ancak yine de özbilinçliliği düşünmeden ayrılmaz sentetik eylemlerin nesnel ilintisi olan bir transandantal nesneye, bir x’e, görüsellik atfederiz. Bu şekilde görülen transandantal nesne bir numen ya da düşünce varlığı [...] olarak adlandırılabilir [...] boş bir sentetik tavır gibidir” (Fıdlay, 1981: s. 187)

⁷⁹ Gözkan, Kant’ın *saf ben* ile kastettiği şeyin deneyimi mümkün kılan süreçlerin sentezinin sağlandığı bir ‘mekân’ olduğunu ileri sürmektedir. Aklın işleyişi gereği temsillerin birbiri ile bağlanıp sentezlenmesi aracılığıyla deneyimin kendisinde ortaya çıktığı bir mekâna gerek duyulmaktadır. Kendisi deneyimi mümkün kılan bu mekânın dayanağı bu yüzden deneyim olamaz: “[...] *ben* bağlamında “mekân” sözcüğünü, empirik olmayan ama empirik olanların zemini olan bir dayanak ortamı, sentetik birliğe sahip bir “topos” olarak kullanıyoruz. En genel anlamında da, bir nesnenin ortaya çıkacağı veya tesis edileceği bir zemini kastediyoruz. Örneğin “yeti” bir mekân değildir; “yargı” ise kavram ve nesnenin mekânıdır. “Saf ben” de, bu bakımdan, yetilerin fiillerini icra edecekleri bir mekândır”. Bkz. (Kant, 1993: s. 2)

⁸⁰ Kant şöyle der: “[A]şkınsal ruh öğretisine temel olarak yalın içeriğinde kendi içinde bütünüyle boş Ben tasarımı başka birşey alamayız; buna ilişkin olarak onun bir kavram olduğunu bile söyleyemeyiz ve belirtebileceğimiz tek şey yalnızca tüm kavramlara eşlik eden bir bilinç olduğudur. Bu düşünün ben [...] yoluyla düşüncelerin aşkınsal bir öznesinden = x başka hiçbirşey tasarlanamaz; bu yalnızca yüklemeleri olan düşünceler yoluyla bilinir [...] ona ilişkin herhangi bir yargıda bulunmak için her zaman onun tasarımıyla yararlanmak zorundayız” (Kant, 1993: ss. B404, 194)

III.3. Fenomenal Ben

Kant’a göre transandantal tamalgı edimi ile kendini kuran *ben* söz konusu transandantal bilinç uyarınca ‘düşünen bir ben, yani *cogito*’ olarak belirir. Fenomenal ben’e karşılık gelen ve empirik bilinç olarak adlandırılabilen bilince göre ise *ben* kendini bir tür deneyim nesnesi haline getirmek yoluyla bilmektedir. Ancak burada diğer tüm deneyim nesnelerine dair olandan farklı bir durum söz konusudur. Fenomenal *benin* empirik bilinci ile kastedilen *uzaysal* ilişkilere sahip nesnelerin temsillerine dair bilinçten ziyade deneyimler, düşünceler ve duygular gibi zihindeki *zamansal* sekanslarını temsillerine dair bir bilinçtir.⁸¹ Başka bir deyişle *uzay* nesnelere ait dışsal duyuya aitken *zaman* içsel duyuya,⁸² *ben*’in kendini duyumsaması edimine aittir:

“[T]asarımlarımız ansal değişkiler olarak iç duyuya aittirler. Böylece tüm bilgilerimiz en sonunda iç duyunun biçimsel koşulunun, eş deyişle zamanın altında dururlar” (Kant, 1993: A99).

Kant’a göre iç duyu fenomenal benliğin empirik bilgisinin içeriğini oluşturan duyusal malzemenin kaynağıdır. ‘Transandantal Estetik’ bölümünde Kant iç duyuya dış duyu ile özdeş işlevler yükler. Buna göre tıpkı beş dış duyunun fiziksel nesnelerin bilgisinin duyusal malzemesini sağlaması gibi, iç duyu da *benin* kendini fenomenal bir nesne olarak bilinmesi için gerekli olan duyusal malzemeyi sağlar. İç duyu da diğer dış duyular gibi edilgindir. İç ve dış duyuların algısal yapısı ve işlevi benzerdir ve dolayısıyla aynı empirik ve transandantal koşullara tabidirler. Kant daha sonraları kaleme aldığı *Pragmatik Bir Bakış Açısından Antropoloji* başlıklı çalışmasında ben’in kendine dair bu iki tür bilincine şöyle değinir:

⁸¹ Bkz. (Kant, 1993: ss. A23-24, 52-53)

⁸² Kant’a göre ruh üzerine çalışanların genellikle içsel duyu ve tamalgı kavramlarını eş anlamlı olarak ele almasından kaynaklı birtakım sorunlar bulunmaktadır: “ içsel duyu psikolojik (uygulamalı) bilinç; ‘tamalgı’ ise mantıksal (saf) bilinç için kullanılmalıdır”. (Kant, 1974: s. 23) Ayrıca Kant *Prolegomena*’da iç duyu ile dış duyu arasındaki ayrımı şöyle ifade eder: “Ben, dış deney aracılığıyla, uzamda dış görünüşler olarak cisimlerin gerçekliğinin olduğu kadar iç deney aracılığı ile zamanda ruhumun varoluşunun da bilincindeyim” (Kant, 2002: s. 90) Bu konu üzerine daha detaylı bir inceleme için bkz. (Cummins, 1968: s. 276)

“Bilinçlilik; transandantal bilinçlilik (ki mantıksal bilinçlilik anlamında kural koyucu olduğu için önce gelir) ve empirik bilinçlilik olmak üzere ikiye ayrılır. Transandantal bilinçlilik (zihinsel etkinliğin saf tamalgısı) yalındır: Refleksiyonun *beni* katmanlı değildir ve her yargıda bir ve aynıdır, çünkü bilinçliliğin formel bir ögesidir. Buna karşın içsel deneyim bir bilinçlilik durumunu ve empirik içsel duyunun bir katmanını, yani idrakın *benini* (ve dolaylı olarak bir empirik tamalgıyı) içerir. Düşünen varlık olarak ben, duyulur dünyada bir varlık olarak kendim ile aynı şeyimdir; ama kendinde şey olarak değil, zamandaki duyumlar tarafından içten içe etkilendiğim ve bu duyumlar eşzamanlı veya ardışık olduğu sürece (öyle ki kendimi sadece kendime göründüğüm şekilde bilirim) içsel empirik görünün bir nesnesi olarak. Çünkü bu bilgi anlama yetisinin bir kavramı olmayan (bu yüzden salt bir kendiliğindenlik taşımayan) ve dolayısıyla temsil etme yetimin pasif olarak işlediği (temelde bir alımlama işlevinin yerine getirildiği) koşullara dayanan ‘zamana’ bağlıdır. Bu yüzden içsel deneyimde kendimi sadece kendime göründüğüm şekilde bilirim. Bu ifade genellikle kasten çarpıtılır: *Bana öyle geliyor ki (mihi videri)* varolduğuma dair belirli düşüncelere ve duyuusal veriye sahibim.”⁸³

Özbilince dair bu ayrım bir bakıma düşünce ve görü arasındaki ayrıma paralel olarak kendini göstermektedir. Bu anlamda birinin etkin diğerrinin edilgin olduğunu söylemek

⁸³ (Kant, 1974: ss. 21-22) Birçok yorumcuya göre Kant, içsel duyum ile dışsal duyum arasındaki paralelliği açıklamakta zorlanmıştır. Kant genel olarak dışsal duyumun temel niteliklerine içsel görünün de sahip olduğunu dile getirmektedir. Ne var ki içsel görünün dışsal görüden farklı bir içeriğe sahip olduğunu dile getirdiği yerler de bulunmaktadır: “[...] tartışmalar ışığında bakıldığında görülüyor ki resmi görüşü, içsel görüye herhangi bir hususi içerik atfetmeyerek iç duyu-dış duyu paralelliği tezine aykırı düşerken, alternatif görüş, içsel görünün içeriğine birbirinden epistemolojik açıdan çok farklı unsurlar eklemeye çalışmak suretiyle transandantal felsefenin temel varsayımlarıyla ters düşmüştür. Bu ise onun bilgi kuramına büyük bir tehdit oluşturmaktadır, zira Kant, tüm bilginin aynı transandantal koşullara tabi olduğunu söyleyerek bilgiler arasında kesinlik açısından bir ayrım yapmamıştır”. (Yalçın, 2008: s. 98) Bu çalışma kapsamında Kant’ın içsel duyu ile özbilinç arasındaki ilişkinin çelişkilerinden daha derinlemesine bahsedilmeyecektir. Ancak şunu da belirtmek önemlidir ki bu tartışmalar Kant’ın tutarlı bir özbilinç kuramına sahip olmadığı noktasına kadar gitmektedir: “[...] Kant’ın bilinçliliğin karmaşıklığını somutlaştırma girişimi, ilginin bilinçliliğin nesnesine odaklandığı Descartes ve Leibniz’in rasyonalist teorileri ve Hume’un empirist öğretisinden farklı olarak bilinçliliğin kendisine odaklanması bakımından büyük bir ilerlemeyi temsil etmektedir. Bilinçliliğin yapısı üzerine analizi aynı zamanda devrimci bir çıkarsama argümanı türetmesini de sağlamıştır. Ancak sonuçta Kant, transandantal ben, empirik ben ve ahlaki kendilik, numenal kendilik ile onlara atfettiği akıl faaliyetleri olan irade, yargı, imgelem, anlama, duyu ve duyarlık arasında bir uzlaş sağlayacak olan kendilik teorisine ulaşmayı başaramamıştır”. (Wolff, 1963: s. 109) Ayrıca Kant’ın özbilinç anlayışı ile içsel duyu hakkındaki görüşlerinin uyumsuzluğu üzerine bir çalışma için bkz. (Smythe, 2013: ss. 531-535)

mümkündür. Ancak transandantal bilincin ‘*düşünüyorum*’ edimi sonucunda ortaya çıkan temsil empirik bilince de zorunlu olarak eşlik ediyor olduğundan, transandantal bir özbilincin önceliği olmaksızın özbilincin özdeşliğinden, transandantal bilinç ile empirik bilincin birliğine dayanan bir ben bütünlüğünden söz etmek olanaksızdır. Buna dayanarak şunu söylemek mümkündür: Tüm bilgi edinme sürecindeki birliğin kaynağı olan ‘saf ben’in Kant’a göre mutlak anlamda bir mevcudiyetinden söz etmek mümkün değildir. Tamalgının sentetik birliğinin tezahürü olarak ‘saf ben’ kendinin bilincinde ne kendinde olduğu haliyle (bir numen olarak numenal bir benliğe karşılık gelmektedir) ne de kendine görüldüğü şekilde (bir temsil olarak fenomenal benliğe karşılık gelmektedir) olabilir. *Saf Ben*’in ancak varolduğunun ‘düşüncesine’ sahip olunabilir.

“[D]üşünüyorum kavramı [...] genel olarak tüm kavramların ve dolayısıyla ayrıca tüm aşkınsal kavramların taşıyıcısıdır, ve öyleyse her zaman bu sonuncular arasında kapsanır ve buna göre kendisi eşit ölçüde aşkınsaldır [...] yalnızca tüm düşünceyi bilince ait göstermeye hizmet eder. Ben, düşünen olarak, iç duyuların bir nesnesiyimdir ve ruh olarak adlandırılırım... burada ruh üzerine, tüm deneyimden [...] bağımsız olarak, tüm düşüncede bulunduğu ölçüde bu Ben kavramından çıkarsanabileceğinden öte hiçbir şey bilmeyi istemiyordum [...] [Ö]nümüzde tek bir düşünüyorum önermesi üzerine kurulmuş olduğu ileri sürülen bir bilim durmaktadır [...] bu iç algı yalnızca düşünüyorum tamalgısından daha öte bir şey değildir ve giderek aşkınsal kavramlar bile onun tarafından olanaklı kılınırlar [...] [İ]ç deneyim ve bunun olanağı [...] her bir deneyimin olanağının araştırılmasına aittir, bir araştırma ki hiç kuşkusuz aşkınsaldır. Algının en küçük nesnesi (örneğin yalnızca haz ya da hazzsızlık), özbilincin evrensel tasarımına eklenecek olursa, ussal ruh bilim hemen bir görgül ruh bilime dönecektir” (Kant, 1993: B399-401, 192-193)

Özetle Kant’ın *Arı Usun Eleştirisi*’nde dile getirdiği biçimde nesne, duyusal olana sentetik bir birlik vererek düşünceyi mümkün kılan bilincin birliği ve bütünlüğü aracılığıyla bilenebilirdir. Bilince bu birliğini veren ise bir ‘saf ben’dir. ‘Saf ben’ uzay

ve zamanın dışında, kendisiyle özdeş ve değişmeden kalarak tüm bilme biçiminin varlık koşulunu oluşturmaktadır. Her türlü deneyimin ve akıl faaliyetinin olanağı bu ‘saf ben’dir. Tüm verilen yargılarda ‘saf ben’ her zaman söz konusu yargıyı oluşturan ilişkinin belirleyici öznesidir. Tüm bilinç süreci ‘saf ben’in varlığını gerektirir. Peki, ‘saf ben’ kendi bilincine, yani özbilincine, nasıl varılmaktadır? Kant’a göre bir özbilince sahip olmak ancak söz konusu ‘saf ben’in ne olduğunu, genel olarak bilginin oluşması sürecindeki etkisi bağlamında belirlemek ile mümkündür. Bu anlamda transandantal tamalgı edimi uzay ve zaman aracılığıyla tüm sentezleme faaliyetini gerçekleştirmekte iken eşzamanlı olarak, bir edim olarak kendisini gerçekleştiren ‘saf ben’i hem mümkün, hem de görünür kılmaktadır. Buradan şu sonuç çıkarılabilir: transandantal tamalgının uzay ve zamanda sunulan veriye yönelik faaliyeti olmadan ‘transandantal ben’den söz edilemez.

‘Transandantal ben’ her düşüncenin olanağı olarak kendini denklemin değişmezi biçiminde sunar. Başka bir ifade ile deneyimi mümkün kılan sürecin öznesi, özbilinçlenme sürecinde aynı zamanda tüm fenomenlerin sentetik birliğinin de sağlayıcısıdır, zira bilincinde olduğu tüm çoklukta ‘saf ben’ kendi kendisiyle özdeştir. Ansal tasarımlar çoklusu ‘saf ben’ kendi kişisel özdeşliğinin farkına vardığı özbilinçlenme süreci içinde birbirleri ile bağlanır. ‘Saf ben’in duyuşsal bilgisine sahip olmak mümkün değildir. Duyusal olarak bilgisine sahip olunan ‘fenomenal ben’in transandantal özbilince dair sağladığı bir bilgiden söz edilemez, çünkü her türlü dışsal veya içsel deneyim sentezlenmek için transandantal tamalgı edimini ve bu edimi gerçekleştiren bir ‘saf ben’i gerektirdiğinden transandantal düzeyde bir özbilinç sadece ve sadece akıl ile bilinebilir.⁸⁴

Bu nokta da Kant’ın Descartes’a yönelik eleştirisine yeniden bakmak gerekir. Zira Kant’ın Descartes’ı eleştirirken ileri sürdüğü *cogito*’nun tüm tasarımlara eşlik etmesi gerektiği savı artık daha anlaşılır durumdadır. Kant kartezyen düşüncenin *cogito* önermesinden yola çıkarak özbilince dair olası apriori bilgiye ulaşılabilceğini

⁸⁴ Genel olarak düşünen bir varlığın doğasına ilişkin arı ussal bir bilgi edinmenin olanaklı olabilmesi için bu Ben’ in bir sezgi olması gerekecek ve bu tüm düşüncede (tüm deneyimden önce) varsayılmakla, sezgi olarak a priori bireşimli önermeler verebilecektir. Ama bu Ben tıpkı herhangi bir nesnenin kavramı olmaması gibi bir sezgi de değildir; tersine bilincin yalnızca biçimidir [...] sezgide bir nesnenin tasarımına gerek sunan bir şey verildiği sürece birer bilgi düzeyine yükselebilir. (Kant, 1993: A382, 206)

iddia ettiğini, ancak bunun mümkün olmadığını ileri sürer (Kant, 1993: A343, 193). Bunun nedeni ise teorik aklın transandantal koşullarını sınırlayıcılığıdır. Descartes özbilince herhangi bir deneyimden türemeyen doğal ışık ile ulaşılabileceğini iddia eder. Doğal ışık ile *cogito* sonucuna ulaşıldığında artık kuşkuya yer kalmaz. Bu doğrudan bir görü (sezgi) açık ve seçik bir algıdır. Kant ise bunu reddeder ve duyusal görünümün dışında bir görüden (entelektüel görüden) bahsetmenin olanaksız olduğunu açıkça dile getirir.⁸⁵ Kant'ın 'saf ben'in tüm düşünme süreçlerindeki kurucu rolü, 'cogito' ile 'sum' arasındaki dolaysız bağıntıya da işaret etmektedir. 'Düşünüyorum' önermesi, sadece bir düşünen benliğin olduğunu gösterir, ama onun ne olduğunu göstermez.⁸⁶ 'Saf ben' bu anlamda Descartes'ın *cogito* anlayışından farklı olarak düşünceyi olanaklı kılan bir töz olmaktan ziyade herhangi bir düşünce edimini mümkün kılarak kendi varoluşunu fark eden bir sürece evrilmiştir. Descartes'ın ileri sürdüğü anlamda tözsel bir *cogito*, Kant'ın deyimiyle içi boş olduğundan hiçbir zaman kendine dair bir bilgi sunamamaktadır. Bu tözsel *cogito*'dan bir 'sum' çıkarımını yapabilmek için cogito'nun ötesinde bir belirlenimin belli bir biçim altında verili olması gerekmektedir. Kant, düşüncesindeki tüm tasarımlara içsel olarak eşlik eden 'transandantal ben' doğası gereği 'sum'a dolaysız ulaşmaktadır:

“cogito, sum: burada ergo demeye gerek yok. Bu, autonomia rationis purae'dir [saf aklın özerkliği]; çünkü bu olmasaydı, verilmiş bir görü konusunda bile, düşünceden yoksun kalırdım; varolduğumu bilmeden, bir hayvan gibi varolurdum.”⁸⁷

Kant'ın özbilinç olarak tanımladığı ve transandantal tamalgı ediminde ifadesini bulan şey Descartes'ın edilgen tözselliğinden ziyade bilginin oluşması sürecine etkin olarak katılan transandantal bir koşul olarak öne çıkmaktadır.

⁸⁵ Kant, *Arı Usun Eleştirisi*'nde fenomen- numen ayırımından bahsettiği yerde aklın sınırları dahilinde duyusal görüden başka bir görünüm, yani Descartes'te açık ve seçik bilginin kaynağı olan doğal ışık benzeri entelektüel bir görünüm, olmadığını dile getirir. Entelektüel bir görüye sahip olunamaması numenlerin salt olumsuz anlamda, nesneye dair bilginin asli sınırlarını göstermek anlamında, kullanılmasının da nedenidir. Bkz. (Kant, 1993: ss. B309, 162)

⁸⁶ Kant, SAE, A346/B404.

⁸⁷ I. Kant, *Fragmanlar*, çev. Oruç Aruoba, Dstanbul: Altıkırkbeş Yayın 83, 2000, s. 35.

III.4. Eleştirel Felsefe ve Özbilincin Sınırları

Sonuç olarak Kant özneyi Descartes'ın *cogito* ile belirlediği anlamdan farklı olarak, etkin ve kurucu bir varlığa dönüştürmüştür (Stern, 1990: s. 3). Kant'a göre özbilincin birliği deneyimin nesneleriyle kurulamaz, zira özbilinç, duyuşal çokluya düşüncenin nesnesi haline gelebilmesi için birlik verendir. Burada bir nokta dikkat çekicidir: Kant bilinç ile özbilinci birbirinden ayırmak adına açıkça bir girişimde bulunmaz. Özbilinci bilincin önkoşulu olarak koyar. Bu Kant'ın eleştirel felsefesinin özgün yanlarından biridir ve sayesinde bilmenin olanağını Descartes gibi tözsel ve transandant birtakım savlara dayandırmak zorunda kalmaz. Başka bir deyişle Kant özbilinç dolayımıyla Descartes'ın tamamlayamadığı modern özne devrimini mümkün kılacak olanağı yaratır. Bu anlamda Terry Pinkard, Kant'ın özbilinç anlayışını şöyle dile getirir:

“[...] Özbilinç zorunlu olduğu kadar aynı zamanda özgündür, yani herhangi bir şeyden türetilmemiştir: Benim aynı ben olduğumu ve bütün deneyimlerde aynı bakış açısına sahip olduğumu keşfetmem bir ölçütün uygulanmasına bağlı olamaz [...] bağdaştırmayı bizim için yapacak olan, failin arkasında başka bir fail, perdenin arkasında başka biri yoktur” (Pinkard, 2010: ss. 116-117).

Kendi tekil ediminin yegâne faili olan özne, Kant düşüncesinin merkezinde yer alır. Buna göre bilincin koşulu özbilinç; özbilincin farkına varıldığı yer ise bilinç edimidir. Her *ben* bütün ben'ler için geçerli olan ya da geçerli olduğu varsayılan 'transandantal kurallara' göre 'kendi' deneyimini mümkün kılmaktadır. Bu anlamda 'saf ben'in temel etkinliği, edimi aracılığıyla *kendi* özbilincinin farkına vardığı düşünceye zemin olmaktır. 'Saf ben'in bunun ötesine uzanan bir edimselliğinden söz edilemez. Bu da doğal olarak bilincin sınırlarının özbilinç, özbilincin sınırlarının ise transandantal tam algının edimi ile belirlendiği anlamına gelmektedir. Gerçekliği yalnızca kendi sınırları içinde kavrayan bilincin dünyaya dair bilgisi özgün dış dünya temsili ile sınırlıdır. Öznenin dünyayı söz konusu özgün temsil aracılığıyla bilmek zorunda oluşu genel olarak deneyimin transandantal koşullarıyla ilgilidir. Nesnel dünyanın bir bilincin

tasarımı olarak, transandantal benin tasarımı olarak, varolabiliyor olması fenomen ve numen ayrımının belirleyiciliğinin rolüne vurgu yapar.

Kant düşüncesinde fenomen ve numen⁸⁸ arasındaki ayrım *benin* transandant olana dair herhangi bir bilgi sahibi olamamasından kaynaklanır. Bu ayrım aslen bilginin ve aklın faaliyetinin sınırlarını belirlemek için kullanılmaktadır. Kant'a göre fenomenler *benin* tasarımlarıdır; *bende* varolan şeylerdir. Bu yüzden *bene* ait olan bir fenomenden, *benin* dışındaki numen'e geçilemez. Numenler duyarlık ile ilişki içinde duyuşsal tasarımların meydana gelmesini sağlar. Kant'a göre eğer *ben* tasarımlarını kurarken duyarlık ile numenler arasında bir bağ kuramıyor olsaydı, aslında var olmayan şeylerin tasarımlarından söz etmiş oluyor olacaktı. Numen kavramı ayrıca duyarlığın sınırlarını belirler; başka bir deyişle numenal bir dünyanın varlığı, aklın düzenlenmesini sağlayan koşulları belirler. Numenal dünya aynı zamanda akıl sahibi varlık olarak *benin* bilgi edinme sürecinde salt duyular dünyasıyla sınırlı kalamayacağını, daha ziyade kendini anlama yetisinin inşa ettiği bir dünyaya ait görmesi gerektiğine de işaret eder (Kant, 2006: s. 56).

Numen kavramı duyuşsal bağlamında sınırlayıcı ve olumsuz bir anlama sahiptir; *ben* duyular dünyası söz konusu olduğunda doğa yasalarına, yani zorunluluğa, tabidir. Ancak numenlerin varlığı aklın sınırları içinde bir ahlaklılığın belirlenmesi bağlamında pratik akılda etkin bir rol oynar; *ben* düşünülür dünya söz konusu olduğunda akılda temellenen yasalara, yani özgürlüğe, tabidir.⁸⁹ Kısaca, fenomen ve

⁸⁸ Kant numen kavramını duyuşsal olarak bilinmeyen şeyleri ifade etmek anlamında kullanır. Bu noktada dikkat edilmesi gereken şey numen ile aynı anlamda kullanılan kendinde-şey kavramı arasındaki ilişkidir. *Arı Usun Eleştirisi*'nde numen kavramı genelde anlama yetisi ile bağlantı içinde kullanılmaktadır. Duyarlıkla ilgili olduğunda kendinde şey ifadesi kullanılır. Kant'a göre 'ben'in entelektüel bir görüş sahibi olamaması dolayısıyla (zira entelektüel görüş tam da duyarlık ve anlama yetisi arasında bir yere denk düşer) duyu nesnelerini kendi başına şeyler olarak deneyimlenmesi mümkün değildir. Entelektüel görüş iptal edilince 'ben' in kalıcılığının dayanağının ne olduğu sorunu ortaya çıkar. Kant'a göre 'ben'in kendi kalıcılığından bahsetmek ve mutlak bir öznel idealizme savrulmamak için, numenal bir dünyaya gereksinim vardır. Kısaca özetlemek gerekirse numenal şeylerin duyuşsal olanla bağına ilişkin bir şey söylenemez fakat kendinde şeylerin duyuşsal nesnelerle bağı kurulabilir.

⁸⁹ (Kant, 2006: s. 57) Burada dikkat edilmesi gereken nokta Kant'a göre numenal bir dünyanın varlığının özgürlüğün olanağı için olmazsa olmaz kabul edilmesi gerektiğidir. Bu anlamda *Arı Usun Eleştirisi*'nin temel amaçlarından biri şöyle özetlenebilir: Teorik bir aklın neyi nereye kadar bilebileceğini belirlemek ve bu yüzden pratik bir aklın faaliyetine yer açmak. Kant *Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Genel Bir Tarih Düşüncesi* başlıklı çalışmasında doğanın mekanik yapısının yarattığı zorunluluk ile insan iradesinin yarattığı özgürlük arasındaki farka işaret eder. Başka bir şekilde dile getirmek gerekirse Kant'a göre 'ben' transandantal olarak zorunluluğa pratik olarak ise özgürlüğe tabidir. Toplumsal yaşamın içindeki *antagonizmalar* (doğal zorunluluktan kaynaklanan çatışkılar) yasaya (özgürlüğün

numen ayrımı Kant felsefesinde bilginin sınırlarını belirlemenin yanı sıra düşüncenin alanını pratik akla doğru genişletme, dolayısıyla özgürlüğe akıl yoluyla ulaşma olanağını da sunar. Numenal olana dair bilgi sahibi olamadığı için teorik aklın idelerini transandant olarak belirleyen *ben*, bu sefer numenal dünyanın varlığına dayanarak ideleri en yüksek iyiyi gerçekleştirmenin koşulu olarak, pratik akla içkin bir biçimde kullanılır. Böylece Kant *benin*, ahlakın alanında bir bilinemezciğe savrulmasını önlemeye çalışır:

"[A]hlak yasası, teorik bir biçimde işlediği zaman, ideleriyle birlikte hep ölçüsüz olan akla, ilk kez, yalnız pratik olmakla birlikte, nesnel gerçeklik verilmiş olur ve onun aşkın (transandant) kullanılışını içkin (immanent) bir kullanışa dönüştürmüş olur, yani deney alanında aklın, ideler aracılığıyla etkin bir neden olmasını sağlar" (Cassirer, 1996: s. 273).

Kant'a göre özgürlük teorik olarak bilinemez; zira *ben* kendini numenal olarak bilemez ve dolayısıyla özgür olduğu bilgisine teorik alanda ulaşamaz. Özgürlük pratik olarak zorunlu bir varsayımdır. Özgürlük özbilinç için bilinebilecek bir şey değil, daha ziyade yasa dolayısıyla keşfedilmesi gereken şeydir.⁹⁰ *Pratik Aklın Eleştirisi*'nde *benin* özgürlüğe dair bilincinin ahlak yasası dolayımıyla ortaya çıktığını açıkça dile getirir. Aynı zamanda özgürlük de ahlak yasasının koşuludur. Başka bir ifade ile özgürlük ahlak yasasının varlık düzeni (*ratio essendi*), ahlak yasası da özgürlüğün bilme düzenidir (*ratio cognoscendi*) (Kant, 1999: s. 4). Bu anlamda Kant'ın özgürlük formülasyonu biçimsel ve bireyseldir; zorunlu olarak bir ahlak yasasının varlığını gerektirir. Bu anlamda ahlak yasası herhangi bir dolayımı, bir ötekinin koşullu

olanağına) uygun bir yaşamın kurulmasına neden olur: Barbarlıktan kurtulan ve bütün becerilerini geliştireceği kültüre ilk adımını atan insanın belirli pratik ilkelere göre düşünce tarzını geliştirmesi ve sürekli olarak aydınlanması ile doğanın insan türü için hazırlamış olduğu "gizli plana" doğru ilerler. (Kant, 1982: s. 122) Kant'a göre doğanın gizli planına uygun olarak aklın gösterdiği yön, yasadız vahşilik durumundan çıkmak ve bir halklar federasyonuna girmektir. (Kant, 1982: s. 123) Böylece Kant'ın siyasal olarak düşlediği "ebedi barışın yolu" 'ben'in özgürlüğün olanağını sunan yasa tarafından 'disipline edilmesi' ve ahlak metafiziğinin kesin buyruğuna göre davranılması ile kat edilecektir.

⁹⁰ (R. R. Williams, 1997: s. 32) Kant ahlakının özgür bir 'ben'de yerleşik olarak bulunmasının dayanağı maksim kavramında yatar. Maksimler 'ben'in eylemlere yönelimlerini belirler: "Maksim, eylemin özne ilkesidir ve nesnel ilkedir, yani pratik yasadaki ayırdedilmelidir. Maksim akıl tarafından öznenin (sık sık cahilliği veya eğilimleri tarafından şekillenen) koşullarına uygun olarak belirlenen pratik kuralı içerir, bundan dolayı da öznenin ona göre eylemde bulunduğu ilkedir; yasa ise her akıl sahibi varlık için geçerli olan nesnel ilke ve ona göre eylemde bulunması gereken ilkedir, yani buyruktur". (Kant, 2006: s. 31)

varlığını reddeder. Koşulsuz olarak bir ötekinin özgürlüğüne saygı duyma temelinde yükselir: Öteki, bilgiyi olanaklı kılan bir tasarımdan, yani bir araçtan ziyade bir amaçtır. Kant’a göre ancak böyle bir amaçsallaştırma aslında orada olmayan bir ötekine yönelik koşulsuz bir tavrı olanaklı kılar.

Özetlemek gerekirse Kant’ın teorik aklın sınırlarını çizirken ortaya koyduğu ve söz konusu dünyayı kendisinin bilişsel koşulları dâhilinde kuran ‘transandantal ben’, söz konusu pratik akıl olduğunda numenal bir ben olarak bilinemez bir şey olarak kendini göstermektedir. Bu anlamda Kant *benin* kendisine pratik aklın faaliyetine olanak tanınması adına sınır çizmesi gerektiğini ileri sürer. Bu noktadan sonra artık söz konusu olan deneyimin kurucusu olan saf ben değil; saf ben’in kendisine sınır olarak çizdiği noktada ortaya çıkan bir fenomenal ben, ahlaki varlık olarak özne, başka bir deyişle insandır.⁹¹ Takiyettin Mengüşoğlu’ya göre Kant’ın insan anlayışı düşüncesinde belirgin bir şekilde kendisini gösteren çok katmanlı bir düalizme bağlıdır:

“İnsanın doğal varlığını aposteriori, otonom varlığını da apriori bilgi, aynı şekilde insanın görünüşü olan doğal yanını eğilimler, otonom varlığını da özgürlük, kişilik ve ahlak yasası karşılar. Doğal varlıkla insan varlığının birleşmesi olan insan [...] kendisi için ‘biçilen bir kader’ olan ethos (duygu ve anlayış birliği) dayanağında bilim, sanat, bilgi alanlarındaki

⁹¹ Kant’ta insana ilk olarak teorik aklın ‘ben’i ile pratik akıl ‘ben’i arasındaki ilişkide rastlanır. Zira Kant saf aklın öğretisinin oluşturulmasında ve pratik aklın ilkelerinin belirlenmesinde şiddetle karşı çıktığı psikoloji ve antropoloji kaynaklı ilgileri (başka bir deyişle insan felsefesinin temel ilgilerini) transandantal yöntemin disipline edilmesi aracılığıyla devre dışı bırakır. Çünkü amaç tüm koşullardan bağımsız biçimde bir saf olana ulaşmaktır: “Şimdi ise ahlak yasası, saflığında ve halisliğinde (ki tam pratik alanda en çok bu uygun düşer), saf felsefeden başka yerde aranmamalıdır, dolayısıyla o (Metafizik) daha önce gelmelidir ve onsuz hiçbir ahlak felsefesi olamaz; hatta bu saf ilkeleri deneysel olanlarla karıştıran, Felsefe adını hak etmez (nitekim Felsefenin sıradan akıl bilgisinden farkı, bu bilginin karışık olarak kavradığını, ayrı bir bilim içinde ele almasıdır); Ahlak felsefesi adını ise daha da az hak eder, çünkü bu karıştırmayla ahlakın kendisinin saflığına bile zarar verir ve kendi amaçlarına ters düşen bir yol izler”. (Kant, 1995: s. 5) Kant’a göre saf aklın bütünlüklü bir öğretisini verecek olan şey yalnızca akılsal bir durum değildir, özgürlük ve ereksellik ile birlikte doğanın gizli planını gerçekleştirecek, dünya yurttaşlığını oluşturacak, ahlaklılığı hâkim kılacak ve böylece kaynağı *a-priori* olarak var olandan ilkelerini çıkaracak ve ödevlerine itaat edecek bir dünya düzeni öngörülür. Kant’a göre bu düzeni sağlayan şey, aklın doğaya karşı spekülâtif kullanımında nasıl akıl bir mutlak zorunlulukla karşılaşmıyorsa benzer şekilde aklın özgürlük amacıyla kullanımında da bir mutlak zorunlulukla karşılaşması gerekir. Bu da “akıl sahibi varlığı eylemlerinde yasaların zorunluluğuna götürür”, yani ahlak ilkesine ve o ilkedен çıkarılan buyruğa uygun hareket etmesini sağlar. (Kant, 1995: ss. 127-182)

başarılarıyla bir ‘kültür dünyası’ yarattığı andan itibaren insan olmaya hak kazanır [...] amacın saptanması, çalışmanın bir ‘ide’ etrafında toplanması gerekir” (Mengüşoğlu, 2014: ss. 24-31).

Bu noktada Kant’ın insan anlayışı, teorik aklın faili olan transandantal öznenin tekilliği karşısında pratik akılda bir koşulsuzluğun sonucu olarak beliren tümelliği temsil etmesi bakımından önem taşımaktadır.⁹²

Kant’ın düşüncesinde teorik ve pratik akıl bağlamında karşılaşılan bu düalist yapı felsefe sisteminin en tartışmalı yanlarından biri olarak görünmektedir. Her ne kadar teorik bir akıl ile pratik bir akıl bağlamında ortaya çıkan söz konusu düalizm modern felsefe ile tam bir belirginlik kazanmış olsa da Batı düşüncesine Antik Çağ’dan beri egemen olan insan-doğa, düşünce-varlık, akıl-olgu, gerçeklik-görünüş, olan-olması gereken gibi uzlaşmaz ayrımlarla düşünme geleneğiyle de yakından ilişkilidir. Modern düşünce bağlamında Descartes’ın düşünce ve varlık arasında yapmış olduğu ayrımı, Kant kendi felsefesinde yukarıda ele alınan gerekçelerle bilgi kuramsal olarak temellenmiştir. Kant düşüncesinde söz konusu düalizm bir taraftan felsefeye modern düşüncenin ve modern bilimin radikal savlarını savunulabilmeyi olanaklı kılan teorik bir çerçeve sunar, diğer taraftan ise modern bilimi heretik tavrının pratik hayata dair bilgiyi şekillendirmesini engelleyecek biçimde bir ahlaklılık ve inanç kavramını şekillendirir. Başka bir açıdan, bir tekil varlık olarak *benin* pratik akla bu tekilliği taşıyamayacağını ve akıl temelli bir evrensel insan kavramının bir zorunluluk olarak kendini dayattığını ileri sürer. Tersten bir ifade ile teorik aklın odağındaki ‘saf ben’in etkisi söz konusu pratik akıl olduğunda sıfırlanır. Kant düşüncesinde teorik akıl ve ahlaki eylemin olanaklı koşulları üzerine oluşturmuş olduğu pratik akıl arasındaki kopukluk ve bu iki alan arasındaki bağıntıyı oluşturmakta göstermiş olduğu yetersizlik, felsefesinin en özgün çıkışlarından biri olan özbilinç anlayışını da sakatlamaktadır.⁹³ Bu bağlamda Kant’ın, özbilinç tartışmasını odağa

⁹² Kant’ın insan anlayışı üzerine detaylı tartışmaya girmek odağımız olan özbilinç sorundan uzaklaşılmasına neden olacağından çalışmanın sınırlarını aşmaktadır.

⁹³ Copleston’a göre Kant, *Opus Postunum* adlı çalışmasında bu dualizmin yarattığı kopukluğu gidermek adına bir girişimde bulunmaktadır. *Opus Postunum*’dan şöyle bir alıntı yapar: “[B]en (özne) bir kişiyim, yalnızca kendimin bilincinde değil, ama ayrıca uzay ve zamanda duyu nesnesi olarak ve böylece dünyaya ait olarak varoluşumun bilincini taşıyım. Bu birlik ki aynı zamanda iki ilkenin bir birliğidir, ahlaksal bilinçte sergilenir. Ben de bir olgusalılık vardır ki nedensel etkerlik ilişkisinde (nexus effectivus) benden ayrı olarak, üzerimde etkir (agit, facit, operator). Bu olgusalılık ki özgürdür,

yerleştirmiş olması bakımından, Hegel'in Kant'ın özbilinç anlayışı üzerine eleştirisi önemlidir.

Hegel'e göre kavramın özünü oluşturan birliğin transandantal tamalgı yani düşünüyorum olarak sunulması *Arı Usun Eleştirisi*'nin en önemli noktasıdır (Hegel, 2008: s. 448). Kant düşüncesinde transandantal tamalgı bir 'benimkileştirme' etkinliği olarak iş görmektedir (Hegel, 2004b: s. 112). *Ben* düşünen özne olarak sadece bilginin biçimini belirlemekle kalmaz, aynı zamanda duyumsayan özne olarak düşüncenin gerecini de sağlar. Ancak Hegel *benin* dış dünyaya dair bilgisinin tasarımlarla sınırlı olmasının yarattığı ciddi sorunların Kant düşüncesinin bütününe yayılmış olduğunu iddia eder. Hegel'e göre Kant düşüncesinde nesneler olgusalılıktan tam anlamıyla yoksundur, zira nesneler hakkında sadece var olduklarına dair çıkarımsal düzeyde bilgi sahibi olmak aslında herhangi bir yarar sağlamamaktadır: “[Y]alnızca *varlıkları* olması olgusundan ne nesneler ne de biz bir şey kazanırız [...] şeylerin yalnızca var olduklarını söylemenin onlara hiçbir yararı yoktur” (Hegel, 2004b: s. 113). Hegel'e göre buradaki asıl sorun, kendinden önce Jacobi'nin de dile getirdiğı gibi⁹⁴ Kant düşüncesinin doğasındaki mutlak bilinemezlikten kaynaklanmaktadır. Ancak Kant düşüncesi bununla da kalmayıp, mutlak anlamda bilinemez olanı fenomenal dünyanın nedeni olarak da görmekte; bu ise durumu özünde daha da içinden çıkılmaz bir hale sokmaktadır. Hegel tüm bunlara dayanarak Kant felsefesini öznel idealist bir felsefe olarak nitelendirir. Kant'ın düşüncesi bilgiyi olanaklı kılan bir özbilinçlilik çıkarımına dayanmaktadır, ancak söz konusu özbilinç düşüncenin ilerleyen sekanslarında Kant'ın elinden kaçmış, eleştirel felsefenin nihayetinde empirik ve psikolojik amaçlarından karşıt bir noktaya yerleşmesine neden olmuştur. Başka bir ifade ile Kant'ın idealizm eleştirisi olarak kurguladığı eleştirel felsefe, idealizmin yeniden temellendirilmesinden öte bir şey değildir (Bird, 1987: s. 68).

eşdeyişle, uzay ve zamandaki doğal yasadaki bağımsızdır, beni içsel olarak yönetir (beni aklar ya da kınar); ve ben, insan, kendim bu olgusalılığımdır [...] insanda etkin ama duyulur üstü bir ilke vardır ki doğadan ve doğal nedensellikten bağımsız olarak, fenomenleri belirler ve özgürlük olarak adlandırılır”. *Opus Postunum*'dan aktaran (Copleston, 2004b: s. 253) Copleston' a göre eğer Kant deneyimin nasıl oluştuğu üzerine daha katmanlı bir teori geliştirmiş olsaydı empirik 'ben'i ve fenomenal bir varlık olarak insanı ahlaki yetkinleşme dolayısıyla numenal 'ben'in kendini 'koyuşu'ndan türetebilirdi. Ancak bunu söylemek nihai olarak Fichte'nin düşüncesiyle Kant'ın düşüncesini özdeşleştirmek anlamına gelmektedir. (Copleston, 2004b: s. 254) Bu tartışma birçok açıdan derinlemesine ele alınması gereken bir tartışmadır ancak Kant'ın özbilinç anlayışının temel dinamikleri ve de özellikle kendinden sonraki özbilinç tartışmalarıyla ilişkisi bağlamıyla bizim çalışmamızın sınırlarının dışındadır.

⁹⁴ Çalışmanın bir sonraki bölümünde Jacobi'nin Kant yorumu daha detaylı bir biçimde ele alınacaktır.

Hegel'e göre Kant'ın *benin* fenomenolojik olarak belirlenmiş ama numenal bağlamda özgür olduğu savı, *benin* eylemlerinin bu dayanaktan hareketle eş zamanlı ve uyumlu bir şekilde açıklanabileceğini göstermemekte, aksine özgürlük ve zorunluluğun Kant tarafından mutlak anlamda birbirinden ayrılmış olduğuna işaret etmektedir. Bu bir bütün olan yaşamın Kant tarafından parçalandığı anlamına gelir. Özünde sorun hâlâ çözümsüzdür. Hegel'e göre Kant teorik akılda içine düştüğü çıkmazdan sadece ve sadece ikili bir ontoloji ile çıkabileceğini düşündüğü için düalizme kapı açmak zorunda kalmıştır.

Görüldüğü gibi Hegel'in Kant eleştirisi temelde Kant'ın özbilinç anlayışından yükselir. Zira Hegel'e göre Kant düşüncesi bağlamında en temelde bir sorun bulunmaktadır. Transandantal *benin* kurucu faaliyeti ile kurulan şeyin numenal kökeni arasında tamamen geçişsiz bir sınır çizilmesi sorunun asıl kökenidir. Özellikle pratik eylem söz konusu olduğunda 'transandantal ben'in sınırlılığı işleri içinden çıkılmaz bir hale sokmaktadır: Kant hem dış dünya ile ilişkinin her koşulda özbilinç tarafından belirlendiğini ileri sürer hem de pratik eylemler söz konusu olduğunda failin özbilincin içsel tasarımı olan fenomenal ben olduğunu söyler. Hegel'e göre bu ayrım belli önkabullerin sonucu olarak belirlemektedir ve tasnifin derin bir incelemeye tabi kılınmadan gerçekleştirilmesi yanlıştır. Zira Kant pratik aklın faaliyeti söz konusu olduğunda Hegel'in tabiriyle 'unutulması' gereken 'transandantal ben' ve özbilinç istenmeden de olsa sürekli hatırlanacaktır:

“[B]enin daha öte gelişiminde ortaya çıkması gereken önermeler ve ilişkiler sanki sıradan bilinçte yer alıyorlarmış ve daha şimdiden onda bulunabilirlermiş gibi bir düşüncüyü yaratır. Çünkü gerçekte kendisine ilişkin olarak ileri sürdükleri şey odur. Bu karışıklık dolaysızca durulaştırma yerine daha çok yalnızca çok daha şaşırtıcı bir güçlük ve tam yön bozukluğu yaratır; dışa doğru tam olarak en kaba yanlış anlamalara neden olmuştur” (Hegel, 2008: s. 56).

Sonuç olarak Hegel'e göre Kant düşüncesi akli bölümlere ayırıp her bölüme de ayrı bir işlev yüklemiştir, ancak sonrasında akli birleştirmekte başarısız olmuştur.

Dolayısıyla Kant'ın hem empirik bilginin hem de etik eylemin olanaklı koşulları üzerine oluşturmuş olduğu teorik ve pratik failer arasındaki kopukluk ve teorik-pratik alanlar arasındaki bağıntıyı oluşturmakta göstermiş olduğu yetersizlik, kendini Kartezyen düalizmin açtığı yoldan kurtaramamasının asli nedenidir. Hegel'e göre Kant'ın idelere dair çarpık görüşünün temelinde de Descartes'tan yanlış bir şekilde devşirdiği Tanrı anlayışı ve felsefe tarihine yönelik naif bir bakış açısı yatar (Bird, 1987: s. 70; Priest, 1987: s. 12).

Hegel, Kant düşüncesinin çağının egemen aydınlanmacı güdülerine uygun bir teorik çaba olduğunu ileri sürer. Bu anlamda Kantçı düalizmin asli nedeni olan özne nesne arasındaki kati ayrım son kertede bir hiçliğe varmaktadır. Kant düşüncesinde insan dünyayı anlamaya, onu kendinin kılmaya ve ona boyun eğdirmeye yönelmektedir: “[D]ünyanın olgusalılığı bir bakıma ezilip parçalanmalı, idealleştirilmeli, düşünselleştirilmelidir” (Hegel, 2004b: s. 112). Hegel'in bu eleştirisi ile neyi kastettiğini açmak yerinde olacaktır.

İçinde bulunduğu dünyayı kuran olarak Kant'ın özbilinçli öznesinin söz konusu dünyada yaşayan, başka özbilinçler arasında bulunan bir *benlik* olduğu söylenemez. Zira bu yüzden içinde yaşanan dünya ile ilişki zorunlu olarak kendine sınır çizen, evrensel bir yasallığı gerektirir. Kant'ın ahlak ve politika anlayışını belirleyen bu yasallığın insanlık ve özgürlük adına ideal bir çerçeve çizdiği ileri sürülebilir. Ancak sosyo-politik, tarihsel ve kültürel olandan soyutlanmış bu gibi bir bakışın temel birtakım sorunlara da yol açacağından şüphe edilemez. Daha açık bir ifade ile Kant düşüncesinde bilginin fenomenal koşullara ilişkin olup, gerçek nesne ile hiçbir şekilde ilişkili olmaması durumu özneyi de nesneden kesin ve mutlak biçimde ayırarak ikisi arasındaki ilişkiyi yasallık zeminine çekmekte, nesnesiz bir özne dünyasını vadetmektedir. Bu da zorunlu olarak Kant'ın felsefi aklının temel niteliğinin saf ve formel olmasını, akılcılığının evrensel bir niteliğe sahip olmasını ve toplum ilişkilerinde ahlaki olarak iyi istemeyi ve politik olarak iyimserliği motto ilan etmesini gerektirir. Birkaç örnek üzerinden bu gerilimi serimlemek açıklayıcı olacaktır.

Kant politika üzerine kaleme aldığı yazılarında en yüksek iyinin kamusal olarak gerçekleşmesinin koşullarını sunar. Antropoloji, hukuk ve eğitim temalı yazıları

bu kapsamda ele alınabilir. Şurası açıktır ki Kant kendisini Aydınlanma çizgisinde, ebedi bir barış arzusu taşıyan ve dünya yurttaşlığını doğanın gizli bir planı olarak duyuran federatif devletler organını iş başına çağıran bir düşünürdür. İlerlemenin devrimlerle değil, insanların yasayı yeniden ve yeniden tartışması ile mümkün olduğunu ileri sürer.⁹⁵ Bu anlamda görüşleri çağdaş liberal kamusal alan ve cumhuriyetçilik tartışmalarında önemli bir referans olarak kabul edilmektedir. Kant düşüncesinde ortaya çıkan teorik akıl ile pratik aklın, başka bir ifade ile özbilinç ile insanın, yarattığı ikiliğin sonucu olan evrenselciliğinin genel olarak çağının bazı yanlışlarından arınık olduğunu söylemek mümkündür. Ancak Aydınlanma akılcılığının sınırlayıcı ve önyargılı tutumlarının Kant düşüncesinde hakim olduğunu da gözden kaçırmamak gerekir: “[...]Sorun daha ziyade Kant’ın politika felsefesinde ortaya koyduğu apaçık iddiaların, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*’ni okuduğumuzda oluşan beklentimizle düpedüz çatışmasıdır” (Mendus, 2010: s. 125). Kant felsefesinin kendi içindeki tutarlılığına rağmen kendine yer bulan bu tutumlar Kant’ın özbilinç anlayışının tamamlanamamış, kendi yaşamının gerçek anlamda faili olmayı başaramamış, dolayısıyla ona müdahale etmeyi kendinde bir hak olarak göremeyen bir yapısı olduğuna işaret etmektedir. Hegel’e göre Kant’ın özbilinç anlayışının, eğer Kant tarafından tam anlamıyla ortaya konabilseydi, sahip olacağı üç temel karakteristik özelliği bulunmaktadır. Özbilinç salt öznel, herhangi bir şeyin nesnesi değildir, dinamiktir, oluş ve gelişim halindedir ve tekil değil evrensel. Ancak özbilinç Kant tarafından tamamlanamadığı için düşüncenin ilerlemesi sürecinde etkin bir şekilde kullanılamamıştır (Priest, 1987: ss. 35-36). Kant’ın söz konusu tamamlanamamış özbilinç anlayışı düşüncesini politika, ahlak ve hukuk arasındaki ilişkinin nasıl sağlanması gerektiği ve ahlaklılık ve dünya yurttaşlığının nasıl gerçekleştirileceği konularında zorlar.

Kant için politika ve ahlak arasında kurulan transandantal bağın temeli hak ve adalet kavramıdır. Bu kavramlar ahlakın *apriori* temelleridir. Yani bir edim başkalarının haklarının dayandığı genel kurallarla açık şekilde uzlaşarak kendi meşruiyetini kazanır. Burada söz konusu olan açıklık kamusal hayatın

⁹⁵ Kant’ın kendi politika anlayışı üzerine kaleme aldığı en derli toplu çalışma Yaygın bir Söz Üstüne: “Teoride Doğru Olabilir ama Pratikte İşe Yaramaz” başlıklı çalışmasıdır. Türkçe Çevirisi için bkz. (Çörekçioğlu, 2010: ss. 17-57)

düzenlenmesinde zorunlu bir özelliktir. Bu durumda ortaya çıkacak çatışmalı koşullar için hukuksal olarak üç düzlem öngörülür. Birincisi iç hukuku içeren *ius civitas* (kamu hukuku), ikincisi dış hukuksal düzenlemeleri içeren uluslararası hukuktur.⁹⁶ İç hukukta önemli olan iktidarın kademe kademe iyileştirilmesidir ve eğer iktidar çok büyük bir zorbalıkla varsa bunun çözümünün de uzlaşmayla aşılması gerekir. Fakat eğer bu çatışma durumu bir devrim ile sonuçlanırsa yine iç hukukun oluşturularak çatışma ortamının giderilmesi ve iktidarın iyileştirilmesi gerekir. Uluslararası hukukun, daha önce de belirlenmiş olan maksimlere göre federatif bir birliği sağlamak için adil ve eşitliği sağlayıcı olması gerekir. Uluslararası hukuk ise artık ebedi barış idesinin gerçek olmasının ve barış antlaşmalarının yerine geçmeye hazır olduğunu bildirir (Kant, 1984). Kant'ın bu düşünceleri birçok felsefeci tarafından oldukça naif karşılanır. Örnek olarak Habermas'a göre Kant'ın uluslararası barışın koşulu olarak geniş kitlelerin kaynaşmasına vesile olacak uluslararası ticareti görüyor olması sorunludur. Zira ne 18. Yüzyılda, ne öncesinde ne de sonrasında ticaret böyle bir etki yaratabilmiştir. Tarih ticaretin savaşların kaynağı olduğunu göstermiştir. Kant bu noktada öngörülerinde yetersiz, ama oldukça cesur, bir düşünce ileri sürmektedir (Habermas, 2005: ss. 381- 417). Arendt ise benzer bir şekilde Kant'ın zihin bulanıklığının yaşamının son yıllarında Fransız Devrimi'ne olan sınırsız hayranlığı ile Fransa vatandaşlarının gerçekleştirdiği her tür devrimci girişime karşı gösterdiği eş derecede sınırsız muhalefet arasındaki çelişkide açıkça su yüzüne çıkmadığını iddia eder (Arendt, 2005: s. 344).

Söz konusu ahlaklılık ve dünya yurttaşlığının nasıl gerçekleştirileceği olduğunda ise özellikle tarihsel ve antropolojik olarak sorunlu bir insan kavrayışı ve bu insan kavrayışına dayanan yasallık düşüncesi öne çıkar. Özellikle gelecek hakkında Aydınlanmacı tarih anlayışının da etkisinde büyük ümitler taşıması ve çok da iyi kavrayamadığı toplumlar ve toplumsal tabakaları tasnif etmek adına sınırlarını aşan olumsuz ifadelerine bakıldığında ne kastedilmeye çalışıldığı daha net anlaşılabilir. Kant'ın insan "ırklarının" kökeni ve çeşitliliği konusunda yazdıkları; Herder'in her kültürün kendi özgüllüğüne yaptığı vurguyu kaba bir biçimde eleştirmesi, onun bugün

⁹⁶ Kant dünya yurttaşlığını içeren uluslararası hukuku da ayrı başlık altında işler.

için yeterince sorunlu gözüken yaklaşımlardır.⁹⁷ Arendt *Eichmann Kudüs'te* başlıklı çalışmasında bir Nazi subayı olan Rudolf Eichmann'ın yargılanmasının hem niteliğini hem de Eichmann'ın savunmasının hukuki boyutunu sorgular. Bu çalışma aynı zamanda Kant pratik aklının formel yapısını ve ahlak anlayışını radikal anlamda bir sorgulaması olarak kendini gösterir. Eichmann mahkemede hem tutarlı bir şekilde kendi pozisyonunu (yaptığı işin doğruluğunu) savunmaktadır hem de ifadesini Kant'ın ahlaklılık ilkesine ve ahlaklılık ilkesinden çıkarılan maksimler göre eylediğini ifade etmektedir. Arendt'e göre Kantçı aklın formel yapısı Eichmann'ın kolayca kendi pozisyonunu savunmasına dayanak oluşturur. Eğer verilen görevin yerine getirilmesini pratik aklın yanlış kullanımı ile açıklayarak çözemeyeceksek, Arendt'in eleştirisi haklıdır. Kant'ın tek tek olaylardan koşulsuz buyruğa ulaşmadığı ve koşulsuz buyruktan esinlenmeden de maksimlerin oluşturulamayacağı göz önüne alınırsa, etik Eichmann'ın eylemini yargılamak için kendi sınırlarının dışına çıkmak durumundadır. Arendt bu yüzden hem mahkemenin “adil” yargılama çabasını hem de etiğin “sorumluluk ve seçim” sınırlarını terk ederek siyasal bir yargılamanın gerekliliğine işaret eder (Arendt, 1963).

Yukarıda dile getirilen iki başlık ve başlıklar altında ele alınabilecek örnekler çoğaltılabilir. Arendt'e göre bu çelişkilerin temelinde Kant'ın aslen taraf olduğu bir ilişkide tarafsızlığın, evrenselliğin mümkün olduğunu iddia etmesi yatar: “Aktör kendisi bir taraf olduğundan dolayı içinde yer aldığı bütünün anlamını hiçbir zaman göremez. Kant'ın temel gerilimi de burada yatar” (Arendt, 2005: s. 377). Bu tavrın bir karşılığı olarak Kant'ın özbilinç anlayışı teorik bir kudreti ve pratik bir pasifliği bünyesinde barındırır. Bu da Kant düşüncesini istenilen tarafa çekilebilecek biçimde araçsallaştırır. Bu anlamda Marx'ın cumhuriyetçiliği eleştirirken Kant'a yönelttiği eleştiri Kant düşüncesinin araçsallığına yönelik bir eleştiri olarak da okunabilir:

“Kant, cumhuriyeti, tek akılcı ve devlet biçimi olarak, pratik aklın hiçbir zaman gerçekleştirilemeyecek olan ama yine de gerçekleştirilmesi hedefiyle çaba harcanması ve hep akılda tutulması gereken bir postulatı [ön doğrusu] yapmıştı; bu kralcılar da *krallığa* aynısını yaptı. Böylece,

⁹⁷ Herder eleştirisi için bkz. Kant'ın ırk kavramı üzerine düşünceleri için bkz. (Bernasconi, 2000: ss. 33-64; Özbek, 2003: ss. 9-34)

burjuva cumhuriyetçilerinin elinden içi boş bir ideolojik formül olarak çıkan anayasal cumhuriyet, koalisyon halindeki kralcılarının elinde içerik dolu ve canlı bir biçim kazandı. Ve Thiers, şunu dediğinde, sandığından daha doğru bir şey söylemişti: *Biz kralcılar, anayasal cumhuriyetin gerçek dayanaklarıyız*” (Marx, 2009: s. 90).

Kant’ın özbilinç anlayışının teorik felsefesinin merkezinde yer aldığı açıktır ve söz konusu modern özne tartışması Kant tarafından farklı bir noktaya taşınmıştır:

“Saf aklın eleştirisi bir özbilinç etkinliğidir, zira yargıç ve sanık tek ve aynıdır. Akıl kendi kurduğu mahkemeye kendi iddiasını sunarak, salt eleştiricilik çağını aşıp kendi çağına varır” (Benhabib, 2005: s. 70).

Ancak Kant sonrasında özellikle Almanya’da bu gibi eleştirelliğin ne gibi sıkıntılara neden olacağı kısa sürede tartışılmaya başlandı. Özellikle insanın kendini ancak pratik anlamda gerçekleştirebileceği olgusu ve özgürlüğün içe dönük yapısı ve ahlaki yasa ile koşulsuz birlikteliği, her ne kadar Avrupa’da esen cumhuriyetçi rüzgâra uygun olsa da henüz uluslaşma sürecinin başında olan Almanya’nın romantik ruhuna uygun düşmemektedir. F. Chatelet Kant’ın teorik ve pratik felsefe arasındaki farka Alman İdealizmi’nin temel tepkisini şöyle betimler:

“Kuramın gücü konusundaki Kantçı anlayış, aşırı bir biçimde, alçak gönüllüdür. Pratiğin anlamı ve önemi üzerine olan ise ölçüsüz ve soyuttur: ‘yalnızca salt görev mutlaktır’ diye açıklar Kant ama kendi gerçekliği içinde bu soyutlama kendi bilincine sahip ben anlamını elde etmiştir. Kendi kendinden emin tin, dolaysız moral kesinlik (güven) olarak (temiz vicdan) kendi kendine dayanır ve onun gerçek evrenselliği ya da görevi, görev konusunda sahip olduğu salt (katıksız) inançta kaynağını bulur. Bu salt inanç, o haliyle, içinde hiçbir şeyin bulunmaması ve belirli hiçbir içeriğin görev olmaması anlamında salt olan salt görev boştur. Geleceğin metafiziğinin kaderi böyle gülünç derecede olumsal bir temele oturtulamazdı. Eleştirel girişim işte böylesine bir ince beğeni ve dürüstlük

geleneğinin yavanlığıyla sonuçlanma durumundaydı. Ne Fichteci aşırı-eleştirciliğin ne de romantizmin içinden çıkmayı başaramadığı bu derece ciddi bir açmazdan kurtulmak için kuşkusuz geçmiş metafizik üzerinde daha ciddi bir biçimde düşünmek gereklidir”.⁹⁸

Bu anlamda Kant’ın özbilinç düşüncesi etrafında dönen bu tartışmalarda başı çeken isimlerden biri de Fichte’dir. Fichte’nin tekil bir öznelikten mutlak bir özneye yükselen ve tüm varlığı buradan çıkaran düşüncesi, felsefenin bir bilim olması, Kant sonrasında düşüncenin ihtiyaç duyduğu etkiyi yaratmıştır. Fichte, Kant’ın özbilinç düşüncesinin bir eleştirisi üzerinden kendi bilim öğretisini inşa eder. Fichte’ye göre *ben* Kant’ın transandantal anlamda düşünceyi kuran *benin* den ziyade bir eylem olarak kendini göstermektedir. “Rasyonel varlık” der, Fichte:

“[K]endini bir varlık olarak koyduğu⁹⁹ sürece, yani kendinin bilincinde olduğu sürece vardır. Ben gibi ben-olmayan tüm diğer varlıklar da bilinçliliğin farklı birer görünüşünden ibarettir, bilinç olmadan herhangi bir varlıktan söz etmek mümkün değildir”.¹⁰⁰

Ayrıca Fichte’ye *benin* özgüllüğü bir ide düzeyinde kurgulanamaz zira özgürlük ile başlamak mümkün değildir; ben kendi özgürlüğünün bilincine varabilmek için öncelikli olarak bir ötekini, ben-olmayanı, Kant düşüncesinde *bene* ait bir amaç olarak kurgulananı, tanımak zorundadır. (Wood, 2009)

⁹⁸ F.Chatelet metafizik tasarı 136-137 Hegel’i Okumak, Tülin Bumin Kabalcı Yayınları İstanbul 1993

⁹⁹ Posit, setzen

¹⁰⁰ J. G. Fichte, *Foundations of Natural Right: According to the Principles of the Wissenschaftslehre*, trans. Michael Baur(Cambridge: Cambridge University Press, 2000), 4.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM:

FICHTE VE ÖZNEL İDEALİZM

I. GENEL HATLARIYLA ALMAN İDEALİZMİ

I.1. Tarihsel ve Toplumsal Koşullar

Kant'ın düşünceye sunduğu yeni ufuklar sadece bilinebilirliğin sınırlarını yeniden tanımlamakla kalmaz, aynı zamanda birey ve toplum ilişkisine dair felsefenin teorik zeminini yeniden tanımlar. Fichte düşüncesinin merkezinde bulunan özbilinç tartışması doğrudan Kant'ın *transandantal ben* kavramlaştırmasının eleştirisi üzerinden yükselmektedir. Bu kavramlaştırma aynı zamanda modern özbilinç tartışmasının önemli aşamalarından birini oluşturur. Bu anlamda Fichte'nin *mutlak ben* düşüncesini ve bu düşüncenin Kant düşüncesi ile ilişkisini, ortaya çıktığı tarihsel koşullar bağlamında incelemek önemlidir. Öyle ki Fichte düşüncesi Eleştirel Felsefe'nin Almanya'da yarattığı düşünsel devrim ve bu devrimi destekleyen toplumsal dönüşümden bağımsız düşünülemeyecek kadar çağına ve üzerinde filizlendiği toprağa özgüdür. Bu yüzden öncelikli olarak dönemin Almanya'sından ve onu karakterize eden Alman İdealizmi'nden kısaca bahsetmek yerinde olacaktır.

Geç on sekiz, erken on dokuzuncu yüzyıl, daha da spesifik bir şekilde 1780-1820 yılları arasını kapsayan dönem, Almanya açısından birçok anlamda özel bir dönem olarak kendini göstermektedir. Temel olarak bu dönemde artık Almanya'nın kararlı bir devlet olduğunu söylemek pek de mümkün değildir. Almanya'nın modern anlamda bir ulus devlet formuna evrilmeyi başaramamış olmasının yanı sıra, Kutsal Roma Germen İmparatorluğu'nun açık bir şekilde Germen prenslikleri üzerindeki birleştirici gücünün ortadan kalktığı söylenebilir.¹⁰¹ Başka bir ifade ile Almanya'nın çağın normları çevrevesinde çağdaş bir devlet tavrı sergilediğini söylemek mümkün değildir. Avrupa'da bu dönemde esmeye başlayan uluslaşma rüzgârı Almanya

¹⁰¹ Hegel, Alman Anayasası üzerine 1800 yılında kaleme aldığı bir çalışmada açıkça bu konu üzerine odaklanmış ve Kutsal Roma Germen İmparatorluğu'na devlet vasfını yükleyen şeylerin sorgulanması gerektiğini, zira mevcut haliyle bir devletten söz etmenin mümkün olmadığını iddia etmiştir. (Hegel, 1964: s. 143)

açısından pek etkili olmamıştır; askeri alandaki bütünleşme ve birlik dışında diğer tüm alanlarda feodal prenslerin merkezi otoriteye bağlı olduklarını, merkezi otoriteyi güçlendirmek adına kararlar aldıklarını söylemek pek de mümkün değildir. Bu durum siyasal yapının çürümüşlüğüne göstergesi olarak kabul edilmelidir.

On sekizinci yüzyıl sonu itibarıyla Fransız Devrimi'nin etkisi Avrupa'yı yeniden şekillendirmeye başlamıştır ve burjuvazi artık yaklaşık üç yüz yıldır sürdürdüğü mücadeleyi kazanmış, tarih sahnesinde başrolü kapmıştır. Buna karşın Alman devleti kendini yenilemekte oldukça başarısızdır; parlamenter demokrasiye ve liberal kapitalizme düşman bir tavır içindedir (Mooers, 1997: s. 126). Bu özel durum dolayısıyla Alman burjuvazisinin muhafazakâr bir karakteri olduğu söylenebilir. Zayıf ve aristokrasi ile uzlaşmaya yatkın Alman burjuvazisi, erken dönem Alman modernleşmesinin başarısız bir girişim olarak sonuçlanmasının temel nedenidir. Söz konusu dönem bağlamında Almanya özetle şöyle tanımlanabilir: Siyasal alanda otoriterliğe yatkın, sanayi öncesi dönemlere özgü ticari bir burjuvazinin toplumsal alanda egemen olmayı sürdürdüğü tutucu bir modernleşme girişimi. Bu girişimin toplumsal sonuçlarının belki de en önemlileri hâlâ modern anlamda kamusal haklardan ve yurttaşlıktan söz edilememesi ve geçmişe ait geleneksel emek biçimlerinin varlığını açıktan sürdürmeye devam etmesidir.

Birbirini tamamlayan bu olumsuz koşullar sonucunda, toplumun ezici çoğunluğunu barındıran kırsal kesimlerde köylüler ve bürgerler arasında kapitalizm karşıtı bir tavrın gelişmesi bir bakıma kaçınılmaz hale gelmiştir.¹⁰² Bu yüzden Lukacs'a göre söz konusu dönemde Almanya'ya karakteristiğini veren temel şey kapitalizme geçişte nispeten geç kalınmış olma ile doğrudan ilişkilidir. Bu durum tabiri caizse Almanya'nın kaderini belirlemiştir (Lukacs, 2006: s. 41). Kapitalizme geçişin geç gerçekleşmesi, eski feodal ilişkilerin çağa uygun hale getirilmesine ve varlıklarını sürdürmeye devam etmesine olanak tanımış, toplumun ulusal anlamda bütünleşmesi yerine feodal prenslerin çıkarları doğrultusunda ayrışmasını körüklemiştir. Başka bir ifade ile Germen prenslikleri birbirleri ile yakınlaşıp, süreç içinde gerçekleşecek bir uluslaşmayı desteklemek yerine kendileri ile ilişki içinde olan Avrupalı büyük güçlerin

¹⁰² Bu konuda daha detaylı bir inceleme için bkz (Evans, 1985; Moore, 1966: ss. 433-477)

birer sömürgesi gibi davranmayı seçmişlerdir. Bu da temelde iki şeye neden olmuştur: Feodal prensler varlıklarını sürdürmek adına halkı acımasız bir şekilde sömürme yoluna gitmişler, ayrıca uluslaşma sürecinde ortaya çıkacak olan zengin, güçlü ve devrimci bir burjuva sınıfının ve buna bağlı olarak yaratılacak işçi sınıfının gelişmesini geciktirmişlerdir. Zaten Avrupa’da neredeyse on altıncı yüzyıl’dan itibaren gözlemlenebilecek sınıf mücadeleleri Almanya’da diğer Avrupa ülkelerinde görünenden tümüyle farklı bir şekilde kendini göstermektedir: Almanya’da sınıf mücadeleleri ulusal bilinci güçlendirmek yerine daha da zayıflatır bir niteliğe sahiptir.

Şurası açıktır ki Alman bürgerleri diğer Avrupa devletlerindeki örneklerle nazaran kendilerini geliştirmekte oldukça zorlanmışlardır. Bunun nedenleri öncelikli olarak maddidir. Ama aynı zamanda Alman ulusunun gelişimi sürecinde kendisini gösteren belirli ideolojik çelişkiler tarafından da belirlenmektedirler. Alman kentlileri bir yandan evrensel insani değerleri ve aklın egemenliğini kabul ederek Avrupa’nın bir parçası olma arzusundadır, bir yandan ise bunu öz değerlerine uygun ve ne pahasına olursa olsun Almanlıklarını koruyarak gerçekleştirme güdüsüne sahiptirler. Bu çelişkili görünen ruh halinin temel nedeni çağının özgürlükçü atmosferinin Alman topraklarında pratik bir karşılık bulamamasıdır:

“Toplumda özgürlüğün kurulmasına direnen pek çok eğilim bulunduğu içindir ki Almanya nasyonalist diktatörlüğe giden bir yola girebildi ya da belki de girmek zorunda kaldı [...] Almanya’da ne yurttaşlar toplumu anlamında ne de özgüvene sahip bir burjuvazinin egemen olduğu toplum anlamında bir modernlikten söz edilemez”.¹⁰³

Yine de çağının baskısına dayanamayan feodalizm, on sekizinci yüzyıl sonunda Almanya’da çöküşe geçti. Feodalizmin çöküşü, Avrupa’nın genelinde olduğu gibi Almanya’da da burjuvazinin politik mücadelesinin bilindik zemini olan bürokratikleşme şeklinde kendini gösterdi. Bu anlamda Marx ve Engels’e göre de on dokuzuncu yüzyıl Alman devletine temel niteliğini veren şey, burjuvazinin siyasal geri kalmışlığı ile feodal bir aristokrasinin süregelen hegemonyası arasındaki çatışmanın

¹⁰³ Ralf Dahrendorf’un *Society and Democracy in Germany* adlı çalışmasından aktaran (Mooers, 1997: s. 217)

süreç içinde kendine özgü bir bürokrasiye evrilmesiydi. Marx, Engels’e yazdığı bir mektubunda on dokuzuncu yüzyıl başında Prusya’daki durumu şu sözlerle tanımlamaktadır: “Küçük hırsızlıklar, rüşvet, düpedüz menfaat, mirası kapmak için el altından çevirilen işler, vs. Bütün bu adice işler; Prusya tarihinin gelip dayandığı yer budur”.¹⁰⁴

Almanya’nın bu koşullar altında ‘geri kalmışlığı’ anlamak hiç de zor değildir. Ayrıca söz konusu tablonun Kant’ın aydınlanmacı, cumhuriyetçi toplumsal tasavvuruna uygun koşulları sağlamadığı da aşikârdır. Ancak asıl ilginç olan bu süreçte eşlik eden düşünsel atmosferin söz konusu ‘geri kalmışlığı’ teorik anlamda zayıflatmak yerine yüceltecek, bir anlamda süreci meşrulaştıracak bir niteliğe sahip olmasıdır. Friedrich Engels, *Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu* başlıklı çalışmasında Almanya’daki düşünsel devrimin, yani Alman İdealizmi’nin, yaklaşık yüz yıl önce gerçekleşmiş olan Fransa’daki düşünsel devrim ile karşılaştırılmasının önemli olduğunu söyler. Engels’e göre iki devrim de ait oldukları topraklardaki siyasal çöküşün hazırlayıcıları olmak bakımından ortaktırlar, ancak Fransızların her türlü tehtide rağmen resmi bilime, kiliseye hatta devleti karşılarına alan tavırlarına karşılık Almanya’da benzer bir tavırdan söz etmek mümkün değildir. Zira Almanya’da üniversite profesörleri devlet tarafından atanmaktadır ve eserleri öğretim kitapları işlevi görececek şekilde kaleme alınmıştır: “Nihayetinde bütün bu gelişmeyi taçlandıran sistem olarak Hegel’in felsefesi, Prusya Krallığı’nın devlet felsefesi katına yükselmişti” (Engels, 1992: ss. 10,11). Bu noktada dönemin felsefesinin politik geri kalmışlık ile flörtünün ne anlama geldiğini tespit etmek adına öncelikle Alman İdealizmi’nin temel niteliklerine odaklanmak gerekir.

¹⁰⁴ Aktaran (Mooers, 1997: s. 128) Mooers aynı yerde Marx’ın Alman burjuvazisi üzerine şu aşağılayıcı sözlerini aktarır: “Fransa’da burjuvazi halkı alçaltmak için kazandı. Almanya’da ise burjuvazi halka kazandırtmamak için kendini alçalttı. Bütün tarihte Alman burjuvazisinden daha aşağılık ve habis ruhlu bir burjuvazi daha yoktur”.

I.2. Alman İdealizminin Temel Özellikleri

Alman İdealizmi sadece Almanya tarihi açısından değil, Avrupa tarihi açısından da son derece fırtınalı olarak görülebilecek bir dönemde kendini gösteren entelektüel refleks olarak dikkat çeker. On dokuzuncu yüzyılın eşiğinde toplumsal dönüşümlerin felsefi düşünüşü doğrudan etkilediği tartışma götürmez bir olgudur. Öyle ki Fransız Devrimi'nin özgürlük idealleri çağın düşünürleri tarafından sesli olarak ifade edilmeye başlanmıştır. Özgürlük ve eşitlik üzerine tartışmalar, modern bir devletin ve bu devletin kurumsal yapısının nasıl olması gerektiği üzerine incelemeler, sanayi üretiminin ve buna bağlı olarak da kapitalizmin gelişmesinin toplumsal sınıfları alt üst etmesi gibi güncel olgular düşünceyi açıktan domine etmektedir. Bu gibi toplumsal keskin kırılmaların da etkisiyle artık ahlaki olanın spontanlığından bahsetmek eskiden olduğu gibi kolay değildir. Aydınlanma düşüncesi belki de en ideal örneği Kant düşüncesinde görülen yenilenmiş bir evrensellik anlayışı ileri sürmektedir. Etiğin alanını da kapsayan bu evrensellik, düşünce açısından bütünleyici bir zeminini Tanrı ve tözden bağımsız bir şekilde mümkün kılmıştır. Felsefe burjuvazinin etkisiyle, gün geçtikçe daha da belirgin bir biçimde maddi ilişkiler üzerinden kavranan bir toplumsal yaşamı tutarlı bir şekilde ifade etme iddiasındadır. Başka bir ifade ile felsefi anlamda toplumsal olan artık somut bir geçerlilik kazanmıştır. Bu anlamda ahlak, dolayısıyla özne, Kant'ın *Yaygın Bir Söz Üstüne: Teoride Doğru Olabilir, Ama Pratikte Bir İşe Yaramaz* başlıklı çalışmasında da açıkça dile getirdiği gibi bir bütün olarak dünyayı anlama ve işleme çabası olarak öne çıkmaktadır. Bu anlamda transandantal bir öznenin kurduğu ahlaki birey, toplumsal hayatı bir bütün olarak sistematize etme, dünya yurttaşlığı yolunda insanlığa yol gösterici olma iddiası taşımaktadır.¹⁰⁵

Alman İdealizmi, tam bir zaman aralığı vermek mümkünse eğer, on sekizinci yüzyılda (1780) Jena merkezli olarak, deyim yerindeyse bir roket gibi, yükselişe geçmiş; on dokuzuncu yüzyıl başlarında (1820) önemli temsilcilerinin Berlin'e taşınması ile parıltısını kaybederek on dokuzuncu yüzyıl Alman milliyetçiliğinin teorik zeminine dönüşmüştür (Frederick Copleston, 1996: s. 12). Alman İdealizmi

¹⁰⁵ Bkz. (Kant, 2010: s. 52)

özgün niteliklere sahip tarihsel bir harekettir. Bu anlamda Alman İdealistlerinde ortak olan genel üç temel ilkedен söz etmek mümkündür. Bunlardan ilki, tüm Alman İdealistlerinin Kant'ın aklın birliği ilkesine dayanan felsefi girişiminin çağın en önemli düşünsel devrimi olduğunda hem fikir olmalarıdır. Kant, empirizmi, özellikle de Hume'un kuşkuculuğunu, alaşağı eden bir tavır ortaya koyarak rasyonalist eğilimlere, belirli koşullar dâhilinde, hâlâ hareket etme olanağına sahip olduklarını hatırlatmıştır. Ayrıca Kant'ın transandantal bir *ben*'i işaret eden eleştirel felsefesi aklın işlevini ve sınırlarını da yerinde bir şekilde belirlemiştir, zira bilen öznenin dünyayı deneyimlemesindeki Kantçı sınırlardan geri dönüş mümkün değildir. *Ben*, Alman İdealistlerine göre gerçekten de duyusallığın apriori formları olan zaman ve mekân dolayısıyla tasarımsal bir dünya ile karşı karşıyadır. İkinci olarak, Alman İdealistlerinin hepsi Kant'ın düalistik bir zemine (teorik-pratik) konumlandığı felsefe sisteminin söz konusu aklın birliği ilkesi ile uyumlu olmadığını, bu anlamda eleştirel düşüncenin sistematik birliğinin tatmin edici olarak kabul edilemeyeceğini ileri sürmektedirler. Buna göre *ben*'in duyusal formlarının keskin bir biçimde belirlediği sınırlar dâhilinde aklın işlevlerinin sınırlandırılması, tüm insanlık tinini bu formlarla göre sınırlandırılmasını gerektirmez. Öyle ki tarih, insanın varolanlarla girmiş olduğu ilişkinin yarattığı bir birikimdir. Alman İdealistleri üçüncü olarak ise Kant'ın düşünceyi içine düşürdüğü bu düalizmden kaçınmak için monistik bir bakış açısına yani idealist bir ilkeye sığınmak gerektiğini ileri sürerler (Horstmann, 2000: s. 117).

Alman İdealistleri, dönemin diğer Alman düşünürleri gibi Kant'ın eleştirel felsefesinin ortaya çıkardığı büyük sorunların farkındadır. Kant'ın metafiziğin sınırlarını yeniden belirlemiş olması aynı zamanda Tanrı hakkında aklın sınırları dâhilinde hipotetik yargılar verilemeyeceği anlamına da gelmektedir. Kant *Aydınlanma Nedir?* Başlıklı makalesinde dogmalar ve kuralların insanın doğal yetilerinin akla uygun kullanılışına sekte vurmasından dolayı insanın erginleşmesine, yani aydınlanmanın kendisine engel olduklarını iddia etmektedir (Kant, 1991: ss. 54-61). Bu sav özellikle dönemin Almanya'sında rahatsız edici karşılanmıştır, zira Protestanlığın bölgedeki mutlak hâkimiyetini güvence altına almaya çalıştığı ve böylece hem kendini hem de Germen prensliklerini güçlendirmek istediği bir dönemde Kant'ın bu çıkışı hem kilisenin hem de prenslerin meşruiyetini sorgulanabilir

kılmaktadır. Ayrıca Pinkard'a göre dönemin Germen Prensleri'nin birçoğu otoritelerinin kutsal bir kudrete dayandığını halka göstermek çabasındaydılar ve bunun için her şeyi denemekten çekinmemektedirler. Bu anlamda dönemin birçok büyük rasyonalist düşünürü prenslerin otoritelerini sağlamlaştırmak adına Tanrı'nın varlığına dair modern kanıt arayışındaydılar (Pinkard, 2010: s. 119).

Alman İdealizmi'nin teorik temellerine dair yukarıda sıralanan üç temel ilkenin kaynağı olarak Jacobi'nin düşünceleri gösterilebilir. Jacobi, Kant'ın fenomen ve numen arasında yaptığı ayrımının eleştirisi üzerinden bir felsefi sistem geliştirme çabasındadır. Jacobi'ye göre fenomen ve numen arasındaki ayrım, mutlak bir şüpheciliğe yol açmaktan ve felsefeyi asıl ereği olan varlığın birliğini kavramaya dair çabadan uzaklaştırmaktan başka bir işe yaramamaktadır. Jacobi'ye göre Kant'ın eleştirel felsefesinde karşılaşıldığı gibi, varlığa birliğini veren şeyin araştırılmasının neden olanaksız olduğunu temellendirmek, felsefeyi kadim sorunundan koparmak anlamına gelmektedir ve felsefenin bir anlamda sona ermesine, modern bilim içinde erimesine neden olmaktadır. Ayrıca varlığın birliğine felsefenin sınırları dâhilinde ulaşamaz olduğu savı, ide düzeyinde de olsa böyle bir birliği gerektiren yargıları vermek adına, zorunlu olarak teorik akıl ile pratik akıl arasında bir ayrıma gitmeyi gerektirmektedir. Bu anlamda Kant düşüncesinde pratik akıl ancak teorik akla dair bir şüphecilikten beslenerek kendini varetmektedir ve insan ilişkilerini salt aydınlanmacı bir akla indirgeyerek ele almak, aklın faaliyet alanını sınırsızca genişletmek, düşünceyi aslında hiçbir şeyin kutsal ve değerli olmadığı bir nihilizme götürmektedir.¹⁰⁶ Aklın bütün insan eylemlerine uygulanması, içinde insan özgürlüğüne yer olmayan ve sonuçta aşırılıklara neden olan mekanik bir dünyayı vaatmektedir. Bu eleştirel tavır ışığında Jacobi, temelde Spinoza düşüncesine yakın bir biçimde herhangi bir ön kabule dayanmayan felsefi etkinliğin kendi içinde tutarlı olamayacağını iddia eder. Jacobi'nin Kant'a dair argümanları nispeten yüzeysel ve derinlikten yoksun olarak nitelenmiş olsa da eleştirel güçlerinin yüksek olduğu kısa sürede kabul görmüş olmalarından da anlaşılabilir. Jacobi'nin eleştirileri genç Alman düşünürleri arasında kısa sürede yayılmıştır ve Kant'a rağmen Kant'a karşı bir tavrın oluşmasını olanaklı kılmıştır. Fichte, Hölderlin, Schelling ve Hegel düşünsel serüvenlerinin belirli aşamalarında

¹⁰⁶ Jacobi'nin Kant eleştirisi hakkında detaylı inceleme şu iki metne bkz. (Kılıçaslan, 2007: ss. 119-123; Pinkard, 2010) Ayrıca bkz. (Beiser, 1987: s. "Jacobi and the Pantheism Controversy" bölümü)

Jacobi'den bariz bir şekilde beslenmişlerdir. Jacobi'nin etkisini Hölderlin'in Aydınlanma karşıtı romantik tavrında, Schelling'in Spinoza ile kurduğu ilişkide, Hegel'in ise *Tinin Fenomenoloji*'si öncesinde kaleme aldığı erken dönem yazılarında doğrudan görmek mümkündür.¹⁰⁷

Alman İdealizmi üzerinde aydınlanmanın etkisi Kant dolayımı ile sınırlı değildir. Genel olarak on sekizinci yüzyıl Alman politik bilinçliliği söz konusu olduğunda Fransa ve Fransız Aydınlanmasına bağlılık açıkça kendini göstermektedir. Söz konusu bağlılık özellikle akademik dünyada yerini açıktan bir hayranlığa bırakır.¹⁰⁸ İngiliz Empirizminin temel savlarının Alman İdealistlerinin varlığa bir birlik, bir düzen getirmeye yönelik tüm çabalarını tehlikeye düşürüyor olmasının da bu yakınlaşmada payı büyüktür. Düşünürler ve yazarlar başta Rousseau olmak üzere dönemin büyük Fransız Aydınlanmacılarına özel bir ilgi duymaktadırlar. Goethe'nin: "Rousseau gerçekten de bizim duygularımıza tercüman oldu" cümlesi, etkinin ne denli köklü olduğunu ortaya koymaktadır (Kelly, 1969: s. 75).

Fransa'da meydana gelen devrim ve sonrasında ortaya çıkan politik gelişmeler Almanya'yı da derinden etkilemektedir. Ancak şurası açıktır ki Alman düşünürleri bu gelişmelerin sadece teorik yansımaları ile uğraşmaktadır:

"Alman İdealizmi, Fransız Devriminin kuramı olarak adlandırılmıştır. [...] [Fransız Devrimi] Alman Reformasyonunun başlatmış olduğu çabayı, bireyin kendi yaşamının kendi gücüne güvenen efendisi olarak kurtarılmasını da tamamladı."¹⁰⁹

Fransız devriminin açtığı yolda aslında gönülden arzuladıkları yeni bir toplum kurmak için somut tarihsel çabayı harcamak yerine düşünceleri felsefi düzleme aktarmak ve Alman düşüncesine özgü bir akıl kavramını geliştirme çabalarıyla

¹⁰⁷ Hegel'in Jacobi'nin *Spinoza Üzerine Mektuplar*'ı erken yaşlarda okumuştur. Harris'a göre şu açıktır ki; Jacobi'nin "doğal inancın (dinin) sonlu aklın karşılaştığı kaçınılmaz çelişkiler için tek cevap olduğu" doktrini ile karşılaşması Hegel'in düşüncesi boyunca etkisini gösterir. Bkz. (Harris, 1993: s. 28)

¹⁰⁸ Kelly bu hayranlığı Herder'in *Ideen* adlı eserinden yaptığı şu alıntı ile özetler: "[B]enim sesim Alman tahtında bile oturmakta olan ve kullandığım barbarca dili anlamayan Fransızların (görüşlerini) dile getirmede yetersizdir". Bkz. (Kelly, 1969: s. 77)

¹⁰⁹ Marcuse, *Us ve Devrim*, s. 13

birleştirmekle ilgilidir. Genel olarak özne ve özbilinç tartışmalarını dönemin Alman düşüncesinde derinleştirilmiş olmasının bir nedeni de bu özel ruh halidir.

Alman İdealizmi özellikle yükselişe geçtiği sırada edebiyat ile sıkı bir ilişki içindedir (Bowie, 2009: s. 68). Bu anlamda Alman İdealizmi'nin belki de en belirgin özelliği dış dünyaya dair şiirsel bir kavrayışın öne çıkmış olmasıdır:

“Şurası açıktır ki Alman İdealistleri kendi çağlarında çabalıyor, ama gelecek için yaşıyorlardı. Geleceği ise dünün ilhamı ile kurmaya çalışıyorlardı. Dün ile kastedilen Winckelmann ve Herder, ardından Goethe ve Schiller ve en nihayetinde Schelling tarafından ele alınan Hellenizm'den ötesi değildi” (Gray, 1941: s. 18).

Bu noktada Herder ve Schiller'in Alman İdealizmi üzerindeki etkisinden özellikle bahsetmek gerekir. Herder, Alman İdealizmi'nin ilk büyük figürü olarak dikkat çeker. Hocası Kant'ın düşüncelerine karşı çıkmaya çalışmış ancak görüşleri Goethe, Hegel ve Shopenhauer tarafından alay konusu edilmiştir. Kauffmann'a göre ilginç olan Herder'in alay konusu olan görüşlerinin Alman İdealizmi açısından önemli köşe taşları olmalarıdır. Herder'in Goethe üstündeki etkisi de tartışılmazdır (Kaufmann, 1997b: ss. 63-66). Schiller düşüncesi ise Alman İdealizmi'nin belki de en genel özelliğini ortaya koymak; yani Alman İdealizminin Kant ile Goethe'nin içinde eriyen bir düşünce olduğunu görmek açısından önemlidir. Kaufmann'ın aktarımıyla Almanya'da Schiller'in hem Kant'a göndermede bulunmayı sürdüren türde bir Kantçı olduğu; hem de estetik denemelerinde 1790'larda yakın dostu olmuş Goethe ile anlaşmaya çalıştığı bilinir. Eşit ölçüde açık olarak görülmemiş olan ise Schiller'in bu ruh halinin bir bakıma Schelling, Hegel, Schopenhauer tarafından paylaşıldığıdır (Kaufmann, 1997b: s. 72).

Aydınlanma döneminde İngiltere, Fransa ve Almanya'da ortaya çıkan ve *Helenseverlik* adı verilen düşünce akımının Alman İdealizmi üzerindeki etkilerinden de bahsetmek gerekir. Alman İdealistleri açıkça eleştirmeden kabul ettikleri modern bir Hellenizm'in etkisi altındadırlar. Helenseverlik Hareketi'nin en büyük savı Avrupa kültürünün temel kaynağının Antik Yunan olduğu ön kabulüdür. Öyle ki bu kabule

dayanarak meydana getirilmiş ve gerçekte pek de örtüşmeyen ideal Antik Yunan tasvirleri bugün bile kendini hissettirmektedir.¹¹⁰ Alman İdealistleri ilk olarak “sonlu ve sonsuzun birliği” düşüncesinin gerçekleştiği yeri Hristiyanlık değil Klasik Antikite olarak görmektedirler. Antik insan evren ile kendini kutsal bir bütünlüğün parçası olarak ele aldığı yakın bir ilişki içinde yaşamaktadır. Lukacs, “Roman Kuramı” adlı çalışmasında bunu şöyle dile getirir:

“Yunanlılar soruları değil sadece cevapları; bulmacaları değil çözümleri; kaosu değil biçimleri biliyorlardı [...] Yunanlılar’dan her bahsettiğimizde felsefe tarihini estetikle; psikolojiyi metafizikle karıştırırız ve Yunan biçimleri ile kendi çağımız arasında bir bağ kurarız” (Georgy Lukacs, 1998: ss. 29-30).

Mevcut koşullar altında, ateşli Alman gençlerinin gözleri geçmişe ve özellikle de insanların akılsal yetileri ile toplumsal ve politik yaşamları arasında birliği egemen kılmış olduğu varsayılan Antik Yunan dünyasına çevrilmiştir. J. Glen Gray bu konuda şöyle der:

“Alman İdealistlerinin felsefe sistemleri için felsefi mitolojiler yakıştırması yapılabilir. Bu sistemler bilimsel birer formülasyon olmaları açısından değil; birer sanat eseri oldukları için doğrudurlar. Bize Dante’nin *İlahi Komedya*’sının sunduğu gibi doğrular sunarlar” (Gray, 1941: s. VIII).

Alman İdealistleri modern bilimin yapı ve organizma kavramlarından düşünsel olarak beslenmişlerdir. Bu anlamda doğa gibi toplumun da organik bir bütünlük olarak kavranması gerektiğini iddia etmişlerdir. Organik bir doğa kavrayışı özellikle Goethe, Fichte ve Schelling’in düşüncelerinde önemli rol oynar. Bu düşünürler doğa olaylarının tek başlarına değil, ancak bir bütün içinde yer alan gerçeklikler olarak kavranabileceğini iddia ediyorlardı. Bu anlamda özellikle özne ve özbilinç tartışması bağlamında Kant’ın aksine bireye bir tekillikten ziyade organik bütünün parçası olarak yaklaşma eğilimindeydiler.

¹¹⁰ Bu konu üzerine ayrıntılı bilgi için bkz. (Bernal, 1998)

Yukarıda çizilen tablodan da anlaşılabilirliği gibi, Kant sonrası Alman düşüncesi Avrupa'nın mevcut düşünsel ve politik atmosferinin de etkisiyle Kant'ın düşünsel çerçevesini *aşmak* adına bir çabaya girişmişlerdir. Bu çaba transandantal bir öznenin kurduğu mekanik modern dünyaya kanlı canlı bir biçim verme; varlığa bütünlüğünü kazandırmak için bir kurtarma kazısı olarak da nitelenebilir. Bu amaca ulaşmak için ise buldukları en emin yol transandantal öznenin yeniden tanımlanmasından ve dolayısıyla fenomen ve numen arasındaki ayrımının ortadan kaldırılmasından geçmektedir. Bu anlamda Fichte, Alman İdealizmi'nin Kant ile kurduğu eleştirel ilişkinin temel figürü olarak öne çıkmaktadır.

II. FICHTE DÜŞÜNCESİNDE ÖZBİLİNÇ

II.1. Fichte'nin Kant Eleştirisi ve Wissenschaftslehre'nin Anlamı

Fichte ile Kant arasındaki ilişki birçok bakımdan oldukça derindir, hatta Fichte'nin genel anlamda Kant'ın açtığı yoldan ilerlediğini söylemek bile mümkündür.¹¹¹ Ancak erken dönemlerinde Descartes'ın kartezyen düşüncesinin felsefede yarattığı dualizm karşısında Spinoza düşüncesine yakınlığı ile de dikkat çeker. Esasında, Spinoza düşüncesinin temel karakteristiği olan belirlenimciliğin açmazları dolayısıyla Kant düşüncesine, özellikle de Kant düşüncesindeki pratik aklın özgürlüğü idesine yaklaştığı söylenebilir. Düşüncesinin temel kavramlarından bazılarının *ben*, *özgürlük* ve *zorunluluk* olduğu göz önünde bulundurulduğunda, Fichte'nin bir açıdan Kant'ın terimleriyle düşündüğü iddia edilebilir. Ancak şunu da dile getirmek gerekir ki teorik aklın işlevine ve sınırlarına dair doğrudan itirazları, Fichte'nin Kant'ın düşüncelerini özgün bir şekilde yorumlamasına da olanak tanımıştır. Kant'ın *transandantal ben* anlayışının eleştirisiyle başlayan ve *ben* ve *ben-olmayan* arasındaki ilişki üzerinden

¹¹¹ 1791 yılında Fichte, Kant'la görüşmek için Königsberg'e gider ve bu buluşmadan sonra, 1792 yılında, *Tüm Vahyin Bir Eleştirisi Üzerine Deneme* başlıklı metnini yayımlar. Yayınevi tarafından yazarın ismi olmadan basıldığı için birçok okur metni Kant'ın yazdığı bir metin zannetmiş ve heyecanla karşılaşmıştır. Ardından Kant'ın metni övüp yazarın gerçek ismini açıklamış olması metne yönelik heyecanı Fichte'ye yönelik bir ilgiye dönüştürmüştür. Bkz. (Ateşoğlu, 2006: s. 14)

ilerleyen özbilinç tartışması, modern öznenin felsefe tarihi bağlamında önemli dönemeçlerinden birini temsil eder. Ayrıca 'edim'e öncül bir anlam yükleyerek, Alman idealizmi'nin düşünsel ideali olan teorik ve pratik arasındaki ayrımı ortadan kaldırma adına önemli bir adım atmıştır.

Fichte'ye göre *ben*, tüm edimlerinin bir bütünüdür; bir bütünlük söz konusu olduğunda ise teori ve pratik arasında bir ayrım mümkün değildir. Fichte'nin bu tartışmalı çıkışı kendisinden sonra gelen Schelling ve Hegel'i ve hatta dolaylı olarak Marx'ı derinden etkilemiştir. Bu anlamda Lukacs, Fichte düşüncesinin ayırt edici temel özelliğinin *benin* mutlaklığı aracılığıyla bilişsel, ahlaki ve hukuki gerçekliklerin tek temeli olarak sunulması olduğunu dile getirir.¹¹² Gerçekten de Fichte düşüncesinin temelinde aydınlanmanın akıl sahibi olarak tamınladığı biçiminin çok ötesinde, varolmanın tek koşulu olarak beliren bir özbilinçli öznenin söz edilmektedir. *Ben*, bu anlamda bilincin dolaysız nesnesidir. Fichte'nin bununla ne kastettiğini daha anlaşılır kılmak için öncelikle Kant düşüncesi ile ilişkisini ve düşünce sisteminin anahatlarını değerlendirmek gerekmektedir.

Fichte'ye göre felsefe kadim çağlardan beri kavramlara dayanmayan, muğlak bir zeminden yükselen ve varlığa temellendirilmemiş metafiziksel ilkeler dayatan bir düşünce etkinliği olarak kendini göstermektedir. Daha ilk bakışta bu eleştirinin Kant'tan doğrudan devşirildiği aşikârdır. Zaten Fichte'ye göre felsefenin bu söz konusu muğlaklığını sorgulama çabasında öne çıkan isimler öncelikli olarak Hume ve Kant olmuştur. Ancak Hume ve Kant'ın eleştirilerinin felsefeyi belirli bir alana sıkıştırdığı da ortadadır. Bu anlamda öncelikle Hume ve Kant'ın felsefeye çizdiği sınırlar aşılmalı, felsefe bilmenin bilimi olma gayesini yüklenmelidir.

Fichte'ye göre her ne kadar Kant tutarlı bir felsefi sistem oluşturamamış olsa da olası bir felsefi sistemin temel dayanaklarını ve ilksel sorgulamalarının neler olması gerektiğini belirleyen bir eleştirel felsefe inşa etmiştir. Özellikle *Arı Usun Eleştirisi*'nde yürütülen sorgulama sistematik bir bağlamda kavranırsa, Kant felsefesinin önemi daha iyi anlaşılacaktır:

¹¹² Lukacs, *Aklın Yıkımı*.

“Eleştirel felsefe, akla aykırı bir soruyu yanıtlamayı tahayyül dahi etmez. Bu felsefe, bize içinden kaçamayacağımız döngüyü işaret eder” (Fichte, 2006a: s. 45).

Ancak Fichte, Kant’ın felsefesinin çekim gücünün pratik felsefesinde yatmakta olduğunda ısrarlıdır. Fichte’ye göre Kant düşüncesinde akıl aslen pratiktir ve ancak pratik aklın kudreti bağlamında Kant düşüncesinin bir bütünlüğünden bahsedilebilir (Neuhouser, 1990: s. 24). Bu noktada bir parantez açarak biraz erken de olsa şu tespiti yapmak gerekir: Fichte’nin özbilinç anlayışı temelde Kant düşüncesiyle ilişki içinde anlaşılmalıdır, ancak Kant’ın özbilinç anlayışından farklı olarak Fichte düşüncesinde *ben* duysal deneyimin kurulması sürecinde transandantal bir yeti olarak beliren *şey* değil, deneyimler aracılığıyla kendini vareden dinamik bir *olanaktır*. Ayrıca Fichte’ye göre Kant düşüncesinde olduğu gibi dünyayı *ben*’e dışsal olan, ona etkide bulunan, kanılar ve eylemler üreten bir *şey* olarak görmek bir tür dogmatizmdir (Pinkard, 2010: ss. 126, 118. Dipnot). Bu anlamda Fichte Kant’ın aydınlanmacı düşüncesinin, benin akla dayalı özgürlüğünün, tamamen farklı bir biçimde yeniden şekillendirilmesi gerektiğini iddia eder. Kendi felsefi çabası bağlamında çağının romantik itkileri ile uyumlu bir özgürlük kavrayışı dile getirmiştir.

Fichte kendi felsefesini, Kant’ın eleştirel felsefesini *Wissenschaftslehre*¹¹³ adını verdiği bir felsefi sisteme dönüştürme çabası olarak tanımlar. Fichte’ye göre Alman düşünürlerinin yapması gereken Kant’ın tohumlarını attığı ama tamamlamadığı felsefi sistemi tamamlamak olmalıdır.¹¹⁴ Bu anlamda ilk adım aklın yeni bir eleştirisini yapmak yerine, Kant’ın akıl eleştirisine dayalı bir sistem oluşturmak olmalıdır. Fichte bu çaba doğrultusunda 1794’ten 1812’ye kadar *Wissenschaftslehre*’yi revize etmeyi sürdürmüştür (Armaner, 2002: s. 119). 1797’de *Wissenschaftslehre*’ye yazdığı önsözde felsefesinin amacını deneyimin kuruluşunu

¹¹³ *Wissenschaftslehre* kavramı tüm bilgiyi olanaklı kılan bilgi, bilim öğretisi, bilginin bilimi olarak çevrilebilir olmasına karşın genellikle çevrilmeden kullanılır.

¹¹⁴ Schelling, 1795 yılında Hegel’e yazdığı bir mektubunda Fichte’nin bu arayışını ne kadar etkileyici bulduğunu şöyle dile getirir: “Felsefe henüz bitmiş değil! Kant sonuçları verdi, ama öncüller hala eksik. Öncüller olmadan kim sonuçları anlayabilir ki ?”

açıklamak¹¹⁵ olarak özetliyor olsa da genel olarak Fichte'nin çabasını Kant düşüncesindeki teorik ve pratik ayrımı sonucu birbirinden kopartılan özgürlük ve zorunluluğun birleştirilmesi olarak öne çıkmaktadır (Fichte, 1994a: s. 9). Fichte'ye göre özgürlüğü reddetmek bir anlamda aklın kendisini reddetmektir.

Wissenschaftslehre'nin temel yükümlülüğü “tüm olası bilimlere bir form verme”dir¹¹⁶ ve bu anlamda *Wissenschaftslehre*'nin kendisi de bir bilimdir” (Fichte, 2006h: s. 233). Fichte'ye göre felsefenin bilgelik sevgisi olarak tanımlamasının çok mütevazı ve çok sınırlı bir karşılığı bulunmaktadır.¹¹⁷ Bu yüzden felsefe teorik ve pratik arasında bir bütünlük kurmaktan acizdir. *Wissenschaftslehre* felsefenin evrilmesi gereken düşünce biçimini ifade eder. İnsan bilgisinin sistemi olarak *Wissenschaftslehre* felsefenin bu eksikliklerini hedef alacaktır (Fichte, 2005: s. x).

Fichte'in *Wissenschaftslehre*'si öncelikli olarak deneyimin nasıl kurulduğu sorusundan ziyade, *ben*'in bir deneyim hakkında yargıda bulunmasını mümkün kılan ilkenin ne olduğu sorusuyla uğraşır. Bu aynı zamanda felsefenin ana ödevi olan ilk ilke arayışıdır. Başka bir deyişle Fichte, Kant düşüncesinin bilginin zorunlu koşulu olduğunu iddia ettiği ve belirli süreçlerin bir nedeni olarak çıkarsadığı kendini belirleyen *ben*'in nasıl mümkün olduğunu sorgular. Kant gerçekten de *ben* kavramı üzerine önemli çıkarımlarda bulunmuştur, ancak bu çıkarımlar birtakım sorunlar barındırmaktadır. Öncelikli olarak sorun, fenomenler ile *transandantal ben* arasındaki ilişkide kendini gösterir. Fichte bu konuda Jacobi'nin Kant'a yönelttiği eleştirilere katılır. Kant'ın duyusallığın apriori formları olan uzay ve zamanı ve kategorilerin genel geçerliğini ileri sürmesinin, deneyimden bağımsız bir kendinde şey'in varsayılması için yeterli neden olmadığını iddia eder; zira bu koşullar bağımsız bir kendinde şeyin kabul edilmesini olanaksız hale getirmektedir. Ayrıca Kant kategoriler

¹¹⁵ Şöyle der Fichte: “Bu pratik hedefe, Kant felsefesince tamamen ulaşılmıştır [...] Ne var ki bizim belirlenimimiz/yazgımız, bununla tatmin olmaz. Tam ve sistematik kavramaya yazgılanmışız.” (Fichte, 2006h: s. 230)

¹¹⁶ Form ve içerik, kökensel olarak ayrılmış olmadıkları için, bu ayırma edimi, sadece özgürlük yoluyla gerçekleşebilir. Sonuç olarak mantık, salt formun içerikten bu özgür ayrılığı yoluyla açığa çıkar. Bu türden bir ayırma ediminin adı soyutlamadır ve böylece mantığın özü, *Wissenschaftslehre*'nin tüm içeriğinden soyutlanmayı içerir” (Fichte, 2006j: ss. 95-96)

¹¹⁷ (Fichte, 1994a: s. 8) Hegel'de *Tinin Fenomenolojisi*'nde Fichte'nin etkisinde bilgelik sevgisi olarak kavranan felsefenin işe yaramazlığına vurgu yapmış; artık felsefenin bu şekilde ele alınamayacağını söylemiştir.

ile *ben*'in nesnelere dair düşüncesini mantıksal yasalarla sıralamakla sınırlı kalmış, bu anlamda dolaysız olması gereken *ben* bilincinin de dolaylı bir bilinç olarak açıklamak zorunda kalmıştır.

Fichte, Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi* 'nin 'Transandantal Diyalektik' bölümünde, kendinde şeylere dair yüzeysel bir tartışma yürüttüğünü, üstüne üstlük bu yüzeysel tartışmanın aklın transandantal ilkelerini belirlemede kullanıldığını iddia eder. Ayrıca "Anlama Yetisi'nin Saf Kavramlarının Çıkarılması" bölümünde de kendinde şeyler olarak nesnelerin duyusal temsillerin kökeni olarak ifade edilmesinin çelişkili olduğunu iddia eder (Fichte, 2006h: s. 223). Gerçekten de Kant numenal olanı bazen transandantal nesne ile birlikte; bazen ise transandantal nesneden ayrı olarak ele almaktadır.¹¹⁸ Aslında bu muğlaklık şu anlama gelmektedir: Kant, özneye doğrudan ilişkisi gösterilemeyen numenler ile açıkça ilgilenmez. Bu da dolaylı olarak şu sorunu ortaya çıkarmaktadır: Kant'ın *transandantal ben* üzerine söyledikleri "ben tasarımlarının kendisine ait olduğunu nasıl kavrar?" sorusuna cevap veremez. Başka bir ifade ile Kant düşüncesinde *ben*'in hangi zorunlulukla nesneleri açıkladığı sorusu aslen cevapsızdır (Armaner, 2002: s. 118). Özetle, Kant'ın fenomen ve numen arasında yaptığı ayırım, felsefeyi belirli bir alanda sınırlayarak temel birtakım soruları dışarı atmaktadır. Yukarıdaki iki nedenden dolayı, Fichte'ye göre numenlerin bilinemez olduğuna dair tartışma saçmadır. Numenler varlığı düşünülemez şeylerdir ve ilkesel olarak şeyler ancak *ben* onları düşündüğü biçimde varolurlar (Beiser, 2002: s. 269). Bu durum ayrıca Kant felsefesinde insan zihninin işleyişi ve onu yöneten yasaların sistematik bir biçimde oluşturulmamış, *transandantal ben*'in deneyimi göz önünde bulundurularak türetilmiş olduğu anlamına da gelmektedir. Bu yüzden Kant düşüncesi bağlamında söz konusu yasaların geçerliliklerinin nereye kadar uzandığından ve insanın düşünmenin yanı sıra kendisine özgü olarak nitelenen isteme, haz ve acıyı hissetme gibi duygularının bir ilk ilkeye kadar geri götürülüp götürülemeyeceğinden emin olunamaz (Fichte, 2006h: s. 228). Bunun temel nedeni bir zemin ya da temelin, buradaki anlamıyla ilk ilkenin, kendisinin kurduğu şeyden türetilmeyecek olmasıdır (Fichte, 2006h: s. 240). Başka bir ifade ile tümdengeliimi reddeden ve salt tümevarıma dayanan Kant felsefesi bir ilk ilke koyamayacağı için

¹¹⁸ Bu konu üzerine bir tartışma için bkz. (Kant, 2006)

düşüncenin yasalarını bilimsel bir biçimde türetemez (Fichte, 2006h: s. 229). Fichte'nin *Wissenschaftslehre* ile gerçekleştirmek istediği tam da budur; düşünmenin ilk ilkelerini keşfetmek. Çünkü bilim kuşku kaldırmaz olmak zorundadır:

“Bilimin dizgesel bir biçimi vardır. Bu dizgesel biçim içindeki her önerme biricik bir temel önermeyle bağlantılıdır ve bunlar bir bütün oluştururlar [...] Kantçı sistem, insan aklının yasalarını varsayar ama *Wissenschaftslehre* bu yasaları kanıtlar” (Fichte, 2006h: s. 230).

Wissenschaftslehre her şeyi kesin ve mutlak bir ilk ilkedен yola çıkarak açıklama çabası salt duyum ve düşünce arasındaki ayrımın, yani Kant'ın transandantal estetik ve transandantal mantık arasında yaptığı ayrımın, ortadan kaldırılması çabası olarak görülmemelidir. *Wissenschaftslehre* aynı zamanda teorik ve pratik akıl arasındaki ayrımın, zorunluluk ile özgürlük arasındaki ayrımın, ortadan kaldırılma çabası olarak görülmelidir (Breazeale, 1993: s. 149). Bu yüzden ilk felsefe olarak *Wissenschaftslehre* özbilinçliliğin transandantal çözümlenmesinden ve *ben*'in zorunlu koşullarının ve apriori yapısının sistematik bir biçimde belirlenmesi girişimidir (Breazeale, 2007: s. 176). Bu anlamda Fichte'ye göre bilincin sınırları dâhilinde deneyimleme ve gerçekleşen herşey bir bilinçten önce ‘düşünen ben’in edimi ile başlar:

“Bilinç ilkesinin tüm felsefenin ilk ilkesi olduğunun önerilmesine yol açan ve de yanlış olan başlangıçtaki varsayım, kesinlikle bir olgu ile başlanması gerektiği varsayımdır. Kesinlikle sadece formel olmayan, maddi bir ilkeye ihtiyacımız vardır. Ancak böyle bir ilke bir olguyu ifade etmek zorunda değildir, bir edimi de ifade edebilir” (Fichte, 2006a: s. 39)

Wissenschaftslehre 'nin temel ilkesi *ben benim* ilkesidir. Fichte'ye göre *ben* sistematik bir bütün olarak insani bilgiyi temellendiren kaçınılmaz ilkedir. *Ben* olmadan ister pasif ister aktif olsun hiçbir bilinç olanaklı değildir. Burada özellikle dikkat edilmesi gereken nokta Fichte düşüncesinde Descartes veya Kant düşüncelerinden farklı olarak *benin* edimde bulunan bir şey değil ama yalnızca bir *etkinlik* ya da *edim* olduğudur. Bunun ne anlama geldiğine daha detaylı bir biçimde bakmak gerekir.

II.2. İlk İlke: Ben

Tekrar etmek gerekirse, *Wissenschaftslehre*'nin temel amacı tüm insani bilginin mutlak ve koşulsuz ilk ilkesini keşfetmek olarak belirir. Fichte, felsefenin temeli olarak kabul edilecek bu ilk ilkenin açık bir biçimde doğru; doğruluğunun kuşku götürmez olması gerektiğini ileri sürer. Buna göre tüm başka önermeler bu ilk ilkeden türemiş olmakla dolaylı bir kesinlik taşımak zorunda olsa da ilk ilke dolaysız bir kesinliğe sahip olmalıdır (Frederick Copleston, 1996: s. 48). Böyle bir ilk ilkeden başlama zorunluluğu esasında ilkenin içeriğinden tamamen bağımsız olan bilimsel bilginin doğasından kaynaklanan koşullarla ilgilidir. Bu ilk ilke Fichte'ye göre doğrudan özdeşlik ilkesinden türemekte olan ve bir özbilincin zorunluluğunu belirten *ben benim* ilkesidir (Fichte, 2006k: s. 205). Fichte'nin reflektif¹⁹ soyutlama olarak nitelediği *ben benim* ilkesine ulaşma süreci özetle şöyle olacaktır:

“Şimdilik bu [ilk adım], belki de edim diye hesaba katabileceğimiz şey üzerine bir refleksiyonu ve de ona gerçekten ait olmayan tüm şeylerden bir soyutlama yapmayı zorunlu kılar. Bizim bu refleksiyonda ilerleyiş sürecimiz şu şekildedir; herhangi bir empirik bilinç olgusu korunur ve onun empirik belirlenimlerinden her birini peş peşe ondan ayırt ederiz, ta ki daha fazla ayırt edilecek ve soyutlanacak hiçbir şey kalmayana kadar” (Fichte, 2006i: s. 200).

Burada betimlenen yöntemin Descartes'ın kuşku yöntemi ile benzerliği dikkat çekicidir. Ancak Fichte'nin yöntemsel izleği, Descartes'ın kuşku yönteminden farklı bir biçimde mantıksaldır. Hatırlanacağı gibi Descartes *cogito ergo sum* çıkarımına mantıksal bir çıkarım olarak ulaşılamayacağını kabul etmiş, söz konusu çıkarımın entelektüel görüşe dayanan bir çıkarım olduğunu dile getirmiştir. Fichte ise bu noktada

¹⁹ Fichte özbilince dair düşüncenin temelde reflektif bir düşünce olmak zorunda olduğunu şöyle dile getirmektedir: “Biz sadece dolaylı olarak eylemimizin bilincindeyizdir. Sadece üzerinde etkin olduğumuz nesne yoluyla, eylemimizin nesnesi aracılığıyla onun bilincindeyiz. Eylemin neliği hakkında asla bilinçli değiliz ve insan zihnini yöneten yasalar (Kant'ın belirlemiş olduğu) açısından bunun bilincine asla varamayacağız. Kendi zihnimizin eyleminin bilincine, ancak kendisi hakkında bilinçli olmak istediğimiz bu eylem üzerinde sonradan etkin olunursa, yani, bu eylem ‘düşünüm’ [refleksiyon] diye adlandırılan bir eylemin nesnesi olduğunda, varılabilir. Fiziksel dünyanın bir tasarımı üzerine kafa yorduğum zaman, bilincinde olduğum tek şey bu fiziksel dünyadır. Tasarımlayan olarak kendi etkinliğimin bilincine varmanın tek yolu fiziksel dünyayı tasarımına etkinliğimin bir tasarımını düşünmektir”. (Fichte, 2006e: s. 171)

ben'e aslen reflektif olan soyutlama dahilinde, temel mantıksal önermeler üzerinden ulaşma çabasıdır, zira özdeşlik ilkesine dayanan *ben bendir* önermesi her koşulda kabul edilebilirdir.¹²⁰ Burada önemli olan ilkenin ne olduğuna dair herhangi bir belirsizlik durumunda dahi ilkeyi koyan bir *ben*'in özgün eylemiyle karşı karşıya kalınacak olunmasıdır. Bu ise *ben*'in başka hiçbir şeye ihtiyaç duymadan, kendisini kendisiyle özdeş bir biçimde *koyması*¹²¹ anlamına gelmektedir. Bu *koyma* edimi aynı zamanda bir eylemin göstergesi olduğundan *Wissenschaftslehre*'nin inşa etmeye çalıştığı sistem, özne-nesne ilişkisini öznenin nesneyle bağlılığına dayanan bilgi edinme süreçlerinden ziyade, yaratıcı eylemiyle özgür bir biçimde kendisini koyan öznenin doğrudan etkinliğine dayandırır.

Fichte'ye göre *ben*'in kendisini bu şekilde yalın bir biçimde ve kendisiyle özdeş olarak ortaya koyması, yani *ben*'in aslen kendisiyle özdeş olduğunu iddia edebilmesi salt mantıksal bir önermenin dolaylı sonucu olarak ele alınmak zorunda da değildir. Bu, aynı zamanda *ben*'in kendisini kendisi ile özdeşleştirme *ediminin* bir sonucudur. Fichte'ye göre her bilincin temeli olarak zorunlu bir biçimde düşünülmesi gereken şey

¹²⁰ Fichte '*Wissenschaftslehre*'nin ilk baskısında bu süreci şöyle özetler: "Öncelikle kesin olarak kabul edilmiş bir önerme olarak *A*, *A'dır* bir önkabul olarak ele alınır. Bu önerme herkes tarafından tamamen kesin ve apaçık olarak kavranmaktadır. Birisi bu kesinlik için kanıt isteyecek olursa eğer, Fichte bir kanıt vermeye girişmeyecek olduğunu en baştan dile getirir. Zira *A*, *A'dır* önermesinin kendinde kesinliğinde ısrar ederken, aslen *A*'nın varolduğuna dair önkabulden söz etmemektedir. *A*, *A'dır* önermesi hiçbir şekilde *A*'nın varolduğuna ya da *bir A vardır*'a eşit değildir. Fichte'ye göre burada önermenin içeriği değil, sadece formu göz önüne alınmaktadır. Başka bir ifade ile Fichte özellikle koşulsuz, formel, bir kabulden söz etmektedir. Önermenin mutlak olarak kesin olduğunun iddia etmekle ortaya koyulan şey sadece iki *A* arasında varolan zorunlu bir bağlantıdır. Fichte bu zorunlu bağlantıya başlangıç ifadesi olarak *X* der. Fichte'yi aslen ilgilendiren şudur: Söz konusu yargının olanağı olan *X*, -*dir*, bağlacı nasıl mümkündür? Fichte'ye göre buradaki *X* en azından *bendedir* ve *ben* yoluyla koyulmuştur: "Önermede yargıyı oluşturan bu *Ego*'dur ve o, bir yasa olarak *X*'e göre gerçekten yargı oluşturur; bu nedenle *X* ya da yasa, *Ego*'ya verili olmalıdır". Böylece *A*'nın edimsel olarak koyulup koyulmadığı ya da nasıl koyulduğu bilinmese de *A*'nın ilk koyuluşu ve *A*'nın mutlak ileri sürülüşü arasındaki bağlantıyı *X* belirttiğinden en azından bağlantı koyulduğu sürece *A*'nın *ben*'de ve *ben* yoluyla koyulması zorunludur. Fichte'ye göre *X* yalnızca bir *A* ile ilişkisinde olanaklıdır: *X ben*'de sunulmuştur ve böylece *X* onunla ilişkili olduğu sürece *A* da *ben*'de sunulmalıdır. Yukarıdaki önermede *X* hem öznenin mantıksal konumunda olan *A* ile hem de yüklem olan *A* ile ilişkilidir. Böylece yukarıdaki önerme şöyle de ifade edilebilir: "Eğer *A*, *Ego*'da koyulursa, o zaman *A* o surette koyulmuş olarak vardır". Fichte'nin buradan ulaşmak istediği şey şudur: *X* sayesinde *ben*, *A*'nın yargı oluşturan *ben* için mutlak olarak varolduğunu ve onun varoluşunun yalın olarak bu *ben*'de koyulduğunu ileri sürer. Böylece, mutlak olarak koyulan *X* de, *ben=ben* ya da *ben, ben'im*" şeklinde ifade edilebilir. Bu sayede bir *ben varım* önermesine ulaşılmış olunur. Fichte bu noktada önemli bir ayrıntıya daha dikkat çeker: *Ben ben'im* önermesi, *A*, *A'dır* önermesinden bütünüyle farklı bir anlama sahiptir. Öyle ki *A*, *A'dır* önermesi, yalnızca belirli bir koşul altında içeriğe sahipken *ben, ben'im* önermesi, koşulsuz ve mutlak olarak geçerlidir. Çünkü *X, -dir* bu önermede sadece form olarak değil aynı zamanda içerikte de geçerli olmak üzere eşittir." Bkz. (Fichte, 2006k: ss. 202-208)

¹²¹ Fichte Almanca *setzen* kavramını kullanır. İngilizce çevirilerde ise *posit* kavramı kullanılmaktadır.

edimdir. Bu anlamda *ben* kendisini bir şekilde çıkarsamanın veya duyumsamanın ötesinde, kendisiyle özdeş olarak koyma edimi ile *gerçekleştirmek*ti: “Ben kendi kendisini koyar ve sırf bu kendi kendisini koymasıyla vardır” (Fichte, 2006h: s. 222). Burada dikkat edilmesi gereken *ben*’in *edimde* bulunan bir öznenen ziyade bir *edim* olarak sunuluyor olmasıdır. *Ben* bir tür farkında olma durumudur, yalnızca kendisine geri dönen bir etkinlik aracılığıyla ortaya çıkan şey *bendir*. Bu anlamda *ben* mutlak olarak koşulsuz bir zorunluluktur:

“Ben, koşullu olarak değil; kendine eşit olan edim ile mutlak olarak koyulur; böylece gerçek bir şekilde koyulur ve önerme “Ben varım” diye de ifade edilebilir” (Fichte, 2006k: s. 204).

Fichte’nin *ben* anlayışı bu anlamda Kant’ın *ben* anlayışından hemen en başında ayrılır. Hatırlanacağı gibi Kant, *ben*’in duysal ve düşünsel olana birlik verme sürecinde ortaya çıktığını açıkça dile getirmektedir. Başka bir ifade ile deneyim yoksa bir *ben*’den de söz edilemez. Fichte’de ise Kant düşüncesinde karşılaşılan bir birlik veya mekân olarak *ben* anlayışından hayli farklı bir *ben* ile karşılaşıyoruz. Bu *ben*, bilincin tüm olgularını açıklamanın temelinde duran bir süreç olarak kendini gösterir. Daha açık bir ifade ile Fichte’ye göre *ben*’in, nesnelerin *ben*’deki transandantal etkilerini önceleyen bir *edim* yoluyla koyulması bir zorunluluktur. Bu anlamda her bilinçlilik durumu bir *edim* olarak *ben*’in farkındalığını gerektirir. Hiçbir nesne bilinçli özne olan *ben*’in kendi bilincini öncelemez (Wood, 1991: s. 7). Şöyle der Fichte:

“Ego varolur ve kendi varoluşunu kendi yalın varolması yoluyla koyar. O aynı anda [hem] fail/eyleyen [hem de] eylemin ürünüdür; etkindir ve etkinliğin sonucu olan [etkinliğin beraberinde getirdiği] şeydir [...] *Wissenschaftslehre*’den kaçınılmaz olarak görüneceği gibi “ben varım” sadece olanaklı tek şeyi, bir edimi ifade eder” (Fichte, 2006k: s. 205).

Fichte’ye göre *ben*’in kendini koyma etkinliği saf bir etkinliktir. Bu anlamda özbilincine varamayan bir *ben*, *ben* olma edimini gösteremediğinden aslında yoktur. *Ben* yalnızca kendisinin bilincinde olduğu sürece varolur. Eğer *ben*, yalnızca kendisini koyduğu sürece var ise yalnızca kendisini koyan şey için varolur ve varolan şey için

koyar: “*Ben* yalnızca kendim için varolurum, fakat kendim için zorunluyum” (Fichte, 2006k: s. 206). Schelling bu anlamda Fichte’nin *ben*’ini bir tözsellik olarak kabul eder.¹²² Ancak Fichte’nin düşüncesinde ortaya çıkan *ben*’i Descartes’ın ve Spinoza’nın tözcü yaklaşımlarından da tamamen ayırmak gerekir. Fichte’nin bu anlamda özgün yanı *ben*’in yalnızca bir reflektif etkinliği aracılığıyla koyulabileceği iddiasıdır. *Ben*, refleksiyon sürecinde bir edim olarak kendini gözlemleyerek dolaysızca kendinin bilincine varır. Bir başka deyişle *ben*, kendisini refleksiyon aracılığı ile koyan bir transandantal ya da saf *edimdir*.

Söz konusu reflektif etkinlik Fichte’ye göre *ben*’in entelektüel görüşü¹²³ ile mümkündür. Çünkü *transandantal ben*’in sadece entelektüel bir görüşüne sahip olunabilir. *Ben* kendini nesnelleştirmeye, yani onu bir bilinç nesnesine çevirmeye nedenli çabalarsa çabalasın, geriye her zaman nesnelleşmeyi aşan ve tüm nesnelleştirilebilirliğin koşulu ve bilincin birliğinin koşulu olan bir *ben* kalır. Bu transandantal ya da saf *ben* ilk ilkedir. Başka bir ifade ile entelektüel görüş ile saf bir *ben*’in bilincin kurucu etkinliği olarak farkına varılır. Fichte’ye göre entelektüel görüş sadece bazılarının sahip olabildiği gizemsel bir deneyime işaret etmez. Tüm bilince varma durumlarına eşlik eder ve bu dolaysız özbilinç ediminin önselliği varsayılmadan bilişsel süreçler herhangi bir şekilde olanaklı değildir:

“Entelektüel görüş [*ben*’in] tüm bilinçlilik anlarında mevcuttur. Özbilincimin entelektüel görüşü olmadan bir adım dahi atamam veya elimi, ayağımı hareket ettiremem. Bu sadece *edimi* gerçekleştirenin *ben* olduğuna dair görüş ile mümkündür. Ancak bu yolla kendi ediminin (ve bu edim aracılığıyla kendimin) ayırđına varırım. Kendisine edimsellik yükleyen herkes bu görüşe başvurur. Bu yüzden kendinde yaşamın kaynağını bulundurur, onsuz söz konusu olan ölümdür” (Fichte, 1994b: s. 47).

¹²² Schelling bu konuda şöyle der: “[K]endinde şey pek belirsiz bir şey olduğu ve öyle varolamayacağı için, bir sonraki adım hiç tartışmasız, sadece öznenin, benin geriye kalmasıdır (zira nesneyi bir şey, gerçek bir şey yapan, öznenin gelmektedir). Bu adım, Fichte tarafından atıldı ve şunu söyledi: Ben yegâne tözdür; hem de her bir benin yegâne tözüdür”. (Schelling, 1994: s. 106) Aktaran (Ateşoğlu, 2010: s. 20).

¹²³ “Entelektüel görüş [...] bir edimi gerçekleştirirken aynı zamanda edimi gerçekleştiren olarak kendimin farkına varmamı sağlayan görüdüdür [...] bir şeyi yaptığım için onu bilmenin benim için mümkün olması dolayısıyla’dır”. (Fichte, 1994b: s. 46)

Fichte'ye göre *saf ben* bir isteğin nesnelleştirilebilmesi gibi bir bilinç nesnesine dönüştürülemez. Refleksiyon yoluyla bir isteği, bir imgeyi ve bir *saf ben*'i görmekte olduğunu söylemek saçma olacaktır. Çünkü her nesnelleştirme edimi *saf ben*'i ön gerektirir. Özbilinç bu anlamda entelektüel görünümün öncelediği, zihnin kendine dönme etkinliği olarak da düşünülebilir. Başka bir ifade ile özbilinç bir saf refleksiyondur ve Fichte, *ben*'in aslen bir özne değil, bir özne-nesne olarak ele alınması gerektiğini düşünür. Çünkü Fichte'ye göre *ben*'e sadece bir öznellik atfetmek onun özbilinci üzerine düşünmesini açıklamayı mümkün kılmaz. Aynı şekilde salt bir nesnellik atfetmek ise söz konusu nesnenin karşısına bir özne koymayı gerektirir. Fichte'ye göre *ben*'deki özne ve nesnenin mutlak özdeşliği, ancak dolayım yoluyla gün ışığına çıkarılabilir. Çünkü bu özdeşliğin edimsel bilincin parçası olarak dolaysızca farkına varılmaz: “Edimsel bilincin gerçekleşmesiyle öz-bilinç olmamıza rağmen, her zaman için keskin bir ikiye bölünmeye/yarılmaya sahibizdir” (Fichte, 2006b: s. 277).

Özetle Fichte, Kant'ın yalnızca bilincin birliğinden çıkarsanan bir koşul olarak kavradığı *transandantal ben*'i entelektüel görü ile farkına varılan bir edimselliğe sevk etmektedir. Bu anlamda Fichte düşüncesi henüz ilk ilke düzeyinde entelektüel görünümün olanaklı olduğunu söyleyerek Kant düşüncesi ile çelişiyor görünür. Daha önce de dile getirildiği gibi Kant, *Arı Usun Eleştirisi*'nde entelektüel bir görünümün olanaksız olduğunu açıkça dile getirmektedir. Ancak Fichte, Kant ile arasında varsayılan bu karşıtlığın özünde yalnızca sözel olduğu konusunda diretir. Fichte'ye göre Kant'ın transandantal tamalgı öğretisi her ne olursa olsun düşüncesinde entelektüel görünümün yeri olduğunun kanıtıdır. Ayrıca Kant'ın, *ben*'in ahlak yasasına sahip olduğunu öne sürerek aslında entelektüel bir görüyü kabul etmiş olduğunu da iddia eder (Kolkman, 2014: ss. 16-17). Fichte'nin buradaki Kant eleştirisinin geçerli bir eleştiri olup olmadığını tespit etmek oldukça derinlemesine bir incelemeyi gerektirmektedir. Ancak bu eleştirinin aslen ne anlama geldiğini kavramak için şunları dile getirmek mümkündür: Fichte, Kant'ın entelektüel görü üzerine derinlemesine bir tartışma yürütmediğini; varolan haliyle tartışmanın sonuçlarının ise sorunlu olduğunu düşünmektedir. Fichte'ye göre Kant entelektüel bir görünümün olmadığı savını açık bir

şekilde teorik akıl ile sınırlanmış bir tartışmaya dayandırmaktadır.¹²⁴ Ancak eğer akıl teorik-pratik düalizminin ötesinde bir bütünlüğe sahipse, pratik aklın yasalığı ve *ben*'in kategorik bir imperatifin bilincinde olabilmesi dolayısıyla entelektüel görünün mutlak anlamda reddi mümkün değildir. Tüm bunların yanı sıra transandantal anlamda bir *ben* ile Kant ve Fichte'nin anladıkları nihai anlamda birbirinden farklıdır. Fichte 1810-11 kışında verdiği dersler sırasında *Wissenschaftslehre*'ye karşı yöneltilmiş eleştirilere cevap verirken *ben* ile asla bireysel ve sonlu bir empirik *kendilik*'ten bahsetmediğini açıkça dile getirmiştir. Kendisine yöneltilen sorulara cevap verdiği bir yazısında *Wissenschaftslehre*'nin okuyucular tarafından genellikle yanlış bir şekilde anlaşıldığını ve ondan çıkmayacak sonuçları düşünceye yüklediklerini dile getirir. Fichte benin kendini koyması ile kastettiği şeyin empirik bir benden ziyade olgular dünyasında bulunamayacak düzeyde, bütünsel bir tinsel yaşam anlamına geldiğini, ancak *Wissenschaftslehre*'nin sınırları içinde bunun ifade edilmesinin mümkün olduğunu söyler (Fichte, 1871: ss. 141-142). Buradan da anlaşılabileceği gibi Fichte, yaşam kavramı ile *ben*'in edimselliği arasında doğrudan ilişki kurmakta ve *transandantal ben*'in teorik veya pratik bir tözsellikten ziyade yaşamın edimselliği olduğunu iddia etmektedir.¹²⁵ Anlaşılabileceği gibi Fichte'nin özbilinç kavrayışının zaman içinde Kant'ın düşüncesinden uzaklaşarak Alman İdealizmi içinde bir yer bulmaya çalıştığı aşikârdır. Başka bir ifade ile Fichte, Alman İdealizmi'nin bütünsellik çabasını Kant düşüncesini sürdürerek ulaşamayacağını kendisi de kavramıştır. Çünkü sonlu *kendi*'yi de kapsamak üzere bilince zemin olan sonsuz etkinliğin kendisini bir *ben* ya da özne olarak betimlemek uygun değildir. Dolayısıyla *ben* bireysel sonlu *kendi* değil

¹²⁴ Kant *Yargı Yetisinin Eleştirisi*'nde entelektüel görünün olanağını "İnsan Anlağının Bizim İçin Doğa Ereğinin Kavramını Olanaklı Kılan Özgünlüğü Üzerine" başlıklı bölümde şöyle tartışmaktadır: "[A]nlağımız bir kavramlar yetisidir, e.d. gidimli bir anlaktır ki ona doğada verilebilen ve onun kavramları altına getirilebilen tikellerin ne kadar değişik türlerde olabilecekleri onun için kuşkusuz olumsal olmalıdır. Ama bilgiye sezgi de ait olduğu için ve sezginin tam kendindenliği gibi bir yeti duyarlıktan ayrı ve ondan bütünüyle bağımsız bir bilgi yetisi olacağı dolayısıyla en evrensel imlemde bir anlak olacağı için, sezgisel bir anlak düşünebiliriz ki evrenselden tikele ve böylece tekile kavramlar yoluyla gitmez ve onun için doğanın kendi ürünlerinde tikel yasalara göre anlak ile anlaşmasının o olumsallığı ile karşılaşılmayacaktır; ve anlağımız için doğanın çoklusunu bilginin birliğine indirgemeyi öylesine güçleştiren şey bu olumsallıktır; bir iş ki bizim anlağımız onu ancak doğa ayırmaçlarının kavramlar yetimiz ile o çok olumsal olan ve sezgisel bir anlağın ise hiç gereksinmediği anlaşması yoluyla yerine getirebilir" Daha açık bir ifade ile Kant insanın entelektüel görü yetisine sahip olmadığını iddia ederken sadece teorik aklın sınırları dahilinde ve fenomenal dünyanın sınırlarını aşan bir etkinlik olarak entelektüel görüyü kastetmektedir.

¹²⁵ "Fichte'ye göre, kendini transandantal felsefe yardımıyla anlayan ve özünü gerçekleştirmek üzere tarihsel dünyaya yönelen akıl, bir ve aynı akıldır. Fichte düşüncesinin 'dünyada olma' özelliği, bu düşüncenin bilincinin de kendinde olması anlamına gelmektedir". (Metz, 2011: s. 147)

ama sonsuz bir etkinlik olarak ele alınmalıdır.¹²⁶ Ama şurası açıktır ki Fichte'nin sistemi her ne kadar süreç içinde Kant düşüncesinin formel yapısından uzaklaşmış olsa da yöntemsel olarak ondan uzaklaşmaz. Fichte düşüncesi Spinoza, Schelling ve Hegel düşüncelerinden farklı bir çekirdeğe sahiptir, zira reflektif olandan spekülative olana bir dönüşüm geçirmemiştir.

Özetle Fichte düşüncesinde *saf ben* ne refleksiyon yapan öznedir ne de üzerine refleksiyon yapılan bir nesne. *Saf ben* her ikisini de kapsayan bir *edim*dir. Başka bir ifade ile *saf ben*, kendi içine kapanan ve bir özne olarak akıl sahibi bir *ben*'i oluşturan edimdir. Bu anlamda Fichte Kant'ın şematizmini aşan, yani yöntem ile içerik arasındaki ilişkinin sınırlayıcı bir mutlaklığa sahip olmadığı düşünme formunun da yaratıcısıdır. Fichte'ye göre *ben* ne bir varlığa, ne bir düşünceye, ne de kendi edimine önsel olarak mevcuttur. Ben bir *edim*dir ve mutlak olarak başka hiçbir şey değildir (Fichte, 1994a: s. 21). Bu nihai anlamda özbilincin bir benlik, yani özne ve nesnenin özdeşliği anlamına geldiği bir mutlaklığı imler. Özbilincin bir benlik olarak kendini koyması aslen bir *ben* ve *ben-olmayan* arasındaki diyalektik ilişkinin sentezi olarak kendini gösterir. Bu anlamda *ben* ile *ben-olmayan* arasındaki ilişki özbilincin neliğine dair bir sonraki adımdır.¹²⁷

II.3. İkinci İlke: Ben-Olmayan

Transandantal ben'in kendini koyması aslen *ben*'in kökensel bir edimidir, ancak *ben*'in kendini içeriklendirmesi, yani *ben*'in ne olduğuna dair kendini sorgulaması, için yeterli değildir. Çünkü *ben* kendisini ancak bir *ben-olmayan*'dan ayırdığı müddetçe içeriklendirebilir.¹²⁸ Fichte'ye göre kendini koyma edimi yoluyla *ben* bir *ben-olmayana* ihtiyacı olduğunun farkına varır. Bu durum kendini ikinci ilke olarak

¹²⁶ Burada Fichte'nin "Ben" ile anlatmak istediği şey aslında Di Giovanni'nin de doğru tespit ettiği gibi Spinoza'nın tözüne benzer bir anlam taşımaktadır. Çünkü ikisi de bir sistem inşa etmede kurucu refleksiyon işlevi görürler George Di Giovanni, "The First Twenty Years of Critique: The Spinoza Connection," *Cambridge Companion to Kant* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), 437.

¹²⁷ Wood s. 6

¹²⁸ Fichte 1792'de kaleme aldığı bir yazısında birinin kendisi olmasının aslen kendisi dışında varolan başka bir şeyden dolayı mümkün olduğunu dile getirir. (Fichte, 1988: ss. 148-149)

gösterir ve özbilincin birliği için zorunluluktur. Zira *ben*'in özbilincini sağlayacak olan içerik ancak bu şekilde olanaklıdır. Hatırlanacağı gibi Kant *ben*'i olanaklı kılan ya da başka bir deyişle *ben*'e birliğini veren şeyin yine *ben*'in tasarımları olduğunu dile getirmekteydi. Bu anlamda *ben*'in sınırları da yine *ben*'in bilişsel sınırları tarafından belirlenmektedir. Fichte'de ise *ben-olmayan* özbilincin bir parçası olmayan olarak *ben*'in dışında ötekilik olarak belirlenmelidir: Bir *ben*'i koymak aynı zamanda bir *ben-olmayanı* da karşısına koymaktır. Fichte böylece Kant'ın transandantal düşüncesinde ifade edilen *ben*'in karşısında, ondan tamamen kopuk bir numenal dünya varsayımına ihtiyaç olmadığını göstermek çabasıdadır.

Fichte'ye göre ikinci ilke olan *ben-olmayan* temelde yine özdeşlik ilkesine dayanır: *Ben ben-olmayan değilim*. Bu önerme de ilk önerme gibi bir kesinlik taşımaktadır. Ayrıca nasıl ki *ben*'in kendisini koyması yaratıcı bir edimin ürünü ise *ben*'in *ben-olmayanı* koyması da aynı ölçüde *ben*'in yaratıcı ediminin bir ürünüdür. Bu anlamda ilk önermenin zorunlu sonucu olarak ortaya konan ikinci önerme, *ben*'in kendisine karşıtlık içinde olanı kendi edimiyle zorunlu bir biçimde koymuş olduğunu ifade eder. Bu nedenle *ben*'e karşı konan şey, *ben-olmayan*'dır Fichte'nin tüm felsefesi bu aşamadan sonra, hep bu karşıtlık ilişkisiyle belirlenecektir. Burada önemli olan nokta Fichte'nin *ben* ve *ben-olmayan* ayrımı ile kastettiği şeyin birbirlerinden bağımsız varlıkların yarattığı bir ikilikten, ontolojik bir karşıtlıktan ziyade sınırsız bir edimsellik olarak kendini gösteren mutlak *ben*'in kendi içerisinde sonlu *ben* ile sonsuz *ben-olmayan*'ı üretmedikçe hiçbir bilincin söz konusu olamayacağıdır savıdır. Başka bir ifade ile *ben-olmayan* belirli bir nesne ya da sonlu nesneler kümesi olmaktan çok, genel olarak nesnellik olması anlamında sonsuzdur ve bu sonsuz *ben-olmayan ben*'in içerisinde *ben*'e karşıt olarak koyulur. Bilinç *ben*'i ve de *ben-olmayan*'ı kapsayan bir birliktir.

Fichte'ye göre *ben-olmayan*'ın ayırt edici özelliği varlıktır, diğer bir deyişle bir olumsuzlama olmasıdır. Çünkü *ben-olmayan* kökensel bir kavram değil, etkinlikten türetilen olumsuz bir kavramdır (Fichte, 2006h: s. 213). Bu şöyle açıklanabilir: *Ben*'in nesneler üzerine düşünmesi sürecinde ortaya çıkan kavramların her biri bu düşünme ediminden bağımsız görünmektedir. Bu anlamda *ben*'in tüm edimi iki türlüdür: Nesnel olarak görünenin nasıl olup da öznel bir hal alabildiği ve bir varlığın nasıl olup da bir

tasarım nesnesine dönüşebilir olduğu. Bu ikili durum nesnel olan ile öznel olanın tümüyle birbirinden ayrı olmadığı, aslen tümüyle bir oldukları noktayı bulamayan biri tarafından hiçbir zaman açıklanamaz. Başka bir ifade ile *ben-olmayan* aslen *ben*'e aittir ve bunun farkına varabilmek için ise öncelikle öznenin nesne üzerindeki bilişsel etkinliğinin eksiksiz bir haritasının çıkarılması gerekir. Bu gerçekleştirilmeden nesneler kendilerini koyan özneye birer dışsal deneyim olarak görünmeye devam ederler. Fichte'ye göre *ben*'in kendini içeriklendirme süreci öncelikle kendini koyması ardından ise *ben-olmayan*'ı koyarak kendini sınırlandırması şeklinde gerçekleşir. Başka bir ifade ile *ben*'in kendisini içeriklendirmesi onu sınırlayan *ben-olmayan*'a (gerçekliğe, nesneye, doğaya) bağlıdır.

II.4. Üçüncü İlke: Mutlak Ben

Ben-olmayan'ın *ben*'in kendisini içeriklendirme sürecinde koyulması Fichte'ye göre aslen diyalektik bir süreçtir. Bu diyalektik sürecin sentez aşamasında üçüncü bir ilke ortaya çıkar. Bu ilke, *ben* ile *ben-olmayan*'ın birliği olan *mutlak ben* olarak ifade edilir. *Mutlak ben* önce *ben*'i, sonrasında da *ben*'i içeriklendirmek adına *ben-olmayan*'ı, karşılıklı olarak birbirlerini sınırlayan şeyler biçiminde koyar (Fichte, 2006b: s. 285). Daha açık bir ifade ile *mutlak ben* bir edim olarak saf beni koyar; saf ben ise kendini içeriklendirmek için *ben-olmayan*'ı kendi karşısına koyar. Ancak *saf ben*, *mutlak ben*'e aslında *ben-olmayan* ile özdeş olduğunun farkına vararak ulaşır.

Fichte'ye göre bu süreç kendini belirlemek için *ben-olmayan*'ı koyan *ben*'in, *ben-olmayan*'ı kendine dışsal, sanki kendisi tarafından koyulmamış bir şey olarak bulmasından kaynaklanır. Bu durum *ben*'in kendi özbilincine dair bir çelişkiye düşmesine neden olur ve bu çelişkiden kurtulmak için *ben*, *ben-olmayan*'ın aslında kendisi tarafından koyulmuş olduğunu belirgin hale getirmeye çalışır. İşte bu süreç içinde söz konusu üçüncü ilke bir aşma çabası olarak kendini gösterir. Bu çabanın sonunda *ben* ve *ben-olmayan*'ın aslen bir bütün olduğunun farkına varılır. Bu bütün olan *mutlak ben*, kendini *ben* ve *ben-olmayan* olarak bölmektedir. Fichte'ye göre eğer *mutlak ben* kendini *ben* ve *ben-olmayan* olarak ayırmasaydı ne *ben* kendini *ben*-

olmayan ile karşılaştırarak içeriklendirebilirdi ne de *ben* ve *ben-olmayan*'ın bütünselliği olarak *mutlak ben*'in farkına varabilirdi (Fichte, 2006j: ss. 90-91).

Fichte'nin mutlak ben ile kastettiği şey tekil tüm *ben*'leri aşan ve onları belirleyen bir bütünsellik olarak insanın türsel yaşamı, daha açık bir ifade ile insani üretken edimselliğin kendisidir. Bu yaşamsal mutlaklık kendi edimi aracılığıyla önce bir tekil *ben* olarak kendini koymakta, sonrasında ise bir tekil kendiliği içeriklendirmek için bir *ben-olmayan*'ı koymaktadır. *Mutlak ben*'in bu sistematik faaliyeti aslen pratik bir edimdir. *Mutlak ben* yaratıcı ve özgür etkinliğiyle tüm gerçekliğin kaynağıdır. *Mutlak ben* sonsuz ve sınırsız bir edimdir (Elkhoy, 2010: s. 263). *Mutlak ben*'in kendini *ben*'in *ben-olmayan*'la söz konusu dolayım ile koyuyor olması Fichte'ye göre ancak sürecin tarihsel olarak serimlenmesi ile belirgin hale gelebilecektir. Başka bir ifade ile tekil *ben* kendi bütünlüğü ve mutlaklığına kendi içinde tüm tarihi taşıdığını farkettiğinde ulaşacaktır:

“Bu dünya üzerindeki ‘insanlığın yaşamı’ tek bir evrensel yaşamın yerine burada ve evrensel zamanın yerine dünyasal zamanda bulunur – içinde genel karakterdeki söylemlerimizin ileri sürdüğü ile yetindiğimiz sınırlar gibi; çünkü birden tanrısal ve sonsuz olandan derinlikle ve yaygın bir şekilde söz etmek imkânsızdır [...] Dünyadaki insani yaşam ile dünyasal zamanın kendisi, tek bir zamanın ve tek bir sonsuz yaşamın zorunlu devirleridir [...] bizim için zaten elde edilebilecek olan sonsuz yaşamın temel ideasından türetilir” (Fichte, 2006c: s. 313).

Fichte bu düşüncesini *Çağımızın Temel Karakteristikleri* başlıklı çalışmasında *mutlak ben* ve akıl kavramları arasındaki ilişki üzerinden açıklar. Fichte'ye göre *mutlak ben* tarih içinde aşamalı olarak ilerleyen bir akıl olarak ele alınmalıdır. Aklın tarihteki ilerleyişi ise erekseldir:

“Böylelikle araştırmamız bir dünya-planı ideasını gerektiriyor ki, yularıda bildirmiş olduğum temel ideayı, buna rağmen, şu anda türetmiyorum, yalnızca (ona) işaret ediyorum. Bunun için söylediğim –ve muazzam yükselişimizdeki yapının temellerini gösterdiğim şey- dünya üzerindeki

insanlığın yaşam amacının bu olduğudur – ki bu yaşamda onlar (insanlık) tüm ilişkilerini akla uygun bir şekilde özgürlük ile düzenleyebileceklerdir” (Fichte, 2006c: s. 314).

Fichte bu anlamda özgürlük ile bilinç arasında dolaysız bir bağ olduğunu iddia eder. Özgürlük ancak *mutlak ben*’in ya da başka bir ifade ile ‘insanlığın’ tam bilinçlilik durumunda kendini gösterebilecektir (Fichte, 1994b: ss. 94-95). Akıl ancak *ben-olmayan*’ın (doğanın) dolayımı aracılığıyla ortaya çıkan olumsuzlama üzerinden, kendinin gerçekleşmesi olan *mutlak ben*’e dair bir bilinçliliğe ya da özgürlüğe ulaşabilir.

Fichte’nin *mutlak ben*’i transandantal olanın sınırları dışında yani tekil *ben*’lerin üstünde konumlandırması dolayısıyla bu mutlak öznellik bir bilinçlilikten ziyade bir tinselliği çağırıştırır. Fichte bu tinselliği şöyle tanımlar:

“Felsefenin üstüne düşünmesi gereken tasarımlar yalın soyutlama yoluyla üretilmezler. Bu tasarımlar, en azından kısmen, (bir sezgi içerdikleri sürece) ilk olarak imgelem tarafından üretilmiş olmalılar. Fakat imgelemin bunu gerçekleştirme becerisi, özellikle günlük deneyimde karşılaşılmayan daha yüksek imgeleri bilince yükseltirken, ‘tin’ olarak adlandırılır” (Fichte, 2006e: s. 180).

Başka bir şekilde ifade etmek gerekirse, Kant düşüncesinde belirgin bir şekilde aklın sınırlarının *ben*’in bilişsel kapasiteleri tarafından çizilmiş olmasına karşılık (bu anlamda tüm insanlar akla sahip olmak bakımından eşittir) Fichte düşüncesinde akıldan, bir tür olarak insanın tarihsel gelişiminin ifadesi olarak söz edilmektedir. Aynı şekilde aklın diyalektiği ile kastedilen de transandantal *ben*’in anlama yetisinin diyalektik işleyişi değil, aklın tinin bilinçlenme sürecindeki tarihsel gelişiminin biçimidir. Daha açık bir ifade ile Fichte’ye göre tin diğer tinler ile karşılaşarak sürekli gelişmektedir. Böylece tüm insan türü tinsel olarak gelişmektedir.¹²⁹ Fichte’nin mutlak

¹²⁹ “Tinsel iletişim için ilk kaba girişimde, gelecek çağların tini kendini şimdiden hazırlamaktadır”. (Fichte, 2006e: s. 167)

ben ve tinsellik kavrayışı çağının özne ve özbilinç tartışmasını çok farklı bir yere taşımaktadır:

“İnsan [...] tını etkinliktir ve etkinlikten başka hiçbir şey değildir. Onu tanımak, tanıyacak başka bir şey içermeyiği için, onun davranışlarını tanımak demektir” (Fichte, 2006e: s. 171).

Bu anlamda ben özbilincine ancak tının tarihsel olarak serimlenebilecek diyalektik hareketini takip ederek ulaşabilir. Diyalektik bu anlamda artık aklın içsel zorunlu hareketinden ziyade türün bilişsel gelişiminin tarihsel uzamına dairdir. Fichte'nin *mutlak ben* düşüncesine eşsiz bir dolaysızlık, kendine özgü bir bütünsellik sağlar. Tekil birey ile tümel insanlık arasındaki bağ böylece kurulmuş, bilginin olanağı duyusallığın sınırlarını da aşmıştır. Artık söz konusu olan edimi ile hem kendini hem de dünyayı kuran bir insandır. Başka bir ifade ile dünya insanın kendisidir.

Fichte'nin düşüncesinin çağının ruh halini doğrudan yansıttığına şüphe yoktur. *Fırtına ve Atılım* çağının bu ateşli filozofu Kant'ın açtığı yolda özbilinç ile dünyayı birbirinden ayırmak yerine, Goethe'nin yolunda dünyayı ben'in parçası kılmıştır. Bu anlamda düşüncesinin bir bütünselliği olduğunu kavramak, başka bir ifade ile özbilincin ilkeselliğinin daha açık bir biçimde anlaşılması için Fichte'nin ahlak ve politika görüşlerine kısaca değinmek gerekir.

III. FICHTE DÜŞÜNCESİNDE ÖZNENİN SINIRLARI

III.1. Ahlak ve Özgürlük

Fichte ahlak tartışmasına teorik ve pratik felsefeyi soyutlama düzeyinde birbirinden ayırarak başlar.¹³⁰ Bu anlamda pratik felsefe aklın kuralları tarafından belirlenen *isteme* ve *eyleme*'nin belirleyici yönlerini araştırır. Pratik felsefe dünyanın rasyonel varlıklar olan insanlar tarafından ideal bir şey olarak nasıl anlaşılması ve nasıl kurulması gerektiğiyle uğraşır. Fichte'ye göre kendisine ulaşılması gereken yeni sistem, eylemlerin yöneldiği nesneler tarafından kurulacak bir sistem değil, insan zihninin kendi eylemleri tarafından kurulacak bir sistem olmalıdır (Fichte, 2006e: s. 174). Bu anlamda Fichte'nin ahlak düşüncesinin özgün yanı, ahlakın verilmiş hatta bilinçliliğin zorunlu yasaları tarafından inşa edilmiş bir şey olarak ele alınmaması, aksine bilinçli olarak kendi amaçlarını meydana getirmek ve tamamlamak çabasındaki özgür bir öznenin edimselliğinin ürünü olarak kavranmasıdır. Başka bir deyişle Kant'ın kategorik imperatifi, Fichte'nin sisteminde bir "saf isteme"den türetilen "empirik dünyadaki bir isteme"ye dönüşür.¹³¹ Fichte'ye göre bu saf isteme edimi duyulur dünyada kendini ahlak yasası olarak ortaya koymaktadır. *Ben*'in eylemleri söz konusu ahlak yasasına uygun olarak değerlendirilir. Bu bağlamda ahlak yasası özgürlüğün mutlak koşuludur.

Fichte'ye göre *mutlak ben* insanın ahlaki doğasının zemini. Şunu göz önünde bulundurmak gerekir ki Fichte'nin ahlak üzerine dile getirdikleri söz konusu olduğunda, *mutlak ben* edimselliği dolayısıyla *saf ben*'in önüne geçmeye başlar, çünkü ahlak bağlamında bir edimde *saf ben* kendisini bir nesne olarak koyar. Böylece edimsel bir *ben*'e dair bilinç oluşur ve bu oluşma anından itibaren, bilincin nesnesi olan her şey bu başlangıç noktasına bağlanır. Aynı şekilde, özgürlük de Fichte'nin sisteminin merkezi çekim noktası, bütün edimlerin ve gerçekliğin kaynağıdır. Fichte, *ben*'in

¹³⁰ "İlkin, sanki öznel olan nesnel olanın sonucuymuş, sanki birincisi kendisini ikincisine uydurmuş gibidir. Bu görüş, 'bilgi' ya da 'bilgi' olarak adlandırılır. Böyle bir uyumun nasıl öne sürüleceğini göstermek, teorik felsefenin işidir [...] ikinci olarak, sanki nesnel olan öznel olanın, varlık bir kavramın (bir amaç kavramının) sonucu gibidir. Bu görüş ahlaki etkinliğin görüşüdür. Böyle bir uyumun nasıl öne sürüleceğini göstermek, pratik felsefenin işidir". (Fichte, 2006b: s. 276)

¹³¹ (Armaner, 2002)

sonludan sonsuza yani zorunluluktan özgürlüğe geçiş hareketini bir edim biçiminde ortaya koymaktadır.

Fichte'ye göre özgür bir edim ancak edime dair özgürce kurulmuş bir kavram tarafından yönlendirildiği takdirde mümkündür. Bu, başka bir ifade ile her edimden önce *ben*'in söz konusu edime dair aşinalığı olması gerektiğidir. Bu aşına olma hali tüm edimleri önceleyen, sınırlayan bir dürtü olarak iş görür. Dolayısıyla *ben*'in edimlerini sınırlayan bu dürtünün varlığı ancak *ben*'e ait bir şey olarak açıklanabilir: “*Ben*'in koymadığı hiçbir şey ona ait olmadığından *ben*'in bu sınırlamayı da koyması gerekir ve bu şekilde koyulan kökensel bir sınırlamadır” (Fichte, 2006h: s. 216).

Bu anlamda her belirli özgürlük aslen *ben*'e ait hale gelir. Özgürlüğün *ben*'e ait hale geldiği bu süreç aynı zamanda başka bir işleve daha sahiptir: Ancak özgürlük aracılığıyla *ben*'in görüşü bir *ben*'in görüşü haline gelir. Başka bir ifade ile *mutlak ben*'in kendini bir *saf ben* olarak belirlemesini sağlayan asli edim özgürlüktür. Aynı şekilde *ben*'in kendisini bir *ben-olmayan* ayırması da ahlaki yasanın açtığı alanda gerçekleşir. *Ben* kendini *ben-olmayan*'dan ahlaki yasa dolayımıyla ayırırken aynı zamanda zorunlu olarak kendini kendiliğinden etkin bir *ben* olarak belirler. Kısacası, Fichte düşüncesinde özgürlük ve ahlak arasında zorunlu bir ilişki bulunmaktadır; ancak yasanın bilincinde kendiliğinden etkinliğin ve özgürlüğün görüşü temellenir.

Özgürlük *ben*'in kendi edimselliğinin duyusal tasarımıdır ve anlama yetisine sahip olan *ben*'in nesnenin belirlenmişliği ile karşıtlığı yoluyla kendisini kendisi ile ilişkilendirdiği sürece ortaya çıkar: “Ben kendimi, kendi kavramım yoluyla –ki bu kavram daha sonra bir amaç kavramı diye adlandırılır, açıkladığım sürece ancak özgür olarak koyarım” (Fichte, 2006b: s. 282).

Söz konusu özbelirlenim kavramı Fichte'nin pratik felsefesinin en temel kavramlarından biridir. Pratik bir varlık olmak en temel anlamıyla şeyin kendi edimlerinin, dışsal bir şeyden ziyade, salt kendisi tarafından belirlenmesi anlamına gelir (Neuhouser, 1990: s. 119). Özbelirlenim ancak *ben*'in hem özne, hem de nesne olarak düşünülebileceği, pratik olanın yasaları yoluyla görünürdür. *Ben-olmayan*'da içerilen tüm şeyler sadece ancak özbelirlenim dolayımıyla mümkündür ve bu nedenle

de Fichte'ye göre sadece saf anlamında hakikat, *ben*'in kendini belirlemesi yani özbelirlenimdir. Ben ise özbelirlenimine bilgi ile değil, eylem ile sahip olur:

“Senin belirlenimin sadece bilmek değil, bilgine uygun eylemektir. Kendimi bir an için toparladığım ve gözlemimi kendi *benimin* içine çevirdiğim zaman ruhumun derinliklerinden yüksek sesle çağıran ses budur. Sen kendi hakkında boş düşüncelere dalmak ya da sofu duyumlamalar üzerinde kendinden geçmek için burada değilsin. Hayır, sen eylem için buradasın; eylemin ve yalnızca eylemin senin değerini belirler” (Fichte, 2006g: s. 296).

Dolayısıyla Fichte'ye göre insanın asıl amacı kendini bilmek değil, özü olan özgürlüğü gerçekleştirmektir. Bu anlamda özgürlük insanın doğal olarak sahip olduğu veya tanrısal olarak sunulmuş bir durum değil, gerçekleştirmekle yükümlü olduğu bir ödevidir. Bir edimin doğruluğunun ölçütü de insanın kendi özgürlük yasasına yani özbelirlenimine dair inancıdır. Özgürlük bir haktır ve öznenin bu hakkı reddetme hakkı yoktur. Özgürlüğü reddetmek akla uygun olanı reddetmektir (Armaner, 2002: s. 117).

Toparlamak gerekirse Fichte, Kant'ın düşüncesindeki düalizmin yarattığı ikiliği ortadan kaldırmak için Kant'ın teorik alanda kurucu bir rolü olan özbilinç tartışmasına pratik zemininden yükselen bir biçim vermiş, *ben*'i bilme kapasitesi üzerinden değil, edimselliği dolayısıyla felsefenin merkezi noktası olarak konumlandırmayı başarmıştır. Fichte'nin Kant'ın fenomen ve numen arasında koyduğu ayırmadan bağımsız olarak düşünülemeyecek numenal dünya tasavvuru ve bu tasavvura dayanan evrensellik anlayışı, Fichte tarafından *Wissenschaftslehre* aracılığıyla aşılmış, tüm dış dünyanın mutlak bir bilincin, yani *mutlak ben*'in tinselliğinin bir yansıması olduğu ileri sürülmüştür. Bu iddia dünyanın insan tarafından mutlak anlamda anlaşılabilir olduğunun modern özne düşüncesi dâhilinde tutarlı bir biçimde dile getirilmesi anlamında önemlidir. Yukarıda da ifade edilmeye çalışıldığı gibi, Alman İdealizminin romantik ulusal refleksleri bir anlamda felsefi dilini Fichte düşüncesinde kazanmış, Kant'ın aydınlanmacı söylemi tabiri caizse Fichte tarafından 'aşılmıştır'. Ayrıca Fichte düşüncesinin insanla doğa arasındaki mücadelenin tıpkı Spinoza'da olduğu gibi bir bütünleşme biçiminde sona erdiğini ileri sürüyor olması ve

bunu Spinoza'dan farklı bir biçimde mutlak bir öznellik olarak sunmayı başarması, bir anlamda rasyonalizmin sınırlarını aşmanın bir olanağı olarak öne çıkmaktadır. Fichte bu açıdan Alman İdealizminin organik bütünlük fikrinin felsefe dâhilinde ete kemiğe bürünmesini sağlamıştır. Tüm *ben*'lerin ve *ben-olmayan*'ların bir mutlak *ben*'in parçası olduklarını farkettileri sürece kendi gerçekliklerine sahip olabileceklerini iddia etmektedir.

Bu noktada *Wissenschaftslehre*'nin ve özel olarak özbilinç tartışmasının teorik anlamı kendini özellikle pratik olanda göstermektedir. Zira Kant'ın, çağının cumhuriyetçi idealleri bağlamında ele alınabilecek evrensellik anlayışından ziyade Fichte düşüncesi Alman uluslaşma süreciyle bağlantı içinde okunması gereken bir konuma sahiptir.¹³² Fichte, tekil *ben*'ler olarak bireylerin aslen hiçbir gerçekliğe sahip olmadıklarını onlara söz konusu gerçekliklerini verecek olanın ise kendilerini bir bütünün parçası olarak sunmaları olduğunu dile getirir. Bu anlamda bireysel özgürlük, yani özbelirlenim, ancak ve ancak bireyin kendini bütün ile özdeşleştirilmesi ile mümkündür. Mutlak özgürlük, *mutlak ben* tarafından mutlak anlamda içerilmeyi gerektirir. Daha somut bir ifade ile devlet, toplum sözleşmecilerinin iddia ettiklerinin aksine tek tek bireylerin belirli bir çıkar etrafında bir araya geldikleri bir toplam değil, bir mutlak *ben*'lik olarak kendini gösteren organik bütünlüktür. Devletin söz konusu bütünlüğü bireysel olan tüm iradeleri oradan kaldırır, zira tekil iradeler önemsizdirler. Birey ancak devletle bir olduğunda özgürlüğünü gerçekleştirebilir. Bu noktada özbilinç tartışması bağlamında Fichte'nin hukuk ve devletten tam olarak ne anladığına odaklanmak yerinde olacaktır.

¹³² Fichte 1807-1808 yılları arasında Berlin Üniversitesi'nde *Alman Ulusuna Söylevler* üst başlıklı bir dizi konferans verir. Bu konferanslar tam da Fransız ordusunun Almanya'yı işgal ettiği, Napolyon'un Ren Konfederasyonu'nu kurduğu döneme denk gelmektedir. Söylenen odur ki Fichte'nin *Söylevler*'i verdiği sırada, dışarıda Fransız askeri davulcularının sesleri çınlamaktadır. Fichte'nin *Söylevler*'indeki milliyetçi ve teleolojik ruh, yeni Alman nesli için tamamen yeni ve radikal eğitim anlayışı ileri sürmesi bu bağlamda ele alınmalıdır. Bkz. (Ökten, 2006: ss. 400-426)

III.2. Hukuk ve Devlet

Wissenschaftslehre'nin amacı insanlığa ancak aklın yolundan giderek özgürlüğe sahip olabileceğini göstermektir. Bu ise ancak politik bir toplumsallık içinde gerçekleştirilebilir. Başka bir ifadeyle, Fichte'de özbilinç tartışması toplumsal olanın neliği tartışması ile örtüşür. Fichte'ye göre insandan söz edilebilmek için toplumdan söz etmek gerekmektedir: “[E]ğer bir yerde insan varlığından söz ediliyorsa orada birden fazla insan olmak zorundadır” (Fichte, 2000: s. 37). Toplumsallık insan olmanın zorunlu koşuludur. Toplumsal ilişkiler, yani bireylerin birbirleri ile ilişkisi, özgürlük tarafından belirlenmiş karşılıklılık olarak kendini gösterir. Bireyler kendiliklerini karşılıklı bir tanınma ilişkisi dolayısıyla ortaya koyarlar. Başka bir ifade Fichte düşüncesinde bireysellik ancak başka bir özgür birey tarafından tanınma ve onun kişi tarafından tanınmasını gerektirir. Birey kendini ancak karşılıklı bir ilişkinin tarafı olarak var edebilir; *ben-olmayan ben*'i özgür bir özbilinç olarak kurmaya davet eder. Yani birey ancak bir toplumun parçası olarak kendini özne olarak gerekleştirebilir (Wood, 2006: s. 370). Karşılıklı tanınma ise en temelde ahlaki yasallık ile ilişki içinde türetilir:

“Her koşulda benim dışımdaki bütün özgür varlıkları özgür olarak kabul etmek zorundayım, başka bir deyişle kendi özgürlüğümü başkasının özgürlük olanağı kavramı üzerinden sınırlandırmak zorundayım” (Fichte, 2000: s. 49).

Bu ilke bir bakıma Fichte'nin hukuk kavrayışının da temelinde yer alır. Her ne kadar hukuk ahlakın söz konusu yasallığından türüyor olsa da Fichte ahlak ile hukukun birbirinden ayrı olduğu konusunda ısrarcıdır. Bilincin duyulur dünyadaki bir yansıması olarak ahlak yasası en yüksek yasama organı, bir ‘içsel mahkeme’ işlevi görür. Ama bu nokta *ben* hâlihazırda politik anlamda bir özne haline gelememiş olduğu için kendi vicdanı ile toplumsal bir hesaplaşmaya girmemiştir (Armaner, 2002: s. 120). Başka bir ifade ile hukukun yaptırımları ahlakın sınırlayıcılığından bağımsız bir şekilde bilincin belirlediği bir dışsal mahkeme olan doğal hak kavramı bağlamında ele alınmalıdır. Fichte'ye göre tüm bireyler bir dizi doğal hakka sahiptir ve bir politik

düzenin en temel amacı bu hakları koruma altına almak; diğer bireyler ve devlet tarafından ilga edilmelerini engellemektir (Fichte, 2000: ss. 102-103). Doğal hakkın *ben*'e ait olması fikri aslen Fichte'nin toplumsal felsefesinin temel kavramlarını özbilinçlilik tartışması ile ilişki içinde tekrardan düzenlemek çabasında olmasından kaynaklanmaktadır (Fichte, 2000: s. ix). Hak, kişinin kendi özgür istemesinden kaynaklanır, zira her isteme *ben*'in hakkıyla ilgili pozitif, *ben-olmayan*'ın hakkıyla ilgili negatif bir içerik kazanır:

“Kendimi koyduğum sürece haklarımı gelecekte gerçekleştirmeyi isteme hakkım var; bu haklara sahibim çünkü bu hakları istemeye hakkım var”
(Fichte, 2000: s. 108).

Fichte'ye göre bu noktada pozitif hukuk devreye girer ve kişinin özgürlüğü ile yasa koyucunun sınırlayıcılığının çelişkiye düşmeden bütünlüğe kavuşmasını sağlar (Armaner, 2002: s. 120). Bu anlamda hukuk sistemi tek bir ilkeden türetilmelidir, bu ilke ise özbilinçli bir öznedir. Felsefe özbilincin özbelirlenim ilkesinden hareketle pozitif hukukun haklar sisteminin kavramlarını çıkarmakla yükümlüdür (Shell, 1992: s. 97). Tanınmanın kurduğu öznelerarasılık bireyin hukuki bir özne haline gelmesini sağlar. Böylece *ben* kendini belirlenmiş bir yasallığın ve toplumsallığın içinde bulur. Bu anlamda toplumsal bir sözleşme doğal hakkın evrensel bir içerikle donanıp, evrensel bir hak kavramına dönüşmesini mümkün kılar. Fichte söz konusu sözleşmeden ve devletin kuruluşundan önce hiç kimsenin herhangi bir hakkı, hatta hiçbir mülkiyeti de olamayacağını iddia eder. Bu anlamda politik anlamda bir öznenin de ancak devletin kuruluşundan sonra söz edilebilir.

Fichte'ye göre özgürlük karşılıklı bir tanınma ve onun sağlayacağı özbelirlenim olmaksızın tam anlamıyla gerçekleşemez. Bu yüzden özgürlük öznelerarası bir ilişkiyi sağlayacak zemini gerektirir. Dolayısıyla özgürlük ancak bir devletle mümkündür; *ben* ancak kendini devlet içinde özgürleştirebilir. Devlet, insanlar arasındaki ilişkiyi kuran ve *ben* ile *ben-olmayan* arasındaki çelişkiyi ortadan kaldırıp bir *mutlak ben*'in ortaya çıkmasını sağlayan bir araçtır. Bu noktada Fichte'nin devletin araçsallığına yaptığı vurgu önemlidir, zira devletin temel amacı, tüm vatandaşların geçimini sağlamak ve onlar arasında ortaya çıkabilecek herhangi bir sınıf farkını ve ayrıcalıklı durumu

görmektir. Fichte insanlığın *mutlak ben*'e ulaştığı noktada devletin de sönümleneceğini ileri sürmektedir:

“Basit bir araç olan her insan kurumu gibi devlet de, kendi yok oluşuna doğru yol almaktadır; her türlü hükümetin ereği hükümeti gereksiz kılmaktır [...] Ne kadar iyi örgütlenmişse, o kadar az farkına varılır devletin. Çünkü barışçı gücü ve iç ağırlığı sayesinde, bir dış güç olarak edimde bulunma olanakları daha varoluşunun başlangıcından ortaya kaldırılmış bulunmaktadır. Devlet, edimde bulunarak kendiliğinden yok olur”.¹³³

Fichte'nin devlet anlayışı üzerine detaylı bir inceleme *ben*'in koyuluşu ile devletin kuruluşu arasında doğrudan bir ilişki olduğunu açıkça gösterir. Bu anlamda Fichte felsefesinin temel ilkelerinin devlet söz konusu olduğunda da etkin bir biçimde kendini ortaya koyduğu açıktır:

“[Devletin Kuruluşu] bize göre, üç temel ilkenin serimiyle, benlik'in bir sentez olarak ifadesiyle gerçekleşir. Bu sentezde ilk terim ‘birey’e, ikinci terim, ilkinin olumsuzlaması ‘devlet’e –cumhuriyet rejimini de içine alacak biçimde genişletilecek tüm devlet biçimleri- karşılık gelir. İkisinin birliği ise, özgürlük ve farklılık olanağının ortadan kaldırıldığı bir devlet tasarımıdır”.¹³⁴

Fichte'nin *Alman Ulusuna Söylevler*'de söz konusu organik devlet ve bireyin bu devletle ilişkisi üzerine somut bir çerçeve çizdiği söylenebilir. Bu metinler Fichte'nin bir ulus olmanın ne anlama geldiğini tartıştığı temel metinlerdir. Fichte'nin bütünsel tarih kavrayışında ulusun insanlığın gelişiminde ne gibi bir yeri ve anlamı olduğu detaylı bir şekilde incelenmektedir. Bu anlamda insan özgürlüğünün içinde gelişeceği

¹³³ (Fichte, 2006d: s. 308) Fichte aynı yerde devletin sönümlenmesi tartışması bağlamında ilginç bir öngöründe de bulunur: “Doymak bilmeyen açgözlülükleriyle bir araya gelen bu sınıflar, gasplarını kuşaktan kuşağa yayarak sürdürecektir ve hiçbir zaman ‘yeter’ demeyeceklerdir. Öyle ki en sonunda baskı ve ezilme doruğa erişip kesinlikle katlanılamaz hale girecek ve umutsuzluk, yüzyıllardan beri kırılıp yok edilmiş cesaretlerinin veremediği bir güç kazandıracaktır ezilenlere”.

¹³⁴ (Armaner, 2002: s. 124) Armaner burada benlik ile bu çalışmada mutlak ben kavramı ile ifade edilen ben ile ben-olmayanın birliğini kastetmektedir.

ulus, aslen insan özgürlüğüne inananların, yani kendi özbelirlenimini kazanma gayesinde olanların kuracağı bir ulustur. Bu gayeye sahip olanlar, nerede doğmuş, hangi kandan geliyor veya hangi dili konuşuyor olurlarsa olsunlar bu ulusun birer parçasıdırlar. Başka bir ifade ile Fichte çağının ulus kavrayışını bir tür dünya yurttaşlığı kavrayışı ile birleştirmiştir. Garip bir şekilde Fichte'nin bu dünya yurttaşlığına verdiği isim 'Almanlık'tır. Bu anlamda bir Alman'ın asli görevi bireysel özgürlük idesini önce Almanlar arasında gerçekleştirmeye çalışmak, sonra da bunu tüm insanlığa yaymaktır. Bunun yolu ise eğitimden, daha açık bir ifade ile terbiyeden geçer. Bu anlamda Fichte'ye göre akla dayalı bir devlet her ne şekilde olursa olsun yapay değerler üzerinden kurulamaz. Bu anlamda öncelikli olarak ulusun evrensel ideallere göre eğitilmesi gerekmektedir. Pratikte bu söz konusu eğitim sorununu çözmüş olan ulus *mutlak ben*'in devletini de kurma imkânını elde edecektir (Fichte, 2009: s. 81).

Fichte'nin sisteminde kendini gösteren baskın figür yaratıcı insandır. Bu insan bir kavram değil, bir edimdir. Bu anlamda varolmak edimsel olmak, bir şeyler yaratıyor olmak demektir, çünkü varlık aslen varedilecek, yaratılacak bir düzene aittir. Edim sürekli olarak aşmacalar yaratır. Ama burada kastedilen bir öncekini ortadan kaldıran bir aşmaca değil, onu da içeren bir aşmacadır; ancak böylece organik bir bütünlükten söz edilebilir:

“[Kişinin] ölümsüz bir şeyi yaratma adına çabalaması ve bu [ölümsüzlüğe] duyduğu inanç ve kendi yaşamını sonsuz bir yaşam olarak anlamasını sağlayan kavram. Bunlar insanı öncelikle samimi bir biçimde kendi ulusuna, sonrasında ise kendi ulusu aracılığıyla tüm insanlığa bağlayacak olan şeylerdir. Ayrıca bunlar zamanın sonuna dek tüm insani gereksinimlerini kişinin genişlemiş ve yücelmiş kalbine sokacak olan şeylerdir” (Fichte, 2009: s. 104).

Fichte düşüncesinin her anlamda özne tartışması zemininden yükseldiğini söylemek mümkündür. Daha açık bir ifade ile doğa, özgürlük, evrensellik, hukuk, devlet, mülkiyet ve ahlak tartışmaları ilkesel olarak öz bilinç tartışmasından başlayarak ele alınmaktadır. Bu anlamda *ben*'in kendini koyarken kendine dair her şeyi de

gerçekleştirdiği bir felsefi sistemdir söz konusu olan. Fichte böylece modern özne tartışmasını devraldığı yerden oldukça farklı bir noktaya taşımış, özneyi bir edim olarak tespit ederek Kant düşüncesinden doğrudan kendini ayırmıştır. Ayrıca özbilincin, yani öznenin, edimselleşmesinin ancak bir *ben-olmayan* aracılığı ile mümkün olduğunu söyleyerek, en azından formel anlamda, bir öznelerarasılık fikrini ortaya atmış, böylece özneyi toplumsallaştırmayı başarmıştır. Başka bir ifade ile Descartes düşüncesinde töz, Kant düşüncesinde ise bir mekân olarak kendini gösteren *ben*, Fichte düşüncesinde toplumsal birey olarak ortaya çıkar. Kant'ın felsefi projesinin çağının genç filozoflarını, *Fırtına ve Atılım* gençliğini, yeterince tatmin etmediği dile getirilmişti. Fichte ise çağının Almanya gençliğinin ruhunu felsefi olarak ifade etmeyi başarmıştır. Bu anlamda başta Hegel olmak üzere kendinden sonraki Alman düşünürlerini derinden etkilediği aşikârdır.

Fichte'nin öznelerarasılığı sistematik bir şekilde temellendirmiş olması Hegel tarafından daha büyük bir projeye dönüştürülmek için kullanılmıştır. Hegel'in erken dönem eserleri, düşüncesinin özbilinç kavramını öznelerarası bir çerçeveden okuma yoluna girmiş olduğunu gösterir (R. Williams & 1992: s. 73). Ayrıca Hegel'in fenomenolojik düşüncesinin temel dinamiklerinden olan *tanınma* kavramı Fichte felsefesinden devralınmıştır. Tanınma, Hegel düşüncesinde Fichte gibi ahlaki yasallığa dayanan bir tepkisellikten ziyade, tanıma kadar tanınamama olanağını da barındırdan bir mücadeledir. Bu noktada, Hegel'in Fichte eleştirisine bakmak Fichte'nin özne anlayışının sınırlarını ve içsel dinamiklerini tespit etmek açısından önemlidir, hem de özbilinç tartışmasının bir sonraki ve en önemli uğrağını yani Hegel'in fenomenolojik kavrayışının çıkış noktalarını yakalamak açısından elzemdir.

III.3. Hegel'in Fichte Eleştirisi

Öncelikle şunu dile getirmek gerekir ki Hegel, Fichte düşüncesinden çok derin bir şekilde etkilenmiştir. Düşünsel olarak Fichte'den çok fazla beslendiğini her fırsatta dile getirdiği bilinir. Hegel'in Fichte'ye verdiği değerin belki de en büyük kanıtı ölünce Fichte'nin yanına gömülmeyi vasiyet etmiş olmasıdır. Hegel'in Fichte eleştirisi

temel olarak Jena’da kaleme aldığı *Fichte ve Schelling’in Felsefe Sistemleri Arasındaki Fark* başlıklı çalışmasında göze çarpar. Bu metin aynı zamanda Hegel’in ileride kaleme alacağı *Tinin Fenomenolojisi* için de bir ön giriş niteliğindedir.

Hegel’in Fichte eleştirisi Fichte’nin sisteminin mutlak bir reddiyesi olarak okunamaz. Daha ziyade bir filozofun selevinin düşüncesini kendi düşünsel çatısını kurmak adına eleştirel bir gözle okumasına benzer. Ayrıca Hegel’e göre Fichte *Wissenschaftslehre*’de Kant’ın eleştirel felsefesini gerçek bilgiye dönüştürmeyi başarmıştır. Başka bir deyişle bir bilim olarak felsefeyi olanaklı kılmıştır.

Hegel’e göre Kant *Saf Aklın Eleştirisi*’nde kategorileri çıkarsarken bir kaba bir idealizme sivrulmuştur (Hegel, 1977: s. 79) Fichte ise *ben*’in kendini koyması ilkesi ile kategorilerin türetilişini organik bir şekilde açıklamayı başarmış, böylece Kant’ın yapamadığı bir biçimde felsefi sistem ortaya koymuştur (Kılıçaslan, 2006: s. 492). Hegel, *Fichte ve Schelling’in Felsefe Sistemleri Arasındaki Fark* başlıklı çalışmasının “Fichte’nin Sisteminin Serimlenmesi” başlıklı bölümüne Fichte’nin felsefe sisteminin temeli olarak “entelektüel görü” kavramını gördüğünü belirten bir cümle ile başlar (Hegel, 1977: s. 119). Hegel’e göre Fichte düşüncesinde “entelektüel görü” ciddi bir tartışma yapılmaksızın kabul edilmiş gibi görülmektedir. Öyle ki *ben*’in kendini bu şekilde, bir görü aracılığıyla koyması aklın bir tür sıçraması olarak kabul edilmelidir ve özünde sorunludur. Ayrıca entelektüel görünün bu şekilde bir kabulü *ben*’in kendini koyma etkinliğinde sıradan bilincin ve onun reflektif faaliyetinin rolü neredeyse yok sayılmasını doğurmaktadır.

Hegel’e göre Fichte’nin teorik felsefesinin temel eksiği sıradan bir *ben* ile *saf ben* arasındaki karşıtlığı açıklamamak; sonlu bilinç ile transandantal bilinç arasındaki ilişkiyi göstermemektir. Ayrıca Fichte düşüncesinde öncelikle bilincinde olunan şey refleksiyon aracılığıyla sonlu bir *ben*’in evrenidir. *Mutlak Ben* daha sonra gelir ve söz konusu sıradan bilinç, yani sonlu *ben*, üzerine düşünür. Ancak Hegel burada temel bir sorun olduğunu iddia eder: Eğer *mutlak ben* sıradan bilincin kaynağıysa, *saf ben* *mutlak ben*’den türetilmelidir, ancak aksine Fichte *mutlak ben*’e *saf ben*’den ulaşıyor gibi gözükmemektedir. Eğer bu yapılamıyorsa *mutlak ben*’in bilinci ya mutlak değildir; ya da apriori değildir.

Hegel'e göre bu sorunun temel nedeni Fichte düşüncesinin spekülâtif bir zemine ayak basmamasıdır, zira tek başına refleksiyon zemininden yükselen bir düşünce ancak sıradan bilincin sınırlarından konuşabilir. Fichte'nin iddia ettiği bilimsel sistemi kurabilmesi ancak ve ancak spekülasyon ve refleksiyonun bir arada kullanılması ile mümkündür. Başka bir deyişle *ben ben'*dir ilkesini refleksiyonu aşır spekülasyonun mutlak prensibi olarak ele almadan bu sorun aşılabilir. Oysa Fichte'nin sistemi bunu uygulamaktan kaçınmaktadır (Hegel, 1977: s. 122). Dolayısıyla bu sorunu çözmekte başarısız olmaya mahkûmdur; çünkü Fichte'nin *ben'i* kendinde nesne olmaktan acizdir (Hegel, 1977: s. 123).

Hegel'e göre bilincin buradaki çelişkisi iki bağımsız önerme yoluyla gizlenmeye çalışır. Bunlardan biri *ben kendisini koyar*, diğeri ise *ben ben-olmayan'ı koyar*"dır. Bu iki önermenin gerçekte uzlaşımı hiçbir zaman başlangıçtaki mutlak koymayla yani *ben'in* kendisini koymasıyla özdeş değildir. Zaten *ben'in* kendini koyması ediminin bu şekilde bölünmesi özdeşlik kurulmasını da olanaksız kılmaktadır (Hegel, 1977: ss. 124-125). Bu sebepten Fichte ne derse desin *ben* ve *ben-olmayan* birbirlerinden ayrı durmaktadırlar. Kendini koyma ve karşıtını koyma edimlerinin sözde birlik durumunda oldukları *mutlak ben* ise tıpkı Kant'ın düşüncesindeki numen gibi bilinemez yani transandant olarak kalır. Daha açık bir deyişle *mutlak ben'in* bilinemez bir şey olması durumundan kaçamayan Fichte, Kant düşüncesindeki numenal dünyanın bilinemezliğini eleştirirken bir bakıma kendi düşüncesini de eleştirmektedir (Hegel, 1977: s. 127).

Hegel'e göre yukarıda özetlenen ve reflektif düşüncenin yapısından kaynaklanan sorun oldukça büyüktür. *Ben'in* kendini içeriklendirmek adına bir *ben-olmayan'a* ihtiyaç duyması bir yanı sıra *ben'i* aslen kendini koyamayan olarak belirlemekte (Hegel, 1977: s. 128), böylece de *saf ben'in* yetersizliğine işaret etmektedir. Fichte, *ben'in* olanağını negatif bir kavram olarak tanımladığı *ben-olmayan'*ın edimselliğine teslim etmektedir. *Ben* nesnel bir dünya olarak *ben-olmayan'ı* koymaktadır, çünkü kendisini kendi eksikliğini koyarken tanımaktadır. Bunun sonucunda ise açık bir şekilde *saf ben'in nihai mutlaklığı* çöker ve sıradan bir bilince ilerleyiş gerçekleştirilir. Çünkü *saf ben'in* bilinci tam eksiksiz bilinç değildir (Hegel, 1977: ss. 129-130). Bilincin eksikli olması yüzünden, *ben'in* bu kökensel eksikliği

yüzünden, bir zorunluluk olarak onun bir etkiyle, *ben-olmayan* ile karşılaşması gerçeğinden doğa türetilir. Bu etkinin benimsenmesiyle birlikte Fichte'nin sistemi zorunluluk ve özgürlüğün ikili zemininden zorunluluk koşullu nesnel zemine kaymak durumunda kalır. Hegel'e göre zorunluluk zeminindeki Fichte felsefesi, eksiksiz bir özgürlük dizgesi olma iddiasından uzaklaşır. Bu noktada Fichte özgürlüğün Kant zemininden, yani *ben*'in pratik etkinliğinden türemesi gerektiğini öne sürmekle kendi konumunu aklamaya çalışır. Özgürlük için sonsuz bitimsiz bir çaba, zorunlu bir ön varsayım tanımını yapar. Hegel'e göre Fichte *saf ben*'e ahlak yasasının transandantal evreninde bir yer bulmaya çalışmaktadır. Başka bir ifade ile *ben* olması gereken ve olan arasında parçalanmış, bölünmüş olarak kendini göstermektedir (Kılıçaslan, 2006: s. 494).

Hegel'e göre *saf ben*'in eksikli olması ve kendini sınırlamak zorunda olması Fichte'nin de farkında olduğu bir durumdur. Bu kendini sınırlama öznel ve nesnel olarak farklı şekilde gerçekleşir. Hegel nesnel olanın *güdü*, öznel olanın ise *amaç* kavramı üzerinden anlaşılması gerektiğini söyler. Fichte'nin öznel ve nesnel sınırlamalarının birleşimi ise Hegel'de *duygu* olarak karşımıza çıkar. Duygu öznel olanın ve nesnel olanın, yani *amaç* ve *güdü*'nün bileşimi olarak adlandırılır (Hegel, 1977: s. 136). Kendini koyma (*ben ben*'dir) ilkesine göre, yani transandantal bakış açısından, *özgürlük* ve *güdü* özdeştir. Bunlar gerçekte aynı temele bakmanın değişik yollarıdır. Ayrım yalnızca görünüşte vardır (Hegel, 1977: s. 137) Bununla birlikte *güdü*, bütünüyle belirli bir şey olarak düşünüldüğünde ancak pratik kavramın denetimi altına girme yoluyla özgürlüğün koşulu olarak karşımıza çıkar. Birlik salt biçimseldir. Biçim ise içinde bir ayrışmayı barındırır.

Hegel'e göre eğer Fichte'de nesne ideal bir şey ise ve mutlak olanda yer almıyorsa özne de sadece ideal bir şey olur. Çünkü kendini koyan *ben* de kendine karşı koyduğu *ben-olmayan* da ideal faktörlerdir. *Ben*, nesne ile mutlak karşıt olarak koyulduğunda gerçek bir şey değildir; ancak düşünülen bir şeydir. Başka bir deyişle *ben* refleksiyonun saf bir ürünüdür. Bu da mutlak refleksiyonun ürünleri dışında özdeşliğin kendini bir bütün olarak kuramayacağı anlamına gelmektedir. Ancak ve ancak biçimsel olan bir bütünlüğe izin verme hakkı vardır. Formel bir prensibe dayanan felsefe de biçimsel bir felsefe olmanın ötesine geçemez. Sadece gerçek

karşıtlıkta mutlak kendini öznenin ve nesnenin bir formu olarak gösterebilir. Sadece bu yolla özne ile nesne, nesne ile özne arasında gerçek bir geçiş mümkündür: Özne nesnel olabilir çünkü aslında nesneldir. Nesne ise öznel olabilir çünkü aslında öznedir (Hegel, 1977: s. 158).

Fichte'nin düşüncesinin temel bir sorunu doğa ve özgürlük karşıtlığında doğayı salt bir etki olarak belirlemiş olmasıdır (Hegel, 1977: s. 139). Doğanın, *ben-olmayan*'ın, kuruluşu gerçekte *ben*'in özgür kendini koyuşunun bir özelliği ise özgürlük ve zorunluluk, yani akıl ve doğa arasındaki karşıtlık aklın bir yanılsaması olur. Özünde bir bütün olarak ele alınmalıdır. Organik doğa görüşü bu gibi bir akıl karşısında dayanamaz. Doğa sanki ölü bir maddedir (Hegel, 1977: s. 142). Kılıçaslan bu konuda şöyle bir tespitte bulunur:

“Açıkcası Fichte için düzeneksel zorunluluk ve özgürlük arasındaki karşıtlık mutlaktır. Bu yüzden Fichte pratik felsefenin sorunlarıyla yüzleştikçe bir reflektif filozofun konumuna saplanır kalır. Fichte'nin kuramında doğa dolaysızca anlık tarafından ve anlık için belirlenmiştir Özgürlük ve zorunluluk arasındaki bu karşıtlık derin düşüncenin son enkazıdır” (Kılıçaslan, 2006: s. 495).

Fichte'nin *ben* düşüncesi Kant'ın etkisini aşar bir biçimde bütünlüğe yöneliyor olsa da Hegel'e göre deneyim nesne ve özneyi gerektirdiğinden sadece saf bir öznenin özne nesne ilişkisini kuramayacağı açıktır. Bu yüzden aslında Fichte'nin yaptığı özne ve nesne arasındaki karşıtlığı ortadan kaldırmaktan ziyade sadece nesneyi ortadan kaldırmak olduğundan, aslında kaldırmak istediği karşıtlığı derinleştirmiştir. Fichte'nin politik görüşleri de bu durumdan payını alır. Fichte'ye göre doğa özgürlüğün alanıdır:

“Ancak herkes özgür olunca bu alanda birbirimize çarparız. Bu yüzden ussal özgürlük yolunda birey kendi erekları için eylemekten vazgeçmelidir. Söz konusu olan yalnızca usun yasasına boyun eğme özgürlüğü olmalıdır [...] bireyin kendiliğinden güdülerinin topluluk adına

engellenmesi ve denetim altına alınması, gerçekte özgürlüğün çiğnenmesi değil, onun gerçekleşmesidir” (Kılıçaslan, 2006: s. 496).

Fichte için devlet insanları özgürlüğe ulaştıran tinin kendisini en saf ifade edişi olarak anlaşılır. Ama buradaki ifade kendini doğadan tamamıyla uzaklaştırmıştır. Fichte’nin sunduğu doğal hukuk, düşüncenin mutlak tahakkümünü canlı varlıkların mutlak boyun eğişini yansıtır (Hegel, 1977: s. 148). Bu yanıyla evrensel ve dışsal bir zorbalık olarak görülmelidir. Hegel’e göre burada aklın hiçbir rolü yoktur, çünkü akıl kendini yaşamının organik ögesi olmadığı ve düşüncenin yarattığı dışsal bir makine olarak görmez. Kendini halk olarak insanlar içinde bulur (Hegel, 1977: s. 149). Fichte’nin özgürlük olarak gördüğü şeye Hegel, “düşüncenin yaşam üzerindeki zaferi” der. Fichte devlet için gerçek özgürlüğü feda etmiştir.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM: HEGEL VE MODERN ÖZNENİN GERÇEKLEŞMESİ

I. HEGEL'İN ÖZBİLİNÇ KAVRAYIŞININ KÖKLERİ

I.1. Alman İdealizmi ve Hegel

Merleau-Ponty “Yirminci yüzyıl düşüncesi Hegel’e düşülmüş bir dipnottur” derken modern düşüncenin temel olarak, Hegel ile tartışma içinde sürdürülebileceği bir alternatif okumanın olanaklı olduğuna işaret etmekteydi. Gerek Heidegger sonrası metafizik eğilimlerde, gerekse de Lenin sonrası siyaset felsefesi alanında dile getirilenlerde Hegel’i anlamaya dönük çabalar ve çalışmalar öne çıkmaktadır. Hegel öncesi modern öznenin iki temel özelliği bulunmaktadır: Varlığının temel dayanağı olarak kendi özdeşliğini ortaya koymak ve kendini içinde bulunduğu evrenin merkezinde, tüm varolanların ona göre konumlandığı bir sıfır noktası olarak kavramak. Bu özellikleri Bacon’dan Descartes’a; Kant’tan Fichte’ye kadar birçok düşünürün felsefi sisteminde görmek mümkündür. Bu durum öznenin kendi dışındakilerle ilişkisini önceleyen bir duruma sıkışmasına neden olmakta, özneyi bireysellikten ve kişisel somutluktan yoksun bırakmakta, tözselliğe veya evrenselliğe hapsedmektedir. Bu anlamda Hegel, modern düşüncenin özne-nesne ayrımını reddeden başka bir deyişle özne ile nesne arasında varsayılan mutlak karşıtlığı ortadan kaldıran bir düşünce ortaya koymuştur. Ancak böyle bir çabanın, kökten bir şekilde dönüşmüş olan dünyaya uygun düşünsel bir yenilenmeyi mümkün kılabileceğini ileri süren Hegel’in tüm felsefe çabasını tek cümle ile özetlemek mümkündür: Modern dünyanın felsefi olarak anlamı nedir?

Hegel birçok açıdan Alman İdealizminin son büyük ismi olarak öne çıkar. Döneminin düşünsel atmosferinden derinden etkilendiği açıktır, zira temel argümanları Alman İdealizminin tartışmaları ve eğilimleri bağlamında temel anlamlarını kazanırlar. Düşüncesinde öne çıkan varlığın diyalektik yapısı¹³⁵ ve

¹³⁵ Herbert Marcuse bu bağlamda şöyle der: “Diyalektik Hegel’in *olgusal* bir *çelişkiler* yapısıdır görüşünden geliştirdi. Erken dönem din yazılarında henüz diyalektiği Tanrı bilimsel bir çerçeveye kapatıyordu, ama henüz orada bile diyalektik çözümlemenin felsefi başlangıçlarını izlemek olanaklıdır”. (Marcuse, 2000: s. 39) Hegel erken dönem yazılarından itibaren varlığı organik bir tarzda düşünmeye ve dolayısıyla diyalektik kavramına yöntemsel bir araçtan ziyade ontolojik bir tavır olarak

tinselliğin özgürlük dolayımı ile kendini sunuyor olması düşünsel temellerini dönemin romantik tartışmalarında bulur. Ayrıca Hegel Alman İdealizmini sona erdiren ölümcül darbeyi vurmuş, Alman İdealizmi döneminde öne çıkan mistik bir düzlemde sıkışıp kalmış temel düşünsel arzularını sistematik bir çaba içinde temellendirmeyi başarmış, felsefenin bir bilim haline gelmesi iddiasını Fichte'nin bıraktığı yerden sürdürmüştür:

“Hegel felsefesi bir taraftan somut insan deneyiminin evrensel yanlarını yarı sanatsal, yarı sembolik biçimde ele alan bir sistem, diğer taraftan ise bununla bağlantı içinde veya ayrı olarak metafiziksel ve mantıksal bir yapıdır” (Adams, 1910: s. 69).

Birçok Hegel yorumcusu özellikle erken dönem çalışmaları göz ardı edilmiş bir Hegel'i kavramanın olanaksız olduğu konusunda hemfikirdir.¹³⁶ Kant'ın eleştirel felsefesinin ve Fichte'nin *Wissenschaftslehre*'sinin ortalığı kasıp kavurmakta olduğu bir dönemde Hegel bu iki düşüncenin de yetersiz olduğunu ileri sürmektedir. Hegel'e göre Kant'ın ve Fichte'nin düşünceleri teorik olan ile pratik olanın uyumlu birlikteliğini mümkün kılacak bir zemin sağlamaktan yoksundurlar. *Tinin Fenomenolojisi* öncesinde kaleme aldığı birçok çalışma bu iddianın temellendirilme girişimleri zemininde kurulmuştur. Felsefe sisteminin temel problematiğinin bu sorunu aşmak olduğunu söylemek mümkündür. Ancak şunu da dile getirmek gerekir ki neredeyse tüm Alman idealistleri gibi Hegel'de teorik aklın pratik akıl ile bağlanması konusunda Kant'ın izleyicisi konumundadır,¹³⁷ dolayısıyla eleştirmeye çabaladığı Kant'ın yoğun biçimde etkisi altındadır.

yaklaşmaya aşınadır. (kendi tezime referans) Ama şunu da gözden kaçırmamak gerekir ki, her ne kadar diyalektik düşünce Alman İdealizmi açısından oldukça önemli olsa de, bilinçli bir diyalektik tavrın bu dönemde geliştiğini söylemek pek de mümkün değildir.

¹³⁶ Kaufmann'ın şöyle der: “Hiç kuşkusuz birçok inceleme herhangi bir tarihsel yaklaşımın uzağından geçerek doğrudan doğruya İngiliz yazınında dikkat odağı olan *Mantık Bilimi*'ne ya da daha haklı olarak, adım adım yalnızca Almanya'da değil ama bütün kıta'da araştırmacıların gözdesi olan *Fenomenoloji*'ye dalmışlardır. Ama böylece Hegel'in eksiksiz olarak açınmış felsefesi ile karşı karşıya kaldığımız zaman, Hegel'in sürekli olarak bize başlangıç yapmanın gücünü anımsattığını görürüz”. (Kaufmann, 1997a: s. 47)

¹³⁷ Marcuse'a göre Kant'ın *transandantal ben* bilinci çözümlemesi ile dünya yurttaşlığı (*Weltbürgerreich*) istemesi, Fichte'nin *mutlak ben* kavramı ile bütünsel olarak birleştirilip yönetilen bir toplum (*der Geschlossene Handelsstaat*) kurma idesi ve Hegel'in tin düşüncesi ile devleti ortak bireysel çıkarların birliği ve böylece de tinin olgunlaşması olarak saptaması arasında zorunlu bir geçiş vardır. Bkz. (Marcuse, 2000: s. 24)

Hegel, Kant'ın eleştirel felsefesinin gerek teorik, gerekse de pratik alanda yarattığı düşünsel devrimin özel anlamını erken yaşlarında fark etmiş, birçok çalışmasının odağında Kant düşüncesinden devşirdiği kavramları yerleştirmiştir. Daha açık bir ifade ile Hegel'in diyalektik anlayışını Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'nin "Transandantal Diyalektik" bölümünde kategorilerin düzenleyiciliği ve deneyim alanının ötesinde kullanımların geçersizliği üzerine yürüttüğü tartışmada öne çıkan diyalektik kavrayışından bağımsız bir biçimde düşünmek pek mümkün değildir.¹³⁸ Bunun yanı sıra, Hegel'in Kant felsefesi ile ilişkisi teorik akıl ile de sınırlı değildir. Misal olarak Hegel'in erken dönem metinleri söz konusu olduğunda Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'nden ziyade "Salt Aklın Sınırları İçinde Din" makalesinin etkisinin Hegel üzerinde daha yoğun olduğu görülür.¹³⁹ Kant'ın din üzerine düşüncelerinden duyduğu tatminsizlik Hegel'i *Erken Dönem Teoloji Yazıları*'ndaki argümanları geliştirmeye itmiştir denebilir. Ayrıca Kant'ın etkisinde Aydınlanma'nın ideallerinin peşine takılmış, mevcut politik baskılara rağmen Fransız Devrimi'nin üzerinde yarattığı coşkuyu dışa vurmaktan çekinmemiştir.¹⁴⁰ Söylenen odur ki Hegel ölene kadar Bastille Günü'nü bir bayram havasında kutlamaya devam etmiştir (George, 2006: s. 9). Ancak Kant'ın Hegel üzerindeki en büyük etkisi özbilinç tartışmasını Alman düşüncesine taşımış olmasıdır. Şurası açıktır ki, özbilinç tartışması Hegel'in fenomenolojik düşüncesinin kurucu unsuru olarak tüm felsefesin bel kemiğidir. Başka bir ifade ile Kant düşüncesinde ortaya çıkan *transandantal ben* Fichte ve Schelling

¹³⁸ (Kroner, 1996: s. 5) Metinler filozofun tarihsel ve diyalektik bakışının oluşumu açısından oldukça önemli düşünsel çıkışlar barındırır. Öyle ki, Birçok yorumcuya göre, Hegel'in gençlik yapıtlarında diyalektik düşünceye pek rastlanmaz. Bununla birlikte yapıtlarda, dikkatle incelenecek olursa, daha sonra diyalektik düşünce biçiminde dile getirilecek olan bir görüşün gelişmemiş biçimde kendini gösterdiği fark edilir. Hegel'in erken dönem metinlerinde diyalektik göndermeler olduğu konusunda yorumcuların çoğu hemfikirler. Marcuse bu konuda şöyle der: "Diyalektik Hegel'in olgusal bir çelişkiler yapısıdır görüşünden geliştirdi. Erken dönem din yazılarında henüz diyalektiği Tanrı bilimsel bir çerçeveye kapatıyordu; ama daha orada bile diyalektik çözümlemenin felsefi başlangıçlarını izlemek olanaklıdır". Marcuse, *Us ve Devrim*, 39. Adams'a göre Hegel'in erken dönem eserleri için olgun Hegel'in mantığının Genç Hegel tarafından daha somut ve açık bir şekilde dile getirdiği söylenebilir: "Erken dönem metinlerde dile getirilen düşünce gerçek düşüncedir, daha sonraki sistemin içeriğidir". Adams, "The Mystical Element in Hegel's Early Theological Writings," 68.

¹³⁹ (Kaufmann, 1997b: s. 173) Her ne olursa olsun Kant'ın ahlaki akılcılığına verdiği önem Hegel'in tarihsel olan ve bu yüzden saf bir şekilde dinsel olmayan 'pozitif dini' reddetmesinden dolayıdır. Koşulsuz buyruk Hegel'e göre İsa'nın öğretisinin bir özeti.

¹⁴⁰ Hegel Tübingen'de öğrenci olduğu dönemde kendilerine *Yurtseverler* adını takan devrim yanlısı bir gençlik örgütlenmesinin parçasıydı. Gençler gizlice biraraya geliyor, Voltaire ve Rousseau'nun metinlerini okuyor, Fransız gazetelerinden gelişmeleri takip ediyorlardı. Bu konu hakkında detaylı bilgi için bkz. (Kelly, 1969: s. 63)

dolayımlarından geçerek Hegel'e ulaşır ve denebilirki Hegel'in elinde öznenin artık kendini gerçekleştirme yolunda ilk somut adımları atmasını sağlar.

Hegel'in düşüncesini biçimlendirenler arasında sayılması gereken önemli isimler Kant'ın yanısıra özellikle Fichte ve Spinoza'dır. Hegel'in Spinoza düşüncesi ile ilişkisi Schelling ve Hölderlin etkisinde gelişmiştir.¹⁴¹ Ayrıca Schelling'in Spinoza düşüncesini temel alan özdeşlik sistemi üzerinden Hegel'i etkilediği de söylenebilir. Gençlik yıllarındaki gerek devrim sempatisizlikleri, gerekse de düşünsel ortaklıkları Hegel ile Schelling arasındaki arkadaşlığın temel nedenidir (Harris, 1993: s. 27). Ayrıca Schelling, Hölderlin ve Hegel aynı dönemde Tübingen'de okumuş, okul ve yurt arkadaşlığı yapmışlardır (Dickey, 1987: s. 142). Hegel'in öğrenciliği döneminde ve sonrasında, Bern'deki öğretmenlik işini bırakıp Frankfurt'a döndüğü dönemde, Hölderlin'in düşüncelerinin yoğun bir biçimde etkisi altında olduğunu söylemek mümkündür. Hölderlin'in etkisiyle gelişen Antik Yunan düşüncesine ve politikaya olan ilgisi Hegel'in düşünsel gelişimi açısından önemlidir. Ayrıca Kant düşüncesine döneminde yöneltilen eleştirilerin kökeni olan Jacobi'nin de Hegel düşüncesinin temel kaynaklarından biri olduğu söylenebilir. Jacobi, düşüncesinin temel argümanlarını Spinoza felsefesinden türetmektedir. Ayrıca Alman İdealizmi'nin modern uygarlığı karakterize etmek için Yunan kültüründen devşirilmiş değerleri kullanma tavrının da kökenlerinden biri Jacobi'dir.¹⁴²

¹⁴¹ Hegel ve Hölderlin tahmini olarak 1790 yılında Jacobi'nin *Spinoza Üzerine Mektuplar*'ını beraberce okumaya başlamışlardır. Hegel'in Spinoza ile ilişkisi de bu tarihte başlamıştır. Hegel bu dönemde aynı zamanda Herder'in *Tanrı* isimli kitabını okudu. Herder'in rasyonel zorunluluk ile rasyonel özgürlüğün özdeşliği fikri Hegel'in Jacobi okumalarında Hölderlin'den farklı olarak etkilenmesine neden oldu. Harris'a göre şu da açıktır ki; Jacobi'nin *doğal inancın (dinin) sonlu aklın karşılaştığı kaçınılmaz çelişkiler için tek cevap olduğu* doktrini ile karşılaşması Hegel düşüncesi boyunca etkisi gösterir. Bkz. (Harris, 1993: s. 28) Hegel'in erken dönem çalışmaları üzerine İngilizce olarak yayınlanmış iki önemli çalışma bulunmaktadır. (Dickey, 1987; Harris, 1972) *Erken Dönem Teoloji Yazıları* yayınlandığı yıl olan 1907'den 1930'ların sonuna kadar Almanya'da çok ilgi görmüş, Hegel'in yeniden yorumlanmasını sağlamıştır

¹⁴² Hegel tarafından Stuttgart Lisesi'nde iken yazılmış, daha sonra Rosenkranz tarafından derlenmiş olan, *Yunanlıların ve Romalılar'ın Dinleri Üzerine ve Antik Şiirlerde Öne Çıkan Bazı Karakteristik Farklılıklar* adlı çalışmalar filozofun erken yasalarından beri Antik Yunan etkisi altında olduğunu gösterir. Bu konu ile ilgili olarak Jesse Glenn Gray, Theodor Haering'in *Hegel: sein Wollen und sein Werk* adlı çalışmasına gönderme yaparak, erken dönem için en önemli figürlerden birinin Schiller olduğunu söyler. Bkz. (Gray, 1941) Bilindiği gibi Schiller tıpkı idealize ettiği Yunanlılar gibi hayatın doğallık içinde bütünleşmesi düşüncesine kendisini adamıştır. Ayrıca yakın arkadaşı Hölderlin'in Antik Yunan saplantısının Hegel üstünde etkili olduğu da önemli bir neden olarak görülmelidir. Hölderlin'in Antik Yunan hakkında görüşleri için bkz. (Hölderlin, 2012: ss. 32-35, 46-82)

Hegel'in düşüncesinin erken dönem düşünceleri söz konusu olduğunda felsefi bir derinliğe sahip olup olmadığı konusu tartışmaya açıktır. Hegel'in daha ziyade Aydınlanma Düşüncesi'nin etkisinde din, eğitim ve ahlak üzerine düşünmüş olduğu söylenebilir. Ancak burada önemli bir ayrıntı dikkat çekicidir: Düşüncesi her ne kadar Aydınlanma'dan derin bir şekilde etkilenmiş olsa da bu akımın soyut ve tümel akılcılığına ve bu akılcılıktan türeyen evrensellik anlayışına karşı çıkar. Hegel'e göre özellikle ahlak, Kant'ın ileri sürdüğü gibi bütün tarihsel içerikten sıyrılmış, soyut formel bir ilkedен ziyade, bir topluluğun yaşama biçimleri içinde gelişen ve somutlaşan davranış olarak ele alınmalıdır. *Hegel'in Erken Dönem Teoloji Yazıları* başlığı altında derlenen çalışmalarında da öne çıkan temel argüman budur. Bu çalışmaları incelemek Hegel'in özne, daha ziyade özbilinç anlayışının özgün yanını yakalamak, özellikle Kant düşüncesiyle arasındaki temel farkları görmek açısından elzemdir.

1.2. Hegel'in Din Anlayışı ve Aydınlanma Eleştirisi Bağlamında Özne

Hegel'in *Erken Dönem Teoloji Yazıları* Wilhelm Dilthey'in ilgisi ışığında ortaya çıkarılmış ve öğrencisi olan Herman Nohl tarafından 1907 yılında derlenmiş bir dizi yazıdan oluşur. Bu yazılar 1790 sonrasında kaleme alınmış ve Hegel tarafından döneminde yayınlanmamıştır. Ancak Hegel'in daha sonraki çalışmalarına kaynaklık ettikleri de aşikardır. Çalışma genç Hegel'in romantik dönemin Antik Yunan kavrayışı, Aydınlanma'nın özgürlük ve eşitlik idealleri ve Kant'ın pratik felsefesi ışığında¹⁴³ kaleme aldığı iki uzun makaleden ve iki denemeden oluşur. Makalelerin ilki olan "Hristiyan Dininin Pozitifliği" Genç Hegel'in Kantçı bir perspektiften ele aldığı pozitif Hristiyanlık eleştirisinin genel hatlarını çizer. İkinci makale "Hristiyanlığın Tini ve Kaderi"nde ise Hegel önceki makalede öne sürdüğü görüşlerini daha tutarlı bir felsefi bakışla yeniler, Kantçı bir perspektiften uzaklaşarak Alman İdealist felsefesinin temel argümanlarını devşirir. Bu anlamda Hegel'in ikinci

¹⁴³ Hegel Erken Dönem Teoloji Yazıları'nın da öncesinde, Kant'ın ahlak yasasına uygun olarak İsa'nın yaşamını betimleyen bir metin kaleme almıştır. Bkz. (Adams, 1910: s. 70; Kaufmann, 1997b: s. 173)

makalede Kant düşüncesi ile arasına doğrudan bir mesafe koymuş olması çalışmanın en önemli dinamiğidir.

Makaleler genç bir romantğin Hristiyanlığa karşı cesur çıkışı olarak okunabilir. Hegel'in bu metinlerde yürüttüğü teoloji tartışmasının zemininde genel olarak düşünürün güncel ilgileri yer almaktadır.¹⁴⁴ Ayrıca *Erken Dönem Teoloji Yazıları*'nda rastlanan en temel özelliklerden biri filozofun somut varlığa verdiği önem ve kişinin kendini gerçekleştirme sorununun, her ne kadar daha felsefi bir özne kavrayışına evrilemese de, merkezi bir yer kaplamasıdır. Bu anlamda Hegel'in *Erken Dönem Teoloji Yazıları*'nda dinsel sorunlara ilişkin yürüttüğü tartışmaya sık sık politik bir ilgi de karışmaktadır.¹⁴⁵

Hegel'e göre din skolastik öğelerden arındırılmış ve güzellik duygusunu barındıran bir yapı olmalıdır; insanların duyularına ve doğal duygularına hitap etmelidir. Bu anlamda Hegel'in din anlayışının temelde dönemin idealize edilmiş Antik Yunan düşüncesinden türediğini söylemek mümkündür. Başka bir ifade ile Genç Hegel'in din ile kastettiği şey, estetize edilmiş Yunan dinine bir öykünme biçiminde kendini gösterir.¹⁴⁶ Bu düşünce üzerinde Hegel'in arkadaşları Schelling ve Hölderlin'in ile de paylaştığı bir modern *Polis* idealinin etkisi güçlüdür. Ancak burada bir parantez açmak gerekir: Hegel'in *Polis* idealinin Schelling ve Hölderlin ile tam anlamıyla özdeş olduğu söylenemez. Açık bir şekilde Hölderlin için *Polis*, kendisine modern hayatı ve içinde bulunduğu çağı unutturan bir ütopya anlamı taşır. Bu yanıyl Hölderlin düşüncesinin muhafazakar bir romantizmi barındırdığını söylemek mümkündür. Buna karşılık Schelling düşüncesi Fichte'nin etkisinde dünyayı yenileme güdüsü ile dolu olmasına rağmen, siyasetten Hölderlin kadar bile yardım

¹⁴⁴ Kroner'e göre özellikle Herder'in metinlerine ilgi duyan Hegel aklın duygular tarafından, düşüncenin içgörü tarafından ve tartışmanın da heves üzerinden ele alınması gerektiğini iddia ediyordu. Bkz. (Kroner, 1996: s. 3) Ayrıca Hegel Tübingen'de okurken Schelling ve Hölderlin'in de etkisinde derslerden ziyade Yunan düşüncesiyle – özellikle Platonculuk ve politika bağlamında – ilgilenmektedir. Aynı zamanda *Erken Dönem Teoloji Yazıları* kaleme alındığı dönemde Hegel'in Protestanlığı sıkı bir şekilde desteklediği de bilinmektedir

¹⁴⁵ Adorno *Negatif Diyalektik* adlı eserinde felsefenin Genç Hegel'den bu yana maddi varoluşun sorunlarına kayıtsız kalamayacak bir yöne savrulduğunu dile getirir. Bkz. (T. Adorno, 2004: s. 374)

¹⁴⁶ *Yunanlıların ve Romalıların Dini Üzerine* başlıklı çalışmada Hegel'in Yunan dinine olan derin hayranlığını görmek mümkündür. Hegel bu çalışmada şöyle yazar: “Yunan bilgeleri Tanrısallığın her insana kendi mutluluğuna yetecek derecede amaç ve güç bahsettiğini ve şeylerin dünyasını gerçek mutluluğun bilgelik ve insan iyiliğinden elde edilebileceği bir şekilde tasarladığını düşünüyorlardı”. Bkz. (Kroner, 1996: ss. 1-2)

almamaktadır. Hölderlin'in Hegel'e göre oldukça yüzeysel olan Almanya'daki politik reform üzerine düşünceleri bile Schelling'in politikaya olan ilgisinin kat kat üzerindedir.¹⁴⁷ Schelling *Polis*'i sadece sonlu ve sonsuzu uzlaştıran güzellik ve uyum düşüncesi olarak görmektedir.

Hegel, *polis*'in, halkın (*Volk*) bireyden önce geldiğine dair Aristotelesçi görüşü de paylaşır. Bu anlamda her tür politik felsefenin bireyden değil bireyleri de içeren etik/törel bağlardan hareket etmesi gerektiğini ileri sürer.¹⁴⁸

Marcuse'ye göre Hegel'in *Polis*'i göklere çıkaran yazıları Hristiyanlık üzerine kaleme almış olduğu yüceltici betimlemeleri bile gölgede bırakmaktadır (Marcuse, 2000: s. 35). Bunun asıl nedeni ise Hegel'in Antik Yunan toplumunda bulunduğunu iddia ettiği toplumsal olanın organik birliği anlayışıdır. Hegel'e göre Antik Yunan toplumunda bireysel çıkarlar ile toplumsal çıkarlar arasında bir uyum bulunmaktadır ve bu uyum sayesinde mevcut olan tüm çatışmalar toplumsallığın içinde ortadan kalkmaktadır. Özgürlük ancak böyle bir uyum mümkün olduğunda gerçekleşebilmektedir. Ancak zaman içinde meydana gelen politik ve dinsel dönüşümler söz konusu uyumun ortadan kalkmasına neden olmuş, çatışmalar aşılamaz bir hale gelmiş ve toplumsal düzen parçalanmıştır. Bu durum aynı zamanda antikitede varolmayan bir biçimde doğa ile insan arasında bir karşıtlığın oluşmasına neden olmuş, olgusal olan ile teorik olan birbirine yabancılaşmıştır. Bilinç ile varoluşun bu karşıtlığı nihai olarak özne ve nesne arasındaki mutlak bir çatışmanın genel biçimi altında toplanmaktadır. Hegel'e göre dönemin Avrupa düşüncesini özetleyen bu durum, çağdaş öznenin kendisi ile özdeşliğinin gerçekleşmesini, başka bir ifade ile bir özbilinci de olanaksız kılmaktadır. Hegel'e göre bu mevcut haliyle modern dönemde Hristiyanlığın pozitif bir din haline gelmiş olmasının da kaynağıdır.

¹⁴⁷ (Harris, 1993) Schelling'in felsefesinin sözde apolitikliği ironik bir biçimde her fırsatta politize edildiğini söylemek mümkündür. Örnek olarak, Hegel'in öğrenciler üzerinde olumsuz bir etkisi olduğunu, daha açık bir ifade ile rejimi tehdit eden Hegelci fikirlerin gençler arasında yayıldığını, düşünen hükümet, Hegel'in ölümünün hemen ardından tabiri caizse Hegelciliğin akademideki kökünü kazıması için Schelling'i Berlin Üniversitesi'nin başına getirmiştir.

¹⁴⁸ Honneth, *The Struggle for Recognition*, s. 14

Hegel dinin pozitif bir karaktere bürünmesinin nedeni olarak dinsel olan ile hayatın bütünselliği arasındaki kopukluğu görür. Başka bir ifade ile Hegel'e göre din mevcut haliyle içinde bulunduğu toplumsal yapıya kendini uydurmaktan uzak, dışsal bir kurum haline gelmiş durumdadır. Toplumsal hayatın düzenleyicileri olan iki önemli yapı, din ve ahlak, kesin bir biçimde birbirleri ve toplumsal olan ile ilişkilerini kaybetmiş; din ahlaki olandan bağımsız bir biçimde dogmalar üzerinden toplumsal hayatın belirleme çabasına girişmiştir. Din bununla da kalmamış, ahlaki olanın normlarını ve sınırlarını belirmeye, ahlakı kendi dogmatizminin kontrolü altına almayı meşru görmüştür.

Hegel'e göre, toplumun var olan değerleri ile bütünleşemeyen bir din çağının ihtiyaçlarına cevap veremez. Bir din ancak güncel olanla ilişki içindeyse canlı bir şekilde varlığını sürdürebilir. Bu da ancak varlığını sürdürdüğü ulusun alışkanlıklarında, düşüncelerinde, eylemlerinde, bayramlarında, kalplerinde ve istemlerinde mümkündür:

“Din popüler olmalıdır; keşşsel değil. Bir kilise ile ilgili değil; bir bütün olarak ulusla ilgili olmalıdır. Sınırları tek tek özel kişileri kapsamamalı; cumhuriyetin politik bir kurumu olmalıdır” (Kroner, 1996: s. 3).

Din ile toplum arasında yeniden kurulması gereken bu zorunlu bütünlük, Hegel'i *halkdini* kavramına götürür. Bu kavram “Hristiyan Dininin Pozitifliği” metninin kilit kavramıdır. Hegel'e göre bir din ancak bir *halkdini* haline gelebildiği zaman güçlüdür. Aksi takdirde kendisine inananlara dışsaldır, dolayısıyla varolmak adına baskıcı olmak zorundadır. İnananların içselleştireceği bir *halkdini* ise toplumsal varlığı kendi içinde varederek dışarıya bir *halktini* olarak yansır. *Halktini* toplumsal ruhu şekillendiren kültürel yapıdır.¹⁴⁹

¹⁴⁹ Hegel'in *halktini* kavramı Montesquieu'nun *Esprit général* kavramı ile benzerlikler taşır. Alman düşüncesinde ilk olarak Lessing Montesquieu'nun *Yasaların Ruhu*'nda öne sürdüğü tezleri dinler tarihine uygular. Ardından Herder *halktini* temasını tarihsel araştırmasının merkezine koyar. Hegel'in *halktini* kavramının kökenide açıkça Herder bulunmaktadır: “Herder'in etkisi altında Hegel'in *volksgeist*'in örgütlemeci bir görüşünü edindiğini biliyoruz. Gerçekte Herder, aynı zamanda karmaşık ama etkin bir bireysellik olan bir halkın ruh karakteri üzerine çok durdu. Oysa Montesquieu bir ulusun genel ruhunu oluşturan çoğul öğelerin başarabileceğinden daha çok bütünselliğe doğru çaba gösterdiği biliniyor”. Bkz. (Bonjour, 2002: s. 14) *Esprit général* yani bir ulusun genel ruhu, doğal, teknik, ekonomik ve kültürel koşulların tümünün bir sonucudur. Gizemsel ya da metafiziksel bir kendilik olarak

Bu noktada Hegel’e göre Kant’ın ahlak anlayışı bir çıkış noktası olarak kendini gösterir. Kant felsefesinde beliren ahlaki yasalığın kişinin kendi yasasını istemesi üzerine kurulu olması ve aklın dışında hiçbirşeyi ahlakın belirleyici olarak kabul etmemesi, Hegel’in *halkdini* anlayışı için düşünsel bir zemin sağlamaktadır. Kant’ın din anlayışının Hristiyanlık düşüncesine ve Antik Yunan dinine bir alternatif oluşturup oluşturamayacağı Hegel’in bu çalışmada cevap aradığı temel sorulardan biridir.

Aslında Hegel açık bir şekilde Aydınlanma’nın temel değerleri üzerinden Roma Katolik Kilisesi’ne saldırmaktadır. Zaten örneklerini de oradan alır. Hegel’e göre mevcut pozitif haliyle Katoliklik, birçok toplum gibi Alman toplumuna da uygun bir din değildir, zira aslen kadim Alman topraklarının gününün Katolikliği ile ilişkilendirebilecek hiçbir yanı yoktur:

“[Katoliklik yüzünden] biz kendi topraklarımızda serpilmiş veya tarihimizle bağlantılı olan dinsel imgelem gücünden ve politik teşbih gücünden tamamıyla yoksunuz. Tek sahip olduğumuz sıradan insanların arasında dolaşan ve batıl olana teslim olmuş bir imgelemdir” (Hegel, 1996d: s. 147).

Hegel Katolikliğin karşısına Alman Protestanlığını koyar. Artık Almanların içinde kaybettikleri ruhu geri kazanmalarını sağlayacak bir din olarak Protestanlık vardır. Hegel Protestanlığı şöyle tanımlar:

“[...] temel anlamıyla Protestan, inancın değiştirilemez varsayılan değerlerine kendini teslim etmeyen; aynı zamanda inancı üzerinde var olan

düşünülemez; daha çok bir ulusun tarihsel gelişimini belirleyen bütün doğal pratik, ekonomik, ahlaksal ve hatta anlama yetisine uygun koşulları temsil eder. Bu yanı sıra Lukacs’a göre Hegel ile Montesquieu arasında metodolojik akrabalıktan başka bir şey olmadığı açıktır. Ancak bu görüşün çok sınırlayıcı olduğu ortadadır. Hegel’in anladığı şekliyle bir *halktini*, *Esprit général* ile önemli oranda benzerlikler gösterir. Her ikisi de sonuç olarak kabul edilen canlı birer bütünselliklerdir ve içeriği araya koyarak birbirinden ayrı olanları bütünleştirmeye çalışırlar.

tüm otoriteleri ve kutsal haklarıyla çelişen tüm düzenlemeleri her daim protesto eden kişi veya kilisedir”.¹⁵⁰

Kroner’e göre Hegel “Hıristiyan Dininin Pozitifliği”nin yazarı olarak Mendelssohn, Lessing, Sulzer ve Kant’ın açık etkisinde iken; “Hıristiyanlığın Tini ve Kaderi” metninin yazarı olarak daha çok Jacobi, Herder, Schleiermacher, Fichte, Schelling ve Hölderlin’in etkisi altında olarak ele alınmalıdır (Kroner, 1996: s. 8).

Hegel’in “Hıristiyanlığın Tini ve Kaderi” başlıklı metninde ise iki Kantçı olmayan figür dikkat çeker. Bunlardan biri duygusal bir doğanın kabulü, diğeri ise dinin somutluğunun ötesinde toplumsal yanlarına dair ilgidir. Hegel, “Hıristiyan Dininin Pozitifliği” başlıklı çalışmada dile getirdiği iddiaları terkeder ve Kant ve Fichte’nin kutsal otorite ve sonlu duyumu transandantal bir özneye içselleştirdiklerini, bunun bir sonucu olarak da böylece yasa ve ödevin evrenselliğinde diretmek zorunda kaldıklarını ileri sürer. Başka bir ifade ile Kant ve sonrasında Fichte, inancın bütünselliğini, onu akla indirgeyerek parçalamışlardır. Hegel bunu efendi ve köle arasındaki ilişkiye benzetir.¹⁵¹ Daha açık bir ifade ile insanın içinde bu gibi bir bölünme onu kendisi tarafından koyulmuş bir yasanın, aklın kölesi haline getirmektedir. Kant’ın akılçılığına karşı bu baskın karşıtlık Hegel açısından dinin tüm tarihsel içerikten, kendi deyimiyle aynı zamanda dolayımından sıyrılmış soyut formel bir ilke biçiminde belirmesine neden olmuştur.

¹⁵⁰ (Hegel, 1996d: s. 128) Kimi yorumculara göre Hegel’in Protestanlık ile kurduğu ilişki önemlidir. Örneğin Harris’e göre “Hıristiyanlığın Pozitifliği” makalesi Hegel’i sekte ve otoriter Protestan Kilisesi’nin genetik kavranışına doğru yönlendirilmiştir. Aynı şekilde Kroner’e göre Protestan Kilisesi Hegel tarafından saf ahlaki din için taze bir girişim olarak anlaşılmaktadır. Bu yorumların aksine Hegel, metnin ilerleyen kısımlarında mevcut Protestan inancını da açık bir dille eleştirir. Çünkü Protestanlık da her ne kadar Katolikliği eleştirse de, pozitif eğilimler taşır. Buna örnek olarak bazı Protestan topluluklardaki “onaylama ayini” adı verilen bir ayinden bahseder. Onaylama ayinine katılan genç Protestanlar belli bir yaşa gelince gönüllü olarak kilisenin üyesi olmayı kabul ederler. Buradaki şey her ne kadar ilk bakışta akıl ile yapılmış özgür seçim gibi gözükse de aslında kilise çocuğun kendi inancından başka şeyler ile karşılaşmaması için elinden geleni yapmıştır. Bu düpedüz özgür istemi öldüren, pozitif bir tavidir. (Hegel, 1996d: s. 108)

¹⁵¹ (Hegel, 1996e: s. 213) Hegel bu bağlamda Kant düşüncesini radikal bir biçimde yeniden yorumlar. Bu yoruma göre yasalığı aşan İsa’nın tini aslında doğrudan yasalara saldırmaktadır. İsa bu anlamda dağda verdiği vaazda doğrudan doğruya yasaya karşı gelmektedir. Başka bir ifade ile Hegel’e göre İsa yasalara saygı göstermeyi öğütlemeyi, aksine yasaların evrensellik adı altında içlerinin ne kadar boş olduğunu göstermek ister. (Hegel, 1996e: s. 212)

Genç Hegel'e göre ne dinin ne de ahlakın mutlak anlamda evrenselliğinden söz edilemez. Ahlak, daha doğrusu etik,¹⁵² bir topluluğun yaşama biçimleri içinde gelişen ve somutlaşan davranış biçimidir (Kaufmann, 1997a). Ahlak yasası olarak evrensel olduğu varsayılan koşulsuzca boyun eğmek, sözkonusu yasayı çiğneyen bir etkinlikte karşı karşıya kalındığında matematiksel bir zorunluluğa göre tepki verilecek olması anlamına gelecektir. Başka bir deyişle, sistemi rahatsız edecek olan herşeye, her daim mekanik tepkiler verilecektir. Bu anlamda evrensel bir yasanın ışığından bakınca her insan ayrı bir atomdur; yalnızca birer bireydir. Yasa en üst kategori olduğu sürece kişiye kendini saklayacak hiçbir yer kalmaz. Kişi yasanın gölgesinde yok olmaya mahkûmdur, insan asla başkalarına kefaret edemez; İsa'nın yaptığı gibi başkalarının günahlarını telafi edemez. Fakat Hegel'e göre Yunan tragedyalarında durum böyle değildir. Bir günahın karşılığı evrensel yasa ile 'ölçülemez', yasa başkalarının benzer günahları için norm olarak kabul edilemez, tersine her günah kendi koşulları, tekilliği bağlamında, kaderin uygun gördüğü şekilde cezalandırılır. Bu anlamda bir ceza özgündür ve kişiseldir; sonsuza kadar bir emsal olarak durmaz. Ceza sadece suça göre anlamlıdır; kişi kadar gerçek ve somuttur. Bu anlamda Yunan tragedyalarında evrensel yaşam bireysel olanla birleşir. Cezanın yanısıra günah, yaralanma ve uzlaşma da bütünsel olarak yaşam ile birlikte ilerler. Bunun nedeni yaşam ile kastedilenin kişiliğe içsel birşey olarak ele alınıyor olmasıdır. Dahası, kişinin işlediği suç sadece onun hatası olmakla kalmaz; aynı zamanda evrensel yaşamda bir yaraya da yol açar. Çünkü yaşam bir bütündür ve suç bütünsel olan yaşama zarar verir. Hiçbir bireyin yaşamı bütünsel yaşamdan ayrı değildir. Bir bütün olarak yaşam kutsaldır.¹⁵³ Hegel'e göre İsa'nın yapmaya çalıştığı ahlakı ortadan kaldırmaktan ziyade yasaya boyun eğme güdüsü yerine *aşk* güdüsünü geçirmektir. Böylece ahlakı Kant'ın yasacı bir biçiminden kurtarmış olacaktır.

Anlaşılabacağı gibi Hegel'in bu noktada bütünlük anlayışına olan ilgisi tam da romantik bir tınıya sahiptir. Daha önce de dile getirildiği gibi dönemin Alman Romantikleri tikel ayrımların altında bir birlik, bir bütünlük yattığını iddia ediyorlardı.

¹⁵² Hegel'in ahlak ve etik arasında bir ayrım yaptığını öne süren yorumlar vardır. Her ne kadar Dupre için erken dönem yazılarında Hegel'in terminolojisinde etik ve ahlak daha birbirinden ayrılmamış olsa da; aslında ayrım açıkça ortadadır. Kaufmann, Dupre'nin bu görüşü paralelinde Hegel'in kendisine tartışma konusu edindiği etiğin (*Sittlichkeit*) sosyal gönderimlere sahip olduğunu ve açıkça bireysel olarak nitelediği ahlakı (*Moralität*) dışladığını ileri sürer. (Dupre, 1966: s. 5; Kaufmann, 1997a: s. 72)

¹⁵³ (Hegel, 1996e: ss. 280, ayrıca 224-230) Ayrıca bkz. (Harris, 1993: s. 90)

Onlara göre her şey birdi ve tüm farklılıklar bu birlik anlamında geçici idi (Kroner, 1996: s. 15). Fichte'nin düşüncesinde *mutlak ben* olarak beliren bu birlik fikri Genç Hegel'de *yaşam* kavramı ile ifade edilir. Bu anlamda tekil yaşam, sonsuz olan yaşam ağacının bir dalıdır; bütünün her parçası aynı zamanda bir bütünlüktür, yaşamdır (Hegel, 1996e: s. 258). Yaşamı tüm başka varlık kiplerinden ayırt eden şey, kendi belirlenimleriyle ve bir bütün olarak dünya ile kurduğu benzersiz ilişkisidir.

Copleston'a göre Genç Hegel hiç kuşkusuz ki ahlak bağlamında norm ve değer kavramlarının belirleyiciliği olduğunu tamamen reddetmez, ancak ideal olanın ahlakın bir yasaya boyun eğmemesi ve kendisi sonsuz olan bir Tanrısal yaşamın parçası olan tekil bir yaşamının bir ifadesi haline dönüşmesidir.¹⁵⁴ Bu anlamda Genç Hegel düşüncesinde yaşam, bir tinsellik, daha açık bir ifadeyle, yaşamı tüm karşıtlıkları ile birlikte kavramaya ve onları düzenlemeye muktedir bir varoluş olarak düşünmektedir.¹⁵⁵ Tinsellik kavramı bu noktada önemlidir, zira Hegel için romantiklerin çoğundan farklı olarak bir bütün olarak *yaşam* ne mistik bir anlamda duyumsanabilir ne de hayalgücü veya entelektüel görü ile kavranabilir: “[G]erçek güzellik ancak entelektüel olarak sunulmuş olandır” (Hegel, 1996e: s. 196). Başka bir ifade ile bütünlüğün ifadesi olan tinsellik ancak ve ancak anlama yetisi ve akıl aracılığıyla anlaşılabilir; ancak tüketilemez. Bir bütün olarak *yaşamı* aklın kategorilerinin soyut kavramları ile yeterli derecede ifade etmek mümkün değildir, zira aklın nihai hedefi olan evrensellik her zaman soyuttur ve hiçbir zaman yaşamın kendisini, somut olanı yargılabilecek, onun doğasını ifade edebilecek konumda değildir:

“Evrensel olan her zaman ve her yerde özgün olana, somut ilgilere, duygulara ve aşka düşmandır” (Adams, 1910: s. 89).

¹⁵⁴ (Copleston, 2004a: s. 13) Kroner, Hegel'in tutumunu mistik bir tutum olarak açıklama yolunu seçer. Burada mistik ile Kroner, Adams'ın görüşlerine gönderme yapıyor gibi gözükmektedir. Adams'a göre Hegel'in mistisizmi sosyal bir mistisizmdir. Burada değerler dolaysız olarak bireyin kendi duyguları tarafından farkedilir. Mistik olarak paylaştığı yaşam ise gerçek tarihsel bir dönemin somut yaşamıdır. Gerçek tindir, (Adams, 1910: s. 73) Kaufmann'a göre ise önceki çalışmada Kant'ın ahlakını İsa'nın sözlerine koyan Hegel şimdi İsa'yı Goethe'nin Iphigena'sı tarafından temsil edilen etiğin (Sittlichkeit) peygamberi yapar. (Kaufmann, 1997a)

¹⁵⁵ (Marcuse, 2000: s. 40) Hegel'in bu dönemdeki tin anlayışı tam da öz anlamını bulabilmiş değildir.

Bu noktada, özellikle daha sonraları Hegel'in *Mantık Bilimi*'nde belirleyici bir role sahip olacak olan *aşk* kavramının Hegel felsefesindeki anlamını belirtmek gerekir.¹⁵⁶ Hegel'e göre *aşk*, aklın etkisinde meydana gelen tüm duyguların genel adıdır. Aşk empirik niteliğin temel ilkesidir ve akıl ile özdeş olan bir yanı vardır. Bu anlamda din, aklın kendini destekleyen tüm itkilerini kullanır. Böylece insanın eğilimleri akıl ile uyumlu hale gelir ve aklın zorunluluk barındıran yanı ortadan kaybolur. Başka bir deyişle akıl ve din *aşk* altında bütünleşirler (Baillie, 1901: s. 12; Harris, 1993: s. 33). Hegel'in Hristiyanlık ve *aşk* düşüncesi arasında kurduğu ilişki yaşamın tüm farklılıklarının üstesinden gelir ve insanın özgün bütünlüğünü kurar. Her ne kadar Hegel, *aşk* kavramı ile ilk elden bir çıkarım yapmış olsa da Harris'e göre kavramın kökeninde Kant felsefesi bulunmaktadır. Harris'e göre Hegel'in Kant çalışmaları şu fikirleri kabul etmesini sağlamıştır: Aşk eylem için gerekli olan patolojik güdüdür ve empirik ilkelerin meydana getirilmesinde herhangi bir değere sahip değildir.¹⁵⁷

Hegel'in *Erken Dönem Teoloji Yazıları* çağdaş Hristiyanlık eleştirisi üzerinden özellikle daha sonraları düşünce sisteminin belkemiği olacak temel kavramların ilk defa belirdiği yerdir. Her ne kadar bu metinlerde ele alınan sorunlar farklı olsa da bu sorunlar bağlamında sürdürülen tartışmalar Genç Hegel'in Kant ve

¹⁵⁶ Hegel "Aşk" başlıklı makalesinde Kant'ın evrensel ahlaklılığını aşan yaşam deneyiminde üç aşama varsaydığını dile getirir. Bunlar sırasıyla manevi yaradılış (inner dispositon; *Gesinnung*), aşk ve dindir. Bu üç aşama tek bir deneyimin gelişimini temsil eder ve diyalektik bir süreçtir. Manevi yaradılış denen şey arzu ve ahlak yasasını bir araya getiren şeydir. Ama sınırlı ve ara sıra ortaya çıkan bir şey olduğundan aşka dönüşmediği sürece evrensel ve kalıcı bir hale gelemmez. Bu da süreci tamamlamaz çünkü aşk hâlâ din değildir. Bu üçlü ilişki başka bir şekilde sırasıyla insan ile yasa, insan ile insan ve insan ile Tanrı olarak dile getirilebilir. Ancak bu üçüncü yarık din tarafından aşıldığında zaman son aşamaya gelmiş olur. Saf özel aşk ayrı ayrı insanların sınırlarını aşmadığında ve saf nesnel ve daha gerçek bir hale gelmediğinde din olmayı başaramaz. Bu yüzden İsa'nın son yemeğinde anlatılmak istenen şey kaba bir dinsel ritüelden ziyade bir aşk ziyafetidir. Bkz. (Adams, 1910: s. 94) Ayrıca bkz. (Hegel, 1996a; 1996c: ss. 302-309; Schelling, 1993)

¹⁵⁷ (Harris, 1993: s. 28) Harris, Hegel'in aşk kavramının kökenine ilişkin yaptığı bu tespiti dayanarak kavramın eleştiriye açık olduğunu öne sürer. Öyle ki Hristiyanlık evrensel aşkın ve kardeşliğin dini ise ve bu anlamda ilkeleri zaten "evrensel akla" dayanıyorsa, yani aşk ilkesi sadece görünen şey; akıl ise onun arkasında yer alan gerçeklik ise, o zaman hayali yürek ve duyarlılığa ihtiyaç yoktur. (Harris, 1993: s. 29) Hegel'in aşk kavramının temelinde, Kant düşüncesi olduğunu ileri sürmek sorunludur. Öyle ki Hegel'in Kant sonrası Alman İdealizmi ile ilişkisi göz önüne alındığında aşk kavramının kökeni Kant düşüncesinden ziyade, özellikle akli olmayana, yani ruhani olana, yaptıkları göndermeler bakımından Schiller ve tabii ki Goethe gözükmektedir. Her ne kadar Kroner ve çevresi Alman İdealizmi'nin kökenini Kant'a indirgemiş olsa da; özellikle Goethe'nin etkisini azımsamak yanlış olur. Bu noktada Fichte'nin Goethe'ye 21 Haziran 1794'te yazdığı bir mektuptan yapılacak alıntı belki de Alman İdealizmi'ni bir cümle ile özetler: "Soyut refleksiyonun sonuçları, duygunun en saf haldeki tinselliğine uyum göstermede başarısız olduğu sürece, felsefe amacına ulaşmış olmayacak. Ben sizi, insanlığın ulaşmış olduğu noktada, o duyguların bir temsilcisi olarak görüyorum (ve hep de öyle gördüm). Felsefe size dönmekle doğru bir şey yapıyor. Sizin hisleriniz felsefe için birer mihenk taşı görevi görüyor". Bkz. (Fichte, 2006f: s. 339)

Fichte'nin özne anlayışlarına yönelttiği eleştirilerin en erken biçimlerini barındırırlar. Hegel'e göre Kant ve Fichte'nin farklı biçimlerde ele aldığı *transandantal ben*'in sınırları ve bu sınırların sonucu olarak akıl sahibi insan kavrayışı Hegel'e göre tikel ile tümel arasındaki ilişkiyi gerektiği gibi sunmaktan acizdir. Bu anlamda tikel-tümel ilişkisinin bir sonucu olarak kavradığı evrensel bir ahlaklılık Hegel'e göre bir bütün yaşamı aklın içine sıkıştırıyor olması bakımından sorunludur. Hegel'e göre özne yaşamın içinde akli ve duygularıyla kendini gerçekleştiren tikel olarak ele alınmalıdır ve ne Kant ne de Fichte bunu başaramamıştır. Başka bir ifade ile Genç Hegel modern düşüncenin çekim noktası olan öznenin son kertede Kant ve Fichte tarafından evrensellik içinde öldürüldüğünü, canlılığının öznenin elinden alındığını iddia eder. Hegel'e göre özne ancak ve ancak tikelliği üzerinden evrenselliğin bir parçası, onun eksikli bir yansıması, olduğu edimsellik içinde ele alındığında gerçek anlamında bir özne, bir kişi, olabilir. Bu ise ancak düşüncenin, felsefenin, toptan bir şekilde yeniden örgütlenmesi ile mümkündür, zira Hegel'e göre bütün ve parça; sonlu ve sonsuz arasındaki ilişkinin yarattığı paradoksun Kantçı ve Fichteci bir refleksiyon ile aşılması olanaksızdır. Çünkü parça ve bütün, sonlu ve sonsuz arasındaki ayrımı ortadan kaldırma adına girişilen kavramsal çabaların hepsi eninde sonunda bir tarafın yadsınmasını zorunlu olarak dayatacaktır (Hegel, 1996b: s. 310).

Hegel'in *Erken Dönem Teoloji Yazıları*'nı kaleme aldığı dönemde Adam Smith düşüncesinden yoğun bir şekilde etkilendiği açıktır. Özellikle Smith'in toplumsal ekonominin kökeninde *görünmeyen bir el*'in etkili olduğu düşüncesi Hegel'in Smith'in bu düşüncesi ile Alman İdealizmi'nin tin anlayışı arasında benzerlikler olduğunu fark etmesini sağlamıştır. 1802 yılında kaleme aldığı *Etik Yaşam Sistemi* başlıklı çalışmasında Adam Smith'in toplu iğne üretimi üzerinden örneklediği işbölümünün verimliliği üzerine düşüncelerini aktarır. Bu aktarımın Hegel'i etkileyen iki yönünden söz etmek mümkündür. Öncelikle Hegel'e göre bu örnek tikel ile tümel arasındaki bağlantının mekanik değil organik olduğunun somut kanıtı işlevini görmektedir. İş bölümü aracılığıyla bir bütün haline gelen, toplumsallaşan emek, kendini meydana getiren parçaların toplamının ötesinde bir anlam kazanmaktadır. Bu dolaylı olarak toplumu tinsellik üzerinden okumayı gerekçelendirir. İkinci olarak ise

Hegel’e göre bu örnek, gündelik hayatın teori ile ilişkisi ve ihtiyaç kavramının¹⁵⁸ somut betimlenişini sunması açısından da oldukça etkileyicidir. Hegel’in Adam Smith okumaları onun kapitalizmin toplumsal hayatı değiştirme gücüne sahip olduğu fikrine varmasını sağlamıştır:

“Bu evrenselliğe [para biçimine] yükselerek ihtiyaç ve emek, kendi çıkarları doğrultusunda, tıpkı ölü bir bedenin kendine doğru hareketi etmesi gibi ürkütücü bir toplum ve karşılıklı ihtiyaçlar sistemi yaratır. Elementler gibi körü körüne dolanıp duran bu sistemi tıpkı yabani bir hayvanı terbiye eder gibi terbiye etmek, denetim altına almak gerekir” (Hegel, 1979: s. 249).

Hegel bu dönemde mevcut sistemin aç gözlülüğünü gerekirse şiddet ile terbiye etmek adına devlete görev düştüğünü öne sürer. Başka bir ifade ile Genç Hegel politikanın merkezine burjuva ya da sivil toplumu değil ekonomiyi yerleştirir (Buck-Morss, 2011: s. 17). Bu anlamda Genç Hegel’in sivil toplum kavrayışı kendi düşünsel gelişimi açısından çığır açıcudur (Buck-Morss, 2011: s. 17). Hegel Adam Smith okurken daha sonra kendi hukuk kuramının da temellerinden birini oluşturacak olan aydınlanma geleneğini doğal hukuk, özellikle de doğal durum kuramlarının karşısı bir tasvirle karşılaşmıştı. Hobbes, Locke ve Rousseau da karşımıza çıkan doğal durum anlatısı, insanların doğal bir serbestlik halinden sözleşme aracılığıyla olumlu anlamda özgürlüklere sahip bireylere dönüşeceği varsayımına dayanır. Buna karşılık Hegel’e göre modern birey meta mübadelesi dolayısıyla zaten toplumsal bir bağımlılıklar ağının içindedir. Özgürlük için varolan ilişkilerin (içkin olanın) dışında, ideal bir noktanın (dışsal olan) bir doğal durum tasvirinin norm olarak alınması kabul edilebilir değildir. Hegel’in erken dönem yazılarındaki burjuva toplumu anlayışı ile Marx’ın bu konudaki anlayışı arasında kayda değer bir benzerlik vardır. Bu benzerlik Lukacs ve Marcuse’nin çalışmalarıyla kendini gösterir.

¹⁵⁸ Hegel ilginç bir şekilde *Etik Yaşam Sistemi* adlı metninde ihtiyaç kavramı üzerine yürüttüğü tartışmayı kolonilerde üretilen lüks ürünlerin insanlar üzerinde yarattığı bağımlılık ve bu bağımlılığın giderilmesi için gereken emek sömürüsü üzerinden tartışır. Bu yanıyla artan ticaretin uluslararası barışı getireceği şeklindeki aydınlanmacı savı reddeder. (Harris, 1979 ss. 72-79)

Sonuç olarak Hegel'in erken dönem çalışmalarında özne ve özbilinç tartışmasının Kant ve Fichte üzerinden örtük de konu edildiğini söylemek mümkündür. Genç Hegel açık bir şekilde Kant ve Fichte'nin özbilinç kavrayışlarının teorik ve pratik arasındaki ayrımı gidermekte, başka bir ifade ile özbilince bir birlik vermekte başarısız olduğunu iddia etmektedir. Hegel bunun temel nedeni olarak bu düşüncelerin refleksiyona sıkışmış olmasını görmekte, spekülatif bir zemine basmayan özne kavrayışının bu bütünlüğü sağlayamayacağını iddia etmektedir. Bu anlamda Hegel'e göre Schelling düşüncesi ilkesel düzeyde bu spekülatif sıçramayı gerçekleştirmeyi başarmıştır.

1.3. Reflektif Felsefeye karşı Spekülatif Felsefe

Hegel'in Jena'ya taşındıktan sonra kaleme aldığı *Fichte'nin ve Schelling'in Felsefi Sistemleri Arasındaki Ayrım* başlıklı çalışma özbilinç tartışması bakımından önemlidir. Hegel bu çalışmasında Fichte ve Schelling felsefelerini ayrıntılı bir şekilde inceler. Schelling'in desteği ve önerileri gözetilerek kaleme alınan bu çalışma aynı zamanda Hegel'in entelektüel ilgisinin daha ziyade felsefeye kaymaya başladığının da bir kanıtıdır. Metin her ne kadar Fichte düşüncesi karşısında Schelling düşüncesi yanlısı bir tavra sahip gözükse de, özünde metin Hegel'in kendi özgün bakış açısını barındırmaktadır.¹⁵⁹ Şurası açıktır ki bu metin *Tinin Fenomenolojisi*'nin giriş bölümünün olası bir ilk taslağını andırır. Hegel bu metinde çağın dönüşümleri ışığında felsefenin artık nasıl yapılması gerektiğini, reflektif felsefe ile spekülatif felsefe arasında nasıl bir ayrım bulunduğunu, bir düşünce sisteminin hangi koşullarda mümkün olduğunu ayrıntılı bir şekilde tartışır; Fichte'nin *mutlak ben* düşüncesinde kavradığı açmazları ve nasıl olup da son kertede eleştirdiği Kant ile aynı noktaya vardığını serimler. Hegel bu çalışmasında ayrıca üstü örütülü bir biçimde Schelling'in

¹⁵⁹ Kroner Schelling ile Hegel arasındaki tartışmalı ilişkinin doğasına dair şu yorumda bulunur: "Hegel ve Schelling arasında (varolan) ayrım ilk başta fazla görünür değildi. Yavaşça ve kendinden emin bir şekilde Hegel farklı düşündüğü noktaları vurgulamaya başladı (...) (Hegel'in) Felsefe sistemi Zeus'un kafasından zırhıyla doğan Athena'ya benzetilemez; sistem muazzam doğum sancılarının ardından sonra ortaya çıkmıştır". (Kroner, 1996: s. 22)

özdeşlik felsefesinin naifliğini dile getirmeye çabalar. Bu çalışma başka bir açıdan Hegel'in kendi özbilinç anlayışının temel kavramlarını ortaya koyduğu temel felsefi metindir.

Hegel'in Fichte eleştirisi ve bu eleştiri bağlamında özbilinç tartışmasında aldığı felsefi tavır bir önceki bölümde detaylı bir biçimde tartışılmıştı. Özellikle *Tinin Fenomenoloji*'sinde yürütülen özbilinç tartışmasının temellerini kavramak adına ele alınması gereken bir sonraki başlık Hegel'in Schelling düşüncesi ile ilişkisi olacaktır. Fakat öncelikle *Fichte'nin ve Schelling'in Felsefi Sistemleri Arasındaki Ayrım*'da tartışıldığı biçimde Hegel'in reflektif felsefe ile spekülatif felsefe ayrımından ne anladığına kısaca değinmek yerinde olacaktır.

Öncelikle şunu dile getirmek gerekir ki refleksiyon ve spekülasyon kavramları epistemoloji ve ontoloji kavramları ile biçimsel benzerlikler taşımaktadırlar. Ancak herhangi bir anlamda bu kavram çiftlerinin özdeşliklerinden söz etmek mümkün değildir. Reflektif düşünce Hegel tarafından temel olarak Kant düşüncesi ve sonrasında, başta Fichte olmak üzere Alman İdealistleri'ne atfedilen bir düşünme biçimi olarak öne çıksa da, yalnızca Alman İdealizmi ile sınırlanamayacak bir kapsayıcılığa sahip olduğunun vurgulanması önemlidir. İngiliz Empirizmi'nden, Rasyonalizm'e ve hatta Aydınlanma düşüncesine kadar neredeyse tüm modern felsefe geleneği Hegel tarafından reflektif olarak nitelenmektedir (Cerf, 1977: s. xvii). Spekülasyon kavramı ise Hegel'e göre modern dönem düşüncesinde sadece Spinoza ve Schelling felsefelerini tanımlamak için kullanılabilecek bir kavramdır.

Hegel'in reflektif felsefe ile anlatılmak istediği şey *Saf Aklın Eleştirisi*'nde kullandığı reflektif ve refleksiyon kavramları ile dolaylı olarak ilişkilidir. Kant'ın kavramlarıyla açıklamak gerekirse reflektif felsefe, düşüncenin, daha doğrusu anlama yetisinin, kendi bilme koşulları dolayısıyla bilginin sınırlarının belirlenmesi ilkesine dayanmaktadır. Hegel'e göre bu düşünme biçimi anlama yetisinin sınırları içine sıkışıp kalmış olandan kendi dışındaki bir varlığa dair bilgi üretebileceğini iddia etmektedir:

“[A]rgümanlara, kanıtlara ve mantığın araçlarına dayanmak reflektif felsefenin tipik bir özelliğidir. Reflektif felsefe soyut evrensel kavramlar

arasında varsaydığı, sonlu-sonsuz; özne-nesne; evrensel-bireysel; özgürlük-zorunluluk; rastlantısallık-ereksellik gibi karşıtlıklarda ısrar eder. Bütünün gerçek kavramsal görünüşünü sunmak yerine entelektüel bulmacaları çözmekle uğraşır” (Cerf, 1977: s. xviii).

Hegel’e göre spekülatif felsefe ise anlama yetisinden ziyade akla dayanan bir felsefedir. Burada Hegel’in aklın felsefesi ile kastedilen Kant’ın sonlu insan düşüncesi tarafından geçilemez sınırlarının ardındakiler hakkında konuşabilen felsefedir. Bu anlamda özellikle *Tinin Fenomenolojisi* öncesi dönemde spekülasyon kavramı Hegel felsefesi açısından Tanrı, doğa ve özbilinç arasındaki ilişkinin gerçek doğasını ortaya koyabilmenin yöntemsel koşulu olarak öne çıkar. Başka bir ifade ile Tanrı, doğa ve özbilinçliliğin içsel birliği ancak spekülatif felsefenin olanakları dahilinde serimlenebilir (Cerf, 1977: s. xiii).

Hegel’e göre yapılması gereken aslen reflektif felsefe ile spekülatif felsefe arasında bir ardardalık kurmaktır, zira reflektif felsefi etkinliğin ancak düşüncüyü ilerletmeyi sürdüremediği bir noktada, Kant’ın saf aklın diyalektiğinde ortaya koyduğu çözülmez antinomilere ulaşmasında olduğu gibi, spekülatif bir felsefenin olanağı ortaya çıkar. Başka bir ifade ile spekülatif felsefe, reflektif felsefenin belirli bir edimi olmaksızın kendini ortaya koyamaz. Bu anlamda refleksiyon ve spekülasyon bağlamında söz konusu olan karşıtlık sonsuzu sonludan, özneyi nesneden, özgürlüğü zorunluluktan ayıran reflektif karşıtlıklardan farklı olarak reflektif felsefeyi spekülatif felsefeden ayıran bir karşıtlıktır. Hegel’in deyiimiyle felsefi bir karşıtlık değildir; felsefe ile ilgili bir karşıtlıktır (Hegel, 1977: s. 87). Walter Cerf bu karşıtlığı ikinci seviyede bir karşıtlık olarak tanımlar:

“Hegel bunu spekülatif felsefeyi reflektif felsefenin kendileri ile gurur duyduğu birinci seviyedeki karşıtlıkların üstesinden gelme görevini gerçekleştirdiği bir reflektif felsefi karşıtlık olarak adlandırmaktadır” (Cerf, 1977: s. xx).

1.4. Schelling Dolayımı: Özdeşlik ve Özbilinç

Hegel'in özbilinç tartışmasını kavramsal olarak takip edebilmek adına bir dönem yakın arkadaşı olan Schelling'in özdeşlik felsefesine kısaca değinmek gerekmektedir. Schelling modern dönemde nesnel idealizmin büyük filozofu olarak öne çıkmaktadır, ancak Lukacs'a göre Schelling'in bu durumun tam da farkında olduğunu söylemek pek mümkün değildir. Schelling'in doğa felsefesine dair özel merakı onu Fichte'nin öznel idealizmini eksik bir yapı olarak kavramaya yönlendirmiştir. Schelling'e göre bu eksikliği tamamlayacak ise ancak doğa felsefesinin nesnellik zemininden yükselen bir yeniden okuma girişimi olacaktır. Schelling'in söz konusu girişimi Hegel'i oldukça derinden etkilemiştir, zira öznel bir idealizmden uzaklaşmasını sağlayan temel argümanlar Schelling'in bu girişiminden doğrudan beslenir (Lukacs, 2006: s. 135). Ancak Hegel *Fichte'nin ve Schelling'in Felsefi Sistemleri Arasındaki Ayrım* başlıklı çalışmasında üstü kapalı bir şekilde Fichte'nin transandantal felsefesinin Schelling'in iddia ettiği biçimde bir doğa felsefesi ile bütünleşmesinin olanaksız olduğunu iddia etmektedir.

Schelling'e göre Kant sonrası idealizm çift yönlü bir strateji izlemelidir. Bir yandan Kant ve Fichte'nin çizgisinde transandantal bir düzlemde özbilinç tartışması sürdürülmeli, diğer taraftan ise doğanın yine doğa üzerine düşünmesi anlamına gelecek bir şekilde spekülatif bir doğa felsefesi, tam da Spinoza'nın yaptığı gibi, gerçekleştirilmelidir. Schelling'in temel iddiası şudur: Bu iki felsefi çaba nihai olarak aynı noktaya ulaşacaktır. Başka bir ifade ile ister reflektif bir yoldan gidilsin, ister spekülatif bir yoldan felsefenin sonunda varacağı yer varlığın özdeşliğidir. Schelling bu özdeşliğe *mutlak olanın entelektüel görüşü* adını verir. Schelling'in burada *entelektüel görüş* ile kast ettiği şey doğanın kendini özgürce belirleyerek, insanın özbilincinde kendi özbilincine varması edimidir. Bu anlamda doğanın söz konusu faaliyeti düşünsel değil, görüseldir. Schelling'in bu spekülatif sorgulamasının temelinde mutlak olandan sonlu bir şeyin nasıl çıktığı sorusu yatmaktadır (Soykan, 1995: s. 13).

Schelling Fichte düşüncesini doğayı yalnızca ahlaki edimin bir aracı olarak görmekle eleştirmektedir, zira Schelling doğayı, dönemin Alman Romantizmi'nin de etkisiyle,¹⁶⁰ nesnelerin birinden diğerine geçen bir neden etki hareketi olarak kavrar. Bu kavrayış daha sonra düşüncesinde *manyetizma* düşüncesi olarak kendisi gösterir. Bir diğer yandan Schelling Kant ve Fichte felsefelerindeki teorik ve pratik ayrımını Spinozacı bir monizm ilkesi ile aşmaya çalışmıştır.¹⁶¹ Schelling'e göre özne olan ile nesne arasında genel olarak modern düşüncenin varsaydığı gibi bir öncelik ve sonralık söz konusu değildir. Ancak özne ve nesnenin özdeşliklerini açıklamaya yönelik her çaba zorunlu olarak birinin diğerini öncelemesi ile sonuçlanacaktır. Bu anlamda bilginin sınırları dâhilinde yapılabilecek iki şey bulunmaktadır: İlki öznel olan temel alındığı transandantal bir yolu izlemek, ikincisi ise nesnel olanın temel alındığı doğa felsefesinin yolu izlemek (Schelling, 1993: ss. 128-129). Birinci yolun başlangıç noktası *ben varım*'dır. Bu başlangıç bağlamında *ben* asli bir gerçekliğe sahiptir ve tüm gerçekliği içerdigi için sonsuzdur:

“Tüm gerçekliğin son temeli, yalnız kendi kendisiyle yani kendi varlığıyla düşünülebilir olan bir şeydir. Yalnızca düşünülmesi bakımından var olan olarak var olan; kısacası kendisinde varlık ve düşünme ilkesinin birlikte bulunduğu şeydir” (Schelling, 1995c: s. 230).

Schelling'e göre *ben* aslen hiçbir yalın kavram tarafından sunulamaz, çünkü kavramlar yalnızca koşullu olanın alanındaki nesneler için olanaklıdır. *Ben* kendisi için bir tür içsel görüde belirlidir:

“Koşullu olmak bir şeyin o sayede şey olduğu, şey yapılmış olan şeye mucip (neden) olan eylem demektir; hiçbir şeyin kendi kendisini şey olarak koymuş olamayacağı; yani koşulsuz bir şeyin bir çelişki olduğu da buradan açıkça anlaşılır. Demek ki koşulsuz asla şey yapılmış olmayan, asla şey olmayan şeydir [...] Koşulsuz olan şey o halde ne genellikle

¹⁶⁰ Goethe'nin de etkisiyle, Schelling hem Goethe'nin doğa felsefesi hem de Novalis'in sihirli idealizmi ile yakın teması sürdürerek ikisinin arasında duruyordu. (Lukacs, 2006: s. 138)

¹⁶¹ Burada ilk bakışta Fichte'nin *ben*'ine atfedilebilecek tözsellik ile Schelling'in sahip olduğu monizm aynı şeylermiş gibi görülebilir; ancak bu ikisi birbirine karıştırılmamalıdır. Fichte düşüncesinde *ben* reflektif bir ilke iken *ben başlangıçtan beri mutlak ben'dir* iddiası ile Schelling kökten bir şekilde ondan ayrılır.

şey’de ne de şey olabilen şey’de bulunabilir. Eğer mutlak bir *ben* varsa ancak mutlak *ben*’de bulunabilir. *Mutlak Ben* her şeyden önce asla nesne olmayan şeydir [...] Eğer töz koşulsuz olan ise *ben* biricik tözdür [...] (V)ar olan her şey *bende*’dir, *ben*’in dışında hiçbir şey yoktur” (Schelling, 1995c: s. 229).

Ben’in dolaysızlığına karşı *ben-olmayan* temel bir kavram değildir. Zira *ben* içsel görüde kendini ortaya koyarken *ben-olmayan* dışsal görü ile kavranır:

“Nesne ancak kendi gerçekliği başka bir şey yoluyla belirlenmiş olması bakımından nesnedir. Elbette nesne olmak bakımından nesnenin ilişkide olduğu şey, yani özne zorunlu olarak varsayılır. Özneyi öncelikle karşı olumda, ama artık konulmuş bir nesneyle ilişkide ancak belirlenebilir olan şey diye adlandırıyorum [...] Nesnenin kendisi demek ki asli olarak ancak *mutlak ben*’e karşı olumda, yani doğrudan doğruya *ben*’e karşı konulmuş olan *ben-olmayan* olarak belirlenebilirdir ve özne ile nesne kavramları mutlak koşullu olabilir olmayan *ben*’in bizzat kefilleridir” (Schelling, 1995c: s. 230).

Bu bağlamda bilgi temel olarak bir nesnel olanla bir öznel olanın uyumuna dayanır. Örnek olarak Schelling’e göre doğa, bilgimizdeki nesnel olanın cisimleşmesinden başka bir şey değildir.

Schelling’e göre transandantal bilgi temelde özbilincin bilgisidir. Kendisinden hareket edilen bu özbilinç mutlak edimdir. Özbilinçte özne ile nesne sürekli olarak birbiri karşısında tutulur. Özbilincin söz konusu ediminden türetilmiş olan varlık ise sonlu varlıktır. Bu anlamda Schelling’e göre transandantal felsefenin asli amacı özbilincin tarihini serimlemektir. Ancak bu serimleme yoluyla mutlak bir sentez oluşturulabilir. Schelling’e göre özbilincin tarihinin dönemleri şunlardır: Duyumdan yaratıcı görüye kadar olan süreç, yaratıcı görüden refleksiyona kadar olan süreç, refleksiyondan mutlak isteme edimine dek olan süreç (Soykan, 1995: s. 19). Açıkça görülür ki Schelling’in bu ayrımının ilk iki döneminde, duyum, görü ve refleksiyonu

kapsayan dönemlerde, *ben* dolaysız olarak özbilincine varmış değildir. Ancak sonuncu dönemde, yani mutlak isteme ediminde, *ben*'in özbilincinden söz edilebilir.

Schelling özbilinç anlamında *mutlak ben*'in ne olduğunun bilinemeyeceğini, ancak ne olmadığı üzerine bilgimiz üzerinden ne olduğuna dair çıkarımda bulunabileceğimiz iddia eder. Başka bir ifade ile *ben*'in ne olduğu *ben*'in ne olmadığı üzerinden kavranabilir. Bu anlamda *ben-olmayan*'dan hareket etmek ona asli bir yer vermek anlamına gelmez. Schelling burada aslen Kant'ın kapattığı bir yolu yeniden açmaya çalışmaktadır. Kant'ın numenal olana dair çektiği sınırlar Schelling tarafından bir olumsuzlama edimi üzerinden, yani *ben-olmayan*'dan hareketle *mutlak ben*'e uzanarak aşılmaya çalışılır: *Mutlak ben* onu nesne yapacak hiçbir özne olmadığı için hiçbir anlamda nesne değildir. Ayrıca bir numen de değildir.¹⁶² *Mutlak ben* kendi kendisiyle özdeş olduğundan hiçbir ahlaki yasa tanımaz, çünkü ahlak yasası bir *ben-olmayan* ile sınırlanmış sonlu *ben* içindir. Sonuç olarak Schelling'e göre mutlak ben şöyle tanımlanabilir:

“*Ben*'in özü özgürlüktür; yani başka türlü düşünülebilir değildir. Çünkü şu bakımdan ki yalnızca bu öz kendisini mutlak öz güçten herhangi bir şey olarak değil tersine doğrudan doğruya ben olarak koyar. Bu özgürlük olumlu diye belirlenebilir” (Schelling, 1995c: s. 231).

Schelling'e göre nesnel olanı başlangıç ilkesi yapmak ve öznel olanı buradan türetmek olarak tanımlanabilecek ikinci yol doğa felsefesinin yoludur. Doğa felsefesi aynı zamanda spekülatif bir fiziktir. Spekülatif fizik deneysel fizikten tamamen farklıdır ve doğadaki hareketleri mekanik süreçler olarak incelemeyi; empirik olana dayanmaz ve kendi canlılığından soyutlamış, matematikselleştirilmiş, ölü doğa ile ilgilenmez. Bu yanı sıra Schelling'in spekülatif fiziği bir yandan Newton ve Leibniz'in fizik kavrayışlarını, diğer yandan kartezyen düşüncenin ve Kant'ın doğa anlayışlarını karşısına alır. Spekülatif fizik oluş halinde olan yaratıcı doğa ile ve onun dinamik

¹⁶² Bu noktada bir parantez açmak yerinde olacaktır: Schelling'e göre özünde kendinde şey düşüncesi bizzat Kant'ın çıkarımlarına göre çelişik bir düşünce olmalıdır. Çünkü kendi başına şey hiçbir şey olmayan bir şeyden ne daha çok nede daha az bir şeydir

görünüşleriyle ilgilenir.¹⁶³ Bu anlamda doğa felsefesi doğanın anlamını, bütünün oluşumu sürecinde nasıl bir hareket olduğu sorusu üzerinden arar. Doğa felsefesinin yöntemi saf bir anlama yetisi olarak entelektüel görü ile iş görür. Entelektüel görünün hareket yöneldiği şey doğanın diyalektik hareketinin kendisidir.¹⁶⁴

Schelling'in diyalektik anlayışını Kant ve Fichte'nin diyalektiğinden ayıran temel özellik çelişkinin anlama yetisinin nesnel bir gerçeklikle ilişkisinde ortaya çıkan öznel bir nitelikten ziyade, doğanın belirleyici edimselliği olmasında yatar. Başka bir ifade ile Schelling'de düşüncesinde diyalektik ile kastedilen nesneye transandantal bir yönelim değil, aksine nesnel gerçekliğin edimselliğidir. Diyalektik dolayısıyla Schelling doğayı sürekli bir oluş halindeki canlı bütün olarak görür.¹⁶⁵ Aslında bu bakış genel olarak Alman Romantizmi'nin doğa kavrayışında türemiştir. Görünmeyen bir güç, Schelling sonraları buna *manyetizma* diyecektir, dünyadaki tüm görünüşleri sonsuz bir daire gibi döndürür. Olumsuz bir güç olumlu ilkenin etkilerini sürekli sınırlamak sureti ile genel bir hareket yaratır: Birlik ve çatışmanın aralıksız döngüsü içinde bu iki güç kosmosu mutlağa doğru diyalektik bir şekilde ilerletir (Schelling, 1995d: s. 279). Tıpkı Spinoza düşüncesinde olduğu gibi bir yandan yaratan bir yandan da ürün olan bir doğadır söz konusu olan. Ancak Schelling'in doğa anlayışının temel bir farkı vardır: Schelling'e göre Spinoza düşüncesinde özne eksiktir.

Schelling'in doğa felsefesinde özbilinçli özne, yaratıcı eylemin öznesi olarak kendisine Tanrı adı verilen şeydir. Nesnelerin varoluşu ve yokoluşu tanrısal istemin doğada ortaya çıkmasından başka bir şey değildir. Bu anlamda doğadaki canlı ve cansız olan şeyler birbirinden özce ayrı değildirler. Canlı nasıl cansıza dönüşüyorsa cansızdan da canlı çıkar. Çünkü doğa organik bir bütünlüktür ve bu organik bütünün yaratma gücü tüm doğada baştan sona etkindir. Bu noktada açıkça Schelling'in mekanizm ve organizm ayrımını oldukça etkin bir biçimde kullandığı fark edilir.

¹⁶³ Şöyle der Schelling: “Benim amacım daha çoğu doğa biliminin kendisinin öncelikle felsefi olarak meydana gelmesini sağlamaktır ve benim felsefemin kendisi doğa biliminden başka hiçbir şey değildir. Kimyanın bize öğeleri, fiziğin heceleri, matematiğin doğayı okumayı öğrettiği doğrudur; ama okunmuş olanın açıklamasının felsefeye ait olduğu unutulmamalıdır”. Bkz. (Schelling, 1995b: s. 242)

¹⁶⁴ Schelling felsefesinin yöntemi daima diyalektik ve bileşimcidir. Bir başka deyişle o her nesneyi bir karşıtlık içinde görür ve bu karşıtlığı bir bileşime götürür. (Soykan, 1995: s. 62)

¹⁶⁵ “Doğada her şey sürekli ileriye doğru çabalar olumlu gücün yaratılmamış bir kaynağı olan bu ilke hareketi daima yeniden ateşler ve artsız arasız sürdürür, bu olumlu ilke doğanın ilk gücüdür”. (Schelling, 1995b: ss. 241-255)

Schelling düşüncesinde mekanizm neden etki bağıntısında kendini gösterir. Ancak söz konusu neden etki bağıntısı ancak iki ayrı nesne için söz konusudur. Bağıntı kendini bir varlığın içsel hareketi olarak gösteriyorsa burada söz konusu olan organizmdir. Neden ile etki mekanik bir biçimde ardısıra sürebilir; ancak bu durum organizmde farklıdır. Neden etki hareketi yalnız bir nesnede ise ve o nesneden başka bir nesneye geçmesi engellenmişse o zaman hareket nesnenin kendisi içinde döner durur ve bu nesne bir organizm adını alır:

“Doğanının oluşturduğu şey en geniş çerçevede yalnız mekanizm değildir. Organik doğanın alanına girer girmez neden ile etkinin tüm mekanik bağıntısı bizim için sona erer. Her organik ürün kendi kendisi için meydana gelir. Onun varoluşu başka hiç bir varoluşa bağlı değildir. Ama demek ki neden etki ile aynı şey değildir. Yalnız tümüyle ayrı şeyler arasında bir neden ile etki bağıntısı olanaklıdır. Ama örgenleşme ([e.d.] organizm) kendi kendisini meydana getirir, kendi kendisinden çıkar. O halde her örgenleşme bir bütündür. Onun birliği kendi kendisinde bulunur”.¹⁶⁶

Özdeşlik felsefesini transandantal idealizm ile özne üzerinden; doğa felsefesi ile de varlık üzerinden ortaya koyan Schelling, düşüncesinin bir sonraki adımında bu iki alanı biraraya getirmeye girişir. Bu anlamda özdeşlik felsefesi momentini, tikel olanların mutlak olan ile ilişkisini ortaya koyma girişimi olarak da okunabilir. Schelling’e göre öznellik ve nesnelliğin niceliksel olarak belirlenmesi anlamında ayırım yalnızca tikel varlıklarda kendini gösterir. Tikel varlıklar başka bir varlık sayesinde belirli hale gelirler ama her tikel olan aynı zamanda kendi içinde bir bütünlüktür:

¹⁶⁶ (Schelling, 1995b: s. 250) Schelling’in doğa felsefesi ile anlatmak istediği kendi cümleleriyle şöyle özetlenebilir: “Doğa şayet o doğa olarak yani bu özel birlik olarak görüldüğü takdirde buna göre böyle olarak artık mutlak olanın dışındadır. Mutlak bilgi edimin kendisi olarak doğa (natura naturans) değil fakat sırf beden veya bunu simgesi olarak doğa (natura naturata)dır. Mutlak olanda ideal dünyanın birliği olan karşı karşıya konulmuş birlikle bir olan birlik olarak vardır. Ama tam bu nedenle ötekinde ne doğa olarak doğa; ne ideal dünya olarak ideal dünyadır. Tersine her ikisi bir olan dünya olarak vardır ... Ben kendim doğayla özdeş oldukça canlı bir doğanın ne olduğunu kendi öz yaşamımı anladığım kadar iyi anlarım. Doğadaki bir genel yaşamın nasıl en çeşitli biçimlerde, basamaklı gelişimlerde, derece derece yaklaşımlarda kendisini özgürlüğe açtığını kavrarım; ama ben kendimi ve kendim ile birlikte tüm ideal olanı doğadan ayırdıkça ölü bir nesneden başka hiçbir şey bana geri kalmaz ve benim dışımda yaşamın nasıl olanaklı olduğunu kavramaktan vazgeçerim”. (Schelling, 1995b: ss. 254, 263)

“Mutlak özdeşlik kendisini özne ve nesne olarak sonsuzca koymaksızın kendi kendisini sonsuzca bilemez [...] Öznellik ile nesnelliğin niceliksel ayrımı yalnızca tek varlık bakımındandır; fakat kendi başına varlık bakımından değil ya da mutlak bütünlük bakımından düşünülebilir [...] Mutlak özdeşlik öz bakımından evrenin her parçasında aynıdır” (Schelling, 1995a: s. 299).

Mutlak özdeşlik hiçbir ayrıma sahip olmayan, sonsuz varlık durumudur. Buna karşın her tikel varlık bir sonlu varlık durumunu taşır. Sonluluğun nedeni Schelling’e göre tam da özne ve nesne arasındaki ayrımının kendisidir. Bu anlamda Schelling felsefesinde söz konusu ikilemin nihai olarak çözüldüğü yer sanattır. Sadece sanat aracılığıyla gerçek bir özdeşlikten söz etmek mümkündür:

“Sanatın biçimleri, mutlak olanda veya kendilerinde nasıl iseler öyle olan şeylerin biçimleri olmalıdırlar” (Soykan, 1992: ss. 43-44).

Birçok felsefe tarihçisine göre Schelling’in Aydınlanma karşıtı tavrı genç yaşından itibaren güçlü bir şekilde hissedilmektedir. Aydınlanmanın aklına karşıt olan tavrı onu nihayetinde mutlak olanın ancak estetik bir ifadesinin olanaklı olduğu noktasına kadar götürmüştür. Schelling’in estetik temelli düşüncesi ulusal bir gerilime de sahiptir, zira Schelling Fransız Aydınlanması veya İngiliz Empirizmi’nin herhangi bir şekilde söz konusu estetik görüşü türetemeyeceğini iddia eder.¹⁶⁷

Schelling her ne kadar gençliğinde Hegel ve Höderlin devrimci bir duygudaşlığı paylaşmış olsa da, yukarıda da dile geldiği gibi, toplumsal olanın felsefi boyutuna dair farkındalığının fazla gelişmiş olduğunu söylemek mümkün değildir. Ancak Lukacs’a göre daha sonraları ortaya çıkan yeni bir nesnel idealizm ekolünün halk lideri olarak, *Thermidor Darbesi*’den¹⁶⁸ etkilenen bir dizi muhafazakâr hareket üzerindeki etkisi önemlidir. Marx 1840’larda Schelling ile ilgili olarak Feuerbach’a şunlar yazmıştır:

¹⁶⁷ Schelling şöyle der “Matematiğe sadece iplik dokuma makineleri yapmak için, güzelliğin kendisine de, sadece yabancı topraklarda kuracakları fabrikaları güzellediği ölçüde değer veren bir ülkeden güzelliğin bilimini beklemek saçmadır”. Schelling’den aktaran (Pinkard, 2010: ss. 129-130)

¹⁶⁸ *Thermidor Darbesi* Fransız Devrimi’nden onbir ay sonra gerçekleşmiş olan ve aralarında Maximilien Robespierre ve Louis Antoine de Saint-Just’un da bulunduğu Jacoben’lerin yönetimden düşürüldüğü darbedir. Tarihçiler genellikle *Thermidor Darbesi* kavramını gücün devrimi yapan asli kadroların

“Schelling’in düşüncesi gerçekleşmesi için düştü başka aracı, kibirden başka enerjisi, afyondan başka uyarıcı ve dışıl bir alıcılığın hassaslığından başka organı olmayan [...] gerçek bir ders düşüncesidir”.¹⁶⁹

Schelling düşüncesinin Hegel düşüncesi ile kökten bir ilişki içinde olduğu açıktır. Ancak Schelling’i Hegel’in fikir babası olarak kabul eden iddialar karşı dikkatli davranmak gerekir.

Hegel’in Schelling ve Hölderlin’in birlikte kaleme aldığı düşünülen ve “Alman İdealizmi’nin Sistem Fragmanı”¹⁷⁰ olarak adlandırılan dört sayfalık taslak metin Hegel ile Schelling düşüncelerinin ilişkisi üzerine önemli bir kaynaktır. Bu metinde asli olarak özgürlük ile zorunluluk arasındaki ilişkiye dair sorununun felsefenin dâhilinde çözülebilecek bir sorun olmadığı, zira felsefenin bu işi tamamlayabilecek temel donanımdan yoksun olduğunu dile getirilmektedir. Aynı sorunu Erken dönem teoloji yazılarında leitmotiv olarak işleyen Genç Hegel’e göre “Alman İdealizmi’nin Sistem Fragmanı”nda dile getirilen bu sorun ancak daha ileri bir bilinç biçimi olarak kavranan dinsel bilinç tarafından aşılabilir. Benzer bir şekilde Schelling’in düşüncesinin ileriki dönemlerinde de bu taslak metnin yankısı olarak görülebilecek çok fazla iddia dikkat çeker. Schelling *ben* ve *mutlak*’ın yani Tanrının, özdeş olduğunu kanıtlamaya çalışarak, başka bir ifade ile Fichte ile Spinoza’yı yan yana getirerek, söz konusu sorunu aşmanın bir yöntemini sunmaktadır (Schelling, 1995a: ss. 298-299). Bu da Hegel’e fenomenolojik kavrayışını oluşturma sürecinde üzerinde hareket etmenin olanaklı olduğu bir zemin sağlamaktadır. Ancak Lukacs’ın da haklı bir şekilde dile getirdiği gibi, her ne kadar Schelling’in kurmuş olduğu doğa felsefesinin temel mantığı Hegel’in diyalektik anlayışının erken bir örneği olsa da, Schelling’in söz konusu diyalektik kavrayışın doğanın edimselliğini ifade etmenin ötesinde etkinliğinin farkında olduğunu söylemek pek de mümkün değildir (Lukacs, 2006: s. 134). Bu anlamda Hegel’in diyalektiğinin çıkış noktasını tamamen doğal bir zeminde aramak

elinden alınıp daha muhafazakâr bir rejimin inşası için kullanıldığı durumları tanımlamak için kullanırlar.

¹⁶⁹ Marx’ın Feuerbach’a 3 Ekim 1843’te yazdığı mektuptan aktaran (Lukacs, 2006: s. 134)

¹⁷⁰ (Hegel, 1996b: ss. 309-319) Bu metnin Türkçe’de birden fazla çevirisi de bulunmaktadır. Bu kaynaklardan biri “Alman İdealizmi’nin En Eski Sistem Programı” başlığı ile Hegel üzerine yapılmış bir derlemede yayınlanmıştır. Bir diğer çeviri ise Hölderlin üzerine yapılmış bir derlemenin parçasıdır.

sağlıklı olmaz. Hegel diyalektiği aslen özbilinç ve toplumsal olan ile ilgili bir diyalektiktir.

Hegel'e göre Fichte'nin *Wissenschaftslehre*'si doğayı *ben*'in karşısına bir *ben-olmayan* olarak koymakla ve doğanın formel bir ilke üzerinden tanımlanması anlamına gelir. Ancak, formel olarak kurulmuş felsefe aslen formel bir felsefedir.¹⁷¹ Doğa ile *ben*'in gerçek özdeşliği ancak *özne ve nesnenin öznel olan birer nesnellik olarak koyulduğu*, bu anlamda ikisinin de mutlak olanda yaşadığı bir zeminde mümkündür. İşte bu özdeşlik Schelling'in felsefe sisteminin temel ilkesidir. Başka bir ifade ile onun düşüncesinde felsefe ve sistem çakışır (Hegel, 1977: s. 158). Burada dile getirilen *özne ve nesnenin öznel olan birer nesnellik olarak koyulması* ifadesi daha sonraları *Tinin Fenomenolojisi*'nin öznellik kavrayışının temeli olarak okunmalıdır. Ancak Hegel'e göre Schelling her ne kadar yapılması gerekeni tespit etmekte başarılıysa da düşüncesi bağlamında tam anlamıyla bir özdeşlikten söz etmek mümkün değildir (Hegel, 1977: s. 155).

Hegel'e göre Schelling *özne ve nesnenin gerçek özdeşliğini koyma* yolunda ikisinin de kendine ait birer bilimsel araştırma alanı olduğunu iddia ederken haklıdır. Fakat iki bilim de kendini diğerinin ilkelerinden soyutlama ihtiyacı duyar ve bu soyutlama aynı zamanda mutlak olana dair bilgi eksikliğini de beraberinde getirir. Ayrımın daha üst bir aşamada yok olması gerekmektedir (Hegel, 1977: s. 160). Bu anlamda Schelling'in mutlak olanın bilgisine ancak estetik düzeyde ulaşılabilir olduğu savı Hegel için yeterli değildir. Schelling'in filozofun sistematik çabasına ikame edilecek şair kavrayışı kabul edilebilir değildir.¹⁷² Hegel'e göre sistematik olmayan bir spekülasyon tamamlanmış değildir. Mutlak olanın bilgisi ancak sistematik bir biçimde anlaşılabilir.

Hegel'e göre özdeşlik sistemi birinin diğerini, yani özbilincin doğayı veya doğanın özbilinci, kapsaması ile mümkün değildir. Ayrıca doğrudan bir sentez ile de

¹⁷¹ "Fichte kendi sisteminin tutarlı olduğu tek zeminin Tanrının öz-bilinci olduğunu söylerken aslında bunun farkındadır". Bkz. (Hegel, 1977: s. 159)

¹⁷² Bu yüzden erken dönem din yazılarında sanatı değil dini; estetik görüşü değil tinsel görüşü önemsemektedir. Spekülatif düşünce için önemli olanın sanatsal mükemmelliğin dışsal güzelliğini değil aşkın içsel güzelliği olduğunu savunmaktadır.

mümkün olmayacağı ortadadır, çünkü doğa bilimine ait olanların transandantal alana taşınması ile birtakım transandantal hipotezler ortaya çıkar. Tam tersine transandantal olan doğa doktrinine taşınırsa bu sefer Hegel'in deyimi ile hiperfiziksel olgular ve özellikle de teleolojik açıklamalar kendini gösterir (Hegel, 1977: s. 162). Başka bir ifade ile bu iki felsefi eğilimin de kendini mutlak özdeşliğin bilimi olarak sunabilmesi mümkün değildir. Çünkü bu iki biçimde de mutlak kendini ancak varoluşun sadece bir biçimi olarak sunacaktır. Benzer biçimde özgürlük ve zorunluluk da gerçekte bir karşıtlık içermezler çünkü sadece ideal faktörlerdir. Bu yüzden mutlak olan kendini bu iki formda da bir mutlak olarak koyamaz. Her ne kadar doğa bilimi felsefenin teorik kısmını, akıl ise pratik kısmını meydana getiriyor olsa da, her iki bilim de kendi içinde teorik ve pratik birer parçaya sahiptir (Hegel, 1977: s. 168). Hegel'e göre yapılması gereken bilimleri özdeşlik felsefesinde mutlaklaştırmaktan ziyade onları mutlak özdeşliğin onlar içinde kendini mutlak bütünlük olarak kurduğu ilerleyen bir evrim olarak kavramak daha doğru olacaktır. Ancak ve bu şekilde mutlak bir bütünlük ulaşılabilir şey olabilir (Hegel, 1977: s. 170).

Hegel *Tinin Fenomenolojisi* öncesinde Schelling eleştirisini derinleştirmekten kaçınır. Ancak daha sonraları eleştirinin ölçüsü giderek artar. Hegel'e göre son kertede Schelling doğa ile insan arasındaki ilişkinin derinliğini kavramaktan acizdir. Bu yüzden Schelling düşüncesindeki doğa ve *ben*'in özdeşliği Fichte'nin düşüncesindeki gibi onurlandırılmaya değmez, zira Fichte insan aklının derinliklerine inmeyi başarmıştır; *Wissenschaftslehre* bunun kanıtıdır.¹⁷³ *Tinin Fenomenolojisi*'nde Hegel'in Schelling eleştirisi daha somut bir biçim alır. Schelling'in özdeşlik felsefesini naif bir girişim olarak nitelendiren Hegel *Tinin Fenomenolojisi*'nde Schelling'in biçimsel olarak dile getirdiği özdeşlik felsefesini gerçekleştirme adına biri girişimde bulunur. *Fenomenoloji* ilginç bir biçimde söz konusu özdeşliği özne-nesne arasındaki ayrımı aşan bir *özbilincin* tarihsel hareketi üzerinden açıklar. Bu girişim aynı zamanda modern özbilinç tartışmasının kesin bir biçimde en önemli ayağını meydana getirir.

¹⁷³ Harris aşağıdaki pasajı Hegel'in tarih felsefesi üzerine derslerinden aktarır: “Bu noktada Schelling felsefesi adı verilen şey hakkında detaylı bir tartışma sunmak mümkün değildir [...] çünkü Schelling'in düşüncesi halihazırda tüm detaylarıyla tamamlanmış bilimsel bir bütün değildir. Bundan ziyade birbiri ile uyumayan genel parçalardan meydana gelir [...] Schelling'in felsefesi hâlâ meyvelerini vermemiş, gelişmekte olan bir süreç olarak kavranmalıdır”. (Harris, 1977: s. 7)

II. TİNİN FENOMENOLOJİSİ'NDE ÖZNE VE ÖZBİLİNÇ

II.1. Fenomenoloji Kavramı Üzerine

Hegel, *Tinin Fenomenolojisi*'ni 1806 yılında kaleme alır. Bu büyük eser daha önceki çalışmalarında bilginin olanağı ve koşulları, tinselliğin anlamı ve tikel tümel ilişkisi üzerine dile getirdiği düşünceleri sistematik bir biçimde birbirine bağlama girişimidir. *Tinin Fenomenolojisi* insan tininin tarih içindeki yolculuğunun ve çok katmanlı bir yapı olan insan özbilincinin gerçekleşme hikâyesinin serimlenmesidir (Cullen, 1987: ss. 25-26). Metin öncelikli olarak duyum ve algı ile başlar. Ardından bilginin süreç içinde dış dünyanın ötekiliğini olumsuzlama üzerinden mutlak bilgiye dönüşmesinin ve insanın tarih içinde kendi başkalığını olumsuzlayarak yabancılaşmasını aşmasını açıklar. Hegel'in *Tinin Fenomenolojisi*'nde tartıştığı biçimiyle özbilinçli özne, modern özne tartışmasının en önemli köşe taşlarından birini oluşturmaktadır. Kant'ın ve Fichte'in tanımladığı modern öznenin tarihsel ve toplumsal bir bağlamda tartışılabilir olması, bir başka ifade ile kendi somutluğu dolayısıyla ele alınması tartışmasız Hegel'in özbilinç anlayışının bir sonucudur.

Fenomenoloji kavramı, *Kant'ın Pratik Aklın Eleştirisi*'nden iki yıl önce, yani 1786 yılında, kaleme aldığı *Doğa Biliminin Metafizik Temelleri* (Kant, 2004: ss. 93-105) adlı çalışmasından türemiştir. Bu çalışmanın dördüncü bölümü olan "Fenomenoloji'nin Metafiziksel Temelleri" başlıklı bölümde Kant, maddenin devinimi ile bu devinimin duyusal karşılığı arasındaki Newtoncu ayrım üzerine odaklanır. Kant, fiziğin apriori ön kabullerine ilişkin olduğunu ileri sürdüğü bu tartışmanın aslen transandantal olana dair bir tartışma olduğunu düşünür. Onun fenomenoloji olarak adlandırılabilceğini iddia eder.¹⁷⁴ Kant burada temel olarak transandantal olana dair fenomenolojinin, numen ve fenomen arasındaki karşıtlığa dayanan teorik aklın sınırları içinde yapılamayacağını söyler. Fenomenolojinin asıl olarak bir duyusal nesnenin nasıl olup da deneyime dönüştüğü ile ilgilenmesi gerektiğini ileri sürer. Pinkard'a göre Hegel, Fichte'nin *mutlak ben*'in ancak tarihsel olarak kavranabileceği düşüncesinin de etkisiyle, bilincin kendi biçimlerinin ve

¹⁷⁴ Kant *Doğa Biliminin Metafizik Temelleri*'nin önsözünde şöyle der: "Bununla birlikte *dördüncü bölüm* maddenin hareketini ve ötesini salt kipliği veya *temsili* ile ilişki içinde değerlendirir; dışsal duyularla ilgili görünüşle ilgili olarak buna fenomenoloji adı verilir". (Kant, 2004: s. 12)

oluşumlarının tarihine dönüştüğünü kavramıştır. Ayrıca tinin tarihsel hareketine dair kendi yorumunun Kant'ın doğadaki gerçek harekete dair fenomenolojisine benzediğini görmüştür. Yapıtının başlığını da aslen buna gönderme yapmak için *Tinin Fenomenolojisi* olarak belirlemiştir (Pinkard, 2010: s. 198). Hegel'e göre fenomenolojinin asıl amacı, deneyimin bilincin kendisine dair bir deneyim olduğunu göstermektir. Böylece bilincin fenomenolojik bilimi, nesnenin tözsel doğası ile *ben*'in transandantal doğasının nasıl olup da kendiliklerini aşarak mutlak anlamda özdeş olduklarının farkına varacaklarını tanıtlamış olacaktır. Bu anlamda *Tinin Fenomenolojisi'nin* tinin duyuşsal veya görüsel anlamına dair bir inceleme değil, insanlık tarihi içindeki gerçek hareketine ilişkin bir serimleme olduğu gözden kaçırılmamalıdır.

Daha önce de dile getirildiği gibi, *Alman İdealizminin Sistem Fragmanı* başlıklı kısa metinde modern dünyanın yeni bir düşünme biçimini zorunlu kıldığı, çağın düşünürlerinin asıl ödevinin bunu gerçekleştirmek olduğu iddia edilmişti. Alman İdealistleri'nin temel kaygıları bakımından bu iddia şöyle de okunabilir: Modern çağın dönüşümlerine uygun bir felsefi sistemin temel koşulları geliştirilmek zorundadır. Aksi takdirde Jacobi'nin, temelde yanlış, insan aklına duyulan yersiz, boş güvene dayanan kibirli bir eylem olduğunu öne sürdüğü ve sonucunun insanlığı mutlak anlamda nihilizme götüreceğine iddia ettiği Aydınlanma aklı kabul edilmek zorundadır (Pinkard, 2010: s. 198). Bu anlamda *Tinin Fenomenolojisi*, Hegel'in modern dünyaya uygun bir sistematik felsefe geliştirme çabasının gözlendiği metindir. Hegel burada *Alman İdealizminin Sistem Fragmanı*'nda temellendirmelerden yoksun, tutarsız bir şekilde dile getirilen modern çağın neden yeni bir düşünceye ihtiyacı olduğunu savını da geliştirmeye çalışır.

Hegel'in modern düşüncenin temel dinamiklerinden biri olarak gördüğü özbilinç problemini ve bu problemin Kant sonrasında Alman İdealizmi'nde, özellikle de Fichte dolayımında, aldığı biçimi *Tinin Fenomenolojisi'nin* temel dinamiği olarak görmek gerekir. Bu anlamda Hegel modern özne kavrayışına oldukça özgün ve bir o kadar belirleyici bir dolayım kazandırmış, bu dolayımın ürünü olan Hegelci felsefe

sistemi ise tüm çağdaş felsefeyi¹⁷⁵ olumlu veya olumsuz olarak etkilemiştir: “Fenomenolojinin en önemli özelliklerinden biri insanlığın durumunu anlamak için *her şeyin* önemli olduğunu ve insanlığın genellikle aydınlanmanın rasyonelliğinin dayattığı gibi davranmadığını göstermesidir” (Cullen, 1987: s. 26).

II.2. Modern Düşünce ve Fenomenoloji

Hegel *Tinin Fenomenolojisi*’nin “Önsöz” bölümünde felsefenin ne olduğu, temel prensipleri ve ön kabulleri üzerine detaylı bir tartışma gerçekleştirir. Bu gibi bir girişe gerek duymasının nedeni bir takım ön kabullerin ve temel prensiplerin hali hazırda felsefenin modern dünyayı açıklama yolundaki girişimlerini engellemekte olduğunu düşünmesi olarak görülebilir.¹⁷⁶ Hegel’e göre çağının felsefesi her ne kadar modern bir özne anlayışından yükseliyor olsa da Aydınlanma Düşüncesi’nin baskın düşünsel kategorisi olan koşulsuz bir evrensellik söz konusu öznenin etkinliğini neredeyse sıfırlamakta, bir tikellik olarak öznenin, cansız bir halde kalmasını sağlamaktadır. Hegel’e göre cansız halde bir öznenin herhangi bir şekilde yaşama atılma eyleminde bulunmasını beklemek de mümkün değildir. Tikelin evrensel olanın içinde, daha açık bir ifadeyle kişinin insan kavramı içinde, eridiği bu cansızlık zemininde *tarafsızlık* olarak dile getirilebilecek ide kolayca kendine yer bulmakta, kendi kusursuz, dolayısıyla içi boş, özgürlük anlayışını teorik olarak inşa edebilmektedir (Hegel, 1977: s. 85). Ancak Hegel’e göre felsefe tarafsız olmakla ilgili değil, mutlak anlamda özgürlükten yana taraf olmak ile ilgilidir. Hegel’in burada açık bir şekilde aydınlanmanın akla dayalı evrensellik anlayışının bir eleştirisini öne çıkardığı gözden kaçmaz. Ayrıca Hegel henüz *Fichte ve Schelling’in Felsefe Sistemleri Arasındaki Fark* başlıklı çalışmasından itibaren Kant’ın pratik politika felsefesinde karşılaştığı

¹⁷⁵ Bu noktada ilk akla gelecek olan isimler Feuerbach, Marx, Freud, Husserl, Heidegger, Dilthey, Sartre’dan, Levi-Strauss, Habermas, Gadamer, Ricoeur....ya kadar uzanır.

¹⁷⁶ Bkz. (Hegel, 1977: s. 83). Hegel *Fichte ve Schelling’in Felsefe Sistemleri Arasındaki Fark* başlıklı çalışmasında tıpkı her canlı türün kendi çağının görünüşüne sahip olması gibi felsefenin mutlak anlamda kendi çağının görüşüne sahip olduğunu, çağının etkisinde olduğunu ve bundan kaçamayacağını dile getirir. Hegel’e göre her felsefi sistem aynı zamanda tarihsel birer yapıdır. Bu anlamda *geçmişin yükünü omuzlarında taşıyan* felsefenin temel görevi tarihin kendisine sunduğu karşıtlıkları ortadan kaldırmaktır. Burada Hegel düşüncesinde dair önemli bir özelliği dile getirmek gerekir: Hegel’e göre kendisi tarihsel olan felsefe yöntemsel ve kavramsal anlamda da tarihsel bir zeminden yükselir. Başka bir ifade ile yöntem ve kavram mutlak anlamda genel geçer değildir.

tarafsızlık kavramını eleştirerek burjuva değerlerine sorgulayıcı bir yaklaşımı takındığını da ortaya koymaktadır. Bu anlamda Hegel'in Tinin Fenomenolojisi'nin henüz başında üç ayrı tartışma yürüttüğünü söylemek mümkündür. İlk tartışmada daha önceki felsefi girişimler ışığında bilgi ile genellik arasındaki soyut ayırım üzerinedir. İkinci tartışma Hegel'in kavram tanımı ile etrafında döner. Bu anlamda kavram zamansallık ile bağlantı içinde tin ve bilinçlilik ile ilgilidir. Üçüncü tartışma ise bir taraftan nesnenin, diğer taraftan öznenin bilinçliliği ile ilgilidir: Gerçek olanın bilinçliliği ve bu gerçekliğe dair bilginin bilinçliliği (Dove, 1971: ss. 36-39).

“Önsöz” bölümündeki tartışma felsefenin ne olduğuna dair provakatif bir itiraz ile başlar. Hegel'e göre felsefe doğası gereği tikelliklerden meydana gelen bir evrensellikte vuku bulan düşünce etkinliği olduğu için, önceki filozofların genel olarak yaptığının aksine,¹⁷⁷ felsefi bir çalışmanın asıl amacın ne olduğunun çalışmanın başında dile getirilmesi mümkün değildir. Felsefi bir sorgulama, kendisinden elde edilen sonuçlardan ziyade araştırma sürecinin kendisine içkin olarak değerlendirilmelidir: “[E]ldeki sorun amacında değil ama yerine getirilişinde tüketilir; salt sonuç değil ama oluş süreci ile birlikteki sonuç edimsel bütündür” (Hegel, 2004c: s. 22). Hegel'e göre filozofların genel olarak sonuçlarda takılıp kalması felsefenin doğasından ziyade felsefenin diğer bilimlerle ilişkisinden, daha doğrusu felsefenin diğer bilimlerin yöntemini devşirmesinden kaynaklanmaktadır. Felsefe diğer bilimler gibi genel geçer yargılar üzerinden işlemez. Felsefi düşünme ile diğer düşünme biçimleri arasında ilişki kurmak her ne kadar zorunlu olsa da bu ilişkileri mutlak biçimde belirleme girişimi felsefe ile söz konusu bilim arasında gereksiz bir ilişkinin oluşmasına neden olacak ve nihayetinde bu ilişki gerçeğin felsefi olarak değerlendirilmesini engelleyecek noktaya varacaktır. Başka bir ifade ile felsefe bilimin içinde eriyecektir.

Hegel'in burada dile getirmek istediği felsefenin diğer bilimler gibi genel ilkeler ve yasalar üzerinden ortaya koyulacak bir düşünsel faaliyet olmadığıdır. Hegel'e göre genel ilkeler ve bakış açıları yaşamın ve düşüncenin başlangıç anlarına

¹⁷⁷ Hegel'e göre felsefecilerin genel olarak içine düştüğü hata, felsefi bir olgunun kendisinin ancak felsefi sorgulamanın sonucunda anlaşılabilir hale geleceğini düşünmeleri ve olgunun ortaya çıkarılış sürecini araştırmanın özsel olmayan bir yanı olarak ele almalarıdır (Hegel, 2004c: ss. 1-21)

özgüdür. Eğer kişi kendini bu genel ilkelere ve bakış açılarına kaptırırsa yüzeysellikten veya dogmatizmden hiçbir şekilde kurtulamaz. Bu anlamda felsefenin temel olduğu iddia edilen önermeleri ya da ilkeleri eğer gerçekse, ilkesel düzeyde doğru oldukları kadar yanlıslardır da, çünkü onlar ilkeler oldukları için salt başlangıç anlarını ifade ederler. Felsefi düşünce için önemli olan söz konusu genel ilkelerin doğasını, yani ne kadar gerçeklerse o kadar değillenebilir olmaları gerektiğini anlamaktır. Hegel'e göre değillenebilirlik ilkenin *gelişmesinin* yegâne olanağıdır. Felsefi düşünce açısından ise bu ancak kendinden mutlak bir şekilde başka olanda kendini bilme edimi ile mümkündür. Kendini sürekli nesnesi ile karşıtlık içinde konumlandıran reflektif felsefe açısından bu mümkün değildir. Hegel'e göre reflektif felsefeyi temsil eden Kant'ın düşüncesi zorunlu olarak dolayimsız olanın bilgisini sunma peşindedir. Dolayimsız olan ister düşünce isterse varlık olsun, Hegel açısından sadece başlangıcı ve kendi tek yanlılığı içinde karşıtlıkları oluşturabilir.

Hegel'e göre felsefi düşünme yöntemindeki çarpıklıklar sonucunda olgular sahip oldukları tarihsellikten koparılıp doğru ile yanlış temelinde kurulan karşıtlıklar bağlamında ele alınmaktadırlar. Bu durum ise söz konusu olguların *katılaşması*, akışkanlığını yitirmesine neden olmakta ve felsefi sistemlerin türölüğünü gerçekliğin ilerleyen açılımı olarak kavramayı engellemektedir (Hegel, 2004c: s. 22). Farklı felsefi düşünce biçimlerini birbirlerinden kopuk ve birbirleri ile çelişki içinde görme eğilimi Hegel'e göre çağdaş karşılığını reflektif felsefelerde bulur. Hegel'e göre reflektif felsefe basitçe üretken bir imgelem tarafından kurulan bir düalizme, yani özne ve nesne tarafından belirlenen aklın düalizme, dayanır. Buna karşılık spekülâtif düşünce ise neden böyle karşıtlık kurduğunu ve bu düalizmin daha özgün bir mutlak edim tarafından kurulduğunu gösterir (R. B. Pippin, 1989: ss. 72-73). Reflektif düşüncenin kişisel bakış açılarını karşıt konumlar olarak kavrama geleneği farklı felsefi düşüncelerin birbirini dışlamasını ve aralarındaki ilişkiselliğin görmezden gelinmesini sağlamaktadır. Yani sorun sanılanın aksine felsefenin özünden değil; felsefi düşünmenin içine savrulduğu biçiminden kaynaklanmaktadır.¹⁷⁸

¹⁷⁸ Bu konuda Hegel'in yürüttüğü bir tartışma için bkz. (Hegel, 1977: s. 87)

Hegel'e göre felsefi sistemler son kertede bir bütün olarak felsefi düşünceyi meydana getirmektedirler. Bu bütünlük içinde felsefi sistemler yalnızca birbirleri ile çatışmakla kalmazlar, aynı zamanda birinin varlığının zorunlu olarak ötekini de gerektirdiği bir tarihsellik meydana getirirler: “Ancak bu eşit zorunluluk bütünün yaşamını oluşturur” (Hegel, 2004c: s. 22). Felsefe eğer aklı sonlu olana dair düşüncelerden yani tekil felsefi çabalardan kurtarmak ve mutlak olanı yeniden inşa etmek amacındaysa, yapması gereken sınırlamaların ve tekil olanların zeminsizliğinden sıyrılıp, ilişkiselliğin zeminine basmasını olanaklı kılacak spekülâtif düşünceye evrilmektir. Hegel'e göre ancak bu şekilde akıl farklı çağların ve farklı filozofların düşüncelerini birbirinden ayrı düşünceler olarak görme yanılgısından kendini kurtarmış olacaktır. Ayrıca farklı düşünce sistemleri arasındaki ilişkiselliği kavramak, bir taraftan da bu sistemlerin sahip oldukları özgünlüklerin ortaya çıkmasını sağlayacak ve nihayetinde bir özdeşliği görünür kılacaktır:

“Çünkü her felsefe kendi içinde tamamlanmıştır ve otantik bir sanat eseri gibi bütünselliğini kendi içinde taşır. Bu sayede gelecek bir zamanın spekülâtif aklı kendi ruhunu geçmişin ruhunda; kendi bedenini geçmişin bedeninde, tıpkı Shakespeare'in Sofokles'i kendisi için bir ruh kardeşi olarak görmesi gibi kavrayabilir” (Hegel, 1977: s. 88).

Bu anlamda felsefeyi mutlak bilginin olanaklı zeminine taşıma yoluyla fenomenoloji, bilincin içsel diyalektiğini tarihsel olarak insanlık deneyiminin düşünsel bir dizisi olarak serimleme amacındadır. Burada dikkat çekici olan temel nokta Hegel'in felsefenin neliği üzerine yürüttüğü bu tartışmanın taşıdığı çifte anlamdır: Hegel bir bütün olarak felsefenin nasıl anlaşılması gerektiğini sorgularken felsefenin tarihsel bütünlüğüne vurgu yapmakta, ancak böyle bir tarihsel bakışın bir bütün olarak felsefenin birliğini kurabileceğini ileri sürmektedir. Bu anlamda Hegel, filozofların filozofu olarak görülebilir (Westphal, 1978: s. 25). Başka bir ifadeyle, Hegel *Tinin Fenomenolojisi*'nde ileri sürdüğü spekülâtif yöntemi felsefe tarihiyle kusursuz bir biçimde uyacak şekilde özelleştirmiş ve insan bilgisinin tamamını sistematik bir şekilde ifade etmeye çalışmıştır. Hegel'e göre çağının felsefesinin gerçekleştirmesi gereken tam da sonsuz olanın nasıl olup da sonlunun ön kabulü olarak ele alındığını göstermek ve onu temellendirmektir (Sarlemijn, 1975: s. 129; Taylor, 1975: s. 114).

Hegel çağdaş felsefenin temel kusurlarından birinin özne, nesne, tanrı, doğa, töz, anlama yetisi, duyarlık gibi kavramların tanıdık ve geçerli şeyler olarak kabul edilmesi olduğunu düşünmektedir. Kavramların geçerliliğine duyulan güven onları farklı biçimlerde başlangıç ve geri dönüş için sabit noktalar olarak ele almayı mümkün kılmaktadır. Kavramlar düşünce içinde hareketsiz kalırken, hareket sabit kavramların arasında devinir. Başka bir ifade ile kavramların devinimsiz hali düşüncenin onlar üzerinde ancak yüzeysel bir akışını mümkün kılmaktadır. Bu da düşüncenin sınırlarını tasarımlar ile belirlemekte, başka bir ifade ile onları reflektif düşüncede bırakmaktadır (Hegel, 2004c: ss. 31-39). Hegel’e göre bunun asıl nedeni felsefenin ciddi bir yanılgı içinde olmasıdır. Felsefi düşüncenin nihai amacı yaşamın içindeki tikellikleri bir evrenselliğe yükseltmek olmalıdır, aksine tikellikleri bir genelliğe indirgemek (Hegel, 2004c: s. 23) değil:

“Genel olarak tanınan *tanınan* olduğu için *bilinen* değildir. Bilgilenmede bir şeyi tanıdık olarak varsaymak ve bu yüzden onu kabul etmek kendini ve başkalarını aldatmanın en genel yoludur” (Hegel, 2004c: ss. 31-38).

Bu noktada dikkat edilmesi gereken iki nokta öne çıkar: Hegel’in evrensel olan ile kastettiği şey bir tür genel geçerliği değil, bir tür tinselliği ifade eder: “Evrensellik hem evrensel cins hem de bu cinsin tikel bir türüdür ve evrensellelikle bireysellik arasındaki ilişkiyi düzenler (Inwood, 1992: s. 304). Bu anlamda *Tinin Fenomenolojisi*’nin ilk paragraflarından itibaren eleştirel felsefeyle uzlaşmayan bir tutum söz konusudur. Bu anlamda Hegel’e göre felsefenin yapması gereken bilginin bilime doğru evrilmesini sağlayan içsel zorunlulukları kurmaktır. Gerçeklik ancak kavramsal ve olgusal olarak bilinebilirdir ve bu yüzden felsefe kavramsal olanla ilgilenmelidir. Hegel’e göre kavram, Kant düşüncesinde olduğu gibi bilmenin aracı değil, gerçekliğin altında yatan ve onu kendisi kılan etkin ilkedir (Taylor, 1975: s. 298). Bu anlamda felsefi çaba Hegel düşüncesindeki ifadesini aşağıdaki ifadede bulur:

“İçinde gerçeğin varolduğu gerçek şekil ancak onun bilimsel dizgesi olabilir. Felsefeyi bilim biçimine, onun bilme sevgisi adını bir yana

birakarak edimsel bilme olabileceği hedefe yaklaştırmaya katkıda bulunmak- işte önüme koyduğum amaç budur” (Hegel, 2004c: s. 23).

Bu görüş ilk başta felsefenin bilgelik sevgisi anlamından sıyrılması ve çağın gündelik koşullarına yeniden ele alınması gerektiği dışında okura pek bir şey ifade etmez. Ancak burada Hegel’in felsefeden beklediğinin Alman İdealizmi’nin görüşü öne çıkaran tavrı ile açık bir karşıtlık içinde olduğunu fark etmek oldukça önemlidir. Hegel’e göre gerçek olanın kendini mutlak veya dinsel bir görü veya dolaysız bilgi olarak göstermesi bir anlamda felsefi düşüncenin kavramsal olanın dışında bir noktaya saplanıp kalması anlamına gelmektedir. Hegel bu bağlamda Novalis, Schlegel ve de özellikle Jacobi’nin görü kavramına yaptıkları vurguyu eleştirmektedir (Hegel, 2004c: s. 24). Hegel’e göre mutlak olanın kavranamayacağı, ancak görüşüne sahip olunabileceği iddiası sorunludur. Bu iddia aslen dinin felsefe tarafından sorgulanamayacağı savını meşru kılmaktadır ve tıpkı Ortaçağ Düşüncesi gibi bir noktadan sonra çağın gereklerine cevap vermekten uzaktır. Hegel yaşadığı çağın tinselliği karşısında görünün yetersizliğini şu cümlelerle ifade eder:

“Tin daha önce düşünce ögesinde göttüğü tözsel yaşamın ötesine geçmiştir - inancın dolayımsızlığının ötesindedir - sezgi (ise) özünde tanrısal dogmaları farklı bir biçimde yeniden yaratmaktan başka bir işe yaramaz [...] kim ki salt içsel yücelme arar onu bulmak için dilediği yere bakabilir. Coşku içinde kendinden geçmek ve şişinmek için gerekeni kolayca bulabilecektir. Oysa felsefe yüceltici olmayı istemekten sakınmalıdır” (Hegel, 2004c: ss. 24, 26).

Alman Romantikleri’nin ne şekilde olursa olsun entelektüel bir görüşü yüceltip bilimi yadsımaları Hegel’e göre kabul edilemezdir. Bu anlamda görü yerine *dolayım* kavramı, kavramın kendini içeriklendirmesinin yolu olarak sunulur. Hegel genel olarak felsefenin dolayımına karşı önyargılı olmasının temelinde onun mutlak veya tözsel olanla ilgili olmadığı düşünceinin yattığını dile getirir. Bu önyargı yeri geldiğinde tiksinti boyutuna kadar yükselmektedir. Ama aslen bu tiksinti dolaylılığın doğasını tanımamasından kaynaklanmaktadır. Hegel dolayım ile öncelikli olarak bir kendiliğin olumsuzlanmasını, ardından da bu olumsuzlanmanın olumsuzlanmasıyla

kendiliğin özdeşliğine ulaşmasını kasteder. Her ne kadar Hegel Alman İdealizmi'nin Aydınlanma ve akıl eleştirisini paylaşıyor olsa da bu eleştiri ışığında kendini gösteren görüye dayanan çözümleri kabul etmez. İşte bu yüzden Hegel'e göre felsefenin yeni bir düşünme biçimine ihtiyacı vardır.

Hegel'e göre modern çağ her anlamda bir yeniden doğuş çağıdır. Tin şimdiye değin içinde varolduğu ve imlediği dünya ile bozuşmuştur ve onu geçmişe gömmeye amacı taşımaktadır (Hegel, 2004c: s. 26). Bir bütün olarak modern yaşam kendini gerçekleştirmeye başlamıştır. Bu gerçekleşmenin belirtileri farklı farklı biçimlerde kendini hissettirmektedir:

“Tin de öyle yavaş ve usulca yeni şekline doğru olgunlaşır, önceki dünyasının yapısını parça parça çözer ve bunun sarsıntısı tek tük belirtilerde sezilir; kurulu düzende yayılan kayıtsızlık ve can sıkıntısı, bir bilinmeyen belirsiz önsezisi, bunlar yaklaşan değişimin müjdelidir. Bütünün yüzünü değiştiremeyen bu dereceli ufalanış bir gün doğuşu ile kesilir ki, bir şimşek gibi, birdenbire yenedünyanın biçim ve yapısını aydınlatır” (Hegel, 2004c: s. 27).

Tinin yeni biçimine bürünmesi Hegel'e göre uzun ve sancılı bir sürecin sonunda patlak veren bir kırılma ile tamamlanır. Hegel sanki doğrudan sosyal bir devrimi betimlemektedir; Fransız Devrimi köklü bir tinsel dönüşümün karşılığı olan sosyal devrimin bir örneğidir. Ancak söz konusu devrimin işaret ettiği yenedünya tıpkı henüz doğmuş bir çocuk gibidir ve edimsellikten yoksundur. Hegel'e göre bu anlamda ilk olarak yeni biçimin kavramının genelliği ile karşı karşıya kalınır ve bu genel kavram ile varolanı açıklamaya çalışmak nihayetinde bir hayal kırıklığı yaratır. Bunun nedeni mevcut haliyle kavramın tikellerin bir bütünü olan yaşamı sunmakta yetersiz olmasıdır. Yaşamı dolayımından bağımsız kavram ile anlamaya çalışmak meşe ağacı görmek isteyen bir meşe palamudunun gösterilmesine benzer.

Hegel'e göre felsefe yenedünyada henüz eski düşünmenin detayları ve kalıplar ile doludur. Düşünce kendini varedecek bir *olanağa* ihtiyaç duyar. Bu *olanak*, *dolayım* öncesinde anlaşılmaktan yoksundur; ancak bazı düşünürlerin felsefi çabalarında ve

neredeyse fanatik bir düzeyde karşılığını bulabilmektedir. Hegel burada yeni düşüncenin kavramları ile eski sorulara cevap aramaya çalışan ve süreç içinde ancak ve ancak eski soruları yeniden formüle etmeyi başarabilen düşünürleri kastetmektedir. Hegel bu düşünürlerin yaptığını tanıdık olanı yeni bir bilimsel yapı içinde özelleştirmek olarak tanımlar ve bunu bir tür dogmatizm olarak niteler. Spinoza ve Schelling başta olmak üzere birçok düşünür tam da bunu yapmaktadır: Modern düşüncenin anlama yetisi fikrini kadim töz kavramı ile birleştirmekte, bunu yaparken de yöntem olarak mutlak anlamda bir dolaysızlığı ya da görüyü düşünme olarak ele almaktadırlar (Hegel, 2004c: s. 30). Aslen izlenimlere dayanan bu felsefi düşünceler tözselliklerini de bu izlenimlerden türetmektedirler. Bu anlamda Hegel'in Schelling'e yönelik eleştirisi özelde Schelling'e yönelik ise de daha genel bir eleştiri olarak okunabilir:

“[S]altıkta her şeyin aynı olduğunu, ayrılaşmış ve tümlenmiş ya da bu tümlenişi arayan ve isteyen bilginin karşısına koymak, ya da kendini saltığını söylenegeldiği gibi, içinde tüm ineklerin kara olduğu gece diye yutturmak- bu bilgideki boşluktan gelen saflıktır” (Hegel, 2004c: s. 30).

Hegel'e göre Spinoza, Kant ve Schelling modern töz düşüncesinin evrim momentleri olarak öne çıkmaktadırlar. Spinoza evrenin tanrısallaştırılması; Kant tözün evrensel yasalık ile ikame edilmesi; Schelling ise düşünce ile tözün birleştirilmesi momentlerini temsil ederler:

“Tanrıyı biricik töz olarak kavrayış bu belirlememin açığa vurulduğu çağı sarstığı zaman, bunun nedeni bir yandan bu tanımda özbilincin yalnızca yitip gitmiş ve saklanmamış olduğunun içgüdüsel bilinişiydi, öte yandan düşünme olarak düşünmeye, e.d. genelde evrenselliğe sarılan karşıt görüş aynı yalınlık ya da ayrılaşmamış, devinmemiş tözselliktir; ve üçüncü olarak düşünce kendini tözün varlığı ile birleştirir ve dolaysızlığı ya da sezgiyi düşünme olarak görürse soru henüz bu anlıksal sezgi acaba yine durgun yalınlığa geri düşmeyecek midir ve edimselliğin kendisini edimsel olamayan bir kipte betimlemeyecek midir biçiminde kalır”.

Hegel'in *Tinin Fenomenolojisi*'nin "Önsöz" bölümünde yürüttüğü tartışma temel olarak felsefenin ilişkisel bir düzlemde tarihsel olarak nasıl ilerlediğini kendine dert eder. Özetle Hegel felsefi düşüncenin mevcut temel kabullerin sarsılarak dönüştürülmesiyle ilerlediğini iddia eder. İlerleme formu mevcut olanın olumsuzlanması üzerinden gerçekleşmektedir. Söz konusu temel kabuller bir biçimde yenilenir ve her zaman eski yeni tarafından kapsanarak aşılır. Bu genel olarak düşüncenin, sadece düşüncenin değil aynı zamanda varlığın da, gelişim yasasıdır. Ancak Hegel'e göre modern çağın düşünürleri için felsefeyi salt bu yasa üzerinden açıklamak yeterli olmayacaktır, çünkü tin tarihte ilk kez modern olanda insanları gerçekliği sınamaya yetkili kılmıştır ve yapılması gereken nasıl düşünülmesi gerektiğini yeniden belirlemektir. Bu anlamda bilginin hedefi süresiz ve transandant bir ögenin kalmadığı, yani düşüncenin sınırlarının ötesine geçmeye gerek duymayan, olgu ve nesnenin karşılıklı olarak uyumlu hale geldiği yerdir. Hegel'e göre tarihin önceki hiçbir momentini bağlamında bu doyum söz konusu değildir (Hegel, 2004c: s. 72).

Modern anlamda gerçeklik ve bilgi aslen bilinçlilik ile ilgilidir: Bilinç bir şeyi kendinden ayırt ederken, aynı zamanda o şeyle ilişkiye girer. Başka bir ifade ile şey bilinç için vardır ve bilgi şeyin bir bilinç için varlığının belirli yanısıdır (Hegel, 2004c: s. 72). Bu noktada felsefeciyeye düşen bilginin oluşumunda süregiden işleyişi gözlemlemektir. Bu gözlem önemlidir, çünkü bilinç nesneye bakışını sürekli olarak yeniler. Bilinç varlığın gerekliliğine göre kendini dönüştürürken varlığın gerekliliği de kendini bilinç için dönüştürür. Bu karşılıklı dönüşüm süreci Hegel'e göre *deneyim* denilen şeyi meydana getirir: Deneyim, bilincin kendi üzerine uyguladığı ve bilgisini olduğu gibi bilgi nesnesini de etkileyen diyalektik bir devinimdir.¹⁷⁹ Kendilerinde tekil bütünsellikler olarak bulunan kavramlar bilimsel bilgi olarak ele alınamazlar, çünkü

¹⁷⁹ (Hegel, 2004c: s. 75) Bilinç ile bilincin nesnesi arasındaki ilişki Hegel tarafından kısaca şöyle özetlenir: "Bilinç bir şeyi bilir, bu aslen nesne, öz ya da kendineliktir. Ama şeyin bilinç için de bir kendineliliği vardır ve bu yüzden gerçeklik bir ikilik olarak kendini sunar. Bilincin şimdi iki nesnesi olduğunu görürüz: biri ilk kendinde, ikincisi bu kendindenin onun-için-varlığı. İkincisi ilkin yalnızca bilincin kendi içine yansımaları olarak görünür. Bir nesnenin değil, ama yalnızca onun o ilk nesneye ilişkin bilgisinin tasarımı olarak. Ama daha öncede gösterildiği gibi, ilk nesne bilinmekle bilinç için değişir; kendinde olmaya son verir ve bilinç için salt bilinç için kendinde olan bir şey olur; ama bu böylece kendindenin bilinç için varlığıdır, gerçektir; başka bir deyişle, özdür, bilincin nesnesidir. Bu yeni nesne birincinin yokluğunu kapsar; yeni nesne o ilk nesne üzerine yapılan deneyimdir [...] yeni nesne kendini bilincin bir evrilmesi yoluyla oluşmuş olarak gösterir. Öyle ki bilincin deneyimlerinin dizisi bilimsel bir ilerleyişe yükselir".

kendi doğrulamalarını ancak sınırlı ve görelî bir özdeşlikte bulurlar. Bu yüzden kendilerini ne bilinç tarafından zorunlu parçalar olarak ne de mutlak özdeşliği tanıyan bir spekülasyon, yani mutlak olan ile bir ilişkiye sahip olan olarak sunabilirler. Bu anlamda her ne kadar sıradan bilinç kendini refleksiyonda ifade ediyor olsa da bilincin mutlak bütünlük ile ilişkisi refleksiyon ile açıklanamaz, çünkü refleksiyon bütünlüğü açıklayamaz. Felsefe kavramların organik bütünlüğü olan bir sistem haline ancak spekülasyon aracılığı ile gelir. Başka bir ifade ile bilmenin en yüksek yasası refleksiyon ile ilgili bilişsellik¹⁸⁰ değil, spekülasyonla ilgili akıldır. Bilişsellüğün buradaki görevi koyulan karşıtları, onların sınırlarını ve zeminlerini açıklamaktır. Aklın görevi bu karşıtlıkları birleştirmektir. Bu yüzden aklın faaliyetini refleksiyon ile gerçekleştirmesi olanaksızdır. Çünkü refleksiyon tarafından koyulan önermeler sınırlı ve koşulludur. Bu önermeler aslen yargı verebilmek için başka önermelere ihtiyaç duyarlar ve bu süreç kendini sonsuza kadar tekrarlayan bir süreçtir (R. Pippin, 1997: ss. 145-146). Kısaca Hegel'e göre bilişin reflektif felsefesi aklın spekülatif felsefesi tarafından aşılacak durumundadır. Aynı şekilde refleksiyon tarafından koyulmuş karşıtların sentezi tamamlanmak yani görü için olanaklı hale gelmek ister. Spekülatif bilgi bu noktada devreye girer, zira spekülasyon refleksiyon ve görünün bir sentezidir.

Spekülatif olarak, bilinçte *ben* ile *ben*'in nesnesi arasındaki fark, onların birbirlerine doğru hareketinin aslı nedenidir. *Ben* ile nesne arasındaki ayrımı, yani devinimin olanağını, ortadan kaldıracak bir tamamlanma ancak bütünün gerçeklik olarak edimselleşmesiyle mümkündür. Hegel'e göre bu noktada, bütünün gerçeklik olarak edimselleştiği noktada, artık fenomenolojinin görevi tamamlanmıştır. Fenomenoloji yerini mantık bilimine bırakmış olacaktır. Hegel *Tinin Fenomenolojisi*'nde ortaya koyulan tartışmanın aslen reflektif düşüncenin olumsuzlanması olarak işlev gördüğünü düşünmektedir. Başka bir ifade ile fenomenoloji, bilginin bilimselleşmesinin olumsuzlama momentidir ve aslen *Mantık Bilimi*'ne kapı açar (Hegel, 2004c: ss. 37-39). Hegel'e göre modern felsefe yöntemini mantık biliminden türetmelidir çünkü dogmatizmin, matematiğin ve geometrinin tanımları modern felsefenin spekülatif gücünü kullanmaya yeterli değildir.

¹⁸⁰ *Erkenntnis (Cognition)*

Dogmatizmin, matematiğin ve geometrinin kavramları biz onları değerlendirirken bir devinime sahip olması gerekenleri dondurur.

Hegel'e göre modern felsefenin yönteminin Kant'ın içgörü ile keşfettiği diyalektik yapı ile benzerlikler taşıması gerekir, ancak kesinlikle Kant diyalektik anlayışını devşirmemelidir. Kant'ın diyalektik anlayışı bütün bilimsel faaliyeti bir şemaya indirgemıştır ve bunun da asıl nedeni de Kant düşüncesinin reflektif bir zeminde takılı kalmış olmasıdır. Kant bilinci öziblincin birliği üzerinden ele almak yerine bölünmüş bir yapı olarak kavradığı için nesnenin bir kendindeliliğin olanağını da barındırdığını fark edememiştir:

“kendiliğindenlik sanki bir yanda sabit bir dünya diğer yandan da özgürce işleyen bir kendiliğindenlik varmışçasına basitçe özgür ve bağımsız bir etkinlik değildir. Tersine dünyanın görünümelerini üstlenmemiz, dolayısıyla dünyanın bize görünme biçimin etkin bir biçimde üstlenilişi olarak kavranmalıdır” (Pinkard, 2010: s. 160).

Hegel'e göre Kant modern düşüncenin doğasını belirlemek adına bir girişimde bulunmuş ancak kendi düşüncesinin çıkmazlarında kaybolmuştur. Kant düşüncesinde akla kör bir inanç başka bir şeye duyulur güvenilir bir inancın yerini alamamaktadır (Hegel, 2004c: s. 78).

II.3. Fenomenolojik Özne

Hegel'e göre gerçek bir bütündür, bütün ise kendini kendi gelişimi yoluyla tümleyendir. Gerçeklik başlangıçta kendisini boş bir önsel evrensellik, başka bir ifade ile genellik olarak gösterir ve belirli bir içeriği ancak ve ancak kendisinden başka olanla ilişkisinde gerçekleşen dolayım yoluyla kazanabilir. Hegel bu noktada Fichte'nin açtığı yolu takip eder ve bu yolu radikalleştirir. Hegel'e göre gerçek ancak varolanın sadece töz olarak değil, aynı zamanda özne olarak ele alınmasıyla anlaşılabilir. İşte bu noktada Hegel modern özne ile özgün ilişkisini ilk defa beyan eder. Alışılmadık bir biçimde bir şeyi töz değil de özne olarak düşünmek şeyin

dolaysız olarak sahip olduğu tözselliğın reddi anlamına gelir ve bu bilen özne için de bilinen özne (nesne) için de aynı anlamda geçerlidir. Töz, varlığın kendisidir varlık ise gerçekte öznedir (Hegel, 2004c: s. 30). Varlık kendi kendisini koyma edimi ya da kendi kendisinden başkalaşma dolayımı aracılığıyla gerçekleşir. *Gerçek* öznenin kendi kendisinin *oluş* sürecidir (Hegel, 2004c: s. 31). Bu noktada Hegel’in varolanın aynı zamanda bir özne olduğunu iddia etmesinin ne anlama geldiğini incelemek gerekir. Burada söz konusu olan bir yüklem faili olarak tanımlanan öznenin ziyade kendini kendi içine yansıtan bir devinim olarak sunan öznedir. Ancak böyle bir bakış öznenin edimselliğini olanaklı kılabılır: “Tanım özneyi dingin bir nokta olarak koyar, oysa edimsellik öz-devimdir” (Hegel, 2004c: s. 33). Söz konusu özdevimi anlaşılır kılacak olan ise bilginin sistematik bir biçimde ele alınmasıdır. Bilgi ancak bilimsel veya sistematik olarak ele alınırsa varolanın bir özne olarak edimselliği serimlenebilir (Hegel, 2004c: s. 34). Öznenin edimselliğinin yönü ise öteki ile kurduğu dolaylı ilişkiyi süreç içinde ortadan kaldırmaya doğrudur. Bu noktada refleksiyon öznenin kendi özbilicine dair hareketinin ilk adım olarak dikkat çeker. Hegel’e göre refleksiyon tam anlamıyla gerçeklikten dışlanır ve özbilincin diyalektik hareketinin bir momentini olarak kavranmazsa aklın işleyişinin rasyonalistler gibi yanlış anlaşılması kaçınılmazdır. Aslen gerçeği sonuç yapan, ama onun oluş süreci ile sonuç arasındaki karşıtlığını da ortadan kaldıran refleksiyonun kendisidir.¹⁸¹ Bu noktada Hegel’in felsefi yönteminin temel olarak refleksiyon ile başlayıp refleksiyonun olumsuzlanması olarak spekülasyona yükseldiğini söylemek mümkündür. Dolayısıyla öncelikle reflektif olanla ilgili olarak bilginin olanağı tartışılmalıdır.

Hegel’e göre bilgiyi ulaşılmaz kılan tüm karmaşık kavramlardan kurtulmak bir zorunluluktur. *Tinin Fenomenolojisi*’nin “Giriş” bölümüne bilginin olanağı üzerine temel sorgulamada öne çıkan iki isim Locke ve Kant’tır. Locke ve Kant felsefi incelemeyi önceleyen bir biçimde bilginin olanağı ile uğraşmış. Özellikle Kant bilgiyi olanaklı kılan öznenin koşullarının aynı zamanda bilgi nesnesini de dönüştürmekte ve onu kendisi üzerinden bir dolayım sokmakta olduğunu fark etmiştir. Hegel burada aslen Kant’ın fenomen ve numen arasında yaptığı ayrımı kastetmektedir. Hegel’e göre

¹⁸¹ (Hegel, 2004c: ss. 57-59) akıl reflektif bir biçimde koyulmaya çalışıldığında karşıtı tarafından sınırlanmış olacağı için mutlak ortadan kaldırılır. Ancak bu durum reflektif düşünce ile mutlak arasında bir ilişkinin bulunmadığı şeklinde anlaşılmalıdır. Felsefi refleksiyon çelişki açısından bir arabulucudur. Aynı zamanda kendini karşıtlaşmış nesnel ve öznel bütünlükleri sağlayan olarak sunar.

Kant'ın numenal olarak tanımladığı kendiliğindenlik fenomenal koşullardan türediği için mutlak olanın bilgisine söz konusu araç tarafından ulaşamaz.¹⁸²

“[B]ir *ortam* olarak tasarımıladığımız bilginin sınanması ile onun kırılma yasasını öğrenebilirsek bunu sonuçtan atmanın hiçbir yararı yoktur; çünkü bilgi ışığın kırılması değil ama gerçeğin bize ulaşmasını sağlayan ışığın kendisidir ve bu uzaklaştırıldığında bize gösterilecek olan şey salt bir arı yön ya da boş bir yerdir [...] daha açık bir deyişle, bilginin bir alet ve ortam olarak tasarımlarının ve kendimiz ile bu bilginin ayrımını ve her şeyden önce de saltığın bir yanda durduğunu, bilginin öte yanda kendi başına ve saltıktan kopuk ama yine de gerçek olduğunu varsayar,- bir varsayım ki kendisine yanılgi korkusu diyen şeyin kendisini daha çok gerçeklik korkusu olarak açığa sermesini sağlar” (Hegel, 2004c: ss. 66-67).

Daha açık bir ifade ile bilim, ilk ortaya çıkışında eksiklidir çünkü bu hali ile nesnesini yalnızca empirik olandan türetmektedir ve bu yüzden de kendine özgü bir biçimde bilgi üretmekten yoksundur. Bu yüzden bilimin yapması gereken dolayım aracılığıyla kendini bu eksikliklerinden kurtarmaktır. Bunun için öncelikle sıradan bilincin izinden gitmeyi bırakmalıdır. Zira sıradan bilinç bilginin kavramı ya da olgusal olmayan formu olarak olumsuz bir imlem taşımaktadır.¹⁸³ Benzer bir biçimde felsefi bilgi de, empirik deneyimi temel alsa da, kendi sınırlı ve sonlu yapısını olumsuzlayarak, kendisiyle birlikte duyusal dünyanın başkalığını ortadan kaldırmalı, mutlak gerçekliğin bütünsel bilgisini oluşturmalıdır. Bu noktada özbilinç tartışmasının Hegel felsefesindeki önemine dair bir nokta daha öne çıkmaktadır: Bilinç özbilinçlenme sürecinde varolanın deviniminin momentleri olan karşıtlıkları kendinde birleştirmekte, kendi başkalığında nesnel olumsuzlayıp dönüştürmektedir.

¹⁸² Hegel *Mantık Bilimi*'nde Kant'ın numen kavrayışını sert bir biçimde eleştirir: “Bir yandan anlağın yalnızca görüngüleri bildiğini kabul etmek ve öte yandan bilgi daha öteye *gidemez*, bu insan bilgisinin doğal saltık *sınırdır* diyerek bu bilgiyi saltık bir şey olarak ileri sürmek tutarsızlıkların en büyüğüdür” (Hegel, 2004b: s. 131).

¹⁸³ (Hegel, 2004c: s. 69) Hegel'e göre bu olumsuzluk dolayımın ve oluşun imkânı olması dolayısıyla değerlidir. Sıradan bilincin ruh olarak kavradığı, dolayım aracılığıyla aklın bir kavramı olan tîne dönüşür.

Yukarıda özetlenen tartışma daha ilk bakışta derinliği ve bir o kadar da dağınıklığı ile dikkat çeker Hegel'in *Tinin Fenomenolojisi*'nde yürüttüğü tartışmanın karmaşıklığının iki nedeni vardır. Bunlardan ilki kendinden önceki felsefeyi bir bütün olarak eleştirme çabası, diğeri ise modern dünyayı felsefi olarak kavrama adına yeni bir kavramsal çerçeve kurma girişimidir. *Tinin Fenomenolojisi* bilimin ve bilginin oluş sürecini bir bütün olarak sergilemek, bunu da kültürsüz bireyi bilgiye taşıma görevini evrensel özbilinçli tine yükleyerek gerçekleştirmek çabasıdır. Bu ise ancak aklın kendi kendine yettiğinin gösterilmesiyle başarılabilir. Tekil birey ve onun akli bu tinin tek taraflı bir ifadesidir. Bu yüzden tekil birey tamamlanmamış tindir (Hegel, 2004c: s. 36). Tinin dolaysız varoluşu olarak *bilinçlilik* her zaman iki doğal faktörü barındırır: Bilme ve nesnellik. İkisi birlikte deneyimini meydana getirirler. Bilinç deneyiminde bulunandan başka hiçbir şey bilmez ve kavramaz (Hegel, 2004c: s. 42). Burada söz konusu olan aklın Kant tarafından çizilen transandantal sınırların ötesinde, bir kullanımıdır. Akıl nesneye dair bilgisini duyuşal deneyimi apriori yetileri aracılığıyla mümkün hale getirerek değil, kendisi de edimsel bir özne olarak ele alınan nesnenin kendini gerçekleştirme devinimi üzerinden ortaya koyar. Özbilinçlenme bu noktada önemlidir çünkü varolanın deviniminin momentleri olan karşıtlıkları özbilinçlenme sürecinde bilinç tarafından kendinde birleştirilmekte, kendi başkalığında nesnel olanı olumsuzlayıp, onun deviniminin yönelimini tespit etmektedir. *Tinin Fenomenolojisi*'nin nispeten en önemli bölümleri olan “Önsöz” ve “Giriş” bölümleri, Hegel'in düşünce sisteminin diyalektik doğasının ve özne anlayışının temel niteliklerinin ortaya koyulduğu yerdir. Sonrasında kaleme alınan “Bilinç” bölümü ise temel olarak Hegel'in özbilinç diyalektiğinin ortaya koyulmaya başladığı bölümdür.

III. HEGEL'DE BİLİNCİN DİYALEKTİĞİ

III.1. Duyuşal Kesinlik

Tinin Fenomenolojisi'nde bilgi süreci duyumla başlar. Hegel bilginin ve bilincin ilk momenti olarak duyuşal kesinliği kabul ederek Kant'ın açtığı yolun kendisi açısından önemini bir kez daha ortaya koyar. Buna göre bilgi duyum ile başlar ve nesne duyumda kendisini dolaysız bir biçimde deneyime sunar. Duyuşal olanın kesinliği ile nesneye

dair bilginin doğrudan empirik deneyimden, yani nesnenin özneye görünüşünden, türetilbileceği kastedilmektedir. Duyusal kesinliğe dayanan modern felsefi iddialarda nesne ile bilinç¹⁸⁴ arasında dolaysız bir bağlantı olduğu varsayılır. Ancak Hegel salt duyusal kesinliğe dayanan bilincin sıradan (doğal) bilinç olarak ele alınması gerektiğini iddia eder. Bunun ne anlama geldiğini incelemek bilincin işleyişini kavramak açısından önemlidir.

Hegel öncelikle duyumun iki temel koşuluna dikkat çeker. Bunlar *şeyi* nesne kılan bir *ben* ve *ben*'i özne kılan bir *nesnedir*. Bu anlamda duyusal kesinlik modern düşüncenin bilgi kuramsal temeli olan özne ve nesne düalizmini sadece kurmakla kalmaz, ayrıca özne ve nesne arasındaki ilişkiyi de düzenler. Hegel'e göre bu ilişki bağlamında özsel olarak *koyulan* aslen *nesne*'dir; özsel olmayan, yani dolaylı olarak koyan ise öznedir (Hegel, 2004c: s. 78). *Ben*, nesneyi duyusallık düzeyinde salt bir nesne olarak varolduğu için ve kendisi ile karşıt şey olduğu için bilir. Ancak bu koşullar bağlamında, deneyimin temeli olarak duyusal kesinliğin tikel nesnenin empirik deneyimine dayanarak türettiği bilgiden başka bir kaynağı yoktur. Başka bir ifade ile bilgi, *ben*'in karşısındaki somut bir tikel varolanla dolaysız ilişkisine dayanmaktadır ve bilgi nesnesi, belirli bir zamanda ve mekanda bilincin konusu olarak *bu* denilen nesnedir:

“Eğer *bu*'yu varlığın çifte şekli içinde, şimdi olarak ve burası olarak alırsak, o zaman *bu*'nun içkin eytişimi onun kendisinin olduğu denli anlaşılır bir biçim kazanacaktır” (Hegel, 2004c: s. 79).

Duyusal kesinlik, bilginin *şimdi* ve *burada* olan *bu*'nun nesne kılınması ve bilginin kaynağı olarak kabul edilmesine yol açmaktadır. Duyum süreci, henüz nesneden hiçbir şey uzaklaştırılmamış bir an olduğu için, özellikle empiristler tarafından gerçek bilginin kaynağı olarak görülmektedir. Hegel'e göre duyusal kesinlik düşüncesi duyum aracılığıyla nesne haline gelen tikel varlığın bir genellik olarak kabul edilmesine rağmen, sanki o nesneye dair bilginin temeliymiş gibi ele alınması yanılgısına yol açmaktadır. Dahası, duyusal deneyim anı, tüm çoklu görünümüne

¹⁸⁴ Hegel'e göre bilinç ilişki kurduğu şeyden kendisini ayırma edimi olarak tanımlanabilir. Ayrıca bilinç zorunlu olarak bir özne ve nesne ayrımını ortaya koyar. Daha açık bir ifade ile bilincin bir kendindeliğe sahip olduğu savından, yani reflektif düzlemde bir özbilinç savından yola çıkan her düşünce zorunlu olarak söz konusu özne nesne düalizmini içeri almak zorundadır.

karşın (ki burada hatırlanması gereken yine Kant düşüncesidir) sadece nesnenin *bu* varlığına dayanmaktadır. Hegel *bu*'nun nesnenin en yoksun anı olarak görülmesi gerektiği iddiasındadır, çünkü duyusal kesinlik anında söz konusu olan varolanın sadece bir nesne olarak varolması, herhangi bir ilişkisel dolayımından yoksun olarak kendini özneye sunmasıdır. Ayrıca duyusal kesinlik anı, özne için karşısında bir şey olduğunun, saf bir biçimde bir *ben*, bir bilinçlilik olduğunun farkına vardığı an olduğu için de *ben*'in de kendine dair tüm içerikten yoksun olduğu andır. Bu anda bilinç herhangi bir şeyi başka bir şeyle ilişkilendiremediği için sadece onaylamaktadır.

Duyusal kesinlikle ilgili olarak Hegel'in belirleyici olarak gördüğü sorun "Bu nedir?" sorusu ile belirgin hale gelir. Dolaysız bir bilincin, başka bir ifade ile sıradan bilincin, nesnesi olarak ifade edilen varlık, aslen *bu varlık* olarak dış dünyadan bağımsız bir bireysel varoluşa sahiptir. Hegel'e göre asıl sorun *bu* ile kastedilenin *şimdi* ve *burada* ile ilişkisinden kaynaklanmaktadır: *Bu* ile *şimdi* ve *burada* arasındaki ilişki her ne kadar nesnenin kendisini tikel bir *şey* olarak bilince sunuyor olduğunu iddia etse de söz konusu biçimde bir tikelliğin ifade edilebilmesi mümkün değildir. Örnek olarak 'Bu nedir?' sorusuna 'Gecedir.' cevabı zamanın geçmesiyle kendini geçersiz kılacaktır. Dolayısıyla aslen duyusal kesinlikte nesneyi belirleyen bir özellik olmasına rağmen sadece *şimdi ve burada* geçerli olduğundan tikel bir belirlenim olarak ele alınamaz; çünkü evrensel şeyi o şey yapan tikelliği sunamaz. *Bu*, *şimdi* ve *burada* olarak bilinçte tekil veya kendisi olarak değil, ancak tümel veya evrensel varlık olarak belirebilir. Bu anlamda evrensellik duyusal kesinliğin gerçeğidir (Hegel, 2004c: s. 79), zira *şimdi ve burada* sürekli olarak değişime uğradığından tikel nesneye ilişkin duyusal deneyim ancak evrensellik aracılığıyla kavranabilir.

Duyusal kesinlik aslında nesnenin evrensel anlamda bir farkındalık, bir genellik olarak belirlenmesidir. Hegel'e göre nesnesini evrensel olarak belirleyen özne salt bir *ben* olarak kalmaktadır. Yani duyusal deneyimi oluşturan nesnelerin, evrensel olanı aşıp tikelleşmemesi gibi özne de kendi tikelliğinin farkına varamamaktadır, çünkü Hegel'e göre: "*Ben* kesinliği bir başkası, yani şey yoluyla taşır ve benzer olarak kesinlikte bir başkası *ben* yoluyla bulunur" (Hegel, 2004c: s. 78).

Kısaca, duysal kesinlikte nesnenin evrensel bir düzeyde kalması bilincin de evrensel düzeyde kalmasına neden olmuştur.¹⁸⁵ Bu bağlamda, kendi dolaysızlığı üzerinden nesnenin dolaysızlığının bilincine varan *ben*, varlığa daha yakından baktığında duysal olanda saf dolaysızlıktan ziyade başka şeylerin de içerildiğinin farkına varır. Hegel'e göre bu noktada bilincin ilk olarak farkına vardığı şey Hegel'in "Giriş" bölümünde dile getirdiği gibi varlığın kendinde varlık ve bilinç için varlık olarak ikiye ayrılmasıdır. Ancak bunlardan ne biri ne de diğeri duysal kesinlikte dolaysızca bulunmamaktadır. Söz konusu dolayımın farkına varmak ise bilinci *algı* aşamasına ilerletmektedir.

III.2. Algı

Duysal kesinlik tartışmasında nesneye dair bilginin ancak evrensel aracılığıyla mümkün olduğunun gösterilmesi, salt duysal olandan hareketle nesnenin ve öznenin tikelliğinin belirlenemeyeceğini açıkça ortaya koymaktadır. Bu nedenle bilinç, bilgiyi bir sonraki aşama olan *algı* aşamasına taşımak zorunda kalır. Algı aşamasında bilinç, *şimdi* ve *burada* olarak bilince dolaysız verilen nesneyi sahip olduğu özelliklerinden hareketle ele almaya başlar. Bu anlamda Hegel'e göre algı, söz konusu özellikleri bir arada tutup onlara birlik veren, böylece de nesnenin evrensel dolaysızlığını ortadan kaldıran edimdir. Algı sürecinde özne, nesneyi sahip olduğu özellikler dolayımıyla fark etmekte ve onu aslen bir *şey* kılmaktadır (Hegel, 2004c: s. 89).

¹⁸⁵ Hegel şöyle der: "[E]ğer bir şey üzerine onun *edimsel şey*, *dışsal bir nesne* olduğundan daha öte hiçbir şey söylenmiyorsa, o zaman salt en-evrensel olarak betimlenmiş ve böylelikle her şey ile ayrimından çok *özdeşliği* anlatılmış olur. *Tekil bir şey* dediğimde, onun tersine o denli de bütünüyle *evrensel* bir şey olarak bildirmiş olurum, çünkü her şey tekil bir şeydir ve benzer olarak *bu şey* dilediğimiz her şeydir. Onu *bu kâğıt parçası* olarak daha tam belirtirsek, o zaman *tüm* kâğıt parçaları ve *her* kâğıt parçası *bu kâğıt parçası*dır ve yalnızca her zaman evrenseli söylemiş olurum. Ama demek isteneni dolaysızca evirerek başka bir şey yapma ve böylece onu sözcüklere girmeye bırakmama gibi tanrısal doğa taşıyan dile bu kâğıt parçasını göstererek yardım etmek istersem, duysal pekinliğin gerçekliğinin gerçekte ne olduğunu deneyimlemiş olurum: onu burası olarak gösteririm ki, öteki buraların bir burasıdır ya da kendisinde birçok buranın yalın bir birlikteliği, e.d. bir evrenselidir". (Hegel, 2004c: ss. 85-86)

Hegel'e göre algı aşamasında nesnenin belirli nitelikleri kendinde bir birlik halinde bulundurduğu ortaya çıkar. Nesne bir yandan belirli nitelikleri kendisine ait özellikler olarak olumlar, belirli nitelikleri ise kendisine karşıt evrenseller olarak değiller. Böylece kendi belirli varlığını ortaya koyar:

“Dolaysız pekinlik gerçeği almaz, çünkü gerçekliği evrenseldir; almak istediği ise *bu*'dur. Buna karşı algı ise onun için var olanı evrensel olarak alır. Tıpkı evrenselliğin onun genelde ilkesi olması gibi bunun kendilerini onda dolaysızca ayırmaştıran kıyıları da evrenseldir: *Ben* evrensel bir *ben* ve nesne evrensel bir nesnedir [...] bunların yalın olarak belirlenmiş olanı, nesne, algılanıp algılanmadığına bakılmaksızın özdür; ama algılama devim olarak kararsız bir şeydir ki olabilir ya da olmayabilir ve özsel olmayandır” (Hegel, 2004c: s. 87).

Hegel'e göre algılanan özellikler bir şeyin özellikleri olarak algılanmalıdır. Ancak bu özellikler yoluyla şey diğerlerinden farklılaşmış olarak belirlenebilir. Bu özellikler tikellere dair dolayimsız bilginin olanaksızlığını ortaya koyan duysal kesinlik deneyiminin birer ürünüdür. Algıda nesne artık bir evrensel olarak ele alınamaz. Söz konusu olan aslen nesnenin özellikleridir. Özellikleri aracılığıyla tikel nesne kendini diğer tikel nesnelerden ayırmayı başarır. Hegel'e göre nesnenin tikelliğinin belirlenmesi ancak olumsuzlama yoluyla mümkündür. Başka bir ifade ile tikellik evrensel olandan tikel olana yönelen olumsuzlama sonucunda gerçekleşir. Farklı niteliklerin bir birlik olarak içerilmiş olması yüzünden nesne, aynı zamanda hem kendi içinde hem de kendi dışında işleyen diyalektik bir hareketin ve olumsuzlama sürecinin içinde varolmaktadır.

Hegel algı aşamasında tikelleşmeyi sağlayanın özne tarafından bir dizi özelliğin nesneye atfedilmesi olduğunu iddia eder. Daha açık bir biçimde, özne özellikleri nesnede toplar ve nesne farklı özelliklerin toplamı, bir araya gelişi olarak belirir (Pinkard, 1996: ss. 28-29). Dolayısıyla, algıya dayanan bilgi temelde iki kaynaktan, nesnenin kendisinden ve özne tarafından nesneye atfedilen özelliklerden, beslenmektedir. Bu ikili düzen nesnenin tikelleşmesinin ne salt nesnenin kendisinden, ne de salt öznenin tasarımıyla kaynaklanabileceğini ortaya koyar. Ancak Hegel'e

göre şurası da açıktır ki algı süreci tikel nesnenin evrenselliğinden ayırım ve karşıtlık aracılığıyla özelleşerek kurtulduğunun bilincinden daha fazlasını sunamamaktadır. Açık bir ifade ile algı, nesnenin *varoluşu* ve *özü* arasındaki nedensel ilişkiyi kavrama ve kurabilme yetisinden uzaktır.

Algı nesneyi bir evrenseller bütünü olarak kavrar. Bu noktada nesnenin kendiliği ile tasarımı ikiliğinden kaynaklanan bir soru ortaya çıkar. Özne duyusal özellikler aracılığıyla nesnesinin farkına varır ama söz konusu duyusal özelliklerin nesnenin bizzat kendisine ait olup olmadığı henüz belirli değildir, öyle ki nesnenin kendisi ve özelliklerinin birliği, bunların birliğinin ölçütü, kıstasının ne olduğuna dair algıya bilincin yeterli olduğu söylenemez. Hegel’e göre bu noktada öznenin nesnel dünyaya dair algısını sağlayan, yani nesneleri tikel olarak bilmesini mümkün kılan bir *anlama yetisi* bulunmaktadır. Anlama yetisi aracılığıyla bilinç nesnelerin duyusal olanın ötesinde varolan içsel doğalarını fark eder. Böylece evrensellerden oluşmuş varlıklarının altında bir birlik yattığının bilincine varacak ve kendisini nesnelerin içeriğine yönelterek, deneyimini daha çok nesnesinin kendinde varlığı üzerinde yoğunlaştıracaktır.¹⁸⁶ Hegel anlama yetisinin nesnesine, yani nesnenin duyusal niteliklerinin ve algısal deneyiminin gerisinde, bir koşulsuz evrensellik olarak bulunan özsellliğini bir arada tutan ve ona özsellğe içerik kazandıran şey *kuvvet* der. Kuvvet nesneye içkin bir yetidir ve varolanlar aslen *kuvvet* aracılığıyla varlık kazanmaktadır.

III.3. Kuvvet ve Anlama Yetisi

Duyusal kesinliğin nesneyi bir evrensel olarak sunması, nesnenin tikelleşmesi adına algı sürecinin farkına varılmasını mümkün kılmaktadır. Ancak algı süreci her ne kadar nesnenin nitelikleri dolayımı üzerinden duyusal olanın yapısını ortaya koymayı başarsa da nesneye söz konusu özelliklerin toplamı olarak birlik verenin ne olduğunu

¹⁸⁶ “[...] Algı (Wahrnehmen) çok dışsal kalmaktadır. Algı sürecinde özellikler ve özelliklere sahip şeyler gerçeklikler olarak ele alınırlar. Ama bu şekilde gerçeklik olarak ele alınan şeyler, eş deyişle, şeylerin kimyasal yapıları, şeylerin asli gerçekliklerini kurmayı başarabilir mi? Şurası açıktır ki bu özelliklerin altında işlemekte olan, birbirleri ile çatışma halinde kuvvetler bulunmaktadır. Kimyacı formüller aracılığıyla tözsel olanın yapısını ifade eder. Ama modern anlamda kimyanın gelişimi ve bir anlamda fiziğe dönüşmesi de göstermektedir ki bu tözsellik aslen kuvvetlerin bir oyunudur” (Gadamer, 1976 ss. 37-38).

belirlemekte başarısızdır. Bu nedenle Hegel duyusallığın sınırları içinde nesnenin gerçekliğinin kavranamayacağı ve asıl yapılması gerekenin duyumdan anlama yetisine bir geçiş olduğunu iddia etmektedir. *Tinin Fenomenolojisi*'nin bilinç tartışmasının bir sonraki aşaması olan “Kuvvet ve Anlama Yetisi” bölümü, bilinç ile bilincin nesnesi arasındaki ayrımın fenomenal bir düzlemde ortadan kaldırılmasının olanağı üzerinedir. Hegel’e göre bu olanak ancak nesneye dair bilincin aynı zamanda öznenin kendisi üzerine bir deneyim olarak kavranması ile mümkündür.

Fark edilebileceği gibi Hegel’in bilginin gerçeklikle olan ilişkisine dair incelemesinin her adımı, aynı zamanda sıradan bilincin nesne anlayışını dolayına sokmakta ve onu aşmanın olanağını kurmaktadır. Bunun nedeni duyusal algıya ve fenomenolojik deneyimlere bütünlüğünü veren asıl şeyin anlama yetisi olarak belirlenmiş olmasıdır. Hegel anlama yetisi ile Kant’ın *Arı Usun Eleştirisi*’nde tartışılan anlama yetisinden farklı bir şeyi kastetmektedir. Daha açık bir ifade ile Kant anlama yetisi ile duyusal çokluya birliğini veren bir transandantal sistemi kastederken, Hegel’e göre anlama yetisi temelde şeylerin özselliklerini ortaya koyan diyalektik sürecin akılsal karşılığıdır. Nesnelerin duyusal karşılıkları ile kendinde gerçeklikleri arasındaki ayrım, anlama yetisinin zorunlu olarak duyusal olanın ötesinde, sınırsız ve sonsuz nitelikteki şeyin içkinliğine yönelmesine neden olmaktadır. Bu anlamda fenomenal olanın anlamı dönüşmektedir. İşte bu işleyişin nesnesi, duyusal olanın sınırlarının ötesinde bulunan bir evrensellik olarak *kuvvet*’tir. Hegel’in düşüncesinde kuvvet, duyusal ve algısal olanın ötesinde bir varlığa sahip olmak bakımından tümüyle farklı bir bilinç edimi olan anlama yetisinin deneyimini gerektirmektedir. Hegel anlama yetisi ile kuvvet arasında içkin bir ilişki kurarak söz konusu diyalektik süreçte bilincin nesnesiyle birliğini ortaya koymaya çalışmaktadır.

Hegel’e göre kuvvet, nesneye ait duyusal bir niteliği değil, aksine duyusal olmadığı için anlama yetisi ile farkına varılmak zorunda kalınan bir edimselliği kasteder. Kuvvet, nesnenin duyusal bütünlüğünü sağlayan, onun algısal niteliklerini belirleyen şeydir; nesneye birliğini veren özsel yandır.¹⁸⁷ Kuvvet nesnenin barındırdığı

¹⁸⁷ “Evrenselin kendi kendisinde bu çokluk ile bölünlenmiş birlik içinde olması ise bu özdeklerin her birinin başkasının olduğu yerde olması demektir; bunlar karşılıklı olarak içiçe geçerler [...] bağımsız olarak koyulan özdekler dolaysızca birliklerine ve birlikleri doğrudan doğruya türlülüğe ve bu da bir kez daha geriye [birliğe] indirgemeye geçer. Bu devim ise *Kuvvet* denilen şeydir: bunun bir kısıpı, yani

ve duyusal olan aracılığıyla farkına varılan içsel karşıtlıkların yarattığı özdeşlik ve ayırım gerilimlerinde kendini ortaya koyar. Böylece nesnenin sahip olduğu ve aslen algı sürecinde belirlenen özdeşlik ve ayrımları anlama yetisi aracılığıyla görünür kılan *soyutlamadır*.¹⁸⁸ Nesnelerin sürekli değişen niteliklerinin ötesinde kendisi değişmeden kalan içkin düzen veya özelliği mümkün kılar. Hegel’e göre bunun felsefe tarihindeki görünüşü sonsuzluk idesinin ontolojik olanağıdır.

Hegel’e göre kuvvet nesnelere içkin olması dolayısıyla duyusallığa kapalıdır ve kendisini ancak sebep olduğu etki üzerinden görünür kılmaktadır.¹⁸⁹ Bu da onun ancak sebep olduğu etkiyi bir düşünce nesnesi haline getirebilecek olan anlama yetisi ile ilgili olduğu anlamına gelmektedir. Bu nedenle kuvvet, bilincin dışında ve ona yabancı; kavranamaz bir şey olarak ele alınamaz. Aksine anlama yetisi sürekli bir oluş halindeki nesnenin algısal bir fenomen olmanın ötesinde, bir bütün olarak kavranabileceği bir gerçeklik zeminine ulaşabilir. Başka bir ifade ile bilinç, kuvveti fenomenin dinamik yapısının nedeni olarak koyarak, söz konusu hareket üzerinden nesneyi düşüncede gerçek kılmanın bir yolunu geliştirir. Bu anlamda nesne (nesnenin her durumda bir özneyi zorunlu kılmakta olduğu unutulmamalıdır) kuvvet üzerinden kendi içsel devinimi olarak varolmaktadır. Özdeşlik ve ayırma dayanan içsel devinim kuvvetlerin hareketi olarak kavranarak, nesnenin başka bir düzlemdeki varoluşu ortaya koyulur: “İki kuvvet kendi bağımsızlıkları bağlamında konumlandırıldığında ortaya çıkan etkileşim onların birbirine bağımlılığını ortaya koyar” (Hyppolite, 1974: s. 124). Hegel bu varoluş edimine *kuvvetlerin oyunu* adını verir:

“Şeylerin [...] gerçek özü şimdi öyle belirlenmiştir ki, dolaysızca bilinç için bulunmaz; tersine, bilincin iç ile dolaylı bir ilişkisi vardır ve anlak olarak, kuvvetlerin bu oyunu aracılığı yoluyla şeylerin gerçek arka tasarımlarına bakar. İki ucu anlağı ve içi birleştiren orta terim kuvvetin

bağımsız özeklerin kendi varlıkları içinde yayılımı olarak kuvvet onun anlatımıdır”. (Hegel, 2004c: s. 102)

¹⁸⁸ Soyutlama nedir.:

¹⁸⁹ “*Kuvvet Kavramı* kendini daha çok edimselliğinin kendisinde öz olarak saklar; edimsel olarak kuvvet yalnızca ve yalnızca anlatımında vardır ve bu ise aynı zamanda kendi kendini ortadan kaldırmadan başka bir şey değildir. Bu edimsel kuvvet, anlatımından özgür ve kendi için varolarak tasarımılandığında, kendi içine geri bastırılan kuvvettir; oysa gerçekte bu belirlilik, ortaya çıktığı gibi, kendisi salt bir anlatım kıpısıdır. Kuvvetin gerçekliği öyleyse yalnızca onun düşüncesi olarak kalır”. (Hegel, 2004c: ss. 106-107)

gelişmiş varlığıdır ki bu, anlağın kendisi için, bundan böyle bir yitiştir. Bu varlığa bu yüzden görüngü denir; çünkü kendinde dolaysızca bir yokluk olan varlığa görünüş ya da yanılısma deriz. Ama bu varlık salt bir görünüş değı ama görüngüdür, bir görünüş bütünüdür. Bu bütün, bütün olarak ya da bir evrensel olarak, içi oluşturandır, için kendi içine yansıması olarak kuvvetlerin oyunudur” (Hegel, 2004c: s. 107).

Hegel’e göre *kuvvetlerin oyunu* nesnelerin görünüşlerinden ziyade onların içsel işleyişi ile ilgilidir ve bilince, nesneye dair anlama yetisi aracılığıyla çözümlenebilir bir bulmaca sunmaktadır. Başka bir ifade ile anlama yetisi nesneyi kuvvetlerin oyunu olarak kavrayarak ona birliğini vermektedir. Bu düşünsel hamle ile Hegel bir anlamda Alman İdealizmi’nin en önemli hedeflerinden biri olan fenomen ve numen arasındaki ayrımı ortadan kaldırmayı başarmaktadır. Nesnenin kendinde gerçekliğinin mekanı olan fenomenler böylece anlama yetisinin nesneleri haline gelmekte, nesne fenomen olandan numenal olana bir dönüşüm yaşamadan, duyusallığın düzleminden, duyulurüstü bir düzleme sevkedilmektedir. Kuvvetlerin oyunu ile artık söz konusu olan duyusal ve değışken bir evren değıl, düşüncenin baskın olduğı kalıcı ve değışmeyen bir evrendir. Bilinç, fenomenal dünya ile numenal dünya arasındaki çatışmadan türeyen biçimsel evrensellikten kurtulmuştur artık. Ancak kuşkusuz ki burada Hegel’in asıl başarısı nesnenin gerçekliğini kazandığı duyulurüstü düzlemin tam da duyusal, fenomenal, bir düzlemde türetiliyor olmasıdır:

“İç ya da duyulurüstü öte-yan [...] görüngüden gelir ve görüngü onun dolaylılığıdır; ya da görüngü onun özü ve gerçekte onun dolduruluşudur. Duyulurüstü gerçeklikte olduğı gibi koyulmuş olan ‘duyusal’ ve ‘algılanan’dır; duyusalın ve algılananın gerçekliği ise görüngü olmaktır. Duyulurüstü öyleyse görüngü olarak görüngüdür” (Hegel, 2004c: s. 109).

Fenomen ve numen arasındaki ayrımı ortadan kaldırmaya ve Aydınlanma düşüncesinin akla çizdiğı sınırları aşmaya yönelik Alman İdealizmi’nin daha önceki denemelerinin modern düşüncenin ruhuna tam anlamıyla uyduğunu söylemek mümkün değıldir. Bunun temel nedeni nesnenin bir kendinelik olarak kavrama yolunda üretilen cevapların büyük kısmının “entelektüel görü” veya “estetik bir

kavrayış” fikrinden yükselmekte olmasıdır. Bu anlamda anlama yetisini yeniden şekillendirerek Hegel’in kendine özgün ve nispeten tutarlı bir yol açtığını söylemek mümkündür. Hegel’e göre kuvvetlerin oyunu aracılığıyla fenomen artık duyuşsal bir nesne olmayı aşmakta ve bir ayırım ve özdeşlik bütünü olarak kendini anlama yetisine sunmaktadır.

Hegel’e göre ayırım ve özdeşlikler çoklusu olarak kendini ortaya koyan olumsuzlama (başka bir ifade ile soyutlama) olarak kuvvetlerin oyunu, kendini yasalar üzerinden görünür kılmaktadır. Daha açık bir ifade ile kuvvetlerin oyunu, kendi birliğini yasalık üzerinden kurmaktadır. Hegel’e göre *duyulurüstü evren* kendini bir *yasalar ülkesi* olarak bilince sunmaktadır (Hegel, 2004c: s. 111). Söz konusu *yasalar ülkesi* tüm ayrımların ve karşıtlığın kendisinde tek bir ayrıma indirgenmiş olduğu mekândır. Burada artık kuvvetin kendini ancak sebep olduğu etki üzerinden görünür kılmakta olduğu nokta aşılmıştır. Kuvvet ya da kuvvetlerin farklı biçimler altındaki görünüşleri en sonunda tek bir yasa altında gözlemlenebilir hale gelir, çünkü anlama yetisi duyulurüstü yani düşünceye dair bir evrende deneyiminin içeriği ve nesnesinden bağımsız olarak bir yasallık fikrini söz konusu evrensel yasada bulmaktadır:

“Anlak birçok yasayı tek bir yasaya birleşmeye bırakmalıdır, tıpkı örneğin taşın düşme yasası ile gök cisimlerinin devim yasalarının tek bir yasa olarak kavranmış olması gibi. Oysa bu birbiri içine düşme ile yasalar belirliliklerini yitirirler; yasa giderek yüzeyselleşir ve bu yüzden gerçekte bulunan şey bu belirli yasaların birliği değil, ama bunların belirliliğini dışta bırakan bir yasadır. Tıpkı cisimlerin yere düşme yasası ile gök cisimlerinin devim yasasını kendi içinde birleştiren bir yasanın gerçekte bunların ikisini de bunların anlatmaması gibi. Tüm yasaların evrensel çekimde birleşmesi yasanın yasada varolan olarak koyulmuş olan yalın kavramının kendisinden başka hiçbir içeriği anlatmaz” (Hegel, 2004c: s. 112).

Hegel’e göre yasalar çoklusunu tek bir yasaya indirgemek anlama yetisinin bir özelliğidir. Evrensel yasa ile kastedilen aslen tüm yasaların altında yatan tekil bir yasa olduğu üzerine bir iddia değildir. Evrensel yasa ile kastedilen bilinç ve yasa kavramının içsel ilişkisidir. Bilinç anlama yetisinin bir özelliği olan yasalık aracılığıyla

duyusal nesnenin öznenin bir tasarımına indirgendiği transandantal koşulların ötesine geçmekte, böylece nesneye akılsal olanın zorunlu biçimini kazandırmaktadır (Hegel, 2004c: ss. 111-112). Bu noktada, duyulurüstü dünyanın evrensel yasasının ülkesinde özne ile nesne arasındaki ilişkinin geleneksel sınırları aşılr. Evrensel yasa aracılığıyla Hegel artık bilincin transandantal bir özdeşlik olmanın ötesinde, nesnesinin gerçekliği dolayısıyla kendini gerçekleştirecek koşulları kuran olduğunu ileri sürmekte ve bilincin sınırlarını aşmanın olanağını ortaya koymaktadır.

Kısacası, Hegel bilincin kuvvet kavramı ile fenomenleri anlama yetisinin bir nesnesi haline getirdiğini, söz konusu kuvvetin ise son kertede bir evrensel yasalık aracılığıyla kavranabileceğini dile getirmektedir. Bir başka deyişle bilinç, şeylerin gerçekliğinin çoklu yapısını ve kalıcı olmayan devingen özünü kuvvetler oyunu aracılığıyla kendisini gösteren bir duyulurüstü evrende, yasa kavramı dolayısıyla anlamaya çalışır. Kuvvet bilincin kendi akılsal içeriğinin nesneye nasıl yansıdığını ve nesnenin bir tikel gerçeklik haline gelmesinde nasıl bir işlevi olduğunu ortaya koymaktadır. Kuvvet sadece nesnenin duyulurüstü bir yasalar düzlemine sevk edilmesini, yani nesnenin özünün kavranabilmesini sağlamakla kalmaz, aynı zamanda nesnenin özünün bilincin birliğinin kurulması sürecindeki rolünü de yasalık üzerinden ortaya koyar. Özne artık nesneye dair bilincin sınırlarını aşır kendi bilincine yönelecek ve ben'in bir tözsellik veya transandantal mekân olmanın ötesinde, nesneye birliğini veren kuvvete sahip olandır. Daha açık bir ifade ile Hegel'e göre bilincin dönüşümü yani bilincin diyalektiği, kuvvetin diyalektiği dolayısıyladır ve nesneye içkin diyalektik devinim ile nesneye dair deneyim arasındaki ilişki hem nesnenin gerçeklik koşullarını hem de bilincin diyalektiğini yansıtmaktadır. Bu süreç sonucunda artık bilinç kendini de bir birlik ve özbilinç olarak kavrama yoluna girmiştir. *Tinin Fenomenolojisi* sıradan bilincin reflektif zeminden yükselen çözümlemesiyle yetinmez. Duyusal olandan başlayarak adım adım anlama yetisinin nesneyi nasıl olup da gerçekleştirdiğini, yani özne için dışsallığını ortadan kaldırdığını ortaya koymaya çalışır. Burada dikkat çekici olan Hegel'in söz konusu spekülâtif felsefesi iddiasının ilerleyişinin felsefe tarihinin ilerleyişi ile olan paralelliğidir. Varlığın birliğine dair Antikçağ'dan modern döneme kadar süregiden felsefi sorgulama aslen Hegel'in duyusal kesinlikten kuvvet ve anlama yetisine evrilen düşüncesi ile benzerlik taşır. Hegel üstü kapalı bir biçimde Antikçağ doğa filozofları

ile başlayan söz konusu tartışmayı duysal kesinlik ile, Newton fiziğine dayanan felsefi olanakları ise kuvvet kavramı ile birlikte düşünmektedir.

Hegel'e göre anlama yetisinin gücünün farkına varılmasıyla bilincin sınırlarının da farkına varılmaktadır. Bilinç kendisini ancak nesnesinde ve onun bilgisinde kavramaktadır ama salt nesne ile kurulan dolayım ilişkisi özbilincin ancak kendi kesinliğinin farkına varmasına yetmektedir. Bu noktadan sonra artık söz konusu olan özbilincin içsel diyalektiğinin serimlenmesi olacaktır. Burada şu nokta hemen dikkat çekmektedir: Hegel öncesinde öne çıkan modern özne felsefelerinin neredeyse hepsinde özbilinç tartışması bir sıfır noktası, bilincin ve bilginin asli olanağı olarak kendini gösterirken Hegel sisteminde özbilinç tartışması aslen bilinç tartışmasının sona erdiği noktada başlar.

Hegel özbilinci tüm toplumsallığın ve dolayısıyla tarihselliğin çekirdeği olarak görmektedir. İnsanın doğaya ve içinde yaşamakta olduğu nesnel gerçekliğe yönelik bilgisiyle, kendine ilişkin bilgisi arasında işlevsel olarak bir ayrım yoktur. Bilincin kendisi gibi özbilinç de tözsel veya transandantal bir nosyon olarak ele alınamaz. Hegel'e göre insanın dünyaya dair bilincine yön veren koşulları kavramanın tek yolu söz konusu koşulları özbilincin temelinde anlamaya çalışmaktır. Ancak Hegel'e göre ontolojik olarak bir başka varlığı gerektiren özbilinç, ancak başka bilinç ile ilişki içinde kendi içsel deviniminin farkına varabilir:

“Özbilinç için önünde bir başka özbilinç vardır; kendi dışına çıkmıştır. Bunun iki anlamı vardır: ilkin, kendi kendini yitirmiştir, çünkü kendisini başka bir öz olarak bulur; ikincisi, bu yolla başkasını ortadan kaldırmıştır, çünkü başkasına öz olarak bakmamakta, tersine başkasında kendi kendisini görür” (Hegel, 2004c: s. 132).

IV. ÖZBİLİNÇ VE TANINMA

IV.1. Özbilincin Kesinliği

Duyu kesinliği ve sonrasında algı üzerinden nesnesi ile ilişki kuran bilinç, anlama yetisinin duyulurüstü bir düzlemde işleyen diyalektiği aracılığıyla özbilincinin farkına varmaya başlar. Hegel'e göre özbilinç, insani gelişimin ve toplumsallığının olanağıdır ve son kertede kendini rasyonel olarak gerçekleştirecektir. Bu anlamda Hegel açısından özbilinç sadece bilincin kendisinin farkına varması olarak ele alınamaz. Özbilinç olumsuz bir yaşamsallıkta sürekli kendi ötesine yönelmesi ile sadece bilişsel değil, varoluşsal bir deneyim olarak da öne çıkmaktadır (Hyppolite, 1974: s. 19). Başka bir ifade ile söz konusu olan kendi edimselliğinden koparılmış bir *ben* değil zaman içinde kendini gerçekleştiren bir *ben*'dir. Bu anlamda kendinden önceki reflektif düşünce örneklerinde görülen ve bilincin koşulu olarak öne çıkan *cogito* düşüncesi, Hegel'e göre özbilincin içkin dolayımını sunmakta yetersiz olarak kabul edilmiştir.¹⁹⁰ Refleksiyona dayanan bilinç aslen kendi varlığının somut gerçekliğini kendine duyuramamaktadır ve bu yüzden özneye nesnel bir gerçeklik kazandıramamaktadır:

“Sanının varlığı, algının tekilliği ve ona karşıt evrenselliği, tıpkı ayrıca anlağın boş içi gibi, artık özler olarak değil ama özbilincin kıpıları olarak, e.d. soyutlamalar ya da ayrımlar olarak bulunurlar ki, bilincin kendisi için aynı zamanda yokturlar ya da ayırım değildirler ve salt yitmekte olan özlerdirler. Böylece yalnızca temel kıpının kendisi, e.d. bilinç için yalın, bağımsız kalıcılık yitmiş olarak görünür. Ama gerçekte özbilinç duyusal ve algılanan evrenin varlığından yansıma ve özsel başkalıktan geri dönüşür”. (Hegel, 2004c: s. 126).

¹⁹⁰ Harris'e göre Hegel özbilinç tartışması bağlamında açık bir biçimde, bilimsel anlama yetisi kavrayışından 'bilim sistemi'ni kendisini geliştirmeye doğrudan geçebileceğimizi- başka bir deyişle, derhâl saf mantıkla başlanılabileceğini- ifade etmektedir: “Bununla birlikte [burada] onun yerine, yaşadığımız deneyimler hakkında hiçbir şey bilmeyen yeni bir bilinç *Gestalt* ortaya çıkar”. (Harris, 2013: s. 176)

Başka bir ifade ile *ben*'in salt kendinin bilincinde olması Hegel'e göre özbilincin kesinliği için yeterli değildir.¹⁹¹ Hegel'e göre bilinç bir özbilinç haline gelmek için, tıpkı bir bilinç haline gelmek adına nesnesine ihtiyaç duyması gibi, kendi dışındaki öteki bir bilince ihtiyaç duymaktadır. Bilinç ancak öteki bir bilinç tarafından tanınmış olduğu oranda özbilincine varma şansına sahiptir.¹⁹² *Ben*'in ediminin kendi dışına yayılması, yani bir gerçeklik kazanması ancak bir ötekinin dolayımı aracılığıyla, onun tarafından tanınmış olmakla mümkündür.¹⁹³ Kısacası Hegel'in *Tinin Fenomenolojisi*'nde yürüttüğü özbilinç tartışması özbilincin görüsel veya çıkarımsal bir tespiti ile yetinmemiş, özbilincin bir kesinlik kazanması adına kendini bir ötekilik olarak kavramasını sağlayacak diyalektik süreci serimlemeye çalışmıştır:

“Özbilincin başka bir öz bilinç ile ilişkideki bu devimi bu yolda salt *bir* öz bilincin *eylemi* olarak tasarılanmıştır; ama birinin bu eyleminin kendisi çifte anlam taşır: *Kendi eylemi* ve o denli de *başkasının eylemi* olmak [...] Her biri *ötekinin* onun *yaptığı* ile aynı şeyi yaptığını görür; her biri ötekinden istediğini kendisi yapar, ve buna göre yaptığını ancak öteki de aynı şeyi yapıyor oldukça yapar” (Hegel, 2004c: s. 133).

Daha önce de dile getirildiği gibi bilinç nesneyi kendisi dışında bir şey olarak kavrar, yani kendisini nesnesinden ayırır. Hegel'e göre bilinç düzeyinde nesne ile kurulan duyusal ve akılsal ilişkide mutlak bir ayırım ve dolayım gerçekleştirilemediğinden, gerçek anlamda bir özbilinç de oluşturulamamaktadır. (Hegel, 2004c: s. 126) Bu anlamda bilincin kendi özbilincinin farkına varmak için öncelikli olarak yapması gereken kendini nesneden ayırmak değil, kendi varlığını bir başka varlık üzerine yaymaktır. Bu anlamda Hegel'e göre *ben* kendini kendinin bir ötekiliğinde bulmalı,

¹⁹¹ Taylor *Hegel* başlıklı çalışmasında bu konuda şöyle yazar: “Özbilincin ‘nesnesi’ yaşayan bir şeydir [...] özbilinç yaşamda şekillenmiştir ve yaşayan bir organizma olarak arzu nesnesi yaşayan bir varlıktır; yaşam ile beslenir. İnsan basitçe *ben* bir özdeşlik olarak kalamaz çünkü yaşamak için dışsal şeylere, kendi dışında bir yaşama ihtiyaç duyar [...] Bir arzu varlığıdır. Arzuladığı şeyi tüketerek dışsal gerçekliğinin üstesinden gelir ve bütünlüğünü sağlar”. (Taylor, 1975: s. 152)

¹⁹² “Bir öz bilinç bir öz bilinç için vardır. Gerçekte salt bu yolla öz bilinçtir; çünkü kendisinin kendi başkalığındaki birliği onun için salt bu yolda belirtir olur; Kavramının nesnesi olan *Ben* gerçekte *nesne* değildir; İsteğin nesnesi ise yalnızca *bağımsızdır*, çünkü evrensel yok edilmez tözdür, akıcı kendine-özdeş özdür. Bir öz bilinç nesne iken, nesne olduğu denli de Bendir”. (Hegel, 2004c: s. 131).

¹⁹³ “Her biri öteki için orta terimdir ki, bununla her biri kendini kendi ile dolaylı kılar ve kendi ile birleşir ve her biri kendisi ve öteki için dolaysızca kendi için var olan bir özdür ki, bu aynı zamanda salt bir dolaylılık yoluyla böyle kendi içindir. *Karşılıklı* olarak *birbirlerini tanıyarak* kendilerini *tanırlar*” (Hegel, 2004c: s. 134).

kendini bir öteki olarak dışlaştırmalıdır. *Ben* bir öteki ile dolayım kazanmadan kendinin bilincine ulaşamaz. Özbilincin kendini olumsuzlama edimi ona bir belirlenim kazanmanın olanağını sunmaktadır.¹⁹⁴ Hegel'in özbilinç tartışmasında özbilinçli bir öznenin aslında hiçbir zaman sadece olduğu şey olarak ele alınamayacağı açıkça iddia edilmektedir. Daha önce de dile getirildiği gibi, sıradan bilince dayanan bir *ben* hiçbir zaman kendine dair yargıların normlarını belirlemeye muktedir değildir. Bu belirlenimler ancak *ben* kendisi gibi bir öteki, özbilinçli bir fail ile karşılıklı ilişki aracılığıyla mümkündür. Bu yolla özbilinç başka bir özbilinç üzerinden kendi bilincinin yansıması ile karşılaşır ve böylece kendi gerçekliğini kendisinin nesnesi haline getirir. Özbilinç ancak bunu gerçekleştirdiği ölçüde bir özbilinçtir.

Hegel'e göre özbilinç, bilincin arzularının bir öteki dolayımıyla olumsuzlanması ve bunun yarattığı mutsuzluğun bilincinin yaratacağı aşmayı mümkün hale getirmesi olarak özetlenebilir. Ancak burada söz konusu olan olumsuzlamanın mutlak bir olumsuzlama olduğu söylenemez, zira olumsuzlamanın mutlak bir hale gelmesi, bilinç ile ötekinin dolayımını ortadan kaldıracağı için devimin sona erecek ve bilincin özbilincine varması olanaksız hale gelecektir:

“İstek [arzu] ve onun doyumunda erişilen özpekinlik nesne yoluyla koşulludur, çünkü özpekinlik bu *başkası*'nın [ötekinin] ortadan kaldırılması yoluyla vardır. Özbilinç nesne ile olumsuz ilişkisi yoluyla onu ortadan kaldıramaz; daha doğrusu o ilişki nedeniyle nesneyi yine üretir, tıpkı isteği ürettiği gibi. Nesne gerçekte özbilinçten; isteğin özünden başka bir şeydir [...] Öyleyse nesnenin bağımsızlığından ötürü doyuma ancak olumsuzlamayı nesnenin kendisi kendi üzerinde yerine getirdiği zaman ulaşabilir [...] İsteğin nesnesi olan yaşamda *olumsuzlama* ya *bir başkası*nda, yani İstekte vardır, ya da bir başka ilgisiz şekle karşı bir *belirlilik* olarak, ya da Yaşamın örgensel- olmayan evrensel doğası olarak vardır. Özbilinç doyumuna ancak başka bir öz bilinçte ulaşır” (Hegel, 2004c: ss. 130-131).

¹⁹⁴ Hegel bu süreci şöyle açıklar: “Öz bilinç için önünde bir başka öz bilinç vardır; kendi *dışına* çıkmıştır. Bunun iki anlamı vardır: *İlkin*, kendi kendisini yitirmiştir, çünkü kendini *başka* bir öz olarak bulur; *ikincisi*, bu yolla başkasını ortadan kaldırmıştır, çünkü başkasına öz olarak bakmaz, tersine *başkası*nda kendi kendisini görür” (Hegel, 2004c: s. 132).

Hegel özbilincin arzunun kendisi olduğunu ileri sürer¹⁹⁵. Arzu ilk olarak *ben*'in bir özdeşlik haline sıkışmasına ve sonrasında da kendisi ile ötekiliğini ortadan kaldırmasına olanak veren edimdir. Başka bir ifade ile özbilince gerçekliği arzu tarafından verilmektedir. Öncelikli olarak özbilinç arzu ediminde dolayım kazanarak kendine yaşamsal bir anlam yükler. Bu anlamda insan bilinç sahibi bir varlık olmanın ötesinde organik bir yaşama sahip olduğunun farkına varır: “Bu doğal *ben* canlıdır. Arzusu onu, ilk olarak, yaşayan bedenin nesnel şeklinde ve sonlu yaşamının yaratılıp sürdürüldüğü ailesinde gösterir”. (Harris, 2013: s. 177). Bu organik yaşamın sürekliliği için korunması gerekmektedir ve bunu sağlayacak olan şey de insanın sahip olduğu hayvansal arzularıdır. Hegel’e göre hayvansal arzu canlılığın koşuludur, ancak hayvansal arzu sadece canlılığın sürdürülmesine yönelik bir arzu olduğu için sınırlı bir arzudur. Hayvansal arzu bilincin tam anlamıyla evrensel bütünlüğe ulaşmasına ve kendi tikelliğini aşmasına olanak sağlayamaz. Bu anlamda özbilincin gerçekleşmesi için hayvasal arzu yeterli değildir. Özbilincin gerçekleşmesi için gücünü hayvansal arzudan alan ve bu gücü bilincin kendi dışındaki ötekiliğini ortadan kaldırmaya yönelten bir arzuya ihtiyaç vardır. İnsanın arzusu başkası tarafından tanınmaya¹⁹⁶ yönelmiş bir arzudur:

“Öz bilinç bir başkası için kendinde ve kendi için olduğunda ve olması yoluyla *kendinde* ve *kendi içindir*; eş deyişle, ancak tanınan bir şey olarak vardır. Ayırt edilenin ikili imlemi öz bilincin özünde yatar: Sonsuz olmak ya da içine koyulduğu belirliliğin dolaysızca karşıtı olmak. İkilenişi içindeki bu tinsel birliğin Kavramının ayrıntılı açılması önümüze *Tanınma* devimini getirecektir.” (Hegel, 2004c: s. 132).

¹⁹⁵ “Özbilinç *istektir* [...] ‘başkası’nın hiçliğinden pekin olarak, özbilinç *kendi için* bu hiçliği ‘başkası’nın gerçekliği olarak koyar, bağımsız nesneyi yok eder ve bu yolla kendi öz-pekinliğini *gerçek* pekinlik olarak kendine verir.” (Hegel, 2004c: s. 130)

¹⁹⁶ Harris insansal arzunun aslen tinsellik üzerinden anlaşılması gerektiğini ileri sürer: “Benin/kendinin arzu olarak doğal evrimi, benzer bir örüntüyü takip etmekle birlikte, ereği bağımsız bir kendiliktir. Bilinçli bir olumsuzdur/yadsımadır [negative] o. Öz-bilinçli tin kavramı, bu ilişki içinden doğar. Ben, baştan itibaren, -‘kendini mutlak ötekilikte tanıma’ projesi olarak örtük olarak tindir; fakat arzulanan bir benin teşhisiyle birlikte, tin kavramı belirtik bir biçimde önümüzdedir: “ Biz olan ben ve ben olan biz”. Tin, denklemlerin topluluğundaki özbilinçli özdeşliktir.” (Harris, 2013: s. 178)

İnsansal arzu başka özbilinçlerin aracılığıyla gerçekleşen arzuyu, başka bir ifade ile arzunun kendisini arzulamaktadır. Bu anlamda insansal arzunun kendi nesnesini ortadan kaldırmaya yönelik bir arzu olduğu söylenemez. İnsansal arzu tanınma mücadelesinin başarısız bir girişim olduğunu fark ettiği noktada özbilincin kendisinden ziyade mutsuz bir bilince varacaktır.¹⁹⁷

Hegel'e göre insan varlığına gerçekliğini kazandıran şey sadece bir *cogito* olması değil, ayrıca bir öteki tarafından tanınmayı arzulayan varlık olmasıdır. Arzu tanınmada cisimleşir. Tanınma arzusu özbilince asıl gerçekliğini kazandırır. Tanınma sürecinin bilincin sadece nesnesiyle sınırlı olan dolayımının öteki bilişler düzeyinde bir yetersizlik ile ikame edildiğini sunması bakımından Hegel'e göre özbilincin transandantal veya tözssel bağlamda ele alınabileceği iddia edilmez. Özbilinç tartışması bu anlamda epistemolojik bir çerçevenin ötesinde insanlığın toplumsal gerçekliğinin tarihsel gelişimini sunacak bir çerçeveye gereksinim duyar. Kendinden önceki özbilinç tartışmalarında bilinç ile doğa, özgürlük ile zorunluluk arasında kurulan karşıtlık Hegel tarafından toplumsal olana aktarılmıştır; özbilinç *cogito* olmanın ötesinde toplumsal bir varlıktır. Özbilinç kendi belirlenimini toplumsallığın ve dolayısıyla tarihselliğin içinde bulur. Bu anlamda arzu insansal içeriğini çalışmada, modern anlamda emekte bulur. Hegel'e göre çalışma tarihsel olanın temelindeki arzudur.

Hegel karşılıklı tanınmayı zorlu bir çatışma süreci olarak görmektedir. Bu yanı sıra Hegel'in tanınma anlayışı ile Fichte'nin ahlaki bir temelden yükselen tanınma anlayışı arasında oldukça derin farklılıklar bulunur. Hegel'e göre karşılıklı tanınma tarafların birbirine karşı radikal bir olumsuzlama girişimini ve dolayısıyla şiddeti içermektedir. Bu noktada şiddet bilincin kendi dışındaki ötekine yönelmesi ve onda kendi gerçekliğini edimselleştirmeye çalışması bilincin kendine yönelik diyalektiğidir. Karşılıklı tanınma aslen ölümüne bir mücadele olarak tanımlanır. Ancak tanınma adına ölüm korkusunu aşarak mücadele eden bilinç özbilincine varabilir.

¹⁹⁷ Hegel'in *Tinin Fenomenolojisi*'nde dile getirdiği biçimiyle bilinç, özbilinçlenme serüveninin temel dinamiği olan arzusunu gerçekleştirmediği için sonunda *mutsuz bilinç* aşamasına ulaşacaktır. Arzu son kertede tanınmanın başarısızlığının tanınmasına neden olur. Söz konusu mutsuz bilinç aşaması bilinçten yükselen özbilinç tartışmasından tinsellikten yükselen us (Vernunft) tartışmasına sevk eder.

Hegel karşılıklı tanınmanın diyalektiğini efendi ve köle arasındaki mücadele üzerinden resmeder. Tanınma mücadelesine girmiş iki bilinç arasında gerçekleşen ölümüne savaş efendi ve köle arasındaki mücadeleye benzetilir. Bu mücadelede her iki taraf da kendi özbilincini gerçekleştirmek adına, yaşamsallığını sürdürmek adına, ötekini ortadan kaldırmayı amaçlar. Tanınma mücadelesinin ölümüne bir mücadele olarak tanımlanması aslen kendi yaşamına karşılık ötekinin ölümünü öngören bir arzuya karşılık gelmektedir. Hegel'e göre tarihin ve özgürlüğün temelinde bulunan bu savaştır. Ancak bu ölümüne mücadelede bir tarafın ölümü özbilincin diyalektiğinin mümkün kılacak bir olumsuzlamayı da ortadan kaldıracaktır. Bu anlamda efendi kendi arzusunu ölümü göze alarak egemen kılmayı başarmış, köle ise efendinin bu gözüpeklikliğin korkmuştur. Böylece köle kendi doğal bilincini olumsuzlayıp bir özbilince evrilecek edimsellikten yoksun kalmayı kabullenir. Bu aşamada başka bilinç tarafından tanınmayan köle özbilincine varmayı başaramaz.

Artık köle tarafından tanınmakta olan efendi köleyi araçsallaştırmakta ve doğa ile ilişkisini köle aracılığıyla gerçekleştirmektedir. Kendi arzularını kölenin emeği üzerinden cisimleşir. Buna karşılık efendinin arzusu üzerinden doğa ile emek aracılığıyla ilişki içinde giren köle, olumsuzlayıcı ve dönüştürücü gücüyle bir efendi için doğayı biçimlendirmektedir. Köle efendinin arzusu üzerinden de olsa kendi bilincini olumsuzlayıcı bir devinimin içine sokmakta ve kendini özgürleştirmenin farklı bir yolunu meydana getirmektedir. Daha açık bir ifade ile köle efendiye hizmet ederek, emeği aracılığıyla kendi tikelliğini aşmaktadır. Hegel'e göre kölenin aslen kendi yaşamsal varlığını korumak arzusu ile girdiği yol, süreç içinde emeği aracılığıyla kendini gerçekleştiren eylemin olanağını da ona sunar. Bu noktadan sonra roller değişmiştir; efendi artık kendi bağımsızlığı dahilinde aslen kölenin emeğine bağımlı bir bilinçtir. Köle ise kendi bağımlılığı içinde bağımsız bir bilinç haline gelmiştir. Efendinin özbilincine kendine bağımlı bir olan köle üzerinden varıyor olması onun tam bir tanınmaya sahip olmadığını göstermektedir. Köle ise nesnelere egemen olan emeği aracılığıyla, dolaylı olarak efendinin arzusunu kendini gerçekleştirme imkanına çevirmiştir. Böylece efendi karşısında bağımsız bir bilinç haline gelecek koşulları gerçekleştirecektir.

Hegel'in karşılıklı tanınmayı resmettiği efendi köle mitosunun kahramanı başlangıçta efendidir. Ancak süreç içinde kahraman köleye dönüşür. Hikaye kölenin tanınma hikayesine evrilir:

“[Köle] bütün bir özü için korku duymuştur; çünkü ölüm korkusunu, saltık efendinin korkusunu duymuştur. Bununla en içeriden yıkılmış, kendi içinde tepeden tırnağa titremiş ve içinde sağlam ne varsa sarsılmıştır. Ama bu arı evrensel devim, saltık akışkanlık kazanması özbilincin yalın özü, saltık olumsuzluk, arı kendi için varlıktır [...] köle bilinci salt genel bir yolda bu bütünsel çözülüş değildir ama bunu hizmette edimsel olarak ortaya çıkarır. Hizmet ederek doğal belirli varlığa bağlılığını tüm tekil kıpırlarında ortadan kaldırırken çalışmasıyla bu belirli varlığı üzerinden atar”. (Hegel, 2004c: s. 139)

Ölüm korkusuyla kendini efendiye teslim eden köle nesnelerle ilişkisinde kendi isteğini bastırmış, böylece doğayla kendi bilinci üzerinden kurduğu zorunluluk ilişkisini aşmayı başarmıştır. Daha açık bir ifade ile emeğini efendinin araçsallaştırmasına izin vererek kendi bilincinin zorunluluklarını aşmıştır. Hegel'e göre tarihsel gelişimin temel dinamiği kölenin mücadelesinde cisimleşir. Kölenin bu dönüştürücü kuvveti ise kendini emek olarak göstermektedir:

“Emek engellenmiş istektir, geciktirilen yitıştır, başka bir deyişle emek oluşturur. Nesne ile olumsuz ilişki onun biçimi ve kalıcı bir şey olur, çünkü nesne bağımsızlığını ancak emekçi karşısında taşır. Bu olumsuz orta terim ya da biçimlendirici etkinlik aynı zamanda bilincin bireyselliği ya da arı kendi için varlığıdır ki, şimdi dışındaki emekte kalıcılık ögesine girer; emekçi bilinç öyleyse bağımsız varlıkta kendi bağımsızlığını görmeye başlar”. (Hegel, 2004c: s. 139)

Köle emeği ile tarihi var kılmakta iken efendinin emeği artık devinimini yitirmiştir. Efendinin bilincinin kendi dışındaki dünya ile köleden bağımsız bir dolayımı olduğunu söylemek mümkün değildir. Hegel'e göre tüm insanlık tarihi karşılıklı tanınma mücadelesinde kölenin efendinin arzusu dolayımıyla kendini gerçekleştirme çabasıdır.

Efendi dolayısıyla kendisine ait olmayan bir arzuyu sahiplenen köle özbilinç sürecinde bir sonraki hedefi sahip olduğu ölüm korkusunu aşmak olacaktır. Bu anlamda köle ne zaman ki ölüm korkusuna rağmen söz konusu dolaylı arzuya sahip çıkabilecektir, işte o zaman o arzu kendi arzusuna dönüşecektir. Köle ilk başta kendisini efendiye bağımlı kılan ölüm korkusundan kurtularak, kendi özbilincine sahip olma olanağını yeniden kazanır. Ölüm korkusunun aşılmasıyla ve kendi yaşamına karşılık başkasının ölümünün arzusu ile artık köle özbilinçlenme yoluna girmiştir. Bu aynı zamanda efendiyi efendi kılan koşulların da ortadan kalkması anlamına gelir:

“Yaşamını hiç tehlikeye sokmamış birey hiç kuşkusuz kişi olarak tanınabilir; ama bağımsız bir özbilinç olarak tanınmışlığın gerçekliğine erişmiş değildir. Özü kendini ona bir başkası olarak sunar, kendi dışındadır ve kendi dışında olmayı ortadan kaldırmalıdır. Başkası çok yanlı ilişkilere dolaşmış varolan bir bilinçtir; kendi başkalığına arı kendi için varlık ya da saltık olumsuzlama olarak bakmalıdır” (Hegel, 2004c: s. 135).

Hegel’e göre *ben* toplumsallığın, ve tarihselliğin, dışında transandantal bir incelemenin konusu değildir. Dolayısıyla özbilinç tartışması hiçbir şekilde toplumsal içeriğinden bağımsız olarak düşünülemez. Bu anlamda kölenin özbilinç diyalektiği de tüm insan kültürünün temelindedir (Hegel, 2004c: s. 140). Dünya tarihi tinin kendi özbilincine varmasının tarihidir. Bilinç özbilincine farklı tarihsel momentlerden geçerek, her momentte kendi varoluşunu olumsuzluyarak ulaşır.

Hegel’in efendi ve köle diyalektiği üzerine birçok yorum kaleme alınmıştır. Bunların büyük kısmı efendi ve köle arasındaki diyalektik ilişkinin Hegel’in özbilinç anlayışının çekirdeği olduğunu iddia ederler. Bazı yorumculara göre tartışmanın kökeninde Fichte düşüncesi bulunmaktadır.¹⁹⁸ Başka bir yoruma göre ise Aristoteles’in *Politika*’sında efendi ve köle nitelemeleri söz konusu tartışmanın asıl kökenidir. Bir başka yaygın kanaat ise soyut birer metafordan ibaret olduklarıdır. Bu noktada Hegel’in efendi ve köle metaforlarından düşünsel olarak ne anladığına bakmak yerinde olacaktır.

¹⁹⁸ Hegel’in efendi köle diyalektiğini *Wissenschaftslehre*’den devşirdiği üzerine iddialar için bkz. (Farr, 2010: ss. 243-244; Solomon, 1983 s. 427)

Aydınlanma düşünürlerinin kamusal özgürlükler ve eşitlik, ayrıca da aklın dogma karşısındaki egemenliği söz konusu olduğunda efendi ve köle kavramalarını kullandıkları söylenebilir. Ancak her ne kadar özgürlük düşüncesini felsefelerinin merkezine yerleştiriyor olsalar da, söylemlerinin gündelik olanla örtüşüp örtüşmediği eleştiriye açıktır. Daha açık bir ifade ile, aydınlanma düşünürlerinin onyedinci ve onsekizinci yüzyılda yaygın olan siyahların köle olarak kullanılmasına karşı açıktan tavır aldıkları söylenemek pek mümkün değildir. Aydınlanma düşünürlerinin kölelik üzerine eleştirilerinin metafor düzeyini aştığını söylemek pek de mümkün değildir. Örnek olarak Locke *Yönetim Üzerine İkinci İnceleme*'de köleliği açıktan reddeder. (Locke, 2012: s. 22) Ancak burada söz konusu olan Afrika'dan getirilip döneminin maddi zenginliğinin temel kaynağı olarak köle kılınan kitlelerin haklarının bir savunusu olarak okunamaz. Daha ziyade bu çalışmada Locke kölelik ile dönemin İngiltere'si açısından bir tehdit oluşturan yasal despotizme bir başkaldırıyı kastetmektedir.¹⁹⁹ Benzer bir biçimde Montesquieu *Yasaların Ruhu*'nda ırkçı bir tonda Afrika'dan getirilen siyahların köleleştirilmesini meşru görmektedir.²⁰⁰ Özgürlük ve demokrasi hakkında döneminin radikallerinden Rousseau'nun dahi kölelik hakkında açık bir tavra sahip olmadığı söylenebilir.²⁰¹ Rousseau'nun metinlerinde kölelik üzerine dile getirilen örnekler daha ziyade antik mitlerden alınmıştır. Söz konusu Hegel olduğunda ise köle metaforunun ilk olarak "Hristiyanlığın Tini ve Kaderi" başlıklı çalışmasında kullanıldığı söylenebilir. Hegel bu çalışmaya öncelikle Yahudiliğin tini olarak gördüğü şeyin bir eleştirisi ile başlar. Hegel'e göre Yahudilikte Tanrı bir efendi; insan ise köledir; İbrahim sert bir şekilde her şeye zıt konumda; kendini koruyan bir karakterdir. (Hegel, 1996e: ss. 183-189) Bu metinde Hegel kölelik

¹⁹⁹ Susan Buck-Morss D. B. Davis'in *Problem of Slavery in Western Culture* kitabına dayanarak Locke'un köle ticareti yapan bir şirketin hissedarı olduğunu dile getirir. Morss'a göre Locke'un hukuk kuramında kamusal olanla özel olan ayrımı köleliği meşrulaştıran zemini oluşturmaktadır: Köleler özel mülkiyet sayıldığından haklarında kamusal bir yargı verilmesi doğru değildir. Köleler hakkında tüm tasarruf mülkiyetlerine sahip olana aittir. Bkz. (Buck-Morss, 2011: s. 40)

²⁰⁰ Buck-Morss'a göre Montesquieu'nun bu tavrının kaynağı, döneminde Fransa'nın burjuvalarının büyük bir kısmının gelir kaynağının Karayipler'deki şeker plantasyonları olmasıdır (Buck-Morss, 2011).

²⁰¹ Buck-Morss, bu konuda Rousseau'nun döneminde çıkan ve köleleri hukuki olarak her türlü haktan yoksun bırakan yasa hakkında sessizliğini ve bunun nedenlerini detaylıca inceleyen Sala-Molins'in çalışmalarının önemine vurgu yapar. Molins Rousseau'nun herhangi bir yazısında bu yasadaki bahsetmiyor olmasını akıl almaz bulmaktadır. Hiçbir şekilde savunulamayacağını çalışmalarında ilan ettiği köleliğe dair gözünün önünde cereyan edenleri görmezden gelmesine anlam veremez. Buck-Morss'a göre Molins'in incelemesi Rousseau'nun suskunluğunu mazur gösterecek veriler arar ama sonuçta bu olguların kesinlikle farkında olduğu sonucuna varır.

kavramı ile aslen yaşamın kendisinden kopuk, dogmatik düzlemde bir korku ve teslimiyet haline işaret edilmektedir. Hegel bu dönemde aydınlanma düşüncesinin yoğun bir biçimde etkisi altındadır ve burada kölelik ile kastedilenin metaforik kullanımın ötesinde tarihsel gerçeklikle bir bağlantısı olduğunu söylemek mümkün değildir. Hatta dönemin Yahudi düşmanlığının izlerini taşıdığı bile iddia edilebilir. Ancak sonrasında kaleme aldığı *Etik Yaşam Sistemi*'nde Hegel'in toplumsal mübadele yoluyla tanınma üzerinden karşılıklı tanınma hakkında bir dizi yargı dile getirdiği görülür. Efendi ve köle arasındaki ilişki üzerine tarihsel göndermeler ile ilk defa bu metinde karşılaşılır. Hegel bu metinde Adam Smith okumalarının da etkisinde efendinin konumunu hem siyasi hem de ekonomik bir çerçevede kavramaktadır (Hegel, 1979: s. 137). Ancak daha sonrasında kendi köleliklerinden kurtulup anayasal bir devlet kuran kölelerin mücadelesinin ilk örneği olan Haiti Devrimi, Hegel'in *Tinin Fenomenolojisi*'nde sunulduğu haliyle efendi köle diyalektiğinin asıl anlamını ortaya serer: "Hegel'in analizi sınırsızca genişleyen koloni ekonomisinden çıkarıp, özgürlüğün gerçekleşmesi diye tanımladığı dünya tarihi alanına taşıyan dayanak noktasını sağlar"²⁰² (Buck-Morss, 2011: s. 22). Hegel 1803-1805 yılları arasında, Haiti Devrimi gerçekleşmekte iken, Karayiplier'deki şeker plantasyonlarında çalışan kölelerin küçük çaplı ayaklanmalarını büyük bir dikkatle takip etmekte, bu ayaklanmalarda muhtemelen modern çağa ait bir nitelik gözlemlemektedir. Daha önce de dile getirildiği gibi Hegel düşüncesinde özne özbilincini toplumsal ve tarihsel bir süreç içinde kazanmaktadır. Bu anlamda Hegel'in felsefe tarihi ile dünya tarihi arasında kurduğu özdeşlik, teorideki efendi köle diyalektiğinin karşılığını Haiti Devrimi'nde bulmasına olanak tanımıştır.

Hegel'in karşılık tanınmaya dayalı özbilinç tartışması özellikle yirminci yüzyıl politika felsefesi açısından oldukça önemli bir tartışma alanının temellerini atmıştır.

²⁰² Hegel'in efendi köle diyalektiği ile arasındaki ilişkiyi ilk defa dile getiren Pierre- Franklin Tavares'dir. 1990'ların başında Hegel'in felsefesi üzerine şunları yazmıştı: "Hegel'in kafası daha en başından beri o döneme ait bir mesele olan kölelik ile meşkuldü... Antik dönem hakkında yazıyormuş gibi yaparak aslında yer yer köleliği eleştirmişti." Ayrıca Nick Nesbitt, Hegel'in hukuk felsefesini kölelerin gözünden bir daha okumuş ve kölelerin isyan etme hakkına ayrıntısıyla ortaya koyup radikal biçimde savunduğunu ileri sürmüştü. Nihayetinde 2000 yılında *Hegel ve Haiti* başlıklı oldukça ses getiren bir makele yayınlayan Buck-Morss 2005 yılında Port- Au- Prince'te yaptığı sunumunun hiçbir şaşkınlık yaratmadığını zira Haiti'li düşünürlerin Hegel'i böyle okuduklarını şaşkınlıkla aktarır. Nesbitt'e göre Hegel'in efendi-köle diyalektiği üzerine yaptığı göndermelerin zamanında metni okuyan herhangi biri için Haiti bağlamında değerlendirmesinin çok normal olduğunu dile getirir.

Örnek olarak Lukacs *Sınıf Bilinci* başlıklı çalışmasında Hegel'in Efendi köle diyalektiğini ve özbilinç tartışmasını Marksist bir perspektiften sınıfsal bilinçlenmenin diyalektiğine uyarlar. Lukacs'a göre diğer sınıfların üretim süreçlerindeki konumu ve bunu izleyen sınıfsal çıkarları bir sınıf bilinci oluşturmalarına engel olurken, burjuvanın ve proletaryanın üretim ilişkilerindeki konumları birer sınıf bilinci oluşturmalarının olanağıdır. Ancak: "Sınıf konumundan dolayı toplumun bütünselliğini kavrayamayan burjuvazinin bilinci yanlış bilinçtir" (Özbek, 2000: s. 110). Burjuvanın içine düştüğü ideolojik bunalım, burjuvazinin çöküşünün de bir belirtisidir. Bu koşullarda burjuvazinin egemenliğini sürdürebilmesinin asıl nedeni kendi azınlık yönetiminin bir azınlık yönetimi olduğunun diğer sınıfların kavrayamamasına borçludur. Lukacs'a göre burjuvazi diğer sınıfların böylesi bir bilinç geliştirmelerini önlemek zorundadır; toplumsal olanın doğasının aslında nasıl olduğunun toplumdan saklanması elzemdir.²⁰³ Burjuva sınıfının bu ideolojik bunalımına rağmen proletarya, emeğini bir metaya dönüştürmesinin toplumun üzerine kurulduğu gerçek temel olması nedeniyle kapitalist toplumun gerçekten anlaşılmasını mümkün kılan bir bakış açısı sunar. Kapitalist üretim ilişkileri içinde proletaryanın konumu, toplumsal bütünün yapısının, akılsal olarak anlaşılabilmesi bir çıkış noktasını temsil eder. Proletarya sınıflı toplumu bir şekilde yok etmeden bir sınıf olarak kendini özgürleştiremez. Bu nedenle onun sınıf bilinci insanlık tarihinde son sınıf bilincidir (Callinicos, 2004: s. 312). Lukacs böylece Hegel'in özbilinç tartışmasını revize ederek Marksist ideolojiyi bireyin dünyaya bakış açısının, onu toplumsal konumunun özellikle de sınıf yapısındaki yerinin sonucu olduğuna ilişkin bir değerlendirme biçiminde yeniden oluşturur.

Sonuç olarak Hegel özbilinç tartışmasını salt bilişsel bir düzlemde kurtarma ve insanın kültürel ve tarihsel devinimine dönük bir soyutlama olarak okuma girişiminde bulunmaktadır. Her ne kadar modern düşüncenin kendinden önceki özne anlayışını temel olarak alsada, bu düşünceye somut bir içerik kazandırmak ve modern hayatı kavrayacak biçimde bilinci donatmak çabasıdır. Hegel'de özbilinç

²⁰³ Lukacs'a göre *Komünist Manifesto*'da, burjuvazinin kendi mezar kazıcısını kendisinin ürettiğini vurguluyor olması yalnızca ekonomik değil; aynı zamanda ideolojik de bir tespittir: "Bu ideoloji bunalımı çöküşün en yanılmaz belirtisidir. Sınıf artık kendini savunmaya zorlanmıştır sadece ayakta durabilmek için mücadele vermektedir. Öncülük kuvvetini bir daha geri edinemeyecek biçimde yitirmiştir". (György Lukacs, 1998: s. 139)

refleksiyonun sınırlarını aşan, özneyi diğer özneler ile ilişki içinde ve toplumsal hayatın maddi normları bağlamında ele alan bir zeminden yükselmektedir. Özbilinç bir kesinlik sorunundan ziyade bir gerçekleşme sorunundan ibarettir.

SONUÇ

Bu tezde modern özne düşüncesinin temel kavramlarından olan özbilinç kavramının tarihsel olarak nasıl ele alındığı ortaya koyuldu. Bunun için aralarında bir süreklilik bulunduğu olgusundan hareketle sırasıyla Descartes, Kant, Fichte ve Hegel felsefelerinde özbilinç kavramının felsefi olarak nasıl temellendirildiği tartışıldı.

İlk bölümde Descartes'ın *cogito*'ya yüklediği edimsel anlam ile *res-cogitans* arasındaki çelişkilere odaklanıldı. Benzer biçimde, ikinci bölümde Kant'ın *Arı Usun Eleştirisi* başlıklı çalışmasında transandantal tamalgıya sıkıştırılmış tekil *ben*'in, pratik akılda nasıl evrensel anlamda insana dönüştürüldüğü ortaya koyulmaya çalışıldı. İlk iki bölümde yürütülen tartışmalar bağlamında şu ara tespitlere varılmıştır: Descartes ve Kant çağının toplumsal dönüşümlerinin ışığında modern özneyi bir yandan atomize bir merkez olarak vaaz etmek istemektedir. Diğer yandan ise bu atomizasyonun yaratacağı nihilizmden kaçınmak adına pratik hayatta bu tekilliğini ortadan kaldırmak için özbilinçli bir *ben* yerine toplumsal bir insan ve onun doğal hukukuna teslim olmaktadır. Bu yanıla Descartes düşüncesinin erken dönem burjuvazinin haleti ruhiyesini taşıdığını söylemek mümkündür: Bilimsel devrimi sonuna kadar sahiplenilen ve destekleyen, ancak toplumsal alanda oldukça muhafazakâr reflekslere sahip bir özne. Benzer şekilde Kant'ın Aydınlanma düşüncesinin etkisinde geliştirdiği özne anlayışı, nesnesini kurmak ve böylece bilginin transandantal olanağını kendi içinde taşımak anlamında olduğu kadar özerk, tüm diğer insanlar ile eşit ve özgür bir ama kendisini otonom bir ahlak yasadısı tarafından sınırlandıran cumhuriyetçi bir bireyi temsil eder. İki filozofun ortak yanı teorik ve pratik alan arasında keskin bir ayrım ortaya koymalarıdır. Başka bir ifade ile özbilinç tartışması iki filozofun düşüncesinde de teorik felsefe ile sınırlıdır.

İki bölümden türetilen ara sonuçların ışığında üçüncü bölümde Fichte'nin modern felsefede öne çıkan düalist yaklaşımların özbilinç tartışması aracılığıyla nasıl ortadan kaldırıldığı ele alındı. Öznenin düşünsel bir kategori olmanın ötesinde bir edim olarak öne çıkarılmış olması bu noktada felsefe bütünlük sağlayan bir özellik olarak öne çıkmaktadır. Özbilincin karşılıklı bir tanınma aracılığıyla mümkün olduğunu söyleyen Fichte'nin özbilinç tartışmasını tekil bir transandantal öznenin sınırlarından

kurtararak bir bütün olarak toplumsallığın kendisine atfediyor olması söz konusu tartışmanın uluslaşma ile birlikte insana dair düşüncenin geçirdiği dönüşümü ve bunun üzerindeki tarihsel, toplumsal ve kültürel etkiyi ortaya koymaktadır. Ben ile kastedilen artık transandantal koşulları dahilinde dünyayı kendine göre kuran bir tekillik değil, aksine bir bütün olarak toplumsallıktan türeyen edimsel bir tözdür, devlettir.

Hegel *Tinin Fenomenolojisi*'nde kendinden önceki özbilinç tartışmasını bir bütün olarak kavradığı ele alınmıştır. Bu bağlamda Hegel'in özbilinç tartışmasını salt bilişsel bir düzlemde kurtarma ve insanın kültürel ve tarihsel devinimine dönük bir soyutlama olarak okuma girişiminde bulunması açıkça tartışmanın yönünü köklü bir biçimde değiştirmiştir. Hegel ayrıca Fichte'nin toplumsal bir töz olarak ortaya koyduğu özbilinci somut bir düzlemde yeniden tartışmaya açarak, çatışma ve emek kavramları üzerinden özbilincin kendini nasıl gerçekleştirdiğini ortaya koymuştur.

Özbilinç tartışması *ben*'in kendi bilincine nasıl vardığı sorusuna indirgenemeyecek kadar kapsamlıdır; modern öznenin felsefi olarak kuruluşu üzerine en temel tartışmadır. Ayrıca felsefe ile maddi hayat arasında, modernizmin yarattığı köklü dönüşüm ile birlikte ortaya çıkan gerilimin kaçınılmazlığının kendini ortaya koyduğu temel tartışmadır.

KAYNAKLAR

- A. Baki Güçlü, E. U., Serkan Uzun, Ümit Hüsrev Yolsal. (2002). *Felsefe Sözlüğü: Bilim ve Sanat Yayınları*.
- Adams, G. P. (1910). The Mystical Element in Hegel's Early Theological Writings. *Philosophy and Phenomenological Research*, 2(4).
- Adorno, T. (2004). *Negative Dialectics* (A. B. Ashton, Çev.). London: Routledge.
- Adorno, T. W. (2005). Aşkınsallık Kavramı Üzerine. *Cogito*(41-42).
- Akal, C. B. (2003). *İktidarın Üç Yüzü*. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- Alexander, H. G. (Ed.). (1998). *The Leibniz-Clarke Correspondence: Together With Extracts from Newton's Principia and Opticks*. United Kingdom: Manchester University Press.
- Ali Taşkın, M. B. (2013). *Rönesans, Yeniçağ ve XIX. Yüzyıl Felsefesi Tarihi*. Ankara: Sentez Yayıncılık
- Arendt, H. (1963). Duties of Law-Abiding Citizen *Eichmann in Jerusalem* (pp. 120-134). New York: The Viking Press.
- Arendt, H. (1994). *İnsanlık Durumu* (B. S. Şener, Çev.). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Arendt, H. (1996). Gelenek ve Modern Çağ (B. S. Şener, Çev.) *Geçmişle Gelecek Arasında*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Arendt, H. (2005). Kant'ın Siyaset Felsefesi Üzerine Notlar. *Cogito*(41-42), 340-379.
- Ariew, R. (1997). Descartes ve Skolastisizm: Descartes Düşüncesinin Arka Planı. *Cogito*(10: Öyleyse Descartes), 41-63.
- Aristoteles. (1996). *Metafizik* (A. Arslan, Çev.). İstanbul: Sosyal Yayınları.
- Aristoteles. (1997). *Fizik* (S. Babür, Çev.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Armaner, T. (2002). Fichte'nin Sisteminde 'Devlet'in Kuruluşu. *Yeditepe'de Felsefe*, 1.

- Ateşoğlu, G. (2006). Fichte'nin Yaşamı ve Felsefesi. In G. A. Eyüp Ali Kılıçaslan (Ed.), *Alman İdealizmi I: Fichte*. Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Ateşoğlu, G. (2010). *Hegel Felsefesinde Metafizik*. (Doktora), Muğla Üniversitesi, Yayınlanmamış.
- Ayer, A. J. (1985). Düşünüyorum, Öyleyse Varım (A. C. a. M. Kıpüşoğlu, Çev.). In A. Cemal (Ed.), *Dün ve Bugün Felsefe* (Vol. 1).
- Bacon, F. (1857). *Advancement Of Learning, Book I* (Vol. III). London: Houghton Mifflin.
- Bacon, F. (2010). Novum Organum. In A. Alatlı (Ed.), *Batı'ya Yön Veren Metinler* (Vol. II).
- Baillie, J. B. (1901). *The Origin and Significance of Hegel's Logic: A General Introduction to Hegel's System*. New York: Macmillan.
- Baker, U. (2009). Bilimsel Kuşkudan Bilimden Kuşkuya Doğru. In E. Berensel (Ed.), *Yüzeybilim-Fragmanlar*. İstanbul: Birikim.
- Balard, K. E. (1960). Leizniz's Theory of Space and Time. *Journal of History of Ideas*, 21(1).
- Beck, R. N. (1953). Descartes's Cogito Reexamined. *Philosophy and Phenomenological Research*, 14(2), 212-220.
- Beiser, F. C. (1987). *The Fate of Reason: German Philosophy from Kant to Fichte*. Cambridge: Harvard University Press.
- Beiser, F. C. (2002). *German Idealism: The Struggle Against Subjectivism 1781-1801*. USA: Harvard University Press.
- Benhabib, S. (2005). *Eleştiri, Norm ve Ütopya* (İ. Tekerek, Çev.). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Bernal, M. (1998). *Kara Athena: Eski Yunan Uydurmacası Nasıl İmal Edildi?* (Ö. Buze, Çev.). İstanbul: Kaynak Yayınları.

- Bernasconi, R. (2000). Irk Kavramını Kim İcat Etti: Aydınlanmanın Irkı İnşa Edişinde Kant'ın Rolü. In Z. Direk (Ed.), *Irk Kavramını Kim İcat Etti?* (pp. 33-64). İstanbul: Metis Yayınları.
- Beyssade, J.-M. (1997). Descartes: Felsefi Bir Devrim mi? *Cogito*(10: Öyleyse Descartes).
- Bird, G. (1987). Hegel's Account of Kant's Epistemology. In S. Priest (Ed.), *Hegel's Critique of Kant*. Oxford: Clarendon Press.
- Bonjour, G. P. (2002). Montesquieu'ye Göre Bir Ulusun Genel Ruhu ve Hegelci Volkgeist. In H. Portakal (Ed.), *Hegel ve Aydınlanma Yüzyılı*. İstanbul: Cem Yayınevi.
- Boorstin, D. (1983). *The Discoverers: A History of Man's Search to Know His World and Himself*. New York: Random House.
- Bowie, A. (2009). Alman İdealizmi ve Sanatlar. *Bibliotech*, 2(7).
- Bowie, A. (2010). Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Retrieved 17. 03. 2015, from <http://plato.stanford.edu/archives/win2010/entries/schelling/>
- Braudel, F. (2004). *Mübadele Oyuları* (M. A. Kılıçbay, Çev.). Ankara: İmge Kitabevi.
- Breazeale, D. (1993). Fichte and Schelling: The Jena Period. In K. M. H. Robert C. Solomon (Ed.), *Routledge History of Philosophy* (Vol. VI). London: Routledge.
- Breazeale, D. (2007). The Spirit of the Wissenschaftslehre In S. Sadwick (Ed.), *The Reception of Kant's Critical Philosophy: Fichte, Schelling, and Hegel*. USA: Cambridge University Press.
- Broughton, J. (2008). Self-Knowledge In J. B. a. J. Carriero (Ed.), *A Companion to Descartes*: Blackwell Publishing.
- Buck-Morss, S. (2011). *Hegel, Haiti ve Evrensel Tarih* (E. Ünal, Çev.). İstanbul: Metis.

- Callinicos, A. (2004). *Tophum Kuramı* (Y. Tezgiden, Çev.). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Cassirer, E. (1996). *Kant' ın Yaşamı ve Öğretisi* (D. Özlem, Çev.): İnkılap Kitabevi.
- Cerf, W. (1977). *Speculative Philosophy and Intellectual Intuition: An Introduction to Hegel's Essays The Difference between Fichte's and Schelling's System of Philosophy*. Albany: State University of New York Press.
- Clarke, D. M. (2006). *Descartes: A Biography*: Cambridge University Press.
- Copernicus, N. (2002). *Gök Cisimlerinin Dönüşleri Üzerine* (S. Babür, Çev.). İstanbul: Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık.
- Copleston, F. (1996). *Alman İdealizmi* (A. Yardımlı, Çev.). İstanbul: İdea Yayınevi.
- Copleston, F. (1996a). *Descartes* (A. Yardımlı, Çev.). İstanbul: İdea Yayınları.
- Copleston, F. (1996b). *Leibniz* (A. Yardımlı, Çev.). İstanbul: İdea Yayınevi.
- Copleston, F. (2004a). *Hegel* (A. Yardımlı, Çev.). İstanbul: İdea Yayınevi.
- Copleston, F. (2004b). *Kant* (A. Yardımlı, Çev.). İstanbul: İdea Yayınevi.
- Cottingham, J. (1988) *The Rationalists A History of Western Philosophy* (Vol. 4). Oxford, New York: Oxford University Press.
- Crary, J. (2004). *Gözlemcinin Teknikleri* (E. Daldeniz, Çev.). İstanbul: Metis Yayınları.
- Cullen, B. (1987). Hegel's Historical Phenomenology and Social Analysis. In D. Lamb (Ed.), *Hegel and Modern Philosophy*. London: Croom Helm.
- Cummins, P. (1968). Kant on Outer and Inner Intuition. *Nous*, 2(3), 271-292.
- Çotuksöken, B. (2008a). Dilman Descartes'a Haksızlık Etmiyor mu? *Baykuş*(3).
- Çörekçioğlu, H. (Ed.). (2010). *Kant Felsefesinin Politik Evreni*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

- Deleuze, G. (2002). *Kant'ın Eleştiri Felsefesi* (H. Portakal, Çev.): Cem Yayınevi.
- Denkel, A. (2003). *Bilginin Temelleri*. İstanbul: Doruk Yayıncılık.
- Descartes, R. (1990). Objections and Replies (R. S. John Cottingham, D. Murdoch, Çev.) *The Philosophical Writings of Descartes* (Vol. II): Cambridge University Press.
- Descartes, R. (1991a). The Correspondence. In R. S. John Cottingham, Dugald Murdoch and Anthony Kenny (Ed.), *The Philosophical Writings of Descartes* (Vol. III). Cambridge: Cambridge University Press.
- Descartes, R. (1991b). To Hyperaspistes, August 1641. In R. S. John Cottingham, D. Murdoch (Ed.), *The Philosophical Writings of Descartes* (Vol. III). Cambridge: Cambridge University Press.
- Descartes, R. (1994). *Metot Üzerine Konuşma* (K. S. Sel, Çev. 2 ed.). İstanbul: Sosyal Yayınları.
- Descartes, R. (1997a). Anlığın Yönetimi İçin Kurallar (A. Yardımlı, Çev.) *Kurallar ve Meditasyonlar*. İstanbul: İdea Yayınları.
- Descartes, R. (1997b). *Felsefenin İlkeleri* (M. Akın, Çev.): Say Yayınlar.
- Descartes, R. (1997c). İlk Felsefe Üzerine Meditasyonlar (A. Yardımlı, Çev.) *Kurallar ve Meditasyonlar*. İstanbul: İdea Yayınları.
- Descartes, R. (2005). The Search For Truth. In R. S. D. M. John Cottingham (Ed.), *Philosophical Writings of Descartes* (Vol. II): Cambridge University Press.
- Dickey, L. (1987). *Hegel: Religion, Economics, and the Politics of Spirit*. New York: Cambridge University Press.
- Dilman, İ. (2008). Descartes'ın İnsan Kavramı: Zihin ve Vücut. *Baykuş*(3).
- Dove, K. R. (1971). Hegel's Phenomenological Method. In W. E. Steinkraus (Ed.), *New Studies in Hegel's Philosophy*. New York: Holt, Rinehart and Wiston Inc.

- Dupre, L. (1966). *The Philosophical Foundations of Marxism*. California: Harcourt, Brace & World Inc.
- Edwards, M. (2007). Aristotelianism, Descartes, and Hobbes. *The Historical Journal*, 50(2), 449-464.
- Elden, S. (2004). *Understanding Henri Lefebvre*. New York: Continuum.
- Elkhoy, S. N. (2010). Overcoming the Priority of the Subject. In D. B. Violetta L. Wabiel, Tom Rockmore (Ed.), *Fichte and The Phenomenological Tradition*. Berlin: Walter de Gruyter GmbH.
- Engels, F. (1992). *Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu* (S. Belli, Çev.). Ankara: Sol Yayınları.
- Evans, R. J. (1985). The Myth of Germany's Missing Revolution. *New Left Review*(149).
- Farr, A. (2010). Fichte's Master/Slave Dialectic: The Untold Story In T. R. Daniel Breazeale (Ed.), *Fichte, German Idealism and Early Romanticism*. Amsterdam Rodopi.
- Fichte, J. G. (1871). Facts of Consciousness. *The Journal of Speculative Philosophy*, 5(2), 130-143.
- Fichte, J. G. (1988). Some Lectures Concerning The Scholar's Vocation. In D. Breazeale (Ed.), *Fichte: Early Philosophical Writings*. Cornell: Cornell University Press.
- Fichte, J. G. (1994a). [First] Introduction (1797). In D. Breazeale (Ed.), *Introductions to the Wissenschaftslehre and the Other Writings*. Indianapolis: Hackett Publishing Company Inc.
- Fichte, J. G. (1994b). Second Introduction to the Wissenschaftslehre For Readers Who Already Have a Philosophical System of Their Own. In D. Breazeale (Ed.), *Introductions to the Wissenschaftslehre and the Other Writings*. Indianapolis: Hackett Publishing Company Inc.

- Fichte, J. G. (2000). *Foundations of Natural Right: According to the Principles of the Wissenschaftslehre* (M. Baur, Çev. F. Neuhaus Ed.). Cambridge: Cambridge University Press.
- Fichte, J. G. (2005). *The System Of Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Fichte, J. G. (2006a). Aenesidemus'un Eleştirisi. In G. A. Eyüp Ali Kılıçaslan (Ed.), *Alman İdealizmi I: Fichte*. Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Fichte, J. G. (2006b). Bilim Öğretisi İlkelerine göre Uyarlanmış Ahlak Öğretisi Sistemi. In G. A. Eyüp Ali Kılıçaslan (Ed.), *Alman İdealizmi-I: Fichte*. Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Fichte, J. G. (2006c). Çağımızın Temel Karakteristikleri. In G. A. Eyüp Ali Kılıçaslan (Ed.), *Alman İdealizmi-I: Fichte*. Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Fichte, J. G. (2006d). Doğal Hukukun Temelleri - Kapalı Ticaret Devleti [1796 - 1800]. In G. A. Eyüp Ali Kılıçaslan (Ed.), *Alman İdealizmi-I: Fichte*. Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Fichte, J. G. (2006e). Felsefede Tin ve Yazı Arasındaki Ayrım Üzerine [1794]. In G. A. Eyüp Ali Kılıçaslan (Ed.), *Alman İdealizmi-I: Fichte*. Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Fichte, J. G. (2006f). Goethe'ye Mektup In G. A. Eyüp Ali Kılıçaslan (Ed.), *Alman İdealizmi I: Fichte*. Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Fichte, J. G. (2006g). İnsanın Belirlenimi [1800]. In G. A. Eyüp Ali Kılıçaslan (Ed.), *Alman İdealizmi-I: Fichte*. Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Fichte, J. G. (2006h). Transandantal Felsefenin Temelleri: (Wissenschaftslehre) Nova Methodo. In G. A. Eyüp Ali Kılıçaslan (Ed.), *Alman İdealizmi I: Fichte*. Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Fichte, J. G. (2006i). Tüm Bilim Öğretisinin Temel İlkeleri. In G. A. Eyüp Ali Kılıçaslan (Ed.), *Alman İdealizmi-I: Fichte*. Ankara: Doğu Batı Yayınları.

- Fichte, J. G. (2006j). Wissenschaftslehre'nin Genel Kavramı Üzerine. In G. A. Eyüp Ali Kılıçaslan (Ed.), *Alman İdealizmi I: Fichte*. Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Fichte, J. G. (2006k). Wissenschaftslehre [1794]. In G. A. Eyüp Ali Kılıçaslan (Ed.), *Alman İdealizmi-I: Fichte*. Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Fichte, J. G. (2009). *Addresses to the German Nation*. New York: Cambridge University Press.
- Findlay, J. N. (1981). *Kant and the Transcendental Object: A Hermeneutic Study*. Oxford: Clarendon Press.
- Foucault, M. (2004). Felsefe ve Psikoloji (I. Ergüden, Çev.) *Seçme Yazılar V: Felsefe Sahnesi* (Vol. 5). İstanbul: Ayrıntı.
- Frost, S. (2005). Hobbes and the Matter of Self-Consciousness. *Political Theory*, 33(4).
- Gadamer, H.-G. (1976). *Hegel's Dialectic: Five Hermeneutical Studies* (P. C. Smith, Çev.). United States of America: Yale University Press
- George, T. D. (2006). *Tragedies of Spirit: Tracing Finitude in Hegel's Phenomenology*. New York: State University of New York.
- Gözkan, B. (tarihsiz) *Saf Aklın Eleştirisi'nde Ben'in Kuruluşu*.
<http://www.academia.edu>.
- Gözkan, B. (2006). Kant'ın Eleştiri-Öncesi Döneminden Eleştirel Dönemine Geçişteki Anahtar Yazı: Uzayda Yönler Arasındaki Farklılığın Nihai Dayanağı Hakkında. *Felsefe Tartışmaları*(37).
- Gray, J. G. (1941). Hegel's Hellenic Ideal. In H. S. Harris (Ed.), *Philosophy of Hegel*. New York: Garland Publishing Inc.
- Habermas, J. (2005). İki Yüzyıl Sonrasında Geriye Bakışın Kazanımlarıyla Kant'ın Ebedi Barış İdesi. *Cogito*(41-42), 381- 417.

- Harris, H. S. (1972). *Hegel's Development: Toward the Sunlight 1770-1801*. Oxford: Clarendon Press.
- Harris, H. S. (1977). Introduction to the Difference Essay *The Difference between Fichte's and Schelling's System of Philosophy*. Albany: State University of New York Press.
- Harris, H. S. (1979). *Hegel's System of Ethical Life System of Ethical Life (1802/3) and First Philosophy of Spirit*. Albany: State University of New York Press.
- Harris, H. S. (1993). Hegel's Intellectual Development to 1807. In F. C. Besier (Ed.), *The Cambridge Companion to Hegel*. United States of America: Cambirdge University Press.
- Harris, H. S. (2013). Özbilinç. In G. Ateşoğlu (Ed.), *Alman İdealizmi II: Hegel*. Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Hegel, F. G. W. (1955). *Lectures On The History of Philosophy* (E. S. H. a. F. H. Simson, Çev.). New York: Humanities Press.
- Hegel, F. G. W. (1964). The German Constitution *Hegel's Political Writings*. Oxford: Clarendon Press.
- Hegel, F. G. W. (1977). *The Difference between Fichte's and Schelling's System of Philosophy* (H. S. H. Walter Cerf, Çev.). Albany: State University of New York Press.
- Hegel, F. G. W. (1979). *System of Ethical Life (1802/3) and First Philosophy of Spirit* (T. M. K. H. S. Harris, Çev.). Albany: State University of New York Press.
- Hegel, F. G. W. (1990). *Lectures on The History of philosophy: The Lectures of 1825-1826* (R. F. B. a. J. M. Stewart, Çev. Vol. III: Medieval and Modern Philosophy): University of California Press.
- Hegel, F. G. W. (1996a). Early Theological Writings. In R. Kroner (Ed.). Philadelphia: University Of Pennsylvania Press.

- Hegel, F. G. W. (1996b). Fragment of a System [1800]. In R. Kroner (Ed.), *Early Theological Writings*. Philadelphia: University Of Pennsylvania Press.
- Hegel, F. G. W. (1996c). Love. In R. Kroner (Ed.), *Early Theological Writings*. Philadelphia: University Of Pennsylvania Press.
- Hegel, F. G. W. (1996d). The Positivity of the Christian Religion. In R. Kroner (Ed.), *Early Theological Writings*. Philadelphia: University Of Pennsylvania Press.
- Hegel, F. G. W. (1996e). The Spirit of Christianity and It's Fate. In R. Kroner (Ed.), *Early Theological Writings*. Philadelphia: University Of Pennsylvania Press.
- Hegel, F. G. W. (1997). Descartes. *Cogito*(10: Öyleyse Descartes), 135-149.
- Hegel, F. G. W. (2004a). *Felsefi Bilimler Ansiklopedisi I: Mantık Bilimi* (A. Yardımlı, Çev.): İdea Yayınları.
- Hegel, F. G. W. (2004b). *Mantık Bilimi* (A. Yardımlı, Çev.). İstanbul: İdea Yayınları.
- Hegel, F. G. W. (2004c). *Tinin Görüngü Bilimi* (A. Yardımlı, Çev.): İdea Yayınevi.
- Hegel, F. G. W. (2008). *Mantık Bilimi (Büyük Mantık)* (A. Yardımlı, Çev.): İdea Yayınevi.
- Hintikka, J. (1962). Cogito, Ergo Sum: Inference or Performance. *The Philosophical Review*, 71(1).
- Hobbes, T. (1985). Descartes'e Karşı (Ş. Küpüşoğlu, Çev.). In A. Cemal (Ed.), *Dün ve Bugün Felsefe*.
- Hobbes, T. (2001). *Leviathan* (S. Lim, Çev.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Horstmann, R. P. (2000). The Early Philosophy of Fichte and Schelling. In K. Ameriks (Ed.), *The Cambridge Companion to German Idealism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hölderlin, F. (2012). *Şiir ve Tragedya Kuramı* (M. B. Albayrak, Çev.). İstanbul: Notos Yayınları.

- Hume, D. (1997). *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme* (A. Yardımlı, Çev.): İdea Yayınları.
- Hyppolite, J. (1974). *Genesis and Structure of Hegel's Phenomenology of Spirit*. United States of America: Northwestern University Press.
- Inwood, M. (1992). *A Hegel Dictionary*. Cambridge: Blackwell Publishers.
- Kalaycı, N. (2014). Aristoteles. In K. G.-A. Tunçel (Ed.), *Siyaset Felsefesi Tarihi* (Vol. I): Doğu Batı Yayınları.
- Kanıt, D. (2006). Saf Aklın Kritiği'nde 'Kendinde Şey' Kavramının İzini Sürme Girişimi. *Felsefelogos*, 30/31.
- Kant, I. *Fragmanlar* (O. Aruoba, Çev.): Altıkırkbeş Yayınları.
- Kant, I. (1974). *Anthropology from a Pragmatic Point of View* (M. J. Gregor, Çev.). Netherlands: Martinus Nijhoff.
- Kant, I. (1982). Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Genel Bir Tarih Düşüncesi. *Yazko Felsefe Yazıları*(4), 117-129.
- Kant, I. (1984). Sürekli Barış Üstüne Felsefi Bir Deneme. In N. Bozkurt (Ed.), *Seçilmiş Yazılar* (pp. 223-266). İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Kant, I. (1991). An Answer to the Question: 'What is Enlightenment?' (H. B. Nisbet, Çev.). In H. S. Reiss (Ed.), *Kant: Political Writings*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kant, I. (1992a). Concerning the Ultimate Ground of the Differentiation of Directions in Space. In R. M. D. Walford (Ed.), *Theoretical Philosophy 1755-1770*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kant, I. (1992b). On the Form and Principles of the Sensible and the Intelligible World. In R. M. D. Walford (Ed.), *Theoretical Philosophy 1755-1770*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kant, I. (1993). *Arı Usun Eleştirisi* (A. Yardımlı, Çev.). İstanbul: İdea Yayınları.

- Kant, I. (1995). *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi* (İ. Kuçuradi, Çev.). Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.
- Kant, I. (1999). *Pratik Aklın Eleştirisi* (Ü. G. İoanna Kuçuradi, Füsün Akatlı, Çev.). Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.
- Kant, I. (2002). *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena* (I. K. v. Y. Örnek, Çev.). Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.
- Kant, I. (2004). *Metaphysical Foundations of Natural Science*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kant, I. (2005). *Notes and Fragments*. Cambridge: Cambridge University Press
- Kant, I. (2006). *Groundwork of the Metaphysics of Morals* (M. Gregor, Çev.). Cambridge: Cambridge University Press.
- Kant, I. (2010). Yaygın bir Söz Üstüne: "Teoride Doğru Olabilir, Ama Pratikte İşe Yaramaz". In H. Çörekçioğlu (Ed.), *Kant Felsefesinin Politik Evreni*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Kaufmann, W. (1997a). Genç Hegel ve Din *Hegel Üzerine Yorumlar*. İstanbul: İdea Yayınları.
- Kaufmann, W. (1997b). *İnsanı Anlamak* (A. Yardımlı, Çev.). İstanbul: İdea Yayınları.
- Kavas, L. (1997). Benin Yerlerine İlişkin Birkaç Çıkma: Kalımlı Gidimli Özne. *Toplum ve Bilim*(73), 47-74.
- Kelly, G. A. (1969). *Idealism, Politics and History: Sources of Hegelian Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kierkegaard, S. (1944). *Concluding Unscientific Postscript* (D. F. S. v. W. Lowrie, Çev.). Princeton: Princeton University Press.
- Kılıç, Y. (2005a). Cogito, Ergo Sum Önermesi Üzerine Birkaç. *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 22(2).

- Kılıç, Y. (2005b). “Cogito, Ergo Sum” Önermesi Üzerine Birkaç Söz. *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 22(2).
- Kılıçaslan, E. A. (2006). Differenzschrift'te Hegel'in Fichte Yorumu. In G. A. Eyüp Ali Kılıçaslan (Ed.), *Alman İdealizmi- I: Fichte*. Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Kılıçaslan, E. A. (2007). Jacobi'nin Kant Eleştirisi. *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Felsefe Bölümü Dergisi*, 2004(18).
- Kiaulehn, W. (1971). *Demir Melekler: Makinanın Doğuşu, Tarihi ve Kudreti*. (H. Örs, Çev.). İstanbul: Remzi Yayınları.
- Kolkman, M. (2014). Kant and Fichte on Intellectual Intuition. Retrieved from <http://philosophy.helice.nl/wp-content/uploads/2011/11/Kolkman-Kant-and-Fichte-on-Intellectual-Intuition.pdf>
- Kovanlıkaya, A. K. (2013). Hâlâ Düşünüyorum. *Kaygı*(20).
- Koyre, A. (1998). *Kapalı Dünyadan Sonsuz Evrene* (A. Yardımlı, Çev.). İstanbul: İdea Yayınları.
- Koyré, A. (2004). *Bilim Tarihi Yazıları* (K. Dinçer, Çev. Vol. I). Ankara: Tübitak Yayınları.
- Kroner, R. (1996). Hegel's Philosophical Development. In J. R. Silber (Ed.), *Early Theological Writings*. Philadelphia: University Of Pennsylvania Press.
- Leclerc, I. (1972). *The Nature of Physical Existence*. London: Allen & Unwin.
- Leibniz, G. W. (1951a). Monadology (M. Morris, Çev.) *Philosophical Writings*: Everymans Library.
- Leibniz, G. W. (1951b). Principles of Nature and of Grace, Founded on Reason (M. Morris, Çev.) *Philosophical Writings*: Everymans Library.
- Locke, J. (2004). *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*. İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

- Locke, J. (2012). *Yönetim Üzerine İkinci İnceleme* (F. Bakırcı, Çev.). Ankara: Ebabil Yayınları.
- Look, B. C. (2014). Gottfried Wilhelm Leibniz. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* from <http://plato.stanford.edu/archives/spr2014/entries/leibniz/>
- Lukacs, G. (1998). Sınıf Bilinci (Y. Öner, Çev.) *Tarih ve Sınıf Bilinci* (pp. 111-157). İstanbul: Belge Yayınları.
- Lukacs, G. (1998). *The Theory of the Novel: A Historico-Philosophical Essay on the Forms of Great Epic Literature* (A. Bostock, Çev.). Whitstable Kent: The Merlin Press.
- Lukacs, G. (2006). *Aklın Yıkımı* (A. T. Kapkın, Çev.). İstanbul: Payel Yayınları.
- Machiavelli, N. (1998). *Hükümdar* (H. K. Karabulut, Çev.). İstanbul: Sosyal Yayınları.
- Marcuse, H. (2000). *Us ve Devrim* (A. Yardımlı, Çev.). İstanbul: İdea Yayınları.
- Markie, P. (1997). Cogito ve Önemi. *Cogito*(10: Öyleyse Descartes), 213-238.
- Marsh, J. L. (1998). *Post-Cartesian Meditations*. USA: Fordham University Press.
- Marx, K. (2009). *Fransa'da Sınıf Mücadeleleri* (E. Özalp, Çev.). İstanbul: Yazılama Yayınları.
- Matthews, G. B. (1992). *Thought's Ego in Augustine and Descartes*. Ithaca and London: Cornell University Press.
- Mendus, S. (2010). Kant: Dürüst ama Dar Kafalı Bir Burjuva mı? In H. Çörekçioğlu (Ed.), *Kant Felsefesinin Politik Evreni*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Mengüşoğlu, T. (2014). *Kant ve Scheler'de İnsan Problemi* (U. Nutku Ed.). Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Merleau-Ponty, M. (1994). *Algının Fenomenolojisine Önsöz* (M. Atıcı, Çev.). İstanbul: Afa Yayınları.

- Mettrie, J. O. D. L. (1996). *Machine Man* (A. Thomson, Çev.). Cambridge: Cambridge University Press.
- Metz, W. (2011). Fichte'nin Özgürlük Anlayışı (1798-1812 Ahlak Öğretisi, Mutlu Yaşamın İlkeleri). In A. Topakkaya (Ed.), *Fichte*. İstanbul: Say Yayınları.
- Miles, M. (2008). Descartes's Method. In J. B. a. J. Carriero (Ed.), *A Companion to Descartes*: Blackwell Publishing Ltd.
- Mooers, C. (1997). *Burjuva Avrupa'nın Kuruluşu* (B. S. Şener, Çev.). Ankara: Dost Kitabevi.
- Moore, B. (1966). *Social Origin of Dictatorship and Democracy*. Boston: Beacon Press.
- Negri, A. (2007). *The Political Descartes: Reason Ideology and The Bourgeois Project* (M. M. v. A. Toscano, Çev.). London: Verso.
- Neuhouser, F. (1990). *Fichte's Theory of Subjectivity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Newton, I. (1996). *The Principia: Mathematical Principles of Natural Philosophy*. Berkeley & Los Angeles: University of California Press.
- Nutku, U. (2014). Leibniz'in Monadlar Teorisinin Tarihsel Önemi. *Kilikya Felsefe Dergisi*, 1.
- Özçınar, Ş. (2007). *Kendinin Bilinci ve Ötekinin Diyalektiği: Hegel Felsefesinde Bilincin Dolayımı ve Nesnelleşmesi* (Doktora), Ankara Üniversitesi, Yayınlanmamış.
- Ökten, K. H. (2006). Siyasal Tarih ile Felsefenin Kesişim Noktası: Fichte'nin Alman Ulusuna Söylevleri. In G. A. Eyüp Ali Kılıçaslan (Ed.), *Alman İdealizmi-I: Fichte*. Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Özbek, S. (2000). *İdeoloji Kuramları*. İstanbul: Bulut Yayınları.
- Özbek, S. (2003). *İrkçilik*. İstanbul: Bulut Yayınları.

- Özcan, Z. (2005). Ortaçağda Birey ve Bireyleşme. *Doğu Batı*(33).
- Özkan, K. (2013). Yeni Bir Özne Anlayışının İmkânı Olarak Beden. *Felsefelogos*(51).
- Pinkard, T. (1996). *Hegel's Phenomenology: The Sociality of Reason*. United States of America: Cambridge University Press.
- Pinkard, T. (2010). *Hegel* (M. B. Albayrak, Çev.). İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları.
- Pippin, R. (1997). *Idealism as Modernism: Hegelian Variations*. United States of America: Cambridge University Press.
- Pippin, R. B. (1989). *Hegel's Idealism: The Satisfactions of Self-Consciousness*. United States America: Cambridge University Press.
- Priest, S. (1987). Introduction. In S. Priest (Ed.), *Hegel's Critique of Kant*. Oxford: Clarendon Press.
- Ricoeur, P. (2010). *Başkası Olarak Kendisi* (H. Hünler, Çev.). İstanbul: Doğu Batı Yayınları.
- Russel, B. *A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz* Cambridge: Cambridge University Press.
- Sarlemijn, A. (1975). *Hegel's Dialectic*. Dordrecht: D. Riedel Publishing Company.
- Schelling, F. W. J. v. (1993). Transandantal İdealizmin İlkesi. *Felsefe Tartışmaları*(14).
- Schelling, F. W. J. v. (1994). Kant, Fichte and the System of Transcendental Idealism (A. Bowie, Çev.) *On the History of The Modern Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Schelling, F. W. J. v. (1995a). Benim Felsefe Sistemimin Tasviri. In Ö. N. Soykan (Ed.), *Kuram-Eylem Birliği Olarak Sanat; Schelling Felsefesinde Bir Araştırma*. İstanbul: Kabalcı Yayınları.

- Schelling, F. W. J. v. (1995b). Bir Doğa Felsefesi Üzerine Düşünceler. In Ö. N. Soykan (Ed.), *Kuram-Eylem Birliği Olarak Sanat; Schelling Felsefesinde Bir Araştırma*. İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- Schelling, F. W. J. v. (1995c). Felsefenin İlkesi Olarak Ben Üstüne Ya Da İnsan Bilgisinde Mutlak Olan Şey Üstüne (1795) *Kuram-Eylem Birliği Olarak Sanat; Schelling Felsefesinde Bir Araştırma*. İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- Schelling, F. W. J. v. (1995d). Transzendental İdealizm Sistemi (1800). In Ö. N. Soykan (Ed.), *Kuram-Eylem Birliği Olarak Sanat; Schelling Felsefesinde Bir Araştırma*. İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- Shell, S. (1992). A Determined Stand: Freedom and Security in Fichte's Science of Right. *Polity*, 25(1).
- Smythe, T. W. (2013). Kant on Self-Awareness. *Open Journal of Philosophy*, 3(4), 531-535.
- Solomon, R. C. (1983). *In The Spirit of Hegel* Oxford: Oxford Univesity Press
- Soykan, Ö. N. (1992). Schelling'de Bilgeliği İsteme Olarak Felsefe. *Felsefe Dünyası*(6).
- Soykan, Ö. N. (1995). *Kuram-Eylem Birliği Olarak Sanat: Schelling Felsefesinde Bir Araştırma*. İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- Stern, R. (1990). *Hegel, Kant and The Structure of The Object*. London: Routledge.
- Taylor, C. (1975). *Hegel*. United States of America: Cambridge University Press.
- Thiel, U. (2011). *The Early Modern Subject: Self-consciousness and Personal Identity from Descartes to Hume*. Oxford: Oxford University Press.
- Westphal, M. (1978). *History and Truth in Hegel's Phenomenology*. New Jersey: Humanities Press Inc.
- Williams, R., & (1992). *Recognition: Fichte and Hegel on the Other*. Albany: State University of New York Press.

- Williams, R. R. (1997). *Hegel's Ethics of Recognition*. Berkeley: University of California Press.
- Wilson, C. (2008). Descartes and Augustine. In J. B. a. J. Carriero (Ed.), *A Companion to Descartes*: Blackwell Publishing.
- Wolff, R. P. (1963). *Kant's Theory of Mental Activity*. Cambridge: Harvard University Press.
- Wood, A. W. (1991). Fichte's philosophical revolution. *Philosophical Topics*, 19(2), 1-28.
- Wood, A. W. (2006). Fichte'nin Hukuk ve Etik Felsefesi. In G. A. Eyüp Ali Kılıçaslan (Ed.), *Alman İdealizmi-I: Fichte*. Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Wood, A. W. (2009). *Kant* (A. Kovanlıkaya, Çev.). Ankara: Dost Yayınları.
- Yalçın, Ş. (2008). Kant ve Benlik. *Kaygı*(11).
- Yelkenci, T. (2010). *Teorik Anti Hümanizm ve İdeoloji* (Doktora), Kocaeli Üniversitesi, Yayınlanmamış.
- Žižek, S. (2011). *Olumsuzla Oyalanma: Kant, Hegel ve İdeoloji Kritiği* (H. Gür, Çev.). Ankara: İmge Kitabevi Yayınları.

ÖZGEÇMİŞ

1981 yılında İzmit'te doğdu. İlk ve orta öğretimini Gölcük'te tamamladı. Kocaeli Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'nden mezun oldu. Yüksek lisans ve doktora eğitimine Kocaeli Üniversitesi'nde devam etti. Aynı bölümde araştırma görevlisi olarak çalışmaktadır. Çeşitli dergi ve kitaplarda makale, çeviri ve kitap eleştirileri yayınlanmıştır.