



ANAKSİANDROS HERAKLEİTOS PLATON
LEIBNİZ HEGEL MARX
WITTGENSTEIN HEIDEGGER FOUCAULT

Felsefe Tarihi Yazıları

FİLOZOFLARLA DÜŞÜNMEK

ÇETİN TÜRKYILMAZ



FİLOZOFLARLA DÜŞÜNMEK ÇETİN TÜRKYİMAZ

BIBLIOTHECA

Çetin Türkyılmaz 1969 yılında Sivas'ta doğdu. İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümünden mezun olduktan sonra 1995-2004 yılları arasında Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümünde yüksek lisans ve doktora yaptı. Yüksek lisans ve doktora tezlerini Prof. Dr. İoanna Kuçuradi'nin danışmanlığında tamamladı. Doktoradan sonra bir süre Köln Üniversitesi'nde akademik çalışmalarını yürüttü. Halen Hacettepe Üniversitesi Felsefe Bölümünde öğretim üyesi olarak çalışmaktadır. Çalışma alanı genel olarak felsefe tarihi -özellikle Herakleitosçu ve Platoncu gelenek- ile Kant sonrası Alman ve Fransız felsefesidir. İngilizce, Almanca ve Fransızca'dan kitap ya da kitap bölümü olarak yayınlanmış çevirileri; ulusal ve uluslararası dergilerde yayınlanmış makaleleri bulunmaktadır.



Bibliotech Yayınları

Felsefe Dizisi-2

**Filozoflarla Düşünmek
Felsefe Tarihi Yazıları**

ISBN 978-605-84473-1-8

Sertifika No: 31627

Bu eserin yayın hakları Bibliotech
Yayınları'na aittir.

1. Baskı: Bibliotech Yayınları, Mart 2015, Ankara

Yayına Hazırlayan: Sezai Koyunbakan

Kapak Tasarım: Sezai Koyunbakan

Redaksiyon: Leyla Aydoğan

Logo: Ecem Dağ

Bibliotech Yayınları

17726. Ada, 106. Sokak, No: 7/2 Eryaman
ANKARA

bibliotechyayinlari@gmail.com

Baskı ve Cilt: Hermes Ofset

Büyük Sanayi 1. Cadde, No: 105
İskitler/Ankara

— 65 —

FİLOZOFLARLA DÜŞÜNMEK

FELSEFE TARİHİ YAZILARI

— 66 —

Çetin Türkyılmaz



“Sevgili babamın anısına...”

İçindekiler

Önsöz

9

Anaksimandros'u Hegel ile Okumak

13

Herakleitos'un Adalet Görüşü

25

Platon'un "İyi"si Ne Anlamda İyidir?

39

Teki Hesaba Katmak:

Leibniz'de Birlik, Olay ve Güç

49

19. Yüzyılda Akıl:

İlerleme Yanlısı Akıl Tasarımları ve Karşıtları

61

Ete Kemiğe Büründüm, Tarihte Göründüm:
Hegel'de Kavramın Hareketi

111

Marx'ın Bir Genç Adam Olarak Portresi

121

Başlangıca Dönmek:
Heidegger ve Tarih Sorunu

131

Sınır, Sessizlik ve Felsefe

141

Foucault ve Etik Tavır

155

Kaynakça

169

ÖNSÖZ

Hegel *Felsefe Tarihi Üzerine Dersler* başlığını taşıyan derslerinin girişinde felsefe yapmanın filozoflarla uğraşmak, onların düşüncelerini tartışmak olduğunu söyler. Felsefe yapmak, öyleyse filozofların metinlerini temele alarak, onların düşüncelerini düşünme sürecinde göz önünde bulundurmak, onlarla düşünmek, onlar üzerinden düşünmek demektir. Dolayısıyla okumak ve hatta tartışmak, düşünmeyi önceler. Düşünme derken kastedilen şey, burada sadece Heidegger'in anladığı anlamda "varlığın düşüncesi" değildir. Düşünme burada felsefenin temeli olan, çeşitli sorunlar etrafında gelişen eleştirel diyaloga da -asında özellikle de buna- işaret ediyor. Heidegger herşeyi bildiğimiz ama hiç düşünmediğimiz bir çağda yaşadığımızı ifade ederken oldukça haklıdır. "Düşünme"nin bu silinişi, eleştirel, sorgulayıcı bakışın yitişidir aynı zamanda. "Herşeyi biliyor" olup da hiçbir şey üzerine düşünülmemesi, felsefi sorunları daha önceden düşünmüş olanlarla eleştirel diyalogu yitirmenin bir sonucudur. Hegel yukarıda adını andığımız kitapta, "felsefe tarihinin bize gösterdiği şeyin, soylu tinlerin bir dizisi, *düşünen aklın* kahramanlarının galerisi" olduğunu söyler¹. Bu nedenle kahramanların seçilmesi ve bu kahramanlarla bir yolun

1 Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I*, s. 19

yürünmesi gerekir. Heidegger de *Varlık ve Zaman*'da tarih sorunu bağlamında "kahramanların seçilmesi"nden söz eder. Tarihin, geleneğin yeniden kazanılması ve böylelikle de bir geleceğimizin olabilmesi için, hem zamansal hem de zaman-dışı bir şekilde, kahramanlar seçilerek, bir "birlikte düşünme" ediminin gerçekleştirilmesi gerekmektedir. Felsefe kendi başlangıcından bu yana bu türden bir "birlikte düşünme" edimi olagelmıştır; filozoflar filozoflarla düşünmüşler, onlarla düşünmeyi öğrenmişlerdir. Bu anlamda felsefenin bir "etkinlik" olduğunu savunan filozoflar (örneğin Wittgenstein) haklıdır; felsefe sorunlar temelinde gerçekleşen bir birlikte düşünme etkinliğidir.

Kuşkusuz felsefe sorunlara dair bu birlikte düşünme edimini tarihsel bir perspektifi gözönünde bulundurarak gerçekleştirecektir. Sorun(lar) filozoflarla birlikte karşılaştığımız, düşünme yolunda önümüze çıkan "çıkamaz"lardır. Bu sorunları çözebilmenin, çıkmazlardan kurtulabilmenin yolu ancak "birlikte düşünme" edimiyle gerçekleşir. Ama sorunların "güncelliği", şu an önümüzde duruyor oluşları², filozofları -onları tarihsel bağlamlarına yerleştirmenin ve bu tarihsel bağlamları içinde anlamamanın yanında- aynı zamanda zaman-dışı bir bağlamda diyaloga çağırmayı da gerekli kılmaktadır. Böylece bu türden bir düşünme çabası, Foucault'nun modern düşüncenin ayırıcı özelliği olarak nitelendirdiği "şimdinin bir ontolojisi"yle, yani kendi güncelliğimizi anlama çabasıyla buluşacaktır. Dolayısıyla Anaksimandros, Platon, Leibniz, Hegel, Marx, Wittgenstein gibi filozoflar artık "bizim meselemiz" haline gelmektedir. Bu nedenle, tarihsel anlamda "düz çizgisel bir hatta" ortaya filozofların bir dizisini çıkarmak (genel olarak "Felsefe Tarihi" mantığıyla filozofları sıralamak) yerine, her ne kadar kitabın düzenlemesi yapılırken kronolojik bir sıra izlenmiş olsa da, sorunlar etrafında tarihsel hattı parçalayan bir okuma çabası belirleyici olmuştur bu çalışmada. Böylelikle Anaksimandros Hegel'le, Herakleitos Derrida'yla birlikte okunabilmiş, Hegel Heidegger'le, Leibniz Marx'la, Marx Foucault ve Aydınlanmayla bağlantılı olarak ele alınabilmiştir. Bu çaba da çoğunlukla varlık, olay, ilişkisel-

2 Pro-blema: öne atılan, önde duran

lik, akıl, adalet, adaletsizlik, umut, eleştiri, eleştirel-sorgulayıcı tavır gibi bağlamları öne çıkarmaktadır. Dolayısıyla bu kitapta filozoflar okunmakta, okunulanlar anlaşılmaya çalışılmakta, onlara sorular sorulmakta, sorular onlarla sorulmakta, onlar üzerine düşünölmekte, onlarla düşünölmektedir. Yazar zaten bu tarz bir düşünme yolu dışında bir “felsefe yapma” olanağını tahayyöl edememekte, bu düşünme yolunun dışında bir felsefenin nasıl bir şey olabileceğine dair bir fikir oluşturamamaktadır.

Anaksimandros'u Hegel ile Okumak

Anaksimandros, Aristoteles'in aynı zamanda bir felsefe tarihi olarak da okunabilecek olan *Metafizik*'in Birinci Kitabındaki adlandırması gözönünde tutulursa, *physiologoi* (doğa araştırmacıları) arasında sayılır.¹ Bu adlandırmanın felsefe tarihinin en başındaki filozoflardan biri olan ve Thales ile Anaksimenes arasında yer alan Anaksimandros'a ne kadar uygun olduğu tartışmalıdır. Doğayı (*physis*) doğanın kendisinden yola çıkarak açıklama çabası içinde oldukları gözönünde tutulursa, Anaksimandros'un "apeiron"u doğanın kendisi olarak, Aristoteles'in ifadesiyle "hyle"ye² göndermeyle anlaşılacak bir şey olarak görüp görmediği ya da Heidegger'in dediği gibi -ki yine aynı şey- "varolanın varolmaklığı" (*Seiendheit des Seienden*) olarak görüp görmediği noktası üzerinde düşünebiliriz. "Apeiron"dan ne anlamak ve onu nasıl çevirmek gerekiyor? Sonsuz olan mı diyeceğiz? Sınırsız olan mı? Yoksa "belirlenmemiş, belirsiz olan" mı? Göreceğiz ki, Hegel apeiron'u hem "sonsuz olan" (*Das Unendliche*) olarak hem de "belirlenmemiş olan" (*Das Unbestimmte*) olarak çeviriyor. Ama bu konuda karara varabilmek için bizim Anaksimandros'un *apeiron*'la ne kastettiğini bilmemiz gerek ve bunu bilmek de dünyadaki en zor işlerden biridir; ilk maddeyi (prote hyle-Aristoteles), kendinde şeyi (*Ding an sich*-Kant) ya da 'hiç'i (*Nichts*-Heidegger) bilmek gibi. Burada Anaksimandros bizi neredeyse Nietzsche'nin deyimiyle "mistik bir gecenin" ortasına bırakmaktadır.

Önce felsefe tarihinin bize ulaşan ilk metnini, Anaksimandros'un

1 Aristoteles, *Aristotelous Ta Meta ta Physika*, 986b

2 Aristoteles *Metafizik*'in hemen başında ilk filozofların varolanların ilkesini maddi bir şey olarak, maddi olana göre (en hyle) düşündüklerini söylüyor (*Ta Meta ta Physika* 983b). Doğa filozofları bu nedenle dört neden içinde maddi nedeni göz önünde tutuyorlar.

fragmanını Hermann Diels'in derlemesinden aktaralım: "Varolanların başlangıcı [arkhe] ve kaynağı sınırsız olandır [to apeiron]. Varolanlar nereden çıkıp [genesis] geldilerse, bir zorunlulukla, yine orada yitip gidecekler; çünkü zamanın düzenleyişine göre [kata ten tou khronou taksin], birbirlerine yaptıkları haksızlığın [adikia] kefareti- ni ödeyecekler"³ Bu fragmana Aristoteles'in *Fizik*'te aktardığı ve yine Diels'in metnine alınmış olan "ölümsüz olan ve gelip geçici olmayan [anolethron] (sınırsız olan=tanrısal olan)" ifadesini de ekleyelim.⁴ Bu haliyle bakıldığında fragman çok fazla şey söylemiyormuş gibi görünüyor ya da en azından bir yorumlamaya ihtiyaç duyuyor. Hegel kendinden de birçok şey katarak bu yorumlama işini yapmıştır.

Şimdi Hegel'in Anaksimandros'u ve *apeironu* nasıl anladığına bakalım. Hegel'in kitapları içinde Anaksimandros'u ele aldığı yer onun *Felsefe Tarihi Üzerine Dersler*'idir. Hegel'in felsefe tarihine ilgisi sırf bir merak meselesi ya da sırf eğitim amaçlı yapılan bir iş değildir. Felsefe tarihi onun gözünde felsefenin kendisidir. Felsefe bilimi ya da felsefi sistem, Hegel'in gözünde, idenin kendisini kavrar ve ide de "kendini geliştirmekte ve bu gelişim yoluyla kendini kavramakta, olduğu şey olmaktadır"⁵. İdeyi kavrayan bilimsel sistem "oluşan bir süreç" olduğu için, bu sistem kendi tarihinden bağımsız değildir, aksine onu zorunlu olarak gerektirir. Bu anlamda felsefe tarihi üzerine çalışma yapmak, felsefenin kendisine iyi bir giriş olacaktır. Kavramın gerçekleşmesini, gelişimini, somutlaşmasını⁶ ve bu gelişimin zorunlu hareketini (diyalektik) bir bütünlük içinde spekülatif olarak kavrayan akıl, kendi kendini de kavramış olur. Dolayısıyla felsefi sistem, felsefenin tarihsel gerçekleşmesinden başka bir şey değildir. Felsefe ona göre "gelişim halindeki sistemdir ve felsefe tarihi ile aynı şeydir"⁷. Bu anlamda, kendi ifadesiyle, "felsefe tarihi üzerine çalışmak, felsefenin kendisi üzerine çalışmaktır ve gerçekte, bundan başka bir şey

3 Diels, H.- Kranz, W. *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Erster Band, s.89

4 A.g.e., s. 89

5 Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I*, s. 39. Bu yazıda, bundan sonra, "VGP" kısaltmasıyla alıntılanacaktır.

6 Somut, Hegel'in dilinde, "farklı belirlenimlerin birliğidir" ve felsefe somut olanı, daha doğrusu gerçekleşmiş, somutlaşmış olanı kavrar. (özellikle bkz. *VGP I*, s. 42-46).

7 *VGP I*, s. 47

de olamaz”⁸.

Hegel'in felsefe tarihine ilişkin bu kavrayışına göre, eğer biz Anaksimandros hakkında konuşacaksak, felsefenin “başlangıç”ı hakkında konuşuyoruz demektir. Başlangıçta ne vardı? Başlangıç ne anlama gelir? Bu kuşkusuz bir *arkhe* sorunudur. Burada “Hegel'deki başlangıç sorunu”nu bir yana bırakarak⁹, doğrudan felsefe tarihinin başlangıcını ve bu başlangıçta Hegel'in Anaksimandros'u nasıl ele aldığı göstermeye çalışacağız.

Hegel'e göre “felsefe kanılardan oluşmaz; felsefede kanılar yoktur”¹⁰. Bu anlamda felsefe sıradan kavranışın aşıldığı yerde ve “özgür düşüncenin sadece mutlağı değil, aynı zamanda onun idesini de kavradığı yerde başlar. Yani düşünce düşünce olarak, şeylerin özünü, mutlak bütünlüğü, her şeyin içkin özünü gösteren varlığı (ki bu aynı zamanda düşüncenin kendisidir) kavrar”¹¹ Ama “başlangıç” bunu soyut bir belirlenim olarak koyacaktır çünkü burada kavramın gelişiminin başlangıcında duruyoruz. Hegel'e göre felsefe batıda başlar¹²; özgür bir toplum olarak Yunanlılar başlangıcı yaparlar¹³. Anaksimandros başlangıçta yer alır¹⁴ ve her şeyin kaynağını, ilkesini, ögesini genel, “soyut bir belirlenim” olarak “sonsuz, belirsiz olan” olarak ortaya koyar. Hegel, onun felsefi düşüncelerinin geniş kapsamlı olmadığını ve belirginliğe ulaşamadığını söyledikten sonra, Diogenes Laertios'tan alıntı yapar: “ilke ve öge olarak o, sonsuz olanı, belirsiz olanı ortaya koymuştur; o ilkeyi, hava, su ya da buna benzer herhangi bir şey olarak belirlememiştir”¹⁵. Hegel, bu sonsuzu, belirsizi Anak-

8 VGP I, s. 49

9 Bu Hegel'de başlı başına bir sorundur; Hegel'deki “başlangıç sondur, son da başlangıç” sözünün üzerine bile saatlerce konuşulabilir ve sayfalar dolusu yazı yazılabilir.

10 Hegel, VGP I, s.30

11 Hegel, VGP I, s. 116

12 VGP I, s. 121

13 Hegel'e göre felsefe ancak özgür bir toplumda yapılabilir. Doğuyla ve doğu düşüncesiyle ilgili görüşlerine birazdan değineceğiz.

14 Aslında bu da Hegel'in düşüncelerinden hareketle tartışmaya açık bir şeydir; Anaksimandros belki de “başlangıçta değil de başlangıçtan önce yer alır” bile diyebiliriz. Ne demek istediğim birazdan açık olacak sanırım.

15 Hegel, VGP I, s. 210. Hegel burada *apeiron* için iki sözcük kullanıyor: Unendliche (sonsuz olan) ve Unbestimmte (belirsiz olan)

simandros'un nasıl gördüğüne dair çeşitli yorumculardan hareketle bazı sonuçlar çıkarmaktadır¹⁶. Çıkardığı sonuçlar şöyle:

a) O tüm oluşun ve yokoluşun ilkesi olarak görülmektedir; ondan sonsuz dünyalar (tanrılar) çıkar ve tekrar onda yokolurlar. Hegel'e göre bu "tamamen doğulu bir düşünce" (Das hat einen ganz orientalischen Ton)¹⁷. Sonsuzu ilke olarak belirlemesinin nedenini de şöyle ortaya koyar Anaksimandros: kendini hiç durmayan bir şekilde üretmesi için o hiçbir şeye (maddeye) ihtiyaç duymaz. Her şeyi kendi içinde taşır (periekhein) ve her şeye hükmeder (kybernan); Tanrısal olandır, ölümsüz olandır, hiçbir zaman yok olmayan, gelip geçici olmayandır (kai touto einai to theion – athanaton gar kai anolethron).

b) Hegel'e göre Anaksimandros birin kendisinden, onun kendisinde olan çelişkileri ayırır¹⁸. Burada Hegel Anaksimandros'u Anaksagoras'a benzetiyor. Ama şu farkla: Anaksimandros'ta her şey zaten birin kendisinde var ama belirsiz (apeiron) bir şekilde var. Belirsiz olanın kısımları değişiyor ama kendi değişmiyor.

c) Söylenebilir ki, bu sonsuzluk, büyüklüğe göre sonsuzluktur, sayı bakımından sonsuzluk değil¹⁹. Bununla Anaksimandros, Anaksagoras'tan ve Atomculardan ayrılır Hegel'e göre. Anaksimandros sonsuzun Atomcularda olduğu gibi mutlak ayrılığını (Diskretion- Atomcular) değil, mutlak sürekliliğini (Kontinuität) temele alır.

Ayrıca Aristoteles'in *Metafizik*'in birinci bölümünde doğa filozofları hakkında konuşurken "ilkenin ne su ne de hava ama havadan daha kalın sudan daha ince bir şey" olduğunu söylemesini Anaksimandros'la ilişkilendirenler vardır ve Hegel'e göre de bu ifadenin ona ait olması olanaklıdır²⁰. Bu düşünce kabul edilirse, apeiron'un

16 Bu yorumcular, Aristoteles, Diogenes Laertios, Plutarkhos, Simplicius, Stobaios ve Cicero. Aristoteles'in *Metafiziği*'ni temele aldığını söyleyebiliriz. Her ne kadar Simplicius'un Aristoteles'in *Fiziği*'ne yaptığı yorumları bilse de Hermann Diels'in Simplicius'tan aldığı ve felsefe tarihinin bize kalan ilk metni olan o meşhur fragmanı aktarmamakta, özellikle de *adikia* ve *dike*'den hiç bahsetmemektedir. Hegel'in bütün ilgisi apeiron'a yönelmiştir.

17 Hegel, *VGP I*, s. 210. Hegel'in bu düşünceyi "doğulu" [oriental] görmesi çok ilginç. Bu yazıda bunun üzerinde özellikle duracağım.

18 A.g.e., s. 210

19 A.g.e., s. 210

20 Hegel, *VGP I*, s. 211

en azından maddi bir şey gibi tasarlandığı söylenebilir. Örneğin Plutarkhos Anaksimandros'u "sonsuz olanın ne olduğunu, onun hava, su veya toprak olup olmadığını" söylemediği için suçlar²¹. Ama sonsuz/sınırsız olan maddi bir şey olarak tasarlanırsa, bu tasarım da kendisiyle birlikte birçok güçlüğü getirecektir: Maddi bir şey, belirli bir niteliğe, belirli bir sınırla belirlenen bir niteliğe sahip olacaktır. Bu cümlelerin kendisindeki "belirli", "nitelik" ve "sınır" ifadelerinin üçü de apeiron'un olmadığı şeye gönderme yapar. Dolayısıyla apeiron "maddi bir şey" olamaz; geriye bir ihtimal kalır öyleyse: belirli bir şey olarak tasarlamamızı ortadan kaldıracak bir şekilde onu "genel olarak madde", "belirsiz madde" olarak (yani *hyle* olarak) tasarlamaktır. Hegel'in aktardığı şekilde Stobaios da onu böyle yorumlamıştır: "o genel olarak maddeden başka bir şeyi kastetmemektedir: genel madde (die allgemeine Materie)²².

Ama öte yandan, madde bir niteliğe sahip değilse varolamaz (nicht existiert) ve gerçekliğe sahip olamaz (einai energeia)²³. Böylece sonsuz bakımından, herhangi bir nitelik taşımak geçici bir şey olmaktadır; ya da bir geçiş, sonlu şeylerin hareketi. *Mantık Bilimi*'ndeki oluşu (Werden), varlık ile hiçlik arasındaki *geçiş* olarak düşünmesi gibi²⁴. Sonsuz olarak belirlenen maddenin, belirlenimleri koyması bir "hareket"tir ve aynı zamanda bu hareket, karşıtlaşmaların, ikiyelemlerin yadsınarak (hiçlenerek) ortadan kalkması hareketidir. Burada hakiki anlamda sonsuz varlık ortaya konur, negatif anlamda bir sınır yokluğu (Grenzlosigkeit) değil²⁵. Bu da Hegel'in *hakiki sonsuzluk* (das wahre Unendliche) dediği şeyi gösterir. Hegel'in *Mantık Bilimi*'nde kötü sonsuzluk ile hakiki sonsuzluk birbirinden ayrılmıştır. Kötü sonsuzluk, bir sınırın olmaması anlamına gelir. Oysa hakiki sonsuzluk, kavramın kendi hareketinin ortaya çıkardığı bir sonsuzluktur: "Sonsuzun, tıpkı sonlu gibi kendini *bir* süreç olarak

21 A.g.e., s. 211

22 A.g.e., s. 211

23 Böylece Aristoteles'teki sonsuzun, etkin tarzda olma yerine, bir olanak, *dynamis* olarak kavranışına varmış oluruz bana göre.

24 Hegel, *Wissenschaft der Logik I*, s. 83

25 Sınır düşüncesi için bkz. "Belirlenim, Yapı ve Sınır" bölümü; *Wissenschaft der Logik I*, s. 131-139

ortadan kaldırması”²⁶, sonlunun sonsuz, sonsuzun da sonlu olması; daha doğrusu diyalektik bir birlik olarak süreçte kendilerini kaldırmaları. Sonlunun sonsuzu göstermesi düşüncesi bağlamında Anaksimandros böylesi bir “hakiki sonsuzluğu” kavramış olabilir miydi? Hegel’e göre “hayır”. “Öte yandan, bu genellik, sonlunun bu yadsınışı sırf bizim işlemimizdir. Maddenin sonsuz olan olarak belirlenmesinde, bunun onun sonsuzluğu olduğunu Anaksimandros söylememiş görünüyor”²⁷.

Ayrıca Anaksimandros, belirsiz olanı, içinde belirli olanın sırf bir karışım içinde olduğu bir kaos gibi düşünmektedir. Burada ayrılma (Abscheidung) şu şekilde olur: aynı olan aynıyla birleşir ve aynı olmayandan ayrılır. Hegel’e göre doğru bir tasarım bu ama oldukça yetersiz bir tasarım. Belirsiz olandan belirli olana geçiş gereksinimini çok yetersiz bir şekilde ortaya koyuyor²⁸. Karşıtlıkların, sonsuz olanın (ki aynı zamanda “bir”dir) ikileşmesinin ortaya konusu, ikileşmenin çelişki olarak ortaya konusu; sonsuzdan ayrılma sürecinin bir açığa çıkma, meydana gelme süreci olarak tasarlanması. Aslında bunlar hemen Hegel’den önce Schelling’de de gördüğümüz ve Hegel’in Schelling’de de yetersiz (kendi deyimiyle, sadece sezgiye, görüye dayanan kavramsız tasarımlar) olarak gördüğü şeyler. Hiçbir zorunluluk, hiçbir düşünce içermiyor kendisinde bu tasarım; kavram yok. Sonsuz olanın bu kavranışı, soyut, belirsiz bir genelliği gösteriyor sadece. Sonlunun kendindeki diyalektik sonsuzluk hareketi, “birşey”in (Etwas), belirli bir varolanın (Dasein) ortaya çıktığı anda ortadan kalkmaya da başlaması, oluş dediğimiz şeyin bir geçiş olması ve sonsuzluğun da, sonludan ayrı bir yerde değil, sadece bu gerçekleşme sürecinde aranması gerekliliği Anaksimandros tarafından henüz görülememektedir. Kuşkusuz, Hegel’in kendi felsefe kavrayışına göre, felsefe tarihinin başında bunun kavranması da mümkün değildi. Hegel, felsefe tarihinin kendisine doğru olan gelişimini bir “henüz değil” (noch nicht) çizgisinde ele aldığından, başlangıcın soyut (Abstrakt)

26 Hegel, *Wissenschaft der Logik*, s. 149

27 Hegel, *VGP I*, s. 211

28 Hegel, *VGP I*, s. 212

olanda kalması kaçınılmazdır.

Yalnız bu başlangıcın da sorunsallaştırılması gerekir. Çünkü Anaksimandros, yukarıda ana hatları çizilen düşünceleri temelinde, Hegel'in tasarımı gereği, felsefenin başlangıcında olmaktan ziyade, Hegel tarafından felsefenin dışına itilen Doğulu kavrayışa daha yakın görünmektedir. Hegel, felsefe tarihinin önemli bazı filozoflarını Doğulu bir düşünceyi savunmakla suçlamıştır. Bunların başında da aköz-mizmi, Sonsuz tözle (tanrıyla) işe başlaması ve bireyselliği unutuşuy-la Spinoza gelir²⁹. Anaksimandros'un ne anlamda "doğulu" olduğunu kavrayabilmek için Hegel'in "doğulu" ifadesiyle ne kastettiğine biraz yakından bakmak gerekiyor. Doğu Hegel'in gözünde özellikle, İran, Hint ve Çin'le temsil edilen dünyaya gönderme yapıyor. Hegel'e göre, buralarda ortaya konan düşünceler³⁰, Doğunun tinselliğinin (daha doğrusu kendinin bilincinde olmayan tininin) bir yansımasıdır ve felsefe olmaktan ziyade dinsel bir tasarım niteliği taşımaktadır³¹. Doğuda belirleyici olan düşünce, öznenin bir kişi olarak ortaya çıkmaması, nesnel bir tözsellik içinde yitip gitmesidir³². Öte yandan doğuda bu tözselliğin belirlenişi bir "belirsizliğe" (unbestimmt) bürünür. Hegel Yunanlılar ile Hristiyanların dinsel tasarımlarındaki tanrı(lar)ın tasarlanması ile Doğudaki tanrı tasarımları arasındaki farkı ortaya koymuştur. Doğuda tanrı bir bireysellik olarak görünmez, gerçekleşmemiş, belirsiz bir töz, bir sonsuz olan vs. şeklinde görülür. Hegel'e göre, doğuluların tözü belirsizdir. Doğuda bireylerin bu sonsuz, belirsiz tözle olan ilişkileri ise şu şekildedir: "Birey tarafından ulaşılabilecek en yüksek aşama, ebedi mutluluk, tözün içine batma, bilinci terk etme, dolayısıyla da töz ile bireysellik arasındaki her türlü ayrımı ortadan kaldırma, bir kendini yadsıma, hiçleniş (Vernichtung) aşamasıdır"³³.

29 Hegel, *VGP III*, s. 164

30 Hegel bu konuda çok detaylı bilgiye sahiptir; bu bilgiler, benim görüşüme göre, hala özellikle Çin ve Hint düşüncesini araştıranlar için iyi bir kaynak olmayı sürdürmektedir.

31 Hegel, *VGP I*, s. 120 Hegel her ne kadar aralarında sürekli bir ilişki olmakla birlikte, felsefeyi dinden ve aynı zamanda mitolojilerden sıkı bir biçimde ayırma eğilimi içindedir (özellikle bkz. "Felsefenin Dinle İlişkisi" başlıklı bölüm, *VGP I*, s. 81- 113)

32 Hegel, *VGP I*, s. 119-120

33 Hegel, *VGP I*, s. 120

Tasavvuftan aşınayız biz bu düşünceye. Tasavvuftaki “fenafillah” düşüncesi böylesi bir terk edişi gösterir. Ama öte yandan, kişi bu türden bir sonsuz mutluluk aşamasına erişemediğinde, kendisini sonsuz, belirsiz tözden ayrı bir şey olarak (ondan kopmuş) görecektir. Töz tümel olandır, birey ise tek olan; o sonsuzdur, birey sonlu. O artık birliğin dışındadır, hiçbir değer taşımaz, varlığı rastlantısal ve haksızdır³⁴; sadece sonlu bir varlıktır. Sonsuzdan ayrılmış bir sonlu. Kendisini sadece doğa tarafından belirlenmiş olarak bulur, istemesi kendisinden kaynaklanmaz, tözsel bir isteme değildir, içte ve dışta hüküm süren bir rastlantısallıkla belirlenen keyfi bir istemedir. Olumlanan sadece tözdür; bireyin ne özgürlüğü vardır ne de değeri³⁵. Dikkat edilirse, ister sonsuz mutluluğa, en yüksek aşamaya varmış kişi olsun, isterse tözden, birlikten, sonsuz olandan ayrı düşmüş bir şekilde sonlu varlık olsun, doğu düşüncesinde, ya da aynı anlama gelmek üzere, dinsel tasarımı “birey”in, bireysel olanın hiçbir değeri yoktur. İkinci durumda varolmaları bir haksızlık ortaya çıkarmaktadır. Batıda ise “bireyin tini kendi varlığını tümel olan³⁶ olarak kavrar; tümel olan tam da onun kendisiyle ilişkilidir. ‘Ben’in kendi kendinde oluşu (Beisichsein), sonsuzluğu ve kişi oluşu, tinin varlığını oluşturur”³⁷ Hegel doğu ve batıya ilişkin bu kavrayışını ayrıca politik alanla da ilişkilendiriyor. Doğuda sadece bir kişi özgürdür, başta bulunan despotun kendisi (bazen Tanrının kendisi efendi olarak korku veren bir kimliğe bürünür). Burada kişi özgürlüğü sözkonusu değildir; Yunan dünyasında da kölelik olduğu için herkes özgür değildir; bazıları özgürdür. Germen dünyada (Hristiyan-Germen dünyasında) ise herkes özgürdür³⁸.

Doğu düşüncesine ilişkin dedikleri konusunda sanırım bu kadarı

34 Hegel tam da bu ifadeyi kullanıyor: “hakkı yok” [Rechtlose]; bu ifade *adikia*’nın çevirisi olabilir mi acaba?

35 Hegel, *VGP I*, s. 120

36 Bu sözcüğün çevirisinde sıkıntıya düştüğümü söylemeliyim. *Allgemeine*, Yunanca-daki *katholou*’nun anlamına yakın kullanılıyor Hegel’de. İngilizceye *universal* olarak çeviriyorlar. İngilizceye bakıp evrensellik diye çevirmek hiç uygun değil. Ama ben de *genel olan, genel ve tümel olan, tümel* arasında hangisinin daha uygun olduğuna karar verebilmiş değilim. *Tüm, bütün*’e gönderme yaptığı için *Tümel Olan* demek daha uygun geldi bana.

37 Hegel, *VGP I*, s. 121

38 Hegel, *VGP I*, s. 122

yeterli. Burada bir “oryantalist bakış” görmenin ötesinde, konumuz gereği, Anaksimandros’un Yunan dünyası içinde “doğulu” olmasının anlamı üzerinde durmak gerekir. Hegel Miletoslu bir filozofu, daha sonra da Hollandalı bir filozofu “doğulu” diye nitelendiriyorsa, burada sırf coğrafyaya gönderme yapmadığı açık. Bir “bakış”tan, bir “dünya kavrayışı”ndan söz ediyor olsa gerek. Yukarıda doğulu düşünce yapısına ilişkin söylediklerinden, Anaksimandros’un neden doğulu bir ton taşıdığı kendiliğinden açık oluyor. İlkenin, *arkhe*’nin “belirsiz olan” olarak ifade edilmesi; sonlu ile sonsuz arasında bir farkı, sonlu şeylerin sonsuzdan kopmaları, ayrılmaları olarak görmesi ve bunun bir *adikia*yı ortaya çıkardığını düşünmesi. Daha önce de dediğim gibi Hegel bu *adikia* meselesi üzerinde durmuyor. Ama daha Aristoteles, *Metafizik*’in Birinci kitabında “bir olan”dan kopuşun, ayrılmanın bazı filozoflarca bir adaletsizlik (*adikia*) olarak görüldüğünü söylemişti ve Hegel de bu düşünceye gayet aşinaydı.

Bütün bunların sonucu olarak Anaksimandros, tam da *apeiron* kavramının kendisine uygun olarak bizi bir “belirsizliğin” içine bırakıyor. Buna uygun bir biçimde, Nietzsche *Yunanlıların Trajik Çağında Felsefe* yapıtında şöyle söyler: “Ephesos’lu Herakleitos, Anaksimandros’un bizi içine bıraktığı mistik gecenin ortasına dalar ve bu geceyi tanrısal bir şimşek çakışıyla aydınlatır”³⁹. Anaksimandros bizi “belirsiz olan”ın mistik gecesine bırakıyor. Ama öte yandan şöyle diyemez miyiz? “Varlık” ne zaman yeterince “belirli” oldu ki? Aslında bu sorularla başlayan düşünmenin kendisi de, bu “mistik gece”nin içinde, Herakleitos’un bir anlık şimşek çakışıyla aydınlanıp, sonra tekrar karanlığa gömülmektedir.

39 Nietzsche, *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen*, s. 369

Herakleitos'un Adalet Görüşü*

*Bu yazı, daha önce Temaşa Erciyes Üniveristesi Felsefe Bölümü Dergisi (Ocak 2015, sayı 2) başlıklı dergide yayınlanmıştır.

Bu yazıda Herakleitos'un adalet ve adaletsizliğe (adikia) dair görüşleri ortaya konmaya çalışılacak. Herakleitos üzerine düşünmenin, konuşmanın ve yazmanın zorluğu hakkında fazla bir şey söylemeye gerek yok; felsefe tarihinde adı "karanlık" (stokeinos) sıfatıyla anılan¹, fragmenter tarzda yazan ve böyle yazdığı için de çoğunlukla yanlış anlaşılan bir filozofla karşı karşıyayız. Anlama zorluğunun altında yatan nedenlerden biri de, hiç kuşkusuz, "bir dehanın anlaşılmasındaki güçlük"le de açıklanabilir. Herakleitos'un "bir kapalı söz ustası" olduğu kendiliğinden açıktır². Kapalı söz ustası, kimi zaman da oldukça çarpıcı bir biçimde, yüzlerce sayfada söylenebilecek bir düşünceyi birkaç cümleyle aktarabilmektedir. Onun bu yönüne ilk dikkati çekenlerden birisi Diogenes Laertios şöyle demektedir: "Onun düşüncelerini ortaya koymaktaki kısalığı ve ağırlığı eşsizdir"³. Herakleitos'u anlamaktaki güçlüğü bir başka nedeni de, Herakleitos'un içinde yer aldığı tinselliğin belirli sözcük ve kavramlara yüklediği anlamların Herakleitosça aşikâr, bizim içinse bulanık olmasıdır. Bu nokta bu yazının temel hareket noktalarından birini oluşturmaktadır. Bu yazıda, Herakleitos'un çeşitli fragmanları göz önünde bulunduruldu ve onun adalet-adalet ilişkisi kavrayışının anlaşılabilmesi için genel olarak Antikçağ Yunan düşüncesinin adalet ilişkisi tasarımının bilinmesi gerektiği ortaya konmaya çalışıldı. Bu nedenle, öncelikle Herakleitos'un düşünceleri hakkında, çok genel birkaç noktaya

1 W.K.C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy, Volume I*, s. 411. Guthrie Herakleitos'un Aristoteles'ten bu yana belirsiz (obscure) ve karanlık (dark) olarak görüldüğünü söylemektedir.

2 Bunu söylerken Samim Rifat'ın Herakleitos üzerine yazdığı kitabın başlığını gözönünde tutmaktayım. Bkz. Samim Rifat, *Herakleitos, Bir Kapalı Söz Ustasıyla Buluşma Denemesi*

3 Diogenes Laertius, *Bion kai gnomon ton en philosophia eudokimesanton ton eis deka to ekton II*, s. 414

değinilecek; bunu yaparken herhangi bir yoruma değil de doğrudan doğruya kendi fragmanlarına dayanılacak. Daha sonra adalet-adaletsizlikle ilgili fragmanlar aktarılacak ve bu fragmanların onun felsefesi içindeki anlamı ortaya konmaya çalışılacak; en sonunda da Antikçağ Yunan düşüncesinde (tinselliğinde⁴) adalet-adaletsizlik ilişkisinin nasıl tasarlandığı ve bunun Herakleitos'la bağlantısı gösterilmeye çalışılacak. Bunun yanında bu yazının hareket noktalarından bir başkası da, Herakleitos'un, tıpkı kendisinden önce Anaksimandros'un yaptığı gibi adalet ve adaletsizliği bütünüyle varlıksal bir bağlam içinde ortaya koyduklarını göstermek. Bu açıdan, yazının sonunda, Antik Yunan düşüncesine ilişkin oldukça kapsamlı bir çalışma olan Ahmet Arslan'ın İlkçağ Felsefe Tarihi kitabının ilk cildinde dile getirilen ve "suç ve ceza kavramları" temelinde "[Anaksimandros gibi] Herakleitos'un [da] doğa yasasını, bir insan yasasını, normatif bir yasayı tanımlar gibi tanımladığına"⁵ ilişkin iddia sınanacak ve bu iddia konusunda bir değerlendirme yapılmaya çalışılacak.

Heidegger, Herakleitos'u, Anaksimandros ve Parmenides'le birlikte başlangıçsal, asli (anfaenglich) filozoflardan (daha doğrusu "düşünürce düşünen düşünür"lerden) birisi olarak değerlendirmiştir. Ona göre, bu asli filozoflar, asli olanı, başlangıcı, düşünülmesi gerekeni, yani varlığı (Das Sein) düşündükleri için asli, başlangıçsal filozoflardır⁶. Buradan hareketle, Herakleitos'ta her şeyin varlığın, daha doğrusu "olma"nın (to einai) anlamını ortaya koyma çabasıyla şekillendiğini söyleyebiliriz. Bugün "etik" olarak adlandırılan alana gönderme yapabilecek kimi düşünceler ortaya konmuş olsa da, bunlar yine "insanın varlık yapısı"nı varlıkla ilişkisinde düşünme yani insanın varlık içindeki yerini düşünme çabasının bir sonucu olarak söylenmektedir. Örneğin "*ethos* insanın *daimonudur*"⁷ şeklinde dile getirilen fragman,

4 Burada kullanılan "tinsellik" ifadesi, belirli bir anlam bağlamına işaret etmek anlamında, hermeneutik çerçevede kullanılmaktadır

5 Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefesi Tarihi I (Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi)*, s. 201.

6 Martin Heidegger, *Parmenides*, G.A: 54, s. 10.

7 "*êthos anthrôpô daimôn*" (DK. B 119). Herakleitos'tan yapılan alıntılar için Hermann Diels'in, Kranz tarafından yayına hazırlanan, *Die Fragmente der Vorsokratiker* metninde bir araya getirilen fragmanlar temele alınmıştır. Ayrıca Fragmanların Cengiz Çakmak tarafından yapılan çevirilerinden de yararlanılmıştır (bkz. Herakleitos, *Frag-*

doğrudan doğruya insanın varlıksal yapısını açıklamaya yönelik bir fragmandır; yani bütünüyle onun “moira” (varlıktan alınan pay) düşüncesiyle, bizim bu sonsuz olup bitme içinde payımıza düşen şeyle ilgilidir. Dolayısıyla, Herakleitos'un burada ortaya konacak her fragmanı, böylesi bir “ontolojik temel” açısından değerlendirilecektir; buna yazımızın konusunu oluşturan “adalet-adaletsizlik” bağlamı da dahildir.

Öte yandan, Herakleitos'un kendisinin de kendine özgü bir tarzda ifade ettiği gibi, bu varlıksal yapı kendisini bize açıkça sunmaz; onun deyimiyle “doğa gizlenmeyi sever”⁸. Doğa gizlenmeyi sevdiği ve “her zaman varolan logos'u insanlar... anlamadıkları”⁹ için, doğanın araştırılması işine girişmek zorunludur. Yalnız bu doğa, daha doğrusu varlık araştırmasına, insanın kendi varlığını araştırması dahildir; hatta bu araştırmanın temelini, insanın kendine yönelik araştırması oluşturur: “Kendimi aradım”¹⁰. Kendini arama ve her şeyde araştırmacı olma, Herakleitos'ta aslında tek bir şeyin araştırması olarak, “her şeyin her şeyle ilişkisini kuran düşünceyi”¹¹ yakalamak olarak kendini belli eder ve o bunu “bilgece olan” (to sophon) olarak adlandırmaktadır. Bir şeyi ortaya koyabilmek için, bütünün varlıksal yapısını görmek ve o şeyi bu bütünlüyle ilişkilendirmek gerekir. Öyleyse, bu noktada, Herakleitos'un bu bütünü nasıl gördüğünü kendimize sormamız gerekmektedir. Burada da onun çok bilinen, oluş, devinim, düzen (logos'un bir anlamı olarak), bir (hen), varlık döngüsü¹², zaman ile oyun ilişkisi¹³, karşıt olanların savaşı ve birliği, uyum (harmonia)

manlar, 2005). Bundan sonra fragman numaraları, örneğin bu fragmanda olduğu gibi, DK. B 119 şekilde verilecektir. Aynı şey, aksi bildirilmedikçe, bütün Sokrates Öncesi filozoflar için de geçerli olacaktır.

8 Herakleitos, DK. B 123

9 Herakleitos, DK. B 1

10 Herakleitos, DK. B 101

11 Herakleitos, DK. B 41

12 En genel anlamda, ateşin yanıp sönmeleriyle ifade edilen ama “çemberin başlangıcı ile sonu aynıdır” şeklinde çevrilebilecek olan fragmanla (DK. B 103) çok özlü bir şekilde dile getirilen, daha sonra hem Hegel'in varlık tasarımı hem de Nietzsche'nin “ewige Wiederkehr” (ebedi dönüş) düşüncesinde belirleyici olacak düşünce.

13 “Zaman [payımıza düşen, ömür anlamında zaman] taşları sürükleyerek oynayan çocuktur; kral olan çocuk” (DK. B 52). Bu fragmanla, kuşkusuz, Nietzsche'nin “amaç-

gibi kimi düşünceleri işin içine girmektedir.

Herakleitos felsefesinin temelini oluşturan bu kavramların ve düşüncelerin her birini ayrı ayrı ele almak bu yazının amaç ve kapsamının ötesindedir. Adalet ve adaletsizlik açısından diğerlerinden daha önemli olabilecek bir perspektifi sunduğu için, burada sadece çatışma ve bunun sonucunda ulaşılan uyum görüşüne, karşıtların birliği düşüncesine, bununla bağlantılı olarak da varlıksal düzen kavrayışına değineceğiz.

Öncelikle şunu söyleyelim: Herakleitos her şeyi bir birlik içinde görmektedir. Bu düşünce yukarıda aktardığımız, bilgece olan, “her şeyi her şeyle ilişkilendiren düşünceyi kavramaktır” görüşüyle de bağlantılıdır. Herakleitos’a göre, ‘bir olan’a uymak bir yasadır (nomos)¹⁴ ve “her şeyin bir olduğunu” (estin hen panta einai) onaylamak bilgeliktir¹⁵.

Herakleitos bu birlik düşüncesini, kuşkusuz, bir oluş düşüncesi çerçevesinde, çokluk, ayrılık ve karşıtlıkla ilişkilendirerek ortaya koyuyor. Herakleitos’a göre, bir bütün oluşturan şeyler ile bir bütün oluşturmayanlar, bir arada bulunanlar ile ayrı olanlar; bunların her biri, bir olan’dan, bir olan da bunlardan bağımsız değildir¹⁶. Tek tek şeyler vardır, tek tek şeylerin çokluğu vardır ve bunlar bir birlik içinde dururlar; tersinden de birlik, bütün, bu tek tek şeylerin birlik içinde durmasının sonucu olarak düşünülür. Kendi başına, kendinde bir “bir olan” yoktur, yani, Herakleitos’a göre, çokluğun dışında “bir şey” yoktur. Onu bir Parmenides’ten ayıran temel nokta da budur zaten. Parmenides bir olan’ı çokluğun tamamen dışında tutar. Parmenides’s göre, varlık “doğmamıştır, dolayısıyla yok olmayacaktır”, “bütün ve sarsılmazdır ve bir ereği yoktur (ateleston)”, “bütün, bir olan ve

sız, hedefsiz” oluş, akış (Fluss) düşüncesi arasında (bkz. Friedrich Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, s. 699) -bu düşüncenin onda “çocuk” olan Übermensch’le de bağlantısı gözönünde tutularak (bkz. Friedrich Nietzsche, *Also Sprach Zarathustra*, *Werke in drei Bänden II*, 1955) - ilgi kurulabilir. Çocuk, Herakleitos’un fragmanında Zeus’a da gönderme yapmaktadır.

14 Herakleitos, *DK. B 33*

15 Herakleitos, *DK. B 50*

16 Herakleitos, *DK. B 10*

bir arada olandır (pan, hen, synekhes)”¹⁷. Herakleitos ise çokluktaki uyum ve düzeni, karşıtların birliğini “bir olan” (hen) diye ifade eder. Burada Herakleitos’u ayırıcı kılan nokta, tabii ki, onun karşıtlıkları, bu karşıtlıklara dayalı çatışmayı ve savaşı, en sonunda da bu çatışmaların sonucu olarak ortaya çıkacak olan uyumu işin içine sokması ve çokluğu bu şekilde bir birlik içinde düşünmesidir. *Logos*’u sadece duymadan önce değil, duyduktan sonra da anlamayanları, evrendeki düzeni kavramayanları Herakleitos 51. Fragmanda, “uzlaşmaz olanların nasıl biraraya geldiklerini anlamayan” kişiler olarak nitelendirir ve bu uyumlu bir araya gelişi aynı fragmanda yay ve lirin bir araya gelmesine benzetir¹⁸. Bu fragmanın Türkçe çevirisine düştüğü dipnotta Cengiz Çakmak şöyle söylemektedir: “Yayın yapısını, doğasını birbirine karşıt iki gücün birlikte çatışması meydana getirir. Bir yanda içeri çeken bir güç, diğer yanda dışarı çeken bir güç bulunur. Bu iki gücün birlikte çatışması gerilimi meydana getirir. En güzel uyum, işte bu karşıt güçlerin karşılıklı geriliminden doğar”¹⁹. Bu gerilimin ortaya çıkardığı uyum (*harmonia*), tam da Herakleitos’un, *logos*’un sesini duymayanların anlayamayacakları ve görünen, aşikâr olan uyumdan daha iyi olan “görünmeyen uyum”²⁰ olarak adlandırdığı uyumdur. Gerilim, çatışma ve savaş dolayısıyla “karşıtlardaki bütünlük” (*tanantia hapanta*) ortaya çıkar²¹. Bu nedenle, kendi belirlenimlerine göre ortaya çıkacak her şeyin ortaya çıkma nedeni, yani “her şeyin babası” savaştır (*polemos*)²². Herakleitos savaşın (*polemos*) yanında kavgayı (*eris*) da her şeyin kaynağına yerleştirir; bu kavga, çatışma sonucunda bir diğerine karşı olan şeylerden en güzel uyum doğar²³. Böylece Herakleitos’un düşüncesinde, uyumun ve varlıksal düzenin belirleyici olduğunu söyleyebiliriz. Bu uyum ateşin yanıp sönmelerinde, yani

17 Parmenides, *DK. B 8*

18 Herakleitos, *DK. B 51*

19 Cengiz Çakmak, “51. Fragmana Dipnot”, Herakleitos, *Fragmanlar*, s. 133

20 Herakleitos, *DK. B 54*

21 Herakletios, *DK. B 67*

22 Herakleitos, *DK. B 53*

23 Herakleitos, *DK. B 8*. Burada Hermann Diels’in “*harmonia*”yı “*Fügung*” olarak çevirmesi, bu yazının temele alacağı düşünce bakımından önemlidir. Bu noktaya adalet bağlamında yeniden döneceğiz.

kozmetik düzende de kendisini belli eder: O bütünün kendisi olan düzenin (kosmos) “sonsuzca canlı kalan, belli bir ölçüye göre yanıp, belli bir ölçüye göre sönen ateş”ten başka bir şey olmadığını dile getirir²⁴. Ona göre bu düzen bozulmaz; Nietzsche’nin deyiimiyle, “oluştaki yasa öğretisi” tam olarak bunu ortaya koyar²⁵.

Herakleitos’un doğrudan adalet ve adaletsizlikle bağlantılı, dolaylı olarak da adaletle ilgisi kurulabilecek olan ölçülülükle bağlantılı fragmanları tam olarak bu “oluştaki yasa öğretisiyle” ilgilidir. Kozmik düzenin, kaos değil de düzen oluşuyla ilgili olarak da Herakleitos adaleti ortaya koyar. Bunu açık bir şekilde dile getiren fragman Diels’in numaralandırmasıyla 94. Fragmandır: “Helios [Güneş] da ölçüyü aşamaz; aştığında, Dikē’nin kolcuları Erinys’ler onu arayıp bulurlar”²⁶. İlk başta anlaşılmaz görünen bu fragman, Herakleitos’un zorunluluğa dayalı kozmik düzen kavrayışı ortaya konduğunda ve Dikē’nin (Adalet tanrıçası) Yunan kültüründeki anlamı bilindiğinde açıklık kazanır. Biz yazımızda, şu ana kadar, ilk kısma açıklık getirmeye çalıştık; yani kozmik düzen (*kosmos* ve *pysis* olarak varlık) kavrayışına. İkinci kısma, yani adalet tanrıçasıyla simgelenen Antikçağ Yunan kavrayışının anlamına da birazdan geleceğiz. Ama öncelikle, Helios’un (yani güneşin) ölçüyü (metron) aşamaması düşüncesinin önemine dikkat çekelim. Bir başka fragmanda Herakleitos “güneş her gün yeni [*neos*: bir kişilik olarak düşünüldüğünde de “genç”]”²⁷ dediğine göre, bu, güneşle ifade edilen döngünün, ateşin belirli ölçülere göre yanıp sönmeleleriyle oluşan döngünün, yani varlık döngüsünün ifadesinden başka bir şey değildir. Biraz önce de dile getirdiğimiz gibi, bu döngü bir ölçüye, bir dengeye ve düzene dayanır; ya da daha açık bir şekilde dile getirilirse, bu “ölçüye göre oluş”, düzenin, aynı zamanda *logos* olan düzenin kendisidir. Bunun bozulması, ölçünün aşılması, zorunluluğun feshe-dilmesi Dikē’nin katlanamadığı, Dikē’ye aykırı olan ya da Dikē’nin olmadığı durumdur: yani adaletsizlik (*adikia*). Öte yandan, bu türden

24 Herakleitos, *DK. B 30*

25 Friedrich Nietzsche, *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen, Werke in drei Bänden III*, s. 381.

26 Herakleitos, *DK. B 94*

27 Herakleitos, *DK. B 6*

ölçsüzlükler, düzensizlikler olmasaydı da Dikē'nin adı bilinmezdi²⁸. Dolayısıyla, bilinme bakımından, adaletsizlik, düzensizlik, oransızlık, şeylerin kendi rotasından ayrılmaları, işlerin olması gerektiği gitmemesi anlamındaki *adikia*, Dikē'yi incelemektedir.

Bu düzen-düzensizlik ilişkisi Antikçağ Yunan tinselliğinde belirleyici bir öge olarak yer almaktadır. Guthrie "Yunan'a özgü düşünme biçimlerini, hiç Yunan dili bilgisi olmadan anlamamanın kolay olmadığı daha da doğru söylenmelidir"²⁹ demektedir. Yani "adalet"ten, diyelim bir Anaksimandros'un, Herakleitos'un, Platon'un ne kastettiğini anlamak için, biraz, Yunanca kelimelerin kullanıldıkları dilde ne anlama geldiklerini görmek gerekiyor. Guthrie de bu çerçevede "adalet" sözcüğüyle çevrilen "dikaioyne" sözcüğünün kökenine gidiyor. Bunu da doğal olarak "dikē"ye bağlıyor: *Dikē*, kelime kökeni bakımından *yol*, *patika*'dan kaynaklanarak, "bir eyleme biçimi", "doğanın normal seyri" gibi anlamlara geliyor. Guthrie buradan hareketle, Yunanlılar tarafından "adalet"in (dikaioyne), "kendi işinle ilgilenmek", "sana ait olanı yapmak", "sana özgü eyleme biçimini izlemek" anlamlarında kullanıldığını söylüyor.³⁰ Platon'un *Politeia*'da adaletle dair söylediklerinin bu kullanım biçimine oldukça uygun olduğunu daha sonra göreceğiz. Ama şimdilik Guthrie'yi bir yana bırakalım ama Yunan kaynağın başka bir veçhesini, *mythologia* yönünü işe katalım.

Adalet, Dikē'den gelen adalettir. Dikē, bilindiği gibi, Themis'in kızlarından birisi. Themis, *tithēmi* fiilinden türetilmiştir ve *tithēmi*, koymak, yerleştirmek, sabitlemek vs. anlamlarına gelir. Buradan Themis'in "yerleşmiş olan, yerleşik", "olması gerektiği gibi olan", "adet, örf"³¹ (Almancada birçok anlamı kendinde taşıyan *Sittlich*, bunun uygun bir çevirisi gibi değerlendirilebilir) anlamlarına geldiğini görüyoruz. Dikē işte, Themis'in, *Eunomia* (iyi düzen, iyi yasalılık) ve *Eirene* (Barış) ile birlikte, bir görünümü de "*nomos*" (yasa) olan Zeus'un

28 Herakleitos, *DK. B 23*

29 W.K.C. Guthrie, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, s. 10

30 A.g.e., s. 13

31 Almancada birçok anlamı kendinde taşıyan *Sittlich*, bunun uygun bir çevirisi gibi değerlendirilebilir.

kızlarından biridir³².

Hem Guthrie'nin söylediklerini hem de tanrıçalara yüklenen anlamları gözönünde tutarsak, adalet sözcüğünün Yunan kavrayışında, yukarıda da belirttiğimiz gibi, "işlerin yolunda gitmesi", "herkesin kendine özgü olanı yapması" (ki bu aynı zamanda o kişinin ya da şeyin erdemidir), şeylerin kendi rotalarını takip etmeleri, uyum, düzen anlamlarını taşıdığını ve "iyi düzen, iyi yasalılık" ve "barış"la akraba olduğunu söyleyebiliriz. Ayrıca bu anlamlara *adikia*'nın "hastalık" anlamını da katmak gerekir. *Adikia* ile hastalığın (işlerin yolunda, sağlıklı gitmemesi anlamında) ilişkili olmasından hareketle Platon **Po-liteia**'da beden-toplum ilişkisini kurabilmiştir. Bu noktaya birazdan tekrar döneceğiz.

Adalet ile adaletsizliğin bu türden kavranışının, Herakleitos'tan önce, Anaksimandros da gayet iyi farkındaydı. Anaksimandros'un felsefe tarihinin ilk yazılı metni olarak bize bıraktığı "[varolanlar] her neden meydana gelmişlerse, zorunlulukla yok olup ona geri dönerler; çünkü zamanın düzenleyişine göre, birbirlerine yaptıkları haksızlığın (*adikia*) bedelini öderler [verirler] [*didonai dikēn*: *Dikē*'yi verirler]"³³ şeklindeki muammalı sözü Heidegger bir çeviri sorunu bağlamında ele alıyor. Heidegger'in yazısının detaylarına girmeden, bu çeviri sorunu bağlamında, burada "haksızlık" olarak verdiğimiz *adikianın* etik ve hukuksal bir bağlamda kullanılmadığını, varolanların varolmaklığıyla ilgili bir mesele olduğunu ve Heidegger tarafından "Un-fug" şeklinde çevrildiğini söyleyelim³⁴; Un-fug yani "Fug-olmayan", "uyumdan çıkmış", "akordu bozulmuş", "düzen-siz", "eklem yerlerinden ayrılmış". Derrida bunu hemen *Marx'ın Hayaletleri*'nde Shakespeare'in Hamlet'te geçen "The time is out of joint"i ile ilişkilendiriyor: "Çığrından çıkmış bir çağ bu". "Out of joint" tam da Heidegger'in *adikia*'yı çevirirken kullandığı "aus der Fuge" ifadesinin İngilizcesidir, yani, "yerinden edilmiş", "rahatsız edilmiş", "menteşesinden çıkarılmış bir çağ"³⁵.

32 Bkz. *Theoi Greek Mythology*, www.theoi.com, erişim tarihi: 01. 11.2014

33 Anaksimandros, *DK. B. 1*

34 Martin Heidegger, "Der Spruch des Anaksimander", *Holzwege*, s. 354-355

35 Jacques Derrida, *Marx'ın Hayaletleri*, s. 50

Derrida bu adaletsizliği³⁶, Marx'ın hayaletimselliği ile, messianizmle, şimdide sunulamayan (present) ile, koşulsuz verme ve bahşetme ile ve gelecekle, gelecek olanla (a-venir) ilişkilendiriyor.

Her ne kadar Derrida kendine özgü bir tarzda, varlıksal bağlamı doğrudan doğruya tarihsel ve siyasal bir bağlama taşısa da, en azından Anaksimandros'un "adaletsizlik" meselesini doğrudan doğruya *apeiron*'dan (hem sonsuz/sınırsız hem de belirsiz anlamlarına gelen *apeiron*'dan) kopuşla ilişkilendirdiğini ve bunun karşıtlıklara neden olmak suretiyle bir düzensizliği açığa çıkardığını, bu düzensizliğin de zamanın düzenleyişine göre, dikē'nin verilmesi yoluyla giderileceğini düşündüğünü söyleyebiliriz. Bu kavrayış, yukarıda Herakleitos'un düşüncelerini ortaya koyarken söylediklerimize oldukça uygundur. Öte yandan Anaksimandros karşıt olan şeylerin *apeiron*'dan geldiğini ve bu yolla *adikia*'ya yol açtığını söylerken, Herakleitos adaletin tam da bu karşıtların kavgasının, çatışmasının sonucu olduğunu düşünüyor: "Savaşın genel bir şey, dikē'nin kavga olduğu, her şeyin de kavga ve zorunluluğa göre olduğu bilinmelidir"³⁷. Ama "en güzel uyumun" kavga, çatışma sonucu ortaya çıktığını da söylediğimize göre, Herakleitos'ta adaletin varlıksal düzlemdeki bir uyuma işaret ettiğini de söyleyebiliriz. Diels'in, daha önce dipnotta söylediğimiz gibi, "harmonia"yı Almancaya "Fügung" diye çevirmesi bu noktada oldukça anlamlıdır; bu tam da Heidegger'in Anaksimandros'la ilgili bağlamda söylediğine uygundur.

Bütün bu anlamların -ve içinde bu anlamların oluştuğu tinselliğin- farkında olan ve ona göre düşünen Platon'un adalet tasarımı da Herakleitos'un tasarımının çok uzağında değildir. Burada Platon'un *Politeia* ve *Gorgias* diyalogları temelinde birkaç noktaya değineceğim ve Herakleitos'a, bir sonuca varacak şekilde, geri döneceğim. Bilindiği gibi *Politeia*'daki temel mesele adaletin ne olduğu (ti estin dikaiosyne) meselesidir. Bu adaletin hem *polis* açısından hem de tek tek kişiler açısından ortaya konması söz konusu. Adaletin neliğine dair birkaç tanımı ("adalet güçlünün işine gelendir", "adalet herkese borç-

36 Artık buna hala "adaletsizlik" denebilir mi? Belki de "ayarsızlık" demek gerekir.

37 Herakleitos, DK. B 80

lu olunanın verilmesidir” vs.) elimine ettikten sonra Platon adaleti hem *polis* hem de kişi açısından bir “denge”, “düzen” durumu olarak tasarlar. Bir *poliste* adalet, üç temel sınıfın (el işçileri, koruyucular, yönetenler) üç temel erdeme göre (*sophrosyne*, *andrea*, *sophia*) kendi işlerini uyumlu bir şekilde yapmaları olarak tasarlanır: böylece adalet, dördüncü olarak, diğer üç erdemi olanaklı kılan, “onları doğuran ve yaşatan”³⁸ erdemdir. Bunlar aynı zamanda iyi (*tagathon*) bir *politeia*’nın ölçütüdür: “yani bu devlet bilge, yiğit, ölçülü ve [adildir]”³⁹. Yasalar diyalogunun başında da bu dört erdemin “erdemin bütünü” oluşturduğunu söyleyecektir⁴⁰. Platon bilindiği gibi adaleti bir de kişi düzeyinde ele almaktadır. Buradaki temel düşünce şudur: ruhun üç yanıyla ilgili üç erdemin (yani *logistikon* yanıyla *sophia*’nın, *epithymetikon* yanıyla *sophrosyne*’nin ve *thymos* yanıyla *andrea*’nın) bir insanda uyumlu bir şekilde bir araya gelmesini, ruhun her bir kısmının kendine özgü olanı uygun bir şekilde gerçekleştirmesini, bu uyum ve düzeni Platon adalet olarak görmektedir⁴¹. Platon adaleti bu şekilde görünce adaletsizliği (yani *adikia*’yı) de doğal olarak bir çatışma (*stasis*), uyuşmazlık olarak düşünüyor ve bedenin sağlıklı durumuyla sağlıklısız durumu arasındaki fark gibi adalet ile adaletsizliğin farkına dikkat çekiyor. Burada, yukarıda da dediğimiz gibi, Platon’un -Yunanca düşündüğü için- adalet ve adaletsizliğin Yunanca bütün anlamlarının -*adikia*’nın “hastalık” anlamı da dahil olmak üzere- farkında olduğu açık.

Platon, *Gorgias* diyalogundaki bir pasajda bu ilişkiyi yine yukarıdaki sağlık-hastalık bağlamında olduğu gibi kuruyor ama bu sefer yasa (*nomos*) ifadesini kullanarak: “Bana kalırsa bedendeki düzene sağlamlık adı yakışır. Sağlık ve bütün öteki fiziksel nitelikler bundan doğar. ... Ruhtaki düzen ve kurallara da yasaya uygunluk; insanları hem [yasaya uygun] hem de kurallara bağlı kılan, öte yandan [adaleti de ölçülülüğü de] oluşturan budur”⁴². İşte *Gorgias* diyalogu bağlamında

38 Platon, *Politeia*, 433b.

39 A.g.e., 427e

40 Platon, *Nomoi*, 630d-e.

41 Platon, *Politeia*, 439d-441e.

42 Platon, *Gorgias*, 504c-d.

erdemli bir hatibin (rhetorikos) yapması gereken şey, kendi yurttaşlarında (polites) bu anlamda alınan adaleti gerçekleştirip, haksızlığı çıkarıp atmak, onlarda ölçülülüğü geliştirmektir. Yani onlara bütün erdemi verip, onlardan kötülüğü atmaktır. Uygun yasalarla, gerek ruhta gerekse *poliste* düzen sağlanabilir. Burada ayrıca *Philebos* diyalogunun sonunda iyi yaşam ile ölçü ve oran arasında kurduğu bağlantı da hatırlanabilir⁴³.

Görüldüğü gibi Platon da adaleti düzen ve ölçüyle ifade ediyor. Ama Sokrates Öncesi filozofların farkı, meseleyi bütünüyle varlıksal bir bağlamda ele almaları. Yani adalet ve adaletsizlik, Herakleitos'ta (ve tabii ki Anaksimandros'ta) suç-ceza bağlamını gösterecek şekilde bir hukuksal-ahlaksal ya da, daha sağın bir ifadeyle, antropolojik bir çerçevede, insansal ilişkilerde karşımıza çıkan meselelerin varlıksal düzleme aktarılmasını göstermemektedir. Bu anlamda Ahmet Arslan'a ait olan ve bu yazının başında aktarılmış olan akıl yürütmenin tam tersi daha doğru görünmektedir. Arslan, Anaksimandros'un yukarıda aktarılan ifadesini bütünüyle "ahlaki bir yasa, hatta hukuki bir yasa" olarak almaktadır ve bu sözde dilegetirilen zorunluluğu "doğa yasası anlamında bir zorunluluk değil, ahlâk yasası, hukuk yasası veya toplum yasasının taşıdığı (...) bir zorunluluk" olarak değerlendirmektedir⁴⁴. Yapıtın Herakleitos kısmında da haklı olarak, Herakleitos'un düşüncesi ile Anaksimandros'un düşüncesi arasındaki benzerliğe dikkat çekmekte ama bu benzerliğin *adikia* ile *didonai diken* temelinde yukarıda ele aldığımız gibi ontolojik varlık kavrayışları temelinde olması gerektiğini düşünmemektedir; bunun yerine tıpkı Anaksimandros'ta olduğu gibi Herakleitos'da da ahlaksal hukuksal bağlamın belirleyici olduğuna gönderme yapıp "Herakleitos'un Anaksimandros'un bakış açısını devam ettirdiğini" savlamaktadır⁴⁵. Bununla birlikte, Herakleitos'ta işlerin daha da karıştığı ve "doğa yasasıyla, toplum yasası veya tanrısal yasanın birbirleri üzerine bindiği" düşünülmektedir. Bu düşüncenin sorunlu tarafı, adaleti ve

43 Platon, *Philebos*, 64d-e

44 Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefesi Tarihi I* (Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi), s. 109.

45 A.g.e., s. 201

adaletsizliği doğrudan doğruya bugün kullanıldığı anlamda almaktan, Antikçağ Yunan tinselliği içindeki anlamını ise göz önünde bulundurmamaktan kaynaklanmaktadır. Oysaki Heidegger'in dediği gibi, "asli olanı düşünen asli düşünürler olarak", hem Anaksimandros'ta hem de Herakleitos'ta hukuksal-ahlaksal bağlam ancak bir "sonuç" olabilir.

Platon’un “İyi”si Ne Anlamda İyidir?*

*Bu yazı, daha önce FelsefeYazın (sayı 21, 15 Ocak 2013) dergisinde yayınlanmıştır.

Platon, felsefe tarihinin temel “sorunu”dur. Platon’un bir “sorun” oluşu batı düşünce tarihindeki tarihsel-siyasal gelişimlerin bir sonucu olmakla birlikte, Platon’un yapıtları da buna olanak tanımıştır. Platon’un yapıtları, Umberto Eco’nun edebiyat metinlerinin yapısına ilişkin yaptığı saptamadaki temel kavramı ödünç alınırsa, “açık yapıt”lar olarak görülebilir. Platon’un çeşitli dönemlerde kaleme aldığı diyaloglar, kendisiyle sürekli mücadele halinde olan, kendisini sürekli sorgulayan, fikirlerini sürekli yeni baştan ele alan ve dönüştüren bir filozofun bütün özelliklerini yansıtır. Örnek olarak, Sokratik döneminde açık uçlu, belirli bir sonuca varmayan diyaloglar söz konusuysa, geçiş ve olgunluk döneminde çok katı bir “idea öğretisi” geliştirmiş, daha sonra, yaşlılık dönemindeki *Parmenides* diyalogunda, bu öğretiyi negatif tarzda sorunsallaştırmıştır. Başka bir örnek de beden (*sóma*) sorununa ilişkin çeşitli diyaloglarda söyledikleridir. *Phaidon* diyalogunda beden ruhun (*psykhe*) bir hapishanesiyken ve saf düşünmenin önündeki engel oluştururken¹, başka birçok diyalogunda ise sağlıklı bir yaşam için beden sağlığının önemi ne dikkat çekmiş ve bedene özen gösterilmesi gerektiği düşüncesini temele almıştır. *Lysis* diyalogunda ise bedenin ne “iyi” (*agathon*) ne de “kötü” (*kakon*) olduğu görüşünü dile getirmiştir: “Beden ise sadece beden olarak ele alındığında ne iyidir ne de kötü”². Bu örnekler özellikle politikaya ilişkin tasarımları (*Politeia*, *Yasalar* ve *Devlet Adamı* adlı diyalogları) göz önünde tutulduğunda daha da çoğaltılabilir. İyi (*tagathon*) kavramı sözkonusu olduğunda yine farklı diyaloglarda – her ne kadar kendi düşüncelerini büsbütün yıkmasa da- farklı yönler ortaya çıkmaktadır. Bu yazıda, “Platon sorunu”nun, Platon ile Platon-

1 Bedenin, düşünmenin önüne engeller çıkardığına ve bedenden kurtulmamız gerektiğine dair Platon’un *Phaidon*’daki görüşü için bkz. *Phaidon* 66a-d

2 *Lysis* 217a

culuk ilişkisi çerçevesinde, tartışılmasını temele alarak Platon'un iyi kavramına ilişkin bir açıklığa ulaşılmaya çalışılacaktır. Bu yapılırken de Platon ile Platonculuk arasında "iyi" kavramına dayanarak kurulan bağın kendisi sorunsallaştırılacaktır.

Özellikle felsefeyi tarihsel bir çizgide ele almış ve felsefede bir başlangıç (ve tabii bir "son") sorununu dilegetirmiş filozoflar için "Platon Sorunu"yla hesaplaşmak kaçınılmaz olmuştur. Platon'la tarihsel bakımından hesaplaşmaktan, onu tarihsel bir bağlama yerleştirmekten kaçamayan filozofların en önde gelenleri, Hegel, Nietzsche, Heidegger, Derrida ve kısmen Foucault'dur. Bu tarihsel bağlamına yerleştirme çabasında belirleyici olan nokta ise, hiç kuşkusuz Platon ile Platonculuk -tüm bir felsefe tarihine hükmeden, yayılan, onu belirleyen Platonculuk- arasındaki ilişki sorunudur. Örneğin Hegel, kendi *Felsefe Tarihi Üzerine Dersler*'inin Platon bölümünde, Ortaçağ Platonculuğunun Platon'u okuma biçimini, onların ideayı tamamen aşkın bir boyutta ele almalarını göz önünde tutarak eleştirmiştir. Nietzsche ise Platon ile Platonculuk, hatta Hristiyanlık ("Hristiyanlık halkın Platonculuğudur") arasında bağ kurarak, Platon'u "bozulmanın büyük ara köprüsü" olarak değerlendirmiştir. Heidegger Platon ile Platonculuk arasında ayırım yapmak gerekliliği üzerinde ısrarla dururken, Derrida "bütün bir felsefenin Platon(culuk) üzerinden ilerlediği"ni vurgulamaktadır: "'Platonculuk' ... bütün felsefe tarihi 'içinde' bir ilktir. O hareketi yönetir, *tüm* bu tarihi yönetir."³ Foucault *epimeleia heautou* (kendine özen gösterme) ile *gnoti s'auton* (kendini bil!) arasındaki çağlar boyu süren ilişkide Greko-Romen anlayış ile Hristiyanlık öğretisi arasındaki farkı ortaya koymuş, Sokratesci-Platoncu tarzın Platonculuktaki dönüşümü üzerinde durmuştur.⁴

Burada Platonculuğun Nietzsche sonrası felsefede nasıl anlaşıldığını ve özellikle Platon ile Platonculuk arasında kurulan bağlantının "iyi" kavramı üzerinden kurulduğunu görmek için Nietzsche'nin, Platon'a ilişkin değerlendirmesine bir parantez açmak gerekiyor. Nietzsche ideali akıl ve bilim olan ve Apollonik-Dionyzik dengesini -Apollonik tarzı öne çıkararak, yani *aklı, dengeyi, ölçüyü ve ışığı ka-*

3 Derrida, *Khora*, s. 71

4 Özellikle bkz. Foucault, "Technologies of the Self", *Ethics. Essential Works of Foucault 1954-84 Volume I*. s. 223-251

ranlık içgüdülerin, arzuların, esrimenin karşısında yücelterek- bozan Sokratik kültür ile kendi çağının içinde bulunduğu *décadence* (yozlaşma, bozulma, çöküş) arasında bağ kurarken, Platon'u bir geçiş olarak değerlendiriyor. Nietzsche'ye göre Platon, kendi "iyi" kavramıyla felsefenin ahlakın egemenliği altına girişinde belirleyici bir rol oynamıştır. Ona göre "Platon kendi 'iyi' kavramıyla Greklerin tanrılarını değerden düşüren kişi olarak bozulmanın büyük köprüsüdür (Zwischenbrücke)."⁵ İyinin, amacın, yolun ne olduğunu bilen filozof, bunların "görülen"ler arasında olmadığını bilen kişi artık bir papaz gibi konuşmaktadır, yani görülen dünya karşısında hakiki bir dünya (*wahre Welt*) tasarımı oluşturarak, bu dünyayı vazetmektedir. Böylece "en yüksek papazca değerler ile dünyevi değerler arasında bir uçurum açılmış olur".⁶ Nietzsche'ye göre bu, dünyanın ahlaksal değer yargıları ölçütüyle değerlendirilmesi anlamına geliyor. Bu nedenle, "bozulmanın büyük köprüsü" olarak Platon ile Platonculuk arasındaki bağı kurmuş oluyor Nietzsche. Bu bağ "iyi"ye Platon'un yüklediği anlamla kurulmuş oluyor. Yeni Platonculuğun kurucusu Plotinos Bir (*hen*) ile iyiyi (*tagathon*) özdeşleştirip, bunları aynı zamanda ışık (*phos*) olarak, daha sonra da "kötü" olan maddeyi (*hyle*) "ışığın ulaşmadığı yer" olarak nitelendirdiğinde varlıksal açıklamaya aklaksal, moral bir boyutu katmış oluyordu ve bu görüşleriyle Hristiyanlığın moral dünya kavrayışına gidecek yolu hazırlamaktaydı. Nietzsche bu geleneğin başlangıcını Platon'un "iyi"ye yüklediği anlamda bulmaktadır.

Platon'a ve onun iyi kavramına ilişkin bu bakış ile Platon, Platonculuk ve Hristiyanlık arasında kurulan bağlantı Nietzsche sonrası felsefede genel kabul görse de kimi filozoflarca da sorunsallaştırılmıştır. Örneğin Heidegger Platon'un "iyi" kavrayışının -ki bunun Heidegger'deki anlamına birazdan değineceğiz- Hristiyanlığın "iyi"siyle, "günahın ve kötünün" karşısına konan iyiyle hiçbir ilgisinin olmadığını söyleyecektir.⁷ Ahlaksal anlamda bir "iyi" değil, varlık kavrayışını gösteren bir iyidir bu.

Bizim bu bağlantının kurulup kurulamayacağına ilişkin bir so-

5 Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, s. 143

6 A.g.e., s. 312

7 Heidegger, *Sein und Wahrheit*, s. 192

ruşturmanın yanında, hiç kuşkusuz, kimi zaman “ideaların ideası” kimi zaman da “denge”, “oran”, “yaşam biçimi” gibi düşünülen iynin Platon’un metinlerinde nasıl ortaya konduğuna da bakmamız gerekmektedir. Ne diyor iyiye ilişkin Platon? Onun iyisi ne anlamda iyidir? Platon’da iyi nedir?

Bu sorulara yanıt verebilmek için ilk bakılacak yer onun *Politeia* (Devlet) diyalogunun altıncı kitabının sonudur. Buradaki temel sorun, bilindiği gibi, filozof olacak ve siteyi yönetecek kişinin nasıl eğitileceği ve bu kişinin ne tür bir bilgiye ulaşması gerektiği sorunudur. Yani bir eğitim (*paideia*) ve bilgi (*episteme*) sorunu. Platon’a göre en yüksek bilimin, bilginin konusu iynin kendisidir. Adalet ve diğer erdemler insanı iyiye götürüyorsa bir işe yararlar. Peki ama nedir bu “iynin kendisi” (*auto tagathon*)? Platon tam da bu aşamada iynin kendisinin ne olduğu sorununu bir yana bırakıyor. Bunun başaramayacağına yönelik bir tereddütle kendinde iynin ne olduğunu araştırma yerine iynin görünür imgesine başvuruyor; “ona en çok benzeyen eşini” yardıma çağırıyor. Bu iyiye en çok benzeyen eş güneştir (*helios*). Güneş, görme (*horan*), görülenler (*horomena*) ve gözün görülecek olanı görmesi için gereken ışık (*phos*) arasındaki ilişkiye dayanarak iyiye ilişkin bir sonuç çıkarmaya çalışıyor Platon: “İmdi şunu iyi belle: iynin ortaya çıkardığını söylediğim şey güneştir. İyi onu kendisine eş olarak ortaya çıkarmıştır. Görülenler alanında göz ve görülen nesneler için güneş neyse, düşünülenler alanında (*noeton*) da iyi, düşünme (*noein*) ve düşünülenler (*noumena*) için odur.”⁸ Burada duyusal imge üzerinden “iyi”nin kavranmaya çalışıldığı açık. Güneş iynin bir simgesi, bir imleyenine dönüşüyor. Nasıl ki güneş nesnelere güç ve ışık verendir, iyi de şeylere gerçekliğini, kafaya da bilme gücünü, düşünülenleri düşünme gücünü verendir.⁹ Bu iyidir işte “ideaların ideası” olan “iyi ideası” (*idea tou agathou*). Bilinen şeyler olarak hakikatin (*aletheia*) ve bilginin (*episteme*) kaynağı odur. Hakikatin ve bilginin kaynağı, onların çıkış yeri olduğu için de “iyi” onların üstünde, çok yükseklerdedir.

Platon bu “en yüksekte” yer alan iynin ne olduğunu güneş benzetmesiyle açıklarken onu aşkınlaştırıyor. Tıpkı ışığın kaynağı olan güneşin, şeylerin ve ışığın ötesinde olması gibi, iyi de hakikat ve

8 *Politeia*, 508b-c

9 *Politeia*, 508d

bilginin ötesindedir. Bu noktada hem Platonculuk (özellikle de Yeni Platonculuk) hem de Levinas gibi çağdaş filozofları anlamak için çok önemli, kritik bir pasaja geliyoruz: "Güneş görülen şeylere görülme özelliği kazandırmakla kalmaz, kendisi gelmeden onları dünyaya getirir, büyütür, besler. (...)Bilinen şeyler için de bu söz konusudur. Bilinme özelliğini iyiden alırlar. Bundan başka iç ve dış varlıklarını da ona borçludurlar. Bununla birlikte iyinin kendisi hiç de varlık değildir. Varlığın, özün ötesinde (*epekeina tes ousias*), çok daha güçlü bir şeydir."¹⁰ Burada varlığın, özün (*ousia*) ötesinde olma düşüncesine özellikle dikkat edilmelidir. Bu düşünce, kuşkusuz, bir aşkınlık düşüncesine, hatta Levinas gibi filozoflar göz önünde tutulursa bir dışsallık (*exteriorité*) boyutuna götürmektedir. Bu düşüncenin yeniliği, Grek tinine yabancılığı, Sokrates bunu söylediğinde Glaukon'un verdiği tepkiden bellidir¹¹: "O anda Glaukon kahkahayı kopardı: 'Apolon (Güneş Tanrı) aşkına! Amma da yükseklere çıktık!' Aslında bu tepkiden de açık ki, Platon'un dediği şey Grek dünyası için, Hegel'in diliyle söylersek, *Zeitgeist* için oldukça yeni, yabancı bir şey. Yalnızca bu bağlam göz önünde tutulursa Nietzsche bütünüyle haklı çıkabilir: Platon bir geçit olarak Grek dünyasından kopmakta, başka bir dünyaya bağlanmaktadır. Ama Glaukon'un bu tepkisi üzerine, Sokrates hemen geri adım atmaktadır: "Suç senin dedim, ne diye bu konuda konuşmamı istedin ki?"¹²

Platon'un baştaki tereddütlü tavrının nedenini şimdi anlıyoruz. Yani neden doğrudan doğruya "iyinin kendisi" üzerine konuşmaktan kaçındığını ve araya güneş benzetmesini soktuğunu. Aslında güneş bu türde kavranan -ama dile getirmekten çekinilen- iyi için ideal bir örnek. Çünkü güneş ışığın kaynağıdır, ışığın kendisi değil. Eğitim (*paideia*) yoluyla aydınlanma idealini de göz önünde tutarak, ışığı hakikatin ve bilginin yerine koyarsak Platon'un söylemek istediği şey açık hale geliyor: iyinin aşkın olduğu düşüncesinin ilk dile getirimidir bu. "Gözlerimizde istediği kadar görme gücü olsun, onları istediğimiz"

10 *Politeia*, 509b

11 Platon'un diyaloglarıyla ilgilenenler, genelde, diyalogda Platon'u temsil eden kişinin (Sokrates, Yabancı, Parmenides vb.) dediklerine yoğunlaşırlar. Ne ki, her zaman değil de bazen sorgulanan kişinin verdiği tepkilere de dikkat etmek, "çağın tını"ni anlamamıza yardımcı olmaktadır.

12 *Politeia*, 509c

gibi kullanalım. Her şeyde olabildiği kadar renk olsun”, ışık olmazsa gözlerimiz göremez, renkler de görülemez. İyi, ışıyla düşünce alanında böylesi bir olanağı sağlayandır.¹³ Öyleyse “iyi”, düşünceyle kavramayı ve düşünceyle kavranılanı olanaklı kılar. Ayrıca, biraz önce söylediğimiz gibi, ışık ile hakikat ve bilginin ilgili olduğu, tüm bunların da eğitimle, eğitim yoluyla aydınlanmayla ilgili olduğu açık. Eğitim için öncelikle “görme gücü”, yani olanak, güç (*dynamis*) gerekli.¹⁴ Ama Platon’a göre bu yetmez; bir de “ruhun (*psykhe*) iyiye doğru döndürülmesi” gerekli. Bu nedenle eğitimin ve bilginin hedefi, kendinde bir amaç, tamlık (*teleion*) olan “iyinin kendisi” dir.

Heidegger de bu “olanak” (*Möglichkeit*) ya da “olanaklı kılma” (*Ermöglichung*) noktasından ele alıyor Platon’un iyi kavramını. Aslında Heidegger *aletheia* kavramı çerçevesinde Platon’a yaklaşıyor ve mağara benzetmesinin bu kavram bakımından uzun bir yorumunu yapıyor. Bu yorumun detaylarına girmeden bir özetini yapalım: *Aletheia*, Grek dünyasında bizim anladığımız anlamda “hakikat” (*veritas*, *Wahrheit*, *truth*, *verité*) demek değildir Heidegger’e göre. Her ne kadar hep bu sözcüklerle çevrilse de *aletheia*, “hakikat” yerine “örtük, gizli, açık-olmayan”ın olumsuzlanmasıyla “örtük, gizli olmayan” (*Unverborgenheit*), açık-olan anlamına gelir. Bu anlamda *a-letheia*, yanılgının, yanlışın (*pseudo*) karşıtı değil, örtük-olma durumunun negatiftir. Platon’un mağara benzetmesi bilgiye (*epistémê*) ulaşma yolu olarak, dört aşamalı (*Stadium*) olarak bize “örtük-olma” durumundan, “örtük-olmama” durumuna geçişi gösterir. Her aşamada gitgide daha açık hale (ya da, ışık örneğini göz önünde tutarsak, daha aydınlık hale) gelme durumu ortaya çıkar. Bu, Heidegger’e göre, bir özgürleşme/özgürleştirme durumudur aynı zamanda.¹⁵ Ona göre *paideia* tamamen bu açıdan yorumlanmalı; bütünüyle hümanizm çizgisini gösteren bir eğitim, formasyon kazanma, biçimlenme (*humanitas*, *Bildung*) olarak görülmemelidir. Burada söz konusu olan şey, bir özgürleşme/özgürleştirme ilişkisidir. Bu özgürleşmeyi gösteren ve gitgide daha açık olma, örtük olmama sürecini Heidegger, dört aşamalı

13 *Politeia*, 507e-508a

14 *Politeia*, 518d

15 Örtük olmama, hakikat ile özgürleşme-özgürleştirme bağlantısı için bkz. Heidegger, *Sein und Wahrheit*, s. 181-185

olarak şu şekilde ortaya koyar: 1) Mağaranın içi: Bu mutlak, zifiri bir karanlık değildir kuşkusuz. Magaranın içinde yanan ateşin ışığı, zifiri karanlıkla (buna istersek kör cehalet de diyebiliriz) işe başlanmadığını göstermektedir. 2) Zincirlerinden kurtarılan kişinin dışarıya çıkışı: Şeylerin *daha* açık, belirgin (*alethestera*) hale gelişi. 3) Güneşin, eş deyişle iyinin kendisine bakma: *en* açık olmaya (*alethestata*), asli anlamda örtük olmayan şeye (*alethinon*), hakiki varlığa (*ontos on*) ulaşma durumu. 4) Özgürleştirici (*Befreier*) olarak mağaranın karanlığına geri dönüş.¹⁶

Bu dört aşamalı süreç de göstermektedir ki, Heidegger'e göre, iyi örtük olmamanın, açık olmanın kaynağı olarak doruğa yerleştirilmiştir. İyi varolanın varoluşunu, olduğu gibi oluşunu, en hakiki (açık) anlamda varolanı (*ontos on*, *alethinon*) olanaklı kılan (*ermöglichen*), onlara bunun içingüç veren, onları oldukları şey olmakla yetkilendirir (*ermaechtigen*).¹⁷ Yani *dynamis* (olanak, güç) iyinin kendisinden gelir. İdea, iyi ideası varlığın, özün ötesinde (*epekeina tes ousias*) olan iyi ideası, varlığın ötesinde olmakla kalmaz, aynı zamanda ötede-olmaklığıyla (*Jenseitigkeit*) varlığı ve hakikati olanaklı kılandır, onlara oldukları şey olma gücü verendir.¹⁸ Onur, *dynamis* ve güç bakımından iyi bütünüyle bambaşka bir anlam kazanır. İyinin kendisi "güç"tür, güçlü kılmanın gücüdür.

Heidegger tarafından varlıksal açıdan ele alınan bu ötede-olmaklığın, Hıristiyanlığın ahlaksal açıdan ortaya koyduğu "en yüksek iyi"si (*summum bonum*) ile fazla bir ilgisi yoktur aslında. Ahlaksal-dinsel anlamıyla iyi, hep *kötü* ve *günah* terimleriyle birlikte düşünülecektir. Platon'un *Politeia*'da *kötü* ile *günahı* işe katmadan, varlıksal açıdan kavramaya çalıştığı iyiyi, Platonculuğun aşkın "bir"inden henüz ayıramasak da ve burada kuşkusuz bir aşkınlık¹⁹ olsa da Hıristiyanlığın ahlaksal-dinsel iyi kavrayışından ayırabileceğimiz aşikârdır. Heide-

16 Bu dört aşamalı durum için bkz. Heidegger, *Vom Wesen der Wahrheit*, s. 22-94, *Sein und Wahrheit*, s. 127-185 ve *Wegmarken*, s. 181-185

17 Heidegger, *Sein und Wahrheit*, s. 193-194

18 A.g.e., s. 199

19 Levinas'ın ontolojiyi önceleyen etik düşüncesinin merkezinde de yine bu 'varlığın ötesinde' olan 'iyi' yatıyor; Levinas'taki aşkınlık (Transcendence) düşüncesinin kaynağında tam da bu var. Ama bu etiği, 'başka' ile yüzyüze ilişkiye olanak sağlayan bu iyiyi, yine Hıristiyanlığın 'ahlak'ı ile karıştırmamak gerekir.

gger Platon'u Platonculardan ayırmaya çalışırken bunu göstermeye çalışmaktadır.

Şimdi Platon'un *Politeiasını* ve Heidegger'in perspektifini biryana bırakarak, Platon'da "iyi" hakkında konuşulan başka bir bağlamı *Philebos* diyalogunu temele alarak işin içine katalım. *Philebos* diyalogu *Timaios* diyalogunda olduğu gibi²⁰, iyiyi bir neden (*aition*) olarak görür. Ama *Timaios*'tan farklı olarak, onu tanrı ile özdeşleştirmez. Bu diyalogda "iyi", daha çok, iyi bir yaşam için gerekli olan erdemlerin, yiğitlik, ölçülülük, akıl gibi erdemlerin bir ölçü (*metrion*) ve denge, oran (*symmetron*) içinde bir araya gelmesi olarak düşünülüyor.²¹ İyi, kendinde bir amaç, tamlik (*teleion*) ve bir son noktadır (*hikanon*): "denge, güzellik (*kalon*), tamlik ve son nokta oluş; bunlar hazdan (*hédoné*) çok iyiye uyarlar".²² Ayrıca akıl insan yaşamı için hazdan daha iyidir. Öyleyse iyi, erdemli bir yaşamı gösteren şeydir. İyi dediğimiz şey bir yaşam biçimidir.

Philebos diyalogunu da işin içine katınca "iyi"ye ilişkin ne söyleyebiliriz? Sanırım artık rahatça şunları söyleyebiliriz: 1) İyi, bir olanaktır; olanaklı kılındır, 2) ancak erdemli bir yaşam iyidir ve yaşamaya değerdir ve nihayetinde, 3) bu iyinin insanın özgürlüğü ve ölümsüzlüğüyle ilgisi vardır. Burada hemen Platoncu bir çizgide -tabii Yeni Platoncu ve onun türevleri anlamında bir çizgide değil-, insanın "insan" oluşunun onun "ölümsüzlüğü"yle tanımlanabileceğini söylemek gerek. Bu "ölümsüzlük", Badiou'nun dediği gibi, insana, kendi sonlu varoluşunda, bir hakikate katılıp, bu hakikate bağlı kalmaktan gelir. Bu insanın bir olanağıdır ve bir yaşam biçimi olarak iyinin etkisidir. Platon'un bize sunduğu Sokrates ve onun "yaşam ile ölüm karşısındaki" tavrı, ancak yaşamaya değer bir yaşamın sürdürülmesi gerektiği yönündeki inatçı kararlılığı; işte bu "iyi"dir. Bu olanak "iyi"den gelir. Son olarak paradoksal bir biçimde şunu söyleyelim: Sokrates belki, Nietzsche'nin söylediği gibi, fazlasıyla "çirkin"di. Ama Sokrates "iyi"dir; iyi olduğu ölçüde de "güzel"dir, çünkü iyi, güzeldir.

20 *Timaios*, 29d-e, 30a

21 *Philebos*, 65a vd.

22 *Philebos*, 66b

Teki Hesaba Katmak: Leibniz’de Birlik, Olay ve Güç*

*Bu yazı, daha önce *ViraVerita* (sayı 1, 2015) dergisinde yayınlanmıştır.

Hegel'in Spinoza'ya karşı bir ileri adım olarak Leibniz'i göstermesi ve şöyle demesi bu yazının hareket noktasını oluşturmakta: "Spinozacılıkta olumsuzlama yalnızca tek yanlı olarak kavranmış olduğundan, öznellik, bireysellik (Individualitaet) ve kişiselik (Persönlichkeit) kendisine yer bulamaz"¹. Felsefede Hristiyanlığın bir yansıması olarak doğulu Spinoza'ya göre Batılı Leibniz'in monad öğretisiyle ortaya konacak olan bireysellik ilkesi, mutlağın yaşamındaki farklılaşma ve sonluluğun kavranışını da beraberinde getirir. Spinoza'nın doğulu sisteminde sonlu şeyler ve genel olarak dünya hiçbir gerçeklik taşımazken (yani akozmizm), Leibniz'in Hristiyanlık öğretisiyle (yani Tanrının bir kişi oluşuna dayanan öğretisiyle) bağlantılı düşüncesinde, sonlu olanlar, farklar ve tek olanlar hesaba katılmaktadır. Hegel'in deyiimiyle "kendisi üzerine refleksiyon yapan bir birlik olarak monad"² nasıl bir teklik ve aynı zamanda fark ve çokluk alanını açmakta? Amacım Leibniz'i Spinoza'nın üzerinde bir yere yerleştirmek değil muhakkak; mesele basit bir tercih meselesi olsaydı Spinoza'yı tercih etmem daha muhtemeldir. Çünkü Deleuze'un dediği gibi Spinoza'yla karşılaştırıldığında "Leibniz iğrençtir"³. Tabii kişilik olarak: Örneğin Spinoza'nın ziyaretine gitmiş ve kendi elyazmalarını ona okumuştur, onun onayını almak istemiştir, daha sonra Spinoza'ya saldırı olduğunda ise "asla onu görmeye gitmediğini, gittiyse onu yoklamak, denetlemek üzere gittiğini söyleyecektir"⁴.

Ama buradaki mesele, basit bir biçimde, birini ötekine tercih

¹ Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* III, s. 164

² Hegel, *Wissenschaft der Logik* II, s. 198

³ Deleuze, *Leibniz*, s. 20

⁴ A.g.e., s. 20

etme meselesi değildir. Leibniz önemlidir; tek olanı hesaba kattığı ve bunu bir güç, değişim ve gelişim çizgisi çerçevesinde hesaba kattığı için önemlidir. İşte önce Hegel'in sonra Feuerbach ve bütün sol Hegelciliğin (Marx da buna dahil) kavrayacağı şey budur. Ben yazımın sonunda buna özellikle dikkat çekmeye çalışacağım. Ama yine bununla bağlantılı olarak, Deleuze'un *Kıvrım*'daki Leibniz yorumunda benim özellikle dikkatimi çeken birkaç noktayı alıntılacağım. Ayrıca, "tek olan"ın nasıl kendinde bir birlik ve aynı zamanda çokluk olduğu ve bu çokluğun nasıl bir ilişkisel boyut taşıdığını da göstermeye çalışacağım.

Öncelikle "teki hesaba katmak" ifadesindeki tekin anlamını belirlemeye çalışalım. Burada iki kavram ve belki de üç kavram öne çıkıyor ve üçü de tabii ki bütünüyle birbiriyle ilgili: İlk ikisi *individualité* ve *singularité*, üçüncüsü ise -tabii ki asıl olan bu- *monad* kavramı. Tekillik ve çoğulluk ilişkisi, tek olanda çokluk meselesi, daha sonra Hegel'in diyeceği türden bir "birin çok, çok'un da bir oluşu" meselesi bu kavramlar üzerinden Leibniz tarafından da mesele haline getiriliyor. Bireysellik (*individualité*) kavramından başlayalım: bu sözcüğün kökeni olan Latince *individuum* bilindiği gibi, Yunanca *atomon*'un Latince çevirisidir ve bölünemez, ayrılamaz, kısımlara ayrılamayan anlamına gelir. *In-dividuum* bir olandır, bölünemez olandır, kendisinden öteye gidilemeyendir ama aynı zamanda çokluğu kendinde taşımaktadır; tekilliklerin (*singularité*) çokluğudur. Leibniz'in bu kavrama ilgisi neredeyse onun çocukluğunda başlamıştır: Onbeş yaşındayken Skolastiklerin "tözsel formlar öğretisini benimseyip benimsememek konusundaki kararsızlığını" daha sonradan anlatmaktadır. Bu sorun çerçevesinde de Leibzig üniversitesinde "Bireysellik İlkesi Üzerine Metafizik Tartışma" (*Disputatio Metaphysica de Principio Individui*) başlığını taşıyan bitirme tezini 1663 yılında yazar. Bu tezde önemli olabilecek nokta, bireyleşme ilkesinin dört alanı kuşatmasıdır: Bireyleşme ilkesi dört alanı kuşatır: 1) Bütün varolanlar bireyleşme ilkesine göre varolurlar, 2) bütünün olumsuzlamasını, *negatio*'yu ifade eder, 3) ya da konulmuş, özü bakımından gerçekleşen şeyi (fizik alanı sözkonusu olduğunda), yani *Existentia*'yı belirler ve 4) tür bakımın-

dan bir şimdi ve burada oluşu, daha doğrusu herhangi başka bir şey değil de tam olarak *bu oluşu* (haecceitas) (metafizik sözkonusu olduğunda) belirler /gösterir⁵.

Burada bireyleşme ilkesi çerçevesinde hem varolanların bütünü bu ilkeye uyduğunu, hem olumsuzlamayı hem de olumlamayı ve varoluşu kendinde içerdiğini ve hepsinden önemlisi tek olanın kendi başına bir tür oluşturmasının bu ilkeyle ortaya konduğunu görüyoruz. Yani herhangi bir türün basit bir üyesi olmanın ötesinde, herhangi başka bir şey değil de tam olarak *bu oluş* (haecceitas), Leibniz'in Duns Scotus'tan aldığı bu kavram, teklerin, bireylerin varlığının indirgenemezliğini öne çıkarır. Ama Leibniz'in bu eski ilkenin kullanımındaki ayırıcı yönü, her bir bireyin kendisinin tek başına bir tür oluşturduğunu düşünmesidir; bu mesela Duns Scotus'ta "en alt tür" olarak düşünülüyordu. Leibniz'in *İnsan Anlığı Üzerine Yeni Denemeler*'de dediği gibi, "bireysellik sonsuzluğu kuşatır"⁶ ve her biri kendi başına bir tür oluşturduğu için, aynının ayırdedilemezliği ilkesi gereği (Principe de l'indiscernable), doğada bir birinin aynı olan iki şey yoktur. Örneğin doğada birdiğinin aynısı olan iki yaprak yoktur; zaten olsaydı, bunlar birbirilerinden ayrılamazlardı ve iki ayrı şey (örneğin iki ayrı yaprak) olamazlardı. Böylece Leibniz nominalist bir geleneğe bağlanmış olur. Tezin "nominalizm taraftarı bir bitirme çalışması"⁷ olduğu yönündeki Emile Boutroux'nun yargısı da bu yöndedir. Ama bu konuda biraz dikkatli olmak gerek. Nominalist gelenek, genelliklerin ve türlerin reel varlığını hiçbir şekilde kabul etmez, ama mesela *Yeni Denemeler*'de Leibniz "genelliğin teklerin kendi aralarındaki benzerlikten oluştuğunu ve bu benzerliğin bir realite olduğunu" söylemekte ve mesela "akıllı ruhlar"dan, "tinler"den bahsederken bir türsel genelliğe gönderme yapmaktadır. Ayrıca Nietzsche gibi ya da Wittgenstein gibi "modern nominalistler"e benzer şekilde düzensiz bir şekilde saçılmış tekilliklerden değil de önceden kurulu uyuma göre birdiğinine uydurulmuş ilişkilerden ve iletişimlerden bahsetmektedir.

Nietzsche'yle ilgili göndermem *Moraldışı Anlamda Hakikat ve*

⁵ Leibniz, *Disputatio Metaphysica de Principio Individui*, Schriften IV, s. 18

⁶ Leibniz, *Nouveaux Essais sur L'Entendement*, Schriften V, s. 268

⁷ Boutroux, *Leibniz*, s. 11

Yalan Üzerine başlıklı kısa yazısına dayanıyor. Bu yazıda Nietzsche “Her kavram, aynı olmayanın aynı olarak kabul edilmesiyle oluşur. Bir yaprağın, bir başka yaprakla bütünüyle aynı olmadığı kesin olması kadar, bu bireysel farklılıkları keyfi bir biçimde bir yana bırakmakla, ayrımların unutulmasıyla kurulan yaprak kavramının, sanki doğada yaprakların dışında, tüm yaprakların ona göre yapıldığı (...) bir temel form olarak ‘yaprak’ diye bir şey olduğu tasarımını uyandırdığı da kesindir” demektedir⁸. Oysaki doğa formları, türleri vs. tanımaz; olan şey, bireysel farklılıklardır yalnızca. Wittgenstein da *Mavi Kitap*’ta Nietzsche’ye benzer bir biçimde bir genelleme çabasından, genellik tutkusundan söz etmektedir: “Bizim alışıldık ifade biçimlerimizde kaynağını bulan bir eğilim vardır: genel bir işareti anlamayı, diyelim ki ‘yaprak’ iminin anlamını öğrenmiş bir kişinin bu yolla, tek tek yaprakların resimlerine karşıt olarak, bir yaprağın genel bir tasarımı tarzına sahip olacağını düşünmek. (...) Biz genel bir yaprak fikrinin görsel (visuelle) imge gibi bir şey olduğunu, ama yalnızca tüm yapraklara ortak olanı içeren bir şey olduğunu düşünmeye eğilim gösteririz”⁹. Wittgenstein’a göre böylesi bir eğilim içinde olmak, bir genelleme yapma çabası (Streben nach Allgemeinheit), bir genellik saplantısıdır. Bilim ona göre, bu türden bir genellik çabasını gösterir. Bilimin yöntemi doğal fenomenleri açıklarken bunları olası en az sayıdaki doğa yasalarına indirgemeye çalışır. Yani bireysel olanı göz ardı ederek bir genelleme yapar: tek tek durumların onlara göre olduğu genel doğa yasalarına ulaşmaya çalışır. Wittgenstein’a göre “filozoflar da sürekli olarak doğabilimlerinin yöntemini göz önünde tutarlar ve karşı konulmaz bir biçimde, bilimin sorduğu türden sorular sorup bilimin verdiği türden yanıtlar verirler”¹⁰. Ona göre metafiziğin kaynağında işte bu eğilim yatar ve bu eğilim “filozofları tam bir karanlığa sürükler”. Hem Nietzsche’nin hem de Wittgenstein’ın durumunda, genelliğin bütünüyle metafizik bir kavrayış olarak değerlendirilip reddedilmesi sözkonusu ama dediğim gibi Leibniz’de genellik bir realitedir.

⁸ Nietzsche, *Über Wahrheit und Lüge im Aussermoralischen Sinn*, Werke III, s. 313

⁹ Wittgenstein, *Das Blaue Buch*, Schriften 5, s. 38

¹⁰ A.g.e., s. 39

Bireyleşme ilkesi çerçevesinde ortaya konan birey (individuum) kuşkusuz bizi onun monad kavramına bağlayacak. Ama daha önce-
sinde birey ile teklik (singularité) bağlantısına Deleuze’ü yardıma
çağırarak bakalım: *Monadoloji*’nin hemen başında Leibniz yalın töz-
lerin kısımlarının olmadığını söyledikten sonra yine de bunların ken-
dilerinde bazı nitelikleri taşımaları gerektiğini söylemektedir. Yalın
tözler kendi nitelikleriyle (qualites) birbirlerinden farklılaşırlar¹¹.
Yalın tözler nitelikten yoksun olsalardı, nicelik bakımından da fark-
lılaşamayacaklardı. Hiç kuşkusuz bu nitelikler, önceden kurulu uyum
gereği her biri birer birey olan tözlere Tanrı tarafından yerleştirilmiş
ve birdiğindeki niteliklere uyumlu kılınmıştır, ama bu nitelikler
farklıdır; aynı olsaydı bunlar ayırt edilemezlerdi. İşte burada bir te-
killik, ilişkisellik ve bu anlamda bir “çokluk” (multitude) alanı açılıyor.
Deleuze’ün İki Delilik Rejimi başlıklı kitabının “İçkinlik Sınırları” adlı
kısa yazısı, tek ve çok ilişkisini Yeni Platoncu felsefenin kavrama biçi-
mine değiniyor: Yeni Platoncu “merdiven şeklindeki evrenin” içkinlik
ve aşkınlık ilişkisi çerçevesinde “çoğul, kendisini karmaşıklaştıran
birin içinde olduğu gibi bir de, kendisini açıklayan çoğulun içinde”¹²
görünmektedir. Burada teklikler her yerdedir, ama birin zemininde
her yerdedir. *Kıvrım* başlığıyla çevrilen *Le Plî*’de Deleuze bunu çok gü-
zel ifade eder: “Her şey her zaman için aynı şeydir, yalnızca tek bir Ze-
min vardır ve her şey derece yoluyla birbirinden ayrılır, her şey tarz-
larda farklılaşır”¹³. Buna göre hiçbir felsefe Leibniz’in felsefesi kadar,
bir yandan dünyanın tekliğini ve aynılığını, diğer yandan bu dünyada-
ki sonsuz fark ve çeşitliliği olumlamayı bu denli ileri götürmemiştir
Deleuze’e göre¹⁴. Bu sonsuz fark ve çeşitlilik dünyası, işte tam da bu
yüzden “saf bir teklik üretimidir” [Fransızca ifade şöyle: c’est une
pure émission de singularités]. Her şey diğer her şeyden farklıdır ama
aynı zamanda diğer her şeyle ilişki içindedir; çünkü *Monadoloji*’de de
dediği gibi “her bir monad evrenin bütününe temsil eder/tasarlar”¹⁵.

¹¹ Leibniz, *Monadologie*, Schriften VI, s. 608

¹² Deleuze, *İki Delilik Rejimi*, s. 272

¹³ Deleuze, *Kıvrım*, s. 88

¹⁴ A.g.e., s. 88

¹⁵ Leibniz, *Monadologie*, Schriften VI, s. 617

Bu iki kavramla, yani *individualité* ve *singularité* ile doğrudan ilişkili olan diğer kavram “monad” *individuum*’un aksine, Leibniz’in kendi çok geç dönemine kadar hiç kullanmadığı bir kavram. Örneğin 1686 tarihli çok etkili, güzel ve önemli bir yapıtı olan *Metafizik Üzerine Konuşma*’da, hatta daha da geç bir dönemde yazdığı 1695 tarihli *Systeme nouveau de la Nature et de la Communication des Substances* (Doğanın ve Tözlerin İletişiminin Yeni Sistemi) başlıklı metinde “önceden kurulu uyum” düşüncesi ortaya konmasına rağmen, “monad” ifadesi geçmez. Leibniz bu kavramı 1700’lere doğru kullanır. Onun bu kavramı Giordano Bruno’ndan aldığı söylenir: “Bruno şeylerin öğelerini ‘monad’ ya da ‘minima’ olarak adlandırmıştı (...) Bruno’ya göre doğa bir *monas monadum*’du, aynı zamanda *maximum* (he şey ondaydı) hem *minimum*’du (he şey ondan geliyordu)”¹⁶. Bruno’nun düşüncesine çok benzeyen bir düşünceyi de Cusanus, *De Docta Ignorantia* kitabında ortaya koyar: *maximum* ile *minimum* bir birliktir ve *maximum* birin kendisidir (*maximum est unum*)¹⁷. Bütün uzlaşmaz olanlar işte bu birde uzlaşırlar ve bu da sonsuzluğu gösterir. Leibniz’in, kendi monad anlayışını geliştirirken, bütün bunları gözönünde tuttuğu açıktır. 1714 yılında yazdığı iki kısacık metinde ise “monad” kavramı üzerinden kendi bütün felsefesinin özetini yapar: Bunlar, bilindiği gibi, *Monadoloji* metni ile onun *Doğanın ve İnayetin Akla Dayalı İlkeleri* şeklinde çevirebileceğimiz *Principes de la Nature et de la Grace, Fondés en Raison* başlıklı metnidir. Aslında *Monadoloji*’nin hemen başında Leibniz *monad* ile *individuum* ilişkisini kurmaktadır: Birinci paragrafta “Burada hakkında söz söyleyeceğimiz monad, bileşiklere giren yalın tözlerden başka bir şey değildir; yalın, yani parçaları olmayan” diyerek monadı tanımladıktan sonra, üçüncü paragrafta “bu monadların doğanın hakiki atomları ve tek kelimeyle, şeylerin öğeleri”¹⁸ olduğunu söyleyerek onların her birinin birer birlik ve birey olduğunu söylemiş oluyordu. Dokuzuncu paragrafta ise bireyleşme ilkesini dile getirmektedir: “Her monad bir diğerinden farklı olmalıdır. Çünkü

¹⁶ Timuçin, *Leibniz’in Felsefesi*, s. 36

¹⁷ De Cusa, *De docta ignorantia* I, s. 21 ve Santillana, *Seçme Metinlerle Rönesans Filozofları*, s. 65-66

¹⁸ Leibniz, *Monadologie*, Schriften VI, s. 607

doğada, bir diğeriyle tam olarak benzer olan, aralarında hiçbir içsel fark bulunmayan (...) iki varlık yoktur”¹⁹. Bu açıkça bireyleşme ilkesini dile getirir ama henüz daha monadın birlik anlamını ve bu birlikte taşınan -ve tikelliklere dayanan fark ve çokluğun ilişkisel bir tarzda kuruluşunu- ortaya koyabilmiş değiliz. *Monadoloji* ile aynı yıl yazılmış olan diğer metin, monad kelimesinin anlamını ortaya koyarken bu birlik düşüncesini de ortaya koymuş oluyor; burada ilk paragrafın çevirisini olduğu gibi aktaracağım. Şöyle diyor *Doğanın ve İnayetin Akla Dayalı İlkeleri* metninin ilk paragrafında Leibniz: “Töz eyleyebilen (eyleme yetenekli) bir varlıktır. Yalın ya da bileşiktir. *Yalın töz* hiçbir kısmı olamayandır. Bileşik olan (la composée) yalın tözlerin ya da *monadların* bir araya gelmesidir. *Monas* Yunanca bir sözcüktür ve birlik (l’unité) ya da bir olan (ce qui est un) demektir. Bileşik olanlar ya da cisimler çokluklardır; yalın tözler, yaşamlar, ruhlar, tinler ise birliklerdir. Ayrıca, yalın tözler olmadan bileşik olanlar da olamayacağından, yalın tözler zorunlulukla var olmalıdır. Sonuç olarak, doğanın bütünü yaşam doludur”²⁰. Burada monadın, monas kelimesiyle bağlantı olarak birlik (l’unité) oluşu önemlidir, çünkü bu birlik kendinde -bütün ünitelerde olması gerektiği gibi- bir “çokluğu” taşıyacaktır; algılar, eğilimler, iştahlar, nitelikler çokluğu. Burada sorun tabii ki, sonsuzluğa açılan monadın, kendi tekliğinde diğer monadlarla ilişkisi haline geliyor. Deleuze’e göre “Leibniz ilişkiyi düşünmekten başka bir şey yapmamıştır”²¹. *Monadoloji*’nin 56. Paragrafı bu ilişkiselliği açık bir şekilde ortaya koyar: “yaratılmış şeylerin hepsini herhangi birine, herhangi birini de diğer hepsine bağlayan bu bağ (Liaison) ya da bu karşılıklı uyuşma, her yalın tözü tüm diğerlerini ifade edecek bağlantılarla donatır ve böylelikle her yalın töz evrenin sürekli canlı bir aynasıdır”²². Her monad, kendi bakış açısından, kendi perspektifinden hareketle bütünü temsil eder; 61. Paragrafta Hipokrates’in sözünün aktarılmasıyla açık bir şekilde bu ilişkisellik ortaya konur:

¹⁹ A.g.e., s. 608

²⁰ Leibniz, *Principes de la Nature et de la Grace, fondés en raison*, Schriften VI, s. 598

²¹ Deleuze, *Kıvrım*, s. 81

²² Leibniz, *Monadologie*, Schriften VI, s. 616

“Her şey birlikte nefes alır”²³. Burada monadlar arasındaki fark, onların algılarının açık veya bulanık olmasına dayanır.

Deleuze *Kıvrım*’da böylesi bir ilişkisellikten hareketle Leibniz ve Whitehead’e dayalı bir olay mantığı geliştirmeyi amaçlar. Burada bunun detaylarına girme olanağımız yok maalesef. Ama şu kadarını söyleyebiliriz: olay bir hareket ve aynı zamanda bir nexus’tur. Olayı oluşturan bütün unsurlar, hareket halinde sürekli değişirken, sürekli kendi tekliklerini ortaya koyarken aynı zamanda bir uyum oluşturlar. Deleuze’ün verdiği örnek konser örneği: “[ses kaynaklarının] her biri kendi çıkardığı sesleri algılar ve kendi seslerini algımlarken başkalarını da algılar. Bunlar, birbirlerini ifade eden etkin algılar ya da birbirlerini tutan kendinde-tutmalardır”²⁴. Leibniz’in kendisi de *Metafizik Üzerine Konuşma*’da bulanık algılar bağlamında deniz dalgaları örneğini verir: “deniz kıyısına yaklaşan kişilerin duyduğu o bulanık gürültü”; “bu gürültü sayısız dalga vuruşlarının üst üste gelmesiyle oluşmuştur”²⁵. Bunun bizdeki algısının bulanık olması, bizim bütünü bulanık bir biçimde algılamamızın sonucudur. Her bir dalgayı ve bunların oluşturduğu bütünü kavrayaydık, deyim yerindeyse, “bütün olayı” da kavramış olacaktık.

Tabii bütün bu “olay”a güç ve gelişim kavramını katmak gerekecek; böylece Deleuze’ün olay düşüncesindeki “tarihsel bakış eksikliği” bir ölçüde giderilmiş olur. Feuerbach, Leibniz’in felsefesini özetleyen ve kendi natüralizmi için ondan çeşitli sonuçlar çıkaran bir kitap yazar; daha sonra Lenin *Felsefe Defterleri*’nde Feuerbach’ın bu eserini satır satır inceler. Feuerbach özellikle güç (force) kavramına, daha doğrusu etkin güç ve öz-etkinlik düşüncesine dikkat çeker Leibniz’de. Yukarıda adı anılan *System Nouveau de la Nature et de la Communication des Substances* (Doğanın ve Tözlerin İletişiminin Yeni Sistemi) başlıklı kısa yazısında Leibniz tam da bu güç kavramını kendi düşüncesinin merkezine yerleştirmiştir. Bu metinde Leibniz, doğanın her türlü mekanik açıklamasına ve Kartezyenlerin maddi olanı “yer kaplayan bir kütle” (une masse étendue) olarak gören anlayışlarına karşı, her bir

²³ A.g.e., s. 617

²⁴ Deleuze, *Kıvrım*, s. 122

²⁵ Leibniz, *Metafizik Üzerine Konuşma*, s. 102

tözün kendisinde taşıdığı gücü -etkin olma ya da eyleme yeterli olma gücünü-, yani güç kavramını (la notion de la force) gözönünde tutarak mekanik açıklamanın yanına metafiziksel bir açıklamayı katıyordu²⁶. Bu işte Feuerbach’ın ve devamında Lenin’in Leibniz’de gördükleri başarıdır. Lenin daha da ileri giderek, güç kavramı çerçevesinde “bireyin bir çeşit tohum olarak sonsuz’u içerdiği” düşüncesini gözönünde tutarak “kendine özgü bir diyalektik var burada; ve hatta, idealizmine ve tanrıbabacılığına rağmen, çok derin bir diyalektik var” demektedir²⁷. Marx’ın Leibniz’e olan hayranlığının²⁸ da güç kavramı etrafında şekillenen diyalektiğinden kaynaklanabileceğini anımsatır. Bu güç Leibniz’de bir gelişim fikriyle desteklenmiştir. Monadoloji’nin 22. Paragrafında bu gelişim fikri, geçmiş-şimdi-gelecek bağlantısı çerçevesinde ortaya konmuştur: “Yalın bir tözün şimdiki durumu, doğal olarak, kendi daha önceki durumunun bir sonucu olduğundan, şimdiki durum da gelecekle yüklüdür”²⁹. Bu paragraf hayranlık uyandıran bir paragraf gerçekten: bir yandan şimdiki durumu ebedileştirmiyor ve bir hareketin içine bırakıyor, onu mutlaklaştırmıyor; öte yandan şimdiki durumun, tam da bu hareket ve gelip geçicilik nedeniyle, geleceğin nüvesini kendinde taşıdığını ifade ediyor. İşte bu felsefede daha sonraki tarihsel bakışı olanaklı kılacak ana düşüncedir. Leibniz’in ben kavramı ve *apperception* düşüncesiyle Kant’ı ve tüm transsendental düşünceyi belirlemesinin, *Théodisée*’de insan özgürlüğüne dair söyledikleriyle, özgürlük-zorunluluk bağlantısı çerçevesinde, Schelling’i, Schopenhauer’i, Heidegger’i etkilemiş olmasının bile bu güç ve gelişim fikrinin etkisi kadar etkili olduğunu söyleyemeyiz belki.

Leibniz her yerde sonsuz küçüklükler hesabı çerçevesinde tekillikler, bu tekilliklerin olaya dayalı ilişkilerini, her birinin bir diğerine ve bütüne bağlantılarını, kıvrımları, kıvrılmaları, kıvrımların açılması

²⁶ Leibniz, *System Nouveau de la Nature et de la Communication des Substances*, Schriften IV, s. 478

²⁷ Lenin, *Felsefe Defterleri*, s. 327

²⁸ Marx 10 Mayıs 1870 tarihli Engels’e mektubunda Leibniz’e olan hayranlığını dile getirmiştir. Kugelman’ın kendisine hediye olarak gönderdiği ve Leibniz’le ilgili kartpostallara sevincini dile getirirken, Marx Engels’e “benim Leibniz’e olan hayranlığımı biliyorsun” demektedir (Marx and Engels, 2010, s. 512)

²⁹ Leibniz, *Monadologie*, Schriften VI, s. 610

ve kapanmasını görüyor; hatta yaşamı ve ölümü bile böylesi bir açılış ve kapanış şeklinde düşünüyor ama aynı zamanda bunu bir güç ve gelişim düşüncesi içine de yerleştiriyor ve tüm tarihsel perspektifi ve tarihsel kendini gerçekleştirme fikrini de olanaklı kılacak hareketi yapıyor felsefede. “İğrenç” Leibniz’in önemi de buradan geliyor işte.

19. Yüzyılda Akıl: İlerleme Yanlısı Akıl Tasarımları ve Karşıtları

Akıl kavramı bakımından 19. Yüzyıl felsefesinde birbirinden farklı yönlerde gelişen iki ana çizginin olduğu söylenebilir. İlkin, özellikle yüzyılın ilk yarısında ortaya konduğu biçimiyle, Alman İdealizmi ile pozitivizmin, farklı bir kavramsal çerçevede de olsa, tarihsel olarak ilerleyen bir akıl tasarımları olduğunu söyleyebiliriz. İkinci olarak, bir yandan böylesi bir akıl tasarımına, diğer yandan da genel olarak felsefede aklın yüceltilmesine tepki olarak gelişmiş olan, özellikle Schopenhauer, Kierkegaard ve Nietzsche'nin temsil ettiği ilerleme karşıtı eğilimler söz konusudur. Bu iki ana çizginin, akıl kavramı bakımından birbirlerinden farklı yönlerde ortaya koyduğu düşüncelerin yanında, neredeyse yüzyılın bütününe yayılmış olan bir Kant etkisi de göze çarpmaktadır. Kant'ın akılla ilgili olarak yapmış olduğu ayrımlar, ilkin Alman İdealistlerince bir çıkış noktası olarak ele alınacak, daha sonra Schopenhauer'ın felsefesinde tartışılacaktır. Bu açıdan, yazının konu edindiği alanı genişletmek pahasına da olsa, Kant'ın akılla ilgili yapmış olduğu ayrımların ortaya konması gerekli görünmektedir. Bu nedenle, ilkin Kant'ın akıl görüşü ele alınacak, daha sonra 19. Yüzyıl felsefesi için belirleyici olan görüşler incelenecektir.

Kant'ın Akıl Görüşü

Kant'ın felsefesi, genel olarak, eleştiri felsefesi olarak adlandırılmıştır. Kant'ın "eleştiri" derken ne demek istediği ortaya konduğunda, onun akıl görüşü de belirginleşmektedir. Kant *Saf Aklın Eleştirisi*'nde eleştiriden ne anladığını şöyle ortaya koymaktadır: "eleştiriden kitapların ve sistemlerin eleştirisini değil, tüm deneyden bağımsız olan bütün bilgileri bakımından, genel olarak akıl yetisinin eleştirisini

anlıyorum”¹. Bu tanıma göre Kant’ta eleştiri, tüm deneyimden bağımsız -içine hiçbir deney malzemesi karışmamış, yani *saf* (rein), deneyi incelemek bakımından da a priori olan- bilgiler gözönünde tutularak akıl yetilerinin eleştirisinin yapılması anlamına gelmektedir. Aklın saf, a priori bilgilerinin eleştirisi, Kant’a göre, doğrudan doğruya nesnelerle, nesnelerin deneysel bilgisiyle uğraşmayacak, nesnelere ilişkin olan ama yalnızca saf akıldan kaynaklanan bilgileri gözönünde tutacak; bu türden bilgilere dayanan, bunun yanında da nesnelerin deneyimini olanaklı kılan bilme yetilerinin sınırlarını gösterecektir. Bu anlamda eleştiri, Kant’ta bir *sınır çizme* olarak ortaya çıkmaktadır.

Eleştiri, Kant’ta aklın, saf, a priori bilgileri bakımından kendine çizdiği sınırdır. Akli eleştirmek, onun sınırlarını göstermek demektir. Bu anlamıyla eleştiriyle, Kant felsefesinin bir başka önemli kavramı olan transsendental kavramının bağlantısı kurulabilir. Kant transsendental kavramını şöyle tanımlamaktadır: “Nesnelerle olmaktan çok, *a priori olanaklı olduğu ölçüde* nesnelere ilişkin *bilme tarzımızla* (Erkenntnisart) ilgilenen tüm bilgiyi transsendental olarak adlandırıyorum. Böyle bir kavramlar dizgesi transsendental felsefe olarak adlandırılabilir”². Bu tanımdaki “bilme tarzımız” ifadesi, akılda deneyden önce a priori olarak bulunan bilme yetilerimizi göstermektedir. Transsendental bilgi nesnenin doğrudan doğruya bilgisi değil, nesnelerin deneysel bilgisini olanaklı kılan bilme tarzının, aklın bilme yetilerinin bilgisidir. Bu nedenle ilgili oldukları bilgiler açısından eleştiri ile transsendental felsefe örtüşmektedir.

Kant’ın eleştiriye, akla kendi deneyi önceleyen ve onu olanaklı kılan yetileri bakımından sınır çizme olarak ortaya koymasının ardaalanında yer alan temel sorun ise, metafiziğin bir bilim olarak nasıl olanaklı olduğunun gösterilmesidir. Kant’ta metafizik ile akıl arasında doğrudan doğruya bir bağlantı vardır. Kant bu bağlantıyı *Saf Aklın Eleştirisi*’nin girişinde aklın metafiziğin alanına giren sorulardan kaçamaması olgusuna değinirken kurar. Akıl sürekli yanıtlayamayacağı sorularla rahatsız edilir; ama o yine de bu sorulardan kaçamaz³. Kant

1 Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, s. AXII.

2 A.g.e. B26.

3 A.g.e. AIV.

aklın bu olgusuna dayanan metafiziğin, yanlış sonuçlara varan dogmatik metafiziğin karşısına eleştiriyi çıkarır.

Bu anlamda ele alınan metafiziğe neden olan aklın eleştirilmesi sırasında Kant, kendi anladığı anlamdaki metafiziği temellendirir. Bu temellendirmede o, bilim olarak metafizik kavramını ortaya atar. Kant'ın bütün çabası, metafiziği bilimin güvenilir yoluna sokmaktır. Metafiziği bilimin güvenilir yoluna sokabilmek içinse, matematik ile doğabiliminin kendi çağında ulaşmış olduğu aşamaya bakar. Bu ulaşılan aşamada matematik ile doğabilimi genel geçer, kesin bilgiler ortaya koymaktadır. Bu bilimlerin genel geçer, kesin bilgiler ortaya koymasını ise, Kant, bilindiği gibi, onların sentetik a priori yargılardan oluşmalarına dayandırmaktadır. Metafizik de, ona göre, bir bilim olacaksa, o da sentetik a priori önermelere dayanmalıdır. Bilim olacak metafiziğin olanaklı olup olmadığı, olanaklıysa nasıl olanaklı olduğu, onun yargılarının hem genel geçer, kesin hem de deney alanında bilgimizi genişleten yargılardan oluşup oluşmadığının gösterilmesiyle ortaya konmaktadır. Metafiziğin olanağının gösterilmesi ya da metafiziğin temellendirilmesi, Kant'ta, aklın neyi bilip neyi bilemeyeceğinin gösterilmesiyle, yani, yukarıda belirttiğimiz gibi, aklın sınırlarının belirginleştirilmesiyle ilgilidir.

Kant'ta akla sınır çizme, onun akli ikili anlamda kullanımıyla bağlantılı olarak, iki yönde yapılmaktadır: İlkin bilme yetilerinin bütünü anlamında, yani geniş anlamda akıl çerçevesinde bilme yetilerinin yapısının gösterilmesi olarak. İkincileyin bir bilme yetisi olarak düşünülen aklın, yani dar anlamdaki aklın diğer bilme yetilerinden farkının gösterilmesi olarak. Bu ikinci anlamıyla akla bir bilme yetisi demek bile güçtür. Çünkü, ona göre, "bizim bilgimiz ruhsal yapının iki ana kaynağından çıkar"⁴. Bu iki ana kaynaktan ilki tasarımları alma, yani izlenimlerin alırlığı (Rezeptivitaet), ikincisi ise bir nesneyi bilme, yani kavramların kendiliğindeliğidir (Spontaneitaet). Kant'a göre alırlık aracılığıyla bir nesne bize verilir, kendiliğindelik aracılığıyla ise, alınan tasarımlarla ilişki içerisinde bu nesne üzerinde düşünülür. Bu anlamda görü ile kavramlar bizim tüm bilgimizin öğelerini oluş-

4 A.g.e. B74.

turmaktadırlar: “öyle ki, belirli bir tarzda onlara karşılık gelen görü olmaksızın ne kavramlar, ne de kavramlar olmaksızın görü bir bilgi verebilir”⁵. Kant, bilindiği gibi, ruhsal yapının alırlılığını, yani görüleme yetisini duyusallık (Sinnlichkeit), bilgilerin kendiliğindeliğini, yani kavrama yetisini ise anlık (Verstand) olarak adlandırır. Demek ki gerçek anlamıyla bilgi bu iki yetinin birlikte çalışmasının ürünüdür. Onlar bir bilgi ortaya koymanın temel koşullarıdır. Bu iki bilme yetisinden, özellikle de anlıktan farkı temelinde yapısı ortaya konan aklın ise, Kant’ta iki farklı kullanımı söz konusudur. Ona göre, aklın, dolaylı sonuç çıkarmayı gerçekleştiren bir mantıksal kullanımı, “bir de ne duyulardan ne de anlıktan aldığı belirli kavram ve ilkelerin kaynağını kendinde taşıyan” reel kullanımı vardır⁶. Bu reel kullanımına göre akıl kendiliğinden ilkeleri üreten bir yeti olarak görülür. Bu anlamda o, bir “ilkeler yetisi” olarak adlandırılır. Kant’a göre olanaklı deney alanını aşan (transzendent) ilkeleri üreten bir yeti olarak akıl hiçbir biçimde deneye gitmez; yalnızca, her zaman deneysel bir kullanımla geçerliliğini gösteren anlığa kadar gider. Aklın anlıkla olan bu ilişkisini Kant şöyle dile getirmektedir: “anlık kurallar aracılığıyla görünüşlere birlik kazandırma yetisiyse, akıl da anlık kurallarına ilkelere göre birlik kazandırma yetisi olacaktır”⁷. Akıl Kant’ta belirli kavramları kendinde içeren yeti olarak gösterilmektedir. Aklın bu belirli kavramlarını Kant ideler olarak adlandırır. Kant’a göre ide “duyulara karşılık gelen hiçbir nesnenin ona verilemeyeceği zorunlu bir akıl kavramı”dır⁸. Akıl tarafından üretilen bu kavramlar, olanaklı deneyin sınırlarını aşan ilkelerdir. Bu nedenle idelerin deney alanı içerisinde bir gerçekliği yoktur.

Burada anlık (kategoriler) ile akıl (ideler) arasında ilgili oldukları alanlar açısından yapılan ayırım, bizi aynı zamanda Kant’ın fenomen ile noumen arasında yaptığı ayırma götürmektedir. Kant’a göre, bir kavramın “transsendental kullanımı *genel olarak ve kendinde şeylerle*, empirik kullanımı ise *sırf görünüşlerle*, yani olanaklı bir deneyin

5 A.g.e. B74.

6 A.g.e. B356.

7 A.g.e. B356.

8 A.g.e. B354.

nesneleriyle ilgilidir”⁹. Kavramların kullanımıyla ilgili olarak bu söylenenlerden *kendinde şeyler* ile *görünüşler* şeklinde iki kavram ortaya çıkmaktadır. Görünüş (Erscheinung) Kant’a göre, “empirik görünün belirsiz nesnesi”dir¹⁰. Bu tanıma göre, görünüş sözkonusu olduğunda, anlık kavramlarınca belirlenmemişlik öne çıkmaktadır. Buna karşın fenomenler anlık kavramlarınca belirlenmiş nesneleri gösterirler. Kant fenomeni şöyle tanımlamaktadır: “Görünüşler, kategorilerin birliğine göre olan nesneler olarak düşünöldüklerinde fenomenler diye adlandırılırlar”¹¹. Görünüşlerin fenomen adını alabilmesi için kategorilerin birliği açısından düşünölmesi gerekmektedir. Böylece Kant’ta fenomen, anlık kavramlarının birliğine göre düşünölmüş belirli bir nesneyi göstermektedir. Kant fenomenden ne anladığını bu şekilde ortaya koyduktan sonra, onun bağlaşığı olan noumen kavramına açıklık getirmektedir. Kant’a göre noumen, duysal göröye verilmiş olmayan şeyleri gösterir: “eğer sırf anlık nesneleri olan ve duysal olarak verilemeyen (dolayısıyla *coram intuiti intellectuali* olarak verilebilen) şeyleri varsayarsam, bu tür şeyler noumenler (*intelligibilia*) olarak adlandırılırlar”¹². Böylece Kant’ın noumenler ile fenomenler arasında duysal göröye bağlı olup olmama temelinde bir ayırım yaptığını söyleyebiliriz.

Duysal göröye bağlı olup olmama temelinde yapılan fenomen-noumen ayırımına göre Kant, noumeni bir sınır kavramı olarak göstermektedir. Buna göre noumen, bizim bilme yetilerimizin nesnesi olan fenomenin negatif anlamda sınırını gösterir. Böyle olmakla o, duysallık yoluyla ulaşılabilir olanın dışında kalan, görünüş alanını sınırlayan bir kendinde şeyin (Ding an sich) “düşünölmesi”ne izin verir. Kant’a göre, düşünölmesinin olanaksız olmaması, ama “nesnel gerçekliğinin de hiçbir biçimde bilinmemesi” anlamında sorunlu (problematik) bir kavram olan *kendinde şey*, bilme yetilerimizin kendine özgü yapısı nedeniyle bizim için *bilinemez* olarak kalır.

Böylece Kant’ın teorik felsefesinin akıl kavramı temelinde yaptığı

9 A.g.e. B298.

10 A.g.e. B34.

11 A.g.e. A249.

12 A.g.e. A249.

ve daha sonraki filozofları derinden etkileyecek olan en önemli ayrıma ulaşmış oluyoruz. Kant'a göre, bizim bilgimiz, deneyi olanaklı kılan bilme yetelerimizin yapısına göre belirlenen fenomenlerin bilgisiyle sınırlıdır. Burada belirleyici olan yetiler ise duyusallık ile anlıktır. Bir bilme yetisi olarak aklın ise "anlık kurallarına ilkeler altında birlik kazandırma" gibi bir işlevi vardır. Kant, böylece akıl yetileri arasındaki sınırları belirginleştirmiştir. Ama ona göre, bu sınırlar çok kolay ve doğal bir biçimde aşılır. Bu sınır aşma sonucu olarak ise aklın kendi yapısından kaynaklı bir eğilimle içine düştüğü diyalektik ya da başka bir ifadeyle *kuruntunun mantığı* (Logik des Scheins) ortaya çıkar. Örneğin, aklın kendi sınırlarını aşıp, anlığın sınırlarını ihlal etmesi, kendisinin ürettiği, yalnızca öznel geçerliği olan ve deney alanıyla hiçbir ilgisi olmayan ilkeleri deney alanında geçerli ilkelermiş gibi kullanması kuruntunun, diyalektiğin bir biçimidir. Bu Kant'a göre, aklın doğal, kaçınılmaz diyalektiğidir. Böylesi bir sınır aşma durumunda, akıl öznel gerçekliği olan ideye nesnel gerçeklik kazandırmaya çalışır. Böyle yapılmakla da, tanrı, ruh, özgürlük gibi idelerin deney alanında nesnel gerçekliği gösterilmek istenir. Genel olarak metafiziğin içine düştüğü yanılgıların kaynağı Kant'a göre bunda aranmalıdır.

Kant'ın teorik felsefesinde yapılan bu sınırlandırmalardan sonra, yani "ne bilebilirim?"in gösterilmesinden sonra, teorik bilgi sözkonusu olduğunda nesnel gerçekliği olmayan kavramların (idelerin) pratik bilgi çerçevesinde nasıl gerçeklik kazandıkları gösterilmektedir. Teorik alanda nesnel gerçekliği gösterilemeyen kavramların pratik alanda gerçeklik kazanmalarının nedeni ise, pratik alanda artık duyusal olana bağlı bir bilginin sözkonusu olmamasıdır. Kant'a göre, fenomenler alanında bir gerçekliği olmayan aklın idelerinin noumenler olarak pratik aklın sınırları içinde bir gerçekliği vardır. Bu gerçekliğin nasıl olduğunu gösterebilmek için Kant, teorik felsefede sorunlu bir kavram olarak görülen özgürlük idesini, pratik felsefeye geçiş olarak kullanır. Teorik felsefede özgürlük, özgürlük antinomisinin ele alınması sırasında, doğal nedensellik dışında özgürlükten gelen bir nedenselliğin kabul edilmesinin gerekli olduğunu dile getiren tezde ortaya konmuştur. Buradaki dilegetirimle özgürlük, doğa yasalarınca

belirlenmeme olanağını gösterir. Bunu Kant, negatif ve transsendental özgürlük olarak adlandırır.

Transsendental özgürlük Kant'a göre, aklın pratik kullanımında sağlamlık kazanmaktadır. Kant için bu transsendental özgürlük, "teorik aklın, nedensellik kavramını kullanırken, nedensel bağlantılar dizisinde *koşulsuz* olanı düşünmek için gereksediği mutlak anlamdaki özgürlüktür"¹³. Kant'a göre, teorik akıl bu kavramı "düşünülmesi olanaksız olmayan" bir kavram olarak ortaya koymuş, ama ona nesnel gerçeklik kazandıramamıştır. Oysa, özgürlük pratik aklın zorunluklu bir yasasıyla gerçeklik kazanır.

Teorik aklın idelerinden biri olan özgürlük, Kant'a göre "teorik aklın bütün ideleri içinde, doğrudan doğruya kavrayamasak da olanaklılığını a priori *bildiğimiz* tek idedir"¹⁴. Diğer ideler özgürlük kavramına bağlanırlar, onunla nesnel gerçeklik kazanırlar, "yani bunların *olanaklılığı*, özgürlüğün gerçek olmasıyla *kanıtlanır*"¹⁵. Böylece özgürlük, saf aklın dizgesinde bütün yapının kilit taşı olarak gösterilmektedir.

Kant'a göre özgürlük, ahlak yasası yoluyla kendini ortaya koyar. Bunun yanında özgürlük ahlak yasasının koşuludur. Yani ahlak yasasının olabilmesi için negatif anlamda bir özgürlüğün kabul edilmesi gerekir. Özgürlüğün ahlak yasasının koşulu olduğunun söylenmesi ile özgürlüğün ahlak yasası yoluyla kendini ortaya koyduğunun söylenmesi ilk bakışta çelişkili bir dilegetirim gibi görünse de, Kant bunun bir tutarsızlığı göstermediğini şöyle ortaya koyar: "...gerçi özgürlük ahlak yasasının *ratio essendis*idir, ama ahlak yasası da özgürlüğün *ratio cognoscendis*idir. Ahlak yasası *daha önce* aklımızda açıklıkla düşünülmüş olmasaydı, özgürlük gibi bir şeyi (kendi içinde çelişme taşımasa bile) *kabul etmekte* hiçbir zaman kendimizi haklı göremezdik. Ama özgürlük de olmasaydı, içimizde ahlak yasasıyla *hiç karşılaşamazdık*"¹⁶. Kant'ın söylediklerinden de açıkça ortaya çıktığı gibi ahlak yasası -yani ahlaklılık- gibi bir şeyin olmasının koşulu öz-

13 Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, s. 3.

14 A.g.e., s. 4.

15 A.g.e., s. 4.

16 A.g.e., s. 4

gürlüktür. Bunun yanında özgürlük ancak ahlak yasası yoluyla kendi gerçekliğini kazanmaktadır. Böylece pratik aklın, özgürlüğe, pratik bir kavram olarak ve yalnızca pratik kullanımda geçerli olmak üzere bir gerçeklik sağladığını görmekteyiz. Kant'a göre, özgürlüğün ahlak yasası yoluyla gerçekliğini kazanması ise pozitif anlamda özgürlüktür.

İlerleme Yanlısı Akıl Tasarımı

Kant'ın akıl kavramı temelinde, *Saf Aklın Eleştirisi* ve *Pratik Aklın Eleştirisi* kitaplarında ortaya koyduğu bu düşünceler özellikle 19. Yüzyılın ilk yarısında görüşlerini ortaya koymuş olan filozofları olumlu ya da olumsuz anlamda etkileyen düşüncelerdir. Kant ayrımlar yapan, sınırlar çizen bir düşünürdü. Kant'dan hemen sonra ortaya çıkan Alman İdealizmi ise bir dizge oluşturma düşüncesi temelinde adım adım bu sınırları, özellikle de akla konulan sınırları ortadan kaldırmaya yönelmiştir. Bu sınırların ortadan kaldırıldığı en önemli yer ise, Kant'ın bilginin olanağıyla ilgili olarak ortaya koyduğu görünüş ile kendinde şey ayrımıdır. Alman İdealizmi, kendinde şeyin, kendilerinince Mutlak Ben, Mutlak Özdeşlik, Kendinde İde gibi kavramlarla dile getirilen mutlak bir akıl, görünüşün ise bu mutlak olanın görünüşe gelmesi, kendisini gerçekleştirme olduğunu, bunun da bir tarihsel süreçte gerçekleştiğini düşünerek, Kant'ın düşündüğü biçimiyle *bilinemeyecek* bir kendinde şeyin olmayacağı görüşüne varacaktır. Bu bölümün ilk kısmında Alman İdealistlerinin bu düşünceyi nasıl geliştirdiklerini, ilkin Fichte'nin, daha sonra da Schelling ile Hegel'in akıldan ne anladıklarını ortaya koyarak göstermeye çalışacağız. Bölümün ikinci kısmında ise insan aklının tarihsel bir gelişim içinde olduğunu savlayan olguların görüşlerine değineceğiz.

Alman İdealizminin Akıl Tasarımı

Fichte'nin hareket noktası Kant'ın akli teorik ile pratik akıl olarak ikiye ayırarak, gerek teorik gerekse pratik akli eleştirmesidir. Kendi

felsefesinde ise o, aklın yeni bir eleştirisini yapmak yerine, akla dayalı bir sistem oluşturmayı, aklın bir dizgesini kurmayı amaçlamıştır. Böylesi bir sistem kurmada temele aldığı şey, Kant'ın pratik aklıdır. Çünkü Fichte'ye göre, "akıl pratiktir"¹⁷. Aklın pratik olmasının ne anlama geldiği, özgürlük ile eylemin onun felsefesindeki ağırlığı gösterildiğinde açık hale gelecektir. Özgürlük ile eylem kavramları Fichte'nin düşüncesinin temel kavramı olan Ben (Ich) kavramıyla ilişkileri içinde onun felsefesinin en önemli kavramları olarak görülebilir. Bu söylenenlerden yola çıkarak hemen, Fichte'nin bütünüyle Kant'ın terimleriyle düşündüğünü görebiliriz. Fichte hala Kantçı bir çizgide felsefe yapmaktadır; ama o Kant'ın pratik felsefesini öne çıkarmakta, "Kantçı ahlaksal-dinbilimsel temelde (...) pratik aklın teorik akla üstünlüğü"nü savunmaktadır¹⁸.

Fichte kendisinin başyapıtı olan *Bilim Öğretisi* (Wissenschaftslehre) kitabında, kitabın adından da anlaşılabilirceği gibi, felsefeyi bir bilim olarak görmektedir¹⁹. Felsefenin bir bilim olmasının ne anlama geldiğini ise, ancak, Fichte'nin bilim derken neyi imlediğine açıklık getirebilirsek anlayabiliriz. Fichte bilim derken, belirli bir alanla ilgili önermelerin dizgesel bir biçimde birbirine bağlanmasını, bu önermeler grubu içindeki her önermenin ise bir temel önermeden yola çıkılarak birbirlerinden zorunlulukla türetilmelerini anlar. Bu anlamda, ona göre, "bir bilimin dizgesel bir biçimi vardır. Bu dizgesel biçim içindeki her önerme biricik bir temel önermeyle bağlantılıdır ve bunlar bir bütün oluştururlar"²⁰. Bir bilimin kesinliği ise, ondan hareketle bütünün oluşturulduğu temel önermenin kesinliğine bağlıdır. Öyleyse bilgilerin sağlamlığının güvencesi, bu bilgilerin dayandığı temel önermenin sağlamlığıdır.

Fichte'ye göre bilgilerin dizgesel bir bütүнünü ortaya koyacak olan bilim öğretisinin (yani felsefenin) kendisi de kesin bir temel önermeye dayanan bir bilim olmalıdır. Bu anlamda "bilim öğretisi-

17 Fichte, *Wissenschaftslehre*, s. 22.

18 A.g.e., s. 22.

19 A.g.e., s. 38.

20 A.g.e., s. 38.

nin kendisi *bir bilimdir*”²¹. Kesin olan bir temel önermeye dayanması, bunun yanında da dizgesel bir biçimi olması bakımından kendisi de bir bilim olan bilim öğretisi, akla dayalı tüm bilgiyi dizgesel bir bütün içinde ortaya koyacağından, o “herşeyden önce *genel olarak bilimin bilimi* olmalıdır”²². Başka bir yerde ise Fichte, bilim öğretisini “bilginin bilgisi”, “bilginin teorisi” olarak tanımlamaktadır²³. Ama ister “bilimin bilimi” isterse “bilginin bilgisi” sözleriyle dilegetirilmiş olsun, Fichte’nin anlatmak istediği şey aynıdır: kaynağını akılda bulan tüm bilgilerin, bir temel önermeden hareketle bütünsel, dizgesel bir biçimde ortaya konması. Bilim öğretisinin konusu ona göre, “insan bilgisinin dizgesidir”²⁴. Böylesi bir bilim öğretisinin geliştirilmesiyle Fichte, Kant’ın eksik bırakmış olduğu şeyin tamamlanacağını, yani aklın bir dizgesinin kurulabileceğini savunur.

Bütünü açıklayan tüm dizgenin ona dayanacağı temel önermeyi Fichte özdeşlik önermesi olarak gösterir. Ona göre “A, A dır” biçimindeki bir önerme kesinliği apaçık olan bir önermedir. Bilim öğretisi, insan bilgisinin bir dizgesini böylesi bir özdeşliği gösteren ve kesinliği olan “Ben, Benim” (Ich bin Ich) önermesinden yola çıkarak kurar. Öyleyse dizgenin ilk önermesi “Ben Benim” önermesidir ve bu önerme Ben’in kendisinden başka hiçbir şeye dayanmadan, kendisini kesin bir biçimde ortaya koymasının bir dilegetirimidir. Ben’in herhangi bir refleksiyon yapmadan ve başka bir şeyi gözönünde bulundurmadan kendisine ilişkin olarak yakaladığı bu kesinlik, özdeşlik önermesinin yapısındaki kesinlikten kaynaklanır. Ancak buradaki Ben’in kendisini yalın bir biçimde kendisiyle özdeş olarak ortaya koyması, Fichte’ye göre sırf bilgisel bir şeyi göstermez. Bunun sırf bilgisel olan bir şeyi göstermemesi, Fichte’nin bilincin yapısını yalnızca bir *bilen* olarak değil, aynı zamanda *eyleyen* olarak görmesinin bir sonucudur. Ona göre “her bilincin temeli olarak zorunlu bir biçimde düşünülmesi gereken şey” eylemdir (Tathandlung)²⁵. Eylem aynı zamanda tüm in-

21 A.g.e. s. 47.

22 A.g.e. s. 46.

23 Fichte, *Darstellung der Wissenschaftslehre*, s. 7.

24 Fichte, *Wissenschaftslehre*, s. 70.

25 A.g.e., s. 92.

san bilgisinin temelidir. Dizgenin temel önermesi olan “Ben Benim” önermesinde, Ben’in kendisini kendisiyle özdeş olarak *koyması*, yani koyma (Setzen) ediminin kendisi eylemdir. Bu anlamda “Benim” demek, yani Ben’in varlığını ortaya koymak Fichte’ye göre bir etkinliği gösterir: “Ben’in kendisi yoluyla kendini koyması, onun saf etkinliğidir (Thaetigkeit). Ben *kendi kendisini koyar* ve sırf bu kendi kendisini koymasıyla o *vardır* (es ist)”²⁶. Ben’in başka hiçbir şeye gitmeden, kendisini kendisiyle özdeş bir biçimde koyması bir eylemin göstergesi olduğundan, “genel olarak bilginin bilgisi” olan bilim öğretisinin ortaya koyacağı dizge, özne-nesne ilişkisinde nesneye bağımlılığı gösteren olguyla ırılanan sırf bilgisel bir şeyi değil, yaratıcı bir eylemle özgür bir biçimde kendisini koyan öznenin doğrudan etkinliğini temel olarak alır.

Dizgede temele konan bu önermeden yola çıkarak Fichte, ilkiyle aynı zorunluluğu taşısa da, ancak ilkinin konulmasından sonra konulabilecek olan ikinci bir önermeyi ortaya koyar. Bu ikinci önerme de ilkiyle aynı kesinliği taşır, çünkü ancak ilkinin konulmasından sonra konulabilecek olsa da, ilkinin söylediğiyle aynı şeyi söyler. Bu ikinci önerme, “A, A olmayan değildir” (-A nicht = A) önermesidir. Dizgede, özdeşlik biçiminin bir açılımı olan bu ikinci önerme “Ben Ben-Olmayan Değilim” biçiminde dilegetirilir. Bu önerme ilk önermeyle aynı şeyi söyleyip, “Ben Benim” önermesiyle aynı kesinliği taşır. Bunun yanında Ben’in kendisini koymasının Ben’in yaratıcı etkinliğinin bir ürünü olması gibi, Ben’in kendi karşıtını koyması da aynı ölçüde Ben’in yaratıcı etkinliğinin bir ürünüdür. İlk önermenin zorunlu sonucu olarak ortaya konan ikinci önerme, Ben’in kendisine karşıt olanı kendi eylemiyle zorunlu bir biçimde koymuş olduğunu söyler. Bu nedenle “Ben’e karşı konan şey, Ben-Olmayandır”²⁷. Ben, kendisine karşıt olan bir Ben-Olmayanı kendi yaratıcı etkinliğiyle koymaktadır. Böylece koyum ile karşı-koyum, yani diyalektiğin tezi ile anti tezi ortaya çıkmaktadır. Fichte’nin tüm felsefesi bu aşamadan sonra, hep bu karşıtlık ilişkisiyle belirlenecektir.

26 A.g.e., s. 96.

27 A.g.e., s. 104.

Ben ile Ben-Olmayan olarak iki karşıt şeyin Ben'in etkinliğiyle konması sonucu ortaya çıkan diyalektikdeki üçüncü adıma, yani sentez aşamasına ise Fichte, yine ilk iki önermeden zorunlulukla çıkardığı önermelerle ulaşır. Ona göre "hem Ben hem de Ben-Olmayan, Ben aracılığıyla ve Ben'de, *karşılıklı olarak birdiğerini* sınırlayan şeyler olarak konulur"²⁸. Bu karşılıklı sınırlamada ilkin "Ben, Ben-Olmayanı Ben aracılığıyla sınırlanmış olarak koyar"; ikincileyin "Ben, kendi kendisini Ben-Olmayan aracılığıyla sınırlanmış olarak koyar"²⁹. Bu ikili sınırlandırmanın sonucu olarak da, "Ben kendisini, Ben-Olmayan aracılığıyla belirlenmiş olarak koyar"³⁰. Ben'in kendisini, kendi koyduğu Ben-Olmayan aracılığıyla belirlemesi, bu belirleme sonucu olarak da kendisini, kendi mutlak etkinliğiyle başlangıçtaki "Ben Ben'im" önermesinde dilegetirilenden çok daha belirgin bir biçimde ortaya koyması, Fichte'nin Ben ile Ben-Olmayan diyalektiğindeki sentez aşamasını oluşturur.

Ben'in kendi mutlak etkinliği yoluyla, ilkin kendisini, sonra kendi karşıtını ortaya koyması ve bu karşıtının, yani onu olumsuzlayanın (Negation) dolayımından geçerek kendisini belirgin kılması Fichte'nin *Bilim Öğretisinin* betimlediği temel aşamalardır. Fichte betimlediği bu üç temel aşamayla bütünü açıklayan bir dizge kurmayı amaçlamıştır. Bu üç aşama, yani Ben'in kendisini koyması, Ben-Olmayanı koyması ve Ben-Olmayan aracılığıyla kendisini belirgin kılması Ben'in kendisince, Ben'de, Ben'in yaratıcı ve özgür etkinliğiyle konduğundan, bütünü açıklayan bu dizge, başta da belirttiğimiz gibi pratik aklı temele koyan bir dizgedir. Yukarıda aktarılanlara bakılırsa herhangi bir tarihsel süreci gözönünde tutmuyormuş gibi görünen bu dizgenin, Ben'in kendisinin tekil bir kişi Ben'i olmaktan daha fazlasını gösterdiği söylendiğinde kendi içinde tüm bir tarihi taşıdığı da açık hale gelecektir. Fichte, kendi yaratıcı, özgür etkinliğiyle kendini ve kendi karşıtını koyan, kendi karşıtı olan Ben-Olmayan'ı koymasıyla da "tüm

28 A.g.e., s. 125.

29 A.g.e., s. 125-26.

30 A.g.e., s. 127.

gerçekliğin kaynağı olan”³¹, bu anlamda da sonlu kişi Ben’ini³² aşan Ben’e Mutlak Ben (Das Absolute Ich) demektir. Bu Mutlak Ben ya da başka bir deyişle Mutlak Akıl sonsuz, sınırsız etkinliktir: “yalnızca Ben’in *saf etkinliği* ve *yalnızca saf Ben* sonsuzdur”³³. Bu sonsuz olan, kendisini sonlu olanla ortaya koyar. Bu nedenle gerçeklik diye bir şeyin olmasının koşulu, Ben’in kendisini koymasıdır. Yukarıda aktarılan diyalektik gözönünde tutulduğunda Ben’in kendini gerçekleştirme- si, yani kendisini belirgin kılması, onu sınırlayan bir Ben-Olmayana (gerçekliğe, nesneye, doğaya) bağlıdır. Mutlak Ben’in kendi özgür etkinliğiyle koyduğu Ben-Olmayana bağımlılığı, sonlu kişi Ben’lerinin Ben-Olmayanla girdiği karşıtlık ilişkisine dayanır. Yani Mutlak Ben’in sonsuz, sınırsız etkinlik olması, sonlu kişi Ben’lerinin ise sonlu ve sınırlı olması, Mutlak Ben’in sonlu kişi Ben’lerinden bağımsız olduğu anlamına gelmez. Burada, sonsuz, sınırsız etkinliğin sonlu, sınırlı olan (Ben-Olmayan’la sınırlanan) Ben’ler aracılığıyla kendini ortaya koyduğu söylenmektedir.

Mutlak Ben’in kendisini sonlu Ben’ler aracılığıyla ve bu Ben’lerin Ben-Olmayanla (doğayla) olan karşıtlığının dolayımından geçerek belirgin kılması, yani kendinin tam bir bilincine varması tüm bir tarihsel süreci kuşatır. Fichte bu düşüncüyü *Şimdiki Çağın Ana Çizgileri* adlı yapıtında Ben kavramı yerine akıl kavramını kullanarak ortaya koymuştur. Bu yapıtında Fichte’nin tarih içinde ilerleyen, bu ilerleyişinde de belirli aşamalardan geçen bir akıl tasarımı vardır. Aklın tarihteki bu ilerleyişindeki amaç ise, “insanlığın, özgür bir biçimde, kendi ilişkilerine akla göre yön vermesi”dir³⁴. Kendi ilişkilerine özgür bir biçimde yön vermede dilegetirilen özgürlük ise Fichte’ye göre insan “türünün tam bilinçlilik durumunda kendini gösterir”³⁵. Bu söylenenden de hemen anlaşılabilirliği gibi Fichte, özgürlük ile bilinçlenme arasında dolaysız bir bağ kurmaktadır. Ona göre, tam bir bilinçliliği gösteren tam akıllılık aşamasında özgürlük de gerçekleşmiş olacaktır.

31 A.g.e., s. 134.

32 Fichte bu sonlu kişi Ben’ine yer yer empirik Ben de demektir.

33 Fichte, *Wissenschaftslehre*, s. 256.

34 Fichte, *Die Grunzüge des gegenwaertigen Zeitalters*, s. 7.

35 A.g.e., s. 8.

Aklın özgürlük ya da tam bilinçlilik yönündeki bu tarihsel gelişimi, onu olumsuzlayan doğanın (Ben-Olmayanın) dolayımından geçerek, içgüdülerden kendini tam anlamıyla kurtarmasıyla tamamlanacaktır.

Bilinçlilik ile özgürlüğün içgüdülerden kendini kurtarmakla ilgili görülmesinin bir sonucu olarak Fichte, insan türünün yeryüzü yaşamında temel olarak iki ana dönemin ya da çağın olduğunu söylemektedir: ilki onun özgür bir biçimde kendi ilişkilerine akla göre yön vermeden yaşadığı dönem; ikincisi özgür bir biçimde akla uygun bir yaşam sürdürdüğü dönem³⁶. Bu iki ana dönemde akıl bakımından belirleyici olan iki kavram ise içgüdü ile özgürlük kavramıdır. Fichte'ye göre içgüdü kördür ve içgüdü durumunda herhangi bir bilinç yoktur. İçgüdü'nün karşıt kavramı olan özgürlük durumunda ise "özgürlüğün gerçekleşme temelleri" hakkında açık bir bilinç sözkonusudur. Fichte'ye göre "özgürlüğün gerçekleşmesinin ortak temeli ise akıldır"³⁷. İçgüdü'lere bağımlılıktan (ya da başka bir dilegetirimle doğaya bağımlılıktan) özgürlüğe geçiş, aklın tarihsel gelişimi yoluyla olur.

Fichte içgüdü'den tam bilinçliliğe doğru aklın tarihsel ilerleyişinde geçtiği ya da geçeceği beş dönem belirler: İlk aşama aklın bütünüyle içgüdü'lere göre hareket ettiği dönemdir. Fichte bu dönemi "İnsan türünün suçsuzluk durumu" olarak adlandırır. İkinci dönem, aklın dışsal, zorlayıcı bir güce dönüştüğü dönemdir; bu dönem ise "yarı günahkarlık durumu" olarak adlandırılır. Üçüncüsü hakikat ile akla karşı tam bir kayıtsızlığın olduğu dönemdir ve bu "tam günahkarlık durumudur". Dördüncü dönem akıl bilimi (Vernunftwissenschaft) dönemidir. Bu çağda hakikat en yüksek değer olarak görülmeye başlanır. Fichte bu dönemi "yarı aklanma (Rechtfertigung) durumu" olarak adlandırır. Beşincisi ise, akıl sanatı (Vernunftkunst) dönemidir. Tam bir bilinçlilik, özgürlük çağı olan bu dönemi Fichte "tam aklanma ve kutsanma durumu" olarak görmektedir³⁸. Aklın ileriye doğru gelişimini gösteren bu aşamaların ya da dönemlerin de gösterdiği gibi tarihin ereği aklın tam bir bilinçliliğe erdiği, böylelikle de özgürlüğün gerçekleştiği son aşamaya varmaktır. Akıl böyle bir ereğe ulaşma yö-

36 A.g.e., s. 8.

37 A.g.e., s. 9.

38 A.g.e., s. 11-12.

nünde çaba göstermektedir. Ne ki aklın ilerleyişi devam etmektedir ve çağımız Fichte'ye göre henüz tam günahkarlık durumundadır.

Fichte'nin 18. Yüzyılın sonu ile 19. Yüzyılın hemen başında ortaya koyduğu bu düşünceler, kendisinden sonra gelen Alman filozofları üzerinde etkili olmuştur. Özellikle Schelling, kendisinin ilk dönem düşüncelerinde Fichte'yle hemen hemen aynı tarzda felsefe yapmaktadır. Öyle ki bu dönemde Schelling'in yazdığı *Felsefenin İlkesi Olarak Ben Üzerine* adlı yapıttaki kimi ifadeler, Fichte'nin *Bilim Öğretisi*'ndekilerle aynıdır. Örneğin "Ben'in özü özgürlüktür", "Ben bütün varlığı, bütün gerçekliği içerir"³⁹ tümceleri, Fichte'nin de kendi kitabında dilegetirdiği tümcelerdir. Ne ki Schelling kendi doğa felsefesiyle Fichte'den bir ölçüde uzaklaşmış, Fichte'nin dizgesinden farklı bir dizge ortaya koymuştur.

Schelling'e göre felsefe mutlak olanın bilgisidir⁴⁰. Mutlak olanın ne olduğunu ise ancak, akıl, mutlak özdeşlik, doğa, nesnel olan, öznel olan, ideal, reel gibi Schelling'in felsefesinin temelini oluşturan kimi kavramlara açıklık getirilebilirse ortaya koyabiliriz. Çünkü bu kavramlarla mutlak olan arasında dolaysız bir bağlantı vardır.

Schelling'in akli tanımlaması, bu kavramların açıklanması işine girilirken bize yardımcı olabilecek bir tanımlamadır. Ona göre akıl, mutlak akıl ya da nesnel olan ile öznel olanın tam ayrımsızlığıdır⁴¹. Nesnel olan ile öznel olanın tam ayrımsızlığı ise bizi özdeşlik düşüncesine götürmektedir. Bu ayrılaşmamışlık ya da özdeşlik düşüncesi, Schelling'in düşüncesinin temelini oluşturmaktadır. Ona göre mutlak özdeşlik, mutlak akılla aynı şeydir. Akıl ona göre Bir-olandır ve kendi kendisiyle aynıdır. Aklın dışında hiçbir şey yoktur, herşey onun içindedir. Aklın dışında hiçbir şey olmayıp, herşey onun içinde olduğundan akıl tüm varlığı kuşatır. Bu anlamda da mutlak akıl ya da mutlak özdeşlik "evrenin nedeni değil, evrenin kendisidir"⁴². Mutlak anlamda akılca kuşatılan ya da bu mutlak anlamdaki akılla aynı şey demek olan varlığın temel ilkesi ise özdeşlik ilkesidir. Schelling'e göre varlığın en

39 Schelling, *Vom Ich als Prinzip der Philosophie*, s. 31, 38.

40 Schelling, *Ideen zu einer Philosophie der Natur*, s. 162.

41 Schelling, "Seçilmiş Metinler", s. 298.

42 A.g.e., s. 299.

yüksek yasası olan özdeşlik yasası $A=A$ biçiminde ifade edilir. $A=A$ ile ifade edilen mutlak özdeşliğin kendine ilişkin bilgisi sonsuzdur. Ama mutlak özdeşlik kendini özne ile nesne olarak koymadıkça kendini bilemez⁴³. Öyleyse mutlak özdeşliğin ya da mutlak aklın kendini bilmesi varlıksal bakımdan özdeşliğin bozulmasına, özne ile nesne olarak ayrılaşmasına bağlıdır. Bu ayrılaşma, niteliksel bir ayrılaşma değil, niceliksel bir ayrılaşmadır, çünkü mutlak özdeşliğin kendisi mutlak anlamda bütünlüktür. Öznel olan ile nesnel olanın niceliksel ayrılaşması ise Schelling'e göre "tüm sonluluğun nedenidir"⁴⁴. Öznel olan ile nesnel olanın tümel farksızlığı demeye gelen mutlak özdeşlik ise kendinde sonsuzluktur.

Schelling mutlak akıl ya da mutlak özdeşliği, doğanın temeli olarak görür. Mutlak anlamda sözedildiğinde doğa, mutlak özdeşlik biçimini kendinde taşır. Bu anlamda doğa ile tin (Geist), akıl özdeş-tirler. Ona göre doğa görünüşe gelen tin, tin ise görünümü olmayan doğadır⁴⁵. Akıl, tin, zihin ile doğanın özdeşliği düşüncesi temelinde, Schelling doğanın kavranamaz olan bir yaratmanın ürünü ya da yalnızca sonsuz olanın görünüşe gelmesi değil, bu yaratmanın kendisi, bu sonsuz olanın kendisi olduğunu dile getirir⁴⁶. O doğanın temelinde yeralan zihnin (Intellekt) ise, doğa görünümünde bilinçsiz bir zihin olduğunu söyler. Doğanın temelinde bilinçsiz olan, aynı zamanda da yaratıcı olan bir zihnin olması, Schelling'i organik bir doğa tasarımı ortaya koymaya götürmüştür. Doğanın ölü ve bilinçten yoksun ürünleri, ona göre, doğanın kendi kendisini düşünme denemesinde başarısız kalmasının bir sonucu olarak ortaya çıkarlar. Ölü denilen doğa henüz olgunlaşmamış bir zihindir, bu nedenle onun görüngüleri, bilinçsiz de olsa, zihin türünden özellikler gösterir⁴⁷. Temelinde bilinçsiz bir zihin bulunan doğanın gelişiminin ise bir iç ereği vardır. Bu erek, kendi kendisini nesne edinme ereğidir. Doğa bu ereğe "insandan başka bir şey olmayan ya da daha genel olarak akıl dediğimiz en

43 A.g.e., s. 298.

44 A.g.e., s. 299.

45 Schelling, *Ideen zu einer Philosophie der Natur*, s. 151.

46 Schelling, "Seçilmiş Metinler", s. 261.

47 Schelling, "Transzendental Felsefe Kavramı", s. 107.

üst ve en son refleksiyonla ulaşır; akıl yardımıyla ilkin doğa tamamen kendi içine döner ve böylelikle doğa ile içimizdeki intellekt ya da bilinç olarak bilinen şeyin temelde özdeş oldukları gün ışığına çıkar"⁴⁸.

Doğa ile aklın (tinin), reel olan ile ideal olanın, nesnel olan ile öznel olanın bu özdeşliği, Schelling'in temel düşüncesidir. Varlıksal açıdan bakıldığında, bu özdeşlik daha başlangıçta, öznel olan ile nesnel olanın, ideal olan ile reel olanın ayrılaşmasıyla bozulmuştur. Mutlak özdeşlik ya da mutlak ayrılaşmamışlık durumundan, bölünmeyle, ayrılaşmayla doğanın bütününde hüküm süren bir diyalektik de başlamış olur. Böylece Fichte'de Ben ile Ben-Olmayan arasında gördüğümüz diyalektik, Schelling'de, doğanın bir ereğe doğru gelişimini içten belirleyen bir ilke olarak ortaya çıkar. Doğanın ürünlerinde karşıt kutupların çatışması ve bu çatışmanın daha yüksek bir ürününde uzlaştırılması biçiminde görünen bu diyalektik, aynı zamanda temelde bir özdeşliği gösteren ideal ile reel arasındaki diyalektiktir. Ama bu çatışmalı görünümüne karşın ideal ile reel, mutlak yaratmanın bir ve aynı etkisiyle, aynı yasalara göre ortaya çıkar. Bu nedenle kendi başına ele alındığında, evrende bir uyumsuzluk yoktur, tersine tam bir birlik vardır⁴⁹.

Schelling'de varlıksal bakımdan dilegetirilen ideal olan ile reel olanın, doğa ile tinin (aklın) özdeşliği düşüncesi, bilgisel bakımdan "her bilginin nesnel olanla öznel olanın uyuşmasına dayandığı" düşüncesiyle ortaya konmaktadır⁵⁰. Ona göre nesnel olan ile öznel olanın uyuşmasına dayanan bizim bilgimizin içindeki nesnel olanı doğa, öznel olanı ise Ben ya da zihin olarak adlandırabiliriz. Nesnel olan ile öznel olanın ya da başka bir deyişle bilinçsiz olan ile bilinçli olanın bilgide nasıl bir araya geldiğini *açıklamaya* çalıştığımızda ise, zorunlu olarak bu özdeşliği ortadan kaldırmamız gerekir. Bu durumda "ya nesnel olan ilktir denilecek ve sorulacaktır: öznel bir şey, nasıl nesnel olana dahil olabilir ve onunla uyuşabilir?"⁵¹. Bu soru özdeşliği açıklamada nesnel olanı ya da doğayı temele alıp, doğaya bir zihnin nasıl

48 A.g.e., s. 107.

49 Schelling, "Seçilmiş Metinler", s. 305.

50 Schelling, "Transzendental Felsefe Kavramı", s. 106.

51 A.g.e., s. 107.

katıldığını sorduğundan, ona ancak bir doğa felsefesi yanıt verebilir. İkinci durumda ise “öznel olan ilktir denilecek ve şu sorulacaktır: öznel olana onunla uyuşan bir nesnel şey nasıl dahil olabilir?”. Bu soruya ise öznel olanı araştıran transsendental felsefe yanıt verebilecektir. Ama transsendental felsefe çerçevesinde Schelling bir çelişkiye dikkat çekmektedir: hem bizim dışımızda nesnel bir dünyanın varolduğunu hem de tasarımlarımızın bu nesnelerle uyuştuğunu açıklamaya çalışan teorik felsefe ile dış zorunlulukla değil de özgürlükle içimizde oluşan tasarımların nesnel dünyayı biçimlendirebileceğini düşünce-sinden hareket eden pratik felsefe gözönünde tutulduğunda, bir yandan teorik felsefeye göre tasarımların nesnel dünyaya uyması, diğer yandan ise pratik felsefeye göre düşüncenin nesnel dünyaya egemen olması, onu biçimlendirmesi beklenmektedir. Schelling’e göre bu bir çelişkidir ve “teorik kesinlikle pratik kesinlik, pratik kesinlikle de teorik kesinlik yitip gitmektedir”⁵². Bu sorun ona göre “ne teorik felsefede ne de pratik felsefede çözülebilir, aksine daha üst düzeyde aynı zamanda *herikisi* olan felsefede çözülebilir”⁵³. Bu sorunun çözüleceği daha üst düzeydeki felsefe ise ideal ile reel olanı, öznel olan ile nesnel olanı, bilinçsiz ile bilinçliyi, doğadakine benzer bir biçimde birleştiren yaratıcı bir edimi, yani estetik edimi kendisine konu edinen sanat felsefesidir. Ancak ideal ile real dünya arasında “önceden belirlenmiş bir uyum olmasaydı”⁵⁴, sanat alanında da böylesi bir birleştirmenin yapılması olanaksız olacaktı. Bu nedenle sanat alanında bilinçli bir biçimde kurulan bu özdeşliğin doğada da daha öncesinde var olmuş olması gerekmektedir. Sanatın ideal, nesnelerin ise real dünyası buna göre bir ve aynı edimin, yani yaratıcı, estetik edimin bir ürünüdür. Buradan yola çıkarak Schelling nesnel dünyanın “tinin henüz bilinçsiz poesis”⁵⁵ olduğunu söylemektedir.

Bilinçsiz tinin bilinçsiz yaratmasıyla başlayıp, sanatın bilinçli yaratmasıyla son bulan bu süreçte Schelling’e göre, mutlak özdeşlikle aynı şey demek olan mutlak akıl doğa üzerine düşünebilen insanla

52 A.g.e., s. 111.

53 A.g.e., s. 112.

54 A.g.e., s. 112.

55 A.g.e., s. 112.

birlikte kendilik bilinci (Selbstbewusstsein) kazanmaya başlar. Bu ise tüm bir tarih sürecidir ve yaratan *doğanın kendisinin* tarihidir. Schelling daha önce öznel olan ile nesnel olanın, ideal ile reelin, bilinçli ile bilinçsiz özdeşliği biçiminde ortaya koyduğu özdeşlik düşüncesini, tarih sözkonusu olduğunda özgürlük ile zorunluluğun özdeşliği olarak gösterir. Burada özgürlük bilinçli olanı, yani eylemlerin belirleyiciliğini, zorunluluk ise bilinçsiz olanı, benim istencim dışında tarihe katılan ve onu zorunlu bir biçimde tarihin genel gidişi bakımından belirleyeni gösterir. Tarihin belirli bir erek yönünde gelişimine zorunluluk katan şeyi, başka bir deyişle mutlak olarak nesnel olan şeyi Schelling *kendi başına akıl* olarak adlandırır⁵⁶. Ona göre “*kendi başına akıl* aracılığıyla tarihteki nesnel yasallık her zaman için önceden belirlenmiştir”⁵⁷. Ancak tarihteki nesnel yasallık önceden belirlenmiş olsa da, tarihin ilerleyişinde her zaman özgür olarak belirleyici olan özgür eylemler de rol oynar. Oluşturduğu şeyi özgürlükten bütünüyle bağımsız bir biçimde nesnel olarak oluşturan şey ile özgür olarak belirleyici olan şey arasındaki uyumu, bunların herikisinin de üstünde duran (öznel ile nesnelin, ideal ile reelin, bilinçli ile bilinçsiz özdeşliğinin nedeni olan) daha yüce bir şey sağlayabilir⁵⁸. Schelling bu daha yüce olan şeyi, kimileyin mutlak olan (Absoluten) kimileyin de tanrı olarak adlandırmaktadır. Bütün olarak tarih Schelling’e göre, bu mutlak olanın “ilerleyen ve gizliliğini yavaş yavaş terkeden açığa çıkımıdır”⁵⁹. Ama bu açığa çıkma, tarihin hiçbir döneminde tam olarak gerçekleşmez. Bunun yanında, mutlak olan kendisini ancak tek tek akıllar aracılığıyla ortaya kor. Schelling bu düşüncüyü tarihi bir drama benzeterek şöyle açıklamaktadır: “... yazar, dramasından bağımsız *olsaydı*, o zaman biz sadece onun tasarladığını oynayan oyuncular *olurduk*. Mademki bizden bağımsız *değil*, aksine sadece ruhsal etkileme şeklinde özgürlüğümüzün oyunuyla kendini açığa ve ortaya çıkarıyor, öyleyse biz de bütünün yazarıyız ve oynadığımız özel rolü

56 Schelling, “Tarih Nedir?”, s. 122.

57 A.g.e., s. 122.

58 A.g.e., s. 123.

59 A.g.e., s. 124.

kendimiz yaratırız”⁶⁰. Mutlağın ilerleyen ve gizliliğini terk eden açığa çıkımı olan tarih, bu açığa çıkımın tamamlandığı yerde son bulacaktır. Schelling bunu tarihin üçüncü dönemi olarak adlandırır ve bu dönemin ne zaman başlayacağını bilemeyeceğimizi söyler⁶¹. Bu dönem aynı zamanda doğayı bilinçsiz bir biçimde yaratan tinin, bilinçsizlikten tam bilince doğru gelişimin son basamağıdır. Bu anlamda, tüm bir tarihi mutlak anlamdaki aklın gerçekleşmesi olarak görebiliriz.

Fichte ile Schelling’in tüm bir tarihi aklın kendi bilincine varma süreci olarak görmeleri sonucu bilinçlenme ile ilerleme arasında kurdukları koşutluk Hegel’in felsefe dizgesinde çok daha belirgin bir biçim almıştır. Hegel de öteki Alman İdealistleri gibi, dizgeci bir felsefe anlayışını savunmaktadır. Aynı zamanda bir bilim olacak olan bu dizgenin, bütünü (kendisi ussal olan bütünü) eksiksiz bir biçimde açıklayacak olan bir dizge olacağı düşünülmektedir.

Hegel’e göre, felsefe hakikati arar. Hakikat ise ancak bir dizgeyle, bilimsel olan bir dizgeyle ortaya konabilir. *Tinin Fenomenolojisi*’ndeki kendi sözleriyle, “hakikatin varolduğu hakiki biçim, yalnızca onun bilimsel sistemi olabilir”⁶². Bilimsel sistem, hakikati bütünsel olarak ortaya koyar, çünkü “hakikat bütündür”; bütün ise Hegel’e göre “kendi gelişimi yoluyla kendini tamamlayan özdür”⁶³. Kendi gelişimi yoluyla kendini tamamlayan özü, yani bütünü ortaya koyan bilimsel dizge, bütünü bu ortaya koyuşuyla mutlak olanı (Absolute) göstermiş olur.

Hegel hakikatin bir dizgeyle bütününde ortaya konabileceği ya da tersinden yalnızca dizgeyle bütünsel olarak ortaya konanın hakikat olabileceği düşüncesinden yola çıkarak, “hakikatin yalnızca bir töz olarak değil, aynı zamanda özne olarak kavranması ve dilegetirilmesi” gerektiğini düşünür⁶⁴. Hakikatin yalnızca bir töz olmayıp, aynı zamanda kendi kendisini bilme konusu yapan bir özne olarak tasarlanması, Hegel’in bütünün ya da varlığın yapısını ussal olarak görmesinin bir sonucudur. Bütünün yapısına ussallık katan ise, onun

60 A.g.e., s. 124.

61 A.g.e., s. 125.

62 Hegel, *Phaenomenologie des Geistes*, s. 14.

63 A.g.e., s. 24.

64 A.g.e., s. 22-23.

dizgesinin en önemli kavramlarından biri, belki de en önemlisi olarak görülebilecek olan idedir.

Hegel'e göre, felsefenin biricik işi, "ideyi ya da mutlağı kendi genelliği içinde" kavramaktır⁶⁵. Çünkü ide hakikatin kendisidir; "gerçek olan her şey bir hakikati gösterdiği sürece idedir ve onun hakikatin-den yalnızca ide sayesinde sözedilebilir"⁶⁶. Bu anlamda hakikat ile ide aynı anlama gelmektedir. İdenin hakikatle neden aynı anlama geleceği ise, gerek idenin gerekse hakikatin ne olduğu gözönünde tutulursa anlaşılabilir. Hegel'e göre, ide, "kendinde ve kendisi için hakiki olandır, kavram ile nesnelliğin mutlak birliğidir"⁶⁷. Kavram ile nesnelliğin mutlak birliği olan ide, "akıl olarak, ayrıca da özne ile nesnenin, ideel ile reelin, sonlu ile sonsuzun, ruh ile bedenin birliği olarak kavranabilir"⁶⁸. Hakikat ise Hegel'de, "nesnel olanın kavrama uygunluğu"dur⁶⁹. Hakikat nesnel olanın kavrama uygunluğu olduğundan, ide de kavram ile nesnelliğin birliği olduğundan, ide hakikatin kendisidir: "ide *upuygun kavram*, nesnel *hakikat* ya da *hakikat olarak hakikattir*"⁷⁰. Bu anlamda, "yalnızca töz olarak değil, aynı zamanda özne olarak da düşünülmesi gereken" in ide olduğu, bu idenin mutlağın kendisi olduğu ortaya çıkmaktadır.

Bilimsel dizgenin ortaya koyacağı hakikat varlığa ussallık katan idenin kendisi olduğundan, "bilimin bütünü de idenin betimlenmesi" demek olacaktır⁷¹. İdenin betimlenmesi, onun bir özne olarak kendi kendisinin bilincine ulaşma sürecinin ya da başka bir dilegetirimle kavramın gerçekleşmesi sürecinin betimlenmesidir. Zorunlu bir gelişimi gösteren böylesi bir süreci betimleyen bilim ise kendi içinde bu süreci gösteren üç kısma ayrılır: "1. Kendinde ve kendisi için idenin bilimi olan mantık, 2. Kendi başkalığı (Anderssein) içindeki idenin bilimi olarak doğa felsefesi ve 3. Kendi başkalığından kendine geri dö-

65 Hegel, *Enzyklopaedie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse I*, s. 59.

66 A.g.e., s. 367.

67 A.g.e., s. 367.

68 A.g.e., s. 370.

69 A.g.e., s. 368.

70 Hegel, *Wissenschaft der Logik II*, s. 462.

71 Hegel, *Enzyklopaedie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse I*, s. 63.

nen ide olarak tin (Geist) felsefesi”⁷². Hegel’in kendi dizgesi bütünüyle bu üçlü bölümlmeye dayanır.

Kendinde ve kendisi için idenin bilimi olan mantık biliminde Hegel, idenin kendi içindeki gelişim sürecini ele alır. Burada idenin en dolaysız, soyut görünümünde “belirsiz dolaysızlık” olan⁷³ ve bu belirsiz dolaysızlık olması görünümüyle hiçlikle aynı şey olan⁷⁴ saf varlık kavramından, yaşam ile bilmenin birliği olan mutlak ide kavramına kadar olan gelişimi betimlenir. Buradaki gelişim, kavramın kendi içindeki zorunlu gelişimidir ve bu zorunlu gelişimde sonda yeralan mutlak ide, daha önceki kavramları kendinde kapsayan kavramdır. Hegel’e göre, “yalnızca mutlak ide *varlık*, sonsuz *yaşam*, *kendini bilen hakikattir*”⁷⁵ (Hegel 1996c: 549). Bu mutlak ide, “felsefenin biricik konusu ve içeriğidir”. Kendi başkalığı içindeki idenin bilimi olan doğa felsefesinin konu edindiği doğa ile idenin başkalığında kendine geri dönüşünün bilimi olan tin felsefesinin konu edindiği tin ise “genel olarak *onun varoluşunu* (Dasein) gösteren farklı tarzlardır”⁷⁶.

Doğa ile tin, mantıksal idenin kendini ortaya koyuşunun iki ana ögesi, onun kendini gerçekleştirmesi demek olan yaşamının iki ana anıdır (Moment). Doğa ile tin idenin yaşamının iki ana anı olduğundan, ide de akıl demek olduğundan, tüm gerçekliğin yapısı ussaldır. Gerçeklik (Realitaet) dediğimiz şey, idenin kendisini gerçekleştirmesi, kavramın gerçekleşmesidir (wirklich sein). Hegel, kendisinin *Hukuk Felsefesinin Ana Çizgileri* adlı kitabındaki ünlü sözünü, yani “ussal olan gerçek, gerçek olansa ussaldır” sözünü bu anlamda söylemektedir⁷⁷.

Dizgenin bütününe gösteren idenin gelişiminin üç aşamasını gözönünde tutarak, Hegel, akıl kavramına açıklık getirmektedir. Yukarıda alıntıladığımız biçimiyle, ideyle aynı anlamda kullandığı akıl kavramını *Ansiklopedi*’de “kendinde ve kendisi için varolan hakikat”

72 A.g.e., s. 63.

73 Hegel, *Wissenschaft der Logik I*, s. 82.

74 A.g.e., s. 83.

75 Hegel, *Wissenschaft der Logik II*, s. 549.

76 A.g.e., s. 549.

77 Hegel, *Grunlinien der Philosophie des Rechts*, s. 24. “Was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig”

olarak gösterir⁷⁸. Kendinde ve kendisi için varolan hakikat olarak akıl, “kavramın özneliliği ile onun nesneliliği ve genelliği arasında kurulan özdeşliktir”⁷⁹. Bu anlamıyla akıl, kavramın hem öznel hem de nesnel görünümünü ve bunların birliğini gösterir. Burada Hegel’in tıpkı Fichte ile Schelling’de olduğu gibi, akıllı bir kişinin akıllı olarak düşünmediği, daha çok varlığın bütününe ussal kılan mutlak akıl ya da ide olarak düşündüğü açıktır. Ama yine Fichte ile Schelling’te olduğu gibi, bu kavramın nesneliliğini ve genelliğini gösteren tümel aklın, tek kişinin aklından bütünüyle bağımsız olarak kendini gerçekleştirmediği de açıktır. Özne olarak idenin kendini tin olarak tarihte gerçekleştirmesi, ilkin dolaysız kesinlik olarak ortaya çıkan bilinçten, algı ile anlık aşamalarından geçerek kendilik bilincine (Selbstbewusstsein) doğru bir gelişim de olduğundan, idenin bu gerçekleşmesi aynı zamanda aklın gerçekleşmesidir. Akıl bu gelişimde, “bilincin, gerçekliğin bütünü olmayı ifade eden kesinliğini” gösterir⁸⁰. Akıl bu kesinliği hakikat düzeyine yükselttiğinde ve “kendisinin bilincine dünya olarak, dünyanın bilincine de kendisi olarak vardığında” ise tinle aynı anlama gelir⁸¹. Bu aşamada ise, kavramın özneliliği ile onun nesneliliği ve genelliğinin özdeşliği sağlanmış olur. Yani sonlu öznenin geneli ve evrenseli gösteren bir kendilik bilincine varması gerçekleşmiş olur. Bilindiği gibi tinin kendisini tarihte gerçekleştirmesi olarak bilinçteki bu gelişimin varacağı nokta, hakikati ve saltığın bilgisini, yani idenin kendine ilişkin bilgisini gösteren mutlak bilme (das absolute Wissen) aşamasıdır. Bu aynı zamanda “bilinç ile kendilik bilincinin birliğidir”⁸².

Hegel, idenin, mutlağın, aklın kendini gerçekleştirmesi olarak gördüğü zorunlu gelişimin ilkesi ya da yasasını da diğer Alman İdealistlerinde olduğu gibi diyalektik olarak belirler. Ancak Fichte ile Schelling, diyalektiğe “A, A dır” biçiminde ifade edilen özdeşlik ilkesinden yola çıkarak varırken, Hegel çelişki ilkesini temele alır. Ona göre “A, A dır” biçiminde dilegetirilen özdeşlik önermesi “öncelikle boş totolojinin

78 Hegel, *Enzyklopaedie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse III*, s. 228.

79 A.g.e., s. 229.

80 Hegel, *Phaenomenologie des Geistes*, s. 179.

81 A.g.e., s. 324.

82 Hegel, *Enzyklopaedie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse III*, s. 204.

bir ifadesinden başka bir şey değildir”⁸³. Çünkü Hegel’in örneğiyle, bu “bir ağaç bir ağaçtır”⁸⁴ demekle aynı şeydir. Bunun yanında özdeşlik önermesi, soyut düşünmenin durağan olanı, belirli olanı göstermek için kullandığı bir önermedir. Bu biçimiyle özdeşlik önermesi, kendi olumsuzunu, ayırım yaratacak olanı ortaya çıkaramayacağından, Hegel’in dizgesinin temele aldığı idenin kendi gerçekleşmesindeki devinim bu ilkeyle açıklanamaz. İdenin gelişimini betimleyen bilimin gereksindiği ilke ise, Hegel’e göre “A, A olmayandır da” (A ist auch nicht A) ilkesidir⁸⁵. Diyalektik düşünmenin ilkesi olan ve bir şeyin hem o şey hem de onu ortadan kaldıracak olan şey olduğunu gösteren bu ilke, Hegel’e göre, gerçekliğin ve sonlu belirlenimlerin yapısını gösterir. Ona göre, diyalektik öge (Moment), “sonlu belirlenimlerin kendine özgü bir biçimde kendini ortadan kaldırmaları (Sich-Aufheben) ve kendi karşıtlarına geçmeleridir”⁸⁶.

Bütünün ya da mutlağın kendi zorunlu hareketinin yasasını gösteren diyalektik, bütünün kendi iç hareketinde sonlu anların, ögelerin kendi karşıtlarına geçmelerini, daha sonra da ortaya çıkan bu karşıtlığın bir üst aşamada uzlaştırılmalarını gösterir. Bütünün yaşamındaki devinim Hegel’e göre bu biçimde sağlanmış olur. Bütünün, mutlağın, idenin ya da aklın bu zorunlu gelişimi, yukarıda belirtildiği gibi üç ana uğraktan geçmektedir. Bu üç ana uğrakta idenin kendini uzamda açması doğa, tin olarak zamanda açması ise tarihtir. Hegel’e göre, doğa, idenin kendi başkalığı içinde oluşu olarak, idenin kavramdan yoksun olduğu alandır⁸⁷. Bu anlamda da idenin kendine yabancılaşmasının bir görünümüdür. Tarih ise, idenin tin olarak kendine geri döndüğü, kendi kavramını gerçekleştirdiği alandır. Bu anlamda, Hegel tarihte aklın sürekli bir ilerleyişini görür. Ona göre “felsefenin tarihe getirdiği biricik kavram” akıl kavramıdır, akıl dünyaya egemendir ve dünya tarihinde her ne olmuşsa akla uygun olmuştur⁸⁸. Dünya tarihinde her

83 Hegel, *Wissenschaft der Logik II*, s. 41.

84 A.g.e., s. 42.

85 A.g.e. s. 52.

86 Hegel, *Enzyklopaedie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse I*, s. 172.

87 Hegel, *Tarihte Akıl*, s. 46.

88 A.g.e., s. 32.

şeyin akla uygun olarak gerçekleşmiş olması, tarihte aklın zorunlu bir ilerleyiş içinde olduğunun göstergesidir. Bu ilerleyişin ereği, tinin kendi kendisinin bilincine varmasıdır ya da daha doğru bir dilegetirimle kendi kendinin bilincine varmış ide olarak tinin kendini gerçekleştirmesidir.

Hegel de diğer Alman İdealistleri gibi bilinçlenme ile özgürlük arasında koşutluk kurduğundan, tinin tarihteki gerçekleşmesi, ussal olanın tarihteki ilerleyişi, aynı zamanda, “dünya tarihinin, özgürlük bilincindeki ilerleme” olduğunu gösterir⁸⁹. Özgürlük ise ona göre, kendini bilme, kendi bilincine varmadır⁹⁰. Özgürlük bilincindeki ilerleme, başlangıcından bu yana tarihin bütün aşamalarında aklın kendisini gerçekleştirmesinin, kavramın gerçeklik ve nesnellik kazanmasının bir sonucudur. Aklın tarihte gerçekleşmesinin, tinin kendilik bilincine sahip tin olarak ortaya çıkışının son aşaması ise özgürlük ile kendilik bilinci aşamasıdır. Kendilik bilincine ulaşmış idenin, tin olarak gelişiminin son aşaması, kavram ile gerçekliğin birliğinin kurulduğu son aşamadır. Bu aşamada akıl tam anlamıyla gerçekleşmiştir.

Tinin tarihte gerçekleşmesi ya da aynı anlama gelmek üzere, aklın tarihteki zorunlu ilerleyişi ile bu ilerleyişin bilgisel olarak ortaya konması yani tinin gelişiminin son aşaması olan mutlak tinin yine en sonunda ortaya çıkan felsefede kendi hakikatine ulaşması arasındaki bağlantı ise Hegel tarafından, olan bitenin *bilgisinin* daha sonra geldiği düşüncesi temelinde ortaya konmuştur. Hegel’e göre, “felsefenin görevi olanı kavramaktır, çünkü [var] olan akıldır. Bireye gelince, kuşkusuz herkes kendi çağının çocuğudur; öyleyse felsefe de kendi çağını düşüncede özetler”⁹¹. Bu söylenenlere göre, tarihsel olarak kendini ortaya koyan akıl kendini belirli bir dönemde ortaya koyduktan sonra, felsefe bu dönemi düşüncede özetler. Dolayısıyla “felsefe hep geç kalır. Dünyanın düşüncesi olarak o, gerçeklik kendi oluşum sürecini tamamladıktan sonra ortaya çıkar”⁹². Buradan hareketle Hegel kendisinin ünlü sözünü söyler: “Minervanın baykuşu ancak bastıran

89 A.g.e., s. 66.

90 A.g.e., s. 67.

91 Hegel, *Grunlinien der Philosophie des Rechts*, s. 26.

92 A.g.e., s. 28.

alacakaranlıkla uçuşuna başlar”⁹³. Felsefe hep geç kalsa da, aklın gerçekleşmesiyle her zaman ileriye doğru bir süreci gösteren dünya tarihi ile felsefe tarihi ya da başka bir deyişle bilincin gelişiminin tarihi arasında bir koşutluk vardır. Çünkü ussal olan kendini her bir anda, tam olarak olmasa da, ortaya kor ve bu her bir anın sonunda, kendi çağını düşüncede özetleyen felsefe, yine tam olarak olmasa da, ussal olanın, hakikatin gelişimini betimler. Ama Hegel’e göre, sürecin kendisi özne olarak tinin kendini nesne edinme süreci olduğundan, felsefenin betimlediği ya da mutlak bilginin bildiği şey, idenin, tinin, aklın kendisini bilmesidir. Akıl bu bilgisiyle, tam, mutlak bilgisiyle bu süreci tamamlamış, gelişimin sonuna varılmıştır. İşte tam da bu nokta da Hegel, Fichte ile Schelling’ten ayrılmaktadır. Çünkü gerek Fichte’de gerekse Schelling’te, bilincin gelişimini, özgürlük yönündeki ilerlemeyi gösteren bu sürecin tamamlanışı gelecekteki belirsiz bir noktaya taşınmaktadır; Hegel’de ise süreç mutlak bilgiyi ortaya koyan bilimsel dizgenin kuruluşuyla tamamlanmıştır.

Pozitivizmin Akıl Tasarımı

Pozitivizmi, Alman İdealistleriyle aynı başlık altında ve Alman İdealizmiyle aynı tarzda felsefe yapıyormuş izlenimi uyandıracak bir biçimde ele almak, ilk bakışta aykırı bir iş gibi gelecektir. Pozitivist düşünürlerin, özellikle de burada ele alacağımız Saint-Simon ile Comte’un genel düşünceleri gözönünde tutulursa, onları Alman İdealistleriyle yan yana koymak bile olanaksız görünebilir. Çünkü, henüz yüzyılın başlarında Saint-Simon’un ortaya koyduğu, daha sonra Comte’un geliştirdiği düşünceler, öncelikle spekülatif, metafizik düşünme biçimini kesin bir biçimde yadsıyan, bunun yerine “bilimci” bir düşünme biçimini kendisine temel alan düşüncelerdir. Alman İdealizmi ise, genel olarak spekülatif, metafizik düşünme biçimini kendisine çıkış noktası olarak ele alır. Konumuz olan akıl kavramı gözönünde tutulduğunda ise, Alman İdealizmi tek tek kişilerin aklını aşan bir mutlak akıl tasarımına dayanırken, pozitivistler her türlü mutlakçılığı kendi sistemle-

93 A.g.e., s. 28.

rinden kovmayı istemektedirler. Ancak tüm bu karşıtlıklarına karşın, Alman İdealistleri ile pozitivistleri aynı başlık altında ele almamızın bir nedeni var: Gerek Alman İdealistleri gerekse pozitivistler, içerik bakımından çok farklı şeyleri düşünseler de, tarihte bir ilerleme olduğu, aklın da bu tarihte sürekli bir gelişim içinde olduğu düşüncesini onaylarlar. Alman İdealistleri ile pozitivistleri ilerleme yanlısı akıl tasarımları içinde birlikte ele almamızın nedeni budur.

19. Yüzyıl pozitivistizminin kurucusu olarak görülebilecek olan Saint-Simon, 1803 yılında yazdığı *Bir Cenova Sakininden Kendi Çağdaşlarına Mektuplar*'ında insanlığı üç sınıfa ayırmaktadır. Kendisini de içinde gördüğü ilk sınıf, "insan zihninin gelişimi bayrağı altında yürüyen sınıftır"⁹⁴. İnsan zihninin gelişimi bayrağı altında yürüyenler ise, bilim adamları, sanatçılar ve bütün özgür düşünceli insanlardır. İkinci sınıf, "yeniliğe hayır!" diyen mülk sahipleri sınıfı, üçüncüsü ise eşitlik sloganı altında birleşmiş olan halkın geri kalanıdır⁹⁵. Saint-Simon insanlığı üç sınıfa ayırıp, bilim adamlarını, sanatçıları insan zihninin gelişimi bayrağı altında yürüyenler olarak gösterdiğinde, kendisinin akılla ilgili düşüncelerinin işaretlerini de vermektedir⁹⁶. İnsan akıllı bir gelişim içindedir ve bilim adamları, sanatçılar, özgür düşünceli insanlar bu gelişimi sağlayan insanlardır. Bu nedenle onlar, kendileri ve çağdaşları için bir mutluluk yaratabilirler, gelecek kuşakları bizim çektiğimiz acılardan koruyabilirler⁹⁷.

İnsan aklının gelişiminin insanlığa, bilim adamlarının eliyle, mutluluk sağlayabileceği tasarımına Saint-Simon, bilim adamlarının ileri-yi gören insanlar olmalarından yola çıkarak ulaşır. Bunun nedeni ise, "bilimin insana yararlı öndeyilerde bulunmanın yolunu göstermesi, bilim adamlarının da diğer bütün insanlardan üstün olması"dır⁹⁸. Bilimin insanlığa yararlı öndeyilerde bulunması, bilim yoluyla geleceği önceden görüp, ona göre önlemler almamızı sağlar. Bilimin bu pratik

94 Saint-Simon, *Letters from an Inhabitant of Geneva to His Contemporary*, s. 2.

95 A.g.e., s. 2.

96 Saint-Simon ile Comte, genel olarak, akıl (raison) ile tin/zihin (esprit) arasında bir ayrım yapmadıklarından, biz de herhangi bir ayrım yapmadan her iki kavramı onların akıl görüşlerini gösteren kavramlar olarak ele alacağız.

97 Saint-Simon, *Letters from an Inhabitant of Geneva to His Contemporary*, s. 3.

98 A.g.e., s. 7.

kullanımındaki gelişme, yani insan aklındaki gelişme Saint-Simon'a göre, gelecek kuşakları bizim çektiğimiz acılardan kurtaracaktır.

Bilim adamları, bulundukları öndeyilerinin doğrulanmasıyla bilim adamı adını almayı hak etseler de, Saint-Simon'a göre, bu onların her konuda öndeyide bulunacakları anlamına gelmez. Ancak onlar, kendi alanlarında en fazla öndeyide bulunan insanlardır⁹⁹. İnsan aklının gelişimi ise, bilim adamlarının kendi alanlarıyla ilgili olarak bulundukları öndeyilerin doğrulanmasıyla olmuştur. Buna göre, bilimdeki bilim adamlarının öndeyilerinin doğrulanmasıyla bağlantılı gelişim, insan aklının gelişimini gösterir. Böylesi bir düşünce temeline Saint-Simon, insan aklının gösterdiği ilerlemeye bakmaktadır. Bu ilerleme bize aynı zamanda "bilim" in "bilim olmayan" dan kendini kurtarıp gelişmesini gösterir.

Saint-Simon'a göre, "insanların düzenli bir biçimde gözlemledikleri ilk görüngüler gökbilimsel olanlarıdır"¹⁰⁰. Bunun nedeni, bu görüngülerin en yalın görüngüler olmasıdır. Gökbilim araştırmalarının başında, Saint-Simon'a göre, insanlar gözlemledikleri görüngüler ile imgelediklerini birbirine karıştırdılar. Zamanla insanlar kendi imgelerinde yarattıkları olgulardan kurtuldular ve uzun çalışmaların sonunda bu bilimi mükemmel bir duruma getirmenin kesin yöntemini buldular: "gökbilimciler ancak gözlemle doğrulanan olguları kabul ettiler. Kendilerini en iyiye götüren dizgeyi seçtiler, o günden beri de bu bilimi yanlış yola sürüklemediler"¹⁰¹. Saint-Simon'a göre, bu alanda, artık yeni bir dizge ortaya atılırsa, gökbilimciler bu dizgeyi kabul etmeden önce, onun kendilerini aynı konuda daha önceki dizgeden daha iyi bir biçimde olgulara götürüp götürmediğine bakıyorlar, ortaya yeni bir olgu atılınca da onun var olup olmadığını gözlemle denetliyorlar. Buradan yola çıkarak Saint-Simon insanın ilerleyişinin tarihindeki en anılmaya değer dönemin, insanların kendi imgelerinde yarattıkları olgulardan kurtulup bütünüyle gözlemlenmiş olgulara dayandıkları ve bu olgular temelinde bilimsel dizge oluşturdıkları, yani

99 A.g.e., s. 8.

100 A.g.e., s. 8.

101 A.g.e., s. 8.

“gökbilimcilerin yıldız falcılarını kendi alanlarından sürdükleri”¹⁰² dönem olduğunu söylemektedir.

Gökbilimdeki bu gelişmeye benzer biçimde, görüngüleri biraz daha karmaşık olan kimyadaki gelişmeyi ele alan Saint-Simon, “kimyacıların en sonunda simyacıları kurtuluşu”yla bu bilim alanında başarıya ulaştıklarını söylemektedir. Son olarak fizyoloji ele alan Saint-Simon, fizyolojinin hala, gökbilim ile kimyanın atlattıkları o kötü günleri yaşadığını söylemektedir. Ona göre, “gökbilimcilerin yıldız falcılarını, kimyacıların da simyacıları kendi alanlarından kovdukları gibi fizyologların da kendi aralarındaki filozofları, ahlakçıları ve metafizikçileri kovmaları gerekli”¹⁰³. Böylece Saint-Simon, “toplumsal ilişkileri fizyolojik görüngüler olarak görerek” fizyolojinin gökbilim ile kimya örneğine göre gelişmesi gerektiğini dile getirmektedir.

Bu denilenlere bir bütün olarak bakılırsa, Saint-Simon insanlığın gelişimini, insan bilgilerinin, kendi sözleriyle söylersek insan zihninin gelişimini, bilimin gözlemlenmiş olgulara dayanarak kendini bilim olmayandan kurtarmasına dayandırmaktadır. Bu nedenle “insanlığın çıkarına olacak tek şey” vardır, o da “bilimin ilerlemesidir”¹⁰⁴.

Bir dönem Saint-Simon’un yanında çalışmış olan Comte, Saint-Simon’un ortaya koyduğu bu düşünceleri, *Pozitif Felsefe Dersleri* adlı yapıtında, Saint-Simon’dan çok daha dizgesel bir biçimde geliştirmiştir. Comte’un da hareket noktası insan aklının gelişimi düşüncesidir. İnsan aklının bu gelişimini Comte, Saint-Simon’da olduğu gibi, bilimlerin gelişimiyle ilintilendirir. Bilimlerin tarihsel olarak teolojik aşamadan pozitif aşamaya gelişimi, insan aklının gelişimini de gösterir.

Comte “insan kavramlarının (conceptions humaines) genel dizgesi”¹⁰⁵ olarak gördüğü felsefeye, pozitif sıfatını ekleyerek felsefenin anlamını değiştirdiğini düşünür. Ona göre, *pozitif* felsefe, kendisinden önce gelen teolojik ve metafizik olandan “gözlemlenmiş olguların koordinasyonunu” konu edinmesiyle ayrılır. Gözlemlenmiş olguların koordinasyonunu konu edinen pozitif felsefe, ayrıca, insan

102 A.g.e., s. 8.

103 A.g.e., s. 8.

104 A.g.e., s. 9.

105 Comte, *Cours de philosophie positive*, s. XIV.

zihninin üzerinde iş gördüğü bütün konulara uygulanabilir tekbiçimli (uniforme) bir akıl yürütme tarzını gösterir. Tekbiçimli bir akıl yürütme tarzına dayanan ve gözlemlenmiş olguların koordinasyonunu konu edinen pozitif felsefeyi Comte, “tek bir yönteme bağlı ve araştırmaların genel planının farklı kısımları olarak kavranan farklı bilimlerin genelliklerinin uygun bir biçimde incelenmesi” olarak da tanımlar¹⁰⁶.

Böylesi bir pozitif felsefe tanımından yola çıkan Comte, pozitif felsefenin gerçek yapısını ve kendine özgü niteliğini ortaya koyabilmek için, “insan zihninin ileriye doğru yürüyüşüne genel olarak bir göz atmanın kaçınılmaz olduğunu” söylemektedir¹⁰⁷. Çünkü Comte’a göre, pozitif felsefe aşamasına insan aklının tarih boyunca zorunlu gelişiminin bir sonucu olarak varılmıştır. Bu zorunlu gelişimin ise Comte, kendi keşfetmiş olduğu bir yasaya bağlı olduğunu düşünmektedir. İnsan zihninin kendi farklı etkinlik alanlarında, en basit olan ilk durumundan günümüze kadarki bütünsel gelişimi bu yasaya bağlıdır. Comte’a göre, kendi keşfi olan bu yasa, “temel kavramlarımızın her birinin, bilgilerimizin her alanının (branche) ardarda farklı üç teorik durumdan geçtiği olgusuna dayanır”. Comte bu yasaya bağlı olarak insan aklının zorunlulukla geçtiği bu durumları ise, “teolojik ya da kurgusal (fictif) durum, metafizik ya da soyut durum, bilimsel ya da pozitif durum” olarak belirler¹⁰⁸.

Teolojik durumda, insan zihni varlığın içyapısını, kendisini etkileyen her şeyin ilk ve son nedenlerini, mutlak bilgileri bulmaya yönelir; fenomenleri doğaüstü (surnaturel) etkenlerin sürekli ve doğrudan eyleminin ürünü olarak görür. İlk durumun yalın bir değişiminden başka bir şey olmayan metafizik durumda ise, doğaüstü etkenler, soyut güçlerle, dünyadaki farklı varlıklara içkin olan hakiki kendiliklerle (kişileşmiş soyutluklarla) yer değiştirir. Son aşama olan pozitif durumda ise insan zihni artık mutlak kavramları elde etmenin olanaksızlığını görür, evrenin kökenini, onun nereye gittiğini sormaktan vazgeçer. Bu durumda mutlak kavramları bulmanın olanaksızlığını

106 A.g.e., s. XIV.

107 A.g.e., s. 2.

108 A.g.e., s. 3.

keşfetmiş olan insan zihni, kendisini yalnızca fenomenlerin, akıl yürütme ile gözlemi kullanmak yoluyla, ardışıklık ve benzerliğe dayanan yasalarını keşfetmeye sınırlayarak, bu görüngülerin özsel nedenlerini (causes intimes) aramaktan vazgeçer¹⁰⁹.

Comte'a göre, her şeyin ilk ve son nedenini, mutlak bilgileri bulmaya yöneldiği ve fenomenleri doğaüstü etkenlerin eylemlerine bağladığı teolojik durumdan, bir geçiş aşaması olan metafizik durumdan geçerek pozitif duruma doğru ilerleyen insan aklı her durumdan zorunlulukla geçmelidir. Bu bizim bilgilerimizin zorunlu tarihsel bir gelişim seyri içinde olduğunu göstermektedir. İnsan türünün tüm bir tarihsel gelişimi için sözkonusu olan bu yasayı Comte, bireyin zihinsel gelişimi için de zorunlu görür. Ona göre, her birimiz kendi gelişimimize baktığımızda "çocukluğumuzda *teolog*, gençliğimizde *metafizikçi*, olgunluk çağımızda da *fizikçi*" olduğumuzu görürüz¹¹⁰. Bu da her insan için geçerli bir yasadır ona göre. Demek ki, Comte insan aklının hem türün tarihinde, hem de bireyin kendi yaşam sürecinde zorunlu bir yasaya bağlı olarak geliştiğini düşünmektedir.

Saint-Simon'da olduğu gibi, Comte'da da insan bilgilerinin birikimsel olarak ilerleyişiyle ortaya çıkan bilimler, insan aklının gelişiminde geçirdiği durumları kendi içlerinde geçmişler, bu durumları geçmeleriyle de gerçek anlamda bilim, yani Comte'un deyişiyle pozitif bilim olmuşlardır. Comte da bilimlerin teolojik durumdan pozitif duruma ulaşmalarındaki öncelik sonralık ilişkisini, bu bilimlerin görüngülerinin yalınlığı ile karmaşıklığına göre belirlemektedir. Fenomenlerinin yalınlığı ile karmaşıklığına göre farklı aşamalarda pozitif aşamaya ulaşmış olan beş temel bilimi Comte, gökbilim, fizik, kimya, fizyoloji, en son olarak da toplum fiziği olarak gösterir. Bu bilimler içinde, görüngüleri en genel, en yalın, en soyut ve insanlıktan en uzak olan gökbilim en önce pozitif duruma ulaşan bilimdir. Fenomenleri en özel, en karmaşık, en somut ve doğrudan doğruya insanla ilgili olan toplum fiziğinin pozitif duruma ulaşması ise en sonda olacak bir şeydir¹¹¹. Bu son bilimin de pozitif duruma ulaşmasıyla, Comte pozitif

109 A.g.e., s. 3-4.

110 A.g.e., s. 6.

111 A.g.e., s. 79.

bilimlerin genelliklerini inceleyen pozitif felsefenin tam olarak kurulacağını düşünmektedir. Yani toplum fiziğinin kurulmasıyla “gözleme dayanan bilimlerin dizge tamamlanacak”¹¹², insan aklının gelişimi en üst düzeye varmış olacaktır.

İlerleme Karşıtları¹¹³

Alman İdealistleri ile olgucuların ilerleme yanlısı akıl tasarımları 19. Yüzyılın neredeyse bütününe damgasını vurmuştur. Aklın sürekli bir gelişim içinde olduğunu, aklın insanlığı özgürlüğe, mutluluğa ulaştıracığını düşünen bu iyimser görüşlerin yanında, 19. Yüzyılda akılla bağlantılı kötümser bir bakışın ise genelde bu iyimser görüşlere tepki çerçevesinde Schopenhauer’la birlikte ortaya çıktığını görmekteyiz. Schopenhauer’ın varlığın özünü akıl yoluyla bilemeyeceğimizi, ayrıca aklın bizi özgür bir varlık yapmayacağını dilegetiren görüşlerine benzer görüşler, sonradan Kierkegaard ile Nietzsche’nin felsefesinde de farklı bağlamlarda ortaya konacaktır. İlerleme karşıtları başlığı altında, genel olarak tarihselci ve bilimci felsefeye bir tepki olarak gelişmiş bu düşünceleri Schopenhauer, Kierkegaard ve Nietzsche’nin görüşleri temelinde ele alacağız.

Dizgeci bir filozof olan Schopenhauer’ın kendi dizgesini kurarken yola çıktığı sorun, “dünyanın neliği” sorunudur. Schopenhauer bu sorundan yola çıkarak dizgesini kurarken kendi akıl görüşünü de ortaya koymuştur. Bu nedenle ilkin onun bu sorunu nasıl ele aldığına bakmamız gerekmektedir. Schopenhauer’ın dünyanın neliği sorunu çerçevesinde ilk söylediği şudur: “dünya benim tasarımımdır”¹¹⁴. Bu Schopenhauer’a göre, “yaşayan ve bilen her varlık için geçerli olan bir hakikattir”¹¹⁵. Dünya yalnızca onu tasarlayan dolayısıyla vardır; dünya karşısında duran ve bu dünyayı tasarlayan öznenin belirleyiciliği

112 A.g.e., s. 18.

113 Bu yazının Schopenhauer, Kierkegaard ve Nietzsche’nin düşüncelerini ele alacağımız kısımları sırasıyla “Kant ve Schopenhauer’de Kendinde Şey (Ding an sich) Kavramı” başlıklı makalamızdan ve “19. Yüzyılda Geleneğe Başkaldırma: Kierkegaard, Marx ve Nietzsche” başlıklı doktora tezimizden alınmıştır.

114 Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, s. 31

115 A.g.e., s. 31

sözkonusudur: “Dünyaya bir biçimde ait olan ve olabilecek olan her şey özneyle kaçınılmaz bir biçimde koşullanmıştır ve yalnızca özne için vardır: dünya tasarımıdır”¹¹⁶.

Dünyanın bir tasarım olduğunun dile getirilmesiyle, tasarımın yapısı, bu tasarımın nasıl bir tasarım olduğu, bilme yetileri bakımından düşünüldüğünde bu tasarımı oluşturan öğelerin neler olduğu sorunu açığa çıkmakta, bu soruna Schopenhauer’ın verdiği yanıtla da onun akıldan ne anladığı belirginleşmektedir. Schopenhauer’a göre “Tüm tasarımlarımız arasındaki temel ayrım görüsel (intuitiv) ile soyut (abstrakt) olanlar arasındadır. İkincisi tasarımların yalnızca bir sınıfını oluşturur, yani kavramları; bunlar da yeryüzünde yalnızca insanın mülkiyetindedir. İnsanı bütün hayvanlardan ayıran bunlara ilişkin yeteneğe ise önceden beri akıl denegelmıştır”¹¹⁷. Hemen, yalnızca bu alıntıya dayanarak, tasarımın türlerinin, yani görüsel tasarımlar ile soyut tasarımların, bilme yetilerinin iki türüne karşılık geldiği söylenebilir. Bu iki temel bilme yetisi görü ile akıldır. Bilme yetilerinin bu ayrımı, Kant’ın yaptığı ayrımı anımsatmaktadır. Yukarıda da ortaya konduğu gibi, Kant bilme yetilerini üçe ayırmıştır: Görü/duyusalılık, anlık, akıl. Schopenhauer’ın bilme yetilerinin ayrımında, Kant felsefesi çerçevesinde düşünülürse, ilk bakışta ikinci bilme yetisi (yani anlık) gözardı edilmiş gibi görünebilir. Bununla birlikte Schopenhauer bu yetiyi bir yana bırakmış değildir. Schopenhauer, anlığı nedenselliğin bilgisi çerçevesinde, görüyle ilişkilendirmiştir. Ona göre maddenin bütün özü nedensellikte bulunur¹¹⁸. Yani madde nedensellikte belirlenir, nedensel ilişkiler bilindiğinde bilinebilir. Bu nedenle, Schopenhauer’a göre, Kant tarafından görünün saf formları olarak görülen uzam ile zaman, nedensellikte birleşmişlerdir. Bu nokta Schopenhauer’ın felsefesinde, anlığın görüyle ilişkilendirildiği, daha doğrusu anlığın bir görüleme yetisi haline getirildiği yerdir. Schopenhauer’a göre, “maddenin ya da nedenselliğin öznel bağlılaşığı (Korrelat) anlıktır”¹¹⁹. Tasarım olarak bu dünya yalnızca anlık yoluyla,

116 A.g.e., s. 32

117 A.g.e., s. 35

118 A.g.e., s. 39

119 A.g.e., s. 41

anlık için vardır. Böylece nesneyle doğrudan doğruya ilişkide görüle-me nedenselliğin bilgisiyle, yani anlık yoluyla oluşur.

Bu şekilde ele alınan ve görüyle aynı olduğu düşünülen anlık, Schopenhauer'ın felsefesinde insanın ayırıcı bir özelliği olarak görülmez. Ona göre "bütün hayvanların en basitlerinde bile, bir anlık olduğunu" söyleyebiliriz¹²⁰. Anlık "tüm hayvanlarda ve insanlarda aynıdır, her yerde aynı yalın biçimi taşır: nedenden etkiye, etkiden nedene geçiş"¹²¹. Bunun bilgisi de nedenselliğin bilgisidir. Görmeye dayalı bilgi, görüsel bilgi anlığın sağladığı bilgi olarak düşünüldüğünde, Schopenhauer'ın yaptığı temel ayrımın anlık ile akıl arasında yapılmış olduğu ortaya çıkar. İki bilme yetisi (anlık ile akıl) iki bilgi türünü (görüsel ile soyut) ortaya çıkarır. Ona göre, "anlık, yalnızca insanda bir bilme yetisi olarak ortaya çıkan akıldan tümüyle ve kesin bir biçimde ayrılır. (...) yalnızca anlığa ait olması nedeniyle görüleme aklın etkisinden bağımsızdır"¹²².

Schopenhauer Kant'ın bilme yetilerine ilişkin yaptığı ilk ayrımın, yani görü ve anlık ayrımının yanlış olduğunu düşünmektedir. Onun Kant'ın teorik felsefesine yönelik yaptığı en temel eleştiri de bu noktada ortaya çıkar. Schopenhauer'a göre bizim bilgimizin, ruhsal yapının iki ana kaynağından çıktığı, bunlardan birinin izlenimlerin alırlığı, diğerinin ise kavramların kendiliğindeliği olduğu düşüncesi yanlıştır¹²³. Çünkü görü ile anlık birbirinden farklı iki yeti değildir. Bunun yanında düşünmede kavramları kendinde taşıyan ya da daha doğru bir söyleyişle kavramları üreten, kavramlaştırma yapan bilme yetisi anlık olamaz. Bunu gerçekleştiren başka bir bilme yetisi olan akıldır. Schopenhauer'a göre tasarım dünyası, bir tasarım olarak dünya nedensel ilişkiler yoluyla belirlenmiştir, bu anlamda da görüseldir. Buna göre "anlık, bir görüleme yetisi olmalıdır"¹²⁴.

Bu noktadan hareketle Schopenhauer, Kant'ın yaptığı en büyük yanlışı onun bilme yetilerini ve bilgi türlerini uygun bir biçimde ayı-

120 A.g.e., s. 53

121 A.g.e., s. 53

122 A.g.e., s. 58

123 A.g.e., s. 560

124 A.g.e., s. 563

ramamasında bulur. Ona göre Kant, anlığın ortaya koyduğu görüsel bilgi ile aklın ortaya koyduğu soyut bilgiyi uygun bir biçimde ayıramamıştır¹²⁵. Bu nedenle Kant, anlığı görüden farklı bir yeti olarak görmüş, aklın yaptığı işi ise anlığa yüklemiştir. Oysa Schopenhauer'ın düşüncesine göre, "kavramlar (üretme) yetisi [anlık değil], akıldır. Genel, görüsel olmayan, sadece sözcükler yoluyla simgeleştirilen ve saptanan tasarımların bütünüyle kendine özgü olan bu sınıfı insanı hayvandan ayıran, ona yeryüzünün efendiliğini sağlayan şeydir¹²⁶. Öyleyse anlık soyut, kavramsal bilgiyi ortaya koyamaz; o yalnızca görmeye dayalı bilgiyi ortaya koyar; görülen şey de maddenin özünü gösteren nedenselliktir.

Schopenhauer, Kant'tan farklı olarak kavramsal düşünme, daha doğrusu genel olarak "düşünme" işini anlığın elinden alarak akla vermiştir. Böylelikle şimdiye bağımlı olan görüsel bilgi (anlığın bilgisi) karşısında, kavramsal bilgi (insanı diğer canlılardan ayıran bu akıl bilgisi, soyut bilgi), bizi şimdiden kurtarır, oluşu açıklamamızı, geleceği belirlememizi sağlar¹²⁷. Bu anlamda bu bilgi, aktarılma özelliği sayesinde bilim yapma olanağını sağlar. Tek tek durumları, şimdiye bağlı anları genel bir tasarım çerçevesinde *kavrayıp* bu durumları kavramlaştırabildiğimiz için bir dilimiz, kültürümüz ve tarihimiz var; bunu yapabildiğimiz için bilim yapabiliyoruz; bunu yapabildiğimiz için hayvanlardan ayrılıyoruz. Schopenhauer bu türden bir düşünsel (reflektif) bilginin yalnızca tek bir biçime sahip olduğunu, bu biçimin de soyut kavram olduğunu düşünmektedir¹²⁸. Ona göre, Kant'ın anlığın kategorilerini ondan türettiği yargılar çizelgesi, bu türdeki bir düşünsel bilgiden, yani akıldan türetilebilir. Demek ki yargıda bulunan, yargı formunda bilgi ortaya koyan yeti, Kant'ta olduğunun tersine, anlık değil akıldır. Kant'ın anlıktan anladığı şeyle Schopenhauer'ın akıldan anladığı şey böylelikle aynı olmaktadır. Kant anlık-akıl ayrımını uygun bir biçimde yapamamış, gerçekte akla ait olan bir işlevi, anlığın işlevi olarak görmüştür. Bu da Schopenhauer'e göre, Kant'ın

125 A.g.e., s. 557

126 A.g.e., s. 655

127 A.g.e., s. 578

128 A.g.e., s. 579

temel yanlışdır. Yukarıda Kant'ın akıl görüşünü ele alırken belirttiğimiz gibi, Kant anlığı kural koyma yetisi olarak görürken, akli ilkeler yetisi olarak görmüştür. Schopenhauer, Kant'ın bu ayrımının, kural ile ilke arasında büyük bir fark olduğunu düşünmekten kaynaklandığını söyler. Ona göre kural ile ilke arasında böylesi büyük bir fark görmek yanlıştır¹²⁹. Bu iki şey arasında büyük bir fark görmek de onu ayrımları yanlış yapmaya götürmüştür.

Schopenhauer bilme yetileri arasındaki ayrımı Kant'ın yanlış bir biçimde yaptığını düşünmekle birlikte, bilginin tasarım bilgisi olduğu noktasında Kant'la uyuşmaktadır. Kant görüde verilen tasarımların bir çeşitliliğinin, anlığın sentez yapma etkinliği yoluyla birleştirildiğini düşünmektedir. Dolayısıyla bilgi anlığın sentezi, yani anlığın tasarımlama gücü sonucu ortaya çıkmaktadır¹³⁰. Schopenhauer için de, yukarıda adı geçen bilgi türleri doğrudan doğruya tasarımla ilgilidir. Yani hem görüsel hem de kavramsal bilgi tasarımlarla ilgilidir; bize tasarım olarak dünyayı verir.

Tasarım (Vorstellung), görünüşle (Erscheinung) ilgilidir. Ona göre “her nesnenin, hangi tarzda olursa olsun bütün tasarımı görünüştür”¹³¹. Görünüş bir şeyin görünüşü olacağından, onu şeyin kendisinden ayırmak gerekmektedir. İmdi, Schopenhauer'a göre, “Kant'ın büyük hizmeti, görünüşü kendinde şeyden ayırmasıdır”¹³². Bu ayrım onu, Platon'un felsefesi ile Hint felsefesindeki “maya” (varlığı örten perde, yanıltıcı imge) görüşünde yer alan ve genel olarak “duyulara görünen dünya hakiki varlığa sahip değildir” biçiminde dile getirilebilecek olan düşünceyle birleştirmiştir¹³³. Ama, böyle bir ayrımı yapmakla birlikte, Kant'ın düşüncesinde eksik kalan nokta, onun “görünüşün tasarım olarak dünya, kendinde şeyin ise istenç (Wille) olduğunun bilgisine ulaşamaması”dır¹³⁴.

Schopenhauer'ın Kant'ın düşüncesinde eksik kaldığını söylediği

129 A.g.e., s. 552

130 Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B130

131 Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, s. 163

132 A.g.e., s. 534

133 A.g.e., s. 536

134 A.g.e., s. 539

kendinde şeyin istenç olduğu düşüncesi onun dizgesini tamamlayan düşüncedir. Schopenhauer’a göre dünyanın özü istençtir, tasarım olarak dünya ise bu istencin görünüşe gelmesidir: “kendinde şey yalnızca istençtir: istenç olarak o, kesinlikle tasarım değildir; ondan *toto genere* ayrılır”¹³⁵. Tasarım olarak dünya, bir ve aynı olan, baştan sona istenç olan dünyanın bir görünüşüdür. İstenç ise, “tüm tasarımın, bütün nesnelerin, görünüşün, görülebilirliğin (Sichtbarkeit), nesneliğin (Objektitaet) ondan” oluştuğu şeydir¹³⁶. Kendinde şey olarak istenç, görünüşten ve onun bütün biçimlerinde bağımsızdır. Görünüş, istencin, yani kendinde şeyin görünmesidir, onun nesne haline gelmesidir, nesneligidir. Görünüş varlığın önündeki perdedir (maya) ve gerek görüsel bilgi gerekse kavramsal, soyut bilgi bu perdenin önündekileri bilir. Varlığın aslını, kendinde şeyi, istenci bilmek ise farklı bir bilmeyi, doğrudan doğruya, aracısız bir bilmeyi gerektirir.

Dünyanın özünde istenç olduğunun, tasarım olarak dünyanın ise istencin görünüşe gelmesi olduğunun söylenmesiyle Schopenhauer’da akla yüklenen işlev belirginleşmektedir. Aklın ortaya koyduğu bilgi, yani kavramsal bilgi dünyanın özüyle ilgili bir bilgi değil, tasarım olarak dünyanın bilgisidir. Bu bilgi dünyanın özüyle, varlığın aslıyla ilgili olmadığından, varlığın aslını bilmenin kişiye sağlayacağı olanak da aklın elinden alınmış olmaktadır. Bu olanak, doğrudan, aracısız bir bilgiyle kişinin nedensellik zincirini kırması sonucu varlığın özüyle bir olması, onun kendisi olması, Schopenhauer’ın sözüyle “dünyanın gözü” olması demek olan özgürlük olanağıdır. Aklın böyle bir olanağı yoktur ya da daha doğru bir deyişle, böylesi bir olanağı biz akılla ve aklın sağladığı bilgiyle gerçekleştiremeyiz. Böylesi bir olanak ancak, kendi yaşamında çok yoğun bir acı yaşayarak ya da böylesi bir acıyı yaşayan bir kişinin acısını paylaşarak dünyanın yapısını birdendire, aracısız olarak görüp *aydınlanan* kişilerce gerçekleştirilebilir. Bu ise ussal bir şey olmaktan çok, yaşantıyla, duyguyla ilgili bir şeydir. Bu anlamda Schopenhauer’a göre, “akıllı” olmak bizi özgür kılmaz, ahlaklı bir kişi yapmaz. Böylece akıl, Schopenhauer’da, insanı insan

135 A.g.e., s. 163

136 A.g.e., s. 163-164

yapan, yani onu hayvandan ayıran bir yeti olarak gösterilse de, sınırlı bir yeti olarak karşımıza çıkar.

Schopenhauer bu düşünceleriyle, 19. Yüzyılda daha sonra gelişecek olan akılcılık (rasyonalizm) karşıtlığının başlatıcısı olarak görülebilir. Kierkegaard ise, dizgeci felsefeye karşı çıkışıyla, Schopenhauer'dan farklı bir bakış açısından, akılla açıklanamayan ve temellendirilemeyen bir varoluş düşüncesi geliştirmiştir.

Kierkegaard kendi felsefesini çoğunlukla Hegel'in felsefesine ve onun dizgeciliğine yönelik yapmış olduğu eleştirilerle ortaya koyar. Kierkegaard'a göre, Hegel'in "bilimsel dizge"sinde sürekli olarak idenin, kavramın kendini gerçekleştirmesinden söz edildiğinden, tek insan, kişi ve bu kişinin tek kişi olarak varoluşu yitip gitmektedir. Çünkü ona göre, "tek olarak varolan (existing) insan kesinlikle bir ide değildir ve onun varoluşu kesinlikle idenin kavramsal varoluşundan farklıdır"¹³⁷.

İdenin kavramsal varoluşundan kesinlikle farklı olan "kişinin kişi olarak varoluşu"nın dizgeci felsefede nasıl gözden kaçırıldığını görebilmek için, Kierkegaard'ın varoluştan ne anladığı üzerinde durmak gerekmektedir. Kierkegaard'a göre varoluşun kendisi kavramlaştırılabilecek bir şey değildir. Varoluş bir kavram olarak ele alınıp incelenemez, nesnel olarak araştırılamaz. Ona göre "varoluşun kendisi, her türlü tanımlama çabasını aşar; bu nedenle de belirli bir durumda varoluşa kanıt göstermeye çalışmak aptalca olacaktır"¹³⁸. Varoluş her zaman bir kişinin, uzam ile zaman boyutuyla sınırlı sonlu bir kişinin sonsuz olanla öznel deneyimini gösterir. Bu anlamda "varoluş sonsuz ile sonlunun bir sentezidir; varolan kişi de hem sonlu hem de sonsuzdur"¹³⁹.

Varoluştaki sonluluk, kişinin hep uzam ile zaman boyutuyla sınırlı olmasına dayanır. Sonsuzluk ise, Kierkegaard'a göre, belirli bir kişinin kendi iç yaşantısında, *sonsuz* bir mutluluğa yönelik ilgisinde (interest) ortaya çıkar. Sonsuz bir mutluluğa yönelik bu ilgi, varolan bir kişide tutku (passion) olmadan gerçekleşmez. Varolan kişi, son-

137 Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript*, s. 293

138 A.g.e., s. 38

139 A.g.e., s. 350

suz bir mutluluğa yönelik tutkulu bir ilgiyle, kendi sonluluğu içinde sonsuzlukla bağ kurmaktadır. Böylece tutku, varoluşun ayrılmaz bir parçası olmaktadır: “ ‘varolmak’ (exist) sözcüğünü, varoluş denen şeyi sıradan anlamıyla düşünmezsek, tutku olmadan varolmak olanaksızdır”¹⁴⁰.

Kierkegaard’a göre, nesnel olma kaygısı taşıyan dizgeci felsefelerce gözden kaçırılan, *varolan* kişidir. Bu gözden kaçırmanın nedeni, dizgeci felsefenin açıklamaya çalıştığı şeyi nesnel açıdan ele almasıdır. Oysa Kierkegaard varoluş ile varolmayışın (non-existence) bütünüyle öznel açıdan görülmesi gerektiğini düşünmektedir¹⁴¹. Bu nedenle “nesnel düşünme biçimi varoluşa kayıtsız kalır, onu silinip giden bir şeye dönüştürür”¹⁴². Çünkü nesnel düşünme (refleksiyon), yalnızca nesnel olan hakikati arar, soyut düşünceler ve kavramlar ortaya koyar. Oysa varoluş soyut ve kavramsal düşünceye dayanılarak kavranamaz.

Varoluşa ilişkin bu düşüncelerden hareketle Kierkegaard, bütünüyle öznellik temelinde kalan bir hakikat anlayışı geliştirmiştir. Hakikat nesnel olarak ulaşılabilecek bir şey değil, kişinin kendi varoluşunu gerçekleştirmesiyle erişileceği bir şeydir. Dolayısıyla bütünüyle kişiyle, kişinin içselliğiyle (inwardness) ilgilidir: “öznellik hakikattir, öznellik gerçekliktir”¹⁴³. Çünkü varoluş kişinin kendi iç gerçekliğini, iç yaşantısını ifade eder. Bu da, yukarıda ifade edildiği gibi, nesnel açıdan dile getirilemez.

Burada, özneliliğin hakikat olmasının ne anlama geldiğini kavrayabilmek için, Kierkegaard’ın ‘hakikat’ten ne anladığını ortaya koymak gerekmektedir. Kierkegaard ‘hakikat’i, bütünüyle, varoluşu gerçekleştirmekle bağlantılı olarak düşünmektedir. Varoluş her zaman *bir* kişinin, belirli bir öznenin, en özsel ifadesini inanç yaşantısında bulan varoluşudur. Dolayısıyla ‘hakikat’ *varolan* kişiyle (existing individual) sözkonusu olacaktır. Bu düşünce şu şekilde de dile getirilebilir: yalnızca kendi varoluşunu en özsel biçimde gerçekleştiren

140 A.g.e., s. 276

141 A.g.e., s. 173

142 A.g.e., s. 173

143 A.g.e., s. 306

belirli bir kişi hakikate ulaşabilir. Böylece Kierkegaard'a göre hakikat, yalnızca belirli bir kişinin özneliğiyle, içselliğiyle ilgilidir. Bu da, ona göre, bir kişinin sonsuz mutluluğa sonsuz tutkulu ilgisinden ayrı olarak düşünülemez.

Hakikati öznellik, kişinin içselliğiyle bağlantılı görmekle Kierkegaard, hakikate akıl yoluyla ulaşılabilirliğini ve bu hakikatin nesnel olarak temellendirilebileceğini söyleyen spekülâtif-dizgeci felsefenin her biçimine karşı çıkmaktadır. Hakikat bir dizgeyle, kavramsal düşünceyle ortaya konamaz. Çünkü nesnel olarak bakıldığı her durumda -o doğrudan doğruya kişinin iç yaşamıyla ilgili olduğu için- bir kesinsizlik (uncertainty), bir paradoks ortaya çıkacaktır. Ama Kierkegaard'a göre, tam da nesnel açıdan kesin olmayan şey, hakikatin kendisidir: "En üst düzeydeki tutkulu içselliğe yaklaşma sürecinde sıkı bir biçimde korunan nesnel kesinsizlik hakikattir; en yüksek hakikate [yalnızca] *varolan* kişi ulaşabilir"¹⁴⁴. Bu nesnel açıdan kesin olmayan şey (hakikat) ussal olarak temellendirilemez, saf düşünceyle kavranamaz, çünkü onun kendisi ussal bir şey değildir.

Böylece Kierkegaard, hakikati ve varoluşu ussal açıdan kavramaya ve dile getirmeye çalışan tüm modern felsefeye karşı çıkmaktadır. Modern felsefe Descartes'ın "ben düşünüyorum"undan hareketle varoluşu temellendirmeye çalışmaktadır. Oysa Kierkegaard'a göre varoluşu düşünceden çıkarmaya çalışmak bir çelişkidir. Çünkü "düşünebilmek için varolmalıyım"¹⁴⁵. Kierkegaard'ın burada üzerinde durduğu sorun, düşünme-varolma ilişkisindeki mantıksal öncelik-sonralık sorunundan öte bir anlama sahiptir. O, *cogitoda* ifade edilen "ben" in, tek olarak *varolan* bir kişi olup olamayacağı sorunuyla ilgilenmektedir: "*Cogitodaki* 'ben' tek olarak varolan bir insan olarak yorumlanırsa, felsefe haykırır: 'Ne aptalca! Buradaki sorun sen ya da ben sorunu değil, yalnızca saf ben sorunudur.' Ama bu saf ben, kavramsal bir varoluştan fazlasına sahip olamaz"¹⁴⁶. Dolayısıyla modern felsefenin öznesi, sırf kavramsal bir varoluştan başka bir şey değildir, yani *var* değildir. *Varolan* ve varoluşu içinde kendini kesinsizliğin

144 A.g.e., s. 182

145 A.g.e., s. 294

146 A.g.e., s. 281

içine bırakan, kendini nesnel olarak kesin olmayan bir şeye adayan yalnızca kişidir. Hakikat ise sadece bu kişinin içselliğiyle ilgilidir. Bu nedenle bu hakikat kanıtlanamaz, bilgisel olarak temellendirilemez. Modern felsefenin öznesi bilgisel öznedir, gerçek özne (real subject) ise bilgisel değildir¹⁴⁷.

Kierkegaard varoluş ve varoluşun kesinsizliği temelinden yola çıkarak, hakikate akıl yoluyla ulaşamayacağı düşüncesini geliştirmiştir. Akılla, akıl yürütmeye, nesnel kanıtlar göstermeye ya da bilinçlenmeye, hakikate, sonsuz mutluluğa erişemeyiz. Dahası, Kierkegaard kendisinin varoluşu gerçekleştirme aşamaları düşüncesinde en alt aşama olarak gösterdiği estetik aşamanın bir özelliği, aynı zamanda da ölümcül bir hastalık olarak gördüğü umutsuzluk durumunda bilinçteki artışın, bilinçlenmenin bizi bu umutsuzluktan kurtarmayacağını söylemektedir. Ona göre umutsuzluktan kurtuluş bilincin gelişimi yoluyla gerçekleşmez. Bilinçteki gelişme bu durumda hiçbir işe yaramaz, hatta bu umutsuzluğu artırır: “Bilinç derecesindeki her artışla ve bu artış oranında, umutsuzluğun yoğunluğu artar: Bilinç ne kadar çoksa, umutsuzluk o kadar yoğundur”¹⁴⁸.

Schopenhauer’ın aklın bizi özgür kılmayacağı, Kierkegaard’ın ise varoluşu akılla temellendiremeyeceğimiz görüşlerine benzer bir biçimde, Nietzsche’de de akla karşı bir güvensizliği görmekteyiz. İlerleme karşıtı diğer iki filozoftan farklı olarak ise, Nietzsche’de Batı kültüründe akla duyulan sınırsız güvenin bu kültürü çöküntüye götürdüğü düşüncesiyle karşılaşmaktayız. Akla duyulan sınırsız güvenin kültürü nasıl çöküntüye götürdüğü ise, Nietzsche’de, Sokrates’le başlamış olan düşünce geleneğinin ‘theoria’yı ve teorik insanı yüceltmesine yönelik eleştirilerle ortaya konmuştur. Nietzsche, bu geleneğin hakikat anlayışını dünyanın ve yaşamın yapısına aykırı bir anlayış olarak görmüştür. Bu geleneğin, Sokrates’ten beri, yaşamı değil de *hakikati* en yüksek değer olarak görmesi, kendinde hakikat, kendinde varlık, kendinde şey tasarımlarıyla, bu dünyayı “duyulur dünya” ile “düşünülür dünya” şeklinde ikiye bölmesi, kültürdeki çöküntünün,

147 A.g.e., s. 281

148 Kierkegaard, *Fear and Trembling / The Sickness unto Death*, s. 175

yoşlaşmanın, *décadence*'ın başlangıcıdır.

Nietzsche'ye göre, hakikatin en yüksek değeri olarak görülmesi, ona yaşamdan üstün bir değeri atfedilmesi, yaşama aykırı bir tutum olarak, yaşamı değersiz görmeye yol açmıştır: "Bilge kişiler, her çağda, yaşam hakkında aynı yargıyı ortaya koymuşlardır: *o hiçbir işe yaramaz*"¹⁴⁹. Bu, yaşamdan bıkkınlığın bir ifadesidir ve yaşam karşıtı bir tutumu gösterir. Ona göre Sokrates de yaşam karşısında aynı tutum içerisinde. Sokrates'in kendisi ölürken şunları söylemiştir: "yaşamak: bu uzun süren bir hastalık demektir"¹⁵⁰. Sokrates'in yaşam karşısındaki bu tutumu, Nietzsche'ye göre, Yunan kültüründeki çöküşün, yozlaşmanın (*décadence*) bir ifadesidir. Bu aynı zamanda daha üst bir kültürün, trajik kültürün yozlaşmasının da dışı vurumudur.

Yunan trajik kültürünün yozlaşmasına karşı savaşmak için, kendisi de yozlaşmış (*décadent*) bir tip olan Sokrates, diyalektiği ve aklı kullanmıştır. Ama Nietzsche'ye göre, bir iyileştirici, bir kurtarıcı gibi görünen Sokrates'in "araç olarak, kurtuluş çaresi olarak seçtiği şey, yine yozlaşmanın bir ifadesiydi"¹⁵¹ (Nietzsche 1955: 955). Sokrates Yunanlıların uygar ilişkilerde reddettikleri diyalektiği kullanmıştır. Böylece "Sokrates'le Yunan beğenisi diyalektiğin lehine değişime uğrar". Burada daha soylu olan bir beğenin yenilgisi söz konusudur. Nietzsche'ye göre, diyalektiğin tartışmada nedenler, kanıtlar ortaya koyan tarzı, Yunanlılar arasında kötü bir tarz olarak kabul edilirdi ve gençlik buna karşı uyarılırdı. Bu soyluların bakışına göre, "kanıtlanmaya ihtiyaç duyan şeyin değeri düşüktür" ve "temellendirmeler yapılmayıp, buyrukların verildiği yerde" diyalektikçi bir soytarı olarak görülecektir¹⁵². Diyalektik, Nietzsche'ye göre, ayaktakımından olanların kullandığı bir tarzdır. Ama diyalektik, onu kullananlara büyük bir güç vermektedir: karşısındakine üstün gelme gücü. Nietzsche'ye göre onun yardımıyla tiran olunabilir¹⁵³. Bununla birlikte, Sokrates'in bu tarzı kullanması, yozlaşmış bir tip olarak kendi durumunun istisnai

149 Nietzsche, *Götzen-Dämmerung*, Werke II, s. 951

150 A.g.e., s. 951

151 A.g.e., s. 953

152 A.g.e., s. 953

153 A.g.e., s. 954

bir durum olmadığını kavramasına dayanır. Yozlaşmış olmak yalnızca Sokrates'e özgü bir durum değildir. Aynı türden yozlaşma, içten içe her şeye yayılmaktadır: "Yaşlı Atina'nın sonu geliyordu. Sokrates de, bütün dünyanın kendisine ihtiyaç duyduğunu kavradı; onun aracına, onun iyileştirmesine, onun kendini korumadaki kişisel sanatsal kavrayışına ihtiyaç duyulduğunu"¹⁵⁴.

Sokrates diyalektiği kullanarak, tartışmada kanıtlar göstermeyi, temellendirmeler yapmayı kullanarak, yani akıllı ve bilgiyi öne çıkararak, yozlaşmanın bir görünümü olarak kendisini gösteren içgüdülerdeki anarşiyi aşmaya çalışmıştı. Nietzsche'ye göre, bu durumda tek bir seçim sözkonusuydu: ya yok olunacak ya da akılla kurtuluşa ulaşılacak. Böylece akıl bir kurtarıcı olarak görülmeye başlanmıştı¹⁵⁵. Bunun farkında olan Sokrates şöyle bir formüle ulaşır: "Erdem bilgidir; yalnızca bilgisizlikten kaynaklı olarak günah işlenir; erdemli olan mutlu olandır"¹⁵⁶. Sokrates, "şeylerin yapısının bilgiyle temellendirilebileceği inancında evrensel bir tedavi (Universalmedizin) gücünü" gördü ve yanılmanın kendi başına kötülük (Übel an sich) olduğunu kavradı¹⁵⁷. Nietzsche'ye göre, bu, Sokrates'in teorik iyimserliği idi. Nietzsche, bu "akıl=erdem=mutluluk" eşleştirilmesindeki iyimserliğin tragedyanın ölümünü gösterdiğini düşünmektedir. Yani "akıl=erdem=mutluluk" düşüncesi, trajik kültürün kapanışını, sokratik kültürün ortaya çıkışını, felsefede ise akla dayalı teorik bilgiyi öne çıkaran yeni bir geleneğin başlangıcını göstermektedir: "Akıl=erdem=mutluluk sadece şu anlama gelir: Sokrates taklit edilmeli ve karanlık arzulara (Begehrung) karşı sürekli olarak bir *gün ışığı* üretilmelidir: aklın gün ışığı. Her ne pahasına olursa olsun akıllı, açık, aydınlık olunmalıdır: içgüdülere, bilinçsiz olana her baş eğme kişiyi *aşağılara* sürükler"¹⁵⁸.

Nietzsche, Yunan trajik kültürünün yozlaşmasının bir sonucu olarak ortaya çıkmış olan, aynı zamanda da kendisi yozlaşmanın bir görünümü olan bu geleneği yaşama aykırı görmektedir. Çünkü her

154 A.g.e., s. 954

155 A.g.e., s. 955

156 Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie*, Werke I, s. 81

157 A.g.e., s. 86

158 Nietzsche, *Götzen-Daemmerung*, Werke II, s. 955

ne pahasına olursa olsun akıllı olmak, soğuk, dikkatli, içgüdülsüz bir yaşamı öne çıkarmak, bir hastalık belirtisidir. Kendini içgüdüye karşı savaşmak zorunda hissetmek, ona göre, yozlaşmanın bir görünümüdür. Nietzsche'ye göre, "yaşam yükseldiği ölçüde, mutluluk ile içgüdü aynıdır"¹⁵⁹.

Nietzsche, Sokrates'in felsefesiyle Euripides'in dramlarından önceki Yunan düşünce geleneğinin ve trajik kültürünün yaşamın yapısına daha uygun olduğunu düşünmektedir. Çünkü bu kültür ve düşünce geleneği yaşamın kendisinde bulunan iki ögeyi -ölçü, ılık, denge, düzen ve akıllı temsil eden Apolloncu öge ile coşku, yaratıcılık, taşkınlık, kendinden geçme yoluyla varlıkla, oluşla bütünleşmeyi temsil eden Dionysosçu ögeyi- birleştirmeyi başarmıştı. Yunanlıların trajik kültürünü simgeleyen tragedya sanatında da, aynı ikiliğin, Apollon ile Dionysos tanrılarınca temsil edilen bu ikiliğin tek bir biçim içinde birleştirilmesi sözkonusuydu. Birbirleriyle olan karşıtlıklarına karşın, doğanın kendisinde birarada bulunan, "doğanın kendisinde ortaya çıkan sanatsal güçler" olan Apolloncu öge ile Dionysosçu öge karşısında her sanatçı bir "öykünücü"dür¹⁶⁰. Tragedyayı yaratmış olan bu sanatçı, hem katlanılması zor salt gerçeklik karşısında düş kurmayı, düşlerle ona ölçü ve biçim kazandırmayı (Apolloncu yön) hem de bu salt gerçeklikle bir olmayı, kendinden geçmeyi (Dionysosçu yön) bir sanat yapıtında biraraya getirmiştir. Ama tragedyada başarılan bu iş, aslında, doğanın kendisinde de aynı ölçüde gerçekleşmektedir. Bu anlamda Nietzsche'nin, doğayı, varolanı bir sanat yapıtı olarak gördüğünü söyleyebiliriz. Bu, onun *Tragedyanın Doğuşu* adlı kitabında iki kere tekrarlanan ve aynı kitaba daha sonra yazdığı "Bir Özeleştirici Denemesi" adlı Önsözde bir kez daha dile getirilen "Varolma ve dünya ancak estetik bir görüngü olarak haklı çıkarılabilir"¹⁶¹ sözünden hareketle de görülebilir. Yunan trajik kültürü, doğanın ve hayatın kendisinde bulunan bu iki ögenin birliğiyle şekillenmiştir. Sokrates sonrası gelenek ise, kendisinin içgüdülere karşı savaşında akıllı, açıklığı, dengeli olmayı öne çıkararak ve bunun sonucu olarak bilgi, erdem

159 A.g.e., s. 956

160 Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie*, Werke I, s. 25

161 A.g.e., s. 40, s. 131

ve mutluluğu eşleştirerek, her zaman biraraya geldiklerinde yaşamın yapısına uygun olan bu iki ögeden birincisini, Apolloncu yönü öne çıkarmıştır. Apolloncu yönün öne çıkarılmasının, değerli görülmesinin sonucu akla, bilime, teorik insana kendi başına değer yüklenmiş, akıl ve bilgi erdemli olmanın ve bunun sonucu olarak da mutlu olmanın ölçütü olarak belirlenmiştir.

Aklın, bilimin, teorik insanın yüceltilmesi, aklın erdemli ve mutlu olmanın ölçütü olarak görülmesi, Nietzsche'ye göre, Sokrates'in durumunda olduğu gibi, güçsüz, zayıf olan kişilerin güç kazanma istençlerinin bir sonucudur. Ona göre, burada, "*güç istenci* olarak ortaya çıkan yozlaşmış içgüdüler" işbaşındadır¹⁶². Güç istenci ise, yaşamın kendisi bir güç istenci, güçlü olmayı isteme olduğundan, aslında her türlü değer yüklemekten bağımsız bir şeydir. Nietzsche, buradan hareketle şöyle bir sonuca varır: "şimdiye değin en yüksek değerler olarak görülen şeyler, güç istencinin özel bir durumudur"¹⁶³. Burada, filozoflarca öne çıkarılan ve aklın yüceltilmesinin bir görünümü olan "hakikat istenci", "güç istencinin bir biçimidir"¹⁶⁴.

Sonuç

Her ne kadar Kant, aydınlanma düşüncesinin bir sloganı haline gelen "kendi aklının gücüne inan!" düşüncesini savunmuş olsa da, onun eleştiri felsefesi çerçevesinde akla çizdiği sınır, aklın kendi bilgi alanının sınırlanmasını bakımından akla vurulan bir darbe olarak görülebilir. Bununla birlikte, Kant teorik akılda bilme yetilerinin bütünü olarak aklın bilgi alanını fenomenlerle sınırlandırırken, pratik akıl çerçevesinde özgürlüğün gerçekleşmesi ve aklın koyduğu yasa ile özgürlük arasında kurduğu ilişki bakımından onun etkinlik alanını da genişletmiştir. 19. Yüzyılda ilkin Fichte'yle başlayan felsefe yapma biçimi, aklın kendi etkinlik alanının en geniş olduğu noktadan, yani pratik akıldan yola çıkmaktadır. Pratik akıldan yola çıkılması Fichte'yi, özgür, etkin, yaratıcı Ben düşüncesine, bu yaratıcı Ben'in zorunlu etkinliği-

162 Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, s. 323

163 A.g.e., s. 323

164 A.g.e., s. 398

le koyduğu Ben-Olmayanla girdiği karşıtlık ilişkisi ise onu aklın tam bir dizgesini yapmaya götürmüştür. Aklın tam bir dizgesi, aklın bir süreci gösteren etkinliğinin tam bir dizgesi olarak, onun tarihsel gerçekleşmesini de beraberinde getirmektedir. Fichte bu düşünme biçimiyle, olan biten herşeyin gerek varlıksal gerekse bilgisel bakımdan aklın kendi özgür etkinliğiyle olduğu, bunun da tarihsel bir ilerlemeyi gösterdiği düşüncesine varmıştır. Bu tarihsel ilerlemede varılacak en son nokta ise, tam bir bilinçliliği, bu bilinçlilikten kaynaklı olarak da gerçekleşmiş bir özgürlük durumunu gösterir. Özgürlüğün, bilincin gerçekleşmesi ise kendi kendisiyle yalın özdeşlik durumunda kendini belirgin olarak ortaya koyamayan, ancak karşıtıdan geçerek kendini belirgin olarak ortaya koyabilecek olan Ben'in kendilik bilincine varmasıyla aynı anlama gelir. Bu ise bütün sürecin diyalektik karşıtlık ilişkisiyle belirlendiği anlamına gelir.

Fichte'yle aynı düşünce çizgisinde görüşlerini ortaya koyan Schelling ise, bütün bir sürece damgasını vuran diyalektiği, özne ile nesnenin, ideal ile reelin, sonlu ile sonsuzun, bilinçli ile bilinçsizin özdeşliği olarak, mutlak akıl ya da mutlak özdeşlik biçimi olarak gördüğü doğaya aktarır. Doğanın gelişimini karşıtlıklar yoluyla içten belirleyen diyalektik sürecin ereği ise, başlangıç aşamasında bilinçsiz olan tinin insanla birlikte bilinç kazanması ve kendi kendisinin bilincine varmasıdır. Bunun kendisi, Schelling'te tüm bir tarih sürecidir. Tarih dediğimiz şey ise, mutlak olanın kendini ilerleyen ve kendinin bilincine varan bir açığa çıkımıdır.

Fichte ile Schelling'de mutlak olanın, aklın tarihteki ilerleyişi henüz tamamlanmamışken, Hegel'de mutlak bilgiye ulaşan, yani kendinin tam bir bilincine varan tinle bir sona ulaşılmıştır. Gerçekliğin temelinde yer alan akıl kendisini tüm bir tarihsel süreç boyunca adım adım gerçekleştirmiş, doğa denen başkalık biçiminden kendisini kurtarmıştır. Böylelikle de kavram nesnellik olarak ve aynı anlama gelmek üzere, akıl da gerçeklik olarak kendini ortaya koymuştur. Bu da Hegel'e göre, yalnızca bir töz olmayıp, aynı zamanda özne de olan hakikatin gerçekleşmesidir.

Alman İdealizminin bu üç düşünürünün aklın tarihsel gerçekleş-

mesi olarak düşündükleri ilerleyen bir akıl tasarımları vardır. Pozitivistler de ilerleyen bir akıl tasarımına sahiptirler. Yalnız onların akıl tasarımındaki “akıl”, Alman İdealistlerinde olduğu gibi bir mutlak akıl değil, bilimin ve birikimsel bilginin gelişmesiyle gelişecek olan insan aklıdır. Alman İdealistlerinden farklı bir akıl tasarımları olsa da, pozitivistlerin tarihsel gelişimin bizi *zorunlu* olarak akıl yönünden daha da geliştireceği, bu gelişen akılla insanlığın mutluluğunun sağlanabileceği düşüncesi Alman İdealistlerinin düşüncelerini andırmaktadır. Ne var ki pozitivistler, fenomenlerin özsel nedenlerinin tam olarak bilinemeyeceği, aklın bunu bilmekten pozitif bilim aşamasında vazgeçeceği düşüncesi temelinde, aklın bilgisinin hiçbir zaman sınırsız bir bilgi olmayacağını da dile getirmektedirler. Bu anlamda, pozitivistlerde, özellikle Fichte’nin düşündüğü anlamda bir “tam akıllılık” dönemi erişilemeyecek bir ideal olarak kalmaktadır. Ama onlarda, aklın tarihsel gelişiminde, fenomenlerin yasalarının keşfi bakımından hep daha ileri bir aşamaya doğru gidildiği düşüncesi de öne çıkan bir düşüncedir.

19. Yüzyılın ilerleme yanlısı bu düşüncelerinin karşısında, daha sonra akla yönelik olarak, Schopenhauer’ın, aklın kendinde şey olan istenci görmemizi, bu anlamda da onu kırıp özgür olmamızı sağlayan bir yeti olmadığı düşüncesiyle başlayan bir güvensizlik ortaya çıkmıştır. Schopenhauer’ın dünyanın özünün istenç, bu istencin görünüşe gelmesiyle de sonu gelmez istemeler zinciri olduğunu görmemizi sağlayanın akıl değil de, çok yoğun bir acıyı yaşamak ya da böylesi bir acıyı yaşayanın acısını görüp bu acıyı paylaşmaktan (Mitleid) kaynaklı, bir anlık görüye dayanan, aydınlanma olduğunu söylemesi, felsefede yeni bir çizginin başlangıcını göstermektedir. Artık felsefede, akıldan çok duyguların, korku, kaygı, tutku gibi duygulanımların sözü edilmeye başlanacaktır. Kierkegaard’ın varoluş kavramına yüklediği anlamlar, varoluşun ussal olarak temellendirilemeyeceği, ona ussal bir kanıtın gösterilemeyeceği gibi düşünceler bu yönde felsefe yapmanın bir biçimidir. 20. Yüzyılın varoluşçu felsefesi kendi kaynağını burada bulacaktır. Aynı çizgide hareket eden Nietzsche, içgüdüler karşısında aklın bütün düşünce geleneğinde nasıl üstün görülmeye başlandı-

ğının, bunun nasıl bir yaşam karşıtı tutuma yol açtığının, bütün bir kültürü nasıl bir çöküşe götürdüğünün bir soykütüğünü yapmakta, içgüdüler ile akıl arasında olması gereken dengenin akıl yönünde bozulmasına dayanan bu yaşam karşıtı tutumun ise güçsüz olanların güç istençlerinin bir görünümü olduğunu söylemektedir.

Böylece yazının başında da belirttiğimiz gibi, 19. Yüzyılda, bir yandan akla duyulan sınırsız güvenin bir göstergesi olarak, belirli bir zorunlulukla ilerleyen bir akıl tasarımı, diğer yanda akla karşı duyulan bu sınırsız güvene karşı olarak gelişmiş olan ve aklın yüceltilmesiyle bastırılmış olan yönü, yani duyguları, içgüdüleri öne çıkaran düşüncüler vardır. 19. Yüzyılda düşüncelerini ortaya koymuş kimi başka filozofların akıl kavramı çerçevesinde önemli sayılabilecek görüşleri olsa da, bu iki çizginin felsefede daha sonraki tartışmaları büyük ölçüde belirlediğini düşünmekteyiz. Bu belirleyicilikte hangi çizginin daha ağır bastığı ise bu yazının sınırları içinde ele alınamayacak kadar geniş bir araştırmanın konusudur.

**Ete Kemiğe Büründüm,
Tarihte Göründüm:
Hegel'de Kavramın Hareketi**

Burada başlık hiç kuşkusuz Yunus Emre'nin "Ete kemiğe büründüm / Yunus diye göründüm" dizelerine gönderme yapıyor. Yunus Emre'nin, Mevlana'nın *Mesnevi'sini* okuduktan sonra böyle söylediği iddia edilir. Rivayetin doğru olmaması olmasından daha akla yakın ama önemli olan bu değil. Burada önemli olan şey, anlatımdaki uzunluk-kısalık meselesi. Yunus Mevlana'nın kullandığı onca sözü gereksiz bulmuş olmalı ki, ben bütün bunları şöyle ifade edebilirim diyor: "Ete kemiğe büründüm / Yunus diye göründüm". Yazımızın konusunu oluşturan Hegel'in felsefesinde Yunus Emre'nin hiç adı geçmez; Mevlana'ya ise kendi ansiklopedik sistemi içinde önemli bir noktada, tam da dinden felsefeye geçtiği aşamada yer verir. "Muhteşem Rumi" ifadesi Hegel'in *Felsefi Bilimler Ansiklopedisi*'nin "Tin Felsefesi" bölümünün sonlarında yer alır ve Hegel Mevlana'nın *Divan*'ından uzunca bir alıntı yaparak, onun birlik kavrayışını över. Ama Yunus Emre'nin Mevlana'yla ilişkili söylediği varsayılan söz, belki, Hegel'deki öz-varoluş ilişkisi ile gerçekleşme fikrini anlamak için daha uygun olacaktır: Ete kemiğe büründüm / Yunus diye göründüm. "Ete kemiğe bürünmek": "Bürünme" ifadesinin kendisi burada ilk bakışta bir "örtü" gibi görünüyor; bir şeyi örten, kapatan perdeye, yani "dışarıdan", "dışsal olarak" kapatan örtüye gönderme yapıyor gibi.

Burada, tıpkı Augustinus'taki "içteki insan" ile "dıştaki insan" arasındaki fark gibi, sanki bir "iç-dış" mantığı işliyor. Bilindiği gibi, Augustinus Yeni Platoncu düşünceleri arka planına alarak insanı "içteki insan" ve "dıştaki insan" olarak ayırır. İtiraflar'da şöyle diyor: "Sonra kendime döndüm ve dedim ki: 'Sen kimsin?' Yanıt verdim: 'İnsanoğlu.' Kendime baktığımda gördüğüm bir beden, bir de ruhtu, biri dışımda, diğeri içimde. Bunların hangisine sormalıyım Tanrımı?"¹ Tanrının kendisi, aynı zamanda Hakikat olan Tanrı tabii ki içte aranacak ve bu

1 Augustinus, *İtiraflar/Confessiones*, s. 585

hakikat bedeni gösteren “dıştaki insan”da değil, ruhu gösteren “içteki insan”da bulunacak Augustinus’ta. Bu geleneğin ruh-beden ikiliği çerçevesinde kendiliğinden açık bir şey bu.

Yunus Emre de “sıyrın eti kemiği, işte onun sesi, işte onun kendisi” diyor. Yani “özü” gizleyecek tarzda, dışarıdan bizi sarıp sarmalayan şey et ve kemik. Yunus Emre’yi Yeni Platoncu bir çerçeve içinde yorumlarsak, aynı iç-dış mantığına onda da ulaşmak mümkün. Ama bu düşünceyi Herakleitos’u Hallac-ı Mansur’a, Hallac’ı Mansur’u da Spinoza’ya bağlayan bir “panteist” gelenek içinde yorumlarsak, Yeni Platoncu çerçeve içinde işleyen iç-dış mantığı ve beden-ruh ayrımı sorunsallaşacaktır. “Yunus” oluşta belirleyici olan bir unsurlardan biri de “et ve kemik”, yani bedendir; çünkü ete kemiğe bürünülme, Yunus diye de görünülemez. Yani Yunus’un varoluşu (existentia) onun “ete kemiğe bürünmesiyle” mümkün. Bu açıdan bakıldığında, “görünmek”, dışta durmak, dışa çıkmak, kendini belirli bir şey olarak ortaya çıkarmak, orada olmak² belirleyici burada. Yani dış olarak görülen şey (zahir), bir “örtü” değil de özün, “iç”in (bâtın) görünmesi, kendisini göstermesidir³. Bu ayrıca, Hegel’de bir şeyin, belirli olarak orada olmasıdır (Dasein).

Hegel’e göre, belirli “bir şey” olarak varlık, hep sınır ve oluş düşüncesi çerçevesinde bir başkasıyla ilişkisi içinde belirli olacaktır: “Varolma (Dasein) belirli varlıktır; onun belirliliği, *varolan* belirlilik, yani *nitelik*dir. Kendi niteliği yoluyla bir şey (Etwas), bir başka şeyden (ein Anderes) ayrılır.”⁴ Bir şey bir başka şeyden kendi niteliği yoluyla, yani kendi olduğu şey olması yoluyla ayrılır; onun bu “olduğu şey olmasını”, niteliğini belirleyen ise “sınır”ıdır. Yalnız sınırın, yalnızca o şeyin kendisine ait bir nitelik olarak değil, bir şeyin bir başka şeyle “ilişkisi” bağlamında ve bir oluş hareketi bağlamında düşünülmesi gerekmektedir. Hegel’de bu hareketi, oluşu sağlayan şey ise, bilindiği gibi, negasyon (olumsuzlama) ve onu *Tinin Fenomenolojisi*’nin Ön-söz’ünde dile getirdiği gibi “negatifin emeği”dir. Hegel’de bu negas-

2 Almanca ifade edersek “Da-sein”, Latince ifade edersek “ek-sistere” olmak söz konusu burada.

3 Bu “kendini gösterme” Heidegger’in *Varlık ve Zaman*’ın başında ifade ettiği şekliyle “fenomen” olarak görülebilir. Bunun için bkz. Heidegger, *Sein und Zeit*, s. 28vd.

4 Hegel, *Wissenschaft der Logik I*, s. 115

yon sonlu şeyler alanındaki ilişkiyle sonsuzluğu açar⁵.

Ete kemiğe bürünüp “Yunus” olarak görünen, sonlu “bir şey” olarak hakiki sonsuzluğun alanını açacaktır. Görünen, kendisini gösterendir; şimdi ve burada, *haecceitas* (*Duns Scotus*), *to ti esti* (*Aristoteles*), olan şey olarak, bir şey olarak kendisini gösterendir. Hegel’in örneğin bir Duns Scotus’tan, bir Aristoteles’ten onu ayıran ve belki de onu Leibniz’e sıkıca bağlayan yönü ise, kendisini gösteren şeyin “bir ilişkiyle, bir ilişkiye göre kendisini gösterdiğini” söylemesi yani ilişkiselliğe vurgu yapmasıdır. Ama bu meselenin sadece bir yönüne, “genel olarak varlık” bakımından sözkonusu edilen yönüne işaret etmektedir. Bunu aynı zamanda “öz” (*Wesen*) ile birlikte düşünmemiz gerektiğini söylüyor Hegel; yani meselenin sadece *dışta duran* (*existentia*, Ek-sistere / *Existenz*) tarafını değil aynı zamanda *essentia* tarafını da, “Yunus” diye görünen şeyin “kendiliği”, “kendindeliği” de göz önünde tutmalıyız..

Hegel’de Öz görünür. Daha doğrusu öz, görünmelidir⁶. Özün görünmesi bizi hakikate taşıyacaktır ama buradaki hakikat tam da Heidegger’in Yunan düşüncesinde açık bir biçimde gördüğü *aletheia* olarak hakikat, “örtük olmama”, “açığa çıkma”, “ışıkta durma” anlamındaki hakikat düşüncesinde dile gelen hakikattir. Özün görünmesi, ilişkilerin ve dolayımın birlikli bir zemininde, bir temelde gerçekleşir; öz kendisini, kendi görünüşlerinin birlikli bir temeli olarak belirler. Bu ise kendine yansımış, reflektif bir ilişkiyi açığa vurur. Bütün ilişkileriyle birlikte öz, bir refleksiyon temelinde ortaya çıkar, öz refleksiyon yoluyla belirlenir⁷. Burada bir dolayım ilişkisi sonucunda zemine (öze) varılabileceğini, tersinden de özün açığa çıkışı olarak görünüşe ulaşıldığını görüyoruz. Ama ister bu yönden, isterse de diğer yönden alınsın, özün kendi dışında kalan, ondan yalıtık, ayırık bir “dış”la, onu kapatan “örtü” ile belirlenmediği açıktır. Yani özün “dış” yoktur; özden bağısız bir görünüş alanı yoktur ve Hegel’de hep ol-

5 Bu ilişkisellik ve ilişkiselliği gösteren kavramlar olarak “sınırlama, gereklilik, başka oluş, sınır, olumsuzlamanın olumsuzlanması, sonluluk, sonsuzluk” gibi kavramların ele alınışı için bkz. Hegel, *Wissenschaft der Logik* I, s. 115-173

6 Hegel, *Wissenschaft der Logik* II, s. 124. Burada kullanılan ifade Almancasında şöyle: *Das Wesen muss erscheinen*.

7 A.g.e., s. 80

duğu gibi, bunun tersi de doğrudur. Varoluş, dışta duran, dış hep bir iç ile birlikte tasarlanır; bir şeyin görünüşü, o şeyin kendisinin açığa çıkmasıdır. İşte Hegel'de özün varoluşla, için dışla birliği bize olan şeyin gerçekliğini (Wirklichkeit) verecektir. Bunu şöyle de ifade edebiliriz: gerçekte olan budur işte! İçtekiyle dıştağının, kendisiyle kendi türlü türlü hallerinin (tin kendi yapıp ettiğidir; buna sonra tekrar geleceğim), özü ile varoluşunun birliği, gerçekleşen, "olan" şeyin kendisidir. Burada artık dışarıdan bürünülen bir şeyle, sıyrılıp atılacak bir şeyle değil de açılan, açığa çıkan, *alethes* olan bir şeyle karşı karşıyayız.

Bu nedenle, Hegel öz ile varoluşun birliğini gerçeklik (Wirklichkeit) olarak; iç ile dışın tam olarak bir birlik oluşturmalarını da mutlak anlamda gerçeklik (absolute Wirklichkeit) olarak görür⁸ Burada Aristoteles'teki *energeia*'nın *eidos* ile *hyle*'nin birliğini göstermesine benzer bir düşünceyle karşı karşıyayız. Bu gerçeklik, tabii ki, Hegel'de tözün ve mutlağın gerçekliğidir ya da daha doğru bir ifadeyle "gerçekleşmesi"dir. Bu nedenle, burada artık işin içerisine tözü ve mutlağı sokmamız gerekmektedir. Sürekli bir hareket (Bewegung), olma hareketi içinde "yalnızca töz değil aynı zamanda özne de"⁹ olan "mutlak sadece varlık değil, aynı zamanda özdür"¹⁰. Varlık ile özün ilişkisi iç ile dışın ilişkisi olarak kurulur: iç, özün kendisidir ama bütünlük olarak, varlıkla ilişkisinde özün kendisidir; dış da varlığın kendisidir ama özsel belirlenimler bakımından, refleksiyonla (özle) ilişkisinde varlığın kendisidir. Mutlak, işte bu ikisinin mutlak birliğidir ve özsel, öze dayalı ilişkilerin zeminini, temelini oluşturan şeydir. Mutlak öyleyse, gerçekleşen şeydir. Töz de kendinde ve kendi için varolan gerçeklik olarak tözdür; bu bir yandan bir özdeşlik (kendinde) diğer yandan kendi kendisiyle ilişkili bir negativite (kendi için) olarak görülebilir. Momentler yoluyla kendisini ortaya koyan tözsellik hareketi tözü mutlak güç ve kendiyle ilişkili bir negativite olarak gösterir¹¹. Böylece bir tamamlanma süreci boyunca kendisini gerçekleştiren bir mutlak ya da kendini tamamlayan töz, artık sadece töz olarak değil

8 A.g.e., s. 186

9 Hegel, *Phaenomenologie des Geistes*, s. 21-22

10 Hegel, *Wissenschaft der Logik* II, s. 187

11 A.g.e., s. 246

aynı zamanda özne olarak da görülmektedir: Bir yaşamı olan özne, gerçekleşen kavram. Hegel’in düşüncesinde, tözsel ilişkilerin geçişi, bu anlamda, kendi içkin zorunluluğuyla olmaktadır (*geschieht*); o kendi bildirimlerinden, açığa çıkmasından (*Manifestation*) başka bir şey değildir. İşte Hegel’de “kavramın hareketi” olarak adlandırılabilir olan temel düşünce tam da budur.

Kavram (*Begriff*) Hegel’e göre, *varlık* ile özün yanında bir üçüncüdür (*das Dritte*). Bu aynı zamanda, iç ile dışın, dolaysız olan ile refleksiyonun, dışta duran ile onun temelini yanında bir üçüncüdür. Varlık ile öz, kavramın oluşunun momentleri, anlarıdır, kavram da onların temelini (*Grundlage*) ve hakikatini oluşturur. Bu anlamda kavram, *olan* bir şey; ama tarihsel olarak olan bir şeydir (*geschehen* anlamında *Geschichte*). *Gerçeklik* de öz ile görünüşün birliği olduğuna göre, kavram kendisini tarihsel olarak *gerçekleştirir*. Ama burada hemen şunu eklemek gerekir: her türlü oluş, kavrama uygun oluş değildir, yani gerçeklik (*Wirklichkeit*), sırf görünüş (*blosse Erscheinung*) değil, sadece kavramda kendisini bildiren özsel olanın (*das Wesentliche*) görünmesi, açığa çıkmasıdır. Öyleyse felsefe kavramsal olan bir bakış açısı geliştirecekse *sırf görünüşten*, özsel olana geçmelidir ve o, olup bitenin (*was geschieht*) anlatılması, hikâye edilmesi değil, olan bitendeki hakiki olanın (*was wahr* darin ist) bilgisidir¹². Öyleyse felsefe ve tabii ki tarihin felsefeye ele alınışı, tarihte sırf rastlantısal oluşları değil, kavramın kendisini tarihte gerçekleştirme hareketini kavrayacaktır. Çünkü olan biten her şey kavramın tarihsel hareketinde olup bitmektedir.

Bu anlattığımız şeyi Hegel *Felsefe Tarihi Üzerine Dersler*’in *Giriş* kısmında *dynamis-energeia* (olanak-etkinlik/etkin tarzda gerçeklik) ilişkisi bakımından ve *gelişim*, *somut* ve *somutlaşma* kavramıyla da ortaya koyuyor. *Dynamis* ve *energeia* arasındaki ilişki tam olarak *kendinde* ile *kendisi için* arasındaki ilişkiye göre düşünülür: “Gelişimin ne olduğunu kavramak için, iki farklı -böyle denebilirse eğer- durum birbirinden ayrılmalıdır” diyor Hegel, “ilki, **potentia**, *dynamis* diyebileceğim, kapasite, güç, kendinde olma (*Ansich*) olarak bilinir. İkinci belirlenim ise kendisi için olma (*Fürsich*), etkin gerçekliktir (**actus**,

12 Hegel, *Wissenschaft der Logik* II, s. 26

energeia)”¹³. Hegel bu düşünceyi açıklamak için şöyle devam ediyor:

“İnsanın ussal bir varlık olduğunu, doğası gereği akıl sahibi bir varlık olduğunu söyleriz; öyle ki o, akla bir yetenek olarak, tohum halinde sahiptir. İnsanın, doğduğunda, hatta ana karnında, akıllı, anlı, hayagücü, istenci vardır. Çocuk da bir insandır, ama sadece bir güç olarak aklın gerçek olanağına sahiptir; onda henüz daha varolmadığında, aklının olmadığını söylemek bile doğru olacaktır; henüz ussal hiçbir şeyi yapma gücü yoktur, ussal bir bilince sahip değildir. Ancak insanın bu kendinde olduğu şey kendi için olduğunda, yani kendisi için akıl olduğunda insan herhangi bir yönde gerçekliğe sahip olur; gerçek ussallıktır o ve ancak şimdi akıl içindir.”¹⁴

Bu örneği Hegel, Fenomenoloji’nin önsözünde “ebriyodan tam insana gelişim” şeklinde ortaya koymaktadır. Ama bu denemeleri, tabii ki “tarih dışı” bir şekilde ele almamak gerekir. Gelişim tamamen tarihsel bir şeydir. *Felsefe Tarihi Üzerine Dersler*’in *Giriş*’inde bu gelişimin, bir edimle (Die Tat) açıklanması sözkonusu. Kendinde ve kendi için olma, edimin somutluğunda birleşirler; onlar etkinliğin momentleridirler.

“Somut kendisi için olmalıdır. O kendinde ayrıdır, ne -kendinde olarak, olanak olarak- henüz daha ayrı bir şekilde ne de birlik içine konulmuştur (birlik farklı olmaklığın çelişimidir); o yalın ve yine de ayrıdır. Somutun bu iç çelişkisi, (tam da bu çelişki) gelişmeye yol açan güdüleyicidir. Öyleyse o ayrı olanı varoluşa getirir. Aynı ölçüde ayrı olana karşı kendi hakkını öne sürer. Bu hak, ayrımın geri alınması, yeniden kaldırılması hakkıdır; onun hakikati sadece birde olmaktır. Canlılıktır bu, hem doğal canlılık hem de ideanın, kendinde tinin canlılığıdır. İdea soyut değildir, ondan daha öte hiçbir şeyin söylenemeyeceği en yüksek özdür. Bu türden bir tanrı, modern dünyanın kavrayışının (Verstand) ürünüdür. O devinimdir, süreçtir ama bu süreçte dingin kalır; olduğu sürece fark, sadece ortadan yitmekte olan bir şeydir, bu yolla da tam, somut birliği ortaya çıkarır.”¹⁵

Böylece Hegel’de ideanın, yaşayan, canlı, kendini gerçekleştiren, somutlaşan, olan ve görünen bir süreç olduğu, bu anlamda bir özne,

13 Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* I, s. 38

14 A.g.e., s. 38-39

15 A.g.e., s. 43

kendi yapıp etmelerinin bütünlüğü olmak bakımından kendini gerçekleştiren bir özne olduğu açıkça ortaya çıkmaktadır. İdea Hegel’de “upuygun kavram, nesnel açıdan hakiki olan ya da hakiki olan olarak hakiki olandır”¹⁶. Bu upuygunluğun, yani kavramına uygunluğun yakalandığı yer, “ideanın kendisini tin olarak zamanda açtığı” tarih alanıdır. Ete kemiğe bürünen, özsel nitelikleriyle donanan ve somut bir şekilde ortaya çıkan bu anlamda tindir; belirli bir anda değil, anlar (momentler) boyunca gerçekleşen kavramdır. Bunun aynı zamanda “açılma” olarak hakikat (aletheia) olduğunu söyleyebiliriz.

Artık dünya tarihi sahnesindeyiz. “Dünya tarihi, içeriğini özgürlüğün bilincinin oluşturduğu ilkenin gelişim aşamalarını gösterir”¹⁷ bize. Bu anlamda dünya tarihi, sırf raslantısal oluşların alanı değildir ya da *Mantık Bilimi*’nde dediği gibi bir “Arabesk [karmakarışık] bir resim” sunmaz bize. Biz onu öyle görüyor olabiliriz çünkü bu durumda ussal bakmıyoruzdur. Dünyaya ussal bakana dünya da ussal görünür der Hegel. Dünya tarihi bir “gerçekleşme”dir (Verwirklichung); gerçekliğin yukarıda ele aldığımız anlamında bir gerçekleşme: “Tin bilincindeki gelişimin kendi özgürlüğünden hareketle ve böylesi bir bilinçle açığa çıkarak gerçekleşmesi”¹⁸.

Bu gerçekleşme kavramını ya da Hegel’deki Kavramın hareketini Heidegger “bilincin deneyimi” bağlamında açıklamıştır. Mutlağın bulunuşunu, kendini gerçekleştirmesini Heidegger, mutlağın bizim deneyimimizde, bilincin deneyiminde, bizde bulunması (*presence, parousia*) olarak ifade etmektedir. Heidegger’e göre, *parousia*, Hegel felsefesinde Mutlağın bizimle olduğu ve aynı zamanda Mutlak olarak kendi başına kaldığı bu bulunuştur¹⁹. Bilincin gelişiminin çeşitli basamaklarında, ya da daha doğru bir ifadeyle, çeşitli bilinç biçimlerinde mutlak kendisini “bizde” “gösterir”.

Özün bu görünüşü, kendi görünüşleri üzerinden bilincin kendine ilişkin deneyimi, tarihsel hareket olarak bir hedefe doğru gider: Bu hedef mutlağın kendi *mutlaklığında* (absoluteness) ortaya çıkışıdır. Bu, Heidegger’in perspektifini kabul edersek, gizlilikten çıkış olarak

16 Hegel, *Wissenschaft der Logik* II, s. 462

17 Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, s. 76

18 A.g.e., s. 85

19 Heidegger, “Hegels Begriff der Erfahrung”, *Holzwege*, s. 204

hakikattir (*a-letheia* / Unverborgenheit). Öyleyse bilincin deneyiminin yolu, kavramın gerçekleşmesi olarak, hakikatin yoludur. Görünen, kendisini gösteren olarak, her adımda gizlilikten çıkan ve bulunuş olarak mevcut olan mutlaktır: “deneyimde hüküm süren mutlağın gücü, ‘bilinci kendi hakiki varoluşuna doğru götürür’. Varoluş burada kendini gösterme tarzındaki bulunuşa işaret eder. Bu aşamada mutlağın saf görünüşü kendi özüyle birleşir”²⁰. Öyleyse, Heidegger’e göre, “tinin fenomenolojisi”, “mutlağın iş başında *bulunuşudur*”. Mutlağın iş başında bulunuşu, kavramın bir süreç içinde kendini gerçekleştirme; görünüşler, tinsel biçimler üzerinden geçmesidir. Bu anlamda *hakikati içinde* mutlak ancak sonda olduğu şey olur. Bunu Hegel, *Fenomenoloji*’nin önsözünde şu şekilde ifade eder: “Hakiki olan bütündür. Bütün ise kendi gelişimi yoluyla kendini tamamlayan özden başka bir şey değildir. Mutlak hakkında, onun aslında bir *sonuç* olduğu, ancak sonda gerçekten olduğu şey olduğu söylenmelidir”²¹.

Mutlağın bu gerçekleşmesi, kendiliğinden açık ki, bizden bağımsız değildir. Bilincin her adımında mutlak kendisini gösteriyorsa ya da gizliliğinden çıkıyorsa, “bizimle olmak”, mutlağın kendisine, onun mutlak oluşuna ait bir özelliktir. Tinin tarihte kendisini gerçekleştirmesi, tinsel varlık olarak insanı şart koşar; tin insanla vardır. Heidegger’e göre, bu “ ‘bizimle olmak’ olmasaydı, mutlak bütünüyle yalnız olurdu, kendini fenomenlerde [kendisini gösterenlerde] gösteremezdi. Açıklığa [gizli olmamaya, eş deyişle hakikate] yükselemezdi. Bu çıkış, yükseliş olmasaydı (*physis*), yaşam olmazdı (*zoe*).”²²

Böylece “et ve kemik”le görünen “Yunus”un yaşamına tam anlamıyla ulaşmış olduk. Yaşam, kavramın gerçekleşme hareketinde kendisini gösterir; bütün doluluğuyla, canlılığıyla, somutluğuyla artık “Yunus oluş” kendisini açığa çıkarmış, örtüsünü kaldırmış ve bu anlamda mutlağın hakikati -yaşam ve bilginin birliği olarak- kendisini göstermiş olur.

20 A.g.e., s. 196-197

21 Hegel, *Phaenomenologie des Geistes*, s. 20

22 A.g.e., s. 204

**Marx'ın
Bir Genç Adam Olarak Portresi**

Bu yazıda doğrudan doğruya başlıktan hareket edeceğim: Marx'ın Bir Genç Adam Olarak Portresi. Bir "portre" ne ölçüde aslına uygundur? Yani kendi aslını ne ölçüde yansıtır? Portrenin "yansıtma" amacı ve olanağı var mıdır? Ya da varsa böyle bir amacı, bu amaç tek amaç mıdır? Portreyi yapan, kendinden bir şeyler katmaz mı? Kendini de ortaya koymaz mı? Bunun da ötesinde, diyelim Marx'ın belirli bir dönemini "yansıtacak" bir portre yapmaya karar verdik, bu dönemini çizerken hangi karakteristik özelliği, yüz hatlarında beliren, kendisini gösteren hangi özelliği öne çıkaracak, hangi görünür şeyi görecektir, hangisini de görmezden geleceğiz? Maskesiz bir şekilde Marx'la karşılaşmaya kaç Marxist cesaret etti bugüne kadar? Örneğin "bir genç adam olarak" Marx'ın demokrat ve cumhuriyetçi yüz hattını, hem de en belirgin karakteristik çizgisi olan bu yönünü kaç kişi gerçekten görmek istedi? Yoksa Lenin üzerinden geçerek "saf bir demokrasi olamayacağının", "her demokrasinin ege-men bir sınıfın belirleyiciliğinde bir diktatörlük olacağının" bilinci, Marx'taki bu "genç yüz hatlarını" atlamaya mı neden oldu. Burada Foucault'nun Velazquez'in *Las Meninas* tablosuna dair söylediklerini ve "temsilin krizine" yönelik düşüncelerini, yani "sadece temsil var ama artık temsil edilen yok" düşüncesini bir yana bırakabiliriz. Yazının konusu Marx olduğu için, bir "Marx portresi" çıkarmanın ortaya çıkaracağı sorunlara değinmemiz yeterli olacak. Portresini yapmaya çalıştığımız Marx, "genç Marx". Ama bu gençliğin yüz hatlarındaki ayırıcı birkaç özellik, yaşlılığına kadar devam edecek. İşte bu ayırıcı çizgileri yakalamaya çalışacağız bu yazıda.

Başlıktan devam edelim: Başlığın James Joyce'un kitabının baş-

lığının Türkçe çevirisine¹ gönderme yaptığı açık: *Sanatçının Bir Genç Adam Olarak Portresi*. “As a young man” ifadesini böyle çevirmenin uygun olup olmadığı ya da Bilge Karasu’nun bir zamanlar söylemiş olduğu şekliyle “Sanatçının Delikanlılık Portresi” şeklinde çevirmenin daha güzel olup olmayacağı sorularını da bir yana bırakarak, Marx’ın “genç adamlığı” üzerinde düşünelim. Bu “genç adam” ifadesi -hem gençlik hem de adamlık, sözkonusu olduğu için- erken olgunlaşmış bir gence gönderme yapıyor gibi. Gerçekten de Marx çok erken olgunlaşmıştır. Babası Heinrich Marx onu tam da Alman *Bildung* idealine göre yetiştirmiştir; Heinrich Marx, torunu yani Marx’ın kızı Eleanor tarafından “Voltaire ve Rousseau’yu ezbere bilen gerçek bir 18. Yüzyıl Fransız” olarak betimlenir². Aydınlanma ideallerine bağlı bir hukukçu olan Heinrich Marx oğlunu çok küçük yaşlardan itibaren bu idealler çerçevesinde yetiştirir. Marx 15 yaşına gelmeden neredeyse bütün klasikleri kaynak dillerinden okumuştur ve ayrıca Hume, Voltaire, Rousseau, Diderot gibi önemli aydınlanmacılarla daha bu yaşlarda karşılaştığını biliyoruz³. Bu aydınlanmacılarla erken yaşlarda karşılaşmış olması, bu yazının ieriki aşamalarında da ortaya konacağı gibi, onun kendi düşüncesini oluşturmaya açısından önemli olacak. Yani Marx “erken büyümüş bir çocuktur”. Ama öte yandan belki de en nefret ettiği şey de budur Marx’ın. Çünkü hem *Siyasal İktisadın Eleştirisine Katkı* hem de *Grundrisse*’de yer alan ünlü bir pasajda Marx, Yunanlılar ve sanatları hakkında konuşurken tiksintiyle “huysuz çocuklar vardır ve büyük adam tavırları takınan çocuklar vardır. Antikçağın birçok halkları, bu kategoriye girerler. Yunanlılar normal çocuklardı” demektedir⁴. Yunan sanatının “bizi sonsuza değin büyüleyecek olması” (ifade Marx’a ait) tam da bu nedenledir: “çocuk saflıktır” ve “çocuk kendi doğal gerçekliğinde” yaşar⁵; özlenen ve aranan budur, kişi bunu

1 *A Portrait of the Artist as a Young Man*. Türkçe Murat Belge çevirisi: *Sanatçının Bir Genç Adam Olarak Portresi*.

2 Parkan, *Marx*, s. 20

3 Aslında bu durum Marx’a özgü değil: Neredeyse 19. Yüzyılın bütün burjuva ailelerindeki eğitim anlayışı bu şekilde. Hegel burada örnek olarak verilebilir.

4 Marx, *Ekonomi Politikinin Eleştirisine Katkı*, s. 281

5 A.g.e., s. 280-281. Ayrıca burada Nietzsche’nin Übermensch’i tam da böylesi bir “çocuk olma”yla özdeşleştirdiğine dikkat çekmek gerek.

hep yeniden üretmeye çalışır hayatında. Ama Marx erken olgunlaşmıştır. Ondokuz yaşında babasına mektup yazarak “idea ile gerçeklik arasında Hegel’in kurduğu ilişkiyi” sorunsallaştırıp, Hegel’i ayakları üstüne oturtacağı “yaşlı” Marx’ı haber vermiştir.

Tekrar Joyce’a ve *Sanatçının Bir Genç Adam Olarak Portresi*’ne dönelim. Joyce, Stephan Dedalus’un (yani aslında kendisinin) “bir genç adam olarak” portresini yapmaya onun / kendisinin çocukluktan başlar; etrafımızda neyin olup bittiğini anlayamadığımız erken çocukluk evresinden. Burada küçük bir çocuğun dünya içindeki naif yerimizi belirleme çabası dile getirilir. Kendisini içine yerleştirdiği dünyayı şöyle yazar defterine: “Stephen Dedalus / Hazırlık Sınıfı / Clongowes Wood Okulu / Sallins / Kildare ili / İrlanda / Avrupa / Dünya / Evren”⁶. Küçükten büyüğe; tersinden okunduğunda da gitgide küçülen bir yer: “eve doğru” daralan bir sistem. Ve yine şöyle belirlenir kendi yeri: “Stephen Dedalus’tur adım / İrlanda memleketim / Clongowes’da yaşarım / Cennettir umudum”⁷. Buradaki “umut”a (expectation) dikkat. Charles Dickens’ın 19. Yüzyıl yaşamını karakterize eden ve “Büyük Umutlar” diye çevrilen “Great Expectations”taki kelimedir burada kullanılan; ama 20. Yüzyıla gelindiğinde anlam bütünüyle değişecektir. Çocukluk çağının umudu: cennet ve yitik cennet; yitirilmiş cennet / yitirilmiş çocukluk burada iç içe geçer. Bu çocukluk ve delikanlılık haksızlıkla ve umutsuzlukla örülmüş reel dünyanın duvarlarında parçalanır. Kitabın son cümlelerinde deneyim bakımından bu parçalanmışlığı dile getirir Joyce: “Hoş geldin, ey hayat! Milyonuncu keredir yola çıkıyorum [deneyimin] gerçekliğiyle karşılaşmak ve ruhumun nalbantında ırkımın [olmayan] vicdanını dövmek için”⁸. Deneyimin gerçekliği (the reality of experience) sürekli bir çabayla karşılaşılan ve karşılaşmalarda sürekli “parçalanmaya” neden olan şeydir. Umutsuzluk içinde dünya, ırkın yaratılmamış vicdanı... Bütün bunlar, artık yitip giden bir çocukluk ve gençliğin deneyimlerini, sadece bir “anı” boyutuna indirger.

Durum Marx için bu denli kötü değildir henüz. Daha doğrusu,

6 Joyce, *Sanatçının Bir Genç Adam Olarak Portresi*, s. 13

7 Joyce, a.g.e., s. 13; *A Portrait of the Artist as a Young Man*, s. 17

8 Joyce, *Sanatçının...*, s. 239; *A portrait...*, s. 288

durum yeterince kötüdür ama Marx'ın "kendisi" açısından değil de "dünya" açısından kötüdür. Marx'ın kendisi gençlik yıllarının "ana hatlarını" daha sonraki yaşamında da taşıyacağından, dolayısıyla da onun için sırf "delikanlılık çağının anıları" olarak kalmadığından, bu ana hatlardan birincisi de "umut" olduğundan, Marx "parçalanmayacaktır".

Burada Marx'ın portresini çizebilmek için gerekli üç yüz çizgisini ortaya koymaya çalışacağım. Bunlardan birincisi, yukarıda da denildiği gibi, "umut". Bir genç adam olarak Marx 1843 mayısında Arnold Ruge'ye yazdığı mektupta şöyle demektedir: "[mevcut durumda] umutsuz değilsem, bu sadece, umutsuz durumun bana umut vermesi yüzündendir". Çok uzun yıllar sonra, Birinci Enternasyonal'in ikinci kongresinde yaşlı Marx (1872), "Devrimciler için ... *mutlak* anlamda umutsuz bir durumun sözkonusu olamayacağını" dile getirir. Mutlak anlamda umutsuz olmayan ama yine de umutsuz olan durumun ne olduğunu önce 1844 *Ekonomi ve Felsefe Elyazmaları*'ndaki, sonra 1857-58 notlarındaki (yani *Grundrisse*'deki) yabancılaşma biçimleri ve Kapital'deki tüm şeyleşme biçimleriyle karşılaştırarak ortaya koyabiliriz. Ayrıca daha 1843'te kaleme aldığı *Yahudi Sorunu*'nda mevcut düzeni "Para / Pazar toplumu" olarak konumlandırıp, parayı "tüm ayrımları ortadan kaldıran, radikal bir düzleştirici / eşitleyici (radikaler Leveller)"⁹ şeklinde tanımlayacağı Kapital'e kadar "kalıcı ve sağlam olan her şeyin buharlaştığı ve kutsal olan her şeyin kutsallığının yitdiği"¹⁰, şeylerin canlı varlıklar gibi ortada dolaştığı ama canlı varlıkların da şeyleştiği bir "Pazar ilişkisi" olarak ortaya koymasının, bunu da 1844 yılında Shakespeare'in Atinalı Timon'undan yaptığı alıntıyı 1860'ların sonunda tekrarlayarak yapmasının anlamı üzerine konuşulabilir ama bunları anlatmak bu kitabın boyutlarını bile fazlasıyla aşacaktır. Biz burada sadece umut / umutsuzluk ilişkisi üzerine düşünmekle yetinelim. Neden "umutsuz durum" Marx'a umut veriyor? Sanırım bunun adaletle bir ilgisi var. Hemen burada bana Marx'ın "adalet"i hiç de olumlu bir şey olarak görmediği yönün-

9 Marx, *Das Kapital*, MEW 23, s. 146

10 Marx-Engels, *Manifest der kommunistischen Partei*, Marx-Engels Studienausgabe III, s. 62

deki itiraz getirilecektir. Ama Marx'ın adaletle olumsuz anlam yüklerken, bir üstyapı kurumu olarak (Althusser'in deyimi ödünç alınırsa "devletin ideolojik aygıtı" olarak) hukuk ve adalet kurumunu gözönünde bulundurduğu açıktır. Burada kastedilen adalet ise başka bir şey: Derrida'nın dediği anlamda "hukukun ötesinde" bir adaletle ilgisi var bunun. Umutsuzluk içinde umut var; tıpkı *Dike*'nin her şeyi yerli yerine koyması için *adikia*'nın olmasının, adalet talebinin olabilmesi için adaletsiz bir dünyanın olmasının zorunlu olması gibi. Her şeyi olduğu gibi bunu da en özlü şekilde Herakleitos ortaya koymuştur: Daha önce Herakleitos kısmında da alıntıladığımız gibi, "Dike'nin adı bilinmezdi, bu gibi şeyler (yani adaletsiz şeyler) olmasaydı" diyor, tam da bu düşünceyi anlatmak için. Marx ise 1843'te "insanlıktan çıkmış bir çağda demokrasinin insani olan bir dünyaya geçiş olduğunu" söyleyecektir. İnsanlıktan çıkmış bir çağ karşısında "utanç" (Die Scham); Marx'ı harekete geçiren temel duygudur bu. Genç Marx Ruge'ye şöyle yazıyor: "Şimdi utanç dediğimde bana güleceksin ve 'utançtan yola çıkarak devrim yapılamaz' diyeceksin. Şöyle yanıtlayacağım seni: Utanç zaten bir devrimdir."¹¹ Tam olarak budur işte Marx'ın duygusu: olan bitenden utanç duymak ve ruhsuz bir dünyaya isyan. Tam da James Joyce'un dediği şekliyle "vicdanı olmayan", adaletsiz bir çağa isyandır Marx'ın geç adam olarak portresini belirleyen temel yüz çizgisi. Aynı şeyi 1872'de de tekrarladığına göre, bu çağ (delikanlılık çağı) hiç kapanmamıştır Marx'ın yaşamında. Yaşamının her anında "ruhsuz", "vicdanı olmayan" bir çağa isyan halindeydi Marx.

Marx'ın portresi için çekmemiz gereken ikinci çizgi, özgürlük duygusu, daha doğrusu özgürlük tutkusu. Yine Ruge'ye yazdığı bir mektubunda "insanın öz duygusu (Selbsgefühl) olan özgürlük"ün insanın bağrında yeniden uyandırılmasından bahsediyor¹². Tam da bu duygunun yardımıyla Marx'a göre bir toplum (Gesellschaft) yeniden bir insan toplumu (Gemeinschaft / community / koinonia) haline gelebilir ancak. Bu toplum da bu dönemde Marx için en yüksek amaç olan "demokratik bir devlet" olarak görülmektedir. Bunun Marx için

11 Marx, *Briefe aus den "Deutsch-Französischen Jahrbüchern"*, MEW 1, s. 337

12 A.g.e., s. 338

anlamını daha iyi görebilmek için onun yaşamında biraz daha gerilere, 1839 yılında tamamladığı *Doktora Tezine* kadar gitmek gerekir. Bilindiği gibi, Marx'ın doktora tezi Demokritos ile Epikouros'un doğa sistemlerini karşılaştırır ve açık bir biçimde, "zorunluluğun filozofu" Demokritos yerine, "özgürlüğün filozofu" Epikouros'tan yana tavır alır. Epikourosçu Lucretius bu özgürlük düşüncesini, atom öğretisinde yapılan bir değişiklik (atomların hareketindeki küçük sapma hareketi) ontolojik temelini atıldığı bir öğretiyle sunar:

"Atomlar, kaderin ağlarını [fati foedera] koparacak,
Kesecek nedenle-sonuç'un bitimsiz döngüsünü
Ve yepyeni bir devinim yaratacak
Esneklikten yoksunsa; canlılarda görülen
Özgür istencin [fatis avolsa voluntas] kaynağı, ne olabilirdi ki?"¹³

Doktora tezinde özgürlük, bir kendilik duygusuyla değil de kendinin bilinci, öz bilinç (Selbstbewusstsein) olan felsefeyle ilişkilendiriliyor. Bu anlamda Epikouros'un zorunluluğu (ananké), "zorunluluk içinde yaşamak zorunlu değildir" diyerek, iradi eylem alanından uzaklaştırmak istemesi önem kazanıyor. Epikouros, böylesi bir eylem ilkesinden hareketle "felsefeye hizmet etmelisin, böylelikle hakiki özgürlüğe erişeceksin"¹⁴ demektedir. Yani belirli bir yaşta değil her yaşta hizmet edilebilecek olan felsefe bizi kör zorunluluğun köleliğinden kurtaracak olan bir "özgürleşme eylemi"dir. İlk Promethus, daha sonra da Epikouros üzerinden Marx da, felsefeyi bir özgürleşme pratiği olarak düşünüyor: Özgürleşme tüm yeryüzü ve gökyüzü tanrılarının özgürleşmedir. Aiskhylos'un Promethus'dan "Sözüm kısa, bütün tanrılardan nefret ederim" sözünü aktarıyor ve bunun felsefenin seslenişi olduğunu, "insanın kendilik bilincini en yüksek tanrısallık olarak tanımayan tüm gök ve yeryüzü tanrılarına karşı [felsefenin] önsavı" olduğunu dile getiriyor¹⁵. Buradaki aydınlanmacı vurguyu ıskalamak mümkün değildir tabii. Hemen öncesinde felsefenin teoloji

13 Lucretius, *Evrenin Yapısı*, s. 59

14 Epikur, *Wege zum Glück*, s. 16. Seneca'nın aktarımıyla fragman şöyle: *Philosophiae seruias oportet, ut tibi contingat uera libertas*

15 Marx, *Demokritos ile Epikouros'un Doğa Felsefelerindeki Ayırım*, s. 13

başta olmak üzere, diğer alanlar karşısında kendi rüşdünü ispat etmeye çalışmasını felsefeye hakaret olarak nitelendiren Hume'un sözünü aktarması da bunu gösteriyor. Ama ben başka bir noktadan geleceğim bu aydınlanma meselesine. Ama şu kadarını söyleyelim, bu dönemde Marx için felsefe, dünyanın felsefeleştirilmesi düşüncesi çerçevesinde "dünyasallaştırılacak olan" felsefenin kendisi "put-kırıcı" bir işlev taşımaktadır. Bütün yeryüzü ve gökyüzü tanrılarından özgürleşme (Emanzipation). Bu *Yahudi Sorunu*'nda seküler anlamında para ve bezirganlığa işaret eden Yahudice her şeyden özgürleşme olarak kendisini ortaya koyar. Agamben son röportajlarından birinde Marx'ın düşüncelerine benzer tarzda şöyle diyor: "[Kapitalizm] adına daima bir tapınma hali yürütülüyor; ayini emek ve nesnesi para olan bir tapınma hali. Tanrı ölmedi, paraya dönüştü" demektedir¹⁶. İşte tüm yeryüzü ve gökyüzü tanrılarıyla savaşta olan felsefe de bu "son tanrıyla" mücadelesini sürdürmektedir. Bundan özgürleşme Marx'ın en belirgin yüz çizgisidir.

Bununla bağlantılı olan diğer karakteristik çizgi ise *eleştiri* kelimesiyle kendisini belli eder. Bu kavram da zaten diğer ikisiyle (umut ve özgürlük) doğrudan ilişkili olduğundan buna ilişkin çok fazla şey söylemeye gerek yok aslında. Ama 1843 tarihli şu ifadeyi aktarmak gerek: "[yapmamız gereken şey, önümüze ödev olarak koymamız gereken şey] her mevcut durumun (olan şeyin, yerleşik olanın) acımasız eleştirisidir. Acımasız sözcüğünü hem sonuçlarından korkmadan eleştiri yapma hem de varolan iktidarlarla çatışmaya girmekten korkmadan eleştiri yapmaya işaret etmek için kullanıyorum"¹⁷. Bu eleştirel tavır Marx'ta bir *ethos* bir karakter, bir huy haline gelmiştir.

Bir genç adam olarak mevcut durumun acımasızca eleştirisini gerçekleştirme kararlılığı, Marx'ın ömrü boyunca taşıyacağı karakteristik bir çizgi olarak kendini belli edecektir. Ben bunu Marx'ın etik

16 Agamben, "Tanrı Ölmedi, Paraya Dönüştü" (*Giorgio Agamben ile Söyleşi*), <http://ayrintidergi.com.tr/tanri-olmedi-paraya-donustu-giorgio-agamben-ile-soylesi>. Erişim Tarihi: 05.03.2015

17 Marx, *Briefe aus den "Deutsch-Französischen Jahrbüchern"*, MEW 1, s. 344. Marx'ın "mevcut durumun acımasız eleştirisi" diye çevirdiğimiz ifadesinin Almancası şöyle: "die rücksichtlose Kritik alles Bestehenden"

tavır olarak ifade ediyorum. Ama burada kastedilen etik tam da *ethos* anlamındaki etik; Herakleitos'un *ethos insana daimondur* dediği anlamda bir *ethos*. Foucault Kant'ın "Aydınlanma Nedir?" yazısına ilişkin yazısında böylesi bir *ethos*'un aydınlanma tavrıyla ilişkisini kurmuştur. Foucault'nun belirttiği gibi bu felsefi *ethos* bir "tutum", bir "tavır"dır. Bu tavır, şimdinin bir ontolojisi temelinde, olduğumuz şeyin sürekli bir eleştirisini yapmak demektir. Marx ise kişinin olduğu şeyi, mevcut durumla ve bu durumun ortaya çıkardığı yabancılaşma biçimleriyle birlikte düşünüyor. Bu açıdan bir özgürleşme çabası içinde, sürekli olarak gerçekleştirilen bir eleştiri söz konusu. Bu aynı zamanda insanın kendini olumlu anlamda gerçekleştirme biçiminin bir koşulu, çünkü kişiye dışarıdan dayatılan her şeyi, tüm yeryüzü ve gökyüzü tanrılarını sorgulayıp ortadan kaldırmaya yöneliyor.

Bu sorgulamanın Marx'ın çeşitli metinlerinde "ışık" metaforuyla birlikte kullanılması da ayrıca ilgi çekicidir. Mesela erken dönem metinlerinden birinde, "görevimiz eski dünyayı gün ışığına (Tageslicht) çekmek ve ona pozitif anlamda yeni bir biçim vermek olmalıdır" diyor¹⁸. *Kapital*'de de işçilerin yaşadıkları yeri "karanlık delikler"le özdeşleştirir ve gün ışığına çıkmaktan söz açar. Ben bu noktayı çok detaylandıramam burada. Ama bütün bunların işte "mevcut durumun acımasız eleştirisi", "özgürlük duygusu" ve "umut"la bir ilgisi var. Marx'ın bir genç adam olduğu dönemlerde ortaya çıkan bu hatlar işte, o yaşadığı sürece silinmemiştir; bu *ethos*'la sürekli eleştirmekte, eylemekte ve konuşmaktadır. Konuşmuştur Marx ve ruhsuz dünya içinde ruhunu kurtarmaya çalışmıştır.

Başlangıca Dönmek: Heidegger ve Tarih Sorunu*

*Bu yazı, daha önce *FelsefeYazın* (Heidegger Özel Sayısı) dergisinde yayınlanmıştır.

Heidegger'in felsefesi hakkında konuşmak oldukça zorlu bir işe girişmek demektir. Bu zorluk öncelikle onun külliyatının devasa boyutundan kaynaklanmakta: Vittoria Klostermann yayınevi tarafından yayınlanan ve onlarca ciltten oluşan *Gesamtausgabe* hep belirli sorunlar etrafında gelişse de -yani Heidegger'in düşüncesi çoğunlukla varlığın anlamı sorusunun yeniden sorulması gerekliliği, varlığın hakikati/örtük olmaması sorunu, *varlık* ve *zaman* ya da *zaman* ve *varlık* bağlantısı, varlık ve insan bağlantısı, varlık ve varolan arasındaki ontolojik ayırım sorunu, düşünmenin ne anlama geldiği sorunu gibi sorunları işlese de- o bu ciltlerde felsefe tarihinin neredeyse bütün filozofları hakkında yazı yazmıştır. Onun düşüncesi hakkında konuşmadaki ikinci zorluk ise bütünüyle Heidegger'in kullandığı dilden kaynaklanır. Kullandığı sözcüklerin, Almanca ve Grekçe sözcükler üzerinde yaptığı oynamaların, onlara bağlam içinde verdiği yeni anlamların tek kelimeyle çevrilemezliği, Heidegger'i araştıran, onun hakkında konuşan ve yazı yazan kişiye neredeyse olanaksız bir işe giriştiği duygusu vermektedir.

Burada belirttiğimiz birinci sorun, onun düşüncesinin bütünü hakkında yazmaktan vazgeçmek yoluyla kısmen bertaraf edilebilir. Ama ikinci sorunu bir ölçüde aşmak için, burada kullanılan kavramların doğrudan Almancalarını da vereceğiz. Bu yazıda bunun ne ölçüde üstesinden gelinebildiği ya da bunun -yine kısmen- başarıyla başırlamadığı tamamen sizin takdirine bırakılacaktır.

İkinci sorun hemen yazının başlığındaki "başlangıç" sözcüğüyle kendisini göstermektedir. Burada "başlangıç" Almanca "*Anfang*" sözcüğünün karşılığı olarak kullanılmıştır. Almanca'da yine başlangıç anlamına gelen bir başka sözcük olan "Beginn"den Heidegger'in sağın bir biçimde ayırdığı -bu ayırımın nasıl olduğuna bakacağız- *Anfang*'ı

nasıl çevireceğiz? Bu sorunu şimdilik bir tarafa bırakıyorum. Başlangıç derken (asli olan da diyebiliriz) *Anfang*'ı kastediyorum. İmdi bu çalışmadaki temel sorularımız şunlardır: Başlangıç ne demektir? Başlangıca dönmek, başlangıcı düşünmek ne demektir? Başlangıcın *düşünmeyle* ya da daha doğru bir biçimde dile getirilirse *düşünülmesi gerekenle* (Das zu Denkende) bağlantısı nedir? Bunun tarihle (*Historizität* anlamında -yani tarih yazımı, tarih bilimi anlamında- tarihle değil de, *Geschichte* anlamında tarihle) ve bizim (burada "bizim" sözcüğüne bir soru imi koyuyorum) yazgısallığımızla, bizim geleceğimizle ilgisi nedir? Başlangıcın sonla nasıl bir bağı var? Son olarak, bütün bu düşünme sürecinin bizi ulaştırdığı noktada başlangıcı düşünmenin/başlangıca dönmenin yeni, başka bir başlangıç (Der andere Anfang) yapmakla ilgisi nedir? Bu sorulara bu sınırlı uzamda, Heidegger felsefesi bağlamında, hakkıyla bir yanıt veremeyecek olsam da, bu soruları soru olarak ortaya koymak da Heidegger'le birlikte düşünmeye başlamamız için bir fırsattır.

Öncelikle Heidegger'de şuna bir yanıt bulmaya çalışalım: *Anfang* anlamında başlangıç nedir? Heidegger 1942/43 yıllarında Freiburg'da verdiği *Parmenides* başlıklı dersinde, başlangıcı düşünen düşünürleri, asli düşünürleri (anfaengliche Denker), yani Anaksimandros, Herakleitos ve Parmenides'i göz önünde bulundurarak *Anfang* ile *Beginn* arasında bir ayrım yapıyor. " 'Beginn' düşünmenin doğması (Aufkommen), ortaya çıkması (Hervortreten) ile ilgilidir. 'Anfang' ile biz başka bir şeyi kastediyoruz. 'Anfang' (Başlangıç, Asli olan) bu erken düşünmede düşünülmesi gereken, düşünölmüş olandır (Gedachte). Buna şunu da eklemek gerekir: Bu düşünölmüş olanın özünün ne olduğu konusunda hala karanlık içindeyiz"¹. *Beginn* anlamında başlangıç, doğrudan doğruya düşünmenin belirli bir "zaman"daki başlangıcını, başlamasını göstermektedir. *Anfang* anlamındaki başlangıç (ya da asli olan) ise bu başlangıcı düşünen filozofların neyi düşündüklerini, ne ile başladıklarını ve ne de kaldıklarını -daha doğru bir ifadeyle, düşünürler olarak düşünmelerini neyin üzerinde tuttıklarını (andenken)- göstermektedir: bunun kendisi "düşünülmesi gereken"dir. "Anaksimandros, Parmenides ve Herakleitos biricik başlangıçsal (asli, Anfaengliche) düşünürlerdirler. (...) Başlangıcı düşündükleri için bu filozoflar, başlangıçsal (asli) düşünürlerdir. Başlangıç (asli olan) onla-

1 Heidegger, *Parmenides*, GA 54, s. 9-10

rın düşünmesinde düşünülmüş olandır.”².

Bir kere daha vurgulamak gerekirse, Heidegger’e göre, bu düşünürler, felsefi düşüncenin doğuşunda, ortaya çıkışında, yani *Beginn* anlamında başta bulundukları için başlangıçsal (asli) düşünürler değildirler. Bilindiği gibi -ve Heidegger’in de özellikle vurguladığı gibi- bu anlamdaki başlangıçta başka düşünürler de vardır. Onları ayırıcı kılan bu anlamda başlangıçta olmaları değil, başlangıcı düşünmeleridir. Bu başlangıç, düşünmede düşünülmüş olan, düşünülmesi gereken, varolanla (das Seiende) olan ontolojik ayrımında Varlıktır (das Sein): “Varolanın [düşünmedeki, “ister bilimsel, ister bilim öncesi isterse de bilim dışı olsun alışıldık anlamda düşünmedeki”, hesap edici düşünmedeki] egemenliğiyle olan ayrımında düşünürün düşünmesi *varlığın düşünmesidir*. Onun düşünmesi varlığın huzuruna bir çıkış, varlığın huzurunda bir geri adım atmadır (*Zurücktreten vor dem Sein*). Düşünürün düşünmesinde düşünülmüş olanı başlangıç olarak adlandırıyoruz. Öyleyse şimdi bu şu anlama gelir: Varlık başlangıçtır (asli olandır).”³.

Varlığın başlangıç olması, varlığın düşüncesi olan düşünmenin başlangıçsal düşünme olması Heidegger’de bizi varlık ve varlık tarihi sorununa götürmektedir. Yukarıdaki alıntıda ek olarak söylenen “düşünülmüş olanın özünün ne olduğu konusunda hala karanlık içinde olmamız”ın nedeni nedir? Düşünülmesi gerekenin bizim için düşünülmemiş kalması ne anlama gelir. Bu tamamıyla bir gelenek, tarih ve miras sorunudur. Varlığın tarihi (Seinsgeschichte) bir varlık unutulmuşluğu (Seinsvergessenheit) tarihidir.⁴ Bizim orada-olarak (Da-sein) varlığımız, aradalık olarak varlığımız, yani zamansallığımızda temellenen tarihselliğimiz bütünüyle bu varlık unutulmuşluğuyla belirlenmektedir. Heidegger bunu yazgıyla/takdirle (Geschickte), varlığın yazgısıyla ilişkilendiriyor. Bu aynı zamanda, *Varlık ve Zaman*’ın “Zamansallık ve Tarihsellik” başlıklı bölümünü göz önünde tutarsak olanakla (Möglichkeit), olanaklarımızla ilgilidir. Sondaki, bir geçiş olarak, bizim konumumuz başlangıcı tekrara (Wiederholung) dayalı bir olanağı gerçekleştirme sorunuyla bizi yüz yüze bırakmaktadır.

Burada öncelikle *Varlık ve Zaman*’daki tekrarlama (Wiederho-

2 A.g.e., s. 10

3 A.g.e. s. 10

4 Figal, *Heidegger, Phaenomenologie der Freiheit*, s. 273

lung) ile ilgili yerleri hatırlayalım. Tekrarlama düşüncesinin ne anlama geldiğini ortaya koyabilmek için tarihsel bir varolan olan *Dasein*'in tarihselliğinin nereden geldiğine bakmak gerekiyor. *Dasein*'in (orada olanın) tarihselliği, bütünüyle zamansal (zeitlich) yapısından hareketle açık hale gelir⁵. *Dasein*'in zamansallığını onun yaşamındaki anların (zamanın vülger, genel kavranışında düşünöldüğü gibi) peşpeşe gelmesi olarak ya da bu peşpeşe gelen anların geçmişe dönük yaşantıları olarak görmezsek eğer, *Dasein*'in zamansal olmasını, onun doğum ile ölüm *arasındaki* yayılımı, uzanımı (Erstreckung) olan bir bütünlükte, *Dasein*'in bütünlüğünde (Daseinsganzheit) bulmamız gerekir⁶. *Dasein*'in varlık içre (Im Sein) olması, onun varlığa açık olması, onun doğum ve ölümle ilişkide arada (Zwischen) olduğunu gösterir⁷. *Dasein*'in bu bütünlüğünde, onun tarihselliği (Geschichtlichkeit) temellenir. Heidegger, *Dasein*'in bu *aradalığıyla* bağlantılı olarak, bu özel yayılım, uzanım hareketini, onun olup-bitmesi, olması (Geschehen) olarak adlandırıyor⁸. Dolayısıyla tüm tarih (Geschichte) orada olanın ve orada olmuş olanların (Dagewesene) varlıksal yapısıyla ve orada olmuş olanlarda olup-bitenlerle ilgilidir, yoksa ister özsel isterse de özsel olmayan bir şekilde yapılmış olsun bir tarih bilimiyle (Historizitaet) değil. Heidegger'e göre, kendine özgü bu varlıksal yapısıyla, kendi eksistensiylal yapısıyla *Dasein* tarihseldir: Zamansal olduğu için tarihseldir, tarihsel olduğu için zamansal değil.

Orada olan olarak, ölüm yönünde varlık olarak insan, kendi eksistensiylal yapısından, yani varlığa açıklığından kaynaklanan çeşitli olanaklara sahiptir. *Dasein* kendi sonluluğundan hareketle bu sonlu olanakları kararlar alarak gerçekleştirir. *Dasein*'in çeşitli olanakları seçişinde belirleyici olan şey ya da, daha doğru bir ifadeyle, özgün bir tarzda karar almasında belirleyici olan şey onun zamansallığında ve diğerleriyle birlikte olan varlığında (Miteinandersein) onun çeşitli olanakları tekrarlamasıdır (Wiederholen). Kendine özgü bir tarzda tarihsel olan insana, her zaman aktarılmış olan (überliefert) olanaklar vardır: "*Tekrarlama, açık bir şekilde aktarılmış olmalıdır*⁹; yani

5 Heidegger, *Sein und Zeit*, s. 375

6 A.g.e., s. 373

7 A.g.e., s. 374

8 A.g.e., s. 375

9 Burada kullanılan "Überlieferung" (aktarma) ifadesini "gelenek" şeklinde de çevirebiliriz.

tekrarlama orada olmuş olan *Dasein*'in olanaklarına geri gidiştir"¹⁰. Bu aktarılmış olan olanakların tekrarlanmasıyla bizim için bir yazgı (Geschick) sorunu kendini belli eder. Tarihsel olmamız, belirli olanaklara yazgılı olmamız anlamına gelir. Yalnız bu yazgısallık içinde yine şuna da dikkat etmemiz gerekir: Heidegger'e göre, "olanağın tekrarlanması (Die Wiederholung des Möglichen) ne 'geçip-gitmiş olanın' bir yeniden getirilmesi, ne de 'şimdi'nin 'aktarılmış olan'a bağlanmasıdır"¹¹. Burada olmuş-olanla eleştirel bir diyalogun (Wiederholung), geçmişe karşı verilmiş tekrarlama dayalı bir yanıtın (Erwiderung), bizim geleceğimizle (Zukunft) doğrudan doğruya ilgisi vardır. Aktarma/aktarılmış olan ile tekrarlama fenomenleri bu nedenle gelecekte köklenirler. Gelecekle ilgili böylesi bir ilişkide "tekrarlama *Dasein*'a onun kendine özgü tarihini açık kılar"¹².

Buradan hareketle, özellikle Heidegger'in 1930'larda dillendirdiği "dönüş" düşüncesi çerçevesinde, varlığın tarihinin aynı zamanda varlığın yazgısının/takdirinin tarihi olduğunu, bu yazgının da bir varlık unutulmuşluğuyla ilgisi olduğunu da göz önünde tutarak, tekrarlamanın (yeniden çağırmanın) başlangıçla ve başka başlangıca geçişle ilgisine bakabiliriz. Heidegger *Beitraege zur Philosophie (Vom Ereignis)* adlı kitabında "şimdi batı düşüncesinin içine girdiği başka başlangıca geçiş" yolundan, bir geçitten (Übergang) söz etmektedir. Bunun bütünüyle tarih ve "son" düşüncesiyle ilgisi var. Bu "son"u, sonda olmayı kavrayabilmek için, onun kendi çağını düşünmenin tekniğe -özü Ge-stell (çerçeveleme) olan tekniğe- dönüşümüyle ilişkilendirmesini ve bunun bir "tehlike" oluşunu göz önünde tutmak gerekiyor. Bu dönüşümü metafizik tarihi boyunca, özellikle Platon ve Aristoteles'ten başlayan metafizik düşüncenin tarihi boyunca izleyebiliriz. Bu düşünmede belirleyici olan metafiziğin "varlığın anlamını sorduğu" her yerde varolana başvurma, varolanı göz önünde tutması ve varlığı unutmasıdır¹³; daha doğru bir ifadeyle varlık ile varolan arasındaki ayrımı (Differenz) unutmasıdır. Bu unutuş, farkın unutulmuşluğu, varlığın kendisini vermesinin, gizliliği içinde kendini açmasının, yani kendi gizli olmamasında (Unverborgenheit, a-let-

10 Heidegger, *Sein und Zeit*, s. 385

11 A.g.e., s. 385-86

12 A.g.e., s. 386

13 Heidegger, *Wegmarken*, GA 9, s. 367

heia) kendini gizlemesinin (Sichverbergen) bir görünümüdür. Başka ifadelerle anlatmaya çalışırsak, bunun Varlığın takdirinin -varlığın olagelmesi olarak varlığın takdirinin-, -bütün bir gelenek, metafizik gelenek boyunca- uçurum olarak (Ab-grund) temellenen temelden bizi adım adım uzaklaştırması anlamına geldiğini söylememiz gerekir. Varlığın varlık unutulmuşluğu olarak tarihinde bizim tarihsel varlığımız, varlığın bu yazgısını/takdirini göstermektedir. Bu aynı zamanda bir “son” ve bir “geçiş” aşamasıdır; kuşkusuz varlığı unutan metafiziğin aşılması (Überwindung) ve “varlığın kendisini düşünen düşünmeye”¹⁴ (Andenken an das Sein selbst), varlığın hakikatini, örtük olmama anlamındaki hakikatini düşünmeye geçmek anlamında bir geçiş aşamasıdır. Bu anlamda “son” yeni bir başlangıç yapmanın zorunluluğunu, bir gereksinimi (Not) beraberinde getirir. Yazgı olarak gereksinim, bizi tarihsel varlığımızda zorlayan gereksinim bizi *tekrar* başlangıç hakkında düşünmeye sevk etmektedir. Tehlike olarak ve tehlike içindeki varlığımız bizi buna götürmektedir: “Tehlike-nin büyüdüğü yerde, kurtuluş çaresi de büyür” (Hölderlin)¹⁵.

Başlangıca dönmek, bu anlamda tekrar “varlığın huzuruna çıkmak, varlığın huzurunda geri adım atmak” anlamını taşımaktadır, çünkü “başlangıç olagelme olarak *varlığın kendisidir*”¹⁶. Başlangıç, yani olagelme olarak varlığın kendisi olan başlangıç, kendi açıklığında gizli kalandır (Verborgene); kendini verme, bahşetme tarzında hala düşünülmemiş olan, unutulmuş olandır. Bu unutuş konumumuzda, “henüz düşünmediğimiz bir çağda”¹⁷ “varlığın huzurunda geri adım atmak” ve “onu olmaya bırakmak” ancak ilk başlangıçla (erste Anfang) ve onun sonuyla bir tartışmaya girmenin, onun tarihine ilişkin bir farkındalığın (Besinnung) zorunluluğunu göstermektedir¹⁸. Heidegger’e göre biz böylesi bir gereksinim çağında yaşıyoruz.

Bu aşamada, *Varlık ve Zaman*’da kısmen bulanık kalan “tekrarlanma” (Wiederholung) düşüncesi bir açıklık kazanmaktadır. Tekrarlanacak olan başlangıçtır (asli olandır). Başlangıç, (asli olan) geçilemez, bir yana bırakılamaz (unüberholbar) olduğu için, onu “sürekli tek-

14 A.g.e., s. 368

15 Heidegger, *Vortaege und Aufsätze*, 29

16 Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, s. 58

17 Heidegger, *Was Heisst Denken*, s. 7

18 Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, s. 57

rarlamak (wiederholen) gerekir”¹⁹. Burada tekrarlama, başlangıcın (asli olanın) başlangıçsal (asli) oluşunun biricikliği içine kendini yerleştirme, onunla böylesi bir konum içinde karşı karşıya durma (Auseinandersetzung) anlamına gelir. Bu nedenle başlangıca dönmek, başlangıcı aşmak değil (çünkü başlangıç aşılamaz), başlangıcı tekrarlamak demektir: çünkü “ancak bir kere olan yinelenebilir/yeniden çağrılabilir (wieder-holbar)”²⁰. Bu tekrarlama, yeniden çağırma bizim orada olan (Da-sein) varlığımızla ilgilidir. Tarih orada olan olarak bizim varlığımızda kendini temellendiren tarihtir ve bu tarih “varlığın hakikatine bir aidiyetin garantisini sağlar”. Düşünme, hesap edici değil de özsel düşünme (wesentliche Denken), varlık olarak varlığın hakikatinin düşünülmesi olduğu için, o asli, başlangıçsal düşünme olmanın ötesine geçemez. Bu nedenle o, sürekli başlangıcı, asli olanı tekrarlamalı, başlangıcı düşünen düşünürlerle (Anaksimandros, Herakleitos ve Parmenides gibi düşünürlerle) bir diyaloga girmelidir.

Bunun kendisi kuşkusuz bir olanaktır, tekrarlanacak bir olanaktır ve büsbütün insanın *-Dasein* olarak, orada-olan olarak insanın- özgün varlığı ve geleceğiyle ilgilidir. Bunun da ötesinde, böylesi bir tekrarlama, başlangıca dönmek -yani varlığa doğru yüzünü dönmek- tarihe ilişkin bir farkındalık olarak bir kendisinin farkında olma (Selbst-besinnung) anlamına gelir. Heidegger’e göre felsefe böylesi bir farkındalıktır, yalnız şu ayrımla: bu farkındalık, kendine ilişkin farkındalık, *clara et distincta perceptio* anlamında, yani açık ve seçik algı anlamında yorumlanarak, bir öznelcilik (Subjektivismus) çizgisi içine girilmemelidir²¹. Metafiziğin varlık-unutulmuşluğu tarihinde Descartes’la birlikte başlayan ve Heidegger’e göre, Nietzsche’de sonlanan böylesi bir öznelliğin (Subjektivitaet) ötesinde düşünmek gerekir. Kendine ilişkin farkındalık, başlangıca dönmekle, kendi yazgısal varlığımız ve varlığın yazgısı üzerine düşünmekle, asli olanı, başlangıcı tekrarlamakla mümkündür.

Bütün bu düşünceler, kuşkusuz miras sorununu, üstlenilecek, sahiplenilecek, tekrarlanacak miras sorununu bizim önümüze koymaktadır. Tarih sorunu kuşkusuz bir miras sorunudur. Hangi mirası, kendi varlığımızın geleceği, gelecek olan (Zu-Kunft) bağlamında eleştirel

19 A.g.e., s. 55

20 A.g.e., s. 55

21 A.g.e., s. 45

bir tarzda, bir karşılık verme tarzında üstleneceğiz. Öyleyse, Heidegger'le birlikte düşünerek, sormamız gereken soru şudur: *Biz kimiz?* Kuşkusuz burada buna bir yanıt verecek değiliz. Heidegger de *Beitrag zur Philosophie*'de bu soruyu sormakta ve bu soruyu, başka, temel olan bir soruya çevirmektedir: *Varlık nasıl özünü sürdürür* (Wie west das Seyn)²². Çünkü varlığın özünü sürdürmesi, Heidegger için, bizim kimliğimizin, bizim neliğimizin yazgısını belirler. Burada bütünüyle Heidegger'in düşüncesi içinde kaldık, Heidegger'in düşünmesini izledik. Bütün bunların bizimle, bizim neliğimizle ilgisi var mı? Bunu burada soru olarak bırakıyorum.

Sınır, Sessizlik ve Felsefe

Wittgenstein ile Russell arasında geçen bir diyalogla başlayacağım. Wittgenstein 1911 ile 1914 arasında Cambridge’de Russell’in öğrencisi olmuştur. Yanında bulunduğu ilk sömestrin sonunda Wittgenstein Russell’in odasına gidiyor ve ona şöyle diyor: “Bana bir aptal olup olmadığımı söyleyebilir misiniz acaba?”. “Sevgili dostum, hiç bilmiyorum. Bu soru da nereden çıktı?” diye yanıtlıyor Russell. Bunun üzerine Wittgenstein, “Çünkü eğer bir aptalsam balon pilotu, değilsem filozof olacağım” diyor. Sonra Russell ona bir şeyler yazıp, daha sonra gelmesini salık veriyor. Wittgenstein’in yıl içerisinde yazıp getirdiği el yazmasının ilk cümlesini okuduğunda Russell şöyle diyor: “Hayır, balon pilotu olmanıza gerek yok”¹ Russell’in ilk cümleden anladığı şey Wittgenstein’in dehasıdır kuşkusuz. Wittgenstein hemen hemen her cümlesinde bu dehasını belli eder. Bir dehanın dünyasına nüfuz etmek zordur. Wittgenstein I. Dünya Savaşı sonrasında Russell’a yazdığı bir mektupta Russell’in *Tractatus*’un asıl anlamını hiç anlamadığını söylüyor. Yani Russell gerçi daha ilk cümlelerinden Wittgenstein’in bir deha olduğunu anlamış ama onun yazdığı kitabın asıl anlamını anlamamıştır. Burada kuşkusuz Wittgenstein’i “en doğru” benim anladığımı iddia edecek değilim. Yalnızca onun yazdıklarından ve onun hakkında yazan kimi yorumcılardan hareketle çeşitli bağlantılar kuracağım.

Başlıkta yer alan sözcükler –sınır, sesizlik ve felsefe- keyfi bir biçimde yan yana dizilmedi. Bu üç sözcüğün Wittgenstein’in felsefesinde birbirleriyle bağlantılı, birbirlerini gerektiren kimi düşüncelere gönderme yaptığını düşünüyorum. Bu konuşmada öncelikle onun *Tractatus* dönemindeki kimi düşüncelerini ele alarak sınır ve

1 Hadot, *Wittgenstein ve Dilin Sınırları*, s. 45

sessizlik arasındaki bağlantıyı ortaya koymaya çalışacağım ve bunu yaparken onun Kantçı sınır çizme düşüncesinin ötesinde Schopenhauer, Kierkegaard tarzında bir felsefenin izlerini taşıdığını iddia edeceğim. Bu açıdan Heidegger'le de bir şekilde bağlantı kurulabileceğini göstermeye çalışacağım. Daha sonra dil, dünya ve "sınır"a ilişkin düşünceleriyle bağlantılı felsefe anlayışına kısaca değineceğim.

Wittgenstein'in çok fazla okuyan, felsefe tarihine damgasını vurmuş birçok filozofu doğrudan kendi metinlerinden okuyan bir filozof olmadığı biliniyor. Terry Eagleton "Wittgenstein'in Dostları" adlı makalesinde, kendine özgü ironik tarzıyla, Wittgenstein'in klasik felsefe konusundaki bilgisizliğine vurgu yapıyor: "Wittgenstein'in klasik felsefeden uzaklığını korumak için izlediği yollardan biri de hiç klasik felsefe okumamaktı: Cambridge'de felsefe profesörü olduğu halde Aristoteles'ten bir sözcük bile okumamıştı; Hegel söz konusu olduğunda da yalnızca Rusya'da bir profesörün ona daha fazla Hegel okuması gerektiğini söylediğini biliyoruz"². Wittgenstein'in Aristoteles, Hegel gibi filozofları birinci elden okumaması, onun felsefe tarihindeki filozoflardan bazılarını hiç okumadığı anlamına gelmez kuşkusuz. Kendisi etkilendiği kişiler arasında Frege ve Russell'in yanında Schopenhauer'i de saymaktadır³. Augustinus'u, Kant'ı çok iyi okuduğunu da biliyoruz. Çok erken bir dönemde, savaş sırasında (1914) Nietzsche'yi de okumuş ve onun "Hristiyanlığa olan saldırılarından şiddetle rencide olmuştur."⁴. Ayrıca 1929 yılında Schlick'in yanında Heidegger ve Kierkegaard'tan bahsetmektedir. Onun Schlick'in yanında Heidegger ve Kierkegaard'a ilişkin söylediği şeyler tam da sınır düşüncesi ile sessizlik arasındaki ilişkiye işaret ediyor. Doğrudan doğruya benim konuşmamın genel temasıyla ilgili olduğu için daha sonra bu bağlamı aktaracağım. Ben şimdilik buradan şöyle bir sonuç çıkarmak istiyorum. Wittgenstein Augustinus'un, Kant'ın, Schopenhauer'in, Kierkegaard'un düşüncelerine, daha sonraları ise Heidegger'in düşüncelerine aşinaydı ve bu onu dolaylı ya da dolaysız bir şekilde

2 Eagleton, "Wittgenstein'in Dostları I", s. 46

3 Wittgenstein, *Kesinlik Üstüne/ Kültür ve Değer*, s. 134

4 Wittgenstein, "Gizli Günlükler", *Wittgenstein Yaşamı Felsefesi Yapıtları*, s. 196

mistizmin uzun geleneğine bağlıyordu. Bu bazı Wittgenstein yorumcuları tarafından açık bir biçimde ifade edilmiştir. G.E.M. Anscombe *Tractatus* dönemindeki Wittgenstein'in üzerindeki Schopenhauer etkisine dikkat çeker⁵. Pierre Hadot ise söylenemez olan çerçevesinde Wittgenstein'in Yeni Platoncu Damascius ile Silesius gibi mistiklerle bağlantısına vurgu yapmaktadır⁶.

Öyleyse şimdi Schopenhauer ve Kierkegaard gibi filozoflarla bağlantı kurulabilecek yönlerin ve mistik gelenekle ilişkilendirilebilecek düşüncelerin Wittgenstein'in felsefesinde nasıl ortaya çıktığını görebilmek için onun *Günlükler (Tagebücher)* ile *Tractatus* dönemindeki düşünceler üzerinde yoğunlaşmanın zamanı geldi. Burada herkesin çok iyi bildiği bazı şeyleri tekrar dile getirmek, daha sonra kurulacak bağlantılar açısından bana zorunlu görünüyor.

Wittgenstein *Tractatus*'a yazdığı Önsöz'de, kitabın felsefe sorunlarının soru olarak ortaya çıkmalarının nedeninin dilin mantığının yanlış anlaşılmasına dayandığını ve kitabın bütün anlamının şu şekilde dile getirilebileceğini söylüyor: "Söylenebilir olan ne varsa, açık söylenebilir; ve üzerine konuşulamayan konusunda susmalı"⁷. Zaten, çok iyi bilindiği gibi, felsefe tarihinin tartışmasız başyapıtlarından biri olan bu kısa kitap yine aynı şekilde son buluyor: Üzerine konuşulamayan konusunda susmalı⁸. Öyleyse bizim neyin üzerine (wovon) konuşulamayacağını sorma hakkımız vardır. Wittgenstein'da üzerine konuşulamayacak olan şey söylenemez olandır (Unsagbare). Felsefe ona göre söylenebilir olanı açıkça ortaya koyarak söylenemez olanı imleyecektir (bedeuten)⁹. Bu noktada Wittgenstein'in düşüncesi Kant'ın eleştiri (Kritik) düşüncesiyle buluşur. Kant da, bilindiği gibi, aklın kaynak, kapsam ve sınırlarını göstererek, fenomenal alanda nesnel geçerliği gösterilemeyecek olan, noumenal bir alan açıyordu. Kant'ın eleştiri felsefesi böylece bir sınır çizme etkinliğine dönüşü-

5 Anscombe, *An Introduction to Wittgenstein's Tractatus*, s. 168-69

6 Hadot, *Wittgenstein ve Dilin Sınırları*, s. 23 ve s. 42

7 Wittgenstein, *Tractatus*, Önsöz. Bundan sonra *T* kısaltması kullanılacaktır; kısaltmadan sonra gelen rakamlar Wittgenstein'in numaralandırmalarını göstermektedir.

8 T, 7

9 T, 4.115

yordu. Wittgenstein da *Tractatus*'un Önsöz'ünde böylesi bir sınır çizmeden bahsetmektedir: “Kitap böylece, düşünceye bir sınır [Grenze] çizmek istiyor, ya da, daha çok –düşünmeye değil, düşüncelerin dile getirilişine [Ausdruck der Gedanken]: Çünkü düşünmeye sınır çizmek için, bu sınırın iki yanını da düşünebilmemiz gerekirdi (yani düşünülemez olanı düşünebilmemiz gerekirdi)”¹⁰. Düşüncelerin dile getirilişine, dil yoluyla dışa vuruluşuna sınır çizmek demek, böylece dilin yapısını, dil-mantık ve dünya ilişkisi çerçevesinde ortaya koymak demektir: “Sınır, öyleyse, yalnızca dilin içinde çizilebilecektir, ve sınırın ötesinde kalan da, düpedüz saçma [Unsinn] olacaktır”¹¹. Bu “saçma”nın ne anlama geldiği ancak sınır düşüncesini biraz daha iyi anladığımızda ve bununla bağlantılı olarak da dil-dünya-özne ilişkisini ortaya koyduğumuzda açıklık kazanacaktır.

Bilindiği gibi, Wittgenstein'ın *Tractatus*'daki dil anlayışını belirleyen temel düşünce, *dünya* ile *dil* arasında tam bir örtüşme, karşılık gelme ilişkisinin olduğu düşüncesidir. Dilin mantıksal temel öğeleri ile dünyanın mantıksal temel öğeleri arasında, yani ad ile nesne, temel önerme (Satz/Tümce) ile olgu bağlamı (Sachverhalt), önerme ile olgu (Tatsache) arasında bir karşılık gelme ilişkisi vardır. Örneğin bu dönemdeki dil anlayışına göre, “[a]d bir nesneyi imler. Nesne onun imlemidir [Bedeutung]”¹². Bu dil-dünya bağlantısı gereği dil dünyayı tasarlar (resmeder). Tasarımın/Resmin (Bild) ortaya koyduğu şey ise onun anlamıdır (Sinn). Dolayısıyla anlamlı önermeler, tümceler yoluyla nesneler arasındaki ilişkiler, nesne durumları, olgu bağlamları ortaya konur. Bütünüyle dil içinde söylenenler, dünya içinde olanlara denk gelir. Ama hem bütününde dilin hem de bütününde dünyanın anlamı, “anlamlı tümceler” yoluyla ortaya konamaz. Gerçeklik (Realität) denen şey, önermeler yoluyla dile getirilir. Anlamlı önermelerin toplamı yoluyla da olgular (dünya olguların toplamıdır) betimlenir. Bir bütün olarak “[d]ünyanın anlamı [ise] dünyanın dışındadır”¹³. Wittgenstein'a göre bu anlam *dile getirilemez, ancak gösterilebilir*.

10 T, Önsöz

11 T, Önsöz

12 T, 3. 203

13 T, 6. 41

Daha önce de söylediğimiz gibi, Wittgenstein'in felsefe anlayışının (Kantçı düşünceye uygun olarak) bir *sınır* çizme etkinliği olarak ortaya çıkar. Felsefe söylenebilir olanı açıkça ortaya koyarak, söylenemez olanı imleyecek¹⁴, yani dünyaya dil yoluyla sınır çizerek, dünyanın kendi dışında olan anlamına işaret edecektir. Bu dönemdeki dil anlayışı gereği, öyleyse, anlam *söylenebilir olanla* ilgilidir. Anlam-dışı (unsinnig) önermeler ise dilin, eş deyişle dünyanın dışında kalan önermelerdir (tümceler). Bu çerçevede Wittgenstein kendi en ünlü tümcelerinden birini ortaya koymaktadır: “*dilimin sınırları dünyanın sınırlarıdır*”¹⁵.

Burada bir şey daha işin içine katmak durumundayız: bu sınır düşüncesi çerçevesinde öznenin (Subjekt) ya da “Ben”in (Das Ich) konumunun ne olduğunu. Wittgenstein bu döneminde özneyi, beni sınırın içinde değil de *sınırdaki* konumlandırmıştır. Özne dünyanın *içinde* değildir. Ona göre, “dünya benim dünyamdır”¹⁶. Ben dünyanın sınırıyım. Dünyanın olanak koşulu olarak bu ben kuşkusuz transsendental öznedir. O bunu psikolojik çalışmaların uğraş alanı içerisine giren bir empirik öznenin ayırarak, “metafizik özne” olarak dile getirmektedir: “Felsefeye kendiliki (Das Selbst) getiren şey ‘dünyanın benim dünyam’ olmasıdır. Felsefe kendilik insanlık değil, insan bedeni ya da psikolojinin uğraştığı insan ruhu değil, daha ziyade dünyanın sınırı olan -onun bir kısmı olmayan- metafizik öznedir”¹⁷. Bu anlamda Wittgenstein’a göre “dünya bana verilidir”; dünya bana dünya olarak verilidir, ben dünyanın sınırıyım. Bu nedenle “iki tanrısallık (Gottheit) biçimi vardır: Dünya ve benim bağımsız ‘Ben’im”¹⁸. Bu metafizik özne anlayışında Wittgenstein, Ben-Dünya ilişkisini dünyanın özne-ye verilmişliği düşüncesine göre ortaya koymaktadır. Öyleyse özne, kendisine verilmiş olan, nesnellik alanının sınırıdır; bu anlamda onun kendisi *nesne olmayandır*: “[b]enin kendisi bir nesne değildir”¹⁹. Nes-

14 T, 4. 115

15 T, 5. 6

16 T, 5. 62

17 T, 5. 641

18 Wittgenstein, *Tagebücher 1914-1916*, Schriften 1, s. 167

19 A.g.e., s. 173

ne olmayan, dünyaya aşkındır. İstenç edimi bütünüyle bu özneye aittir. Etik, estetik bu özneye ilgilidir; bu anlamda bu alanlar da aşkındır. Wittgenstein bu aşkınlığı, istenç bakımından şu şekilde ortaya koymaktadır: “benim istencim dünyaya, hazır olan bir şeye girmek gibi, bütünüyle dışarıdan girer (herantreten)”²⁰.

Bu transsendental özne anlayışı bize bütünüyle Kant geleneğini (örneğin Fichte’nin “Ben” anlayışını) göstermektedir. Bu gelenek içerisinde Schopenhauer’in düşüncelerini göz önünde tutarsak, bu söylenenler daha da açık hale gelecektir. Bilindiği gibi, Schopenhauer’a göre “dünya benim tasarımımdır”, dünya benim dünyamdır. Bilgime konu olan her şey, yani bu dünyanın bütünü, özneye, görülenin görüşüne bağlı olarak nesnedir. Bu anlamda “her şeyi bilen [bütün nesneleştirmeleri yapan] ve hiç kimse tarafından bilinmeyen [kendisi nesne olmayan] şey öznedir.”²¹ Bu düşünce çerçevesinde Schopenhauer, öznenin uzam-zaman içinde olamayacağını, öznenin dünyanın *içinde* olmadığını düşünmektedir. Bu nedenle, Kantçı bir çizgide, Schopenhauer nesne dünyasının özne yoluyla koşullandığını söylemektedir: “Bütün nesne dünyası tasarımıdır (Vorstellung) ve tasarım olarak kalır ve işte bundan dolayı bütün olarak ve sonsuz bir tarzda özne yoluyla koşullanır”²². Öyleyse hem Schopenhauer için hem de Wittgenstein için tasarım olarak dünya öznenin korrelatı, bu öznenin karşılığı, nesneleştirmeyi yapanın karşısında-durandır, yani nesnedir (Gegenstand). İstenç bakımından ise Wittgenstein ile Schopenhauer farklılaşıyorlar. Wittgenstein, Günlükler’de dünyanın benim istencimden büsbütün farklı olduğunu söylemiştir. *An Introduction to Wittgenstein’s Tractatus* adlı kitabında Anscombe bu farklılığa dikkat çekiyor.

Dilin ve dünyanın mantıksal yapısının sınır düşüncesi çerçevesinde ortaya konusu, “ben”in dünya içinde yer almayışı, dünyanın içinde yani mantıksal uzamda örneğin Tanrının kendini açığa vurmaması²³, Wittgenstein’i sınırın ötesine yöneltmektedir. Bu yönelmede dilsel

20 A.g.e., s. 167

21 Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung (Erster Band)*, s. 5

22 A.g.e., s. 45

23 T, 6. 432

açıdan bir olanaksızlık kendisini gösterir. Dünyanın bir bütün olarak, sınırlanmış bütünlük olarak, ebedilik tarzında (sub specie aeternitatis) görülmesi (Anschauung)²⁴ artık söylenemez, dile getirilemez bir şeyi açığa vurur. Dünyayı bir bütün olarak ebedilik tarzında görme, aşkın olan etik ve estetiğe de gönderme yapar. *Günlükler*'de dediği gibi, "sanat yapıtı *ebedilik tarzında* görülen nesnedir; iyi yaşam ise *ebedilik tarzında* görülen dünyadır. Bu sanat ile etiğin bağlantısını gösterir"²⁵. Kuşkusuz böylesi bir ebedilik tarzında görüş, mistik bir duyguyu (Gefühl) gösterir. Wittgenstein'a göre "dilegetirilemeyen vardır yine de. Bu kendisini gösterir, gizemli olandır o"²⁶. İşte bu sınırlar çizildikten sonra sessizlik başlar. Burada dünyanın *nasıl* (wie) olduğuna değil de *olmasına* (dass) yönelik bir şaşma var. Kendi ifadesiyle "Dünya olgusuna yönelik bir hayret. Onu her ifade etme denemesi [bizi] saçma olana sürükleyecektir"²⁷. Bu hayret, duygu (Gefühl) hatta bu yaşantı (Erlebnis) dile getirilemez. Burada artık susulmalıdır.

Daha önce söylendiği gibi, Pierre Hadot Wittgenstein'ın Silesius gibi mistiklerle bağlantısını kuruyor: "Silesius'un eserlerinde Wittgenstein'ın tekrar etmiş olabileceği bir formül bulup bulamayacağımızı araştırdım. Wittgenstein'ın bize söylemiş olduğu ile bir benzerlik arz eden birini buldum, ama söz konusu olan, nihayetinde, mistik tarihinde oldukça sıradan bir formüldü: 'Susarak konuşulur: Ey insan eğer ebediyetin varlığını anlatmak istiyorsan, önce tüm sözü bırakmalısın'²⁸. Mistik gelenekte oldukça olağan olan sessizlik evresi, kuşkusuz felsefeye de pek uzak bir mesele değil. Her ne kadar felsefe hep *logos* üzerinden gelişmişse de mesele *logos*'un sesine kulak verme olduğunda sessizlik de başlar.

Bu bağlamda onun Heidegger ve Kierkegaard'a ilişkin söylediklerini aktarabiliriz: "Heidegger'in varlık (Sein) ve korku (Angst) ile ne kastettiğini çok iyi anlayabiliyorum. İnsanda dilin sınırlarına doğru

24 T, 6. 45

25 Wittgenstein, *Tagebücher 1914-1916*, Schriften 1, s. 176

26 T, 6. 522. Almanca ifade şöyle: Es gibt allerdings Unaussprechliches. Dies zeigt sich, es ist das Mystische

27 Wittgenstein, *Wittgenstein und Wiener Kreis*, Schriften 3, s. 93

28 Hadot, *Wittgenstein ve Dilin Sınırları*, s. 42

gitme eğilimi vardır. Örneğin, bir şeyin varolmasına ilişkin hayreti düşününüz. Hayret bir soru biçiminde ifade edilemez ve buna ilişkin bir yanıt da söz konusu değildir. Söylemek istediğimiz her şey, a priori olarak yalnızca saçma (Unsinn) olabilir. Buna rağmen biz, dilin sınırlarına doğru gideriz. Bu [sınır] doğru gidiş Kierkegaard'da da görülür ve (paradokslu olana yönelme olarak) bütünüyle benzer bir şeyi gösterir"²⁹. Bu söylenenlerle ne kastedildiğini daha iyi anlayabilmek için önce Heidegger'de korkuyla bağlantılı olan sessizlik meselesine bakmamız gerekir. Öncelikle şunu söyleyelim: Heidegger *Sein und Zeit*'de susmanın (das Schweigen), konuşma (Reden) ve dinleme (Hören) ile birlikte varoluşsal bir olanak olmasından bahseder³⁰. Böylesi bir susma, boş konuşmayı (Gerede) devre dışı bırakır. Konuşabilen varlık aynı zamanda susabilen, sessiz kalabilen ve bu sessizliğiyle kendine özgülüğü (Eigentlichkeit) yakalayabilen bir varlıktır. Bu sessizlik bize varlığı düşünme yolunu açacaktır. Tabii ki korku (Angst) yoluyla olacaktır bu. Bilindiği gibi Heidegger'de varlık (Sein) ile hiçin (Nichts) bağlantısını ortaya çıkaran şey, temel bir heyecan, ruh hali olan korkudur (Angst). Korku hiçi açığa çıkarır. Varolanın bütünü silinirken, "mantığın" devre dışı kaldığı, anlığın (Verstand) susmak zorunda olduğu bir "sınır durumu"na tam da böylesi bir korku anında varılır. Heidegger'in kendi ifadesiyle söylersek, "korku daha çok, kendine özgü bir sessizliği beraberinde getirir (...) Korkuda ... karşısında bir geri çekilme vardır; bu elbette ki bir kaçma değil, hapsedilmiş bir sessizliktir"³¹. Tam da böylesi bir sessizlik anı, "varlığın sessiz sesine" açık bir "düşünme"yi harekete geçirir ve bu varolanların, nesnelerin hesap edici bir tarzda düşünülmesi değil, varlığın üzerine düşünmedir (Andenken). Yani asıl düşünülmesi gerekeni (Das zu Denkende) düşünme çabasıdır. Wittgenstein ise bunu düşünülemez ve dilegetirilemez olarak, saçma olarak görür. Kuşkusuz, her ikisi de aynı sözcüğü de kullasalar da Heidegger'in kastettiği düşünme ile Wittgenstein'in düşünme derken kastettiği aynı değildir. Heidegger'in düşünmesi

29 Wittgenstein, *Wittgenstein Yaşamı Felsefesi Yapıtları*, s. 266

30 Heidegger, *Sein und Zeit*, s. 164

31 Heidegger, *Metafizik Nedir?* s. 34

(das Denken) bir yaşantıya gönderme yaparken, Wittgenstein dil ile düşünmeyi içten sınırlandırmakta, anlamlı önermeler yoluyla dünya hakkında düşünmekten söz etmektedir. Ama Wittgenstein'in kendisinin de çok iyi gördüğü gibi, Heidegger'de de "dilın sınırlarına doğru gitme eğilimi" vardır ve bu sınırdaki konumlanma, dile getirilemez, zorunlu bir sessizliği beraberinde getiren bir iç deneyime yol açar.

Aynı şey Kierkegaard'da "evrensel olanın askıya alındığı" paradoksal durumda karşımıza çıkar. Kierkegaard, bütünüyle öznellik temelinde kalan bir hakikat anlayışı geliştirmiştir. Hakikat nesnel olarak ulaşılabilecek bir şey değil, kişinin kendi varoluşunu gerçekleştirmesiyle erişileceği bir şeydir. Dolayısıyla bütünüyle kişiyle, kişinin içselliğiyle (inwardness) ilgilidir: "öznellik hakikattir, öznellik gerçekliktir"³². Çünkü varoluş kişinin kendi iç gerçekliğini, iç yaşantısını ifade eder. Bu da, yukarıda ifade edildiği gibi, nesnel açıdan dile getirilemez. Bu nesnel açıdan dile getirilemeyen, zorunlulukla sessiz kalmamıza neden olan sessizlik evresinde ortaya çıkar ve paradoksal bir durumu gösterir. Bunun nasıl bir şey olduğunu anlayabilmek için, yaşam yolundaki üç aşamadan (etap) son ikisini karşılaştırmamız gerekiyor.

Kierkegaard'a göre yaşam yolundaki üç etaptan ikinci etabı gösteren etik aşamada, kişi evrenseli dile getirir. Çünkü evrensel olan evrensel olan olarak dile getirilebilir, nesnel olarak temellendirilebilir, kanıtlaması yapılabilir, sözle savunulabilir bir şeydir. Bir sonraki etapta yani iman aşamasında ise bunları yapmanın olanağı yoktur. İman şudur Kierkegaard'a göre, "kişinin, kendisi olarak ve kendisi olmayı isteyerek, kendini saydam bir biçimde tanrıya bırakması"³³. Burada kişinin özneliği, içselliği ve sonsuz tutkusu ile nesnel açıdan kesinliği olmayan bir durum arasındaki çelişki söz konusudur. Bu nedenle iman durumunda kişi, imanı, kendini nesnel açıdan kesin olmayan bir şeye bağlar. İmanla böyle bir risk alır. Böylece 'hakikatin' yukarıda aktarılan tanımı gözönünde bulundurulduğunda, özneliğin hakikat olması düşüncesi de tam olarak açıklık kazanmaktadır. Haki-

32 Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript*, s. 306

33 Kierkegaard, *Fear and Trembling / The Sickness unto Death*, s. 213

kat bir kişideki imanla ortaya çıkmaktadır. Bu paradoks ve kesinsizliğe bağlanış (ve dolayısıyla erişilen hakikat) düşünceyle kavranamaz. Bu nedenle Kierkegaard “iman hiçbir biçimde kanıt gereksinim duymaz” demektedir³⁴. Çünkü kanıt(lama) nesnel açıdan kesin olan bir şeyi göstermeyi dener. Oysa “kesinlik ile tutku bir araya gelemmez”³⁵ ve tutku (kesinlik lehine) dışta bırakılırsa iman ortadan kalkar. Burada söz konusu olan şey, tam anlamıyla bir sınır deneyimidir. Söylenemez, dile getirilemez olan şey, kişinin bilinmeyen (Unbekannte) karşısında yaşadıklarıdır. *Felsefe Parçaları (Kırıntıları)* (Philosophical Fragments) adlı kitabında Kierkegaard, bunu şu şekilde dile getiriyor: “Ama bu bilinmeyen şey, kendi paradokslu tutkusunda aklın çarpıp durduğu bu şey de nedir? Bilinmeyendir bu. (...) Sürekli gelip dayatılan sınırdır bu”³⁶. Wittgenstein’in dediği gibi, insanda sürekli bu sınıra doğru gitme eğilimi vardır.

Daha önce dediğimiz gibi, Wittgenstein hem beni hem de dünyayı böylesi bir sınırdan konumlandırır. Dil yoluyla söylenebilen, dilin kendisini, dünyayı dile getiremez. Ama sürekli de biz bu sınırlara doğru sürükleniriz. Dile getirilemeyecek olanı, hakkında konuşulamayacak olanı göstermeye çalışırız. Susmak gerekliliğine yapılan vurgu, bir şekilde susarak konuşmanın yolunu açmaya çalışır durur. Bir yandan Wittgenstein felsefeye bunu yasaklamak eğilimindedir. Ona göre “felsefede doğru yöntem şu olurdu: söylenebilir olandan, yani doğabilimi tümcelerinden –yani, felsefeyle hiçbir ilgisi olmayan bir şeyden- başka bir şey söylememek, sonra her seferinde de, başka birisi doğaötesi bir şey söylemeye kalktığında, ona, tümcelerindeki belirli imlere hiçbir imlem bağlanmamış olduğunu göstermek”³⁷. Diğer yandan da felsefenin bu sınırın hep ötesine geçeceğini, felsefenin her zaman böylesi bir etkinlik olduğunu bilir. Felsefe bir takım önermeler toplamı değil, bir etkinliktir³⁸. Felsefe etkinliğinin amacı, “düşüncelerin mantıksal açıklığıdır. Felsefe yapıtı, özünde, açıklamalardan oluşur. Felsefe,

34 Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript*, s. 31

35 A.g.e., s. 30

36 Kierkegaard, *Philosophical Fragments*, s. 49

37 T, 6. 53

38 T, 4. 112

başka türlü sanki bulanık ve kaypak olan düşünceleri, açık kılmalı, kesin olarak sınırlandırmalıdır”³⁹. Bu sınırlandırma etkinliğinde felsefe doğabiliminin yaptığı gibi önermeler yoluyla dünya hakkında bir şey söylemez. Felsefe sınırı çizerek söylenebilir olanın ötesine geçer ve söylenemez olana işaret eder. Bu anlamda kendisinininkiler dahil tüm felsefenin tümcelerini saçma olarak görüyor. Ama onun için önemli olan da tam bu sınır durumu. Çünkü bir bütün olarak dünyaya anlamını veren şey, tam da bu dünyanın dışındadır. Bu nedenle hem I. Dünya Savaşının ertesinde Russell’a yazdığı bir mektupta⁴⁰ hem de daha sonra *Kültür ve Değer*’de “felsefenin ana meselesi”nin dile getirilememekle birlikte yine de var olan, gösterilebilir olan şey olduğunu söylüyor. *Kültür ve Değer*’de 1931 tarihli olarak gösterilen el yazmasında şunu söylüyor: “Dile getirilemeyecek olan (bana gizemli gelen ve dile getiremediğim şey), dile getirebildiğim her neyse onun anlam kazandığı zemini sağlıyor belki de.”⁴¹ Wittgenstein *Tractatus*’ta felsefe yoluyla, dile getirilebilir olanı sınırlayarak, dile getirilebilir olana anlam veren bu zemini hazırlamıştır.

39 T, 4. 112

40 Bkz. Anscombe, *An Introduction to Wittgenstein’s Tractatus*, s. 161

41 Wittgenstein, *Kesinlik Üstüne / Kültür ve Değer*, s. 142

Foucault ve Etik Tavrı*

*Bu yazı, daha önce *Günümüzü Felsefe ile Düşünmek* (Ege Üniversitesi Yay. İzmir, 2014) başlıklı kitapta "Foucault'nun Etik Tavrının Siyaset Açısından Değerlendirilmesi" başlığıyla yayınlanmıştır.

Foucault'nun çalışmalarını özetleyecek temel kavram hangisidir? *Epistēmē* mi? Söylem mi? İktidar mı? Yönetimsellik (*gouvernementalité*) mi? Düzenek (*dispositif*) mi? Özne ya da özneleşme (*subjektivation*) mi? Bilindiği gibi bu kavramların her biri onun "yazı tarihi"nin etaplarında önem kazanmış, onun çeşitli dönemlerdeki araştırma ve düşüncelerinin merkezine yerleşmiş kavramlar. Ama Foucault'nun kendisi kendi düşüncesindeki belirleyiciliği açısından bu kavramların sayısını en azından ikiye indiriyor: İktidar (*pouvoir*) ve Özne / Özneleşme. 1977 yılında S. Hasumi ile yapılan söyleşisinde, ilk önemli kitabı *Deliliğin Tarihi*'nden beri kendisi için esas sorunun hep iktidar sorunu olduğunu kabul ediyor¹. Bunun yanında daha sonraki bir yazısında ise iktidarı incelemesinin nedenini özne sorununa bağlıyor ve şöyle diyor:

"Her şeyden önce, son yirmi yıldır sürdürdüğüm çalışmalarım-daki hedefimin ne olduğunu belirtmek istiyorum. Hedefim, iktidar fenomenini analiz etmek olmadığı gibi, böyle bir analizin temellerini atmak da değildi.

Tam tersine amacım insanların, bizim kültürümüzde, özneye dönüştürülme kiplerinin bir tarihini oluşturmaktı"².

Böylelikle Foucault'nun temel sorununun özne oluş biçimlerini -ki bunlar hep bir bilme (*savoir*) biçiminin sonuçları olarak ortaya çıkarlar- tarihsel açıdan sorunsallaştırmak olduğunu söyleyebiliriz. Aslında Foucault'nun bu çerçevede temel sorununun üç yer (konum) değiştirmeyi (*le déplacement*) hayata geçirmek olduğunu söyleyebi-

1 Foucault, *İktidarın Gözü*, s. 171

2 Foucault, *Özne ve İktidar*, s. 57-58

liriz. Birinci yer değiştirme bilgi içeriklerinin analizinden bilme biçimlerinin analizine geçişle (yani *connaissance*'tan *savoir*'ya geçişle) ortaya çıkar. İkinci yer değiştirme çeşitli iktidar biçimlerinin uygulanmasına dair analizden yönetsellik prosedürlerine geçişle (daha açık bir ifadeyle uygulanan iktidarın analizini kişilerin, şeylerin ve malların yönetilmesi prosedürlerinin alanı içinde yapmaya geçişle) ıralanır ve son yer değiştirme özne sorunundan özneleşme biçimlerinin analizine geçişle gerçekleşir³. Bu yer değiştirmeler bize Foucault'nun kendi tarihini de verir: Birinci yer değiştirme tam da *Kelimeler ve Şeyler* ve *Bilginin Arkeolojisi* kitaplarında yapmaya çalıştığı şeydir: Bilme biçimlerinin tarihsel (sürekliliğe dayanmayan ve kopuntularla olup biten anlamda tarihsel tabii ki) analizini yapmaya ya da aynı anlama gelmek üzere, sözcükler ile şeyler arasında kurulan bilgisel ilişkilerin tarihsel dönemlere göre nasıl farklılaştığını ortaya koymaya çalışmıştır. Bu anlamda da, bu dönemde kullanılan kavramlar, hiç kuşkusuz, *epistémé* ve *söylem* gibi bilme biçimlerini işaret eden kavramlar olacaktır.

İkinci yer değiştirme Foucault'nun 70'li yıllar boyunca yaptığı çalışmaların temel çabasını gösterir: iktidar uygulama ve tahakküm biçimlerinin tarihi, yönetsellik prosedürlerinin tarihsel analiziyle yer değiştirir. Bu "yönetsellik" kavramı, 18. Yüzyıldan itibaren gelişen bir iktidar biçimiyle doğrudan ilgilidir: "yönetsellik alanı içinde yaşıyor oluşumuz ilkin onsekizinci yüzyılda keşfedilmiştir"⁴. Yönetsellik ile birlikte, kuşkusuz güvenlik ve nüfus bağlamında, biyo-siyaset ve düzenek kavramları da Foucault'nun iktidar araştırmalarının merkezine yerleşir. Artık karşımızda durup bize "yapmamlısın!" buyruğuyla tahakküm kuran hukuksal ve biçimsel bir iktidar anlayışı söz konusu değildir⁵. Daha ziyade bir ağ şeklinde tasarlanan ve öznelerin, tam da özne oluşlarıyla (yani aynı anda hem maruz kalan ve hem de bir şeyleri gerçekleştiren oluşlarıyla) kendilerinden geçen bir iktidardan⁶ bahsedilmektedir. Eski hükümlanlık modelinin

3 Foucault, *Le Gouvernement de soi et des autres*, s. 6

4 Foucault, *Power. Essential Works of Foucault 1954-84 Volume III*, s. 220-21

5 Foucault, *Özne ve İktidar*, s. 141

6 Foucault, *Toplumu Savunmak Gerekir*, s. 43

yerini alan böylesi bir iktidar, “bir dizi müdahale ve düzenleyici denetim yoluyla gerçekleşir”⁷. Bollaşma, doğum ve ölüm oranları, sağlık düzeyi, yaşam süresi ve bunları etkileyen koşullar önem kazanmakta ve böylece yaşam üzerinde bir iktidar şekillenmektedir. İnsanın canlı bir varlık olarak yaşamı (sa vie d’etre vivant) siyasete dahil edilmiştir. Yönetimsellik işte 18. Yüzyıldaki bu değişimle “bir dizi müdahale ve düzenleyici denetimin” çeşitli düzenekler (dispositif) yoluyla sağlanmasıyla ilgilidir. Foucault bu düzenek kelimesini çeşitli unsurlar arasında kurulabilecek bir ilişkiler şebekesine işaret etmek için kullanmaktadır; bu unsurlar “söylemler, kurumlar, mimari biçimler, düzenleyici kararlar, yasalar, idari önlemler, bilimsel sözceler vb.”⁸ olarak belirlenebilir. Yönetme edimi tam da bu düzeneklerde gerçekleşir işte: örneğin cinsellik düzeneği, nüfus düzenlemelerinde merkezde yer alan bir rol oynar.

Üçüncü yer değiştirme ise özellikle 80’li yıllarda yaptığı çalışmaların temelini oluşturur: özne sorunundan özneleşme biçimlerine geçiş. Burada belirleyici olan ise, tabii ki, kişilerin hakikatle (vérité) girdikleri ilişkidir. Sorun öznellik ile hakikat arasındaki bağlantı (rapport entre la subjectivité et la vérité) sorunudur⁹. Özne oluş, özneleşme ya da bir süreçte özne haline gelme kişinin hakikatle girmiş olduğu belirli bir tür ilişkinin sonucudur. Aslında hemen, Foucault tarafından ortaya konan bu kavramların birdiğeriyle ilişkisini şu şekilde ortaya koyabiliriz: öznelliği hakikat, hakikati öznellik belirler. Ama bunun uzun bir tarihte ele alınışı, Foucault’nun 80’li yıllar boyunca College de France’da verdiği derslerin içeriğini oluşturur. “Öznenin farklı aşamalarda ve farklı kurumsal bağlamlarda, bilginin olanaklı, arzulanır ve hatta kaçınılmaz nesnesi olarak nasıl kurulduğu”¹⁰ analiz edildiğine göre, bu özneleşme süreçlerinin de iktidar, daha doğrusu yönetme pratiklerinden ve düzeneklerden bağımsız olmadığı açıktır. Öte yandan bu Foucault tarafından artık bir “kendilik teknikleri” (Les techniques de soi) olarak ve “kendinin ve başkalarının

7 Foucault, *İktidarın Gözü*, s. 103

8 Foucault, *Entelektüelin Siyasi İşlevi*, s. 119

9 Foucault, *L’Herméneutique du sujet*, s. 20

10 Foucault, *Ethics. Essential Works of Foucault 1954-84 Volume I*, s. 87

yönetimi" (Le Gouvernement de soi et des autres) olarak ifade edilmektedir. Foucault'nun ilgisi "bireylerin kendi bedenleri ve ruhları, düşünceleri, hareket tarzları ve varoluş biçimleri üzerinde (...) bir dizi operasyon yapmalarını (...) sağlayan benlik [kendilik / the Self, Le soi] teknolojileri"ne¹¹ kaymaktadır. Teknik ve teknoloji ifadelerinin "kendilik"le birlikte kullanılması tuhaf görünebilir. Sanırım Foucault burada Heidegger'in tekniğe yönelik soruşturmalarını gözönünde tutuyor. *Tekhne* bir açığa çıkarma, ortaya koyma, daha doğrusu bir şey olarak koyma ediminin bir sonucu. Tekniğin özü böylece Heidegger'in *Tekniğe Yönelik Soru*'da dediği gibi bir "Gestell" (konulmuş / kurulmuş olan) oluyor¹². Bir şey olarak konulan/kurulan kendilik, bizim mevcut durumda olduğumuz şeyi gösteriyor. Foucault'nun amacı -kendi ifadesiyle diğer modern filozofların yaptığı gibi- bu mevcut durumu sorunsallaştırmak. Bu bağlamda sorduğu soru tam olarak şu: "Kendi mevcut durumumuzda biz neyiz [what are we in our actuality?] (...) 'Bugün biz neyiz?' Bu soru, sanırım bizim kendi hakkımızdaki tarihsel refleksiyon alanına işaret eder. Kant, Fichte, Hegel, Nietzsche, Max Weber, Husserl, Heidegger, Frankfurt okulu ve ben bu soruya yanıt bulmaya çalışıyoruz"¹³. Burada özellikle önemli olan bir ifade var: tarihsel refleksiyon alanı. Bu ifade "kendiliğin" ya da "özne"nin tarihsel olarak kurulduğuna işaret ediyor. Öyleyse, mevcut durumda kendimizi sorunsallaştırmak, teknik edimlerle onu kuran bir tarihi sorunsallaştırmak demektir. Bu "Aydınlanma Nedir?" yazısında da dediği gibi, şimdinin bir ontolojisi temelinde ve olduğumuz şeyin sürekli eleştirisi temelinde yapılabilir. Daha öncesinde Foucault delilik, psikiyatri, suç ve ceza gibi konuları tarihsel olarak araştırmak suretiyle "kendimizi, başkalarını dışlamak yoluyla nasıl kurduğumuzu göstermeye" çalışmıştı, 70'li yılların sonundan itibaren ise amacı "Antikiteden şimdiye kadarki gelişim boyunca, belirli etik kendilik teknikleri yoluyla, kendimizle nasıl bir özdeşlik kurduğumuzu" araştırmaktadır¹⁴. Demek ki, Foucault'nun 1980'li yıllardaki çalışma ala-

11 Foucault, *Kendini Bilmek*, s. 26-27

12 Heidegger, *Vortraege und Aufsätze*, s. 27

13 Foucault, *Power. Essential Works of Foucault 1954-84 Volume III*, s. 403

14 A.g.e., s. 404

nını işaret eden yer değiştirme, doğrudan etik alanıyla ilgilidir. Bu çalışmaların özel bir amacı da vardı kuşkusuz: bütün bu iktidar yapıları, mekanizmalar, düzenekler, kurulumlar, teknolojiler içerisinde özgürlüğü (ya da daha doğrusu özgürleşme pratiğini) temellendirebilmek. Bu temellendirmede de “ethos” kavramı özel bir yer tutuyor. Bilindiği gibi, Yunanca sözcük *ethos* “karakter, huy” anlamına geliyor; Foucault da sözcüğü buna yakın bir anlamda kullanıyor: bir karakter, bir huy, bir tavır, dünya ve kendimiz karşısında bir tutum vs. şeklinde. Bunun nasıl bir *ethos* olduğunu biraz daha açmadan önce, Foucault’nun 1977-78 döneminde verdiği ve *Güvenlik, Toprak, Nüfus* başlığını taşıyan derslerindeki bir bağlamı vurgulamak istiyorum. 18. Yüzyıldan itibaren belirleyici hale gelmiş biyoiktidarın temel mekanizmalarını çözümleyeceği bu derslerde Foucault, felsefeyi bir “hakikat politikası” olarak nitelendirdikten sonra burada ortaya konan düşüncelerin bir mücadele için yol gösterici olarak kullanılabileceğini vurgular: “Eğer mücadele etmek istiyorsanız, işte size birkaç anahtar nokta, birkaç kuvvet çizgisi, birkaç kilit ve engel”¹⁵. Dolayısıyla bizim şimdiki bağlamımız açısından, Foucault’nun ‘felsefi ethos’unun bir direniş ve mücadeleyi hayata geçirme amacı taşıdığını söyleyebiliriz. Ama yine aynı yerde “teorik söylemin içindeki polemiklerde anlamını ve sağlamlığını kaybeden” bir ilişkiden, hakikat ile mücadele arasındaki ilişkiden bahsederek, böylesi bir polemige dayanan politikayı kesin bir şekilde reddediyor: “(...) tek bir buyruk önereceğim, kategorik ve koşulsuz bir buyruk: Hiçbir zaman politika yapmamak”¹⁶. Bu düşünceler etik ile siyaset arasında Foucault tarafından kurulan ilişkiyi anlamak açısından önemli. Felsefi ethos, siyasetin belirlediği koşullar içinde bir özgürlük alanı açabilir mi? Temel sorun budur. Foucault bunu öznelere hakikatle girdikleri ilişkinin tarihi boyunca araştırıyor.

Yukarıda da belirttiğim gibi, Foucault kendini bir modern felsefe geleneğine bağlayarak, kendi temel sorusunun da diğerleri gibi “güncelliğim içinde, mevcut durumum içinde ben neyim?” sorusu olduğunu dile getiriyor. Böylece bir yandan “insanın şimdiyle ilişkisini,

15 Foucault, *Güvenlik, Toprak, Nüfus*, s. 5

16 A.g.e., s. 5

insanın tarihsel oluş kipini ve kendini özerk bir özne olarak kurmayı sorunsallaştıran felsefi bir sorgulamanın” yolunu açıyor, diğer yandan da “bir tutumun, yani, tarihsel varlığımızın aralıksız bir eleştirisi şeklinde nitelendirilebilecek olan felsefi bir *ethos*’un sürekli olarak canlı tutulmasını” vurgulamaya çalışıyor¹⁷. Tarihsel varlığımızın sürekli eleştirisine dayanan bu *ethos*, bizi kendimizi oluşturmaya yöneltecektir ve bizi “yaptığımız, düşündüğümüz, ve söylediğimiz şeylerin öznelere olarak tanımaya yönelten olayların tarihsel temeldeki sorgulaması olarak işleyecektir”¹⁸. Kendisinin de belirttiği gibi bu felsefi *ethos*, bir “tutum”, “tavır”dır ve bu tutumun, tavrın hakikat politikası olarak felsefede belirli karşılıkları vardır. Felsefi *ethos*, bizi şekillendiren dünya karşısında, bizi belirli özneler olarak kuran olaylar karşısında siyasal bir tavidir aynı zamanda. Yukarıda da dediğim gibi, Foucault bu *ethos*’u bir özgürlük pratiği olarak görüyor; bu tavrın kendisi bir özgürlük pratiğidir aslında ve mücadele ve direniş terimleriyle ifade edilir. Bu nedenle Foucault, Bernauer’in de haklı olarak vurguladığı gibi, “kendisini bir özneleştirme olarak kuran bir özgürlük alanı olarak etiğe yönelebiliyordu”¹⁹. Kuşkusuz burada Foucault’nun arayışı, herkes için genel-geçer olabilecek ve olması, yapılması gerekenleri belirli ilkeler yoluyla ortaya koyacak bir etik bulmaya ya da böylesi bir etik teori ortaya koymaya yönelik değildir: “Foucault’nun yaptığı şey, herkes için geçerli olabilecek genel bir ahlak biçimi aramak değil, bizzat kendi özgürlüğü ve düşüncesinin tarihinden doğan özel bir tarz geliştirmektir”²⁰.

Böylece Foucault kişilerin kendileriyle ve hakikatle kurdukları ilişkilerin tarihine yönelir çünkü kendi “tarihselliğini” sorunsallaştırmak istemektedir. Hakikatle kurulan ilişkiler bağlamında, felsefi bir *ethos*’un geliştirilebileceği tarihsel alan özellikle Antikçağ olarak beliriyor Foucault’da. Burada da iki kavram özellikle öne çıkıyor: *epimeleia heautou* ve *parrhesia*. Bu kavramlar çerçevesinde “olduğumuz şeyin sürekli eleştirisini” yapmamıza olanak sağlayan bir tavrın

17 Foucault, *Özne ve İktidar*, s. 184

18 A.g.e., s. 188

19 Bernauer, *Foucault’nun Özgürlük Serüveni*, s. 305

20 A.g.e., s. 305-306

geliştirilmesi nasıl mümkündür? Her ikisi de birer dönemlik dersin konusu²¹ (*parrhesia*'yla ilgili dersin başlığı *Kendimizin ve Başkalarının Yönetimi* ve *epimeleia heautou*'yla ilgili derslerin başlığı *Öznenin Hermeneutiği* olan bu kavramların tarihini Foucault ile birlikte adım adım takip etmemiz, hiç kuşkusuz, mümkün değil. Ben burada belirli hakikat tavırlarını ifade eden bu kavramlarla ilgili Foucault'nun söylediklerinin çok kısa bir özetini verebilecek tarzda onun aktardığı iki örnek durumu ele alacağım. Bu örnek durumlardan biri Sokrates ile Alkibiades arasında geçen diyalogtaki "kendini yönetme ve başkalarını yönetme" bağlantısı ve diğeri de Platon'un Sicilya kralı karşısındaki "parhesiastik" eylemiyle risk alışı. Buradan hareketle de bu iki kavramın doğrudan bir "tavır"la, felsefedeki "Sokratik tavır" diyebileceğimiz bir tavırla benzerliğine dikkat çekeceğim.

Epimeleia heautou bağlamında Foucault genel olarak şunları söylüyor: Yunan ve Roma kültürünün oluşturucu / kurucu edimlerinden biri olan *epimeleia heautou* (kendine özen gösterme, kendiyle ilgilenme, kendilik kaygısı), diğer oluşturucu / kurucu edim olan *Gnothi seauton*'la ("kendini bil" buyruğuyla) birlikte bir denge oluşturuyor; Apollonik olan ile Dionyzik olan arasındaki dengeye benzer bir denge var burada; yani biri diğeri için kaçınılmaz olarak var. Foucault'nun görüşüne göre, bu denge daha sonrasında *Gnothi seauton* lehine bozulmuştur. Özellikle modern özne felsefesi Descartes'tan başlayarak, özneye ilişkin bilme edimini temele alarak *Gnothi seauton*u öne çıkararak, *epimeleia heautou*nun unutulmasına neden olmuştur. Kendiyle meşgul olma, ona özen gösterme, kendilik kaygısı Yunanlılar için kendi kentlerinin, toplumsal ve kişisel yönetimlerinin ana ilkelerinden, yaşama sanatını işaret eden temel ilkelerden biriyken, bizim için bu kavram karanlık ve soluktur artık²².

Yukarıda da dediğim gibi, neredeyse tüm Yunan ve Roma dönemi boyunca ve Hristiyanlığın ilk dönemlerinde bu kavram, felsefi ethos açısından merkezde yer alır Foucault'ya göre. Ama bu tarih içinde bile

21 *Parrhesia*'yla ilgili dersin başlığı *Kendimizin ve Başkalarının Yönetimi* [*Le Gouvernement de soi et des autres*] ve *epimeleia heautou*'yla ilgili derslerin başlığı *Öznenin Hermeneutiği* [*L'Hermeneutique du sujet*]

22 Foucault, *Ethics. Essential Works of Foucault 1954-84 Volume I*, s. 226

anlam ve anlamlandırma bakımından bir süreklilik yoktur, yani kavramın Sokrates ve Platon için taşıdığı anlam, örneğin bir erken dönem Hıristiyan keşişi için aynı anlamı taşımamaktadır. Platon için, “kişinin kendisini yönetmesi” ve bunun sonucu olarak “siteyi yönetmesi” için vazgeçilmez olan bu kavram, örneğin Nyssalı Gregorius için “çileci bir beden terbiyesi” için vazgeçilmez hale gelir. Hıristiyanlığın ilk döneminde kendiyle ilgilenmek, ruhta hazır bulunan hakikati ortaya çıkarma çabasını gösterir ama bu çaba, günah-itiraf mantığı içinde ruhu bedenden kaynaklanan günahlarından arındırma pratiğine dönüşür. Her ne kadar Aurelius ve Seneca gibi Stoacılar da yaşanan bir günün hesabının gün bitiminde çıkarılması ve yapılan hatalardan ders alınmasına yönelik uygulamalar, idman ve pratikler (*askesis*) sözkonusu olsa da, Stoacılıkta “ruhun günahlarının itiraf edilmesi” gibi bir şey sözkonusu değildir. Yani Hıristiyanlıktan önceki dönemde kendiyle ilgilenme, kendine dikkat etme (*epimeleia heautou*) bağlamında “günahlardan arınma”, “bedenin terbiyesi”, “itiraf müessesinin işletilmesi”, “kendinden ve dünyadan vazgeçiş” gibi durumlar sözkonusu değildir. Özellikle *Alkibiades I* diyalogunda kullanıldığı şekliyle hiç sözkonusu değildir. Bilindiği gibi bu diyalogda Alkibiades yaşının ilerlemesi nedeniyle hem aşk ilişkilerinde hem de siyasette etkin konuma geçmek istemektedir; her iki alanda da erotik ve kentle ilgili meselelerde başkalarının yönetimini eline almak istemektedir²³. Tam da böylesi bir durumda, onun sevenlerinden birisi olan Sokrates -deyim yerindeyse- Alkibiades’e “haddini bildirmekte”dir. Sorgulama, özetle şu şekildedir: Başkalarını yönetmeye talip olan Alkibiades, başkalarını yönetmek için gerekli olan bazı kavramların -mesela hak, adalet, yasa, savaş, barış gibi kavramların- anlamlarını bilmekte midir? Alkibiades’in bunlara ilişkin hiçbir bilgisinin olmadığı görülmektedir? Peki Alkibiades başkalarını yönetmenin ne anlama geldiğini bilmekte midir? Hayır. Kendini yönetmenin ne anlama geldiğini bilmekte midir? Buna da yanıt ‘hayır’dır. Buradan hareketle Sokrates şöyle bir sonuca varır: Bu tür konularda utanç verici bir cahillik içinde sin ve bir de tutup devleti yönetmeye kalkıyorsun; bu tür konular-

23 Foucault, *L’Herméneutique du sujet*, s. 34

da hiçbir bilgiye sahip değilsin, çünkü bugüne kadar hiç kendinle ilgilenmemişsin. Sonra bilindiği gibi diyalog, kendiyle ilgilenmekten ne kastedildiği üzerindeki açıklamalarla devam eder? Buradaki “kendi” (*auto*) nedir? Beden mi? Ruh-beden birliği mi? Yoksa ruh mu? İnsanın kendisinin ruh olduğunun söylenmesiyle, kendiyle ilgilenmenin “ruha yönelmek” ve “ruhla ilgilenmek”, ona “iyi bakmak” anlamına geleceği açıktır. Ama burada dikkat çeken şeyin, özellikle bu “bakma edimi” olduğunu söyleyelim. Bu “bakma” Foucault’ya göre bir tavidir, bir tutumdur. “*Epimeleia heautou*, bu bir tutumdur: kendine, başkalarına, dünyaya yönelik bir tutum”²⁴. Buradaki temel durum şudur: kişinin kendisini zorladığı (kendiyle ilgilenmek zorlu bir çabadır aynı zamanda) bu tutum, kendini ve başkalarını yönetme tutumudur aynı zamanda. Bir güç ve iktidar meselesidir; daha doğrusu bir yönetimsellik meselesidir. Gençlikte kazanılacak ve yaşam boyu devam edecek olan bu *ethos*’un siyasal anlamı tam da burada yatar: hakikatle kurulan ilişki, siyasal anlamını kişinin kendisiyle ve başkalarıyla kurduğu bir yönetimsellik ilişkisinden alır.

Örnek olarak verebileceğimiz ikinci durumu Foucault, *parrhesia* kavramını ele aldığı derslerinde (1982-83 dönemi dersleri) veriyor. Plutarkhos’un Platon’un 7. Mektup’undan yola çıkarak hikaye ettiği bir durum bu: Platon Sicilya kralı (tirani) Dionysios’un kayını Dion tarafından saraya özellikle siyasetle ilgili meselelerde yolgöstericilik yapsın diye çağrılır; Platon’un da kendi ideal devletini gerçekleştirmek için bunu bir fırsat olarak gördüğünü biliyoruz. Ama kralın despotik yönetimi süreç içinde hem Platon hem de Dion üzerindeki baskıyı da beraberinde getirir. İşte böylesi bir durumda kralla Platon arasında geçen şöyle bir diyalog hikaye edilir: “Dionysios Platon’a sorar: ‘Sicilya’ya gelmekteki amacınız neydi?’ Platon ise bu soruyu şöyle yanıtlar: ‘İyi bir insan aramaktayım!’ Kralın ise buna yanıtı şöyle olur: ‘Aman tanrım! Demek ki hala aradığınızı bulamadınız!’”²⁵. Burada Foucault’ya göre, tam anlamıyla bir *parrhesiastik* bir eylem sözkonusudur.

24 A.g.e., s. 12. Buradaki ifade şöyle: “*L’epimeleia heautou*, c’est une attitude: à l’égard de soi, à l’égard des autres, à l’égard du monde”

25 Foucault, *Le Gouvernement de soi et des autres*, s. 49

“İyi bir insanın hala aranıyor” oluşu, “kral dahil -ve özellikle kral olmak üzere- Sicilya sarayında iyi bir insanın bulunmadığını” söylemek anlamına gelmektedir. Bu bir yandan “hakikati söylemek”tir, diğer yandan mevcut koşullarda bir *risk* olarak bu hakikati söylemektir. Bu işte Platon’a göre *parrhesia* kelimesiyle ifade edilen şeydir; Platon burada *parrhesia* yapan kişi anlamında bir *parrhesiastes* konumunu almaktadır. Bu tutumun ikili bir yönü var tıpkı *epimeleia heauto*’da olduğu gibi: ilkin kişi kendisiyle ve hakikatle (kendi hakikatiyle, onu belirleyen hakikatiyle) bir ilişkiye girer ve ikinci olarak bu ilişkiyi temele alarak diğerleriyle -riske dayanan- bir ilişkiye geçer. Burada da belirleyici olanın bir *ethos* olduğunu ve bu *ethos*’un “kendisinin ve başkalarının yönetimi”ni sağlaması bakımından siyasal olduğunu söyleyebiliriz.

Burada Foucault’nun bu düşüncelerine detaylı bir eleştiri getirecek değilim. Foucault zaten birçok noktada, özellikle de “sorgulanmamış yaşam yaşamaya değmez” şeklinde ifade edilen bir Sokratik-etik tutuma tuhaf bir biçimde yakın bir bağlamı getirdiğinde doğruları da dile getirmiş oluyor. Ama birkaç şey ekleyerek bitirelim bu yazıyı: Birincisi Aristoteles’in *Politika*’da ifade ettiği “birlikte yaşam” şeklinde çevirebileceğimiz *syzēn* kavramını buraya eklemek istiyorum. Aristoteles iyi bir yaşamın (*euzēn*) olanağını teorik yaşam (*bios theoretikos*) ile siyaset yaşamı (*bios politikos*) bağlamında gözönünde bulundurduktan sonra, iyi yaşamın siyasetin amacı olduğunu söylüyor ve bu iyi yaşamı oluşturan öğelerden birinin de dostluğa dayalı bir birlikte yaşam olduğunu söylüyor²⁶ (Aristoteles 1998: 1281a). Birlikte yaşam, erdem ve adalet bakımından, bir *koinonia* için kaçınılmazdır. Benzer bir düşünceyi Platon “dostların arasında her şeyin ortak olduğu” bir *koinon* için sözkonusu etmiştir daha önce. Bu daha sonraki bazı felsefi düşüncelerde “öznelerarasılık” olarak nitelendirilecek olan şeydir. Özellikle Fichte’nin toplumsal-siyasal alana ve hukuksal ilişkilere dair olarak sözkonusu ettiği bir öznelerarasılık düşüncesi.

Burada eklemek istediğim ikinci şey ise, Deleuze’ün *Kıvrım* kitabında dile getirdiği şekliyle bir olay düşüncesi. Deleuze burada Leib-

26 Aristoteles, *Aristotelous Politikon* / *Politics*, 1281a

niz ve Whitehead'e dayalı bir olay mantığı geliştirmeyi amaçlar. Olay bir hareket ve aynı zamanda bir *nexus*'tur. Olayı oluşturan bütün unsurlar, hareket halinde sürekli değişirken, sürekli kendi tekliklerini ortaya koyarken aynı zamanda bir uyum oluştururlar. Deleuze'ün verdiği örnek konser örneği: “[ses kaynaklarının] her biri kendi çıkardığı sesleri algılar ve kendi seslerini algımlarken başkalarını da algılar. Bunlar, birbirlerini ifade eden etkin algılar ya da birbirlerini tutan kendinde-tutmalardır”²⁷. Bunlara dayalı olarak şöyle bir sonuca varabiliriz: Birlikte yaşam ve uyum düşüncesi temelinde, olaya katılanların her birinin kendisini yönettiği ama başkasını *yönetmediği* bir toplumsallık, bir *koinonia* düşünülebilir mi? Düşünülebilirse, bununla bağlantılı olarak hem Foucault'nun bize göstermeye çalıştığı “kendi oluş”un olanağı hem de felsefe tarihine boydan boya yayılan bir başka şeyin yani “birlikte oluş”un olanağı da düşünülebilecek demektir. Böylelikle de belki Foucault'nun her yere yayılan iktidar ilişkilerine direniş gerçekleştirilebileceğini düşünmemizin olanağı açılacak. Bu aslında Platon'un “idea”sının, hatta “iyi ideası”nın, siyasal alana taşınması olarak da görülebilir. Başkalarının yönetiminin olmadığı ama aynı zamanda herkesin de kendini yönetmesiyle bir araya gelebileceği bir toplumsallık, sözcüğün tam anlamıyla bir “idea”dır; hiçbir zaman tam olarak gerçekleşmez ama hep yön gösterir.

27 Deleuze, *Kıvrım*, s. 122

KAYNAKÇA

- Agamben, G.** “Tanrı Ölmedi, Paraya Dönüştü” (*Giorgio Agamben ile Söyleşi*), <http://ayrintidergi.com.tr/tanri-olmedi-paraya-donustu-giorgio-agamben-ile-soylesi>. Erişim Tarihi: 05.03.2015
- Anscombe, G.E.M.**, *An Introduction to Wittgenstein’s Tractatus*, Harper and Row, New York, 1965
- Aristoteles**, *Aristotelous Ta Meta ta Physika / Aristotle’s Metaphysics*, Volume I, (Ed. D. Ross), The Clarendon Press, Oxford, 1975
- Aristoteles.** *Aristotelous Politikon / Politics*. (Ed. G.P.Goold) The Loeb Classical Library. Harvard, 1998
- Arslan, A.** İlkçağ Felsefe Tarihi I (Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi), İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2008.
- Augustinus, A.** *İtiraflar / Confessionen*, Latince-Türkçe, (çev. Çiğdem Dürüşken), Kabalcı Yayınları, İstanbul, 2010
- Bernauer, J. W.** 2005. *Foucault’nun Özgürlük Serüveni*. Çev. İsmail Türkmen. Ayrıntı Yayınları.
- Boutrou, E.** “Leibniz’in Hayatı ve Eserleri”. *Leibniz*, (Çev. A. Altınörs), Doğu-Batı Yayınları, İstanbul, 2011
- Comte, Auguste**, *Cours de philosophie positive*. Éditions Anthropos, Paris, 1968
- De Cusa, N.** *De docta ignorantia I*. Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1979
- Deleuze, G.** *Kıvrım (Leibniz ve Barok)*, (H. Yücefer, Çev.) Bağlam Yayınları, İstanbul, 2006
- Deleuze, G.** *Leibniz*, (U. Baker, Çev.) Kabalcı Yayınları, İstanbul, 2007
- Deleuze, G.** *İki Delilik Rejimi*, (M. E. Keskin, Çev.) Bağlam Yayınları, İstanbul, 2009
- Derrida, J.**, *Khora*, (çev. D. Eryar) Kabalcı Yayınları, İstanbul, 2008
- Derrida, J.** *Marx’ın Hayaletleri*, Çev: Alp Tümertekin, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2001.
- Diels, H.-Kranz, W.**, *Die Fragmente der Vorsokratiker* (Erster Band), Weidmann Verlag, 1974
- Diogenes Laertius**, *Bion kai gnomon ton en philosophia eudokimesanton ton eis deka to ekton II*, London: Loeb Classical Library, 1925.
- Eagleton, T.**, “Wittgenstein’in Dostları I”, (çev. T. Birkan), *Birikim*, sayı: 19, 1990
- Epikur.** *Wege zum Glück*, Griechisch-lateinisch-deutsch, (Hrsg. R. Nickel), Artemis&Winkler, Düsseldorf/Zürich, 2006
- Fichte, Johann G.** (1971a) *Wissenschaftslehre*, Fichtes Werke I. (hrsg. von I.H. Fichte) Berlin: Walter de Gruyter & Co.
- Fichte, Johann G.** (1971b) *Darstellung der Wissenschaftslehre*, Fichtes Werke II. (hrsg. von I.H. Fichte) Berlin: Walter de Gruyter & Co.
- Fichte, Johann G.** (1971c) *Die Grunzüge des gegenwaertigen Zeitalters*, Fichtes Werke VII. (hrsg. von I.H. Fichte) Berlin: Walter de Gruyter & Co.

- Figal, G.** *Martin Heidegger, Phaenomenologie der Freiheit*, Beltz Athenaeum Verlag, Frankfurt am Main, 3. Auflage, 2000
- Foucault, M.** *Ethics. Essential Works of Foucault 1954-84 Volume I.* (trans. by. Robert Hurley vd.) Penguin Books, 2000.
- Foucault, M.** *L'Herméneutique du sujet*. Gallimard Yayınları, Paris, 2001
- Foucault, M.** *Toplumu Savunmak Gerekir*. Çev. Şehsuvar Aktaş. Yapı kredi Yayınları, İstanbul, 2001
- Foucault, M.** *Power. Essential Works of Foucault 1954-84 Volume III.* (trans. by Robert Hurley vd.) Penguin Books, 2002
- Foucault, M.** *Doğruyu Söylemek*. (Çev. Kerem Eksen) Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2005
- Foucault, M.** *İktidarın Gözü*. (Çev. Işık Ergüden) İkinci Basım, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2007.
- Foucault, M.** *Le Gouvernement de soi et des autres*. Gallimard Yayınları, Paris, 2008.
- Foucault, M.** *Cinselliğin Tarihi*. (Çev. Hülya Uğur Tanrıöver), Üçüncü Basım, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2010
- Foucault, M.** *Özne ve İktidar*. (Çev. Işık Ergüden-Osman Akınhay) Üçüncü Basım, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2011
- Foucault, M.** *Entelektüelin Siyasi İşlevi*. (Çev. Işık Ergüden vd.) İkinci Basım, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2005
- Foucault, M.** "Benlik Teknolojileri". *Kendini Bilmek*. (Çev. Gül Çağalı Güven) Üçüncü Basım, Om Yayınları, İstanbul, 2001
- Foucault, M.**, *Güvenlik, Toprak, Nüfus*, 2013 ????
- Guthrie, W.K.C.** *A History of Greek Philosophy, Volume I*, Cambridge: Cambridge University Press, 1985.
- Guthrie, W.K.C.** İlkçağ Felsefesi Tarihi, Çev: Ahmet Cevizci, Ankara: Gündoğan Yayınları, 1999
- Hadot, P.**, *Wittgenstein ve Dilin Sınırları*, (çev. M. Erşen), Doğubatı Yay., Ankara 2011
- Hegel, G.W.F.** *Phaenomenologie des Geistes*, Hegel Werke 3, Suhrkamp, Frankfurt a.M, 1999
- Hegel, G. W. F.**, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I*, Werke 18, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1999
- Hegel, G. W. F.**, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III*, Werke 20, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1999
- Hegel, G. W. F.** *Wissenschaft der Logik I*, Werke 5, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1999
- Hegel, G.W.F.** *Wissenschaft der Logik II*, Werke 6, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1999
- Hegel, G.W.F.** *Grunlinien der Philosophie des Rechts*, Werke 7, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1979
- Hegel, G.W.F.** *Enzyklopaedie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse I*, Werke 8, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1979
- Hegel, G.W.F.** *Enzyklopaedie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse II*, Werke 9, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1979
- Hegel, G.W.F.** *Enzyklopaedie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse III*, Werke 10, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1979
- Hegel, G.W.F.** *Tarihte Akıl*, (çev. Önay Sözer) Ara Yayınları, İstanbul, 1991
- Heidegger, M.** *Sein und Wahrheit, GA 36/37*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2001

- Heidegger, M.** *Vom Wesen der Wahrheit*, GA 34, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1988
- Heidegger, M.** *Holzwege*, Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt am Main, 2003
- Heidegger, M.**, *Beitraege zur Philosophie (Vom Ereignis)*, GA: 65, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2. Auflage, 1994
- Heidegger, M.** *Parmenides*, GA: 54, Vittoria Klostermann, Frankfurt am Main, 2. Auflage, 1992
- Heidegger, M.** *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 17. Auflage, 1993
- Heidegger, M.** *Vortraege und Aufsaezte*, GA: 7, Vittoria Klostermann, Frankfurt am Main, 2000
- Heidegger, M.** *Was Heisst Denken*, GA: 8, Vittoria Klostermann, Frankfurt am Main, 2002
- Heidegger, M.**, *Metafizik Nedir?*, (Çev. Y. Örnek), Ankara, T. F. K Yayınları, 1994
- Herakleitos**, *Fragmanlar*, Çev: Cengiz Çakmak, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2005
- Kant, Immanuel** *Pratik Aklın Eleştirisi*, (çev. İ.Kuçuradi, Ü.Gökberk, F.Akatlı) Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara, 1994
- Kant, Immanuel** *Kritik der reinen Vernunft*, (Hrsg. von W. Weischedel) Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1995
- Kierkegaard, S.**, *Fear and Trembling / The Sickness unto Death* (Trans. by W. Lowrie), Doubleday Anchor Books, New York, 1954
- Kierkegaard, S.**, *Concluding Unscientific Postscript* (Trans. by D. F. Swenson), Princeton University Press, Princeton, 1944
- Kierkegaard, S.** *Philosophical Fragments*, (trans. by D. Swenson), Princeton Uni. Press, Princeton, 1962
- Kranz, W.** *Antik Felsefe* (Metinler ve Açıklamalar), Çev: Suad Y. Baydur, İstanbul: Sosyal Yayınları, 1994
- Joyce, J.** *A Portrait of the Artist as a Young Man*, Penguin Books, London, 1996
- Joyce, J.** *Sanatçının Bir Genç Adam Olarak Portresi*, (çev. Murat Belge), Birikim Yayınları, İstanbul, 1983
- Leibniz, G. W.** *Disputatio Metaphysica de Principio Individui*. Die Philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz IV. (C.J. Gerhardt, Ed.) Georg Olms Verlag, Hildesheim-New York, 1978
- Leibniz, G. W.** *Nouveaux Essais sur L'Entendement*. Die Philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz V. (C.J. Gerhardt, Ed.) Georg Olms Verlag, Hildesheim-New York, 1978
- Leibniz, G.W.** *Monadologie*. Die Philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz VI. (C.J. Gerhardt, Ed.) Georg Olms Verlag, Hildesheim-New York, 1978
- Leibniz, G.W.** *Principes de la Nature et de la Grace, fondés en raison*. Die Philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz VI. (C.J. Gerhardt, Ed.) Georg Olms Verlag, Hildesheim-New York, 1978
- Leibniz, G. W.** *System Nouveau de la Nature et de la Communication des Substances*. Die Philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz IV. (C.J. Gerhardt, Ed.) Georg Olms Verlag, Hildesheim-New York, 1978
- Leibniz, G. W.** *Metafizik Üzerine Konuşma*. (A. Timuçin, Çev.) Bulut Yay. İstanbul, 2010
- Leibniz, G. W.** *Monadoloji / Metafizik Üzerine Konuşma*. (A. Altınörs, Çev.) Doğu-Batı Yay. İstanbul, 2011
- Lenin, V.I.** *Felsefe Defterleri*. (A. Tokatlı, Çev.). Minör Yay. İstanbul, 2013

- Lucretius, Evrenin Yapısı**, (çev. Turgut Uyar-Tomris Uyar), Norgunk Yayınları, İstanbul, 2011
- Nietzsche, F. Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen**, Werke in drei Baenden III, WBG Verlag, Darmstadt, 1997
- Nietzsche, F. Also Sprach Zarathustra**, Werke in drei Baenden II, München: Carl Hanser Verlag, 1955.
- Nietzsche, F. Der Wille zur Macht**, Stuttgart: Alfred Kröner Verlag, 1996.
- Nietzsche, F. Über Wahrheit und Lüge im Aussermoralischen Sinn**. Werke in Drei Baenden III. Wissenschaftliche Buchgesellschaft Verlag, Darmstadt, 1997
- Nietzsche, F. Die Geburt der Tragödie**, Werke in drei Baenden I (Herausgegeben von K.Schlechta) Carl Hanser Verlag, München, 1954
- Nietzsche, F. Götzen-Daemmerung**, Werke in drei Baenden II (Herausgegeben von K.Schlechta), Carl Hanser Verlag, München, 1955
- Marx, K. Demokritos ile Epikouros'un Doğa Felsefelerindeki Ayırım**, (çev. Saffet Babür), Bilgesu Yayınları, Ankara, 2013
- Marx, K. Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı**, (çev. Sevim Belli), Sol Yayınları, Ankara, 1976
- Marx, K. Briefe aus den "Deutsch-Französischen Jahrbüchern"**, MEW 1, Dietz Verlag, Berlin, 1981
- Marx, K. Das Kapital**, MEW 23, Dietz Verlag, Berlin, 1962
- Marx-Engels, Manifest der kommunistischen Partei**, Marx-Engels Studienausgabe III, Frankfurt am Main, Fischer Taschenbuch Verlag, 1972
- Marx-Engels, Collected Works 43**. Electric Book: Lawrence and Wishart, 2010
- Platon, Gorgias**, Çev: Mehmet Rifat-Sema Rifat, İstanbul: İş Bankası Yayınları, 2006.
- Platon, Lysis, Symposium, Gorgias**, Ed: Jeffrey Henderson, Cambridge: Harward University Press, 2001.
- Platon, Nomoi (Books 1-6)**. Ed: Jeffrey Henderson, Cambridge: Harward University Press, 2001.
- Platon, Statesman, Philebos, Ion**, Ed: Jeffrey Henderson, Cambridge: Harward University Press, 2001.
- Platon, Politeia (Books 1-6)**, Ed: Paul Shorey, Cambridge: Harward University Press, 2000.
- Platon, Politeia, Platonis Opera IV**, (ed. I. Burnet), Oxford, 1899
- Platon, Phaedon, Platonis Opera I**, (ed. I. Burnet), Oxford, 1899
- Platon, Timaios, Platonis Opera IV**, (ed. I. Burnet), Oxford, 1899
- Rifat, S. Herakleitos, Bir Kapalı Söz Ustasıyla Buluşma Denemesi**, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2004
- Saint-Simon, C.H.R. Letters from an Inhabitant of Geneva to His Contemporary**, (e-text: <http://werple.net.au/gaffcam/phil/st-simon.htm>) 2004
- Santillana, G. Seçme Metinlerle Rönesans Filozofları**. (İ. Yıldız ve A. Gelmez, Çev.). Dipnot Yay. Ankara, 2012
- Schelling, F.W.J. Vom Ich als Prinzip der Philosophie**, Schelling Werke Auswahl in drei Baenden I. (Hrsg. von Otto Weis) Fritz Eckardt, Leipzig, 1907
- Schelling, F.W.J. Ideen zu einer Philosophie der Natur**, Schelling Werke Auswahl in drei Baenden I. (Hrsg. von Otto Weis) Fritz Eckardt, Leipzig, 1907
- Schelling, F.W.J. "Transzendental Felsefe Kavramı"**, (Çev. Ali Irgat), *Felsefe Tartışmaları*,

13. Kitap, s. 106-114, Panorama, İstanbul, 1993
- Schelling, F.W.J.** "Seçilmiş Metinler", (Çev. Ö.N. Soykan) *Kuram-Eylem Birliği Olarak Sanat* (Ö.N. Soykan), Kabalcı Yayınları, İstanbul, 1995
- Schelling, F.W.J.** "Tarih Nedir?", (Çev. Ali Irgat) *Felsefe Tartışmaları*, 22.Kitap, s. 116-125, Panorama, İstanbul, 1997
- Schopenhauer, A.**, *Die Welt als Wille und Vorstellung (Erster Band)*, Deutscher Taschenbuch Verlag, München, 1998
- Theoi Greek Mythology**, www.theoi.com, erişim tarihi: 01. 11.2014
- Timuçin, A.** *Leibniz'in Felsefesi*. Bulut Yayınları, İstanbul, 2010
- Wittgenstein, L.**, "Gizli Günlükler", *Wittgenstein Yaşamı Felsefesi Yapıtları* (Der. Ö. Naci Soykan) içinde, MTV yay., İstanbul, 2006
- Wittgenstein, L.** *Das Blaue Buch*, Schriften 5, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1970
- Wittgenstein, L.** *Kesinlik Üstüne/Kültür ve Değer*, (çev. D. Şahiner), Metis, İstanbul, 2009
- Wittgenstein, L.** *Philosophische Untersuchungen*, Schriften 1, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1969
- Wittgenstein, L.** *Tagebücher 1914-1916*, Schriften 1, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1969
- Wittgenstein, L.** *Tractatus Logico-Philosophicus*, (çev. O. Aruoba), B/F/S Yay., İstanbul, 1985
- Wittgenstein, L.** *Wittgenstein und Wiener Kreis*, Schriften 3, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1967

Felsefe sorunlara dair bu birlikte düşünme edimini tarihsel bir perspektifi gözönünde bulundurarak gerçekleştirecektir. Sorun(lar) filozoflarla birlikte karşılaştığımız, düşünme yolunda önümüze çıkan "çıkamaz"lardır. Bu sorunları çözebilmenin, çıkmazlardan kurtulabilmenin yolu ancak "birlikte düşünme" edimiyle gerçekleşir. Ama sorunların "güncelliği", şu an önümüzde duruyor oluşları, filozofları -onları tarihsel bağlamlarına yerleştirmenin ve bu tarihsel bağlamları içinde anlamamanın yanında- aynı zamanda zaman-dışı bir bağlamda diyaloga çağırmayı da gerekli kılmaktadır. Böylece bu türden bir düşünme çabası, Foucault'nun modern düşüncenin ayırıcı özelliği olarak nitelendirdiği "şimdinin bir ontolojisi"yle, yani kendi güncelliğimizi anlama çabasıyla buluşacaktır. Dolayısıyla Anaksimandros, Platon, Leibniz, Hegel, Marx, Wittgenstein gibi filozoflar artık "bizim meselemiz" haline gelmektedir.

