

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>

HAK: ESKİLER VE MODERNLER ARASINDAKİ YENİ TARTIŞMA

Luc
Ferry

Türkçesi
Ertuğrul Cenk Gürçan

Siyaset Felsefesi 1



DERGÂH

**HAK: ESKİLER İLE MODERNLER ARASINDAKİ
YENİ TARTIŞMA
-Siyaset Felsefesi I-
Luc Ferry**

DERGÂH YAYINLARI 976

Batı Düşüncesi 32

Sertifika No 49170

ISBN 978-625-8437-01-0

1. Baskı Eylül 2015

2. Baskı Nisan 2022

Eserin Orijinal İsmi

Le droit: La nouvelle querelle des Anciens et des Modernes, 1984
(*Philosophie politique*, Tome 1) ©Presses Universitaires de France

Dizi Editörü

Asım O. Erverdi

Kapak Tasarımı

Ayşe Nurgül Kabasakal

Sayfa Düzeni

Melike Özdilek

Baskı

Ana Basın Yayın Gıda İnş. Tic. A.Ş.
Mahmutbey Mah. Devekaldırımı Cad.

2622. Sok. No: 6/13

Bağcılar/İstanbul

Tel: (212) 446 05 99

Matbaa Sertifika No 52729

Dergâh Yayınları

Klodfarer Cad. No: 3/20 34122 Sultanahmet/İstanbul

Tel: (212) 518 95 79 80 Faks: (212) 518 95 81

www.dergah.com.tr/bilgi@dergahyayinlari.com

Siyaset Felsefesi I'in yayın hakları Dergâh Yayınları'na aittir.

HAK: ESKİLER İLE MODERNLER ARASINDAKİ YENİ TARTIŞMA -Siyaset Felsefesi I-

Luc Ferry

Türkçesi
Ertuğrul Cenk Gürçan



DERGÂH

LUC FERRY

1951'de doğan Ferry Paris IV Üniversitesi ile Heidelberg Üniversitesi'nde felsefe öğrenimi gördü. Doktorasını siyaset bilimi alanında yaptı (1980). Bu üçlemeyi Lyon Siyasal Bilgiler Enstitüsü'nde hocalık yaparken kaleme aldı. CNRS, Reims Üniversitesi, École normale supérieure, Paris X Üniversitesi ve Sorbonne gibi kurumlarda dersler verdi. 1994-2002 arası Fransız MEB'i ulusal kurulunda yer aldı. 1997'de Yargı Reformu Komisyonu üyeliği yaptı. 2002-2004 arası Raffarin hükümetinde Fransa Milli Eğitim Bakanı rolünü üstlendi. Sonraki dönemlerde de çeşitli kamusal roller üstlenmeye devam etti. Türkçedeki kitapları: *Ekolojik Yeni Düzen* (2000), *Dinden Sonra Dinlilik* (M. Gauchet ile, 2005), *Gençler İçin Batı Felsefesi* (2008), *Homo Esteticus* (2012), *Sevgi Devrimi* (2014). Alain Renaut ile en meşhuru *La Pensée 68* (1985) olan birçok esere de imza atmıştır.

ERTUĞRUL CENK GÜRCAN

Lisans ve yüksek lisans eğitimini A.Ü. Siyasal Bilgiler Fakültesi'nde tamamladı. Ankara Üniversitesi ve Gazi Üniversitesi'nde öğretim elemanı olarak görev yaptıktan sonra dil çalışmalarına odaklandı ve çeşitli kurumlarda dil dersleri verdi. Siyaset felsefesi, siyaset bilimi, siyaset sosyolojisi, sosyolojiye giriş ve edebiyat sosyolojisi gibi alanlar başta olmak üzere çok ve çeşitli alanlarda çeviri ve telif eserleri bulunan yazar, halen bağımsız sosyal bilimci, çevirmen ve dil öğretmeni olarak çalışmaya devam etmektedir.

İÇİNDEKİLER

7	ÖNSÖZ
7	1. Sorgulanan “Aydınlanma”
14	2. Heideggerci Modernite Eleştirisi
16	Modernitenin Özü
21	Sorgulanan Modernite
30	Antikiteye Dönüş: “Altüst Olmuş” Hegel ve Constant
36	3. Yeni Tartışma mı, Yanlış Tartışma mı, Yoksa Kötü Tartışma mı?
37	Eskilere Dönüşün Siyasi Riskleri
40	Öznellik Eleştirilerinin Felsefi Riskleri
44	Modern ve Tarihsici Olmayan Bir Hümanizm İçin
47	BİRİNCİ KISIM: TARİHSİCİ MODERNİTENİN REDDİ: LEO STRAUSS
49	Başlangıç: Tarihsicilik ve Pozitivizm
57	I. “MODERNİTENİN ÜÇ DALGASI”: SİYASET FELSEFESİNİN TARİHSİCİLİK İÇERİSİNDE ÇÖZÜLMESİ
57	1. Modern Doğal Hak Kavramının Eleştirisi
78	2. Klasik Düşünceye Dönüş
84	II. STRAUSSÇU MODERNİTE ELEŞTİRİSİNİN SINIRLARI: ALMAN İDEALİZMİ VE MODERN TARİH FELSEFELERİNİN ÇOĞULLUĞU
84	1. Rousseau ve Kant’a İlişkin İndirgeyici Bir Okuma
100	2. Alman İdealizmi ve Sisteme İlişkin Farklı Yaklaşımlar
115	İKİNCİ KISIM: TARİHSİCİ OLMAYAN BİR MODERNİTENİN ÖNŞARTLARI: GENÇ FICHTE
117	Başlangıç: Fichte’nin Metafizik Eleştirisi ve Doğal Hakkın Kuruluşu

- 133 I. GERÇEKÇİLİK İLE İDEALİZM ARASINDAKİ ANTİNOMİ:
TARİHSİCİLİĞİN ONTOLOJİK TEMELLERİNİN YAPISÖKÜMÜ**
- 133** 1. Yanılsamaların Ortaya Konulması ve Yapisökümü Olarak Diyalektik
- 146** 2. Bir 'İdeolojiler Teorisi'nin Modeli Olarak Metafiziğin Eleştirici Eleştirisi
- 159 II. ÖZNELERARASILIK ALANI OLARAK HAK KAVRAMINA ULAŞMAK**
- 159** 1. Nesnellikten Öznelerarasılığa
- 182** 2. Öznelerarasılıktan Hak Felsefesine
- 195 SONUÇ: TARİHSİCİLİĞİN ELEŞTİRİSİNDEN ELEŞTİREL TARİH
FELSEFESİNE**

ÖNSÖZ

1. SORGULANAN “AYDINLANMA”

Totaliter oluşumlar karşısında günümüz düşünürleri, kimi istisnalar hariç,¹ aydınlanmanın filozoflarına can veren idealleri kesin bir surette terk etmiş gözükmektedirler. İlerleme, akıl yoluyla özgürleşme ve *Aufklärerci* anlamda “aleniyet”² kavramları, günümüzde gülüşmelere yol açan, hatta tarihin bazı feci olaylarında bir şekilde pay sahibi olduklarına dair “şüphe” uyandırabilen kavramlardır. Ayrıca, bazı metinlerde, totalitarizmin aslında akklı ve evrenseli özel olanda cisimleştirmeye dönük çok buyurgan bir iradenin sonucu olduğunu okumak nadiren karşılaşılan bir şey değildir – sanki, gerçeğe ilişkin şiddetten ve zorbalıktan “kavram”ın ya da aklın bizzat kendilerinin, doğaları itibarıyla sorumlu tutulmaları gerekiyormuş gibi (son 10 yılda fazlasıyla yaygın hale gelen bu teorilerin çeşitli savunucularına değinmeye gerek yoktur). Geline

1 Elbette, Almanya’da Jürgen Habermas’ı, Fransa’da ise R. Aron’u –1978’de “Pour le progrès” (*Commentaire*, n.3) başlıklı bir makale yazmakta tereddüt etmemiştir– düşünüyorum. Bu iki yazarın (onları ayıran önemli farklar ne olursa olsun) eleştirel gelenek içerisinde yer almaları, izleyen satırlarda belki daha iyi anlayacağımız üzere, önemsiz değildir.

2 Aufklärer’in (aydınlatıcının, aydınlanmacının) aydınlatması, aleni (*public*) kılması anlamında. [ç.n.]

bu noktadan, Monsenyör Lustiger’in Polonya’da dini fenomenin önemini “aydınlatmak” için yakın bir tarihte söylediği “akıl aynı zamanda bir gulag’tır”³ önermesine ulaşmak için yalnızca bir adım kalmıştır ve günümüzde, kötü gözle bakılan bu adım korkaklık nedeniyle aşılamayacaktır.

Bununla birlikte, en dikkate değer husus şudur: Felsefede aklın bu şekilde reddedilmesi fikri o kadar yaygın bir biçimde paylaşıyor gibi görünmektedir ki Marksizme –en azından kökenleri itibarıyla– gönderme yapan bazı akımlar bile bu redde kapılmışlardır. Örneğin, Frankfurt Okulu’nun Eleştirel Teorisi’nde bu çok açık bir şekilde karşımıza çıkar. Ancak Eleştirel Teori’de bile, başlangıçta bir sosyo-ekonomik aklileştirme/rasyonalizasyon (*rationalisation*) idealine ilişkin belli bir tereddüt (*oscillation*) yaşanmıştır. Nitekim Horkheimer’in 1937’de *Geleneksel ve Eleştirel Kuram*’da “hiçbir plan tarafından yönetilmeyen” ve “genel bir çıkar hedefine bilinçli bir şekilde yönlendirilmemiş” bir burjuva ekonomisi tasvirini⁴ kullanarak suçladığı şey, hâlâ akıldışılıktır: Bu iddia akıl ile gerçeklik arasındaki bütün uyumsuzluğu inkâr etmekle ve dolayısıyla toplumsal alanın aklileştirilmesine çalışmakla ilgilidir. Bu alanda akıl ve gerçeklik arasında bir uyumsuzluğu kabul, “ancak akla ve insanlığa aykırı bir biçimde razı olunabilecek, içler acısı bir acizyet işareti” olması durumuna işaret ederdi.⁵ Eleştirel Teori’nin ilk döneminde⁶ karşımıza çıkan bu inançta, yani aklileştirmenin insanlığı –şahsi çıkara tabi olma riskinden kurtararak– özgürleştirmek olduğuna duyulan inançta, aklın burjuva toplumunda bu tür bir faydaya nasıl aracı

3 Zorunlu çalışma kampı. [ç.n.]

4 Bk. M. Horkheimer, *Théorie traditionnelle et théorie critique*, Gallimard, 1974, s. 45. [*Geleneksel ve Eleştirel Kuram*, çev. Mustafa Tüzel, YKY, 2005]

5 *A.g.e.*, s. 41.

6 Eleştirel Teori’nin evrimi üzerine bk. L. Ferry ve A. Renaut, “Horkheimer’in Théorie Critique [Eleştirel Teori] Yazılarının Fransızca Çevirisi İçin Sunuş”, Payot, 1978.

olabileceğine ilişkin bir analizle karşılaşılıyordu. Fakat bu “araçsal akıl” gerçekten de aklın, kendisi hakkında hâlâ yeter derecede eleştirel olmayan, akıldışılığın suç ortaklığını yapan, özgürleştirici işlevini “gayrı insani bir dünyayla barışacak”⁷ kadar unutan bir figürüydü sadece. Gelgelelim, Horkheimer’in son metinlerinde, 1970’te “yeni bir Eleştirel Teori”⁸ olarak adlandırdığı şeyin ortaya çıkışıyla birlikte, aklilik (*rationalité*) ile zulüm arasındaki bağlara ilişkin tamamen farklı bir kavrayış söz konusu olacaktır.

1950’li yıllardan itibaren Eleştirel Teori, burada hatırlatılması çok uzun sürecek gerekçelere dayanarak, zulmü ve gayrı insaniliği akliliğin kendisine –onun kaçınılmaz sonuçları olarak– bağlamaya başladı. Totalitarizm artık tam da aklileştirici çizgi içerisinde görünüyordu: “Bugün, toplumun geleceğini, bir zamanlar görmeye başladığımızdan çok daha farklı bir biçimde görüyoruz. Toplumun, bütünüyle idare edilen bir dünyaya doğru evrileceği inancına ulaşmış bulunmaktayız”; toplumsal adaletin mükemmel bir biçimde gerçekleştirildiği –aklın hedeflediği şey– ama aynı zamanda ve kalıcı bir şekilde, bireyin muhtemel bütün özerkliğinin kökten ortadan kaldırıldığı bir ortamda, “her şeyin, evet her şeyin, düzenlenmiş olacağı inancına!”⁹ Ve böylece Horkheimer için, en görünür totalitarizmler, yani Hitler ve Stalin’in totalitarizmleri, bütünsel aklileştirme [*rationalisation totale*] sürecinde basit aşırılıklar olarak görünür: “Bir bakıma, birleştirme işlemini [*unification*] çok sert bir şekilde gerçekleştirmek istediler ve boyun eğmeyenleri ortadan kaldırdılar”; “devlet yönetiminden trafığa ve tüketime kadar her şeyi otomatik olarak düzenleyebileceğimiz” bir topluma dönük eğilim, kaçınılmaz olmayı ve “insanlığın aklileştirme doğrultusundaki gelişimine içkin” olmayı sürdürdü –ki bu aklileştirme tamamlandığında, özerk bireyin ölümünü

7 M. Horkheimer, *a.g.e.*, s. 35.

8 Bk. “La théorie critique hier et aujourd’hui”, *Théorie critique*’te...

9 *A.g.m.*

icerecekti: Zira toptan olması itibarıyla aklileştirmenin kendisi totaliterdir ve zulüm ise, aklın (araçsal aklın) yine aklın kendisi tarafından eleştirilecek ve daha fazla akılla aşılabacak bir yüzünün ürettiği şey değildir artık— aklın bizzat kendisinin ürünüdür.

“Negatif diyalektiğe” dönük Adornocu tasarımın ne ölçüde aporetik olması gerektiği sorununu bir kenara bırakarak, Horkheimer ve Adorno’nun düşüncesinin —kaderi ne olursa olsun— modern zamanların dışına çıkan herhangi bir *romantik* kaçıştan sakındığını not edelim.

Kaynağını ve ilhamını fenomenolojiden yahut Nietzsche’nin düşüncesinden alarak, *Aufklärung*’u [Aydınlanmayı] ilk eleştiren kişilerin en sevdiği şu romantik temalara —çoğu kez bilinçli ya da bilinçsiz bir biçimde— yeniden bağlanmakta tereddüt etmeyen söylemler için aynı şey geçerli değildir: akılcılığın, iradeciliğin, bireyciliğin, tekniğin ve bilimin eleştirilmesi; yapaylığa karşı doğaya, devlete karşı topluma, mekanikçiliğe/düzenekçiliğe (mécanisme) karşı teleolojiye ve nihayet, son kertede, modern düşünceye karşı antik düşünceye yeniden değer kazandırılması.¹⁰

Modernite karşısındaki bu “geri çekilme”yi, bu tutumun en özgün figürlerinden biri üzerinden analiz edip tartışacağım: Leo Strauss’un yapıtından hareketle bu ricatı ele alacağız. Okuyucunun fark edeceği gibi, burada benimsenen bakış açısı, cesur bir şekilde, “modern” bir nitelik taşımaktadır. Fakat bu, asla ve asla, bakış açımızın bizi aydınlanma yüzyılından ayıran aşılamaz mesafeyi bilmediği, görmezden geldiği anlamına gelmez. Ama Modernler’den yana—*belli* bir “demokratik eşitlik ve aklilik” kavrayışı lehine— konumlanmak, artık naif bir şekilde, yani örneğin Montesquieu’nün, Kant’ın ya da Tocqueville’in düşüncesine bir

10 Heideggerciliği Alman romantizmiyle birleştiren bağlara ilişkin mükemmel bir makale için bk. R. Legros, “Romantisme et pensée de la finitude”, *Cahiers du Centre d’Études phénoménologiques*, n. 3-4, 1983. Öte yandan, Heidegger ve Strauss gibi yazarların sadece romantik olarak görülemeyecekleri açıktır.

“dönüş”ün biçimi üzerine kafa yormaksızın gerçekleşemez. Aksi-ne bu duruş, demokratik değerlere karşı Eskilerin günümüzde öne sürülen itirazlarını görmezden gelmemeli, bu itirazları bütünüyle göz önünde bulundurmalıdır; zira bu itirazlar, hiç kuşkusuz belli bir felsefi ve tarihi meşruiyete sahiptir.

Strauss’un yapıtlarını tartışmayı seçmemin nedeni, tam da, Eskilere bu dönüşün günümüzdeki farklı görünüşleri arasında, bu külliyattaki *siyasi* eleştirinin, bu modernitenin *felsefi* varsayımlarının kuşkusuz en kökten ve en kuvvetli yapısökümünden, yani Heideggerci fenomenolojiden besleniyor gözükmesidir.

Bu karşılaştırmanın doğurabileceği yanlış anlamaları daha baştan önlemek için, bu yaklaşımın Strauss ile Heidegger’i ayıran mesafeyi –ki bazen önemli bir mesafedir– bulanıklaştırmayı hiçbir şekilde amaçlamadığını hemen belirteyim. Strauss, Marburg’daki hocasına¹¹ her ne kadar saygı duyarsa duysun (ki Strauss, Heidegger’i, Arendt’le birlikte, XX. yüzyılın tartışmasız en büyük düşünürü –Franz Rosenzweig’dan çok daha üstün!–¹² olarak görüyordu), ideal ile gerçeğin Platoncu ikiliğinin Heideggerci eleştirisini nihayetinde itham etmek zorundaydı: Strauss, Heidegger’e karşı modern akılcılığın eleştirisinin mutlak akıldışıcılığa değil de başka bir akıl formuna (antik akla) götürmesi gerektiği, “aklın yadsınmasının, öncelikle akla uygun bir yadsıma olması gerektiği” düşüncesini asla terk etmemiştir.¹³ Diğer bir deyişle, Strauss, pozitif gerçekliği *yargılamak* (değerlendirmek) için doğal hakkın mümkün ve vazgeçilmez olduğunu kabul etmekle kalmıyor –bu

11 Heidegger kastediliyor. [ç.n.]

12 Stanley Rossen, “Strauss himself was, in my opinion, and by his own admission... decisively influenced by Heidegger [Strauss’un, bana göre ve Strauss’un kendisinin de kabul ettiği gibi... Heidegger’den ne kadar belirleyici bir biçimde etkilendiğinin]” (ki Rosenzweig’in imajını zihninde tam anlamıyla aşmıştı) altını çizer.

13 “*Droit naturel et histoire*”, Leo Strauss, *Doğal Hak ve Tarih*, Say, 2011, çev. Murat Erşen, Paris, Plon, 1954, s. 51.

kuşkusuz, Heidegger'i güldürecek bir şeydir—, siyaset felsefesinin temel sorunu nihai bir çözüme kavuşturulamadığı takdirde doğal hakkın söz konusu olamayacağını da kabul ediyordu.¹⁴

Bununla birlikte, Heideggerciliğe ilişkin bu tür bir ifade ne kadar naif olursa olsun, modernitenin Straussçu eleştirisi metafizik hümanizmin fenomenolojik yapısökümünden ilham alır ve bu yapısökümü, Heidegger tarafından, en azından görünürde ihmal edilen bir alana, yani siyaset felsefesinin alanına, nerdeyse harfi harfine aktarılır. Gerçekten, Heidegger'de olduğu gibi, Strauss için de söz konusu olan şey, modernitenin şu ya da bu özelliğini itham etmek değildir; modernitenin akliliğini *bir bütün olarak* itham etmektir. Yine Heidegger'de olduğu gibi Strauss'ta da, Modern Zamanlar, başlangıcından itibaren çöküşe meyleder (söz konusu çöküşün birinde öznelliğin ya da tekniğin hâkimiyetinin ortaya çıkışı şeklinde, diğerindeyse tarihsiciliğin¹⁵ (*historicisme*) ve

14 A.g.e., s. 50.

15 Bu önemli kavramla ilgili, bir makaleden alıntıyla, bazı açıklamalar verelim: “Tarihsiciliğin, üzerinde ittifak edilmiş bir tarifi yoktur. Bir felsefe olarak kavram üzerinde önemli çalışmalar yapan Karl Raimund Popper de onu farklı şekillerde ele alır. Genellikle “historicism” olarak adlandırılan kavram, Türkçeye çevrilirken, bazı tariflerle ilgili olarak tarihçilik (Armağan, 4:92) tarihsicilik (Cevizci 911, Rızatepe 2:37) gibi kelimeler kullanılmakta, hatta birbirine ters açıklamalarda bulunmaktadır. Bununla birlikte, bu kavramları daha fazla kabul gören tercüme ve kullanım şekilleri içinde ele alacak olursak: insan varlığını ve hadiseleri, çevre şartlarının belirlediği tarihi konumları ve insanın onları kavrayışıyla birlikte, geçmişin gelecekle ilgili önümüze çıkardığı imkânların meydana getirdiği tarihi bir bütünlük içinde değerlendirme tarihsicilik (historicity); tarihin kendine ait karşı konulmaz kanunlar çerçevesinde ve düz bir çizgi hâlinde geliştiği, bu kanunların keşfiyle geleceğin bugünden kurulabileceği ve toplumsal bilimlerin görevinin bu olduğu fikri tarihsicilik/öngörücü [kehanetçi] tarihsicilik (historism - historicism); tüm tarihi fenomenlerin tekrar edilemezliğini, her dönemin, hatta her bir ânın o döneme ve âna damgasını vuran fikirler ve prensipler vasıtasıyla yorumlanması gerektiğini, geçmişin bugüne ait inanç, prensip ve motifler çerçevesinde açıklanamayacağını ve

pozitivizmin hâkimiyetinin ortaya çıkışı şeklinde düşünülmesinin *mevcut durumda* fazla bir önemi yoktur). Bu perspektiften bakıldığında, modernitenin bütün yüzleri (bu çöküşe *görünüşte* engel olma iddiası taşıyan şeyler bile –ve hatta özellikle onlar–), aslında bu çöküşe daha kesin bir biçimde götürmekten başka bir şey yapmazlar. Rousseau ya da Kant, İngiliz faydacılığına karşı çıkmakla tarihsiciliğin iktidara gelişini frenliyormuş *gibi mi görünürler*? Gerçekteyse, Hegelci tarih felsefesinin doğuşunu hazırlayarak tarihsiciliğin iktidara gelişini hızlandırmaktan başka bir şey yapmazlar. Her şeyin çökmeye yüz tuttuğu bu evrende bazı “aydınlık noktalar” varlığını sürdürüyorsa (Heidegger için Kant ya da Schelling, Strauss için Spinoza) bunun nedeni onların hâlâ Aristoteles ya da Platon’un düşüncesini yâd etmesidir, dolayısıyla modern olmaları değil –ki uçuculukları da bundan kaynaklanır.

Heideggerci düşünce hâlâ çoğu kez yanlış anlaşıldığından (Heidegger birkaç aylığına Nazi Partisi’ne katılmıştı), bu önsözde Heideggerci modernite eleştirisinin önemli temalarını kısaca hatırlatmak belki de faydalı olacaktır. Böylece, sorunun felsefi boyutu, yani modern bir hümanizmi (Eskileri savunanlar tarafından ortaya atılan itirazları bir bakıma içeren) naif olmayan bir şekilde kabul etmenin felsefi boyutu tam olarak ölçülebilecektir.

herhangi bir şeyin, hadisenin, metnin kendi tarihi konumunda her ne ise o olduğunu, dolayısıyla gerçek adına izafiliği savunan akım da tarihsicilik (historicism) olarak adlandırılabilir.” Bk. Ali Ünal, “Kur’an ve Çeşitli Varyasyonlarıyla Tarihsicilik ve Hermenötik”, *Yeni Ümit Dergisi*, Sayı: 58 Ekim-Kasım-Aralık 2002.

Bunun dışında, Leo Strauss’un *What is Political Philosophy* [*Politika Felsefesi Nedir?*, Paradigma, 2000, çev. Solmaz Zelyüt Hünler] adlı eserinin çevirisinde “historicism” yine “tarihsicilik” olarak karşılanmıştır. Yine Karl Popper’in *The Poverty of Historicism* başlıklı kitabının ilk Türkçe çevirisinde [*Tarihselciliğin Sefaleti*, İnsan, 2002, çev. Sabri Orman] kavram “tarihselcilik” olarak çevrilmişken ikinci çeviride [*Tarihsiciliğin Sefaleti*, Plato, 2007, çev. Ceyhan Aksoy] “tarihsicilik” olarak karşılanmıştır. [ç.n.]

2. HEIDEGGERCİ MODERNİTE ELEŞTİRİSİ

Heideggerci düşüncenin siyasi olmadığını, felsefenin tarihiyle sınırlı olduğunu söylemek alışkanlık haline gelmiştir. Bu iddia, kuşkusuz belli bir hakikat payı içermekle birlikte, indirgeyicidir: Heidegger'in, getirdiği modernite eleştirisiyle, kendini hâkimiyetin hatta totalitarizmin fenomenolojisine adadığından kimse kuşku duymamaktadır. Tekniğin hükümlanlığı bağlamında “dünyanın çöküşü”ne (akli sistemleştirmenin zaferi bağlamında düşüncenin çöküşüyle ilişkilendirilen küresel çöküş) dair Heideggerci analiz, bizi “totaliter devlet”in gelişini “teknik gelişmesi”nin “zorunlu bir sonucu” olarak okumaya götürür.¹⁶ Tahakküm kudretini ele geçiren Führerler, her şeyden önce, olanın (*étant*) sömürsünü örgütlenmenin söz konusu olduğu bir dönemin az çok gizli de olsalar hep mevcut bulunan şahsiyetleridir; zira sömürme ve tahakküm iradesi bütün hareketin ilkesi haline geldiğinde, her şeyin özne-insanın mutlak gücünü ve varlık üzerindeki hükümlanlığını garanti etme çabalarına tabi olması gerektiğinde, “yönetim işinden sorumlu olacak kişiler tertip edilmeli ve onları gerekli şeylerle donatmalıdır” –“varlığın sonuna kadar tüketilmesinin sağlanacağı ve garanti edileceği bütün sektörleri gözetken ve karar alma iktidarına sahip olan” kişiler.¹⁷ Bu teminat ve garantiyi, sömürünün ve tüketimin konusu olan “bütün varlık ve sektörleri” görebilenler sağlayabilir; varlığı bütününü ve sınırsız bir biçimde tüketme iradesi (teknik çağa özgüdür) bu “düzene koyuş”u, bu regülasyonu, bu tüketimin hesaplanmasını gerektirir. Bunların olmaması halinde her şey çarçabuk yoksulluğa düşecektir ve iktidarların toplumsal varoluşun her alanını denetleyen Führerlere bırakılmasını ya da aktarılmasını dayatan şeyler de bunlardır.

16 Bk. *Chemins qui ne mènent nulle part* [Hiçbir Yere Götürmeyen Yollar], Gallimard, 1962, s. 236.

17 *Essais et conférences* [Denemeler ve Konferanslar], Gallimard, 1958, s. 108.

Dolayısıyla, totalitarizm tipik biçimde modern bir olgu olarak görünür: Çağımızın “temel konfigürasyonuna” aittir ve tekniğin hâkimiyeti esas alınarak düşünülmelidir. Heidegger’e göre, totalitarizm karşısında, “ahlaki öfke”,¹⁸ düşünülen şeyden yani tekniğin bu hâkimiyetinden ve *kaynağından* uzak olmaya devam eder. Dolayısıyla, “açık bir görüntü” olan şeyden (teknisyenlerin/teknokratların hükümrانlığından), onun kaynaklandığı “temel”e inmek gerekir: modern metafiziğe yani, bütün varlığa dayattığı (ve dünyanın teknik “engizisyonunun” felsefi versiyonundan başka bir şey olmayan) neden ilkesiyle silahlanmış öznenin, “doğanın hâkimi ve sahibi” haline gelen öznenin hükümrانlığı. Modern çağın hâkimiyetinin temel özellikleri: *sistemin aklılığı* (her bir “varlık” için açıklama getirilir), *öznellik metafiziği* (özne bütün varlıklar için temel ve model oluşturur), *teknik küresel hâkimiyeti* (insan doğanın hâkimi ve sahibidir) ve *sosyo-ekonomik-politik totalitarizm* (varlığın tüketimi, sınırsız olması için, o yolla hesaplanır ve bürokratik olarak örgütlenir). Heidegger işte bu dört şeyi, aynı vakanın, yani aynı modernizmin dört yüzü olarak görür. Diğer bir deyişle, *Führer*lerin ve sağladıkları “topyekün seferberlik”in¹⁹ arkasında teknisyenlerin, teknisyenlerin arkasında ise metafizikçilerin olduğunu görmek gerekir ve burada, teknik “o kadar temel bir anlamda alınmıştır ki tamamlanmış metafiziğe”, kısaca, modernitenin özüne denk düşer.

Dolayısıyla, 1) Heidegger için modernitenin hakiki özünü neyin oluşturduğunu; 2) bu modernitenin neden “düşüş içerisinde” olarak nitelendirilebileceğini ve ardından da 3) “yeni bir başlangıcın” işaretlerini bulabilmek için bizi klasik düşünceye dönüş yapmaya götürmesi gereken şeyin ne olduğunu; yani tüm bunları kavramak istiyorsak izlememiz gereken yol işte budur.

18 *A.g.e.*

19 Bk. *Chemins*, s. 81; *Essais et conférences*, s. 106 vd.

Modernitenin Özü

“Modern Zamanların temel süreci, dünyanın tasavvur edilen imge olarak fethedilmesidir.” “Büyük Yunan çağında” ve hatta Hristiyan Ortaçağ dünyasında bile “dünya anlayışı/imesi (*Weltbild*) gibi bir şey imkânsızdı”. “İnsan özne haline geldiğinde ve dünya imgesi tasavvur edildiğinde, modernite dediğimiz şey ortaya çıktı”.

Moderniteye ilişkin Heideggerci düşüncenin temelini bu üç önerme²⁰ oluşturur. Bu önermelerin anlamını kavramak için, onların tam da metafizik anlamını kesinleştirmemiz gerekir. Zira Heidegger’in moderniteye ilişkin düşüncelerini belli bir “[var] olanın (*seinende*) kabulü” ve belli bir hakikat kavrayışından²¹ yola çıkarak (ikisi de Descartes’tan kaynaklanır) keşfedebiliriz..

Kısaca: Modern zamanların metafizik özü, varolanı (*étant*) “temsilin nesnelliği” olarak ve hakikati ise “temsilin kesinliği” olarak tanımlamakta yatar.²² Gerçekten de, Descartes’la birlikte, “bir bütün olarak varolan... öyle ele alınır ki, insan tarafından temsil ve üretim içerisinde belirlendiği ölçüde gerçekten ve sadece varolandır”²³ ve “dünya anlayışı” gibi bir şeyi mümkün kılan şey tam da budur. Antik ya da Ortaçağ’da dünya anlayışı yoksa, hatta bu tür bir fikir saçmaysa, bunun nedeni, Antik veya Ortaçağ düşüncesinde varolanın *özne için bir temsilde mevcut olan şey* olarak tanımlanmamasıdır.

Gerçekten de Ortaçağ dünyasında, bir varolan, “insanın önüne bir nesne olarak getirilerek ona ait olan tahsis ve tasarruf alanı içerisinde belirlendiği için”²⁴ değil; *ens creatum* olduğu için, “en yüce neden olarak eyleyen kişisel bir Tanrı” tarafından yaratıldığı için varolandır.²⁵ Ortaçağ’ın varolan tanımı –Ortaçağ *ontolojisi*

20 Bk. *Chemins*, s. 84-86.

21 *A.g.e.*, s. 78.

22 *A.g.e.*, s. 79.

23 *A.g.e.*, s. 81.

24 *A.g.e.*, s. 82.

25 *A.g.e.*, s. 81.

de diyebiliriz– bir benzerlik yoluyla gerçekleşir: Bir varolanın varolan olması için onun 1) yaratılmış olanın alanına ait olması 2) “bu şekilde meydana getirilmiş (*cause*) şey olarak, yaratıcı nedene (*analogia entis*) denk düşmesi” gerekir.²⁶

Eski Yunan ontolojisini moderniteden ayıran uçurum daha da büyüktür. Gerçekten de, Eski Yunan ontolojisinde –en azından, presokratik düşüncede kendini açığa vurduğu ölçüde– varolan, bir teolojide temellendirilmediği gibi, bir öznelliğe göre de *a fortiori* ölçülmemiştir: Varlığını, temsil edilebilir olma, insan tarafından *görülebilir* olma kapasitesinden almaz. Öyle ki, böylece ucu açık kalan bir soruna –yani nereden kaynaklandığı sorununa– çözülemez bir biçimde bağlı olan müphemliği (*görülemezliği*) ve gizemi hâlâ korur: “Varolan, varlık durumuna en başta insanın varolana bakmasıyla–örneğin, öznel algı niteliği taşıyan bir temsil içerisinde– ulaşmaz; daha ziyade, varolan tarafından bakılan şey insandır...”.²⁷ Böylece Eski Yunan insanı, tam anlamıyla metafizik (=idealist) bir nitelik taşıyan arzuya –yani fenomenlerin ontolojik boyutunu sadece insan bilincinde mevcudiyete indirgeme arzusu– boyun eğmeksizin, fenomenleri “toplamayı” ve “kurtarmayı” biliyordu. Bütün ortaya çıkışların içerdiği bu “örtme” kısmını *unutmamıştı*. Öyle ki, Berkeley’in nesnellik hakkındaki idealist tavrı özetlediği önerme –*esse est percipi aut percipere* [varlık, ya algılanmak ya da algılamaktır]–, Eski Yunan insanına kesinlikle yabancı bir şeydi. Dolayısıyla, çok basit ve geçerli bir nedenle –bütünün asla görmenin nesnesi olamaması– Helenizm’de *Weltbild* diye bir şey, bütünsel dünya anlayışı ya da imgesi diye bir şey söz konusu olamazdı. Eski Yunan duyusu görme değil iştihmeydi ve Eski Yunan insanı “varlığı iştihyordu: Helenlikte tasavvur edilen bir imge haline gelememesinin nedeni buydu”.²⁸

26 A.g.e., s. 82.

27 A.g.y.

28 A.g.y.

Dolayısıyla, modernitenin metafizik temeli –onu diğerlerini de içine alan bir formülasyonla ifade etmek gerekirse– insani öznenliğin (temsillerle donatılmış bilincin) Yunanca *hypokeimenon* kavramına benzetilmesinde yatar; ki bu terim başlangıçta, “önünde yayılmış olan, zemin olarak bütün her şeyi kendinde toplayan” anlamına geliyordu.²⁹ *Hypokeimenon* Yunancada insanın öznenliğini belirtmez; sadece, etimolojik anlamda, görülebilir niteliklerin *altında* yer alan şeyi, *altta* yatanı, belirtir (Latince *subiectum* olarak çevrilebilir). Eski Yunan ve hatta Ortaçağ dünyasında, *hypokeimenon*un yani *subjectum*un, “insanla ve ben’le hiçbir özel ilişkisi yoktur”, sadece Descartes’la, yani modern metafiziğin doğuşuydur ki “insan birincil ve tek gerçek *subjectum*”³⁰ haline, yani “olduğu haliyle varolanın referans merkezi”³¹ haline gelmiştir.

Heidegger’in düşüncesini serbestçe yorumladığımızda, diyebiliriz ki, insani öznenliğin dünyanın temeli ve merkezi haline getirilişi –modernitenin klasik çağa ters düştüğü nokta– metafizik içerisinde, dünya-haline gelmesi totalitarizmle özdeşleştirilebilecek üç baskın yüzü ortaya koyar:

1. Öznenlik metafiziği, ilk olarak, *sebeplike* dayanan *idealizm* şeklinde kendini ortaya koyar. Heidegger’in “metafiziğin zirvesi” olarak gördüğü (*Questions IV*)³² Hegelci sistemde öznenlik metafiziği doruk noktasına ulaşır. İlk defa Leibniz tarafından formüle edilmiş *sebeplike* –*nihi est sine ratione*³³ [Sebebi olmayan hiçbir şey yoktur]– sayesinde, özne için, en azından teoride ya da kendinde, doğal ve tarihi gerçek, bütünüyle akılla anlaşılabilir olarak düşünölmüştür. Kelimenin tam anlamıyla ontolojik bir nitelik taşıyan bu kabul (“öznel” bir mantıksal ilke varolanın ken-

29 A.g.y.

30 A.g.y.

31 A.g.y.

32 Sistem kavramının Heideggerci analizi için bk. A. Renaut, “Système et histoire de l’Être”, *Les Études philosophiques*, Nisan-Haziran 1974.

33 Bk. *Le principe de raison* [Sebeplike], Gallimard, 1962, s. 45.

disine aktarılır; çünkü bu ilkeye bütünüyle karşılık gelmeyen bir *varlığın* söz konusu olamayacağını ileri süreriz), kesinlikle Hegelci idealizme götürür. Zira bu kabul, normal formüle göre, gerçeğin eksiksiz aklılığını, yani gerçek olan ile akli olan'ın özdeşliğini varsayar. İnsan, bu ilkenin ontolojik kullanımı yoluyla, o andan itibaren artık gizemli hiçbir şey taşımayan dünya üzerinde *teorik* bir hâkimiyet kazanır. Metafiziğin basit bir uzantısı olan modern bilim, böylece, “gelecekteki sürecinde onu önceden hesap etmeyi ya da onu geçmişe dönük bir biçimde kendi hesabına uydurmayı başardığında”³⁴ varolana sahip olabilir. “Açıklama getirmek”ten (*rationem dare*) ibaret olan “hesap” (*ratio*), bu durumda, âlimin –ister doğa bilimci olsun ister tarihçi– temel faaliyeti olarak görünür. Dolayısıyla, Heidegger'in bütün modern bilim eleştirisi –tarihi bilimler konusunda Hannah Arendt bunu yeniden ele almıştır, özellikle “Understanding and Politics” [1953]³⁵ başlıklı makalesinde–, bu bilimin dünyayı hâkimiyet altına alma girişiminin (teorik), onda hâlâ var olan (ki o, bunun farkında değildir) örtük metafiziğin sonucundan başka bir şey olmadığını göstermekten ibarettir.

2. Ama özneliliğin, potansiyel olarak her şeyi bilen bir bilincin şeffaflığı içerisinde akli olarak *temsil edilen* bir dünyanın merkezi olarak görülmesi (burada, akılcı tarih filozoflarını düşünüyoruz), modernitenin öznellik kavramını kullanmasını sona erdirmez. Heidegger şunun altını çizer: Modern zamanların yeniliği aslında “insanın yerinin Antik insana ve Ortaçağ insanına göre değişmesinde yatmaz. Gerçekten belirleyici olan şey, insanın bu yeri kendisi tarafından açıkça belirlenen bir yer olarak işgal etmesi; bu yeri, *kasten*, tutmasıdır... varolana bir bütün olarak *hâkim ve sahip olmaya* dönük ölçme ve uygulama alanını –insani güçlerin alanını– işgal etmekten ibaret olan bu insan olma biçimi işte burada

34 *Chemins*, s. 79.

35 Bu konuda bk. L. Ferry, “Stalinisme et historicisme”, *Les interprétations du stalinisme* [Stalinizme Dair Yorumlamalar], Paris, PUF, 1983.

başlar".³⁶ Diğer bir deyişle: Modern metafizik yalnızca teorik bir nitelik taşıyan ya da düşüncelerle haşır neşir olan bir şey değildir; doğa ve tarih üzerinde hâkimiyet sağlamayı amaçlayan *pratik* ve *iradeci* bir tasarının taşıyıcısıdır da. Öznelliğin bütün bu "yüzle-
rinin" ortak temeli olan Descartes'ın yanı sıra, buradaki gönderme Hegel'den ziyade Kant'a ve Fichte'yedir zira onların *pratik* felsefeleri, "özneliğin özünün irade olduğu ve insani faaliyetin amacının da dünyanın dönüştürülmesi olduğu" savının en gelişmiş haline götürür. Heidegger'e göre, metafiziğin gerçekleştirilmesine kaçınılmaz olarak eşlik eden şiddet, hatta Terör, bu savda kök salmıştır (Arendt, özellikle *Essai sur la Revolution*'da [*Devrim üstüne deneme*], bu savı geniş ölçüde yeniden ele alacaktır). Modern etiğin kuşkusuz tartışmalı bir nitelik taşıyan bu yorumunun yerinde olup olmadığının burada fazla bir önemi yoktur.³⁷ Altı çizilmesi gereken husus, Heidegger'e göre bu savın doğurabileceği terörist etkilere rağmen, irade bir amaca tabi olmaya devam eder: Modern insan yalnızca dünyanın bir yorumunu üretmeye (Hegel'le birlikte) değil, aynı zamanda onu dönüştürmeye de çalışıyorsa, bunu hiç kuşkusuz mutluluğunu, hatta özgürlüğünü sağlamak için yapar. Etik irade, nasıl tasavvur edilmiş olursa olsun, *bir şeylere* dönük irade olarak kalmayı sürdürür.

3. Ancak bu, Heidegger'e göre Nietzsche'nin "güç istenci/iradesi"³⁸ teorisinin aydınlatığı metafiziğin üçüncü ve en son yüzü bakımından geçerli değildir. Gerçekten de, "güç iradesi"yle birlikte, –burada, Heideggerci analizlerin filolojik yerindeliği sorununu bir kenara bırakacağım– insan iradesi bir amaca (mut-

36 *Chemins*, s. 83 (*Vurgu bize ait*).

37 Bk. L. Ferry, elinizdeki kitabın ikinci cildi, I. Kısım, II. Bölüm.

38 Biz metin boyunca *volonté* kelimesini "irade" olarak tercüme etmeyi uygun gördük. Ancak Nietzsche'nin *Wille zur Macht* kavramı Türkçe'de genellikle "güç istenci" olarak tercüme edildiğinden bir kereliğine mahsus olarak "istenç" kelimesini burada ek olarak belirttik. Bundan sonra Nietzsche'nin bu kavramı "güç iradesi" olarak tercüme edilmiştir. [ç.n.]

luluk ya da özgürlük) dayanmayı bırakır: kendisine dönmek ve “iradenin iradesi” haline gelmek (gücü güç için, gücü olduğu gibi aramak) için. Modern metafiziğin bu nihai yüzü kuşkusuz teknik (“araçsal akıl” da diyebiliriz) şeklinde gerçekleşir;³⁹ zira burada amaçlar sorunu, tanım gereği, söz konusu olmaz. Amaçlar ne olursa olsun yalnızca –Weberci anlamda– *Zweckrationalität*, araçların göz önünde bulundurulması, önem arz eder: “İradenin iradesi bütün kendinde amaçları yadsır ve bir amaca sadece araç olarak göz yumar.”⁴⁰ Metafizik özneliğin bu nihai yüzü iki temel yön ortaya koyar: Bir yandan, ilk iki uğrağın –aklın ve iradesinin– gerçek bir *Aufhebung*’unu (muhafaza eden bir aşma) oluşturur. Ama diğer yandan, bu iki sözcüğün kullanımı, “hâkimiyet için hâkimiyet”i bu özneliği sağlamayı amaçlar sadece: “İradenin iradesi, kendini göstermeye izin veren temel biçimler dayatır: her şeyin hesaplanması ve örgütlenmesi. Ancak bunu, mutlaka sürdürülebilen bir tarzı güvence altına almak için yapar.”⁴¹

Sorgulanan Modernite

Modernitenin özü –kısaca– buysa, Heidegger için modernitenin insanlığın kaderi üzerinde taşıdığı tehlikeleri sorgulamak gerekir. Zira “ahlaki öfke” kabul edilir olmasa bile, Heidegger’in “büyük Yunan çağı”⁴² olarak adlandırdığı gelenekle –dolayısıyla, insanın, “hayatını, bütün ilişkilerin merkezine henüz⁴³ *subjectum* olarak koymadığı”⁴⁴ bir düşünce çağıyla– yeniden ilişki kurma ihtiyacının ancak bu moderniteye mesafeli durmakla tasarlanabileceği kuşkusuzdur.

39 Bk. *Essais et conférences*, Gallimard, 1958, s. 92.

40 *A.g.e.*, s. 103.

41 *A.g.e.*, s. 92.

42 *Chemins*, s. 84.

43 *Questions II*, Gallimard, 1968, s. 68.

44 *Chemins*, s. 84-85.

Modern metafiziğin, iradenin iradesinin ya da tekniğin nihai yapısında, “akli hayvan haline gelen insan –günümüzde, çalışan canlı anlamına gelir–, mahvolmuş yeryüzünün çöllerinde dolaştırmaktan başka bir şey yapamaz”.⁴⁵ Gerçekten de, bu yapıya aitliğiyle ve bu yapının ebedileştirilmesini sağlamak (söz konusu yapı bunu kendiliğinden gerektirir) amacıyla, üretim ve tüketimi –varolanın hâkimiyeti için hâkimiyetin figürleri olarak– sürekli organize etmeye mahkûmdur. Bu “tükeniş, metafizikle damgalanan dünyanın yıkılışı ve yeryüzünün harap oluşuyla –metafiziğin sonucudur– gerçekleşir”⁴⁶ –düşmemek için koşması gereken kişiye benzeyen insanın, “üretimleriyle başı dönen... emek hayvanı olarak”,⁴⁷ kaçınılmaz bir biçimde gerçekleştirdiği yıkılışı ve harap oluş. İnsanın, en geniş ufk –Arendt’in, Heidegger’i yansıtarak, bu terime verdiği⁴⁸ anlamla– “iş” olan *yük hayvanı* haline getirilişi, insanın körlüğünü, Varlık’ın unutulmasına dönük aşırı körlüğünü teyit eder”.⁴⁹ Dolayısıyla, modernitenin bizi içine soktuğu “en büyük ve en gizli ıstırap” bir cümleyle ifade edilebilir: “Varlık’ın terk edilmesi”.⁵⁰

Burada Heidegger’in neyi amaçladığını ve bunun sonuçlarını –“bayağılığın” ve *Sinnlosigkeit*’in (“anlamın yokluğu”)⁵¹ mutlak ve “bütünsel” hâkimiyetinden, bunların “totaliter yönü”ne karşı “küresel savaş”⁵² kadar– anlamak için, Heidegger’in modernite sorununun tanımını gereği gizlediği soruyu –daha doğrusu,

45 *Essais et conférences*, s. 81.

46 *A.g.e.*, s. 82.

47 *A.g.e.*, s. 83.

48 Bk. *La condition de l’homme moderne*, Calmann-Lévy, 1961, s. 153 vd. [Türkçesi Hannah Arendt, *İnsanlık Durumu*, çev. Bahadır Sina Şener, İletişim Yay., 1994]

49 *Essais et conférences*, s. 82.

50 *A.g.e.*, s. 104.

51 Bk. *Nietzsche*, II, Gallimard, 1971, s. 19 vd.

52 *Essais et conférences*, s. 106.

radikal bir biçimde gizlenmesinin, düşüş olarak modernitenin özünü oluşturduğu soruyu, yani “Varlık sorusunu” – “nihai olarak sormaktan”⁵³ ne anladığını en azından kısaca hatırlamak gerekir. Ancak ve ancak bundan sonradır ki, kuşkusuz moderniteyi “eleştirmek” için değil de (zira Heidegger “ahlaki öfke”den sakındığını iddia eder –ama belki de bunu başaramamıştır–); Antik düşünceyle yeniden ilişki kurmak için moderniteyi en azından sorgulamak gerekir.

Heidegger, şunun altını daima çizmiştir: Varlık (*Sein, Être*) sorusu, aksi surette görüntü vermesine rağmen, metafizik tarafından *asla* sorulmamış, aksine, başka bir soru lehine hemen unutulmuştur: “varolanın varlığı” (*l’être de l’étant*) ya da “varolanın varolanlığı” sorusu lehine: “Batı düşüncesi tarihinde, başlangıçtan itibaren, varolanın varlığı üzerine kafa yorulmuştur”, ama “Varlık’ın Varlık olarak hakikati düşünülmemiştir...”.⁵⁴ Dolayısıyla, metafiziğin “yönlendirici sorusu” –“varolanın varlığı”na ilişkin soru– ile, “temel soru”yu –Heidegger’e göre, kendi düşüncesinden önce asla sorulmayan, sadece ve olduğu gibi Varlık’a ilişkin soruyu– birbirinden ayırmak gerekir: “... Varlık’ın özünü ve hakikatiyle ilgili temel soru... şimdiye kadar ortaya atılan geleneksel metafizik soruyla aynı değildir; geleneksel metafizik soru daima ve sadece varolan (*seiende, étant*) üzerine, varolanın ne olduğu üzerine sorgulamada bulunur. Varolanın varlığını sorgular... ama Varlık’ın kendisi üzerine sorgulamada bulunmaz... Kuşkusuz, varolanın varlığıyla ilgili soru metafiziğin yönlendirici sorusudur; ama temel soru hâlâ bu değildir.”⁵⁵ Bu iki soru neyi amaçlar; ve “varolanın varlığı” ile “Varlık olarak Varlık” ifadelerinden ne anlamak gerekir?

53 *Questions I*, Gallimard, 1968, s. 9.

54 *Nietzsche*, II, s. 209. Ayrıca bk. s. 277. I, s. 67 vb. İki soruyu tam olarak ayırmak için “varolanın varlığı”nı küçük harfle ve tek başına “Varlık”ı ise büyük harfle yazıyorum.

55 *Questions I*, s. 9.

1. Metafiziğin *yönlendirici sorusu*, özgüllükleri içerisinde kavranmaları önem arz eden iki yön ortaya koyar: “Metafizik, varolanın varlığını, sadece en evrensel olan’ın –yani her yerde aynı şekilde geçerli olan’ın– derinleştirici birliği içerisinde değil, ama aynı zamanda, bütünü –yani en yüksekte yer alan ve her şeye hâkim olan’ın– akıldaki kurucu birliği içerisinde de düşünür.”⁵⁶ Kelimeleri açık hale getirmeden önce onları saptamaya devam etmek için, metafiziğin, birinci yön bakımından, bir “ontoloji” olduğunu belirtelim: her şeyde ortak olan şeyi, her varolanın “varolanlığını” (*étantité*) oluşturan şeyi tanımlamaya –en yüksek genellik derecesiyle tanımlamaya– çalışan bir ontoloji. İkinci yön bakımından ise, metafizik, var olan her şeyin temeli olarak en yüce varlığa (Tanrı) ilişkin bir düşünce, bir teolojidir. Yönlendirici sorunun anlamını –özü itibarıyla– kavramamız ve böylece metafizik faaliyetin manasını anlamamız artık mümkündür.

Ontoloji olarak metafizik, genel itibarıyla varolanın bir tanımını üretir; diğer bir deyişle, bir şeyin gerçekten varolduğunu (*existante*) kabul edebilmemizi sağlayan ölçütleri araştırır ve sıralar. Modern metafiziğin habercisi olan Platon’un, bir varolanın varlığının gerçek ölçütünün istikrar/değişmezlik (*stabilité*), özdeşlik/aynılık (*identité*) ve süreklilik olduğunu –yani kısaca; daima değişken, çelişkili ve oluş’a tabi ve *gerçekten* varolan kabul edilemeyecek bir nitelik taşıyan ‘duyumsanabilir olan’ın aksine, İdea olarak adlandırdığı şey olduğunu– göstermek isterken yapmaya çalıştığı şey budur. Descartes’ın *Meditasyonlar*’ındaki ünlü balmumu analizinde hedeflediği şey de budur –ki Descartes, söz konusu analizinde, bu balmumu içerisindeki gerçekten varolan şeyi, yani duyumsanabilir değişimlerin (balmumu gerçekten katı ya da yumuşak, renkli ya da saydam, vs. *değildir*; zira bu nitelikler, örneğin ısıya göre değişir: Dolayısıyla, sınırsız bir biçim çeşitliliğine sahip olan balmumu, *uzamlı tözden başka bir şey değildir*) ötesindeki istikrarda sürekli

olan'ı, ayırmaya çalışmıştır. Kategorilere ilişkin Kantçı teorinin hedefi de budur –ki bu kategoriler, bir nesnenin nesne olmasını sağlayan bütün karakteristik özellikleri, sistematik bir tablo içerisinde, bir araya getirirler (ne niceliği ne de nedeni olan; zamana vs.'ye göre tabi olduğu değişimlerin ötesinde belli bir süreklilik taşımayan bir “şey”, nesne olamayacaktır). Dolayısıyla, ontoloji olarak metafiziğin görevi, en evrensel haliyle “varolanın varlığı” (bir varolanı varolan yapan şey) üzerine düşünmektir.

Ama metafizik, belirttiğimiz gibi, başka bir boyuta, *teoloji* boyutuna da sahiptir: “varolanı sadece varolanlığı içerisinde düşünmez; *aynı zamanda*, en saf haliyle, varolanlığa, en yüce varolana karşılık gelen varolanı da düşünür”⁵⁷ – yani hem en varolan olan (varolanlığın tanımına en iyi karşılık gelen), hem de bütün diğer varolanların temeli olan varolanı. Onto-teoloji olarak metafiziğin bu en yüce varolan fikrini üretebilmesine ve onun gerçekliğini ileri sürebilmesine yol açan süreci en iyi tasvir eden şey, –modern onto-teolojinin gerçek kurucusu⁵⁸– Leibniz'in metafiziğin merkezi sorusunu tasavvur etme biçimidir: “Hiçbir şeydenise neden bir şey vardır?”⁵⁹ Sorunun formülasyonunun kendisi bile (soru [Fransızcada] “neden” ile başlar⁶⁰), kaçınılmaz olarak, neden ya da nedensellik ilkesine göre oluşacak bir yanıtı işaret eder. “Yokluktansa neden bir şey vardır?” sorusuna, sebep (*Grund, raison*) ilkesini izleyecek olursak, sadece, dünyanın en yüce temelini (*Grund, fondement*) bir sebepten öbür sebebe (bir nedenden (*cause*) öbür nedene) araştırarak cevap verebiliriz. Bu soruya, ancak bu tür bir temele sahip olursak hakikaten –*sebeb ilkesine göre*– cevap vermiş oluruz. Dolayısıyla, sebep ilkesi, doğal olarak, bizi koşulsuz, mutlak bir temele; yani dünyanın bir nedeni

57 *Chemins*, s. 161.

58 Heidegger'in *Schelling*'inde [GA 42] gösterdiği gibi, *sistemin* ilk düşünürü olarak.

59 Bk. *Questions I*, s. 44.

60 “Pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien”

olan, ama kendisi başka bir nedenin sonucu olmayan bir nedene götürür: kendisinin nedeni olarak Tanrı'ya: “Temel (*Grund*) anlamında varolanın varlığı, temele inecek olursak, sadece *causa sui* olarak tasavvur edilebilir. Bu, Tanrı'nın metafizik kavranışıdır.”⁶¹ Tam da bu yanıt içerisinde, ve sebep ilkesi tarafından yönlendirilmesi bakımındandır ki metafizik, temel soruyu –yani Varlık sorusunu– ıskalar; zira metafiziğin “geleneksel biçimde... ‘neden?’ sorusunun yol gösterici çizgisini izleyerek neden düzleminde soru sorması” ölçüsünde, “Varlık'ı düşünen düşünce, varolandan gelen varolanın temsil yoluyla bilgisi için bütünüyle yadsınır.”⁶² Böylece, varolanın kaynağı/kökeni sorusuna metafiziğin verdiği yanıt Varlık'a değil, yalnızca en yüce varolana açılır: Tanrı'ya. Aksine Heidegger'in olduğu haliyle Varlık'ın “temel” sorusuna verdiği anlamı kavramak bizim için, mümkün olacaktır.

2. Bu soruyla neyin amaçlandığını –ve dolayısıyla *hiçbir şekilde* varolan *olmayan*'ı– kavramak için, Heidegger'in “ontolojik fark” ifadesiyle neyi belirttiğini hatırlamak gerekir. Ontolojik fark, Varlık ile varolan arasındaki farktır. Bu fark, bir ‘şey’ olarak tasvir ya da temsil edilemez. Bununla birlikte, bu farkı “hiçbir şeydence neden bir şey vardır?” sorusuna göre belirleyebiliriz. Gerçekten de, “bir şey vardır”, örneğin, “bir masa ya da bir ağaç vardır” dersem, masa ya da ağaç (bir şey) varolanlardır: Benim tarafımdan, *temsilimde* yakalanmış şeylerdir. Ama “var”ı (*il y a*) sorgularsam, olduğu haliyle Varlık'ı sorgulamış olurum. Tanımı gereği yetersiz olmakla birlikte anlamlı bir formülasyonla diyebiliriz ki, Varlık tam da bu “var”dır, yani bir varolanın varoluşu ya da mevcudiyeti *olgununun* kendisidir –bu olgunun söz konusu mevcudiyetten *farklı* olması itibarıyla. Diğer bir deyişle: Varlık, bütün mevcudiyete içkin olan bu *gizem* kısmı“dır”; olmaması da mümkün olan bu mevcudiyetin soru işaretidir. Nedensel düşüncenin, tanımı gereği,

61 *Questions I*, s. 294.

62 *A.g.e.*, s. 44.

Varlık'ı unutan bir niteliğe sahip olmasının nedeni budur: Metafizik, “hiçbir şeydense neden bir şey vardır?” sorusuna verdiği teolojik cevapta, bu gizemi reddetmekten başka bir şey yapamaz; sebep ilkesi sayesinde, bütün varolanı bir temele bağlar –ve bu temelin kendisi de öz-temellidir (Tanrı)–, öyle ki, bu bütünde *her şey aklidir* (akla dayanır). Varolan var ise metafizik ona ilişkin *soru* sormayı bırakır; zira bu varoluş için nihai bir neden vardır. Metafiziğin bakış açısından, Heidegger'in Varlık olarak belirttiği şey, sadece bir yokluk olarak gözükebilir; zira metafizik için, varolanın bütünlüğü dışında, kelimenin tam anlamıyla *hiçbir şey* yoktur. Aksine, metafiziği “terk eden” düşüncenin bakış açısından ise, bu “yokluk... kökensel olarak, Varlık'la aynı şeydir”;⁶³ zira Varlık'ı (“var”ın gizemi) sorgulamak, zaten varolandan *Başkası*'nı (varolan-olmayan'ı, yani: yokluğu) düşündürmektedir. Heidegger bunu şu terimlerle ifade edebilir: “Varlık – bir soru, ama bir varolan değil”.⁶⁴ Tarihe uygulandığında, metafizik (=nedensel) düşünce, Heidegger'in ve ayrıca Arendt⁶⁵ gibi bir yazarın benimsediği bakış açısı içerisinde, tarihsiciliğin (*historicité*) hakiki özünü kaçırmaktan başka bir şey yapamaz: yeninin acayip ve açıklanamaz bir biçimde ortaya çıkışı (Arendt bunu devrim ve eylem fikirlerinde analiz eder): “Yegâne, nadir, basit olan şey, kısaca, tarihte büyük olan şey asla apaçık değildir; daima açıklanamaz kalır” – ve bilimsel tarihi araştırma (yani metafizik), “geçmiş keşfedilebilir ve açıklanabilir bir sonuçlar zinciri olarak tasarladığı ve somutlaştırdığı”⁶⁶ sürece bunu kavrayamaz.

Heidegger'e göre modern zamanların bizi içine soktuğu “ıstırap”ın, esas itibarıyla, nasıl da Varlık'ın aşırı terk edilmişinde

63 Bk. *Questions I*, s. 245-246.

64 Temps et Être, *L'Endurance de la pensée* içinde, s. 21. [Türkçesi: *Zaman ve Varlık Üzerine* Zaman ve Varlık Üzerine, çev. Deniz Kanıt, A Kitap, 2001]

65 Bk. Compréhension et politique, *Esprit*, Haziran 1980. [“Understanding and politics,” *Partisan Review* 20, no. 4 (1953): 377-92.]

66 *Chemins*, s. 75-76.

yattığını görmüş olduk –ki bu terk, iradenin iradesi (teknik) olarak metafiziğin nihai evresini karakterize ediyordu.

Bu “ıstırap”ın gerçek kaynağını şimdi kavrayabiliriz: ıstırap kurucu unsuru “Varlık’ın unutulması” olan modern metafiziğin özünden neşet eder –Varlık’ın unutulması, yani ontolojik farkın unutulmasıdır sebep. Zira metafiziğin teolojik yanı, herhangi bir gizeme, herhangi bir sorgulamaya artık yer olmayan bir dünya görüşüne götürür: “Varlık’ın unutulması, Varlık ile varolan arasındaki farkın unutulmasıdır... farkın unutulması... metafiziğin iktidara gelişidir.”⁶⁷ En yüce varolana dikkat eden onto-teoloji, “Varlık’ın boşluğunun, özellikle bu şekilde hissedilmediğinde, varolanın bolluğu tarafından asla doldurulamayacağını”⁶⁸ idrak etmez. Ama metafizik, aynı zamanda basit ontoloji olarak da Varlık’ı unuttur; zira varolanın varlığını bir özne için *mevcudiyet* (*présence*) (temsilde mevcudiyet) şeklinde tanımlayarak, bütün mevcudiyetteki *namevcudiyet/yokluk* (*absence*) boyutuna dikkat etmez: Merleau-Ponty’ye kadar bütün fenomenolojik gelenekte karşımıza çıkan “küp” metaforunun anlamı budur: Bir küp algısı daima örtülmüş ve görülmez bir boyuta, gizli bir altıncı yüze sahiptir. Bu gizemin, görünmeyen ve Varlık’ın metaforu –hadi böyle diyelim– olan bu altıncı yüz, görünen her şeyin kalbinde yer alır.

Metafiziğin yapısına ısrarla yerleşen bilim ve modern teknik, ne derlerse desinler, metafiziği asla sorgulayamaz. Dahası –Heidegger’e göre bu, toplumsal bilimlerde özellikle geçerlidir–, (bilimin “somut gerçekçiliği”nin aksine) metafizik söylemi karakterize eden “soyutlama”yı itham ederek, Varlık sorusunu daha da örtmekten başka bir şey yapmazlar; zira varolanın varlığı sorusuna bile ulaşmazlar. Böylece bilimler, varolanlığın (*étantité*) metafizik bir tanımını –bu tanımlı sorgulamaya muktedir olmaksızın– kabul eder: özne tarafından ve özne için hesaplanabilir ve manipüle

67 *Chemins*, s. 297.

68 *Essais et conférences*, s. 110.

edilebilir olan şeyin mevcudiyeti olarak, giderek o bilimlerde radikal biçimde zımni hale gelen bir tanım. Modern zamanlarla birlikte, “felsefenin çöküşü alenileşir; zira felsefe mantığa, psikolojiye ve sosyolojiye göç eder”⁶⁹ –kısaca, Heidegger’in onları temellendiren metafizik yapı nedeniyle *antropoloji* adı altında topladığı bu disiplinlere: “İnsanın *subjectum* olarak yorumlanmasıyla birlikte, Descartes gelecekteki bütün antropolojinin şartlarını meydana getirir. Antropolojinin iktidara gelişinde, Descartes yüce zaferini kutlar.”⁷⁰

“Dünyadaki bütün insani şeylerin iradenin iradesinin hâkimiyeti altındaki tekbiçimliliğinin, mutlak olarak kabul edilen bir insani eylemin anlamsızlığının altını çizdiği”⁷¹ bu “anlamın mutlak yokluğu çağı”nda,⁷² çıkış yok gibidir; “bütün dünyanın hâkimiyet altına alınması” “Batı’nın kaçınılmaz kaderi” olarak görünür.⁷³ Tek ve yegâne hedefi “aslında tüketmek”⁷⁴ olan insan “temel gerçekliğin” efendisi konumuna yükseltildiğinde, “varolanın tüketiminin biçimi”⁷⁵ olarak *küresel* savaşlar kaçınılmaz hale gelir. Ancak, hâkimiyetin bu dizginsiz sürecinde, bütün umudu kıran ve “dünyayı kuşatan devasa acı”yı⁷⁶ haklılaştıran şey, Heidegger’in gözünde siyasi çatışmaların, modernitede, esas olan hiçbir şeyin gerçekten sorgulanamayacağı bir düzeyde vuku bulmasıdır: Bütün modern siyasi teorinin ortak temeli, gerçekten de, metafizik anlamıyla öznelliktir; dolayısıyla, siyasetin amacı–

69 *Questions II*, s. 45.

70 *Chemins*, s. 89.

71 *Essais et conférences*, s. 115.

72 *Nietzsche*, II, s. 22: anlamın yokluğu, burada, *Sein und Zeit*’in [*Varlık ve Zaman*] ortaya koyduğu “Varlık’ın anlamı” sorusunu aksettirecek şekilde anlaşılmalıdır; bk. *A.g.e.*, s. 20.

73 *A.g.e.*, s. 88.

74 “Hedeflenen amacın, hiç kuşkusuz, amacın yokluğu” olması için.

75 *A.g.e.*, s. 107.

76 *A.g.e.*, s. 114.

nın liberal bireycilik (*individualisme liberal*) mi yoksa kolektivizm mi olduğunun fazla önemi yoktur –en azından, nihai “ıstırap”ı “Varlık’ın terk edilişi”ne yerleştiren düşüncenin gözünde–; zira “insan dikkate değer ve temel bir biçimde özne haline gelince –ve ancak bu durumda ve bu ölçüde–, insan şu açık soruyla yüzleşmek durumunda kalır: Kendi lakaytlığına indirgenmiş ve keyfine bırakılmış bir Ben olmayı mı, yoksa toplumun bir Biz’i haline gelmeyi mi isterim; yalnız olmayı mı isterim ve öyle olmam mı gerekiyor, yoksa bir topluluğun parçası olmayı mı isterim ve öyle mi olmalıyım?”.⁷⁷ Böylece, “bireyciliğe karşı ya da topluluk için gerçekleştirilen açık mücadele”,⁷⁸ düşünülen şeye (=Varlık) erişemediği gibi, bu mücadelenin başaktörleri gizli bir ortaklıkla cesaretlendirilir. Liberal egoizme (*égoïsme liberal*) saldırdığını düşünen kolektivizmin kendisi de özneliği taşımaktan başka bir şey yapmaz: “Öznel egoizm... (*égoïsme subjectif*) Biz içerisinde toplanmakla engellenebilir. Bu yolla, öznellik, gücünü yalnızca artırmış olur”; “doruk noktasına çıkar; ki insan, bu noktadan, organize tekbiçimliliğin ovasına inecektir –orada kalmak ve yerleşmek için–”,⁷⁹ yani, Adorno’nun terminolojisiyle: “İdare altına alınmış dünya”, bir şekilde modernliğe girmiş insanlığın ölümcül ve kaçınılmaz geleceğidir ve bütün siyasi aktivizm (bu modernitenin özünü kavrayamayanlara hâlâ başka olasılıkların mümkün olduğu yanılsamasını veren –ki bu yanılsamanın kendisi de, derin bir biçimde, moderndir– görünürdeki çatışmaların ötesinde) bu noktaya yaklaşır.

Antikiteye Dönüş: “Altüst Olmuş” Hegel ve Constant

“Düşüncenin görevi” –ki bu şartlar altında, sadece elitist bir biçimde tasarlanabilir, zira sahici/otantik (yani “öznel-olmayan”)

⁷⁷ *Chemins*, s. 83.

⁷⁸ *A.g.e.*, s. 84.

⁷⁹ *Chemins*, s. 99.

düşünüm “herkes için ne gerekli, ne mümkün, ne de yalnızca katlanılabilir”dir—⁸⁰ metafiziğin “dışında” bir yol açmaya çalışmak; “Varlık ile insanın özü arasındaki kökensel ilişkinin engeli”⁸¹ haline gelerek, baştan sona, metafiziğin tamamlanması ya da “doruk noktası” olan bu modernitenin dışında bir yol açmaya çalışmak olmalıdır. Bu “yeni başlangıç”⁸² arayışı içerisindeki ki Heidegger, Antik düşünürlerin “başlangıç sözü”yle⁸³ tekrar ilişki kurar.

Neyin, her şeye rağmen, “Eski Yunan’a dönüş” olarak adlandırılması gerektiğini karikatüre kaçmaksızın çizmeden önce, bu dönüşün, Heidegger için, felsefi planda Hegel’in ya da siyasi planda Benjamin Constant’ın dünya tarihinin evriminde derin bir biçimde pozitif olarak teşhis ettikleri şeyin, gerçek bir altüst oluşu temsil ettiği söylenebilir.

Gerçekten de, modernitenin bakış açısından —onu ister siyaset teorisinden istersek de teorik felsefeden yola çıkarak tasavvur edelim— Eski Yunan düşüncesi, her açıdan, “henüz değil”in alanında kalır: “Teorik idealizmin ufkunda, Eski Yunanlıların felsefesi, tamamlanma ile karşılaştırıldığında ‘henüz değil’ evresinde kalır”.⁸⁴ Bu “henüz değil”in doğasını kesinleştirmeye çalışırsak; özelliğin, Descartes’tan itibaren elde ettiği merkezi konumu —yani siyasi düzlemde, bireyciliğin (Benjamin Constant’ın kutladığı modernlerin bu özgürlüğünün) iktidara gelişini işaret eden merkezi konumu— “henüz elde etmediği” gerçeğiyle karşılarız. Hegel’e göre, “Eski Yunan dünyasında, akıl hiç kuşkusuz ilk kez Varlık ile özgürce yüzleşir [yani: Eski Yunan, ontoloji olarak felsefenin doğum yeridir. -L. F.]. Ama Akıl, kendisini bilen özne olarak kendisinin mutlak kesinliğine hâlâ açık bir biçimde ulaşmamıştır.”⁸⁵

80 *A.g.e.*, s. 87.

81 *Questions I*, s. 30.

82 *Essais et conférences*, s. 96.

83 Bk. *Chemins*, s. 271.

84 *Questions II*, s. 68. Ayrıca bk. s. 59-60.

85 *A.g.e.*, s. 60.

Dolayısıyla, Heidegger'in, Hegel'e katılarak, modernitenin gerçek doğumunu kartezyenizme yerleştirmesi şaşırtıcı değildir –kartezyenizmde Heidegger Varlık'ın aşırı unutuluşunun başlangıcını görürken, Hegel aksine, felsefenin “anavatanına” kavuşmasını görür; zira Descartes'la birlikte, “kelimenin tam anlamıyla özerk bir felsefeye adım atarız... Burada kendi evimizde olduğumuzu söyleyebiliriz; ve tıpkı fırtınalı denizde uzun bir yolculuktan sonra denizcinin yaptığı gibi *kara göründü!* diye bağırabiliriz.”⁸⁶

O halde, Hegel ve Heidegger'in, moderniteyle ilişkisi bağlamında Eski Yunan'ı çok benzer şekilde değerlendirdiklerini görmek dikkat çekicidir (elbette, ifadelerin tersine çevrilmesi dışında): Eski Yunan özelliğin yokluğudur; Descartes'la birlikte, “özne/nesne ilişkisi açık bir biçimde ortaya çıkar... Öte yandan, Descartes'tan önceki bütün felsefe nesnel'in saf temsiliyle sınırlıdır. Ruh ve akıl bile nesne modeline göre temsil edilir...”;⁸⁷ öyle ki Hegel'e göre, Eski Yunan insanı hâlâ özne olmamıştı, ya da daha doğrusu, “kendinde özne” idi –“kendi için” özne değil; zira “günümüzde olduğunun aksine, henüz kendine dönmemişti”.⁸⁸ Ve Hegel bu “henüz değil”i bir eksikliğin, daha doğrusu *evrimleşmemiş* bir düşünceye içkin olan bir yetersizliğin işareti olarak yorumluyordu; Heidegger ise, onda, metafiziğin “söz konusu edilmeye en layık olanın” radikal unutuluşuna giden bu kaçınılmaz *çöküşüne* karşı gerçek bir direnişin işaretini görüyordu: “... düşüncemiz için, Eski Yunan felsefesi kendini bir ‘henüz değil’de gösteriyordu. Ama bu ‘henüz değil’, düşünülmemiş'in ‘henüz değil’iydi – bizi tatmin etmeyen bir ‘henüz değil’den bahsedilmiyor; *bizim* tamamına erdiremediğimiz ve tamamına erdirmekten uzak olduğumuz bir ‘henüz değil’” söz konusu.⁸⁹

86 Heidegger, *Questions II*, s. 48.

87 A.g.e., (Heidegger'in burada Hegelci terminolojiyi açıkça kullandığı görülmektedir).

88 Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, Fransızca çev. Gibelin, s. 130. [Türkçesi: *Felsefe Tarihi 1*, çev Doğan Barış Kılınç, Notabene Yay., 2018]

89 *Questions II*, s. 68.

Kendi yetersizliğimizin işareti olarak yorumlandığında, ve böylece, tarihin modern, akılcı felsefesinin taşıdığı (Strauss’un düşüncesi tam da bu noktada devreye girecektir) “ilerleme” fikirlerini sorguladığında, bu “henüz değil”i nasıl anlayabiliriz?

“Metafiziği kelimenin her anlamıyla ‘terk eden’”⁹⁰ ve bu “yol alış”ta Helenlikle yeniden ilişki kuran düşüncenin görevi şu şekilde özetlenebilir: bu, aşırı “ıstırap”tan kaçabilmek için, söz konusu olan “düşünceyi Varlık’ın unutuluşunun karşısına yeniden koymak”tır⁹¹ – yani, düşüncesi mevcut varolanın temsiliyle sınırlı olan öznenin görüşü için daima ulaşılmaz kalan bu “var” olarak, bu “geri çekilme” olarak Varlık’ın “karşısına”; ve Heidegger’in *aletheia* şeklindeki Yunanca hakikat düşüncesiyle bulunduğu nokta burasıdır. Gerçekten de, modernitede, hakikat daima *adaequatio rei ad intellectum* [(Bilenin) zihni, şeye (bilinene) uygun olmalıdır.] olarak tanımlanır: “Gerçek/Doğru (*le vrai*) –ister hakiki bir şey olsun isterse de doğru bir yargı–, denk düşen’dir, uyuşan’dır.”⁹² Bu tür bir hakikat/doğruluk (*vérité*) tanımı elbette yansız değildir. Belli bir ontoloji varsayar; bir öznenin temsilindeki bir tanımı, varolanın mevcudiyet olarak varlığının belli bir tanımını (istikrar, özdeşlik, süreklilik) varsayar. Gerçeği söylemek, sahip olunan görüş bağlamında bu mevcutla karşılaşmak demektir (uygunluk).

Heidegger’in “örtüsünü kaldırma” (*dé-voilement*) ya da “açığa vurma” (*désabritement*) olarak çevirdiği Yunanca *aletheia* kelimesi (negatif anlam veren ‘a’ önekiyle), bütün mevcudiyetin arkasında yatan gizem ya da görünmezlik boyutuna, kısaca, *geri çekilme* olarak Varlık’a, işaret eder.⁹³ “*Alethia*, yani açığa vurma, yalnızca Eski Yunan düşüncesinin temel kelimeleri bakımından

90 *Questions I*, s. 245.

91 *Questions I*, s. 30.

92 *A.g.e.*, s. 164.

93 Bu terimi “geri çekilme olmaksızın açık” şeklinde çevirmenin yanlışlığı hakkında bk. A. Renaut, “Vers la pensée du déclin”, *Les Études philosophiques*, n. 2, 1975.

değil de”, “modern temsilleri... bir kenara bıraktığımız... ve Yunan dünyasında ne şahsiyetleri, ne Akli, ne özneyi, ne de bilinci aradığımız andan itibaren, onu duyduğumuzda başka türlü konuşmaya başlayan bütün Yunan dili bakımından da” söz konusu ise, öznellikten yola çıkarak düşünen ve böylece bütün var oluşu mevcudiyete indirgeyen kişi için, *alethianın* özünü, dolayısıyla da Helenliğin özünü kavramak daima imkânsızdır.⁹⁴ Dolayısıyla, modern insanın ilk örneği olan Hegel’in “Yunancadaki *einai* anlamıyla varlığı özneyle ilişki’den koparamaması ve onu kendi özünden kurtaramaması”⁹⁵ şaşırtıcı değildir.

Heidegger, işte bu anti-Hegelci (dolayısıyla anti-modern) perspektiften kopuşun entelektüel tarihinin izini sürmeye çalışır;⁹⁶ ki bu kopuş, Galileo ve Descartes’la birlikte, modern bilimin hükümlerliğini ve Aristotelesçi *epistemenin* unutuluşunu gösterir. Ve Heidegger’in bu analizi, Koyré’nin güzel formülasyonu “kapalı dünyadan sonsuz evrene” geçişe dair çoğu kez mükemmel bir analizdir.

Heideggerci analizi devam ettirmek elbette burada söz konusu olmayacak. Yalnızca, bu analizin, Yunan *doğa* kavrayışı ile modern *doğa* kavrayışı arasındaki kopuşun temel noktalarını belirterek, doğal hakka ilişkin Straussçu düşüncenin yolunu açtığının altını çizmekle yetineceğim: Heidegger, doğanın –Yunanca anlamıyla– nasıl da maddi, hiyerarşik hale getirilmiş, *kendisi itibarıyla anlamlı* bir düzen (kozmos) olduğunu (*sadece insani öznenin faaliyetiyle bir anlam kazanabilen*, hareketsiz, işlenmemiş bir malzeme olmadığını) göstererek, öznel-olmayan’ın felsefesi olarak siyaset felsefesine bir dönüşü mümkün kılar; ki bu öznel-olmayan’ın felsefesinde *normatif olan doğaldır* (her varlık kozmostaki yerini aklın öznel

94 *Questions II*, s. 64.

95 *A.g.e.*, s. 63.

96 Özellikle *Qu’est-ce qu’une chose?* [Şey Nedir?]’inde, ve *Questions II*’de yer alan son denemede [Ce qu’est et comment se détermine la *Physis*].

bir normuna göre değil, kendi *doğasına* göre bulmak *zorundadır*) ve toplumsal olan da, aynı ölçüde doğal olarak hiyerarşik hale getirilmiştir. Büyük modern felsefi sistemlerden farklı olarak, öznelliğe hiçbir şey borçlu olmayacak şekilde düzenlenen bu evren temsiline tam anlamıyla kozmolojik temellerini kavramaya çalışan okuyucu, Aristotelesçi fizik hakkındaki yeterince açık Heideggerci yorumlara başvurabilir.⁹⁷

Eskiler ile Modernler arasındaki bu yeni tartışmada söz konusu olan felsefi ve siyasi sorunları ortaya koymak için, bu tartışmanın tam anlamıyla felsefi mantığının, ana hatlarıyla, izini sürmek daha önemli gözükmektedir. İki nedenden bu çaba önem arz eder (ve bu nedenler, hiç kuşkusuz disiplinleri ayıran yarılma yüzünden, nadiren idrak edilmişlerdir):

– En başta, bu felsefi mantık Heidegger’in öğrencilerinde ve özellikle de, Strauss ve Arendt gibi, bu “yeni tartışma”yı siyasi düzleme, dolayısıyla doğrudan teorik felsefenin dışındaki bir alana taşımayı seçmiş olanlarda artık açık değildir –ve bu, basit bir gözlemdir. Strauss’u Heidegger’den ayıran mesafe ne olursa olsun, tarafgirliğini ve önyargılarını bir kenara bırakan kişi için, Eski Yunan’a dönüşün mantığının, saf felsefi düzlemde, aynı ilhamdan kaynaklandığı inkâr edilemez. Bu felsefi mantığı yeniden inşa etmek, Straussçu tezlere ilişkin tartışmayı yalnızca bu tezlerin gerçekten *savunulabilir* oldukları düzeye yerleştirmeye izin verir (ki bu, bir kez daha, Straussçuluğun, bütünüyle, Heideggerciliğin siyaset felsefesine “uygulanması”ndan “ibaret” olduğu; ya da kelimenin tam anlamıyla felsefi boyutun, onun yegâne kaynağı olduğu anlamına gelmez).

– İkincisi, özneliliğin emperyalizmi olarak modernizmin Heideggerci yapısökümünün, Straussçu tarihsicilik eleştirisinin modelini oluşturduğu da açıktır: Zira özneliliğin hükümlerliliğiyle

97 Bk. *Qu’est-ce qu’une chose?*’da yer alan “Yunan Doğa tecrübesi ile Modern Zamanların Doğa tecrübesi arasındaki fark” başlıklı paragraf.

birlikte 1) –en azından bu bakış açısından– insan, pozitiviteyi mahkûm etmek için kullanabileceği “aşkın bir standart”a (öznel olmayan bir hukuka) başvurma imkânını kaybeder, 2) iradenin iradesi olarak, kaçınılmaz bir biçimde, hiçbir amacın artık atfedilemeyeceği dizginsiz bir *devingenlik*, yani mutlak tarihsicilik⁹⁸ –ya da Arendt’in ideoloji olarak adlandırdığı şeyin– içerisine yuvarlanır.⁹⁹

Dolayısıyla, önsözü tamamlamadan önce, bu noktada konumlanarak, Eskilere dönüşün bu mantığının felsefi ve siyasi yerindeliliğini sorgulamak istiyorum.

3. YENİ TARTIŞMA MI, YANLIŞ TARTIŞMA MI, YOKSA KÖTÜ TARTIŞMA MI?

Her şeyden önce, naif gözükme pahasına (zira bir felsefenin hakikatini artık sorgulamamak günümüzde *alışkanlık* haline gelmiştir), moderniteye ilişkin bu eleştiride bana doğru ve muhtemelen verimli gözükken şeyi açık ve net bir biçimde belirteyim.

– En başta, idealizm olarak modern metafiziğin eleştirisi bana hiç kuşkusuz kaçınılmaz gözükmektedir (önceden başka bir yerde belirttiğim gibi, bu eleştiri Kantçı eleştiriye nazaran daha az özgün ve şüphesiz daha az derin gözükse bile).¹⁰⁰ Ne olursa olsun, moderniteye açıkça dahil olan hiçbir felsefi tasarı bu yapısökümden kaçınmaz. Ancak sorun, bu tür bir yapısökümün yine de Eskilere bir dönüşe kaçınılmaz olarak götürmediğini göstermekten ibarettir.

– İkincisi, bütün aşkınlık boyutunun tarihi *hareket* lehine ilga edilmesi olarak anlaşılan (en geniş anlamda) şey, yani tarihsiciliğin reddi, bütün siyaset felsefesinin (hatta bu ada layık bütün

98 Heideggerciliği tarihsiciliğin zirvesi olarak gören Straussçu eleştiri, bana, en iyi ihtimalle, kötü bir polemik olarak gözükmektedir.

99 Bu konuda bk. L. Ferry, “Stalinisme et historicisme”, *Les interprétations du stalinisme*, Paris, PUF, 1983.

100 Bu konuda bk. L. Ferry ve A. Renaut, “D’un retour à Kant” [Kant’a Bir Dönüş Üzerine], *Ornicar*, 1980, ve elinizdeki eserin ikinci kitabı.

eleştirel felsefenin) gerçekten de önşartı olarak gözükmektedir. Burada da, modernite içerisinde konumlanan kişi için en zor şey, özneliliğin tarihsiciliğin kaçınılmaz bir biçimde eş anlamlısı olmadığını gösterebilmektir.

Bu iki ilkenin –idealizmin reddi, tarihsiciliğin reddi– göz önünde bulundurulması, bu kitabın merkezi sorusunu formüle etmeye götürür: Ne naif bir biçimde metafizik, ne de düz bir biçimde tarihsici olan ve bu haliyle *modern bir siyaset felsefesi* meydana getirebilecek *modern bir hümanizm* nasıl düşünülebilir?

Zira Heideggerci ya da Straussçu eleştirinin bu tasarıya dayatdığı gereklilikler bir kere saptandığında, geriye, bu eleştiriye içkin olan riskleri ortaya koymak ve bunların rızayı nasıl engellediğini göstermek kalır. Bu riskler iki türdür: Siyasi ve felsefi.

Eskilere Dönüşün Siyasi Riskleri

Siyasi bir bakış açısından, klasiklere dönüşü kıskırtan ilham temel olarak *antidemokratiktir*. Demokrasinin Helenlikle uyumsuz olduğunu –öyle gözükmektedir– veri kabul ederek (zira demokrasi, aksine, orada ilk figürlerini bulur), burada *antidemokratik*’ten ne anladığımı berraklaştırmalıyım. *Her şeyden önce*, klasik siyaset felsefesi (Strauss’un bu terime verdiği anlamda), siyaseti doğal düzeni taklit etme sanatı olarak sunması ölçüsünce, sadece ve sadece, *esas itibarıyla* eşitsizlikçi olabilir: Eski Yunan evreni –ister kozmolojiden, isterse de siyasetten yola çıkılarak düşünülsün– doğal bir biçimde hiyerarşik hale getirilmiş bir evrendir: “Topraktan cisimlerin doğal yerlerinin aşağıda, ateşten cisimlerin doğal yerlerinin ise yukarıda olması”¹⁰¹ gibi (zira “aşağı ile yukarı her yerde karşımıza çıkar” ve “her cisim kendine ait olan yere –aşağı ya da yukarı–, doğal bir biçimde, taşınır ve orada kalır”¹⁰²), tıpkı bireylerin de, *doğal bir biçimde* –yani geri döndürülemez bir

101 Aristoteles, *Fizik IV*, 208 b.

102 A.g.e., 221 a.

biçimde— toplumsal beden içerisinde farklı hiyerarşik konumlar işgal etmeye mahkûm olmaları gibi —bunun, en çarpıcı örneği Platon’un *Devlet*’idir—. Bu tür bir kozmolojinin dışında, Yunan köleliği düşünülemez bir şeydir; bu tür bir kozmolojiyle, aksine, savunulabilir. Elbette bu, modern siyasi dünyanın —burada liberalizmi düşünüyorum— gerçekten eşitlikçi bir dünya olduğu anlamına gelmez. Ama bir yandan, öyle olmaya çalışır; ve bu bakımdan, Tocqueville’in analizleri keskinliğinden ve yerindeliğinden hiçbir şey kaybetmemiştir. Diğer yandan, modern siyasi dünyada var olmaya devam eden eşitsizlikler, *doğal* (Eski Yunan’daki anlamıyla) eşitsizlikler, *de jure* [meşru olarak] eşitsizlikler olarak değil; *de fait* [olgu olarak failen] eşitsizlikler (yeteneğe ya da liyakate dayanan eşitsizlikler) olarak algılanır. En az “demokratik” liberal düşüncede bile, bireyin durumunu değiştirebilmesi tasavvur edilebilir bir şeydir —örneğin, ancak belli miktarda vergi verenlerin seçmen olabildiği bir sistemde, kişi “etkin bir yurttaş” haline gelmeyi başarır. Bu tür bir hareketlilik, klasik doğal hakta düşünülebilir bir şey değildir; bir kez daha, eşitsizlik orada *kozmik* bir doğa sorunudur. Bu anlamda, bir kişinin Straussçu ve liberal olması, Eskilerin ve Modernlerin taraftarı olması saçmadır. Moderniteye duyduğu sempati fazlasıyla karmaşık bir nitelik taşıyan Arendt’in, Strauss’un siyasi duruşlarıyla dalga geçerken fark ettiği tehlike budur; Élisabeth Young-Bruehl’in Arendt’i konu edinen muazzam biyografisinde anlattığı gibi: “Strauss’un Nasyonal Sosyalizm hakkındaki değerlendirmesi Hannah Arendt’in eleştirisine acımasız bir biçimde yakalanmıştı: Arendt, Strauss’un takdir ettiği görüşleri savunan bir siyasi partide Strauss gibi bir Yahudi’ye yer olmayacağı ironisine dikkat çekmişti.”¹⁰³ Gerçekten de acımasız, hatta belki de tatsız bir alaydı bu; ancak yerinde bir noktaya temas ediyordu: Yeni muhafazakârlığın doğal eşitsizlikleri kutsallaştır-

103 Hannah Arendt: *For love of the world*, 1982, s. 98. [Türkçesi: *Hannah Arendt: Dünya Aşkıyla*, çev. Ali Selman, İletişim Yay., 2012]

ma, hatta onları siyasi ve toplumsal hiyerarşiye fiilen ve hukuken yerleştirme eğilimine.

Ama bu, modernitenin “fenomenolojik” eleştirilerinin demokratik düşünceye ters düşüyor gözükken ikinci bir yönüdür de: Zira Michel Villey’in çalışmalarının gösterdiği gibi, Eski Yunan evreninde, hiç kuşku yok ki, bugün insan hakları olarak adlandırdığımız şeye yer yoktur. Roma hukuku içerisinde varlığını halen sürdüren Yunan kavrayışında, gerçekten de, hukuk bir davranış *normu* olarak düşünülemez: bir biçimde, toplumun *ilacı* olmaktan başka bir şey değildir (bu kozmik düzen tıpkı hasta bir organ gibi altüst olduğunda düzeni yeniden inşa eden, herkesi sahip olduğu yere geri gönderen bir ilaç). Bu bakımdan, Leo Strauss’un en önemli yapıtı *Doğal Hak ve Tarih*¹⁰⁴ insan hakları fikrinin en güçlü eleştirilerinden biri olarak okunabilir (bu eleştirinin, Strauss’un Nietzsche’den ödünç aldığı formülle, “insanca, pek insanca” olarak tasarlanmış bir modernitenin fenomenolojik yapısökümü çizgisinde yer aldığına dikkat çekmek gereksizdir). Dolayısıyla, moderniteyi eleştirenlerin durumu –özellikle totalitarizmin eleştirisini yaptıklarını iddia ederlerken– *paradoksaldır*: Kuşkusuz, ilk etapta, toplumsal olan şey üzerinde mutlak bir egemenlik kurulmasına ilişkin tasarımı analiz etmeyi; bütün toplumsal bölünmenin ortadan kaldırılması amacına (kaçınılmaz bir biçimde, terörist bir amaçtır) götüren şeffaflık iradesini mahkûm etmeyi başarırlar. Ancak, metafiziğe karşı yürütülen yapısöküme her noktada *benzeyen* bu “yapısöküm”ü bir kere gerçekleştirdiklerinde, *tam da totalitarizm eleştirisini dayandırdıkları öznel eleştirisinin kendisi nedeniyle, insan hakları gibi bir şeyi düşünemez durumda kalırlar*.¹⁰⁵ –Strauss ve hatta Arendt gibi yazarların hiç gizlemeye çalışmadığı

104 Leo Strauss, *Doğal Hak ve Tarih*, çev. Murat Erşen, Petek Onur. Say, 2011,

105 Bu konuda bk. L. Ferry ve A. Renaut, “Penser les droits de l’homme”, *Esprit*, Mart 1983. Bu makale, elinizdeki kitabın üçüncü cildinde yer alan bir denemenin taslağıdır.

bir yetersizlik. Örneğin, *Totalitarizmin Kaynakları: Emperyalizm*¹⁰⁶ içinde yer alan ve Arendt'in (kuşkusuz belli bir nostaljiyle, ama kararlı bir biçimde) Burke'ün düşüncesiyle yeniden ilişki kurduğu (insan haklarına ilişkin) bölümlerin gösterdiği gibi.

Eskilere dönüşün bu siyasi “riskleri”ni –doğalcı eşitsizlikçilik ve insan haklarının reddi– belirtmekle, asla bu felsefi yaklaşımı değersizleştirmeye çalışmıyorum; yalnızca, ortaya koyduğu kaçınılmaz sonuçlara dikkat çekmeye uğraşıyorum: Gerçekten de, şu ya da bu amacın icapları –devrimci terörizmi öznelliğin zorbalığı olarak, ya da totalitarizmi metafiziğin dünyadaki cisimleşmesi olarak eleştirmek– için Modernlere karşı Eskilere “oynamak”tan; ve öte yandan, Polonya’da “Dayanışma” lehine ya da Şili’de Pinochet’ye karşı konumlanmak söz konusu olduğunda kendini iyi ve insani bir vicdan lüksüyle şımartmaktan¹⁰⁷ daha saçma bir şey yoktur! Bu konuda, Leo Strauss ya da Michel Villey gibi yazarlar çok ender bulunan tutarlılık meziyetine sahiptir: İnsan hakları bütünüyle modern bir buluştur ve öznenliğin temel konum’a yükseltilmesiyle ilgilidir (ki Eski Yunan evreninde bunun ufak bir izine bile rastlanmaz). Öznenlik metafiziğini eleştirmekle birlikte, demokrasiye ve insan haklarına bağlı kalmak ve dolayısıyla “Eski Yunan’a dönüş”ten sakınmak isteyen bir kimsenin göz önünde bulundurması gereken şey, işte bu tutarlılık ve sertliktir.

Öznenlik Eleştirilerinin Felsefi Riskleri

Eğer modern metafiziğin iki temel “yüzü”, yukarıda gördüğümüz gibi, akıl/sebeup (sebeup ilkesi) ile irade (amaçların temsiline göre

106 H. Arendt, *Totalitarizmin Kaynakları, Emperyalizm*, İletişim, 2009 (2. bas.), çev. Bahadır Sina Şener.

107 Bu durumlarda insani açıdan normal olan şeyi yapmayı bir lüks gibi görmekten. [ç.n.]; *Solidarność* (Dayanışma) Polonya’da 1980’de kurulmuş, Sovyetlerdeki ilk devletten bağımsız sendikadır. Şiddetsiz grevler yoluyla hükümet politikalarını dönüştürmek isteyen bir toplumsal harekete evrilmiştir. 1981’de devlet olağanüstü hal ilan ederek sendikayı dağıtmaya kalkışmıştır ve sonrasında uzun yıllar baskı altına almıştır. [e.n.]

kendi kendine hareket etme kapasitesi olarak düşünülen özgürlük) ise, modernitenin fenomenolojik yapısökümleri iki tehlike içerir (bu yapısökümlerin en az tutarlı olan versiyonları ise bu tehlikeleri bütünüyle taşır): *akıldışıcılık* tehlikesi ile *ahlakdışıcılık* tehlikesi. Bunları kitabın ileriki sayfalarında analiz edeceğimden, burada sadece bu tehlikelere kısaca işaret etmekle yetineceğim.¹⁰⁸

– Her şeyden önce, akıl/sebep ilkesinin radikal eleştirisinin bu eleştiriye yapanları aşılmaz çıkmazlara götürdüğü inkâr edilemez gözükmektedir: Heidegger’in ardından Arendt’in yaptığı gibi, tarih bilimlerinde nedensellik (*causalite*) ilkesinin kullanımının tarihçiyi “aslında kendi biliminin nesnesini” yadsımaya götürdüğünü söylemeye cüret etmek, yalnızca gerçekleşmesi imkânsız bir işe girişmek değildir (kim, sebep ilkesini kullanmaksızın birkaç dakikadan fazla düşünebilir?); ama aynı zamanda, itiraf etmek gerekir ki, büyük bir felsefi hata işlemektir: Sebepl ilkesinin bütün kullanımını onto-teolojiyle özdeşleştirmek. Kuşkusuz, kendi kendinin nedeni olan bir neden (=Tanrı) fikrine, nedenden nedene giderek, sebep ilkesi sayesinde ulaşırız (Heidegger’in buna ilişkin analizinin doğruluğuna bizzat dikkat çekmiştim). Ancak bundan, sebep ilkesinin kaçınılmaz bir biçimde bu sarmala götürdüğü sonucunu çıkarmak için, bütün bilimsel söylemi onto-teolojiye dahil etmek (yani apaçık bir saçmalık) gerekir. Dolayısıyla, bu ilkeyi (*ortadan kaldırmak* yerine) *sınırlandırmaya* çalışmak, yani ona eleştirel bir statü (bir *ontolojik* ilke statüsü değil de, dünyaya anlam vermeyi sağlayan bir *yöntem* statüsü) vermek, bana daha akla yatkın –ve daha az indirgeyici– görünmektedir.

– İkincisi, amaçların temsiline göre kendi kendine hareket etme yetisi (irade) olarak düşünülen modern özgürlük fikrinin eleştirisinin de, aşılmaz engellere götürdüğünü düşünüyorum: Kuşkusuz, yine burada, eleştiri temelsiz değildir: *eylemin* “mucizevî”, ya da daha az gösterişli bir biçimde söyleyecek olursak, beklenmedik

karakterini kurtarmayı amaçlar. Bundan, irade fikrinin esas itibarıyla “Varlık’ın unutulması” olduğu –çünkü gerçekleşen olayı, *Ereignis* olarak, yani Varlık’ın kendisinin harekete geçirmesi olarak değil de, öznenin iradi bilincinde kurulmuş olarak düşünmek demektir– sonucuna ulaşmak da saçmalıktır: Zira eğer bizim dolayımımızla “hareket eden” şey Varlık ise, eğer, bu şartlar altında, “hiçbir şey yapmamak, yalnızca beklemek”¹⁰⁹ ve “olmaya bırakma” (*Gelassenheit*)¹¹⁰ şeklindeki saf ve basit tavrı benimsemek gerekiyorsa, dünyaya ilişkin bütün etik bakış açıları, bütün eleştiri formları ortadan kalkmalıdır: Dolayısıyla, teknolojinin yol açtığı yıkımları, totalitarizmin vahşetlerini ya da “kötülüğün sıradanlığı”nı ifşa eden yapıtlarla ortalığı doldurmak gereksizdir; zira felsefi bir biçimde düşünen kimse için, tutarlılık –onu düşünme biçimimiz ne olursa olsun– boş bir kelime olamaz. Dolayısıyla, özgürlüğün *yöntemsel, eleştirel* bir kullanımını meydana getirmeyi belki de yeniden öğrenmeliyiz –sebep ilkesinin kullanımına benzer bir kullanımı; yani özgürlüğü ontolojik hakikat olarak değil de, düzenleyici fikir ya da anlam ufku olarak düşünmeyi.¹¹¹

Dolayısıyla, Eskiler ve Modernler arasındaki yeni tartışma bana kötü bir münakaşa olarak gözükmektedir –bu kitabın kaynağında yer alan kuşku en azından budur. Belki de dahası, bu yanlış bir tartışmadır: Zira daha yakından bakıldığında –yani felsefenin tarihini, “Parmenides’ten *Nietzsche*’ye” kadar, modernite eleştirisinin elbette son aşamada yer aldığı devasa bir “kutu oyunu”¹¹² imişçesine okumadığımızda–, Eski ile Modernin Önce ile Sonra gibi birbirinden ayrıldığını ve birbirini bu şekilde takip ettiğini düşünmekte biraz naiflik, hatta paradoksal bir biçimde

109 Bk. *Questions III*, s. 188.

110 Bk. H. Arendt, *Vies Politiques*, s. 320.

111 Bu konuyla ilgili olarak da elinizdeki kitabın ikinci bölümünün birinci kesiminin ikinci kısmı ile ikinci kesiminin üçüncü kısmına bakınız.

112 *Jeu de l’oie*: Spiral şeklindeki bir çizginin son aşamasına gelen oyuncunun oyunu kazandığı, zar atarak oynanan bir oyun [ç.n.].

biraz tarihsicilik yok mudur? Örneğin, teorik felsefe ya da siyaset felsefesi tarihindeki Heideggerci –ama aynı zamanda Straussçu ve Arendtçi– bölünmelerin, felsefe tarihindeki Hegelci felsefenin önemli aşamalarını pratik olarak ve hiçbir değişiklik söz konusu olmaksızın yeniden ürettiği gerçeğinden etkilenmemek mümkün müdür? Eski Yunanlılar (öznellik henüz yoktur); Ortaçağ (öznel-lik hâlâ yoktur; ama ‘ilahi’ figürü ortaya çıkar –henüz modern öncesi bir nitelik taşır–); Descartes, Galileo, Machiavelli, Vico –öznelliğin felsefe, bilim, siyasi düşünce ve tarih felsefesi alanındaki muzaffer belirişi. Yalnızca, değer yargılarının işaretleri tersine çevrilmiştir; ama zarif çizgisel kronolojiye dokunulmamıştır – ve bu çizgi, Hegel’de olduğu kadar Strauss’ta da son derece *mantıklı* bir nitelik taşır (ki Strauss’a göre, “modernitenin üç dalgası”nın ardışıklığı, yani Descartes’tan Kant’a ya da Kant’tan Schelling’e geçiş, Hegel’deki kadar kaçınılmazdır). Ancak, Modernler arasında diğerlerine göre daha az modern, “neredeyse” eski düzene ait olan felsefecilerle (Heidegger için Kant ve Schelling, Strauss içinse Spinoza) ya da Eskiler arasında tuhaf bir biçimde modern öncesi yazarlarla (Örneğin, herkesin bildiği gibi, felsefelerinde trajik bir şekilde daha o zamanlar ortaya çıkan öznellik nedeniyle “gerçek Yunanlılar” olmayan Epikürcülerle ya da Stoacılarla) karşılaştığımızda, bu zarif çizgiselliği, bu önüne geçilmez *kronolojiyi* korumak nasıl mümkün olur?

Söylediklerim yanlış anlaşılmasın: Antikite ve modernite terimleriyle ifade edilebilecek şeylerin farklılığını hiçbir şekilde sorgulamıyorum. Aristoteles’in kozmolojisi, kuşkusuz, Descartes’ın kozmolojisi değildir. Yalnızca, Eski ile Modern arasındaki bu karşıtlığı, yavan bir biçimde kronolojik (ya da “fazlasıyla” “tarihsel” –ki benim için, bu durumda, aynı şeydir–) bir karşıtlık değil de, iki ideal tipin *yapısal* karşıtlığı olarak düşünmenin felsefi açıdan daha verimli olabileceğini ileri sürüyorum (bu tiplerin her biri, kuşkusuz, daha çok belli bir çağda cisimleşir; ama aynı

zamanda, insan düşüncesinde sürekli olarak karşımıza çıkabilir de). Aristoteles'ten Descartes'a herhangi bir ilerlemenin (Hegel) ya da gerilemenin (Strauss, Heidegger) söz konusu olmadığını; ama sadece, *bir bütün olarak* insanlık için bazı olasılıklar şeklinde *sürüp giden* ontolojik yapıların temalaştırılmasının söz konusu olduğunu ancak bu şekilde anlayabiliriz. Eskiler ile Modernler arasındaki tartışma bugün bir anlam taşıyacaksa yine bu bakımdan söz konusu olabilir: Antik ile Modern karşıtlığı *yapısal* olarak düşünülürse, gerçekten de, bir diyalogun konusu olabilir; ama bu karşıtlık *kronolojik* olarak düşünülürse, kaçınılmaz olarak, aşılmaz bir bölünmeye götürür, ki bu durum, bana göre, insanlık bakımından hem teorik hem de etik olarak kabul edilemez bir şeydir: Hegelci bakış açısından bu böyledir, çünkü Eskiler henüz tam insan vasfı taşımazlar (“kendi için” değil, “yalnızca kendinde” insandırırlar); Heideggerci-Straussçu açıdan da bu böyledir, çünkü “machinisme”de [makineleşmede] ve hayvanlıkta yitip gitmek için “sahicilik”lerini kaybettikleri bir “şeyleştirme” sürecine bağlanan Modernler, *artık* bütünüyle insan vasfı taşımazlar.

Modern ve Tarihsici Olmayan Bir Hümanizm İçin

Bu söylediklerimizden sonra, elinizdeki yapının amacını kavramak kolaydır: Metafiziğin Heideggerci yapısökümü ve tarihsiciliğin Straussçu eleştirisi kaçınılmazdır, ve her şeye rağmen bundan “Eskilere bir dönüş” sonucunu çıkarmayı reddediyorsak (dile getirdiğimiz riskler nedeniyle), modernitenin *kendi kendini* nasıl eleştirebileceğini ve böylece metafiziğin cazibelerine boyun eğmekten nasıl kaçınabileceğini de göstermemiz gerekir.

Diğer bir deyişle: *Akılın, irade özgürlüğünün ve eşitliğin* (burada Tocquevilleci anlamda, dolayısıyla, klasik felsefenin kozmik eşitsizliğinin antitezi olarak), *kendi kendilerini* sınırlayarak, metafizik-tarihsici bir hal almayacakları şekilde nasıl düşünülebileceklerini göstermek gerekir.

İşte tam da bu tür bir araştırma bağlamında, Marburg Okulu'ndan Frankfurt Okulu'na uzanan ve Raymond Aron, Karl Popper ya da Jürgen Habermas gibi çeşitli düşünürlerin bugün hâlâ üstlendiği bir miras olan sorunsal üzerine, yani Kant'ın ve Fichte'nin eleştirelci sorunsalı üzerine yeni bir sorgulamada bulunmak verimli gözükmektedir. Bildiğim kadarıyla, modern felsefe tarihinde, eleştirel felsefenin ele aldığı sorunsal, hem metafiziğin şiddetli bir eleştirisini üretmeye (göreceğimiz gibi, öncesinde, tarihsiciliğin eleştirisini içerir) hem de akıldan, özgürlükten ve eşitlikten vazgeçmemeye çalışan tek sorunsaldır –yani, dogmatik metafizik içerisinde asla yapılmamış ve sadece tutulmayan bir söz olarak kalmış şeyi¹¹³ yapmaya çalışmıştır.

Kant'ın *Yargı Gücünün Eleştirisi*'nde ortaya koyduğu eleştiricilik ruhunu –bozmaksızın– geliştirdiği şekliyle Fichteci düşünce, Eskiler ile Modernler arasındaki karşıtlığa ilişkin günümüz düşüncesini ve hatta belki de günümüz siyaset felsefesini en iyi ölçüde yenileyebilecek şey olarak gözükmektedir.

Alexis Philonenko'nun Fichte'nin ilk yazılarına ilişkin yorumları sayesinde tam olarak yeniden keşfedilen Fichteci düşünce, bizi burada ilgilendiren sorun bakımından üçlü bir önem taşımaktadır:

– Kantçı metafizik eleştirisinden hareket eden Fichteci düşünce, her şeyden önce, modern metafiziğin varsayımlarının sistematik bir yapı sökümü olarak karşımıza çıkmaktadır (ve bana göre, bu yapı söküm emsalsiz bir derinliğe sahiptir). Ama bu yapı söküm, Heidegger'deki yapı sökümünden farklı olarak, ne romantizme –Eski Yunan nostaljisine (Fichte'nin bir 'romantik' olduğu tezi onun 'fantastik bir idealist' olduğu tezi kadar saçmadır)– ne de akıldışıcılığa götürür: Gerçekten de, Kant'ta olduğu

113 Bu konuda bk. "Qu'est-ce qu'une critique de la raison?," *Esprit*, no.64, Nisan 1982, s. 89-111. [Bu makale Jean-Michel Besnier, Luc Ferry, Alain Renaut ve Alain Trousson'un katıldığı bir yuvarlak masa toplantısının dökümüdür. -e.n.]

gibi, metafizik fikirler, onların *bütün hakikatini* ortadan kaldıran yapısökümden sonra, *anlam* ufuklarını oluşturan düzenleyici ilkeler şeklindeki bir kullanımı korurlar (metafiziğin eleştirici eleştirisinin (*critique critique*) bu özel konumuna, izleyen sayfalarda uzun uzadıya değineceğiz).

– Bu sıfatla, Fichteci düşünce, tarihsiciliğin felsefi temellerine dönük bir eleştirinin en güçlü unsurlarını içeriyor gözükmektedir: Zira eğer tarihsicilik gerçeklik ile ideal arasındaki farkın yadsınması olarak tanımlanabilirse, ve eğer bu fark gerçek olan'ın aklılığını (dolayısıyla gerçek ile ideal olan'ın özdeşliğini) savunan akılcı metafizik (Leibnizci ya da Hegelci) tarafından kaçınılmaz olarak yadsınırsa, modern felsefede, olan'ın ve olması-gereken'in, *Sein*'in ve *Sollen*'in özdeşleştirilmesine ve tarihin bu özdeşleştirmeye açılan metafiziğine karşı en sert mücadeleyi veren, hiç kuşkusuz, eleştirici düşüncedir.

Ve aynı yoldan giderek, Fichte'nin felsefesi, hem modern (yani öznelliğe ve eşitliğe değer kazandırılmasına dayanan) hem de tarihsici olmayan bir siyaset ve hukuk/hak felsefesinin temellerini inşa etmeye izin verebilir.

Böylece, Strauss ve Fichte'nin felsefi yaklaşımlarının karşılaştırılması, günümüz siyaset felsefesinin belki de merkezi bir nitelik taşıyan sorusunu sorma yolunda ilerlememize izin verecektir: Metafizik olmayan bir hümanizm düşünülebilir midir?

BİRİNCİ KISIM

TARİHSİCİ MODERNİTENİN REDDİ: LEO STRAUSS

BAŞLANGIÇ: TARİHSİCİLİK VE POZİTİVİZM

Leo Strauss, bütün olgunluk dönemi boyunca,¹ Platon’a gönderme yaparak “siyasi şeylerin doğasını ve hangi düzenin adil ve iyi olduğunu gerçekten bilme”yi amaçlayan araştırma olarak tanımladığı bir siyaset felsefesinin hangi şartlarda mümkün olduğunu analiz etmeye ve bu analizinden kesin sonuçlar çıkarmaya çalışmıştır.² Strauss için, siyaset felsefesi, bu anlamda, “doğal hak” kavramıyla, pozitif gerçekliği aşan eleştirel bir otoriteye sorgulama yoluyla bile olsa başvurma olanağıyla ayrılmaz bir biçimde bağlantılıydı;

1 Strauss’un düşüncesini dönemlendirmeye ilişkin bir deneme için bk. Allan Bloom, “Leo Strauss, un vrai philosophe”, *Commentaire*, 1978.

2 L. Strauss, *Political Philosophy: six essays by Leo Strauss* [Siyaset Felsefesi: Leo Strauss’tan Dört Deneme], New York, 1975, s. 6. Bu derleme, burada sık sık gönderme yapacağım şu iki temel metni içermektedir: *What is political philosophy?* [Türkçesi: *Politika Felsefesi Nedir?*, çev. Solmaz Zelyüt, Öteki Yay., 2017] ile *The three waves of the modernity* [Modernitenin Üç Dalgası]. Strauss’un bu çalışmalarını keşfetmemi sağlayan Miguel Abensour’a teşekkür ediyorum. Bu metinler Fransızcaya hâlâ çevrilmemiştir; bunlardan bazı parçalar çevirmeyi uygun buldum.

“... siyasi yaşam, bütün formları altında, bizi doğal hak sorunuyla mutlaka karşılaştırır. Ancak bu sorunun farkında olmak siyaset biliminden daha eski değildir; onunla birlikte söz konusu olmuştur. Bu nedenle, doğal hak kavramının yabancı olduğu bir siyasi yaşam, siyaset bilimini zorunlu olarak yok sayar... tersine, bilim imkânının farkında olan bir siyasi yaşam doğal hak sorunuyla zorunlu olarak karşılaşır.”³

Böylece, doğal hakkın yadsınması, yani en geniş anlamda (bu doğal hak fikriyle amaçlanan şeyin içeriği ne olursa olsun) “pozitif hakkı yargılamamızı sağlayabilecek bir ölçü”ye sahip olma imkânının yadsınması, Strauss’a göre, bütün siyaset felsefesinin (biliminin) yadsınmasıydı. Daha kesin bir biçimde söylemek gerekirse, doğal hak üzerine düşünme olarak siyaset felsefesi, sadece iki önşartla, asgari iki teorik zorunluluğun karşılanması halinde söz konusu olabilir (ve bu şartların basitliği, göreceğimiz gibi, açıktır):

1. En başta, bir siyaset felsefesinin mümkün olması için, gerçek ile ideal olan arasında, ‘site’nin mevcut haliyle olması-gereken hali arasında bir açıklığın [boşluğun, uyumsuzluğun, farkın] var olduğunu görmek ve kabul etmek gerektiği tartışmasıdır. Bu tür bir açıklığın yokluğunda, *en iyi* rejimin ne olduğuna ilişkin sorgulama tanımı gereği bütün anlamını kaybeder; zira *doğal hakkı pozitif haktan* ayıran şey sadece bu açıklıktır.

2. İkinci önşart, en iyi rejimin doğası (doğal hakkın nesnesi) üzerine akla yatkın, hatta akılcı bir tartışmanın, ve bu konuda doğru ya da muhtemel bir görüşe varabilmenin mümkün olmasında yatar. Daha genel olarak: Siyasi değerler alanının esas itibarıyla bütün makul diyalogu bir kenara bırakmaması gerekir.

Ancak Strauss’a göre, modernitenin vücuda gelişinin en son biçimi olan toplumsal bilimlerin, siyaset felsefesine karşı *tarihsicilik* ve *pozitivizm* silahlarını kullanarak ortadan kaldırmayı arzuladığı şey tam da bu iki şarttır: “Günümüzde toplumsal bilimler, farklı

ama çoğu kez birbiriyle bağlantılı iki şeye dayanarak doğal hakkı reddederler: *tarih* adına reddederler; *olgu ile değer arasındaki fark* adına reddederler.”⁴

– *Tarih adına reddedilen şey*, gerçekten de, siyaset felsefesinin birinci önşartıdır. Diğer bir deyişle, siyaset felsefesinin birinci önşartı *tarih adına reddedilir*; zira tarihsicilik, hangi şekli alırsa alsın, norm ile olgu arasındaki karşıtlığı dışlamaya varır. Leo Strauss, bu bakımdan, tarihsiciliğin üç farklı çeşidini ortaya koyar: 1) “Akılcı” olarak adlandırabileceğimiz tarihsicilik (en mükemmel temsilcisi, kuşkusuz, gerçek’in akli olduğu iddiasında tavan yaparak ideal (akli) olan’ı “pozitivite”den ayıran uçurumu yadsıyan Hegelci tarih felsefesidir); 2) *Ampirist* tarihsicilik. Bu tarihsicilik, günümüzde insan bilimlerinde varlığını sürdürerek, (evrensellik ya da ebedilik iddiasında olanlar da dahil olmak üzere) bütün dünya görüşlerinin ve bütün düşüncelerin tarihsel karakterini ifşa etmeyi arzular. “Evrensel normların anlamını, hatta varlığını reddederek...” “fiiliyatı (*actualité*) aşmaya dönük bütün ciddi çabaların yegane sağlam temelini”, dolayısıyla “doğal” adına “pozitif”i aşmaya dönük bütün çabaların temelini yıkar; 3) Nihayet, “varoluşçu” tarihsicilik –Strauss burada esas itibarıyla Heidegger’i düşünür. İlk iki tarihsicilikten radikal bir biçimde farklı olan bu tarihsicilik de, “Platoncu ikilik”ten kaynaklanan metafizik yanılsama olarak gördüğü ideal/gerçek çiftinin dışlanmasına varır.

– *Olgu ile değer arasındaki fark adına reddedilen şey*, Strauss’a göre, siyaset felsefesinin ikinci önşartıdır; diğer bir deyişle, siyaset felsefesinin ikinci önşartı *olgu ile değer arasındaki fark adına reddedilir*. Tarihe boyun eğmeyen ve değişmez ilkelerin varlığını kabul etmekle birlikte, çoğulculuğu, hatta bu ilkelerin karşıtlığını akli seçim fikrinin önünde bir engel olarak düşünmekten ibaret olan *pozitivizmin* özü budur.

4 *Droit naturel et histoire*, s. 21 (vurgular bana ait); ayrıca bk. “Political philosophy and history” başlıklı makale, *Journal of the History of Ideas*, X, 1949, s. 30-50.

Bu şekilde anlaşılan pozitivism, bilimcilikle (hiçbir sorunun bilim için çözülemez olmadığı düşüncesiyle) kesinlikle karıştırılmamalıdır; ama aksine, “yaşam” tarafından ortaya konulan sorunlar bilimsel bilgi için erişilmez olduklarından, o tür sorunların akli bir biçimde ele alınamayacakları, ve tam da bu nedenle aşırı ölçüde çözülemez bir nitelik taşıdıkları iddiasıyla⁵ özdeşleştirilebilir: Değerler dünyası bilim için ulaşılmaz olduğundan, bilim olguları tarafsız bir biçimde betimlemekle yetinmelidir. Dolayısıyla, pozitivistin bu versiyonunda, değerler sisteminden birinin diğerine üstünlüğünü akli olarak ve tam anlamıyla kanıtlayabilecek hiçbir insani otorite yoktur. Ancak Leo Strauss, “insan düşüncesi belli öznelerin sınırlı bir alanında sahici ve evrensel olarak geçerli bir bilgiyi edinemiyorsa, doğal hak diye bir şeyin söz konusu olamayacağına” inanır. Pozitivizme ilişkin bu gerçek “tartışmada” (gördüğümüz gibi, Adorno’yu ve ardından Habermas’ı Popper’la karşı karşıya getiren tartışmaya çok benzer) Strauss, Kelsen ve özellikle de Weber’i⁶ hedefler. Strauss, Weber’de doğal hak sorunsalının *tarihsici olmayan* en radikal reddini görür: “Weber’i bilhassa tarihsicilikten ayıran şey, ebedi değerlerin varlığını kabul etmesidir. Doğal hak kavramının reddi, tarihsicilikten çok, ebedi değerlere ilişkin kendine özgü bir kavrayışa dayanır... Weber, doğru değerler sistemine ilişkin bütün bilimsel ya da felsefi bilgiyi, ampirik (*deney(im)sel*) ya da akli [*rationnelle*] bilimi reddeder: Zira doğru değerler sistemi diye bir şey yoktur. Birbirlerinden üstün olmayan değerlerin çeşitliliği söz konusudur; bu değerlerin talepleri çatışır ve bu değerlerin çatışması insan aklıyla çözülemez.”⁷ Bu tür bir yaklaşıma karşı,

5 Örneğin bu konuda J. Bouveresse’in güzel bir incelemesine bakılabilir: *Wittgenstein, la rime et la raison*, Paris, 1973, s. 23, n. 4.

6 Pozitivizmden kaçınmaya çalışan Straussçu yaklaşımın bir eleştirisi için bk. R. Aron’un Weber’in Fransızca *Le savant et le politique* [Bilimadamı ve Siyasetçi] olarak çevrilen kitabına yazdığı önsöz.

7 *Droit naturel et histoire*, s. 55-57.

Leo Strauss, ortak bilincin bakış açısını yeniden inşa etmek için çabalar; herkesin ‘kabul edilemez’ olarak gördüğü şey karşısında pozitivizmin bizi sürüklediği güçsüzlük duygusunun altını basmakalıp sözlerle bile olsa çizmeye çalışır. Bu anlamda, örneğin, “1933”ün en önemli olayının, insanın iyi toplum (*société bonne*) sorununu bir kenara bırakamayacağını ve bu soruya yanıt verme sorumluluğundan tarihe ya da kendi aklından başka bir iktidara gönderme yaparak kurtulamayacağını kanıtlamış olduğunu – böyle bir kanıt gerekli idiye–”⁸ belirtir.

Demek ki tarihsicilik ve pozitivizm, toplum bilimlerinin siyaset felsefesinin köklü bir yadsımasını teşkil ettiğinin ortaya çıkmasına sebep olan iki temel karakteristikmiş gibi görünür. Bu nedenle, toplumsal bilimlerin bu tür bir yadsıma hangi süreçten geçerek ulaştığını bilmekten kaçınamayız; ve bu süreç, Leo Strauss’a göre, biraz gizemli bir süreçtir: “Mevcut bilgi düzeyimiz itibarıyla (...) tarihsiciliğin hükümranlılığından önceki bütün felsefecilere egemen olan ‘tarihsel olmayan’ yaklaşımdan kopuşun tam olarak ne zaman ortaya çıktığını söylemek zordur”.⁹ Bununla birlikte, bu sorunun yanıtı, *genel olarak düşünüldüğünde*, hiçbir kuşku taşımaz: Sorgulanması gereken şey sadece yakın tarihli toplumsal bilimler değil, *modernitenin bütünüdür*: “Tarihsel okulun yatağını hazırlayan şey, 18. yüzyıl siyaset felsefesinin girdiği çıkmaz sokaktır. 18. yüzyıl siyaset felsefesi bir doğal hak doktriniydi; bu doktrinin özel bir yorumu, bilhassa modern bir yorumuydu. Tarihsicilik, modern siyaset felsefesinin ve doğal hakkın krizinin sonucudur.”¹⁰ Böylece, siyaset felsefesinin “altın çağı”na, felsefi bir şey tahsis edilir: *klasik düşünce* (Eski Yunan düşüncesi olarak anlayalım); ve eşzamanlı olarak, toplumsal bilimlerin yalnızca en son bölümün temsil ettiği bu tarihsici “düşüş”ün kaynağı da

8 *What is political philosophy?*, s. 24.

9 *Droit naturel et histoire*, s. 27.

10 *A.g.e.*, s. 49.

doğal hakkın modern teorilerinde yatar. Ve Modernitenin bu nihai aşamasına götüren bu düşünüş, Strauss'un "modernitenin üçüncü dalgası" olarak adlandırdığı şey boyunca, Machiavelli'den Nietzsche'ye kadar, çeşitli "çağlara" yayılır.

A. Bloom, belirttiğimiz makalesinde ("ele aldığı konuda okuyabileceğimiz en aydınlatıcı ve en değerli" metin olduğunu söyleyebiliriz¹¹), Strauss'un düşüncesini şu şekilde özetlemiştir: "(L. Strauss, *Doğal Hak ve Tarih*'te) artık doğa kavramının klasik anlamını ortaya koyabiliyor ve onu ölçüt olarak kabul edilebilir kılabiliyordu. Bu nedenle, bu doğa kavrayışını anlayan ve onun yerine geçecek bir bakış açısı bulmaya çalışan ilk modern filozofların niyetlerini kavrayabiliyordu. Daha sonraki düşünürler bu yeni bakış açısının güçlüklerini ortadan kaldırmaya ya da onu geliştirmeye çalışmışlardı. Bu güçlüklerin ortaya konulması eskilerin kavrayışına bir dönüşe değil; doğa kavramının tarih kavramı lehine terk edilmesine yol açmıştı. Ve tarih kavramı, ilk aşamada aklı muhafaza ediyor ve başka bir ölçüt sağlıyor gözükmekle birlikte, aklın reddi ve bütün ölçütlerin ortadan kalkmasıyla sonuçlanmıştı. Strauss, daha sonra 'modernitenin üç dalgası' olarak adlandırdığı şeyi daima aklında tutuyordu: Machiavelli tarafından hazırlanan ve Bacon, Hobbes, Spinoza, Descartes ve Locke tarafından geliştirilen modern doğal hak; modern doğal hakkın krizi ve tarihin ortaya çıkışı (Rousseau tarafından başlatılmış, Kant ve Hegel tarafından işlenmişti); Nietzsche tarafından başlatılan ve Hegel'de zirveye ulaşan radikal tarihsicilik". Dolayısıyla, kaçınılmaz olarak tarihsiciliğe götürecek şey, Eski Yunan'daki "doğa" kavramına eşdeğer bir şey bulmaya dönük çelişkili girişim bağlamında bütün modern felsefedir; ki bu felsefe, hiç kuşkusuz, doğa kavramını terk ettiği andan itibaren bu doğa kavramının yerine tarih kavramını ve tarih kavramının yerine de tarihsicilik

11 P. Manent, *Naissance de la politique moderne [Modern Siyasetin Doğuşu]*, Paris, Payot, 1977, s. 8.

kavramını koymaya mecburdu. Bu anlamda, modern siyaset felsefesi, *siyaset felsefesinin kendini yadsıma süreci (hiç şüphesiz aşamalı olan, ama kaçınılmaz bir süreç) olarak düşünülmelidir sadece, öyle ki, "tarihsiciliğe ilişkin yerinde bir tartışma genel olarak modern felsefenin eleştirel bir analiziyle temelde aynı şey olacaktır."*¹²

Dolayısıyla, Strauss'un argümantasyonu şu şekilde formüle edilebilecek bir akıl yürütmedir:

– *Büyük Önerme*: Tarihsicilik ve pozitivizm siyaset felsefesinin iki radikal yadsımasını oluşturur (neden böyle olduğunu gördük).

– *Küçük Önerme*: Ancak modern felsefe, Machiavelli'den beri, *çeşitli noktalardan*, bu yadsıma, diğer bir deyişle *siyaset felsefesinin tarih felsefesi bağlamında kendi ilgasına doğru* götüren bir süreçtir – aksine görünümeler söz konusu olsa bile (bu noktaya tekrar döneceğim).

– *Sonuç*: Modernite *bütünüyle* tarihsici ve pozitivist olduğuna göre, bir siyaset felsefesini yeniden inşa etmenin tek yolu Antik düşünceye, klasik doğal hakka bir dönüştür.

Burada hiç kuşkusuz şematik ve biraz basit bir şekilde ortaya konulmakla birlikte Strauss'un düşüncesini deforme etmeden formüle ettiğime inandığım bu argümantasyonun, *ilkesi itibarıyla* ilginç gözüktüğünü, sonuçları bakımından ise fazla ikna edici gözükmeyişi hemen belirtiyim: İlkesi itibarıyla ilginçtir, çünkü tarihsicilik ile siyaset felsefesini karşı karşıya getiren çatışmanın altını haklı olarak çizmekte, ve böylece, bütün felsefi düşünce için, her şeyden önce tarih felsefesi üzerine düşünme zorunluluğunu açıkça ortaya koymaktadır; bununla birlikte, fazla ikna edici değildir, çünkü modernitenin bütünüyle tarihsici ya da ön-tarihsici olduğu savı bana tartışmalı görünmektedir. Gerçekten de, bu tür bir iddia, çoğulluk görünümü altında, modern tarih felsefelerinin tek bir şeyden ibaret olduğunu ve tekanamlı bir tarihsici düşünceye *esas itibarıyla* yaklaştığını varsayar.

12 Leo Strauss, *Political philosophy and history*, s. 60.

Bütün dışsal eleştirileri ilke itibarıyla reddederek,¹³ modernitenin, aslında, tarih felsefelerinin indirgenemez çoğulluğu arasındaki bir çatışmaya nasıl da ev sahipliği yaptığını göstermeye *burada* çalışmayacağım.¹⁴ Dolayısıyla, Straussçu argümantasyonu –çeşitli noktalarında bazı gerilimler yahut da çelişkiler görme pahasına– içeriden izlemeye çalışacağım. En başta, modern felsefenin, tarihsici bir tarih görüşü bağlamında kendini yıkıma uğratma biçimini –Strauss’a göre– analiz edeceğim (ve bu teşhisin, ne ölçüde, klasik düşünceye bir dönüşe kaçınılmaz olarak götürdüğünü de analiz edeceğim). Ancak ondan sonradır ki, modernitenin bu eleştirisinin muhtemel sınırlarını, ve ardından, Helenliğin “restorasyonu”nun yerindeliğini sorgulamak mümkün olacaktır.

13 Bu metodolojiye ilişkin olarak bk. L. Ferry ve A. Renaut, *Heidegger en question, essai de critique interne* [Sorgulanan Heidegger, İçsel Eleştiri Denemesi].

14 Elinizdeki eserin ikinci kitabının konusu bu olacaktır.

I.

“MODERNİTENİN ÜÇ DALGASI”: SİYASET FELSEFESİNİN TARİHSİCİLİK İÇERİSİNDE ÇÖZÜLMESİ

1. MODERN DOĞAL HAK KAVRAMININ ELEŞTİRİSİ

Modern siyaset felsefesi *bütününün* Straussçu eleştirisi, tarihsiciliğin tohumlarının sadece tarihsiciliğe açıkça meyleden siyasi düşüncelerde değil, aynı zamanda, gerçeklik ile hak arasındaki temel ayrımı en azından görünürde onaylayan felsefelerde de bulunduğunu varsayar. Strauss’un, “Machiavelli’den beri modern felsefecilerin otantik siyaset felsefesi geleneğini devam ettirme yönünde az çok açığa vurdukları iradelerine rağmen aslında – ilginç bir kaderle– kendi tarihsici yadsımalarının ortaya çıkışını hızlandırmaktan başka bir şey yapmadıkları” savı buradan kaynaklanır. *The three waves of the modernity* başlıklı metnin merkezinde modernitenin bu “fenomenoloji”si yatar: “Modernite, olması gereken ile olan’ı, ideal ile gerçek’i ayıran uçurumun doğurduğu rahatsızlıkla başlamıştı; birinci dalga tarafından ortaya atılan

çözüm şuydu: olan'ın olması-gereken'e, ikincisinin alçaltılması yoluyla yaklaştırılması ve bunun insanı fazla zorlamayacak ya da insanın en kuvvetli ve en müşterek arzularıyla uyumlu bir şekilde tasarlanarak gerçekleştirilmesi; bu alçaltmaya rağmen, olan ile olması-gereken arasındaki fark devam etmişti. Hobbes'un kendisi bile, kurulu düzen karşısında ahlaki ya da doğal yasaya, olması-gereken'e başvurmanın meşruluğunu bütünüyle ve basitçe yadsıyamıyordu. Rousseaucu genel irade kavrayışı –ki hata yapamaz ve dolayısıyla, saf haliyle, olması-gereken'e uygundur–, olan'ı olması-gereken'den ayıran uçurumun nasıl aşılabileceğini göstermişti. Kesin konuşmak gerekirse, Rousseau bunu sadece bir şartla göstermişti: Genel irade öğretisinin, kelimenin tam anlamıyla siyasi öğretisinin, tarihi sürece dair öğretisiyle bağlantılandırılması şartıyla; ve bu bağlantı, Rousseau'nun kendisinden çok, onun önemli ardıllarının, Kant ve Hegel'in eseri olmuştu. Bu kavrayışa göre, adil ya da akılcı toplum, yani genel irade diye görülen bir iradenin varlığıyla nitelenen toplum, yani ideal şey, insanoğlu tarafından bilinçli bir şekilde amaçlanarak değil, tarihi süreç tarafından zorunlu olarak gerçekleştirilir.”¹

İdeal modelin Machiavelli tarafından alçaltılmasından, Eski Yunan'daki hiyerarşik ve “nesnel” bir doğal kozmos fikrinin terk edilmesinden başlayarak, olan ile olması-gereken arasındaki *arabuluculuk* olarak tarihin –ikinci dalgadan itibaren– ortaya çıkışına götüren süreç böylece kaçınılmaz görünür. Ve bu şekilde anlaşılan tarihten, kelimenin tam anlamıyla tarihsiciliğe ulaşmak için hızla atılan bir adım yeter: Tarihsiciliğin “aklın hilesi” [*Alm.* List der Vernunft; *Fr.* La ruse de la raison] üzerinden tasarlanması (aklın ve akılcı toplumun, aklın kendisi yoluyla değil de aklın ötekisi, “arzu” yoluyla, yani insanoğlunun bilinçli isteği olmaksızın gerçekleştirildiği düşüncesi) yeter; ve bu, L. Strauss'a göre, Kant'ın tarih

1 *The three waves of the modernity*, s. 91.

felsefesinden itibaren gerçekleşmiştir.² Böylece, gerçekten de, iyi ile kötü arasındaki, olan ile olması-gereken arasındaki ayrım, ilahi düzen düşüncesinin sekülerleştirilmesi lehine bulanıklaşır; ve tarihsiciliğin kalkış noktası bu sekülerleştirmedir: "İlahi düzenin insan tarafından anlaşılabilir olduğunun düşünülmesi ve dolayısıyla da kötülüğün gerekli ve faydalı olarak görülmesi ölçüsünce, kötülük yapmanın yasaklanması kesinliğini kaybetti. Bu nedenle, önceden kötü olarak mahkûm edilen çeşitli eylem araçları artık iyi olarak düşünülebiliyordu. İnsani faaliyetin hedefleri alçaltılmıştı. Ama modern siyaset felsefesi, başlangıcından itibaren, ve bilinçli bir şekilde, tam da bu hedeflerin alçaltılmasına meylediyordu."³

Böylece L. Strauss, *The three waves of the modernity*'de, bu modern siyaset felsefesinin birinci aşamasını tanımlar: "Kendine has özellikleri... ahlaki ve siyasi sorunun teknik bir soruna indirgenmesiydi, ve doğa kavrayışı da sadece bir yapaylık olan uygarlıkla örtülmeli gibiydi."⁴ Bu tanım, bu metne göre⁵ Machiavelli'nin siyasi düşüncesinin temel ilkesini oluşturan şeye bağlandığında, açık hale gelir. Bu ilke aslında ikili bir nitelik taşır. Her şeyden önce, siyasi sorunu olması-gereken'den değil olan'dan yola çıkarak düşünmekle ve *aynı zamanda*, Eski Yunan'daki rastlantı (*hasard*) kavramının bütünüyle olmasa da en azından kısmen terk edilmesiyle ilgilidir:

"Pek çok kimse asla var olmamış cumhuriyetleri ve prenslikleri düşünmekle ilgilenmiştir, zira insanoğlunun gerçekte nasıl yaşadı-

2 Strauss'a göre, Rousseau'nun Kantçı yorumunun anlamı gerçekten de budur. Bu yoruma göre "tam da insan düşüncesi tarafından yönetilmeyen süreçler takdiri ilahinin parçasını oluşturdukları içindir ki bu süreçlerin sonuçları, hikmet bakımından, düşüncenin sonuçlarından sınırsız ölçüde üstündürler." (*Droit naturel et histoire*, s. 327).

3 *Droit naturel et histoire*, s. 328.

4 *A.g.e.*, s. 89.

5 Strauss'un Machiavelli okuması, hiç kuşkusuz, Strauss'un Machiavelli'ye adanmış büyük yapıtta çok daha incedir (Fransızcaya M. P. Edmond tarafından çevrilmiştir, Éd. Payot).

ğından çok nasıl yaşaması gerektiğine dikkat etmişlerdir. Machiavelli ise klasik siyaset felsefesinin idealizminin karşısına siyasi sorunlara ilişkin gerçekçi bir yaklaşımı koyar. Ama bu, hakikatin sadece yarısını oluşturur (diğer bir deyişle: Machiavelli'nin gerçekçiliği kendine özgü bir gerçekçiliktir). Machiavelli diğer yarıyı şu sözlerle açıklar: Talih, güç kullandığımızda fethedilebilecek bir kadındır.”⁶

Klasik felsefenin yıkılması için, sadece bu iki ifadenin birleşmesi bile yeter; bunu gördüğümüzde, iki ifadeyi birleştiren derin bağı kavrarız:

“... klasik siyaset felsefesinin, en iyi siyasi düzene dönük bir arayış, insanoğlunun yaşaması gerektiği tarza ya da erdemin hayata geçirilmesine en uygun rejim olarak anlaşılan en iyi rejim arayışı olduğunu; ve klasik siyaset felsefesine göre, en iyi rejimin inşasının, kontrol edilemez ve ele geçirilemez bir talihe kaçınılmaz şekilde bağlı olduğunu hatırlamalıyız.”⁷

Böylece Machiavelli'nin çabası, en iyi rejimin standardını düşürerek talihi (*fortune*) hâkim olunabilir kılmaktan ibarettir: “Machiavelli toplumsal faaliyetin standardını bilinçli bir şekilde düşürür. Standardın düşürülmesiyle, bu standarda referansla oluşturulan şemanın gerçekleştirilmesi olasılığının artacağı varsayılır. Dolaşısıyla, talihe (*chance*) bağımlılık azaltılır: talih fethedilecektir.”⁸

Modernitenin birinci dalgasıyla birlikte siyasi sorunun “teknik bir soruna indirgendigi”⁹ düşüncesinin gerçek anlamı işte bu-

6 A.g.e., s. 84.

7 A.g.γ.

8 *What is political philosophy?* [*Siyaset Felsefesi Nedir?*, Paradigma, 2000, çev. Solmaz Zelyüt Hünler, s. 76-77], in *op. cit.*, s. 41. Yine bu konu hakkında bkz. A.g.e., s. 47: “Machiavelli'nin standartları düşürmesinden kasıt, bu düşürülen standartlara uygun olarak kurulan planın gerçekleşme olasılığını artırmaktır. Böylece, şansa bağlılık azaltılır: Şans yenilecektir.”

9 Bkz. *The three waves of the modernity*, s. 87: “...Siyasi toplumun ve hatta en arzu edilir siyasi toplumun tesisi talihe dayanmaz, zira talih fethedilebilir/yenilebilir ya da bozulmuş madde bozulmuş maddeye dönüşebilir. Sorunun çözümü garantidir çünkü a) amaç daha düşüktür, yani insanların fiilen arzu

rada açıklık kazanmaktadır: "Talihin fethedilmesine" izin veren "hedefin bu alçaltılması"nda, karşımıza çıkan şey tam da tekniğin hükümrancılığıdır, ve bu hükümrancılık ikili bir süreçte ortaya çıkar: Bir yandan, doğa hiyerarşik, anlamlı ve tamamlanmış kozmos mertebesini kaybeder ve anlamdan yoksun, yansız, mutlak bir kaos haline gelir; diğer yandan, insani bilgi "bütünüyle duyarlı"¹⁰ olmaktan çıkar ve modern bilimin karmakarışık bir kaos olarak gördüğü doğaya *hâkim olmaya* dönük bir faaliyet haline gelir: "Nihai nedenlerin (ve dolayısıyla talih kavramının) reddi, klasik siyaset felsefesinin teorik temellerini ortadan kaldırmıştır."¹¹ İnsan tarafından, "aklın mahkemesi önüne çıkması" emredilen doğa, artık "sorgulanmaktadır": "Bilmek yapmanın bir türüdür. İnsani kavrayış, kendi yasalarını doğaya dayatır. İnsanın iktidarı şimdiye kadar inandığımızdan sınırsız ölçüde üstündür; insan, bozulmuş bir insani malzemeyi bozulmamış bir insani malzemeye dönüş-türebilmekle, ya da talihi fethetmekle kalmaz, bütün hakikat ve bütün anlam, kaynağını insanda bulur; hakikat ve anlam, insani faaliyetten bağımsız bir biçimde var olan kozmik bir düzene içkin değildir... Doğanın fethi, doğanın düşman olduğunu, düzene çevirmemiz gereken bir kaos olduğunu ima eder; iyi olan her şey doğanın armağanı olmaktan çok, insanın emeğinden kaynaklanır: Doğa, neredeyse değersiz bir malzeme sağlar sadece."¹²

Heidegger'in yaptığını kuşkusuz birden fazla noktada tekrarlayan¹³ bu analize göre, insanın doğayla olan "Eski Yunan

ettikleriyle uyumludur ve b) talih fethedilebilir/yenilebilir *The political problem becomes a technical problem.*"

10 A.g.e., s. 87.

11 A.g.y.

12 A.g.e., s. 88.

13 Örn. bk. *Qu'est-ce qu'une chose?*, Fransızca çevirisi J. Reboul ve J. Taminiaux, Paris, 1971, s. 76 vd.; ya da *L'époque des conception du monde, Chemins qui ne mènent nulle part* [Dünya Resimleri Çağı. Hiçbir Yere Götürmeyen Yollar] içinde, Paris, 1962.

tarzı ilişkisi” modernitede tersine çevrilmiş ve geniş anlamda, bir hâkimiyet, nüfuz, kısaca, “teknik” bir hale gelmiştir: Klasik düşüncede doğa “insan iradesinden bütünüyle bağımsız bir standart”¹⁴ oluştururken ve hatta bu iradeyi sınırlarken (dolayısıyla “talihin kaçınılmaz iktidarına”¹⁵ yer verirken), modernitede bu ilişkinin bütünüyle tersine çevrilmesine tanık oluruz: Klasiklerde insan “doğa yoluyla” “her şeyin ölçüsü” iken, modern bilim figürünün hükümleriyle birlikte,¹⁶ insan, etkin ve eyleyici biçimde ve “özgürlük yoluyla”, “doğanın hâkimi ve sahibi” haline gelir. Bu anlamda, gerçekten de –Strauss burada da Heidegger’in bir analizini tekrar eder– “insan her şeyin ölçüsüdür” formülü “insan her şeyin hâkimidir” formülünün tam karşıtıdır.¹⁷

L. Strauss’un bu savı, doğal hakka ilişkin klasik teorilerin temelini oluşturan şeyin modernitenin ilk dalgasından itibaren tersine çevrilmesi ile, modernitenin ikinci dalgasında, akılcı ve belirlenimci bir nitelik taşıyarak ve ideal olan’dan gerçek olan’a geçiş zorunluluğunun (aklın hilesi) felsefesi olarak, tarihsiciliğe ve siyaset felsefesinin inkârına kapı açan bir tarih felsefesi arasındaki ilişkiyi aydınlatır. Machiavelli’nin öğretisi, ahlaki olan ile siyasi olan arasındaki ilişkinin tam olarak tersine çevrilmesini içerir –L. Strauss’un ikinci dalga boyunca hiç bozulmadığına inandığı bir ters çevirme. İkinci dalgayı karakterize eden “özgürlük felsefeleri”nin (Rousseau ya da Kant’ın özgürlük felsefeleri gibi)

14 *The three waves of the modernity*, s. 85.

15 *A.g.e.*, s. 86.

16 Bu konuda ayrıca bk. *Droit naturel et histoire*, s. 20, 25, 95, *What is political philosophy?*, s. 37, 55, vb.

17 *A.g.e.*, s. 85. Ayrıca bkz. *What is political philosophy?*, s. 42: “İnsanın iktidarı eskilerin düşündüğünden çok daha büyüktür, ve aynı zamanda, doğanın ve talihin iktidarı eskilerin düşündüğünden çok daha küçüktür”. Protagoras’ın önermesine ilişkin bu analiz Heidegger’in analiziyle her bakımdan aynıdır –Nietzsche başlıklı metinde olduğu kadar, *L’époque des conceptions du monde*’daki [Türkçeye ‘Dünya Resimleri Çağı’ olarak çevrilmiştir] notlarda da.

klasik siyaset felsefesine bir dönüş yoluyla yapmak istedikleri şeye, yani siyaset felsefesinin yenilenmesine L. Strauss'a göre nasıl da katkı yapmadıklarını –görünüşe rağmen– anlamak istiyorsak bu noktayı tam olarak aydınlatmamız gerekir. Bu noktada, L. Strauss'un argümantasyonu üç adımdan oluşmaktadır denebilir:

1. Standardın düşürülmesi –yani en iyi rejim sorununun “nesnel” ya da “maddi” bir doğal düzene göre değil, insana (arzuya) göre ortaya konulması–, ahlaki olan ile siyasi olan arasındaki ilişkinin tersine çevrilmesini içerir: Klasik siyaset felsefesinde siyaset –kendinden önce var olan– etik bir düzenle (bir standartla) ilişkili olarak düşünülürken, Machiavelli'den itibaren, ahlaklılık düşüncesinin bir önşartı olmaktan çıkar ve aksine, siyasetin bir sonucu haline gelir: “İnsanların gerçekten nasıl yaşadığından yola çıkmalıyız; hedefi düzeltmeliyiz. Bu önermenin doğal sonucu erdemin yeniden yorumlanmasıdır: Erdem, devletin onun için var olduğu şey diye anlaşılmamalıdır; erdem, yalnızca devlet için vardır... Ahlak, ancak siyasi toplum bağlamında mümkündür; siyasi toplumu varsayar; siyasi toplum ahlakın sınırları içerisinde kalınarak inşa edilemez ve korunamaz, zira koşula bağlı olan şey ya da sonuç, koşuldan ya da sebepten önce gelemmez.”¹⁸ Dolayısıyla, Strauss'a göre, bu tersine çevirme “ahlakın maddi bir şey olduğu” şeklindeki “geleneksel yaklaşım”ın terk edilmesinin kaçınılmaz sonucudur.¹⁹

2. Böylece, akılcı ve diyalektik bir tarih felsefesinin ortaya çıkışı için yol potansiyel olarak açıktır: aklın (hakikatin ve iyinin) gerçekleştirilmesinin aklın karşıtı yoluyla mümkün olduğu bir tarih felsefesine: “Ahlaklılık, ahlak tarafından meydana getirilemeyen bir bağlamda mümkündür sadece; zira ahlaklılık kendi kendini meydana getiremez. Ahlaklılığın mümkün olduğu bağlam ahlaksızlık tarafından meydana getirilmiştir. Ahlaklılık ahlaksızlığa, adalet adaletsizliğe dayanır, bütün meşruiyetin son

18 *The three waves of the modernity*, s. 86-87.

19 Bk. *What is political philosophy?*, s. 41-42.

tahlilde devrimci temellere dayanması gibi.”²⁰ Ve bu konuda L. Strauss aklın hilesi teorilerinin ortaya çıkışı ile ahlaki olan/siyasi olan ilişkisinin bu modern alt üst oluşu²¹ arasındaki bağı açıkça ortaya koyan formüller sunmakla kalmaz, Kant’ın, “bir şeytanlar topluluğu”nun ahlakın mümkün olacağı adil bir siyasi toplumu kurabileceğini kabul ettiği *Projet de paix perpétuelle* [Sürekli Barış Tasarısı]’nın ünlü bölümünü aktarır.²²

3. Aklın hilesi teorisinden tarihsiciliğe geçiş için sadece bir adım kalmıştır; zira “dünyanın seyrinin (*le cours du monde*) dünyanın Mahkemesi olduğu” fikri aklın hilesi teorisinde kaçınılmaz olarak ortaya çıkmıştır zaten, dolayısıyla, başarı hakikatin ölçütüdür, öyle ki, radikal bir tarihsicilik elde etmek için bu teoriyi sistematik çerçevesinden yoksun kılmak “yeterlidir”.²³

Birinci dalga ile ikinci dalga arasındaki; Eski Yunan düşüncesinin felsefi temellerinin terk edilmesi ile tarihsiciliğe kayış arasındaki bağlantıyı böylece sıkı bir biçimde kurmuş görünmekteyiz. Bununla birlikte, olgu ile hak arasındaki radikal ayrımın ve “olması-gereken”in modern filozoflarının siyasi düşüncesinin bu “dönemleştirmesi” içerisindeki durumlarını nasıl anlamalıyız? (bu soru, tartışmamız için hayati öneme sahiptir, zira Fichte ilk siyasi metinlerinden itibaren bu konuda Rousseau ve Kant’a açıkça gönderme yapacaktır). Örneğin, Rousseau gibi bir düşünürün, kendi düşüncesinin çıkış noktasını oluşturuyor gözükken şeyin yadsınmasına açılan bir düşünce akımına bir biçimde dahil edilebildiğini nasıl anlamalıyız? L. Strauss’un kendisi, Rousseau’nun

20 A.g.e., s. 41. Bu konuda ayrıca bk. *Droit naturel et histoire*, s. 193-194.

21 Örneğin bk. *What is political philosophy?*, s. 42. “İnsanlar kötüdür; iyiye zorlanmalıdırlar. Ama bu zorlama; kötülüğün, egoizmin, egoist arzunun işi olmalıdır.” Ayrıca bk. A.g.e., s. 42.

22 *The three waves of the modernity*, s. 87. Ayrıca bk. *Droit naturel et histoire*, s. 207. Hegelci ‘aklın hilesi’ teorisi ile Machiavelli’nin düşüncesi arasındaki bağlantılar için bk. C. Lefort, *Le travail de l’œuvre Machiavel*, s. 110 vd.

23 Bk. *The three waves of the modernity*, s. 96.

felsefesinin –“seleflerinin onur kırıcı ve küçük düşürücü öğretilerini, erdem adına... klasik cumhuriyetçilere özgü faydacı olmayan erdem adına kınadığı” ölçüde–,²⁴ birinci dalganın radikal bir eleştirisiyle, klasik doğal hak kavrayışını yeniden inşa etme girişimiyle başladığını kabul etmemiş midir? O halde, “modern öncesi düşünceye bu dönüşün, bilinçli ya da bilinçsiz olarak, daha da radikal bir modernite biçimine götürdüğü” iddiasını²⁵ nasıl yorumlamak gerekir? Dolayısıyla, Rousseau’nun, olgu ile hak arasında yeniden inşa ettiği farka rağmen, bizi aslında radikal bir tarihsiciliğe götürdüğünü ve böylece “Rousseau’nun düşüncesinin ideal olan’ın gerçekleştirilmesini güvence altına almayı amaçlayan ya da akılcı olan ile gerçek olan’ın çakıştığını kanıtlamayı amaçlayan sekülerleştirme hareketi içerisinde belirleyici bir adım teşkil ettiğini...”²⁶ nasıl anlamalıyız?

Burada da, L. Strauss’un argümantasyonunun özünü oluşturduğunu düşündüğüm şeyi belirtmekle yetineceğim: Rousseau, klasik bir sorunsala *görünürdeki* dönüşüne rağmen, *aslında*, modern tarihsicilik kavramının ortaya çıkışını hızlandırdıysa, bunun nedeni, olgu ile hak arasındaki ayrıma dönme girişiminin, her şeye rağmen, modernitenin birinci dalgasında Hobbes tarafından açılan perspektif çerçevesinde gerçekleşmesidir: “Tarih kavramı, yani insanın istemese de insan haline geldiği çizgisel bir tarihi süreç kavramı, Hobbesçu doğa durumu kavramının Rousseau tarafından radikalleştirilmesinin bir sonucudur.”²⁷

Hobbes’un doğa durumunu düşünme biçimini nitelendiren şey, “Machiavellici gerçekçiliğe” karşı doğal yasa fikrine dönüş ihtiyacını bir bakıma ortaya koyması ve aynı zamanda Machiavellici gerçekçiliğin temel gerekliliklerini kabul etmesi-

24 *The three waves of the modernity*, s. 89; bu konuda ayrıca bk. *What is political philosophy?*, s. 51 ve *Droit naturel et histoire*, s. 263.

25 *What is political philosophy?*, s. 52.

26 *A.g.e.*, s. 33; ayrıca bk. *Droit naturel et histoire*, s. 262.

27 *The three waves of the modernity*, s. 90.

dir: “Machiavelli’nin, ahlaki erdemleri sadece siyasi bir nitelik taşıyan erdemlerle değiştirmesi ve cumhuriyetçi Roma’nın (karşı tarafı önemsemeyen, yalnızca kendi gücüne dayanan) tek taraflı pratiklerine saygı duyması, Hobbes’u siyasetin ahlaki ilkelerini –yani doğal yasayı– Machiavelli’nin gerçekçiliği düzeyinde restore etmeye iten güçlükler ortaya koyuyordu.”²⁸ Bir bakıma klasik gelenekle yeniden ilişki kuruyor (siyasi talepleri ölçmek için kullanılabilecek doğal ya da ahlaki bir “standart” arayışıyla) gözükmekle birlikte söz konusu geleneği gerçekçiliğin tam anlamıyla modern gerekliliğine tabi kılarak onu radikal bir biçimde dönüştüren Hobbesçu doğa durumu mefhumunun muğlaklığı bundan kaynaklanır; bu muğlaklığın çözümü, doğa mefhumunun bir amaç ya da mükemmellik belirtmemesinde, yalnızca insanın kökensel durumunu nitelemesinde yatar: “Baskın gelenek, doğal yasayı akli ve toplumsal hayvan olarak insanın mükemmelliğine ya da amacına göre tanımlamıştı. Dolayısıyla, Machiavelli’nin ütöpik geleneğe karşı yaptığı temel itirazı benimsemekle birlikte Machiavelli’nin çözümünü reddeden Hobbes, doğal yasa fikrini, onu insani mükemmellik fikrinden kopararak korumaya çalıştı: Doğal yasayı ancak insanların fiili davranışından çıkarabilirsek... bu yasa etkili olabilir ya da pratik bir değer taşıyabilir. Doğal yasanın temelini insanın amacında değil, başlangıcında, kökeninde aramak gerekir –*prima naturae* (doğanın ilk nesneleri)’de ya da daha ziyade *primum naturae* (ilk doğa)’de. Çoğu zaman insanların pek çoğunda en güçlü olan şey, akıl değil arzudur... doğal yasa arzuların en güçlüsünden” yani, Hobbes’a göre, “başkasından kaynaklanan şiddetli ölüm korkusundan” çıkarılmalıdır.

Rousseaucu doğa durumu [*état de nature*] kavrayışı da, Hobbes’unkinden olabildiğince farklı olmasına rağmen, esasta onu tekrar eder: Doğal bir teleoloji şeklindeki Yunan düşüncesinden

kopuş bakımından.²⁹ Dahası, görünüşe rağmen, L. Strauss'a göre, Rousseau kendi doğa durumu kavrayışına Hobbes'un ilkelerini radikalleştirerek ulaşır: Gerçekten de, insan doğa durumunda yalnız yaşıyorsa, dolayısıyla insanın toplumsallaşabilirliği doğuştan gelmiyorsa, onu doğa durumunda başkasıyla ilişki kurmaktan kaynaklanan her şeyden yoksun olarak, dolayısıyla ahlaksızlıktan ya da akıldan yoksun olarak düşünmek gerekir.³⁰ "Böylece, Rousseau'nun düşünen hayvan şeklindeki geleneksel insan tanımını yeni bir tanımla neden değiştirdiğini tam olarak anlayabiliriz. Dahası, doğal insan henüz akıl sahibi olmayan (*préraisonable*) bir insan olduğu için, aklın yasası olan doğanın yasasını herhangi bir şekilde bilmekten bütünüyle acizdir... doğal insan her bakımdan ahlak öncesi bir insandır: kalbi yoktur, doğal insan alt-insandır."³¹ Dolayısıyla, L. Strauss'a göre, Rousseau, tam da Hobbes'un ilkelerinin katı bir uygulaması yoluyla, doğal insanın yalnızca toplumsallaşabilir olmamakla kalmayıp, herhangi bir akılcılık biçiminden de yoksun olduğu düşüncesine varır.³²

O halde, bu teleolojik olmayan doğallık kavrayışı, L. Strauss'a göre, Alman idealizmi tarafından teorileştirilen tarih kavramını yavaş yavaş ama kaçınılmaz olarak ön plana koymaya götüren bir dizi içerime (*implication*) sahiptir: İlk içerim (kuşkusuz en önemlisidir), ahlak ve siyaset arasında daha önce Machiavelli ve Hobbes tarafından kurulmuş olan modern ilişkinin Rousseau ta-

29 "Rousseau, doğal hakkı inşa etmek için doğa durumuna dönmek gerektiğini tartışmasız bir biçimde kabul eder (*accept*). Hobbes'un öncüllerini kabul eder (*admit*). Eski filozofların doğal hak öğretisini reddederek, Hobbes'un doğal hakkın bütün modern tanımlarının kusurlarını çok iyi gördüğünü söyler... doğal yasa akıldan önceki ilkelere kazanmış olmalıdır – diğer bir deyişle, özgül olarak insani olmaya ihtiyaç duymayan arzulara." (*A.g.e.*, s. 275).

30 Bu konuda bk. *A.g.e.*, s. 275-279.

31 *A.g.e.*, s. 279.

32 *A.g.e.*, s. 226: "Rousseau Hobbes'un yolundan sapar, çünkü Hobbes'un öncüllerini kabul eder."

rafından tekrar edilmesidir. Bu tersine çevirmenin Machiavelli’de büründüğü biçime daha önce göz atmıştık. Hobbes’ta ise, bu ters çevirme, doğa durumu kavrayışının sonucu olarak, kamusal alanın bireysel hakları (tam olarak söylemek gerekirse, bireyin doğal yasaya göre sahip olduğu hakları) karşılamaya dönük olarak düşünülmesiyle ortaya çıkar, ödevlerin kurucusu olarak değil: “Devletin rolü insanın erdemli bir yaşam sürmesini sağlamak ya da bunu teşvik etmek değildir; herkesin doğal hakkını korumaktır... Hobbes, doğal yasayı Machiavelli’nin alanına aktararak, hiç kuşkusuz bütünüyle yeni bir siyaset doktrini tipi üretmiştir. Doğal yasaya ilişkin modern öncesi öğretiler insanın ödevlerini öğretiyordu; ve insanın haklarıyla azıcık ilgilendiklerinde bile, o hakları esas itibarıyla ödevlerden çıkarıyorlardı.”³³

Dolayısıyla, “Machiavellici gerçekçilik”in gerekliliklerine uygun olarak, moderniteyi genel olarak niteleyen şey, yani ahlaki olan ile siyasi olan arasındaki ilişkinin tersine çevrilmesi, Hobbes’ta haklar ile ödevler arasındaki ilişkinin tersine çevrilmesi şeklinde karşımıza çıkar: Zira gerçekten de “insanın ödevlerine göre tanımlanan bir toplumsal düzenin kurulmasına kesinlikle bel bağlanamaz, bu ihtimal dışıdır... insanın haklarına göre tanımlanan bir toplumsal düzenin kurulması ise bütünüyle farklıdır. Çünkü söz konusu haklar, herkesin gerçekten ve ne olursa olsun arzula-dığı şeyi ifade eder ya da ifade etmek ister.”³⁴ Hobbes’un, doğal bir yasa fikrine dönüşe rağmen, esas itibarıyla “modern”, yani Machiavellici kalmasının nedenini böylece anlarız: “Dolayısıyla, ahlaki yasa, barışın egemen olmasını istiyorsak uymamız gereken kuralların özeti haline gelir. Machiavelli’nin, erdemi siyasi bir erdeme indirgemesi gibi, Hobbes da erdemi toplumsal bir erdeme indirger... Eğer tek mutlak ahlaki olgu herkesin kendini koruma hakkı (doğal hak) ise, ve dolayısıyla başkası karşısındaki bütün

33 *Droit naturel et histoire*, s. 196-197.

34 *A.g.e.*, s. 197.

yükümlülükler sözleşmeden doğuyorsa, adalet, sözleşmeleri uygulama alışkanlığı ile birleşir. Adalet, insan iradesinden bağımsız olan kriterleri karşılamak demek değildir artık.”³⁵

Bu yüzden, doğa fikrini bile tutarlı bir gerçekçiliğin gerekliliklerine tabi kılan Hobbes, doğal ya da “nesnel” teleoloji fikrini ortadan kaldırarak ahlaki olguyu yalnızca insani boyuta “indirgemeye” götüren hareketi izlemekten başka bir şey yapmıyordu. Ve L. Strauss’a göre, Rousseau’nun Hobbesçu doğa durumu düşüncesini insanın kökensel durumu olarak kabul etmesiyle devraldığı şey, tam da, hak ile ödev ilişkilerine dair bu modern kavrayıştı. Bu tür bir iddia paradoksal gözükebilir: Gerçekten de, Rousseau’nun, Hobbesçu doğa durumu kavrayışını derinleştirmiş olması nedeniyle, birinci dalga düşünürlerinin “faydacılığı”nı bir anlamda terk ettiğini kabul etmemiş miydik? Dolayısıyla, bu tür bir terk, bir siyaset felsefesinin kuruluşu için vazgeçilmez bir nitelik taşıyan bu olan ve olması-gereken ikiliğine açık bir dönüşü temsil etmiyor muydu? L. Strauss, bunu görmüş gibidir: “Rousseau, daimi sefalet (*misère constante*) ile Hobbes’un anladığı biçimiyle mutluluk arasındaki ayrımın fark edilemez olduğunu ve Hobbes ile Locke’taki ‘faydacı’ ahlak kavrayışının yetersizliğini kabul ediyordu: Ahlak, aritmetikten daha sağlam bir temele sahip olmalıdır.”³⁶ Bununla birlikte, görünüşe rağmen, Rousseau, L. Strauss’a göre, hak ile ödev arasındaki, siyaset ile ahlak arasındaki ilişkilerin yeni kavrayışına esas itibarıyla bağlı kalmaya devam eder; ve bu modern bakış açısının mahkûmu olmayı sürdürse bile bunu gerçekçi bir düşünür olarak yapar.

L. Strauss’a göre, olması-gereken’in modern ve esas itibarıyla gerçekçi filozoflarının, siyaset felsefesinin yadsınmasına eğilimli olarak ve tarihsicilik lehine nasıl yöneldiklerini (öyle ki, modernite, *bir bütün olarak*, ön-tarihsici hale gelir) kavramak istiyorsak bu

35 A.g.e., s. 201-202.

36 A.g.e., s. 288-289.

noktayı açıklığa kavuşturmamız gerekir. Gerçekten de, eğer etik sorunu esas itibarıyla “sınırlandırma”, “özgürlük ve ehliyet” (*liberté et licence*) arasındaki ayrım sorunuysa, L. Strauss’a göre, bu sorun Rousseau tarafından genel irade teorisinde “gerçekçi” bir biçimde çözülmüştür; zira “bu teori geleneksel doğal yasanın yerine geçecek ‘gerçekçi’ bir şey bulma çabasının sonucu olarak görülebilir. Bu teoriye göre, insani arzuların sınırlandırılması insani mükemmelliğin etkisiz icaplarının değil, herkesin kendisi için talep ettiği hakkın tanınmasından kaynaklanır: Herkes, haklarının tanınmasından mutlaka bir fayda elde eder”, öyle ki, “genelleştirilebilir” arzu “makul ve adil” hale gelir, zira büyük olasılıkla gerçekleştirilebilirdir.³⁷

Tartışmalı olan bu argümantasyonda, Rousseau’nun birinci dalgalanın faydacılığından nasıl kaçınabildiğini fark etmek kuşkusuz kolay değildir. Ve belki de bu güçlük “özgürlük felsefeleri”nin Straussçu eleştirisinin ortasında yer alır. Bununla birlikte, L. Strauss’un, gerçekçiliğin gerekliliklerine bağlı kalmakla birlikte faydacı doğal yasa kavrayışından kopmayı amaçlayan Rousseaucu tasarının muğlaklığının altını çizerek buna bir yanıt bulmaya çalıştığını not edelim: “Rousseau, mutluluk ve ahlaka ilişkin doğru bir kavrayışı restore etmeye çalışarak, geleneksel doğal teolojinin önemli ölçüde değiştirilmiş bir uyarlamasına başvurmuştu, ancak bu uyarlamanın kendisinin de ‘çözülemez itirazlar’a maruz kaldığını hissediyordu. Bu itirazların gücünden etkilendiği ölçüde, insan yaşamını mükemmelliğin, erdemin ya da ödevin önceliğinden değil, hakkı ya da özgürlüğü önceleyen Hobbesçu anlayıştan yola çıkarak anlamaya zorlanmıştı. Koşullu olmayan ödev ve çıkarıcı olmayan erdem mefhumlarını, özgürlüğü ya da hakları önceleyen Hobbesçu anlayış içerisine yerleştirmeye çalıştı. Özetle, ödevlerin hakların türevi olarak anlaşılması gerektiğini; insan özgürlüğünden önce gelen, kelimenin tam anlamıyla doğal yasa diye bir şeyin olmadığını kabul ediyordu.”³⁸

37 *Droit naturel et histoire*, s. 285.

38 *Droit naturel et histoire*, s. 289.

Rousseau’nun düşüncesinin bu muğlaklığından, Strauss’un ona yönelttiği iki temel “eleştiri”yi şimdi “çıkabiliriz”: yani, Rousseau’nun düşüncesinin modern tarihsicilik kavramına götürdüğü eleştirisi ile, özgürlük ve izin arasındaki ayrıma ilişkin ahlaki sorunun artık insan iradesine dışsal bir “nesnel” standarttan değil, yalnızca çıkarın genelleştirilmesi fikrinden yola çıkılarak çözüldüğü eleştirisi; öyle ki, L. Strauss’un bu eleştirisini doğru anladıysam, Rousseau’nun modernitesi, olması-gereken fikrinin ortadan kaldırılmasından çok, 1) moderniteyi tarihi bir sürecin ürünü olarak sunmaktan, 2) modernitenin bütün “nesnel” içeriğini boşaltmaktan ibaret olacaktır.

Birbiriyle sıkıca bağlantılı olan bu iki noktayı kısaca inceleyelim. Bütün teleolojik referansların radikal bir biçimde terk edilmesi Rousseau’yu doğa fikrini radikal bir biçimde “maddilikten arındıran” (*désubstantialiser*) bu harekette Hobbes’tan daha ileri gitmeye ve dolayısıyla doğal insana gelişebilirlik ve merhametli olma dışında hiçbir nitelik tanımamaya götürdüyse, bundan, “insan doğası”nın, insanın tarihi bir süreçte kendi çabalarıyla edindiği şeye indirgenmesi sonucu çıkar: “Rousseau... doğa durumundaki insanın, kendi çabalarıyla elde ettiği her şeyden yoksun bir insan olduğunu görmüştü. Doğa durumundaki insan alt-insan ya da ön-insandır. İnsanlığı ya da aklılığı uzun süreçte elde edilmiştir. Rousseau sonrası bir dilde, insanın insanlığının doğadan değil tarihten, tarihi süreçten kaynaklandığı söylenecektir...”³⁹ Böylece, tarihsicilik fikri doğallık fikrinin neredeyse bütünüyle yerine geçer; insanın başlangıçtaki doğası, bir doğaya sahip olmamaktan, yalnızca sürekli “gelişebilir olmak”tan ibaret hale gelir: “İnsan doğası gereği iyidir; çünkü doğası gereği iyi ya da kötü hale gelebilen bir alt-insandır. İnsanın doğal oluşumu diye bir şey gerçekten yoktur: özgül olarak insani olan her şey, elde edilmiştir, kazanılmıştır... İnsanın neredeyse

39 *The three waves of the modernity*, s. 90. Ayrıca bk. *Droit naturel et histoire*, s. 280-281, 283.

sınırsız ölçüde ilerlemesinin ya da kendini kötülükten kurtarma iktidarının önünde hiçbir doğal engel bulunmaz. Aynı nedenle, onun neredeyse sınırsız ölçüde bozulmasının önünde de hiçbir doğal engel yoktur... insan, kendinden çıkabilecek şeye sınır koyabilecek –kelimenin tam anlamıyla– bir doğaya sahip değildir.”⁴⁰

Strauss’a göre Rousseaucu yaklaşımın kırılğanlığını oluşturan şeyi; bu yaklaşımın, olması-gereken mefhumunun tam kalbinde meydana getirdiği muğlaklığı oluşturan şeyi nihayet tam da bu noktada tanımlayabiliriz: Bir yandan, gerçekten de, eğer insanın doğası “alt-insan” ise, muhtemel siyasi talepleri ölçmemize yarayacak herhangi bir standardı bu doğada bulmak imkânsız görünür ve dolayısıyla kaçınılmaz olarak tarihe gideriz: “Doğa durumu alt-insan ise, insani normu bulmak için doğa durumuna dönmek saçmadır. Hobbes, insanın doğal bir amacı olduğunu reddetmişti. Hakkın keyfi olmayan ya da doğal temelini insanın köklerinde bulabileceğine inanıyordu. Rousseau bu köklerin hiçbir insani özellik taşımadığını gösterdi. Bu nedenle, Hobbes’un öncüllerine dayanarak, hakkın temelini doğada, insan doğasında bulmaya dönük bütün girişimleri terk etmek zorunlu hale geliyordu.”⁴¹ Dolayısıyla, “insanın insanlığı tarihi evrimin ürünü”⁴² ise, tek “çözüm”, “insani faaliyetlerin standardını tarihi evrimde bulmak”tan⁴³ ibaret görünmektedir. Ancak, hâlâ filozof olan Rousseau, açıkça saçma bir nitelik taşıması nedeniyle bu tür bir tarihsici çözümümü reddeder: “Tarihi aşan bir standart yoksa, tarihi evrimin de kabul edilmeyeceğini anlamıştı. Amacı ya da niyeti konusunda önceden bilgi sahibi olunmayan bir tarihi evrim ilerleme olarak görülemez... Dolayısıyla, insana gerçek standardı sağlayan şey bu tarihi evrimin değil, gerçek kamusal hakkın bilinmesidir.”⁴⁴

40 *Droit naturel et histoire*, s. 280.

41 *A.g.e.*, s. 283. Bu konuda ayrıca bk. *The three waves of the modernity*, s. 90.

42 *A.g.y.*

43 *A.g.y.*

44 *A.g.y.*

Böylece, tarihsici bir akımı doğrudan Rousseau'nun başlatmadığını görüyoruz; zira Rousseau, tarihi aşan bir standart fikrini, olması-gereken fikrini (açıklığa kavuşturmamız gereken bir anlamda) korur. Dolayısıyla, L. Strauss'un eleştirisi bu standardın doğası üzerinedir, daha doğrusu, bu standardın bütünüyle "biçimsel", bütünüyle insani olduğu ve asla maddi ya da "nesnel" olmadığı gerçeği üzerinedir. Strauss'un özgürlük filozoflarının tamamına, yani bütün Alman idealizmine yaydığı bu eleştiriyi anlamak için, şu paradoksu kabul etmek gerekir: Doğa durumu, bir alt-insan durumunu tasvir etmekle birlikte, her şeye rağmen bir standart olarak işlev görür, zira L. Strauss'un yorumuna göre, *Toplum Sözleşmesi* doğa durumuna en yakın siyasi düzeni tanımlamaya çalışır: "Dolayısıyla, sivil toplumun, en yüce insani amaç doğrultusunda değil, insanın en eski geçmişine, köklere bir dönüş doğrultusunda aşılması gerekir. Böylece, Rousseau için, doğa durumu pozitif bir standart haline gelmeye meyleder... İyi yaşam, insanlık düzeyinin doğa durumuna mümkün mertebe en iyi biçimde yaklaştırılmasında yatar. Siyasi planda ise, bu en yakın durum, toplum sözleşmesinin gerekliliklerine uygun olarak inşa edilen bir toplum tarafından gerçekleştirilir."⁴⁵

Dolayısıyla, doğa durumunun ikili bir anlama sahip olduğunu kabul etmek gerekir; insanın kökensel durumunu tasvir etmekle kalmaz, pozitif bir standardı da betimler;⁴⁶ bu nedenle, Rousseau olması-gereken fikrini hâlâ korur ve onu "Machiavellici bir gerçekçilik" içerisinde çözülmeye bırakmayı reddeder. Dolayısıyla, L. Strauss'un eleştirisi bu "fikirin" içeriğine ilişkin olabilir sadece: Alt-insan olarak doğa durumu hiçbir insani norm sağlayamaz görünürse, ve öte yandan tarihi ilerleme o ilerlemeyi ölçebileceğimiz aşkın bir standardın yokluğunda

45 A.g.e., s. 291.

46 A.g.e., s. 284. L. Strauss'un iddiasına rağmen, Rousseau bu ayrımı "istemeye istemeye" benimsiyor değildir. Daha ziyade, bu ayrım Rousseau'nun özgürlük kavrayışının esasını oluşturur.

anlamdan da yoksun hale geliyorsa, adil ve iyi siyasi düzeni kök-
lere bir dönüş olarak nasıl düşünebiliriz? Bu belirsiz ve insanî
öncesi (*préhumain*) doğa durumunda, hangi unsur pozitif ölçüt
rolünü oynayabilir? L. Strauss'a göre, paradoksal bir biçimde,
Rousseau için ölçüt işlevi görecektir olan şey "gelişebilirlik" ya da
özgürlük olarak anlaşılan bu belirsizliğin kendisidir;⁴⁷ öyle ki,
Rousseau doğa durumu mefhumunun (*notion*) önemini koruduysa,
"... bunun nedeni, bu mefhumun bireyin radikal bağımsızlığını
güvenceye almasıdır. Rousseau bunu korumuştur, çünkü bireyin
bağımsızlığını en fazla destekleyebilecek bir doğal standart arı-
yordu... Aslında, Rousseau özgürlük ile erdemi özdeşleştirmeyi
amaçlar... Ama bilhassa, insanın geleneksel tanımını, insanı özgül
olarak ayırt eden şeyin akıl değil özgürlük olduğu yeni bir tanımla
değiştirilmesini önerir."⁴⁸ Öyle ki, Rousseau doğa durumu-
nun kusurunu oluşturuyormuş gibi görünen şey, yani bu doğa
durumunun alt-insan durumu olması, dolayısıyla da normları
sağlamak için belirsiz, elverişsiz olması, aslında "Rousseau'nun
gözünde onun en mükemmel savunusunu oluşturuyordu: İnsani
özlemlerin hedefi olarak düşünülen doğa durumunun belirsizliği,
onu özgürlüğün ideal taşıyıcısı yapıyordu."⁴⁹

*Ancak, L. Strauss, tam da bu noktada Rousseau'cu düşüncenin, ve
böylece, onun yolundan giden özgürlük felsefelerinin temel tehlikesini
görür: Standart olarak aldığımız bu temel belirsizlik nedeniyle,*

47 Bu anlamda, L. Strauss'un, *The three waves of the modernity*'de (s. 90), toplumsal
düzeni, koruma işlevine nasıl indirgeyebildiğini anlamak kolay değildir.
Bu, Rousseau'nun yaklaşımını Hobbes'un yaklaşımıyla karıştırmaktır
ve Strauss'un yorumunda karşımıza çıkan ilkelere bile ters düşmektedir:
Eğer adil ve iyi toplumsal düzen doğa durumuna olabildiği kadar yakın
bir hâl olarak tanımlanırsa, bu düzenin nihai amacı özgürlüğün yeniden
üretilmesinden/taklidinden (*reproduction*) başka bir şey olamaz – kendini
korumanın güvencesi değil. Bu noktaya ileride tekrar döneceğim.

48 *Droit naturel et histoire*, s. 287. Ayrıca bk. *A.g.e.*, s. 289

49 *A.g.e.*, s. 303.

özgürlük ve ehliyet arasındaki ayrım silinmeye meyleder ve bütün maddi referanstan yoksun kalır: "Doğa durumu adına topluma kısıtlamalar getirmek, bu kısıtlamaların gerekçesini oluşturan nedeni, yaklaşımı ya da yaşam tarzını belirtmeden ve böyle bir şey yapmaya zorlanmadan topluma kısıtlamalar getirmek demektir. Doğa durumuna insan düzeyinde bir dönüş fikri, "toplumdan özgürleşme"yi herhangi bir şey için olmasa da talep etmenin ideal temelini oluşturuyordu. Toplum karşısında belirsiz ve tanımlanamaz bir şeye başvurma ideal bir temeliydi."⁵⁰ Kısa- ca, L. Strauss'un Rousseaucu düşüncede esas itibarıyla tehlikeli bulunduğu şey, "insani doğa"ya sahip olmama şeklinde anlaşılan modern özgürlük fikri, ya da insanın, yalnızca içgüdüleriyle olsa bile daima belirlenmiş bir şey olan hayvandan farklı olarak – Fichte'nin formülünü tekrarlamak gerekirse– "başlangıçta hiçbir şey" olmasıydı;⁵¹ L. Strauss, bu özgürlüğün karşısına, "bireyden ya da sırf insan olarak insandan daha yüce bir şeye yapılan göndermeyle temellendirilen" ve "özgürlük ile izin arasında anlaşılabilir bir ayrımı tek başına inşa eden" özgürlüğü koyar.⁵²

L. Strauss, iki tip özgürlük arasındaki bu ayrımın sonucu olarak, ve bana öyle geliyor ki, bu ayrımın anlamını korumak için (özgürlük ile ehliyeti ayırmayı mümkün kılan tek özgürlük kavrayışı, insani olmayan yani "nesnel" bir sınırlandırmaya gönderme yapması nedeniyle, Eski Yunan özgürlük kavrayışıdır), Rousseaucu genel irade kavrayışını ve onun Kant tarafından *Pratik Aklın Eleştirisi*'nde tekrarlanışını, kişisel çıkar açısından yorumlamak zorunda kalır: *Bu tartışmalı yorum, gerçekten de, klasik özgürlüğün (erdem tarafından "nesnel" sınırlandırmanın) modern özgür-*

50 A.g.e., s. 303.

51 Rousseau, Kant ve Fichte'de bu "varoluşçu" özgürlük kavramının ortaya çıkışı için bk. Kant'ın *Réflexion sur l'éducation* [Eğitim Üzerine Düşünceler]'in Fransızca çevirisine A. Philonenko'nun yazdığı önsöz, Paris, Vrin, 1970. Ayrıca, elinizdeki kitabın ikinci kitabın kısmının üçüncü bölümüne bakınız.

52 *Droit naturel et histoire*, s. 303.

lûge (gelişebilirliğe, dolayısıyla belirsizliğe) önceliğini korumamıza izin veren tek yorumdur; ve bunu, modern özgürlüğün keyfi karakterini göstererek yapar: Böylece, L. Strauss, “genel irade, yani özgür bir toplumun iradesi adaletin nihai ölçütü haline gelirse, yamyamlık da yamyamlığın karşıtı kadar adil hale gelir. Halkın aklı tarafından kutsallaştırılan her kurum kutsal olarak görülmelidir” demekte tereddüt etmez.⁵³ Rousseau’yu tekrar katı bir gerçekçi düşünen yapan bu tez, özgürlüğün sınırlandırılmasının, modern perspektifte, yalnızca diğer özgürlüklerden kaynaklanabileceği düşüncesine dayanır: Dolayısıyla, L. Strauss’a göre Alman idealizminin temel eserini oluşturacak şeyi Rousseau’nun nasıl haber verdiği açıklığa kavuşur: Alman idealizminin temel eserini oluşturacak bu şey, akılcı tarih felsefesidir:

“Rousseau’nun düşüncesi, ideal olan’ın gerçekleştirilmesini garanti etmeyi, ya da akli olan ile gerçek olan’ın zorunlu olarak çakıştığını kanıtlamayı, yahut da, bütün olanaklı insani gerçekliği esas itibarıyla aşan şeyden kurtulmayı amaçlayan sekülerleşme hareketinde belirleyici bir aşama oluşturur. Bu tür bir aşma varsayımı, özgürlük ile ehliyet arasında kabul edilebilir bir ayrım yapmaya eskiden izin vermişti. Ehliyet, meylettiğimiz şeyi yapmaktan; özgürlük ise yalnızca iyi olan şeyi doğru bir biçimde yapmaktan ibarettir; ve iyiye ilişkin bilgimiz üstün bir ilkeden kaynaklanmalıdır, yukarıdan gelmelidir. Eski insanlar, ehliyetle ilişkin yukarıdan gelen bir sınırlandırmayı, dikey bir sınırlandırmayı kabul ediyordu. Rousseau’nun kabul ettiği temellerde ise, ehliyetin sınırlandırması diğer insanların ehliyetiyle, yatay olarak gerçekleştirilir. Kendim için talep ettiğim hakları başkalarına tanırsam adil olurum – bu haklar ne olursa olsun. Yatay sınırlandırma, hak iddialarımın sınırlandırılması, kaçınılmaz olarak kendiliğinden gerçekleşir.”⁵⁴

Bu, şu anlama gelir: Özgürlüğün sınırlandırılması belki de gayrimeşru talepler arasındaki bir güç ilişkisinin sonucuysa

53 *What is political philosophy?*, s. 53.

54 *What is political philosophy?*, s. 53.

(*résultat*), bu çatışmanın sonucu ("bundan çıkan") da, dikey sınırlandırmanın gereklilikleri karşısında radikal bir biçimde gayrimeşru olabilir – bu sonuç yatay bir sınırlandırmanın gerekliliklerine uygun olsa bile (tanımı gereği, bu uygunluğu tarihi sürecin şu ya da bu anında yakalayacaktır): Genel irade yamyamlığı seçerse, L. Strauss'a göre Rousseaucu düşüncede artık buna karşı çıkabilecek bir şey yoktur: Zira bu tür bir davranış yalnızca "nesnel" bir düzene referans yoluyla, dikey olarak sınırlandırılabilir.

Rousseau'ya ilişkin bu eleştiri, L. Strauss'un Alman idealizminin ortak özelliği olarak gördüğü siyasi düşünceye karşı yine L. Strauss tarafından ortaya konulan iki temel itirazı kavramamıza izin verir:

1. Her şeyden önce, Rousseau'nun bu şekilde yorumlanan felsefesi, akli olan ile gerçek olan'ın, olması-gereken ile olan'ın zorunlu çakışmasını göstermeyi amaçlayan bir "aklın hilesi" teorisini, akılcı bir tarih teorisini işaret eder: "Bu sorunu devralan Alman filozofları bir uzlaşmanın mümkün olduğunu ve bu uzlaşmanın tarih tarafından sağlanabileceğini, hatta sağlanmış olduğunu düşünüyorlardı... Tarih felsefesi, adil düzenin gerçekleştirilmesine ilişkin temel ihtiyacı gösterir. Bu belirleyici bakış açısına göre, talih artık mevcut değildir; yani, birinci dalgada standardın düşürülmesine götürmüş olan gerçekçi eğilimin aynısı, ikinci dalgada tarih felsefesine götürür."⁵⁵ Dolayısıyla, Rousseau'nun gerçek olan ile ideal olan arasındaki ayrımın ortadan kaldırılmasını "eğilimsel olarak" amaçlayan felsefesi, ona kuşkusuz önemli olmakla birlikte asla nihai olmayan bir tamamlayıcıyı –yani bu tarih felsefesini– sağlayan Alman takipçileri tarafından doğru bir biçimde yorumlanmıştır.

2. Alman idealizmine yöneltilen ikinci itiraz, daha doğrudan, özgürlüklerin sınırlandırılmasının "yatay" biçimine ilişkindir: Bu tür bir sınırlandırmanın sonucunun klasik bakış açısından ("yatay sınırlandırma") ne kadar yetersiz gözükebileceğini ortaya

koyduk; zira Rousseau tarafından başlatılan modernitede “bir iradenin iyiliğini garanti eden şey yalnızca onun genelliğidir”, “insanın doğasının, doğal mükemmelliğinin gerektirdiği şeyi dikkate almaya... gerek yoktur.”⁵⁶

L. Strauss’a göre, Alman idealizminin pratik felsefesinin –yani Kantçı ahlakın– temelini oluşturan şey bu bakış açısının radikalleştirilmesidir: Rousseaucu kavrayış “Kant’ın ahlak öğretisinde tam bir netliğe kavuşur: Bir ilkenin iyi olarak kabul edilmesi için onun evrensel bir yasanın ilkesi haline gelebilir olması yeterlidir; yalnızca aklilik –yani evrensellik– formuna sahip olmak, içeriğin iyiliğini sağlar. Bu yüzden, özgürlüğün yasaları olarak ahlaki yasalar, artık doğanın yasaları olarak düşünülmez. Ahlaki ve siyasi idealler insan doğasına gönderme yapılmaksızın inşa edilir: İnsan, doğanın vesayetinden radikal bir biçimde kurtulur. Dolayısıyla, ideal olan’a karşı, yılların deneyiminden kaynaklanan ve insan doğasından çıkarılabileceğimiz argümanların artık önemi yoktur... Gelecekle ilgili, insanın yapması ya da arzulaması gereken şeyle ilgili tek rehber, akıl tarafından sağlanır. Akıl doğanın yerine geçer. ‘Olanı-gereken’in olan’da hiçbir temelinin bulunmadığı’ iddiasının anlamı işte budur.”⁵⁷

2. KLASİK DÜŞÜNCEYE DÖNÜŞ

İkinci dalga felsefelerin bu şekilde okunmasının (bence kabul edilemez bir okumadır) içerdiği güçlülere izleyen bölümde tekrar döneceğim. Şimdilik sadece şuna işaret etmekle yetineceğim: Strauss’a göre çok açık bir biçimde, bunu, –bizi ondan bir “perde” kadar kesin bir biçimde ayıran⁵⁸ *bütün moderniteye karşı*– siyaset felsefesinin bu “Altın Çağı”na, Yunan felsefesinin temsil ettiği bu “tarihsici olmayan düşüncenin en saf ifadesi”ne⁵⁹ dönüş yapma

56 *The three waves of the modernity*, s. 92.

57 *A.g.y.*

58 *What is political philosophy?*, s. 24.

59 *Droit nature et histoire*, s. 48.

mecburiyeti izler. Gerçekten de, klasik felsefe, moderniteye dört noktada karşı çıkıyor görünür (ve bu dört nokta, gerçek bir siyasi düşünce olanağının koşullarını tanımlar):

1. Felsefi olarak, klasik siyasi düşünce, her şeyden önce, otoriteye karşı, "standart" olarak anlaşılan doğa kavramının keşfidir;⁶⁰ ve böylece, insanın verili olan'ı (pozitif veriyi) aşma kapasitesi üzerine düşünmeyi başlatır: "Felsefenin ortaya çıkışı, insanın siyasi şeyler önündeki tutumunu derinden etkiler... Başlangıçta, otoritenin kökü ataların geleneğiydi. Doğa kavramının keşfi bu ata geleneğinin saygınlığını ortadan kaldırır. Felsefe, atalara ait olan şeyin yerine iyi olan şeyi, kendinde iyi olan şeyi, doğası gereği iyi olan şeyi koyar... Felsefe, ata geleneğinin otoritesini ortadan kaldırarak, doğanın *tipik* üstün otorite olduğunu kabul eder. Durum böyle iken, felsefenin doğada *tipik* standardı bulduğunu söylemek daha doğru olur."⁶¹ Bu doğa fikrinin keşfi böylece "doğal hak kavramının –dolayısıyla da siyaset felsefesinin– ortaya çıkışının... zorunlu koşulu" yani, ilk koşulu olarak görünür; zira "felsefe, mitin aksine, doğayı keşfettiğimizde ortaya çıkmıştır."⁶²

2. Bu düşünce, gerçekten de, olması-gereken fikrini temellendirir –ve olması– gereken fikrinin olmadığı yerde doğal hak kavramı da artık hiçbir anlam taşımaz kuşkusuz. Bir kez daha, klasik düşüncede, bu olması-gereken kavramının bütünüyle doğal ve teleolojik bir anlama sahip olduğunu ve bu anlamın onu modern özgürlük kavrayışından net bir biçimde ayırdığını belirtmek gerekir: "Doğal hak, klasik biçiminde, teleolojik bir evren perspektifiyle bağlantılıdır. Bütün doğal varlıklar, hangi muamelenin kendileri için iyi olduğunu belirleyen doğal bir kadere, doğal bir amaca sahiptir"⁶³; öyle ki, "insanın doğal olan

60 Bu tür bir keşfin koşulları ve felsefi sorgulamanın doğuşu için bk. *Droit naturel et histoire*, s. 24, 102, 118.

61 *A.g.e.*, s. 108.

62 *A.g.e.*, s. 98.

63 *A.g.e.*, s. 20.

istek ve eğilimleri ile sözleşmeden doğan istek ve eğilimlerini ayırmak gerekir. Dahası, insan doğasına uygun olan, dolayısıyla da insan için iyi olan istek ve eğilimler ile onun doğasını, insanlığını değiştiren, dolayısıyla da kötü olan istek ve eğilimleri ayırmak gerekir. Netice itibarıyla, doğaya uygun olduğu için iyi olan bir insani yaşam fikrine ulaşırız.”⁶⁴ Böylece, doğal olan ile gerçek olan arasında, olması-gereken fikrinin kurulmasına izin vermeye yeten bir mesafe vardır; ama bu mesafe, doğal olan ile gerçek olan’ın çakışmasının olanaksız görünmemesi için onları o kadar da radikal bir biçimde koparmayacak kadar indirgenmiş bir mesafedir: Kısaca, “doğanın bir standart olmasını reddederek”, “doğa ile özgürlüğü, gerçeklik ile normu, olan ile olması-gereken’i birbirinden bütünüyle bağımsız” kılan “bu modern düşünce”den hâlâ uzağızdır.⁶⁵

3. Ardından, toplumsal olan’ın varlığı sorunu daha geniş ve tamamen felsefi bir nitelik taşıyan bu sorgulamanın merkezinde görünür, ki bu sorgulama doğal *düzen*’in özüne dönüktür: Bu anlamda, siyaset, doğrudan, *insani* bir inşa olarak, faaliyetin bir ürünü olarak düşünülmediği gibi, mutlak bir akliliğin meydana çıkışı olarak da düşünülmez; zira bu nedenle “burada, doğal olan insani olan’a karşıtlık üzerinden, fazlasıyla insani olan üzerinden anlaşılır.”⁶⁶ Daha geniş bir teleolojik düzen içerisinde, ‘en iyi rejim’ siyaset felsefesinin konusu haline gelir⁶⁷ – yani insanın doğal kozmosla ilişkisinin esas itibarıyla *gizemle* damgalandığı bir sorgulamanın konusu haline gelir; Zira klasik siyaset felsefesinin

64 A.g.e., s. 111.

65 A.g.e., s. 112. Modern “olması-gereken” anlayışına dair bu tanımın yol açtığı güçlüklerle ileride geri döneceğim.

66 *What is political philosophy?*, loc. cit., s. 24 (ayrıca bk. s. 39).

67 Bk. *What is political philosophy?*, s. 32. “*politeia* teriminde ifade edilen yalın ve üniter görüşü şu şekilde dile getirmeye çalışabiliriz: Hayat bir hedefe yönlendirilmiş faaliyettir; toplumsal yaşam ise yalnızca toplum tarafından izlenebilecek bir hedefe yönlendirilmiş faaliyettir.”

temelindeki şey kozmolojik bir sorunun *çözümünden* çok bir kozmoloji *arayışıdır*,⁶⁸ insanın tek ayrıcalığı –ama bu ayrıcalık belki de temel bir şeydir– *sorgulamadır*: bu ayrıcalık, ‘insan ruhunun, bütünü bu bütüne açık olan tek kısmı olmasından’⁶⁹ kaynaklanır; ama bu sorgulama, felsefi açıdan katı olarak kaldığı ve dolayısıyla ‘ideoloji’ olarak adlandırılması gereken şeye boyun eğmeyi reddettiği sürece, insanın bütünü hakikatiyle olan bu ilişkisinin tam kalbinde yer alan *gizemi* asla ortadan kaldırmaz.”⁷⁰

4. Bu “gizem”in kalıcılığı –Sokrates’te bilginin yalnızca ve yalnızca “bilgisizliğin bir bilgisi” olma iddiasında bulunabilmesi olarak karşımıza çıkar–, L. Strauss için kuşkusuz temel bir şeyi, yani “tarih felsefesi”nin klasik siyaset felsefesindeki yokluğunu⁷¹ açıklar, yani: tarihi sürecin aklileştirilmesinin yokluğunu (“en iyi rejim”in *zorunlu bir biçimde* gerçekleşmesi gereken rejim olarak düşünüleceği bir aklileştirmenin yokluğunu). Tam aksine, bu rejimin gerçekleşmesi son tahlilde “talih”e, örneğin Platon’da siyasi iktidar ile felsefe arasındaki çakışmaya bağlıdır;⁷² öyle ki, burada

68 Bk. *A.g.e.*, s. 38: “Sokrates’in insanı değişmez fikirler ışığında, yani temel ve daimi sorunlar ışığında görmüş olduğunu da söyleyebiliriz. Zira insanın durumunu dile getirmek insanın bütüne açıklığını dile getirmek anlamına gelir. Dolayısıyla kozmolojik bir sorunun çözümünden ziyade bir kozmoloji arayışını içeren bu anlayış (insanın durumuna ilişkin bu anlayış) klasik siyaset felsefesinin temelini oluşturuyordu.”

69 *A.g.e.*, s. 39: “İnsan ruhu, bütünü bütüne açık olan ve tam da bu nedenle bütüne diğer kısımlardan daha çok benzeyen tek kısmıdır.”

70 *A.g.e.*, s. 37-38: “Ve Sokrates belli bir kozmolojiye bağlanmaktan o kadar uzaktı ki, Sokrates’in bilgisi bilgisizliğin bilgisiydi. Bilgisizliğin bilgisi bilgisizlik değildir. Hakikatin kavranamaz niteliğinin, bütünü kavranamaz niteliğinin bilgisiydi. Dolayısıyla, Sokrates insanı bütünü gizemli niteliği ışığında görüyordu.”

71 Bk. *A.g.e.*, s. 55: “Klasik düşüncede tarih felsefesi yoktur.”

72 “En iyi rejimin gerçekleşmesi, birbirlerinden uzaklaşmaya doğal olarak meyilli şeylerin bir araya gelmesine ve çakışmasına bağlıdır (örneğin, felsefe ile siyasi iktidar arasındaki çakışma gibi). Dolayısıyla, bu rejimin gerçekleşmesi talihe bağlıdır”, *ibid.*, s. 33. Ayrıca bk. *The three waves of the modernity*, *a.g.e.*, s. 85-87.

insan, hiçbir şekilde, kendini “doğanın hâkimi ve sahibi” olarak ortaya koyamaz, ve “siyasi sorun”, hiçbir bakımdan, “teknik bir sorun”a indirgenemez.⁷³

Böylece hem aşkın hem de “nesnel” bir doğal standarda sahip olan –en azından felsefi sorgulamanın yol gösterici çizgisi olarak– ve esas itibarıyla hümanist olmayan klasik siyaset felsefesi, siyaset felsefesinin yadsınmasının kararlı bir biçimde modern iki figürünün tam karşıtı olarak görünür: Tarihsiciliğin ve pozitivistizmin tam karşıtı. Dolayısıyla, Alman idealizminin siyasi eseri (ki görünürde en az “gerçekçi” figürü olan *Pratik Aklın Eleştirisi*’nde, gerçeğin haklılaştırılmasına ve kutsallaştırılmasına dönük devasa bir girişime indirgenir), esasen yalnızca şunlardan ibaret olacaktır: 1) Gerçek olan ile ideal olan’ın çakışmasının zorunluluğunu sistematik olarak “kanıtlamaya” meyleden bir tarih felsefesi üretmek, ve 2) özgürlüklerin karşılıklı olarak sınırlandırılmasını savunan belirsiz ve biçimsel bir kavrayışı genelleştirmek, böylece, siyasi olan’ı ölçmeye yarayacak bütün etik standartları tasfiye etmeyi kesin olarak kutsallaştırmak. Böylece, Alman idealizminden yola çıkıp siyaset felsefesinin nihai olumsuzlanmalarına (*nègations*), tarihsici ve pozitivist olumsuzlanmalarına ulaşmak için gerçekten de yalnızca bir adım vardır; öyle ki, modernitenin bu ikinci dalgasında tarihsicilik düşüncelerinin çoğulluğunu bulma çabası, hatta otantik olarak felsefi bir nitelik taşıyan siyasi sorgulamanın yenilenmesi girişimi her yönden mahkûm edilecektir.

Ancak bu noktada belirtmek isterim ki, siyaset felsefesinin tarihine ilişkin L. Strauss’un önerdiği dönemleştirmenin (Eskiler ile Modernler arasındaki tartışmayı Eskiler lehine bitirme kaygısıyla yönlendirdiğini kolayca görebiliriz), aslında, ikinci dalga boyunca ortaya çıkan çeşitliliği ve “Hegelci taçlandırma” tarafından uyumlu bir biçimde uzlaştırıldıkları kesin olmayan gerilimleri gizlediği şüphesini taşımaktayım. Ve bu nedenle, L.

73 *The three waves of the modernity*, s. 87.

Strauss'un dönemleştirmesinin, felsefe tarihine ilişkin geleneksel, tekanlamlı ve çizgisel bir görüşün esiri olarak kaldığı şüphesini de taşıyorum.

Bu dönemleştirmenin ve içerdği "klasik", "nesnel" ya da "maddi" bir ahlak kavrayışı tercihinin tüketici bir eleştirisine girişme iddiasında bulunmaksızın, taşımaya meylettiği Alman idealizmi imajını sorgulamaya götürmesi gereken nedenleri göstermeye çalışacağım.

II.

STRAUSSÇU MODERNİTE ELEŞTİRİSİNİN SINIRLARI: ALMAN İDEALİZMİ VE MODERN TARİH FELSEFELERİNİN ÇOĞULLUĞU

1. ROUSSEAU VE KANT'A İLİŞKİN İNDİRGEYİCİ BİR OKUMA

“İkinci dalga”nın felsefelerine ilişkin Straussçu okuma, biri *de jure* diğeri ise *de fait* iki güçlük ortaya koyar. En başta, özgürlük felsefelerine ilişkin eleştirisi (Strauss’un Rousseau’yu yorumlamasında örtük bir biçimde mevcuttur), bazı muğlaklıklar ortaya koyar; bizi Hobbes’tan Rousseau’ya götürdüğü varsayılan “gerçekçi” süreklilik bütünüyle açık değildir. Diğer yandan, *bu dönemin bütün Alman filozofları tarihi* ‘insanın insanlığının (aklî ve adil düzenin) bilinçsiz (kasti olmayan) ve zorunlu bir biçimde gerçekleştirilmesi’ şeklinde tanımlamamıştır; zira *Pratik Aklın Eleştirisi*’nden ilham alan genç Fichte’nin radikal bir biçimde mahkûm etmek istediği şey, tam da bu tarih felsefesidir.¹ Dolayısıyla, bu tür bir tarih kavrayışını

1 Bu nokta, elinizdeki eserin ikinci kitabında, özellikle de Alman felsefecilerin Fransız Devrimi’ne yaklaşımlarıyla ilgili olarak, daha kapsamlı bir biçimde ele alınacaktır.

(L. Strauss'un yaptığı gibi) Alman idealizminin temsilcisi olarak sunmak, *paradoksal bir biçimde*, felsefe tarihini Kant ve Fichte'nin *pratik* felsefesinin *bütünlüğüne*² zarar verecek şekilde yorumlayan Hegelci okumayı meşrulaştırmak anlamına gelir. *Paradoksal bir biçimde*, çünkü: 1) Bir yandan, Hegelci okuma ile Straussçu okuma arasındaki bu benzerlik (ikisinin de "kaderci" ve çizgisel bir nitelik taşıması³) en azından tartışmalıdır; 2) Ama diğer yandan, bu pratik felsefe, Alman idealizminde, olan ile olması-gereken arasındaki bölünmeyi sert bir biçimde restore etmeye—daha ziyade yeniden inşa etmeye—çalışan tek felsefedir. Ve Kant'tan Hegel'e kadar gerçekleşen şeyi sanki bir ve aynı hareketmiş gibi düşünerek onların analizini göz ardı etmek, Hegel'in felsefesinin Kant'ın (elbette *Pratik Aklın Eleştirisi*'ndeki Kant'ın, ama sadece oradaki değil) ve Fichte'nin etik bakış açısının bir eleştirisi yoluyla yavaş yavaş oluştuğunu⁴ unutmak demektir; Kant ve Fichte'nin pratik felsefelerinin de "dogmatizm"e karşı bir polemik içerisinde oluştuğunu, —özellikle de Fichte'nin felsefesinin tarihin belirlenimci teorilerine karşı— unutmak demektir.

Bu iki noktayı ele alalım ve her şeyden önce, Rousseau'ya ilişkin Straussçu okumanın (*Toplum Sözleşmesi*'ni bir "gerçekçilik" ya da faydacılık formuna indirgeme iddiasında bulunurken) hangi muğlaklıklara götürdüğünü kısaca inceleyelim: *Toplum*

- 2 Kant'ta, tarih felsefesi pratik felsefenin bir parçasını oluşturmaz. L. Strauss'un dikkate almadığı, kendine özgü bir statüye sahiptir. Yargı yetisinin var sayımı statüsündedir. Ki bu, tarih felsefesinin esas itibarıyla neden *Yargı Yetisinin Eleştirisi*'nde oluşturulduğunu açıklar.
- 3 Gerçekten de, L. Strauss'un modernitenin art arda gelen düşüşünü tasvir etme şeklinin paradoksal bir biçimde Hegelciliğin bazı yönleriyle nasıl da benzeştiğini göstermek kolaydır: Figürlerin ardılığının zorunlu olduğu kavrayışının ikisinde de aynı olması, filozofların sırayla "devraldıkları" sorunların ardışıklığını aynı şekilde tasvir etmeleri, nihayet, tarihin döngüsel bir nitelik taşıdığını ve başlangıcına dönmesi gerektiğini düşünmeleri.
- 4 Elinizdeki eserin ikinci kitabının birinci kısmının birinci bölümüne bakınız.

Sözleşmesi'nde tasvir edilen toplum, L. Strauss'un düşündüğü gibi, doğa durumuna "kabataslak bir dönüş" olarak ya da doğal insanın yaşamına "mümkün olan en yakın durum" olarak görülmesi ise, "kendini korumaya izin veren" ve yalın "doğal özgürlük" anlamında özgürlüğü destekleyen bir yapının gerçekleştirilmesi bu toplumun tek amacı olarak nasıl görülebilir?⁵ Bu perspektifte, *Toplum Sözleşmesi* kuşkusuz artık doğa durumuna bir dönüş olarak değil; daha ziyade, "barbarlık durumu"na ve en sonunda Hobbesçu doğa durumuna dönüşmenin bir ilacı olarak yorumlanabilir. Dolayısıyla, Rousseau için doğa durumunun "pozitif bir standart haline gelmeye meylettiği" iddiasını nasıl savunabiliriz?

Bana öyle geliyor ki, L. Strauss'un yorumunun "mantığı" –kuşkusuz naif bir sorundan, L. Strauss'un yorumunun "doğruluğu" sorunundan bağımsız olarak– şu seçeneklerden birini *ya da* ötekini (ama ikisini birden değil!) tercih etmeye götürür: 1) Ya, Rousseau'yu "gerçekçi" bir düşünür, olması-gereken'i sıkı bir biçimde olan'a yerleştiren ve böylece "aklın hilesi" temasını ilan eden bir düşünür yaparız: Bu nedenle, genel irade teorisini ayrıcalıklı kılarız, zira genel iradenin hata yapamayacağı düşüncesi, olması-gereken için, olan ile çakışma zorunluluğunun ifadesi gibidir; ayrıca ve aynı anlamda, *Toplum Sözleşmesi*'ni, kuşkusuz, doğa durumuna yakın bir durum değil, sadece –bütünüyle farklı bir şey– onun bozulmasının bir ilacı olarak, dolayısıyla da Hobbes'un "doğa durumu" adı altında belirttiği şeyin bir ilacı olarak (ancak, bildiğimiz gibi, Rousseau'nun tarihin görelisi olarak geç bir döneminde yaptığı bir şey olarak) yorumlarız. Bu perspektifte, Rousseau'nun düşüncesi sadece Hobbes'un felsefesinin "mantığı" bir sonucu olmaya indirgenir. 2) Ya da, aksine, Rousseau'nun "faydacı" olmadığını,⁶ doğa durumunun ikili bir tanımını –hem başlangıç durumu olarak,

5 Bk. *The three waves of the modernity*, s. 90.

6 Bk. *Droit naturel et histoire*, s. 288.

hem de insanın hukuki durumu olarak⁷ savunduğunu, ahlakı kişisel çıkara değil de özgürlüğe dayandırmak istediğini⁸ ve böylece tarihsiciliğin öncüllerini reddettiğini⁹ ısrarla vurgularız. Ama bu durumda, şunları da kabul etmek gerekmez mi: a) Rousseau'nun *bütünüyle* “gerçekçi” bir düşünür de olmadığını (zira tam olarak, gerçekçilik –kendine özgü biçimi ne olursa olsun– en iyi rejimin gerçekleştirilmesi zorunluluğunu kişisel çıkara bağlamaktan ibarettir), dolayısıyla b) Rousseau olan ile olması-gereken arasındaki farkı korur, ve c) toplum sözleşmesi herkesin herkese karşı savaşına bir çare değildir yalnızca, aynı zamanda özgürlüğün gerçekleştirilmesine dönük bir çabadır (sadece doğal özgürlük olarak değil, “gelişebilirlik” olarak da anlaşılan bir özgürlüğün gerçekleştirilmesi); böylece sözleşme, insanların mutluluğunu en olası biçimde sağlayan toplumu değil, “insan doğası”na –yani özgürlüğe– en uygun toplumu tanımlar. Diğer bir deyişle, Hobbes'un öncüllerinden yine Hobbesçu doğa durumu kavrayışını aşmak için yola çıkan Rousseau'nun Hobbes'la aynı düzlemde kalmadığını; zira doğa durumunda özgürlük fikrini keşfederek, esasen *ampirik* bir çıkara indirgenemeyecek ve böylece bir “gerçekçilik”i temellendiremeyecek bir şey keşfettiğini kabul etmek gerekmez mi?

Dolayısıyla, bana öyle geliyor ki, Strauss'un yorumunun temel güçlüğü şundan kaynaklanmaktadır: Strauss'un yorumunda, ana hatlarını kısaca ortaya koyduğumuz bu iki okuma *eşit ölçüde* temsil edilmekle birlikte, bundan doğan açık çelişkiyi ele alma zorunluluğu ortaya konulmamıştır; öyle ki, Strauss'un Rousseau'ya yönelttiği esas eleştirinin neye dönük olduğunu tam olarak bilemeyiz: Acaba bu eleştiri, Rousseau'nun tarihsiciliğe götüren “gerçekçi” hareketi hızlandırmasına ilişkin midir? Ya da daha ziyade, Rousseau'nun bütün nesnel ve maddi referansları terk

7 A.g.e., s. 284.

8 A.g.e., s. 287.

9 A.g.e., s. 289.

ederek, insan özgürlüğü üzerine ve yoluyla inşa edilen bir olması-gereken'i benimsemesi midir? Ancak, kolayca gördüğümüz gibi, Strauss'da her ikisi de eşit ölçüde var olan bu iki eleştiri, aslında birbiriyle bağdaşmaz: Zira olması-gereken'i insan özgürlüğüne dayandırmak, tam da, bütün gerçekçilik biçimlerini terk etmektir (bu durum, Kant ve Fichte'nin ünlü tezinde, yani "ideal olan'ın sonsuza dek gerçekleştirilemez olduğu" şeklindeki aşırı ölçüde peşinen karşı Hegelci tezde açıkça ortaya çıkar); ve, tersine, ideal olan'ın gerçekleştirilmesini doğru anlaşılan kişisel çıkara dayandırmak açıktır ki, özgürlüğü Rousseau'nun, Kant'ın ve Fichte'nin düşündüğü şekilde düşünmeyi terk etmektir.¹⁰ Diğer yandan, Hegelciliğe götüren aşamalar olmaktan uzak bu özgürlük felsefelerinin, başlangıçtan itibaren, Hegelciliğin en korkutucu düşmanı olmalarının –Hegel bunda yanılmamıştır– nedeni budur. Dolayısıyla, özgürlük felsefelerinin bir "gerçekçilik" (Strauss'un, hakkında fazla konuşmadığı Fichte'ye olmasa da, en azından Rousseau ve Kant'a atfettiği bir gerçekçilik) olduğunu savunan Straussçu varsayımı kabul etmek bana imkânsız gözükmektedir; zira L. Strauss'un kendisinin gösterdiği gibi, herhangi bir "faydacılık" formuyla birleştirilmeyen bir gerçekçilik hiçbir anlam taşımaz.¹¹

Dolayısıyla, modern özgürlük felsefelerine karşı Strauss'un *gerçek* itirazı (Strauss'un Kant ve Hegel'e karşı geliştirdiği, ama kuşkusuz, Strauss'un gözünde Fichte'ye karşı da geçerli olan itiraz), siyasi gerçekçilikten ziyade, "nesnel" ve aşkın bir düzene

10 Kant'ta bir 'aklın hilesi' teorisinin –görünüşte Kant'ın düşüncesine yabancı olmasına rağmen– mevcudiyetine ilişkin Fichteci eleştiriye açıklayan şey tam da budur. Bununla birlikte, bu teorinin Kant'ta asla nesnel bir hakikat statüsüne sahip olmadığını, sadece, tarihinin çalışması için "yol gösterici bir çizgi", bir varsayım oluşturduğunu hatırlamalıyız. Bu konuda bk. elinizdeki eserin ikinci kitabı.

11 Burada terimi en geniş anlamıyla alıyorum: 'insani faaliyetleri harekete geçiren tek şeyin, son tahlilde, çıkar ya da arzu olduğunu' iddia eden bir felsefe anlamında.

yapılan göndermenin terksine yöneliktir (ya da, ki aynı kapıya çıkar, özgürlüğün evrensellik kavramıyla sınırlandırılmasını öngören modern düşüncenin terkine yöneliktir). Böylece, L. Strauss için, “ikinci dalga”nın bu düşünürlerinin belki de nasıl en ciddi düşmanı oluşturduklarını anlarız; *zira bu düşünürler, olan ile olması-gereken arasındaki farkı, ve hatta, hiç kuşkusuz, olması-gereken’in insana göre aşkınlığını gerçekten de korumuşlardır*: İdeal olan’ı mükemmel bir şekilde gerçekleştirmenin olanaksızlığı iddia edildiği anda, başka türlü olabilir mi? Ve Hegel için, Kant ve Fichte’nin felsefelerini, Yahudilikle aynı şekilde, “mutsuz bilincin” ayrıcalıklı figürleri haline getiren şey bu iddia değil midir? Yahudiliğin ve eleştirel felsefenin derin yakınlığına dikkat çeken Horkheimer’in hatırlattığı gibi,¹² Kantçılığın Alman Yahudi düşüncesi üzerindeki önemli etkisini¹³ en azından kısmen açıklayan şey, bu tür bir aşkınlık iddiası değil midir?

Dolayısıyla, modern özgürlük felsefeleri ile klasik düşünce arasındaki gerçek fark L. Strauss’un ileri sürdüğü gibi modern felsefelerin ideal olan’ın aşkınlığını bir şekilde kaldırmış olmasından değil, daha ziyade, insanın insanlığına (özgürlük) ilişkin otantik bir düşünceyle uyumlu bir “ideal olan” tanımı üretmesinden ibarettir. Bu nedenle, *L. Strauss’un ölçütlerine göre*, bu özgürlük felsefeleri, ideal olan’ın aşkınlığına etik bir anlam yükledikleri ölçüde, ne tarihsici ne de pozitivist olmayan bir siyasi düşünce için gereken bütün niteliklere sahiptirler.

Bu yüzden, öyle gözükmektedir ki, L. Strauss, bu özgürlük felsefelerinin altında yatan varsayımları, bu felsefelerin ilkelerine ilişkin gerçek bir tartışmadan çok kişisel bir etik tercih adına eleştirir. Etik ölçüt olarak anlaşılan modern evrensellik fikrinin Straussçu eleştirisinin fazlasıyla kısa bir analizinde bile karşımıza

12 M. Horkheimer, “Esprit juif et esprit allemand”, *Esprit*, Mayıs 1979, s. 19 vd.

13 Özellikle Marburg Okulu ile Frankfurt Okulu’nda, ama ayrıca belli ölçüde H. Arendt’te.

çıkan şey en azından budur: Gerçekten de, “genel irade adaletin nihai ölçütü haline gelirse... yamyamlık da karşıtı kadar adil hale gelir”¹⁴ iddiası, genel irade ile çoğunluğu birbirini açıkça karıştırmamasından (L. Strauss’ta sürekli karşımıza çıkan bir karışıklıktır) öte¹⁵, o kadar aşikâr bir saçmalık içerir ki, rakibi çürütmekten çok onu gözden düşürmeyi amaçlayan sofistçe bir argümandan başka bir şey olarak pek yorumlanamaz. Bununla birlikte, bu tür bir eleştirinin ortaya koyduğu sorun L. Strauss için temel bir öneme sahip görünmüş olmalıdır kuşkusuz: Zira L. Strauss, klasik düşüncenin restorasyonu tasarısı karşısında olması-gereken’in modern felsefelerinin temsil ettiği “alternatif”i kesinlikle görmezden gelemediği gibi, “modern” bir bakış açısının kendi tasarısına karşı yapabileceği itirazları da kesinlikle görmezden gelemiyordu.

Bu nedenle, L. Strauss’un eleştirisinin, anlam ve kapsamını genel itibarıyla kavramış olduğunu iddia ettiği bu modernitede belki de neyi ele almadığını daha yakından incelemek gerekir. Zira Rousseaucu ya da Kantçı evrensellik kavramına karşı yürütülen Straussçu eleştiriler hiç kuşkusuz hedeflerine ulaşmadılarsa, belki bu eleştiriler söz konusu kavramın siyasi ve etik anlamını da tam olarak ölçememişlerdir: Bir ilkenin evrenselliğinin onun etik karakterini garanti etmek için “yeterli olduğu”nu inkâr etmek, bu tezin *in nucleo* olarak içerdiği *ideoloji eleştirisini*, *iletişim teorisini* ve *insanlık kavrayışını* kaçırmaktır belki de:¹⁶ Zira herhangi bir doğallık tarafından belirlenmenin yol açtığı yaderklik (*heteronomi*) yerine “yatay sınırlandırma” tercih edildiyse, bu asla, L. Strauss’un istediği gibi, “gerçekçi” bir kaygı yüzünden gerçekleşmez. Bunun nedeni, eğer insan özgürse, eğer –şeylerden farklı olarak– bir “doğaya” ya da “mükemmelliğe” sahip değilse,¹⁷ siyasetin mutlaka

14 *What is political philosophy?*, s. 53.

15 Örneğin bk. *Droit naturel et histoire*, s. 295: “... genel irade... her halükârda yasal çoğunluğun iradesi anlamına gelir.”

16 Bk. *infra*, ikinci kısım.

17 Mükemmellik, “kavramına denk düşmek”ten ibaretse, saf gelişebilirlik

kamusal alan olarak ya da bir *öznelararasılık* alanı olarak düşünülmesi gerektiğidir; yanılısamanın ya da ideolojinin ayırt edici özelliği, tam da, insanı sadece nesnel bir kavramın nüshası olmaya indirgeyerek “nesnelleştirmek” veya maddeleştirmek olur. Kısaca, L. Strauss’un modernitede dikkate almadığı şey, modernitenin, “pratik akıl” kavramını kullanarak, ‘olması-gereken’ şeklinde bir özgürlük ideali inşa etme çabası içermesidir: L. Strauss, modern tarih felsefesini “zorunluluğun” felsefesi olarak eleştirdiğinde, bu zorunluluğun –sadece *pratik* ya da *etik* bir zorunluluk olarak düşünüldüğünde– ideal olan’ın gerçek olan’a indirgenebilirliğini asla ima etmediğini (*teorik* bir zorunluluk bunu ima ederdi) belirtmeyi ihmal eder. Aynı zamanda, modernitede “siyasi teorinin pratiğin doğurduğu şeyin akli, *fili olan*’ın akli haline geldiği ve ‘neyin olması gerektiğine dönük arayış’ olmaktan çıktığı” şeklindeki iddia, burada da, aklın irade üzerindeki zaferini ilan eden Hegelci yargıyı,¹⁸ teorik bakış açısının Kant ve Fichte’nin öğretilerinin “hâlâ” karakteristiğini oluşturan etik bakış açısı üzerindeki zaferini, kelimesi kelimesine onaylamaktan başka bir şey yapmaz.

Modernitedeki etik bakışın L. Strauss tarafından gizlenmesinin ne ölçüde kasti bir nitelik taşıdığını tam olarak belirlemek kuşkusuz güçtür, yani: Bu gizlemenin, sadece “akıllı okuyucular”a (bilhassa, “fazla ortodoks olmayan” bir okumada basit bir hatadan başka bir şey görebildikleri varsayılan okuyuculara) hitap etme kaygısı taşıyan¹⁹ bir filozofun “yazma sanatı”na ne ölçüde uygun düştüğünü belirlemek kolay değildir; zira *mevcut durumda*, sorundan soruna ilerleyen²⁰ bir çizgisel tarih felsefesi görüşü tam da bütünüyle ortodoks bir nitelik taşır – özellikle de, bu tür bir tarih

[*mükemmelleşebilirlik*] olan insan mükemmelliği sadece bir “fikir” olarak düşünebilir.

18 Bk. *Encyclopédie*, m. 234’e ek.

19 Bk. *Persecution and the Art of Writing*, Glencoe, The Free Press, 1952.

20 Böylece, Machiavelli’nin sorunsalını Hobbes, Hobbes’un sorunsalını Rousseau “devralır”.

felsefesi görüşü Alman idealizmine uygulandığında²¹ (onda son tahlilde Hegelciliğin kaçınılmaz olarak hakim olduğu “mantıklı” bir evrim görmek için).

Ne olursa olsun, bu tür bir görüş sorgulanmalıdır; yalnızca “filolojik” nedenlerle değil –çünkü yalnızca bir “aşama”yı temsil ettikleri varsayılan yazarlara (Kant ve Fichte gibi yazarlara) ilişkin derinlemesine bir analize karşı koymaz–, ayrıca, tarihsiciliği ve göreciliği sorgulama iddiasıyla (yani Strauss’un kendi tasarısıyla) belki de çelişkiye düştüğü için: Gerçekten de şurası açıktır ki, bu tür bir tasarı, gerçek olan’ın *pozitifliği*ni eleştirme olanağının koşulu olarak bir ‘olması-gereken’ fikrini restore eder. Gördüğümüz gibi, L. Strauss, işte bu bakış açısından, 30’lu yılların Almanya-sı’ndakilere benzer olaylar karşısında “sorumluluğumuzu” alma ve “iyi toplum sorusuna –onu tarihe ya da kendi aklımızdan başka bir şeye havale etmeksizin– yanıt verme” mecburiyetimizin altını çizer.²² Ancak, tarihsiciliğe ilişkin benzer bir eleştirinin –örneğin *Doğal Hak ve Tarih*’in girişini yeniden okuyarak, gerçek olan’ın pozitifliğine boyun eğmeme *etik mecburiyetini* ortaya koyan alıntılarını çoğaltmak mümkündür–, irade ya da pratik akıl olarak düşünülen modern özgürlük anlayışına gönderme yapmaktan nasıl vazgeçebileceğini anlamadığımı itiraf edeyim. *Dahası: Gerçekten eleştirel bir nitelik taşıyan tek iktidar olarak (zira akıl dışındaki “bütün diğer iktidarlara” açıkça bertaraf edilmiştir) ve tam anlamıyla ‘insani’ bir sorumluluk fikrinin “modern hümanizm”in mutlak reddine dayandırılabilmesi nasıl mümkün olur?* Tersine, sırf “nesnelci” ya da “tözselci” terimlerle düşünülen bir “olması-gereken”in, bir olması-gereken olarak kalamayacağını ve eleştirel iktidarını koruyamayacağını nasıl görmeyiz?

21 50’li yıllara kadar, Alman idealizmine ilişkin yapıtlarda (dikkat çekici bir istisna, olarak Cassirer’in çalışmaları dışında) karşımıza çıkan en yaygın okuma budur. Bu tür bir okumanın en iyi temsilcisi, kuşkusuz, Kroner’in okumasıdır, *Von Kant bis Hegel*.

22 Bk. *What is political philosophy?*, s. 24 (vurgular bana ait).

Daha net bir biçimde belirtelim: Eğer ideal olan'ın gerçekleştirilmesi talihe bağlıysa, eğer insan bu talihe hâkim olamazsa, ideal olan'ın gerçekleştirilmesini hedefleyen bütün eylemden, dolayısıyla da bütün eleştirel faaliyetten kaçınılmaz olarak vazgeçmek zorunda kalmaz mıyız? Fichte'nin gösterdiği gibi, gerçek olan'a eleştirel yaklaşmak isteyen bir özgürlüğün bakış açısından, tesadüfün (*hasard*) felsefeleri ile zorunluluğun felsefeleri bütünüyle eşit olur.²³ En iyi rejimin gerçekleştirilmesi rastlantıya veya zorunluluğa dayanıyorsa, gerçek olan'ı ideal olan adına eleştirmek her halükârda neye yarar? Diğer bir deyişle: Gerçek olan'ın ideal olan adına eleştirilmesi –dolayısıyla tarihsiciliğin ve göreciliğin reddi–, *yalnızca kısmen de olsa*, gerçekliğe etki etme, “talihi fetih etme” *iradesini* varsaymaz mı? Dolayısıyla, modern, etik bir özgürlük fikrine asgari bir tavizi ima etmez mi?

Strauss'un buradaki bütün argümantasyonu sistematik bir kaygıyla, yani, *bu soruları bertaraf eden bir tercih yapmayı* okuyucuya dayatma kaygısıyla, yönlendiriliyormuş gibi görünmektedir: Ya “nesnel”, maddi ve insani olmayan etik bir düzenin varlığını kabul ederim, ve böylece olan ile olması–gereken arasındaki farkı desteklerim ve özgürlük ile ehliyet arasına net bir sınır çizerim. Ya da (ki modern hümanizmin yönelimi bu olmuştur), bu bölünmeden vazgeçer, ideal olan'ı gerçek olan'a yerleştiririm (bu iki terimin özgürlük ile ehliyeti artık ayırmayan bir özgürlük düşüncesi içerisinde uzlaştırılmasının *mecburiyetini* gösterecek bir gerçekçilik yoluyla). Kısaca, L. Strauss'un ortaya koyduğu seçenekler *Doğa ve Tarih*ti; ve *Tarih* tercihi, ideal olan ile gerçek olan arasındaki ilişkiler hakkında yalnızca *teorik* bir kavrayışı (etik bir kavrayışı değil) ima eder. Ama bu seçeneklerin, özgürlük felsefelerinin tasavvur ettiği üçüncü bir olasılığı maskeleyiği nasıl görülmez? Özgürlüğün irade ya da pratik akıl olarak tasarlandığı Kant ve Fichte'nin etik felsefesini sorgulamak hiç kuşkusuz kabul

23 Bk. elinizdeki eserin ikinci kitabının ikinci kısmı.

edilebilirdir; ama bu yazarların düşüncelerini, onların gerçekten ırzına geçmeksizin, tekanlamlı bir biçimde, tarihe boyun eğmeye götüren sürecin bir aşamasına indirgeyebilir miyiz? Daha ileri gidelim: Kant ve Fichte'nin pratik felsefesi açısından (ve Strauss'un Heidegger eleştirisinde ortaya koyduğu bakış açısından) bakıldığında, *en iyi rejimin gerçekleştirilmesini talihe bağlayan düşünce, bir bakıma, onun gerçekleştirilmesini teorik bir zorunluluğa bağlayan düşünce kadar "tarihsici" ise*, Kant ve Fichte'nin sorunsallarını çelişkiye düşmeden bertaraf edemeyiz; *zira en iyi rejimin gerçekleştirilmesini talihe bağlayan düşünce de, ideal olan'ı insan müdahalesinin kapsamı dışına yerleştirir, ve ideal olan'ı bizden böylece uzaklaştırarak, onu bütün eleştirel iktidardan yoksun kılar*. Etik görüş açısından bakıldığında ise, Doğa ve Tarih karşı karşıya gelmekten ziyade birbirine karışır; ve aklın hilesi teorilerine ilişkin Fichteci eleştiri, bütün modern zorunluluk felsefelerini esas itibarıyla doğalcı olmakla suçlayarak bunu gösterecektir.²⁴

Tersine, eğer L. Strauss'un iddia ettiği gibi bir klasik "tarih felsefesi" yoksa, en azından, gördüğümüz gibi, en iyi rejimi talihin gerçekleştirebileceğine inanan (dolayısıyla, klasik düşünceyi modern gerçekçiliğin mutlak karşı savı olarak gören yeterli akıl ilkesini yadsıyan) bir tarih "düşüncesi" vardır; Fichte, zamansallığa bu tür bir el koymanın, en akılcı 'aklın hilesi' teorisiyle tam da aynı şekilde, gerçek olan'ın pozitifliğine ilişkin bütün eleştirel tasarıların yadsınmasını kaçınılmaz olarak içerdiğini göstermeye çalışır.

Bu güçlük –yani L. Strauss'ta örtülü olarak karşımıza çıkan tarih düşüncesinin tarihsiciliği eleştirmeyi amaçlayan bir tasarı için belki de radikal bir biçimde uygunsuz olduğu gerçeği–,²⁵

24 Bk. elinizdeki eserin ikinci kitabının ikinci kısmı.

25 Son derece Platoncu bir nitelik taşıyan Straussçu tarihsicilik düşüncesi, bu tür bir tasarı için başka bir nedenle de uygunsuz görünmektedir: Görünüşe bakılırsa eleştirel olmayan bir biçimde, "bilme" ya da hatırlama (*anamnèse*) şeklindeki bir hakikat "görüşü"ne dayanmaktadır. Bu nedenle, kaçınılmaz olarak, Platoncu üçlü şema içerisinde yer almaktadır: Klasik düşünce siya-

modern olması-gereken görüşünü L. Strauss'un eleştirme biçimini incelersek daha açık hale gelir. L. Strauss, modern olması-gereken görüşünü iki nedenle eleştirir: 1) "Gerçekçi" yanı nedeniyle (çünkü bu görüşün gerçek olan'ın ideal olan'la karıştırılmasına götürdüğü varsayılr); 2) Ayrıca ve paradoksal bir biçimde, klasik Doğa fikrinin terk edilmesiyle birlikte, olması-gereken'in olan'dan bütünüyle ayrı olduğu ortaya çıktığı için.²⁶ Bu eleştiri P. Manent tarafından çok dikkate değer bir biçimde tekrarlanmıştır.²⁷ Manent, modern felsefenin iki perspektifinin, yani "bilimsel" ya da "gerçekçi" perspektif ("olgu"nun kutsallaştırılması) ile "ahlaki" ya da "ütopik" perspektifin ("hakkın" kutsallaştırılmasının), "aslında suç ortağı olduklarını" göstermeye çalışmıştır. P. Manent, Machiavellici "gerçekçilik"i "ütopyaya atfettiğimiz dönüşümden daha az radikal olmayan bir dönüşümü" ima ettiğini gösterdikten sonra, olgu ile hak arasındaki Rousseaucu ayrım altında gizlenen şeyin, hiç şüphesiz, "verili gerçekliklere bir teslimiyet, Machiavelliciliğe atfettiğimiz teslimiyet kadar tam bir teslimiyet" olduğunun altını çizmek ister. Bu son nokta bakımından, gördüğümüz gibi, Manent'in tezi L. Strauss'un hükmüyle bütünüyle uyum içerisindedir: Rousseau, seleflerinin faydacı siyasetlerini

set felsefesinin bir *Altın Çağ* olarak işlev görür; ardından, modernitenin ilk dalgasıyla birlikte, unutmaya anı, *düşüş* anı gelir; dolayısıyla, Strauss'un siyaset felsefesi kendini bir *dönüş*ten, kayıp cennetin bir *restorasyon*undan başka bir şey olarak düşünemez. Başlangıçta Platoncu hakikat teorisine ait olan ve Platon'un zaman düşüncesinin ontolojik temelini oluşturan bu üçlü yapı, modernitede yalanlanmaktan ziyade gerçekleştirilmiştir. Bu o kadar doğrudur ki, bu yapının mükemmel bir biçimde gün yüzüne çıkarılması, metafiziğin Hegelci tamamlanmasıyla aynı zamanda gerçekleşir; diyalektik kesinlikle bu üçlemeye (*an sich*, *Dasein*, *für sich* [*kendinde*, *orada olan*, *kendi için*]) göre çalışır. Geleceğin geçmişin yeniden üretilmesinden başka bir şey olamadığı bu metafizik tarih görüşünü radikal bir biçimde eleştirmiş ilk ve belki de tek filozof, bildiğim kadarıyla, Fichte'dir.

26 Bk. *Droit naturel et histoire*, s. 112.

27 Bk. *Naissance de la politique moderne*, Payot, 1977, özellikle s. 9-11.

mahkûm ederek, klasik düşüncüyü restore eder görünür; aslında, tarihsiciliği ilan eden bir teslimiyete, “verili gerçekliklere teslimiyet”e götürür. Nihayet, L. Strauss’ta olduğu gibi, iki akımı muzaffer bir biçimde *—ve öyle görünüyor ki herhangi bir kalıntı ya da direniş olmaksızın—* uzlaştıran şey Hegelciliktir: Bu perspektiften bakıldığında, gerçekten de, yüce sentez içerisinde “uzlaştırılan” ya da “bütünlenen” felsefeler, sadece hak ettiklerini alırlar; zira karşıtlıkları altında gizlenen şey, aslında suç ortaklıklarıdır. Öyle ki, karşıtlıkları esasen yalnızca ortadan kaldırılmayı talep eder:

“modern düşüncenin olgunun kutsallaştırılması ya da gerçekçilik kılığı altında gerçekleşen gelişim süreci Machiavelli, Hobbes, Hegel’dir; modern düşüncenin hakkın kutsallaştırılması ya da ütopya kılığı altında gerçekleşen gelişim süreci ise Rousseau, Kant, yine Hegel’dir. İki çizginin ortak sonunu Hegel oluşturur. Hegel’in, kendi sistemini felsefenin tamamlanması olarak gördüğünü biliyoruz: Hegel, en azından, *modern felsefenin görünürde ikili ve çelişkili olan tasarısının birliğini gerçekleştirerek ve açığa çıkararak modern felsefeyi tamamlamıştır.*”²⁸

Fichte’nin yokluğuyla parladığı, bu üçlü ve uyumlu vizyonda, Hegelci uzlaştırmamanın şiddeti hem yenilenir hem de meşrulaştırılır; sanki her şey, Alman idealizmini boydan boya kesen gerilimler sadece görünüşteymiş, Hegelci diyalektik “en azından modernite için geçerliymiş”²⁹ gibi gerçekleşir. Daha ileri gidelim: P. Manent’in, hak geleneği ile olgu geleneği arasındaki suç ortaklığını mahkûm etme biçimi —ki bu konuda da L. Strauss’u izler—, yazarına karşı dönmekten başka bir şey yapamaz: Zira mevcut durumda Rousseau’nun amaçladığı şey “toplumsal zorunluluğu” gerçek olan’dan epeyce uzak bir ilkeye dayandırmaktır, ki ideal olan’ın artık hiçbir eleştirel etkisi olmasın:

“... bir toplumun (insanlar arasındaki ilişki) meşruluğunu bireyin özerkliğine dayandırmak, o toplumu var olan en toplum dışı (*asocial*)

28 A.g.e., s. 12 (vurgular bana ait).

29 A.g.y.

ilkeye dayandırmaktır... Dolayısıyla, ilke, yani *toplumsal zorunluluk*, toplumun gerçekliğine, yani *veri toplumsal gerçekliğe* nüfuz edemez. Meşruluğun alanı ile gerçekliğin alanı arasında, indirgenemez bir bölünme ve iletilemezlik vardır... böylece, adil toplumu saf hak üzerine kurmak, olguyu olduğu gibi bırakmaya meylettir.”³⁰

Bu tür bir itiraz, L. Strauss’un yorumundaki bir muğlaklığı yansıtır (Rousseau, tarihin arabuluculuğuyla olan ile olması-gereken’in yaklaşımlarına katkı mı yapmıştır, yoksa bundan böyle hiçbir bağları olmayacak şekilde ayırmış mıdır?) ve aynı zamanda ondaki iki temel güçlüğü altını çizer: Zira her şeyden önce, “olguyla suç ortaklığı” Rousseau’da ideal olan’ın gerçekleştirilemezliğinden –gerçek olan’la hiçbir bağının bulunmamasından (bu durumda Rousseau yine de “gerçekçi” bir düşünür olabilir mi?)– kaynaklanıyorsa, *klasik düşünceye karşı da aynı suçlamayı, a fortiori, yapmamız gerekmez mi? Gerçekten de, ideal olan’ın gerçek olan’dan uzaklığı, tarih kavramının gerçek olan’dan uzaklığından nasıl daha büyük ve kesin olabilir? Eğer en iyi rejimin gerçekleştirilmesi talihe bağlı ise, bu rejim ile olgu arasındaki kopukluk, en azından bizim için, daha radikal ve kesin değil midir? Eğer filozof bu ‘mutlu rastlaşma’ya asla neden olamıyorsa, eğer filozof “yalnızca” “onu dilemekle ve onun için dua etmekle” yetinmeli ise, eleştirel bir müdahalenin –tarihsiciliğe karşı bir kitap yayınlamayla sınırlı olsa da–, asgari düzeyde dahi, ne anlamı vardır? Eğer “arabuluculuk” talihe bırakılırsa, ideal olan ile gerçek olan arasındaki bağı korumak kuşkusuz olanaksız hale gelir, ve bu durumda, P. Manent’in L. Strauss’un tasvir ettiği şekliyle klasik felsefeye (özellikle de Platon’un felsefesine) karşı tekrar ettiği argümantasyonu engelleyecek şeyi bulmakta güçlük çekeriz.*³¹ Strauss’un tasarısındaki bu dahili güçlük, daha genel bir

30 A.g.e., s. 11.

31 Doğanın kendisine herhangi bir niyet atfetmek, ve böylece, Doğanın etkilerini, haklı olarak, “Doğanın hilesi” teorisi şeklinde adlandırabileceğimiz bir çerçeveye yerleştirmek dışında.

soruna, yalnızca klasik Doğa kavramına dayanan bir tarihsiciliği eleştirme olanağına bağlanmalıdır.³²

Bunun yanında ikinci olarak, *harici* bir güçlük, birincisini ikiye katlar: Zira Rousseau, aslında, P. Manent'nin “ahlaki ve ütöpik bakış açısı” olarak adlandırdığı şeyin temsilcisi asla değildir. Burada sadece iki kanıt sunacağım: En başta, P. Manent'in eleştirisi, Fichte'nin *Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten* [Bilim İnsanın Belirlenimi Üzerine Bazı Dersler]'de Rousseau'ya yönelttiği eleştiriyi³³ neredeyse kelimesi kelimesine tekrar etmektedir (kuşkusuz gayriihtiyari olarak). Dolayısıyla, Rousseau'nun “özgürlük filozofları”nın temsilcisi olduğunu duymak en azından şaşırtıcıdır; zira P. Manent'in “ütopya” eleştirisi Kant (Kant'ın tarih felsefesi, gerçekten de, teorik bir gerçekçilikten çok ahlaki bir ütopyacılıktır) ya da Fichte (Rousseau'yu olgu ile hakkı *çok geniş ölçüde* ayırmış olmakla eleştirir) için asla geçerli değildir. Diğer yandan, Rousseau'nun felsefesinin asla hukuki bir bireycilik olmadığını (ve Kant'a ait *Doctrine du droit* [Hak Öğretisi] bu noktada ona benzer) görmek için –zaten Gurvitch tarafından iyi bir şekilde gösterilmiştir–³⁴ Fichte'nin felsefesine bakmak yeterlidir: Hak ve etik arasındaki temel ayrımın anlamı tam da budur; ki hak ve etik arasındaki ayrım, Fichte ve Kant'ın siyasi düşüncesini Rousseau'nun siyasi düşüncesinden kesin bir biçimde ayıran şeydir.³⁵ Öyle ki, Kant ya da Fichte'nin eleştirisini Rousseau'nun eleştirisine tabi kılmak –ve böylece Hegel'in “kendinden önceki bütün filozoflar” hakkındaki hükmünü onaylamak–, ikili bir keyfiliktir; bu yazarların her birinin hem hak felsefesinin hem de tarih felsefesinin özgüllüğünü göz önünde bulundurmamaktır

32 Bu konuda bk. L. Ferry, “De la critique de l'historicisme à la question du droit”, *Rejouer le politique*, Paris, Éd. Galilée, 1981.

33 Bk. elinizdeki eserin ikinci kitabının ikinci kısmı.

34 *L'idée du droit social*, éd. Sirey, 1932, s. 95 vd.

35 Bk. L. Ferry, “La distinction du droit et de l'éthique chez Fichte”, *Archives de philosophie du droit*, 1981.

(ki bu, kabul edeceğimiz gibi, ‘olgu ile hak arasındaki ilişkiler’ sorununun çözülmesi bakımından ilgi çekicidir).

Dolayısıyla, bana öyle geliyor ki, tarihsiciliğin ve pozitivistizmin mantıklı bir eleştirisi, sözde “doğalcı” ve karşı-tarihsici bir tavra sığınarak, –gerçek olan ile ideal olan arasındaki arabuluculuk olarak düşünülen– tarihsicilik üzerine kafa yormaktan asla kaçınmaz (ve bence L. Strauss’un düşüncesindeki merkezi güçlük budur). L. Strauss’un felsefesi bütün tarih felsefelerine mesafeli olmaktan uzaktır ve “talih” şeklinde bir klasik tarihsicilik kavrayışı taşır; öyle ki, Doğa (klasik anlamda), Tarih (Strauss’un bu terimi anladığı şekilde) ve Özgürlük (Kant ve Fichte’nin anladığı şekilde) arasındaki karşıtlıkta esasen söz konusu olan şey, üç farklı tarihsicilik düşüncesinin çatışmasıdır:

– Zamansal sürecin “öznellik”ten (insani öznenin *mantıksal* ya da *etik* ilkelerinden) yola çıkılarak düşünülmendiği tarihsicilik düşüncesi. Dolayısıyla, zamansal süreç yeterli akıl ilkesine bağlı olmadığı gibi insanların maksatlı ve özgür faaliyetine de bağlı değildir; “başkalık”a teslim edilen gelecek böylece büyük ölçüde “talih” ya da “kader” tarafından idare edilmiş görünür. Heidegger’in (Strauss gibi) “Varlık’ın tarihi” adı altında “restore ettiği” klasik tarihsicilik kavrayışı esasen budur.

– Gerçek olan ile ideal olan’ın arabuluculuğunun, yeterli sebep ilkesine *bütünüyle* bağlı olduğu için hem zorunlu hem de kaçınılmaz olan, belirlenmiş bir nedensel süreçle gerçekleştiği *gerçekçi modern* tarihsicilik kavrayışı. L. Strauss’un Machiavelli’den kaynaklandığını düşündüğü bu tarih görüşü, hiç kuşkusuz, Hegelci “aklın hilesi” teorisinde doruğa çıkar.

– Nihayet, ideal olan ile gerçek olan arasındaki ilişkileri etik terimlerle, olması-gereken ve özgürlük terimleriyle düşünen *gerçekçi olmayan modern tarihsicilik* kavrayışı (Fichte’de doruğa çıkar).

Bu üç tarihsicilik düşüncesinin nasıl eklemlebildiğini burada analiz etmek niyetinde değilim. Buraya kadar söylenenler, Alman idealizmini kuran “özgürlük felsefeleri”nin, –görünürde olmasa

da en azından temelde— tekanlamlı olduğu düşüncesini sorgulama ihtiyacına ikna olmamız için yeterli görülmelidir. Bu tür bir sorgulama, ilk olarak, burada “Alman idealizmi” deyişinden ne anladığımızı³⁶ en azından kısaca ortaya koymayı; Alman idealizminin ortak felsefi ve siyasi tasarısının ne olduğunu belirlemeyi gerektirir. Zira farklılıkların *indirgenemezliğini* görmek, ancak tasarının nasıl bir ortaklık taşıdığını görmekle mümkündür.

2. ALMAN İDEALİZMİ VE SİSTEME İLİŞKİN FARKLI YAKLAŞIMLAR

Alman idealizminin anlam ve kapsamını burada bütünüyle ortaya koyma iddiasında elbette bulunmaksızın, Alman idealizmi düşünürlerinin, bir “sistem tasarısı” olarak, ortaklaşıyor görüldüğü felsefi tasarıyı kısaca tanımlamak mümkün görünmektedir. Gerçekten de, her şey, *Saf Aklın Eleştirisi*’ne ilişkin Kant sonrası düşünme etkinliğinin ikili bir girişim tarafından belirlendiğini göstermektedir: Bir yandan, “kendinde şey”in ortadan kaldırılması ve, aynı zamanda, Kant’ta sadece adı tümdengelim olan³⁷ şeye gerçek bir tümdengelim biçimi verilmesi. Böylece, Alman idealizminin kurmayı amaçladığı şey bir sistemdir; ve bu sistem böylece “toplanma çağrısı ve en köklü ihtiyaç” haline gelir.³⁸ O

36 Dar anlamıyla, “Alman idealizmi” esas itibarıyla “Kant-sonrası” felsefeyi, yani nihayetinde Kant’tan Hegel’e kadar gerçekleşen şeyi ifade eder. Oysa daha ziyade bu ifadeyi Leibniz’den Hegel’e kadarki Alman felsefesine genişletmemiz gerektiğini göreceğiz; zira modern “sistem” düşüncesini gerçekten ortaya koyan ilk düşünür Leibniz’dir.

37 Kantçı öğretiyi ilişkin eleştiriler üzerine örn. bk. X. Léon, *Fichte et son temps* [Fichte ve Zamanı], I, s. 216-246; Kroner, *Von Kant bis Hegel*, Tübingen, 2 cilt, 1921-1924. Bu eleştiriler, özellikle de Jacobi’nin eleştirisi, *Saf Aklın Eleştirisi* boyunca karşımıza çıkan ikiliği, temele ilişkin ikiliği (aşkın özne, kendinde özne) yetersiz gösterir; ve kategorilere ilişkin “rapsodik” kalan (birincil ilkeden yola çıkarak gerçekleştirilmeyen) bir tümdengelim keyfiğini de gözler önüne serer.

38 Bk. Heidegger, *Schelling*, Fransızca çevirisi J. F. Courtine, Gallimard, 1977,

halde Alman idealizmi, felsefi tasarımın sistemin ürünü olarak gerçekleştirildiği bir aşama olarak görünür. Bu sistem şu tür bir “düzene koyma” anlamına gelir: Bütün gerçek olan’ın anlaşılabilirliğini üretmeye, gerçekliğin her alanını kavramsallaştırmaya, farklı alanların beslediği ilişkilerin mantığını belirlemeye, dolayısıyla da bu alanları birbirlerine nazaran ve tam bir bütünlük oluşturacak şekilde yerleştirmeye bir nedenle muktedir hale gelen bir “düzene koyma”, her şeyin bu şekilde düzene koyulması (öyle ki, bu tür bir “düzene koyma”da her unsura kendi yerini dayatmak ancak bütünün mantıksal yapısına referansla anlamlıdır; ve her unsura kendi yerini ve işlevini vermek, bu yapıdan akli olarak çıkar). Böylece, Alman idealizminin felsefi yönelimi akılcı bir sistematiklik tasarısına katılım olarak tanımlanır; ve bu tasarıda çok’u birleştiren şey, üretme ve kavramları birbirine bağlama iktidarı olarak akılcılıktır (öznellik).

Bununla birlikte, bu tasarımın anlamını daha da açık hale getirmek için –*Alman idealizminde felsefi düşünce ile siyasi düşüncenin nasıl eklemlendiğini kavramamıza izin verecektir*–, sistem teriminin esas itibarıyla iki anlamda kullanıldığının altını çizmek gerekir. Bunlardan biri *yöntemsel*, diğeri *ontolojiktir*.³⁹

– *Yöntemsel olarak*, sistem kavramı, yalın bir biçimde, felsefenin sunum ya da sergilenme biçimini belirtir: Felsefeciler –Kant’tan Hegel’e kadar–, felsefi sunuşun en uygun biçiminin sistem olduğunu sürekli tekrarlamışlardır; zira sistem, tam da, “kaba bilgiyi bilime dönüştüren şey”dir,⁴⁰ öyle ki, “sistemsiz bir felsefe hiçbir bilimsellik taşımaz”.⁴¹ Bu anlamda, sistem, “bir araya yığma”nın

s. 48 vd.

39 Burada A. Renaut’nun bir makalesinden ilham alıyorum: “Système et histoire de l’Être”, *Les Études philosophiques* içinde, Nisan-Mayıs 1974, s. 245-264. Bu makale, Heidegger’in *Schelling*’inin eleştirel bir incelemesidir.

40 Kant, *Critique de la raison pure*, PUF, s. 559 (“Architectonique de la raison pure”).

41 *A.g.e.*, s. 558.

(*agrégat*) aksine, “çeşitli bilgilerin tek bir fikir altındaki birliği” olarak, yani gerçekten organik bir bütünlük olarak tanımlanır: “Bütün, organik bir sistemdir (*articulatio*), düzensiz bir toplam (*co-acervatio*) değil; doğrusunu söylemek gerekirse, dışarıdan değil (*per oppositionem*) içeriden büyüyebilir (*per intussusceptionem*) – hayvan bedenine benzer...”⁴² Böylece, felsefi yöntem olarak sistemin özü karşımıza çıkar: Bilgilerin çokluğunu, unsurların bir bütünlüğü içerisinde birleştirir; bu unsurların uyumu, karşılıklı bağımlılığı ve entegrasyonu, canlı bir organizmanın özelliklerini örnek alır.

– Canlı varlığa yapılan bu gönderme, sistem kavramının ikinci anlamını (*ontolojik*) kavramaya izin verir; zira bir benzerliği (*analogie*) açığa çıkarmaya izin verir. Bu benzerlik, görünüşte biçimsel olan bir felsefi yöntemi, gerçekten realiteden kaynaklanan bir unsura bağlar. A. Renaut’nun belirttiği gibi: “Bir varlık tipinin var oluş biçimi olarak sistemin bu keşfi, belirleyici bir şeydir: Bir varlık tipinin (organik olan) ve bütün varlığın var oluş biçimini kavramamıza yardım eder”:⁴³ Gördüğümüz gibi, bu geçiş (gerçek olan’ın bütünlüğünü bir bakıma örgütleyen bir şey olarak düşünürsek, sadece biçimsel, yöntemsel gözüken şey gerçekliğin yapısını bu geçişi kullanarak belirlemiş olur), belli bir “ontoloji” varsayar, gerçek olan’ın özünü ya da “gerçek olan’ın gerçekliği”ni oluşturan şeye ilişkin belli bir tanımı varsayar. Bu ontolojiyi saptamak kolaydır: “Gerçek olan aklidir” ve “akli olan gerçektir” şeklindeki Hegelci formülde görüldüğü gibi: Zira esasen sadece *akliliğin öznel bir biçimi* olan şey (çok’un tek’ten çıkarıldığı sistematik bir tumdengelim ihtiyacının kendisi de, Heidegger’in hatırlattığı gibi,⁴⁴ matematiksel kanıtın biçimsel önşartından başka

42 A.g.e. Sistemin bu organik karakteri hakkında ayrıca bk. Hegel, *Encyclopédie*, § 14, 541, ve *Principes de la philosophie de droit* [Hukuk Felsefesinin İlkeleri], § 261, 267, 269.

43 A.g.m., s. 248.

44 Bk. Schelling, s. 61-62.

bir şey olmaz), gerçek olan'ın yapısı olarak alınırsa, bu; gerçek olan'ın, *a priori*, mantıksal-matematiksel bir akliliğin⁴⁵ ilkelerine uygun olarak tanımlandığı bir ontoloji temelinde gerçekleşir.

Sistem kavramını kısaca bu şekilde tanımladıktan sonra, sistem kavramı ile Modern Zamanların figürünü oluşturan Alman idealizmi arasındaki ilişkinin en başta “tarihi” bir argümana dayandığını belirtmek gerekir: Gerçekten de “sistem” terimi, hiç kuşkusuz, ilk kez Leibniz’in felsefi bir yapıtının başlığında karşımıza çıkar: *Système nouveau de la nature et de la communication des substances* [*Doğanın ve Cevherlerin İlişkinin Yeni Sistemi*] (1695). Dolayısıyla, bu yeni kullanımın –Leibniz’in selefleri bunu “söylem” ya da “meditasyonlar” olarak adlandırmayı daha şevkle tercih etmişti– ortaya çıkışının, tarihi nedenlerini olmasa da, en azından felsefi önşartlarını araştırmamız gerekir.

Heidegger, Schelling’e ilişkin yapıtında, “ilk sistemlerin inşasının altı temel koşulu”nu belirterek, bu tür bir soruya cevap vermeye çalışmıştı.⁴⁶ Heidegger’in analizi, esas itibarıyla, sistem fikrinin (*sistem* şeklindeki felsefi fikrin) kuruluşunda matematiğin üstünlüğünün önemine dikkat çeker: Gerçekten de, matematik (“genel olarak bilginin özünün kesin bir biçimde yönlendirilmiş bir yorumunu oluşturması ölçüsünde”; ki bu yoruma göre, “bilinebilirliği –bilinebilir olan’ın o statüsünü– başlangıçta ve kendinden yola çıkarak kurmak bilginin işidir, ve bilgi, bunu, kendileri kurulmaya ihtiyaç duymayan birincil önermelerden yola çıkarak ve onlar çerçevesinde yapar”⁴⁷), bir bakıma, sistemin felsefi tasarısının ortaya çıkışı için *üç açıdan* uygundur: *En başta*, teoremlerin birincil ilkelerin bir asgari noktasından (ekonomi ilkesi) çıkarılması ihtiyacı, bir sistemin kurulması için gerek du-

45 İfade günümüzdeki anlamıyla kullanılmamıştır. Matematiğin modern zamanlardaki yükselişinin ontolojik anlamı hakkında bk. Heidegger, *Qu’est-ce qu’une chose?*, Gallimard, s. 80 vd.

46 Heidegger, *Schelling*, s. 61-62.

47 *A.g.e.*, s. 61.

yulan şeyi, yani tek'in ve çok'un eklemelenmesini gerçekleştirmeye zaten meyleder. *İkincisi –kendileri itibarıyla açık ya da tartışmasız olan–* ihtiyaç duyulması, “varlığın bütün alanı içerisinde, uygun bir özkuruluşa (*auto fondation*) izin veren, bilinebilir bir şey aramayı ima eder. Gerçekten de bilgi, kendinden emin bir bilgiyse, kendini kurulmuş görür.”⁴⁸ Birincil önermeleri belirlediği varsayılan matematik kesinlik, ilkesini, bütün diğer kesinlikleri güvence altına alan bir başlangıç kesinliğinde bulmalıdır: ya da, bütün kesinliğin biçimi ya da özü olan bir başlangıç kesinliğinde. Bu anlamda, matematiğin önceliği bir “öznelliğin metafiziği”ne işaret eder, yani: Bilgiyi, hakikatin tek ölçütü olarak temsil edilen öznenin kesinliğine dayandıran bir tasarıya: “Bütün bilginin ölçüşü haline getirilen bu matematiksel kesinlik ihtiyacı, net bir biçimde, tarihi olarak karşılanır. Mümkün bir bilginin birincil ve hakiki nesnesi olarak, dolayısıyla ‘doğru’ olarak, inşa edilen *ego cogito*’ya götürür. ... Böylece Descartes, genel olarak bilgiyi, temel önermenin kendi kesinliğine tabi kılmış; ve dolayısıyla matematiksel kesinlik ihtiyacına *temeli* ve bu ihtiyacı karşılayabilecek zemini sağlamıştır: ‘Düşünüyorum, öyleyse varım.’”⁴⁹

Ancak, “sistematiklik” olarak karşımıza çıkan *yöntemsel* anlayışta gerçekleşen şey, tam da, bilginin *bütünlüğünü* öznenin kesinliğine (Heidegger’den sonra Strauss’un da altını çizdiği gibi, klasik düşünürler “nesnel” bir temeli tercih ederdi) dayandırma ihtiyacıdır; zira bu ihtiyaç, bilgi alanlarının çokluğunu, öznelliğe içkin bir akliliğin ilkelerinin birliğinden çıkarmayı gerektirir.⁵⁰ *Nihayet* –ve bu, sistem anlayışının *ontolojik* anlamının altını çizer–, bütün bilgi için hakikat ölçütü haline getirilen “öznenin kesinliği”, aynı zamanda varlığın ölçütü haline de gelir: Gerçekten mevcut olarak görülebilen tek şey, öznenin kesinliğine uyan şeydir:

48 A.g.y.

49 A.g.e., s. 62.

50 Leibniz’de karşımıza çıkan “en iyi ilkesi”nin anlamı esasen budur.

“‘Olan’ı, temel önerme olarak (ilke) ve dolayısıyla da ilkesel bir biçimde belirleyen şey, düşünmenin kendi kesinliğidir... Sadece doğru olan şey, kelimenin tam anlamıyla *varlık* olarak kabul edilebilir. Düşüncenin kendi kesinliği, olabilecek *ve olamayacak* şeyi belirleyen mahkeme haline getirilir; ve dahası, *varlık* ifadesiyle genel olarak anlatılmak istenen şeyi.”⁵¹

A. Renaut’nun gösterdiği gibi, Heidegger’in bu analizi – burada “öznellik metafiziği” olarak betimlenen şeyin Hegelci tamamlanmada da kuşkusuz devam ettiğini (gerçek olan’ın akli olan’la özdeşleştirilmesini ima eden bir “tarih bilimi” fikri şeklinde de olsa) göz önünde bulundurursak, bu analizin kapsamını küçümseyemeyiz–, Alman idealizminde ortak olan sistematiklik tasarısını “matematiğin üstünlüğüne referans” olarak tanımlamakla yetindiği ölçüde, eksiktir. Ancak, gördüğümüz gibi, sistem kavramını, *organik olan*’a göre de düşünmemiz gerekir: Matematiksel kanıtta, ilkelerden çıkarılan unsurların (aksiyomlardan çıkarılan teoremlerin) elbette aynı temele dayandıklarını, ama buna rağmen hâlâ kendi aralarında *sistematik olarak* ya da *organik olarak* bağlantılandırılmadıklarını fark edersek, bu ihtiyaç açıkça ortaya çıkar. Dolayısıyla, Alman idealizmi bilginin bütünlüğünü ve varlığı basitçe matematik bir sistem olarak değil de *örgütlü bir sistem* olarak düşünüyorsa, bunun nedeni, gerçek olan’ın sadece matematiğe uygun olarak düşünülmesi değil, aynı zamanda *hayat* ya da *özüretim* olarak düşünülmesidir.⁵² Böylece, sistemin en mükemmel figüründe (Hegel’de), nasıl da, çok’un uyumluluğunu *kendi kendini üreten* ya da *kendi kendini doğuran* bir ilkeden yola çıkarak algıladığımızı; ve dolayısıyla bu sistemin, kendisini, teorik olan ile pratik olan’ın, akıl ile irade’nin bir uzlaşması (özüretim)

51 Heidegger, *Schelling*, s. 62.

52 *Yargı Yetisinin Eleştirisi*’nde karşımıza çıkan ‘hayat’ tanımında açıkça gördüğümüz şey budur – Kant, canlı’nın iki ölçütünü (üreme ve büyüme) üçüncü bir ölçüte indirger: *özüretim*.

olarak nasıl sunabildiğini anlarız.

Alman idealistlerinin hepsinde mevcut görünen⁵³ ve kısaca ortaya koyduğumuz bu felsefi tasarıdan, *siyasi tasarısının* özünü “çıkarabiliriz”: Eğer, tam olarak düşünülmesi gereken şey sistem, yani gerçek olan’ın aklılığı⁵⁴ ise, siyasi düşünce, bu sistematik aklılığın *devlet içerisinde ya da devlet tarafından* gerçekleştirilmesinin şartları üzerine kafa yormaktan başka bir şey olamaz. Böylece siyasi sorun, esas itibarıyla, sistemin gerçekleştirilmesi sorunu haline gelir. Bu, o zamanlar merkezi bir siyasi sorun örneğiyle –üniversite sorunuyla– ilgili bir analizde açıkça görülebilir; konusunun paradigmatik değeri nedeniyle, bu analizi kısaca hatırlatacağım.⁵⁵

Eğer Alman idealistlerini ilgilendiren herhangi somut bir siyasi sorun varsa, bu, üniversite ile devlet arasındaki ilişkiler sorunudur: Yaklaşık 15 yıllık bir zaman zarfında (1802-1816), Schelling, Fichte, Schleiermacher, Humboldt ve Hegel, farklı örgütlenme planları önermek için, üniversite hakkında kalem oynatmışlar, ve böylece, özel bir siyasi sorun hakkında, *felsefi açıdan belli bir amaca dönük olduğu* kolaylıkla gösterilebilecek bir ilgi ortaya koymuşlardır.⁵⁶

Gerçekten de, bir üniversite nedir? Üniversite kavramının

53 Tasarıların bu “ortaklığı”nın, aslında, görüldüğünden ne anlamda daha az açık olduğunu ileride göreceğiz.

54 Burada da, görünüşte ortak olan bu tasarı, bilhassa aklılığın pratik ya da teorik olarak düşünülmesine göre (Fichte’de ve Hegel’de) çok farklı anlamlara sahip olabilmektedir.

55 Bk. *Philosophies de l’Université, L’idéalisme allemand et la question de l’Université* [Üniversitenin Felsefesi, Alman İdealizmi ve Üniversite Meselesi], Paris, Payot, 1979 (Schelling, Fichte, Schleiermacher, Humboldt ve Hegel’in metinlerini bir araya getirmektedir). Bu metinlerin daha ayrıntılı bir analizi için, söz konusu eserin sunuş kısmına bakınız (A. Renaut ve J.-P. Person’la birlikte yazılmıştır) ve ayrıca Ursula Krautkämmer’in yapıtı: *Staat und Erziehung*, Munich, 1979.

56 Bakan Beyme tarafından bu tasarılardan bazılarını incelemek için görevlendirilen Humboldt, Schleiermacher’in planından büyük ölçüde esinlenen Berlin Üniversitesi’ni örgütleyecektir.

kendisi bile, çok'un birliğe yöneldiğini ima eder, diğer bir deyişle: çok'un sistematik bir bütünleştirilmesine. Heidegger'in yine hatırlattığı gibi,⁵⁷ Üniversite, kavram düzeyinde, "bilimlerin esas temellerine yerleştirilmesi"ni gerektirir; her biri gerçekliğin belli bir alanını inceleyen "disiplinlerin çokluğu"na, bilimlerin temelden yola çıkarak, bir "uyumluluğun" dayatılmasını gerektirir. Kavramına uygun olarak, üniversite, felsefenin sistematik talebini *kurumsallaştırmalıdır*; felsefi olan'ı, olduğu gibi, *gerçekleştirmelidir*. Schelling'in altını çizdiği şey tam da budur: Üniversiteler, adlarını, "bilginin bütün kısımlarının hakiki organik yaşamı" idealinden alırlar (yani sistem düşüncesinden); dolayısıyla bu, *gerçek olan*'ı, üniversiter gerçekliği, *sistem düşüncesinden yola çıkarak* sorgulamakla ilgilidir. Felsefi müdahale böylece açık hale gelir: Gerçek olan'dan –özellikle de üniversiteden– sistematik olmasını talep etmek. Felsefi yönelimin, kavramın teorik düzeyinde, "tekil olan"ın varlığını ancak ve ancak 'asıl ve bir olan'la uyumluluğu çerçevesinde" kabul ettiği durumda; sistemin esprisinin hüküm sürdüğü durumda, bu kaçınılmaz hale gelir.

Bu metinlere sadece göz atmanın bile açıkça gösterdiği şey şudur: Bu şartlar altında, siyasi tasarı sistem fikrinin vücut bulmasına dönük bir tasarıdır; zira bu yapıtlar, Schelling'in kendisinin bile "bir-bütünlük" (*Uni-totalité*) olarak adlandırdığı espriyle doludur:

– Schelling: *Leçons sur la méthode des études académiques* [Akademik Çalışmaların Yöntemi Üzerine Dersler] (Ders I): "Bütün nihai araştırmalarımızın bağlı olduğu yegâne nokta hangisidir?" – Yanıt: "Bütünüyle ve sadece bir olan ve bütün bilginin de onda sadece bir olduğu içkin koşulsuz bilgi düşüncesidir; dallanıp budaklanarak, ideal dünyanın gösterimini oluşturan çeşitli derecelere göre –ve yalnızca o derecelere göre– ayrıışan ve kendini bilginin devasa ağacının *bütünlüğünde* ortaya koyan asıl bilgidir"; yani: "evrensel *akli* bilginin saf şeffaflığı" ndaki "bilimlerin organik bir

57 Bk. "Qu'est-ce que la métaphysique?", *Questions I* içinde, s. 48.

bütünlüğü” fikridir, “sistem” fikridir.

– Fichte: *Plan déductif d’un établissement d’enseignement supérieur à fonder à Berlin* [Berlin’de Kurulacak Bir Yüksek Öğretim Kuruluşu İçin Çıkarımsal Plan] (§ 21): “Meylettiğimiz şey” nedir? “Tek bir bakış açısından ‘şeyin birliği’dir”. Yani, *bilginin bütünlüğü* fikridir, ki bu bütünlükte unsurlardan her biri “daha büyük bir *bütünlüğün* vazgeçilmez kısmı”nı oluşturur; ve bu bütünlük, “berrak bir kavramla doldurulmalıdır” – öyle ki bütünü oluşturan kısımlar “birbirlerine bağlı olsunlar” (§ 60).

Schleiermacher ve Humboldt’ta da, sistem düşüncesi, daha dolaylı olmakla birlikte, aynı genişlikte karşımıza çıkar:

– Schleiermacher: *Pensées de circonstance sur les Universités de conception allemande* [Alman Üniversite Kavrayışına İlişkin Düşünceler]: Üniversitenin örgütlenmesine egemen olan “bakış açısı” nedir? “İdeasındaki Bilim”dir, yani: Burada da, Fichte ya da Hegel’de olduğu gibi, “Bütün’deki kısımların iç bağlantılılığına ilişkin ansiklopedik bakış açısı” olarak tanımlanan bilimdir.

– Humboldt: *Sur l’organisation interne et externe des établissements scientifiques supérieurs à Berlin* [Berlin’deki Yüksek Bilim Kuruluşlarının İç ve Dış Örgütlenmesi Hakkında]: Öğretimin örgütlenmesinin kalkış noktası ne olacaktır? “Yüksek bilim kuruluşlarının ve onların farklı türlerinin altkuruluşlara ayrılması”. Bu, “İdea” olarak adlandırılır. Bu İdea nedir? Bu İdea, diye açıklar Humboldt, bir ilke ve bir idealdir: “bilimsel çalışmanın ‘her şeyi ondan çıkarmaya’ uğraştığı kökensel ilkedir, yani her şeyin ondan ‘çıkarılması’ gereken birleştirici”; bu tür bir türetme ideali, bu tür bir çıkarım ideali, bütün çabaların ilişkili olması gereken ideal – böylece İdea, ‘tek ve birleştirici bir ilkedен yola çıkarak, mantıksal ve tam bir çıkarımla çokluğa ulaşma ihtiyacı’ olarak bilim ya da sistem İdeasıdır.

– Nihayet, Hegel’in metinlerini⁵⁸ okuduğumuzda, Lise ve

58 *Sur l’enseignement de la philosophie au Lycée* [Lisede Felsefe Eğitimi Üzerine] (1812) ve *Sur l’enseignement de la philosophie à l’Université* [Üniversitede Felsefe

Üniversite hakkında söylediği bütün şeylerin, sistemin tamamlandığı inancından (felsefi Ansiklopedi adı altında, “bilimlerin karmaşık bir sistematigi”nin var olduğu inancından) kaynaklandığını görmek çarpıcıdır: buradan, “bütün kısımlarıyla inşa edilen *düzenlenmiş bir bütün* oluşturma mecburiyeti, felsefeye ait nesnelerin devasa alanı”, yani bütün bilimler, doğar; “yeni ‘eğitim fikri’”nin başarması gereken şey, işte budur.

Dolayısıyla, “Bir-bütünlük”ü cisimleştirme talebinin bu daimi dönüşü, onun bütün *müdahalelerini* Kant’tan Hegel’e kadarki felsefi düşüncenin çerçevesine yerleştirdiğimizde, kolayca açık hale gelir: Felsefenin sistem olarak inşası. *Böylece siyasi sorun, tam da, gerçek olan (mevcut durumda: Üniversite) ile ideal olan’ı (sistem) hem birbirine bağlayan hem de birbirinden ayıran alanda yer alır; ve siyasi soruna anlamını veren şey, ikisi arasındaki bu boşluktur.* Bu kavramın ihtiyaçlarına göre ölçülen mevcut Üniversitenin, Schelling’ten Hegel’e kadar sunduğu manzara gerçekten de nedir peki? Schelling’i dinleyelim: “Akademik kariyerinin başlangıcında, genç adam, bilimlerin dünyasına ilk kez adım atar; bütün için ne kadar istek duyuyor ve eğilim taşıyorsa, hiçbir şeyi ayırt edemediği bir *kaos*, ya da pusula ve Kutupyıldızı’na sahip olmaksızın içine atıldığı *geniş bir okyanus* içerisinde olduğu hissine o kadar çok kapılır.” (Ders I). Fichte’yi dinleyelim: Formasyonu belirleyen şeyin “rastlantı ya da iyi talih” (§ 10) olduğu, bilginin sadece “parça”larını öğrendiğimiz (§ 2) ve bunun “rastlantının etkisi”nin hüküm sürdüğü örgütlenmemiş bir süreçte gerçekleştiği bir Üniversitede, ansiklopedik bakış açısının yokluğu “öğrenciyi, dümensiz ve pusulasız olarak, belirsiz bir okyanusa atar” (§ 21). Hegel’i dinleyelim (1816): “Öyle görünüyor ki, muhafaza ettiğimiz bilimlerin varlığını sürdüren şey, anlayışın biçimlenmesi için bu bilimlerin *biçimsel* bir fayda sağladığı düşüncesi ve gelenektir yalnızca”; örneğin, ‘mantık’ın

bir Üniversite kavramına nasıl dahil olduğunu hiç kimse gerçekten ortaya çıkaramaz.

Böylece, bu tür bir *Üniversite*, *mevcut değildir* –söz konusu metinlerde karşımıza çıkan teşhis budur: Hüküm süren şey sistem olarak Üniversite değil– öyle görünüyor ki, kaostur. Öğrencileri “akademik kariyerlerinin sonunda ne kadar çok şeyin boşuna yapıldığına ve esas şeylerin ne kadar ihmal edildiğine şahit olmaya” (Schelling, Ders I) götürerek enerji israf edilir. Kitaplarda zaten yazılmış olan şey saçmalık derecesinde tekrar edilir – böylece, bilginin üniversitedeki aktarımı “pedagojik bir kıtlık pratiği” (Fichte, § 2) havasına bürünür. Düşünceye besleneceği şeyi vermeden önce bile, özgünlüğü “yani zorunsuzluğu, keyfi olanı, düşüncenin kendine özgünlüğünü” geliştirmek isteriz; ama bu, kelimenin tam anlamıyla tutarsız bir şeydir, zira şurası açıktır ki, “ancak kafası düşüncelerle doldurulan bir öğrenci, bilimleri kendi başına daha ileri götürme ve gerçek bir özgünlük elde etme imkânına sahip olabilir.” (Hegel, *Sur l’enseignement de la philosophie au Lycée*). Dolayısıyla kuralsız, ilkesiz, kavramsız görünen bu Üniversite gerçekliği, *fazla tatmin edici bir gerçeklik değildir*. Teorik çalışmalar düzeyinde akliliklerini tamamlamakta olan kimseler için, özellikle rezil bir gerçeklik: Bu anlamda, tamamlanmış kavramıyla [kelimenin tam anlamıyla bir ‘üniversite’ kavramıyla– ç.n.] aynı düzeyde olan bir üniversiter gerçekliğe dönük *siyasi* ihtiyaç, belki de “geçmişte hiç günümüzdeki kadar acil olmamıştı; zira günümüzde, sanattaki ve bilimdeki her şey birlik’e daha kuvvetle yöneliyormuş gibidir ve en uzak görünen şeyler kendi alanlarında birbiriyle karşılaşır” (Schelling, Ders II). Felsefe yapmanın ‘sistemin tamamlanması için çalışmak’ anlamına geldiği bu zamanda, siyasi sorun, gerçek olan ile akli olan arasındaki kabul edilemez farktan kaynaklanır – mevcut durumda, üniversite dünyasının çelişkileri ile Üniversitenin *sistematik kavramı* arasındaki farktan.

Öyleyse, gerçek olan ile ideal olan arasındaki arabulucu olarak

gözükten şey gerçekten de Tarih'tir –ve bu konuda, L. Strauss'un analizinin yerindeliği ortaya çıkar-. Ayrıca, şöyle bir iddiada bulunabiliriz: Bu şartlar altında, *tarih felsefesi*, '*sistemin ideali üzerine düşünme*' olarak *felsefeyi* '*sistemin cisimleşmesini amaçlayan*' *siyasete zorunlu olarak bağlayan halkayı oluşturur*. Dolayısıyla, belirli bir siyasi soruna (ama kesinlikle paradigmatik) ilişkin yapılan bu kısa analiz ışığında, Straussçu modernite yorumu, göz önünde bulundurduğumuz üç düzeyde de *bütünüyle* doğrulanıyor *görülmektedir*: Alman idealizmine özgül olan teorik felsefe, Yunan "nesnelliği"nin tasfiyesini gerçekleştiriyormuş gibi görünür –ve aynı zamanda, öznenin bütün bilginin ve bütün varlığın gerçekten hâkimi haline geldiği bir hümanist metafizik inşa eder; böylece *siyasi düşünce*, felsefenin 'öznenin hâkimiyetinin evrensel sistemi' olarak tanımlanmış olduğu idealin gerçekleştirilmesi sorununu kendi düşüncesinin çerçevesi olarak belirler; nihayet, bu tür bir gerçekleştirmenin şartlarını belirleme işi, zorunlu olarak, *tarih felsefesine* verilir.

Bulunduğumuz noktayı saptayalım: "Sistematikliğin teorik tasarısına bağlı kalmak" ile "üniversiter gerçekliğin kaotik ve belirsiz, (kısaca, 'tamamlanmış sistem' amacından *sapmış*) olduğunu düşünmek" arasındaki bağ, buraya kadar çizildiği haliyle, basit görünür. Bu farkın tespitindeki oybirliği Üniversite kavramına, akli olarak ne "olması gerektiği"ne uygun kılmaya dönük bir reform (hatta devrim) yapma iradesine de eşlik etmeliydi. *Ancak, tam da bu noktada –dönüştürücü eylemi tasarlama biçimi konusunda– oybirliği kaybolur*; filozoflar, karşıt iki kampa ayrılır: İdeal olan ile gerçek olan'ı birbirine yaklaştıran hareketi, *kaçınılmaz* ve gerçek olan'a *içkin* bir süreç, kısaca, gerçekliğe *dışarıdan* (ideal olan adına) dayatılmayan bir süreç olarak gören *liberal ve reformist* kamp. Bu tarih kavrayışında, L. Strauss'un haklı bir biçimde "gerçekçilik" olarak adlandırdığı kavrayışı açıkça fark ederiz; bu "gerçekçilik", özellikle Schelling ve Hegel'de, bir "aklın hilesi" teorisi olarak

karşımıza çıkar. Diğer “kamp”ta ise, daha “otoriter” ama aynı zamanda daha *devrimci* bir anlamda (ve doğruyu söylemek gerekirse bunun tek temsilcisi Fichte’dir), ideal olan ile gerçek olan arasındaki uzlaşma, esas itibarıyla *lüzumsuz* olarak düşünülür. Yani bu uzlaşmanın, sadece, gerçekleştirilmesini hiçbir şeyin *teorik olarak* sağlamadığı bir siyasi *tasarı*yı gerçekleştirmeye karar veren kişilerin özgürlüğüne ya da “özgür iradesi”ne bağlı olduğu düşünülür. Kısaca, *önceden hissettiğimiz gibi, ortak bir siyasi ve felsefi tasarı biçimini almış görünen şeyi kuşatan gerilimin en açık ortaya çıktığı düzey, tam da tarih felsefesi düzeyidir. Ve yine bu noktada, gördüğümüz gibi, “Alman idealizminin, dışarıdan bakıldığında bölünmüş olmasına rağmen, esasında tekanlamlı bir tasarı olduğu” görüşünü tam anlamıyla tersyüz etmek gerekir.*

Dolayısıyla, Fichte’nin durumu moderniteye ilişkin Straussçu analize uymuyor görünmektedir; zira gerçek olan ile ideal olan’ı bütünüyle ayırmasa da –pratik bir zorunluluk yoluyla, bağlıdır–, birliklerinin bir aradalıklarının kaçınılmaz olduğunu asla iddia etmez. Böylece, L. Strauss’a göre karakteristik olan hiçbir modernite ölçütü (akli ile gerçek olan’ın özdeşliği, gerçekçilik, siyasetin etiğe önceliği, hedefin alçaltılması, aşkınlığın ilgası, özgürlüğün akla üstünlüğü), Fichte’nin durumuna uygun düşmez.⁵⁹ Bu düzeyde, “ütopik” düşüncenin gerçekçilikle bir “suç ortaklığı” (Hegelicilik’te uzlaşmalarına izin verecek oranda) içerisinde olduğunu varsaymak, burada ortaya konulan temel karşıtlığın sadece görünürde olduğunu iddia etmek anlamına gelecektir. Bu ise, “ahlaki dünya görüşü”ne ilişkin Hegelci eleştirinin haklı ve eksiksiz olduğunu düşünmek demektir (ve bu konuda, P. Manent’in argümantasyonu hiçbir muğlaklığa izin vermez). İkinci dalga filozoflarının *tekanlamlı* olduğunu varsayan Straussçu hipotezi teyit etmenin bedeli, açıkça gördüğümüz gibi, budur.

Fichteci tarih felsefesinin ontolojik önşartlarının analizini bir

sonraki kitapta gerçekleştireceğim. İzleyen kısımda ise, Fichte'nin, "moderniteden çıkmaksızın", Strauss'un "akılcı tarihsicilik" olarak adlandırdığı şeyin teorik temellerini kesin bir biçimde ortadan kaldırmaya nasıl niyetlendiğini incelemekle yetineceğim. Belki de daha açık bir şekilde: Akılcı tarihsiciliğin felsefi temeli "aklılık gerçekliğe eşittir" (öyle ki, ideallik ve gerçeklik de zorunlu olarak çakışır) iddiası ise, bu özdeşleşmenin bütün biçimlerini reddeden bir felsefenin karşı-tarihsici olduğunu kabul ederiz. Okuyucunun fark edebileceği gibi—Fichte'yi sadece ders kitaplarında sergilenen imaj üzerinden tanıyorsa kuşkusuz belli bir sürpriz yaşayarak—, 1794 tarihli *Principes*'teki [*İlkeler*] teorik kısmın yegâne hedefi, bu özdeşliği ileri süren felsefi duruşlara içkin sofistik unsurları ifşa etmektir (I. Bölüm).

Öznelerarasılığın kamusal alanını meydana getirmeyi amaçlayan bir siyaset felsefesi tasarısının, gerçeklik ile aklılık arasında böylece yeniden açılan alanda nasıl kurgulanabileceğini (II. Bölüm) metafiziğe ilişkin bu tür bir eleştiri temelinde kavrayabiliriz. Bu siyaset felsefesi tasarısı, az önce belirttiğimiz gibi, bir *öznelerarasılık* kamusal alanı meydana getirmeyi amaçlar; yani, öznellikten vazgeçmediği için *modern* bir doğal hak kavramı teorisi olmakla birlikte, *tarihsici* de değildir.

İKİNCİ KISIM
TARİHSİZ OLMAYAN BİR MODERNİTENİN
ÖNŞARTLARI: GENÇ FİCHTE

BAŞLANGIÇ: FICHTE’NİN METAFİZİK ELEŞTİRİSİ VE DOĞAL HAKKIN KURULUŞU

Bütün yorumcuların kaydettiği gibi, birinci *Doctrine de la science* [*Bilim Öğretisi*]’ne ilişkin anlayış, neredeyse aşılabilir bir nitelik taşıyan engellerle karşılaşır. En aşikâr güçlük –başkaları da vardır–, okuyucunun, Fichte’nin kitabın ilk üç paragrafında bahsettiği şeyi dönemin Alman filozoflarının tartıştığı sorunsallardan haberdar olsa bile, kavrayamamasından kaynaklanır. Biçimciliği nedeniyle sık sık matematik dilini taklit eden kitapta, üç ilke sergilenir. Ama bu üç ilkenin anlamı ve felsefi yararı o kadar görünmezdir ki, hem Fichte’nin çağdaşları hem de (yaklaşık iki yüzyıl boyunca) felsefe tarihçileri için anlaşılabilir kalmıştır.¹

1 Gerçekten de, bütün bu metnin makul hatta bazen dâhice ilk yorumunu A. Philonenko’ya borçluyuz. Özellikle ENS’deki Kant ve Fichte Merkezi’nde gerçekleştirilen seminerlerde Philonenko’nun bu yorumunu Fichte’nin metni üzerinden birkaç yıl boyunca bizzat sınamama rağmen, söz konusu yorum bana ciddi anlamda kuşku duyulabilir görünmemektedir

Bu ilkeler şöyledir:

1. “Ben = Ben” (genellikle, ama yanlış bir biçimde, *bütün gerçekliği içeren mutlak bir Ben’in gerçeğe uygun biçimde serilmesi* olarak yorumlanır)

2. “Ben $\neq$ Ben-Olmayan” (dünyanın, kendinde nesnenin durumu)

3. “Ben içerisinde, bölünebilir bir Ben-Olmayan’ı bölünebilir bir Ben’in karşısına koymak” (metafizik açıdan bu bölünmenin temeli olarak düşünülen mutlak Ben’de özne ve nesneyi uzlaştırma teşebbüsü).

Felsefeci olmayan okuyucular kaygılanmasın: Bu üç duruma ilişkin “teknik” bir yorumda bulunmayacağım. Teorik yavanlıklarının ötesinde, bu üç durumun, görünüşe rağmen amacımızla *doğrudan* ilişkili olan bir sorunsalı nasıl tesis ettiklerini ortaya koymaya çalışacağım sadece. Amacımız, hem *modern* (yani irade özgürlüğü ve akıl idealarını koruyan) hem de esasen karşı-tarihsici bir doğal hak felsefesinin ön şartlarını araştırmaktır. Gerçekten de, Fichte’nin hedefi, pozitif (gerçek) haktan ayrı bir doğal (ideal) hakkın varlığını bile teorik düzeyde yadsımanın iki yolunu felsefi açıdan; dolayısıyla, radikal tarihsiciliğin iki muhtemel biçimini eleştirmekti.

Akılcı metafiziğin, akli olan’ın gerçek olan’la özdeşliğini iddia ederek, siyaset felsefesi olanağını ortadan kaldırmakla sonuçlandığını önceki satırlarda gördük (ve bu konuda Strauss’un argümantasyonu bütünüyle yerindedir). Ancak Fichte’ye göre, bu tür bir özdeşliği felsefi olarak üretmenin iki yolu vardır:

– *İdealist* yol, öznenen yola çıkar. Nesnenin; gerçek olan’ın sadece temsil içerisinde var olduğunu (bk. Berkeley), ayrıca, öznelliğin mantıkî (ontolojik) ilkelerine ve özellikle sebep ilkesine uygun olduğunu, bunlarla özdeş olduğunu göstermeye çalışır (Leibniz).

(P.-Ph. Druet de bu görüşe katılmaktadır; bk. “Fichte et l’intersubjectivité, les thèses de M. A. Philonenko”, *Revue philosophique de Louvain*, 1973, s. 134-143). Dolayısıyla, izleyen satırlarda sürekli bu yorumdan ilham aldım. Bu yorumu, imkânlarım ölçüsünce, 1796 tarihli *Grundlage des Naturrechts*’in birinci bölümüne yaimaya da çalıştım.

– *Gerçekçi* yol ise, aksine, kendinde nesneden yola çıkar. Öznenin temsilinin bu kendinelik’in sadece yansıması olduğunu ve düşüncenin de haricî bir gerçekliğin yol açtığı etkilerden başka bir şey olmadığını göstermeye çalışır (Spinoza).

Strauss’un doğal hakkın nihai önşartı olarak düşündüğü şeyin (kuşkusuz, Fichte bu konuda Strauss’a katılır), böylece bu iki felsefede ortadan kaldırıldığını görmüş olduk; zira idealizmde, gerçek olan ideal olan’a, gerçekçilikte ise, ideal olan gerçek olan’a indirgenir.

Dolayısıyla, görünenin aksine, *Bilim Öğretisi*’nin başlangıcından itibaren sorununuzun tam kalbindeyiz; zira orada karşımıza çıkan şey, akılcı tarihsiciliğin temellerini en derin köklerine kadar sarsma tasarısıdır (belki de modernitedeki en radikalidir).

Bu yüzden, Fichte’nin metninin ayrıntılarına girmeden, bu ilk üç ilkenin anlamını kısaca belirtmek gerekir. Önceden dile getirdiğim gibi, yorumun hemen karşılaştığı temel güçlük, bu anlamın Fichte’nin kendisi tarafından açıkça formüle edilmemiş olmasından kaynaklanmaktadır. A. Philonenko’nun titizce ortaya koyduğu gibi, bunun nedeni: (1) Fichte’nin, Kant’ın *Saf Aklın Eleştirisi* başlıklı eserinin ve özellikle de, dogmatik metafiziğin eleştirildiği *Dialectique transcendante* [*Aşkın Diyalektik*] başlıklı eserinin tam olarak bilindiğini varsayması; ve (2) Fichte’nin, Kant’ın *tersi* bir yaklaşım benimseyerek bu aşkın diyalektiği sistematik olarak yeniden inşa etmeye çalışmasıdır. Dolayısıyla, önce, bu yeniden inşanın anlamını çıkarmaya çalışacağım. Ardından, bu tarihsicilik eleştirisinin kelimenin tam anlamıyla ‘varoluşsal’ meydan okumalarına geri döneceğim.

Burada yine çok genel bir bakış açısı benimseyerek,² *Saf Aklın Eleştirisi*’nin, doğru’dan yanlış’a gitme anlamında doğal bir

2 İzleyen sayfalar, elinizdeki eserin ikinci kitabının ikinci kısmının ikinci bölümünün ilk sayfalarını, dikkate değer bir değişiklik olmaksızın tekrar etmektedir.

yöntem izlediğini söyleyebiliriz. Kant *Esthétique transcendante* [*Aşkın Estetik*]’e birincil hakikati, en temel hakikati ileri sürerek başlar: “Öznenin radikal sınırlılığı”; ki bu sınırlılık öznenin bilme kapasitesinin *a priori* “alırlık”ı (*réceptivité*) olmasıyla, aşılmaz bir edilgenlikten etkilenmiş olmasıyla tanımlanır: Bilincin olması için, özneliliğin olması için, varoluşun (*existence*) “verilmesi” (*donation*) gerekir. Dolayısıyla, varoluş asla kavramdan (öznenen), diyalektik bir biçimde (yani kavramın/öznenin ötekisi olarak) çıkarılamaz; zira burada, başkalık (*altérité*) indirgenemezdir. Böylece Kant’ın *Estetik*’i, ontolojik argüman olarak (öznenen/kavramdan varoluşa geçiş çabası olarak) metafiziği, bir görünüş mantığı (bir “diyalektik”) haline getirecek hakikati tesis eder.

Bu ilk hakikat temelinde, *Analitik*’te, nesnelliğin yapılarını incelemek (kategorilerin çıkarılması ve şematizm) ve böylece ikinci hakikate ulaşmak mümkün olur: Bilimsel hakikate. Dolayısıyla *Estetik* ve *Analitik*, birlikte alındıklarında, hakikatin toplamını oluştururlar –“varoluşun (belirişin) verilmesinin gerçek teorisi” ve “nesnenin özüne ya da neliğine tam karşılık gelen düşünce” oldukları kadarıyla. “Belirişi (*manifestation*) özden çıkararak belirle (varoluşla) özü özdeşleştirme” hatasını –metafizik hatayı– eleştirmek, yani *Diyalektik*, ancak bundan sonra mümkün olur. Dolayısıyla, *Saf Aklın Eleştirisi* doğru’dan yanlışa, *kategorilerden İdealara*, *Analitik*’ten *Diyalektik*’e ilerler.

Bununla birlikte, Kant’ın kendisi bunun tersi bir yaklaşım öneriyor görünmektedir: Kant’ın gözünde, *Aşkınsal Diyalektik* (ve özellikle de antinomiler), *Analitik*’in hakikatini tersinden tekrar kanıtlar. Gerçekten de, *Saf Aklın Eleştirisi* iki tür kanıtı başvurur:

– *Doğrudan bir kanıt*. Bu kanıt, aşkınsal analizin sağladığı kanıttır ve “olanaksızlığın farkında olunmasıyla kanıtlama” diye adlandırılabilir. Muhtemel deneyim kavramından yola çıkar; ve deneyimi tasavvur edebilmek için şu ya da bu *koşulları* (sezgiler, kategoriler, şemalar, ilkeler) kabul etmek gerektiğini gösterir.

– *Dolaylı bir kanıt*. Bu kanıt, *Aşkınsal Diyalektik* tarafından sağlanır. *Estetik* ve *Analitik*’te gözler önüne serilen *koşulları* kabul etmeyenlere, yadsımlarının bir hataya yol açtığını, daha doğrusu, aşkınsal yanılısamanın tam da kaynağı olduğunu gösterir.

Fichte ise, birinci yolu dışlayacak ve ikinci yolu benimseyecektir. Dolayısıyla, yanlıştan (*Diyalektik*’ten) yola çıkar; ve hatayı gitgide azaltarak ve yapısöküme uğratarak doğruya ulaşır. Fichte, *Grundlage*’yi bir *Aşkınsal Diyalektik*’le başlatır; ve giderek, önce şematizme, ardından mekân ve zamana ulaştıran tündengelim, ve nihayet duyumun maddesine geri döner. “Kopernik Devrimi”, ve aynı zamanda, göreceğimiz gibi, gerçekçilik ve idealizmin yapısökümü, yalnızca bu noktada tamamlanacaktır.

Bu yaklaşımın, Kant’ın yaklaşımına ne kadar ters olursa olsun, eleştirel felsefe çerçevesinde tasarlanabildiğini kaydedelim. Gerçekten de, Fichte, Kantçı felsefeye sistematik bir biçim vermekten başka bir şey yaptığını asla iddia etmemiştir. Fichte’nin Kantçılıkta yenilemek istediği şey, sunumun eksikliklerinden kaynaklanan kusurlardır yalnızca.³ Dolayısıyla, bu yöntemi Kant’ın yöntemine iki şekilde bağlayabiliriz:

– Her şeyden önce, *Kantçı biri için*, aşkınsal yanılısamanın, bir şekilde, keyfi olmayan bir başlangıç olduğunu (zira bu yanılısama Kant’a göre de *gereklidir*) ortaya koyabiliriz (ve bir felsefenin sistematik biçimi, dolayısıyla kalkış noktası söz konusu olduğunda, bu argüman belli bir önem taşır).

– Nihayet, eğer kategorilerden İdealara geçmek mümkün idiyse, tersine, İdeaları yapısöküme uğratarak İdealardan kategorilere geçmenin de mümkün olması gerektiğini düşünebiliriz (ve bu, kategorilerin *metafizik tündengeliminin*⁴ geliştirilmesine

3 Bu iyi bilinen tema, örneğin, Niethammer’e gönderilen bir mektupta (1793) geliştirilmiştir. O mektupta şöyle yazar: “Kant hakikati belirtmekle yetinmiştir; ama onu ne sergilemiş ne de kanıtlamıştır.”

4 Metafizik bir tündengelim/çıkarım yoluyla kategorilere ulaşmanın [ç.n.].

dönük perspektif içerisinde yer alır). Dolayısıyla, Fichte, esasen bütünüyle Kantçı bir düşünceden (*sadece yanılsama biçiminde de olsa, metafiziğin her şeyi içerdiği* düşüncesinden) yola çıkar; ya da, yadsımadan yola çıkar (zamansallığın yadsınması, öz ile varoluş arasındaki farkın yadsınması, vs.). Bu nedenle, metafiziğin eleştirisi, ondaki hakikati ortaya çıkarabilecek durumda olmalıdır. Eğer metafizik, “özne ile nesne arasındaki, varlık ile düşünce arasındaki farkın –yani tek kelimeyle sınırlılığın– unutulması, ihmal edilmesi” ise, metafiziğin eleştirisi, Adornocu ifadeyle bir “negatif diyalektik” olarak sunulabilir, yani: Metafiziğin toplayıcı sürecinde ortadan kaldırılan şeyin bir *onarımı*, bir yeniden inşası olarak.⁵ Bu yöntemin üstünlüğü açıktır: Metafiziğin kendisi sistematik olunca, onun eleştirisi de sistematik olacaktır. Dolayısıyla felsefe, ya da felsefenin en azından teorik kısmı, esas itibarıyla bir *Diyalektik*’e indirgenir (eğer bundan, Kant’ın yaptığı gibi, görünüşün sahnelenmesini ve aynı zamanda bir yapısöküme uğratılmasını anlıyorsak).⁶

A. Philonenko’nun gösterdiği gibi,⁷ Fichte, “entelektüel sezgi” sayesinde hakiki bir biçimde ulaşılabilecek mutlak Ben’den (birinci ilke) yola çıkmaz; *aşkınsal yanılsama* olarak Ben’den yola çıkar, yani: Kant’ın *saf aklın yanılgısı* olarak adlandırdığı şeyden. Bu tezi desteklemek için A. Philonenko’nun ileri sürdüğü çok sayıda ve çürütülemez argümanı tekrar etmeyecek; bu argümanların konumuz bakımından ilginç olan sonuçlarını ortaya koymakla yetineceğim.

5. Bu anlamda bana öyle geliyor ki, sezgideki madde ve zaman tümdengelimini, A. Philonenko’dan önceki yorumcuların ona atfettiği “idealist” anlama asla sahip değildir.
6. *Critique de la raison pure*, s. 85. Diyalektik kavramının Kant ve Fichte’deki anlamı ile Schelling ve Hegel’deki evrimi için J. Rivelaygue’nün mahir makalesine bakılabilir: “La Dialectique de Kant à Hegel”, *Les philosophiques*, Temmuz-Eylül 1978.
7. A. Philonenko, *La liberté humaine [İnsanın Özgürlüğü]*, Böl. V; bk. S W, I, s. 77. Hegel’in yorumunun karşısında yer alır.

– Bu sonuçlardan ilki şudur: Mutlak Ben “entelektüel sezgi” tarafından ulaşılan bir kendinde varlık olarak değil de *İdea* olarak, *yanılsama* olarak sunulunca, sınırlı özne mutlak Ben tarafından *gerçekten* ortadan kaldırılamaz (Ben’in bu kavranışı hakiki olsaydı mutlaka ortadan kaldırılırdı). Bu tespit, *Grundlage*’de sergilenen yaklaşımın anlaşılması için belirleyici bir önem taşır. Filozofun (sınırlı öznedir) *düşüncesinin* birinci ilkeden sonra da var olmaya devam edebileceği anlamına gelir; zira birinci ilke, *yanılsama olması hasebiyle*, sınırlılığın ortadan kaldırmaz. Bütün diyalektik, başlangıçtaki bu bölünmeye, felsefe yapan özne ile mutlak Ben arasındaki bölünmeye dayanacaktır. Ve mutlak Ben, mutlak olması hasebiyle, sınırlı özneyi yadsır; ama *sadece aldatıcı* mutlak olması hasebiyle de, onun varlığını sürdürmesine her şeye rağmen izin verir. “Düşünce özgürdür”.⁸ Filozof, yanılsamanın yapısökümünü başlatabilir ve bu yapısöküme uygun gördüğü şekilde devam edebilir.

– Böylece, Fichte’nin Hegelci okuması yıkılır. Fichte’nin mutlaktan yola çıktığını düşünen Hegel, Fichte’yi, birinci ilkeden sonra ikinci bir ilke (Ben’e dışsal bir gerçeklik) koyma tutarsızlığıyla eleştirir (zira Hegel’e göre, düşünce birinci ilkede sona ermeliydi).⁹ Hegel’e göre, Fichte “tümdengelimine [çıkarımına]” ancak ikili bir hata yaparak devam edebilmiştir: a) bütün “düşünce felsefeleri”nin düştüğü hata, yani “şeyin kendisi” hakkında dışarıdan konuşmak (serbest gelişimine bırakmak yerine); b) Mutlaktan yola çıkarak, “çok”a (sınırlı olan’a, ya da gerçek olan’a) bir tümdengelim yoluyla değil de yalnızca ampirik bir biçimde ulaşmak (çünkü felsefe yapan ‘ben’, dış dünyanın var olduğunu bilmektedir).

8 OCPP, s. 17.

9 Bu konuda, Hegel’in *Leçons sur l’histoire de la philosophie* [Felsefe Tarihi Üzerine Dersler]’inde yer alan Fichte maddesine bakılabilir. Burada Hegel, “ikinci ilkeden itibaren tümdengelimim [çıkarımın] sona erdiğine” hayıflanmaktadır.

Eğer Fichte'nin felsefesi, Hegel'in inandığı gibi, Kantçı anlamda “entelektüel sezgi”den (yani mutlak'ın hakiki bir kavranışından) yola çıksaydı, bu eleştiri haklı olurdu.¹⁰ Ama öyle değildir. Zira Fichte'nin felsefesi hakikatten yola çıkmaz; tanım gereği, eleştirel öznenin (sınırlı öznenin) varlığını sürdürmesine izin veren bir diyalektikten, yanılsamanın bir diyalektiğinden yola çıkar.

Dolayısıyla, bu açıklamalar, ilk iki ilkenin anlamını aydınlatılabilir. Mutlak Ben'i ortaya koyan birinci ilkenin bir “yanılgı” olarak, bir yanılsama olarak anlaşılması gerekiyorsa, Mutlak Ben'i koymaya izin vermiş olan önşartları düşündüğümüzde (kalkış noktasının hakikat değil de bu yanılsamanın ta kendisi olduğunu kabul edersek bütünüyle meşru bir düşünce olmaya devam eder), ikinci ilkede, mutlak Ben-Olmayan'ın ifade edilmesine ulaşmamız gerekir. A. Philonenko'nun yazdığı gibi, “dolayısıyla, Ben'den Ben-Olmayan'a geçiş, ilk iki ilkenin inşasını buyuran *varsayımlar düzeyinde* gerçekleşir.”¹¹ Ben ile Ben-Olmayan'ın oluşturduğu iki terim, bir kez ortaya konulduklarında, birbirinin tamamen karşısında yer alırlar; öyle ki, onları üçüncü bir ilke, sentetik bir ilke kabul ederek uzlaştırmak gerekir: “Ben'de; bölünebilir bir Ben-Olmayan'ı bölünebilir bir Ben'in karşısına koyarım.”

Fichteci diyalektiğin yapısını ya da Kant'ın *Aşkımsal Diyalektik*'inin farklı aşamalarını sistematik olarak nasıl dile getirdiğini ayrıntılı olarak incelemek niyetinde değilim.¹² *İlkeler*'in teorik

10 Bu eleştiri Schelling'in ilk iki metni bakımından da geçerlidir. Öte yandan, bu eleştirinin, Fichte'nin *Remarque sur la philosophie de l'identité*'de [Özdeşlik Felsefesi Üzerine Notlar] Schelling ve Spinoza'ya yönelttiği eleştiriyle aynı olduğunu görmek ilginçtir. Söz konusu metinde, Fichte, mutlak'ı felsefenin kalkış noktası olarak almanın Hegel'e yöntemsel olarak ne kadar saçma gözükeceğini ortaya koyar. Bk. *Zur Darstellung von Schellingsidentitätssystem*, NW, II, s. 571 vd. Bu, A. Philonenko'nun savını destekleyen kuvvetli bir argümandır.

11 *La liberté humaine dans la philosophie de Fichte* [Fichte'nin Felsefesinde İnsanın Özgürlüğü], s. 162.

12 Bu konuda bk. A. Philonenko, *op. cit.*, Böl. V.

kısımında eleştirilen iki felsefi duruşun –idealizm ve gerçekçilik–, bu üç ilkedен yola çıkan Fichte tarafından nasıl ortaya konulduğunu göstermek istiyorum sadece. Her şeyden önce, Ben ve Ben-Olmayan’ın bir antinomi çerçevesinde nasıl karşı karşıya geldiğini kısaca gösterelim. Bu antinomi, iki bakış açısıyla formüle edilebilir:

– Yalnızca mantıkî bir bakış açısından, bir Ben-Olmayan’ın durumunun, gerçek olan’ın bütünü olduğunu *iddia eden* bir mutlak Ben’in durumuyla kesinlikle bağdaşmadığı açıktır. Burada da güçlük, birini diğeri olmaksızın koymanın imkânsızlığıdır; *onları inşa eden mantıkî kurgular tamamen paraleldir.*

– Ama bu karşıtlığı tarih felsefesine bağladığımızda, Fichte tarafından ortaya konulan şey klasik bir sorun olur: Eleştirel formülasyonunu Kant’ta (21 Şubat 1772 tarihli *M. Herz’e Mektup*), kuşkucu formülasyonunu ise Berkeley’de bulduğumuz *temsil sorunu*: Tanımı gereği, daima yalnızca *benim için* bir ‘kendinelik’ olarak kalan, dolayısıyla da asla bana gerçekten dışsal bir kendinelik olmayan şeyi *kendimin dışına* nasıl koyabilirim?¹³ Dogmatik gerçekçilik (Ben-Olmayan’ın kendinde varoluşunu ileri süren yaklaşım), her zaman için, Ben’in yadsınmasını, yani, artık benim için olmayan bir kendinelik durumunu gerektirir – bu kendindeliliğin ‘Ben’ için olmamasını öngören şey yine ‘Ben’ olsa da. Dolayısıyla, kendindeliliğin *Ben için* olmadığıнын ileri sürülmesi daima *Ben içindir*; dogmatik iddia birinci “ben için”i mecburen unutmali ve böylece tam bir çelişkiye düşmelidir: “... Maddenin dışarıdan gelebileceğini öngören gerçekçi hipotez, araştırmamız boyunca gerçekten karşımıza çıkmıştır... Ama daha derin bir incelemeden sonra, bu tür bir hipotezin, dile getirilen ilkeyi yalanladığı görülmüştür. Çünkü kendisine bir maddenin dışarıdan verildiği şey, olması gerektiği bir Ben olmayacaktır; bir

13 Hegel *Phénoménologie de l’esprit* [*Tinin Fenomenolojisi*]’nin Giriş kısmında bu diyalektiği yeniden ele alır.

Ben-Olmayan olacaktır”;¹⁴ zira kendinelik, aynı zamanda hem kenğinde hem de ‘ben için’ olamaz.¹⁵

Elbette bu, Fichte’nin, “Ben-Olmayan’ın tamamen yadsınması” şeklindeki “idealist” çözümü kabul ettiği anlamına gelmez: Gerçekten de, altını çizmemiz gerekir ki, ileri sürülen iki terim mecburen böyle olmalıdırlar; zira biri diğerini gerektirdiği için, birbirlerini karşılıklı olarak içerirler¹⁶ –öyle ki, ilk iki ilkenin sadece yan yana konuluşu bile “analitik” bir karşıtlık (yani *mantıkî bir çelişki*) oluşturur. Ama (“organon”¹⁷ olarak kullanılan) şekli mantığın bakış açısından) ikisi de “kesin” olduğu için, onları uzlaştırmak gerekir– (felsefe tarihinin klasik sorunlarıyla ilgilenmek için kelimenin tam anlamıyla mantığa ait alanı terk ederek) temsil sorununa bir çözüm bulmak gerektiği gibi.

Fichte’nin düşüncesinde bu noktada karşımıza çıkan güçlük şudur: İki ilke, gördüğümüz gibi, *çelişkili* ya da *analitik* bir biçimde

14 *Grundlage OCPP*, s. 106.

15 Tam da bu nedenle, Spinoza’nın felsefesi Fichte’nin gözünde kelimenin tam anlamıyla saçmadır; zira Spinoza’nın felsefesinde, her şey bir şekilde “iki öteki” arasında gerçekleşir: bir “özne” Ben-Olmayan ile bir “nesne” Ben-Olmayan arasında, bk. *A.g.e.*, s. 23-24.

16 Birinci ilkenin yanılısma olarak ortaya konulmasının Ben-Olmayan’ı nasıl içerdiğini gördük; zira söz konusu birinci ilke, Ben-Olmayan’ın, mutlak Ben’i ileri sürmeye izin vermiş olan aynı mantıksal kurgudan “çıkarılmasına” izin verir. Ayrıca açıktır ki, Ben-Olmayan Ben’i varsayar; ya da, Fichte’nin söylediği gibi, “kendini kendinin karşısına koyma olanağı bilincin özdeşliğini varsayar” (*A.g.e.*, s. 25). Buradaki akıl yürütme belki de çok basittir: A-Olmayan A’yı varsayar; ve şimdi A, “A = A” önermesiyle aynıdır. Bu son önerme (birinci ilkeye uygun olarak) Ben = Ben önermesine dayanır ve buradan mutlak Ben’i çıkarırız; “sonuç olarak, kendini koymaktan kendinin karşıtını koymaya geçiş, ancak Ben’in özdeşliğiyle/aynılığıyla mümkündür” (*a.g.y.*).

17 “Araç”, “alet” anlamına gelen “organon”, Aristoteles tarafından, temel mantık kitabına ad olarak verilmiştir. çünkü Aristoteles’e göre mantık düşünmenin aracıdır [ç.n.].

karşı karşıya gelir.¹⁸ Bu ise şu anlama gelir: Şeklî mantık açısından bakıldığında, uzlaşamamaları gerekir; zira mutlak çelişki, üçüncü bir olasılığı mecburen dışlar. Ama Fichte'nin bu iki ilkenin üçüncü bir ilkede sentetik olarak uzlaşabilmesi gerektiğini düşünmesinin nedeni, bu analitik çelişkinin sadece *görünürde* olduğunu ve aslında *sentetik bir karşıtlığı* gizlediğini düşünmesidir (en azından dolaylı olarak böyle düşünmesidir); ve bu, A. Philonenko'nun savının doğruluğunu tartışmasız bir biçimde teyit eder (eğer bir teyide ihtiyaç var idiyse), ki bu sava göre, *Grundlage*, ilk üç ilkede, görünüşün bir diyalektik mantığını tesis etmektedir. Bunu kabul etmek için, Kant'a göre "antinomi"nin ne olduğunu hatırlamak yeter. Gerçekten de, antinomi, bir *çelişki* biçiminde –dolayısıyla, üçüncü bir olasılığın söz konusu olmadığı; iki önermeden ancak birinin doğru ve diğerinin yanlış olması gerekiyormuş gibi görüldüğü bir karşıtlık biçiminde– ortaya çıkan iki savın karşıtlığıdır; aslında bu *zıtlar* ya da *alt-zıtlar* arasındaki bir karşıtlıktır sadece. Böylece, *Saf Aklın Eleştirisi*'nde, ilk iki antinomi zıtların (aynı türde karşıt olanların) karşıtlığıdır; öyle ki, sav ve karşı savın her ikisi de yanlış olabilir –üçüncü bir olasılık ancak *görünürde* dışlanır: Örneğin, dünya ne sonlu ne de sonsuzdur, ve iki şıklılık dışlayıcı değildir; zira dünya tanımsız olarak düşünülebilir. Üçüncü ve dördüncü antinomilerde ise, bildiğimiz gibi, çözüm bunun tersidir; zira burada söz konusu olan şey alt-zıtlıklardır (özne savda ve karşı savda farklı bir anlama sahip olur): Böylece, örneğin üçüncü antinomide, insan savda numen olarak karşı savda ise fenomen olarak addedilir, ve sadece görünürde çelişen

18 Fichte bunu şu şekilde formüle eder (yorumumu parantez içinde ekliyorum): "Ben = Ben ise, Ben'de ortaya konulan her şey ortaya konulmuştur. Ancak, ikinci ilke Ben'de (zira mutlak Ben her şeyi içerir) hem ortaya konulmalı (zira ikinci ilke, birinci ilkeyi ortaya koymak için kabul ettiğimiz mantıksal varsayımlarla aynı varsayımlara sahiptir) hem de ortaya konulmamalıdır (zira bu tam da bir Ben-Olmayan'dır). Sonuç olarak: Ben, Ben değildir; ama Ben, Ben-Olmayan'dır ve Ben-Olmayan da Ben'dir." (A.g.e., s. 27-28).

iki önermenin her ikisi de doğru olabilir (yeter ki öznenin bu önermelerdeki anlamını belirlemiş olalım).

Dolayısıyla, ilk iki ilkenin karşıtlığı tam da bir antinomi olarak (idealizm ile gerçekçiliğin antinomisi olarak) karşımıza çıkar. Bu yüzden, sorun, onları “kompoze etmek [oluşturmak]”, yani, Kant’ta olduğu gibi, yanılısma düzeyinde mantikî çelişki olarak karşımıza çıkan şeyi aşkın bir karşıtlığa dönüştürmektir; öyle ki, ilk ilkedен ikinci ilkeye geçiş, “yanılıglardan ve bu yanılıgların mutlak Ben’de sentezinden, temsilin antinomisine geçiş”¹⁹ olarak yorumlanabilir – ve üçüncü ilkenin sentetik olarak oluşturması gereken şey tam da bu antitetiktir [antitezdir, karşıtlıktır]. Ve böylece, üçüncü ilke, bir antinominin eleştirel çözümünün ifadesine denk düşer.²⁰ *Dolayısıyla, temsil sorununun çözümü bu kompozisyon olacaktır; zira bu kompozisyon, ilk iki ilkenin altında yatan felsefî duruşları, yani idealizm ile gerçekçiliği uzlaştıracaktır.* Ama metafiziğin bu eleştirisinin anlamını ele almadan önce, bu eleştirinin üçüncü ilke düzeyinde nasıl ortaya konulduğunu kısaca incelemek gerekir.

Mutlak Ben (birinci ilke) yanılısamasından yola çıkmış ve ikinci bir ilke kabul etmek zorunda kalmıştık; birinci ilkeyle birleştirilen ikinci ilke, bir antinomiye (analitik çelişki olarak *görünen* bir karşıtlığa) yol açmıştı. Bu ilkenin gerçek anlamı ise temsil sorunuydu (kendi dışındaki bir şeyin varlığını nasıl kabul edebilirim?). Dolayısıyla, üçüncü ilkenin çözüm bulması gereken sorun şu şekilde ifade edilebilir: Yalnızca görünürdeki bir analitik çelişkiyi gerçek bir sentetik karşıtlığa dönüştürmek. A. Philonenko’nun belirttiği gibi, bu tür bir sorun üç şeyin karşılanmasını gerektirir: “İlk başta, karşıt iki terim yalnızca *niteliksel olarak* (Ben ve Ben-Olmayan, kırmızı ve kırmızı-olmayan) karşıt olmamalıdır, aynı

19 A. Philonenko, *op. cit.*, s. 164.

20 Üçüncü ilkenin ilk formülasyonu (mutlak ben’i “temel” olarak koyan formülasyon) hâlâ aldatıcıdır ve çözümün sadece çerçevesini sağlar: Bu konuda bk. *La liberté humaine*, s. 256, n. 39.

zamanda *niceliksel olarak* da karşıt olmalıdır; gerçekten de, nicelik fikri, düşünülebilir karşıtlıkların temelini oluşturur. İkincisi, niceliksel karşıtlık niceliksel bir anlama sahip olmalıdır; böyle olmasaydı, karşıt terimler aynı anlama sahip olarak görülebilir ve toplanabilirlerdi. Nihayet, üçüncü bir zorunluluk görünür: Karşıtlık niteliksel bir anlamı koruyorsa, birleştirilen iki karşıtın tek bir bütün oluşturması gerekir.”²¹ Dolayısıyla, düşünülebilir olması için, karşıtlık niceliksel hale gelmelidir: Gerçekten de iki terim mutlak bir biçimde değil, yalnızca kısmen karşıt olacaktır artık. Buradan, “bölünebilir” bir Ben ve “bölünebilir” bir Ben-Olmayan fikrine, yani gerçekliğin bölündüğü iki terime ulaşılır. Bu karşıtlığı hâlâ niteliksel bir anlama sahip olarak (iki terimin karşıt olmayı sürdürmesi, toplanabilir olmaması) düşünmeye izin veren şey ise, “karşılıklı eylem” fikrini temellendiren “negatif büyüklük” kavramının getirilmesidir: Ben ve Ben-Olmayan gerçek olan’ın bütününe paylaşır; karşıt nicelikleri, bir karşılıklılık ilişkisini muhafaza eder (bir kuvvetler sisteminde olduğu gibi). Bu bütünlük, sınırlı Ben ile sınırlı Ben-Olmayan arasındaki bölünmenin hâlâ *temeli* olarak kalan mutlak Ben’in bütünlüğünden başka bir şey değildir; ve buradan, üçüncü ilkenin formülasyonuna ulaşılır: “Ben içerisinde, bölünebilir bir Ben-Olmayan’ı bölünebilir bir Ben’in karşısına koyarım.”²²

İzleyen iki bölümde yer alan değerlendirmeleri anlaşılır kılmak için iki uyarıda bulunalım: 1) *Grundlage*’nin başlangıcında belirtilen *bütün* ilkelerin (yalnızca birinci ilkenin değil) yanlış oldukları düşüncesini aklımızda sıkıca tutmamız gerekir: A. Philonenko’nun ileri sürdüğü gibi, bu ilkeler, Kant’ın *Aşkınsal Diyalektik*’inde eleştirdiği üç metafizik İdea’yla haklı olarak karşılaştırılabilirler.²³ Birinci ilke mutlak bir *bireysel* Ben İdeası’na

21 A.g.e., s. 166.

22 *Grundlage*, çev., s. 30.

23 Bk. *La liberté humaine*, s. 254 vd (Philonenko, sav ve karşı savın tersyüz edilebilir olduğunu göstererek bu karşılaştırmanın yerindeliğini ortaya koyar).

(psikolojik İdea) karşılık gelirken, ikinci ilke mutlak bir Ben-Olmayan İdeası'na, yani kendinde bir Dünya'ya (kozmozolojik İdea), üçüncü ilke ise kendinde özne ile kendinde nesne arasındaki ilahi senteze karşılık gelir. 2) Kendinde özne ile kendinde nesne, yanılısamanın bağrında, birbirlerinden radikal bir biçimde ayrıldıkları için, metafiziğin yapısökümü Kantçı anlamda bir "idealizmin çürütülmesi" olacaktır: Bu yapısöküm, özne ve nesnenin *hem* birbiriyle bağlantılı *hem de* birbirinden ayrı olması gerektiğini göstermeyi hedefleyecektir sadece (ister nesneyi özneye indirgeyerek idealist biçimde olsun, isterse de özneyi nesneye –onun basit bir yansımaya– indirgeyerek gerçekçi biçimde olsun, birini diğerine indirgemekten başka bir şeyi asla başaramayan metafizikçiler ise bunu düşünemezler). Dolayısıyla, yanılısamanın yapısökümünün amacı, insana kendi hakikatine ulaşmada eşlik etmek olacaktır. Fichte bunu şu şekilde formüle eder: "Felsefeniz hakkında açık bir fikre kavuşur kavuşmaz, bu yanılısama bir kabuk gibi düşecektir... Sınırlı bir varlık olduğunuzu bildiğinizi (ve bundan başka bir şey de bilmediğinizi) düşüneceksinizdir: Kendi dışınızda oluşturulan bir dünyanın deneyimiyle açıklamanız gereken, *belirli bir biçimde* sınırlı olduğunuzu. Ve artık kendiniz olmadığınız fikrine sahip olmadıkça, bu sınırları aşma fikrine de sahip olmayacaksınız."24

Bu metni okuduğumuzda, Fichte'nin bu kadar uzun bir süre boyunca nasıl da "öznel idealizm" in şampiyonu olarak görülebildiğini anlamakta zorlanırız; Fichte'nin tek hedefi, insanın bilincini [kendinin farkında olmasını –ç.n.] bir dünyanın farkındalığıyla bağlantılandırarak, insana sınırlılığını hatırlatmaktır. Ancak bunun nedeni gösterilebilir; ve bu neden, dikkate değer bir yöntemsel önem taşır: Fichte'nin 'hakikat'ten, otantik bir mutlak Ben kavrayışından yola çıktığını düşünen yorumcular, Fichte'nin, *Bilim Öğretisi*'nde, duyarlılığın (*sensibilité*) biçimlerinden ve aynı zamanda onların içeriğinden yalnızca radikal bir idealizm çıkarsadığını

görebiliyorlardı sadece. Ama aksine, Fichte'nin yanılsamadan yola çıktığı kabul edildiğinde, bu çıkarım tamamen zıt bir anlama sahip olur: Elbette, diyebiliriz ki, belli bir biçimde, mutlak Ben bütün gerçekliği içerir; ama bunun tamamen negatif bir tarzda olduğunu görmek gerekir. Mutlak Ben bütün gerçekliği içeriyorsa, bu, mutlak Ben'in bütün gerçekliği inkâr etmesi anlamındadır; zira Kant'ın *Aşkımsal Diyalektik*'te belirttiği gibi, mutlak Ben, mutlak olması hasebiyle, ebedi öz-yeterlilik iddiası bağlamında *dış dünyayı ve zamansallığı (réparatrice)* inkâr etmelidir. Dolayısıyla, Fichte'nin yaklaşımı esas itibarıyla “onarımcı” bir yaklaşımdır; mutlaklık iddiasındaki yanılsamanın ortadan kaldırdığı şeyi (yani dış dünyayı ve zamanın içerisinde yer alan sınırlı özneyi) bütünüyle *negatif* bir diyalektik bağlamında ve yanılsamanın yapısökümünü kullanarak yeniden inşa eder. Bu anlamda, Fichte'nin diyalektiği, baştan sona, metafizik yanılsamanın bir eleştirisidir; ve onun öncesinde var olmamış bir hakikat sadece bu eleştiriden doğabilir. Fichte'nin diyalektiği, bu haliyle, hemen “siyasi” bir anlama sahip olur; zira sınırlı öznenin bütün biçimlerinin ortadan kaldırılmasını eleştirerek, bir öznelerarasılık alanının teorik önşartlarını inşa eder.

Dolayısıyla, tarihsiciliğin (yani ideal olan'la gerçek olan'ın idealizmde ve gerçekçilikte birleştirilmesinin) metafizik temellerinin eleştirisi ile modern bir siyaset felsefesi olanağı arasında sıkı bir bağ kurmak gerekir: Eğer siyaset felsefesi, Strauss'un haklı olarak söylediği gibi, bir pozitivite eleştirisinin mümkün olmasını gerektiriyorsa, idealizmde ve gerçekçilikte bu tür bir olanağın dışlandığı açıktır; zira hem idealizm hem de gerçekçilik, karşıt nedenlerle de olsa, tarihi sadece *zorunluluk* fikri çerçevesinde düşünebilir. Pozitivite eleştirisinin söz konusu olabilmesi için, özne ve dünyanın birbirinden ayrılmaları yetmez; birbiriyle ilişkili olduklarının düşünülmesi de gerekir.²⁵ İki terimin kopuşu ya da

25 Bu sorunsal, felsefi düzlemde, ayırt edilemezler ilkesi [ayırt edilemezlerin özdeşliği ilkesi (Leibniz) –ç.n.] ile devamlılık ilkesi arasındaki ilişki sorunudur; bk. *La liberté Humaine*, s. 577 vd.

bütünüyle birleşmesi ise, aksine, eleştiri fikrinin bütün anlamını tamir edilemez biçimde ortadan kaldırır; ve Strauss'un kabul ettiği gibi, bu olmaksızın, doğal hak ile pozitif hak arasındaki karşıtlık –nasıl olursa olsun– tasavvur edilemez.

Dolayısıyla, izleyen bölümlerde 1) Tarihsiciliğin metafizik temellerinin Fichteci eleştirisi incelenecek, ve 2) Bu eleştirinin, bir siyaset felsefesini düşünülebilir kılan bir alanı nasıl açtığı gösterilecektir. Dahası, bu eleştirinin düşünülebilir kıldığı siyaset felsefesi, bu öznelikten (hümanizmden) vazgeçmemesi bakımından modern olmayı sürdürür; ve bu özneliğin metafizik (tarihsici) hale gelişinin kaçınılmaz olmadığını göstermeyi de başarmıştır.²⁶

26 Bu, aklın bütün eleştirelci eleştirilerinin özelliğidir. Bk. daha önce belirtilen röportaj: “Qu'est-ce qu'une critique de la raison?”, *Esprit*.

I.

GERÇEKÇİLİK İLE İDEALİZM ARASINDAKİ ANTİNOMİ: TARİHSİCİLİĞİN ONTOLOJİK TEMELLERİNİN YAPISÖKÜMÜ

Burada, Fichte tarafından *Grundlage*'nin § 4 kısmının A, B, C, D, E'sinde ortaya konulduğu şekliyle¹ gerçekçilik ile idealizm arasındaki antinomik karşıtlığı analiz edeceğim. Bu metinlerin anlamını açıklamayacağım; sadece, metafizik yanılsamalara ilişkin eleştirel bir düşüncüyü ve belli bir hak kavrayışını nasıl temellendirdiklerini gösterecek ve antinominin E'deki nihai formülasyonunu incelemekle yetineceğim (ama ona götüren diyalektik süreci bir kenara bırakacağım²).

1. YANILSAMALARIN ORTAYA KONULMASI VE YAPISÖKÜMÜ OLARAK DİYALEKTİK

Gerçekçilik, C'de, "Ben-Olmayan'ın ancak Ben etkilendiği ölçüde Ben için bir gerçekliğe sahip olduğu" konum şeklinde tanımlanır.³ Bu konum nedensellik ilkesine karşılık gelir: Gerçek-

1 OCPP, s. 39-56.

2 Bu sürecin analizi için bk. A. Philonenko, *op. cit.*, s. 182 vd.

3 OCPP, s. 48.

ten de, Ben'in edilgenliğinin saptanması yoluyla, üçüncü ilkedен çıkarılan karşılıklı eylem kavramına göre, Ben-Olmayan'da bir faaliyete (Ben'in edilgenliğine eşittir) ulaşırız. Dolayısıyla, Ben-Olmayan'ın nedenselliğini, etkilenme'den yola çıkarak ortaya koyarız; bu, Ben ve Ben-Olmayan arasındaki karşılıklı belirlemeyi nasıl okuyacağımızı gösteren *vektörü*, ya da, *düzeni* işaret etmektir: Gerçekçilik için, Ben-Olmayan'dan Ben'e gitmek, Ben-Olmayan'ın faaliyetinden Ben'in edilgenliğine gitmek gerekir. Dolayısıyla, gerçekçiliğe göre, "Ben'deki yadsımayı ya da edilgenliği ortaya koymak gerekir; ve, 'karşılıklı belirleme' şeklindeki genel kurala göre, Ben-Olmayan'daki aynı miktarda gerçekliği ya da faaliyeti de ortaya koymalıdır."⁴ Bu anlamda, etkilenmenin, Ben-Olmayan'ın faaliyetinin *ratio cognoscendisi* olduğunu; ve Ben-Olmayan'ın faaliyetinin de, Ben'in edilgenliğinin *ratio essendisi* olduğunu söyleyebiliriz.

Gerçekçiliğin bu tanımının, belli ölçüde, eleştirel bir tanım olduğu kaydedilmelidir; zira bu tanım, etkin nesnenin (Ben-Olmayan) varlığını *özne*'den (etkilenmeden) çıkarır. Spinozacı deyişle, diyebiliriz ki, maddenin (Ben-Olmayan'ın) gerçekliği biçimden (sonlu öznenin biçiminden) yola çıkılarak ortaya konur; ve Ben-Olmayan, kendinde algıladığı etkilenmeyi *açıklamayı* (yine biçimden yola çıkarak) amaçlayan bir inşa olarak görünür.

Ancak, Fichte'ye göre, bu tür bir yanıt "bizi bir döngü içine sokar."⁵ Bu döngü, gerçekçiliği, karşıt ilkeyi (idealizmi) gizlice benimsemeye (antinomik bir şekilde) muhakkak götürecek olan bir iç çelişkidir.

Bu kısır döngü Fichte tarafından şu şekilde betimlenir:

"Nedensellik kavramına göre, ilk durum olarak, Ben'in sınırlanmasının yalnızca Ben-Olmayan'ın bir faaliyetinden kaynaklandığını ortaya koymak. A kertesinde, Ben-Olmayan'ın Ben üzerine etkide bulunmadığını düşününüz, dolayısıyla da bütün gerçeklik Ben'dedir

4 OCPP, s. 55.

5 A.g.y.

ve onda yadsıma bulunmaz; ve böylece, önceki söylenenlere göre, Ben-Olmayan'da hiçbir gerçeklik ortaya konulmaz. Şimdi, B kertesinde, Ben-Olmayan'ın, üç faaliyet derecesiyle, Ben üzerine etkide bulunduğunu düşününüz; böylece, karşılıklı belirleme kavramına uygun olarak, üç gerçeklik derecesi Ben'de ortadan kaldırılır ve onların yerine üç yadsıma derecesi konur. Bununla birlikte, burada, Ben sadece edilgendir; yadsıma dereceleri kuşkusuz iyi *konulmuştur* – ama, bu eylemdeki Ben ve Ben-Olmayan'ı karşılıklı belirleme kuralına göre gözlemleyecek ve yargılayacak olan, Ben'e *haricî bir akıllı varlık için* (yani *Ben'in kendisi için* değil). Bu ise, Ben'in, A anındaki durumu ile B anındaki durumunu karşılaştırabilmesini ve iki anda gerçekleştirdiği faaliyetlerin farklı miktarlarını ayırt edebilmesini gerektirir: ve bunun nasıl mümkün olduğu hâlâ gösterilmemiştir. Bu durumda, Ben, sınırlı olacaktır kuşkusuz; ama sınırlanmasının farkında olmayacaktır.”⁶

Dolayısıyla, gerçekçiliğin çürütülmesinin ilkesi şudur: Ben-Olmayan'ın etkilenmenin nedeni olarak ortaya konulması için, her şeyden önce, “biçim”in, kendinin farkında olması gerekir; *kendini edilgin olarak koyması* ve böylece kendindeki edilgenliği *koyması*, özetle, aynı zamanda hem etkin hem edilgin olması gerekir. Bununla birlikte, *gerçekçiliğe göre, Ben bu işlemde sadece edilgindir*. Dolayısıyla, biçimin öz tarafından sınırlanması, *işlemi betimleyen filozofun düşüncesi için* söz konusudur: Gözlenen Biçim'in kendini bilmesine yol açan ve bu biçimi etkin bir şekilde *edilgin* olarak sunan şey, esasen filozofun kendi düşüncesidir. Ancak, buradaki güçlük aşılamaz bir güçlüktür; zira bu betimlemede bile filozof da bir biçimdir – betimlediği başka bir biçim tarafından etkilenir. Bu şartlar altında, filozof, kendini hangi hakla biçimi edilgin olarak ortaya koyan bir faaliyet olarak sunabilir? Apaçıktır ki, burada sonsuz bir gerileme sürecine kapılırız: Ben-Olmayan'ın faaliyetinin sadece Ben'in kendi *etkilenmesini* bilmesiyle ortaya konulabildiği doğruysa, bu etkilenmenin *etkilenen Ben tarafından idrak edilmesi* gerekir: Zira bu etkilenme haricî bir gözlemci ta-

rafından algılandıysa, aynı soru onun için de hemen söz konusu olur: Kendini, gözlemekte olduğu şey tarafından etkilenmiş olarak nasıl görebilmiştir?

A. Philonenko bu güçlüğü mükemmel bir şekilde özetlemiştir:

“*Etik*’te, ‘kendinin bilinci’ [*conscience de soi*, Ben bilinci], filozofun biçimle ilişkisi tarafından gizlice meydana getirilir: Biçime bağlılık düşüncesi tarafından etkilenen filozof, biçimin sahip olduğu ‘kendinin bilinci’nin yerine geçer. Ama ‘gözlenen biçim’ ile ‘filozof’ bir ve aynı özne olmadığı için, filozof aslında bir ‘kendinin bilinci’ değildir. Diğer bir ‘nesnenin bilinci’ni [*conscience d’objet*, nesnenin bilincinde olma] hedefleyen bir ‘nesnenin bilinci’dir sadece. ‘Kendinin bilinci’, sırf bir görüntüdür; ve teorik olarak, ‘nesnenin bilinci’ni asla aşamayız. Bunu izleyen şey ise, doğal olarak, yönelimsellik (*intentionnalité*) sorununu kesinlikle çözememektedir...”⁷

Gördüğümüz gibi, Fichte’nin bütün kanıtı bu noktaya dayanmaktadır: Ben-Olmayan’ın Ben üzerindeki faaliyetini sadece etkilenmenin bilincinde olunmasından – dolayısıyla, etkilenen şey olarak “kendinin bilinci”nden– yola çıkarak ortaya koyabiliriz; Fichte, burada, Kant’ın *Saf Aklın Eleştirisi*’nde ortaya koyduğu *İdealizmin Çürütülmesi*’nin derin anlamını tekrar bulur: Erekselliği düzgün bir şekilde düşünebilmemiz, ancak ve ancak, “nesnenin bilinci” ile “kendinin bilinci”ni, gerçekçilik ile idealizmi, ayrılmaz bir şekilde birbirlerine bağlamamızla mümkün olur. Böylece, Fichte’nin Spinoza’ya yönelttiği temel eleştiri, “kendinin bilinci”ni “nesnenin bilinci” lehine yadsımak zorunda olmasıdır:

“Spinoza *saf* bilinci *ampirik* bilinçten ayırır. Saf bilinç, ‘kendinin bilinci’ne asla sahip olmayan Tanrı’dadır; ampirik bilinç ise, tanrısallığın özel modifikasyonlarında. Bu şekilde kurduğu sistem, bütünüyle tutarlı ve çürütülemezdir; çünkü aklın onu izleyemediği bir alanda ilerler: Ama bu sistem temelsizdir. Gerçekten de, ampirik bilinç içerisinde verilen saf akli hangi hakla aşar ki?”⁸

7 *La liberté humaine*, s. 205.

8 *OCCP*, s. 24.

Spinozacılık hem “kendinin bilinci”ni ortaya koymalı (zira Ben-Olmayan ancak ve ancak etkilenmenin bilinciyle ortaya konulabilir), hem de onu “nesnenin bilinci”nde yadsımalıdır –ve bu yüzden de, “kendinin bilinci”ni “nesnenin bilinci”ne bağlamayı asla başaramaz. Dolayısıyla Fichte’ye göre, Spinozacılık hem bir hata hem de bir suç işlemektedir: Dogmatik düşünür, kendi düşüncesi üzerine düşünmeyerek,⁹ özdeşliği zorunluluk olarak değil varlık olarak ortaya koymak için “Ben’i aşmaya”¹⁰ götürülür:

“Bir düşünürün Ben’i hiçbir zaman nasıl aşamadığı ve aştıktan sonra da orada nasıl durabildiği sorunu, bu fenomeni tam olarak açıklayabilen pratik bir veriye sahip değilsek, bütünüyle açıklanamaz bir şey olur... Spinoza’yı bu sisteme götürmüş olan şey, belki kolayca gösterebilir: İnsan bilgisinde en yüksek birliği ortaya çıkarmak için gereken çaba. Bu birlik Spinoza’nın sisteminde mevcuttur; ve bütün hatası da bundan ibarettir: onu sadece pratik bir ihtiyaçla yönlendiren teorik nedenlere göre bir sonuca vardığına inanmak, gerçekten veri bir gerçeklik inşa ettiğine inanmak – ama aslında sadece bize sunulmuş olan ve elde edilemeyen bir ideal tanımlıyor oluşu”.¹¹

Zira mutlak Ben, sınırlı bende, yalnızca tarihte gerçekleştirilecek pratik ideal olarak mevcut kalabilir ve eleştiriciliğin sınırları ihlal edilemez. Dolayısıyla, gerçekçilik, kendiliğinden, idealizme götürür; zira gerçekçilik, idealizmin ilkesini oluşturan şeyi –yani kendinin bilincini– varsaymak zorundadır (onu asla açıklamadan).

Kendinin bilinci ve nesnenin bilinci olarak Ben, aynı zamanda hem etkin hem de edilgin olarak ortaya konulmalıdır: Gerçekçiliğin başarısızlığının miras bıraktığı haliyle idealizmin bir bakıma devrıldığı temsil sorununun formülasyonu budur. İdealizm, bu çelişkiyi ortadan kaldırmak için, edilginliği ortadan kaldırmalıdır; sorunu oluşturan şey, *kendinin bilinci perspektifinden bakıldığında*, bu

9 “Tek hata şundan ibarettir: Derinlemesine düşünmüşsündür, ama kendi düşüncen üzerine düşünmemişsindir”, aktaran A. Philonenko, *op. cit.*, s. 204.

10 OCPP, s. 37.

11 OCPP, s. 37, 24.

edilgenliktir. Bu edilgenliğin ortadan kaldırılması, Leibnizci gele-
nekte, süreklilik ilkesinden yola çıkan ve Kantçı felsefe çerçevesinde
ilk kez S. Maïmon'un betimlediği bir işleme göre gerçekleştirilir.
Burada değinilen kişi esas itibarıyla S. Maïmon olduğundan, *Versuch über die Transcendental philosophie*'nin¹² ikinci kısmında onun bu soruna¹³ getirdiği çözümü kısaca hatırlatmak gerekir.

Bütün post-Kantçılar gibi, Maïmon da, “kendinde şey”in mevcudiyetini ortadan kaldırmaya çalışarak, temsil sorununun Kantçı formülasyonuna karşı çıkar. Dolayısıyla, bu sorun Fichte'nin analiz ettiğimiz metinlerde ortaya koyduğu sorunla birleşir; zira “kendinde şey”in ortadan kaldırılması, Maïmon'da, temsilin *edilgenliğinin* zihnin kendiliğindenliğinden çıkarılmasına denk gelir. Bu işlem, Leibniz'in sonsuz küçüklükler hesabına ve süreklilik ilkesine bir dönüş yoluyla gerçekleşir: Leibniz'de olduğu gibi (Descartes'ta olduğundan farklı bir şekilde), “duraklama” öznenin faaliyetinin sadece bir “sınır durumu”dur (süreklilik ilkesi yoluyla, hareketten ‘duraklama’ya geçeriz); Maïmon, edilgenliği (‘kendinde şey’ hipotezini –hâlâ gerçekçi ve dogmatik olan hipotezi– doğuran etkilenebilirliği), öznenin faaliyetinin bir ‘sınır durumu’ olarak, ya da, Maïmon'un matematiksel dilini kullanacak olursak, “kendiliğindenliğin bir diferansiyeli” olarak düşünmeye çalışacaktır: “Sezgilerde (maddede) ampirik olan şey, gerçekten de, ışığı oluşturan ışınlar gibi bize dışsal olan (bizden ayrı olan) bir şey tarafından verilmiştir. Ama “bize dışsal” ifadesini bizle mekânsal ilişkisi olan bir şeymiş gibi anlamamak ve bu ifadeden rahatsız olmamak gerekir; “bize dışsal”, burada, sadece şu anlama

12 Bk. *Versuch über die Transcendental philosophie*, Berlin, 1770, s. 419-420. Bu metnin bir çevirisi X. Léon'da bulunabilir, s. 230 vd.

13 Bu sorunun ayrıntılı bir analizi M. Gueroult'un yapıtında bulunabilir, *La philosophie transcendante de Salomon Maïmon* [Salomon Maïmon'un Transcendental Felsefesi], Alcan, 1929, s. 59 vd; ayrıca bk. X. Léon, *Fichte et son temps* [Fichte ve Onun Çağı], c. J, s. 230 vd, ve bilhassa J. Rivelaygue, *La dialectique de Kant à Hegel* [Kant'tan Hegel'e Diyalektik], loc. cit.

gelir: Onun temsilinde hiçbir kendiliğindenlik idrakine sahip olmadığımız bir şey; yani, bizim idrakimizden bakıldığında, bizdeki saf ve yalın bir edilginlik durumu – bizim tarafımızdan hiçbir faaliyetin söz konusu olmadığı bir durum.”¹⁴

Böylece, ‘dışsallık’ mefhumu ‘edilgenlik’ mefhumuna, ve (süreklilik ilkesine referansla) Ben’in faaliyetinin bir ‘sınır durum’daki edilginliği mefhumuna indirgenir: Dolayısıyla, Kantçı ‘sınırsız anlama yetisi [*entendement*, anlık, müdrike]’ kavramı yeniden ele alınarak ve değiştirilerek, sınırlı (edilgin) zihin sınırsız zihnin faaliyetinin bir ‘sınır durumu’ olarak düşünülecektir; sınırsız zihin, kendini sınırlı bir hale getirerek, edilgin olarak (yani *iki faaliyetin diferansiyeli olarak*) veriyi üretir: “Akıl, nesnedeki veriyi, doğası gereği değişmez bir şey olarak değil de, sınırsız bir üst akıl (*intellect*) içerisinde ortadan kalkacak olan bilme yetimizin sınırlandırılmasının bir sonucu olarak düşünmemizi talep eder. Akıl, böylece, düşünülen şeyin daima arttığı, veri olan şeyinse en küçük hale geldiği sınırsız bir ilerleme arar.”¹⁵ Burada, Maïmon’un Kant’ın düşüncesini ne ölçüde sürdürdüğü ve değiştirdiği görülmektedir: Kant, bilimsel ilerlemeyi, sonsuz anlama yetisinin sonlu anlama yetisine (‘veri olan’ın payını azaltmaya ve ‘bilinen’i artırmaya ideal olarak meyleden sınırlı zihne) doğru ilerleyişi olarak düşünmüştü kuşkusuz. Ama Kant için, bu erişilemez bir idealle ilgiliydi elbette; iki anlama yetisi radikal bir biçimde birbirinden kopuktu¹⁶ ve bu kopukluğun işareti, tam da, duyarlılığın karakteristik edilgenliğiydi. Aksine, Maïmon’da, bu iki anlak arasında bir geçiş oluşturma olanağını düşünmek gerekir (bu edilgenliği ortadan kaldırmak ve ‘kendinde dışsal olan şeye bağılıktan etkilenme’ açıklamasına başvurma mecburiyetine böylece bir son vermek için).

14 *Versuch*, s. 67.

15 S. Malmon, *Philosophisches Wörterbuch*, s. 169 (aktaran M. Gueroult, *op. cit.*, s. 36).

16 ‘Veri olan’ın sürekli direncini gerektiren *Aşkımsal Estetik* yoluyla.

Bu geçiş, Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'ndeki "algının öncelenmeleri" metninin Leibnizci bir yeniden yorumlanması sayesinde gerçekleşecektir; Kant, söz konusu metinde, gerçek olan'a dair *a priori* bir şey "önceleme"nin mümkün olduğunu, yani onun bir derecesi olduğunu göstermeye çalışıyordu. Kant'ın "idealizm"e en çok yaklaştığı noktalardan biri kuşkusuz buydu; zira ampirik gerçek'i *a priori* belirleme olanağını kabul etmiş oluyordu – üstelik sadece biçimi itibarıyla değil, aynı zamanda içeriği itibarıyla da:

"Ampirik bilgiye ait olan şeyi *a priori* bilmemi ve belirlememi sağlayan bütün bilgiyi 'önceleme' olarak adlandırabiliriz... Ama fenomenlerde, *a priori* olarak asla bilinmeyen ve böylece *a priori* bilgi ile ampirik bilgi arasındaki farkı oluşturan bir şey bulunduğu için, yani algının konusunu oluşturan 'duyum' (*sensation*) diye bir şey olduğu, bu 'duyum', tam da önceden bekleyemeyeceğimiz şeydir... Ama genel itibarıyla 'duyum' olarak düşünülen bütün duyumlarda, yine de *a priori* olarak bilebileceğimiz bir şey bulunduğu varsayıldığında (...) bu şeyi, istisnai bir anlamda, 'önceleme' olarak adlandırmak zorunda kalırız; zira yalnızca deneyimin sağladığı şeyi (yani deneyimin tam da konusunu oluşturan şeyi) o deneyim gerçekleşmeden önce öngörmek şaşırtıcı görünür. Ve burada gerçekleşen şey aslında tam da budur."¹⁷

Böylece öngörülen şey, duyumun bir dereceye, yoğun bir büyüklüğe sahip olduğu; ve dolayısıyla son derece küçük olanların bir toplamı (integrali) olarak düşünülmesi gerektirir. Dolayısıyla, Kant'ın sunduğu kanıt kısaca şu şekilde özetlenebilir:

- Bilincin O derecesi ile N derecesi (açık bilincin ortaya çıkışı) arasında, belli bir zaman vardır;
- ancak zaman sınırsız ölçüde küçük birimlere bölünebilir olduğundan, O ve N arasında sonsuz sayıda küçük an'lar vardır;
- dolayısıyla, açık bilincimizin ortaya çıktığı anda, tam bi-

17 *Critique de la raison pure*, çev., s. 168. Maïmon ile Kant'ın ilişkisi hakkındaki bu yorumlarda J. Rivelaygue'nün yukarıda belirtilen makalesinden esinlendim. Ayrıca bk. A. Philonenko, *op. cit.*, s. 282.

linçsizlikten (O derecesi) açık ampirik bilince (N) kadar giden sonsuz sayıda ‘daha küçük bilinç halleri’ vardır.¹⁸

Bu kanıt, eleştiriciliğin sınırlarında kalsa bile, idealizmin girebileceği iki gedik açar:

a. En başta, verili olan’ın payını azaltır ve *a priori*’nin payını artırır: N derecesini üreten şey kendinde dışsal şey değildir, öznenin (hayal gücünün) faaliyetidir –bu faaliyet, sınırsız ölçüde küçük olan bilinç derecelerini N eşiğine kadar sentezler (bir bütünde). Dolayısıyla, *Aşkmsal Estetik*’le karşılaştırıldığında, özneye dışsal olanın payı azalır.

b. Ardından, Kant, bazen, bu süreci saf Ben’den ampirik özneye giden bir yol olarak betimler görünür: “Zaman ve mekândaki çeşitli muhtevalara ilişkin sadece biçimsel (*a priori*) bir bilinç kaldığında ve ampirik bilincin gerçekliği bütünüyle ortadan kalktığında, ampirik bilinçten saf bilince doğru kademeli bir değişim mümkün olur; dolayısıyla, niceliksel üretimin bir sentezi de mümkün hale gelir – başlangıcından (saf sezgi = 0’dan), ulaşmak istediğimiz miktara kadar.”¹⁹

Görünüşüne rağmen hâlâ eleştiriciliğin sınırları içerisinde yorumlanabilen²⁰ bu metin, yine de, ampirik bilincin saf bilincin sınırına geçiş tarafından oluşturulacağı fikrine yol açar; Maïmon’un yapması gereken şudur: N derecesinin “kendinde şey”den kaynaklanmaması için, hayal gücünün birleştirdiği sınırsız ölçüde küçük olan şeylerin “kendinde şey”den nasıl kaynaklanmadığını ve saf bilincin sınırına geçişin (sonsuz zihnin sınırlandırılmasının)

18 Bu kanıt, “zamanda boşluk diye bir şey olmadığı” savına dayanır. Ve bu tez, Kant’ın söz konusu kitabının “Analytique des principes” [İlkelerin analitiği] başlıklı bölümünde ortaya koyduğu bütün kanıtlamaların argümantasyonunu temellendirir.

19 *Critique de la raison pure*, çev., s. 168, Bk. A. Philonenko, *op. cit.*, s. 282.

20 N derecesi, öznenin faaliyetinden kaynaklanan bir toplam tarafından üretilir; ama, O ile N arasındaki bilinç dereceleri, özne tarafından üretilmemiş bir muhtevaya sahip olmayı sürdürür.

sonucu olduğunu göstermek – öyle ki, sonlu anlama yetisi için bir bütün olan şey, sonsuz anlama yetisi için bir türev olsun. Maïmon bunu şu şekilde formüle edebilir: “Böylece, duyarlık, belli bir bilinç için diferansiyelleri [türevleri, farklılıkları –ç.n.] sağlar; hayal gücü, bu diferansiyellerden, sezginin belli ve sınırlı bir nesnesini çıkarır; anlık, nesneler şeklinde karşımıza çıkan bu çeşitli diferansiyellerin ilişkisinden, onlardan kaynaklanan duyuşal (*sensory*) nesneler arasındaki ilişkileri çıkarır.”²¹ Bu metni kısaca açıklayalım:

– Duyarlık, diferansiyelleri sağlar: O ile N arasındaki duyumların içeriği duyarlıkta bulunacaktır; bu içerik, saf bilincin sınırına geçiş yoluyla üretilir.

– Hayal gücü, bir sezgi üretmek için bu diferansiyelleri birleştirir (N derecesi).

– Nihayet, anlama yetisi, Kant’ta olduğu gibi, sezgilerden belli nesneler yapmak için sezgileri karşılaştıracak ve bir araya getirecektir.²²

Edilginlik sorunu böylece çözülür: Edilginlik hiçbir şeydir, daha doğrusu, faaliyetin bir diferansiyelinden başka bir şey değildir; sınırsız ölçüde küçük bir şeydir – bu haliyle, özneye dışsal olan bir “kendinde şey”le açıklanmaya artık ihtiyacı yoktur. İdealizmin çözümü budur; ve kabul edilen bir görüşün aksine, *Fichte bu çözümü gerçekçiliğin çözümü kadar aldatıcı olmakla eleştirecektir*.

Maïmon’un çözümünü Fichte’nin diliyle tekrar formüle edelim: Gerçekliğin ya da faaliyetin bütünlüğünü oluşturan (zira mutlak Ben’den yola çıkılır) bir miktara nazaran, edilginlik pozitif bir şey değildir; tam ile kısmi bir faaliyet arasındaki farktır sadece –öyle ki, kendisi itibarıyla, kesinlikle hiçbir şey olmayan edilginliğin açıklanmaya da ihtiyacı yoktur: “Gerçeklik Ben’de ortaya

21 *Versuch*, s. 620.

22 Bu yorumumda, J. Rivelaygue’nün 1980’de Felsefe Koleji’nde verdiği bir konferanstan ilham aldım.

konulmuştur. Bu yüzden, Ben, gerçekliğin mutlak bütünlüğü olarak ortaya konulmalıdır (dolayısıyla, bütün miktarları içine alan ve hepsi için ölçü olabilen bir miktar olarak)... Gerçekliğin (bir edilginliğin) ne kadar eksik olduğu, mutlak bir şekilde ortaya konulan bu ölçüye göre ve bu ölçü kullanılarak belirlenmelidir. Ama eksiklik hiçbir şeydir ve eksik olan şey de hiçbir şeydir.”²³

Bu çözümün bizi gerçekçiliğinkiyle simetrik bir döngüye nasıl düşürdüğünü artık görebiliriz. Güçlük şundan kaynaklanır: Ben’in bu şekilde sınırlandırılması, dogmatik Ben-Olmayan’a başvurmaksızın düşünülmelidir. Ancak bu olanaksızdır:

“... İkinci durum olarak, yalın tözsellik kavramına göre, Ben’in gerçekliğin daha küçük bir miktarını keyfi olarak (Ben-Olmayan’ın bütün faaliyetinden bağımsız ve mutlak bir biçimde) içerdiğini varsaymak; bu, aşkın idealizmin varsayımdır, özellikle de, önceden inşa-edilmiş ahenk varsayımdır – ki bu ahenk, bu tür bir idealizm oluşturur. Bu tür bir varsayımın, birinci ve mutlak ilkeyi zaten yadsıdığını dikkate almalıyım. Ben’e bu daha küçük miktarı mutlak bütünlükle karşılaştırma ve birini diğerine göre ölçme kapasitesini de verelim. Bu varsayımı izleyerek, A kertesindeki Ben’in azaltılmış iki faaliyet derecesine ve B kertesindeki Ben’in ise azaltılmış üç faaliyet derecesine sahip olduğunu da varsayalım. Ben’in bu kertelerin her birindeki sınırlılığını nasıl fark edebildiğini ve B kertesinde A kertesinden daha da sınırlı olduğunu nasıl görebildiğini kolayca anlayabiliriz; ama bu sınırlandırmayı Ben-Olmayan’daki bir şeye nasıl atfedebildiğini kesinlikle fark edemeyiz. Daha ziyade, Ben, bu sınırlandırmanın nedeninin yine kendisi olduğunu düşünmelidir.”²⁴

Dolayısıyla, idealizmin karşılaştığı güçlük, Spinozacılığın karşılaştığı güçlüğü tersidir: Ben, eğer sadece bir ‘kendinin bilinci’ ise, X faaliyetinin bir miktarını onun altında yer alan Y faaliyetinin bir miktarıyla karşılaştırarak, sınırlandırmayı (bu iki miktar arasındaki farkı) kendine dışsal olan bir şeye atfedebilir; daha ziyade, sınırı *kendinde* algılaması gerekecektir.

23 OCPP, s. 49.

24 OCPP, s. 56.

Öyle görünmese de dogmatik idealizmin *içsel* bir eleştirisini yaptığını fark etmezsek, Fichte'nin argümantasyonu şaşırtıcı görünebilir; aslında, öyle görünmese de: Zira, özü Ben-Olmayan'ı tam da yadsımak olan idealizmden, sınırlandırmayı bir Ben-Olmayan'a atfetmesini istemek tuhaf gözükebilir. Fichte'nin yaklaşımını iyi anlamak için, dogmatik idealizmi temsile dışsal olan bütün Ben-Olmayan'ı yadsısa bile, yönelimsellik fenomenini kendi alanında kalarak (yani temsilin alanından, Ben'den çıkmayarak) açıklamalıdır. Bu yönelimsellik, öznel yaşanmışlık olarak, şüpheli değildir: "Dogmatik idealist, bir Ben-Olmayan'la bu tür bir ilişki kurma hakkını inkâr eder kuşkusuz, ve bu açıdan tutarlıdır da: Ancak, bu tür bir ilişkinin bir olgu olduğunu da inkâr edemez ve bunu henüz hiç kimse etmemiştir. Böylece ona, ilişkinin haklılığı bir yana, kabul ettiği bu olguyu en azından açıklamak düşer."²⁵ Ama dogmatik idealizm, yönelimsellik fenomenini açıklamaya muktedir değildir (bir kez daha, onu sadece mahkûm eder); zira *Ben'in içindeki* bir sınırlandırmanın (faaliyetin iki derecesi arasındaki bir farkın) ampirik Ben tarafından bir Ben-Olmayan'a dışsallık ilişkisi olarak ve öznel bir şekilde yaşanmasının nedenini anlayamayız; böylece, dogmatik idealizm iki açıdan saçmadır: En başta, kendi özüne ters düşen bir hipotezden (ondan ne çıktığını görmek için kabul ettiğimiz sınırlandırmadan, yani Ben'in sınırlandırılmasından) yola çıkar: Gerçekten de, Ben'in sınırlandırılmasının kaynağını asla anlayamayız: Eğer Ben, faaliyetin mutlak miktarı olarak tanımlanıyorsa, bir Ben-Olmayan tarafından buna mecbur edilmedikçe, neden ve nasıl sınırlanabilir? Ve eğer Ben, faaliyetin mutlak bütünlüğü ise, sınırlı hale gelmeye bir Ben-Olmayan tarafından nasıl mecbur edilebilir? "Elbette, eğer Ben, kendi içerisinde daha küçük bir faaliyet derecesi ortaya koyuyorsa, kendi içerisinde bir edilgenlik ile Ben-Olmayan'da bir faaliyet de ortaya koymuş olur. Ama Ben, kendi içerisinde daha küçük bir faaliyet

ortaya koyma iktidarına asla sahip değildir; gerçekten de, tözsellik kavramı uyarınca, kendi içerisinde ortaya koyduğu şey, bütün faaliyetidir. Bu yüzden, Ben-Olmayan'ın bir faaliyeti, Ben içerisinde daha küçük bir faaliyet durumundan önce söz konusu olmalıdır. Ancak bu da imkânsızdır; zira nedensellik kavramı uyarınca, Ben-Olmayan'a bir faaliyet atfetmek ancak Ben'de bir edilgenlik ortaya konulursa mümkün olur".²⁶ Dolayısıyla, dogmatik idealizm saçma bir hipotezden yola çıkar. Ve ikinci saçmalık şudur ki, bu pahalı hipotez faydasızdır da; zira gördüğümüz gibi, söz konusu olan şeyi açıklamayı başaramaz: Yönelimselliği.

Böylece, dogmatik idealizm, kendisini temellendirmek için, zıt ilkeye müracaat etmeye ve monad'a yabancı bir yönelimsellik fikrine gizlice başvurmaya mecburdur. Gerçekçilik ile idealizm arasındaki karşıtlığın antinomik karakteri bundan kaynaklanır: Sav ve karşı savın her ikisi de, kendilerini haklı çıkarmak için, çürütmek istedikleri zıt ilkeye başvururlar. Spinozacılık, Ben-Olmayan'daki nedensellik durumunu haklılaştırmak için, bir kendinin bilinci, bir etkilenme ya da edilgenlik bilinci, varsaymalıdır. Ancak Spinozacılık, bu kendinin bilincini sadece varsayabilir ve onu asla açıklayamaz –hiçbir şeyi açıklamayan ve sonu gelmez bir gerileme yolu dışında. İdealizme gelince, monadik Mutlak Ben'deki faaliyetin sınırlandırılması hipotezini kabul etse bile, bu sınırlandırmayı bir Ben-Olmayan'a atfedemeyerek, yönelimsellik fenomenini açıklamayı başaramaz. A. Philonenko'nun yazdığı gibi, idealizmde, “nesnenin bilinci'nden kopmuş gözükten şey, şimdi, kendinin bilincidir. Kendi'nin ya da monad'ın faaliyeti üzerine dışarıdan düşünen filozof, ve yalnızca o, Ben'in spontane ve kendiliğinden değişiminin dışsal ve gerçek bir değişime karşılık geldiğini ileri sürebilir; öyle ki, Ben'in kendinin bilinci, dışarıdan kavrandığında, bir nesnenin bilincidir. Ben, monad, kendisi için bir 'kendinin bilinci'dir daima – onu aynı zamanda bir 'nesnenin

bilinci' olarak ortaya koyan filozoftur.”²⁷ Dolayısıyla, tersinden aynı hata; gerçekçiliğin hatasının simetriği olan hata.

Fichte'nin bu antinomiye getirdiği çözümü burada ortaya koymayacağım.²⁸ Bununla birlikte, Fichte'nin çözümünün dogmatik idealizmin katıksız ve basit bir tekrarına kesinlikle indirgenemeyeceğinin altını çizelim; öyle ki, Fichte'nin felsefesinin bu yaklaşıma dahil edilmesi, tam bir skandaldır; *Grundlage*'nin bütün teorik kısmında bu yaklaşım yürütülür. Metafizik yanlısamanın bu eleştirisinin, bazı bakımlardan, siyasi ideolojilerin eleştirel bir modelini sağlayabildiğini de belirtelim –bu eleştiri, şu üç terimle nitelendirilebilir: *fetiş olmaktan çıkarma* (*défetichisation*), *onarım* ve *iletişim*.

2. BİR 'İDEOLOJİLER TEORİSİ'NİN MODELİ OLARAK META-FİZİĞİN ELEŞTİRİCİ ELEŞTİRİSİ

– *Fetiş olmaktan çıkarma*, zira metafizik yanlısamanın ayırt edici niteliği, hem idealizm hem de gerçekçilik açısından, filozofun konumunu sorunsallaştırmamaktır: Filozof, mod'un (*mode*) sahip olduğu kendinin bilincinin ya da monad'ın sahip olduğu nesnenin bilincinin yerini alır (bu işlemin ihtimali bile düşünülmezsizin). Ve filozofun kendisi bir mod ya da monad olduğundan, üzerinde çalıştığı nesneye içkin sınırlamalardan hangi hakla kurtulduğunu anlayamayız. Kısacası, metafizikçinin düşünmediği şey, tam da kendi düşüncesidir; öyle ki, bütünüyle nesnel bir sistem üretir ve bu sistemin kaynağı olan öznel faaliyeti sorgulama konusunda kaygılanmaz. Bu tür bir yaklaşıma (ki Fichte'ye göre, bu yaklaşımın en dikkat çekici temsilcileri Spinoza ve Schelling'tir) karşı, *Bilim Öğretisi*, aynı talebi aynı şekilde vurgular: “fetiş olmaktan çıkarmak”, dogmatik sistem (zihinsel bir üründür) lehine unutulmuş olan faaliyeti yeniden hesaba katmak gerekir; yani, son

27 *La liberté humaine*, s. 204.

28 Bu konuda bk. A. Philonenko, *op. cit.*

tahlilde, *kendi düşüncemizi düşünmek*, ya da basitçe, *söylediğimiz şeyi düşünmek* gerekir:

“*Bilim öğretisi...*, düşüncenin dondurulmuş biçiminin bu tür ürünleri söz konusu olduğunda, onların (dogmatiklerin) kendileri üzerine kafa yormalarını ve en azından düşünölmüş olan şey üzerine düşünebilmelerini önermişti. Ama bu öneriyi kabul etmeleri halinde, bağlandıkları yanılsamanın sona ereceğini ve kendinde şey olarak aldıkları şeyin sadece basit bir düşünce olduğunun açıkça ortaya çıkacağını bilerek, bu konuyu düşünmeye zorlanmamayı desteklerler... Bu bakımdan, gerçekleştirdikleri düşünme eylemi üzerine düşünüp düşünmediklerinden bütünüyle bağımsız olarak, bu eylem, kendisi itibarıyla olduğu gibi kalır ve sınırlama biçiminin verdiği şekli zorunlu olarak korur; ve onlar, bu eylemi, o şekil bağlamında gerçekleştirirler (...). Dolayısıyla, onların mutlak’ı (ki onun sadece var olduğunu düşünür ve başka da bir şey düşünemezler), bu durumda, nesnel bir şey olarak kalır – *hayal gücü tarafından tasarlanmış olan, ve kendisi itibarıyla, özü gereği, hayal gücüne karşı olan şey (...).*”²⁹

Gördüğümüz gibi, burada, “fetişizm” kelimesi açıkça söylenmese de, betimlenmiştir – ve hatta yeterlilikleri bütünüyle ortada olan ifadelerle; zira Fichte’nin, metafizik nesnelleşme sürecini belirtmek için burada kullandığı kavram, *tasarım*’dır [*projection, öne fırlatma/atma*]. Fetişizmin tarafı ve çıkarıcı olduğu da dikkat çekicidir –ona saldıran eleştirinin de tarafı ve çıkarıcı olması gibi. Gerçekten de, o eleştiri, dogmatik “müphemlik”in ortadan kaldırdığı özerklik ve özgürlük ihtiyacını teorik düzeyde gerçekleştirmekten başka bir şey amaçlamaz.

– Dolayısıyla, dogmatizmin eleştirisi, aynı zamanda bir *onarım*’dır (*réparation*); metafizik söylem, kavramsal açıdan bütünüyle uyumlu olmasına rağmen (daha ziyade, öyle olduğu için), *olduğu*

29 Bilim öğretisi kavramı hakkında, SW, VII, s. 364 (vurgular bana ait), çev. L. Ferry, *Machiavel et autres écrits philosophiques et politiques* [Machiavelli ve Diğer Felsefi ve Siyasi Yazılar]’da yayımlanmıştır, Payot, 1981, s. 143.

haliyle, sonluluğun koşullarını (dolayısıyla sonlu özne tarafından *mal edilmesini/benimsenmesini (appropriation)*) ortadan kaldırıyor. Ama aldanmayalım. Görünüşe rağmen, formül hiç de paradoksal değildir; ve Fichte'nin metafizik eleştirisi, *bütün* akılcı söylemlerde “şiddet” ya da “bastırma” görmek isteyen bir tarzı asla ortaya koymaz. Aksine, Fichte, Kant'ın *Aşkınsal Diyalektik*'inin metnini olmasa da en azından ruhunu yeniden ortaya koymaktan başka bir şey yapmamıştır; Kant, *Aşkınsal Diyalektik*'te, kavramın mutlak genişlemesinin (metafiziği nitelendiren genişlemenin, yani, kategorilerden İdelere geçişin), sınırlılığın alanının özerkliğini ('kavramsal olan' ile 'gerçek olan'ın özdeş/aynı olmamasını) garanti eden (*Aşkınsal Estetik*'te) koşulların ortadan kaldırılmasına yol açması gerektiğini açıkça gösteriyordu. Dolayısıyla, 'fetiş olmaktan çıkarma', insana sınırlarını (*yani kendisini*) hatırlatmaktadır; ve böylece, *şeyleştirme (réification)* olarak adlandırılabilen olayın içerisinde uğradığı zararı gidermektir. Bu önemli, eleştirel faaliyet, herhangi bir “duygusallık”a referansla gerçekleşmez. Burada söz konusu olan şey, bir *Lebensphilosophie*'nin³⁰ yapacağı gibi, “sezgi”yi “kavram”ın karşısına koymak değildir; şeyleşme tarafından örtülmüş olan ilkel bir gerçekliği restore etmek de değildir. *Grundlage*, yapısıyla bile, bu tür bir okumayı engeller: En başta, diyalektik, gördüğümüz gibi, hiçbir *pozitiviteden* kaynaklanmaz; onun hakikatine ulaşmak için katıksız yanılısamadan yola çıkar – ve gerçekleştirdiği “onarım”, asla bir *restorasyon* anlamına gelmez. Diğer yandan, metafiziğin eleştirisi, anlaşılabilirliğe ilişkin modern felsefi tasarıdan herhangi bir vazgeçiş varsaymaktan uzaktır ve metafiziğe karşı bir bilinç artışı adına gerçekleştirilir –ki bu metafizik, söylemini bütünüyle aklileştirmez; zira amaçladığı ve tamamen mantıksal olan uyuma ulaşmak için, söylemin dile

30 Bu “felsefi tavır” için bk. M. Horkheimer, “A propos de la querelle du rationalisme dans la philosophie contemporaine”, çev. L. Ferry, *Théorie, Critique, Essais [Teori, Eleştiri, Denemeler]* içinde, Paris, Payot, 1978, s. 117 vd.

getirildiği yeri sorunsallaştırmaktan kaçınmalıdır.³¹ Böylece, dogmatik metafizikte gerçekleşen şeyin tersine, sonsuzluk, *bir bilinç artışı* yoluyla düşünülür: Kavramın Mutlak'a (bütün metafizik söylemleri karakterize eden şeye, yani gerçek olan'ın akli olan'la özdeşliğinin kabulüne) doğru genişlemesi *sonluluktan* uzaklaşırsa eğer, metafiziğin önşartlarının farkına varılmasıyla tekrar oraya götürür; öyle ki, Fichteci eleştiri *akıldışı* ya da *romantik* değildir (örtülmeden önce var olan şeyin restorasyonuna yönelir). Metafiziğin Fichteci yapısökümünü Heidegger'in gerçekleştirdiği yapısökümle karşılaştırmak bu bakımdan ilginçtir: Her ikisi de –Kant'ın yapısökümü gibi–, sonluluğu, “ontolojik farkı”, ortaya koymaya götürür; ve bu halleriyle, gerçek olan ile akli olanın özdeşliğine inanmaya (bu inanç, bir şekilde *naiftir*) karşı bir bilinç artışı sergiler. Ama Heidegger, “öznellik” eleştirisi göz önünde bulundurulduğunda, bu tür bir bilinç artışı *inkâr etmekten* başka bir şey yapamaz; öyle ki, Heidegger'in metafizik eleştirisi, sınırlılıkları ne olursa olsun, “romantik” bir adım içermek zorundadır (özellikle Adorno'nun eleştirisinin gösterdiği gibi³²). Yine bu anlamda, genç Fichte'nin düşüncesi, bütün Restorasyona esas itibarıyla karşı çıkar.

– Dolayısıyla, Fichte'nin metafizik eleştirisi, kaçınılmaz olarak, en azından şu anlamda, “siyasi” bir hale gelmelidir: Dogmatizmin tarafı ve çıkarıcı söylemine saldıran bu eleştiri, insanı yine insanın kendisine iade ederek, bir öznelarasılık alanı ya da *iletişim alanı* inşa etmeyi amaçlar. Fichte, öznelarasılık sorununu metafiziğin eleştirisi sorununa bağlayarak, asıl ilhamını *Yargı Gücünün*

31 Öyle görünüyor ki, metafizik içerisinde, Fichte'nin eleştirisini dikkate alan ve onun meydan okumasına yanıt veren tek şey, *Tinin fenomenolojisi*'nin tasarısıdır: Bir anlamda, *Fenomenoloji*'nin *bütün* diyalektiği, sonlu öznenin mutlak'a nazarın konumu sorununa yanıt vermeye çalışır.

32 Bk. *Dialectique négative*, çev., s. 55. Bu konuda ayrıca bk. J. Ritter, *Hegel et la Révolution française* [Hegel ve Fransız Devrimi], Paris, Beauchesne, 1970, s. 41, n. 23.

Eleştirisi'nde bulur. Buna ikna olmak için, *Aşkımsal Diyalektik*'i doğrudan iletişim (öznelerarası) teorisiyle³³ birleştiren sıkı bağı hatırlamak yeter –doğrudan iletişim teorisi, *Üçüncü Eleştiri*'de, bir şeyi beğenip beğenmemeye götüren muhakeme hakkında geliştirilir: Estetik muhakemenin işlemesine izin veren şey, tam da, özel metafizik eleştiriden sonra kalan bu “tortu”dur; Kant, bunu, *Aşkımsal Diyalektik*'in Ek'inde aklın İdelerinin “düzenleyici kullanımı” deyişiyle, ve *Yargı Gücünün Eleştirisi*'nin Giriş kısmında ise “düşünme ilkesi” deyişiyle ifade eder. Bildiğimiz gibi, metafizik İdeler bir kez yapısöküme uğratıldıklarında –yani fetiş olmaktan çıkarıldıklarında– bir *anlamı*, şematik (sembolik) bir işlevi korurlar: ‘Zorunsuzluğun yasallığı’ olarak, duyarlılığın ve anlama yetisinin zorunsuz uyumu olarak ‘güzel’, ancak sistematikliğe ilişkin *düzenleyici* talebimize nazaran (dolayısıyla, teolojik İdenin düzenleyici kullanımına nazaran) mümkün olur; zira ‘güzel’, esas itibarıyla, metafizik İdelerin bir “iz”inden başka bir şey değildir, daha doğrusu, onların yapısökümünden sonra bile sergilemeye devam ettikleri *talebin* (*exigence*) bir “iz”idir sadece.³⁴

Dolayısıyla, metafiziğin eleştirisi, daha Kant'ta, öznelerarası bir alanın (estetiğin alanının) doğrudan doğruya [aracısız bir şekilde] açılmasıdır. Kant'la karşılaştırıldığında Fichte'nin özgünlüğü, öznelerarasılık sorununu estetiğin alanından hakkın ve siyasetin alanına doğru kaydırmasıdır. Fichte'yi yorumlayanlar arasında ilk kez A. Philonenko'nun belirttiği gibi:

33 A. Philonenko, bir öznelerarasılık düşüncesinin yalnızca *Yargı Gücünün Eleştirisi*'nde geliştirildiğinin altını çizer (çok haklı bir şekilde). *Saf Aklın Eleştirisi* ve *Pratik Aklın Eleştirisi*'nde iletişim dolaylıdır; zira iletişim, birincisinde kavram dolayımından geçerken, ikincisinde, ahlaki yasa dolayımından geçer. *Yargı Gücünün Eleştirisi*'nde söz konusu olan şey ise, “insanın insanla doğrudan iletişimidir, insanın insanla karşılaştığı –nesne (kavram) ya da yasa dolayımından geçmeksizin karşılaştığı– iletişim biçimidir” (*Critique de la faculté de juger*'nin çevirisinin Giriş kısmında, Vrin, s. 11).

34 Bk. *Critique de la raison pure*, çev., s. 453.

“... Fichteci felsefede, öznelarasılık sorunsalındaki temel nokta artık ‘estetik’ değildir – ‘hak felsefesi’dir. Fichte, doğal hakla ilgili yapının başında, öznelarasılığın kurucu ilişkilerini betimler. Estetiğin doğurabileceği sorunların çoğu, hak felsefesinde karşımıza çıkar. Böylece, iletişim sorununun, anlam sorununun, ortaya çıktığını görürüz – bireylik ve topluluk kavramlarının temel olması gibi. Öznelarasılık olmaksızın, bir hak düşünülebilir midir? Dahası, hak, güzellik gibi, esas itibarıyla insanın meydana getirdiği bir şey değil midir; ve hak teorisi Estetikle aynı düzeyde yer almaz mı?”³⁵

Fichte’nin (*Grundlage des Naturrechts*’in I. bölümünde) öznelarasılık çıkarımını metafiziğin bu eleştirisi üzerine nasıl kurduğunu gelecek bölümde daha ayrıntılı olarak göreceğiz. Bununla birlikte, daha şimdiden, dogmatik metafiziğin eleştirisinin iletişim sorunsalına hangi anlamda açılabileceğini fark edebiliriz; Kant’ın estetik bir sorun olarak gördüğü şey, Fichte’de, *hukuki* ve *siyasi* bir sorun haline gelir. Üstelik Fichte’nin ilk siyasi yazılarında tohum halinde ortaya çıkan bir temadır bu; Fichte, 1793’ten itibaren, Monarşi ve Cumhuriyet arasındaki karşıtlığı bir antinomi olarak sunuyordu (birçok bakımdan, 1794 tarihli *Grundlage*’nin yapısının habercisiydi). A. Philonenko’nun gösterdiği gibi, *Beiträge*’de, “bütün devletler –yani, monarşik olsun olmasın bütün birlikler– *Gesellschaft* [Toplum] teriminin ilk anlamıyla tanımlanan temel bir toplumsal ilişki gerektirir. Bu ilk ilişki, bir barış durumudur (...). Bunu *sav* olarak adlandırırız. *Bilim Öğretisi*’nin birinci ilkesine karşılık gelen Ben gibi, başlangıçtaki bu barış durumu kendi kendine yeten bir durumdur (...). Tarihi devlet bu ilk toplumsal ilişki temelinde ortaya çıkar. Monarşilerin ise ilk toplumsal ilişkiye karşıt bir şeyi temsil ettikleri açıktır. Bu anlamda, monarşik devlet Ben-Olmayan’a denk düşer; ve monarşik devleti *karşı sav* olarak düşünebiliriz. Sav ve karşı sav arasındaki çatışma bundan kaynaklanır.”³⁶

35 A. Philonenko, *A.g.e.*, s. 15.

36 *Théorie et Praxis*, s. 147.

Fichte'nin tasarısı ile Frankfurt Okulu'nun *Eleştirel Teorisini* kısaca karşılaştırmak, metafiziğin eleştirisini siyasetin eleştirisine eklemlemenin verimliliğini daha iyi kavramaya izin verebilir. Kuşkusuz, iki tasarı arasındaki fark bu çalışma çerçevesinde analiz edilmeyi aşacak kadar önemlidir; dolayısıyla, burada sadece, Eleştirel Teori'nin, *Grundlage*'de gördüğümüz yanılsama eleştirisinin bazı temel savlarını nasıl tekrar ettiğini (bilinçli ya da bilinçsiz bir şekilde) ortaya koymakla yetineceğim.³⁷

Eleştirel Teori'nin, metafizik eleştiri karşısında, fetiş olmaktan çıkarmaya dönük bir tasarıyı yeniden ele alması, geleneksel teori ile eleştirel teori arasındaki ünlü ayırmadan itibaren karşımıza çıkar; Eleştirel Teori, geleneksel teorinin kuşandığı nesnellik ve tarafsızlık görünümünün arkasındaki insani çıkarları ve amaçları (geleneksel teoriye can veren bu çıkarları) ortaya koymayı amaçlar. M. Horkheimer'a göre, geleneksel teoriyi nitelendiren şey, gerçekten de, fetişizmdir; zira kendi üzerine düşünmeye, kendi tarihini üstlenmeye ve kendi yönelimlerini belirlemeye muktedir olmadığı ortaya çıkar: "Sorunların toplumsal oluşumu, bilimin kullanıldığı durumlar ve uygulandığı hedefler ona kendisi dışındaymış gibi görünür";³⁸ bu bakımdan, bilim pozitivisttir, fetişisttir; zira faaliyetini insani çalışmadan yalıtır, ve bu haliyle, kendisini bütünüyle nesnelmiş gibi ortaya koyar (oysa öyle değildir):

"... bilimin kendisi, olguları neden tam da bu şekilde düzenlediğini, neden bazı nesneler üzerine yoğunlaşıp diğerleri üzerine yoğunlaşmadığını bilmez. Bilim kendisi üzerine düşünmez; onu belli bir yöne (örneğin, insanların esenliğiyle değil de ayla ilgilenmeye)

37 Öyle görünüyor ki, Frankfurt Okulu teorisyenleri, Fichte hakkında, Fichte'yi kendi seleflerinden biri olarak görmelerini sağlayacak kadar doğru bir bilgiye sahip değillerdi. Bu rolü oynayan tek kişi Kant'tır.

38 *Théorie traditionnelle et Théorie critique* [*Geleneksel Teori ve Eleştirel Teori*], çev. C. Maillard ve S. Muller, Gallimard, 1974, s. 80 (biraz değiştirilmiştir).

iten toplumsal güdülerini bilmez. Bilim, doğru olmak için, kendisine ve onu üreten şeye karşı eleştirel bir biçimde hareket etmelidir.”³⁹

Bilimsel nesnelliğin aslında sahte bir tarafsızlık olmakla itham edildiği alıntıları çoğaltmak çok kolaydır⁴⁰ ve eleştirel teori, pozitivist tarafsızlık şeklindeki aldatıcı görünümle maskelenen öznelliğin (çıkarların) rolünü ifşa eden silah olarak gösterilir; eleştirel teori ile geleneksel teori arasındaki fark, tam da, eleştirel teorinin, bir şekilde, kendi öznelliğini kabul etmesidir. Zira “hakikat değeri sözde yansız bir tavırla yargılanabilen ve siyasi çıkarları içermeyen (...) bir toplum teorisi yoktur”⁴¹ – eleştirisini evrensel bir çıkara dayandırarak.⁴² Kuşkusuz, M. Horkheimer’in *Eleştirel Teorisi*’nin referans noktaları Fichteci diyalektiğin referans noktalarından farklıdır: Eleştirilen şey, *a priori* metafizik bir yanılısamadan çok, tarihsel olarak üretilmiş bir ideolojidir, ve eleştirinin kendisi, aşkınsal felsefeden çok, Marksizme dayanır (ünlü manifestonun girişinde belirtildiği gibi). Bununla birlikte, Fichteci felsefeyle olan *yapısal* benzerlik, ideolojiye ilişkin Marksist bir kavrayıştan hâlâ fazlasıyla etkilenen *Eleştirel Teori*’de (yani başlangıç döneminde) daha dikkat çekicidir.

Öte yandan, *Eleştirel Teori*’nin özellikle 1940’lı yıllardan itibaren önemli ölçüde değiştiği inkâr edilemez. Bu değişimin ayrıntılarına girmeden,⁴³ şunu not edebiliriz: Bu değişim, esas itibarıyla,

39 *Théorie critique hier et aujourd’hui*, çev. L. Ferry, *Théorie critique* içinde, Payot, 1978, s. 336-337.

40 Bu konuda bk. *Sur le problème de la vérité* ile *À propos de la querelle du rationalisme dans la philosophie contemporaine*’de ortaya konulan eleştiriler (*Théorie critique*’te).

41 *Théorie traditionnelle et Théorie critique*, çev. s. 56.

42 *La querelle du rationalisme*’de Horkheimer’in şöyle dediğini okuruz: “İnsanların muazzam çoğunluğu, toplumun akli bir şekilde örgütlenmesi konusunda ortak bir çıkara sahiptir.”

43 Bu konuda bk. L. Ferry ve A. Renaut, “Présentation”, *Théorie critique* içinde (op. cit., s. 9-41). Marx’a referansın *Eleştirel Teori*’deki sonuçları hakkında ayrıca bk. L. Ferry ve A. Renaut, “M. Horkheimer et l’idéalisme allemand”, *Archives de Philosophie*, Nisan 1982.

Frankfurt düşünürlerinin *Aufklärung* ve İdeoloji kavramlarında gerçekleşen eşzamanlı değişimle belirlenmiştir. Özetle: *Aufklärung* kavramı, sadece tarihsel ve maddi olarak yerini saptayabildiğimiz bir anı değil, aynı zamanda, bütün düşüncenin yapısını ifade etmeye giderek daha fazla meyledecektir; ki bu durum, M. Jay'in belirttiği gibi, Marksizmin eleştirel kavramlarından farklı kavramlara başvurmayı kaçınılmaz olarak ima eder:

“Aslında, *Aydınlanma* kavramı, 1940'lı yıllarda temel bir dönüşüme uğramıştır. Bu kavram, burjuvazinin yükselişine karşılık gelen kültürel gerçekliği belirtmek yerine, Batılı düşüncenin tamamını belirtecek kadar genişletilmiştir. *Akıl Tutulması*, Horkheimer, bu egemen-insan anlayışının (Aydınlanmacı kavrayışın merkezinde yer alan bu anlayışın) Eski Ahit'in birinci kitabının [Tekvin] ilk bölümlerinden itibaren karşımıza çıktığını söyleyecek kadar ileri gider. Böylece, Horkheimer ve Adorno, Marksist bir lügat kullanmaya devam etmekle birlikte (...) kültürel sorunlara toplumun altyapısında yanıt aramayı bırakırlar.”⁴⁴

Dolayısıyla, bilhassa Adorno'nun düşüncesinde, ideoloji, esas itibarıyla, kültürel olarak oluşturulan kimliğin metafiziğiyle (Adorno'nun “yönetilen dünya” olarak nitelendirdiği şeyle)⁴⁵ birleşecektir; kimliğin bu şekilde meydana getirilmesi, pratikte, sonlu öznenin ortadan kaldırılmasına, “bireyin tasfiyesi”ne yol açar.

Bu ünlü temayı burada ayrıntılandırmayacağım. Adorno'nun, *Negatif Diyalektik*'te, sonlu öznenin bu tasfiye sürecini nasıl tasavvur ettiğinin altını çizmekle yetineceğim: Kartezyen öznenliğin ortaya çıkışıyla birlikte, dolayısıyla, Kant'ta “aşkınsal” hale gelen *kurucu öznellik*'in ortaya çıkışıyla birlikte, kartezyen formüle göre, özne kendini “etkin ve muzaffer”, “doğanın hâkimi ve sahibi”

44 *L'imagination dialectique. Histoire de l'École de Francfort* [M. Jay, *Diyalektik İmgelem*, Ara, 1989; Belge, 2005, çev. Ünsal Oskay], Payot, 1977, s. 293.

45 “Yönetilen dünya” kavramının Horkheimer ve Adorno'da ne anlama geldiğinin mükemmel bir tasviri için bk. *Théorie critique hier et aujourd'hui*, op. cit., s. 358-359.

olarak ortaya koymak zorundaymış gibidir. Ama diyalektik olarak, doğaya bu şekilde egemen olma (ki başlangıçta özgürleştiricidir), belli bir hareket içerisinde başka bir şeye dönüşür; ve bu hareket, Adorno'ya göre, felsefe tarihindeki Kant'tan Hegel'e geçiş sırasında gerçekleşir: Eğer Kant "düşünceye içkin olan bütünlük iddiasına karşı özne ve nesnenin ikiliğini"⁴⁶ haklı olarak hâlâ koruyorsa, bunu sağlayan şey, aşkınsal öznenin konumunun gerektirdiği kaçınılmaz sonuçlara (neredeyse tutarsız) bir tür direniştir; öyle ki, Kant'ın "daha tutarlı"⁴⁷ idealist halefleri, *sonlu öznenin tümüyle tasfiyesini (mutlak öznenin zaferiyle çakışan bu tasfiyeyi) gerçekleştirmek için gereken içerimleri geliştirecektir sadece:*

"Değişim değerinin insanlar üzerindeki evrensel hâkimiyeti öz-nelerin özne olmalarını *a priori* engeller, öznenin kendisini basit bir nesneye indirger ve öznenin üstünlüğünü kurma iddiasındaki evrensellik ilkesini bir yalana dönüştürür. Aşkınsal öznenin fazlalığı ampirik öznenin azlığıdır; ampirik özne en uç noktaya indirgenir."⁴⁸

Negatif Diyalektik'teki önemli temalardan birini bu şekilde anlamak gerekir; ki bu temaya göre, felsefenin en büyük başarısı (Hegelci sistem), aynı zamanda en feci başarısızlığıdır.⁴⁹ Aşkınsal özne en yüksek derecesine ulaştığı anda, yani, Adorno için, Hegelci Mutlak Özne haline geldiği anda, ampirik özne bütünüyle şeyleştirilir: "Felsefenin kurucu öznesi, ortaya çıkardığı özel

46 *Dialectique négative*, çev., Payot, 1978, s. 141.

47 *A.g.e.*, s. 143. Elbette, bu analize katılmıyorum. Burada beni ilgilendiren şey, yalnızca, onun eleştirel yapısıdır.

48 *A.g.y.*

49 Örneğin *A.g.e.*, s. 12. Heidegger, öznellik eleştirisiyle, bu başarısızlığı teyit etmiştir sadece – Hegelci sistemin sonucunu, paradoksal bir şekilde, kabul etmiştir (ve bu, Adorno'ya göre, merkezi bir şeydir). Adorno, *Negatif Diyalektik*'te, ontolojik farklılık düşüncesini (kavram ile var oluşun özdeş olmadığı düşüncesini) tekrarlar; ama Heidegger'in bundan çıkardığı "sonuçları" (öznenin tasfiyesine ilişkin) kabul etmez. Burada da, sonuç olarak, Adorno Kant'a ve Fichte'ye yakın görünür (düşüncesini ipotek altına alan şeye, yani maddeciliğe yapılan göndermeye rağmen).

içerikten (doğallaştırılmış-şeyleştirilmiş içerikten) daha fazla şeyleştirilmiştir. *Ben; egemen bir biçimde varlığın üzerine ne kadar çıkarsa, gizli bir biçimde o kadar nesneleşir ve kurucu rolünü ironik bir biçimde o kadar yadsır.*"⁵⁰ Dolayısıyla, bu metafizik analizi, en azından yapısı itibarıyla, *Grundlage*'nin başında ortaya konulduğunu gördüğümüz analize bütünüyle benzer. Böylece, şurası şaşırtıcı değildir: Adorno'nun da felsefi hedefi (başarılı olup olmadığı burada önemli değildir), metafizik ideolojide bireye verilmiş olan zararı *telaflı etmeye* çalışmaktır –ve, *a fortiori*, kuşkusuz, Adorno'nun gözünde Hegelciliğin gerçekleştirilmesinden ibaret olan bu yönetilen dünyada'ki zararı telafi etmeye çalışmak. Ve Fichte'de olduğu gibi, bu yanılsama eleştirisinin en ufak bir "romantizm"⁵¹ olmaksızın gerçekleştirildiği iddia edilecektir, yani: Kavrama karşı duygu adına yapılmadığı gibi, kaybedilmiş bir otantikliğe herhangi bir *dönüş* amacıyla da yapılmaz – çünkü, yine Fichte'de olduğu gibi, *bilinç*'in, kendi yanılsamasını kavramaya muktedir olduğu ortaya çıkar: "Bilincin gücü kendi yanılsamasını kavrayacak kadar ileri gider. Dizginsiz akliliğin, kendinden kurtulan akliliğin, yanlış ve gerçekten mitolojik hale geldiğini akli olarak fark edebiliriz. *Ratio*, ne kadar zayıflamış olursa olsun dayandığı temelin kayboluşuna yine kendisinin yol açtığı gerçeğini, *zorunlu ilerleyişi bağlamında*, görmezden geldiği andan itibaren akıldışılığa dönüşür..."

Diğer bir deyişle: Özne, yanılsamasını idrak edebilir; ama bu yanılsama gereklidir, ve bu yanılsamanın sonucu öznenin şeyleştirilmesidir: Hiç kuşkusuz, Fichte'nin reddetmeyeceği üç sav. Bu durumda, *Negatif Diyalektik*'in görevi *Grundlage*'ninkine benzemekten başka bir şey olamaz: Bütün'ün metafizik yanılsamasını –burada da esas itibarıyla tarih felsefesinde karşımıza çıkan yanılsamayı– yapısöküme uğratarak, 'Öteki/Başka' imkânını

50 *A.g.e.*, s. 142.

51 Adorno'nun Heidegger'e yönelttiği sert ama aşırı ölçüde özenli eleştirinin kaynağı budur.

korumak gerekir; ve bu, ortadan kaldırılan öznenin (bütünüyle negatif olan) tek eleştirel direnişine dayanarak gerçekleştirilir: “İdeolojiye karşı, eleştiri bütün ağırlığını korur – siyasetin ‘kendinde’ bir değer hale getirilerek fetişleştirilmesinin eleştirisi ya da biricikliği bağlamında kibirle dolmuş zihnin iddialarının eleştirisi.” Ve yine Fichte’de olduğu gibi, ideolojinin kökü tarihin metafiziği tarafından, aklın hilesinin teorisi tarafından oluşturulur:

“20. yüzyıldaki olaylar, hesaplanabilir bir ekonomik zorunlulukla donatılmış olarak anlaşılan tarihi zorunluluk fikrini etkilemiştir.⁵² Başka türlü olabilseydi, bütünlük (tekil bireylerden çıkan evrensel öz olarak toplumsal açıdan zorunlu olan yanılsama) sahip olduğu mutlaklık iddiasında paramparça olsaydı, toplumsal eleştiri bir gün başka türlü olabileceğini düşünme özgürlüğünü korurdu. Teori, tarihi zorunluluğun devasa ağırlığını kaldıramaz; bu ağırlığı kaldırmasının tek yolu, tarihi zorunluluğun gerçeklik haline gelmiş yanılsama olarak kabul edilmesi ve tarihi belirlemenin de metafizik açıdan rastlantısal olduğunun kabul edilmesidir. Bu tür bir kabul, tarihin metafiziği tarafından engellenir.”⁵³

Yani: Bütünlük’ün metafizik yanılsaması bir bakıma gerçekleşir (20. yüzyılı karakterize eden totaliter fenomen), ve bu yanılsamanın ifşa edilmesi (siyasetin fetiş olmaktan çıkarılması) tarihin metafiziği tarafından engellenir – yani, diğer teorilerin yanı sıra, akli olan ile gerçek olan’ın aynılığını varsayan ‘aklın hilesi’

52 Burada Adorno, aklın hilesi teorisinin Marx ve Engels tarafından, bu “ateist Hegelciler” tarafından, tekrarlandığından bahseder. Eleştiricilikle olan ilişki aşikârdır. Adorno’nun, aklın hilesi yanılsamasının bir şekilde somutta gerçekleştiği *Après Auschwitz*’de (bk. *Dialectique négative*, s. 283 vd.) nasıl düşündüğünü görebiliriz. Kuşkusuz, bu gerçekleşme bir teyit değildir; aksine, yanılsamanın doruk noktasıdır: “Mutlak negatiflik öngörülebilirdir; artık kimseyi şaşırtmaz. Korku, kendi kendini korumanın *principum individuationis*’ine bağlanıyordu; ve bunun sonucunda, kendini ortadan kaldırıyordu. Sadistlerin kamplarda kurbanlarına söyledikleri gibi: Yarın, bu bacadan bir duman bulutu olarak göğe kavuşacaksınız; bu, hiçbir bireyin yaşamının diğerinden farklı olmadığına, tarihin gitmekte olduğu bir ‘farksızlık’ [çetlik] durumuna işaret eder.”

53 A.g.e., s. 252.

teorileri tarafından engellenir. Burada da, *Grundlage*'nin diyalektiğiyle bağdaşmayan bir şey yoktur (ama Adorno, yanılısamanın maddeci bir şekilde olduğu yönündeki düşüncesi –kelimenin tam anlamıyla mitik olan bu düşüncesi– ne yazık ki koruyarak, bu yanılısamanın “toplumsal açıdan” zorunlu olduğunu bir kere daha ilan eder⁵⁴).

Geriye, Fichte'nin, tarihsel maddecilikten değil de aşkınsal felsefeden yola çıkarak, öncüllerini az önce ortaya koyduğumuz metafiziğin yapısökümünü kendi siyasal düşüncesine nasıl eklemleyebildiğini incelemek kalır.

- 54 Bu temel fark –tarihsiciliğe götürdüğü için ‘temel’ bir farktır–, zorunluluğun niteliğini etkilemez; bununla birlikte, yukarıda nakledilen metnin gösterdiği gibi, Adorno'ya göre, zorunluluğun niteliği metafizik yanılısamayı belirler (*Dialectique négative*, s. 321). Adorno'da bu tür bir materyalizm formunun varlığını sürdürmesi (Adorno bu formu A. Sohn-Rethel'den almıştır, bk. *Dialectique négative*, s. 142), Habermas'ın *Théorie et Praxis*'te ve *Profils philosophiques*'te analiz ettiği güçlüklerin kaynağıdır kuşkusuz. Gerçekten de, sınırlı öznenin direnişini, sınırlı özneyi “tarihsel olarak” aşılmış bir öznellik figürüne (burjuva bireyin öznelliğine) bağlayarak meşrulaştırmak zor görünür. Bu zorluğu ortadan kaldırmanın tek yolu, materyalist bir durum fikrinden ve kategorilerin tarihsel bir şekilde olduğu fikrinden vazgeçmektir. Bu konuda bk. “La raison ou ses marges”, *Le Débat* içinde, n. 4, 1980.

II.

ÖZNELERARASILIK ALANI OLARAK HAK KAVRAMINA ULAŞMAK

1. NESNELLİKTEN ÖZNELERARASILIĞA

Hak kavramına bu şekilde ulaşmanın ayrıntılarına girmeden, G. Gurvitch'le birlikte,¹ onun fayda ve özgünlüğünün, en başta, “bireyci” ile “evrenselci” hak düşüncesi arasında bir sentez yapmaktan ibaret olduğunu göz önünde bulundurabiliriz: Eğer, G. Gurvitch'in gösterdiği gibi,² hukuki bireyciliğin (Gurvitch'e göre bunun örneği Rousseau'da ve bilhassa Kantçı hukukçularda görülebilir) açmazlarının kaçınılmaz sonucu hakkın alanını etiğin alanının kesinlikle dışına çıkarmak ise, hukuki evrenselcilik (en dikkat çekici versiyonu Hegelci hukuk felsefesidir) etiğin hukuka indirgenmesini gerektirir. Fichteci öznelerarasılık çıkarımının bir sentez içerisinde çözmeyi amaçladığı antinomi budur; Fichte'yi

1 Bk. *L'idée du droit social* [Toplumsal Hak Fikri], Éd. Sirey, 1932.

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

toplumsal hak fikrinin en büyük habercisi olarak gören Gurvitch, bu sentezin “ahlaki düşünceler tarihinde görülen en derin ve en başarılı sentez” olduğunu söyleyebilecektir.³

Fichte’nin hakka etik yoluyla ulaşma girişimlerini bir açmaz olarak görmesinin nedeni, hak kavramının, bireysel bir ahlak ödevi fikrine ulaştırabilmek şöyle dursun, aksine, öznelarasılığı varsaymasıdır. Bu anlamda, hak, etiğin yanı sıra siyasetten de koparılmalıdır.⁴ Ancak bu ayrımda, siyaset felsefesi olan şey, hak felsefesidir: Gerçekten de, hak felsefesi, Strauss’un reddedemeyeceği bir formüle göre, “biricik anayasanın, tek adil anayasanın net bir şekilde belirlenmesiyle ilgili sorunları”⁵ ele alıyorsa eğer, bu durumda, siyaset, Fichte’nin anladığı anlamda, hak öğretisinin saf ilkelerinin tarihi olgusallığa devlet aracılığıyla uygulanmasından ibaret olur.

Gurvitch’in fark ettiği gibi,⁶ Fichte’de, hukukî olan ve siyaseti olan ayrımı Toplum/Devlet ayrımına ilişkin bir düşünceyle bağlantılıdır ve devlet de, hakkın Toplum –devletin üstündeki bir gerçeklik olan Toplum – içerisinde hayata geçirilmesinin bir aracıdır sadece (ve asla kendi başına bir amaç değildir). Hem karşı-bireyci hem de karşı-devletçi bir düşünce bağlamında, etiğin ve siyasetin alanının karşısında yer alan hak, bu karşıtlığa rağmen, bu iki alanla eklemlenişi içerisinde düşünülür. Kuşkusuz biraz karikatür şeklinde olsa da, bana göre, Fichte’nin düşüncesini esas itibarıyla bozmadan formüle edecek olursak, bu eklemlenmeyi şöyle ortaya koyabiliriz: Bireysel etiğin alanı ile siyasal etiğin (yani Devletin etiğinin) alanı arasında hakkın (toplumun hakkının) alanı yer alır: Devlet, esas itibarıyla, hakkın (etiği mümkün kılan şeyin) hayata geçirilmesidir sadece.

3 A.g.e., s. 409.

4 Bk. *SW*, III, 286, ve bu konuda, L. Ferry, “La distinction du droit et de l’éthique dans la pensée du jeune Fichte”, *Archives de Philosophie du droit*, 1981.

5 A.g.y.

6 Bk. *op. cit.* s. 407vd.

Ancak, hakkın etik bireycilikten çıkarılamamasının nedeni, *hakkın yer aldığı düzeyde* (yani, tanımı gereği, ahlaki idealin gerçekleştirilmesinden önce), *bireysellik (individualité) kavramının öznelerarasılık kavramını zorunlu olarak içermesidir* – *Grundlage des Naturrechts*’in ilk kısmında gösterilmeye çalışıldığı gibi:

“İnsan (genel olarak bütün sonlu varlıklar gibi), sadece diğer insanlar arasında insan haline gelir; ve insandan başka bir şey olamadığı için, ve öyle olmasaydı gerçekten var olamayacağı için, eğer genel olarak insanlar var olmalıysa, başka insanlar da olmalıdır. *Bu, keyfi bir düşünce olmadığı gibi, şimdiye kadarki deneyimimize ya da başka muhtemel temellere dayanan bir düşünce de değildir; sadece insan kavramından yola çıkılarak inşa edilen bir hakikattir.* Bu kavramı tam olarak belirlediğimizde, bir birey düşüncesinden itibaren, ilk bireyi açıklayabilmek için ikincisini kabul etmek zorunda kalırız. Dolayısıyla, ‘insan’ kavramı tek bir birey kavramı değildir aslında. Zira bu düşünülemez bir şeydir; burada ‘tür’ kavramı söz konusu olmalıdır.”⁷

Bu nedenle, *Grundlage*’nin başlangıcında, Fichte’nin tasarısı açıkça ortaya konulmuştur: Zor bir soruna, yani başkasının varlığı sorununa, *ampirik ve tümevarımsal olmayan bir çözüm* bulmak. Gerçekten de, bu tür bir sorun, herhangi bir hak düşüncesinden önce çözülmelidir; zira “kişi olarak (yani birey) insanı diğer bireylerle ilişkilendirmediğimizde ve insan ile diğer bireyler arasında gerçek olmasa da en azından muhtemel bir toplum hayal edilemediğinde, hak da söz konusu olamaz.”⁸ Böylece Fichte, kendinden önceki bütün filozofları (özellikle de hak sorunuyla ilgilenenleri) öznelerarasılığın zorunluluğunu daha işin başında ortaya koymamakla eleştirir; ki öznelerarasılık, bireyi yalıtılmış bir şekilde düşünememek demektir. Fichte’nin *Bilim İnsanın Belirlenimi Üzerine Konferanslar*’da açıkça ortaya koyduğu gibi, bu tür bir eleştiri *Saf Aklın Eleştirisi*’nin yazarına kadar uzanır.

7 *Grundlage des Naturrechts, SW*, III, 39.

8 *A.g.e.*, s. 111. Ayrıca bk. *A.g.e.*, s. 55: “Hukuk kavramı ‘düşünebilen varlıklar arasındaki bir ilişki’ kavramıdır. Bu yüzden, hukuk kavramı, ancak bu tür varlıkların karşılıklı ilişki içerisinde düşünülmesiyle söz konusu olur.”

Gerçekten de, II. Konferans'ta, Fichte, sorunu şu şekilde ortaya koymuştu:

“Toplum kavramı, ancak bizim dışımızda düşünebilen varlıkların gerçekten bulunduğunu varsayarsak mümkün olur; ve eğer, düşüneyemeyen bütün diğer varlıkları düşünebilen varlıklardan ayırt etmemize izin veren ayırt edici nitelikler var ise... bu varsayımına nasıl ulaşırız? Ve bu nitelikler nelerdir?”⁹

Ve Fichte, bunları deneyimlediğimizi söylemenin “zayıf ve yetersiz” olduğunu belirterek, bu basit ‘deneyimleme’ kanıtını kabul etmez;¹⁰ zira “temsillerimizin sistemi” olarak deneyim, diğer düşünebilir varlıkların bize *gerçekten dışsal olan* mevcudiyetini tam olarak kanıtlamaz: “ampirik bilincimizin, bizim dışımızdaki düşünebilen varlıkların *temsilini* içerdiğini”¹¹ kanıtlayabilir en fazla. Böylece, ‘başkası’nın mevcudiyeti sorunu, varlığı ‘kendi üzerine kapanan bir öznenin temsiline’ indirgemek olarak anlaşılan idealizmin eleştirilmesi sorununun bir boyutu olarak görünür – ve gerçekten de, göreceğimiz gibi, en önemli boyutu budur. Ancak bu noktada, Kant’ın yanıtı hâlâ sadece ampirik kalır; zira Kant’a göre, insanlığın ayırt edici niteliği ‘ereksellik’tir (maksatlı eylem).¹² Dolayısıyla, güçlük açıktır: Bu ereklilik, özgürlüğün tezahürünün (dolayısıyla insanın özünün tezahür etmesinin) elbette gerekli koşulu olmasına rağmen, yeterli koşulu değildir; zira sadece doğal olan ve yine de erekselleştirilmiş varlıklar bulunur: Örgütlenmiş varlıklar. Fichte’nin eleştirisi bundan kaynaklanır:

“Kendini ortaya koyan birinci nitelik, akliliği ancak negatif olarak nitelendirir: Kavramlara göre, hedeflere göre hareket etmek. Ereksellik niteliği taşıyan şey, düşünebilir bir faile sahip olabilir; ereksellik

9 *Conférences sur la destinations du savant*, çev. Vrin, s. 45: Fichte, “doğal hakka ilişkin esaslı bir öğretinin mümkün olabilmesi için” bu tür bir sorunun çözülmesi gerektiğini ekler.

10 A.g.ç.

11 A.g.ç.

12 Bk. *Critique de la faculté de juger*, § 64.

kavramının ilişkileneemediği bir ereksellik kavramı, düşünebilir bir faile de sahip değildir kuşkusuz. Ama bu ayırt edici nitelik muğlak-tır; erekselliği nitelendiren şey, bir ‘birlik’ içerisinde ortaya çıkan ‘çeşitliliğin ahengi’dir; ama bu ahengin doğanın basit yasalarından (kuşkusuz mekanik yasalardan değil de *organik* yasalardan) yola çıkılarak açıklanabilen muhtelif türleri vardır; dolayısıyla, belli bir deneyimi bu deneyime yol açan makul bir nedene kesinlikle bağlayabilmek için başka bir ayırt edici niteliğe hâlâ ihtiyaç duyarız. Doğa, bir hedefe dönük hareket ettiğinde bile, *zorunlu* kurallara göre hareket eder; akıl ise daima özgürce hareket eder. Soru şudur: Aynı şekilde deneyimlendiklerinde, zorunluluğun yol açtığı sonuç ile özgürlüğün yol açtığı sonuç nasıl ayırt edilmelidir?”¹³

Fichte’nin bu sorusu öznelarasılık sorununun eleştirel bir felsefe için taşıdığı belirleyici önemi saptamamıza izin verir: ‘Başka insanların mevcudiyeti’ sonucuna ulaşmanın, Fichte açısındandır, bütün hak düşüncelerinin vazgeçilmez bir önşartı olduğunu gördük; aynı şekilde, bu sonuca bir kez ulaşıldığında, bu sonucun “idealizmin çürütülmesi”ne izin vermesi gerektiğini, dolayısıyla ‘temsil’ sorununu (bu eleştirel sorunu) çözmeye izin vermesi gerektiğini de gördük. Böylece Fichte, *II. Konferans*’ın başlangıcında, amacının “egoistler”i (yani idealistleri) “çürütmek” olduğunu hatırlatır,¹⁴ bir hak öğretisinin önşartı olan, idealizmi çürüten ve ‘başkaları’nın mevcudiyetini kanıtlayan öznelarasılık çıkarımı, nihayet, Kant’ın üçüncü antinomiye (yani belirlenimcilik ve özgürlük çatışmasına) getirdiği çözümün yol açtığı merkezi güçlüğü de yanıt verir.

Bu çözüm, bildiğimiz gibi, duyulur (fenomenal) dünya ile idrak edilen (numenal) dünya arasındaki ayrıma dayanır; birincisi için belirlenimci nedensellik kuralı geçerli iken ikincisinde özgürlük mümkün olmaya devam eder. Fichte’ye göre, bu tür bir çözümün tatmin edici olduğu söylenemez: Gerçekten de,

13 *Conférences sur la destination du savant*, s. 47.

14 *Conférences sur la destination du savant*, s. 45.

insan faaliyetleri, basit fenomenlerden başka bir şey değildir –en azından dış görünüşleri itibarıyla– ve açıktır ki sorun, özgür bir eylemi (akıl sahibi bir varlığın yol açtığı sonucu), belirlenmiş bir eylemden (doğal bir yasanın sonucundan) *fenomen düzeyinde* ayıran şeyin ne olduğunu bilmektir. ‘Başkası’nın varlığının kabul edilmesini öngören sırf ampirik bir ölçüt olarak erekselliği eleştiren Fichte’nin ortaya koyduğu şey budur; bu ölçüt yetersizdir, çünkü “özgürlüğün sonucu”nu “zorunluluğun sonucu”ndan ayırt etmeye tam olarak izin vermez (bilhassa, “doğal amaçlar”ın varlığı nedeniyle). *Grundlage*’nin ilk bölümünde hatırlatıldığı gibi: “Haklı olarak şu soruyu ortaya attık: Hangi sonuçlar sadece akli bir nedenle açıklanabilir? ‘Onlara ilişkin bir kavrayışın onlardan önce gelmesi gerektiği eylemler’ yanıtı doğru olmakla birlikte yeterli değildir; zira daha yukarıda yer alan ve biraz daha zor olan bir soruyu hâlâ çözmek gerekir: Ancak ve ancak önceden oluşturulmuş bir kavrama göre mümkün olan eylemler nelerdir?”¹⁵ Fichte, bu sorunu, *Grundlage*’nin II. bölümünde, bedene ilişkin takdire şayan bir fenomenolojiyle çözecektir; bu fenomenolojinin anlamını ileride belirtmeye çalışacağım.¹⁶

Üç yönüyle ortaya koyduğumuz öznelerarasılık çıkarımının felsefi önemi, Fichte’nin yöntemi göz önünde bulundurulursa açık hale gelir: Fichte, ‘kendi bilinci’ni mümkün kılan şartlara ilişkin bir sorgulamadan yola çıkarak, ‘başkası’nın varlığını koyma zorunluluğuna ulaşır; öyle ki, öznelerarasılık, bireysel özelliğin mümkün olmasını sağlayan koşul olarak görünür: “‘Bireysel’ kavramı, belirtilen ölçüde, karşılıklı bir kavramdır (ancak diğer bir düşünceyle bağlantılı olarak düşünülebilir); ve bu ‘başka düşünce’ (doğrusunu söylemek gerekirse aynı düşünce) yoksa, ‘bireysel’ kavramından da söz edilemez. Akıl sahibi (*raisonable*) her varlıkta, bu kavram ancak diğer bir kavram tarafından tamamlanmışsa

15 *SW*, III, s. 37.

16 Elinizdeki eserin ikinci kitabı, son kısım.

mümkün olur. Dolayısıyla, asla *bana ait* değildir; itiraf ettiğim gibi, ve diğerinin itiraf ettiği gibi, *bana ait* ve *sana aittir*, *sana ait* ve *bana aittir*; iki bilincin tek bir bilinç içerisinde birleştiği ortak bir kavramdır.”¹⁷

Böylece, öznelerarasılık, bireyselliğin varlığı ile ‘kendinin bilinci’nin varlığının zorunlu koşulu olarak görünür. Ancak öznelerarasılık –tanımı gereği– özgür varlıklar arasındaki bir ilişki olması nedeniyle, hukuki bir ilişki biçimini alabilir sadece. Dolayısıyla, biraz şaşırtıcı görünse bile, Fichte için, son kerte-de, “hukuk (hak) kavramı, ‘kendinin bilinci’nin önşartıdır.”¹⁸ Fichte’nin bu çıkarım boyunca hatırlatmaya devam ettiği gibi, bireyselliği ‘kendinin bilinci’nin önşartı olarak gören, ve ardından da, öznelerarasılığı ve hakkı bireyselliğin önşartları olarak gören yaklaşım, bütünüyle *teorik* bir yaklaşımdır; hakkın alanı, belirttiğimiz gibi, sadece ahlakın alanından farklı olmakla kalmaz, aynı zamanda ona karşıdır da.¹⁹ Bu anlamda, ve Fichte’nin argümantasyonunun ayrıntılarına girmeden, öznelerarasılık çıkarımının ‘*idealizmin çürütülmesi*’ düzeyinde gerçekleştiğini anlayabiliriz; öyle ki, *Grundlage*’nin § 4’ünde şu sonuca varılır:

“Dolayısıyla, nesnenin gerçekliğinin temeliyle ilgili soru çözülmüştür. Dünyanın gerçekliği –elbette bizim için, yani bütün sonlu akıllar için– ‘kendinin bilinci’nin önşartıdır; zira kendimize atfettiğimiz gerçekliği onlara da atfetmemiz gereken ve aynı zamanda bizim dışımızda yer alan bir şeyler olmaksızın, kendimizi kendimiz olarak ortaya koyamayız.”²⁰

Dolayısıyla, metafizik eleştirisinin bir özgürlük ya da gelecek felsefesinin temeliyle eklemlenmesi ve bu geleceğin öznelerarasılığın hukuki-siyasi alan olarak belirlenmesi, tam da bu noktada

17 *Grundlage des Naturrechts*, SW, III, s. 47-48.

18 *A.g.e.*, s. 53.

19 Karşıdır – ahlakın *anında* ve şiddetle kınayabileceği eylemlere hukuk çoğu kez izin verir. Bu konuda bk. *SW*, III, s. 54.

20 *A.g.e.*, s. 40.

bütünüyle karşımıza çıkar. Bu eklemleme iki şekilde (negatif ve pozitif olarak) ifade edilebilir:

– *Negatif olarak*: Varlık ile düşüncenin özdeşliğini/aynılığını ileri süren bir metafizik, siyasi düşünce düzeyinde tarihsiciliğe götüren bir tarih felsefesini mümkün (hatta zorunlu) kılar.

– *Pozitif olarak*: Bu metafiziğin eleştirisi (dünyanın varlığının ve ‘başkası’nın varlığının, ‘kendinin bilinci’nin önşartı olarak ileri sürülmesi) insanın *özgür* olarak ve geleceğin de daima belirlenmemiş olarak düşünüldüğü bir tarih felsefesini mümkün kılar.²¹

Bir metafizik eleştirisinden, özgürlüğün sonucu olarak bir tarih felsefesine götüren bu hareket, doğrusunu söylemek gerekirse, *İlkeler*’in (1794) yapısında zaten vardır; *İlkeler*, ‘Mutlak Ben’ metafizik yanılışmasını –dünyanın, zamansallığın ve öznelarasılığın ortaya çıkmasından önce bir temelın mevcut olduğunu savunan teorik yanılışmayı– ortadan kaldırarak, bu ‘Mutlak Ben’i yalnızca bir *geleceği* tanımlayan basit bir *pratik fikir* haline getirir. Ancak bu iki nokta öznelarasılık çıkarımında birbirine eklenir. Böylece, *hak ortaya çıkacaktır – hem idealizmin çürütülmesi sorununun çözümü olarak (dolayısıyla, metafiziğin Fichteci yapısökümünün nihai aşaması olarak), hem de tarih felsefesinin (özgürlük felsefesi olarak görülen tarih felsefesinin) amacı olarak.*

Bu eklemlemenin anlam ve kapsamını belirlemek ve bilhassa, ‘kendinin bilinci’nin önşartı olarak hakkın Fichte’nin *İlkeler*’de (1794) yaptığı şeyi (yani idealizmin çürütülmesini, yani metafiziğin yapısökümünü) gerçekten nasıl tamamladığını görebilmek için, gerçekçilik ve idealizm antinomisine 1794’ten itibaren getirilen çözümü en azından kısaca ortaya koymak gerekir.

Dogmatik idealizmin ve dogmatik gerçekçiliğin nasıl başarısız olduğunu gördük: ‘Kendinin bilinci’nden yola çıkan idealizm, temsil’in edilgenliğini (ben-olmayan “yanılışması”nı) faaliyetin

21 Bu tarih felsefesini mümkün kılan şartları elinizdeki kitabın ikinci cildinde göstermeye çalıştım.

mutlak miktarı ile faaliyetin daha küçük miktarı arasındaki bir farka indirgeyerek nesneye ulaşmaya çalışır; idealizmin karşılaştığı güçlük, ‘nesnenin bilinci’ni (sonlu öznenin, iki miktar arasındaki bu farkı kendine dışsal bir unsura kendiliğinden atfetmesinin nedenini) asla anlamamamızdır. Gerçekçiliğin karşılaştığı güçlük ise tersidir: Gerçekçilik, ‘kendinin bilinci’ni, ‘nesnenin bilinci’nden yola çıkarak ve ‘kendinde şey’in ‘ben’ üzerinde nedensel bir eylemde bulunduğu hipotezini kullanarak açıklamaya çalışır; ama ‘kendinin bilinci’ni, bu durumda ister istemez sahip olduğu ‘yan-sıma’ teorisini kullanarak açıklayamaz.

Dolayısıyla, bu sorunun –temsil sorununun– çözümü, idealizmin ve gerçekçiliğin bir sentezinde yatabilir sadece; bu sentez, ‘kendinin bilinci’ni ‘dünyanın bilinci’yle birleştiren çözülmez bağ açıklamalıdır. Fichte *İlkeler*’de (1794) bu sentezi “belirlenebilirliğin sentezi” olarak adlandırır. *Bilim Öğretisi*’ndeki ve hatta belki de bütün felsefe tarihindeki en zor ve en müphem geçişi oluşturan bu sentezin ayrıntılarını analiz etmeyeceğiz.²² Sadece, birazdan tanımlayacağımız “bağımsız faaliyet” kavramının gündeme getirilmesinden sonra idealizm ve gerçekçilik diyalektiğinin ilk kez Fichte’nin metninde nasıl aşıldığını ve böylece temsil sorununun doğru bir şekilde nasıl çözüldüğünü incelemekle yetineceğiz.²³ Böylece, bu çözümün, *Grundlage des Naturrechts*’in daha eksiksiz bir şekilde (ve bilhassa, daha somut) belirlediği öznelarasılık kavramını kaçınılmaz olarak nasıl kullandığını göreceğiz. Bu yolla, ve yalnızca bu yolla, aradığımız eklemleme (yani genç Fichte’nin siyasi düşüncesinin iki adımı –onun metafizik eleştirisi ve hak felsefesi– arasındaki eklemleme) tam olarak açığa çıkacaktır; zira bir ‘öznelarası siyasi alan’ düşüncesinin, ancak ve ancak, geleceği geçmişe indirgeyen tarih metafiziklerinin bir eleştirisi bağlamında

22 A. Philonenko bu metni paragraf paragraf yorumlamıştır. Bk. *La liberté humaine dans la philosophie de Fichte*, s. 201 vd.

23 Bk. OCPP, s. 59-72.

ve bu tür bir eleştiri sayesinde mümkün olduğunu görebileceğiz: Dahası, metafiziğin eleştirisi ile siyasi düşünceyi birleştiren çözülmez ve karşılıklı bağı da göreceğiz –hak doktrini ancak metafizik yanılsamanın ortadan kaldırılmasından sonra düşünülebiliyor ise, ve tersine, metafiziğin ortadan kaldırılması temsil sorununu (idealizmin çürütülmesi sorununu) sadece bir öznelarasılık düşüncesiyle çözülebilecek şekilde ortaya koymamıza götürüyorsa.

“Bağımsız faaliyet” kavramından hareketle idealizm ve gerçekçilik antinomisinin önümüze koyduğu sorunun ilk doğru (eleştirel) çözümüne ulaşmaya izin veren üç önerme şunlardır (bunları, anlaşılması gereken şeyler olarak en başta ortaya koyuyorum):

1. “Bağımsız bir faaliyet, eylem ve edilginlik arasındaki ilişki tarafından belirlenir.

2. Eylem ve edilginlik arasındaki bir ilişki, bağımsız bir faaliyet tarafından belirlenir.

3. Bu iki önerme birbirini karşılıklı olarak belirler; eylem ve edilginlik arasındaki ilişkiden ‘bağımsız faaliyet’e, ya da tersine, ‘bağımsız faaliyet’ten eylem ve edilginlik arasındaki ilişkiye geçebiliriz (ve bu iki geçiş arasında herhangi bir fark yoktur).” (s. 59)

Kabul etmek gerekir ki, Fichte’nin dili neredeyse bütünüyle müphemdir. Ancak, A. Philonenko’nun yorumu sayesinde, bu üç önermenin genel anlamını, bütün teknik yönlerinin tam olarak kavranması bir yana, en azından argümantasyonun akışının izlenbilmesini sağlayacak kadar açık bir şekilde ortaya koyabiliriz.

Bu üç önermeyi şu şekilde yorumlayacağız:

1. “Eylem-ve-edilginlik ilişkisi” deneyimi (temsil’i) ifade eder – yani, ‘kendinin bilinci’ (etken) ve ‘nesnenin bilinci’ (edilgin) arasındaki ilişkiyi. Bir “bağımsız faaliyet”in bu ilişki tarafından belirlenmesi, filozofun, temsil olgusundan (ya da ‘ortak bilinç’ten) yola çıkarak, onun *gerçek* bir açıklamasını üretmeye çalışması, onun nedenini bulmaya çalışması anlamına gelir sadece. Bu neden, bir “bağımsız faaliyet”tir; zira bu şekilde açıklanan ilişkiye *dışsaldır* (izleyen kısımda göreceğimiz gibi, bu, dogmatik gerçekçi için “madde”, dogmatik idealist içinse “imgelēm” olacaktır).

2. İkinci önerme biraz daha karmaşıktır; filozofun ‘ortak bilinç’ deneyimini açıklama biçimi üzerine düşünmeyi varsayar: Bu deneyimin nedenini göstermiş olan kişi gerçekten de filozoftur, ve bu “gösterme” de, incelemekte olduğumuz ilişkiden bağımsız bir faaliyettir. Dolayısıyla, birinci ‘bağımsız faaliyet’in (deneyimin gerçek nedeninin) “maddi” olduğunu; ikincisinin (filozofun bu nedeni ortaya koymak için gerçekleştirdiği düşünmenin) ise “biçimsel” bir ‘bağımsız faaliyet’ olduğunu söyleyeceğiz.

3. Ama filozof ile ‘ortak bilinç’ esasen farklı değildir: Filozofun kendisi de, anlamaya çalıştığı bir ‘nesnenin bilinci’ (bu durumda, ‘ortak bilinç’) üzerine düşünen bir ‘kendinin bilinci’dir; dolayısıyla, filozofun bilinci ile ‘ortak bilinç’ aynı yapıya sahiptirler – filozofun felsefi faaliyeti bu bilincin faaliyetiyle aynı olmasa bile. Buradan, üçüncü önermenin kendisini ayrıştıracak üç sorun doğar:

a. İlk olarak, iki ‘bağımsız faaliyet’i “sentezlemek”, yani kendi aralarında uyumlu kılmak gerekecektir; açıkçası, ki bu eleştiriciliğin özüdür, deneyimin gerçek açıklaması bu açıklamayı ileri süren felsefi düşünceyle çelişkili olmamalıdır (ileride göreceğimiz gibi, dogmatik idealizm ve dogmatik gerçekçilik bu sorunu asla çözemezler).

b. Ardından, *eylem-edilginlik* (= içerik = unsurlar) *ilişkisi* (= biçim = ardıllık) olarak, ‘ortak bilinç’in içerik ve biçimini sentezlemek gerekecektir.

c. Nihayet, ilk iki sentezin de sentezini gerçekleştirmek gerekecektir – yani, (‘deneyimi açıklama’ ile ‘deneyim üzerine düşünme’nin sentezi olarak) felsefeyi, etken ya da edilgin sınırları arasındaki ilişkinin sentezi olarak ortak bilinçle sentezlemek.

En sonunda, bu (c) noktasında (üçüncü önermenin üçüncü adımında), doğru (eleştirel) felsefi bakış açısı yakalanacaktır: Böylece, temsil sorununu çözmek ve bu çözümün bütün adımlarını açıkça ortaya koymak mümkün olur.

Bu çok karmaşık argümantasyonu oluşturan ve metafiziğin (gerçekçiliğin ve idealizmin) eleştirisinden hak felsefesine geçişi kavramamıza izin veren unsurları daha ayrıntılı olarak incelememiz gerekir.

‘Bağımsız faaliyet’in ortaya konulmasında kullanılan “yöntemsel” biçimi bir kenara bırakacağız. ‘Bağımsız faaliyet’in dogmatik idealizm ve dogmatik gerçekçilik tarafından temsil sorununa getirilen *aldatıcı* çözüm bağlamında kazandığı anlamla ilgileneceğiz.²⁴ Dolayısıyla, dikkate alınması gereken birinci önerme, “bağımsız bir faaliyetin, eylem ve edilginlik arasındaki ilişki tarafından belirlendiği”dir. Burada, “ilişki”nin (yani bilincin, nesnesiyle olan ilişkisinin) nasıl açıklanması gerektiği anlaşılmalıdır; dolayısıyla, onun temeli belirlenmelidir.

Karşıma çıkan ilk açıklama, gerçekçiliğin açıklamasıdır; bu açıklama, nedensellik ilkesine dayanır. Gerçekçiliğin, Ben’in edilginliğinden (etkilenmeden) yola çıkarak, bir Ben-Olmayan’ın Ben üzerindeki (kendinde şey üzerindeki) faaliyetine ulaşmaktan ibaret olduğunu gördük. Bu anlamda, Ben’in edilginliğinin, Ben-Olmayan’ın faaliyetinin “ideal neden”i (*Ideal-Grund*) olduğu söylenebilir.²⁵ Bu akıl yürütmeye, ‘karşılıklı belirleme’ kategorisini kullanarak ulaşırız: Ben’deki bir edilginliğe, Ben-Olmayan’daki bir faaliyet karşılık gelmelidir.

Ama yeni bir soru kendini hemen ortaya koyar (ve ‘bağımsız faaliyet’ kavramını işin içine dahil etme zorunluluğu bu sorudan itibaren açıkça ortaya çıkar): Ben’in edilginliğinden yola çıkarak

24 Gerçekten de, Fichte, ‘bağımsız faaliyet’i, idealizm ve gerçekçilik arasındaki çatışmanın çözümü için gerekli bir kavram olarak gündeme getirir; ama bu kavramın anlamı, bu düzeyde, hâlâ belirsiz olarak kalır (bk. *OCP*, s. 57: “Bu tür faaliyeti, şimdilik, *bağımsız* faaliyet olarak adlandıracağız – onu daha iyi tanıyana kadar”). Bu kavramın anlamı, ancak ve ancak, söz konusu çözümün nedenselliğe ve maddiliğe uygulanması bağlamında açık hale gelir – bir bakıma felsefenin tarihine (Spinoza ve Leibniz’e) göndermeyle.

25 *OCP*, s. 60.

Ben-Olmayan'da bir faaliyet ortaya koymak kuşkusuz gereklidir; ama bu edilginliğin kendisini nasıl açıklamak gerekir? Ben'in edilginliğini onunla ilişki içerisinde olan Ben-Olmayan'ın faaliyetiyle ve Ben-Olmayan'ın faaliyetini de Ben'in edilginliğinden yola çıkarak açıklamanın bizi bir kısır döngüye götürdüğünü gördük. "Ben'de bir edilginlik ortaya konulduğu andan itibaren Ben-Olmayan'da bir faaliyet ortaya konulmalıdır; bunu kolaylıkla kabul ederiz. Ama bu faaliyet, genel olarak, neden ortaya konulsun? Bu soruyu, 'karşılıklı belirleme' önermesini kullanarak değil de onun da üstünde yer alan 'neden önermesiyle' yanıtlamak gerekir"; *diğer bir deyişle, eylem-edilginlik ilişkisinin gerçek bir temelini (ve sadece ideal bir temelini değil) ortaya koymak gerekir. O temel ki, gerçek olması hasebiyle, mutlaka ilişkiden bağımsız olmalıdır.*

Dolayısıyla, Ben-Olmayan'ın iki faaliyetini birbirinden ayıracacağız: Ben-Olmayan'ın ilişki *bağlamındaki* faaliyeti (bu *bağımlı* faaliyettir; zira Ben'in edilginliğine dayanan 'karşılıklı belirleme' kategorisi sayesinde ortaya konulur). Ve ikincisi, "edilginliğin gerçek nedeni" olarak ortaya koyacağımız faaliyet (yani, "Ben-Olmayan'ın, ilişkiden bağımsız olan ve ilişki olanağı sayesinde varsayılan faaliyeti").²⁶ Böylece, dogmatik gerçekçiliğin bakış açısından, ilk önermeyi anlarız. Şu şekilde ifade edilir: "Ben'in edilginliği ve Ben-Olmayan'ın faaliyeti arasındaki ilişki sayesinde, Ben-Olmayan'ın bağımsız bir faaliyeti *ortaya konulur*; ve aynı ilişki, bu bağımsız faaliyeti belirler. Ben'de ortaya konulan bir edilginliği temellendirmek için, bu tür bir bağımsız faaliyet ortaya konulur."²⁷

26 OCPP, s. 61.

27 OCPP, s. 62-63. A. Philonenko, bu Fichteci kavramları Spinoza'nın diline "tercüme" etmişti. Bu metni aydınlatma yolunda çok değerli olan bu tercüme şöyledir: "Spinozacılığı düşünürsek, Ben-Olmayan'ın edilginliğine, bağımlı faaliyetine ve bağımsız faaliyetine karşılık gelen kavramları ortaya koymak kolaylaşacaktır. Edilginlik, 'etkilenme'dir (*affection*). Ben-Olmayan'ın bağımlı faaliyetini içeren eylem-edilginlik ilişkisi, 'nature

Şimdi, birinci önermenin, maddilik kategorisine göre, idealizmde ne anlama geldiğini görelim. Önceki bölümde gördüğümüz gibi, maddilik bakış açısında karşımıza çıkan güçlük şundan kaynaklanır: İdealizm, Ben-Olmayan'ı açıklarken (Ben-Olmayan'ı faaliyetin daha küçük bir miktarına indirgeyerek), edilginliği ve etkenliği, *niteliksel olarak* değil (gerçekçilikte olduğu gibi), sadece *niceliksel olarak* farklı kılar.²⁸ “İşte buradan şu soru doğar: Ben'in sınırlı bir faaliyetini Ben-Olmayan'ın sınırlı bir faaliyetinden ayıran şey nedir? Ve bu, şu anlama gelir: O halde, Ben'i Ben-Olmayan'dan nasıl ayırt edebiliriz? Gerçekten de, Ben ve Ben-Olmayan'ı ayırma nedeni, yani birincisinin etkin olması gerektiği ikincisinin ise edilgin olması gerektiği düşüncesi ortadan kalkar.”²⁹ Dolayısıyla, eylem-edilginlik ilişkisinden bağımsız bir faaliyet belirlemek olanaksız görünür; zira edilginlik azaltılmış bir faaliyetten başka bir şey olmadığından, Ben'in sınırlı bir faaliyetini Ben-Olmayan'ın sınırlı bir faaliyetinden ayırmak olanaksız hale gelir (her iki faaliyet, sırf niceliksel edilginlik kavramında çakışır). Çözüm şu olacaktır: Ben'in sınırlı faaliyetinin onu Ben-Olmayan'dan kesin-

naturata'dır. ... Bu edilginliğe karşılık gelen faaliyeti biçimdeki edilginlikten –örneğin sonlu öznenin zihninden– yola çıkarak nasıl belirleyebileceğimizi, biçimleri birbirine bağlayan nedensel nokta açıklar. ... Geriye, bağımsız faaliyeti tanımlamak kalır. Bağımsız faaliyet, “natura naturans”tır. Bu faaliyeti şu şekilde tanımlayabiliriz: ‘Bağımsız neden olarak düşünülmesi itibarıyla Tanrı’ – “*Deus quatenus ut causa libera consideratur*’. Bu tanımlı şu şekilde yorumlayacağız: “*Deus quatenus*” → temellendirdiği eylem-edilginlik ilişkisi bakımından, bağımsız faaliyet; “*ut causa libera*” → bağımsız faaliyet, eylem-edilginlik ilişkisinin gerçek nedeni bu ilişkinin nedeninden başka bir şey değildir, öyle ki, ilişki yalnızca niteldir; “*consideratur*” → bağımsız faaliyetin eylem-edilginlik ilişkisinin temeli olarak ileri sürülmesi düşüncede gerçekleşir” (op. cit., s. 211).

28 Bk. OCPP, s. 63; “... nitelik olarak ve kendinde edilginlik, faaliyetten başka bir şey değildir; yani, nicelik açısından, bütünlük'ten daha az bir faaliyet olmak zorundadır.”

29 A.g.ç.

likle ayıran özel bir niteliğe sahip olduğunu ortaya koymak, yani bu faaliyetin *kendiliğinden bir eylem* olduğunu: “Ancak, Ben’in bu niteliği, yani Ben-Olmayan’a atfedilemeyen bu niteliği, mutlak bir biçimde ve temel olmaksızın *ortaya koymak ve ortaya koyulmaktır* (§ 1).”³⁰ Böylece, Ben-Olmayan’ın azaltılmış bir faaliyetinin ayırt edici niteliği, onun kesinlikle bağımsız olduğu, temeli olmadığı, gerçekleşse bile sınırlı olduğu (dolayısıyla, bir nesneye atfedilen mutlak faaliyetten farklı olduğu)dur. Dolayısıyla, burada ‘bağımsız faaliyet’ olan şey, Ben-Olmayan’ın bir faaliyetinden (her zaman temeli olan) ve mutlak bir faaliyetten (azaltılmamış) farklı olması itibarıyla, bu azaltılmış faaliyettir. Bu yüzden, azaltılmış faaliyet “ikili bir bakış açısından” tasavvur edilir:³¹ İlişki içerisine yerleştirilmiş olması bakımından, bağımlıdır, sınırlıdır, ve bu haliyle, bir edilginliktir; ama spontane faaliyet olması bakımından, bağımsızdır, zira gördüğümüz gibi, bir Ben-Olmayan’ın faaliyetinden ve mutlak (bütünsel) faaliyetten farklıdır. Fichte’ye göre, bu ‘bağımsız faaliyet’, böylece “Spinozacı *natura naturans*”ın Leibnizci karşılığı olarak gözüken ‘imgelem’dir.³²

Dolayısıyla, temsil sorununu (‘bilincin, nesnesiyle ilişkisi’ sorununu) çözmek için ortaya konulan iki dogmatik açıklama bunlardır. Bu *aldatıcı* ve *antinomik* açıklamaları aşabilmek için, yöntemsel önemi abartılamayacak bir şeyi not etmek gerekir: ‘Nesne bilinci’ne ilişkin bu iki açıklama, filozofun sahip olduğu bir ‘nesne bilinci’ tarafından ortaya konulmuştur (‘nesne’ burada öteki ‘nesnenin bilinci’, yani ‘ortak bilinç’tir). *Dolayısıyla, bütün sorun, filozof tarafından gözlemlenen ilişkiyi (bilincin kendine özgü ilişkisini) bir ‘bağımsız faaliyet’le açıklamak için sağlanan açıklamaların,*

30 OCPP, s. 64.

31 A.g.y.

32 Burada da, dogmatik gerçekçiliğin bu analizinin Leibnizci dile çevrilmesi konusunda Philonenko’nun paha biçilmez rehberliğine başvurabiliriz (bk. *op. cit.*, s. 213).

filozofun kendisinin bilinci için de ne ölçüde geçerli olduğudur. Kısaca, filozof, kendi düşüncesi üzerine de düşünmelidir.³³

İkinci önermenin (“eylem ve edilginlik arasındaki bir ilişki, bağımsız bir faaliyet tarafından belirlenir”) analizinin ortaya koyduğu şey budur; bu önermede, ‘bağımsız faaliyet’ terimi artık *biçimsel* anlamıyla alınır: İlişkinin *içeriği* açısından (yani eylem-edilginlik ilişkisinin *unsurları* açısından), ‘bağımsız faaliyet’, gördüğümüz gibi, unsurları açıklamak için ortaya koymamız gereken şeydi (Spinoza’nın *natura naturans*’ı, ya da Leibnizcilerin ‘imgelem’i). Dolayısıyla, *biçim* açısından (yani unsurların *ilişkilendirilmesi* ya da *bağlantısı* açısından) bakıldığında, ‘bağımsız faaliyet’, aksine, ilişkinin (‘ortak bilinç’in) maddi açıklamasını sağlayan düşüncedir, yani filozofun düşüncesidir sadece.

A. Philonenko’nun dikkat çektiği gibi, öznelerarasılık, bu niteliğiyle, “nesnellik sorununun çözümünde temel” bir adım olarak görünür; zira “bir bilincin hem ‘kendinin bilinci’ hem de ‘nesnenin bilinci’ olabileceğini göstermek, iki bilinç arasında bir ilişki kurmak anlamına gelir.”³⁴ Ve tersine, dogmatik idealizmde ve dogmatik gerçekçilikte ‘nesnellik sorunu’nun çözülmemesinin, tam da, *felsefi düşünümün (rèflexion) kendisinin düşünülmemesinden kaynaklandığını* göreceğiz; öyle ki, *temsil sorununa bağımsız faaliyet’ tarafından (‘içeriğe göre bağımsız faaliyet tarafından) getirilen çözüm, filozofun düşünümüyle (‘biçime göre bağımsız faaliyet’le) uyumsuzdur: Felsefi bilinç tarafından sağlanan açıklama, bu haliyle felsefi bilinci yadsır.* Dolayısıyla, dogmatiklerin kelimenin tam anlamıyla yöntemsel olan hatasını yapışöküme uğratarak, ‘nesnellik sorunu’nun, ancak ve ancak, uygun bir öznelerarasılık fikriyle çözülebileceği anlaşılır. Analizimizin bu noktasında, öznelerarasılık öğretisi olarak hak öğretisinin, “bilinci mümkün kılan koşullar” sorununa (sadece teorik bir nitelik taşıyor gözükken bu soruna) somut bir çözüm getirebileceğini göstermiş olduk.

33 Bk. OCPP, s. 66.

34 Bk. *op. cit.*, s. 206.

Bu yüzden, gerçekçilik açısından bakıldığında, ‘biçime göre bağımsız faaliyet’, “*ortaya koymayarak ortaya koymak* (dolayısıyla, bir yüklemnin değillenmesinin sonucu) ya da bir *aktarım*” olarak tanımlanabilir.³⁵ Gerçekten de, Ben-Olmayan’daki faaliyeti, Ben’in faaliyetinin ortaya konulmamasından yola çıkarak ortaya koyarız. Gerçekçi bakış açısının karşılaştığı güçlük, burada da, felsefe yapan Ben’in, *etkin bir şekilde*,³⁶ gözlenen Ben’i (ilişkinin unsuru olarak ‘nesnenin bilinci’ni) edilgin olarak koymasıdır. Buna geri döneceğiz. Tersine, idealizm açısından bakıldığında, ‘biçime göre bağımsız faaliyet’, “*ortaya koyarak ortaya koymamak*” olarak tanımlanabilir;³⁷ zira, azaltılmış faaliyeti (edilginliği, ortaya konulmayan şeyi), bütünsel faaliyetten yola çıkarak ortaya koyarız; “maddilik ilişkisi içerisinde, faaliyet, mutlak bütünlük vasıtasıyla, sınırlı olarak ortaya konulmalıdır; diğer bir deyişle, mutlak bütünlükte sınır yoluyla dışlanan şey, sınırlı faaliyetin ortaya konulmasıyla *ortaya konulmayan şey* olarak ortaya konur, onda eksik olan şey olarak. Dolayısıyla, bu ilişkinin saf biçimsel niteliği, ortaya koyarak *ortaya koymamaktır*.”³⁸ İdealizmin karşılaştığı güçlüğü, gerçekçiliğin karşılaştığı güçlüğü tersi olduğunu ilerde göreceğiz.

Gerçekten de, her şeyden önce, ilk iki önermenin üçüncü önermede nasıl birleştiğini göstermek gerekir; üçüncü önermeye göre, “bu iki önerme birbirini karşılıklı olarak belirler”, öyle ki, “eylem ve edilginlik arasındaki ilişkiden ‘bağımsız faaliyet’e, ya da tersine, ‘bağımsız faaliyet’ten eylem ve edilginlik arasındaki ilişkiye geçebiliriz (ve bu iki geçiş arasında herhangi bir fark yoktur).”³⁹ Bu önerme, ilişkinin biçimiyle içeriğini birbirinden ayırdığımız andan itibaren, üç önerme daha gerektirir: Gerçekten de, sentez yoluyla,

35 OCPP, s. 66.

36 OCPP, s. 66: gerçekten de, “... bu aktarım faaliyeti Ben’e aittir”.

37 A.g.e., s. 67.

38 A.g.e. (A. Philonenko’nun çevirisini burada düzeltmek gerektiğini düşünüyorum).

39 A.g.e., s. 59.

şunları oluşturmak gerekir: 1) 'biçime göre bağımsız faaliyet'i ve 'içeriğe göre bağımsız faaliyet'i, 2) ilişkinin biçimini ve içeriğini, 3) 'biçim/içeriğin sentetik birliği olarak ilişki'yi ve 'biçim/içeriğin sentetik birliği olarak bağımsız faaliyet'i.⁴⁰ Bu yolla, ve ancak bu yolla, antinomik karşıtlıkları birleştirerek, temsil sorununun nasıl çözüldüğünü kavrayabilir ve bu sorunun 'öznelerarasılık' kavramına nasıl da sıkıca bağlı olduğunu görebiliriz. Yine bu yolladır ki, tersine, gerçekçinin ve idealistin hatalarının nereden kaynaklandığını da anlarız: Bu hatalar, düşüncenin bir ampirizminden, yani kendi düşünömleri üzerine düşünememekten kaynaklanır (öyle ki, 'biçime göre bağımsız faaliyet' ile 'içeriğe göre bağımsız faaliyet' uyumlu olur).

Bu analiz, *İlkeler*'de (1794) ortaya konulduğu haliyle 'nesnellik sorunu'nu ('temsil sorunu'nu) *Grundlage des Naturrechts*'te geliştirilen hukuki 'öznelerarasılık' düşüncesiyle birleştiren bağı göstermeyi amaçlamaktadır. Ama bu analizi gereksiz yere ağırlaştırmamak için, Fichte'nin metnini ayrıntılı olarak izlemektense⁴¹, şu üç noktayı incelemekle yetineceğim:

1. Her şeyden önce, dogmatik metafiziğin hatalarını ve 'bağımsız faaliyet'in ikiliğini oluşturamamasını, ve tam da bu nedenle diğerk iki sentezi çözememesini;

2. Bu soruna Fichte'nin getirdiğı çözömlü (o çözöml ki, temsil sorununun da çözömlü olacaktır);

3. Öznelerarasılık ve nesnellik arasındaki bağılantıyı (bu çözömlün varsayıdığı bağılantıyı) ve *İlkeler*'den hak teorisine geçişi.⁴²

40 A.g.e., s. 68-69.

41 Bu metnin ayrıntılı bir analizi için, A. Philonenko'nun çalışmasına başvuruabiliriz (*op. cit.*, s. 228 vd.). A. Philonenko'nun bu çalışması, Fichte'nin metninde karşımıza çıkan ve neredeyse aşılmaz bir nitelik taşıyan müphemlikleri aydınlatmaktadır – bilhassa, Fichteci kavramları Spinozacı ve Leibnizci terimlere çevirerek.

42 *İlkeler*'i yorumlayan A. Philonenko'nun, 'bağımsız faaliyet' kavramını, onu eğitim kavramının yardımıyla yorumlamayı önererek aydınlattığını hemen

1. Fichte, ilk noktayı E. III, α 'da inceler.⁴³ 'Biçime göre bağımsız faaliyet'i ('gözlenen bilincin, nesnesiyle ilişkisi' üzerine gerçekleştirilen felsefi düşünümü) 'geçiş' sözcüğüyle, ve 'içeriğe göre bağımsız faaliyet'i (ilişkinin temelini) ise X harfiyle ifade eden Fichte, idealizmin ve dogmatizmin hatasını şu şekilde tanımlar: "Birinci faaliyetin (yani 'biçime göre bağımsız faaliyet'in) X'i belirlediğini söylemek şu anlama gelecektir: Geçiş, geçilen şeyi belirler; geçişi ise yalnızca geçiş mümkün kılar (idealist bir

belirtelim: Gerçekten de, bu kavram, 'içeriğe göre bağımsız faaliyet' (bilincin, nesnesiyle ilişkisinin temeli olarak düşünülen 'bağımsız faaliyet') ile 'biçime göre bağımsız faaliyet' (bu ilişki üzerine düşünüm olarak anlaşılan 'bağımsız faaliyet') arasında bir sentez oluşturma fikrini ortaya koymak için özellikle uygun görünür: Eğitim, gerçekten de, hem öğrenci tarafından yaşanan deneyimin 'neden'idir, hem de bu deneyim üzerine düşünmektir. Böylece A. Philonenko, gerçekçilikten yola çıkarak, yorumunu şu şekilde formüle edebilmişti: "Maddi Spinozacılığı düşünersek, *deneyimi* eylem-edilginlik ilişkisi olarak adlandırabiliriz; gerçekten de bu, *natura naturata*'yı, yani biçimin edilginliğini biçimi belirleyen faaliyete (Ben-Olmayan'ın faaliyetine) bağlayan nedensel bağlantıyı işaret eder... Bağımsız faaliyet, bir yandan, maddenin ya da *natura naturans*'ın nedenselliğine karşılık gelir... diğer yandan ise, filozofun eylem-edilginlik ilişkisi ve bu ilişkinin temeli üzerine düşünmesine karşılık gelir. Dolayısıyla, 'sentetik birlik olarak bağımsız faaliyet' fikri, ikili bir niteliğe sahip olmalıdır: Bir yandan, eylem-edilginlik ilişkisini Spinozastik madde olarak belirlemelidir; diğer yandan, filozofun düşünümüne karşılık gelmelidir. Bu iki nitelik uyumsuz görünür: 'İçeriğe göre bağımsız faaliyet'in 'biçime göre bağımsız faaliyet'le sentezi ne anlama gelebilir?

"Öyle görünüyor ki, bu sentez Fichte'de temel öneme sahip olan bir kavram bağlamında ifade edilebilir: eğitim kavramıyla. Fichte'de, eğitmen iki açık nitelikle tanımlanır. Bir yandan, başka bir bilinç üzerinde bir eylem uygulayıcı; bu anlamda, ilk olarak, bir etkilenmeye yol açan bir Ben-Olmayan gibi görünür... Diğer yandan... bir düşünümde bulunur. Böylece, 'sentetik bir birlik olarak bağımsız faaliyet' fikrinin en geniş anlamı, Fichte'nin 'eğitmen' düşüncesidir." (*op. cit.*, s. 229-230). Bana öyle geliyor ki, bu müphem kavramın ('bağımsız faaliyet') anlaşılması için bu yorum gerçekten vazgeçilmezdir. Bu okumanın *Grundlage des Naturrechts*'in I. bölümünde geniş ölçüde nasıl teyit edildiğini ileride göreceğiz.

savdır). X'in birinci faaliyeti belirlediğini söylemek ise şu anlama gelecektir: Geçilen şey, eylem olarak geçişi temellendirir. Geçilen şey ortaya konulunca, geçişin kendisi de hemen ortaya konulur (dogmatik bir savdır)."⁴⁴

Böylece görürüz ki, gerçekçiliğin ve idealizmin ortak hatası, bağımsız faaliyetin ikili yönünü ortadan kaldırmaktır (ve bunu, yönlerden birini diğerine indirgeyerek yaparlar):

Gerçekçilik, hiç de şaşırtıcı olmayan bir şekilde, 'biçimsel bağımsız faaliyet'i (felsefi düşünümü ya da 'kendinin bilinci'ni) yadsır ve 'içeriksel bağımsız faaliyet'i (deneyimin temelini) kabul eder: Deneyim üzerine felsefi düşünüm, ilişkinin unsurlarından biri olan 'nesnenin bilinci'yle aynı şekilde açıklanır. Bunların her ikisi de 'içeriksel bağımsız faaliyet' tarafından üretilir: "Geçilen şey (bilincin, nesnesiyle ilişkisi) eylem olarak geçişi temellendirir" ('bilincin, *felsefi düşünüm* yoluyla, nesnesiyle ilişkilendirilmesini' tam olarak açıklar). Ancak bu tür bir açıklamanın olanaksız olduğunu, zira 'kendinin bilinci'ni hesaba katmadığını hatırlatalım: Gerçekten de, antinomiye analiz ederken, gerçekçilikte, felsefi bilincin bir 'biçime ilişkin kendinin bilinci' ('gözlenen nesnenin bilinci') rolünü gizlice nasıl oynadığını ve *edilginliğin bu haliyle* idrak edilebilmesi için bunun gerekli olduğunu gördük (gereklidir, zira 'içeriğe göre bağımsız faaliyet' edilgenlikten yola çıkarak ortaya konulur). Dolayısıyla, felsefi bilinç 'nesnenin bilinci' olarak açıklanırsa eğer, 'kendinin bilinci' anlaşılmaz hale gelir ve Ben'in edilginliğinden Ben-Olmayan'ın faaliyetine geçmeyi sağlayan bütün nedensel muhakeme çöker.

İdealizmin hatası ise tersidir: Geçişin (felsefi düşünümün = 'biçime göre bağımsız faaliyet'in), ilişkiyi (geçilen şeyi) mümkün kıldığı ileri sürülür. Dolayısıyla, burada da, 'bağımsız faaliyet'in ikili yönü oluşturulmamış; biri boşlanmıştır: 'İçeriksel bağımsız faaliyet', 'biçimsel bağımsız faaliyet'in sonucu haline gelir. Öyle

ki, bu bakış açısında, ‘nesnenin bilinci’ anlaşılmaz hale gelir; ve filozofun kendi nesnesini (ilişkiyi) düşünmeyi nasıl başardığını bile artık anlayamayız.

Böylece, dogmatik hatanın özü açıkça ortaya çıkar: İlişkiyi, filozofun düşünümüyle uyumsuz bir şekilde açıklamak ve söz konusu açıklamaların ancak bu düşünüm hesaba katılmazsa mümkün olabilmesi. Diğer bir deyişle: ‘Bir bilincin bir dünyayla bağlantısı’ olarak anlaşılan deneyimin doğru bir şekilde açıklanabilmesi için, *en azından*, yapılan açıklamanın felsefi düşünümle uyumsuz olmaması gerekir: Zira, *felsefi düşünümün kendisi de, ‘bir nesnenin bilinci’dir* (mevcut durumda: açıklamaya çalıştığımız ‘ortak bilinç’). O halde, gerçekçilik, kendi ‘biçimsel bağımsız faaliyet’i üzerine düşünmediği içindir ki, deneyimin (‘nesnenin bilinci’nin) yalnızca nedensellikte doğru bir şekilde açıklandığını düşünebilir (eğer kendi işlemi üzerine düşünseydi, ‘kendinin bilinci’nin, yani edilginliğin veya sınırın bizzat *kendisi için* de söz konusu olmasının, kendi muhakemesinin zorunlu bir koşulu olduğunu görürdü). Benzer şekilde, idealizm, deneyime ilişkin düşünümü (bir ‘nesnenin bilinci’ne ilişkin ‘kendinin bilinci’) üzerine düşünmediği içindir ki, “negatifi nötralize eden” (edilginliği, daha düşük bir faaliyete indirgeyen) bir imgelemenin, deneyimi açıklamaya yettiğine inanabilir. Dolayısıyla, her iki durumda da, hata yöntemsel bir hatadır; ve burada, Fichte’nin dogmatizm eleştirisi Kantçı eleştirinin özünü tekrarlar.

2. Bu ikili hatanın analizinden yola çıkarak, doğru felsefi bakış açısının ‘bağımsız faaliyet’in ikili yönünün sentetik bir bileşimini neden gerçekleştirmesi gerektiğini (ve temsil sorununun doğru bir çözümüne ancak bu şekilde ulaşılabileceğini) artık anlayabiliriz. Dolayısıyla, bu çözüm, deneyimin ‘kendinin bilinci’ ile ‘nesnenin bilinci’ arasında bir bağlantı gerektirdiğini; ve felsefi düşünümün sadece ‘içeriğe göre bağımsız faaliyet’in sonucu olamayacağını (zira öyle olsaydı sırf “yansıma” ve sırf ‘nesnenin bilinci’ olurdu ve asla düşünce olmazdı) ve ‘biçimsel bağımsız faaliyet’e de in-

dirgenemeyeceğini (zira bir ‘düşünce nesnesi’ne sahiptir ve sırf bir ‘kendinin bilinci’ne indirgenemez) ortaya koymaktır. Fichte bunu şu şekilde ifade eder: “Birinin diğerini (‘biçimsel bağımsız faaliyet’ = geçiş ve ‘içeriksel bağımsız faaliyet’ = X temeli) belirlediğini söylemek, şu anlama gelecektir: İlişkinin bileşenlerinde geçişi mümkün kılan şey, sırf geçiş tarafından ortaya konur; ve bu bileşenlerin ilişkinin unsurları olarak ortaya konulması nedeniyle, bunların arasında hemen bir ilişki kurulur. Geçiş, tam da gerçekleştiği için olanaklı hale gelir; ve sadece gerçekleşmesi ölçüsünde olanaklıdır.”⁴⁵

Bu çözümün sonucunu kabataslak ortaya koymakla yetineceğim; zira geldiğimiz noktada, metafiziğin (idealizmin ve dogmatizmin) eleştirisini öznelerarasılık kavramıyla birleştiren sıkı bağ daha şimdiden görülebilir. Sadece şunu not edelim: Gördüğümüz gibi, teorik felsefenin merkezi sorunu olarak görünen ‘temsil sorunu’nu bütünüyle çözebilmek için, ilişkinin sentezini⁴⁶ (deneyimi–ilişkiyi–, bilincin ve dünyanın çözülmez ve karşılıklı birliği olarak tanımlayacak bir sentezi⁴⁷) gerçekleştirmek, ve nihayet, ‘bağımsız faaliyetin sentezi’ni ‘ilişkinin sentezi’yle sentezlemek⁴⁸ gerekir. Bu sonuncu sentezle, yanılmanın diyalektiği dışına ilk kez kesin olarak çıkılır; ve yine bu sentez, ilk kez, temsil sorunuyla ilgili doğru bakış açısını gösterir. İlişkinin sentezinde birleştiren deneyim ile, ‘bağımsız faaliyet’in sentezinde birleştirilen ‘bu

45 OCPP, s. 69-70 (parantez bana ait).

46 Bk. OCPP, s. 70-71.

47 Bu anlamda, söz konusu sentez, *Saf Aklın Eleştirisi*’nin dördüncü paralojizminde ortaya konulan soruya yanıt verir; zira ondan kaynaklanan kuşkuculuğu ve idealizmi çürütür (bilincin kaçınılmaz olarak bir ‘dünyanın bilinci’ olduğunu, ve dünyanın da kaçınılmaz olarak ‘bilinç için bir dünya’ olduğunu gösterir).

48 Bk. OCPP, s. 71. Bu sentezin sonucunun daha sonra nedenselliğe ve madliliğe uygulanacağını belirtelim. Bu gelişmeler, önemlerine ve aşırı güçlüklerine (bilhassa ikincisi için) rağmen, temsil sorununa getirilen ve bu metinde kabaca ortaya konulan çözümü esas itibarıyla değiştirmeyecektir.

deneyim hakkındaki felsefi düşünüm' arasındaki karşılıklı ve dairesel belirlemeyi⁴⁹ ortaya koyar.

3. Tam da bu noktada, A. Philonenko'nun gösterdiği gibi, nesnellik sorununu öznelarasılıkla birleştiren bağ, eğitim kavramına referansla aydınlatılmalıdır. A. Philonenko, faaliyetin ve ilişkinin birbirini karşılıklı olarak belirlediği⁵⁰ önermesini yorumlayarak, şu okumayı öne sürmüştür: "Sentetik birlik olarak ilişki ile 'bağımsız faaliyet' arasındaki sentetik birliği gerçekleştiren bu ilişkinin örneği... öğretmen ve öğrenci arasındaki sonu gelmez harekette karşımıza çıkar – öğrenci, kendi sırası geldiğinde, başka bir öğrencinin öğretmeni olur."⁵¹ Gerçekten de, öğretmen, 'bağımsız faaliyet'in sentezine karşılık gelir; zira *hem* öğrencinin yaşadığı deneyimin ('içeriğe göre bağımsız faaliyet'in) nedeni olarak, *hem de* bu deneyim üzerine düşünme ('biçime göre bağımsız faaliyet') olarak görünür. Buna karşılık olarak, öğrenci, ilişkinin sentetik birliğine, filozofun gözlemlediği deneyimi yaşayan bilince denk düşer – öyle ki, A. Philonenko'nun şu yargısına bütünüyle katılabiliriz:

"Kelimenin tam anlamıyla aşkınsal öznel, öznenin özne tarafından bilinmesidir; bu bilme, birbirini öğretmenin öğrenciyi bilmesi gibi bilen iki bilincin ilişkisi bağlamında gerçekleşir. Doğal olarak, eğitim ilişkisi, kendinde öznenin hakiki aşkınsal düşünümünü temsil eder; bu düşünce, öğretmenin ve öğrencinin, filozofun ve filozof-olmayan'ın bilinmesi bağlamında gerçekleşir. Bu ilişkide, *Bilim Öğretisi*, anlayışın bir fenomenolojisi olarak tanımlanabilir; zira bu hareket sayesinde, ürünuyla özdeşleşen öğretmenin düşüncesi ile kaynağıyla özdeşleşen öğrencinin düşüncesi yakınlaşır."⁵²

49 A.g.e., s. 72.

50 Bk. OCPP, s. 71: "Biçimi belirleyen faaliyet, ilişkide ortaya çıkan her şeyi belirler; ilişkide ortaya çıkan her şey de onu belirler."

51 Op. cit., s. 242.

52 A.g.e. Açık ki, nesnellik teorisiyle bağlantısı çerçevesinde eğitimci düşüncenin bu yapısı, "temsil çıkarımı"nda ya da "insan zihninin pragmatik tarihi"nde yine daha iyi bir şekilde resmolur (bk. OCPP, s. 102 vd.) – A.

2. ÖZNELERARASILIKTAN HAK FELSEFESİNE

Diyalektiğin bizi en sonunda götürdüğü “*Anstoss*”⁵³ (Fr. *choc*) kavramı, temsil sorununun çözümünün bu tür bir gösterimine referansla aydınlatılmalıdır; *Bilim Öğretisi*’nden felsefeye geçiş de aynı şekilde anlaşılabilir. Şimdi, bu geçişi inceleyeceğiz. Gerçekten de, belirlenebilirliğin sentezine ilişkin analizde daha ileriye gitmeden, ve yalnızca onun sonucunu göz önünde bulundurmakla yetinerek, Fichte’nin düşüncesini hiç kuşkusuz basitleştirerek (ama esas itibarıyla bozmaksızın), bu sonucun şundan ibaret olacağını söyleyebiliriz: 1) Ben’i, *belirlenmişlikten önceki belirlenebilir olarak* tasavvur etmek (şimdilik sadece teorik yönüyle, dolayısıyla temsil sorununun çözümü olarak gördüğümüz bu formülün *etik* ve *siyasi* anlamını ileride ortaya koyacağız), ve 2) Ben-Olmayan’a, sadece bir “*Anstoss*” olarak gönderme yapmak –yani, Ben-Olmayan’a, Ben’i nedensel olarak belirlemek (gerçekçi bir biçimde) şöyle dursun, Ben’i *sadece kendi kendini belirlemeye iten* asli bir dürtü olarak gönderme yapmak. Gerçekten de, Fichte’nin tasarladığı haliyle “*Anstoss*”un dogmatik biçimde gerçekçi bir yorumunu⁵⁴ vermek gerekmez; o tür bir yorumda, Ben, kaçınılmaz olarak yeniden edilgenliğe indirgenir (bu ise, bizi, bütün “yansıma” teorilerinin çıkmazlarına geri götürür). Burada da, Ben ile *Anstoss* arasındaki ilişkiyi karşılıklılığı bağlamında tasavvur etmek gerekir: “Ben, ancak ve ancak kendini belirlenebilir olarak koyduğu ölçüde, özü

Philonenko’nun gösterdiği gibi. Gerçekten de, orada, nesnelliğin, sadece “başlama vuruşu”ndan yola çıkarak ve duyarlık, imgelem ve idrak dolayısıyla kendini nasıl inşa ettiğini; ve öznelararasılığın da, muhakeme ve akıl yoluyla, nesnelliği mümkün kılan koşul olarak nasıl gözüktüğünü (“bir belirleme”den, kendi kendini belirleme’ye geçiş” fikrinin anlam kazanabilmesi için, Ben-Olmayan’ın başka bir Ben olarak tasavvur edilmesi gerektiğini) anlarız.

53 Bir sistemi harekete geçiren ilk çarp(ış)ma (*choc*), esas itibarıyla dinamik ve yaratıcı (ama yoktan) bir kökensel itki (*impulsion originnaire*), yoktan hareket üretici çarpışma, bu anlamda *deus ex machina*. [ç.n.]

54 Bu yorum hakkında, bk. OCPP, s. 97-98.

gereğince belirlenebilir”;⁵⁵ öyle ki, “kendini koyan Ben’in en ufak bir müdahalesi olmaksızın gerçekleşen saf bir ‘*Anstoss*’un, Ben’e kendi kendini sınırlama görevini nasıl dayattığını” anlamak imkânsız olur.⁵⁶ Dolayısıyla, “Ben’e etki eden bir ‘*Anstoss*’ (kendini koyan Ben tarafından gerçekleştirilmez) ancak Ben etkin olduğu ölçüde söz konusu olur ve yine ancak Ben etkin olduğu ölçüde bir ‘*Anstoss*’tur: ‘*Anstoss*’un mümkün olması için Ben’in faaliyeti söz konusu olmalıdır: Ben’in faaliyeti yoksa, ‘*Anstoss*’ da yoktur. Tersine, Ben’in kendi kendini belirleyen faaliyeti de ‘*Anstoss*’a bağlı olacaktır: ‘*Anstoss*’ yoksa, kendi kendini belirleme de yoktur.” Dolayısıyla, iki terimi sentezlemek, “bir araya getirmek” gerekir: Ben’in faaliyetini ve ‘*Anstoss*’u – zira ikisinden biri yoksa, ‘kendinin bilinci’ ile ‘nesnenin bilinci’ arasındaki bağlantı hemen anlaşılmaz hale gelir.

Bana öyle geliyor ki, bu zorunluluğun anlamı şu şekilde aydınlatılabilir: Eğer dogmatğin istediği gibi, Ben, bir nesne tarafından dışarıdan edilgin olarak sınırlanmış ise, açıktır ki, fazlasıyla sınırlanmış (‘nesnenin bilinci’) olur, ama ‘kendinin bilinci’ olamaz; zira bu sınırlama, tanımı gereği, bütünüyle onun dışında kalır: Böylece, temsil (yönelimsellik) hiç açıklanmamış olur. Temsil’in olması için, sınırlamanın bilinçli olması (bir bakıma *Ben için* olması), dolayısıyla, Ben’in edilgin olmaması gerekir. Dolayısıyla, dışsal ‘*Anstoss*’un bir temsil’i (‘kendinin bilinci’ ile ‘nesnenin bilinci’ arasındaki sentezi) gerçekten nasıl üretebileceğini, nedenselci bir bakış açısına başvurmaksızın anlamak gerekir: Yani sınır, Ben için, ancak Ben o sınırı içselleştirirse var olabilir; ve bu, ancak bir *çaba*, bu sınırı aşmayı amaçlayan bir faaliyet, bağlamında meydana gelebilir. Dolayısıyla, bir anlamda, Ben’in sınırsızlığı (yani bütün sınırları aşmaya ya da içselleştirmeye dönük sürekli çabası), *kendisi için* sınırlanmasının şartıdır. Bu şart, sınırsızlığa

55 *A.g.e.*, s. 98.

56 *A.g.y.*

meyleden bu faaliyet ('nesnenin bilinci') üzerinde 'Anstoss'un yol açtığı sınırlamanın Ben için bilinçli hale gelmesinin nedenidir. Fichte, bu sonucu, alıntıladığımız metni tekrarlayan bir şekilde formüle eder: "Sınırsızlık yoksa sınırlama da yoktur; sınırlama yoksa sınırsızlık da yoktur; sınırsızlık ve sınırlama tek ve aynı sentetik parçada birleşir."⁵⁷ Ben'i sınırlı olarak düşünebilmek için, onu sonsuz olarak düşünmek gerekir: Dogmatik idealizmin karşılaştığı güçlüğü iyi bir şekilde gösterdiği gibi, dışsal bir 'Anstoss'a gönderme yapmazsak eğer, Ben'in kendi kendini sınırlamasını anlayamayız. Yani, Ben'i sonsuz olarak düşünmemiz gerekir; zira Ben'in faaliyeti kendinde bir sınıra sahip değildir, ama sadece, aşmaya ya da geri püskürtmeye çalıştığı bir 'Anstoss'un sınırlaması tarafından sınırlanır.

Dolayısıyla, temsil sorununun çözülebilmesinin tek yolu, teorik aklın, pratik olduğu için, ve sadece öyle olduğu için, teorik akıl olduğunu ortaya koymaktır. Teorik düzeyde, akıl bir kısır döngüye hapsolmaya götürülür; eleştirel idealizm, bu kısır döngüyü *gün yüzüne çıkarmayı*⁵⁸ hedefler sadece: "Bütün akıldan soyutlandıktan sonra var olacak bir gerçekliğe ilişkin sorular sormak çelişkilidir; zira bu soruları soran kişinin kendisinin bir aklı vardır, sorgular, akılcı bir güdüyle hareket etmiştir ve akılcı bir cevap ister; dolayısıyla, akıldan soyutlanamaz. Akılımızın

57 OCPP, s. 99.

58 Teorik olarak, temsil sorununun analizi, idealizm ve gerçekçilik arasındaki bir uzlaşma zorunluluğunu ortaya koymaya götürür yalnızca; ancak Fichte'nin altını çizdiği gibi, bu uzlaşmanın anlamını gerçekten kavrayamayız: "Gerçekçiliği ve idealizmi karşı karşıya getiren asıl sorun şudur: Temsil'i açıklamak için hangi yolu izlemek gerekir? Göreceğimiz gibi, bizim bilim öğretimimizin teorik kısmında bu soruya hiçbir yanıt verilmez; daha doğrusu, şu yanıt verilir: Her iki yol da kabul edilebilirdir: Bir anlamda, ikisinden birini izlemeye mecburuzdur, ama aksi durumda, diğerini izlemek gerekir; Öyleyse, 'insan aklı', yani bütün 'sınırlı akıl'lar, kendileriyle çelişkiye düştüklerini ve bir kısır döngüye yakalandıklarını görürler. Bunun gün yüzüne çıkarıldığı bir sistem, bir eleştirel idealizmdir." (OCPP, s. 61).

dışına çıkamayız; bundan rahatsız oluruz ve filozof sadece şunu hedefler: Onun farkında olmak ve ondan kurtulduğumuz yanılsamasına kapılmamak – hiç şüphe yoktur ki, orada her zaman hapsolmuşuzdur.”⁵⁹

Dolayısıyla, pratik bilinç, teorik bilincin önşartıdır; *Grundlage* § I.’de hatırlatılmaya çalışılan şey esas itibarıyla budur:

“Önceden belirtmiştik ki, Pratik Ben asıl ‘kendinin bilinci’nin Ben’idir; akıl sahibi bir varlık, ancak ‘istemek’ bağlamında kendini doğrudan idrak edebilir, ve eğer pratik bir varlık olmasaydı, kendini ve ardından da dünyayı idrak edemezdi ve dolayısıyla bir akıl da olamazdı asla. İstemek, aklın gerçek temel niteliğidir; felsefi açıdan bakıldığında, ‘temsil’, ‘istemek’le (gerçekten de karşılıklı bir faaliyet ilişkisine göre) birleşmesine rağmen, rastlantısal bir unsur olarak konur. Pratik yeti, Ben’in en derin köküdür; başka her şey ona atfedilir, başka her şey ona bağlanır.”⁶⁰

Dolayısıyla, irade ile temsil arasındaki ilişkilerin analiziyle ilgili görüşler (§ I) bu açıdan okunmalıdır.

Ancak, Ben’in bu çelişkili yapısı (kendini hem sonlu hem de sonsuz olarak ortaya koyan yapısı), tam da bu nedenle, yönelimselliğin yapısıdır; ve teorik bilincin önşartı olduğu için, zorunlu bir şekilde, ‘kendinin bilinci’ ile ‘nesnenin bilinci’nin sentezi olarak ortaya konulmalıdır. *Sonu gelmez bir biçimde kendini yeneden üreten –çünkü ben, kendini sınırlar ve böylece sonlu olduğunu keşfeder, ve vice versa– bu tür bir çelişki, yönelimselliği ve zamansallığı ayrılmaz bir şekilde birleştirir; zira imgelem, bu adımların dairesel kompozisyonunda, zamanın üç boyutunu doğurur: “Ben’in, kendisiyle kurduğu ve Ben’e içsel olan (zira Ben, kendisini aynı zamanda hem sonlu hem de sonsuz olarak ortaya koyar) bu ilişki –ki bu ilişki, kendisiyle yaşadığı bir çelişkide de karşımıza çıkar, bu nedenle, kendini yeneden üretir; çünkü Ben, birleştirilemez’i birleştirmeyi isteyerek,*

59 *Grundlage des Naturrechts, SW*, III, s. 40.

60 *A.g.e.*, s. 20-21.

sonluluğu, sonsuz olan'ın formunda yakalamaya çalışır artık; ve bunu başaramayan Ben, sonsuzluğu bu formun dışında koymaya çalışır, ama tam da o anda, sonsuzluğu yine sonluluğun formunda yakalamaya çalışır–, imgelemin gücüdür.”⁶¹

Böylece zamansallığa açık olan Ben, *hemen/doğrudan doğruya* bir dünyaya bağlanır. Kendini bağımsız olarak koyarak (*poser*) ve bağımsız nedenselliğin kendiliğinden faaliyetini kendine atfeder; ve böylece, kendi faaliyeti tarafından üretilmeyen her şeyi kendinden dışlar – *Grundlage des Naturrechts*'in § II'sinde vurgulandığı gibi:

“Öznel olarak konan, Ben'e ait olarak ortaya konan şey, kesinlikle kendiliğinden hareket eden şeydir sadece; ve bu unsurun sınırlanması yoluyla ki, Ben'in kendisi sınırlanır. Bu alanın dışında yer alan şey, tam da onun dışında yer aldığı için, Ben'in faaliyeti tarafından üretilmemiş ve üretilmeyen bir şey olarak ortaya konur... Böylece, bir nesneler sistemi, yani, Ben'den bağımsız bir şekilde var olan bir dünya doğar... Dolayısıyla, birbirlerinin dışında var olan ve her birinin kendi varoluşuna sahip olduğu Dünya ve Ben.”⁶²

‘Kendinin bilinci’ni mümkün kılan koşulların analizinde, iki unsur ortaya koymak zorunda kaldık: Pratik akıl, ve ondan yola çıkarak, Dünya: “Ben, pratik faaliyetine bir sınır koymak, dolayısıyla kendi dışında yer alan bir dünya ortaya koymak zorundadır; çünkü ‘kendinin bilinci’nde sadece pratik olarak kendini ortaya koyabilir, ve genel olarak, sadece sonlu bir varlık ortaya koyabilir.”⁶³ Böylece, hak öğretisi düzeyinde, nesnelliğin (bilinç ve dünya bağlantısının) sadece öznelarasılığa referansla nasıl mümkün olduğunu görmek kalır geriye, yani: ‘Kendinin bilinci’ni mümkün kılan koşulların geriye dönük analizinde, öznelarasılığa nasıl ulaştığımızı görmek: *Grundlage des Naturrechts*'in birinci bölümünün üçüncü aşamasında gerçekleşen şey budur; Fichte,

61 OCPP, s. 100.

62 *Grundlage des Naturrechts*, SW, III, 24.

63 A.g.γ.

bunu, şu önermeden (§ 3) yola çıkarak gerçekleştirir:

“Akıl sahibi sonlu varlığın, hissedilebilen/duyulur dünyadaki bağımsız bir nedenselliği kendisine atfedebilmesi için, onu diğerlerine de atfetmesi gerekir; dolayısıyla, kendisi dışında yer alan ve akıl sahibi başka varlıkları kabul etmesi gerekir.”⁶⁴

1. Teorem düzeyinde, özgürlük ve dünyayı ‘kendinin bilinci’nin önşartları olarak ortaya koyma bir kısır döngü olarak görünür: Gerçekten de, gördük ki, “§ I’de ortaya çıktığı gibi, akıl sahibi varlığın bir nesneyi ortaya koyabilmesi (idrak edebilmesi ve anlayabilmesi) için, aynı bölünmez sentez içerisinde, bir nedenselliği kendine atfedebilmesi gerekir”; ama tersine, “bir nedenselliği kendine atfedebilmesi için, bu nedenselliğin dayanması gereken bir nesneyi koymuş olmalıdır.”⁶⁵ Böylece, bilinç açıklanamaz görünür; zira eğer “bütün anlayış akıl sahibi varlığın nedenselliğinin konulması koşuluna bağlıysa, ve bütün nedensellik de... onu önceleyen bir anlayışın varlığı koşuluna bağlıysa”, “bilincin muhtemel bütün adımları bilinci önceleyen bir adımın varlığı koşuluna bağlıdır ve bilincin olabilirliği açıklanırken, bilincin gerçek olduğu zaten varsayılmıştır”, öyle ki, bilinç “sadece bir kısır döngü tarafından açıklanabilir.”⁶⁶

Dolayısıyla, tek çözüm şu olmalıdır: “Öznenin nedenselliğinin, bir ve aynı anda, nesneyle sentetik olarak birleşmesi.”⁶⁷ Ve gerçekten görüyoruz ki, tam da bu noktada, 1794 tarihli *Principes*’te üretilen çözümün yapısıyla yeniden karşılaşılır: Ortaya konulan soruna çözüm getiren tek şey, *Anstoss* düşüncesidir (çünkü Ben’in faaliyetini ortadan kaldırmaz, ve dahası, ‘Ben’in sınırsız faaliyeti’ koşulu altında mümkün olan şey de yalnızca bu düşüncedir):

64 *SW*, III, s. 30.

65 *A.g.y.*

66 *A.g.e.*, bu kısır döngünün yeniden formüle edilmesine ayrıca bk. s. 32.

67 *A.g.e.*, s. 32.

Eğer “özneyi kendi kendini belirlemeye kararlı bir şey olarak düşünürsek, öznenin bir nedensellik ortaya koyma konusunda kararlı olmaya dönük bir talebe muhatap olduğunu düşünürsek”,⁶⁸ ya da “ona kendi kendini bütünüyle belirleme özgürlüğünü bırakması gereken dışsal bir itkiyi düşünürsek”,⁶⁹ sentez mümkün hale gelir.

Nesnellik sorunundan, *teorik bilincin önşartı olarak öznelararasilık*’a ulaştık: *Gerçekten de, açıktır ki, yalnızca başka bir akıl sahibi varlık, bu tür bir Anstoss tanımına karşılık gelebilir*; basit bir Anstoss’un aynı zamanda bir *Aufforderung* (özgürce hareket etmeye dönük bir davet) olmasını yalnızca o açıklayabilir. Gerçekten de, bir yandan, *Anstoss* özneyi nedensellik uyarınca belirlemekle kalmamalıdır sadece (*eğer basit bir şey olsaydı, kaçınılmaz olarak öyle yapardı*); ama aynı zamanda, bu talebin ardından harekete geçip geçmeme konusunda onu bütünüyle özgür bırakmalıdır; diğer yandan, bu talep anlaşılabilir olmalıdır (zira anlaşılmalıdır) ve, bu haliyle, bir niyetin sonucu olmalıdır:

“Talep, hareket etmenin içeriğidir; talebin amacı ise, talep edilen şey, yani ‘akıl sahibi varlığın özgür nedenselliği’dir. Nedenin etkilediği şeyin talebi, akıl sahibi varlığı asla belirlememeli ya da onun hareket etmesini asla gerektirmemelidir (nedensellik kavramı bağlamında ise öyle olur); aksine, talebin ardından, hareket edip etmeyeceğini onun kendisi belirlemelidir sadece. Ama eğer buna mecbursa, önce talebi anlaması ve onu kavraması gerekir; ve dolayısıyla, onu her şeyden önce bildiğini ummamız gerekir. Bu yüzden, öznenin dışında ortaya koyduğumuz ‘talebin nedeni’, en azından, öznenin anlayabildiği ve kavrayabildiği olasılığını varsaymalıdır; aksi halde, talebin gerçekten hiçbir hedefi olmaz. Talebin faydalı olmasının şartı, talebin yöneltildiği varlığın özgür ve ‘anlayışa sahip’ olmasıdır. Dolayısıyla, bu neden, özgürlük ve akıl kavramına mutlaka sahip olmalıdır; bu yüzden, kavramlara muktedir olan bir varlık, bir zekâ... dolayısıyla genel olarak akıl sahibi bir varlık olmalı, ve bu şekilde ortaya konulmalıdır.”⁷⁰

68 A.g.e., s. 33.

69 A.g.y.

70 A.g.e., s. 36.

‘Kendi bilinci’nin (dolayısıyla, temsil sorununun ya da idealizmin çürütülmesi sorununun nihai çözümünün) önşartı olarak öznelerarasilik kavramına bu şekilde ulaşmak, ‘eğitim’ kavramı bağlamında Fichte tarafından doğrudan ortaya konulmuştur; böylece, öznelerarasilğin ilk “model”ini, haktan bile önce, bu eğitim oluşturur: “Özgür bir faaliyet talebi, eğitim olarak adlandırdığımız şeydir”,⁷¹ ve bu anlamda, eğitim, ‘hak’la aynı ölçüde, “insanın ayırt edici özelliği”dir,⁷² “insanlığının nihai koşulu”dur. Bu modelden ikinci modele (kelimenin tam anlamıyla hukuki ilişkiye) geçiş, büyük bir güçlük çıkarmaz; zira ‘eğitim’ fikri ‘özgürlüklerin karşılıklı olarak sınırlanması’ fikrini içerir zaten: Kendi kendini belirleme talebini kavramak için, gerçekten de, kendimi sınırlamam gerekir; çünkü talep edenin benî akıl sahibi bir varlık olarak görebilmesi için, ona öyle muamele etmem gerekir;⁷³ ve buna karşılık, talebin nedensel bir belirleme olması (kendi kendimi belirleme konusunda beni özgür bırakan bir belirleme olması) için, talep edenin de kendini sınırlaması ve bana akıl sahibi bir varlık olarak muamele etmesi gerekir:

“Akıl sahibi varlıklar arasında bu şekilde kurduğumuz ilişki (yani herkesin kendi özgürlüğünü ‘başkasının özgürlüğünün mümkün olduğu’ düşüncesiyle sınırlaması –herkesin kendi özgürlüğünü diğerinin özgürlüğüyle aynı şekilde sınırlaması şartıyla–), *hukuki ilişki* olarak adlandırılır: Oluşturulan bu formül, *hak önermesidir*. Bu ilişki, ‘birey’ kavramından çıkarılır... Dahası, ‘birey’ kavramının ‘kendinin bilinci’nin koşulu olduğu önceden ortaya konulmuştu.”⁷⁴

Ve şunu da ekleyeceğim: “Özgürken ‘kendinin bilinci’ne sahip olmak” aşkınsal yanılsamada ve temsil sorununun çıkamazlarında kaybol-

71 A.g.e., s. 39.

72 “Bütün bireyler, insan olmak için eğitilmelidirler; bu yapılmazsa, insan olamazlar.” (A.g.e.)

73 A.g.e., s. 44-45 ve 55.

74 A.g.e., s. 52-53.

muş dogmatik metafiziğin asla düşünemeyeceği bir şey olduğu için, metafiziğin yapısökümünü siyaset felsefesiyle ayrılmaz bir şekilde birleştiren ‘karşılıklılık bağı’, bütün açıklığıyla ortaya çıkar: Tam da “idealizmin yürütülmesi” şekline büründüğü ölçüde⁷⁵ ‘metafiziğin eleştirisi’ yoluyla ve bağlamındadır ki, hakiki bir siyasi düşünce bir hak teorisi düzeyinde mümkün hale gelir (bu hak teorisi, gördüğümüz gibi, Platoncu soruna, yani ‘en iyi rejim’ sorununa, cevap vermeyi amaçlar). Ve tersine, hak felsefesi yoluyla ve bağlamındadır ki, temsil sorununun eleştirel çözümü hem içeriğine hem de anlamına kavuşur.

Bu karşılıklı eklemelenmede, “en iyi rejim”, hakkı gerçekleştirerek bir iletişim ve öznelerarasılık alanı açan bir rejim olarak düşünülebilir sadece.

Siyaset felsefesinin merkezi sorusuna Fichte’nin getirdiği yanıtın anlam ve kapsamını kesinleştirmek için, Kant’ın estetiği ile Fichte’nin hak felsefesini karşılaştırmak faydalı olabilecektir: Her ikisinde de, bir öznelerarasılık düşüncesi ile bir dogmatik metafizik eleştirisi birleştirilir (ve bu dogmatik metafizik eleştirisi ikisinde de esas itibarıyla aynıdır).

Saf Aklın Eleştirisi’nin ilk kez *Yargı Yetisinin Eleştirisi*’nde oluşturulan estetik iletişim üzerine düşünmeyi nasıl mümkün kıldığına baktığımızda, dört adımla karşılaşırız:

1. Her şeyden önce, *Eleştiri*’nin ilk kısmı olan *Aşkınsal Estetik*’te, şu savda ifade olunan bir sınırlılık düşüncesi ilk kez ortaya atılır: Bireysel varoluşun bize ‘sezgi’ bağlamında verildiği mekânsal-zamansal biçimler (yani ‘kavramsal-olmayan’) *a priori* mevcuttur. Zaman zaman dikkat çektiğimiz gibi,⁷⁶ bu ‘sonluluk anlayışı’, kartezyen anlayışın tam zıddıdır; mutlak’ın gerçekliğini (Tanrı’nın

75 Bu bakımdan, Fichte Kant’ın tasarısını devam ettirir.

76 Heidegger’in durumu kuşkusuz budur. Cassirer’in durumu da budur (örneğin bk. Heidegger’in Kant üzerine yazdığı kitabına ilişkin incelemesi, *Kantstudien*, n. 36). M. Alquié, aksi yöndeki savı desteklemiştir (bk. *La critique kantienne de la métaphysique* [Metafiziğin Kantçı Eleştirisi], Paris, PUF, 1968).

varlığını) en başta ortaya koyar, ki *ardından*, sonluluğu mutlak'a nazaran bir *eksiklik* (yetersizlik) olarak düşünebilsin. Kant'ta ise, aksine, sonluluk önce gelir; öyle ki, görelileştirilen şey, kesin ontolojik gerçeklik düzeyinden basit “fikir” ya da “bakış açısı” düzeyine “düşen” şey, mutlak'ın kendisidir.

2. Bu tersine çevirme sayesinde, varoluşun kavramdan çıkarılabileceğini (ya da kavrama indirgenebileceğini) iddia eden “ontolojik argüman”ı esas itibarıyla yapısöküme uğratan bir metafizik eleştirisi mümkün hale gelir. Mekân ve zamanın “saf sezgiler” olarak tanımlanması, gerçekten de, varlığın “bir kavramın yüklemi” olamamasını *a priori* garanti eder.

3. Ama metafizik yanılsamaların yapısökümü, Kant'ta –örneğin Heidegger'de olanın aksine–,⁷⁷ her şeyi silip süpürmez. Metafiziğin, ‘*evetleyerek*’, *teorik bir hakikat* olarak koyduğu şey, *sorunatik gerekliliğe, beklenti ufkuna*, ya da Kantçı terminolojiyle, “düşünüm ilkesi (*principe de réflexion*)”ne dönüşür sadece (bizi burada ilgilendiren tek şey olan estetik düzeyde). Böylece, örneğin, ‘tamamlanmış bir bilim’ fikri, ‘gerçeklik ile aklilik arasında tam bir çakışma olduğu’ fikri –metafiziğin, bu fikri *bizim* için olmasa da en azından ‘*kendinde*’ ya da ‘*Tanrı için*’ ‘gerçekten nesnel’ olarak ortaya koyduğunu görmüştük–, yani ‘sistem’ fikri,⁷⁸ yapısökümünden sonra, bilimsel araştırmada kavrayışı yönlendirmeye dönük bakış açısı, gereklilik olarak korunur. Dolayısıyla, bu anlamda, metafizik, meşru bir kullanımı, “düzenleyici bir rolü”⁷⁹ muhafaza

77 Heidegger'de, metafiziğin hiçbir *meşru* kullanımının olmadığını söylemek istiyoruz; öyle ki, bir *Yargı Yetisi Eleştirisi* fikri bile imkânsız hale gelir. Gerçekten de, o tür bir fikir, yapısöküme uğratılmış metafiziğe asgari bir meşruluk (*hakikat* düzeyinde olmasa da, *anlam* düzeyinde) vermeyi gerektirir; ki bu sayede, onu “estetik beklenti ufkı”, “tasavvur ilkesi” haline getirmek mümkün olur. Bana öyle geliyor ki, Heideggerci yapısökümün bu “radikalliği”, dikkate değer güçlüklerin başında yer almaktadır.

78 Bk. *Critique de la faculté de juger*, çev., s. 28.

79 Bk. *Dialectique transcendantale*'in Ek kısmı.

eder; yeter ki, bir kez daha, onun kavramlarına hiçbir nesnel geçerlilik, hiçbir hakikat atfedilmemiş olsun (onlara, en fazla, bir ‘anlam’ atfedilmiş olsun⁸⁰). Dolayısıyla, yapısöküme uğratılmış metafizik, *insanlığa ortak olan* ‘beklenti ufku’ şeklinde varlığını sürdürür: örneğin,⁸¹ akli olan ile gerçek olan’ın özdeşliğini iddia etmek aldatıcı ise, bilimsel kavrayışın bu *Fikir*’e sürekli yaklaşmaya çalışmasını istemek meşru olmaya devam eder. Dolayısıyla, bu fikir, bilimsel ilerleme (akli olan’ın gerçek olan üzerindeki ilerlemesi olarak anlaşılan) bakımından bir ‘beklenti ufku’ rolü oynar – ancak, ‘*tamamen zorunsuz*’ olarak kalır.

4. Estetik iletişim alanını, insanlığa ortak olan bu tür bir beklenti ufkuna nazaran düşünebiliriz: ‘Güzel olan’, esasında, ‘sistem’ fikrinin basit bir “iz”inden (simgesinden) başka bir şey değildir; daha doğrusu, ‘güzel nesne’, duyarlık (imgelem) ve kavrayış arasında bir uyuma (‘sistem’ fikrinin “ortaya konulmuş” ya da gösterilmiş olması için ihtiyaç duyulacak bir uyuma) yol açan nesnedir (gerçek olan ile akli olan’ın tam özdeşliği, gerçekten de, duyarlık ve kavram arasında tam bir uzlaşma gerektirecektir).

Bu notlar ışığında, *Üçüncü Eleştiri*’de tanımlanan estetik iletişimin temel özelliklerini ortaya koymak mümkündür:

1. Her şeyden önce, bu iletişim alanının ancak bir metafizik eleştirisi temelinde mümkün olduğunu belirtelim; *zira bu alan, teorik yanılsamaların taleplere ya da beklenti ufuklarına dönüştürülmesini gerektirir*: Estetik zevk, esas itibarıyla, bu taleplerin (mevcut durumda, ‘sistem’ talebinin) karşılanmasının *zorunsuz* olmasından kaynaklanır. Ve bu da şunu gerektirir: “Gerçek olan’ın akli olacağı” önermesi, bir ‘evetleme’ olmaktan çıkar ve düşünüm için basit bir ‘bakış açısı’ mertebesine düşer.

2. Dogmatizmlerin eleştirisi yoluyla böylece “özgürleştirilen” estetik değer, ‘tekil olan’ (duyarlık) ile ‘evrensel olan’ (kavram)

80 Sembolizm teorisinin Kant’ta karşımıza çıktığı yer tam da burasıdır.

81 Bk. *Critique de la faculté de juger*, çev., s. 30-31.

arasında bir uzlaşma gerçekleştirir. Bu uzlaşma, yasaların çatısı altında gerçekleşmek şöyle dursun, “yetilerin özgür bir oyunu”ndan kaynaklanır; ve, “düşünümsel yargı (*judgement réfléchi*)”nın hareketine göre, tekil olan’dan evrensel olan’a doğru gerçekleşir: ‘Tekil gerçek’, evrensel’e *kendiliğinden* işaret eder ve onunla özgür bir şekilde uzlaşır.

3. Bu nedenle, ‘yapısöküme uğratılmış bir metafizik’ fikrinin bu “iz”i (“güzel nesne”) etrafında gerçekleşen ve bireyler arasında kurulan estetik iletişim, doğrudan iletişim olarak görünür, doğrudan bir öznelarasılığın kaynağı olarak: Bireyler orada bir kavramın (bilimsel konsensüsteki gibi) ya da pratik bir yasanın (etik konsensüsteki gibi) aracılığı olmaksızın uzlaşırlar. *Üçüncü Eleştiri*’nin § 39’unda bunun altı çizilmektedir.⁸²

4. Eger, *Eğitim Üstüne Düşünceler*’in ilk sayfalarında açıkça belirtildiği gibi, insanın özü, hayvandan farklı olarak, başlangıçta *hiçbir şey* olmadığı olgusunda yatıyor ise, diyebiliriz ki, ‘güzel olan’, bu anlamda, “insanın ayırt edici özelliği”dir. Estetiğin eleştirisiyle birleştiren bağlantının anlamı, belki de bu noktada en açık şekilde ortaya çıkar: İnsan bir sistemin *bir unsuru* olamaz. İnsan, tanımı gereği, sisteme hapsolmayan şeydir; diğer bir deyişle, insan bütünüyle kavramsallaştırılmaz.

5. İnsanın insanlığına ilişkin bu tür bir yaklaşım, insanın özünün yadsınması olarak anlaşılan ideolojiye ya da yanılsamaya ilişkin bir tanımla dolaylı bir şekilde ortaya koyar. Gördüğümüz gibi, geleneksel metafizik bu tanımın bir örneğini sunmakla birlikte, bu konuda yalnız değildir.⁸³

Grundlage des Naturrechts’in ilk bölümünün basit bir okumasıyla bile, estetiğin metafizik eleştirisiyle Kantçı eklemlenmesinde karşı-

82 A. Philonenko, *Yargı Yetisinin Eleştirisi* için kaleme aldığı Giriş kısmında, haklı olarak bu noktanın önemine dikkat çeker.

83 Bana öyle geliyor ki, buradan itibaren, “beşeri bilimler”i çoğu kez canlandıran bir tasarı eleştirisi mümkün hale gelir.

mıza çıkan beş karakteristik noktanın Fichte'nin siyasi düşüncesine de aynı şekilde uygulanabileceğini kolayca görürüz, ya da daha iyisi: Fichte'nin, 'siyasi alan'ı, Kant'taki 'estetik alan'ın karşılığı olarak nasıl düşündüğünü görürüz.⁸⁴ Her şeyden önce not edelim ki, Kant'ta olduğu gibi, 'öznelerarasılık' düşüncesi bir metafizik eleştirisi gerektirir; ve bu eleştirinin kendisi de, esas itibarıyla, "idealizmin çürütülmesi" şeklini alır. Ardından belirtelim ki, G. Gurvitch'in vurguladığı gibi, Fichte'nin hukuki düşüncesi de, 'tekil olan' ile 'evrensel olan' arasında (bireycilik ile evrenselcilik arasında) bir sentez gerçekleştirmeyi amaçlar; ve aynı şekilde, bir 'doğrudan iletişim' teorisine götürür⁸⁵ – bireysellik, öznel-rarasılığın bir önşartı kılınır ve böylece öznelerarasılığa *doğrudan* bağlanır. Dolayısıyla, bir bakıma karşılıklı bir eğitim süreci olarak düşünülen hak (ve karşılıklı sınırlama, gördüğümüz gibi, kendi kendini belirlemeye dönük bir dürtüdür aynı zamanda), "insanın ayırt edici özelliği" olarak ortaya çıkar.

Bu anlamda, "kavramlar yardımıyla ve kavramlara göre etkileşim, bilgiyi vermek ve almak, insanlığın tek ayırt edici niteliğidir; yalnızca bu yolla, bir kimse, insan olduğunu tartışmasız bir şekilde teyit edebilir."⁸⁶

84 Bildiğimiz kadarıyla, A. Philonenko'nun bu yaklaşmanın kapsamını idrak etmiş olan tek yorumcudur; Philonenko bu yaklaşmayı *Üçüncü Eleştiri*'nin girişinde kısaca ima eder (bk. s. 15). Fichte'nin bu konuda Habermas'ın düşüncesinin habercisi olduğunu –ama ayrıca onu "geçtiğini"– kaydedelim.

85 Bu konuda bk. *SW*, III, s. 44-45 ve 52.

86 *A.g.e.*, s. 40.

SONUÇ

TARİHSİCİLİĞİN ELEŞTİRİSİNDEN ELEŞTİREL TARİH FELSEFESİNE

Dolayısıyla, metafiziğin eleştirici eleştirisi, Heidegger ve Strauss'ta karşımıza çıkandan farklı olarak, öznellik ve hümanizmden vazgeçmez. *Crisis* olarak, modernitenin (aklın ve özgür iradenin) köklerini dogmatik hale gelebilecek şeylerden ayıklamayı hedefler (kuşkusuz, en zor şeydir); ve böyle bir şeyi, Eskilerin taraftarlarının düşündüğünün aksine, uygun bir gerçekleşme olarak değil de bir ihanet olarak görür.

Eleştirici tasarının –metafizik olmayan bir hümanizmi temellendirmek için *açıkça* uğraşan tek tasarının– yerindeliğini ölçmek için, iki soruyu incelemek kalır geriye. Bu soruların her ikisi de, tarihsici olmayan bir tarih düşüncesinin statüsünü ele alır (eleştiricilik, eğer hedefine bağlı kalmak istiyorsa, bu tür bir düşünceye başvurmayaya adanmalıdır kendini).

Bunlardan ilki, Hegelcilik ile eleştiricilik arasındaki ilişkiler hakkındadır: Kant ve Fichte (ve H. Cohen'den J. Habermas'a

kadar bu gelenek içerisinde yer alan herkes), tarihsiciliğin onto-
lojik varsayımlarını ortadan kaldırdıklarını iddia ederler (burada
göstermeye çalıştığımız gibi). Bununla birlikte, şunu hiç kimse
görmezden gelemmez: “Ahlaki ‘dünya görüşü’” ne karşı Hegel
tarafından ortaya konulan argümanlar (ki Hegel o dünya görü-
şünde eleştirel düşüncenin özünü gördüğüne inanıyordu), en
hafif tabirle, ihmal edilebilir değildir. Hegelcilik, eleştirel düşünce
için gerçek bir meydan okumadır: *Etik-politik bir düzeyde*, onu
“terörizm” suçlamasına karşı kendini savunmak zorunda bırakır;
eğer tarih, ahlaki ‘dünya görüşü’nde, akıl sahibi insanların özgür
iradelerini kullanarak evrensel bir ideali gerçekleştirmelerinden
ibaretse, en çarpıcı örneği Fransız devrimi olan bu tür bir ger-
çekleşmenin sert olmaması mümkün müydü? Diğer yandan,
teorik düzeyde, tarihsicilik (sebep ilkesinin evrensel bir şekilde
geçerli olduğu varsayımı) bir kez yok edilince, akla tarihte hangi
statüyü vermek gerekir? Kısaca: Bu tür bir ilkedен vazgeçersek,
akıldışılığa nasıl düşmeyiz?

İkinci soru ise ilk sorunun tersidir: Eleştirel düşünce ile fe-
nomenoloji arasındaki ilişkiler hakkındadır. Heideggerci bakış
açısından da, eleştirel felsefe iki güçlkle karşılaşır: *Etik-politik*
olanı, sadece görünürde paradoksal bir şekilde, Hegel’in ifşa etti-
ğine inandığı güçlkle kesir: Akıl sahibi irade olarak düşünülen
öznellik, dünya üzerinde bir zorbalık uygulamaya (bu zorbalı-
ğın nihai figürü, önsözde gördüğümüz gibi, tekniğin totaliter
terörizmidir) kaçınılmaz olarak mahkûm değil midir? Hegel ve
Heidegger, kuşkusuz farklı gerekçelerle, ahlaki ‘dünya görüşü’nün
aynı eleştirisinde buluşurlar: Hegel, onda bir ‘öznellik eksikliği’
gördüğü için (gerçek öznellik, irade değil *zekâdır* (*intelligence*); zira
gerçek olan’ın bütün akliliğini kavrayan zekâ, iradenin bakış açısını
lüzumsuz ve naif kılar); ve Heidegger, onda bir ‘aşırı öznellik’
gördüğü için (özneliliğin hakikati, ‘iktidar için iktidar’ iradesine
dönüşmesi kaçınılmaz olan iradedir). Eleştirel felsefenin, Heideg-
gerci bakış açısından karşılaştığı ikinci –*teorik*– güçlük, böylece

açıktır: Asgari bir öznelliğin, “eleştirel” de olsa, sürdürülmesi, naif ölçüde metafizik bir tarih düşüncesini, olayların köklerinin devletin kendisinde yattığı ve böylece gizemli olduğu (bk. Arendt) düşüncesini değil de, öznellikte yattığı düşüncesini (bu öznellik yine sadece “kalıntısar” olsa bile) ima etmez mi?

Böylece, eleştirel tarih düşüncesi, üç unsur arasındaki bir çelişkiyle başa çıkmaya mecbur kalır: *Akıl, İrade/İstenç, Varlık*. Bunların her biri, ayrı olarak alındığında, diğer ikisine radikal bir biçimde karşı çıkan bir tarih felsefesini temellendirir:

– Akıl; hiç kuşkusuz, gizeme ve insanın özgür iradesine, yarılsama harici, hiçbir yer verilmeyen tarihsici bir felsefeyi temellendirir (Aklın Hilesi’nin belirlenimciliği)

– İrade/İstenç; sebep ilkesinin ortadan kaldırıldığı bir tarih felsefesini, ahlaki ‘dünya görüşü’nü temellendirir, çünkü herhangi bir belirsizlik fikri (=Varlık) düşünülemez görünür;

– Varlık’ın Tarihi ise; tarihsel olayları bu iki “metafizik” temelden (Akıl ve İrade’den) kurtarır ve böylece, “sükûnet içerisinde (*avec sérénité*)” (*Gelassenheit*), onları “Varlık’ın mucizesi” olarak düşünür.

Eleştirel düşünce, bu üç önermeden hiçbirine indirgenemez: Özü itibarıyla, olguların olabilirlik koşullarını bulmak için yine olgulardan, herkes tarafından (dolaylı bile olsa) kabul edilen şeyden yola çıkar. Ancak “olgu”, mevcut durumda, Akıl’a, İrade’ye ve Varlık’a başvurmaksızın tarihi düşünememektir. Bu üç önermeden birine hapsolmak saçmadır; en açık çelişkilerini görmeyi “sağduyu” adına reddederek onları duruma göre “karıştırmayı” istemek ise, bir filozofa yakışmaz. Dolayısıyla, eleştirel düşünce, bu düşüncenin sahip olduğu tasarının bir anlamı var ise, bu üç tarih felsefesinin çelişkisiz bir şekilde nasıl eklemlenebileceğini, hatta eklemlenmesi gerektiğini göstermelidir. Tarihsiciliğin eleştirisini basit, olumsuz ve kısır bir tespit olmaktan kurtaracak tek şey budur.¹

1 Bu perspektif bağlamında, kitapta, bu tür bir eklemlenmenin önşartlarını düşünmeye çalıştım.

HAK: ESKİLER VE MODERNLER ARASINDAKİ YENİ TARTIŞMA

Luc Ferry

Birinci Dünya Savaşı'na şahitleri "Büyük Savaş" demişti, çünkü bu ölçekte bir yıkım görülmemiştir. Yıkımın faturası Avrupa'yı tanımlayan ideallere değil de devletlerin güç istenci mücadelesine kesilmişti. Fakat yirmi yıl sonra çok daha büyük ve çok daha yıkıcı bir savaşın ardından meselenin aktörler değil idealler olduğuna dair şüpheler doğdu. Adorno ve Horkheimer'in klasik eseri *Aydınlanma'nın Diyalektiği*'nden Heidegger'e ve 68'e Aydınlanma idealleri hastalığının sebebi olarak teşhis ediliyordu.

Liberalizmin savaş sonrası en önemli figürlerinden Luc Ferry 80'lerin başında giriştiği bu üç ciltlik "Siyaset Felsefesi" serisiyle modernite projesinin bir savunusunu yapar, yeni bir hümanizm doktrini ortaya koyar. Bu ciltte Ferry Amerika'da siyaset felsefesini adeta kendi suretinde yaratmış, *neoon* denilen yeni muhafazakarların da fikir babası kabul ettiği ünlü düşünür Leo Strauss'un Aydınlanma'ya tezat olarak kurguladığı hak kavramının eleştirisini geliştirir. Modernden kaçışa karşı aklın, iradenin ve eşitliğin yeni bir haklar kurgusu etrafında restorasyonu dile getirilir.

