DİJİTAL KÜTÜPHANE KANALI

Keyifli Okumalar Dileriz

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

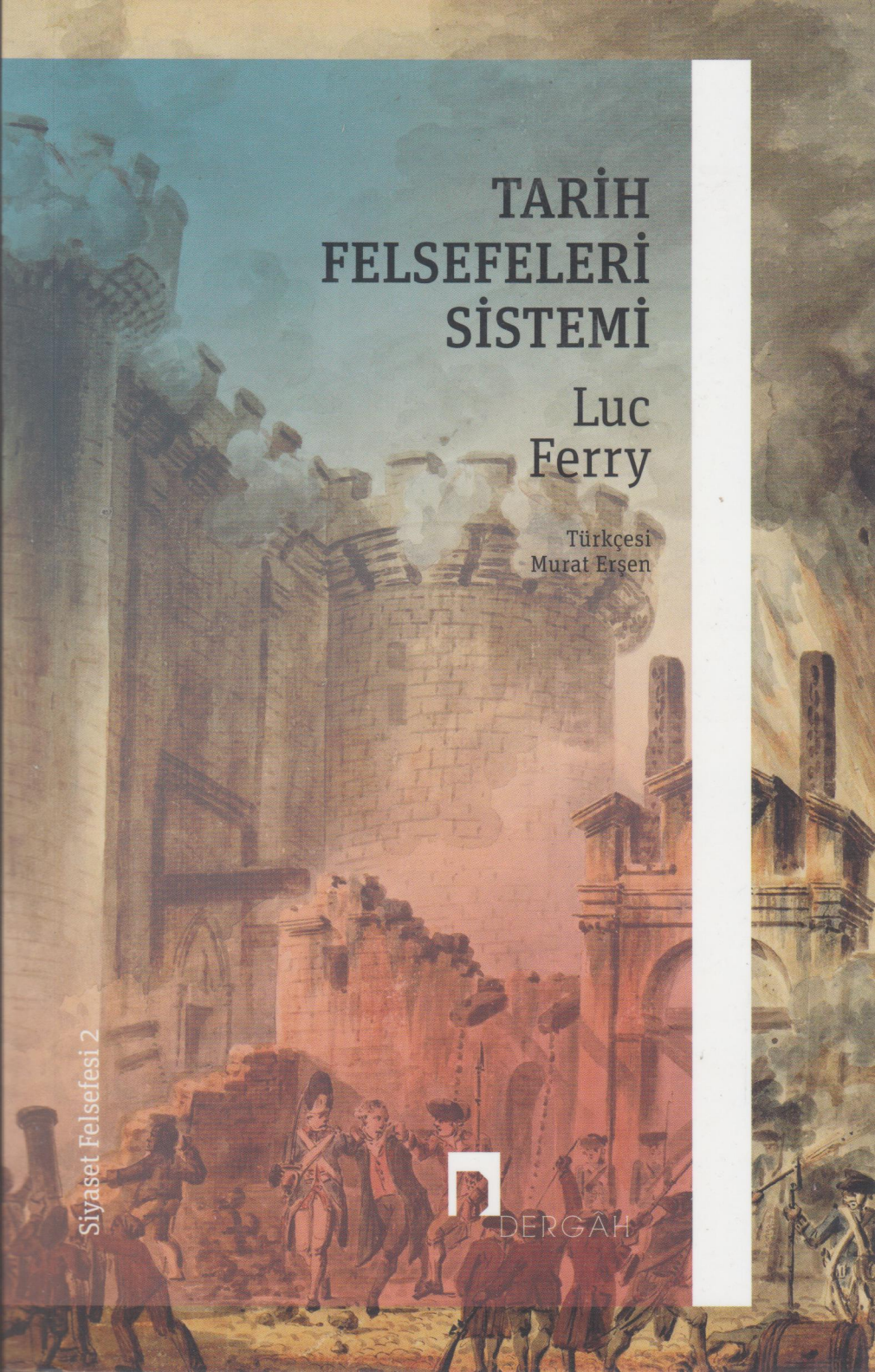
RESMİ WEB SİTEMİZ

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/0029VbDHv8uE50Us4IvMoc0Y



TARİH FELSEFELERİ SİSTEMİ

Luc Ferry

Türkçesi
Murat Erşen

Siyaset Felsefesi 2

DERGÂH

TARİH FELSEFELERİ SİSTEMİ
–Siyaset Felsefesi II–
Luc Ferry

DERGÂH YAYINLARI 977

Batı Düşüncesi 33

Sertifika No 49170

ISBN 978-625-7660-72-3

1. Baskı Eylül 2015

2. Baskı Nisan 2022

Eserin Orijinal İsmi
Le système des philosophies de l'histoire, 1984 (*Philosophie politique*, Tome 2)
©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'*nin yayın hakları Dergâh Yayınları'na aittir.*

TARİH FELSEFELERİ SİSTEMİ
–Siyaset Felsefesi II–

Luc Ferry

Türkçesi
Murat Erşen

DERGÂH

LUC FERRY

1951'de doğan Ferry Paris IV Üniversitesi ile Heidelberg Üniversitesi'nde felsefe öğrenimi gördü. Doktorasını siyaset bilim 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 Dinsellik* (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.

MURAT ERŞEN

Strasbourg Marc Bloch ve Galatasaray Üniversitelerinde felsefe okudu, Jean Moulin Lyon III Üniversitesi'nde "Ortaklık" (*Communauté*) üzerine siyaset felsefesi doktora çalışmasına devam ediyor. Uzun süredir çevirmenlik ve editörlük yapıyor. Monokl Yayınevi'nin kuruluşunda yer aldı. Aralarında René Descartes, Alain Badiou, Jean-Luc Nancy, Jacques Lacan, Leo Strauss, Oscar Wilde, Lars Svendsen gibi yazarların eserlerinin bulunduğu 60'a yakın kitabı Türkçeye çevirdi ve Agamben, Negri, Blanchot gibi düşünürlerin kitaplarını yayına hazırladı. Yıldız Teknik Üniversitesi, Doğuş Üniversitesi ve İstanbul Üniversitesi'nde Felsefe ve Modernite temalı çeşitli dersler verdi.

İÇİNDEKİLER

7 ÖNSÖZ: SİYASET VE TARİH FELSEFESİ
7 1. Totalitarizm ve Tarih Felsefesi
14 2. Fenomenolojik Eleştirinin Sınırları
18 3. Alman Felsefesinden Hareketle Felsefenin Görevleri
25 4. Modern Tarih Felsefelerinin Çoğulluğu
33 5. Tarih Felsefeleri Arasındaki Mücadelenin Yol Açtığı Sorunlar
40 6. Tarih Felsefelerinin Çoğulluğunun Ortaya Çıkışı: Alman İdealizmi ve Fransız Devrimi
49 Bu Kitabın Planı

53 BİRİNCİ KISIM: AKILCILIK AKILDIŞICILIK ANTİNOMİSİ: HEGEL'DEN HEİDEGGER'E VE HEİDEGGER'DEN KANT'A
55 Başlangıç: Hegelci Okurlar İçin

57 I. HEGELCİ TARİH FELSEFESİ VE PRAKSİS FİKRİNİN AKILCI OLUMSUZLANMASI
57 1. Hegelci "Aklın Hilesi" Teorisinin Temel Karakteristikleri
73 2. Bu Tarih Felsefesinin Siyasi Sonuçları: Fransız Devrimine Dair Hegelci Okuma
80 3. Hegelciliğin Bir İç Eleştirisi İçin

96 II. HEİDEGGERCİ FENOMENOLOJİ VE PRAKSİS FİKRİNİN AKILDIŞICI OLUMSUZLANMASI
96 1. Heideggerci Hümanizm Eleştirisi
101 2. Heidegger'de Ahlaki Dünya Vizyonu: Yadsınmış Bir Hortlama
108 3. Heideggerci Fenomenolojinin İçsel Bir Eleştirisi İçin

118 III. TARİHSEL AKIL/SEBEP ANTİNOMİSİNİN ELEŞTİREL BİR ÇÖZÜMÜNE DOĞRU: METAFİZİĞİN KANTÇI YAPISÖKÜMÜ VE TARİHSEL AKLIN ELEŞTİRİSİ
118 1. Antinominin Anlamı
124 2. Metafiziğin Eleştirel Eleştirisinin Dört Temel Uğrağı
128 A. Kantçı Sonluluk Teorisi ve Gerçeğin A Priori Akli-Olmayışı
129 B. Gerçeğin Akliliği Yanılsaması Olarak Fikirlerin Üretim Mekanizmaları
132 C. Metafizik Yanılsamanın Eleştirisi ve Savın Aşılması
137 D. Eleştirileri Yapıldıktan Sonra Fikirlerin Statüsü: Anlam Gerekliliği ya da Karşı Savın Aşılması Olarak Akıl

149 İKİNCİ KISIM: ETİK TARİH VİZYONU VE GENÇ FİCHTE'NİN DÜŞÜNCESİNDE PRAKSİS FİKRİNİN TEMELİ
151 Başlangıç: Fransız Devrimi ve Kopernik Devrimi

159 I. KANT VE ROUSSEAU ELEŞTİRİSİ: 1793'TEN 1794'E FİCHTE'NİN EVRİMİ
159 1. Kant'ın Tarih Felsefesinin Muğlaklıkları
173 2. Belirlenimciliğin Reddi
193 3. Rousseaucu Romantizmin Reddi

203 II. 1794 TARİHLİ *GRUNDLAGE*'DE PRATİK TARİH FELSEFESİNİN TEMELİ
203 1. *Grundlage*'nin Yöntemi ve "Altın Çağ" Anlayışının Elenmesi
223 2. 1794 Tarihli *Grundlage*'de Gelecek Düşüncesi

233 III. AHLAKİ DÜNYA VİZYONUNUN "ESTETİK" BİR YORUMU: TARİH FELSEFELERİNİN "ELEŞTİREL" BİR SENTEZİNE DOĞRU
233 1. Özgürlük ve Belirlenimcilik: Üçüncü Antinomi Meselesi ve Başkasının Tanınması Sorunu
239 2. Düzenekçilik ve Ereksellik: Ereksel Yargı Antinomisi ve Düzenekçiliğin Sınırlanması
251 3. Özgürlüğün Alameti Olarak Ereksellik Üstüne: Bireyselliğin Simgesi Olarak İnsan Bedeni

269 SONUÇ: TARİH FELSEFELERİ SİSTEMİ

ÖNSÖZ
SİYASET VE TARİH FELSEFESİ

1. TOTALİTARİZM VE TARİH FELSEFESİ

Son on yıl boyunca mesaisini esas itibarıyla Alman idealizmi düşünürlerinin felsefi yaklaşımlarını incelemeye ayırmış kişilerden[1] biri olarak, şu kanıya vardım: O dönemin düşüncesini bilmek, çağımızı anlamak için çok önemlidir; çağımızın teorik ve siyasi tartışmaları, nihai temelleri en açık ve derin biçimde Alman filozoflarında ortaya konulmuş felsefi yapıların çerçevesine dahil olmaya devam etmektedirler (çoğu kez bilinçsiz bir şekilde de olsa). Becerikli bir polemikçi olmakla birlikte aradaki farklara fazla dikkat etmeyen Heine'ın ünlü iddiasını biliriz: Kant'ın, Schelling'in, Fichte'nin ve Hegel'in öğretileri, "dünyayı hayranlıkla ve dehşetle dolduracakları andan başka bir şey beklemeyen devrimci güçler geliştireceklerdi." O dönemin, günümüzde bazı kişiler tarafından ne kadar patırtıyla yeniden ele alındığını da biliyoruz; bu kişiler, totalitarizmin kaynaklarını ifşa etme

1 A. Renaut'yla birlikte önce *Collège de Philosophie* bünyesinde (1974'teki kuruluşundan itibaren), ardından da ENS-Ulm'daki Centre d'études et de Recherches sur Kant et Fichte bünyesinde yürüttüğüm çalışmalara gönderme yapıyorum.

bahanesiyle, 'aşırı-akılcı, fanatik, pan-Germanist ve hatta anti-Semitist (neden olmasın ki?) bir Alman felsefesi' şeklinde bir ideal tip[2] oluşturmuşlardır[3] (Fransa'da çok hoş karşılanmaya hazır bu ideal tip, kuşkulu olduğu kadar dokunaklı da olan metaforların yardımıyla, ustalıkla seçildiği kadar bağlamından da koparılmış alıntıların yardımıyla oluşturulmuştur). Böylece herkes, demokrasi ve totalitarizm sorununun, yani zamanımızın merkezi siyasi sorununun (zira bu, günümüzde, aynı sorunun iki yüzüdür), XIX. yüzyıl Alman düşüncesinde bazı köklere sahip olduğunu gördü ya da gördüğüne inandı – söz konusu imgeye ilişkin tek hakikat kırıntısı budur kuşkusuz.

Bununla birlikte, üstünkörü olduğu kadar müphem de olan bir teşhisi kabul etmek, ve Gavroche'un yaptığı gibi, hiçbir muhakeme olmaksızın, "Fichte'nin suçu, Hegel'in suçu!" diye haykırmak gerekir mi? Bu müphem felsefeyi sözde-bilimsel bir gevezelik olarak reddetmek ve böylece Anglosakson pozitivizminin "ciddi" zihinler için oluşturabileceği entelektüel "siper"e tam bir güvenle yerleşmek daha uygun değil midir? Hemen itiraf edeyim ki, bu iki yaklaşım da, hâlâ asıl sorunu oluşturan şeyden, yani teorik ve siyasi modernitemizi Alman düşüncesiyle birleştiren bu bağın gerçek bir analizinden kaçınıyormuş gibi görünmektedir. Bu düşünceyi, filolojik dürüstlüğün asgari gerekliliklerinden (yani yukarıda değindiğimiz sırf polemiksel önyargıların hemen dışladığı) vazgeçmeksizin, artık felsefenin o döneminin arkeologlarına, hatta yalnızca teknisyenlerine ve tarihçilerine ayrılmış olmayan bir şekilde ortaya koyma niyetim bundan kaynaklanır. Dolayısıyla bu cilt, esas itibarıyla, Alman idealizminde ortaya çıkan (ya da, M. Heidegger'in veya H. Arendt'in fenomenolojik geleneğinde olduğu gibi, o dönemin yazarlarına karşı eleştirel bir mesafelilik

2 Weber'in geliştirdiği "saf tip" kavramına gönderme yapılıyor [ç.n.].

3 Alman felsefesini anti-Semitist olarak ideal tipleştiren yaklaşımın rakipsiz örneği, kuşkusuz, A. Glucksmann'ın *Les Maîtres penseurs* başlıklı kitabıdır.

bağlamında ortaya çıkan) çeşitli tarih felsefelerinin yapısının ve muhtemel siyasal etkilerinin analizine ayrılmıştır.[4]

Okur, beni bunu tarih felsefesi açısından ortaya koymaya götüren nedenleri haklı olarak sorgulayabilir. Doğrusunu söylemek gerekirse, bu tercih asla keyfi değildir. Tarih felsefesinin; siyasetin alanı ile "saf" felsefenin alanı arasında sahip olduğu çok özel konumdan, yani kelimenin tam anlamıyla *aracılık* konumundan, kaynaklanmaktadır (burada 'saf felsefe'den ne anladığıma birkaç sayfa sonra geri döneceğim). Genelde siyasi kaygılar taşımayan felsefe tarihçilerinin çoğu kez gözden kaçırdığı bu konum, Stalinci totalitarizme ilişkin bazı çağdaş analizlerde kuşkusuz en iyi şekilde ortaya konulmuştur: Şunu net bir şekilde belirtelim ki, bunların hepsi, *siyasi* analizden yola çıkıp Alman *tarih* felsefesinin eleştirisine (en azından şaşırtıcı olan bu tuhaflığa da geri döneceğim), ve onun da ötesinde, *kelimenin tam anlamıyla felsefenin* eleştirisine ulaşır. H. Arendt ve R. Aron'un bu konudaki öncülüğünü izleyen C. Castoriadis, bu yaklaşımı iyi bir şekilde formüle eder: "Eğer tarihin hakiki bir teorisi varsa...", diye yazar Castoriadis, "...şeylerde bir aklilik varsa, açıktır ki, gelişmenin idaresi bu teorinin uzmanlarına, bu aklilik teknisyenlerine bırakılmalıdır. Partinin –ve Parti içerisinde, Stalin'in icat ettiği göz kamaştırıcı ifadeyle "Marksist-Leninist bilimin şefleri"nin– mutlak iktidarı, felsefi bir statüye sahiptir; "maddeci tarih anlayışı"ndaki akla dayanır. (...) Eğer bu anlayış doğru ise, iktidar mutlak olmalıdır; bütün demokrasiler, idarecilerin insani yanılabilirliğine (*fallibilité humaine*) teslimiyetten, ya da dozunu yalnızca onların takdir edeceği pedagojik yöntemden başka bir şey değildir."[5]

4 Böylece bu kitap, elinizdeki eserin birinci kitabı (*Eskiler ve Modernler Arasındaki Yeni Tartışma*) gibi, Fichte'ye ilişkin doktora tezimde yer alan açıklamaları büyük ölçüde tekrar etmektedir. Miguel Abensour'un danışmanlığında kaleme aldığım bu tezi 1980 yılının Haziran ayında savunmuştum.

5 *L'institution imaginaire de la société* [C. Castoriadis, *Toplum, imgeleminde kendini*

Totalitarizmin gerçek bir yorumunu sunmaya çalışan yazarların çoğunda karşılığını bulabileceğimiz[6] bu metin, tarih felsefesinin bu *aracılık* durumunu net bir şekilde ortaya koyar; kasten şematik bir biçimde de olsa, bu metinde, Stalinizm gibi *siyasi* bir fenomenin belli bir tarih kavrayışı bağlamında "akla dayandığı" ve böylece doğrudan anlaşılabilir olduğu gösterilmiştir (talihsiz bir karışıklıktan kaçınalım: Burada Castoriadis, hiç kuşkusuz, *gerçek* bir nedensellik ortaya koymaz, sadece *entelektüel bir kaynak* ortaya koyar). Kısaca betimlenen bu ilişki, şu şekilde ifade edilebilir: Partinin mutlak iktidarı, bütün demokrasilerin teknisyen bir kast tarafından ele geçirilmesi, çoğulculuğun olmaması... gibi siyasi fenomenler, onları *kısmen* Alman idealizminden miras kalan bu kavrayışa atfedebildiğimiz andan itibaren, anlaşılabilir, entelektüel açıdan düşünülebilir şeyler haline gelirler. Ki bu kavrayışa göre, tarih, hem *akli* hem de *hâkim olunabilir* bir süreçtir ve bu nedenle de bir "*bilim*"in konusu olabilir; ama bu bilim, bütün diğer bilimlerden farklı olarak, konusunu tamamen bilebildiğini ve insan faaliyeti için hedefler ortaya koyabildiğini iddia edebilir. Böylece, siyasetten tarih felsefesine geçerken, üçüncü bir düzeye, tam anlamıyla felsefenin düzeyine varırız; şimdilik şöyle diyelim: Genel olarak gerçekliğin (dolayısıyla tarihi gerçekliğin) doğasını ya da dokusunu oluşturan şeyin nasıl tanımlanabileceğiyle ilgili belli bir tercihe ulaşırız. Zira hiç kuşkusuz, Castoriadis'in Stalinizmin entelektüel kökü olarak ifşa ettiği tarih felsefesine temel oluşturan şey, gerçekliğin *bütününün* hem 'akli' hem de istediğimiz kadar 'hâkim olunabilir' olduğu iddiasıdır. Yani tamamen *felsefi* olan bu iddiaya göre, gerçeklik, "dâhi kılavuz"dan çeşitli dere-

nasıl kurar?, İletişim, 1997, çev. Hülya Tufan], Paris, Seuil, 1975, s. 81. Bu metin aslında 1964 tarihlidir, ve o zamandan bu yana, Castoriadis'in SSCB analizleri dikkate değer ölçüde değişmiştir.

6 Bu konuda bk. L. Ferry, "Stalinisme et historicisme", *Interprétations du stalinisme* (der. Évelyne Pisier-Kouchner), Paris, PUF, "Recherches politiques", 1983.

celerde ayrılarak bu akliliği hâlâ tamamen idrak edemeyen bizim için olmasa da, en azından kendinde bir şekilde açıklanabilirdir (gerçekliğin 'akli' olması); ve aynı zamanda, bilimsel bir laboratuardaki deneye konu olan gerçeklik denli manipüle edilebilirdir (gerçekliğin 'hâkim olunabilir'liği).

Dolayısıyla, tarih felsefesinin bu aracılık konumunu dikkate alarak, Alman idealizmini ve onun fenomenolojik eleştirilerini kesinlikle merkezi olan bu düzeyden yola çıkarak ortaya koymayı seçtim. Çünkü niyetim, felsefe tarihçisinin işini yapmak değildi; Alman idealizmi filozoflarının günümüz siyasetini anlamamız için bize hâlâ verebilecekleri sırlara sahip olduklarını göstermekti.

Bununla birlikte, sorun, bahsedilen örnek açısından bakıldığında bile, zaten halledilmiş görünebilir. Zira "tarih felsefesi", hatırlattığımız gibi, birçok kez ve her açıdan "çürütülmüş"tü; öyle ki, en azından Batı demokrasilerinde, artık sadece, çok yavaş ama şükür ki neredeyse kesin bir biçimde kaybolma yolunda olan birkaç inatçı ideologda karşımıza çıkacaktı. Ve totalitarizmin Marksist olmayan analizleri (Arendt'in başını çektiği), aralarındaki farklar ya da ayrılıklar ne olursa olsun, hayati görevi esas itibarıyla yerine getirmiş olacaktı. Bu görevin gerektirdiği üç ayaklı çabayı hatırlatmıştım: siyasi fenomenin analiz edilmesi, "Germen" tarih felsefesinin betimlenmesi, sırf felsefi olan varsayımlarının yapısöküme uğratılması.

Marksizmin dışında yer alan ya da ondan giderek uzaklaşan yazarların ortaya koyduğu haliyle bu çabanın beni biraz hayal kırıklığına uğrattığını hemen itiraf edeyim (amacının meşruluğuna ve zaman zaman sergileyebildiği derinliğe rağmen). Marksist bir eleştiriden, Stalinizmin hakiki bir yorumunu üretmesini bekliyor değildim: Bu tür bir çabayı daima esas itibarıyla imkânsız gördüm, çünkü eleştiri aygıtı, eleştirdiğini iddia ettiği şeyle ortak pek çok varsayıma sahipti.[7] Ancak, çoğu kez fenomenolojik düşünce-

7 Bu konuda bk. A. Renaut ve T. Maclet'nin Althusser ve Troçki'yle ilgili

den ilham alan bu yorumların[8] genel olarak iki hata işleme riski taşıdığını düşündüm. İlki; birbirinden farklı ve aslında *çelişkili* tarih felsefelerini (tarih felsefelerinin *çelişkili* çoğulluğunu) tek bir "tarih felsefesi" adı altında toplamak. İkincisi; bahsedilen "tarih felsefesi"nin eleştirisini gerçekleştirmek için, *'toplumsal'ın alanında yürütülebilecek bütün bilimsel çalışmayı ve siyaset ile tarih üzerine bütün etik bakışı* olanaksız hale getirdiğini göstermeye çalışacağım bir felsefi konuma (yani fenomenolojiye) dayanmak.

Bu noktanın kuşkusuz biraz açıklanması gerekmektedir: Totalitarizmin (ve ardından da "belli bir" Alman tarih felsefesinin) fenomenolojik eleştirileri, Alman tarih felsefesine karşı üç temel suçlamayla sonuçlanmıştır:

1. Tarihsel maddecilik biçiminde karşımıza çıktığında bile aslında Hegelci kökenli olan akılcılık, "sebep ilkesi"ni tarihsel gerçekliğin bütününe uygulamakla (yani 'dünyadaki bütün olayların akılla gerçekleştiği ve bu haliyle açıklanabilir olduğu' ilkesini benimsemekle) suçlandı. Bu ilkenin sınırsız bir şekilde kabul edilmesi, ya da Hegelci ifadeyle, gerçekliğin mükemmel bir akliliğe sahip olduğunun (ondaki her şeyin en azından kendinde bir şekilde anlaşılabilir olduğunun) kabul edilmesi, sonuçları itibarıyla mahkûm edildi. Bu kabulün mahkûm edilmesinin nedeni bilhassa şuydu: Bu tür bir kabul, kaçınılmaz olarak, bütün gizemi, *radikal bir yeniliğin* ortaya çıkma imkânını esas itibarıyla dışlayarak, her olayı, her "aşama"yı, nedensel bir bağlantı yoluyla öncekilere mutlaka bağlayarak, tarihi *kesintisiz* bir süreç olarak düşünmeye götürüyordu. Bu tarih bir tarih kavrayışı zorunluluğunun arkasında, Arendt'in *Totalitarizmin Kaynakları*'nda var gücüyle ifşa etmeye çalıştığı bu 'yenilik reddi'nin arkasında, çok yakın bir

makaleleri, yukarıda gönderme yaptığım *Les interprétations du stalinisme* içinde.

8 Weberci ve Neo-Kantçı bir bakışa sahip olan R. Aron'un çalışmaları ya da ondan ilham alan çalışmalar kuşkusuz bir istisna teşkil eder.

mesafede, çoğulculuğun bu inkârının belirdiğini düşünüyorduk; ki Simone de Beauvoir bu inkârı ölümsüz bir ifadeyle formüle etmişti: "Hakikat tektir, hata çoğuldur. Sağın çoğulculuğa sahip olduğunu iddia etmesi bir tesadüf değildir."[9]

2. Sebep ilkesinin sınırsız bir şekilde genişletilmesi, hukuki-siyasi fenomenlerin özerkliğinin ve üstünlüğünün bir yadsınması olarak da ifşa edilebiliyordu. Hegelci "soyut hak" kavramının eleştirisinden Marksist insan hakları eleştirisine giden çizgi açıktı: Bu çizgi, "tarihsici" bir biçimde, tarihin sadece *ürünleri* olarak düşünülen "biçimsel aklın" ya da "ideolojinin" benzer şekilde reddinde yatıyordu; bunları kökten bir şekilde özerk kılmayı istemek yanıltıcı olacaktı – siyasal olan'ın özerkliğinin Hegel'e karşı ("nesnel akıl" üzerinde) ya da Marx'a karşı (ekonomik alt-yapı üzerinde) kazanılmış olması, mevcut durumda fazla önem taşımıyordu.[10] Diğer bir deyişle, sebep ilkesinin gerçekten vücut bulduğuna tutkulu bir şekilde inanmak (kendini dürüst bir şekilde idealizm olarak tanımlayıp tanımlamadığına bakılmaksızın – çünkü idealizmdir, yani aklilik ile gerçekliğin özdeşleştirilmesidir); ideal olan'ı gerçek olan'la karıştırmaya yol açıyor, yasalara dışsal ve üstün olan ve tarihin yargılanmasını sağlayan bir makama başvurmanın mümkün olduğunu inkâr etmeye götürüyordu (tarihi düzenlediği varsayılan bu yasaların mutlak Tin'in yasaları olması ya da toplumcu yasalar olması *burada* fazla önem taşımaz).

3. Nihayet, gerçek olan'ın bütünüyle ve istediğimiz kadar manipüle edilebilir ve hakim olunabilir bir şey olduğu fikri –bu fikrin Hegelci bir köke kesinlikle sahip olmadığını ileride göreceğiz–, böylece gerçekliğin insan tarafından "denetlenebileceği"

9 La pensée de droite aujourd'hui. *Les Tempes modernes*, 1955, s. 1539.

10 Marksizm içerisinde üstyapıların "göreli özerkliği"ne ilişkin bir teori oluşturmaya dönük çeşitli çabalar ile bilhassa Althusser'in "pratik çalışmaları" hakkında burada hiçbir şey söylemeyeceğiz; çünkü bu tasarının saçmalığı çarpıcıdır. Bu konuda, A. Renaut'nun gönderme yaptığımız makaledeki eleştirisine bakınız.

ve buyurgan bir şekilde kullanılabileceği fikri, "iradecilik" ya da "aktivizm" adı altında, Stalinci terörizmin temel entelektüel kaynaklarından biri olarak analiz edilmişti.

2. FENOMENOLOJİK ELEŞTİRİNİN SINIRLARI

Ancak, çeşitli üreticilerini herkesin rahatlıkla fark edebileceği bu üçlü eleştiriden, "başka" bir felsefeye dayanan ("yeni") bir tarih felsefesi çıkarmak gerekiyordu kuşkusuz. Böylece, bu "yeni" tarihsicilik düşüncesi, esas itibarıyla, metafiziğin Heideggerci yapısökümüne göndermeyle oluşturulabildi (bu yapısöküm Fransa'da büyük ölçüde Merleau-Ponty tarafından benimsendi). Totalitarizmin fenomenolojik eleştirilerinin ilk örneği olarak metafiziğin bu Heideggerci "yapısökümü"nün niteliğine ve sınırlarına, bu denemenin birinci kısmında uzun uzadıya döneceğim. Şu an için sadece şunu söyleyelim: Heidegger'in öğrencisi ve takipçisi olan (Heidegger'in siyasi tercihleri sebebiyle ne kadar şok edici olursa olsun, kolayca reddedilemez[11]) H. Arendt'te, "eylem" kavramı[12] etrafında somutlaşan bu yeni tarihsicilik düşüncesi, nedensellik kavramının gerçek bir *yapısökümü*nden geçmeliydi; zira nedensellik kavramı, felsefi düzlemde, ve bütün gerçekliği ona tabi kıldığımız ölçüde, tam da bu tarih felsefesinin (son örneğinin totalitarizm şeklinde karşımıza çıktığı entelektüel olarak varsayılan bir tarih felsefesinin) ilkesiydi. "Yenilik", diye yazıyordu Arendt, "tarihçinin alanıdır... Bu yenilik, nedensellikte ısrar ederek olayları son tahlilde o olaylara yol açan nedensel bir çizgiyle açıklayabildiğini iddia etmesi halinde, tarihçi tarafından tahrif edilebilir... *Doğrusunu söylemek gerekirse, nedensellik, tarih bilimlerine yabancı olduğu kadar aldatıcı bir kategoridir de. Toplumsal bilimler ala-*

11 Örneğin, Arendt'in *les Vies politiques* [*Siyasi Yaşamlar*]'da Heidegger'e gösterdiği hürmete bakınız.

12 Bu kavram hakkında bk. *La condition de l'homme moderne* [H. Arendt, *İnsanlık Durumu*, İletişim, 1994, çev. Bahadır Sina Şener], Calmann-Lévy, 1961, s. 197 vd.

nında nedenselliğe gerçekten inanan bir kimse, kendi biliminin nesnesini yadsımaktadır aslında."[13] Dolayısıyla, antitotaliter düşünüre atfedilen görev, "Varlık'ın mucizesiyle asla ilgilenmeyen ideolojiler"[14] gibi "bütün tarihi sürecin gizemini bildiğini" iddia etmek değil, bütün hakiki tarihi eylemin işareti olan "bu öngörülemeyen yeniliği ortaya koymaktı";[15] ve tarihin "özü", "kesintilerin, diğer bir deyişle 'sıradışı'nın oluşturduğu"[16] bir şey olarak tanımlanmıştı. Arendt, 'kesiklilik' olarak (Arendt'in bir formülünü yine tekrarlayacak olursak, "mucizeler zinciri" olarak[17]) bu "yeni" tarih düşüncesinin, sebep ya da nedensellik ilkesinin bütün kullanımını sadece ve tamamen ortadan kaldırmaya ve gerçekliğin akıldışı olduğunu düşünmeye götüren bir felsefeye dayandığını ileri sürmekte tereddüt etmemiştir: "'Gerçek' dediğimiz şeyin dokusunu oluşturan, 'sınırsız ölçüde umulmadık olan'dır... Bütün gerçeklikte mevcut olan bu 'mucizevilik' unsuru nedeniyle, olaylar, korkuyla ya da umutla ne kadar öngörülmüş olsalar da, bizi daima şaşkınlığa uğratırlar":[18] Gerçekliği akla tabi kılmayı reddeden "yeni" bir felsefi düşünce ile bütün nedensellik biçimlerini reddeden "yeni" bir tarih düşüncesinin açık ve net bir şekilde eklemlenmesi (Arendt, "bu nedenle" demektedir). Bütünüyle felsefi düzlemde gerçekleştirdiği sebep ilkesi eleştirisinden tarihe ilişkin sonuçlar çıkaran Heidegger de, nedensel devamlılığa ilişkin yanılgıları şu ifadelerle mahkûm etmek zorunda kalıyordu: "Bir çağın gelişini diğer çağdan asla çıkartamayız, diye yazmıştı, onları aynı sürecin aşamaları olarak düzenleyemeyiz. Bir çağdan diğer çağa geçen bir gelenek elbette vardır. Ama bu gelenek, çağları kat

13 *Compréhension et politique* (*Esprit* dergisinin H. Arendt'e ilişkin sayısında -Haziran 1980- yayınlanmış çeviri, vurgular bana ait).

14 *Le système totalitaire*, Seuil, 1972, s. 221.

15 *Compréhension et politique*, *loc. cit.*, s. 76.

16 *La crise de la culture*, Gallimard, 1972, s. 221.

17 *A.g.e.*, s. 220.

18 *La crise de la culture*, s. 220 (vurgular bana ait).

ederek onları birleştiren bir çizgi değildir. Aksine, gelenek, her seferinde, takdiri ilahinin gizeminden kaynaklanır" (Arendt'in, Heidegger'in ifadesini tekrarlayarak, "Varlık'ın Mucizesi" olarak adlandırdığı şey).[19]

İleri sürdüğüm gibi, Alman metafiziğinin fenomenolojik eleştirisi, ikili bir hata yapma riskiyle karşı karşıya görünmektedir.

En basitinden başlayalım: Dile getirilen eleştirilerin haklılığına rağmen, nedensellik ilkesinin yapısökümünün sadece bilimi değil, aynı zamanda paradoksal olarak bütün etiği imkânsız hale getirdiği nasıl görülmez?[20] Gerçekten de, Heidegger ya da Arendt'in fenomenolojisi açısından bakıldığında, ve "belli bir" tarih felsefesinin üçlü eleştirisi bir kez gerçekleştirildiğinde, toplumsal bilimlere artık hangi görevi verebiliriz? Elbette, gerçekliğin tamamen akli olduğunu varsayan tarihçi ya da sosyolog, örneklerini rahatlıkla ortaya koyabileceğimiz paranoyak bir sayıklamaya düşme tehlikesiyle karşılaşır. Ama diğer yandan, akıl ya da nedensellik ilkesi *baştan başa* gayrı meşru hale geldiğinde, toplumsal bilimler alanında herhangi bir anlaşılabilirlik üretmeye çalışmak nasıl mümkün olur?[21] Ve potansiyel olarak içerdiği "terörizm" nedeniyle (ve bu gerekçe doğrudur) *bütün* iradecilik mahkûm edildiğinde, *pratik* düzeyde, siyaseti *etik* açıdan değerlendirme olanağını korumak artık nasıl mümkün olur?[22] İnsan faaliyetleri insan iradesinin *maksatlı/yönelimsel bir nedenselliğine* artık atfedilmiyor ve "varlığın mucizeleri" olarak görülüyorsa, asgari de olsa "ahlaki bir dünya görüşü"nü korumak nasıl mümkün olur (ve bu asgari olmaksızın, Arendt'in çok iyi bir şekilde ifade ettiği bu "kötülüğün sıradanlığı"

19 *Le principe de raison*, çev. Gallimard, 1969, s. 201.

20 Bunu en açık şekilde vurgulayan kişi *Lettre sur l'humanisme* [*Hümanizm Üzerine Mektup*]'ta Heidegger olmuştu.

21 Max Weber, fazla Hegelci olmamasına rağmen, bunu iyi görmüştü.

22 Elbette bu, mutlaka her iki alanın karıştırılması anlamına gelmez. Ama bu tür bir olanaktan kendini yoksun bırakabildiğini kim "dürüstçe" iddia edebilir?

artık ne anlama gelebilir)? 'İnsanın, iradesinin özgür nedenselliği sayesinde, kendi eylemlerinin faili olduğu' düşüncesinin naif bir nitelik taşıdığını (sadece metafizikçilerin olabileceği şekilde naif) bir an için kabul edelim. Bu durumda, etiğin, esas itibarıyla, 'öznenin, kendi eylemlerinin temeli olduğunu' öngören bu metafizik yanılsamayla ilgili olduğu sonucuna ulaşmamız gerekmez mi?[23] Nedenselliğin teorik ve pratik içerimlerinden korkarak onu yapısöküme uğratan fenomenoloji, "korumaya çalıştığı şeyi de ortadan kaldırıyordu".

İşte böylece, elinizdeki denemenin sürekli merkezinde yer alan ve onun asıl derdini oluşturan iki soruya ulaşırız:

1. Bir düzene ilişkin herhangi bir açıklamada bulunabilmek için tanımı gereği vazgeçilmez olan sebep ya da nedensellik ilkesini kullanmaya devam etmek (zira açıklamak, gerekçelendirmek (*rendre raison*) değildir de nedir?) ve bunu, kaçınılmaz olarak aşırı-akılcı ve tarihsici bir tarih felsefesine ulaşmaksızın yapmak mümkün müdür? Kısaca, sebep ilkesini *kutsallaştırmak* ya da *ortadan kaldırmak* yerine onu *sınırlamak* mümkün müdür? Tarihin metafiziklerinin akliliği ile onun fenomenolojik eleştirisinin akıldışılığı arasında, 'sofuca bir dilek ya da tam bir kuşkuculuk yahut da sağduyuya basit bir çağrı' olmayan, gerçekten açıklanabilir ve tutarlı olan bir felsefi konum mevcut mudur? *Diğer bir deyişle, hangi felsefi konum, şu soruların günümüzde ortaya koyduğu sorunu belki de en iyi şekilde ifade edecektir: Kendi teorik alanını oluşturmak için siyasetin özerkliğini kabul etmesi gereken ve bunun için de sebep ilkesini eleştirmesi gereken siyaset felsefesi ile bütün diğer bilimler gibi bu ilkeyi kullanmadan edemeyen toplumsal bilimleri uzlaştırabilir miyiz?*

2. Tarihin ve siyasetin dünyasına ilişkin "ahlaki bir görüşü", dolayısıyla *pratik*, hatta *iradeci* bir perspektifi korumak ve siyasetin bu "ahlakileştirilmesi"ni iki alanın karıştırılmasına yol açmaksızın yapmak (bu tür bir karıştırmanın, modernitede ilk kez ama

23 Heidegger bu sonucu aynı ölçüde kabul etmişti.

Jakobenizmde daima karşımıza çıkan bir Terör mantığına nasıl götürebileceğini biliyoruz) mümkün müdür?

Ama totalitarizmin fenomenolojik eleştirileri, dediğimiz gibi, ikinci bir hata işleme riskiyle de karşı karşıyadır: birbirinden farklı ve aslında antinomik olan çeşitli tarihsicilik temsillerini, "tarih felsefesi" ya da "tarihin metafiziği" ifadeleri altında, göz ardı etmek. Günümüzde en çok totaliter fenomeni eleştirenler tarafından kullanılan bu iki ifade, bu halleriyle, gerçekten de müphem bir nitelik taşımaktadırlar; ve bunu gözden kaçırmak, totalitarizmin entelektüel kaynaklarını gerçekten tam olarak anlamayı engelleme riski taşır.

3. ALMAN FELSEFESİNDEN HAREKETLE FELSEFENİN GÖREVLERİ

Tam da Alman idealizminde ortaya çıkan 'tarih düşüncelerinin bu çoğulluğu'nu (bir kez daha, "metafizik" ya da "tarih felsefesi" şeklinde genelleştirilerek aforoz edilme örtüsü altında gizlenme tehlikesiyle karşı karşıya olan) yeniden inşa edebilmek için, totalitarizmin yapısökümlerinin paradigması olarak betimlediğim yaklaşımın tersi bir yaklaşım çizmek istiyorum: Siyasetten yola çıkarak "belli bir" tarih "felsefesi"ne, ve tarih felsefesinden de saf felsefeye gitmek yerine, bu sonuncusundan yola çıkarak, ondan, tarihsicilik düşüncelerinin bu muhtemel çoğulluğunu "çıkarmaya" çalışacağım.

Buradaki zorluk, şimdiye kadar "saf felsefe" şeklinde ifade ettiğim ama başkaca bir açıklık getirmediğim şeyin tanımından kaynaklanır. Gerçekten de, çoğu kez felsefe, belli bir konusu olmayan sadece zihinsel bir jimnastik olarak görülür – ya da, özerk bir disiplin tanımlamayı tek başına sağlayabilecek "eleştirel düşünüm"ün hangisi olduğunu fazla bilmediğimizi öğreten bir süreç olarak (sanki matematikçi, biyolog, sosyolog, vs. de düşünmemiş ya da "zihinsel jimnastik" yapmamış gibi). Elbette, "felsefi" olduğu oybirliğiyle kabul edilen bir külliyat mevcuttur;

ama bu sıfatın ne anlama geldiğini tam olarak göstermek çoğu kez güçtür. Bu yapıtlar, sadece kullandıkları kavramlar sayesinde bile olsa, bütün hikâye biçimlerinden farklı görünmektedirler kuşkusuz –ve bu, yine öyle görünüyor ki, onları genellikle yazın adı altında öğrettiğimiz şeyden ayırmaktadır; ama söz konusu yapıtlar, başka özel bilimlerde olduğunun aksine, belli bir konuya ilişkin değildirler.

Ancak, tarihin muhtemel felsefelerinin çoğulluğunun gerçek kökünü fark edebilmek için, saf felsefenin görevlerine (Alman idealizminden ve onun fenomenolojik eleştirilerinden hareketle ortaya çıkabilen görevlere) ilişkin en azından asgari düzeyde ama net bir tanıma sahip olmak vazgeçilmezdir. Gerçekten de, gördüğümüz gibi, hiçbir tarih felsefesi sırtını dayadığı felsefeden ayrılabilir değildir.

Sorunun sadece özüyle –tarihin felsefi temellerini gerçekten anlamak için gerekli olan şeyle– ilgilenmek amacıyla, şunu söyleyeceğim: Felsefe, en azından Alman idealizminden itibaren, dört ana uğrak (*moment*) içerir ve dört temel görevle tanımlanır. Elbette, bu dört uğrağı yalnızca biçimsel olarak belirtmekle yetinecek; bu "tanım"ın şu ya da bu yönünün sahip olabileceği kabalığı ya da keyfiliği göstermeye ve hatta haklılaştırmaya çalışmayacağım. Okuyucudan, bu önsözde yazılanlar üzerine bir yargıya varmadan önce bu çalışmanın geri kalan kısmını okumasını rica ediyoruz; bu önsözde yazdıklarımız, sadece, bu cildin hedefinin ifade edilmesini sağlayan sorunları aydınlatma ve hipotezleri ortaya koyma kaygısıyla kaleme alınmıştır.

1. Bu bilimlerden farklı olarak, felsefe, gerçekten var olan belli bir nesneyle ilgili değildir. Heideggerci fenomenolojinin diliyle ifade edecek olursak, felsefenin hiçbir "varolan"ı konu edinmediğini, "yalnızca", bütün "varolanlar"a, belli başlı bütün nesnelere, ortak olan özellikler üzerine sorgulamada bulunduğunu söyleyebiliriz; ve bu, onlara ilişkin somut bir deneyim edinmemizden önce söz konusu olur (buradaki "önce", kronolojik

değil mantıksal bir anlam taşır: Elbette, ve ne mutlu ki, nesneleri felsefe yapmadan önce görmeye başlarız). Bunun anlamı şudur: Herhangi bir nesneyi görmeden ya da ona dokunmadan önce, onu nesne kılan bazı özelliklere sahip olması gerektiğini bütünüyle *a priori* olarak bilebilirim. Örneğin, bir masayı, bir sandalyeyi ya da bir ağacı görmeden önce, bir mekân ve zaman içerisinde yer almak, bu mekânın belli bir kısmını kaplamak, kendisiyle belli ölçüde aynı olmak (yani zaman boyunca çeşitli değişiklikler geçirse de belli bir kalıcılığa sahip olmak), bir varlık nedenine ya da bir gerekçeye (tarih felsefesi düzeyinde netleştirmemiz gereken bir anlamda) sahip olmak... gibi bazı ortak özellikler taşıyacaklarını bilebilirim. Dolayısıyla, bu ilk bakış açısından, felsefe, *nesnenin nesneliğinin* a priori *tanımının bir ontolojisi* olarak, *genel itibarıyla nesneliğin özünü* oluşturan şeyin bir *ontolojisi* olarak[24] (en azından, Kant'ın ve ardından da Heidegger'in bu terime bazen verdiği çok net ama biraz alışılmadık anlamla *ontoloji* olarak) tanımlanabilir. Matematikteki küme teorisine başvurarak, 'ontoloji' teriminin burada ne anlama geldiğini daha açık hale getirecek bir örnek verebiliriz. Matematikte bir kümeyi tanımlamak için, bazı öğelerin sahip olacağı ve öğelerin tek bir kategori altında sınıflandırılmasını sağlayacak bir özellik belirlemek yeterlidir. Ama eğer, *a priori* olarak boş bir küme (yani hiçbir gerçekliğe denk düşmeyen bir küme) tanımlamak istiyorsak, ontolojinin, *bütün* nesnelliğin tanımının kurucu unsurlarından biri olarak gördüğü ölçütlerden birini açıkça yadsıyan bir özellik belirlemek yeterlidir. Örneğin, ontoloji düzeyinde, bir nesnenin nesne olması için kendisiyle özdeş olması gerektiğini kabul ediyorsam, özdeşlik ilkesini yadsımam, dolayısıyla kümemi $x \neq x$ özelliğiyle tanımlamam yeterlidir; böylece, hiçbir öğenin dahil olamadığı bir kümeyi *a*

24 Kant'a ilişkin yapıtında Heidegger'in imalı bir terimle, yani "*ontolojik önkavrayış*" terimiyle ifade ettiği şey = nesne önüme gelmeden önce, onun hakkında bildiğim şey.

priori olarak tanımladığımdan emin olurum. Bu örneği anlayan kişi, 'ontoloji' kavramının burada ne anlama geldiğini de mutlaka anlar. Gerçekten de, bu 'boş küme' tanımının nasıl elde edildiğini *düşünürsek* şunu görürüz: Bu işlem, bir nesnenin var olduğunu düşünmeyi mümkün kılan özelliklere ilişkin bir fikre, bir ölçüte sahip olduğumuzu, *dolaylı* da olsa, varsayar. Ve kabul edeceğimiz gibi, bu ölçüte bütünüyle *a priori* olarak sahibizdir: Gerçekten de, $x \neq x$ özelliğine denk düşen hiçbir öğenin olmadığını bilmek için, ampirik nesneleri tek tek ele alarak onlardan birinin bu gerekliliğe denk düşüp düşmediğini saptamak gerekmez. Dolayısıyla, nesnenin nesneliğinin (Heidegger "varolanın varolanlığı" derdi) bu genel tanımı, bütün felsefenin ilk ve esas *konusu*dur. Gerçekten de, felsefenin birincil görevi, bir nesnenin nesne olarak düşünülmesini mümkün kılan bu ölçütler bütününü betimlemek ve bu ölçütleri bir bir saymaktır. Platon'un idea (durağan olan, kendisiyle özdeş olan şey) ile hissedilebilir/duyulur olan (sürekli kararsız ve değişken olan şey) ayrımı, ya da Aristoteles'in "kategoriler" listesi bunu hedefliyordu. Ama kesinlikle Alman idealizmiyle, ve kuşkusuz Kant'la birlikte, bu ölçütlerin listesini çıkarma işinin gerçekten sistematik bir hal aldığı iddia edilebilir. Bu ontolojik faaliyetin sonuçlarına burada ayrıntılı olarak girmeden, şunu söyleyebiliriz: Alman idealizmi düşünürlerinin hepsi tarafından (ama başka bazı düşünürler tarafından da), gerçek olan'ın gerçekliğine ilişkin bütün tanımlar için esaslı bir önem taşıdığı kabul edilen iki temel ölçüt, *özdeşlik ilkesi* ile *sebep ilkesi*dir (okuyucu, sebep ilkesinin tarihe uygulanmasını sınırlandırma çabasının bu şartlar altında karşılaşacağı güçlükleri kuşkusuz zaten fark etmiştir. İzleyen sayfalarda bu noktaya geri döneceğim).

2. Bu ontoloji betimlenmiş olsa bile (bir kez daha, en azından felsefe bağlamında, Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'nde görünüşe bakılırsa nihai bir biçimde –bazı Kantçı kategorilerin reddedildiği ya da başka türlü çıkarsandığı kesindir, ama bildiğim kadarıyla, bu kategorilere yenileri eklenmemiştir–), onun kaynağını sorgulamak

hâlâ mümkündür, yani, genel olarak nesnelliği şu şekilde değil de tam da bu şekilde, şu ölçütlere göre değil de bu ölçütlere (özdeşlik, sebep) göre düşünmemizin nedenlerini sorgulamak; görünüşe bakılırsa bu ölçütlerin insanlığa ortak olmalarını (örneğin, söz konusu ilkeleri kullanmış ya da kullanan bilimlerin evrensel bir şekilde iletilme ya da tartışılma kapasitesi bu tür bir topluluğun varlığını kanıtlar) ve böylece *etik* bir perspektifi (öznelerarası iletişim perspektifini) temellendirmelerini sağlayan nedenleri de sorgulamak. Ontolojik yapıların kaynağına ilişkin bu soruya iki tür yanıt verilmiştir.

A. Bu yanıtlardan ilki; bu yapıya bir *temel*, bir *gerekçe* aramaktan, dolayısıyla, bir bakıma, bu yapının kurucu unsurlarından birini (sebep ilkesini) yine bu yapı üzerinde işleterek onu tekrarlamaktan ibarettir. Bu temel genellikle Tanrı'da, ontolojinin "ebedi hakikatleri"nin yaratıcısında bulunmuştur. İşte bundan, Kant'ın, ve ardından da Heidegger'in, bu tür bir yanıtı belirtmek için kullandığı terim gelir: "onto-teoloji"; zira ontolojinin ortaya çıkardığı bu yapı topluluğunun açıklaması, felsefi hakikatlerin *temeli* olarak belli bir Tanrı fikrine, belli bir teolojiye dayanır. Bu anlamda, ontolojik kategorileri maddi bir temelden çıkarmaya dönük maddeci girişim (örneğin, özdeşlik ilkesinin ortaya çıkışını 'takas' gibi bir "toplumsal ilişki"den yola çıkarak açıklamak), hâlâ onto-teoloji düzeneğini kullanır (onun sekülerleştirilmiş bir uyarlamasını sunsa bile). Onto-teolojinin bu işleme biçimi, ilk kez Kant tarafından ve ardından da nispeten benzer bir şekilde Heidegger tarafından ifşa edilmiştir. Bu eleştirinin ayrıntılarına girmek burada benim için kuşkusuz olanaksızdır (elinizdeki cildin ilk bölümünde bu eleştiriye daha uzun bir şekilde geri döneceğim). Ancak, bu eleştirinin ilkesini çok basit bir şekilde ifade etmek mümkündür: Bu ilke, onto-teolojinin döngüselliğini ifşa etmekten (yani, onto-teolojinin, ontolojiyi temellendirmek için yine ontolojinin ilkelerini kullanmaya mecbur olduğunu göstermekten) ibarettir – öyle ki, 'temel' olarak öne sürülen şey bütünüyle öznel ve paradoksal kalır.

B. Ontolojinin kaynağı sorusuna verilen ikinci yanıt bunun sonucudur. Bu yanıt, önce Kant'ta ve ardından da Heidegger'de (Heidegger'in Kant'ı ne kadar çok okuduğunu ve yeniden okuduğunu ne kadar vurgulasak azdır!), sorunun kendisini yapısökümüne uğratmaktan, döngüselliğini ortaya koymaktan ve bu yapısökümün sonunda, ontolojinin gerçek bir temelini bulmanın ve böylece düşüncemizin felsefi yapılarının nihai kaynağına ilişkin soruya kesin bir yanıt vermenin imkânsız olduğu sonucuna ulaşmaktan ibarettir.[25]

3. Ontolojik yapıların kaynağını sorguladıktan sonra, felsefe, nesnelliği tanımlayan bu düşünce tarzları ile gerçekliğin kendisi arasındaki ilişkiyi hâlâ sorgulayabilir. Gerçekliğin kendisi (somut nesneler) bu yapılara tabi olmayı fazlasıyla reddedebilecek iken, nesnelliğin yapılarını *a priori* olarak tanımlamakta biraz yanılgı, hatta biraz saçmalık yok mudur? Alman idealizmine ilişkin çalışmalarımız sonucunda, bu son noktayla ilgili olarak, üç felsefi "model"e[26] (ya da, "bu merkezi soruya yanıt veren üç paradigmaya" diyelim) ulaştık. Birinci modele göre: Gerçeklik, bu ontolojik yapıya tamamen ve *kendinde bir şekilde* tabidir, ve dolayısıyla, bu anlamda bütünüyle *tanımlanabilir* ve *açıklanabilir*dir, kısacası, Hegelci formüle göre, tamamen "akli"dir; Kant'ın ve Heidegger'in "metafizikçiler" olarak adlandırdığı kişilerin yaklaşımı genel olarak budur. Bu yaklaşımı "Hegelci model" olarak adlandıracağız; zira modern metafizik bağlamında, gerçek olan'ın akli olduğu iddiasının içerimlerini ve felsefi sınırlarını en sistematik şekilde

25 Bu argümantasyon hakkında bk. L. Ferry ve A. Renaut, "D'un retour à Kant", *Ornicar*, n. 2, 1980; ayrıca L. Ferry, Sur le dilemme: la raison ou ses marges, *Le Débat*, n. 4, 1980.

26 Özellikle toplumsal bilimlerle ilişkisi bağlamında bu 'model' nosyonu hakkında, *Esprit*'de (avril 1982) yayınlanan röportaja, ve (Renaut'yla birlikte kaleme aldığımız) makalelere ("Heidegger en question", *Archives de Philosophie*, n. 4, 1978; "Horkheimer et l'idéalisme allemand", *Archives de Philosophie*, avril 1982) bakınız.

geliştirmeye çalışan kişi hiç kuşkusuz Hegel'dir. İkinci modele göre ise (ki Heidegger'in fenomenolojik yaklaşımı esas itibarıyla budur): Varoluş; özdeşlik ve sebep ilkeleriyle esas itibarıyla uyumsuzdur, ve aslında, Arendt'in vurguladığı gibi, "farklılık" ve "gizem" tarafından nitelendirilir. Nihayet, Kant'ın *Yargı Yetisinin Eleştirisi*'nde en kuvvetli şekilde ortaya konulan üçüncü modele göre: Gerçeklik, *kendinde* bir şey değildir ve dolayısıyla peşinen bütünüyle akli, ontolojik yapıyla özdeş değildir, ama *aklileştirilebilir*dir; böylece, *ontolojik yapı, gerçekliğin açıklanmasını ya da anlaşılmasını sağlayan bir yöntem olarak kullanılır – ama bu anlama ya da açıklama peşinen garanti edilmiş de değildir* (Hegelci modelde ise tanımı gereği garanti edilir). Bu denemenin ilk bölümü, 'boş yapı olarak ontolojinin, tarihi gerçeklikle ilişkileri' sorununa getirilen bu üç yanıtın ayrıntılı analizine ayrılmıştır.

4. Nihayet, ontoloji olarak felsefe, etik sorunu (yani, sadece modern pratik felsefeyi düşünürsek, insanın diğer insanlar karşısında kendine koyacağı ve koyması *gereken* hedefler) üzerine hâlâ sorgulamada bulunabilir. Modernitede, ve bilhassa Kant'ın *Pratik Aklın Eleştirisi*'nde, etik sorunu, belirtilen anlamda bir *ontoloji*, yani nesnelliğin tanımlanması çabası halini alır (Kant'ın bütün insan faaliyetinin ahlaki hedefi olarak gördüğü şeyin kısa bir analizi bile bu iddiayı kabul etmemiz için yeterlidir). Gerçekten de, Kant, muhtemel üç tür hedef ayırt eder; bu hedefler giderek tam anlamıyla 'etik'in alanına, yani nesnel ya da evrensel olan hedeflerin alanına yükselirler. Kant'ın, *beceri* [*Alm.* Geschicklichkeit, *Fr.* Habileté] (verili bir özneye özgü salt özel hedeflerin yakalanmasına olanak tanıyan araçları dikkate almaktan ibarettir yalnızca); *basiret* [*Alm.* Klugheit, *Fr.* Prudence] (biyolojik tür olarak insana ortak olduğu düşünülebilen –sağlık gibi– daha genel hedeflere dönüktür); ve 'asla başkasına sırf bir araç muamelesi yapmamak' gibi, 'evrensel olarak ve kayıtsız şartsız bir şekilde' geçerli hedefler koyarken söz konusu olan şey, yani kelimenin tam

anlamıyla *ahlaklılık* [*Alm.* Sittlichkeit, *Fr.* Moralité],[27] şeklindeki ünlü ayrımının asıl anlamı işte budur.

Böylece felsefe, Alman idealizminden itibaren, *Saf Aklın Eleştirisi*'nde ve ardından da genç Fichte'nin yapıtlarında, "pratik ontoloji" ya da pratik nesnellik teorisi olarak adlandırabileceğimiz şeyi ifade eder (burada 'pratik' terimi, geniş anlamda, etikle ya da 'insanın hedefleri' sorunuyla ilgili olan şeyi belirtir); zira bu felsefe, nesnel bir şekilde geçerli olduğunu kabul etmemiz ve ardından da gerçekleştirmeye çalışmamız gereken hedeflerin ne olduğunu genel olarak göstermeye çalışır. Bu yüzden, pratik ontoloji en azından iki önkoşul varsayar: Her şeyden önce, ideal olan ile gerçek olan'ın her zaman özdeş olmadığını (aksi halde 'hedef/amaç' ya da 'olması gereken' kavramlarının, tanım gereği, bütün anlamını kaybedeceğini) ima eder: İyi olarak görülen bir hedefi gerçekleştirme niyetinde olabilmem için, bu hedefin henüz gerçekleştirilmemiş olması, hatta asla öyle olamaması gerekir – bu kadar açık bir şeyi dile getirdiğim için beni bağışlayın: Önemsiz gibi görünen bu nokta, tarih felsefelerinin çoğulluğunun anlaşılması için aslında çok önemlidir; zira gördüğümüz gibi, gerçek olan ile ideal olan'ın her zaman çakıştığı (en azından 'kendinde' bir şekilde ya da Tanrı'nın bakış açısından çakıştığı) Hegelci akılcılığın sorgulanması anlamına gelir. Dolayısıyla, pratik felsefenin gerektirdiği ikinci şart *özgürlük*tür: 'Pratik ontolojinin nesnel bir şekilde (= evrensel bir şekilde) geçerli olduğunu ortaya koyduğu hedeflerin, insan tarafından *maddi* koşulların izin verdiği ölçüde gerçekleştirilmesi olanağı olarak' anlaşılan *özgürlük*.

4. MODERN TARİH FELSEFELERİNİN ÇOĞULLUĞU

En azından Alman idealizminden hareketle felsefeyi tanımlayan dört temel uğrağın bu kısa taslağı (teorik ontolojinin betimlen-

27 Almanca ve Fransızcalarını yukarıda verdiğimiz bu üç kavram ve ayrımları için bk. I. Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, Türkiye Felsefe Kurumu, 2009 (4. Bas)., çev. Ionna Kuçuradi, özellikle s. 32-33. [ç.n.].

mesi, bu ontolojinin kökenine ilişkin sorunlar, bu ontolojinin gerçeklikle ilişkisi ve pratik ontolojinin betimlenmesi), çeşitli tarih felsefelerini, onların gerçek köklerinden yola çıkarak, daha net bir şekilde kavramamızı mümkün kılar; tarih felsefelerinin bu çoğulluğunun, onların hepsini "tarih felsefesi" ifadesi/karışımı altına yerleştiren eleştiriler (yani totalitarizme ilişkin fenomenolojik eleştiriler) tarafından belki de iyi fark edilemediğini belirtmiştim.

Şu cümleyi hipotez olarak koyacağız: Ontolojiye dayanan sadece beş tarih felsefesi düşünülebilir.

1. *Birinci tarih felsefesi*'ni tek başına sağlayan şey, teorik ontolojinin cisimleşmesidir; yani Hegelci modelde karşımıza çıkan, 'teorik ontolojinin bütün gerçeklik için mutlak surette geçerli olduğu' iddiasıdır. Gerçekten de, 'süreğenci' ve 'aşırı-akılcı' tarih düşüncesine ulaşmak için, gerçekliğin özdeşlik ve sebep ilkeleriyle bütünüyle ve kendinde bir şekilde uyumlu olduğunu ileri sürmek yeterlidir (Hegel'in "aklın hilesi" teorisi adı altında çok ustaca sergilediği bu tarih düşüncesinin bazı yönlerini, bu önsözün başında ortaya koymuştum). "Aklın hilesi" ifadesi biraz açıklanmalıdır: Bu ifade, Hegel'e göre, akli olan'ın *görünürdeki* zıddı yoluyla (örneğin, hakkın bencil arzular yoluyla, barışın savaş yoluyla, vs.) gerçekleşmesini sağlayan düzeneği belirtir; öyle ki, aslında akli olan gerçeğin bütünüdür, zira akliliğe karşı görünen şey bile aslında onun tam olarak gerçekleşmesine katkı yapar. Böylece Hegelci *Akıl*, asi, çelişkili ya da kaotik bir gerçekliğe karşı olan bir ideali, *biçimsel* bir akliliği belirtmez artık; bu sistemin doğasını en iyi ifade eden formüle göre, kendi kendisi (sonuç olarak) ile onun zıddı (onu doğuran ve *görünürde* akıldışı olan süreç) arasındaki özdeşliktir. Şimdiden altını çizelim: Bu bakış açısıyla, Kant ve bilhassa Fichte'nin çok sevdiği "ahlaki dünya görüşü" tam bir yanılsamadan başka bir şey değildir, ve praksis fikrinin kendisi bile ortadan kalkar, gerçek olan ile ideal olan, kendinde bir şekilde ve her zaman için uzlaştırılır. Dolayı-

sıyla, bu tarih düşüncesiyle tamamen uyumlu olan tek özgürlük tanımı, özgürlüğü "zorunluluğun idraki" olarak tanımlamaktır.

2. *İkinci tarih felsefesi*, aksine, burada "pratik" olarak adlandırdığım ontolojiyi insani gerçeklik içerisinde hakikaten cisimleşmiş olarak düşünme çabasından kaynaklanır. Dolayısıyla, birincinin aksine, tarihi, özgür bir insani praksisin sonucu olarak düşünür, yani: Gerçekliğin, ona daima aşkın kalan ve *gerçekleştirilmesini hiçbir şeyin kesinlikle garanti etmediği* evrensel bir ahlaki ideal adına (istersek bir "program" da diyebiliriz) ve insanlar tarafından, dolayısıyla *dışarıdan* dönüştürüldüğü bir süreç olarak.

Aslında ilk ikisinden birine taraf olmaktan başka bir şey yapmayan diğer üç tarih felsefesine geçmeden önce, çok farklı bu iki felsefeyi aynı ifade altına yerleştirmekten ve onların muhtemel siyasi içerimlerini karıştırmaktan ibaret olan yanlış anlamayı gidermek gerekir. Gerçekten de, yaygın bir görüşün aksine, bu iki tarih felsefesinden hiçbiri, *tek başlarına*, totalitarizmin entelektüel kaynağını oluşturmazlar. Başka bir yerde göstermeye çalıştığım gibi,[28] tek başına Hegelcilik, siyasi planda, son tahlilde liberalizmi nitelendiren bir 'dingincilik' (*quiétisme*) biçimine çok yakın bir şeye götürebilir sadece (Hegelci "aklın hilesi" teorisi ile liberal "görünmez el" savı, "bırakınız yapsınlar, bırakınız geçsinler" savı arasındaki sıkı bağları kim görmez? Liberal tarih düşüncesi eğer bir "fizyokrasi" ise, Hegelci "tintokrasi" (*spiritocratie*) de *pratikte* ondan çok farklı değildir; ve onlar hakkında ne dersek diyelim, Tocqueville'in tarih düşüncesine kadarki bütün tarih düşünceleri Hegelci "gizli kader" (*providence cachée*) teorisini hatırlatırlar. Akli olan'ın nihai gerçekleşimine bütün gerçekliğin *kendiliğinden* katkı yaptığını öngören bir tarih düşüncesinin "mantıksal" pratik sonucu, bir bekle-gör tavrı olacaktır; çünkü gerçeklik zaten kendinde bir şekilde (tohum olarak) akli olan'la özdeştir (zira gerçek

28 Bk. *Philosophies de l'Université, Présentation* [Üniversite'nin Felsefesi – Sunuş kısmı] (J.-P. Pesron ve A. Renaut'yla birlikte), Paris, Payot, 1979.

olan her şey sebep ilkesiyle uyumludur). Kısacası, Hegelci tarih düşüncesi, her bakımdan, Stalin'den çok Montesquieu'nün tarih düşüncesine yakındır (buna ikna olmak için, *İlkeler*'inin girişinde Hegel'in Montesquieu hakkında yaptığı yorumları okuyunuz ve yeniden okuyunuz). Hegelci tarih düşüncesinin muhafazakâr olduğu doğrudur; ama bütün aktivizm ya da iradecilik biçimlerini de esas itibarıyla dışlar: Bunun kanıtı, Hegel'in, Fransız Devrimi'nin sonuçlarına (siyasi özgürlüğün ve modern devletin ortaya çıkması) olan bağlılığına rağmen, Jakoben terörün en keskin zekâlı eleştirmenlerinden biri olarak kalmasıdır.[29]

Pratik ontolojinin cisimleşmesinden kaynaklanan, böylece gerçekliği pratik aklın evrensel bir ideali adına ve dışarıdan dönüştürmeyi (nasıl olduğunu gördük) hedefleyen ahlaki tarih görüşüne gelince, bu görüş, esas itibarıyla, ahlaki idealin gerçekleştirilmesine direnen şeye karşı belli bir *şiddet* ima eder (gerçekliğin akli olan'la *kendiliğinden* birleştiğini kabul eden Hegelci teorinin bütünüyle gereksiz kıldığı bir şiddeti). Ama bu şiddet, Jakoben terör şeklinde karşımıza çıkan uç halinde bile, asla totaliter şiddetle bütünüyle ve basitçe karıştırılamaz. Arendt'in kendisi bile, haklı olarak, en azından üç siyasi terör biçimini ayırt etmeyi önermiştir:[30] a) Devrimci dönemde "normal" olarak nitelendirilebilecek ve devrim karşıtlarının ortadan kaldırılmasından ibaret olan terör—bu 'ortadan kaldırma', hiç kuşkusuz, ahlaki erdemler adına gerçekleşir (Troçki ya da Lenin'den çok daha önce, Robespierre ve Saint-Just'ün devrimci hükümete adadığı metinlerde olduğu gibi); b) Artık sadece *ahlaki* bir gereklilik değil de "*bilimsel bir buyruk*" olarak belli bir hedefi temsil eden ideolojik bir tasarıyla bağlantılı terör (tipik örneği, 20'li yılların sonunda Rusya'yı vuran "kulakların tasfiyesi"dir). Burada, totaliter terörün eşiğinde yer

29 Bk. L. Ferry, "L'idéalisme allemand et la Terreur", *Passé-Présent*, automne 1983 içinde.

30 Bk. *Système totalitaire* [*Total Sistem*]'in önsözü.

alırız, yani c) Akli ya da "ahlaki" açıklamalara, ideolojik olsalar bile, özellikle karşı çıkan bir figür bağlamında söz konusu olan, böylece kampların ortaya çıkışına ve Stalinci temizliklere götüren terör. Arendt'in ortaya koyduğu ve *Démocratie et totaliterisme*'de[31] R. Aron tarafından tekrarlanan bu sınıflandırmayı izlersek, aslında sadece ahlaki bir siyaset görüşünün doğurduğu terörün, ikinci ya da üçüncü değil, olsa olsa birinci biçime denk düştüğünü görürüz. Diğer bir deyişle, Jakobenizm totalitarizm değildir.

Dolayısıyla, çoğu totalitarizm eleştirisinin ve özellikle fenomenolojiden ilham alan eleştirilerin, burada ayırt ettiğimiz iki tarih felsefesini genelde aynı ifade altına yerleştirmesi tuhaftır. Daha da tuhafı, gördüğümüz gibi, *bu iki felsefe aslında o kadar zıttırlar ki, gerçek bir antinomi oluştururlar*: Ya gerçeklik aklidir ve bu durumda hareket etmeye hiç gerek yoktur; ya da, aşkın bir ideali gerçekleştirmek gerekir, ve bu durumda, gerçeklik henüz akli değildir, ama dönüştürülmek "ister". Dolayısıyla, Castoriadis'in yukarıda aktarılan metni, çok sorunludur: "şeylerde bir aklilik var ise, açıktır ki..." demektedir esas itibarıyla, "...onun gerçekleştirilmesi görevi, uzmanlarına bırakılmalıdır". Aksine, *gerçekliğin tamamen akli olduğunu kabul eden bir kimse*, herhangi birine herhangi bir pratik görev vermeye gerek olmadığını düşünmez mi? Ve böylece: Pratik bir görevin yerine getirilmesi gerektiğini düşünen bir kimsenin, gerçekliğin bir şekilde zaten akli olduğunu kabul etmesi bariz bir çelişki olur. Dolayısıyla, totalitarizmin mantığı asla "kanıta ihtiyaç duymayan" [apaçık] bir mantık değildir.

3. Totalitarizm gibi siyasi bir fenomenin mümkün olması için, dolayısıyla, bu tarih felsefelerinden birini ya da ötekini reddetmek ve onları, ontolojiden çıkarılabilen *üçüncü tarih felsefesi*nin temsil ettiği bu saçma ve korkunç karışımda bir araya getirmek, birleştirmek gerekir. Gerçekten de, bu tarih felsefesine göre:

31 Raymond Aron, *Demokrasi ve Totalitarizm*, Kadim Yay., 2011, çev. Vahdi Hatay.

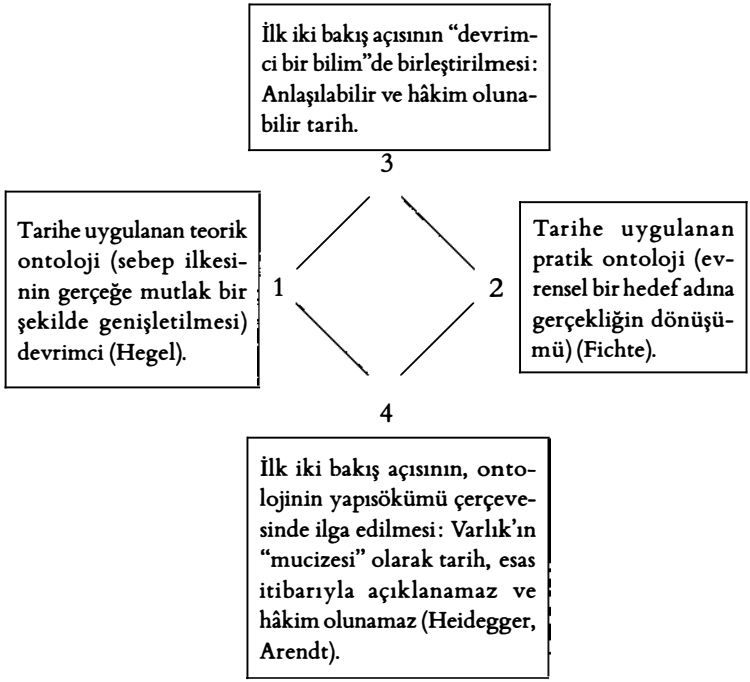
Tarihsel gerçeklik, onun yorumunun anahtarlarını elinde tutanların bakış açısından ya da 'kendinde bir şekilde' tamamen akli olmakla kalmaz, *aynı zamanda* (ve bu, Castoriadis'in metninin düşündürdüğünün aksine, en özgün noktadır), bilinçli bir irade ya da iradeler tarafından bütünüyle hâkim olunabilir bir şeydir. Kısaca, bu üçüncü tarih felsefesi Hegel'inki gibi *teorik* ya da Fichte'ninki gibi *pratik* değildir sadece, aynı zamanda, teori ve praksisin birliği fantezisine, diğer bir deyişle, "devrimci bir bilim" fantezisine de dayanır. Bu üçüncü tarih felsefesinin ilk ikisine nazaran "özgün"lüğünü daha iyi takdir edebilmek için belki de iki şey gerekir: Bir yandan, Hegel'in filozof ile eylem adamını, akıl ile iradeyi daima çok net bir şekilde ayırdığını hatırlamak –Hegel'in felsefesinde, tam da bu iki yön uzlaştırılmaya çalışıldığında bile, iradi bakış (ahlaki bakış), sınırlılığın saf yanılgısı olarak mahkûm edilir ve *teorik bakış açısıyla eşit bir konuma* yerleştirilmez.[32] Diğer yandan, Fichte'nin, daha ileride göreceğimiz gibi, bütün akılcı ya da belirlenimci tarih düşüncelerini en sert şekilde mahkûm etmeye çalıştığını hatırlamak. Bana öyle geliyor ki, hem tarihsel süreçlere ilişkin tam bir kavrayış (gerçekliğin akliliğini varsayar) sağlama, hem de insan faaliyeti için hedefler belirleme (bu akliliği dışlamakla birlikte, pratik bir bakış açısı gerektirir) kapasitesine sahip olan bir bilim fikri, sosyalist gelenekte (kuşkusuz Saint-Simonculuktan itibaren, ama tabii ki özellikle Marksizmden itibaren) ortaya çıkmıştır. Bu üçüncü tarih felsefesinin odaklandığı ve uzlaştırdığını iddia ettiği mutlak çelişki, kuşkusuz Marx'ın metinlerinde açıkça ortaya çıkmıştır: Gerçekten de, Marx'ta, bahsedilen ilk iki tarih felsefesinden kaynaklanan fikirlerin analiz edildiği tartışmasızdır. Örneğin, hiç kuşku yok ki, *Kapital*'in önsözünde ya da I. cildin sondan bir önceki bölümünde, tarihin *son*una götüren sürecin Marx'ın formülüne göre bir "demir yasa"yla, "doğanın dönüşüm-

32 Bu konuda bk. *infra*, s. 60.

lerini yöneten bu kader"le birbirine bağlanan aşamalar tarafından damgalandığı bir tarihsicilik teorisi geliştirilir. Ama hiç kimse görmezden gelemez ki, diğer kısımlarda, Marx'ın ilk metinleri tarafından 'kesinlikle zorunlu' olarak sunuluyormuş gibi görünen tarihin bu sonunun gerçekleştirilmesi için insanın praksisine çağrı yapılır. İkinci Enternasyonel'e damga vuran tartışmaların çoğu, bu iki modelden hangisinin daha ortodoks olduğu, ve sürecin kendiliğinden gerçekleşmeye bırakılması mı (belirtilen nedenlerden ötürü, 'Hegelci perspektif' olarak adlandıracağım) ya da aksine, devrimci bir praksisle "hızlandırılması" (ama neye göre?) mı (Fichteci model) gerektiği sorunu etrafında döner. Dolayısıyla, Marksizm, ne bir Hegelciliğe ne de bir Fichteciliğe indirgenemez; zira tam da bu iki tarih kavrayışını (her açıdan bütünüyle antinomik olan bu iki kavrayışı) birleştirme çabasından oluşur. Sık sık tartışılan bir soruna değinecek olursak, Marksizmin Stalinci totalitarizmle (Marx hiç kuşkusuz reddederdi) ilişkisi tam da bu sıfatla karşımıza çıkar.

4. Nihayet, ontolojiye dayanılarak düşünülebilen *dördüncü tarih felsefesi*, ilk ikisini birleştirmek yerine, onların varsayımlarını reddeder. Tarihi akli ya da manipüle edilebilir bir şey olarak, teorik ya da pratik bir nedensellikle ilgili olarak düşünmeyi reddeden (Arendtçi ifadeyle, tarihi ne "doğa" gibi ne de "yapıt" gibi düşünmek gerektiğini savunan) ve bunu "metafizik"in yapısökümü adına, hatta ontolojiyi hem teorik hem de pratik yönüyle eleştirmek adına yapan Heidegger ve Arendt'in yaklaşımı esas itibarıyla budur. Tarihi olayın ("eylem"in) sırf bir "gizem", "Varlık'ın bir mucizesi" olarak görülmesine yol açan bu tür bir yapısökümün, tarihsiciliğe ilişkin bütün teorik ya da pratik bakış açısını (bütün "açıklama"ları ve bütün "etik" değerlendirmeleri) *a priori* engelleyerek önemli bir güçlükle karşılaştığını önceden belirtmiştim.

Böylece, dört tarih felsefemiz aşağıdaki şemayla ortaya konulabilir:



5. Bana öyle geliyor ki, bu dört tarih felsefesinin ortaya koyduğu *teorik* ve *pratik* güçlükler nedeniyle, *Yargı Yetisinin Eleştirisi*'ni yeniden okuyarak, üçüncü bir tarih düşüncesi önermek arzu edilir bir şeydir; bu tarih düşüncesi, iki ontolojik yapının uygulamalarını *birleştirmek*sizin (3'te olduğu gibi) ya da *ilga etmek*sizin (4'te olduğu gibi), onları *eklemlemek* için *sınırlamaya* çalışacaktır. Gerçekten de, ortaya konulan iki sorunu çözmeye izin verecek olan tek şey, yalnızca bu tür bir *sınırlama* ve bu tür bir *eklemle*medir: Hegelci modelden kaçınma kaygısıyla bütün açıklamalardan feragat etmemek, terörizm tehlikesine düşmemek için bütün etik değerlendirmelerden vazgeçmemek nasıl mümkün olabilir? Kısaca, fenomenolojinin sunduğu radikal ama tamamen kısır çözümden başka bir çözüm nasıl bulunabilir? Bu beşinci tarih felsefesinin içeriğini bu önsözde ayrıntılı bir şekilde ortaya

koymak kuşkusuz imkânsızdır. Şimdilik sadece şunu söyleyelim: Özü itibarıyla bu tarih felsefesi, ontolojiyi dogmatik bir hakikat olarak, gerçekliğin bir yasası olarak değil de yalnızca düşünüm için bir yöntem, hatta bir *anlam ufku* ya da bir *bakış açısı* olarak düşünüp onu sınırlamaktan ibarettir; ve ontolojinin iki uğrağının (yani teorik ve pratik uğrakların) belki de çelişkisiz bir şekilde eklemlenebilmelerini sağlayan şey tam da bu ilk *sınırlandırma*dır. Bildiğim kadarıyla bugüne kadar ontolojiye dayanılarak kapsamlı bir şekilde formüle edilmemiş olan bu tarih düşüncesinin toplumsal bilimler alanındaki ilkel örneklerinden birini, özellikle Yeni-Kantçı okulda, Dilthey ya da Weber gibi yazarlarda, 'açıklama' (teorik ontolojiyle ilgilidir) ve 'anlama' (pratik ontolojiyle ilgilidir) arasındaki ünlü ayrımda bulabiliriz.

5. TARİH FELSEFELERİ ARASINDAKİ MÜCADELENİN YOL AÇTIĞI SORUNLAR

Bu tarih felsefelerini ayrıntılı bir şekilde incelemeden önce, bazı güçlükleri sistematik bir şekilde özetlemem gerekmektedir; bu güçlükleri, son varsayımlarına kadar çözümleyemesem de en azından saptamak istiyorum. Bu denemenin planının anlaşılabilir bir biçimde ortaya konulması ancak ve ancak bu sayede mümkün olacaktır.

Dört tarih felsefesi arasındaki mücadeleler aslında *iki merkezi soruna* indirgenebilir: Pratik içerimlere sahip olduğunu göreceğimiz *teorik* bir sorun ile teorik uzantılara sahip olan *pratik* bir sorun.

1. Tamamen teorik olduğu ilk bakışta anlaşılan *birinci güçlük*, birinci ve dördüncü tarih felsefelerinin antinomisinde yatar. Bu antinominin savı şu şekilde ifade edilebilir: "Gerçeklikteki her şey, bizim için olmasa da en azından kendinde aklidir, yani tanımlanabilir ve açıklanabilirdir", ve karşı sav: "Gerçeklikteki hiçbir şey, kendinde ve esas itibarıyla akli değildir, özdeşlik ve sebep ilkelerine uymaz; gerçeklikteki her şey aslında farklılık ve gizemdir". Bu iki ifadenin epistemolojik sonuçları ve sundukları teorik çıkarlar kolayca fark edilebilir. Sav, bilim olanağını (özellikle de

toplumsal bilimleri) güvence altına alıyor *görünmektedir*: Çözümlemeye çalıştığım gerçekliğin aklileştirilmesinin *mümkün olduğunu* varsaymazsam, bilimsel bir açıklama çabasına nasıl girişebilirim? *Örneğin*, psikanalizde, en önemsiz gibi görünenler (dil sürçmesi) de dahil olmak üzere bütün eylemlerin aslında bir 'anlam'a ve aynı zamanda bir '*varlık nedeni*'ne sahip olduğunun, kısacası, basit bir "tesadüf" olmadığının varsayılması bu demek değil midir?[33] Karşı sav ise, gerçekliğin süreksizliğini ve gizemini korumaya, insani fenomenlerin *özerkliğini* akılcı indirgemeciliğin elinden kurtarmaya çalışır; bu özerkliğin teyit edilmesi için, her şeyi her şeye bağlayabilen ve böylece görünürdeki bütün özerklikleri (gördüğümüz gibi, nispi bir nitelik taşırlar) fiili bir bağımlılığa (bilinçsiz itkilere, altyapıya, vs.'ye) indirgeyebilen bu akıl ilkesinin kırılması gerekir. Yukarıda verdiğim "şok edici" örneği telafi etmek (ve psikanalistlere kendimi affettirmek) için, Freud'un metinlerinde "fenomenolojik model"in de eksik olmadığını hemen ekleyeyim (Heidegger'i okuyan Lacan bunu iyi görmüştü); zira "dinamik bilinçdışı"nın, dolayısıyla aydınlatılamayan ve akıldışılaştırılabilen bir müphemliğin *her zaman* var olduğunun kabul edilmesi, indirgenemez bir gizem boyutunu insan faaliyetine yeniden dahil etmesi bakımından, karşı savın örneği olarak görülebilir. Aynı düşüncede (yani örneğimizde Freud'un düşüncesinde) iki antinomik modelin söz konusu olması şaşırtıcı değildir; aksine, bu durum, göstermeye çalıştığım teorik sorunu tam bir netlikle ortaya koymaktadır: Sebep ilkesinin, yorum sayıklaması haline gelen bu akılcılığa (ya da, akıl korkusuyla, bizi gizemlere maruz bırakan bu akıldışıcılığa) götürmeyen bir kullanımını düşünmek nasıl mümkün olabilir? Şunu da ekleyeyim: Bugün, en azından Fransa'da, sosyoloji (çoğu kez, bahsettiğimiz sava inatçı bir şekilde sarılan sosyoloji) ile temel nesnesini (yani totalitarizmi)

33 Bazı okuyucuları kaçınılmaz olarak şok edeceğinden kesinlikle emin olduğum bu örneği bilerek seçtim; ve buna geri döneceğim.

parlak bir şekilde yapısöküme uğrattıktan sonra karşı savın fazla örtük olmayan bir tekrarı haline gelen (Totalitarizm mi? Radikal bir şekilde yeni, duyulmamış, gizemli bir gerçekliktir, kısacası, "Varlık'ın yeni bir yüzüdür". Devletin kaynağı mı? Haklılaştırdığımızı iddia etmenin saçma olacağı bir "şansızlık", "akıldışı bir olay"dır) siyaset felsefesi arasındaki ilişkileri neredeyse aynı terimlerle betimlemek mümkündür.

Ama bu antinomi (esas itibarıyla *teorik* ontolojiye ait olan bir sorunla, yani sebep ilkesinin statüsü sorunuyla ilgili olduğu için yalnızca *teorik* gözüken bu antinomi), önemli bir pratik sorunu saklar aslında. Gerçekten de, *bu antinomiye daha yakından bakıldığında, antinominin iki unsurunun (yani hem savın hem de karşı savın), ister istemez, ama elbette zıt nedenlerle, pratik ontolojiyi, bütün "ahlaki dünya görüşü"nü, aynı şekilde yadsımakta, tarihe ve siyasete ilişkin bütün etik bakış açısını reddetmekte birleştikleri fark edilir*: Tez bunu yapar, çünkü gördüğümüz gibi, gerçekliğe dışsal olan bir idealin gerçekleştirilmesine dönük bütün iradeyi, bütün maksatlı eylemi sınırlılığın bir yanılsaması olarak görür (bk. *yukarıda*, ahlaki dünya görüşünün Hegelci eleştirisinin analizi); karşı sav da aynısını yapar, çünkü öznenin 'kendi eylemlerinin bilinçli bir şekilde *temeli* olduğu' iddiasını metafizik bir yanılsama olarak görür (bk. *yukarıda*, etiğin Heideggerci yapısökümünün, yani *Hümanizm üzerine mektup*'ta karşımıza çıkan yapısökümün analizi). Dolayısıyla, sav ve karşı sav, paradoksal bir şekilde, aynı pratik ya da daha ziyade "pratik-olmayan" tavırda uzlaşırlar; bu tavır, Hegelci açıdan, "temaşa" (*contemplation*) terimiyle (Hegel bu tavrı belirtmek için *Ansiklopedi*'nin sonundaki Aristotelesçi νο΄ησις νοησέως[34] ifadesini tekrarlar), ve fenomenolojik açıdan ise, "olmaya bırakılmışlık" [*Alm.* Gelassenheit, *Fr.* Acquiescement]

34 Noesis noeseos: Aristoteles'in Devinmeyen Devindirici olarak gördüğü Tanrı'yı nitelemek için kullandığı terim: "Düşüncenin Düşüncesi"; kendini temaşa eden, kendini düşünen düşünce [ç.n.].

terimiyle ifade edilir. Böylece, Prof. Heidegger, "iradecilik"le "Tanrı aşkına, ne yapmalıyım?" sorusunu soran naif âlime, sakin bir şekilde şu cevabı verir: "Hiçbir şey yapmak zorunda değiliz, sadece beklemeliyiz";[35] zira eylemlerimizin ilkesi ya da temeli "biz" değiliz, ve "yapmamız gereken" tek şey, "olmaya bırakarak", "Varlık'ın mucizesi"ne açmaktır kendimizi. Arendt bu pasajı şu şekilde yorumlayacaktır: "Modern zamanlarda, istemek üzerine çok şey yazdık; ama Kant'a rağmen, Nietzsche'ye rağmen, onun özü hakkında fazla düşünmedik". Her halükârda, Heidegger'e kadar, hiç kimse bu özün düşünceye ne kadar zıt olduğunu ve kendi üzerinde yıkıcı bir etkide bulunduğunu görmemişti. "Olmaya bırakılmışlık" (*Gelassenheit*) denilen şey düşünceye aittir, ve istemenin ufkunda, düşünen insan sadece görünüşte paradoksal bir şekilde şöyle demelidir: "İstememeyi istiyorum".[36] Niçin? Çünkü gerçekten düşünmek, "Varlık'ın mucizesi"ni düşünmektir, dolayısıyla isteme yanılsamasını ifşa etmektir; o yanılsama ki, metafizik bir naiflikle, eylemin "temel"i (tırnak işaretlerini unutmayalım) olan şeyin Varlık değil de bilinçli özne olduğunu iddia eder. Böylece görürüz ki, sebep ilkesi etrafında oluşan teorik antinomi altında kendini gizleyen şey, Adorno'nun *Negatif Diyalektik*'te gördüğü gibi (saygı duyduğu bu fenomenolojiden hiç kuşku yok ki tiksinmesine neden oluyordu), bütün etik bakış açısının düşünce lehine tasfiyesidir (bir kez daha, *burada*, onu düşünmek, 'özdeş olanı düşünmek' ve *böylece* 'farklılığı düşünmek' olarak tanımlansa bile).

2. Pratik ontolojiyle bütünüyle bağlantılı gözüken *ikinci güçlük* de, simetrik açıdan tam tersi bir şekilde, ürkütücü teorik sorunlar ortaya koymaktan geri kalmaz. Bu güçlüğün kendisi, ifade edilmeye elverecek kadar basittir: Siyasete ilişkin etik bir

35 Bk. *Sérénite, Question III*, çev. Gallimard, Paris, s. 188. (Sérénite – *Gelassenheit*).

36 *Vies politiques*, çev. Gallimard, s. 320.

bakışı korumak ve aynı zamanda Jakoben terörizm riskiyle de karşılaşmamak nasıl mümkün olabilir? Bu güçlüğün yol açtığı teorik sorunlar küçümsenmemelidir. *İki* temel sorun söz konusudur; çünkü bu sorunlar, teorik antinomide karşı karşıya gelen iki tarih felsefesinin pratik ontolojiyle (ahlaki dünya görüşüyle) ilişkisi yoluyla ortaya konur.

A. Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'nde çözümlemese de açık hale getirdiği birinci sorun, 'ahlaki dünya görüşünün dayandığı özgürlük düşüncesi' ile 'Hegelci modeli temellendiren sebep ilkesi'nin, yani bu iki antinomik terimin, nasıl uyumlulaştırılabileceğini aramaktan ibarettir: Eğer bir ideali (ya da daha basit olarak, 'iyi' olduğunu düşündüğüm bir hedefi) gerçekleştirmeyi amaçlarsam, kendimi 'yapan kişi' olarak, *eylemimin ilk başlangıcı* olarak düşünmeye mecbur kalırım: Bu ahlaki görüşü yanılsama olarak ifşa etmeye ve eylemimin *gerçek* nedenini, bir "soykütük"e başvurarak, toplumsal ya da bireysel bir bilinçdışı'nda bulmaya çalışacak olan (bunun en güzel örneği Engels'in Bloch'a yazdığı Eylül 1890 tarihli mektuptur) sebep ilkesinin esas itibarıyla reddettiği şey budur.

B. İkinci sorun ise, aksine, ahlaki dünya görüşünün fenomenolojik tarih düşüncesiyle karşı karşıya gelmesinden kaynaklanır: Eylemimin birincil temeli olduğumu metafiziğe düşmeden nasıl iddia edebilirim? Kendimi özgür olarak (ve muhtemelen, etiğe muktedir olarak) düşünebilmemin hoşuma gitmesi, bu temsilin sırf bir yanılsama olmadığı anlamına gelmez; ki bu yanılsama, tam da, Varlık'ın hakikatini düşünmemekten ibarettir ("olmaya bırakılmışlık" nedeniyle). Böylece görürüz ki, etik öznenin soykütüğü, akılcılık bakış açısında olduğu kadar fenomenoloji bakış açısında da söz konusu olabilir. Gerçekten de, dışsal bir şey tarafından (Akıl ya da Varlık tarafından, mekanik neden ya da "gizem" tarafından) "belirlenmişsem" eğer, dünyaya ilişkin etik-eleştirel bir bakış açısını nasıl koruyabilirim?

Samimi inancım şudur ki, bu bahsettiğimiz teorik ve pratik iki merkezi sorun bağlamında, burada en basit şekilde ortaya koymaya

çalıştığım üç tarih felsefesinin hepsi, bir şekilde kaçınılmazdır. Diğer bir deyişle, akıldan, "gizem"den ve etikten kesin olarak vazgeçmemiz tamamen imkânsızdır; ve bu üç moment, çeşitli ve çelişkili bir şekilde düğümlenseler de, *bir bütün olarak* alındıklarında, felsefi durumumuzu oluştururlar: Bu üç konumdan diğer ikisine karşı yalnızca birine durmaksızın hükmetmeyi arzulamış ya da arzulayan felsefelerin bana göre fazla bir fayda sunmamasının nedeni budur. Bu çelişkilerin oluşturduğu düğümleri nihai köklerine kadar keşfetmeyi ve böylece bu üç bakış açısını eklemlemeyi amaçlayan tasarı da yine bundan kaynaklanır.

Ancak, bütün bu girişimi başlangıcından itibaren ipotek altına alabilecek bir kuşku söz konusudur: Daha başlangıçta modernitenin bağrında yer alarak, gerçek felsefi bakış açısından (Galile ve Descartes tarafından başlatılan "düşüş" söz konusu olmasaydı antik düşünürlerin izinden gidilerek geliştirilecek olan felsefi bakış açısından) yoksun kalma riskiyle karşı karşıya kalmaz mıyız? Alman romantiklerinde, Nietzsche'de, açığa çıkan ve en sonunda Heidegger'in düşüncesinde merkezi bir tema haline gelen tartışma, yani "eskiler ile modernler arasındaki" bu yeni "tartışma", bildiğimiz gibi, siyaset felsefesine Heidegger'in eski bir öğrencisi tarafından, bazen hocasını geride bırakmayı bilen Leo Strauss tarafından aktarıldı. Strauss, siyaset felsefesini mümkün kılan koşullar üzerine sorgulamada bulunarak, iki sonuca ulaşmıştı: Bir yandan, siyaset felsefesinin bekasının tarihsiciliğin bir eleştirisinden geçtiği (bunu biz de kabul edeceğiz); ama diğer yandan, siyaset felsefesinin ancak ve ancak "klasik" düşünceye bir dönüşle söz konusu olabileceği, ve *bütün* modern siyaset felsefelerinin radikal bir tarihsiciliğin üretimine kaçınılmaz olarak katkı yaptıkları.[37]

37 Bu konuda, Strauss'un ünlü "Modernitenin üç dalgası"na ilişkin makalesine bakınız.

Böylece, görünürdeki karşıtlıklarının ötesinde, modern tarih felsefelerinin bir tekanlamlılığını hatta ("son tahlilde") *temel* bir "suç ortaklığı"nı öngören Hegelci vizyon, üzerinde düşünülmeyi hak eden bir paradoks içerisinde yeniden karşımıza çıkar. Bu anlamda P. Manent, Strauss'u serbestçe yorumlayarak, "ideal olan'la gerçek olan'ın çakışması gerektiğini" düşünen "gerçekçi" düşünürler ile "olması gereken'e, gerçek olan'la ideal olan'ın ayrılığına" bağlı kalan "idealist" düşünürler arasındaki karşıtlığın tamamen sahte olduğunu, Hegelciliğin bu iki geleneği birleştirdiğini ve bu geleneklerin oluşturduğu sahte-antinominin aldatıcı niteliğini açığa çıkardığını iddia etmekten çekinmez:

> "'Olgunun kutsallaştırılması' ya da 'gerçekçilik' olarak karşımıza çıkan siyasi düşünce çizgisi Machiavelli, Hobbes, Hegel'dir. 'Hakkın kutsallaştırılması' ya da 'ütopya' olarak karşımıza çıkan modern düşünce çizgisi ise Rousseau, Kant, Hegel'dir. İki çizginin ortak unsuru Hegel'dir. Hegel'in, kendi sistemini felsefenin tamamlanması olarak gördüğünü biliyoruz: Hegel, en azından, *ikili ve çelişkili gözüken modern felsefe tasarısının birliğini gerçekleştirerek ve açığa çıkararak modern felsefeyi tamamlamıştır.*"[38]

Strauss'un savlarının eleştirel bir analizini yapmayı başka yerde denemiştim[39] ve burada o analize geri dönmeye gerek yoktur: Modern tarih felsefelerinin sadece görünüşte olmayan çoğulluğunun, ontolojinin yapılarından ve onlara içkin sorunlardan tam anlamıyla nasıl "çıkarsanabildiğini (*déduire*)" görmüştük. Ama geriye, yalnızca bu tür bir "çıkarsama (*déduction*)"yla *mümkün olan* bu çoğulluğun hem *gerçek* hem de *meşru* (çürütülemez) olduğunu göstermek kalır. Dolayısıyla, bu çoğulculuğun tarihsel olarak nasıl ortaya çıktığını en azından kısaca hatırlatmak gerekir; ardından

38 *Naissance de la politique moderne* [*Modern Siyasetin Doğuşu*], Paris, Payot, 1977, s. 12.

39 Elinizdeki eserin birinci kitabında ve ayrıca "De l'historicisme à la question du droit" başlıklı makaleme (*Rejouer la politique* içinde, Galilée, 1980) bakınız.

da, onu bütünüyle Hegelci bir senteze *indirgemeye* değil de onun eklemlenmelerini kavramaya çalışmalıdır. Ve her şeyden önce, teorik (akılcı) ve pratik (etik) tarih felsefelerinin temel ikiliğinin ortaya çıkışına dikkat kesilmemiz gerekecektir; zira diğer tarih felsefeleri, bu tarih felsefelerinden oluşan merkezi çekirdek etrafında meydana gelmişlerdir.

6. TARİH FELSEFELERİNİN ÇOĞULLUĞUNUN ORTAYA ÇIKIŞI: ALMAN İDEALİZMİ VE FRANSIZ DEVRİMİ

"Aklın hilesi teorisi"nin[40] ve "ahlaki dünya görüşü"nün birçok öncülünü bulmak hiç kuşkusuz mümkündür. Ama bana öyle geliyor ki, bu iki tarih felsefesinin tam anlamıyla sistematik bir formülasyona kavuşmaları Kant ve Fichte'yle gerçekleşmiştir;[41] ve buna vesile olan şey, Alman felsefesini Fransız Devrimi konusunda bölen çatışmadır: Göreceğimiz gibi, iki tarih felsefesi, her şeyden önce, Fransız Devrimi'ne karşı 1790'dan itibaren gerçekleştirilen "tepkici/gerici" (*réactionnaire*) saldırılara karşı *Aufklärung* bakış açısından verilen iki muhtemel yanıttır sadece. Aklın hilesi teorisi ile ahlaki dünya görüşünün içine doğduğu siyasi bağlamın incelenmesi, bu iki tarih felsefesinin ortaya koyduğu "pratik" sorunların daha iyi algılanmasına ve aynı zamanda elinizdeki denemenin planının daha somut bir şekilde netleştirilmesine izin verecektir.

Fransız Devrimi'nin bu *Rezeptiongeschichte*'sine ilişkin bütün analizlerde belirtildiği gibi,[42] Alman filozofları, bu olayı, teori

40 Modelin taslağı hiç kuşkusuz Leibniz tarafından çizilmiştir; ve onun daha az felsefi olan çeşitli uyarlamaları XVII. ve XVIII. yy. boyunca, Mandeville gibi yazarlarda karşımıza çıkacaktır (Mandeville Kant'ı önemli ölçüde etkileyecektir).

41 İzleyen sayfalarda, *Passé/Présent*'ın 1983-Sonbahar sayısında bu konuda yayınlanan bir makalenin bazı kısımlarını dikkate değer bir değişiklik yapmadan tekrarlıyorum.

42 Örneğin bk. X. Léon, *Fichte et son temps*, I, s. 167 vd. Elbette, bu yorumun tarihi yerindeliği sorununu bir kenara bırakıyorum.

bağlamında galip gelen öznellik kavramının bir sergilenmesi [*Alm. Darstellung*; *Fr.* Présentation] olarak algılamışlardı: Fransız Devrimi, *Aufklärung*'un tamamlanması olarak, "insanın dış iradeler (*volontés extérievres*) tarafından yönetilmeyi bıraktığı ve artık sadece kendi vicdanına, kendi içinde taşıdığı ışığa boyun eğdiği" bir an olarak görülüyordu[43] –en azından ilk başta–; Akıl adına konuşan Devrim, böylece daha başlangıçta, kendi amacını, tam da kendi kaderinin temeli haline gelen insanın amacıyla (kısaca: 'öznellik' olarak anlaşılan 'özgürlüğün amacı'yla) bir tutuyordu.

Her şeye rağmen, okumuş insanların başlangıçtaki coşkusunun[44] yerini, 1790'dan itibaren gerici bir eleştirinin aldığını ve ardından da bu eleştirinin Terörden beslendiğini biliyoruz: *Réflexion sur la Révolution française* [*Fransız Devrimi Üzerine Düşünceler*]'e[45] dayanarak, az çok hünerle, "Burkize ediyorduk",[46] A. Philonenko'nun kaydettiği gibi,[47] Rehberg'in *Untersuchungen über die französische Révolution* [*Fransız Devrimi Üzerine Soruşturmalar*] başlıklı yapıtı[48] Fransa'daki altüst oluşlara karşı en iyi hiciv olarak karşımıza çıkıyordu (1793) – o kadar ki, Fichte, *Beiträge zur Berichtigung der Urtheile des Publicums über die französische Revolution* [*Kamuoyunun Fransız Devrimi Hakkındaki Yargılarını Düzeltmeye Dönük Katkılar*] başlıklı yapıtıyla ona cevap vermişti. Rehberg'in

43 M. Boucher, *La Révolution de 1789 vue par les écrivains allemands, ses contemporains*, Didier, 1954, s. 8.

44 J. Droz'un *L'Allemagne et la Révolution française* başlıklı yapıtında (Paris, PUF, s. 49), Devrim'den önceki Almanya'nın durumunun bu coşkunun en azından kısmen anlaşılmasına nasıl izin verdiği açıklanmaktadır.

45 İngiliz E. Burke'ün 1790'da Londra'da yayınlanan eseri; çevirisi için bk. J. d'Anglejan, Paris, Nouvelle Librairie nationale, 1912.

46 Edmund Burke'e gönderme yapılıyor [ç.n.].

47 A. Philonenko, *Théorie et Praxis dans la pensée morale et politique de Kant et de Fichte en 1793*, Paris, Vrin, 1968.

48 A. W. Rehberg, *Untersuchungen über die französische Révolution*, Hannover, 1793. Burke'ün diğer Alman "müritleri", özellikle de Brandes hakkında bk. Fr. Braune, *Edmund Burke in Deutschland*, Heidelberg, 1917.

eleştirisi, esas itibarıyla, "olgulara değil akla dayanan bir siyaset fikrini" hedef alıyordu[49] – yani Alman kamuoyunun ilk başta Devrim'de en çok takdir ettiği şeyi (Gentz bile, "Burkize etmeden önce", Fransa'nın "ilkelere ve tutarlı bir sisteme dayanan hükümet biçiminin ilk örneğini" verdiğini yazmıştı [Garve – 1790]).[50] Diğer bir deyişle Rehberg, Devrim'i, siyasi pratiği teoriden (yani, her şeyden önce, *Toplumsal Sözleşme*'den) çıkarmayı istemiş olmakla eleştiriyordu: "Yalnızca aklın saf yasalarından çıkarılan siyasi sistem" olarak[51] Devrim, "gerçek dünya"yı, somut sorunlari kaçırmaktan ve etkisiz kalmaktan başka bir şey yapamaz; diğer bir deyişle, devrimciler, herkesin iradesini iktidara getirerek, saf teorinin yol açtığı bir karışıklığın kurbanı olmuşlardır: Rousseau'nun genel irade (akıl) ile herkesin iradesi (tutkuların sonucu) arasında yaptığı ince ayrım, teoriden pratiğe geçilirken görmezden geliniyordu, ve bu durum, aklın değil de kör tutkuların hükmettiği –insanın zayıflığı işte budur– keyfi iradenin başa gelmesine yol açıyordu sadece: Dolayısıyla, teori etkisizdi, ve dahası, uygulamaya konması sırasında kendine ihanet etmekten başka bir şey yapmayarak, yıkmak istediği sisteme (yani "medeni yapının keyfi bir şekilde belirlenen ilkelere bağlı kaldığı") yol açmıştı.[52] Ve Rehberg şöyle bitiriyordu: 1793'ten sonraki aşırılıkların nedeni olan bu sapma karşısında, siyasetin ideal olan'dan gerçek olan'a, teoriden praksise geri dönmesi gerektiği açıktır, ve –teoriyle ayrılığını kabul ederek– her şeyden önce "toplumsal, tarihi ve ahlaki ilişkileri, çağı, mekânı, halkı gözlemeli" ve bu gözleme dayanmalıdır,[53] kısaca: Bir *bilim* olmaktan vazgeçip sadece bir ampirizm olmalı, daha mütevazı ama daha az tehlikeli olmalıdır.

49 A. Philonenko, *A.g.e.*, s. 14. Ayrıca bk. J. Droz, *op. cit.*, s. 360 vd.; X. Léon, *op. cit.*, s. 176 vd.

50 X. Léon tarafından alıntılanmıştır, *op. cit.*, s. 170.

51 A. W. Rehberg, *op. cit.*, I, s. 18-19.

52 A. W. Rehberg, *A.g.e.*, s. 18.

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

Bu eleştiriler iyi bilinmektedir. Bununla birlikte, söz konusu eleştirileri gerçekten anlayabilmek ve bu eleştirilerin aklın savunucuları olan *Aufklärer*ler arasında yol açtıkları tepkileri anlayabilmek için, bu saldırının aslında ikinci bir saldırı oluşturduğunu görmek gerekir: Gerçekten de bu saldırı, 1785'ten itibaren *Aufklärer*'e karşı *Pantheismusstreit* sırasında *felsefi düzeyde* gerçekleştirilen ilk saldırıyı *siyasi düzeyde* aynen tekrarlar. Muhtemel itirazları[54] görmezden gelerek, Panteizm tartışmasının esas itibarıyla Jacobi ile Mendelssohn'u karşı karşıya getirdiğini hatırlayalım. Jacobi, "akılcı" felsefeyi, "hayatı, gerçekliği düşünmeye muktedir olmamakla ve 'varlığın açığa çıkardığı ve ifşa ettiği' şeyi inançta aramakla" eleştiriyordu; Mendelssohn ise, ampirizme ve sofuluğa bir dönüşe karşı aklı ve spekülasyonu savunarak cevap veriyordu.[55] Ancak açıktır ki, 1790'dan itibaren Fransız Devrimi'nin siyasi "akılcılığı"na yöneltilen eleştiriler, *Pantheismusstreit* sırasında aklilik karşıtları tarafından kullanılan argümanları tekrarlamaktan başka bir şey yapmamışlardır; bunu açıkça gösteren iki kanıt sunulabilir:

– Akla dayanan bir siyaset arayışı karşısında teori ve pratiğin birbirinden ayrılmalarına hizmet eden şey, vazgeçilmez bir ampirizme gönderme yapmaktır: Bu referansı Rehberg'in yapıtında görmüştük; Platon'un filozof-kralına ilişkin Aristotelesçi eleştiriyi aynı metaforları kullanarak tuhaf bir şekilde tekrarlayan ve siyasi iktidarı "bir metafizik profesörü yerine bir çiftçiye ya da bir doktora" emanet etmek isteyen Burke'ün *Réflexions* [*Düşünceler*]'inde de bunu görebiliriz: "Siyasetin bilimi deneyseldir" ve "diğer

54 A. Philonenko'nun *Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée?* (Vrin, 1959) çevirisine yazdığı dikkat çekici girişe bakınız.

55 Tartışmanın tarafları hakkında bk. H. Scholz, *Die Hauptschriften zum Pertheismusstreit*, Neudrückes selt. Ph. Werke der Kant-Gesellschaft, Bd VI, Berlin, 1916. Ayrıca bk. H. Schmoldt, *Der Spinozastreit*, Berlin, 1938; M. Gueroult, *L'Évolution et la structure de la Doctrine de la Science chez Fichte*, I, s. 18-35.

deneysel bilimler gibi, devleti inşa etmenin, onu yenilemenin ya da reforme etmenin bilimi de *a priori* öğrenilmez."[56] Fichte, "Burkizanlar"a yanıt verirken, bu ampirizmin aslında çok da gizli olmayan bir akıldışıcılıkla nasıl da aynı anlama geldiğini net bir şekilde vurgulayacaktır –yani, panteizm tartışmasında Jacobi'nin savunduğu konumla: "Sizinle bizim aramızdaki asıl tartışma noktasının ne olduğunu söylememi ister misiniz? Siz, akılla aranızın tam olarak açılmasını istemiyorsunuz hiç kuşkusuz; ama en iyi arkadaşınız olan Bayan Alışkanlık'la aranızı da bütünüyle açmak istemiyorsunuz. İkisi arasında bölünmek istiyorsunuz; ve bu iki dik başlı metres arasında gidip gelerek, ne birini ne de ötekini memnun edemediğiniz bir konumda yer alıyorsunuz. Dolayısıyla, sizi 'Madam Alışkanlık'a doğru götüren minnettarlık duygusunu yeterince kararlı bir şekilde izleyiniz ki sizi nasıl göreceğimiz konusunda netleşebilelim. (...) *Burada aklı terk ediyorsunuz...*"[57] Diğer bir deyişle: Jacobi'nin 1785'ten itibaren *Aufklärung*'un karşısına çıkardığı akıldışıcılık (1790'da Burke'le ve 1793'te Rehberg'le yeniden ortaya çıkan), karşı-devrimci ampirizmin hakikatini oluşturur.

– Fichteci teşhis en azından Alman bağlamında o kadar doğrudur ki, onu günümüzde olgusal bir kanıta dayandırmak bile mümkündür: 1790'da, Burke'ün yazısı yayınlanmadan önce bile, Jacobi, Devrim'e katılan ve onu "filozoflar"ın eseri olarak sunan akademisyen La Harpe'a uzun bir Fransızca mektup yazmıştı; ve bu mektupta, devrimin, "sadece akıl tarafından yönetilmenin

56 Burke, *A.g.e.*, s. 99. Burke bundan devrim fikrinin kendisine ilişkin bir eleştiri çıkarıyordu kuşkusuz: Siyaset zengin bir deneyim ("bir insanın bütün hayatı boyunca elde edebileceğinden daha fazla deneyim") gerektirdiği için, "bir toplumun genel hedeflerini yüzyıllar boyunca neredeyse gerektiği gibi karşılamış bir yapıyı yıkmak" için çok cüretkar olmak gerekir (s. 100). Teoriden çıkarılan bir siyasete dönük bu eleştirinin Aristotelesçi versiyonu için bk. P. Aubenque, *La prudence chez Aristote*, PUF, 1963, s. 51 vd.

57 Fichte, *Beiträge*, çev. Barni, Payot, 1974, s. 102; vurgular bana ait.

değişmez bir yolunun bulunmuş olduğu"[58] iddiasına saldırıyordu. Ve böylece Jacobi, beş yıl önce *Aufklärung*'a karşı kullandığı argümanları bu sefer de Devrim'e karşı kullanır:

> "Bizde şimdiye kadar akıl asla tek başına olmadı; ve akıl, soyut bir varlık ya da saf akıl olarak görüldüğünde, yasa koyucu ya da yasaları uygulayıcı olarak değil, sadece yargılayıcı olarak görünür, verili belirlenimlerin verili nesnelere sadece uygulanması olarak. Süper bir aydınlık-kapısıdır; ama kendi başına ne aydınlatabilir ne de hareket ettirebilir... Kalpsiz ve duygusuz olan *bu küstah akla boyun eğeriz* – işlerimize burnunu sokarak bize kurbanlardan başka bir şey sunmayan ve aslında o bizim için yaratılmışken sanki biz onun için yaratılmışız gibi bizi idare eden akla".[59]

Böylece açıktır ki,[60] akla karşı 1790'dan itibaren ortaya konulan mücadele, *Aufklärung*'a karşı 1785'ten itibaren yürütülen mücadelenin aynısıdır. Şu halde, ilk saldırıya 1786'da *Kendini düşüncede yönlendirme ne demektir*'de aklın ateşli bir savunusuyla yanıt veren Kant'ın, ikinci saldırıya 1793'te bir kitapçıkla (*Herkesin birleştiği ortak nokta: Teoride doğru olabilir, ama pratikte hiçbir işe yaramaz*) cevap vermeye çalışması doğaldır. Kant yanıtını 1795'te *Sürekli (Ebedi) Barış Tasarısı*'nda tamamlayacaktır; ama 1793'ten itibaren, "Burkizanlar"ın saldırıları, Fichte tarafından (*Beiträge*) verilen ikinci bir yanıtla karşılaşmıştı. Dolayısıyla Fichte, gerçekten önem taşıyan ve her şeyin onu Kant'ın metniyle karşılaştırmaya sevk ettiği bir metinle, siyasi olarak sahneye çıkmıştı. Bu karşılaştırma A. Philonenko tarafından aydınlatıcı bir biçimde ortaya konulmuştur; bu yüzden, söz konusu karşılaştırmanın bütün

58 Jacobi'nin 5 Mayıs 1790 tarihli bu mektubu, *Werks*'in ikinci cildinde (Leipzig, 1815, s. 513 vd.) karşımıza çıkar. Yukarıda alıntılanan ve Jacobi'nin Mirabeau'ya atfettiği formül, aslında Rabaud Saint-Etienne'e aittir: Bu konuda bk. A. Ayrault, *La genèse du romantisme allemand*, Aubier, 1961, s. 120.

59 Jacobi, *Werke*, II, s. 516.

60 Öte yandan, Jacobi'nin, Alman idealizmine karşı sürekli İngiliz amprizmine gönderme yapması anlamlıdır.

unsurlarını burada tekrarlamaya gerek yoktur. Yalnızca, bu iki yanıtın (yani Kant'ın *Teori ve Pratik*'te, Fichte'nin ise *Beiträge*'de verdiği yanıtların), Devrim'i siyasi olarak savunmak için, iki tarih felsefesine başvurduğunu –dolayısıyla bizim tasarımızı doğrudan ilgilendiren bir eklemlenmeyle–, ama bu iki tarih felsefesinin çok da farklı olduğunu –soruşturmanın bu noktada daha netleştirilmesi gerekecektir– ve böylece Fransız Devrimi'nin iki farklı savunusuna götürdüğünü vurgulamak gerekir:

1. *Kantçı savunma*, Rehberg'e, 'insanın zayıflığının (ihtirasların egoizminin) teori ve praksis arasında bir kopuşa yol açma riskini kuşkusuz doğurduğunu' iddia etme hakkı tanır:[61] İnsan doğası, ödev fikrinin (teorinin) arzulara ve niyetlere (praksise) doğrudan uygulanabilmesi bakımından çok kötüdür. Yine de Kant, Rehberg'in teori ve pratik arasındaki bu tür bir ayrılıktan çıkardığı iki sonucu reddetmeye çalışacaktır: Bütün akli teori ve pratiğin beyhudeliğinin ilan edilmesi ve en muhafazakâr ve en otoriter siyasetin haklılaştırılması (insan doğası kötü olduğundan, ona hukukun hâkimiyetini her yolla dayatmak gerekir). Böylece anlarız ki, Rehberg'e cevap vermenin ve Devrim'in ilkelerini savunmanın tek yolu, Kant için, bencil ihtirasların, tam da birbirleriyle çarpışmaları nedeniyle, kendi kendilerini sınırladıkları bir tarih kavrayışı üretmekti – 'insan doğasının kötülüğü' fikrinden yola çıktığı ölçüde. 1795'te *Ebedi Barış Tasarısı* tarafından savunulan tez bu olacaktır: Siyasi sorun (asgari sınırlamayla azami özgürlüğü mümkün kılmak ve aynı zamanda herkes için azami adaleti ve güvenliği gerçekleştirmek), "bir iblisler topluluğuyla ilgili olsa bile, çözülemez değildir (yeter ki bu iblislerin biraz aklı olsun)"; zira ("duyguları nedeniyle birbirlerinin karşısında yer alan" bu insanları kendi bencilliklerini sınırlandırmaya mecbur eden bir yapı kurulması şartıyla) bu insanlar, çıkarlarının, ihtiraslarını karşılıklı olarak dizginlemekte yattığını yavaş yavaş anlarlar, "öyle

61 *A.g.e.*, s. 15-27.

ki, kamusal davranışlarında, bu kötü eğilimlere sahip olmasalardı ulaşacakları sonuçla aynı sonuca ulaşırlar". Kantçı savın siyasi iddiası açıktır: Hukukun hâkimiyetini bencil bireylere dışarıdan dayatan otoriter bir devletin "ahlaki" eylemi, aradığımız siyasi çözüm için gerekli değildir; (anarşiye ve savaş durumuna götüren) özgürlük ile (düzenin ve medeni barışın yerleşmesini sağlayan tek şey olan) despotik otorite arasındaki antinomi (Devrim'e karşı öne sürülen antinomi) mahkûm edilir: Bir despotun eylemine gerek yoktur, devletin, bencil eğilimlere sınır koyan bir çit çekmesi yeterlidir –*elbette gereklidir*–, ve böylece, söz konusu eğilimler bu sınırlar bağlamında özgürce gezinebilirler ve kendilerini sınırlandırarak "en iyi etkiyi" üretebilirler. Burada devlet, sadece ve sadece, eğilimlerin ortaya konulabileceği *asgari çerçeve* olarak haklılaştırılır; ve bu eğilimler, "insanların aksi yöndeki iradelerine rağmen, uyuşmazlıklarının ahenginin büyük bir sanatçı olan doğa yoluyla ortaya çıkacağı *mekanik akışa* dahil olacak" şekilde biçimlendirilirler.[62] Böylece tarihi gereklilik ("mekanik akış"), bireyler onu gerçekten istememiş olsa bile, dönüştürücü bir eylem onu gerçekten dayatmamış olsa bile, hukukun hâkimiyetini gerçekleştirir: İnsanların doğasının ahlaken geliştirilmesine ihtiyaç duyulmaz; "doğanın niyeti" bu "toplumsallaşabilir olmayan toplumsallaşabilirliğin" [*Alm*. Die ungesellige Geselligkeit. *Fr*. L'insociable sociabilité] ta kendisi sayesinde gerçekleşir. Böylece, sık sık tekrarlanan bir yorumun aksine, Kant'ın gerici itirazlara cevabı kesinlikle bir ahlakçının cevabı değildir; zira bu cevap, 'iyi bir irade'ye hiçbir şekilde başvurmaz. Dolayısıyla, Kant'ın bu metinlerindeki tavır, siyasi tartışmadan bariz bir tarih kavrayışına açıkça dayanan bir tavır alır. Bu tarih kavrayışının, Hegelci "aklın hilesi" teorisinde *mutatis mutandis*[63] yeniden karşımıza çıktığı inkâr

62 *Premier supplément de la garantie de la paix perpétuelle* [*Ebedi Barışın Güvencesinin İlk Eki*].

63 Gerekli değişiklikler yapılarak [ç.n.].

edilemez;[64] ve bu tür bir tarih kavrayışının spekülatif icaplarının neler olduğunu araştırmamız gerekecektir.

2. *Fiche'nin Devrim savunusu* da belli bir tarih kavrayışına dayanacaktır: Kant'ın Rehberg'e ileri sürme hakkı tanıdığı fikir (yani insanın zayıflığı) reddedildiğinde ve *yansız* bir doğa durumundan yola çıkıldığında, insanlık tarihinin tamamen *açık* bir nitelik taşıdığı ve dolayısıyla etkin Özgürlüğün tarihi olduğu iddia edilebilir (buna uzun uzadıya geri döneceğiz). Ona dayattığımız keyfi sınırlamaları ortadan kaldırmak ve böylece tam olarak gelişmesini sağlayan koşulları etkin bir şekilde oluşturma vazifesi, işte bu Özgürlüğe düşer. Elbette bu tür bir savunma, gördüğümüz gibi, Kant'ınkinden farklı siyasi içerimlere sahiptir:

– Kantçı çözüm, esasen, bir devleti bencil eğilimlerin verimli bir şekilde kendilerini ortaya koymaları için ihtiyaç duyulan çerçeve olarak haklılaştırıyordu; Fichteci çözümün ise, 'özgürlüğün hâkimiyeti' iddiası altında devletin yadsınmasına götürdüğü söylenebilir;

– Kant, devrimci süreçten (asla vazgeçilmez değildir, zira medeni barış durumuna götüren şey tarihin "mekanik akışı"dır) çok, devrimin sonuçlarını savunur –yani, eğilimlerin kendilerini dizginledikleri bu yapının oluşturulmasına verilen (en azından bildiğimiz ölçüde) katkıyı; Fichte ise, yalnızca Devrim'in sonuçlarını değil, ama aynı zamanda Devrim sürecini de savunur– yani, özgürlüğün işlediği sürecin kendisini: Bu bakımdan, tek başına ve kelimenin tam anlamıyla *devrimci*dir.

İki farklı siyasi duruş (Fichte devrimcidir, Kant ise esasen reformcudur), iki farklı tarih kavrayışı (mekanist, aktivist). *Özne*'nin tarihin motoru olduğu modern tarihsicilik düşüncesi, ikiye bölünür: Tarihte işleyen özne, Fichte'nin durumunda, insani özne (özgür eylem) olarak görünür; ama Kantçı "doğanın niyeti"

64 İleride geri döneceğim; ama açıktır ki –buna zaten dikkat çekmiştim–, "doğanın niyeti"ni "aklın hilesi"nden ayıran şeyi de gözardı edemeyiz.

teorisinde, başka bir öznellik felsefesi, tarihin öznesine ilişkin başka bir temsil söz konusu olur: Gerçekliğin hareketi, *sanki* onda 'dünyanın akışı bağlamında tespit edilebilen ereksellik yoluyla kendini ortaya koyan bir takdiri ilahi' işliyormuş *gibi* cereyan eder. Kısaca Kant, Hegelci açıdan bakıldığında temel olarak görülecek şeyi daha şimdiden formüle etmiştir[65] – yani, 'tarihte işleyen bir akliliğin söz konusu olduğu ve bu akliliğin tekil öznelerin bilinci tarafından yakalanamadığı' fikrini.

Elbette, burada Kantçılığı tohum halinde bir Hegelciliğe "indirgemeye" çalışmıyorum; Kant'ın tarih felsefesinin, müphemlikleri ne olursa olsun,[66] kendini Hegelci akılcılıktan (Straussçu anlamda "tarihsicilik"ten ya da "gerçekçilik"ten) daima ayırdığını göreceğiz;[67] zira aklın hilesi ya da "doğanın niyeti" fikri onda sadece bir *hipotez* olarak, ya da filozofun *düşünümü* için *yol gösterici hat* olarak, ortaya konur (yoksa asla dogmatik hakikat olarak değil). Ama şunu da eklemek gerekir ki, bu tarih felsefesi kendini Hegelcilikten öğretiye bağlı *içeriğ*inden çok *statüsü*yle ayırır. Dolayısıyla, içeriğe gelince; modern tarih düşüncelerinin temel ikiliğinin, Kant'ın ve Fichte'nin yukarıda bahsettiğim metinleriyle felsefi açıdan formüle edilmiş olduğunu düşünebiliriz. *Bu kitabın* planı işte şimdi açıkça ortaya konabilir.

Bu Kitabın Planı

İlk kısımda, birinci güçlüğü[68] (akılcılık ile akıldışıcılık arasındaki antinominin ortaya koyduğu güçlüğü) ele alacağız: Belirttiğim gibi, bu antinomi en başta ve her şeyden önce *teorik* düzeyde yer alır. Epistemolojik bir sorun ortaya koyar: Sebep ilkesinin bü-

65 Hegel ve Kant'ın Fransız Devrimi karşısında pratikte aynı tavrı benimsemelerine yol açan şey budur. Bk. L. Ferry: "L'idéalisme allemand et la Terreur", *Passé-Présent*, Sonbahar 1983.

66 Bu kitabın ikinci kısmına (Kant'ın Fichteci eleştirisi) bakınız.

67 Bu kitabın birinci kısmının üçüncü bölümüne bakınız.

68 Bk. *supra*.

tün tarihsel gerçekliği belirleyip belirlemediğini ve belirliyorsa ne ölçüde belirlediğini bilmek. Bununla birlikte, söz konusu antinomiyi ilk bölümde, onun pratik sonuçlarından (savın da karşı savın da, akılcılığın da akıldışıcılığın da –yani bunların her ikisinin de–, Fichte'de karşımıza çıkan etik bakış açısının dışlanmasına götürdüğünden) yola çıkarak analiz edeceğim. Gerçekten de, bu yöntemin ikili bir üstünlük sağlayacağına inanıyorum: Her şeyden önce, Alman felsefesi konusunda uzman olmayan okuyucunun bu antinominin ortaya koyduğu sorunlara sahip çıkmasına izin verecektir (ve bu sorunlar, sebep ilkesinin statüsü hakkında sırf teorik düzeyde yürütülecek bir tartışmayı kuşkusuz hafifletecektir). Ama bilhassa, modernitenin baştan aşağı türdeş olduğu savına son vermek için, Hegelciliğin ve fenomenolojinin her ikisinin de, antinomileri bağlamında bile, etik bakış açısından kökten bir biçimde (hiçbir kalıntı olmaksızın) kurtulmayı son tahlilde başaramadığını göstermek gerekecektir. Dolayısıyla, ahlaki dünya görüşünün Hegelci eleştirisini (birinci bölüm) ve ardından da onun fenomenolojik eleştirisini (ikinci bölüm) inceledikten sonra, sebep ilkesinin tarihteki konumu sorununa geri döneceğiz (üçüncü bölüm); ki bu tür bir konumun mutlak bir şekilde kabul ya da reddedilmesi, Hegel'de ve Heidegger'de, etik bakış açısının dışlanmasına götürmüştür.

Ne en tutarlı akılcı metafizikte ne de onun kuşkusuz en kökten eleştirisinde ahlaki dünya görüşünden kurtulunamadığı gösterildikten sonra, ikinci kısımda, pratik tarih felsefesinin yol açtığı güçlükler,[69] ve özellikle de, akılcılıkla (mekanizmle) oluşturduğu antinomi ele alınabilecektir.

Bahsedilen beş tarih felsefesinin üçüncüsünü ve beşincisini[70] tematik olarak hesaba katmayan bu plan, okuyucuyu biraz şaşırtabilir. Bu durumun iki nedeni vardır: Bir yandan, teorik ve

69 Bk. *supra*.

70 Bk. *supra*.

pratik tarih felsefeleri hakkında (ve onların oluşturduğu antinomi hakkında) izleyen sayfalarda söylenen şeyler, özel bir izahat gerektirmeksizin, akılcılığı ve iradeciliği dogmatik bir şekilde birleştirmeyi amaçlayan (üçüncü tarih felsefesi) sözde-bilimsel bütün girişimlerin eleştirilmesi için yeterli olacaktır. Diğer yandan, okuyucunun kolayca fark edeceği gibi, her iki kısmın son bölümleri, beşinci tarih felsefesinin iki temel yönünü (teorik ve pratik planda) tamamen koşut bir şekilde ortaya koymaktadır; zaten, anılan bölümlerde gösterildiği gibi, beşinci tarih felsefesi fenomenolojinin, iradeciliğin ve akılcılığın dogmatik olmayan unsurlarının *eklemlenmesi*nden başka bir şey değildir.

BİRİNCİ KISIM

AKILCILIK AKILDIŞICILIK ANTİNOMİSİ: HEGEL'DEN HEIDEGGER'E VE HEIDEGGER'DEN KANT'A

BAŞLANGIÇ: HEGELCİ OKURLAR İÇİN

Hegel'de merkezi bir yer işgal etmesine rağmen, tarihte bir *zorunsuzluk*'un varoluşu sorununu *hemen* ele almak zorunda olduğuma inanmadığım için, bu ilk kısmın I. Bölümü'nün başlangıcı kimilerini şoke edebilir. Bu bölümün sonu bu aşikâr yetersizliği gidermeye çalışacak. Yine de hemen söyleyelim ki bu yetersizlik ne Hegel'in bu soruna hasrettiği metinlerden habersizlikten, ne de onun *Hukuk Felsefesinin İlkeleri*'ne[1] girişinde, "Tarihsel Okul" taraftarlarının sunduğu tarih anlayışının, nihai biçimini almadan temsil ettiği "sosyolojizm"e karşı yaptığı eleştirinin bilinmemesinden ileri geliyor. Bölümün sonunda anlaşılacağı üzere, sadece, Hegel'in konumunun kaçınılmaz olarak iki zıt yoruma yol açtığını göstermek istedim: Gerçekten de, *ya* metinler elde, tarihte zorunsuzluk olduğu kabul edilir, ama bu koşullarda, Kant'ın ve Fichte'nin eleştiriciliğinin (özellikle de, *kavram*ın, Kant'a has,

1 F. Hegel, *Hukuk Felsefesinin Prensipleri* [*Gundlinien der Philosophie des Rechts*], Sosyal, 2004, çev. Cenap Karakaya.

biçimsel kavramsallaştırılmasının) eleştirisi tutarlıymış gibi görünmez; işte bu anlamdadır ki, T. Haering, Hegel tarafından zorunsuz olana (*contingence*) hasredilen pasajlar konusunda şöyle yazabilecektir: "Tüm bunlar hiç kuşkuya yer yok ki, Hegel'in tüm belirlenimlikleri (*déterminité*); aynı zamanda tam da, sadece altgüdümlü momentler vasfıyla da olsa, sadece ilkesel biçimde de olsa, uzay-zamansal olanlarını da, bütünlükte toplanmış olarak kavramayı (*Begreifen*) kesinlikle kendisi için bir şeref sorunu yaptığını temel olarak yalanlar";[2] *ya da* eleştiriciliğin eleştirisinden; aklın (kavramın) salt biçimsel kavramsallaştırılmasını aşma tasarısının eleştirisinden hareket edilir ve o zaman da, olumsalı "dedüktif olarak çıkarsamak ve "fantastik" bir idealizme gömülmek gerekir (Schelling'den Marx ve Kierkegaard'a kadar Hegel "idealizmi"nin tüm karşıtları tarafından önerilen okumalar). Bu benim nazarımda, felsefi olduğu kadar filolojik sebeplerden dolayı da, en makul olan alternatifin ilk öğesidir; ama göstermeye çalışacağım gibi, bu, eleştirelciliği Hegelcilikle "aşma" savını son derece sorunlu kılar.[3]

2 Hegel, *Sein Wollen und sein Work*, II, 319. Bu konuda ayrıca bk. B. Bourgeois'ın çevirisini yaptığı *Ansiklopedi*'ye yazdığı giriş, Paris, Vrin, 1970, s. 109.

3 Dicter Henrich söz konusu metnin olası okumalarının bir bilançosunu yapmaya çalışmıştır. Bk. *Hegel im Kontext* içinde (Suhrkamp), Hegel'in Olumsal Teorisi'ne hasredilen makale.

I.
HEGELCİ TARİH FELSEFESİ VE PRAKSİS FİKRİNİN AKILCI OLUMSUZLANMASI

1. HEGELCİ "AKLIN HİLESİ" TEORİSİNİN TEMEL KARAKTERİSTİKLERİ

Akılcı bir tarih felsefesinin, nasıl, *de jure* [hak olarak/meşru olarak], onların gözünde naif olan pratik bir özgürlük fikrinin kökten bir eleştirisini yapmayı kaçınılmaz biçimde kendine görev bildiğini görmüştük. Bu mülahazanın aynı şekilde *de fait* [olgu olarak] da teyit edildiği görülebilir, eğer Hegel'in, B. Bourgeois'nın çok açık biçimde gösterdiği gibi, genç Fichte'ninkilere çok yakın konumlara dayanan, Tübingen'den Frankfurt'a, çıkış noktasının bir eleştirisiyle nasıl tedrici olarak tesis edildiği algılanırsa: "Frankfurt'ta Hegel, zamanın, onu geri dönüşü olmayan yaratıcı bir süreç, hakiki tarihsel bir oluş yapan uğraklarının özgül ilişkisini keşfeder. Bu tarihsel zamana; Berne'de zaman *içine* yerleştirdiği, ama kaynağı ona göre esas itibarıyla biçimsel, görünüşte Kantçı-

Fichteci, iradeci bir anlamda insan özgürlüğü olan muhtelif insani içeriklerin temeli olarak gitgide daha fazla önem atfedecektir. Bundan böyle Hegel bu, arı biçim olarak, arı ortam olarak zaman ile irade özerkliği olarak özgürlük çifte biçimciliğini aşacaktır."[1] Burada elbette, Hegel'in düşüncesinin oluşumunun hangi bakımdan gerçekte tarihin etik-pratik bir vizyonuna nazaran devamlı bir uzaklaşmayla nitelendiğini göstermek için bu düşüncenin ayrıntılarını izlemem mümkün değil.[2] Bu yüzden aklın hilesi

1 *Hegel à Francfort*, Paris, Vrin, 1970, s. 89. Hegel'in, Fichte'nin felsefesinin bütünsel eleştirisi olarak evrimi üstüne ayrıca bk. aynı yazarın, *La pensée politique de Hegel*, Paris, PUF, 1969, s. 27'den 81'e. Bu bölümü kaleme alırken J. Rivalaygue'nün Alman idealizmine hasrettiği çok önemli seminerlerinde olduğu gibi 1974'ten beri l'ENS-Ulm'da Kant ve Fichte üzerine Collège de France'ta ve Centre d'Études et de Recherce'te verdiği seminerlerde ele aldığı mevzulardan sık sık esinlendim. Burada kendisine çok teşekkür ederim.

2 Hegel'in son felsefesinin teşekkül ettiği Tübingen'den Iena'ya, bu evrimdeki, her biri "ahlaki dünya vizyonu"nun eleştirisinde bir ilerlemeyi belirten dört uğrak kolayca tespit edilebilir. Tübingen'de ve Berne'de, Hegel'in düşüncesine çifte bir referans hâkimdir: Bir yandan, şehrin temsil ettiği, tekil bireyin evrenselle uzlaşımı diye tanımlanan bir özgürlük idealinin gerçekleşmesi olarak Yunanistan'a dair romantik bir vizyon; öte yandan, Roma dünyası ile Hıristiyan dininin ortaya çıkışıyla kaybolan bu idealin yeniden tesis edilmesinin vasıtası olarak Fransız Devrimi'ne bir bağlılık. O halde devrimci tasarı, –*Tübingen Fragmanı*'nın açıkça gösterdiği gibi (bk. Nohl, *Theologische Jugendschriften*, Tübingen, 1907, s. 27)– Hegel'in gözünde, Hıristiyan dinini Kant ve Fichte'ye bir geri dönüşle (bk. Schelling'e 16 Nisan 1795 tarihli mektup), onu "pozitiflik"inden (bk. Nohl, s. 89) kurtarmak suretiyle özgür bir halkın dinine dönüştürmekten ve aynı zamanda, Rousseau'nun ilkelerine göre, siyasi gerçekliği değiştirmekten (Hegel'in Devrim'e bağlılığı buradan doğar) ibarettir. Netice itibarıyla, bu dönemde, Hegel (Fichte'nin en ateşli savunucusu olduğu) "modern özgürlüğü", daha şimdiden üçlü yapının (yani, altın çağ Yunanistan'dır, düşüş Roma'dır, restorasyon ise çifte bir süreç tarafından gerçekleşir: Kantçı ve Fichteci din eleştirisi ile siyasetin Fransa modeline göre dönüşümü tarafından) damga vurduğu bir tarih felsefesi çerçevesinde işletir. (B. Bourgeois'in gösterdiği gibi, *a.g.e.*, s. 105) düşünce ile gerçeği etik bakış açısının özünde bulunan

felsefesinin oluşumuna dair artzamanlı inceleme yerine, bu teorinin büyük ayırt edici özellikleri diye adlandırılabilecek şeyi; yani kendileri yoluyla bu felsefenin kökten Fichtecilik karşıtı olarak teşekkül ettiği özelliklerin kendilerini *sistematik* şekilde gösteren eşzamanlı bir incelemeyi tercih edeceğim (bu ayırt edici özelliklerin sunumunda, bunları tamamlamak bakımından, önsözde zaten yapılan kimi açıklamaları tekrarlamaya mecbur kaldım. Bununla birlikte bu bana daha anıştırmalı bir söylemin kaçınılmaz olarak doğuracaklarından daha uygun göründü). Öyleyse, bu analiz temelinde; tam olarak, bu akılcı tarih anlayışının ne dereceye kadar, dünyanın ve praksis fikrinin bir temeli konusunda Fichteci bir ahlaki vizyon tasarısını yasakladığını belirlemeyi hedefleyen böyle bir tarih anlayışı sayesinde –ki bu Hegelciliğin hakiki içsel bir eleştirisini gerektirecektir– Fichteci bakış açısının tasfiyesi sorununa geri dönülebilecektir.

1. Bizzat Hegel'e göre, son tahlilde aklın hilesi teorisinin dayandığı temel "önvarsayım", "aklın dünyayı yönettiği ve dola-

ayrılıkları/bölünmeleri aşmak suretiyle uzlaştırma isteğini belirtmesi bakımından haklı olarak Hegel'e mahsus düşüncenin ilk özgün versiyonu olarak düşünülebilecek ikinci tarih felsefesi Frankfurt dönemi boyunca, "Yaşam" kavramına göndermeyle inşa edilecektir. Frankfurt'ta çıkmazda (*aporétique*) olan tasarı, Iena döneminin başında, *Fark/Ayrım* üzerine yazıda ve bilhassa *Felsefi eleştirinin özü* üstüne küçük denemede, ilk çözümüne kavuşur. Hegel orada Schellingci "felsefe ihtiyacı" teorisini; asli olarak bölünme ile nitelenen gerçeğin, (modeli hâlâ, Hegel için, Schelling'in Özdeşlik sistemi olan) Özdeşlik felsefesine işaret ettiğini göstermek suretiyle düşünceyi gerçekle uzlaştırmayı deneyerek yeniden ele alır. –*Tinin Fenomenolojisi* ile ortaya çıkacak– nihai felsefesine çok yakın olan bu duruş/konum, yine de bilhassa J. Habermas'ın gösterdiği gibi (bk. Hegel Fransız Devrimi'nin eleştirisi, *Teori ve Praxis* içinde, çev., Paris, Payot, 1985, s. 145 vd.) ondan özenle ayırt edilmelidir. Hem zaten bu duruş *Fenomenoloji*'nin girişinin başında dogmatizm olarak eleştirilir. Görüldüğü gibi, Hegel'in düşüncesinin her evresi başlangıçtaki konumlara nazaran bir uzaklaşma gösterir, aynı zamanda da bir irade ve akıl özdeşliği felsefesine doğru da istikrarlı bir ilerleme.

yısıyla evrensel tarihi yönettiği ve yönetmiş olduğu fikri"nden başka bir şey değildir. "Bu evrensel ve tözsel akla göre, geri kalan her şey alt güdümlüdür ve ona araç (*instrument*) ve vasıta (*moyen*) olarak hizmet eder."[3] Böylece, Hegel'in tarih felsefesi akla hemen *belirlenimci* bir teori olduğunu getirir; öyle ki bu teoriye göre tarihsel olaylar birbirlerine ayrılmazcasına ve zorunlu olarak bağlıdır. Bu bakımdan Hegelci aklın hilesi teorisinin esasında, tarih düzleminde, her şeyin kendi varlık sebebi olduğunu söyleyen yeterli sebep ilkesinin sınırsız bir kullanımının doğrudan sonucundan başka bir şey olmadığının yine altını çizmek gerekir.[4] Bu teori gerçekten, bu ilkenin evrensel geçerliliğiyle aynı zamanda, her şeyin açıklanabilir olduğunu söyleyen gerçeğin mutlak anlaşılırlığını da koyutlar; böylece, tarihsel gerçek içinde, her olaya sebep atfedilebilir,[5] hatta *görünüşte* kesinkes evrensellik ve akliliğin mührüyle damgalanmamış olanlara bile açıklama getirilebilir. Bu iddianın bir karşılıklılık niteliğine sahip olduğu da aynı oranda dikkat çekicidir; öyle ki yeterli sebep ilkesinin (ya da bunun bir başka versiyonu olan nedensellik ilkesinin) sınırsız her öne sürümü, aklın hilesi olarak bir tarih tasarımını imler, çünkü gerçeği bütünüyle açıklanabilir olarak; yani *olgusal olarak* ve bizim için olmasa da *hak olarak* ve *kendinde*, gerçeği bütünüyle akli olarak düşünmeyi gerektirir. Bayağıymış gibi görünen bu basit saptama yine de aklın hilesi eleştirisinin tüm güçlüklerini ölçmeye olanak tanır; bu güçlükler temelde şu şekilde özetlenebilir: Yeterli sebep ilkesinin sınırsız bir kullanımından vazgeçmek mümkün müdür?

3 Hegel, *Die Vernunft in der Geschichte*, Meiner, 1955, s. 87; çev. Papaioannou, kol. "10/18", s. 110 [F. Hegel, *Tarihte Akıl*, Kabalcı, 2003, çev. Onay Sözer]

4 Tam da bu bakımdan, Hegelci tarih felsefesi *açıkça* Leibniz'in Teodise tasarısını tekrarlar.

5 Netice itibarıyla, öyle görünür ki, tesadüfü ve zorunsuzluğu yadsımaya denktir; bk. *Die Vernunft in der Geschichte*, s. 29, çev., s. 49. Zorunsuzluğun bu şekilde yadsınmasının yaratacağı güçlükler konusuna daha sonra geri döneceğim.

Gerçeği "nesnel" olarak açıklama, tarihsel olaylar zincirinde ne olursa olsun bir mantık bulma isteği, sebep (ya da nedensellik) ilkesinin bir kullanımını ve böylelikle de aklın hilesi olarak bir tarih vizyonunu imlemez mi? Bu koşullarda, tarihe her bilimsel ya da "nesnel" yaklaşım, ister istemez, Hegelci aklın hilesi teorisini yeniden ortaya çıkartmaya yazgılı değil midir?[6] Böylesi sorulara, Hegel'in vereceği cevaplar, her halde açıktır: Sebep ilkesini sınırlamak mümkün değildir ve bu ilke tarih için bütünüyle geçerli olmalıdır, eğer "bu sebebin/aklın tarihsel gerçekliğe içkin olduğu" ve "tarihte ve tarih yoluyla gerçekleştiği" doğruysa".[7]

2. Hegel'in belirlenimci tarih vizyonu kendini aynı zamanda *idealist* olarak sunar, çünkü akli ile –baştan sona "açıklanabilir" diye koyulmuş olmak üzere– gerçeğin özdeşliğini öne sürmeyi gerektirir. Bu anlamda, görüldüğü gibi, bu tarih vizyonu belli bir ontolojinin uygulanması üstüne, gerçeğin Leibniz'in *Teodise*'sinin altında yatan iki mantıki ilkeye *a priori* tabi olarak tanımlanmasına dayanır: Özdeşlik ilkesi (kendine özdeş/kendiyle aynı olarak gerçek, saptanabilirdir) ve yeterli sebep ilkesi. O halde aklın hilesi teorisi, gerçeğin *a priori* olduğunu ve temelinde akliliğin bu iki mantıki yapısına uyduğunu söyleyen ontolojik koyutlamaya (*postulate*) dayanır.

3. Dolayısıyla aklın hilesi teorisi *diyalektik*tir: Bu teori gerçekte, aklın zıttıyla, akıldışı ile; yani şahsi çıkarların ve tutkuların kaotik oyunuyla, "öteki"si [ona göre başka] ile gerçekleştiğini varsayar; böyle olarak, aklın zıttı ya da "öteki"si [başkası] aslında sadece görünüşte bir başkalıktır, çünkü o, sadece araç sıfatıyla olsa da, bütünsel akliliğin bir parçasını oluşturur. Ve bu temel diyalektik yapının –akıl, *görünüşte* "öteki"si yoluyla gerçekleşir– *görünüşte* çatışkılı/antinomik, ama *gerçekte* diyalektik yoluyla uzlaşan bir çiftler çokluğunda nasıl özgülleştiği kolayca tanıtlanabilir; buna

6 Büyük ölçüde bu sorulardan hareketledir ki, beşeri bilimler içinde (örneğin, Marksizm ya da psikanaliz), uzun zamandır çürütüldüğü düşünülen bir tarih metafiziğinin geri dönüşünü anlamak mümkün olacaktır.

7 *Die Vernunft in der Geschichte*, Meiner, s. 87; çev., s. 110.

göre hak/hukuk, güç yoluyla; evrensel, eğilimlerin özel oyunu yoluyla; zihin, çıkar çatışmalarının doğal süreci yoluyla; bilinç ise bilinçdışı yoluyla vs. gerçekleşir. O halde şimdiye kadar aklın hilesini tanımlarken kullandığımız üç terim kaçınılmaz olarak birbirine göndermede bulunur: Her idealist düşünce, gerçek ile aklinin birliğini öne süren her düşünce zorunlu olarak diyalektik ve belirlenimcidir, ve yine bunun tersi de doğrudur: Eğer akıl, diyalektik olarak görünüşte "öteki"si yoluyla gerçekleşiyorsa, bunun sebebi akıldışının kendisinin aklın gerçekleşmesi için zorunlu olması, dolayısıyla akli, yani açıklanabilir olan her gerçeğin yararlı ve zorunlu olmasıdır.

4. O halde aklın hilesi teorisi özü gereği *bizzat praksis fikrinin kökten olumsuzlanmasını*; *etik bakış açısının (Fichteci özgür eylem ya da olması-gereken bakış açısının) öznenin sonluluğuna bağlı saf bir yanılsamaya indirgenmesini* imler: "sonsuz amacın gerçekleşmesi böylece sadece henüz gerçekleşmediği yanılsamasını silmekten ibarettir";[8] bu yanılsama, İyi'nin, dünyada ezelden beri gerçekleşmiş olması bir yana, dünyaya getir*ilmesi gerektiği* şeklinde düşünülen praksis yanılsamasıdır. Eğer gerçek çoktan, ezelden beri eksiksizce akli ise, bizzat praksis fikri –yani; bir özne tarafından onu daha iyi kılmak için gerçek üstünde yapılan dönüştürücü bir eylem fikri– saçmadır; bunun da iki sebebi vardır:

– En başta, bu fikir zorunlu olarak bir karar alma olanağını; sonlu özne için kendini dış güçlerin falanca bir oyuncağı olarak değil eylemlerinin *faili* olarak düşünme olanağını varsayar; gelgelelim böyle bir varsayım, dünya içi bir ilk başlangıca dair her olanağı dışlayan yeterli sebep ilkesine aykırıdır: zira eğer dünyada bir dizi olayı kendi kendine başlatma özgürlüğü olanaklı olsaydı; gerçek, akli, baştanbaşa açıklanabilir değil, keyfi ve her bir sonlu öznenin iradesine bağlı olurdu. O halde bu manada anlaşılan özgürlüğe inanç ortak bilincin bir yanılsamasıdır.

8 *Ansiklopedi,* add. § 212.

– Sonra, eğer praksis fikri salt yanılsamaysa, bunun sebebi aklın aslında biçimsel olmamasıdır; akıl, sayesinde dışarıdan gerçeği (maddeyi/içeriği) bildireceğimiz ya da aktaracağımız, basit bir boş biçim, sadece ideal olan basit bir "tasarı" ya da "program" değildir. Ama akıl, eğer gerçeğin akli olduğunu söyleyen önermeyi ciddiye alacak olursak (ki özdeşlik ilkesi ve sebep ilkesi, yani tüm mantıki düşüncenin olanağının koşulları bir kenara bırakılmadığına göre bu önermeyi ciddiye almamak ne mümkün?), Kant'ın ve Fichte'nin "pratik akıl" diye adlandırdığı şeye benzer soyut bir biçim değil, var olanların bütünüdür. Praksis fikri, gerçeğin dönüştürülmesi ve henüz gerçekleşmemiş, ama *gerçekleşmesi zorunlu*, dolayısıyla sadece biçimsel ve ideal olan bir aklileştirme tasarısı fikri böylece gerçeğin bütünü olarak akla dair doğru fikirden hareketle bizzat açıklanmalıdır: Praksis fikrinin taşıdığı akla dair bu biçimsel düşüncenin sonlu bilinçte ortaya çıkışı "izah edilmelidir", gerçeğin nasıl bizzat kendinden olması-gereken yanılsamasını, praksis yanılsamasını, iradi karar yanılsamasını doğurduğu gösterilmelidir, çünkü "bizler işte bu yanılsama içinde yaşamaktayız".[9] Bu soruna getirilen çözüm nihayetinde oldukça basittir: Çözüm, biz sonlu varlıkların özgür bir tasarı, bir praksis olarak kabul ettiği şeyin aslında nasıl içinde yer aldığımız tarihsel süreç tarafından bütünüyle belirlendiğini göstermekten ibarettir: Praksis yanılsaması bizzat tarihin evrimi/hareketi tarafından yaratılır ve bu yanılsama tasfiye edilmek zorundadır: "Kendi süreci içinde fikir [idea] bu yanılsamayı bizzat kendisi yaratır, bir başkasıyla çatışır ve eylemi bu yanılsamayı ortadan kaldırmaktan ibarettir."[10] Praksisin bu olumsuzlanma biçiminin, sözde "maddeci" de olsa tüm aklın hilesi teorilerinde bulunması dikkat çekicidir. Böylece örneğin, devrimci praksisi sermaye birikimi hareketi tarafından mekanik olarak üretilmesine

9 *A.g.y.*
10 *A.g.y.*

indirge*diğinde* Marx'ın yaptığı sadece, Hegel'in felsefi aklilik düşüncesine ekonomik bir içerik vermektir: "Toplumsal evrimin bu dönemindeki tüm avantajları gasp eden ve tekelleştiren sermaye güçlerinin sayısı azaldıkça, sefalet, baskı, kölelik, aşağılama, sömürü artar ve bununla birlikte bizzat kapitalist üretimin mekanizması dolayısıyla durmadan büyüyen, gitgide daha disiplinli, örgütlü ve birleşmiş hale gelen işçi sınıfının direnci de."[11] Praksis fikri, kendisine dışsal bir süreçten hareketle üretim terimlerinde (yani nedensel olarak, *sebep ilkesinin terimlerinde*) düşünüldüğü andan itibaren kökten yadsınır; Hegel bunu muhteşem özetler:

> "Bu diyalektik netice itibarıyla, öznel bir anlama yetisinin (*entendemet*) dışsal eylemi değil, dallarını ve meyvelerini organik olarak veren bir düşünce içeriğinin öz ruhudur. Öznel olması itibarıyla düşünce sadece, aklın öz faaliyeti olan Fikrin bu gelişimine tanıklık eder ve ona kendinden hiçbir katkıda bulunmaz. *Bir nesneyi akli olarak düşünmek, nesneye dışarıdan bir sebep getirmek ve böylece onu dönüştürmek değildir, ama nesne kendisi için aklidir.*"[12]

Gerçeğin tümden akli olduğunun öne sürülmesi demek ki zorunlu olarak, dünya hakkında, *aslında incelenen nesnenin akıllılığıyla (intelligence) bir olan*, salt içsel, içkin eleştiri lehine her türlü *eleştirel* ya da *etik* bakış açısının (=dışsal) tasfiyesine neden olur, çünkü nesne ezelden beri ne olması gerekiyorsa ona uygundur. Ya da, Hegel'in Kant ile Fichte'nin (varsayılan) duruşları karşısında kendi felsefi güzergahını özetlediği önemli bir metninde dediği gibi, nihayet "irade" bakış açısının yerini alan, "akıl" bakış açısıdır: "Akıl sadece *olduğu* haliyle dünyayı kavramakla meşgul olurken, buna karşılık irade daha baştan dünyayı *olması gerektiği* şey yapmayı hedefler (...) Burada içinde bocaladığımız ahlakilik bakış açısının çelişkileri baş gösterir. Bunlar genelde, pratik alana ilişkin olarak, *Kantçı* felsefenin ve de *Fichteci* felsefenin ba-

11 *Kapital*, kitap 1, sekizinci kısım, böl. XXXII.

12 *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*, giriş, § 31

kış açılarıdır. İyi, gerçekleştirilmek zorundadır, onu üretmek için çalışmak gerekir, irade ise sadece fiilen zuhur etmekte olan İyi'dir. Ama dünya olması gerektiği gibi olsaydı, iradenin etkinliği böylelikle ortadan kalkardı. O halde irade bizzat, amacının gerçekleşmemesini icap ettirir. İstemin sonluluğu bu şekilde tam olarak ifade bulur. Ama bu sınırlılıkla yetinilemez ve bizzat irade süreci yoluyladır ki hem kendisi hem de içerdiği çelişki silinir. Uzlaşma şundan ibarettir; irade, neticesinde, bilgi önvarsayımına geri döner, dolayısıyla teorik Fikir ile pratik Fikrin birliğinden ibarettir. İstenç, amacı kendi amacı olarak bilir ve akıl dünyayı fiili kavram olarak kavrar."[13] Bu eleştiri belli bir irade anlayışını içerimler, aynı zamanda da burada yeniden tesis edilmesi gereken "etik sonluluk" bakış açısının geçersizliğini ilan etmeyi (çünkü etik boyutu –yani Fichteci bakış açısını– ortadan kaldırmayı ve aşmayı hedeflediğinden, Hegel böyle bir boyutun ötesine yerleştiğini iddia eder; meşruluğu değerlendirilmesi gereken bir iddia):

– Hegelci irade teorisi ilk başta Kantçılığın *genişletilmiş* bir tekrarı olarak düşünülebilir. Gerçekten de, Kant gibi, Hegel de iradenin özünü özduruşa (kendi konumuna) ya da özerkliğe oturtur. "Zorunsuzu aşmak genelde, bir yandan bilginin görevi olduğu kadar, öte yandan, pratik alanda iradenin zorunsuzluğunda ya da cüzi iradede kalmamak da söz konusudur."[14] "Gerçekten özgür" irade o halde "kendinde, cüzi iradeyi silinmiş olarak ihtiva etmelidir".[15] Demek ki irade kendi hakiki kavramına ancak pratik akıl haline, yani şahsi irade değil de evrensel ahlaki irade haline geldiğinde tekabül eder: "Pratik akıl kendi kendini belirleyen irade olarak kavranır ve bu belirleme *evrensel* biçimde olur, yani *düşünen* irade olarak."[16] Dolayısıyla bu bakımdan, Hegel sadece

13 *Encyclopédie*, § 234'e ek, çev. Bourgeois, Vrin, 1970, s. 621.

14 *A.g.e.*, § 145'e ek, çev, s. 577.

15 *A.g.e.*, s. 578.

16 *A.g.e.*, s. 316.

Kantçı özerklik kavramını tekrarlıyormuş gibi görünür. Ama Kantçılığa kattığı şey, evrensel iradenin cüzi iradeye, şahsi iradeye zıt düşmeyip, onunla uzlaşması gerektiği fikridir.[17] Pratik bakış açısından, dünyanın ahlaki vizyonunun sonluluğunun alâmeti, gerçekte evrensel irade ile şahsi iradeyi belirsizce ayıran boşluk/kopukluktur (bunun sonucu, ahlaki yasanın aldığı buyruk biçimdir).

Fakat Hegel'e göre, bu bakış açısı tehlikeli,[18] ayrıca çelişkili ve savunulamazdır: zira ahlaki irade, İyi'nin sonunda gerçekleşmesini arzu ettiği iddiasındadır; ama durum bu olsaydı, bizzat ahlaki eylem bakış açısı ortadan kalkardı. Böylelikle, kökleri bakımından, Fichteci biçimcilik aydınlanır: Ahlaki irade, aslında, (*sonuç* olarak) İyi'den ziyade, (*süreç* olarak) kendisini ister, çünkü –değer eylemin sonucundan ziyade ahlaki niyette yattığından– İyi'nin gerçekleşmesi tüm ahlaki niyeti silecektir, dolayısıyla da, Hegel'e göre, sadece sonsuzda gerçekleşebilir olan ideal mefhumunun, sözde çözüm sıfatıyla oluşturduğu "kötü sonlu"ya başvurmaya götüren bir çelişki içinde İyi'nin de silinmesini olacaktır: "O halde bilinç kendisi bu ahengi gerçekleştirmeye çalışmalı ve ahlakta durmadan gelişmeler kaydetmelidir. Ama eksiksiz tamamlanmayı daima *sonsuza* havale etmelidir, zira kendisi fiilen işin içine girdiği

17 Leibniz gibi konuşursak, evrensel irade şahsi iradeye, yani "öncel/evvel irade" (*volonté antécédente*), "ardıl/âhir irade"ye (*volonté conséquente*) uymalıdır.

18 Fichte'nin felsefesini Terör felsefesi olarak bilhassa gösteren, esasında işte bu boşluk/kopukluktur, aynı *Tinin Fenomenolojisi*'nde Fransız Devrimi'nin eleştirisini ahlaki dünya vizyonunun eleştirisiyle birleştiren sıkı ilişkinin de delalet ettiği gibi. Zaten daha önce aynı eleştiri *Doğal Hak Üzerine Makale*'de olduğu gibi, *Ayrım/Fark Üzerine Yazı*'da da *Grundlage der Naturrechts*'in analizlerinin altında yatmaktadır. Hegel'in gözünde, biçimciliğin ancak bir zor felsefesi doğuracağı gayet açıktır: gerçekten de, eğer evrensel irade ve şahsi irade uzlaştır*ılabilir* değil de uzlaştırılmak *zorunda* ise, egemenlik ve boyun eğme olumsuz ilişkisinden başka bir ilişki sürdüremeyeceklerdir. Böylece iradenin kendisi sadece "olumsuz öz olarak ahlaki bilinçtir; bu özün arı ödevi için, duyarlık yalnızca olumsuz bir anlama sahiptir ve yalnız "ödeve uygunsuz"dur. (*Phénoménologie*, II, çev., s. 148-149).

zaman ahlaki bilinç silinir... Demek ki eksiksizliğe fiilen ulaşmak mümkün değildir; o sadece *mutlak bir görev* olarak düşünülmelidir; yani daima yerine getirilecek bir görev olarak durur."[19] Ama *aynı zamanda* bu görevin gerçekleştirilebilir olduğunu düşünmek gerekir, formülün ifade ettiği gibi: "Yapmalısın, o halde yapabilirsin", öyle ki ahlaki dünya vizyonu, "görev olarak kalması ve daima yerine getirilmesi gereken bir görevin çelişkileri"[20] içinde kaybolur; bu çelişkileri çözemese de, en azından "tam da bu sebeple, amaca ulaşmayı reddetmenin gerekli olduğu sonsuzluğun flu ufuklarında"[21] silikleştirebilir.

O halde, bu çelişkileri aşmak için, ahlaki iradenin, artık belirsizce/durmadan farklılaşmayan gerçek ile bir uzlaşmasının olanağını tasarlamak gerekir. Ve Hegel işte tam bu noktada Fichteci bakış açısını tam anlamıyla tersine çevirir: Öznenin ahlaki etkinliği tarafından dönüştürülerek, nihayet onunla kesişmek üzere (aslında etik bakış açısından vuku bulması mümkün olmayan bir kesişmedir) ideale yaklaşan şey, gerçek dünya olmayıp, tam tersine, yavaş yavaş, kendinde zaten eksiksiz olan gerçekle kesişecek olan idealin temsilidir/tasarımıdır (*représentation*): "Doyuma ulaşmayan özlem, dünyanın nihai amacının dünya durdukça gerçekleşmişcesine gerçekleşmiş olduğunu teslim ettiğimizde ortadan kalkar. Bu, genel itibarıyla olgun insanın durumuna benzer; gençlik,

19 *Phénoménologie*, II, çev., s. 149.

20 *A.g.y.*

21 *A.g.e.* Hegel ahlaki dünya vizyonunun çelişkilerini en ayrıntılı biçimde, *Felsefe Tarihi Üstüne Dersler*'de, *Pratik Aklın Eleştirisi*'ne hasredilen analiz sırasında tetkik eder. Özellikle *bk.* Kantçı *konutlamaları* incelerken Hegel tam bir "çelişkiler yatağı keşfeder": "Örneğin, ruhun ölümsüzlüğü ahlaki eksiklik sebebiyle konutlanmıştır, yani duyarlık ahlaka tesir ettiği için. Ama duyulur olan, ahlaki kendilik bilincinin koşuludur; öyleyse amaç, yani eksiksizlik, olduğu gibi ahlakiliği silen şeydir. Aynı şekilde, duyulur ile anlaşılırın ahengi olan diğer amaç da ahlakı ortadan kaldırır. Zira ahlak tam da duyarlığa (*sensibilité*) ilişkin bu zıtlıktan ibarettir."

dünyanın mutlak surette kötülüğe maruz kaldığına ve başlangıç olarak ondan bambaşka bir şey yaratmak gerektiğine inanırken, dini bilinç, tersine, dünyanın ilahi inayet tarafından yönetilmesi dolayısıyla olması *gerektiği* şeye tekabül ettiğini düşünür"; o halde diye sonlandırır Hegel, "olan ile olması gereken arasında uygunluk"[22] vardır. Hegel'in burada, "genç insan"ın durumunu "olgun insan"ın durumunun karşısına koyarak yaptığı şey, –geniş ölçüde tarihin etik bir tasarımının hâkim olduğu– Tübingen döneminden, ideal ile gerçeğin uzlaştığı Frankfurt dönemine kadar geçirdiği kendi evrimini yeniden yorumlamaktır. O halde, Hegel'in tarih felsefesinin Fichteci bakış açısının çürütülmesi yoluyla oluştuğu açıktır.[23]

Görüldüğü gibi, bu eleştiri, basit ve yalın bir "ret" değil, bir bütünleştirme, bir *Aufhebung* [*muhafaza ederek aşma*] biçimi alma iddiasındadır: Yani kendisini Fichte'nin konumlarının içsel bir eleştirisi olarak sunar. Netice itibarıyla, eğer Hegel "ahlaki dünya vizyonu"nu aşmak istiyorsa, bu, ortak bilincin de felsefi spekülasyon tarafından,[24] yani *daha akli* bir bakış açısı tarafından aşıldığı anlamındadır; öyle ki etik-pratik bir duruşta ısrar, esasında bilmenin doğasının anlaşılmamasından, başka bir deyişle, belli bir akıldışıcılık biçiminden kaynaklanır. Dahası, Hegel, bu akli yetersizliğin ne denli zararlı siyasi durumlar doğurma tehlikesi taşıdığını göstermek suretiyle, Fichte'nin siyasetini Terör siyasetine bağlayıp, siyasi baskıya muhalif olanların sempatisini kazanarak kendi eleştirisine bir ikna gücü vermeyi bilmiştir. Bundan ötürü çoğu kez, sanki gayet doğalmış gibi, ahlaki dünya vizyonunun geçersizliğinin ilanının kuşku götürmez bir neden olduğu ve bunu karakterize eden, olan ile olması gereken karşıtlığı konusunda kati

22 *Encyclopédie*, § 234'e ek, çev., s. 621-622.

23 Bu, artzamanlı bir bakış açısından olduğu kadar eşzamanlı bir bakış açısından da doğrudur.

24 *Bk. Encyclopédie*, Giriş, § 6.

surette biçimsel ve savunulamaz[25] diye hükmedilmesi gerektiği kabul edilir; öyle ki Hegel'in felsefesinin bütünü içinden, Hegel sisteminin aleni muhalifleri[26] tarafından bile en geniş onayı almış olan bölüm bu eleştiridir. İlerleyen sayfalarda bu eleştirinin geçerliliği sorununa geri döneceğiz. Şimdilik, bu eleştirinin, bizzat Hegel'in gözünde, aklın hilesi teorisinin deyim yerindeyse "sırtını dayadığı" bir anlama ya da getiriye sahip olmadığını vurgulamak önemlidir. *O halde, bizzat Hegel'in kaçınılmaz gördüğü içerimlerini de tekrar ele almadan Hegelci Fichte eleştirisini tekrarlamak saçma olacaktır: Eğer Hegel, Kant ve Fichte'nin "terörizm"ini eleştirebiliyorsa, bunu bir aklın hilesi teorisi adına, yani idealist bir ontoloji (gerçeğin özdeşlik ve sebep ilkelerine uygun olarak tanımlanması) adına yapmaktadır: Bu çifte referanstan yoksun olduğunda, bu eleştiri tüm ağırlığını yitirecek ve kaçınılmaz olarak bayağılığa düşecektir.* Tersine, elbette, aklın hilesi teorisini eleştirmek bakımından (Hegel tarafından kapatılan sistemi açmak için) Kant ve Fichte "kullanılır"sa, bunun neticelerini de, yani etik bakış açısının içerimlerini de kabul etmek gerekir. Sonuç itibarıyla, "kötü Fichte"ye (Hegel Terörü eleştirir) karşı "iyi Hegel"i ve "kötü Hegel"e (Fichte aklın hilesi teorisini eleştirir ve "sistemin açılması"ndan yanadır) karşı "iyi Fichte"yi oynamaktan ibaret bu kısır oyuna girmekten daha boş şey yoktur. Bu iki felsefe, naif çe tüm karakteristiklerinin iç bağını ve sistematik zincirini iptal ederek aynı zamanda tüm anlamlarından ve kesinliklerinden yoksun bırakılmaksızın, "iyi tarafları"nı alarak bu kadar basitçe uzlaştırılamaz.

25 Hegelci incelemelerde, Fichte'nin düşüncesine yönelik bir ilgisizlik, hatta tam bir küçümseme sıkça görülür. J. Ritter'in filozofu yargılama biçimi buna iyi bir örnektir; ona göre Fichte "Almanya'da olup bitenlerin sığlığına kısılmış...*a priori* çıkarsama ve konutlar ile bir "Mutlak ben"miş gibi kendi kafasından siyasi ve hukuki sistemler çıkarır. (*a.g.e.*, s. 55). Böylesine yüzeysel yargıların nasıl olup da bu derece belgelendirilmiş bir kitapta yer alabildiğini anlamak güçtür.

26 M. Horkeimer'ın "Maddecilik ve ahlak" başlıklı metni (çev. *Théorie critique* içinde, Payot, 1978, s. 81 vd.) buna bir örnek olabilir.

5. Eğer praksis fikri salt yanılsamaysa, eğer netice itibarıyla tarih *hakikaten* insanların eylemleri tarafından yaratılmıyorsa –zira "bireyin kendi bireyselliği içinde hayal ettiği şey, evrensel gerçeklik için yasa olamaz"–,[27] eğer insanlar sadece "evrensel tarihin araçları ve hizmetçileri"[28] ise, tarihin başkası tarafından ve başkası için yapıldığını kabul etmek zorunludur. "Bu anlamda denilebilir ki ilahi inayet, dünya ve dünyanın geçtiği süreç karşısında, mutlak hile olarak hareket eder. Tanrı insanları tutkuları ve şahsi çıkarlarıyla baş başa bırakır ve böylelikle meydana çıkan şey, bu amaç doğrultusunda, en başta durum gereği kullanılan kişilerin kullanılması"ndan[29] başka şeyler olan *kendi* niyetlerinin gerçekleşmesidir. Kuşkusuz burada Tanrı tarihsel süreci aşan bir varlık olmayıp, bu sürece içkin Akıl'dır ya da yine, kendisinden hareketle, şahsi çıkar çatışmalarının kaotik çokluğu vasıtasıyla, bir *netice/bileşke* olarak ortaya çıkan akliliğin algılandığı bakış açısıdır; bununla birlikte, bu teolojik tarih vizyonunun ayırt edici bir vasfı olması hasebiyle, tarihsel sürecin hakiki anlamı bireylerden kaçar, ama hiç de bu anlam aklın her kavrayışından kaçıp kurtulacağı için değil, tam tersine, bütünüyle akli olduğundan, her tarihsel etkenin anlaşılırlık dairesini aştığı için. İşte tam bu noktada Hegelci düşünce, Leibnizci *Teodise*'nin asli temalarına katılır, yani, esas itibarıyla, "evrensel tarih olarak düşünüldüğünde, akıl, öznel irade değil, Tanrı'nın eylemidir"[30] düşüncesine. Eğer "Teodise, aklın mutlak gücü karşısında kötülüğün mevcudiyetini anlaşılır kılmaktan ibaret"[31] ise, kendiliğinden açıktır ki, o, her aklın hilesi

27 *Die Vernunft in der Geschichte*, s. 76, çev., s. 98.

28 *A.g.y.*

29 *Encyclopédie*, § 209'a ek (ayrıca bk. *Die Vernunft in der Geschichte*, s. 75, s. 78, çev. S. 97, 100). Dünyevileştirildiğinde, bu fikir yine Marksist bağlamda gösterir kendini (bk. Engels, *Bloch'a Mektup*, 21 Eylül 1890: tarihsel olay, "bir bütün olarak, şuursuz ve kör biçimde, fail bir gücün ürünü" olarak düşünülmelidir.)

30 *Die Vernunft in der Geschichte*, s. 78, çev., s. 101.

31 *A.g.e.*, s. 48; çev., s. 67.

teorisinin bizzat formudur – zira bu teori gerçekte, bize, hem kısmi hem de tarafgir olan sonlu bakış açısından, dünyada kötüy*müş gibi* görünen şeyin (savaş, şahsi çıkar çatışmaları, kısacası her türden çelişkiler ve çatışkılar) aslında, daha genel bir bakış açısından (Tanrı'nın bakış açısından), en büyük iyiliğin zorunlu unsuru, aklın eksiksiz gerçekleşiminin vazgeçilmez uğrağı olduğunu göstermeyi hedefler, öyle ki eğer dünyadan bize kötü görünen şeyi silseydik, dünya daha az akli, daha az mükemmel olurdu. Bu akıl yürütmenin temeli demek ki, dünyanın bütünüyle "en iyi ilkesi"ne uygun olduğunu; yani dünyada her şeyin kendi varlık sebebi olduğunu söyleyen Leibnizci düşüncede yatar. Böylece bizzat Teodise fikri, olabilecek en kökten biçimde, praksis fikrine ters düşer, çünkü evrenin ve onun tarihinin mükemmelliğini ve akliliğini kabul ettiğimiz andan itibaren, dünyanın ıslahına yönelik her tasarı özü itibarıyla saçma olur.

6. Böyle bir tarih düşüncesi kaçınılmaz olarak bir biçimde *doğalcı*dır; bununla kastettiğim şey şudur: Kaçınılmaz olarak, Hegel'e göre "Tin bilimlerini" doğa bilimlerden ayıran çok bilindik farka rağmen,[32] tarih felsefesi insanı sadece doğal tarafıyla düşünmeye götürür: Gerçekten açıktır ki insan tarihe ancak bilinçsiz bileştiren/oluşturan *güç* sıfatıyla müdahale eder ve Hegel de kendi hesabına sonucun bileşiminin [kompozisyonun] "fiziksel" tasvirini ele alır.[33] Öyleyse, eğer "*evrensel* tarih *hiçbir bilinçli erek* ile başlamıyor" da, "tarihin kendisiyle başladığı erek ancak (...) kendinde (olarak), yani *doğa olarak*" ya da "bilinçdışı arzu" olarak "varsa", kendiliğinden açıktır ki, bu tarihte "insan kendini *doğal irade* olarak gösteren *doğal varlık* olarak ortaya çıkar: bu bizim öznel taraf diye adlandırdığımız şeydir; ihtiyaç, arzu, tutku, şahsi

32 Asli fark, hatırlayalım ki, doğanın asla "kendi için"e girmemesinden ibarettir.

33 Örneğin bk. *Encyclopédie*, §209'a ek. Güçler bileşiminin düzenekçi (mekanist) şemasının taşıdığı bu "doğalcılık" aynı şekilde Marksizm içinde de yeniden el alınır: örneğin bk. *Kapital*'in ilk önsözünden başka, Engels'in Bloch'a mektubu, (Eylül 1890) ve *Ludwig Feuerbach*'ın IV. bölümü.

anlama yetisi, görüş ve öznel temsiller."[34] Özetle, insanın kendisi bakımından ve kendisi yoluyla tarihe iştirak ettiği her şey, asıl anlamda insani değil, doğaldır. Söz gelişi Fichte'nin altını çizeceği gibi. Her İnayet teorisinde, insan ancak put ya da şey haline getirilebilir, onu her yönden belirleyen bir sistem içinde eritilir.

7. Hem "doğalcı" hem de teolojik olan aklın hilesi teorisi, sonuçta, insanlığın tarihsel evriminin bütününe dair *üçlü* bir anlayışa istinaden, belli bir *tarihsel erek* tasarımını içerimler. Bu iki nokta birbirlerine bağlı olup,[35] onlar da gerçeğin yeterli sebep ilkesine tümden boyun eğmesi gerekliliğinden kolayca çıkarsanabilirler: Gerçekten, eğer tarihsel olaylar birbirlerine kaçınılmaz olarak bir sebepler "zinciri" ile bağlıysalar, belli bir anlamda bizzat tarihin başlangıcında potansiyel olarak çoktan içerildiklerini kabul etmek gerekir; ya da, Hegelci sözcük dağarını kullanırsak, eğer tarihte bir şey "gelişiyorsa", bunun nedeni, bu şeyin "başlangıçta" ilkin sadece "kapsanmasından", sadece "tohum halinde" olmasındandır: "Bize kendini hemen bir evrim içinde sunmasının sebebi, gelişen bir şeyin var olmak zorunda olmasındandır, yani kapsanan bir şeyin; tohum, yatkınlık, bilkuvve, Aristoteles'in δύναμις [dünamis], yani olanak dediği (...) ya da kendinde diye adlandırılan bir şeyin."[36] Demek ki tarihin üç uğrağı vardır: *Kendinde* uğrağı; bunda evrimin bütünü, kapsanmış biçimde, tohum biçiminde içerilir; açılma anı (*deploiment*), Hegel bunu *orada-olma* diye adlandırır, yani asıl anlamında tarihsel evrim; bunda olaylar zaman içinde gerçekten açılırlar; ve nihayet birliğe dönüş, yeniden toplanma anı; bu, kökeni, kendinde'yi, ancak tohum halindeyken kendinde olmuş olan her şeyi, açıklığa kavuştuktan, açıldıktan sonra yeniden üretir (Hegel bunu *kendi için* diye adlandırır). Bu

34 *Die Vernunft in der Geschichte*, s. 86-87; çev., s. 109-110.

35 Marksist tarih düşüncesinde bu son iki noktanın yeniden ele alınışına dair örneğin bk. Engels, *Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni*, (Ed. Sociales, s. 159).

36 *Leçon sur l'histoire de la philosophie*, çev. Gibelin, coll. "Idées", c. 1, s. 122-123.

son aşama öyleyse evrensel tarihin sonunu belirtir – yani Hegel için modern devletin ortaya çıkışını.

2. BU TARİH FELSEFESİNİN SİYASİ SONUÇLARI: FRANSIZ DEVRİMİNE DAİR HEGELCİ OKUMA

Bunlar, bence, aklın hilesi olarak Hegelci Tarih düşüncesinin yedi ayırt edici noktasıdır. Peki, bunların siyasi sonuçları ve felsefi varsayımları nelerdir? Bu teori, pratik bakış açısını ve etik boyutu *fiilen* elemeyi başarabilir mi? Daha fazla atlanamayacak sorular elbette bu ikisidir.

İlk soruyu ele almak için, daha yukarıda söylenenlere uygun olarak, Alman idealizmi filozoflarının siyasi tutumunu değerlendirmek üzere, Fransız Devrimi'nin oluşturduğu o ayrıcalıklı örnekten yola çıkacağım. Bir felsefenin siyasi sonuçlarını ölçmek için, *genel itibarıyla* ayrıcalıklı olan devrim olayı, Hegelci tarih felsefesi söz konusu olduğunda *bilhassa* ayrıcalıklıdır: Devrim gerçekten de apaçık biçimde, dünyanın dönüştürülmesinin aracı olarak pratiğin değerlenmesi sorununu ortaya koyar – ve bu bakış açısından, Hegel, praksis fikrine getirdiği eleştiri gereği, Devrim ruhunun kendisine karşı ancak cephe alabilir; öte yandan, her olayı akli ve zorunlu olarak düşünen bir tarih tasarımı çerçevesinde, tabii ki tarihin bir bölümüne "karşı çıkmak" imkânsızdır. Bu yeniden, pratik bakış açısını ve dolayısıyla devrim ruhunu temellendiren yanılsamaya (her şey zorunlu değildir) düşmek olacaktır. O halde Hegel Fransız devriminin hem *lehinde* hem de *aleyhinde* olmak zorundadır, zira tüm sorun (ve dolayısıyla devrimci döneme dair yaptığı eleştirinin tüm getirisi) böyle bir tavrın iki bileşenini eklemlemeye çalışmaktan ibarettir. Böylece, ilk başta, eğer Hegel'in aldığı siyasi tavırları, onlara teorik temel teşkil eden ve, bu dolayımla, hangi siyasi sonuçlar pahasına Fichteci bakış açısının tasfiyesini gerçekleştirmeye çalıştığı değerlendirilebilecek tarih felsefesiyle ilişkilendirirsek, bu tavırların

tetkikinin hangi anlamda önemli olabileceği görülür. Sonra da, böyle bir tasfiyenin neticelerinin bu şekilde değerlendirilmesinin ardından, onun radikalliği sorununu işte bu temel üzerinde ortaya koyabiliriz.

Çok büyük ölçüde, Hegel'in Fransız Devrimi karşısındaki tutumu kendi tarih felsefesi uyarınca (burada savunulan, bir düşüncenin siyasi ve spekülatif boyutlarının tarih felsefesi dolayımıyla açığa vurulduğu şeklindeki hipoteze uygun olarak) dönüşüme uğramıştır. Gerçekten de 1789'un fikirlerine bütünüyle katılmayı keserken, aynı zamanda, düşüncesinin yoğun biçimde o zaman parlayan Fichte'nin düşüncesinin etkisi altında olduğu dönemde, başlangıçta kendisine ait olan ahlaki dünya vizyonunun temel ilkelerini terk ediyordu. Kuşkusuz, Fransız Devrimi'nin teröre dönüştüğü saptamasının, tüm Alman düşünürler üzerinde olduğu gibi, Hegel üzerinde de etkili olduğunu inkar etmemek gerekir. Ama bu sadece, B. Bourgois'nın haklı olarak altını çizdiği gibi,[37] Hegel'in Kantçı etik ilkeleri uygulamak suretiyle Hıristiyanlığı özgür bir toplumun dini haline dönüştürme girişimi sırasında karşılaştığı başarısızlığın bir örneğiydi. "Evrenselliğe sımsıkı bağlı bireyselliğin hiçbir bireyselliği hoş görmediği Fransız Devrimi, Kantçı ilkelerin hayata geçmesinin, özgürlüğün ve *polis*in karşı savı olan Terör çirkinliğine vardığını göstermedi mi?"Gerçekten, Berne'de, Hegel zihninde hâlâ Fransız Devrimi fikrini Yunan idealinin yeniden tesisi fikri ile bağdaştırıyor ve, açıkça Fichteci bir bakış açısı benimseyerek, fikirler düzeyinde bir devrim yoluyla siyasi devrimi "güçlendirmeye" çalışıyordu; bundan başka, bu devrimin Kant'a bir dönüş sayesinde gerçekleştirileceği bilindiğinde, o sıra Hegel'in, 16 Nisan 1795'te Schelling'e yazdığı mektubun tanıklık ettiği gibi, Fransız Devrimi ile Kopernik Devrimi arasında kurmaya çalıştığı bu ilişkinin Fichteci karakterinin bizi çarpmaması da mümkün

37 B. Bourgeois, *La pensée politique de Hegel*, PUF, 1969, s. 7.

değildir: "Kantçı sistemden ve onun en yüksek tamamlanışından, Almanya'da bir devrim bekliyorum."[38] Kantçı sistemin "en yüksek düzeyde tamamlanışı"ndan bahsederken, Hegel ancak Schelling aracılığıyla tanıdığı Fichte'ye anıştırmada bulunuyor olabilir,[39] ki Fichte zaten o sıra Hegel'in aklından bulunan tasarıyı (Hıristiyan dinini pozitifliğinden [fiili varoluş vasfından] kurtarma), Kant tarafından *Saf Aklın Sınırları İçinde Din* adlı eserinde açılan yolu takip ederek kısmen tamamlamıştır. Bundan ötürü, Hegel'i bu mektupta, sayesinde "insanlığın kendinde saygıya öylesine layık olarak temsil edildiği" Fransız Devrimini kutlarken ve siyaset ile dini eleştirmek için, olması gerekenin etik bakış açısına başvururken görmek hiç de şaşırtıcı değildir: "Din ile siyaset iki ahbap çavuş gibi iyi anlaşmıştır. İlki despotizmin istediği şeyi; yani insan ırkını hor görmeyi, onun herhangi bir iyiyi gerçekleştirme, kendi başına bir şey olma konusundaki ehliyetsizliğini öğretmiştir. Bir şeyin nasıl *olması gerektiğini* gösteren fikirlerin yayılması sayesinde, tatmin olmuş, şeyleri nasılsalar öyle olarak ebediyen kabul etmeye yatkın insanların bağışlayıcılığı ortada kalkacaktır. Fikirlerin bu canlandırıcı gücü... zihinleri coşturacak ve insanlar kendilerini bu Fikirlere adamayı öğrenecekler."[40]

38 Hegel, *Correspondance*, çev. J. Carrière, Paris, Gallimard, 1961, s. 28.

39 Zaten Hegel Schelling'e, *Grundlage des Naturrechts*'i okumaya giriştiğini haber vermektedir.

40 Bununla birlikte belirtmek gerekir ki, Fichte'nin düşüncesiyle aşikar yakınlaşmalara rağmen, Hegel bu dönemde zaten, dünyayı dönüştürmek için, bizzat gerçeğin kendisinde bu dönüşümü çağıran bir şeyler bulma zorunluluğuyla meşguldür. İşte bu sebeple Hıristiyanlıktan başka bir dini kabaca dayatmayı aklından geçirmez (her ne kadar, *Tübingen Fragmanı*'ndan öğrendiğimiz gibi, bu dönemde ona karşı meyleden bir sempati göstermese de), ama düşündüğü sadece Hıristiyan dinini öyle bir yolda dönüştürmektir ki, tüm fiili gerçeklik vasfından (pozitifliğinden) kurtarıldığında –bk. *La vie de Jésus* [İsa'nın yaşamı], Nohl, s. 89–, özgür bir toplumun dini haline gelebilsin. Bu esasında, çoktan tohum halinde, Hegel'in üçüncü tarih felsefesi (Frankfurt döneminin sonu ve Iena döneminin başı) olacak şeyin habercisidir, burada, kendi eksikleri

Burada ne kadar çok yorum olursa olsun;[41] J. Ritter'in yaptığı gibi, bu eleştirinin herhangi bir Restorasyona dönüş gibi gerici bir anlama sahip olmadığının altı çizilse bile, hiç şüphe yok ki Hegel değişim göstererek, Devrim fikirlerine iştirakten onun eleştirisine geçmiştir. Hegel'in Fransız Devrimi'ni; onu Protestan Almanya'da hüküm süren *Reform* ruhunun karşısına koyarak, tam olarak hangi anlamda *katolisizm* ruhuyla ilişkilendirdiği anlaşıldığında, Devrimin bu reddine Hegel'in son tarih felsefesi uyarınca

dolayısıyla, özdeşliğin gerçekleşmesini negatif olarak çağırmak suretiyle "felsefenin ihtiyacı" olan, zamanının ruhuna özgü bölünmenin ta kendisidir.

41 Hegel incelemeleri içinde, Hegel'in Fransız Devrimi karşısındaki evrimine dair üç tip yorum ayırt etmek bana mümkünmüş gibi görünüyor. Haym'ın yorumu (*Hegel und seine Zeit*, 1758) esas itibarıyla genç Hegel'in Fransız Devrimi'ne bağlılığının sadece bir "gençlik hatası" olduğunu ileri sürer, bu hata üstüne "öylesine karşı devrimci" (s. 33) hale gelecek olanın aklı çabucak başına gelir. Haym'ın savları zaten iyi bilinmektedir: Hegel'i "Almanya'nın felsefi diktatörü" (s. 357), devletin evrenselci bir teorisyeni yaparlar ve Haym *Hukuk Felsefesinin İlkeleri*'nin Önsözü'nde "Karisbader'in polisiye sisteminin ve demagogların zulmünün bilimsel olarak formüle edilmiş bir aklanışından başka" bir şey görmez. Fransızcada bu temaların tekrarını A. Stern'in, yine tartışma götürürden fazlası olan makalesinde buluruz, 'Hegel et les idées de 1789', *Revue. Phil. de la France et de l'étranger*, c. CXXVIII, 1939, s. 353-363. "Hegel'in samimiyeti"nden şüphe eden Stern, "Devrim'den doğan ve Napolyon'un yaydığı liberal fikirlerin, coşkun hayranının onayını pek bulmadığını" ileri sürer. "*Evrensel Tarih Felsefesi* içinde (...) Devrim'e hasredilen bölümde, Hegel liberalizmi reddeder (...) Onun gözünde liberal devlet olan bu "iradi atomlar birliği"nin karşısına, daha sonra fenomenolog Scherer tarafından tasarlandığı haliyle, (...) ardından faşizm ve nasyonel sosyalizm tarafından gerçekleştirilen otoriter devletin öncüsü olarak 'halk bireyselliği'ni" (s. 361) koyar. Popper'in eleştirileri de yine bu yöndedir. Weil'in *Hegel et l'État* (Paris, Vrin, 1910) adlı eserindeki tasarısını yeniden ele alarak, J. Ritter, *Hegel et la Révolution française* (çev., Paris, Beauchesne, 1970) başlıklı makalesinde, tam olarak Hegel'in Fransız Devrimi karşısındaki konumunun tetkikini konu edinerek, Hegelciliğin bu çığrından çıkmış eleştirilerini çürütmeye girişir. "Fransız Devrimi, Hegel için, felsefenin zamana nazaran tüm belirlenimlerinin etrafında yoğunlaştığı olaydır" (s. 19) diye düşünen Ritter "başka hiçbir felsefe(nin) bu denli sıkı

varılmış olduğu da aynı şekilde hiç şüpheye yer bırakmaz: gerçekten de, "dini, hukuk ile uzlaştırmayı"[42] yalnız Protestan kilisesi başardıysa, bunun sebebi, yalnız Protestan dünyanın düşünce yoluyla "bilince mutlak kendilik bilinci raddesinde ilerlemeyi"[43] becermiş; yani akli ile gerçeğin birliğinin bilincine varmış, ya da, *Ansiklopedi*'nin 532. maddesinin vurguladığı gibi, tarihsiciliğin upuygun anlayışına ulaşmış olmasıdır: eğer "Katolik dininde, (Tanrı'nın bilindiği) bu Tin, gerçeklikte katı biçimde kendinin bilincindeki Tin'e karşıt" ise, "bunun sebebi sadece, Protestan Tin ilkesinde... *olduğu haliyle gerçekliğin Tin ile, devletinse ahlaki, dini bilinç ile ve aynı şekilde felsefi bilme ile uzlaşımının tamamlandığı*; devlet iktidarının, dinin ve felsefenin ilkesinin kesiştiği, mutlak olanaklılık ve zorunluluğun var olmasıdır."[44] Başka bir deyişle: Bu yalnızca, tarihsiciliğin; *kendinde* özdeş olan gerçek ile akli olanın devlette de *kendi için* özdeş hale geldiği devinim şeklinde hakikaten kavranmasında yatar, böylece *devrim ruhu yerini reform ruhuna bırakarak ortadan çekilir*, öyle ki Habermas'ın şu yargısını kabul etmek bana meşruymuş gibi görünüyor:

> "felsefeyi olduğu gibi devrimin meydan okumasına feda etmemek için, Hegel devrimi kendi felsefesinin temeli yapmıştır. Kendisini ancak devrimi dünya Tininin merkezine sağlamca yerleştirdikten

sıkıya Devrim felsefesi olma(dığını)" (*A.g.e.*) ve Hegel'in eleştirisinin, "siyasi restorasyona, bazen de tutkuyla, daima karşı olduğu" (s. 31) için gerici olmak bir yana, daha ziyade, Devrim-Restorasyon çatışkısının oluşturduğu bu ayrılmaz çiftin, çözümsüzce birbirine bağlı çıkmazlarını aşma yönünde ilerlemeci bir girişim olduğunu göstermek ister. (bk. s. 36, 40, 43, 46, vs.). Nihayet sadece Ritter'in savını "tamamlamak" iddiasındaki J. Habermas (Hegel critique de la Révolution français, *Théorie et Praxis* içinde, c. 1, çev. Paris, Payot, 1975, s. 145 vd.) "Hegel'in Devrim felsefesi(nin hangi biçimde) ancak 'Devrim'in" eleştirisi olarak var ol(duğunu)" (*A.g.e.*) göstererek, bana aslında yeni bir perspektif açmış gibi görünüyor. Bu noktaya geri döneceğim.

42 *Leçon sur la philosophie de l'histoire*, çev. Gibelin, Paris, Vrin, 1937, s. 238.

43 *A.g.e.* s. 227.

44 Vurgular bana ait. Bu metin E. Weil tarafından yorumlanmıştır, *a.g.e.*, s. 49-50.

sonra güvende hissetmiştir. Hegel Fransız Devrimi'nden ve onun evlatlarından, onları lanetleyerek değil, kutlayarak kurtulmuştur."[45]

Bunu açıklayalım: Ritter'in haklı olarak Haym'a karşı altını çizdiği gibi, Hegel tüm yaşamı boyunca bu "muhteşem gün doğumunu", yani Fransız Devrimi'ni[46] kutlamaya devam etse bile, bunu ancak, bir yandan olayın *sonucu* ya da *muhtevası* ile öte yandan *sürecinin* öznel *biçimi*,[47] yani devrimci bilinç arasında kökten bir ayrım pahasına yapmıştır. Fakat böyle bir evrimin ancak tarih felsefesinin evrimiyle ilişki içinde tam anlamıyla kavranabileceği gayet açıktır. Eğer, gördüğümüz gibi, Hegel 1795'te hâlâ bizzat devrimci süreci[48] aklayabiliyorsa, *Fenomenoloji*'den itibaren benimsediği tarih felsefesi, Habermas'ın dikkat çekici biçimde gösterdiği gibi, onu ancak Fransız Devrimi'nin sonucunu, zorunlu olarak Terör zamanı hakim olan ruhun can verdiği her devrimci eylemin kökten bir eleştirisi pahasına aklamaya götürebilir.[49] Habermas şöyle yazar: "Gerçekliğin devrimini,

45 *A.g.e.*, s. 145.

46 *Leçon sur la philosophie de l'histoire*, çev., s. 229.

47 "Artık Fransız Devrimi'ni *evrensel tarih* açısından incelemeliyiz, zira *temelinde*, bu olay evrensel tarihsel bir erime sahiptir ve biçimcilik mücadelesi ondan özenle ayırılmalıdır." (*A.g.e.*, s. 234.)

48 Her ne kadar, belirtelim ki, Schelling'e Aralık 1794'te yazdığı bir mektubun tasdik ettiği gibi, Robespier'in takipçisi değildiyse de: "Şüphesiz Carrier'in giyotine gittiği biliyorsunuz...Bu dava çok önemli, Robespierre'in takipçilerinin tüm alçaklığını ortaya çıkardı." (*Correspondances*, çev., I, s. 18).

49 Bu husus için bk. J. Hyppolite, 'La Signification de la Révolution française dans la Phénoménologie de Hegel', *La Revue philosophique de la France et de l'étranger* içinde, c. CXXVIII, 1939, s. 321 vd. Bu aynı zamanda, Ritter'in, kendi benimsemiş olduğu bakış açısına rağmen, olsa olsa altını çizebildiği bir hususdur, her ne kadar Ritter devrimci biçimin eleştirisinin Hegel için önemini asgarileştirmeye çalışsa da: "Hatta daha ileri gidip, Hegel için, modern siyasi devriminin özünün... şiddet tarafından benimsenen özel siyasi biçimde olmaktan ziyade temeldeki toplumsal bağımsızlaşmada bulunduğu söylenebilir" (s. 59) Bundan ötürü Ritter, Hegel'in Devrim

devrimcilere başvurmaksızın aklamak gerekir", öyle ki Hegel "bu ölçüye gelmez görevi" şöyle yorumlayacaktır: "soyut hakkın/hukukun gerçekleşmesini nesnel bir süreç olarak tasarlamak".[50] Ve eğer Hegel böyle bir görevi yerine getirmek durumundaysa, bunun sebebi, bu görevin ona, "olanı", dünya üstüne her (etik) eleştirel bakıştan bağımsız olarak "düşünme" zorunluluğu tarafından dayatılmasıdır, yani: kendi tarih felsefesi gereği. Bundan ötürü Hegel "devrimci düzeni meşrulaştırmak ve aynı zamanda devrimci bilinci eleştirmek"[51] zorundadır, öyle ki Hegel'in bütün Devrim felsefesi; "nesnel Tin" düzeyinde, gerçek içerikler düzeyinde, öznel süreçte, yani devrimcilerin bilincinde kabul edilebilir olmayan şeyi meşrulaştırmaktan ibaret olacaktır.[52] O

için taşıdığı pozitif ilginin daima onun biçiminden, yani, altını çizmek gerekir ki, onu öznel biçim ve siyasi eylem için devrimci olarak tesis eden her şeyden soyutlanmasını gerektirdiğini sürekli hatırlatmak zorundadır: o halde "Devrim'in 'içeriğini' sorgulamak" üzere "siyasi karşıtlıkların ve mücadelelerin 'biçimciliğini" aşmak" gerekir. (*A.g.e.*, s. 27). Bence J. Habermas'ın bakış açısını doğrulayan, tam da bu ayrımın yapılmasının zorunluluğudur.

50 J. Habermas, *a.g.e.*, s. 149.

51 *A.g.e.*, s. 151. Zaten Kant ile Hegel'in Fransız Devrimi karşısındaki duruşlarını yaklaştıran benzerlik sadece vurgulanabilir. Devrim'in *sonucu*ndan "heyecana kapılmış" ve dolayısıyla her tür Restorasyon'a düşman olan her iki düşünür yine de derin biçimde karşı devrimcidir, zira Lutherci *Reform* ruhuna bağlıdırlar. Kant'ın tarih felsefesini ahlaki bir idealizm olarak yorumlamayı bırakıp, onda, Hegel'inkinden içeriğinde değil de statüsünde ("düşünümsel") farklı bir aklın hilesi teorisi gördüğümüz andan itibaren, bunun, yine burada da, büyük ölçüde tarih felsefesinden hareketle anlaşılabilir olduğu gayet açıktır.

52 Hegel "öznel tin düzeyinde reddetmiş olduğu şeyi nesnel tin düzeyinde işin içine sokar: dünya Tini adına Robespierre'i selamlamaz mı?... Giyotin yeniden saygınlığına kavuşmuştur, çünkü nesnel Tin'in figürlerini keser" (J. Habermas, *a.g.e.*, s. 158): yazar, Hegel'in üçüncü tarih felsefesinin (Iena döneminin hemen başında, "felsefe ihtiyacı" mefhumu ile vasıflandırılan tarih felsefesi) Hegel tarafından, içerdiği devrimci "tehlikeli potansiyellikler" sebebiyle terk edilmiş olduğunu düşünüyormuş (bk. s. 153, 160,

halde Hegel'in ahlaki dünya vizyonu eleştirisinin bedeli budur. Eğer Hegel Devrim'i meşrulaştırmaya ya da, daha kesin söylersek, Fichteci etik bakış açısını bütünleştirmeyi başardığı gibi, onu gerçeğin (=akli) kendi devinimi ile bütünleştirmeye varıyorsa, bunu, bireysel eylemin biçimini kökten reddetmek ve, bu bakış açısını derinleştirmekten ibaret olan pratik duruşu son derece tehlikeli kabul etmek suretiyle yapmaktadır. Öznenin bilincinin gerçeği doğru biçimde kavramaya ulaştığı yerde, aynı zamanda eylemi de kesmesi gerekir; tıpkı eylem adamı ile filozof arasındaki aşılamaz bölünmenin de delalet ettiği gibi; *Tarih Felsefesi Üstüne Dersler*'in son satırları buna dairdir ve peşinen Nietzsche'nin *Tragedyanın Doğuşu*'ndaki yargısını doğrulamaktadır: "Bilgi eylemi öldürür, eylemde bulunmak için, gözlerin bir yanılsama perdesi ile örtülmesi gerekir." Öyle görünüyor ki Hegel'in tarih düşüncesinin, hem siyasi hem de felsefi son neticesi gerçekten budur.

3. HEGELCİLİĞİN BİR İÇ ELEŞTİRİSİ İÇİN

Praksis fikrinin kendisine dair bu eleştirinin erimini ve güçlüklerini incelemeden önce, yine de benim gözümde, onun zorunlu olarak götürdüğü neticelerin hiçbir şekilde *kendi başlarına* bir çürütme oluşturmadıklarının altını çizmek isterim: Hegelci felsefenin bize ancak, özü itibarıyla anlaşılır olmayan bir praksis ile özü itibarıyla etkin olmayan bir temaşa (*contemplation*) arasında "seçim hakkı" bırakması, böyle bir ikili seçeneğin şahsi bireysellik açısından pek az tatmin edici görünebilmesi, böylesi neticelere sahip bir düşünceyi bertaraf etmeye hiçbir şekilde kâfi gelemeyecek mülahazalardır (*considèration*). Hakiki bir eleştiri ancak bir iç eleştiri olabilir. Bu yüzden *eylem ile temaşa arasındaki bu bölünmenin hangi biçimde, temelde bir uzlaşım felsefesi olmak isteyen bir felsefenin bağrında,*

vs.) gibi görünmektedir (ki bu da onu Habermas tarafından "eleştirel Teori"ye yaklaştırır). Bence, en basiti, Hegel bu duruşu aşmıştır çünkü bu duruş hâlâ gerçek dünya ile uzlaşım elde etmeye müsaade etmiyordu (bk. *Fenomenoloji*'nin Giriş'indeki "felsefe ihtiyacı" eleştirisi).

bir başarısızlık olmasa da, en azından sistemde, içinden zorunlu olarak etik bakış açısının yeniden girdiği ve Hegel'den sonra eleştirel felsefeye bir dönüş olanağının koşulunu oluşturan bir yarık açan bir güçlük doğurduğunu göstermeye çalışacağım. Bu güçlük iki düzeyde saptanabilir: tarih felsefesi düzeyi ve asıl anlamda spekülatif felsefe düzeyi.

Tarih felsefesi düzeyinde, güçlük kısaca şöyle ifade edilebilir: özü, olan ile olması gereken arasındaki farktan ibaret etik bakış açısının aşılması, görüldüğü gibi ancak ideal ile gerçeğin, irade ile anlama yetisinin uzlaştırılması sayesinde gerçekleştirilebilir. Fakat öyle görünür ki Hegel'in sistemi, bu uzlaşmanın *kendinde* gerçekliğini düşünmeyi başarsa da, bizi *diyalektik olarak* (kavramsal olarak), bunun aynı zamanda *bizim için* de gerçekleşeceği noktaya kadar götüremez, öyle ki ampirik özne için, sistemin savları düzeyinde uzlaşmış olarak düşünülmesi gereken bir bölünme suretine bürünür: İki tip eylem arasında, hatta iki tip insan arasında bölünme: Filozof ve eylem adamı. Ancak iki şeyden biri olabilir: Ya filozof, olanı fiilen düşünür ve bu durumda, eylem sadece salt bir yanılsamadır; ya da eylem adamı yeniyi gerçek olarak üretir ve o zaman da filozofun anlağı hiçbir zaman gerçek ile eksiksizce kesişmez. İlk hipotez bizi Spinoza felsefesine, ikincisi ise Ficte'ninkine yönlendirir ve güçlük, bu durumda, aklın hilesi teorisi olarak Hegelci sistemin zorunlu olarak iki bakış açısının diyalektik sentezini yapmak mecburiyetinde olmasıdır: Sistemin zorunlu bir uğrağını (*orada-olma* uğrağını) oluşturduğu için ne basitçe etik vizyonu yanılsamaya bağlayabilir, ne de eyleme akıl üzerinde öncelik hakkı bahşedebilir –sanki eylem önce vuku buluyormuş da ancak sonra akıl tarafından kavranıyormuş gibi, iki bakış açısını *art arda geliş*te uzlaştırmaktan çıkacak çözüm; irade ile aklı [anlama yetisini] uzlaştırmanın hedeflendiği amaca ulaşmak yerine, bu ikisinin asla kesişmediği kötü bir sonsuzluk ortaya koymaya giriştiği için elbette tatmin edici değildir. J. Habermas bu güçlüğü, Hegel'in nasıl şahsi öznel iradeyi işin içine sokup aynı zamanda da yadsıdığını göstererek *kısmen* özetlemiştir, ki bu

Fransız Devrimi'nin sahip olduğu özel durumda, Devrimin nesnel ve "doğal" evresini öznel ve etik tarafı zararına doğrulamaya varır: "Dünya Tininin oluşumuna tesir eden ve hiçbir şekilde diyalektik olmayan çelişki o halde şundan ibarettir: Bir yandan, tarihte devrimci tutkuların gerçekleşmesini temin etmek için, tarihin yerine, soyut bir evrensel biçimi altında tarihin son ereğini icat eden, sonra da bu tasarıyı gerçekleştiren bir özne ikame etmek gerekir, öte yandan da, bu evrensel, teori tarafından önceden kurulmuş [kesin olarak saptanmış] bir plan vasfı taşımamalıdır ve bu sebepten, [söz konusu evrensel], doğanın, kendi kendisine ancak tarihin seyri sırasında nesneleştikten sonra nüfuz edebilen, basit bir kendindesi derecesine düşmüş bulunur... Olmaması gerektiği halde devrimci olan bu dünya Tini içinde, bir kez daha Hegel'in Fransız Devrimi karşısındaki muğlak tavrı özetlenmiş bulunur: Hegel devrimcileri es geçerek gerçekliğe devrim yaptırmak ister... bir dünya Tini hipotezi, Mutlak Tinden bilgisini ödünç alan nesnel bir Tin paradoksunu getirir. Ve Hegel'in siyasetçileri olduğu gibi filozofları da kesinkes men ettiği şeyi; yani *hem* eyleme *hem de* bilme yetisini tek başına onda toplar."[53] Başka bir deyişle: Eğer burada irade ile akıl arasında bir uzlaşma varsa da –hatırlatayım, etik bakış açısını aşmaya müsaade eden tek uzlaşma–, bu uzlaşma ancak *kendinde* vuku bulur, yani nesnel Tin için, yoksa kendinde, eşzamanlı olmak zorundaymış gibi görünen şeyi ardışıklıkta algılamaya devam eden *bizim için* değil: "Ancak Tin pratikte gerçekliğe devrim yaptırdıktan ve aklı gerçek kıldıktan sonradır ki, felsefe devrim tarafından dönüştürülmüş ve akli hale gelmiş dünyanın bilincine nüfuz edebilir. Bir yanda filozof... ile öte yanda siyasi faaliyeti yürüten özneler arasında hiçbir ilişki [alışveriş] yoktur."[54] Demek ki Habermas bu diyalektik olmayan çelişkide, Hegel'in son tarih felsefesinin ayağını sürçtüren engeli

53 *Théorie et praxis*, s. 159.

54 *A.g.y.*

görür; ki ona göre bu son felsefeyi, genç Hegel'in bizzat kendisi haklı olarak "tevekkül ile suçlar, tıpkı temaşaya kaçış ve kendinin aşkın bir güce teslimini gördüğü Hıristiyan kurtuluş beklentisini tevekkülle suçladığı gibi."[55] Ve bir anlamda Habermas'ın yargısını doğrulayan şey anlaşılmaktadır, çünkü gerçekten de, irade ile akıl arasında vaat edilen uzlaşma bizim için değil sadece kendinde vuku bulur ve böylece gerçek insana nazaran *aşkın* kalır. O halde, Fichteci bakış açısını "aşma" bizi aslında yeniden eleştirel bakış açısının berisine, bizzat Hegel felsefesi tarafından kabul edilemez olan "Spinozacı" bir felsefeye götürür, en azından eğer bizi nihai olarak mutsuz bilinç figüründen kurtarmak suretiyle tikel ile evrenseli uzlaştırmayı iddia ediyorsa.

Bununla birlikte birden çok noktada ikna edici olan Habermas'ın çözümlemesi de bir güçlükle karşılaşır: Hiç kuşkusuz, bu şekilde aydınlatılan çıkmaz öylesine aşikârdır ki Hegel'in gözünden kaçmış olabileceğini düşünmek kendini beğenmişlik olacaktır. Bundan ötürü Hegel pek çok defalar, sonlu ile sonsuzun, irade ile aklın özdeşliğini öne sürmesinden, sabit ve *böyle olarak da* aşkın bir birlik yaratılması suretiyle düşüncesinin bu şekilde çarpıtılmasının geçersiz olduğunu açıklar. "mutlak için kullanılan ifade: sonlu ile sonsuzun, düşünce ile varlığın vs... *birliği*... yanlıştır; zira birlik, durağanlıkta ısrar eden soyut bir özdeşliği ifade eder."[56]

O halde yine, Hegel'in, *spekülatif* [kurgul] *felsefe düzeyinde*, kendi sisteminin, onu yeniden Spinozacılığa indirgeyecek olan eleştirisini nasıl aşmaya giriştiğini incelemek gerekir.

Hegelci çözümün taslağı esas itibarıyla *Ansiklopedi*'nin son üç paragrafında çizilir, özellikle de, eklemelerin tam da sadece, T. Gereats'in gösterdiği gibi, bu türden itirazlara yanıt vermeyi hedeflediği 1830 baskısında.[57] Gerçekten de, irade ile aklın birli-

55 *A.g.e.* s. 160-161.

56 *Encyclopédie*, § 215.

57 *Bk.* T. F. Garaets, "Les trois lectures philosophiques de l'Encyclopédie ou

ğinden *statik* bir birlik yaratılırsa, eylem bakış açısının ancak bir yanılsama olarak görünebileceği (çünkü, *gerçekte*, her şey zaten oynanmıştır/olup bitmiştir) açıktır; aynı şekilde, bağlantılı olarak, akıl (*intelligence*) gerçek ile, onunla özdeşliğinin içeriği boş öne sürümünde, soyut biçimde olmaktan gayrı, asla kesişemeyecektir. Öyleyse, özdeşliği bir *süreç* olarak düşünmek suretiyle, –bir kez daha, Hegel'in gözünde, Fichte ile Spinoza arasında bulunan– karşıtlığın üstesinden gelmeyi denemek gerekir. Buradan çok iyi bilinen, ama yine de bir parça gizemli formüller doğar: Fichteci etik bakış açısını karakterize eden 'doyum bulmayan özlemler", gerçek ile akli olanın durağan özdeşliğini değil de, "dünyanın nihai ereğinin dünya durdukça gerçekleşmişcesine gerçekleştiğini" "tanıdığımızda ortadan kalkar".[58] Böylelikledir ki Hegel, *Ansiklopedi*'nin tarih teorisini sunmaya hasredilmiş paragraflarında, "İyi, mutlak surette iyi olan, dünyada *ebedi olarak gerçekleşir*", zira "sonuç" "onun zaten kendinde ve kendi için gerçekleşmiş olması ve bizi beklemeye ihtiyaç duymamasıdır"[59] diye yine vurgular. Aynı minvalde yer alan alıntılar kolayca çoğaltılabilir. Güçlük, görüldüğü gibi, ebedi olarak gerçekleşen bir sürecin nasıl tamamlanabileceğini anlamaktır. Hegel için, düşünülmesi en zor, "en katı karşıtlık"[60] söz konusu olduğu için çözüm kolay değilse de, buna karşılık sorunun koyuluşu gayet açıktır: Akli olan ile gerçeğin, dolayısıyla irade ile aklın özdeşliği, gerçekten aynı zamanda hem *süreç* olarak (yoksa, yine Spinozacı bir duruşa geri düşülür, ki bundan hareketle sonlu bakış açısına, yani eylem bakış açısına Mutlak'ın gerçek bir uğrağı olarak değil ancak bir yanılsama olarak bakılabilir, ama yine de var olmak zorundadır) hem de

la réalisation du concept de la philosphie chez Hegel", *Hegelstudien*, n° 10, s. 231-254.

58 *Encyclopédie*, § 234'e ek, çev. s. 621

59 *A.g.e.*, § 212'ye ek, çev. s. 614.

60 *Science de la logique*, Lasson, II, 412.

çoktan tamamlanmış *sonuç* olarak (aksi takdirde aklın gerçek ile uzlaşımı olanaksız olacaktır) düşünülmelidir.

Hegel'in bu şekilde koyulmuş soruna *Ansiklopedi*'nin 577. maddesinde nasıl bir çözüm önerdiğine bakalım: Bu paragrafta söz konusu olan, sistemi bütününde "ilk iki tasım"ın birliği olarak düşünmektir; ilk tasım (§ 575) –Mantık, Doğa, Tin– bizi sistemi nesnellik içinde ezelden beri gerçekleşmiş olarak anlamaya davet eder. Bu esasında felsefenin en naif "okuma"sıdır, çünkü keyfi olarak incelemesine girişmeye karar vererek, *kendi faaliyetinden önce ve bağımsız olarak, zaten var olan bir hakikat*i aramak zorunda olduğuna inanan öznenin tavrına karşılık gelir. Aynı T. Geraets'in yazdığı gibi: "İlk tasım, felsefe kavramının en doğrudan, en görünümsel biçimi altında gerçekleşmesini ifade eder, burada felsefe ondan ayrı ve dışsal bir özne için *düşünce-nesne* olarak görünür, bir özne ki burada kötü bir unutma içinde, sistemin nesnel cereyanı karşısında kendini unutur."[61] Yanlış değil de sadece kısmi olan bu bakış açısı, demek ki Hegel için, Spinoza'nın felsefesinin takılı kaldığı bakış açısıdır. Bizim sorunumuzla bağlantılandırıldığında, öznenin faaliyetinin parantez içine alınması, tarih felsefesi düzeyinde, etik bakış açısının saf yanılsama olarak reddedilmesine karşılık gelir, çünkü söz konusu sorun, gerçek ile akli olanın ezelden beri kendinde (*nesnel olarak*) özdeş olduğunu koyar.

Doğa-Tin-Mantık biçimini alan ikinci tasımda (*bk.* § 576), aksine hakikat, *öznenin faaliyetinin sonucu* olarak düşünülür (ki bu da "naif bilincin" bakış açısından okunan *Tinin Fenomenolojisi*'ne tekabül eder). İkinci tasımda, özne, evrenseli, mantığı, kendi öznel etkinliğinin ürünü olarak tanır; bu da, bu iki bakış açısından hareketle, bizzat gerçek ile akli olanın özdeşliğinin, daima daha en baştan şeylerde kayıtlı olan, kendi üstüne kapalı nesnel bir gerçeklik değil, bir *süreç* olduğunu imler. Öyleyse burada "tinsel düşünüm" bakış açısına yerleşiyoruz; buna göre, "bilim, ereği

61 "Les trois lectures philosphiques de l'Encyclopédie", *a.g.y.*, s. 243.

özgürlük ve kendisi de özgürlüğün doğmasının yolu olan öznel bir bilme olarak görünür".[62] Burada netice itibarıyla, hakikat tinsel olanı, yani tarihsel olanı kavramak yönündeki *belirsiz bir* çalışmanın sonucu olarak düşünülür. Böylece "eğer ilk okuma tamamlanmış, kendi üstüne kapanmış bir düşünce bütününü açığa vuruyorsa; kendi kendine felsefe yapan öznenin bakış açısından gerçekleştirilen ikinci okuma... zorunlu olarak... açık bir düşünme fiili, bir kişinin kendi zamanını anlamak için gösterdiği çaba olarak kalmalıdır", "çünkü anlama süreci ancak, betimleme (*figuration*) dizisi de tamamlandıysa, tamamlanabilecektir: Tin felsefesi alanında ise durum bu değildir".[63]

O halde üçüncü tasım iki bakış açısını uzlaştırmak zorundadır; ama –ki burada asli güçlüğün doğduğunu görüyoruz– bunu, *bu sentezin ilk tasıma bir dönüş anlamına geleceği biçimde* yapmamalıdır. Öyleyse çözüm, özellikle de *Ansiklopedi*'nin üçüncü baskısında, üçüncü tasımın süreçsel karakterini vurgulamaktan ibaret olacaktır: başka bir deyişle, mantık, (mantığın ezelden beri nesnel olarak "yerinden edildiği") Doğa ile (tam tersine mantığın öznenin faaliyeti ile inşa edildiği) Tin arasındaki bu ana bölünmenin olduğu kadar, bu bölünmenin aşılması hareketidir. Demek ki, mantıki fikir, son tasımın orta terimi, bizzat bu iki tasımın süreğen bölünme ve yeniden birleşme sürecinin kendisi olmak üzere; bu iki veçhenin durmadan bölünmesi ve yeniden birleşmesi söz konusudur.[64] Böylece, öyle görünmektedir ki Hegel, Habermas'ın Devrim düşüncesinde açığa vurduğu çıkmazı aşar ve bu öznel bilinç ve nesnel Tin özdeşliğini, terimlerden birini diğerine feda etmeksizin, düşünmeyi başarır ve yine, ilk iki tasımın üçüncüdeki bu karşıtlığı/yeniden birliği düzeyinde akıl ile iradeyi uzlaştırmayı

62 § 576.

63 "Les trois lectures philosphiques de l'Encyclopédie", *a.g.y.*, s. 243.

64 *Ansiklopedi*'nin ilk baskısını üçüncüsünden ayıran farklılıklar anlamlıdır. Bu konuda *bk.* T. Geraets, *a.g.e.*, s. 250-251

başarır. Yine de bir sorun kalır: Mutlak tasımda gerçekleştirilen bu uzlaşma, sonlu özneye nazaran hangi statüye sahiptir? *Ansiklopedi*'nin kendisiyle tamamlandığı Aristoteles'e yapılan gönderme burada bir ipucu işlevi görebilir: Bu referans sanki gerçekten, sonlu öznenin; üçüncü bakış açısının, mutlak tasımın zorunluluğunu, ona tastamam uymaksızın, koyması gerektiğine işaret etmektedir: böylece Aristoteles'e göre en azından temaşa için durum budur, çünkü temaşa tüm yaşam boyunca icra edilemez ve ancak bazı kısa ve ayrıcalıklı anlarda erişilebilirdir. Daha kesin olarak söylersek, öyle görünmektedir ki üçüncü bakış açısı Hegel'e göre ilk tasımın *birliğinin*–ve dolayısıyla anlaşılırlığının–*olanağının* basit bir *koşulu* olarak koyulur. T. Geraets'in yazdığı gibi, üçüncü tasım, "spekülatif fikrin bakış açısıdır" –ki biz sonlu öznelerin bu bakış açısına sahip olması asla mümkün değildir–, ama meşruiyetini anlarız, çünkü bu olmaksızın bütünlük ve dolayısıyla bütünlüğün anlarından hiçbirisi anlaşılamayacaktır."[65] Ve sözünü ettiğimiz güçlüklere çözüm getirdiğini düşünerek, T. Geraets şunu ekler –ki bu benim gözümde, bir çözüm teşkil etmek bir yana, Hegel'in sisteminin ana çıkmazının en iyi formülasyonudur: "Felsefe fikrinin kendisi... içinde 'en katı karşıtlığı' barındırır: Zorunlu ve tamamlanmış nesnel sistem ile somut birey olarak ben tarafından asla gerçekten ulaşılamayan bütünsel bir anlayış içinde özgürlüğü hedefleyen kişisel düşünüm arasındaki karşıtlık",[66] çünkü bizzat Hegel'in kendisinin yazdığı gibi, "Tinin sonluluğu... bilme fiilinin varlığı sebebi bakımından kendinde ve kendi tarafından kavrayamamasından oluşur..."[67]

Netice itibarıyla, Hegel'in sisteminin, etik bakış açısını aşıp irade ile aklı uzlaştırsa bile, bu uzlaşmayı, eğer Fichte'nin Spinoza'ya tatbik ettiği formülü tekrarlarsak, "izleyemeyeceği-

65 *A.g.e.*, s. 252.

66 *A.g.y.*

67 *Encyclopédie*, § 441.

miz bir düzeyde" gerçekleştirdiğini teslim etmek gerekir: çünkü özdeşlik, süreçsel olsa da, *bizim için* değil de sadece *kendinde*yse, hangi hakla ortaya koyulmuştur? Bu güçlüğü alternatif biçimi altında açıklayacağız:

→ *Ya* ilk iki tasımın (irade ile aklın) üçüncüdeki süreçsel birliği, sistemin anlaşılırlığının nihai *olanağının* bir *koşulu* olarak ortaya koyulmuştur ve bu durumda, üç ayaklı bir güçlükle karşılaşırız: en başta, sisteme anlaşılırlığını veren bakış açısı *diyalektik olmayan* bir tarzda ortaya koyulmuştur, zira deneyimin olanağının koşulu mefhumunun kendisi Hegel tarafından, kavramın mantığınca aşılması gereken bir "dışsal düşünüm (*réflexion exterievre*)", "pek ince düşünülen" bir "biçimsel temel"[68] olarak eleştirilmektedir. Sonra, böyle bir bakış açısı öyleyse ilk iki tasımın *doğruluğunun*[69] değil *anlamının* bir olanağının koşulu olacak ve bu bakımdan Kantçı ilk örnek anlama yetisi[70] ile ve bunun, deneyime nazaran, *Yargı Yetisinin Eleştirisi*'nde oynadığı rolle karşılaştırılacaktır: Nihayet, şeyin kendisine dışsal olan bu bakış açısı, aynı şekilde onu koyan şahsi özneye de dışsal olacaktır, öyle ki irade ile aklın uzlaşımı, bir gerçeklik olarak, dolayısıyla –uzun sözün kısası– *bir olması-gereken olarak* değil, daha ziyade Kantçı manada bir *görev*, bir ideal olarak görünecektir.

→ *Ya da*, bu üç güçlükten sakınmak amacıyla, üçüncü tasımın sisteme dışsal olmadığı kabul edilir: fakat bu durumda, onun *diyalektik olarak* (yani, *öz mantığına göre*, ilk iki tasımın olanağının koşulu olarak değil de, *kavram mantığına* göre, bu iki tasımın hareketinin kendisinin *ürünü* olarak) koyulduğunun ve, böyle olarak, sonlu özne için erişilebilir olduğunun gösterilebilmesi gerekir.

68 Bk. *Özün Mantığı*'nda, Kantçılığın bu eleştirisine tekabül eden bölümler.

69 Diyalektik olmadığı için, hakikate bağlı değildi. Başka bir deyişle, sistem üzerine bir sav olarak düşünülmeli ve böylece, deyim yerindeyse, bir sonsöz statüsüne sahip olmalıdır.

70 "Arketipik anlak"ın anlamı için bk. Bölüm III.

Ancak Hegel'in düşüncesine en çok tekabül edermiş gibi görünenin, bu alternatifin ilk parçası olduğu kabul edilmek zorundadır. Gerçekten de, § 234'e yaptığı ekte Hegel, üçüncü tasımda seferber edildiğini gördüğümüz şemaya uygun olarak, olan ile olması gereken arasındaki özdeşliğin süreçsel karakterini vurgular. "Olan ile olması gereken arasındaki bu uygunluk... donup kalmış ve süreçten mahrum bir uygunluk değildir; zira İyi, nihai erek; ancak, süreğen (*continuellement*) biçimde vuku buluyor ve doğal dünya ile tinsel dünya arasındaki –tinsel dünya sürekli kendine döndüğü halde, doğal dünyada, tartışmasız, aynı zamanda bir ilerleme meydana gelmesinden ibaret– farklılık hâlâ süregelmektedir"[71] O halde bu; Fichteci bakış açısının aşılmasının *spekülatif* modelinin, § 577'nin ifade ettiği biçimiyle mutlak tasım olduğunu söyleyen okumayı teyit eder. Ama yine de bu bakış açısının nasıl "aşıldığına" dikkat edelim: "Hiçlikten gelen [olan] ve yok olup giden sadece yüzeyi oluşturur, dünyanın gerçek *özünü* değil."[72] Yani: Üçüncü tasımın onu düşünmeyi denediği haliyle, olması gereken ile olanın özdeşliği, dünyanın *özü* olarak; dolayısıyla kavramın mantığına değil, özün mantığına, *dışsal düşünüme* gönderen bir formülasyona göre koyulmuştur. Dahası, Hegel dünyanın bu "özü"nü, "kendinde ve kendi için olan kavram" olarak tanımlar. Olması gereken ile olanın, kavramı niteleyen süreçsel özdeşliğinin, bizzat *öz* olarak, yani *gerçeğin olanağının koşulu* olarak, dolayısıyla da düşünümsel, "pek ince düşünülen" ve bizzat şeye dışsal tarzda *Hegelci düşüncenin ölçütlerinin kendilerine göre* düşünüldüğünü daha açık biçimde belirtmek mümkün değildir. Bence bu da B. Bourgeois'nın mükemmelen formüle ettiği bir güçlüktür: Paradoksal biçimde, mantığın (kavram, en üst akılsallık) *gerçeğin özü* olarak (dolayısıyla, yeniden belirtelim, *Aklın* [Raison/Vernunft] değil, *Anlama yetisinin* [Entendement/

71 *Encyclopédie*, çev. s. 621-622.

72 *A.g.e.*, (vurgu bana ait)

Verstand] bir formülasyonuna göre) sunulduğu pek çok metne başvurarak,[73] mantığın gerçekle ilişkisini Kant ya da Fichte'nin eleştirel felsefesinin yapacağı gibi, yani *temel*in, *olanağın koşulu*nun bir ilişkisi gibi sunmak gerektiği yönündeki paradoksu aydınlığa kavuşturur: "Somut (akli) kavram kategorisini, *esas itibarıyla kavram*dan bahsederken Hegel'de fark ettiğimiz, soyut (Anlama yetisine bağlı) temel kategorisi yoluyla bu aydınlatma teşebbüsü, mantığın gerçekle, düşüncenin varlıkla ilişkisini *kavram olarak* kavramanın imkânsızlığını olmasa bile, belki güçlüğünü ifade eder."[74] Daha açık söylersek: mantığın gerçekle ilişkisini, tam da Hegel'in sisteminin sanki gerektirdiği gibi, "kavram olarak" kavramak; mantığın kendinden hareketle kendi ötekisini/başkasını (gerçek)[75] *ürettiğini* ve eleştirel felsefede olduğu gibi, onun anlaşılırlığının (*öz*) basit bir koşulu olmakla yetinmediğini düşünmek olacaktır. Buradan yola çıkarak B. Bourgeois şu yargıya varır: "Burada... Hegelcilik tarafından koyulmuş asli bir soruna –belki de Soruna– temas ediyoruz. Eğer *gerçeklik* için, olduğu haliyle *gerçek varlık*, mantık ya da kavram, (terimin Hegelci anlamında) onun *kavramı* olarak temsil edilebiliyorsa, eğer akıldışının ya da kavramsal-olmayanın *statüsü*nün –*biçimi*nin– akli ya da kavramsal olduğu söylenebiliyorsa, buna karşılık, *gerçek* için, gerçek *olan* için, mantık ya da gerçek sadece onun *özü* değil midir?, akıldışının ya da kavramsal olmayanın *içeriği* –bu bir totolojiymiş gibi görünür– akli olmayan ya da kavramsal olmayan değil midir ?"[76]

Bu güçlüğün sorumuz bakımından neticesi o halde şudur: Akli ile *gerçeklik*in özdeşliğini (bu kategorinin içeriği olarak değil, kategori olarak) upuygun biçimde (kavramsal olarak) kavramayı,

73 *Bk. Encyclopédie*'nin çevirisinin Sunuş yazısı, s. 107-109.

74 *A.g.e.*, s. 109.

75 "Kavram" terimi aslında burada Hegelci anlamında kullanılmaktadır, yani kendinden hareketle başkalığın üretilmesi, sonra da başkalıktan hareketle kendine geri dönme devinimi olarak.

76 *A.g.e.*, s. 109.

netice itibarıyla akli olan ile *gerçek*in özdeşliğini kavramayı başaramadığından (zira bu terimlerin ilişkisi klasik olarak öz ya da temelin ilişkisi diye kalır), Hegel olması gereken ile olanı bütünüyle uzlaştırmaya da muvaffak olamaz. Daha kesin biçimde söylersek, bunları uzlaştırdığında da, bunu, *nesnel ve öznel olarak aşkın* bir düzlemde yapmaktadır: Nesnel olarak, çünkü söz konusu uzlaşım ancak, zorunsuz gerçeği kendi dışında bırakan *özsel* ya da *temelsel* bir düzeyde vuku bulur; öznel olarak, çünkü bu uzlaşım, sonlu bireysel öznenin asla yerleşemeyeceği bir bakış açısından gerçekleştirilir. Netice itibarıyla, eleştirel tabirle, denilebilir ki, Fichteci bakış açısını aşmaya olanak tanıyan tek uzlaşma olan, olan ile olması gerekenin uzlaşımı bizzat Hegel'in kendisinde paradoksal biçimde yalnız "düşünülmüş"tür, yoksa bilinmiş değil; sadece anlaşılırlığın koşulu sıfatıyla *varsayılmıştır*, ama bu koşula gerçekten ulaşmak, yani, deyim yerindeyse, bir *Fikir*[77] olarak ulaşmak mümkün değildir. Bu uzlaşmanın gerçekleştiği düzeyi daha da açıklığa kavuşturmak bakımından, şu söylenebilir: eğer mutlak sonlu ile sonsuzun süreçsel özdeşliği ise, sonlu bu özdeşlik içinde ancak *biçimsel* bir *kategori* anlatımına sahip olabilir, yani: Mutlak ile uzlaştırılan, sonlu birey, zorunsuz değil, ama deyim yerindeyse, olduğu haliyle sonluluktur, öyle ki birey asla "mutsuz bilinç" figürünü terk edemezmiş gibi görünür.

Bununla hiç de, Hegel'in sisteminin bu güçlük konusunda "başarısızlığa uğradığı" kastetmiyorum;[78] çünkü Hegel'in, olduğu haliyle asla mutlakla tam anlamıyla uzlaşamayacak olan, varolan'ın

77 Mutlak tasım, eğer diyalektik olarak koyulmadıysa, o zaman mantıksal olarak Kant'ta fikir ya da "düşünümün koşulu" diye adlandırılan şey statüsünü almak zorundadır. Gerçekten de, sonlu bilinç tarafından kendisine dışsal olarak koyulan bir bakış açısının, Hegel'in bizzat kendi sistemi içinde, başka hangi anlamı alabileceğini anlamıyorum.

78 Bununla birlikte pek çok yorumcu bu konumu benimser. Örneğin *bk.* Häring, *Hegel, sein Wollen und sein Werk*, Leipzig-Berlin, 1929-1938, II., s. 319.

kökten bir zorunsuzluğunun varlığını[79] tanıdığı gayet açıktır. Ben sadece *bu olgudan* hareketle şunu göstermek istedim: 1) Üçüncü tasımın temsil ettiği mutlak bakış açısı *diyalektik* ya da *kavramsal olarak* koyulamıyordu (ki bu da, B. Bourgeois'nın gösterdiği gibi, bizzat Hegelci bakış açısının tartışma götürmez bir güçlüğünü temsil etmektedir), zira özcü ve düşünümsel terimlerle formüle edilmişti ve dolayısıyla 2) Etik bakış açısı *tüm değerine/haklarına* zorunsuzluk düzeyinde, yani ortak bilinçte kavuşacaktır: Değerine kavuşmak pek tabii görelileştirilmeyecek, *yanılsama olarak reddedilmeyecek* manasına gelir, *eğer olduğu gibi koyulmasında (mutlak tasım) kendisinden hareket edilen şey sadece kendisi de düşünümsel olan bir bakış açısıysa, yoksa sisteme diyalektik olarak koyulmuş an değilse*: Bu durumda, Fichteci konumun "aşılması"nı sağlayan bakış açısının onu aşmak için hiçbir yarar sıfatı olmadığı ve iki tarafın, iki öznellik, hatta handiyse (*intêrest*), iki ilgi/çıkar/fayda gibi tezat olduğu açıktır: Bir pratik ilgi ve bir spekülatif ilgi, ama ikinci ilgi bence asla ilkinin sebebine/haklılığına sahip olmaz: Kanıtım ise Hegel'de en olmaması gerektiği yerde; yani devlet felsefesinde, etik bakış açısının "dönüşünün" işareti. E. Weil'in, *Hegel ve Devlet* çalışmasının sonunda, gerçekten de,[80] gösterdiği gibi,

79 Bu konu hakkında *bk*. D. Heinrich'in çok ilginç makalesi; 'Hegels Theorie über den Zufall', *Hegel im Kontext* içinde, Suhrkamp, 1967, s. 157-186. Yazar burada oldukça ikna edici biçimde, zorunsuzluğun çıkarsanması sorununde başarısız olmak bir yana (zira, *Ansiklopedi*'nin 250. maddesindeki açıklamada Krug'a verdiği yanıtın da delalet ettiği gibi, Hegel'in hiç böyle bir tasarısı olmamıştır), onun felsefesinin tam tersine *mutlak raslantı kavramını tanıyan tek felsefi teori* olduğunu göstermeye çalışır.

80 Her ne kadar bu, bence, bir parça tutarsız biçimde olsa da: Zira ilk başta, "ahlaki dünya vizyonunu" basmakalıp formüllerle eleştirip, sonra da, bir rahatlamayla, Hegelciliğin "ahlakdışı olmayan" karakterinin kanıtı olarak, devlet konusunda işin içine girmeye devam eden etik bakış açısını bulmak bana gerçekten zor anlaşılırmış gibi geliyor: Eğer Hegel'de etik bakış açısının geri dönüşü mümkünse, bunun sebebi zaten hiç aşılmamış olmasıdır, eğer aşılmış olsaydı, sistemde bu kadar merkezi bir yer işgal eden bir noktada

"hakikaten olduğunu iddia ettiği şey olması için devlette neyin eksik olduğunu biliyoruz: Uluslararası güçlerin oyununda ahlaki olmak *zorundadır* [ödevidir], herkese tanınma, güvenlik, onur bakımından tatmin sağlamak *zorundadır*; [ödevidir], o halde bunu yapmaz. Uzlaşma uluslararasında gerçekleşmez, devletlerin içinde gerçekleşmez."[81]

Eğer irade ile aklın uzlaşımı ne tarih felsefesi düzeyinde ne de spekülatif düzeyde diyalektik olarak gerçekleşmiyorsa, ödev bakış açısının aynı şekilde, ne kadar az olursa olsun,[82] hukuk ve siyaset alanında yeniden işin içine sokulması gerçekten de kaçınılmazdı.

Ahlaki dünya vizyonuna dair en meşhur ve aynı zamanda kuşkusuz en güçlü eleştiri demek ki, *kendi ölçütlerine göre*, bu bakış açısını tahliye etmeyi başaramaz, hem de iki biçimde: ilkin, olumsal, özel/birey düzeyinde, etik vizyon kaçınılmaz olarak tüm haklarına/değerine sahip olmaya kaçınılmaz olarak devam eder (ve esasında *Pratik Aklın Eleştirisi* ile *Bilim Öğretisi*'nin iddiasında bulundukları her şey bu değil midir? Bunlar hiç *ortak bilinç* felsefesinden, dolayısıyla sonlu birey felsefesinden başka bir şey olmak istemişler miydi?) Sonra –ki bu bana Hegelci bir bakış açısından daha zor kabul edilebilir görünüyor– etik boyut *fiiliyat*ın felsefi alanından da elenmemiştir, çünkü üçüncü tasım, diyalektik değil düşünümsel tarzda koyulmuştur, öyle ki ahlaki vizyon (düşünümsel bakış açısı) tüm değerini/haklarını koruyormuş gibi görünür – zira her şey gerçekten de sanki etik bakış açısı ile spekülatif bakış açısı arasındaki seçime ancak etik ("çıkara dayalı") bir bakış açısından karar verilebilirmiş gibi olup biter, *çünkü asıl anlamında*

yeniden işin içine girdiğini görmenin sevincini yaşamak için hiçbir sebep olmayacaktı: Bu basitçe onun tutarsızlığının en sağlam işareti olacaktı. E. Weil'in kitabı bu bakımdan, etik bakış açısının gerçek bir çürütülüşünün neticelerini kabul etme yetersizliğinin en çarpıcı örneklerden biridir.

81 *A.g.e.*, s. 100.

82 Aslında çok az, çünkü olumsal, Hegel tarafından yadsınmasa da, felsefi bir bakış açısından, hiçbir fayda sunmaz.

spekülasyon (üçüncü tasım), sistem üzerine pek ince düşünen söylemin felsefe ötesi statüsünden dolayı tüm yaptırım gücünü kaybetmiştir.

Bu saptamalardan ne çıkarmak gerekir? Her şeyden önce, etik bakış açısını, ahlaki dünya vizyonunu aşma, tahliye etme ya da görelileştirme iddiasındaki Hegelci eleştirinin, aslında başarısızmış gibi göründüğünü: Çünkü etik boyut sistemin iki noktasında yeniden işin içine sokulmuştur, bilhassa spekülatif tepe noktasında. Fichtecilik o halde, bu etik-pratik bakış açısının bir teorisi olarak, sisteme onun uğraklarından biri olarak bütünleştirilmeye izin vermez. Bağlantılı olarak, ahlaki dünya vizyonuna içkin olan tarih felsefesi ve siyaset felsefesi de kati biçimde köklerinin kazınmasına izin vermezler. O halde Fichtecilik, Hegel sisteminin başlıca engeli olarak görünür; dolayısıyla bir "Fichte'ye dönüş" fikri, tarihsiciliği ve bunun Hegelci hazırlığını aşma yönünde bir girişim çerçevesinde anlam kazanıyormuş gibi görünür.

Demek istediğimizi iyice açalım: Yukarıda söylenenlerle, Fichte'ye bir dönüşün, aklın hilesi olarak tarih teorisine içkin güçlüklerden kaçınmanın mümkün tek yolunu teşkil ettiği tanıtlanmamıştır; sebep ilkesinin tarihe sınırsız biçimde uygulanmasının doğrulanmasının böylesi çıkmazlara götüreceği saptaması karşısında, aslında, öyle görünür ki, sebep ilkesini öylece yadsımak ve öyleyse (sebep ilkesinin tüm meşruiyetinin kökten biçimde tartışma konusu yapılması manasında) *akıldışı* bir tarih anlayışı bina etmek de olasıdır. Bu olasılıkta, Heidegger'in, Arendt tarafından devam ettirilen, "Varlığın Tarihini", onu "çok güçlü sebep ilkesinin gücünü gösterdiği alan"[83]dan kurtararak kavrama teşebbüsünü görürüz: yani, olayın belirmesini, açması "nedensiz" olan gülün kendiliğinden çiçeklenmesi modeli üzerinden düşünme – ve dolayısıyla tarihi "serbest seyir" *(freie Folge)* olarak, yani "bağıntı"sı (*Zusammenhang, Cohésion*) kesinlikle "diyalektik bir sürecin zo-

83 M. Heidegger, *Le principe de raison*, Gallimard, 1962, s. 107.

runluluğu manasında"[84] anlaşılmaması gereken bir süreç olarak düşünme teşebbüsü. Bu Heideggerci tarih anlayışında aslında Hegelci teoriye nazaran en keskin karşı sav yatar: Akıl teorisine içkin güçlükler demek ki, *hak bakımından*, bizi; bu durumda "Fichte'ye dönüş"ün kesinlikle mümkün tek çıkış yolu olmayacağı bir yöne götürür. Bununla birlikte tüm sorun, bu Heideggerci yönelimde, etik boyutun (ahlaki dünya vizyonunun), yine burada da, hangi ölçüde elenmiş bulunduğunu belirlemek olacaktır: Eğer tesadüfen, –hatta Hegelcilikten, sebep ilkesini tamamen tartışma konusu yapacak ve öznellik metafiziği çerçevesinden çıkacak raddede sıyrılmanın denendiği yerde dahi–, etik bir boyutun yeniden işin içine sokulduğu görülseydi, bu, ahlaki dünya vizyonunun (pratik, yani *Fichteci* bakış açısının) kesinlikle kaçınılmaz olduğu anlamına gelirdi –ki bu ister (Hegelci sistemin zirvesini oluşturduğu) özne metafiziği içinde olsun, ister onun sözde "dışarı"larında olsun, (çünkü *Sein und Zein* [*Varlık ve Zaman*]'dan son yazılarına dek, Heidegger hep böyle bir "dışarı" oluşturmaya çalışmıştır). Tam da bu yüzden, şimdilik gelmiş bulunduğumuz yerde, *öznellik düşüncesi içinde*, Hegel'den Fichte'ye (etik bakış açısının elenmesinden onun zorunlu olarak hesaba katılmasına), bunun getirdiklerini daha iyi anlamak bakımından, bu etik boyutun, Heidegger'in kendisinin öznellikten ve sebep ilkesinden sıyrılmaya çalışma tarzı içinde hangi dereceye kadar yeniden işin içine sokulmadığını değerlendirmeyi denememiz de gerekir. Akliliğin ve öznelliğin Hegelci tamamlanışının Fichteci konumu aşmayı ya da tahliye etmeyi başaramadığını göstermek istediğim ilk bölüme koşut olarak, ilerleyen sayfalar demek ki, böyle bir "muhafaza ederek aşma"nın (*Aufhebung*) ya da böyle bir geride bırakmanın da, öznenin sebebi ve düşüncesi ile denenmiş bir kopuş tarzında gerçekleşmediğini anlaşılır kılma işlevini yüklenecek. Fichteci bakış açısının keşfinin önemi böylece daha da pekişmiş olacaktır.

84 M. Heidegger, *Questions II*, Gallimard, 1968, s. 26.

II.
HEİDEGGERCİ FENOMENOLOJİ VE PRAKSİS FİKRİNİN AKILDIŞICI OLUMSUZLANMASI

1. HEİDEGGERCİ HÜMANİZM ELEŞTİRİSİ

Heidegger'in düşüncesinde bir "etik boyut" keşfedivermek istemekte elbette bazı paradokslar vardır.[1] Zira 1946'dan ve *Hümanizm Üzerine Mektup*'tan[2] beri, Heidegger'in kendi girişimini etik meşguliyetlerin uzağına yerleştirmeyi ısrarla istediği bilin-

1 İlerleyen sayfalar, A. Renaut işbirliği ile yazılan, Heidegger'in düşüncesinde etik boyu üzerine, *Nachdenken über M. Heidegger*'de yayınlanan (Gerstenberg, Verlag, 1980), bir incelemenin ilk bölümünü yeniden ele alıp geliştiriyor. Bu konuda ayrıca bk. "insanın erekleri" üzerine *Collogue de Cérisy*'e yaptığımız katkı, Paris, Galilée, 1981. Heidegger'in "jargon"una aşina olmayan okuyucular Collège de Philosphie ile birlikte *Esprit* dergisi tarafından gerçekleştirilen mülakata (Nisan 1982) olduğu gibi elinizdeki kitabın ilk cildinin önsözüne bakabilirler.

2 M. Heidegger, *"Hümanizm" Üzerine Mektup*, "Hümanizmin Özü" içinde, İz Yayıncılık, 2002, çev. Ahmet Aydoğan. *Hümanizm Üzerine*, Türkiye Felsefe Kurumu, 2013, çev. Yusuf Örnek.

mektedir. J. Beaufret'nin "bir ontolojinin olası bir etikle ilişkisi"[3] üzerine sorduğu soruya, Heidegger ilk başta, alışıldığı üzere, bizzat sorunun kendisini bir soru konusu yaparak cevap verir – bunu da iki düzeyde gerçekleştirir:

– *Terminolojik düzeyde*: nasıl ki "ontoloji" terimi 1927 tarihli *Sein und Zein*'ın açılışını yaptığı şeyi ifade etmek için uygun değilse,[4] "etik" terimi de okullaştırılmış, hatta skolastik felsefe söz dağarına aittir; her halükârda sadece "özgün düşüncenin sonu geldiğinde"[5] ortaya çıkar ve bu dönemden (Platon'un okulundan) önce, düşünürler "etik"i, "mantık" ya da "fizik"ten daha çok bilmiyorlardı.[6] Demek ki eğer "Varlık sorusu" "geleneksel metafizik alanında tatmin edici biçimde sorulamaz"[7] ise ve metafizik Platon ile birlikte başladıysa[8], Varlığı kendi uğraşı ve

3 *Brief über den "Humanismus"*, *Wegmarken* içinde, Klostermann, 1967, s. 163; çev. *Lettre sur l'humanisme*, Aubier, 1964, s. 139.

4 *A.g.y.* s. 187, Türkçe çev. 86: "Zira ontoloji her zaman, Varlığı içinde varolanı (óv) düşünür. Fakat varlığın hakikati düşünülmediği sürece her türlü ontoloji dayanağından mahrum kalır. O nedenle *Sein und Zein*'da düşünceyi henüz her yönüyle açık olmayan bir yolda Varlığın hakikatine doğru götürmeye çalışan düşünme ayırt edici özelliğini "temel ontoloji" (*Fundamentalontologie*) diye vasıflandırır. O Varlığın hakikatiyle ilgili düşüncenin sâdır olduğu asli temele geri dönmeye çabalar. Bu düşünme bir başka sorgulamaya girişerek [varolanın varlığına değil Varlığa dair soru, yani *varolanın var olmasının* anlamı sorusu, yoksa *nesnenin nesnelliği* ya da *varolanın varolmaklığının* anlamı sorusu değil] (Kant'ınki de dahil) metafiziğin "ontoloji"sinden kopar." "Temel ontoloji" teriminin daha sonra Heidegger tarafından terk edileceği zaten bilinmektedir, zira bir temel mantığına yapılmasını gerektirdiği referans, girişimi, kurucu aklilik çerçevesine yerleştirme tehlikesini ziyadesiyle taşır.

5 *"Hümanizm" Üzerine Mektup*, s. 40

6 *A.g.y.*

7 *Einführung in die Metaphysik*, Niemeyer, 1952, s. 105; çev. Gallimard, 1967, s. 147.

8 Örneğin *bk. Holzwege*, Klostermann, 1950, s. 162: çev. *Chemins*, Gall., 1962, s. 147.

sorusu yapmaya çalışan felsefe, metafiziğin, yani "düşüncenin çöküşü"nün[9] zuhuruyla çağdaş olan bir terminolojiyle yetinemez. Öyleyse Heidegger'de söz konusu olan, doğrusunu söylemek gerekirse, ne "etik"tir ne de "ontoloji": bu anlamda J. Beaufret tarafından sorulan soru "temelsiz"[10] olacaktır. Bununla birlikte, terminolojik olarak uygun olmasa da, "asli bir anlam ve ağırlık"ı muhafaza eder diye belirtir Heidegger, eğer onu "daha kökensel" (*ursprünglicher*) olarak düşünürsek.

– *İçeriği düzeyinde*, soru gerçekten de incelenmeye değer ve gerekirse sonra, bu kez daha kökten biçimde, kendisi de yeniden soru konusu edilmelidir. "Daha kökensel olarak" anlaşıldığında, o zaman içeriği şöyledir: "Varlığın hafızası" olmak isteyen düşünce "pratik yaşam için ve onun işine yarar ipuçları"[11] sağlar mı? Başka bir deyişle: "Varlığın çobanı"na varolanın içinde de bir yönelim sunar mı (kılavuzluk eder mi)? Mümkün kılınması söz konusu olan Varlıkla ilişki varolanla ilişki için kural koyucu (*normatif*) olabilir mi? (Deyim yerindeyse "pratik"'e dair soru olan) bu soruya Heidegger kesin bir yanıt verir: "ne teorik ne pratik", Varlık düşüncesi Varlık'ın düşüncesidir, "başka bir şey değil", "hiçbir etki yaratmaz"[12] ve onun varolanla ilişkimiz için kural koyucu olabileceğini düşünmek, yine ona bir "etki" bahşetmek olur –ki bu olamaz; "daha kökensel olarak" anlaşıldığında dahi, "temel ontolojinin" "etik" uzantıları sorusunun, demek ki, olmak için haklı bir nedeni yoktur. Böylece Arendt'in, Heidegger'i takiben, tüm iradeciliğe karşı "rıza" kavramını yineleyişi anlaşılır hale gelir.

Yine de Heidegger'in bu yanıtını yorumlamak ve bunun için de, *"Hümanizm" Üzerine Mektup*'ta birkaç sayfa geriye uzanmak gerekir. Gerçekten de Heidegger hangi tarzda düşüncesinin bir

9 *Wegmarken*, s. 171; *Lettre sur l'humanisme*, s. 105.

10 *A.g.y.*, s. 188: çev., s. 155.

11 *A.g.e.*

12 *A.g.e.*, s. 188; çev., s. 155.

"anti-hümanizm" olduğunu ve "değerlere karşıt" olduğunu açıklar: "Bir şeyin bir değer olarak kıymetlendirilmesiyle değerlendirilen, sadece insanın değerlendirmesinin konusu olarak kabul edilmektedir."; yani, "her değerlendirme" varolanı varolmaya ve varlığı içinde inkişaf etmeye bırakmak (*lassen*) yerine, onu sadece bir özne için nesne yapan "bir öznelleştirmedir". Değerler açısı ile öznellik açısı bir ve tek şey olur ve bu manada değerlerin koyuluşu, "Varlığa karşı tasavvur edilebilecek en büyük küfürdür".[13] Fakat açıktır ki etik, hakiki olarak insani bir varoluşun koşullarını ve icaplarını "değer"lendiren düşüncedir: özü itibarıyla öznellik metafiziğine ait olduğundan, Varlık düşüncesine ancak yabancı olabilir. İşte bu yüzden Heidegger girişiminin etik uzantıları sorusunu atlayabilir ve daha ziyade "varolanı bir nesne haline getiren öznelleşmeye karşı",[14] dolayısıyla değerlere karşı, yani –diye ekler– etiğe karşı (yani bir o kadar da Fichte'ye karşı) düşündüğünü belirtebilir. İşte bunun içindir ki, etik bakış açısını bu şekilde yerleştirerek, Heidegger, ola ki böyle bir bakış açısı kendi düşüncesi içinde yeniden ortaya çıksaydı onu hesaba katamayacaktı. Onun gözünde, bu bakış açısı gerçekten de, bu düşüncenin, kopmaya çalıştığı şeye, yani öznellik metafiziğine –ki Fichte'deki ahlaki dünya vizyonu ona yalnızca bu metafiziğin en üstün uğraklarından biri diye görünüyordu– mahkûm olarak kalacağının bizzat belirtisi olacaktı.

Heidegger etiğe karşı (Fichte'ye karşı): Tabii "etik" ile; öznenin âdetlerini (τὰ ἔθη) düzenlemesini sağlayan değerlerin

13 Alm. s. 179; Fr. S. 129; *"Hümanizm" Üzerine Mektup,* Türkçe çev., s. 77-78. (hafifçe değiştirilmiştir). Değer kavramının öznellik metafiziği ile ilişkiye sokulması üzerine bk. J. Beaufret, *Dialogue met Heidegger*, Ed. De Minuit, 1973, c. II, s. 182 vd. (*Heidegger et Nietzsche: le concept de valeur*) ve J. Beaufret'ye Heidegger hakkında on iki soru, *Les Lettres nouvelles* içinde, Aralık 1974 –Ocak 1975, s. 25 vd. (s. 28: kendimizi nihayet, değerlendirilen şeylerde, daha özsel bir haysiyetin önüne koymak için değer bakış açısına hakkını geri vermek" söz konusudur).

14 *A.g.y.*

yerleştirilmesi de değil de (*Hümanizm Üzerine Mektup*'un denediği gibi, dile karşı bir şiddet kullanımıyla) "insanın ikametini/barınmasını düşünen" (τὸ ἦθος) düşünce anlaşılıyorsa. Bu anlamda ve sadece bu anlamda, "Varlığın hakikatini, ek-sistant[15] olarak insanın kökensel (*originel*) unsuru diye düşünen düşünce, daha baştan kendinde asıl (*originaire*) etiktir".[16] Ama böyle bir etikte, metafiziğin "eski çığrını sürdüren" [epigonal: asıl olmayan] etikte olduğu gibi, pratiğin kural koyucu değerlerini üretmek ya da yansıtmak artık söz konusu değildir: düşünce onda kendini teori ile pratik arasındaki ayrımın berisinde bulur; yani, sadece, öznenin sayesinde değerini emin kılabileceği şeyle meşgul olan teorisyenlerin ve pratisyenlerin, bu bağışıklığı pek dert etmeksizin içinde devindikleri mevcudiyetin bağışık olduğu (bir düzey olmayan) "düzey"de ya da (bir yer olmayan) "yer"de bulur.

Yine de burada, Heidegger'in düşüncesinde, kendini bir "asıl etik" fikrinde soğurulmaya kolayca teslim edermiş gibi görünmeyen ama daha ziyade değerlendiren düşünceyi çağrıştıran etik bir boyuta dikkat çekmem gerekiyor. *Asıl* (*originaire olarak* değil de) *taklitçi (epigonal) olarak* etik olan böylesi bir boyutun açıklığa kavuşturulması pek tabii bir dizi soru getirecektir: Bu etiğin

15 Ek-sistence kavramı Heidegger tarafından insan olan'ın orada'sını (Da-sein) tanımlamak için yaratılmıştır. İnsan bir ek-sistant olan'dır, yani varlıkla "idrak" münasebeti olan varolandır ya da varlığın ontoloji öncesi bir anlayışına sahip varolandır. Varlığı anlamak insanın özüne aittir; düşünürler ve şairler varlığın hakikatine kulak vermektedirler, bu da otantik ek-sistence'dır: "Dünya", insanın fırlatılmış özü temelinde açıkta durduğu Varlığın açıklığıdır. "Dünya-da-olma", *ek-sistenz*ın "ek"inin özsel olarak açıldığı açık boyutla ilgili olarak *ek-sistenz*in özünü ifade eder... özü itibarıyla insan, Varlığın açıklığında, öznenin nesne ile bir bağının olabileceği "arayı" açan-açıklığa kavuşturan açık alanda var-olandır (*ek-sistent*) [*"Hümanizm"*..., s. 79.] [ç.n.]

16 *A.g.e.*, s. 187; çev. s. 151. Etiğin –ἔθος [etos]'un ᾗ [nereye]'ye– içinde insanın eylediği ve düşündüğü "ikametin/barınağın" bir düşüncesine doğru bu şekilde genişletilmesi, Varlığın Yer (*Ort*), Yöre (*Gegend*), Yurt (*Heimat*) olarak kavranmasıyla bağlantılandırılmalıdır.

kaynağı nedir? Girişimin içine dışarıdan mı sokulmuştur yoksa kurucu bir boyutu var mıdır? Ona nasıl bir anlam vermeli? Ondan kurtulmak isteyen bir düşüncenin içinde etiğin bu yeniden su yüzüne çıkışı [hortlayışı] bizzat bu düşünce ve onun verimliliği üzerine ne öğretir? Eğer bir düşünürün kutsallığının yıkılması –ki bu onun düşüncesiyle gerçek bir diyalogun ön şartıdır–, onda da, muğlaklıklar, gerilimler, hatta çelişkiler ya da çıkmazlar olabileceğinden kuşkulanma hakkından geçiyorsa, Heidegger'i bu şekilde zaten kuvvetlice reddedilmiş bir etiğin dolaylarına yeniden sürükleyen şeyin analizi –münhasır ve kıskanç bir basit tekrar pratiği tarafından çok uzun süre ve hatta bazen çok ustalıkla geciktirilen– bu kutsallığı yıkma sürecinin içinde yer alır.

2. HEİDEGGER'DE AHLAKİ DÜNYA VİZYONU: YADSINMIŞ BİR HORTLAMA

Heidegger'de analiz etmeyi amaçladığımız bu etik boyutu görünür kılmak bakımından, 1929 tarihli *Was ist Metapysik?* [Metafizik Nedir?][17] başlıklı konferans ve ona bağlı metinler,[18] Heidegger'in 1929 tarihli metnine art arda geri dönüşleri vasıtasıyla, eğip bükmeler, sapmalar, kaymalar ya da tersine çevirmeler üzerine, Heidegger'in güzergahına damga vuran süreklilik üzerine değerli bir belge oluşturmak için faydalıdır. İmdi, bizi meşgul eden bakış açısıyla (etik bir boyutun mevcudiyetiyle) ilgili olarak neler saptıyoruz?

Kısaca 1929'da sorunun durumunu anımsatacağım sadece: Konferansın muğlaklığı, bu bakımdan, iyi bilinir, sık sık altı çizil-

17 M. Heidegger, *Metafizik Nedir?*, Kaknüs, 1998, çev. Mazhar İpşiroğlu, Suut Kemal Yetkin; M. Heidegger, *Metafizik Nedir?*, Türkiye Felsefe Kurumu, 2009, çev. Yusuf Örnek.

18 Asıl anlamıyla konferansa (1929) gerçekte dördüncü basımda (1943) yayımlanan bir Sonsöz ve bir Giriş (1949) eklenir; ayrıca konferansın ve *Sein und Zeit*'ın Fransızca çevirisi için (çev. Henry Corbin, Gallimard, 1951) 1937'de kaleme alınan öndeyiş de anılabilir.

miştir ve bu metne, Heidegger'in düşüncesinin ilk versiyonu (*Sein und Zeit*, 1927) ile çok eskiden haber verdiği ve "son Heidegger" diye adlandırılan kişide ancak yavaş yavaş gelişecek ikinci versiyon arasında bir kavşak olma değerini verir. Muğlaklık, çünkü bir yandan insanla ilgili her şeyin (varolan'la ilişkisi, var oluş kipi), Hiçliğin açığa çıkmasından, –varolan'la farkının Varlığın özgül alameti olduğu ortaya çıkacak– bu "Başka"dan kaynaklandığı söylenir, halbuki öte yandan bu Hiçliğin ortaya çıkışı,[19] bizzat Hiçliğin değil de *Dasein*'ın inisiyatifine ait bir seçime ya da bir karara bağlıymış gibi görünür: Zira "Hiçlik bizden ilk başta ve çoğu kez kökensel karakteri içinde *saklanır*" (Hiçliğin bu örtülü oluşunda, daha sonraki "Varlığın unutuluşu" ve "geri çekilmesi" düşüncesi haber verilmektedir) –bu ise "şu ya da bu belirli tarzda kendimizi bütünüyle varolan'a vakfetmemiz olgusu sayesinde" gerçekleşir. Etkinliklerimizde ne kadar çok varolan'a bağlıysak ve ne kadar az onu olduğu haliyle sızmaya/kayıp gitmeye bırakırsak, o kadar çok Hiçlikten saparız".[20] O halde (henüz kendini çeken Hiçlik değil de), Hiçlikten sapan eğer biz isek, aynı şekilde, *Dasein*'a kaygı sayesinde açık olan, Hiçliği belirivermeye bırakma olasılığının gerçekten kavranabilmesi için, kaygı ile, ondan kaçmaksızın, yüzleşmemiz gerekir: "Kaygı oradadır. Sadece uyumaktadır. Nefesi sürekli olarak *Dasein* vasıtasıyla titreşmektedir: hiç olmazsa, kaygılı *Dasein* vasıtasıyla, ama işi başından aşkın olanın "evet, evet"leri ve "hayır, hayır"ları için algılanamaz durumdadır; daha ziyade kendi kendisi üstüne eğilmiş bir *Dasein*'ın sırrı vasıtasıyla; esası *gözüpeklik* olanın vasıtasıyla en büyük ısrarla."[21] O halde Hiçliğin açığa çıkışı, bu kez, *Dasein*'ın (işi başından aşkın

19 Was ist Metaphysik?, *Wegmarken* içinde, s. 12; çev., *Questions I* içinde, s. 62; "Hiçliğin kökensel açığa vuruluşu olmaksızın, ne şahsi varlık ne de özgürlük olurdu."

20 *A.g.e.*, s. 13; çev., s. 63.

21 *A.g.e.*, s. 14; çev., s. 66.

ya da gözüpek) var olma kipinden kaynaklanır –ama konferans muğlaklığını sonuna dek korur, çünkü şunu net olarak yeniden ileri sürer: "*sonluluğ*umuz öyledir ki kendimizi Hiçliğin kökensel mevcudiyeti karşısına koyabilmemiz tam olarak ne bizim kararımız ne de kendi irademiz sayesinde olur."[22] Yine de bu, 1929 tarihli konferansın, felsefenin "görevleri"nin ilanıyla kapanmasına mani olmaz: "Tayin edici olan işte budur: *İlkin* bütününde varolan'ın yolunu açmak, *sonra da* kendi kendini Hiçlikte ele geçirilmeye bırakmak, yani herkesin sahip olduğu ve herkesin yanlarından genelde kaçmaya çalıştığı idolleri aşmak; *nihayet* bu askıda kalma halinin salınımlarının seyrini serbest *bırakmak*, ki bu salınımlar bizi dur durak bilmeden metafiziğin temel sorusuna, bizzat Hiçliğin zorladığı soruya götürebilsin: uzun lafın kısası, "Hiçbir şeydense neden bir şey vardır?"[23] Açıktır ki böylesi görevlerin gerekliliğinde "kaçma"ma kararı, kapasitesi; aksi halde saklı kalacak olan Hiçliğin açığa çıkması için *temeller* konumuna yerleşmiş gibi görünür. Bundan ötürü, burada, girişimin etik bir boyutundan bahsetmemek zordur. Karar, *gözüpeklik*, koyulmuş amaç (*Dasein*'ın temel olanaklılıklarını gerçekleştirmek) karşısında değerlendirilen (şey) gibi görünür ve eğer etik "değerler bakış açısından" tanımlanırsa, etik burada namevcut değildir.

Bununla birlikte, 1929 tarihli metinde böylesi etik bir bakış açısının bulunması, bugün, Heidegger okuyucunu şaşırtmayacağı bir gerçektir: Aslında *Sein und Zeit*'ın ve ilk Heidegger'in öznelik düşüncelerine[24] göre oldukça muğlaklığı bilinmektedir; bu ancak, 1927 tarihli bu kitabın, sanki insana yapılan referans

22 *A.g.y.*

23 *A.g.e.*, s. 19; çev. s. 72. Ayrıca bk. 1937'nin Öndeyiş'i (*Questions I*, s. 10): "Her seferinde, metafiziğin ilk ve en son sorusu, bu irade ile bu gücün/şiddetin karşılıklı ölçüsü içinde uyanıklığını temin edecek, böylece ışığın parlaklığını yayarak, her şeyin biçimini saydamlaştıracaktır."

24 Bu konuda *bk.* Husserl, *Nachwort zu meinen Ideen*, Niemeyer, 1930, s. 571 ("yeni antropoloji" olarak *Sein und Zeit*).

ya da insan sorusu hâlâ ayrıcalıklı kalıyormuşçasına,[25] temel ontoloji tasarısını tamamlamak üzere, *Dasein*'ı "ilk başta sorgulanacak" olan diye yerleştirmesi ölçüsünde böyle olacaktır; zaten Heidegger'in kendisi de, daha sonra *Nietzsche* adlı eserinde, *Sein und Zeit* girişiminin akamete uğraması konusunu yazdığında bu muğlaklığı teslim etmektedir. "Bu kesintiye neden olan şey, bu teşebbüsün tutturduğu yol üzerinde, teşebbüsün kendi isteğine karşın kendisinin de öznelliğin bir pekiştirilmesi haline gelme ve asli adımlara ayak bağı olmaya başlama tehlikesi içermesidir."[26] Burada *Sein und Zeit*'ın hangi bakımdan öznelliği pekiştirme tehlikesi arz ettiğini analiz etmek niyetinde değilim: böyle bir güçlüğün hatırlatılması, ilk dönem Heidegger'de etik bir boyutun mevcudiyetinin çok şaşırtıcı olmaması için yeterlidir ve bu nedenle, buradaki tasarımız doğrultusunda (moderniteden ve öznellik öğretilerinden kurtulma iddiasında olan bir düşüncenin ahlaki dünya vizyonundan ne derece sıyrıldığını anlamak) bu ilk Heidegger metinlerinin alanını, bizzat yazarı tarafından metafizik söylemlerin yapılarını en derinden sarstıkları düşünülen yazılara dönmek üzere bir kenara bırakıyorum.

Peki daha sonraları, yani *Kehre*, "Dönemeç" olarak adlandırılması uygun olan şeyden sonra, Heidegger'de etiğin durumu nedir?

25 *Bk*. A. Renaut, "Qu'est-ce que l'homme", *Man and World* içinde, cilt 9, n° 1, şubat 1976, s. 9 vd.

26 *Nietzsche*, Neske, II, s. 194; çev. Gall., s. 156. Netice itibarıyla, Heidegger'in Fransız tilmizleri arasında, E. Martinau'nun hem *Sein und Zeit*'a dönüşü deneyen hem de etik perspektifi en çok reddeden kişi olmasında şaşırtıcı hiçbir taraf yoktur: bk. "La provenance des espèces", *Critique* içinde, Şubat 1978; burada düşüncenin "en uygun varışı için karar verilmesi" gerektiği söylenmektedir, ki bu da "şu sıralar önümüze sundukları boş laflardan" uzak durmasını ve "dikkatini yorgunluk bilmeksizin" Varlığın çok yönlü serpilmesi üstüne "yoğunlaştırmasını" gerektirir: böylece bir düşünce nihayet, kültür evreninde bugün bulunan "sefil"likten sıyrılabilecektir- ve diye sonuca varır yazar, "bunun tam bir yalınlık içinde söylüyorum".

Eğer *Was ist Metaphysik?*'in ana fikrini takip edersek, 1943'ün Sonsöz'ünün, bir yandan insanbilimcilikten (yani öznellikten, dolayısıyla etikten)[27] kopma isteğiyle kendini gösterirken, öte yandan da paradoksal biçimde *görev* fikrini ve ona eşlik eden etik çağrışımları sürdürdüğü görülür. "Hiçlikte her varolan'a olma teminatını veren şeye dair geniş biçimde açık boyutu deneyimlemek olan yegâne elverişlilik için donanmamız *gerekir*"[28] ve Varlık için böyle bir donanımda, kaygı karşısında "sıvışmamamız" önem arz eder –bu da "açık cesaret" ve "yiğitlik" gerektirir, zira sadece budur "hiçliğe dayanmaya muktedir olan".[29] Böylece, "insanı talep eden", Varlık'tır; tersi değil; ama her şeye rağmen, eğer "asli düşünce" nihayet "ısrarla" düşünülmesi söz konusu olan şeye "dikkat kesilmezse" hiçbir şey mümkün değildir. 1949'un Giriş Bölümü'nde de aynı şekilde; metafiziğin aşılmasının, Varlık'ın insanla olan ilişkisine başkalık ve farklılık deneyimini katmak ve bu ilişkiyi "muhafaza etmeyi" başarmak için "sonunda Varlık'ın unutuluşuna dikkatli olmayı öğrenme yönünde çaba" sarf etmeyi gerektirdiğini okuruz.[30] Çoğaltılmaları hiç de zor olmayan böylesi formüller, öznelliğe dair yetersiz bir farkındalık kazanılmasından hareketle aydınlatılamaz artık, çünkü çabaya, dikkate ya da yiğitliğe yapılan bu çağrıları okuduğumuz aynı sayfalarda, Heidegger "öznelliği insanın asli belirlenimi olmaktan çıkartmak" için büyük gayret gösterir. Açık tasarının; aynı zamanda ("*Hümanizm" Üzerine Mektup* 1946 tarihlidir) her etiğin temeli –yani öznellik bakış açısı– olarak teşhis edilen şeyin aşılması olduğu yerde, bu kez, *değerler*in,[31] yani etik boyutun koyuluşunu nasıl

27 *Wegmarken*, s. 103; çev. *Questions I* içinde, s. 78.

28 *Wegmarken*, s. 102; çev. s. 77. Vurgular bana ait.

29 *A.g.e.* s. 103; çev., s. 78.

30 *A.g.e.* s. 200; çev., s. 30.

31 Mademki dikkat, uyanıklık, ısrar vs. *Dasein* için, onlarsız özünü (Varlık ile ilişki) gerçekleştiremeyeceği varolma tarzlarıdır, gerçekten nasıl olur da "değerler"den bahsedilmez?

yorumlamak gerekir? Sorunun nasıl olup da, görev fikrinin ve çağrışımlarının daha sonraki metinlere değin (hatta *Gelassenheit*'da olduğu gibi, ara düşünce oluşun insanın fetihçi iradesi tarafından etkin olarak her kuruşuluşunu –yani, denebilir ki, *Fichteci tipte* her pratik tarih felsefesini– yadsıdığında bile) mevcut kalacakları şekilde savuşturulabildiğini anlamak bir o kadar zordur: "Hiçbir şey yapmamalı, sadece beklemeliyiz" –yani etkin olmamak söz konusudur; ama bunun için "isteme alışkanlığından vazgeçmeyi", "uyanık kalmayı, rıza göstermeye hazırlanmayı"[32] başarmak gerekir. Eğer içinde varolanların mevcut bulunduğu (Varlık) ἦθος'a, ikâmete açıklık, adetlerin (τὰ ἔθη) böylesi bir düzenlenişinden geçiyorsa, burada hangi bakımdan etikte taklitçi olan her şeyin içine yeniden düşülmesine –yani, var olan ve vuku bulan her şeyin öznenin kapasitesine dayandırılmasına– (bununla birlikte, bağlantılı olarak, burada kuşkusuz salt "hazırlık babında" olsa da tayin edici de olan insani pratiğin *falanca* geleceği *filanca* başka bir gelecekten daha olası kılan şey olduğu tarihin örtük bir tasarımına) tanık olunmamaktadır?

Güçlük, doğrusunu söylemek gerekirse, öylesine açıktır ki Heidegger'in gözünden kaçmaz. Onun her zamanki (ve tilmizleri tarafından tekrarlanan) *yadsıma* [*Alm*. Verneinung *Fr.* Dénégation] pratiği kolayca fark edilir: zira mutlak surette, insanın Varlık ve tarih ile olan ilişkisi (ki aynı şeydir; Varlık Tarih'tir) ancak öznenin inisiyatifine düşünülebilir; o halde, bir yandan görünüşte ahlaki dünya vizyonu damgası taşıyan önerme tümceleri üretirken (*zaten, bundan feragat edilemez*), öte yandan bunun böyle olduğunu *inkâr etmek,* yine de telaffuz edilen şeyi durmadan tekrarlamak *zorunludur* [ödevdir]. Böyle bir yadsıma pratiğine sadece iki örnek vereceğim:

– Heidegger, *Sein und Zeit*'da otantik olmayan, salt varolanla meşgul ve Varlığı unutmuş *Dasein*'ın varolma tarzını vasıflan-

32 *Gelassenheit*, Neske, 1959, s. 37. "Wir *sollen* nichts tun, sondern warten" (vurgu bana ait); çev. *Questions III* içinde, s. 188.

dırmak için kullanılan "düşüş" (*Verfall*) kavramına "*Hümanizm" Üzerine Mektup*'ta geri döner. Şunu okuruz: "Kelime, insanın, ahlak felsefesinin anladığı manada anlaşılan, dolayısıyla dünyeyileşmiş bir günahına uymaz, ama Varlık'ın insanın özü ile olan ilişkisi içinde insan'ın Varlık ile asli bir ilişkisini belirtir."[33] Yani, ikiye katlanmış, bir tek olmayan düşüş: İlk olarak, çünkü bu düşüş bir hata manasında kazara değildir, bizzat *Dasein*'ın özüne aittir; ikinci olarak, çünkü bu düşüşten insan sorumlu değildir (Varlık'ın unutuluşu geri çekilme olarak düşünülmelidir). O halde (neden?), "gündelik *Dasein*'a dair yapılan her ahlakileştirici eleştiri"[34] dışında düşüşten bahsedilecektir, ki bu da, en son metinlere değin, insanlığı "otantik olanlar" ve "otantik olmayanlar" diye üleştirmeye olanak tanır.

– Tam da Varlık'ın unutuluşu konusunda (tek olmayan bu "düşüş"ün tek olmayan "temel"i), *Was ist Metaphysik?*'in Giriş Bölümü, sorunun kuşkusuz, metafizik tarafından "Varlık ile varolan'ın sürekli karıştırılması" olduğunu göstermektedir, "ama bu karışıklığı elbette hata olarak değil, olay olarak düşünmek gerekir" –zira "bu karışıklığın temeli hiçbir şekilde düşüncenin ihmal edilmesi ya da bir ifade hafifliği olamaz"[35] Bunun unutuluşu demek ki aslında tek değildir (yoksa öznellik, tüm tarihimizin anlamı olan şeyin temeli olarak yeniden işin içine girer) ve bağlantılı olarak, eğer tarih "düşüncenin gerilemesi"[36] olarak düşünülürse, bu gerileme tek değildir, çünkü "her şeye rağmen yine de dorukların seviyesinde kalır ve aşağıya düşmez": Bir gerileme, ama bir çöküş değil.

Demek ki bu yadsıma pratiğinin amacı gayet açıktır: girişimin hedefiyle uyumlu olmayan, ahlakileştirici tüm çağrışımları

33 *Wegmarken*, s. 163; alıntılanan çev., s. 81.

34 *Sein und Zeit*, s. 167; çev. s. 206.

35 *Wegmarken*, s. 200; çev. *Questions I* içinde, s. 29.

36 *Holzwege*, s. 325; çev., s. 287.

sürüp kovmak. Ama bu şartlar altında neden etik rengi bu denli vurgulu bir söz dağarına başvurulmaktadır? Eğer bu hemen sonra reddedilecekse, konuya etik bir boyut vermek neden? *Sollen*'e, *Olması-gerekene*, *yadsınmış bir Fichteciliğe* bu dönüş neden?

3. HEİDEGGERCİ FENOMENOLOJİNİN İÇSEL BİR ELEŞTİRİSİ İÇİN

Burada usulün; onda sadece değerlendirmeyi, yargılayan bakış açısını aslında onu dışlarmış gibi görünen bir yol yöntemin içine yeniden sokma vasıtasını görmekten ibaret olan basit bir dışsal eleştirisini yapma ayartısını bertaraf edeceğiz. Böyle bir açıklama kuşkusuz yanlış değildir, özellikle de eğer tilmizleri ve onlardaki (dönem üstüne, beşeri bilimler üstüne, teknik üstüne vs.) değer yargılarının kuvvetli vurgusunu ve tam bir romantik pathosun (Amerikanlaşmış çıkarcılık içine düşmüş insanlığın genel çöküşü karşısında, garplı (*hesperial*) düşünce için, kendi doruk çizgisini hâlâ ayakta tutma göreviyle karşı karşıya bulanan münzevi düşünür, modernite şehidi) böylece kolaylaşarak yerleşmesini akla getirirsek. Ama böylesi dışsal bir yorumun getirisi pek kısıtlıdır, aynı temas ettiği şeyin getirisi denli sınırlıdır.

Buna karşılık yadsıma pratiğini Heideggerci girişimin gerçek ve içsel bir güçlüğüyle –dilden ileri gelen bir güçlük ile– ilişkilendirmek bana çok daha ilginçmiş gibi görünüyor. Varlık'ı söylemek söz konusu olduğunda, aynı yadsıma pratiğinin çoktan "teorik" düzlemde nasıl da ortaya çıktığı hatırlanırsa, bir şeyler fark edilecektir: gerçekten de Heidegger'in, Varlık sorusunu, tüm felsefenin kök saldığı "toprak" ya da "temel"sorusu gibi ne kadar kolayca sunduğu bilinmektedir[37] – yine burada da, kullanımları ("temel ontoloji"nin kullanımı gibi) "tehlikeli" olan bu tabirleri

37 Örneğin *bk. Was ist Metaphysik?*'in Giriş'inin ilk sayfaları ya da yine *Der Satz vom Grund*, s. 96, çev. *Le Principe de Raison*, Gall., s. 135: "Être et *Grund*: le même."

durmadan yadsımak için: bu soru gerçekten de, Varlık düşüncesi hâlâ sebep ilkesiyle silahlanabilecekken, "aklın, düşüncenin en azgın düşmanı olduğunu" ve söz konusu olanın, görmüş olduğumuz gibi, örneğin (Hegel'e karşı) tarihi "özgür seyir" olarak düşünmek için "çok güçlü sebep ilkesini"nin tatbikini askıya almak olduğunu düşünmeye izin verir. Eğer Varlık'a "Temel" (fond, *Grund*) deniyorsa, demek ki bu temelin (*fondement*) metafizik manasında anlaşılamaz: bu "temel", bir "temel-siz"dir, bu *Grund*, bir *Abgrund*'tur.[38] Tüm bunlar gayet iyi bilinmekle birlikte yine bu noktada neden metafizik dille yakınlaşmakta ve kendini bu sonsuz yadsıma sürecine mecbur bırakmaktadır? Bu düzlemde, görüldüğü üzere, dışsal açıklama aksamaktadır. Aslında tüm sorun şundan ileri gelmektedir: esas itibarıyla uygunsuz olduğunu söylemek için metafiziğin diline başvurulmaktadır. Gerçekte yeni bir dil yaratmak mevzu bahis olamayacaktır –özneyi bütünüyle dile boyun eğdirecek ve hakimiyet tasarısı içindeki öznelliğin imparatorluğuna fazla iştirak eden buyurgan bir jest. O halde, Varlık düşüncesi için, geriye metafiziğin dilini *başka türlü* kullanmak kalıyor.[39] Gerçekten "aynı isimleri metafiziğin içinde ve dışında"[40] kullanabiliriz, onları asıl anlamlarında değil, metaforik ya da analojik olarak anlamak kaydıyla. *Zur Sache des Denkens*'de, *Sein und Zeit* üzerine seminerin protokolü gayet net biçimde şunu açıklar: Varlık'tan "armağan" olarak, "bağış" olarak, yani "ontik modeller"den hareketle bahsedildiğinde, "model; düşüncenin, doğal önşart olduğu üzere, kendisinden mutlak surette uzaklaşması gereken şeydir, o tarzda ki, "kendisinden" [de quoi], aynı zamanda, ...den uzaklaşmak'ın "kendisiyle birlikte"sidir [l"avec

38 *Schelling*, s. 147.

39 *Bk. Questions IV*, Gall., s. 188: Varlık düşüncesi "yeni bir dilden ziyade bizim eskiyle olan ilişkimizde bir değişim dönüşüm gerektirmektedir".

40 *A.g.e.*, s. 284. Heidegger'de dil sorunu üzerine *bk.* L. Ferry ve A. Renaut, "Heidegger en question, essai de critique interne", *Archives de Philosophie*, Paris, Ekim 1978.

quoi" du s'écarter de...]: Bizzat dilin yetersizliği dolayısıyla (ki yadsımalar buradan doğar) Varlık'ın, sayesinde bu adlandırmalardan uzaklaşmış olduğu başkalık ya da farklılığa işaret eden, dilin analojik kullanımını daha açık biçimde tanımlamak mümkün değildir.[41] Yadsıma pratiği böylece metafiziğin dilinin analojik bir kullanımında kayıtlıdır ve bu kullanım da metafizik söylemin bilhassa iki düzlemini/kaydını (*régistre*) ilgilendirmektedir:

– Metafizikçilerin dilinin ontolojik düzlemi/kaydı (temel, kök, ilke/kaide, netice, neden...), analojik olarak, Varlık (*ratio* olarak değil, *Grund-Abgrund* olarak, λόγος [logos] olarak; bir neden manasında *Ursache* olarak değil, *Ur-sache,* ilk soru olarak vs. Varlık) düşüncesinin çerçevesi içine aktarılacaktır;

– Buna koşut olarak, etik düzlem, insanın Varlık ile, "zor düşünülebilen"[42] ve ancak etiğin –kendisi de yadsınan– dilinden başka bir dilde söylenebilen ilişkisini belirtmek için analojik olarak yeniden ele alınacaktır, *sanki Dasein,* Varlık'ın görünmesinin ya da geri çekilmesinin dayandığı şeymiş gibi. "Gerileme"den, "otantiklik"ten, "yüreklilik"ten bahsetmeye olanak tanıyan, insanın kaygıya "yetenekli" olup olmayacağını sormaya olanak tanıyan işte bu *etik analoji*dir.

Bununla birlikte, güçlük, analojik bir söylemin ve *yadsınan* etik bir boyutun ortaya çıkmasına sebep olan gerçek bir güçlük olsa bile, analojiye başvuru iki itiraza sebep olacak gibi görünür:

1. Analoji baştan sona faydasız ve beyhude değil midir? Zira Varlık'ı söylemek söz konusu ise, söylenmesi gereken, Varlık ile varolan arasındaki farktır; fakat analojide, söylenmemiş olarak kalan tam da bu fark(lılık)tır. Varlığın Açıklık/Kayran [ormanda ışık alan açık alan] (*Lichtung*) olduğu söylendiğinde, söylemden kaçan, Varlık'ın Açıklık'ını, gökyüzünde fırtınanın karanlığını

41 Uzaklaşmayı/mesafeyi/farkı/sapmayı (*écart*) işaret etmenin tüm tarzları olan tırnak işaretlerine, italiklere başvuru bundan ileri gelir.

42 *Gelassenheit*, s. 64; çev. *Questions III* içinde, s. 217.

takip eden aydınlıktan farklı kılan şeydir; böylece farklılık daima *söylenecek* olan olarak kalır, tıpkı çevirmenlerin, Açıklık'ın açıklık olmadığını büyük harfle göstermek suretiyle hatırlattıkları gibi; peki nedir?

2. O halde ısrarla faydasız bir usule başvurmanın alemi ne? Kendini dayatan yanıt, analojiye başvurmanın uygunsuzluğunu görünür kılar: böyle bir usulle, söz konusu olan gerçekten de, her şeye rağmen (geri çekilmeye rağmen) Varlık'ı söylemeye, farklılığı meydana çıkarmaya çalışmaktır, hem de, kesinkes, geri çekilmeyi aşmanın imkânsız olduğu yerde, böylece verimsizliğinin tanınmasını dayatması müstesna, girişimin sessizlik üzerine kapanmaya (bazen Heidegger bunu hayal eder) mecbur olduğu yerde. Öyleyse analojinin kullanılması yine, muzaffer dönüş [parousia: Mesih'in geri gelmesi] iradesi ile, artan bir bilinç ve hakimiyet arzusu ile bir benzerliğe sahiptir (çünkü tüm temellerin "temel"ini kavrayarak, Heideggerci söylem fiilen en *kuvvetli* söylem olacaktır). Böyle bir muzaffer dönüş iradesinde –bu Varlık düşüncesi, aynı zamanda, böyle bir ideali geri iterken bile– paradoksal biçimde Varlık düşüncesini canlandırmaya devam eden, aslında özel metafiziğin eski idealidir (bunun temeli olan şeye kadar uzanarak onu bir söylemin şeffaflığına taşıyarak bu temelin örtüsünü kaldırmak suretiyle, var olan her şeyin anlaşılırlığını üretmek): kavramlar terminolojisinde kavram'a (Varlık'a) dışsal şeklindeki süreğen ifade ve durmadan tekrarlanan yadsımanın "kötü sonsuz"u buradan kaynaklanır.

Analoji kadar yararsız bir usule başvuru, modern öznellik metafiziklerinden ayrılmaz olan bir muzaffer dönüş ve hakimiyet iradesinin Heidegger'in düşüncesi içerisinde sürüp giden mevcudiyetiyle açıklanır demek ki. Ama nasıl olup da bu muzaffer dönüş ve hakimiyet iradesinin işin içine girdiğini de (ve bunlarla birlikte "taklitçi olarak" etik bir boyutun) anlamak gerekir.

Burada Heidegger düşüncesindeki ikinci bir güçlükle karşılaşılır (ilki dil güçlüğüydü): Bu güçlük tarih düşüncesine ilişkindir

ve dolayısıyla bizi tam da konumuzun yeşerdiği alana götürür. Heidegger için tarih, Varlık'ın unutuluşu anlamında Varlık'ın tarihidir. Ama Varlık'ın unutuluşu "bizzat Varlık'a aittir",[43] geri çekilme olarak Varlık, kendi öz unutuşudur (Çok bilindik bir sav olduğu için burada açıklamaya gerek duymuyoruz). Her halükârda buradan çıkan sonuç şudur: Eğer tarih Varlık'ın unutuluşu ise ve eğer Varlık kendi öz unutuşu ise, "tarihi Varlık olarak düşünüyoruz"[44] –ve böyle bir düşünce tarihin herhangi bir biçimde insani *praksis*e dayandırılmasını dışlar: O halde kendisini, deyim yerindeyse, kararlılıkla *anti-Fichteci* olarak öne sürer –aynı zamanda da *anti-Hegelci* olmayı amaçlar (çünkü burada söz konusu olan, sebep ilkesinin tarihe uygulanmasını reddetmektir). Öyleyse burada, *hiç de tarihe dair Fichteci anlayış* (pratik tarih felsefesi) *olmayan aklın hilesi teorisine bir alternatifin modeli* bulunacaktır.

Zaten Heidegger tarihin pratik kuruluşunun ilk olası yeniden girişini –ki Varlık'ın unutuluşunu bir olay olarak yorumlamaktan, dolayısıyla unutuşu "başlamış" olarak düşünmekten ve bunun sorumluluğunu düşünürlere yüklemekten oluşur– mükemmelen görmüş ve mahkûm etmiştir. Eğer tarih gerileme ise, bu gerileme aslında bir *yapı*dır, yoksa tarihlendirilebilecek ve konumlandırılabilecek bir hareket değil: Varlık'ın geri çekilmesi [kendini geri çekmesi] hiçbir şekilde bahşetmesinin [kendisini sunmasının, vermesinin] ardından gelmez; geri çekilme, bizzat bu bahşetmenin kendisidir, çünkü "Varlık, varolan içine kapandığında, kendini geri çekmiştir."[45] Varlık'ın Tarih'i sadece bu şekilde düşünüldüğünde (bir çöküş manasında) hiçbir aşağılayıcı tonlama almayabilir ve bağlantılı olarak, bu tarihin kökeni, Sokrates öncesi bir cennet manasında değerlendirilmiş görünmeyebilir: unutuşa dair kökten biçimde yapısal olmayan her yorum Heideggerci tarih düşünce-

43 *Holzwege*, s. 311; çev., s. 275.

44 *Der Satz vom Grund*, s. 109; çev. 150.

45 *Holzwege*, s. 310.

sini yeniden başlangıç ve düşüş mitolojisine düşürecektir; yani: Fichte'nin önvarsayımlarını yıktığı bir Rousseauculuk içine.[46]

O zaman sorunun filizlendiği görülür: eğer gerileme ve unutuş kökten biçimde yapısal olarak düşünüldülerse, Heidegger'in tarih düşüncesinde hiçbir etik boyut bulunmayacaktır; gelgelelim, görmüş olduğumuz üzere, durum bu değildir ve gene de Heidegger, bazı yorumcularının aksine, unutuşu basbayağı yapı olarak düşünür, olay olarak değil. Bu koşullarda, etik boyut nasıl işin içine yeniden sokulabilir? *Tarihin insanın inisiyatifi üzerine dayandırılması* –ne *Heidegger'in* ne de yorumcularının insana bir *sorumluluk* yüklemeyi savuşturdukları– *ikinci bir düzeyde yeniden işin içine girdiği ölçüde*, etik boyutun yeniden ortaya çıktığını düşünmekte beis yoktur. Açıklayayım: *Was ist Metaphysik?*'in 1943 tarihli Giriş'i, metafiziğin varolan'ı (başka bir deyişle: Varlık'ın unutuluşunu) düşünme tarzını, insanın özünü tam anlamıyla gerçekleştirmesine, yani Varlık'ın kendi özü ile olan ilişkisini üstlenmesine mani olan "engel" olarak sunar. Peki ama, eğer Varlık kendi öz unutuşu ise hangi anlamda Varlık'ın unutuluşu böyle engel olarak düşünülebilir? Varlık'ın *yapısı*ndan, unutuş burada Varlık'a dışsal hale geliyormuş gibi görünür, sanki, bir engel anlamında, *aşılması* gerekiyormuş gibi. Eğer böyle olsaydı, tarihin "pratik" kuruluşu ve, bununla birlikte, etiğin nasıl yeniden işin içine girdikleri anlaşılır. Ama bu "engel" neyin nesidir? Heidegger o zaman şöyle bir açıklama yapar: eğer metafizik Varlık'a dikkat

46 Burada okuyucuyu ancak, A. Renaut'nun, J. Beaufret'nin (*Dialogue avec Heidegger*'de) yaptığı Varlık'ın Tarih'i yorumunun nasıl da unutuşun bir başlangıcı olduğunu düşünmekten ve dolayısıyla unutuşu Varlık'a dışsal olarak temsil etmeye yönelmekten oluştuğunu gösterme tarzına yönlendirebilirim (J. Beaufret'in metinlerinde bilhassa açık olan etik vurgu, o zaman tam anlamıyla böyle bir yorumun mantığında bulunmaktadır): bu muhtelif hususlar için bk. A. Reanult, "Vers la pensée du déclin", *Études philosophiques*, 1975, n° 2 ve "La fin de Heidegger et la tâche de la pensée", *Études philosophiques*, 1977, n° 4.

etmeye bir engel teşkil ediyorsa, bu, onun *sanki* Varlık sorusunu soruyormuş gibi olmasındandır –yani o, ontoloji olarak, bu sorunun gerçek sahibi olduğu iddiasındadır, halbuki aslında yaptığı, varolan'ın varlığı sorusunu sormaktan ibarettir. "[Metafizik], bütününde varolanı hedefler, ama Varlık'tan bahseder. Varlık'ı adlandırır, ama varolan olarak varolan'ı hedefler."[47] Öyle ki, Varlık'ın unutuluşu, Varlık ile varolan'ın varlığı arasındaki bu karışıklık lehine, fark edilmeden kalır: "Unutuş unutuşa yerleşir", der Heidegger, insanın Varlık tarafından terk edilişinin (=geri çekilmesinin) üstü "örtülü kalır".[48] Demek ki *unutuluşun unutuluşu* Varlık'ın unutuluşunu ikiye katlar ve onu derinleştirir, çünkü Varlık'ı düşünmek, onun unutuluşunu geri çekilme (farklılık) olarak düşünmek olacaksa, unutuluşun en azından algılanması ve soru konusu olması zorunludur. Gerileme olarak tarih böylece bir çifte unutuştur, kendi öz unutuşuyla katlanan bir unutuluş. Ama unutuluşun unutuluşunu nasıl yorumlamak gerekir? Çok tuhaf biçimde, Heidegger, bu kez, *onu yapı olarak düşünmekten ziyade, aşılması için insana bağlı olması anlamında, olay olarak düşünüyor*muş gibidir: gerçekten de şöyle söyler; "ilkin düşünceyi Varlık'ın unutuluşu karşısına yeniden koymak" gerekir, ama "bununla birlikte bir düşüncenin buna yetenekli olup olmadığı sorusu baki kalır"; demek ki her şey bizim "nihayet Varlık'ın unutuluşu karşısında dikkatli olmayı öğrenme yönündeki çaba"mıza bağlıdır.[49] *İnsanın sorumluluğuyla birlikte, etik perspektif, kaçınılmaz olarak yeniden belirir ve her şey sanki (Varlık'ın unutuluşu düzeyinde, tilmizleri tarafından değil de Heidegger tarafından savuşturulan) tarihin pratik kuruluşu, unutuluşun unutuluşu düzeyinde yeniden ortaya çıkıyormuş gibi cereyan eder. Netice itibarıyla, gelecek, unutuluş karşısındaki dikkatsizliğimizi aşma yönündeki çabamıza ertelenmiş gibidir: oluşun pratik kuruluşunun*

47 *Wegmarken*, s. 199; *Questions I*, s. 29.

48 *A.g.e.*, s. 200; çev., s. 30.

49 *A.g.y.*

bir asgarisi böylece korunmuş olur –bir asgari ki etik perspektife, insanlığın yetenekli/elverişli olanlar ve olmayanlar, dikkatli olanlar ve olmayanlar vs. diye dağılımıyla beraber, izin verir.

Anladıklarımızı kısaca özetleyelim: Hem ("akıl düşüncenin en azgın düşmanı olduğu" için) aklın hilesi teorisinden hem de (ahlaki dünya vizyonu, kendisinden kopulması söz konusu olan bu öznellik metafiziğiyle bağlantılılandırıldığı için) oluşun (*devenir*) pratiğe dayandırılmasından kaçıp kurtulan bir modele göre tarihi düşünme teşebbüsüne karşın, Heideggerci yöntem etik bir boyutun kendisine geri dönüşünden kaçıp kurtulamaz: bu geri dönüş kuşku yok ki dilin metafizik temsillerin izini taşıma tarzının özünde bulunan bir güçlükle benzerlik taşır, ama Heideggerci etiğin *analojik* yorumunun, etik formülasyonları yinelemeyi öylesine çekici kılan şeyin açıklığa kavuşturulması tarafından tamamlanması zorunludur: böyle bir yinelemeyi yaratan şey, Heidegger'in (herhangi birinin?), tarihin *praksise* (burada: çaba, dikkat, uyanıklık) dayandırılmasının bir asgarisini tahliye etme ya da üstesinden gelme konusundaki yetersizliğidir – zira bir ilk düzeyde, hakimiyet tasarısı içindeki modern öznelliğin damgasını taşıdığı kabul edilen aktivizmi imlediği için reddedilen böyle bir dayandırma/kuruluş/temel, bir ikinci düzeyde (Varlık'ın unutuluşunun unutuluşu) el altından yeniden işin içine girer ve böylece kendini başkasının yerine koyma konusunda hüküm veren bakış açısına müsaade eder.

Eğer, Hegel'de, aklın hilesi teorisi, hangi bakımdan olduğunu gördüğümüz gibi, (Fichteci) etik bakış açısını aşmayı başaramıyorsa, Heidegger'in sebep ilkesinden, hakimiyet tasarısından, öznellik kategorisinden kökten biçimde kopma yönündeki *iradesi* de etik boyutu ortadan kaldıramaz, ne de onu açıklayan sadece budur: tarihin insani pratiğe dayandırılması. Etiğin bu geri dönüşü, Heidegger'de, *ne ise o olarak*, elbette "negatif" bir unsur oluşturmaz. Buna karşılık burada bana tartışma götürür gibi görünen şey, bir etiğin şu koşullarda yeniden su üstüne çıkması-

dır: her ne kadar olaya, oluşun insanın pratik inisiyatifi üzerine dayandırılmasının bir asgarisi eşlik etse de (ki bu kaçınılmazdır), bu etiğin yeniden belirdiği düşünce, tanımı gereği onu gerçekten hesaba katacak ve tutarlı biçimde onun sonuna kadar kuruluşunu gerçekleştirecek durumda değildir. Bu, gerçekten de, teorik olanağın başka koşulları arasında, bu dayandırmayı bütünüyle *tema haline getirme*nin mümkün olmasını gerektirirdi; gelgelelim, etik bakış açısı, tarihin pratik kuruluşu, öznellik metafiziği, hakimiyet tasarısı, aklın egemenliği benimsenir benimsenmez ve aklın "düşüncenin en azgın düşmanı" olduğu düşünülür düşünülmez, (unutuluşun unutuluşu seviyesinde) oluşun insanın inisiyatifi üzerine dayandırılmasına hakiki bir statü vermek *söz konusu bile olamaz*. Böyle bir dayandırma ancak el altından, tortu şeklinde işe katılabilir ve bu konuda herhangi bir şey söylemek gerekseydi, onun üzerinden üretilen söylem ancak onu reddetmekten ibaret olurdu. Pratik bakış açısı burada ancak, deyim yerindeyse, *vahşi biçimde* bir yer bulur – ki bu da başka türlü olamazdı. *O halde, Heidegger, bir yandan, pratik bakış açısını tahliye edemezken, öte yandan da, düşüncesinin kaideleri göz önüne alındığında, onu temalaştırabileceği ve onu hakikaten temellendirebileceği teorik bir konumda değildir.* Başka türlü söylersek: Heidegger iki yoldan yeniden Fichte'ye götürür: 1) çünkü tesis etmek zorunda olduğu ne Hegelci ne Fichteci tarih anlayışı modeli, insanların müdahalesine dayanan Fichteci bir tarih modelinden kendini hakikaten kesin biçimde kurtaramaz (her ne kadar, Heidegger'de, bu müdahalecilik en üst noktada kılık değiştirmiş olsa da); 2) çünkü bu müdahalecilik modelini Heidegger hakikaten tesis edemez, zira bu iş, kendi teorik araç gereçleri içinde kaymalar ve sorgulamalar gerektirecektir: netice itibarıyla, ne metafiziğin bağrında ne de dışında aşılmasının hiç de kolay olmadığını gördüğümüz bu modeli bütünüyle inşa etmek istersek, hiç şüphe yok ki yüzümüzü genç Fichte'nin bu konuda gerçekleştirmiş olduğu çalışmaya dönmemiz zorunlu olacaktır.

Eğer L. Strauss'un tasarısına dönersek *stricto sensu* bir siyaset felsefesini, idealden kurtulmanın vazgeçilmez koşulu olan, tarihsicilik dışına bir çıkış yoluyla mümkün kılmak) belki de bundan böyle nasıl hem bu tasarının geçerliliğini teslim edebildiğimiz hem de uygulama tarzlarına itiraz edebildiğimiz daha iyi anlaşılacaktır: bu tasarının gerçekleşmesi, kuşkusuz tarihsiciliğin Hegelci hazırlanışının eleştirisini imliyorsa da (aklın hilesi teorisinin eleştirisi –tarih ve gerçek anlayışının *Hegelci modeli*), yine de –onu, istismar ederek, Hegelci tamamlanışına indirgemek durumu müstesna– bütününde Alman idealizminin toptan mahkûm edilişine götürmez. Tam tersine Fichte, bizzat idealizm içinde, en azından etik bir düzlemde, tüm aklın hilesi teorilerinin belki de en keskin eleştirisini yürütmenin vasıtasını sunar.

Böylece akılcılık ve akıldışıcılık, paradoksal olarak, ahlaki dünya vizyonunun reddinde birbiriyle uyuşur, fakat ortak bilincin tasarımlarındaki kökünü meşru olarak kazımayı başaramaksızın. Genç Fichte'nin eserlerinin analizini ele almadan önce, geriye bir de, Hegelcilik ve fenomenolojinin tarihte sebep ilkesinin statüsüne dair teorik sorunu çözmeyi nasıl başaramadıklarını açıklamak kalıyor.

III.
TARİHSEL AKIL/SEBEP ANTİNOMİSİNİN ELEŞTİREL BİR ÇÖZÜMÜNE DOĞRU: METAFİZİĞİN KANTÇI YAPISÖKÜMÜ VE TARİHSEL AKLIN ELEŞTİRİSİ

1. ANTİNOMİNİN ANLAMI

Antinomi [çatışkı] terimi burada tam olarak Kant'ın ona *Saf Aklın Eleştirisi*'nin *Aşkınsal Diyalektik* bölümünde verdiği anlamda anlaşılacaktır: bir antinomi, en başta, her ikisi de gerçeğin *bütünü*ne dayanan iki savın bir karşıtlığıdır. Konumuz bakımından, sebep ilkesine tabi olduğu ya da olmadığı düşünülen şey, tam da tarihsel gerçeğin bütünüdür. İkinci olarak –ki bu, onun çözümünü anlamak için asli önemdedir–, bir antinomi; kendini *görünüşte* hakiki bir çelişki (*contradiction*) olarak –yani, iki önermeden, biri yanlış diğeri doğru ("ya, ya da" der antinomi) olacak şekilde üçüncü şıkkın olmazlığına bağlı bir karşıtlık (*opposition*)– sunan bir çatışmadır (*conflit*). Ama *aslında*, çelişki ancak *görünüşte*dir, zira

savın (tez) ve karşı savın (antitez), örneğin, her ikisi de pekâlâ yanlış olabilir, ki bence buradaki durum budur: tarihsel gerçek ne tamamen aklidir ne de özdeşlik ve sebep ilkesine mutlak surette karşıttır, ama o sadece –ki en azından göstermek istediğim şey bu–, olabildiğince *aklileştirilecek bir akli-olmayan*dır.

Bu tarihsel akıl antinomisinin salt felsefi köklerini daha iyi anlamak için, *sav* ve *karşı sav*'ın "ontolojik" anlamını daha fazla belirginleştirmek gerekir.

1. *Sav*, söylemiş olduğum gibi, şu şekilde ifade edilebilir: "Gerçekteki her şey, biçim için olmasa da en azından kendinde, aklidir, yani teşhis edilebilir/tanınabilir ve açıklanabilirdir"; ve bu önerme tümcesinin tarihsicilik tasarımı düzeyinde sahip olduğu neticeleri uzun uzun geliştirdim. Ama, bu şekilde formüle edildiğinde, tarihe dair akılcı düşüncenin, bunu istesin istemesin, belli bir teoloji ve onun en ünlü kanıtlarından/delillerinden biriyle –"ontolojik argüman" ile– yeniden bağlandığını belirtmek önemlidir. Gerçekten de, akılcı tarih felsefesi, kendisinden hareketle düşünce ile gerçeğin bir olacağı bir bakış açısının –her şeyi bilme ya da bütüne vâkıf bilimin olacak bir bakış açısının– varoluşunun cepte olduğunu varsayar; ve bu bakış açısının, "biçim için değil", sadece "kendinde" varolduğu ortaya koyulursa, bununla bu bakış açısının üstün hatta, "en üstün" varlığın, kısacası, Tanrı'nın bakış açısı olduğu ifade edilir. Diğer bir deyişle, akılcı tarih felsefesi; kendisinden hareketle *varoluşu çıkarsama*nın (*déduire*), yani her özel olayın *varlık sebebi*ni tam bir açıklık içinde kavramanın mümkün olacağı bir düşüncenin yerini konutlar. O halde bu tarih tasarımının altında yatan yapı, filozofların ve ilahiyatçıların "ontolojik argüman" diye adlandırdıkları yapıdır; yani bu, kendisi uyarınca, Tanrı kavramından hareketle (onun özünden –tüm yüklemlere, tüm niteliklere sahip olmak– hareketle) onun varoluşunun çıkarsandığı argümandır/kanıttır (zira eğer varolmasaydı, onda bir nitelik, bir yüklem; yani varoluş eksik olacaktı).

Görünüşe rağmen, skolastik çehreli bu saptamalar bizi hakikaten akılcı tarih felsefesinin göbeğine götürür: zira kavramdan hareketle varoluşun çıkarsanması açıktır ki tarih düzleminde bir eşdeğere sahiptir: bu eşdeğer; –ki herkes, bu manada, ontolojik argümanın, tuhaf bir biçimde, en çağdaş siyaset teorilerinin ve toplumsal bilimlerin meşguliyetleri içinde tamamen yok olmadığını anlayacaktır–, tarihsicilik *kavram*ından hareketle, en çağdaş ifadesiyle tarih *yasalar*ından hareketle, *gelecekteki* özel/tikel olayların *varoluşunu* çıkarsama iddiasından ibarettir. Kısacası, denilebilir ki, tarihsel akılcılıkta, ontolojik argümanın aktarılması, *geleceği çıkarsama* (*ya da aynı manaya gelen, önceden söyleme*) iradesinde toplanır: Zira burada söz konusu olan tam da kavramdan hareketle varoluşun çıkarsanmasıdır; bir çıkarsama ki, çıkarsamayı yapanın geleneksel teolojinin Tanrı'sınınkine benzer bir bakış açısına, dolayısıyla kendisinden, varoluşun kavrama özdeş [kavramla aynı] olarak algılanmaya müsaade ettiği bir bakış açısına yerleştiğini varsayar (hiç kuşku yok ki, bir şekilde gerçeğin akliliği varsayılmasaydı, tarihin sonunu kesin olarak önceden söylemek iddiasında bulunulamazdı).

2. Kendi tarafında, *karşı sav*, geleceği *tam* bir belirlenimsizliğe bırakmayı yeğleyerek, böyle bir çıkarımın tüm olanağını kesinkes reddeder (*tüm* olaylar, der bize Arendt Heidegger'i takiben, esrarlıdır ve bizi *daima* şaşırtır). Akılcı metafiziğin fenomenolojik eleştirisi böylece *radikal* bir biçim alır: Radikaldir çünkü o da, kendi öne sürümünü gerçeğin *bütünü* üstüne dayandırır, aynı zamanda metafizik aklilikten, *meşru* hiçbir şeyin varlığını sürdürmesine müsaade etmemeyi anlar. Yine burada da, bu "radikalcilik" bazı açıklamalar yapmaya değer. Heidegger'in metafizik eleştirisi –ki bu eleştiri Arendt tarafından neredeyse kelime kelime siyasi düzleme taşınacaktır: bütünleştirici sistem olarak metafiziğin yapısökümünden totaliter sistem olarak Stalinciliğin yapısökümüne, esasında aşılacak sadece tek adımlık bir yol

vardır–bu adım, görmüş olduğumuz gibi, Hegel'in modelinin gerçekleştirdiği ontolojinin metafizik kullanımı karşısında, bu şekilde üretilmiş idealizmin, gerçeğin özdeşlik ve sebep ilkelerinden kaçan bir boyutunu nasıl bir kenara bıraktığını göstermekten ibarettir. Bu "özdeşimci (*identitaire*)" düşünceden kaçıp kurtulan ve bu yüzden Heidegger'in "ontolojik fark" diye adlandırdığı şey, *gerçeğin varolduğu olgusunun kendisidir*, ki Heidegger bunu *Varlık* olarak adlandırır. Gerçeğin gerçekliği, nesnenin nesneliği iki "güçlü ilkeye" referansla tanımlanabilir, bununla birlikte gerçeğin ya da varolan'ın bir boyutu bu ilkelerin nüfuzundan gizlenmiş olarak kalır; yani kesin biçimde söylersek, bu boyut: "var" [il y a]: "varolanlık" için (ontolojik tanım için) varolan'ın şu ya da bu belirlenim ("kategoriler") ile birlikte var olması olgusu: böylece varoluş, Varlık, çıkarsanamazdır, "gül, nedensizdir, çiçek açtığı için çiçek açar". Eğer Varlık, gerçeğin akliliğin ilkelerinin tatbikinden kaçan bu boyutunu belirtiyorsa; her şeyin en son temelinin aranışı olarak, böylece evreni bütünüyle anlaşılır olarak kavramanın mümkün olacağı Tanrı'nın bakış açısının öne sürülüşü olarak metafizik söylem, tanımı gereği, olsa olsa ancak bu boyutu ıskalayabilir. Böylece metafizik, özü itibarıyla "Varlık mucizesi"ne duyarsızdır; Heidegger'in söz dağarını kullanmaya devam edersek, kaçınılmaz olarak "Varlık'ın unutuluşu"dur, çünkü bir şeyin mevcudiyetini, yani "var"ı, varolanın kendini sunması *olgusu*nu, "mevcudiyete gelişi"ni ya da yine Varlık'ı düşünmek için düşünmek gerektiğini bilmez ve hiç bilmeyecektir. Metafiziğin fenomenolojik eleştirisinin *radikalliği* bundan kaynaklanır: metafizik, kendinde, düşünülmesi gerekene (anlaşılacağı gibi, Varlık'a) bir engel teşkil ettiğinden, gerçeğin her boyutunun özdeşlik ve sebep ilkesine tabi olabildiğini ve olması gerektiğini reddetmek ve dolayısıyla *öyle görünür ki* (ama, benim gözümde fenomenolojiye özgü diyalektik yanılsama tam bu noktada dahil olmaktadır) *aklilik*ten, Varlık'ın unutkan *özü gereği,* Heidegger'in

formülüne göre, "düşüncenin en azgın düşmanı" olan bu akıldan kopmak gerekir. Temel olarak aklın fenomenolojik eleştirisini nitelendiren *akıldışıcılık* buradan kaynaklanır.

Yine de, bir yanlış anlamadan kaçınmak için, bir açıklama yapmak lazım gelir: Heidegger ya da Arendt'in fenomenolojik düşüncesine has akıldışıcılık; bilimcilerin Heidegger'i –akıldışıcılıkla bilimin ya da aklın metafizik önvarsayımları konusunda kendi yaptığı analizi belirtmek üzere– akıldışıcılıkla suçladıkları düzeye yerleştirilmemelidir: metafizik eleştirinin (savın eleştirisinin) ve bu eleştirinin çeşitli bilimsel disiplinler içindeki uzantılarının tüm bu veçhesi bana tam aksine kesinlikle "akla yatkın" bir görevmiş gibi görünmektedir. Ama ben burada akıldışıcılık ile, bu eleştirinin "fazla ileri" gitmesini, "abartılı" hale gelmesini anlıyorum, zira metafiziğin "yapısökümü" gerçek bir "yıkım" haline, yani; kavramların ve aklın icaplarının mümkün hiçbir meşru kullanımına varlık şansı tanımayan, "kalıntısız" bir eleştiri haline gelmektedir (aynı şey Arendt'te nedensellik ilkesi için –ki bu kavramın, onda, toplumsal bilimler alanında mümkün *hiçbir* kullanımı olmayacaktır– ya da Heidegger'de –her "değerlendirme", "özneleştirme", dolayısıyla "otantik olmayan" düşünce olduğundan– bütünüyle gayrimeşrulukla damgalanan değer kavramı için de geçerlidir). Gelgelelim, tam da, metafiziğin hiç şüphesiz dogmatik, ama yine de onda hâlâ delik açar biçimde dayanak kılmak suretiyle ihanet ettiği aklın bu kavramlarına ve bu icaplarına yapılan her başvuruyu kendine yasakladığı içindir ki fenomenoloji, bir önceki bölümün gösterdiği gibi, her şeye rağmen bu kavramlara ve icaplara temalaştırılabilir biçimde değil de "vahşi" biçimde gönderimde bulunmasından oluşan belirsizce yadsınmış çelişkiye düşer.

Saf Aklın Eleştirisi'nde Kant bize bir antinominin, iki zıt yargıdan "biri basitçe diğerinin tersini söylemediği, ama çelişki için zorunlu olandan fazla bir şey söylediğinde" vuku bulduğunu ifade

eder. Böylece sav, gerçeğin aklileştirilebilir olduğu koymakla yetinmez, ama onu mutlak surette akli *kendinde* olarak koyar ve karşı sav ise, varoluşu düşünceden *başka* olarak, sadece aklın yapılarından *farklı* olarak tanımlamakla yetinmez, ama onu *kendinde* ve esasında bu yapılara *karşıt* olarak düşünmeye kadar gider (bu yapıların Varlık'ı düşünme konusundaki kökten yeteneksizliği ve onu "unutma" eğilimleri buradan ileri gelir). Esrarın sadece bir yanılsama olduğunu ileri süren radikal akılcılık, aklı özü gereği "otantik olmayan" diye düşünen radikal akıldışıcılık: Böyle bir antinominin çözümü ancak, aklın akıldışıcı olmayan bir eleştirisi, aklın "eleştirel" bir eleştirisi tasarısında aranabilir; bu tasarının modeli ilk kez Kant tarafından, *Aşkınsal Diyalektiğe Ek*'te ve de *Yargı Yetisinin Eleştirisi*'nde üretilmiştir. Metafiziğin eleştirel eleştirisinde bence özellikle ilginç olan şey; onun, *eleştirisinden sonra* metafizik aklın olanaklı meşru kullanımları üzerine tamamen katı bir düşünüme icazet vermesidir. Başka bir deyişle, eleştiricilik, metafiziğin, her noktada fenomenolojik yapısöküm denli uyanık bir eleştirisini geliştirir; hatta göreceğimiz gibi, çok kesin biçimde, kendileri sayesinde gerçeğin eksiksiz bir akliliği yanılsamasının, klasik metafiziğin üç seçim alanında üretildiği mekanizmaları analiz eder: (kendi eksiksizce saydam bir özne yanılsamasına sebep olan) rasyonel psikoloji, (bilimi tamamlanmış olan bir dünya koyan) rasyonel kozmoloji, (kendisinden hareketle önceki iki akliliğin görülür ve çıkarsanabilir olacağı bir bakış açısının –Tanrı'nın bakış açısının– gerçekten var olduğunu öne süren) rasyonel teoloji; ama antinomimizin karşı savında vuku bulan şeyin tersine, eleştiricilik, metafizik yanılsamayı bir kez reddedince, metafizik savların içeriğinin (Özne fikri, Dünya fikri, Tanrı fikri); gerçek üstüne (kendi kendisi üstüne ve dünya üstüne) *düşünen* özne tarafından (dogmatik *hakikat* değil de) *anlam gerekliliği* sıfatıyla nasıl da muhafaza edilebildiğini göstermeyi hedefler.

2. METAFİZİĞİN ELEŞTİREL ELEŞTİRİSİNİN DÖRT TEMEL UĞRAĞI

Bu sentezin sadece "sağduyu"ya ya da sağbeğeninin (*bon aloi*) eklektizmine bir başvuruyu temsil etmediğini ve öte yandan tarihsicilik sorununa doğrudan uygulanabilir olmadığını, bence aklın akılcı olmayan bu eleştirisinin hakikaten kuvvetli zamanlarını oluşturan dört uğrağı çözümleyerek şimdi göstermem gerekiyor.

Kant'ın düşüncesine aşina olmayan okuyuculara yönelik olarak, bu dört temel uğrağın zaten *Saf Aklın Eleştirisi*'nin kendi planında ve özellikle de Kant'ın *kavram* (*Aşkınsal Analitik*'in incelediği, anlama yetisi'nin eylemi), sezgi (*Aşkınsal Estetik*'in çözümlediği, *duyarlık* olgusu) ve *Fikir* (eleştirisi *Aşkınsal Diyalektik*'te yapılan, *Akıl*'ın işlemi) arasında yaptığı ayrımda yer aldığını hemen belirtmek belki de faydasız olmayacaktır. Bu üç terimin basit tanımı demek ki bizi doğrudan doğruya konumuzun kalbine götürecek.

– *Kavram* Kant tarafından klasik olarak iki ayırt edici özelliğe sahip olarak betimlenir: "kapsam" ve "içlem".[1] Kavram bu bakımdan modern matematikte "Küme" adı altında ifade edilen şeyle karşılaştırılabilir. "Kapsam" gerçekte sınıflandırma özelliğidir ya da, deyim yerindeyse, etrafında öğelerin bir araya geldiği (gruplaştığı) *tanım*dır, içlem ise öğelerin kendilerine karşılık gelir. Eğer kavram bir öğeler çokluğu için ortak bir özellik vaz ediyorsa, bizim *tikel*i ya da *gerçek varoluş*u değil de sadece *geneli*, yani kapsama nazaran ayırt edici olmayan farklılıklar bir yana bırakıldığında bu gerçek çokluğu birbirine bağlayan şeyi kavramamızı sağladığı kolayca fark edilir. Başka terimlerle ifade edersek, –ki, görünüşe rağmen, bu terimlerin sadece bayağı ve önemsiz olmadığını göreceğiz–, kavramın kapsamı bizim onun içlemine nüfuz etmemizi

1 Kapsam/kaplam (Compréhesion); bir kavramın ve o kavramı dile getiren terimin içerdiği varlıkların ve bireysel olayların bütünü. İçlem (extention); bir kavramın kapsamına giren niteliklerin veya taşıdığı özelliklerin bütünü, tazammun. Bir nesnenin içeriğini oluşturan şey [ç.n.].

sağlamaz, bir nesneler sınıfının tanımı, ne kadar mükemmel olursa olsun, bize nesnelerin kendisini vermez, kısacası, özel/şahsi/tikel varoluşu, yani *bireyi* açık etmez.

– Tikeli, bireyseli kavramak için, Kant'a göre bir *sezgiye*; anlama yetisine değil de duyulara ("duyarlık"a) bağlı, genel de olmayan bir temsile başvurmam gerekir. Sezgi gerçekte Kant için her zaman *duyulur*dur ve tikel bir varoluşu kavramak için daima, bugün gerçek deneysel (ampirik) bir *algı* diye adlandırdığımız şeye; yani, Uzay'da ve Zaman'da kesinlikle tekil biçimde yer alan *hic* ve *nunc* [burada ve şimdi] bir algıya başvurmak gerekir (bu nedenle duyarlık öğretisi, "aşkınsal estetik", esas itibarıyla uzay ve zamanın analizine hasredilir). –kuşkusuz görünüşte aşikâr olan– bu öne sürümlerin bahsi açıktır: şimdilik bunların altında yatan akıl yürütmelerle oyalanmadan söylersek, duyarlığın incelenmesinden itibaren Kant için söz konusu olan, *"ontolojik kanıt"ın her biçimini, düşünceden varoluşu çıkarsama yönündeki her teşebbüsü reddetmektir*: gerçek daima ve ancak *verili* olabilir, yoksa –iyi bilinen bir formüle göre, sezgisiz "boş" kalan– kavramdan *çıkarsanamaz*. O halde –ki bu öne sürümlerin derin anlamı budur– "kavramsal-olmayan", "kavram dışı" ya da, deyim yerindeyse, "akli-olmayan" vardır. Duyarlık teorisinden itibaren, anakronizme düşme pahasına, Kant'ın "anti-Hegelciliği" diye adlandırılabilecek olan şey işte bu şekilde gösterir kendini.

– Buna karşılık *Fikir (idée)* en üst seviyede metafizik işlemi oluşturmaktadır; tikeli kavramdan (genelden) çıkarsamayı, onu sezgiyle değil Akıl ile kavramayı hedefleyen işlemdir bu. Tanrı'nın dünyayı algılama biçimine tekabül eden fikir âdeta kapsamından içlemini gerçekten çıkarsamaya (hangi hünerlerle olduğunu göreceğiz) yetenekli hale gelen kavramdır. Doğrusunu söylemek gerekirse, bir fikre; eğer, genel bir özellikten hareketle, ona karşılık düşen gerçek bireyleri çekebilseydik, sahip olurduk. Eğer böyle bir işlem mümkün olsaydı, o zaman, onu sadece *al-*

gılamaya (sezgilemeye) mecbur olmak yerine bireysel varoluşu doğrudan *tanıya*bilir ve böylece Kant'ın duyarlık dediği şeyden ekonomide bulunabilirdik. Bu yüzden, denilebilir ki *sezgi* ve *fikir* uyuşumludur, aynı amacı, ama farklı vasıtalarla, hedefler: her ikisi de gerçekte, kavramın içlemi olarak kendi dışında bıraktığı bu uzay-zamansal varoluşu kavramaya çalışırlar, ama ilki bu amaca duyulur algı ile varırken, ikincisi tek başına Aklın gücüyle ulaşabileceğini iddia eder. Eğer bir fikre sahip olabilseydik, artık sezgi olmazdı ve *her şey bütünüyle düşünülebilir ya da akli olurdu*; tersine eğer, "ortak bilincin" önceden düşündüğü gibi, uzay-zamansal varoluşu kavramak bakımından *sezginin yeri doldurulamaz* olduğu ortaya çıkarsa, eleştirisinin yapılması ve tam statüsünün belirlenmesi gerekecek fikir, sadece metafizik bir yanılsama olacaktır.

Doğrusu, fikir ve sezgi arasındaki uyuşma/elbirliği neredeyse "vefasız"mış *gibi görünmektedir*, çünkü fikre özgü hedef saçma *görünür*: gerçekten de, bir ağaç ya da bir masayı en büyük itinayla tanımlarken, bizzat masa ya da ağacın kendisini var etmenin nasıl mümkün olabileceği pek anlaşılır değildir, ne de ilk bakışta, Akıl'dan hareketle gerçeğin çıkarsanması tasarısının hangi anlama bürünebileceğini idrak etmek mümkündür.

Bununla birlikte, hasmı hafife almakla hata ederiz: bu Fikirlere sahip olduğunu iddia ederken, metafizikçi, gerçeği kendi aklından yaratma ya da çıkarsama gibi gizemli bir yeteneği elinde tuttuğunu söylemek istemez (böylece, ünlü çağdaş bir Hegel eleştirmeni olan Krug, ondan gerçeğin akliliğini öne sürdüğü kalemi çıkarsamasını isterken kuşkusuz haksızdı). Metafizikçi, eğer *bizim için*, gerçek kendini bir uzay ve bir zamanda yer alan duyulur tasarımlarda algılanmaya sunuyorsa; *bizim için* duyulurmuş gibi görünen bu gerçeğin *kendinde* ya da hakikatte akli olduğu bir bakış açısının, Tanrı'nın ya da eksiksiz bilimin bakış açısının *var olduğunu*, kuşkusuz daha incelikli bir biçimde, anlatmak ister. Ve

tarihe tatbik edildiğinde, bu metafizik gerçekten, belli bir inandırıcılık sergilediği kabul edilecek bir sav sunar: Tarihsel gerçeğin kendinde akli olduğunu; yani, *bu tarihsel akliliğin yasalarını elinde tutanın bakış açısından çıkarsanabilir olduğunu* söyleyen savı. Kant'ın bu üç tanımıyla birlikte, demek ki konumuzun kalbindeyiz.

Artık Kant'ın metafizik (Fikir tarafından temsil edilen tasarı) konusunda yaptığı eleştirinin neden zorunlu olarak dört temel uğraktan geçmesi gerektiğini anlamamız mümkündür. Yani şunlar söz konusudur: *a)* ilk uğrakta, sezgi ile Fikri karşı kaşıya koyan ihtilaf konusunda, biri ya da diğeri yönünde karar vermek için, sonluluk teorisini işlemek. Neden bir sonluluk teorisi? Açıkçası, *bizim için* varoluşun bir sezgi tarafından zamanda ve uzayda *dışarıdan verilmesi*nin (ki bu bir *sonluluk*, deyim yerindeyse, bir *hudut* manasına gelir) –bir Tanrı'nın sonsuz anlama yetisine nazaran– bir *eksiklilik* belirtisi mi olduğunu, yoksa, yanılsama yaratanın, sonsuz bakış açısından (Fikrin bakış açısından) gerçek varoluşu öne sürmek mi olduğunu bilmemiz gerekir: *Saf Aklın Eleştirisi*'nin ilk bölümü olan "aşkınsal estetik"in ana bahsi budur; *b)* bu sorun çözüme kavuşturulunca; tanımı gereği gerçeğin akli olduğunu söyleyen *Fikrin* hangi mekanizmalar tarafından üretildiğini de çözümlemek gerekir; *c)* son uğraktan önce, bu fikir/yanılsama eleştirisini yürütmek; *d) eleştirisinden sonra* onun hâlâ sahip olabileceği statüyü sorgulamak (işte, telkin edildiği üzere, bu son noktadadır ki Kant'ın metafizik eleştirisi Heideggerci yapısökümden esas itibarıyla ayrılır, çünkü bu eleştiri, göstermeye çalışacağımız gibi, akla metafizik iddialarının ötesinde *belli* bir meşruluk bahşetmeye götürür. O halde, antinomimizin çözümü işte bu son uğrağın analizi sırasında görünmeye başlayacaktır.

Kant'ın metafizik eleştirisini burada kendisi için analiz etmek kesinlikle amacım dahilinde olmadığı için, sorunumuzun çözümü için bu dört uğrağın genel anlamını çok kısaca göstermekle yetineceğim; sorunumuz şuydu: Tarihsel akıl antinomisi.

A. Kantçı Sonluluk Teorisi ve Gerçeğin A Priori Akli-Olmayışı

Kant tarafından *Aşkınsal Estetik*'te ortaya konan sonluluk öğretisinin erimini daha iyi anlamak için, en azından özetle, hangi bakımdan bu öğretinin geleneksel anlayıştan kökten biçimde uzaklaşmayı hedeflediğini hatırlatmak belki uygun olur.

Aslında Kartezyen metafizikte, insanın sonluluğu –onun sınırlı olması, yani *dışarıdan* kendisine tesir eden nesneler kabul etmesi ve böylece hissedebilir (*sensible*) bir varlık olması– daima, varoluşu baştan koyulan ve karşısında insanın kendisini sınırlı bir varlık olarak algıladığı bir mutlağa *nispetle* düşünülür. Bu mutlak, ilahi anlama yetisi –Tanrının (ya da her şeyi bilme) bakış açısından olduğu için sonsuz olan anlak–, zira gerçek ve akli tek bir şey olduğundan, düşünce karşısındaki bir nesne tarafından sınırlanmaz. Öyleyse sonluluk insanın özünde bulunan bir mükemmel olmama, bir eksiklik olarak yaşanır ve duyarlık (bize sadece uzayda ve zamanda *verilen* nesneler karşısında *edilgin, alıcı* olma), bu sonluluğun mührü olarak değersizleştirilir (Tanrı'nın bakış açısından, hiçbir şey duyulur değildir, her şey anlaşılırdır).

Fakat *Aşkınsal Estetik*'te tanık olduğumuz şey, sonluluğa dair bu metafizik düşüncenin tam bir tersine çevrilişidir: öznenin edilgenliği ya da alırlığı, her bilginin, her temsilin olanağının koşulu olarak, *a priori*, en başta koyulur ve tam tersine *duyarlık=edilgenlik (uzay-zamansal alırlık) ontolojik bir karakteristik (onsuz, nesne yoktur*[2]*) düzeyine* bu *ilk* öne sürüme göre *yükseltilir*, öyle ki buna göre mutlağın kendisi *görelileştirilecek*, yani kendinde bir gerçeklik (hakikat) olarak değil de basit öznel bir bakış açısı (anlam) olarak düşünülecektir.

2 Heidegger'in görmüş olduğu gibi (bk. *Kant et le problème de métaphysique*, çev., Gallimard, s. 84-105), insanın radikal sonluluğu öne sürümü, amprizmde olduğu gibi, bir saptamaya bağlı değildir, ama nesnel bilginin *a priori* koşulu olarak düşünülür.

Bütünüyle, Kant'ın nesnelerin verilişlerinin uzay ve zaman çerçevelerini belirtmek için kullandığı "arı sezgi" –yani esasında, a priori *edilgenlik*– kavramında yattığı gösterilebilecek olan bu tersine çevirmenin konumuzu doğrudan ilgilendiren bir neticesi vardır: şöyle ki alırlığı ontolojik bir zorunluluk olarak, varolanların (nesnelerin) kavranmasının zorunlu bir unsuru olarak koymakla ve böylece sonsuz ilahi bir anlama yetisi mefhumunda kapsanan eksiksiz bilim fikrinden, basit öznel bir ideal, kendinde bir gerçeklik değil de arı bir düşünce yaratmakla, *Kant kavramsal-olmayan*a, *akli-olmayan*a *indirgenemeyecek bir alan açar*: Bilim, ya da metafizik dünyayı bütünüyle aklileştirmeyi asla başaramayacaktır, çünkü tüm nesnel bilgi daima bir duyulur veriyi, yani kavramsallık-olmayan bir anı gerektirir. Bilim tarafından hedeflenen gerçeği aklileştirme ideali o halde zorunlu olarak, hiçbir şeyin önceden garanti edemeyeceği sonsuz bir süreç biçimini alır, çünkü gerçek artık kendinde ve *a priori* akli olarak düşünülmez.

Ama biz, metafiziğin eleştirisinin geliştirilmesinde, henüz ilk öne sürümler evresindeyiz. Bunları teyit etmek için, elbette yapısökümü takip etmek ve gerçeğin eksiksiz akliliği yanılsamasının ortaya konulduğu mekanizmaların analizine başlamak gerekir.

B. Gerçeğin Akliliği Yanılsaması Olarak Fikirlerin Üretim Mekanizmaları

Yine burada da, kendimi asli olanla sınırlayacağım: genel olarak metafizik (ve böylece, antinomimizin savının dile getirdiği tarihin metafiziği), sebep ilkesinin sınırsız genişletilmesi lehine keyfi bir seçimden –her halükârda sadece bu keyfi seçimden– ileri gelmez. Tam tersine –ki bu saptama, bazılarının nasıl bir safdillilikle bugün, felsefi bir düşünümden basitçe ekonomi yapmak suretiyle akılcı tarih felsefelerini "aşabileceklerini" düşündükleri görüldüğünde asıl önemini kazanır– kullanmamayı kimin başarabileceğini pek anlamadığımız yeterli sebep ilkesinin kendi içinde kendi metafizik oluşunu (*devenir*) barındırdığını vurgulamak ge-

rekir: bir olay ya da bir olguya sebep atfetmeye çalışmak, istesek de istemesek de, zaten *gücül olarak* varolanın bütününe dair bir açıklama yapma idealini hedeflemektir: zira sebep ilkesinin, eğer denebilirse, işlemeyi kesmek için hiçbir sebebi yoktur ve bir olayın varlık sebebi bulunduğunda, bu ilke bizi –ta ki mümkünse bir en son neden buluncaya kadar– yeniden bu sebebin sebebini, bu nedenin nedenini aramaya iter. Bu ilkeyi *sınırlandırmayı* öylesine güç kılan şey de tam olarak sebep ilkesinin bu gücüllüğüdür ve bazı bakımlardan –tıpkı Arendt'in yaptığı gibi– böyle bir ilke es geçilebilirmiş gibi yapmanın ve onun tarih alanında tamamen gayrı meşru olduğunu ilan etmenin daha kolay olduğu anlaşılır (öyleyse, insani olsun olmasın, eğer varolan esasında esrarengiz, Varlık'a açık ise ve herhangi bir son temelle sona ermiyorsa, başka bir alanda kullanılması niye daha meşru olsun ki?)

Aşkınsal Diyalektik'te, Kant kılı kırk yararak, sebep ilkesinin (hipotetik tasımın) bu sonsuzca yinelenmesinin kaçınılmaz olarak *kendinde* eksiksiz bir bilim (insanın değilse de Tanrı'nın bakış açısı) *fikri*ne, yani gerçeğin bütününün bu güçlü mantık ilkesine tam bir itaati fikrine meydan vereceği mekanizmayı betimlemiştir. Bu mekanizmanın ayrıntılarını analiz etme iddiasında olmadan, onun temelde üç temel veçhesi olduğuna işaret edilebilir:

– *En başta*, tam bir aklilik hedefi, zorunlu olarak bir *koşulsuz* arayışı biçimine bürünür: Sonsuzca sebebin sebebini, nedenin nedenini aramaya girişmek, son raddede bir en son neden, önceki bir başka neden tarafından artık koşullanmayacak bir neden, kısacası, *koşulsuz bir başlangıç* aramaktır: gerçeğin *bütünü*nün tam akliliğini, yalnızca böyle bir en son temele sahip olsaydık öne sürebilirdik. Tarihe uygulandığında, bu metafizik hedef, tarihin bir *başlangıc*ını ve bir *son*unu koymaya götürecektir ve bu iki uç son da, tarihsel oluşun *bütünü*nü kucaklayacaktır.

– *Daha sonra* bu koşulsuz arayışının ister istemez üç yönde gerçekleştiği ya da, deyim yerindeyse, üç metafizik Fikre, gerçeğin tam akliliğine dair üç yanılsama biçimine yol açtığı gözlemlene-

cektir: bu arayış ilkin *özne* yoluna girip, kendi kendisine saydam bir öznenin; yani, başka bir gerçekliğin yüklemi olmayıp bütünüyle *temeli kendinde* (*auto-fondé*) olacak bir öznenin ne olacağını düşünmeye çalışabilir; sonra *nesne*, yani Dünya tarafına yönlenip, bilgisi bütün ve en küçük ayrıntısına kadar tamamlanmış bir evrenin ne olacağını düşünmeye çalışabilir; bu arayış nihayet, bu ilk iki uğrağın, mutlak özne ile akli dünyanın sentezini yaparak, bu iki gerçekliğin, *özne* ile *nesne*nin, tam bir aklilik içinde tek bir gerçeklik oluşturacağı bakış açısını üretmeyi deneyebilir. İlk arayış akli psikolojinin arayışıdır, ikincisi akli kozmolojinin ve üçüncüsü de, "özel metafizik"in[3] bu üç uğrağın doruk noktası olan akli teolojinin arayışıdır.

3 (Saçma biçimcilik şuçlamalarının ima ettiklerinin aksine, sisteme dair sadece "tarihsel" değil, hakiki "felsefi" bir bilgi sağlayabilen tek arşitektonik olan) Kantçı "arşitektonik"e tam hakkını vermek için, elbette, bu üç Fikrin nasıl, ve özellikle de *neden*, sebep ilkesinin (hipotetik tasımın) üç ilişki kategorisine uygulanması tarafından üretildiğini göstermek gerekir. Böyle bir çalışma, Kant'ın metafizik eleştirisinin, onu hiçbir şekilde Heideggerci yapısöküme bırakmadığını açıklığa kavuşturmaya olanak tanıyacaktır. Burada kendimi, sadece töz, nedensellik ve karşılıklı eylem kategorilerinin metafizik bir oluşa, yani Fikirlere meydan vermeye elverişli olduğunu hatırlatmakla sınırlayacağım: Gerçekten de, kiplik kategorileri nesnenin oluşturulmasında pay sahibi değildir, bunlar sadece oluşturulmuş nesnenin özne ile ilişkisini betimlerler ve bu yüzden onto-teoloji kurmaya uygun değildirler, oysaki nitelik ve nicelik kategorilerinin bilimsel kullanımları dışında mümkün bir *anlam*ları yoktur (başka bir deyişle anlamları (signification), uzay ve zamandaki sergilenmeleri - *Darstellung* ile sınırlıdır). Yalnız ilişki kategorileri mümkün bir metafizik anlama; yani uzay ve zamandaki bilimsel kullanımları tarafından yaratılandan farklı bir anlama sahiptir: böylece töz kategorisi yüklem olmayan özneyi (metafizik anlam) olduğu kadar sürekliliği de (bilimsel anlam: evrendeki güç niceliğinin sabitliği) ifade edebilir, nedensellik kategorisi ise üretimi/yaratımı (metafiz anlam) belirtebilir, bir o kadar da tersine çevrilemez ardışıklığı; aynı şekilde, karşılıklı eylem de tüm mümkünlerin oluşturduğu sistemi nitelendirmeye hizmet edebilir (ilahi anlama yetisi), bir o kadar da Newton'un güneş sistemi gibi fiziki güçlerin oluşturduğu bir sistemi. Burada incelemek amacında olmadığımız bu arşitektonik üzerinde fazla oyalanmadan, yine de bu anlam ikiliğinin teorik bahsine daha ileride döneceğim.

– *Nihayet*, sebep ilkesinin sonsuzca katlanan işleyişinin, dolayısıyla, gerçeklik ile akliliğin, nesnellik ile öznelliğin, kendisi için artık tek bir şey olduğu bir Tanrı fikrinde toplanan mekanizmanın; sebep ilkesi ile en geniş anlamında, yani düşünceden hareketle varoluşun çıkarsanması olarak anlaşılan ontolojik kanıtı metafizikte birleştiren eklemlenmeyi gizlediğini de göstermek gerekir: Gerçekten de, bir ilk neden –bir kendisinin nedeni– fikrine, dolayısıyla her varolan akli olduğundan kavram ve sezginin, düşünce ile varoluşun aynılaştığı bir bakış açısı fikrine ancak sebep ilkesi sayesinde ulaşırız. Akılcı tarih felsefesinde, sebep ilkesinin metafizik kullanımı demek ki, telkin etmiş olduğumuz gibi, ontolojik kanıtın dünyevileşmiş bir biçimine götürür, çünkü geleceği öngörülebilir olarak, kavramdan (tarihin yasalarından) çıkarsanabilir olarak düşünmeye olanak tanır, en azından kendinde olarak, ya da, aynı şey demek olan, metafiziğin Tanrı'sı misali, tarihin tam bilgisine sahip olanın bakış açısından.

Sebep ilkesi bu üç metafizik neticeyi nüve olarak ihtiva ediyorsa; sadece antinomimizin savını terk etmek değil, aynı zamanda karşı savın akıldışıcılığından sakınmak da istiyorsak, bu ilkeye dair hangi eleştiriyi yapmak uygun düşer?

C. Metafizik Yanılsamanın Eleştirisi ve Savın Aşılması

Asıl itibarıyla, metafizik –ve böylece onun sadece özel bir uygulaması olan akılcı felsefe– eleştirel felsefe içinde üç ana suçlamayla reddedilir: Çünkü o *sofistik*tir, *doğru değil*dir ve *anlamdan yoksun*dur. İlk iki nokta görece basit ve bilindik olduğundan, bilhassa, kendisi adına metafizik söylemin anlamsızlıkla damgalandığı anlam teorisinin analizine dalabilmek için bunları kısaca hatırlatmakla yetineceğim.

1. *Sofistik*, metafizik temel bir sebep dolayısıyla sofistiktir: çünkü o, (sebep ilkesinin sonsuzca yinelenişiyle elde edilen) bir koşulsuz fikrine dayanarak bu koşulsuzun fiili gerçekliğine varmak için gayrı meşru biçimde düşünceden varoluşa geçer. İşte

bu anlamdadır ki Kant; sıklıkla okunan, çokça alıntılanan, ama hakiki önemi nadiren anlaşılan bir formülde, "organon [araç] olarak düşünülen genel mantık daima görünüşün mantığıdır, yani diyalektiktir" diye yazar: gerçekten de, durmadan sebebin sebebini, nedenin nedenini ararken, bir en son neden fikrine ancak kendisi de basitçe biçimsel olan bir ilkenin basitçe mantıki bir kullanımı ile, sebep ilkesi ile varırız ve bu Fikrin böylece *zorunlu* olarak, yani sebep ilkesinin işleyişinin iç mantığı tarafından otomatik biçimde üretiliyor olarak görünmesi; hiçbir şekilde bu fikrin "organon" olarak kullanılmasını; yani ona gerçek bir içerik bahşederek somutlaştırılmasını; kısacası, ondan bir Tanrı'nın (ya da kendinde tamamlanmış bir bilimin) fiili varoluşunun çıkarsanmasını aklamaz ("diyalektik", "sofistik" buradadır). Demek ki ilk metafizik yanılsama budur; bu yanılsama, öznel ve mantıksal olarak zorunlu bir Fikir ile fiilen gerçek bir bağıntıya (*corrélât*) sahip nesnel bir Fikri karıştırmaktan oluşur. Böylece metafizik, entelektüel bir *fetişizm* biçimi olarak betimlenebilir, çünkü bir *ürün*, bu Fikrin (yanlış olarak) nesnel muhtevası lehine, koşulsuz Fikrine götüren zihinsel *faaliyeti* unutur.

2. Sofistik, dogmatik akılcılık aynı zamanda *tüm bilimsel hakikat*ten yoksundur, çünkü sonuçta, artık deney(im)le teyit edilmeye ve çürütülmeye elverişli olmayan önermeler bildirmektedir. Popper'in tabiriyle –ki Popper'in yeni-pozitivizminin bu hususta açık biçimde Kant'ın mirasçısı olduğu bilinmektedir– denilebilir ki metafizik önermeler (ve bilhassa, bunların en üst ilkesi, yani gerçeğin tam akliliği öne sürümü) "yanlışlanabilir" değildirler, uzay ve zamanın dışına yerleşerek, deneyimin tüm kontrolünden kaçan bir alanda hareket ederler.

3. Ayrıca metafiziğin *anlamdan yoksun* olduğu da ortaya çıkar. Bu öne sürümü tam anlamıyla kavramak için, Kant'ın *Şematizm* tabiriyle ifade ettiği şeye dair öğretisinde geliştirildiği şekliyle Kantçı anlam teorisini, en azından kısaca, hatırlatmak yerinde olur. Zira metafiziğin eleştirel eleştirisinin hakiki "sağlam

çekirdek"i işte bu düzeyde yer alır; antinomimizin savı ile karşı savı da, (ilk iki itirazla yetinen) pozitivist eleştiri tarafından sunulandan farklı bir yönde yine bu seviyede aşılabilir. Bu bakımdan Cohen ve Casirrer'i takip eden A. Philonenko'nun gösterdiği gibi[4], Kant'ın "Şematizm" teorisi; esas itibarıyla, ampiristler tarafından genel kavramların "temsil edilebilirliği" sorunu konusunda Kartezyenlerin karşısına konan klasik itirazları çözmeye yöneliktir. Ampiristlere göre, gerçekten de, doğuştan fikirler ve genel kavramlar aslında hiçbir anlama sahip değildir; bunun da çok basit bir sebebi vardır: psikolojik bakış açısından, bir genel kavramı gözde canlandırmak/temsil etmek mümkün değildir. Örneğin üçgen fikrini düşündüğüm her seferinde, evrensel ve soyut bir mefhumu değil, ama aynı şekilde tikel bir biçime ve büyüklüğe sahip özel bir üçgeni (özel bir imgeyi) gözümde canlandırdığım aşikârdır. Buradan ampiristler genel kavramların sadece boş ve anlamsız soyutlamalar olduğu sonucuna varırlar, zira onlara göre her temsil, *ampirik öznenin bakış açısından* (ama başka bir bakış açısı yoktur ki!) daima tikeldir. Kant'ın ister istemez bu itirazla yüzleşmesi gerekir; bunun da en azından iki sebebi vardır: ilk olarak psikolojik bir düzlemde, geçerliliğini hep tanımıştır, buna rağmen, hem *a priori ve* zorunlu evrensel kavramların varlığını, yani –ontolojiyi nasıl tanımladıkları söylenen– kategorileri (genel olarak nesnelliğin ölçütleri), hem de bilimsel kavramları (örneğin, üçgen kavramı gibi matematik kavramları) kabul ediyordu. Ampirizm tarafından ortaya koyulan sorun demek ki Kant için şu hali alıyordu: genel kavramlar sonlu özne tarafından, zaman içinde yer alan ampirik bir bilinç tarafından nasıl tikelleştirilebilir, temsil edilebilir, aynı zamanda –o olmaksızın hakikaten nesnel (evrensel) bir geçerlilik iddiasında bulunamayacakları– genellik vasfına sahip olmayı bırakmaksızın? Şematizm teorisinin çözmeyi denediği soru budur. Çözüm basitçe şöyle tarif edilebilir:

4 *Bk. L'Œuvre de Kant*, c. 1, Paris, Vrin, 1975, s. 170 *vd.*

kavramlar hakikatte artık evrensel imgeler olmayıp (ki bunun, gerçekten, Kant'ın ampiristlere katıldığı gibi, psikolojik olarak hiçbir anlamı yoktur) sadece, nesnelerin oluşturulmasının *şemaları*, yani (her zaman ve her yerde geçerli) evrensel yöntemleridirler. Örneğin: Üçgen kavramı kesinlikle bir "genel temsil" olmayıp, sadece, tikelliğine rağmen diğer üçgenlerle belli sayıda özelliği (üç açı, üç kenar, 180° vs.) paylaşacak *tikel* bir üçgen imgesi çizebilmek için, bir kaide ve bir pusula ile, *zaman içinde* nasıl bir yol tutmak gerektiğini tanımlayan bir kurallar bütünüdür. Kavramların bu "şemalaştırılması" işlemi Kant tarafından "sergileme" (*Darstellung*) terimi altında ifade edilir. Bu şematizm/sergileme teorisinin hangi bakımdan Kartezyenler ile ampiristlerin antinomisini çözmeye olanak tanıdığını artık algılayabiliriz: şema olarak, genel kavram, (üçgeni kim ve hangi boy ve biçimde çizerse çizsin, inşa süreçleri aynı kalacağından) evrensellik vasfını yitirmeksizin, inşa kurallarını somutlaştıran ampirik bilinç tarafından *hem* tikelleştirilebilir *hem de* zamanda ("iç duyu"da der Kant) kavranabilir. Aynı şekilde, tüm evrensel kavramların nasıl şemalar olarak kabul edilebildiği de gösterilebilir. Örneğin, nedensellik kavramı artık bir "genel olarak yaratım"ı değil, sadece, sayesinde bir fenomenin açıklaması üzerine dayanan bir hipotezi sınamak için değişkenlerin yalıtıldığı bir –deneysel yöntem– yolu ifade edecektir. Ama burada önemli olan, bu şematizm teorisinin bir anlam teorisini varsaydığını fark etmektir: hiçbir kavram; eğer *şemalaştırılamazsa*, yani bu öznenin bilincine özgü zamanda temsil edilemezse (iç duyu), somut ampirik bir özne için anlama sahip olmayacaktır; şu ya da bu şekilde *deneyim* ile ilişkilendirilmezse, yani bir "sezgi"de "temsil edilmezse" her söylem anlamsızdır. "Eğer –nihayetinde daima herhangi olanaklı bir deneyimin örneği olması gereken– herhangi bir sezgi onlara tabi olmasaydı, gerçekten de kavramlarımıza nasıl olur da bir anlam (*sens*), bir mana (*signification*) sağlayabilirdik?"[5]

5 *Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée?*; çev., Paris, Vrin, 1967, s. 75.

Kant'la birlikte, böylece Kartezyenizm'den bir kopuş gerçekleşir: Kavram; anlama yetisinde barınan genel bir imge olarak düşünülmez ve nesnelerin ve nesnel (bilimsel) yasaların bir inşa *etkinliği* haline gelir, kavram artık edilgin bir temsil değil, ama bir çalışma, bir *Begreiffen*'dir. Metafiziğe karşı formüle edilen üçüncü itiraz buradan doğar: metafizik, gerçekte, tanımı gereği, insani ampirik bilinç tarafından şemalaştırılabilir, *temsil edilebilir olmayan* bir söylemi dile getirir. "Her şeyi bilme" olgusundan ibaret olduğunu söyleyerek bir Tanrı'nın tümbilgisini (*omniscience*) tanımlayabilirim kuşkusuz; yine, onun bakış açısından, gerçeğin bütününün akli olduğunu da öne sürebilirim, ama böylesi cümlelere hiçbir *anlam* atfedemem, zira onları asla somut olarak gözümde canlandıramam. Ben sonlu varlık için, gerçek, en azından kısmen, daima opak, duyulur olarak kalır ve her şeyi bilme fikri asla bilincimde *sergilenemez*. Metafizik söylem böylece, *kavramsal olarak tutarlı olsa da, sonlu varlık olarak kendisinden dışlandığım bir alanda serpilen* bir söylem olarak görünür. *Başka bir deyişle, metafizik söylem ancak anlamı reddeden, söylediğini gözünde canlandırmayı, temsil etmeyi reddeden ve böylece kendi cümlelerinin arkasında silinen biri tarafından savunulabilirdir.*

Eleştirel bakış açısından bizim antinomimizin savına karşı yükseltilebilen üç itiraz göz önüne alındığında, öyle görünür ki, böylece çaresizce karşı sava doğru yönlendirilmekteyizdir; biz, aklın söylemi ne doğru ne anlamlı olduğundan, olsa olsa bu aklı reddedebilir ve onu, kesinlikle, "düşüncenin en azgın düşmanı" olarak görebiliriz. Farkına bile varmadan, aslında reddettiğimiz bu radikal eleştiriyi gerçekleştirmedik mi? Fenomenolojik eleştiri ile metafiziğin eleştirel eleştirisi arasındaki farkın; ikincisinin, metafizik söyleme, yapısökümünden *sonra* belli bir kullanım tanıdığı olgusunda yattığını ileri sürerek, bu kullanım anlam düzeyine yerleştirilebilmişti. Ama böyle bir kullanım nasıl mümkün olabilir, eğer, doğru olmadığı için, metafizik de (dolayısıyla antinomimizin

savı da) anlamdan yoksunsa? Bu soruya, dogmatik akılcılığın bu eleştirel eleştirisinin dördüncü ve son uğrağı incelenerek cevap verilebilecektir.

D. Eleştirileri Yapıldıktan Sonra Fikirlerin Statüsü: Anlam Gerekliliği ya da Karşı Savın Aşılması Olarak Akıl

Eğer eleştirel eleştiri esas itibarıyla bir *fetiş olmaktan çıkarma* biçimini alıyorsa; eğer bu eleştiri, gerçeğin (öznenin, Dünyanın ve bu ikisinin Tanrı'daki ya da eksiksiz, sistematik bir bilimdeki birliğinin) tam bir akliliği Fikrinin hangi zihinsel mekanizmalar yoluyla üretildiğini ve bir kez bu Fikir yaratıldıktan sonra, onu tutturan bir özneden kaçıp kurtulan bir söylem (artık şemalaştırılamayan, temsil edilemeyen bir söylem) içinde nasıl somutlaştırıldığını, tözleştirildiğini hatırlatmaktan ibaretse; geriye, hangi koşullarda metafiziğin "fetişleştirmeden arındırılabildiği"ni ve bir kez bu "fetiş olmaktan çıkarma" gerçekleştirildikten sonra, ondan geriye kalanın ne olduğunu kendimize sormak kalır.

Metafizik söylemin doruk noktası; hem neden ve sebep arayışının kendisinde durduğu bir en son durak olarak, hem de kendisinden hareketle evrenin bütününün tutarlı, saydam ve akli bir bütün, kısacası, bir *sistem* oluşturacağı bakış açısı olarak anlaşılan Tanrı Fikri'dir.

Bu sistem Fikri, doğruluğu ve anlamı sorusu bir kenara bırakıldığında, bazı önemli özellikler sunar: Fikri sebep ilkesinin yinelenmesi tarafından mekanik olarak üretilen bu Tanrı'nın bakış açısından temaşa edildiğinde, Dünya (ve böylece, bu Dünya'nın ve orada yaşayan insanların tarihi) onu tam anlamıyla bir *sistem* olarak inşa edecek belli sayıda karakteristik gösterir. Gerçekten de bu dünya: 1) farklı varlıkların olabildiğince büyük çoğunluğunu 2) tek bir yasa altında bir araya getirir 3) hem de kendisi yüzünden sistematik akliliğin kırılacağı bir boşluk, bir yarık olmaksızın (süreklilik ilkesi); böylece 4) çeşitlilikten oluşan bütününün bu sistematik birliği, eksiksiz bilimi elinde tutanın gözünde, sezgi ile

kavramın, varoluş ile düşüncenin tekleşeceği şekilde bütünüyle akli olarak görünebilecektir.[6] Antinomimizin savının vaz ettiği tarih felsefesinin bu aynı nitelikleri sunduğunu, onun sadece bu sistem Fikri'nin tarihsiciliğe uygulanması olduğunu vurgulamak gereksizdir (sistemin bu temsilinin dünyevileşme tezahürleri altında bile, tarihin akışının bütününün anahtarlarını verdiğini iddia eden teşebbüslerin en üst derecede teolojik karakteri buradan kaynaklanır).

(Nesnel ve kendinde geçerli olarak koyulduğundan) fetişleştirilmiş, somutlaştırılmış biçimi altında bu sistem mefhumunun nasıl anlama ve de doğruluğa sahip olmadığı söylenmişti. Aynı zamanda hangi bakımdan aklın *zorunlu* bir Fikri olduğu da vurgulanmıştı (bu zorunlu fikir, kendisinden ekonomide bulunulması mümkün olmayan bir ontolojik ilkenin (sebep ilkesinin) işleyişi tarafından kaçınılmaz olarak üretiliyordu). Ona bir doğruluk olmasa bile en azından yeniden bir anlam vermek için, bu Fikri "fetiş olmaktan çıkarma" tasarısı işte buradan doğar:

– *sistem kavramının fetiş olmaktan çıkarılması* esasında ona yeniden *Fikir* statüsü –yani insan aklının *öznel* ama zorunlu *ihtiyacı/icabı* statüsü– kazandırmak demektir;

– *ona yeniden anlam vermek*: yukarıda sunduğumuz anlam teorisine göndermede bulunursak, onu şemalaştırmaya, bilince düşürmeye çalışmaktır.

Fetişleştirilmiş biçimi altında şemalaştırılabilir, temsil edilebilir olmasa da, sistem fikri gerçekte, *ihtiyaç/icap* sıfatıyla, şema haline getirilmeye, dolayısıyla bir anlam almaya müsaade eder: eğer bir kavramı şemalaştırmak, kavramı, zamanda bir nesne oluşturmaya yönelik bir kurallar bütününe dönüştürmek anlamına geliyorsa, sistem fikrini şemalaştırmak da, onu, insanın anlama yetisine bilimsel bilgilerimizi olabildiğince sistem halinde tesis etmeye

6 Bu karakteristik özellikler için bk. *Saf Aklın Eleştirisi*, Aşkınsal Diyalektiğe Ek.

çalışması için seslenen bir koşulsuz (*imperatif*) olarak düşünmek manasına gelir. Başka bir deyişle: Somutlaştırılmış metafizik Fikir olarak sistem mefhumu kendinde gerçeğin akliliğini *öne sürer*; şema olarak sistem mefhumu ise, bilgilerimizde azami sistemlilik üretmeye *çalışmamızı icap ettirir*. Dogmatik öne sürüm olarak koyulmuş olmayıp, fetiş olmaktan çıkarılan, icaba, beklenti ufkuna dönüştürülen sistem Fikri böylece, doğrusu tek seferde ve bütün olarak değil de, her hakiki bilimsel etkinliği nitelendirilen kısmi ve tanımlanmamış bu süreç boyunca şemalaştırılmaya uygundur. Öyleyse her bilimsel ilerleme, bu Fikrin bir örneklendirilmesi olarak, bize gerçeğin akliliğine çalışmak yönünde dayattığı icabın bir anımsatılması olarak işleyecektir, eğer en azından "doğrular sistem halinde bir araya gelirken yanlışlar[ın] biçimsiz bir magmada kaybolduğu"[7] doğruysa. Bu anlamda, aklın Fikirleri (*les idées de la raison*), yapısökümlerinden sonra belli bir meşruluğa, bir "düzenleyici kullanıma" sahip olmaya devam eder, öyle ki "fikirlerin eşsiz ve vazgeçilmeyecek denli zorunlu bir düzenleyici kullanımları vardır, başka bir deyişle, anlama yetisini belli bir hedefe yöneltmek –ki bu hedefte anlağın tüm kurallarının yön çizgileri bir noktada yakınsaşırlar. Bu nokta salt bir fikir (*focus imaginarius*) olmasına, yani anlama yetisi kavramlarının fiili olarak kendisinden çıkmadıkları ve bütünüyle olanaklı deneyimin sınırları dışında yatan bir nokta olmasına karşın, yine de bu kavramlara en büyük içlem kadar en büyük birliğin de verilmesine hizmet eder."[8]

Sistem (tam aklilik) fikri salt öznel olduğu için, hiçbir şey onun gerçeklikte en küçük bir örnek bulmasını *garanti etmez*; ama hiçbir şey de ona *sergilemenin başlangıçları* (*commencements de présentation*) bulmaya çalışmaya –ve, böylece bu Fikri anımsatarak, icap sıfatıyla ona somut bir anlam vermeye– *mani olmaz*. Sergilemenin başlangıçları ya da şemalaştırma Kant tarafından "semboller" diye

7 G. Bachelard, *Le rationalisme appliqué*, s. 58-59.

8 *Critique de la raison pure* [A 644/B 672], çev., s. 453-454,

adlandırılır ve gerçeğin kendiliğinden sistem Fikrini anımsattığı süreç, (Kant'ın "*düşünsel* yargı" diye adlandırdığı şeyde) öznel *düşünüm* için bir anlama sahiptir, ama nesnel bir doğruluğa değil. Düzenleyici kullanımı içinde, sistem fikri (deyim yerindeyse, antinomimizin savı) bu şekilde bazı fenomenlere; doğrusu, bizim sistemlilik ihtiyacımıza bir gerçekleşme başlangıcı sunarak "estetik" bir doyum yaratan –bilimsel ilerleme ya da güzel nesne budur– tüm fenomenlere anlam vermeye olanak tanır.[9]

O halde, belki de uygun olan, antinomimizin nihai çözümünü Kant'ın *düşünüm (réflexion) süreci* diye adlandırdığı şeyin modeli üzerinden aramaktır. (Kant'ta kesinlikle tek anlama geldiği hatırlatılması gereken) düşünüm tabiri, hangi nesneye uygulanırsa uygulansın beş uğrak kapsayan zihinsel bir faaliyeti betimler. Kısa bir örnek –(Kant'ın *mantık*ından alınan) ampirik kavramların oluşumu örneği– burada bir misal işlevi görecek ve antinominin çözümünü hangi bakımdan bu paradigmada –düşünüm sürecinde– aramayı önerdiğimizi daha somut biçimde anlaşılır kılacaktır. Bizim için bilindik olmayan bir nesneler kümesinin (örneğin henüz listesi çıkarılmamış bir ağaçlar çeşitliliğinin) ampirik kavramını yaratmak için, bugün "sınıflandırma" diye adlandırdığımız işlemi yapmak gerekir: Benzerlikleri karşılaştırarak, asli olmayan farklılıkları bir kenara bırakarak, söz konusu nesneleri ortak bir sınıf altında bir araya getirmeyi, gruplamayı başarırız; ampirik kavram bu şekilde yaratılır. Bu basit işlemde, düşünümü ("düşünsel yargı"yı) oluşturan beş unsur zaten mevcuttur:

1. En başta, düşünsel faaliyet açıkça tikelden evrensele, bireylerden sınıfa ilerler.

2. Genel (ya da evrensel) demek ki düşünüm faaliyetinden *önce* mevcut değildir, sadece bundan sonra ve bu yolla vücuda gelir.

9 Anlam teorisi ile estetik teorisi arasındaki ilişki için bk. L. Ferry ve A. Renaut, *La question de l'éthique après Heidegger, a.g.e.*, s. 37 vd.; ayrıca bk. L. Ferry, "Sublime et système", *Etudes philosphiques* içinde, 1975.

(Düşünsel yargı bundan dolayı, tam tersine sahip olduğumuz bir evrenselden tikele doğru giden ve böylece sadece evrenselin bir *uygulanmasını* teşkil eden "belirleyici" yargıya karşıttır.)

3. Genel, başlangıçta kavram olarak verili olmamasına rağmen, yine de bu düşünüme yönlendirici bir ilke, ya da Kant'ın deyişiyle bir *prensip* sağlayan örtük bir beklenti ufku zorunlu olarak vardır: Bahsimiz açısından, bu ilke sınıflar mantığı tarafından temin edilir: bu ilke, gerçeğin sınıflandırılmaya izin vereceği ve böylece mantığa uygun düşeceği *umud*undan, *ihtiyacından/gerekliliğinden* ibarettir. Öyleyse, belirli kavram olarak verili olmayan genel, Fikir olarak, *ihtiyaç/icap* olarak ya da eşanlamlı iki ifadeyi kullanırsak, "düzenleyici ilke" ya da "düşünüm ilkesi" olarak verilidir.

4. Netice itibarıyla, gerçeğin, *ona dayatmadığımız sadece boyun eğdiğimiz*, bu mantıksal aklilik icabına karşılık gelip gelmemesi kesinlikle *zorunsuzdur*. Gerçeğin bizim öznel mantıksal sistemlilik ihtiyacımıza tekabül etmemesi gerçekten de mümkün olacaktır, öyle ki biz ne türleri ne de cinsleri kurmayı başarabilmekteyizdir. Kısacası, bizim için artık aşina olan terimlerle konuşursak, gerçeğin "mantık dışı" olması, akli olmaması mümkündür –bu *Saf Aklın Eleştirisi*'nin açık biçimde göz önünde tuttuğu bir ihtimaldir.[10] Öyleyse tam bu noktada metafiziğin eleştirisi ile düşünüm Fikri birbirine katılır: Eğer gerçek bizim mantıksal sistemlilik ihtiyacımıza nazaran olumsalsa, bunun sebebi, metafiziğin dairesini kırarak, gerçeğin akli-olmayışının açıkça ortaya koyulmuş olmasıdır; eğer düşünüm mefhumu olanaklıysa, bunun nedeni sistemlilik ya da akliliğin artık *doğrulamalar* değil, *icaplar* olmasıdır.

5. Böylece düşünüm faaliyetinin özü itibarıyla, Kant'ın üçüncü *Eleştiri*'de *estetik* diye adlandırdığı bir doyumun kaynağı olduğu ortaya çıkar (estetiğin burada, ilk *Eleştiri*'nin bu kavramı kullanma biçiminden farklı olarak, güzellik kavramına referansla birlikte anlaşılması gerekmektedir): Gerçek bizim düşünüm ilkemize

10 Bk. çev., PUF, s. 458-459.

(mantıksal aklilik ihtiyacımıza) nazaran zorunsuz olduğu için, bu ilke bir kesinlik değil de bir *icap/ihtiyaç* olduğu için, estetik düzende bir haz, hiçbir şeyin *a priori garanti etmediği* bir doyum var olabilir. Beğeni yargısında, betimlenmiş beş uğrağın bulunmasının sebebi budur, yine bu yargı da şu şekilde iş görür: *a)* tikelden evrensele; *b)* ve de kavram olmadan ilerler; *c)* sistem Fikri ona düşünüm ilkesi olarak hizmet eder; *d)* zira güzel nesnenin varoluşu bu Fikre nazaran zorunsuzdur; *e)* ve tikel gerçek ile evrensel sistem ihtiyacının zorunsuz uyumu da estetik bir haz doğurmaktadır: Gerçekten de sistem Fikri ya da gerçeğin tam akliliği Fikri, duyulur (en üst derecede akli-olmayan) ile anlaşılırın uzlaşmasını gerektirmektedir (bu uzlaşma olmadan, tanımı gereği, hiçbir şey akli olmayacaktır). Böylece güzel nesne, duyulur ile anlaşılır arasında olumsal biçimde belli bir uyum tesis ederek (örneğin, resim ya da müziğin her ikisi de maddi oldukları halde, bir anlama sahipmiş gibi göründüklerini kim inkâr edebilir?), bu sistem Fikrini *sembolik olarak* anımsatan nesnedir.

Kısaca hatırlattığımız bu beş uğrakta açıklığa kavuşan düşünüm faaliyeti bize böylece antinomimizin bir çözümü için paradigma sağlar: *Sav icap/ihtiyaç, "düşünüm ilkesi" ya da yönetici ilke sıfatıyla muhafaza edilebilir, ama bu sırada karşı sav, yani zorunsuzun doğrulanması yürürlükten kaldırılmamak üzere; yine bunun tersi de geçerlidir: Karşı savın elde tutulması artık akliliği ortadan kaldırmaz, yeter ki dogmatik hakikat olarak değil de anlam ihtiyacı olarak koyulmuş olsun.*

Bu çözüm paradigmasını sağladıktan sonra, artık onu somut olarak, tarihsiciliğin anlaşılmasında sebep ilkesinin statüsü sorusuna uygulayabiliriz. Bu statü, önceki söylenenleri özetlersek, *ikilidir*:

– bir yandan, sebep ilkesi, bir fenomene dair açıklama aramak için bilimsel bir kavram olarak kullanılabilir (nedensellik ilkesi);

– öte yandan, bu ilke, tüm nedenlerin en son nedenini sonsuz bir arayış içinde ikiye katlandığında, gerçeğin tam akliliği yönündeki *metafizik* yanılsamaya meydan verebilir (Tanrı ya da Sistem Fikri).

Bir anlama sahip olmak için, sebep ilkesi, söylenmiş olanlara uygun olarak, iç duyuda, zamansal ampirik bilinçte, şemalaştırılmaya, temsil edilmeye olanak tanıyabilmek zorundadır.

– Bu şemalaştırma sebep ilkesi için bilimsel kullanımında vuku bulur, bu sırada nedensellik artık bir etkinin *yaratıcı bir kendiliğ*ini ifade etmemektedir, aksine artık sadece bir yöntemi (deneysel yöntem); kendisi yoluyla –hipotezler ortaya atarak, değişkenleri yalıtarak vs.– hangi olayın hangi başka olayı geri dönüşsüz biçimde *izlediğini* belirlemeye çalıştığımız bir yöntemi ifade etmektedir (bk. *Saf Aklın Eleştirisi*'nde "deneyimin ikinci analojisi").

– Metafizik sistem Fikri ise; icaba/ihtiyaca dönüşerek, o da sadece bilgilerimizi örgütlemeyi ve –kendileri de böyle bir sistematik organizasyonu işaret eden (güzel nesne budur)– fenomenlere bir *anlam* atfetmeyi hedefleyen bir yöntem haline geldiğinde şemalaştırılır.

(Bilimsel kavram ve fetiş olmaktan çıkarılmış metafizik Fikir olarak) sebep ilkesinin çifte statüsüne dair bu ikili şematizasyon böylece *bir eleştirel tarihsel bilim* ve *bir eleştirel tarih felsefesi* olabilecek şeyin eklemlenmesinin resmini çizer:

– *Eleştirel tarihsel bir bilim*: "tarih bilimi" ifadesi, çokça unutulduğu üzere, tamamıyla ikircimlidir. Günümüzde, "bilimsel" Marksizmin itici gücüyle, aslında, önsözde çizilen şema içinde 3 numaralı konumu kaplayan tarih felsefesine tekabül eden, tarihe dair bir yalancı-bilimi/yalancı metafiziği ifade etme eğilimindedir. Bu şekliyle, bu ifade, özellikle Karl Popper'in tarihsicilik üzerine yaptığına benzer çalışmalarda, haklı olarak saygınlığını yitirmiştir. Bununla birlikte, bundan, tarih alanında her bilimsellik iddiasının yanıltıcı olduğunu ve Marksizmin ufku içinde geliştirildiği biçimiyle kaçınılmaz olarak bilimsel tarih tasarısıyla karıştığını çıkarmak saçma olacaktır. Başka bir deyişle, Arendt'in yaptığı gibi, nedensellik kavramının; böyle bir kullanımın kaçınılmaz olarak Marksist anlamda bir "tarih bilimi" tasarısı doğuracağı

yönündeki aldatıcı bahaneyle, tarihte kullanılmasını reddetmek anormal olacaktır. Başka bir yerde göstermeye çalıştığım gibi,[11] nedensellik ilkesinin tarihte, bu disipline *hem bilimsel hem de buna rağmen tarihsicilik barındırmayan* bir statü vermeye olanak tanıyan, bir kullanımı vardır.[12] Alenen Kant'tan esinlenen bir gelenek içinde, nedenselliğin tarihte kullanımına tam da, tarihsici olmayan, tinin dünyasının karakteristik belirlenimsizliği ve zorunsuzluğu ile uyumsuz olmayan bir statü vermeye girişen Max Weber'in tasarısı bu idi. Burada Weber'in tarihsel nedensellik düşüncesinin ayrıntılarına girmeden –ki böyle bir analiz R. Aron tarafından Weber ve tarihsel nesnellik üstüne çalışmalarında zaten yapılmıştı–, bunun, tarihsiciliğe, *şema* olarak alınan bilimsel nedensellik kavramını uygulama ve böylece *sosyolojinin* hipotezlerini sınayacağı bir *tarihsel* deneysel yöntem geliştirme girişiminden başka bir şey olmadığını vurgulamakla yetineceğiz. "Maraton Savaşı'nı eğer Persler kazansaydı ne olurdu?" şeklindeki ünlü soru tarihçileri gülümsetiyordu, aslında *Weber'in zihninde nedenselliğin kullanılması ile tarihsel belirlenimsizliğin (zorunsuzluğun) uygunluğunu göstermekten başka bir amaç yoktu*.

– Bununla beraber sebep ilkesinin ikinci statüsünün şemalaştırılması üstüne bir *eleştirel tarih felsefesi* de kurulabilir. Zira aklilik gerekliliği olarak alındığında, sistem fikri, Kant'ın tarih felsefesi üstüne kaleme aldığı makalelerde ve bilhassa *Yargı Yetisinin Eleştirisi*'nin 83. paragrafında göstermeyi denediği gibi, bir felsefi tarih yazıcılığına neredeyse estetik bir beklenti ufku olarak hizmet eder. Herhangi bir "aklın hilesi"nin doğruluğunu konutlamaksızın, o, bu tarih felsefesinin genel yapısını, düzenleyici ilke olarak; bir döneme damga vuran olaylara ya da, Kant'ın

11 *Bk. Historicisme et stalinisme.*

12 Deneyimin analojilerinin, nesnelliğin *kurucusu* olsalar da, yine de sezgiye göre ancak *düzenleyici* oldukları olgusunun da açıkça delalet ettiği gibi, "düşünsel yargı"nın daima "belirleyici yargı"nın içinde olduğu kolayca gösterilebilir.

ifadeleriyle konuşursak, *İlerleme* kavramına bir *anlam* sağlamaya yönelik düşünüm ilkesi olarak kullanabilir.

Antinomimizin çözümü artık kısaca şu şekilde formüle edilebilir: *Bilimsel kavram* ve *düzenleyici fikir* şeklinde olmak üzere, iki kullanımı içinde sebep ilkesi demek ki, her iki durumda da şema olarak ve *böylece sınırlı* biçimde kullanılmak kaydıyla, zorunsuzluk, ya da aynı şey olan gerçeğin akliliği öne sürümü ile hiçbir şekilde uyumsuz değildir. Şemalaştırılmış; yani, insan zihninin radikal sonluluğuna özgü koşullarla uyumlu hale getirilmiş sebep ilkesi bir tarihsel bilime ve bir tarih felsefesine meydan verebilir, tabii bunların ikisi de tarihsiciliğin belirlenimsizliğini reddetmezken, akliliğin icaplarını yine de es geçmeyeceklerdir (siyasi düzlemde kuşkusuz epistemolojik olarak imkânsız ve bilhassa tehlikeli bir teşebbüs).

Bu antinominin eleştirel çözümü böylece iki sonuca izin verir ve doğrusu, iki temel güçlük doğurur.

İlk çözüm; bu çözümün bizi antinomimizin hem savını hem de karşı savını şematik (yöntemsel) tarzda düşünmeye davet etmesinden ileri gelir: savı şematik biçimde düşünmek, –ki bunu ancak şimdi algılayabiliriz–, zorunsuzu, "ontolojik farkı"; "Varlık ile varolan" arasındaki, "mevcudiyete geliş" ile "mevcudiyet" arasındaki fark olarak "nesnel" terimler içinde değil, ama önceden cisimleşmesini koyutlamadan akliliğe ihtiyaç duyarak, beklentisinin *bazen* ve *kısmi olarak* tatmin olduğunu gören öznenin hissedebileceği *noktasal* (*ponctuel*) estetik haz ya da hayret olarak, *"öznel"* ve yine de *metafizik* olmayan terimler içinde düşünmektir.

İkinci çözüm ise tarihsel bilimin eleştirel tarih felsefesine eklemlenmesiyle ilgilidir. Antinomimizin çözümü iki uç terim koymaya götürür: Bir yandan, tanımı gereği akli olmayan, gerçeğin radikal zorunsuzluğu, öte yandan da tam, sistematik aklilik icabı/ihtiyacı; ve bu iki uç, sav ile karşı savın "şematik" düşüncesine tekabül eder. Antinominin eleştirel çözümünde birlikte alınan bu iki uğrak bir eleştirel tarih felsefesinin çerçevesini çizer. Ama eleştirel tarihsel bilim; yani, bilimsel nedensellik kavramı sayesinde daima

kısmi ve hipotetik olan açıklamalar tesis ederek, –aynı zamanda tarihin boyutları da olan– ne zorunsuzluk ne de anlam boyutunu yadsıyan ve böylece tarihsicilik ile akıldışıcılığın temsil ettiği iki ayartıya mesafe alan bilim, gelip işte bu iki uç arasına yerleşir.

Tarih alanında sebep ilkesinin statüsü konusunda biçimlendirilen, antinominin bu eleştirel çözümü; benim gözümde salt teorik planda sahip olduğu doğruluğa rağmen, yine de, pratik felsefe düzleminde ürkütücü bir güçlüğe yol açıyormuş gibi görünüyor. Hegelciliğin ve onun fenomenolojik yapısökümünün oluşturduğu iki dogmatizm tarafından kaçınılmaz olarak üretilen çıkmazlardan kurtulmamıza olanak tanımıştır; bir yandan spekülatif (kurgul) aklın icaplarını muhafaza ederken öte yandan tarihi olumsal olarak düşünmeye çelişkisiz müsaade eder, ama tarihte insan özgürlüğünün statüsü konusu gelince bizi tam bir belirsizlik içinde bırakır, çünkü tarihsel olayın nedeni sorusuna o ancak; belirsize açılan ve –bireysel özgürlüğün en az Hegelcilikteki kadar namevcut olduğu– bütünsel bir ilerleme vizyonu yönünü tutan kısmı açıklamalar sunmak suretiyle, salt *teorik* bir bakış açısından cevap verebilir. Başka bir deyişle, aklın hilesi –ya da "doğanın niyeti"– teorisinin artık dogmatik bir doğrulama statüsüne sahip olmaması kuşkusuz teorik bir bakış açısından asli önemdedir, çünkü bu fikrin şemalaştırılması *aynı zamanda* zorunsuz ile bilimselliğin tarihin alanına sokulmasına izin verir. Ama pratik (etik) bir bakış açısından öyle görünür ki bu farklılık hiçbir etkiye sahip değildir: Savın akliliğinin bir "düşünüm ilkesi" statüsüne, basit bir icap/ihtiyaç statüsüne sahip olup olmaması, onun özü itibarıyla ahlaki tarih vizyonunu dışlıyor oluşunda hiçbir şey değiştirmez. Ve –her ne kadar böyle bir işlem fenomenolojik gelenekte sık sık gerçekleştiriliyor olsa da–, *zorunsuzluk*tan gizlice *ahlaki özgürlük* sonucuna gitmek tamamen aldatıcı olacaktır: Bu denemenin önsözünün daha baştan ortaya koyduğu gibi, bizim sorgusuz sualsiz kendimizi eyleyen özgürlük olarak, kendi eylem-

lerimizin en son temeli olarak düşünebilmemizin nedeni, insani dünyanın temelde belirsiz olması, bizim dogmatik akılcılığın bütünsel hakimiyetinden kaçıp kurtulmamız değildir. Kısacası, antinomimizin savının ve karşı savının *sınırlanması* bize yine de *belirlenimsizliği* ahlaki özgürlük olarak düşünme izni vermez, öyle ki pratik tarih felsefesi ("ahlaki dünya vizyonu"), araştırmamızda ulaşmış olduğumuz evrede hâlâ büyük ölçüde sorun yaratmaya devam etmektedir. Bu yüzden şu soruyu ele almamız gerekir: Hangi koşullarda etik bir tarih vizyonu, az yukarıda sunmuş olduğumuz antinominin teorik çözümüyle uyumlu olabilir?

Böyle bir sorunun bizi götürdüğü çıkmazları ortadan kaldırmak için olmasa bile en azından incelemek için, sonraki bölümde genç Fichte'nin tarih felsefesini analiz etmeyi öneriyoruz; zira söz konusu felsefe etik bir tarih vizyonunun önvarsayımlarının ve en son içerimlerinin en keskin ve en tutarlı aydınlatılışını teşkil etmektedir.

İKİNCİ KISIM

ETİK TARİH VİZYONU VE GENÇ FICHTE'NİN DÜŞÜNCESİNDE PRAKSİS FİKRİNİN TEMELİ

BAŞLANGIÇ: FRANSIZ DEVRİMİ VE KOPERNİK DEVRİMİ[1]

Bagessen'e Nisan 1795 tarihli mektubunda, Fichte kendi felsefesinin Fransız Devrimi'yle ilişkisini şu ifadelerle tarif eder: "Benim sistemim ilk özgürlük sistemidir. Nasıl ki bu ulus (Fransa) insanlığı maddi zincirlerden kurtarmıştır, benim sistemim de onu kendinde şeyin, dış tesirlerin boyunduruğundan kurtaracak ve bu sistemin ilk ilkeleri insanı özerk bir varlık haline getirecektir. *Bilim Öğretisi (Wissenschaftslehre)*, Fransız ulusunun, enerjiyle,

1 Kant, "Kopernik Devrimi" ifadesi altında, bilindiği üzere, kendisinin nesnelliğe dair önceki (özellikle de Kartezyen) kuramlara nazaran gerçekleştirdiği tersine çevirmeyi belirtir: Bu tersine çevirmede, gerçekte, nesnelliğe ilişkin genel bir tanıma sahip olarak, nesneleri kendi *etkinliği* ile kuranın özne olduğu düşüncesi gün ışığına çıkar. Öznenin, sayesinde nesneler dünyasına tabi olmayı ve bu dünya tarafından belirlenmeyi bıraktığı, öznenin bir etkinliği fikrini Fichte'nin nasıl tarihe ve siyasete yaydığı teşmil ettiği görülecektir. Böylece eleştirel özgürlük fikri daha baştan Kopernik Devrimi anlayışında ortaya çıkar.

siyasi özgürlüğü muzaffer kıldığı yıllar süresince doğmuştur; bu eser kendimle yaptığım ve bende demir atmış tüm önyargılara karşı sürdürdüğüm içsel bir mücadelenin sonucunda doğmuş ve özgürlüğün bu fethi *Bilim Öğretisi*'nin doğmasına katkıda bulunmuştur: Daha yüceltilmiş olmayı içimde bu fikirlerin anlaşılması için gereken enerjiyi doğurmuş olmasını Fransız ulusunun değerine borçluyum. Devrim üzerine bir eser yazdığım süre boyunca, sistemimin ilk alâmetleri, ilk önsezileri içimde bir tür ödül gibi belirdi."[2] Fichte'ye inanılacak olursa, *Bilim Öğretisi* o halde Fransız Devrimi'nin somut tarihine dair bir düşünümden doğmuş olacaktır. Eğer bu Devrim'in bizzat kendisinin, filozofun gözünde, "karşılaştırılamazcasına daha önemli bir başka devrimin"[3] sergilenmesinden (*Darstellung*) başka bir şey olmadığı eklenirse, Fichte'nin ilk felsefesinin, Kopernik Devrimi'nin sona erişi olarak, Fransız Devrimi'nin felsefi temeli olmak istediği anlaşılacaktır.[4] Bu manada, *Beiträge*'de[5] yer alan Rehberg[6] eleştirisinin altında

2 Fichte, *Briefwechsel*, Schultz, s. 142-143, alıntılayan A. Philonenko, *Théorie et Praxis* içinde, s. 78.

3 *Beiträge*, çev., s. 80. Söz konusu olan elbette Kant felsefesi tarafından gerçekleştirilen Kopernik Devrimi'dir.

4 Bu noktada krş. Philonenko, *Théorie et Praxis*, s. 78: "Fransız Devrimi temellendirilmiş mahiyetine sahiptir, Kopernik Devrimi ise temel mahiyetine."

5 *Beiträge zur Berichtigung der Urteile des Publikums über die französische Revolution* [*Kamuoyunun Fransız Devrimi Hakkındaki Yargılarını Düzeltmeye Dönük Katkılar*].

6 Rehberg, August Wilhelm (1757-1836). Rehberg'in tarihi önemi Fransız Devrimi'ne getirdiği başlıca eleştiriden ileri gelir. Bu muhafazakâr yazarın devrimci ideolojiye yaptığı eleştiri onun akla karşı beslediği genel kuşkuculuğa dayanır. Eleştirilerini 1789 ile 1792 arasında kendi dergisi *Allgemeine Literatur Zeitung*'da tefrika halinde ve çeşitli vesilelerle yayımladı ve bunları daha sonra gözden geçirip *Untersuchungen über die Französische Revolution* başlığı altında bir araya getirdi. Bu çalışma Fransız Devrimi'ne dair Almanya'da yapılmış en iyi eleştirilerden biri olarak kabul edilmektedir. Rehberg'e göre Devrim idealizm içinde başarısız bir tecrübe, Fransız

yatan bu tarih düşüncesinin temelini, 1794 tarihli *Grundlage*'de[7] aramamız gerekeceği de aynı şekilde anlaşılacaktır.

Kopernik Devrimi'nin Fichte'de tarih felsefesi düzeyine oturtulduğunun gayet açık olduğunu hemen belirtelim: Bu daha *Beiträge*'nin önsözünde kendini belli etmeye başlar. "Dünya tarihinde ancak oraya önce kendimizin koymuş olduğunu buluruz... Böylelikledir ki Fransız Devrimi bana bu büyük tema üzerine zengin bir tabloymuş gibi görünüyor: İnsan hakları ve insanın saygınlığı"[8] Sav, çoğu kez amacının ortak bilincin[9] aklanması olduğu ortaya çıkan bir felsefede olduğu gibi, neredeyse sıradandır: Bu sav basitçe, en azında ilk seviyede, *kendi* tarihlerini yapanların sadece ve sadece insanlar olduğunu bildirir.

Bununla birlikte, eğer bir yandan gerçek tarih (Fransız Devrimi) ile felsefi tarih (Kopernik Devrimi) arasında kurduğu koşutluk hesaba katılır ve öte yandan, dışladığı şey; yani tarihin insanların özgür ve dönüştürücü eyleminden başka bir şey tarafından belirlenmesi çerçeve içine alınırsa, göründüğünden daha karmaşıktır.

"Dünya tarihinde önceden neyi koyduysak sadece onu buluruz": Bu önerme kuşkusuz *Saf Aklın Eleştirisi*'nin bir parodisini yapmaktadır: "Nesnelere ancak düşünen öznenin kendi kendisinden çıkardığı yüklenebilir."[10] Tarihsel hakimiyet ("maddi zincirler") ile, tamamen kurulmuş olarak, bütünüyle edilgin öznede yansıyan nesne dogmatizmi tarafından uygulanan "teorik hakimiyet" diye adlandırılması uygun olan şey arasında, Bagessen'e mektupta, tesis edilen koşutluk böylece aydınlanır. Öyle ki, kuş-

radikalleri tarafından toplumu ve devleti aklın ilkelerine göre yeniden kurmak için yapılan rehbersiz bir girişimdi. Hemen dikkat çeken bu güçlü eleştirileri Fichte *Beiträge zur Berichtigung der Urteile des Publikums über die französische Revolution* adlı eserinde çürütmeye çalıştı [ç.n.].

7 *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* [*Bütün Bilim Öğretisinin Temelleri*].

8 *Beiträge*, çev., s. 79.

9 *Nachgelassene Schriften*, II, 25.

10 *Critique de la raison pure*, önsöz, çev. Trémesaygye ve Pacaud, PUF, s. 21.

kusuz Fichte tarafından da yadsınmayacak olan şu denkliği ortaya koymayı deneyebiliriz: Eğer eleştirinin esası Kopernik Devrimi ise, eğer o her şeyden önce bizi, öznenin kendiliğindenliğini (özgürlüğünü) açıkça dışarıdan sınırlayan nesne dogmatizminin tesis ettiği kölelikten kurtarmaktan ibaretse, doğal olarak her dogmatik, hatta yeteri derecede eleştirel olmayan felsefe (Kantçılıkta kendinde şeyin korunması böyle bir yetersiz eleştiriyi açığa vurur) olsa olsa insanın tarihi karşısındaki bütünsel özgürlüğünü inkâr etmeye götürür: Gerçekçilik; yani öznenin temsillerinin, kendinde ona dışsal olan bir nesne tarafından nedensel olarak üretildiğini ileri süren sav, aslında bilinci basit edilgin "yansıma" olarak gören bir bilinç anlayışını içerimler ve böyle olunca da gerçekçilik (bugün maddecilik deriz) belirlenimciliği içerimler. Dolayısıyla, tarihin baştanbaşa insanın yaratısı olduğunu söyleyen düşünceyi köklü biçimde düşünmek için, aynı zamanda eleştirelciliği de köklü biçimde düşünmek; yani kendinde şeyi ortadan kaldırmak gerekir. Öyleyse, *Beiträge*'nin[11] tarih felsefesini tamamen meşru kılmaya olanak tanıyacak olan şey, yalnızca, Kantçılığın tamamlanması olarak *Grundlage*'dir: Gerçekten sadece o, bütünüyle insanın özgür etkinliğinden doğmayan bir tarihsel belirlenim düşüncesini ta en derin köklerine değin elemeyi başaracaktır.

Beiträge'den beri, Fichte'nin düşüncesi Kant'ınkinden tam bu noktada ayrılır. Her ne kadar orada tam bu şekilde belirmese de (bunun için 1794 tarihli metinleri beklemek gerekecektir), düşünce şimdiden, bir "doğanın niyeti"ne dair, dolayısıyla insanın özgür etkinliğine yabancı bir unsurdan hareketle gerçekleşen tarihsel belirlenime dair Kantçı savın hâlâ dogmatizm taşıdığını hafifçe belli ediyordu. Bu düşünce, temelde, 1794'ün Fichte'sinin gözün-

11 Bu "meşrulaştırma"nın 1793'te savunulan bazı tezleri nasıl değiştirmeye götürdüğünü daha ileride göreceğiz. Yine de bu hiçbir şekilde paradoksal değildir, çünkü bu değişimler (bilhassa doğa durumunun konumu sorununa ilişkin olanlar) olsa olsa 1793'ün tasarısını *gerçekleştirecektir*: Tarihi geçmişten değil salt gelecekten hareketle düşünmek.

de, kendinde şeyin aşkınsal felsefe düzeyinde hâlâ oluşturduğu bu dogmatik tortunun, tarih felsefesi düzeyindeki tam benzeridir. Ama 1793 yılından itibaren, Fichte'nin, siyasi aktivizmdeki (burada devrimdeki) değer artışını, bir "doğanın niyeti" fikrini eksen alan her tarih felsefesinin reddedilişine bağladığı görülür, ki bu fikir Kant'ta daha 1784'te *Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Genel Bir Tarih Fikri*[12] eserinde mevcuttur –bu metinde, adil/doğru bir devletin kuruluşu, (Fichte'nin murat ettiği gibi özgürce üretilmiş olarak değil), "patolojik olarak zorbalıkla koparılan bir anlaşma"[13] diye ifade edilen ünlü formüle göre sunulur. Fichte'nin *Beiträge*'deki bir notta açıkladığı, işte bu rettir: "Tarihe karşı bir inceleme yazmadığımız için, şunu not olarak koyalım: 'Tarihi, başka şeyler arasında, geniş plandaki icrasında inayetin (*providence*) bilgeliğini hayranlıkla seyretmek için kullanıyoruz'. Ama bu doğru değildir. Siz sadece kendi kavrayışınıza hayran olmak istiyorsunuz. Gerçeğe çok daha büyük bir yakınlıkla, insanlığın yazgısının bugüne değin izlediği seyirde, her şeyi olası en büyük çürüme ve en büyük ahlaki sefalet için hazırlayan kötü ve insanlara düşman bir varlığın planı gösterilebilir. Ama bu da doğru olmayacaktır. *Gerçek olan tek şey; kendinde ne iyi ne kötü olan, ama akli varlıkların özgür uygulamalarıyla iyi ya da kötü hale gelen sonsuz bir çokluğun olduğu ve aslında bunun da biz daha iyi olmadıkça daha iyi hale gelmeyeceğidir.*"[14]

12 "Die Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht"; [Kant, "Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Genel Bir Tarih Düşüncesi"(çev. Uluğ Nutku), *Yazko Felsefe Yazıları*, 4. Kitap, ss. 148-152]. Bu bölümün layıkıyla anlaşılması bakımından internet üzerinde de bulunan bu kısa metnin okunması son derece yararlı olacaktır. Ayrıca bk. Doğan Özlem, *Tarih Felsefesi*, İnkılap, 2004, (Doğu Batı, 2006; Say, 2010) Böl. 3, s. 79-92. [ç.n.]

13 ...eine pathologisch-abgedrungene Zusammenstimmung zu einer Gesellschaft endlische in ein *moralisches* Ganze: Patolojik biçimde zorlanmış olan toplumsal birlik böylece ahlaki bir bütünselliğe dönüşür. (*A.g.e.* 4. önerme, çev. U. Nutku).

14 *Beiträge*, çev., s. 100.

1793'te Fichte'nin tarihe ilişkin temel düşüncelerini içeren bu metin, hemen, sonraki bölümde daha ayrıntılı olarak tekrar ele alınacak olan iki açıklama esinler.

– İlkin açıktır ki burada hedeflenen, örneğin 1784 tarihli metnin dördüncü önermesinin sonunda ifade edildiği haliyle doğanın tanrısal (*providentiel*) tasarısı hususundaki Kantçı düşüncedir: "Kendisinden onca kötülüğün fışkırdığı, ama buna karşılık aynı zamanda güçlerin yeni bir yönelimine ve böylelikle de doğal yatkınlıkların daha tam bir gelişimine yol açan genel toplumdışılığın ve direncin kaynakları, yaratıcının muhteşem eserini baştan savmak için araya giren ve onu kıskançlık yüzünden bozan kötücül bir cinin elini değil bilge bir yaratıcının elini açığa vurur." Bundan şu sonuç çıkarılabilir; *Beiträge*, yukarıda, herhangi bir teodisenin tarih düşüncesine her tatbikine karşı çıkar, tıpkı, aşağıda, her "aklın hilesi" teorisine karşı çıktığı gibi. Bu anlamda, şurası daha kesin olarak aydınlatılmalıdır ki, burada Kant ile Fichte'yi ayıran ve çoğu kez (özellikle Hegel tarafından) saklanmış olan ihtilaf; Fichte'nin ilk felsefesinde, (her ne kadar bunlar, Kant'ınkinde olduğu gibi, sadece basit görüş açıları olarak kabul edilse de) *bütün* belirlenimci ve akılcı tarih vizyonlarını reddetmenin paradigmatik bir şey olarak karşımıza çıkmasıdır.

– Daha sonra, Kant'ın eleştirisinin bir antinomi içine yerleştirildiğini açıklamak gerekir; yani inayet ve deyim yerindeyse, kötü cin antinomisinin içine. Oysa Fichte, savı ve karşı savı çürüterek, –bir antinomi konusunda her eleştirel çözümde olması gerektiği gibi–, neticeleri gözardı edilemez görünen bir *yansızlık* konumunu ileri sürmeye varır. Kısaca söylersek, bundan bariz olarak çıkan şey, tarihsel çeşitliliğin verili[15] olduğunun, bu çeşitliliğin kendi başına yansız ve anlamsız olduğunun ve de onu dönüştürmek suretiyle ona özgürce anlam verenin insan –sadece

15 Daha "modern" bir dilde, insanın "durum içinde" olduğunu söylerdik.

insan– olduğunun öne sürülmesidir. O halde önsözün ilk savı, burada kuşkusuz Kant'a karşı, yeniden öne sürülmüş olur.

Ancak bu savın, daha baştan Fichte'nin 1794'te *Bilim İnsanın Belirlenimi Üzerine Dersler*'de *(Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten)* Rousseau'ya dair yaptığı eleştiriyi haber verdiğini düşünmek de mümkündür –bu, en azından aklanmaya çalışılacak bir hipotezdir. Zira *Beiträge*'nin bu notu, sadece tarihin motoru sorusunu değil, aynı zamanda tarihin başlangıç noktası sorusunu –yani, burada Fichte'nin benimsediği perspektif içinde– ortaya atar. Gerçekten de, *Beiträge*'nin her şeyden önce Rehberg'e karşı yöneltilmiş polemik bir metin olduğunu unutmayalım. Yine şunu da unutmayalım ki otoriter despotizm lehindeki tepkici/gerici düşüncenin esas argümanı, insani zayıflıktır: Eğer anarşiden kaçınmak isteniyorsa, kesinlikle kötü ve bencil olan insanların bir efendiye ihtiyaçları vardır. Fakat doğanın tanrısal hilesini içeren Kantçı çözümü reddeden Fichte aynı zamanda Kant'a ait doğa hali/savaş hali ikilisinden de vazgeçmek zorundadır. Rousseau'ya yapılan göndermenin böylece, 1793'te, esasında stratejik amaçlı olduğu ortaya çıkar. Ama *Beiträge*'den beri ve çoğu yorumcuda[16] karşılaşılan bir görüşe karşıt olarak, Fichte'nin doğa durumunu *iyi* bir durum değil *yansız* bir durum olarak kabul etmesi kesinlikle dikkate değerdir, bunun tayin edici bir sebebi vardır: Yalnızca yansız bir doğa durumu (yani, insanın saf özgürlüğünün karşısında sadece yansız bir çeşitlilik bulduğu tarihin bir başlangıç noktası) aslında tarihsel sürecin motoru olarak insan özgürlüğünün mutlaklığının radikal öne sürülüşüyle bağdaşır. Tersine, tarihin başlangıç noktası iyi olarak tasarlandığı andan itibaren, tarih ancak nostaljik ve romantik olabilir: Tarih ancak gelecekte geçmişe ait bir durumu yeniden tesis etmeyi hedefleyebilir. 1794'te *Bilim*

16 *Krş.* örneğin M. Gueroult, *Nature humaine et état de nature chez Rousseau, Kant et Fichte, a.g.e. passim*; P.-Ph. Druet, *La conversion de Fichte..., a.g.e.*, s. 64 vd..

İnsanın Belirlenimi Üzerine Dersler'de Rousseau'ya karşı geliştirilen akıl yürütmenin esası işte bu olacaktır. Kuşkusuz bu eleştiri, daha ileride çözümleyeceğimiz sebeplerden dolayı 1793'te henüz imkânsızdır. Ama yine de, *Beiträge*'den itibaren, insanın mutlak özgürlüğünün öne sürülüşüne, tarihin başlangıç noktasını yansız kabul eden belirli bir tasarım eşlik eder.

Beiträge'nin tarih felsefesinin anlamını ve neticelerini kavramak o halde (Böl. I): *1)* 1793'te Kant'ın tarih felsefesine getirilen eleştirinin, her aklın hilesi teorisinin eleştirisi olarak; sonra da *2)* 1794'te Rousseau'nun tarih felsefesine getirilen eleştirinin, her "romantik" tarih teorisinin eleştirisi olarak incelenmesini gerektirir.

Gerçekten de bu çifte eleştiri yoluyla, saf bir praksis teorisinin gereklilikleri Fichte'nin düşüncesinde yavaş yavaş gün ışığına çıkartılabilecek ve böylece bunları aşkınsal felsefe düzeyinde gerçekten temellendirmeye girişilebilinecektir (Böl. 2) O zaman biz de bu ahlaki dünya vizyonunun yol açtığı güçlükler konusuna bilinçli olarak geri dönebiliriz (Böl. 3).

I.
KANT VE ROUSSEAU ELEŞTİRİSİ: 1793'TEN 1794'E FİCHTE'NİN EVRİMİ

1. KANT'IN TARİH FELSEFESİNİN MUĞLAKLIKLARI

Kant felsefesinde kendinde şeyin muhafaza edilmesi Fichte'ye, tarih felsefesi düzeyinde belli bir yaderklik[1] biçiminde ısrar etme neticesini veren yetersiz bir eleştirelliğin, bir Kopernik devrimi tasarısının gerçekleştirilmesinde bir radikallik eksikliğinin emaresi olarak görünmüş olmalıdır: Fakat şunu da belirtmek gerekir ki, Kant'ın bu konuya hasrettiği ilk önemli metin olan *Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Genel Bir Tarih Fikri*'nden itibaren, tarihsel

1 *Hétéronomie:* Kurallarını ve yasasını kendi içinden çıkarmayıp dışarıdan alma. Bireylerin yaptıkları eylemlerin kuralını bir durum, bir güç ya da başka bir bireyin koyması anlamına gelir. Kant *Ahlakın Metafiziği*'nde, "insanın kendi belirlediği kurallara göre davranması" olarak tarif ettiği otonomi'nin (özerklik) tersi olarak gördüğü heteronomiyi; "insanın kendi seçmediği tutku veya arzulara göre davranması" diye tanımlar. [ç.n.]

sürecin motor unsurunu oluşturan şeyin belirlenmesinde belli bir muğlaklık açığa çıkar; öyle ki bunun, kısmen de olsa, insanların özgür iradesine mi yoksa varsayımsal "doğanın niyetine" mi bağlanması gerektiği konusunda karar vermek bazen zordur. Ben burada Kant düşüncesindeki bu asli güçlüğü açıklığa kavuşturmak istiyorum, çünkü bana öyle geliyor ki tam da onun bu eleştirisi sayesinde Fichte kökten biçimde her aklın hilesi felsefesine karşı çıkmaktadır. O halde onu burada Kant'tan ayıran mesafeyi ölçmek suretiyle, aynı zamanda, K. Schumann'ın bir formülünü yinelersek, hangi bakımından "aslında post-Hegelci"[2] olan Fichte'nin, kendi nihai felsefesinin onu neredeyse buna yönelmek zorunda bıraktığı yerde bile,[3] gerçekten saf bir "aklın hilesi" teorisini benimseyemediği de kavranabilir.

Bence 1784 tarihli metnin muğlaklığı, tarihe dair düzenekçi (*mekanist*) bir anlayışla iradeci bir anlayışı karşı karşıya koyan gerilimde yatmaktadır. *Dünya Yurttaşlığı Fikri*'nin ilk beş önermesinde, Kant, bir ilerleme inancı savına ağırlık kazandırmak amacıyla, aslında tarihe Leibniz'den miras kalan fiziksel bir modeli tatbik etmeye çalışır: yani bir paralelkenardaki (*parallélogramme*) güçlerin terkibinin sonucu/bileşkesi olan fiziksel modeli.[4] İnsanların irade-

2 *Krş.* K. Schumann, *Die Grundlage der Wissenschaftslehre in ihrem Umrisse*, Den Haag, Nijhoff, 1968, s. 6.

3 *Krş. Fichte, Machiavel et autres écrits*, Paris, Payot, 1981.

4 *Krş.* Leibniz, *Essai de Théodicée*, § 22; Leibniz bu modeli "öncel/evvel irade"yi (*volonté antécédente*), tayin edici tek irade olan "ardıl/âhir irade"den (*volonté conséquente*) ayırmak için kullanır: "Tam ve şaşmaz başarı ancak, ona verdiğimiz adla, *ardıl iradeye* aittir. Bütün olan bu iradedir ve biri yapabilir olduğunda yapmaktan asla geri kalmaması kuralı onun açısından vuku bulur. İmdi nihai ve tayin edici olan bu ardıl irade, gerek iyiye yönelik olan gerek kötüyü geri püskürten tüm öncel iradelerin çatışmasının sonucudur; bütünsel irade, bu tekil iradelerin hepsinin bir araya gelmesinden doğar, tıpkı mekanikte, birleşik hareketin, bir tek hareketlide aynı yöne giden tüm eğilimlerden kaynaklanması gibi, ve tümünü aynı anda doyurmak olanaklı olduğunda her birini eşit ölçüde doyurur. Ve sanki hareketli, hareketin

leri, ayrı ayrı alındıklarında, ancak bir "yığın delilik" ve "çocukça gurur"dur[5] zira bunların hepsi, ayrı ayrı, ancak, bu halleriyle mecburen tikel kendi bencil amaçları peşinde koşarlar. Demek ki 1784'ten itibaren, Kant'ın 1793-1795'te Rehberg'in itirazlarına (bk. *yukarıda*, önsöz) vereceği yanıtlar yavaş yavaş biçimlenmektedir. İlerlemeye duyulan inanca eşlik eden göreli iyimserlik gerçekte hiçbir şekilde *insanların iyi niyeti (ahlaklılığı)* üzerine değil, yalnızca özel iradelerin güçlerinin bu sonsuzluğunun oluşturduğu bileşkede yatan doğal bir zorunluluğun saptanmasına dayanır. "Çünkü insanların bütününde ve davranış tarzlarında en küçük bir akli ve şahsi tasarı varsaymak imkânsızdır, (...) en azından, insan, insani şeylerin bu saçma gidişatında *doğanın bir niyetini/tasarısını* keşfedemez mi diye araştırmak gerekir.[6] Böylece, bir inayet hipotezi oyunu ile, Kantçı tarih felsefesi, insani etkinliğin *bilinçli ve iradi olarak* tarihin motor unsuru olmadığı bir doğanın hilesi teorisi havasına bürünür. Bu, doğrusunu söylemek gerekirse, bir kez daha, ancak bileşen güç sıfatıyla böyledir, ve bu sebepten kördür. Bu tarih vizyonunun, –Schelling ve Hegel'de olanın tersine– Kant'ta hiçbir şekilde tarihin nesnel ya da bilimsel bir yorumu değil, ancak filozofun *düşünümü* için bir "Fikir", olsa olsa basit bir "aklın yönetici ilkesi"[7] olduğunu kuşkusuz vurgulamak gerekir. Ne var ki bir "bilgi" değil de ancak öznel bir "düşünce"

bileşiminin genel yasasını verirken vakti zamanında Paris güncelerinin birinde (7 Eylül 1693) gösterdiğim gibi, bu eğilimler arasında bölünüyormuş gibidir." Teodise tasarısının sürekli altında yatan bu fiziksel model *tüm* aklın hilesi teorilerinde mevcut olacaktır, Engels'inki de dahil, öyle ki o bunun tartışmasız işareti kabul edilebilir (krş. örn., F. Engels, J. Bloch'a 21 Eylül 1890 tarihli mektup ve *Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande,* Éd. Sociales, s. 65 [Friedrich Engels, *Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu*, Toplumsal, Yay., 2009, çev. Cenap Karakaya],

5 *Idée d'une histoire universelle*, s. 60

6 *A.g.y.*

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

düzeyinde bile, insan özgürlüğü, tarihsel olayların "fenomenal" seyrinden çıkarılmış gibi görünmektedir.

Bu genel savın 1793-1795'te Devrim'i savunmak için nasıl yineleneceği zaten söylenmişti. *Dünya Yurttaşlığı Fikri*'nin dördüncü önermesine dayanarak, "toplumsallaşabilir olmayan toplumsallaşabilirlik" kavramının sokulmasıyla—yani, şimdiden Hegelci anlamda "diyalektik" olan, insanların yasal bir düzen kurmak (toplumsallık) üzere topluma toplumsallaşabilir olmayışlarıyla (bencilliklerinin çatışmasıyla) girmek zorunda kaldıklarını söyleyen—, bu savın beşinci önermesinde, bence 1784 tarihli metnin merkezi güçlüğünü fitilleyen bir metafor sayesinde kendini ifade etme yolunu bulur: "Genelde sınırsız bir özgürlüğe öylesine tutkun olan insanı böylesi bir icbar/zor durumuna (medeni duruma) girmeye zorlayan, zarurettir[8] ve doğrusu bu, zaruretlerin en beteridir: Yani, eğilimleri onlara dizginsiz özgürlük durumunda uzun süre yan yana varlıklarını sürdürme olanağı tanımadığından, insanların birbirlerini uğrattıkları zaruret. Ama o zaman, medeni bir ortaklığın temsil ettiği korunaklı sınırlar [*Gehege*] içinde, bu aynı eğilimler daha sonra en iyi etkiyi yaratır. Böylece bir ormanda, ağaçlar, her biri ötekinin havasını ve güneşini kapmaya çalıştığı için yarışırcasına birbirlerini geçmeye uğraşırlar ve dolayısıyla güzel ve düzgün büyürler. Ama tersine, diğer ağaçların uzağında, dallarını istediği gibi özgürlüğe uzatanlar bodur, eğri büğrü ve çarpık gelişirler"

Peki bu beşinci önermeden nasıl bir sonuç çıkarmak gerekir?

—En başta şu açıktır ki, insanın kesinlikle ahlaki varlık olarak değil, sadece fiziki bir güç sıfatıyla etki sahibi olduğu düzenekçi ve doğalcı bir tarih tasarımı doğrulanır.[9] Medeni toplumun sınır-

8 *Die Not*: Gereksinim, ihtiyaç, eksiklik; sıkıntı, darlık; kıtlık; zahmet, zorluk; mecburiyet, zaruret; sefalet [ç.n.].

9 Bu metinleri okuduğunda, Hegel'in kuşkusuz *Pratik Aklın Eleştirisi*'nden ziyadesiyle etkilenmiş olan *Doğal hak* üzerine makalesinden beri, çoğu yorumcunun nasıl olup da Kant'ın tarih felsefesinde Fichte'ninkine benzetilebilecek bir "ahlaki idealizm" gördüklerini anlamak kolay değildir

ları içine girmeye *doğal olarak* zorlanan insan, bir kez bu sınırlar içine girdiğinde, yine doğal zorunluluk sonucu adil bir kuruluşa doğru yol alır.[10] Burada hiçbir yerde, pratik aklın tarihe herhangi bir müdahalesi söz konusu edilmez ve insanın özgürlüğünün (bencil iradesinin) *hesaba katılması* zorunluysa da, kesinlikle insani özgürlüğe (ahlaki iradesine) *bel bağlanma*malıdır.

– Daha sonra şu belirtilecektir; bu beşinci önermenin sonunda, hukukun gerçekleşmesi tartışma konusu edilmiyormuş gibi görünür, çünkü bu gerçekleşim diyalektik bir şemaya göre doğanın tasarısında/niyetinde bulunmaktadır: "en güzel toplumsal düzen" –Kant'ın zihninde, bilindiği üzere, bununla kastedilen ancak cumhuriyetçi anayasa olabilir– insani kötülük tarafın-

(Hegel, bu bakımdan, Kant ile Fichte arasında asla net bir ayrım yapmayacaktır). Bu karışıklığın bir örneği V. Delbos'un eserinde bulunacaktır, *La Philosophie pratique de Kant*, Paris, Alcan, 1926, s. 264 vd. Yazar, Kant'ın tarih felsefesinin hangi bakımdan baştan başa "Leibniz'in çürütülmesi" olduğunu göstermeye çalışır, bu anlamdadır ki "tarih felsefesinin kurucu kavramı gerçekte Kant için [...] ancak mekanik nedenselliğe indirgenemeyen bir karşıtlık sayesinde kurtarılan [...] özgürlük kavramıdır" (s. 266, 269). Delbos bu minvalde Kant ile Herder karşıtlığını tanımlamaya kadar gitmektedir: "Kant'ta akıl, tarihi, duyulur dünya üzerindeki imparatorluğu fethetmek zorunda olan militan yeti olarak kat eder." (s. 290). Bu son sav, özel eylemlerin "çılgınlığı" yoluyla gerçekleşen bir "doğanın niyeti" öne sürümüyle kesinlikle uyuşmaz. Eğer Leibniz ile Kant arasında tarih konusunda farklılık varsa, bu, dile getirilen savların *içeriği* düzleminde olmaktan ziyade, bunların sahip olduğu *statü* düzlemindedir (Kant'ta "düşünsel", Leibniz'de ise "belirleyici"). Bu manada, Kant'ın tarih felsefesi, girişin ve üçüncü *Eleştiri*'nin 83. paragrafının zaten açıkça tasdik ettiği gibi, *Pratik Aklın Eleştirisi*'nde değil *Yargı Yetisinin Eleştisi*'nde kurulur.

10 Bu konu, *Zum Ewigen Frieden, Ein Philosophischer Entwurf* (1795) başlıklı eserde geniş biçimde yeniden ele alınmıştır; [Kant, *Ebedî Barış Üzerine Felsefi Deneme*, Ankara Ünv. Siyasal Bilgiler Fakültesi, 1960, çev. Dr. Yavuz Abadan, Seha L. Meray ya da *Sürekli Barış Üstüne Felsefi Bir Deneme*, Kant *Seçilmiş Yazılar* içinde, Remzi, 1993, çev. Nejat Bozkurt]; *Projet de paix perpétuelle*, krş. örn., çev., s. 123.

dan kösteklenemez, çünkü bu düzenin kendisi tam da [insanın] "toplumdışılığın[ın] ürünüdür" (bunun neticesidir).

– Son olarak şu açıklanacaktır; "insanın yapılmış olduğu odun" ifadesi bu metaforda "eğri"den "doğru"ya geçmeye tamamen elverişli[11] görünür, yeter ki "korunaklı sınırlar"ın (*enclos*) içine yerleşsin; bu korunaklı sınırlar ise, içinde sadece güçlerin bileşkesinin fiziksel şemasının işleyebileceği *kapalı* (*clos*) sistemi simgelemektedir.[12]

Kantçı tarih düşüncesinin temel muğlaklığı, bana öyle geliyor ki, bu noktada tüm açıklığıyla ortaya çıkmaktadır, zira *1784 yazmasının altıncı önermesi neredeyse kelimesi kelimesine beşincisinin tersini söylemektedir*. Burada insan özgürlüğünün adil toplumun gerçekleşmesini aslında *"olanaksız"* kıldığı görülür, çünkü "insanın yapılmış olduğu odun öylesine eğridir ki ondan dümdüz kalaslar yontulamaz"! Kant çok geçmeden bu başarısızlığın sebeplerini okuyucunun şaşırmasına meydan vermeyen sözcüklerle gösterir: Cumhuriyetçi oluşumun/anayasanın gerçekleşmesi için icap eden şey "her şeyden önce, bu anayasayı kabul etmeye hazır bir *iyi niyet*tir (*guter Wille*)." Haklı olarak kendimize, Kant'ın metaforunu yinelemek gerekirse, beşinci önermede basit doğal düzenekçilik sayesinde "güzel ve doğru büyüyecek" raddede terbiye edilebileceği varsayılan aynı "odun"un nasıl olup da altıncı önermede

11 İnsanın yapılmış olduğu bu eğri odundan dümdüz hiçbir şey yontulamaz (*Dünya Yurttaşlığı...*, *A.g.e.*, 6. önerme).

12 1784 tarihli metnin başlangıcında Newton'a yapılan gönderme kesinlikle masumane değildir, zira "korunaklı sınırlar" merkezkaç ve merkezcil kuvvetin (yani "toplumsallaşabilir olmayan toplumsallaşabilirlik"in) sonunda bir sistem (hukuk) yeri oluşturmaktadır. Rousseau'nun "ahlaki dünyanın Newton"u olduğunu ileri süren *Güzel ve Yüce Üzerine Gözlemler*'in (*Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen, 1764*) sayfa kenarında Kant tarafından yapılan ünlü saptama bu şekilde anlaşılmalıdır. Bunun manasına nüfuz edebilmek için, merkezkaç kuvveti acıma ile ve merkezcil kuvveti kendini sevme (toplumsallaşabilir olmayan toplumsallaşabilirlik) ile özdeşleştirmek yeterlidir. Bu Rousseau "yorumunun" filolojik olarak kabul edilemez olduğunu söylemeye gerek bile yoktur.

umarsızca "eğrilmiş" kabul edildiğini sorabiliriz.[13] Yanıt bize "iyi niyet" kavramına başvurularak verilir. Kant fiziki ve düzenekçi tarih vizyonunu terk ederek, altıncı önermeden itibaren, birden etik bir bakış açısına yerleşir. O zamandan beri, Rehberg'in Fransız Devrimi konusunda ortaya koyduğu mantık uyarınca, doğa durumu anlayışının kendisinde kayıtlı olan insani kötülük kaçınılmaz olarak hukukun gerçekleştirilmesinde yeniden aşılamaz bir engel haline gelir, çünkü hukukun gerçekleşmesi, eksikliği çekilen ahlaki bir iradeye/niyete bağlıdır.

Bildiğim kadarıyla A. Philonenko bu güçlüğü fark etmiş olan tek Kant yorumcusudur. *Théorie ve Praxis* adlı eserinde ileri sürdüğü çözüm, sunduğu tüm faydaya rağmen, bana bütünüyle tatmin ediciymiş gibi görünmüyor. Bu çözüm, 1784'te Kant'ın hâlâ ahlak ile siyaseti, "ereklerin hükümranlığı" ile cumhuriyetçi anayasayı karıştırdığını ve siyasi soruna bir çözüm bulmasını engelleyenin de bu karışıklık olduğunu göstermeye yönelir. Tersine 1795'te, "1794'te karıştırdığı ahlaki sorun ile siyasi sorunu net olarak" (s. 29) ayırarak, Kant nihayet cumhuriyetçi bir anayasanın hayata geçirilmesi sorununun, yukarıda andığımız *Sürekli Barış Tasarısı*'nın formüllerine göre, "şeytanlardan oluşan bir halk için bile" geçerli bir çözüme elverişli olduğunu, çünkü bu çözümün "insanların ahlaki ıslahını gerektirmediğini" düşünebilecektir. Kuşkusuz, Kant'ın metinlerinin zorluğunu, ahlak ile siyasetin ilişkilerine dair gerçekten merkezi soruya atfetme değerine sahip bu yorum bana yine de iki itirazla karşılaşıyor gibi görünüyor. Bu yorum gerçekte Kant'ın düşüncesinde bir *evrim* olduğu hipotezine dayanır, bu ise şu şekilde özetlenebilir: 1784'te Kant hukuku insanların iyi niyetine dayandırmaktadır, ama bu iyi niyet eksik olduğundan, sorunun çözümsüz olduğu ortaya çıkmakta-

13 Bununla birlikte, Kant'ın siyaset teorisinde, tam olarak *korunaklı sınırların dışında*, dolayısıyla da doğanın hilesi sisteminin dışında olan yönetici konusunda ortaya çıkan zorluk açıklanacaktır.

dır, hâlbuki 1795'te ahlak ve siyaset net biçimde ayrıldığı için, hukukun gerçekleşmesi bencil eğilimlerinin basit oyunundan doğabilecektir. Fakat şunları saptamamız gerekir 1) Hukukun gerçekleşmesini doğal bir düzenekçilik üstüne dayandırma fikri zaten *Dünya Yurttaşlığı*'nın ilk beş önermesinde geniş biçimde geliştirilmiştir ve netice itibarıyla 1795 tarihinde hiç de yeni değildir, öyle ki A. Philonenko tarafından tespit edilen çelişki (kâh siyasi sorunun çözümsüz olduğu söylenmekte, kâh bir çözüme kavuşabilecekmiş gibi görünmektedir) Kant'ın iki metni (1784/1795) arasında aramaya gerek olmayıp, zaten 1784 tarihli *metnin içinde* bulunmaktadır; 2) Öte yandan eğer Kant'ın düşüncesi bu noktada gerçekten evrildiyse, 1795'ten sonraki metinlerde, nasıl olup da siyasi sorunun çözümsüz olduğunu savunmaya devam ettiğini anlamak kolay değildir, tıpkı *Fakültelerin Çatışması*'nda bilerek yaptığı gibi: "Ne kadar geç olursa olsun, bir gün, burada tasarladığımız gibi bir siyasi yaratımın tamamlanmasını ummak tatlı bir rüyadır". İşte bunun içindir ki bu güçlüğün çözümü bence daha ziyade *Yargı Yetisinin Eleştirisi*'nde bulunmalıdır, çünkü bu eleştiri, burada aleni biçimde birbirine taban tabana zıt olan teorik bakış açısı ile etik bakış açısını uzlaştırmayı hedefler.

Bu çözüm ne olursa olsun –ki daha sonra bu konuya döneceğiz– öyle görünür ki Kantçı öğreti, eğer tarihi salt teorik açıdan, dolayısıyla zorunlu olarak doğalcı ve belirlenimci bakış açısından düşünmekle yetinirse, gerici (reaksiyoner) düşüncenin itirazlarına tutarlı bir biçimde yanıt vermeyi başaramaz: Etik bakış açısının –pratik Akıl olarak özgürlüğün– sorunun içine sokulması siyasi sorunu hemen çıkmaza (*aporetik*) sokar.[14] Bu noktada, tespit etmiş olduğumuz muğlaklığa rağmen, Kant'ın tarih felsefesini esasen

14 Bilinen bağlamda kaleme alınan *Sürekli Barış Tasarısı*'nın neredeyse bütün etik bakış açısını dışlayan özellikle belirlenimci bir tarih felsefesi geliştirmesi dikkat çekicidir zaten. Bundan ötürü siyasi sorunun herhangi bir biçimde çözümsüz olarak ilan edilmediği Kant'a ait *tek* metindir.

teorik görünüşü içinde düşünmeye ve onu *münhasıran* genç Fichte'ninkiyle karşılaştırılabilir bir ahlaki idealizme dönüştürecek her yorumu reddetmeye müsaade eden budur.

O zaman Fichte'nin Kantçı tarih felsefesini tatmin edici olmaktan ne denli uzak görebilmiş olduğunu anlamak mümkün olur, zira Fichte onu şu şekilde özetlenebilecek seçenekler içinde kavramıştır: Kant'ın tarih felsefesi ya basitçe teorik düzlemde (doğal nedensellik ve "doğanın niyeti") yer alır ve öyleyse eleştirelliği ve "devrimciliği" yetersiz kalır; ya da etik bir düzleme oturur ve bundan dolayı, insanın radikal "eğriliği"ni hipotez olarak değil de *gerçek* bir doğrulama olarak öne sürmekle olsa olsa kötümserliğe dönüşebilir, böylece, en azından sonuçlarında, gerici düşünceye varır, oysaki Fichte'nin tarih felsefesi yansız bir doğa durumundan hareket ederek, iyimserliğe ve kötümserliğe eşit mesafede durduğunu iddia edebilir.

O halde Fichte burada yanılmamıştır: *Beiträge*'nin ilk bölümlerinden itibaren, iki esas noktada "doğanın niyeti" felsefesine karşı çıkar: kültürün ilerleyişinde savaşın rolü sorunu ve tarihin başlangıç noktası (doğa durumu) ile tarihin sonu (devletin ortadan kalkması ya da sürmesi) sorunu.

Savaş sorununun asli önemi, eğer bu sorunun, –özü gereği savaşı haklı çıkarması mümkün olmayan– aklın hilesi felsefeleri ile tam anlamıyla etik tarih vizyonu arasındaki ihtilafa dair kaçınılmaz bir sorun olduğu kavranırsa anlaşılacaktır. Tüm aklın hilesi felsefeleri (ya da doğanın niyeti felsefeleri, burada farkın önemi yoktur), barışın ancak zıtlı olan savaş sayesinde gerçekleşebilmesi (toplumdışılık yoluyla toplumsallık) anlamında zorunlu olarak diyalektiktir. Bundan ötürü bizzat Kant'ta, bu fikrin pek tabii onda uyandırdığı *etik* iticiliğe rağmen,[15] bir dereceye kadar, *tarih felsefesi zemininde* savaşın haklı çıkarılışı bulunur; bu haklı çıkar-

15 "... Ahlaki olarak pratik akıl içimizde karşı konulmaz vetosunu dile getirir: *Hiçbir savaş olmamalıdır*. (*Doctrine du droit*, s. 237)

ma kimi Hegelci savları[16] çağrıştırır ve en azından üç düzeyde saptanabilir: Antropolojik, hukuki ve metafizik:[17]

– Antropolojik bir bakış açısından, savaş Kant tarafından *Evrensel Bir Tarih Düşüncesi*'nden itibaren, kültürel ilerlemenin, yetkinleşebilirliğin bir faktörü olarak, insanın "doğal yatkınlıkları"nı gücüllükten edimselliğe geçirmenin bir yolu olarak sunulur: "Bu yüzden insan doğaya, kendisinde, uzlaşmaz bir mizaç, kıskançlıkta yarışan kibir ve mülkiyet isteği, hatta iktidar sahibi olmaya eğilimli doymak bilmeyen arzular yarattığı için şükran duymalı. Bu arzular olmasaydı insandaki bütün üstün doğal yetenekler sonsuza dek gelişmemiş olarak uyuklarlardı. İnsan uyum ister, ama insan türü için neyin daha iyi olduğunu bilen doğa uyumsuzluk ister."[18] Esas itibarıyla çatışmacı olan doğanın[19] doğal yatkınlıkları kültür[20] amacıyla araç yaptığı, böylece Kant'ın düşüncesinde savaşın temel işlevini tasdik ettiği alıntıları kolayca çoğaltabiliriz.

– *Hukuki* bir bakış açısından, savaş insanın doğal "eğriliğini" terbiye etmeye katkıda bulunur ve, ne kadar paradoksal görünürse

16 Örneğin Kant'ın *Sürekli Barış*'ta savaşın yararlı işlevi hakkında söylediklerini (Eğer bir halk iç anlaşmazlıklar yüzünden kamu yasalarının müeyyidelerine tâbi olmaya zorlanamıyorsa, dış savaş sebebiyle bu yasalara boyun eğmeye mecbur olacaktır... çünkü, daha önce açıkladığımız gibi, doğa her halkın karşısına kendisini devlet kurmak için baskı altında tutan bir komşu koymuştur.", s. 123) *Hukuk Felsefesi* adlı eserinin 314. paragrafının ekinde Hegel'in yazmış olduklarıyla ("kendi başlarına birbirlerine düşman olan milletler, savaş sayesinde, içeride barışı bulurlar") karşılaştırın. Eğer Hegelci *etik* ile Kantçı etiğin savaş konusunda birbirine karşı olduğunun altını çizmek doğruysa (krş. Philonenko, "Éthique et guerre dans la pensée de Hegel", *Essai sur la philosophie de la guerre* içinde, s. 55 vd.), tarih felsefesi düzleminde bu noktadaki farklılıklarını fazla kuvvetli vurgulamak pek haklı olmayacaktır.

17 Savaşın estetik bir görünüşünden de bahsedilebilir: bk. *Yargı Yetisinin Eleştirisi*, § 28.

18 *Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Genel Bir Tarih Düşüncesi*, 4. önerme

19 Kant'ta doğa düşüncesinde savaşın temeli üzerine bk. P. Natorp, *Kant über Krieg und Frieden. Ein Geschischtphilosophischer Essay*, Erlangen, 1924.

20 Bu hususta ki asli metin *Yargı Yetisinin Eleştirisi*'nin 83. paragrafına dayanır.

görünsün, bu bakımdan Kant'ın savı tam da şöyledir: *Sürekli Barış Tasarısı*'nda, *sürekli barışın teminatı üstüne ilk ek*'in altını çizdiği gibi, gelecekteki barış için bize en emin teminatı sağlayan şey savaştır. Şunu açıklamak gerekir ki, bu hususta, Kant'ın düşüncesi özellikle katidir: Zira barış umudunu insanların iyi niyetine dayandırmak[21] konusunda her olanağı dışladıktan sonra, bir kez daha, insanları devlet, sonra da nihayet cumhuriyet kurmaya zorlamak için geriye sadece insanların doğal çatışkısı (antagonizm) kalır.[22] İmdi, cumhuriyette, barış gerçek bir olasılık haline gelir, *Sürekli barış amacına yönelik ilk nihai madde*[23] uyarınca, savaşın ise böylece doğanın insanı ahlaklı olmaya değilse de en azından yasalara uymaya ve barışa zorlamak için kullandığı başlıca vasıta olduğu ortaya çıkar, tıpkı önceden *Dünya Yurttaşlığı Düşüncesi*'nin yedinci önermesinin doğruladığı gibi:

> "O halde doğa, insanların uyuşmazlığını/birbirine tahammül edememesini (*die Unvertragsamkeit*), hatta onların kurduğu büyük toplulukların ve bu türden bireylerden oluşan siyasi gövdelerin (*Staatskörper*) uyuşmazlığını, yine onların kaçınılmaz antagonizmi sayesinde bir huzur ve güvenlik durumuna erişmeleri için araç olarak yeniden kullanmış olur. Böylece savaşlar vasıtasıyla [...] doğa [...] devletleri bir uluslar topluluğuna (*Völkerbund*) girmek üzere vahşiliğin anarşik/yasasız durumundan çıkmaya iter."[24]

21 Bk. *Sürekli Barış*, s. 123.

22 *A.g.e.*, s. 125.

23 "Cumhuriyetçi anayasa/oluşum hukuk fikrinin kaynağından geldiğine göre, kaynağının saflığından başka, dilediğimiz sonuç olan sürekli barışa varma vaadinde bulunmak gibi bir üstünlüğe de sahiptir; bunun sebebi şudur: Cumhuriyetçi anayasaya göre savaş ilan edilmeli mi edilmemeli mi sorusu ancak vatandaşların oyları ile cevaplandırılır (zaten cumhuriyetçi bir oluşumda başka türlü de olamazdı). Vatandaşların da savaşa karar vermeden önce uzun uzun tereddüt etmeleri doğaldır; çünkü bu kararla kendi üzerlerine savaşın çökerteceği kötülüklere katlanma kararını da vermiş olacaklardır." (*A.g.e.*, 125).

24 Bu bakımdan, *Sürekli Barış Tasarısı*'nın, barışı hayata geçirmeye olanak tanıyan

– Nihayet, *metafizik* bir bakış açısından, savaş, ilk bakışta ne kadar paradoksal görünürse görünsün, ilahi bir bilgelik Fikri içinde tesis edilir,[25] çünkü "doğanın niyeti" anlayışı sonunda, salt maddeden oluşan doğaya en küçük bir niyet atfetmek mümkün olmadığı için, Tanrı'nın niyeti içinde açıkça belirtilir:[26] "Savaş –ki onda bir yandan devletler parçalanır ve daha küçük devletlere bölünürken, öte yandan bir devlet daha küçük olanları kendine katarak daha büyük bir bütün oluşturmaya çalışır– kaçınılmazdır ve insanların (dizginlenmemiş tutkularının uyandırdığı) kör bir girişimi olsa bile, *belki de yüksek bilgeliğin gizemli ve kasti bir girişimidir*, ki amacı devletlerin özgürlüğü ile yasallıklarının uyumunu ve bu yolla onların ahlaki olarak temellendirilmiş bir sistemin birliğini tesis etmek ya da hiç olmazsa bunun yolunu hazırlamaktır; insan soyunu ezen dehşet verici yıkımlara karşın... savaş gene de (bir halkın dingin bir mutluluk durumu için beslediği umut sürekli uzaklaşırken) kültüre hizmet eden tüm yetenekleri en yüksek derecede geliştirmek için bütünleyici bir eğilimdir."[27]

Bu metni neredeyse tamamen alıntıladım, zira benim gözümde bu bölüm Kant ve Hegel'in tarih düşüncelerini birbirine yaklaştıran asli noktayı içerir ve aynı zamanda onları temelde ayıran şeyi açığa çıkarmaya imkân tanır. Fakat genç Fichte'nin Kant'ta

kurumsal araçları gösterme konusunda kesinlikten yoksun olması sebebiyle "ütopik" olarak görülmesi şaşırtıcıdır (bk. örn., G. Vlachos, *La Pensée politique de Kant*, s. 573) zira yorumcular bu eserde çoğunlukla sadece, "büyük filozofun" "kamu vicdanı cephesi"ne katıldığı bir etik inanç davranışı görmektedirler (bk. P. Hassner, "Les concepts de guerre et de paix chez Kant", *Revue française de Science politique* içinde, cilt XI, 1961). A. Philonenko'nun gösterdiği gibi, bu *bilinçli* kesinlikten yoksunluk tersine Kant'ın "gerçekçilik"inden ileri gelir, zira "doğalcı kötümserlik", ahlak ve siyasetin birbirlerine nazaran görece özerk hale geldiği bir tarih vizyonu içinde "pratik iyimserliğe izleyeceği yolları" dikte eder (bk. A. Philonenko, *Kant et le problème de la Paix*, *A.g.e.*, s. 26 vd.).

25 Kuşkusuz Kantçı düşünce Hegel'e en çok bu noktada yaklaşır.

26 *Bk. Idée d'une histoire...*, s. 66

27 *Yargı Yetisinin Eleştirisi*, § 83.

eleştirdiği şeyin tam da burada "Hegelci" diye adlandırdığımız bölüm olduğunu düşünmek mümkündür. Bundan ötürü bu eleştiriyi de açıklamak gerekir: Bu, savaşın *zorunlu* (kaçınılmaz) ve hatta *yararlı*[28] olduğu fikriyle; yani görünüşte akıldışı olanın (antagonizm/çatışkı) gerçekte akli olduğu düşüncesiyle, ya da Hegel'e özgü formülasyonu benimsersek, akli olan ile gerçek olanın özdeşliğiyle belli olur. Kantçı tarih düşüncesi, işte bu derin biçimde metafizik anlamda, en üstün demirleme noktasını ilahi bir bilgelik ve uyum fikrinde bulur.[29]

Böyle bir düşünce benzerliği olsa da, her şeye rağmen Kant ile Hegel'i ayıran derin farklılığı ihmal etmemeliyiz. Bu farklılık alıntıladığımız metinde kolayca tespit edilebilir ve esasen iki hususa dayanır:

– Her şeyden önce, savaş, ilahi bir niyet/maksat fikriyle, ancak "belki"li varsayım kipi üzerinden ilişkilidir. Kant'ın tabiriyle, ilahi bilgelik burada sadece bir "bakış açısı" olup, nesnel değeri yoktur, kısacası, "düşünsel" bir yargıya bağlıdır, yoksa bir "belirleyici yargı"ya,[30] dolayısıyla "sanki..." kipi üzerinden ifade edilen

28 Üçüncü *Eleştiri*'de bu fikrin konumu, eğer burada sorunun esas itibarıyla sistemin tamamlanması olduğu göz önünde bulundurulursa, zaten hiç şaşırtıcı değildir.

29 Eğer burada Kant'ın Hegel'i haber verdiğine hükmedilebiliyorsa, aslında bunun sebebi onun Leibnizci ahengin "sistemi" düşüncesine katılmasıdır. Bu konuda bk. E. Cassirer'in değerli açıklamalarının yer aldığı, *Das Erkenntnissorun*, c. 3, giriş, s. 16 (çev., PUF, 1983).

30 "Genel olarak yargı yetisi tikeli evrenselde kapsanmış olarak düşünme gücüdür". Ama belirleyici ve düşünsel yargıları birbirlerinden ayırt etmemiz gerekir. "Eğer evrensel (kural, ilke, yasa) verilmişse, o zaman tikeli onun altına alan yargı yetisi *belirleyici*dir [*bestimmend*], ve bu ayrıca yeti aşkınsal bir yargı yetisi olarak tikelin evrenselin altına alınmasının biricik koşullarının *a priori* verdiği zaman da doğru olmak üzere. Ama eğer salt tikel veriliyse –ki onun için yargı evrenseli bulacaktır–, o zaman yargı salt *düşünsel*dir [*reflektierend*]". (Copleston, *Felsefe Tarihi*, c. 6, böl. 2, Kant, İdea, 1996 (2. basım), s. 165, çev. Aziz Yardımlı).

basitçe öznel bir yargıya değil. Bu ilk açıklama böylece Kantçı savaş düşüncesinin içerimlediği akli olan ile gerçeğin özdeşliği "düşünce"sini önemli ölçüde görelileştirir. Gerçek ile akli olan arasında özdeşlik olduğu *varsayımı* sadece *bizim* için, bizim "yargı yetimiz" için geçerlidir.[31]

– Daha sonra, (daha üstün bir bakış açısından inayet diye adlandırılan) doğanın deviniminin ahlaki bir sistem "tesis etmeyi" değil, sadece bu sistemin yolunu "hazırlamayı" hedeflediği açıklanacaktır. Alıntıladığımız bölümden hemen sonra gelen metnin net biçimde doğruladığı gibi, doğada (dolayısıyla, onun amacını gerçekleştirmek için kullandığı çatışmalarda) "doğanın saptadıklarından daha yüksek erekler için bizi yetenekli kılan bir gelişime... yönelen nihai bir eğilim" açığa çıkarmak mümkündür. Kant'ın bu yolla açıklık kazandırmayı düşündüğü şey, tarihin dünyasını (ve bağlantılı olarak, siyasetin dünyasını) etiğin dünyasından ayıran uçurumdur: Tarih, "doğal" kaldığı *sürece*, bizi ancak *yasallığa* (aklın yasalarına *dışsal* uygunluğa) götürür, yoksa hiçbir şekilde *ahlaksallığa* (akla dışsal *ve* içsel uygunluğa, yani bizzat niyetin/maksadın uygunluğuna) değil.[32] O halde tarih ancak, eylemlerin

31 "Yine belki de insani şeylerin seyri bize bu denli anlamsız görünüyorsa, bu, bizim onu yanlış düşünmemizden ileri gelmektedir. Dünya'dan görünen gezegenler kâh arkaya giderler, kâh dururlar, kâh ileri giderler. Ama eğer bakış açımızı Güneş'e göre ayarlarsak, ki bunu ancak akıl yapabilir, bunların seyri Kopernik'in hipotezi uyarınca düzenli olarak gerçekleşir (...). Talihsizlik tam da şudur ki özgür eylemleri öngörmek söz konusu olduğu zaman kendimizi bu bakış açısına yerleştiremeyiz Zira bu, tüm insani bilgeliğin ötesinde olan *tanrısal* bakış açısı olacaktır" (*Conflit des facultés*, çev. s. 99). Gelgelelim üçüncü *Eleştiri*'de Kant tam olarak bu bakış açısına yerleşmektedir, ama doğrudur ki sadece "düşünsel" tarzda. Aynı şey pek tabii *Sürekli Barış Tasarısı* için de geçerlidir. Kant'ın hukukun gerçekleşmesi sorunundaki kararsızlığını anlamaya olanak tanıyan da, (iyimserliği temellendiren) bu bakış açısının nesnel olmamasıdır.

32 Aslında söz konusu olan, Kant'ın *Fondements de la métaphysique des mœurs* (*Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi [Grundlegung zur Metaphysik der Sit-*

(bizzat doğal düzenekçilik gereği) zorunlu olarak ödeve uyduğu yasal bir dünya kurmak suretiyle ahlakiliğin yolunu "*hazırlar*".[33] Ama gerçek anlamda ahlakiliğe geçiş bir sıçrama gerektirir: Niyetin yasaya uygunluğunu düzeneksel olarak üretmek gerçekte mümkün değildir, çünkü o bütünüyle özgürlüğün yasamasına bağlıdır. Tarihin bu aracı işlevi yoluyladır ki (doğa ile özgürlük arasında zorunlu –ama yeterli olmayan– bağı gerçekleştirir) üçüncü *Eleştiri*'deki konumu haklı çıkarılır, zira düşünsel yargının bizzat kendisi felsefenin iki bölümü arasındaki orta yoldur.[34]

2. BELİRLENİMCİLİĞİN REDDİ

Tarihe ve savaşa dair böyle bir düşünce karşısında Fichte'nin tepkisi ne olmuştur? Daha baştan Kant'ın düşüncesinin eleştirel bakımdan yetersiz olduğuna hükmettiğinden, genç Fichte'nin pek doğal olarak Kantçı tarih felsefesinin doğruluğundan "şüphe et"tiği, barış ve savaş sorusunu yeni terimlerle yeniden sorduğu kestirilebilir.[35]

ten], Türkiye Felsefe Kurumu, 1995, çev. Ioanna Kuçuradi) adlı eserinde, sadece ödeve uygun olan eylemler ile ödev gereği gerçekleştirilen eylemler arasında yaptığı ayrımın bir uygulanmasıdır.

33 Eğer savaş bir erekselliğe sahipse, bunun *intibak deneyimi* sıfatıyla, insanı "tembelce" mutluluk arayışından uzaklaştırma aracı olarak böyle olduğunu da belirtmek gerekir.

34 Bu konuda bk. üçüncü *Eleştiri*'ye ikinci Giriş. Schelling'in *Système de l'Idéalisme transcendantal* [*System des transcendentalen Idealismus (1800)*] adlı eserinde (bk. çev. C. Dubois, Louvain, 1978, s. 127 vd.) tarihe yüklediği de işte yine bu aracılık işlevidir.

35 A. Philonenko'nun görüşü budur: "Bu çözümün (Kant'ın barış sorununa getirdiği çözümün), hem doğa hem de akıl tarafından desteklenen özgürlüğün gelişmesinin zorunluluğunu ileri süren bir tarih felsefesine dayandığı nasıl fark edilmez? Kant'tan sonra gelecek olan büyük filozof Fichte, Kant'ın tarih tezinden şüphe edecektir; bu vesileyle, savaş ve barış sorununu yeniden ortaya koyacaktır. Tarihi düşünürken Kant metafizikçi değil miydi? Tüm olaylara karşın, iyiye yönelen bir düzenin gerçekliğini öne sürerek olguların mantığını aşmamış mıdır? Belki de tarih, kendi başına ne iyi ne kötü olan, bir

Burada niyetim *Beiträge*'nin Fichte tarafından kaleme alındığı koşulları incelemek ya da bu eserin içeriğini sistematik olarak çözümlemek değil. Böyle bir çalışma zaten, A. Philonenko'nun bu zor eserin yorumuna hasrettiği şahane yapıttan sonra beyhude olacaktır.[36] Bu yüzden *Beiträge*'ye hasredilen çeşitli yorumların analizini bir yana bırakacağım, çünkü bence A. Philonenko'nun yorumu esasen bu eserin asli güçlüklerini mükemmel biçimde aydınlığa kavuşturmuştur. Yapacağım şey, sadece, özellikle *Beiträge*'nin ilk üç bölümünde, genç Fichte'nin hangi bakımdan neredeyse nokta nokta geliştirdiğini iddia ettiği düşünceye[37] karşı çıktığını ve böylece, etik düzlemde, aklın hilesi teorilerinin en radikal eleştirmeni olduğunu saptamak olacak. *Beiträge* doğrudan bir tarih felsefesi vermeyi hedefleyen bir metin olmadığı ve bu soru bu eserde tematik olarak ele alınmadığı için, bağlantılarını daha iyi ortaya çıkarabilmek bakımından, bu eserin sürekli altında yatan tarih düşüncesinin bazı ayırt edici özelliklerini saptamaya girişmek bana yeğmiş gibi göründü.

1. *Beiträge*'nin ilk sayfalarından itibaren görünen şey, tarihin kendi başına kendi mahkemesi olamayacağı düşüncesidir. Hak ile –Fichte'nin 1793 tarihli metnindeki düşünümünü başlatan– olgu arasındaki ayrıma dair Rousseaucu temanın yeniden ele alınışının derin anlamı budur,[38] bu ayrım ise sadece hak/hukuk alanının

veznede karışmış matbaa karakterlerine benzeyen ve kendisinden vasat ve gülünç bir komedi kadar bir "ilahi komedi" de çıkarılabilecek katıksız bir çeşitliliktir. Eğer durum buysa, barış sorunu, ilk kez olarak, yalnızca insanın iradesine ve özgürlüğüne dayanacaktır" (*Kant et le problème de la paix*, *a.g.e.*, s. 20).

36 *Bk. Théorie et Praxis*, s. 75 vd. Üstelik, Fichte'nin hâlâ tarih konusunda Kant'ın şakirdi olduğu *Revendication de la liberté de pensée* başlıklı esere hasredilen metni bilerek bir kenara bırakıyorum.

37 Burada elbette sadece basit tarih sorusunu kastediyorum; zira hiç şüphe yok ki Fichte, başka düzlemlerde, pek çok bakımdan Kant'ın öğrencisi olarak kalır.

38 Bk. *Beiträge*, çev., s. 85, 86, 91.

özerkliğinin bir temeli olma değerine sahip olmakla kalmayıp, tüm "teodise" tasarılarını tarihe uygulamanın yadsındığını da gösterir; bu teodise isterse Kant'ta olduğu gibi bir "düşünüm" varsayımı tarzında olsun: "*Ödev* ve *yeterlik* (*pouvoir*) sorusu, ya da daha sonra aynı şey olduğunu göreceğimiz, hak sorusu kesinlikle tarih mahkemesinin yetkisinde değildir... Bu soru, [ne olduğunu] araştıracağımız başka bir mahkemenin alanına girer."[39] Bu mahkeme gerçekte "saf ve kökensel biçimi içinde"[40] Ben'in, yani "ahlak yasası"nın[41] mahkemesidir. Kuşkusuz Fichte'nin düşüncesi bu bakımdan, kendisi de, elbette, hakkı olgudan ayıran Kant'ınkine[42] nazaran hiçbir özgünlük taşımaz ve tarihsel olayı bir yasaya göre, yasayı da tarihsel olaya göre yargılamaktan oluşan çemberin içine düşmez. Ama burada Fichte'yi Kant'tan ayıran ve onu önceden Hegelci bir evrensel tarih/evrensel mahkeme fikrinin karşısına koyan şey, hak ile olgu arasındaki bu ayrımı tarih felsefesine katı biçimde tatbik etmesidir: "Çoğu kez vuku bulan

39 *A.g.e.*, s. 93.

40 *A.g.y.*

41 *A.g.e.*, s. 94

42 "Hukukçular, haklardan ve gasplardan bahsederken, bir davada, hakkın ne olduğuna ilişkin soru (*quid juris*) ile olgu üzerine dayanan soru (*quid facti*) arasında bir ayrım yaparlar ve bunlardan her biri için bir kanıt talep ettiklerinden, hakkı ve iddianın meşruluğunu ortaya çıkarması gereken birincisini çıkarsama (*déduction*) adı altında ifade ederler. Pek çok görgül kavramı, kimse bizi yalanlamaksızın ve ehil olduğumuza inanarak, çıkarsama bile yapmadan, onlara imgelediğimiz bir anlamı ya da anlatımı yüklemek için kullanırız, çünkü bunların nesnel gerçekliklerini tanıtlamak için her zaman deneyim elimizin altındadır. Bununla birlikte, kuşkusuz, neredeyse genel bir hoşgörüden yararlanan, her yanda dolaşan ama gene de kimi kez *quid juris* sorusuna tabi tutuldukları görülen sözgelimi *talih*, *yazgı* gibi haksız yere kullanılan kavramlar da vardır bu durumda, bunların çıkarsamalarını yaparken hiç de küçük olmayan sıkıntılara düşeriz, o derece ki sayelerinde bunları kullanma yetkisi görünür hale gelecek, gerek deneyimden gerekse akıldan çıkarılan hiçbir açık hukuki ilke dayanak olarak gösterilemez." (Bk. Kant, *Saf Aklın Eleştirisi)* [ç.n.].

doğrudur ve ahlaki iyiyi eylemlerin çoğunluğuna göre belirleyeceğiz, aynı konsillerde kilise dogmalarının oyların çoğunluğuna göre belirlendiği gibi mi diyeceğiz? Başarıya ulaşan bilgedir mi diyeceğiz? Ya da iki soruyu birleştirerek, adalet/doğruluk ve bilgelik konusunda başarıyı mihenk taşı olarak alıp, bir haydudu kahraman ya da katil diye ve Sokrates'i bir baş belası ya da erdemli bir filozof diye adlandırmak için bir olayı mı bekleyeceğiz? Kuşkusuz, *etik düzlemde*, Kant böyle sorulardan kolayca sıyrılır. Ama *Sürekli Barış Tasarısı*'nda Kant'ın benimsemiş gibi göründüğü perspektif[43] içinde, nasıl olur da, başarıyı, ahlaki iyinin değilse bile en azından tarihte kültürün ve özgürlüğün ilerleyişlerinin bir ölçütü saymayacağız?[44]

2. Buradaki sorun, aslında *hem* fenomenal *hem de* akıl sahibi varlık olarak insanın tanımıdır. Kant'ın üçüncü antinomiye getirdiği çözüm, öyle görünüyor ki, olsa olsa, fenomenlerin seyrine, dolayısıyla *dünyadaki* olaylar dizisi olarak tarihe katı bir belirlenimciliği tatbik etmeye götürür. Gelgelelim, Fichte'nin gayet iyi göreceği gibi, böyle bir tarih vizyonu içinde, *fenomenler düzeyinde*, insanı hayvandan ayırmak zordur, zira ereksellik ölçütü (niyetsel/yönelimsel eylem) yetersiz kalır.[45] Her belirlenimci düşüncede, *duyu sahibi varlık olarak insan*ın sadece doğal düzeneğin bir oyuncağı haline geldiğinin görüldüğü söylenebilir. Bundan ötürü Fichte, "ruhsallıklarından ve akli doğalarından vazgeçen" ve "dış etkilerin duyular aracılığıyla karşı konulmaz biçimde belirlediği hayvanlara, dişli çarkların zorunlu olarak hareket ettirdiği makinelere, özsuların dolaşımının ve damıtımının düşünce meyvesi ürettiği ağaçlara dönüşerek"[46] "böylece, düşünme makineleri

43 Deyim yerindeyse, bir "düşünsel teoloji" perspektifi.

44 Bu öylesine doğrudur ki, devrimci *süreç* için duyduğu apaçık hoşnutsuzluğa rağmen, Kant, bilindiği üzere, Fransız Devrimi'nin *sonuçları*nın ateşli bir savunucusu olacaktır.

45 Bk. *yukarıda*, böl. III.

46 (Üçüncü *Eleştiri*'de "doğal erekler"in tanımına model hizmeti yaptığı bi-

azıcık ayarlanır ayarlanmaz, hemen tüm şeylerin koşulu haline gelen"[47] kişilere çatar. Kısacası, tarih düşüncesinde her dogmatizmin neticesi doğrudan insanın şeyleşmesidir ve alıntıladığımız metin açıkça ve yalnızca Kant'ı hedeflemese de, hiç şüphesiz, en azından Fichte'nin gözünde, Kant'ta hâlâ tortu halinde bulunan[48] bir dogmatizm olan, ya da başka bir deyişle, onun "devrimci" yetersizliğinin bir alameti olan şeyin eleştirisini içermektedir. İşte tam bu anlamdadır ki, *Beiträge*'de taslağı çizilen derin şeyleşme düşüncesini geliştirmek suretiyle, ikinci *Bilim Öğretisine Giriş*, Kant'ın *Saf Aklın Eleştiri*'sini yazarken "ikna olmadığını" savunabilecektir:[49] Kendi insanlığıyla tamamen mutabık kişi ikna olamayacaktır. İşte bu şeyleşme anlayışından hareketledir

linen) ağaca referans belki de masumane değildir. Bk. *Destination du savant (Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten, 1794)*, çev., s. 47-48.

47 *Beiträge*, çev., s. 86

48 Doğrusu, o dönemde, fenomenler ile kendinde şeyler arasında yapılan ayrım (dolayısıyla, üçüncü antinominin çözümü) henüz Fichte tarafından tematik olarak tartışma konusu yapılmamıştır. *Beiträge*'de yalnızca bu ayrımın tarih düşüncesi için doğurduğu neticeler hedef alınmıştır. Demek ki, Fichte *Pratik Aklın Eleştirisi*'ne, yani, aslında, Kant'ın felsefesinin üçüncü antinominin *savı*nda demirleme noktasını bulduğu bölümüne başvuruyorsa, en azından zihnen, hâlâ Kantçı olduğuna inanılabilir. (Zira Kantçı tarih felsefesi daha ziyade karşı savın bakış açısından ya da en azından, Tanrı bakış açısından teorik ile pratiğin "estetik" sentezi olarak göz önüne alınmıştır.) Fichte'nin ikinci *Eleştiri*'ye yaptığı üstü kapalı göndermelerde görünen budur: "Ruhunuza canlı bir *istiyorum* buyurdunuz mu? Tüm duyusal eğilimlere rağmen, tüm engellerin arasından, direşken bir mücadele yardımıyla, ta ki nihayet 'İşte!' diye bağırabileceğimiz raddeye dek bunun sonucunu izlediniz mi? Bir despotun karşısında: "beni öldürebilirsin ama kararımı değiştiremezsin" demekten suçluluk mu duyuyorsunuz? Eğer bu erdeme sahip değilseniz, eğer bu erdeme sahip olamıyorsanız, buradan uzaklaşın, burası sizin için fazla sağlamdır. İnsan *zorunlu olduğunu* yapabilir ve 'yapamam' dediği zaman, aslında bunu *istemiyordur*." Fichte'nin, Kant'ın en ünlü örneklerinden birinin parodisini yaptığı bu metinde, kendi tarih felsefesini sistem fikrinden hareketle değil de etikten hareketle nasıl kavradığı açıkça görülür.

49 § 9.

ki Fichte, *Beiträge*'den itibaren, pek çok hususta, 1794 tarihli *Grundlage*'nin[50] aşkınsal yanılsamasının bir eleştirisini haber veren ve kuşkusuz kendisinin 1793'te öne sürdüğü tarih felsefesinin en özgün unsuru olan siyasi önyargılarının bir eleştirisini geliştirir.

3. Gerçekten *Beiträge*'de, hem hatalı hem de kısmen çıkara dayalı[51] olarak reddedilen "ideolojilerin" klasik bir eleştirisinin yanında, şeyleşmenin unsuru olarak siyasi önyargının bir "yapısökümü" bulunur. Fichte'nin, örneğin Rehberg'in dogmatizminde esas itibarıyla eleştirdiği şey, *a)* insanın özgür varlık olarak görünmediği ve *b)* öznenin, olduğu haliyle, kaçınılmaz olarak bertaraf edilmiş bulunduğu bir söylem oluşturmasıdır. İşte bu sebeple Fichte *Beiträge*'de, kesinliğin öznel uğrağını, hakikatin nesnel uğrağından kati biçimde ayırmak suretiyle farklı söylemlerin *statüsü*nü belirginleştirmeye dikkat eder. "Yalnız babalarımızın ve üstatlarımızın otoritesi bize, delilsiz, ilke olmayan ve ancak daha da yüksek ilkelerden türetilebildikleri ölçüde doğru olan bazı önermeleri ilke olarak kabul ettirir. Dünyaya adım attığımızda, sözde ilkelerimizi kendileriyle ilişkide olduğumuz tüm insanlarda yeniden buluruz, çünkü onlar da bu ilkeleri ebeveynlerinin ve üstatlarının söylediklerine dayanarak kabul etmişlerdir. *Kimse bunların aksini söylemediğinden, kesinlik bakımından bunlarda eksik olan şeyin farkına varmayız ve tetkik etme ihtiyacı duymayız.*"[52] Önyargı aslında sadece *aksi söylenmeyen* bir görüştür, hatta *kendinde*[53] son derece tutarlıdır, ama *bizim için* akıl almaz olduğu ortaya çıkar ve bunun çok basit bir sebebi vardır: Görüş, bizzat içeriğinden

50 Bk. *Yukarıda*, böl. II.

51 Bk. örn., s. 90.

52 *A.g.e.*, s. 88 (vurgular bana ait).

53 Bk. İkinci Giriş, *OCCP*, s. 308: "Spinoza ikna olamıyordu. Elinden gelen sadece kendi felsefesini *düşünmek*ti, *ona inanam*ıyordu zira doğrudan kanaatinin tersini söylüyordu." Dogmatik metafizik böylece, Kant'ta olduğu gibi, son derece tutarlı (akla yatkın), ama sonlu öznenin gerçekliğini inkâr ettiğinden, kendisi (kanaat) tarafından çelişkiye düşmeden düşünülemeyen bir söylemdir.

dolayı onu düşünen özneyi eler. İşte bu yüzden, *bizim için* düzleminde sorunsal hale gelebilmesi için bir *kimse*nin müdahalesi gerekir. Tarihe dair dogmatik söylem şöyledir: –Göreceğimiz gibi, ister tesadüf, ister inayet, ister zorunluluk söylemi olsun– her biçiminde özgürlüğü inkâr eder; temel kusuru, Spinoza'nın söylemi gibi bütünüyle tutarlı olduğunda bile, onu dile getiren özne için bile *temsil edilebilir* olmamasıdır. Gerçekten nasıl olur da, kendi söyleminin mimarı olarak özgür diye düşünülmesi gereken bir varlık kendisinden "mekanik olarak" bir şey diye bahsedebilir? Bu koşullarda, Fichte'nin dogmatizme karşı öne sürdüğü argümanın şu şekilde ifade edilmesi dikkat çekicidir: "Kendilerini pek iyi anlamıyorlar"[54] Böyle bir tavra karşı hiçbir çare yoktur, zira söylem sadece bir yanlışın değil özellikle bir yanılgının göstergesidir: insanın kendisi tarafından kendi insanlığının, yani özgürlüğünün reddedilmesi. Bu yüzden dogmatiği kendi yanlışından vazgeçmeye zorlamak mümkün olmayacaktır. "Burada onlara karşı insanlıklarının savunmasına girişmek ve onlara hayvan olmadıklarını, arı ruhlar/zihinler olduklarını ispatlamak tasarım dâhilinde değil. Eğer zihinlerinin saati iyi çalışıyorsa, sorularımızı anlayamayacak ve araştırmalarımıza iştirak edemeyeceklerdir."[55] Salt retorik olmak bir yana, önsözde yer alan uyarı demek ki ciddiye alınmalıdır, zira kesinlik ile hakikat arasına soktuğu faklılık burada gerçek bir eleştirel değere sahiptir:[56] bu da bir "siyaset metafiziği" ve, bağlantılı olarak, bir "siyaset eleştirisi" düşüncesi telkin eder.

54 *Beiträge*, çev., s. 91

55 *A.g.e.*, s. 86, ayrıca bk. İkinci Giriş, *OCPP*, s. 253: "Dogmatiğe, sisteminin yetersizliği ve tutarsızlığı gösterilebilir [...] her yandan kafası karıştırılabilir ve endişelendirilebilir, ama onu ikna etmek mümkün değildir."

56 "Eğer, buraya kadar söylediklerimin hepsinden sonra, okuyucularıma *kendi* yazdıklarımı doğru olarak kabul ettiğim teminatını verseydim, artık inanılmaya layık olmazdım. Kesinlik tonuyla yazdım... imdi bundan düşünmeden konuşmadığım ve yalan söylemediğim çıkar; ama yanılmadığım sonucu çıkmaz." (*Beiträge*, çev., s. 82)

Gerçekte siyasi önyargıyı nitelendiren şey, dogmatik tarih düşüncesi konusunda görmüş olduğumuz gibi, öznellik (kanaat) bakış açısını elemesidir. Söz konusu olan âdeta kazanca/ürüne yönelik faaliyeti ihmal eden "fetişleştirilmiş" bir söylemdir. Gelgelelim bu tam olarak, Fichte'nin, Kantçı şematizm teorisini yeniden ele alarak, 1794'te metafiziğe uygulayacağı eleştiridir: Mutlak üstüne söylem gibi, ister istemez felsefe yapan özneyi eler. Bağlantılı olarak, eleştirelcilik, insana sınırlarını hatırlatarak, onu kendine getiren felsefedir.[57] Bu anlamda denilebilir ki dogmatik siyasetin eleştirisi esas itibarıyla "fetiş olmaktan çıkartılması"dır. Bu eleştiri, dogmatik söylemin içeriğinin (kendinde'nin), ona bağlı kalan kişide belli bazı tasarımları getirdiğini (kendi için), onun yansız bir söylem değil, ama köküne kadar, yani özü itibarıyla çıkara dayalı bir söylem olduğunu göstermekten oluşur.[58] Böylece, örneğin, felsefesinin "hayat"ı düşünme kapasitesini inkâr eden kişinin kendisi, üstü örtülü olarak, teori ile pratiğin ilişkilerine dair kendisi en üst düzeyde felsefi olan bir anlayışı varsayar. "Demek ki kendinize haksızlık ettiniz; siz düşündüğünüzden daha fazla filozofsunuz. Bize komedinin Jourdain Efendi'sini[59] hatırlatıyorsu-

57 Bk. İkinci Giriş: "Yaşamda, sonlu bir varlık olduğunuzdan, hem de *belirlenmiş* bir tarzda (sonlu bir varlık olduğunuzdan) başka, hiçbir şey bilmediğinizi düşüneceksiniz [...] ve hele ki artık kendiniz olmadığınız düşüncesine, bu sınırları aştığınız düşüncesine de sahip olmayacaksınız (*OCPP*, s. 309). O halde dogmatizm, insanlığın sınırlarının ilerisine giderek, insanı artık kendisi olmamaya götüren bir düşüncedir. *Phänomenologie des Geistes*'ın (F. Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, İdea, çev. Aziz Yardımlı) tasarısı bu anlamda; dogmatizmin, –spekülatif önerme içinde– sonlu öznenin mutlağa dair söyleminden dışlanmaması gerektiği düşüncesini hesaba katarak eleştirelciliğe gösterdiği bir saygı olarak yorumlanabilir.

58 *Beiträge*'de bu tür eleştiriye örnekler bulunacaktır, çev., s. 91, 101. Bana öyle geliyor ki bu temaları yeniden ele almakla, Franfurt Okulu'nun *Eleştirel Teorisi* hâlâ eleştirel felsefe geleneğine bağlı kalmaktadır.

59 Moliére'in beş perdelik komedisi *Le Bourgeois Gentilhomme*, (1670) [*Kibarlık Budalası*]'nda küçük bir servete konan M. Jourdain adındaki bir dükkân

nuz: bundan bir an bile şüphe etmeden bütün hayatınız boyunca felsefe yaptınız."[60] Fakat Fichte dogmatik ve gerici düşüncenin bu üstü kapalı felsefesini, göreceğimiz gibi, esas itibarıyla geçmişin felsefesi olarak belirler.

4. Gerçekte, Fichte'nin tarih felsefesi konusunda dogmatizm karşısında değerini yüceltmek istediği şey, her şeyden önce gelecek fikridir, başka bir deyişle: Geleceğin *tamamen* geçmişin hâkimiyetinden kaçıp kurtulduğu fikri. Tarih üstüne dogmatik söylem esasında, Fichte'nin gözünde, "güneşin altında yeni bir şey yok"[61] düşüncesini benimseyen ortak kanıda bütünüyle içerilmektedir, zira dogmatik imgelem o zaman "öykünme" de en yüksek biçimini bulmaktadır.[62] Bundan ötürü Fichte "ampirikleri" [yalnızca deneye dayananları], tek rehberleri "rutin" [alışkanlık/görenek] olanları, geleceği ancak geçmişin alacakaranlığında yargılayabildikleri için kınar. Böyle bir zaman anlayışının içerimlediği mantık çemberinden[63] başka, o aslında, gelecek fikriyle birlikte, insanın özgürlüğü fikrini reddeden aynı dogmatik iradeyi açığa vurur: "Yine de ayak diriyorsunuz: bizim felsefi ilkelerimiz, size göre, yaşamın içine giremez [...] onların kuşkusuz ancak *her şeyin olduğu gibi kalması* koşuluyla böyle olduklarına hükmediyorsu-

sahibinin sosyeteye girme hevesi ve soyluluğa özentisi anlatılır. Soylu sınıfın davranışlarını öğrenmek için kendine her dalda öğretmenler tutan Jourdain'in, felsefe öğretmeninden konuşmalarının nazım olduğunu duymasından sonra, "Aman Allahım! 40 yıldan beri hakkında hiçbir şey bilmeden nazım konuşuyormuşum. Bunu bana öğrettiğiniz için size minnettarım" demesi edebiyat tarihine geçmiştir. [ç.n.].

60 *Beiträge*, Giriş.

61 Birinci Yurtseverce Diyalog, çev. Fichte, *Machiavel et autres écrits*.

62 "O halde tarihi tamamen bir yana bırak mı lazım? Oh hayır, sadece onu sizin ellerinizden almak gerek, çünkü siz ebediyen çocuk kalıyor ve *öğrenmek*ten başka bir şey yapamıyorsunuz, çünkü siz yalnız *almayı* biliyorsunuz ve *üretmek*ten acizsiniz, son olarak çünkü en yüksek yaratıcı gücünüz öykünmeden sıyrılamıyor" (*Beiträge*, çev., s. 100).

63 Bk. *A.g.e.*, s. 92.

nuz [...] istiyorsunuz ki her şey eskisi gibi kalsın" ve "o halde bize yapılabilir olanı önerin" buyruğu, aslında, "bize yapılanı önerin";[64] yani gerçekte zaten yapılmış olanı önerin anlamına gelir: "Tarih, diye bağırırlar, tarih tüm zamanların gözetmeni, halkların öğretmeni, geleceğin yanılmaz yalvacıdır."[65] Ve geçmişin bu kutsallaştırılmasında, söz konusu olan, gerçekte, geleceğin yadsınmasıdır. Bu dogmatizm eleştirisinin anlamı açıktır: Tarihe nedensellik ilkesini uygulamak tatbik eden (ve dolayısıyla insani eylemlerin temeli olan özgürlüğü inkâr eden) her teori zamansallığı ancak geçmişten hareketle düşünebilir ve gelecekten hareketle, bir tasarıdan hareketle zamansallık kazanacak bir tarih fikrini zorunlu olarak ihmal eder.[66] Daha 1790'da Fichte, Achelis'e işte bu anlamda şöyle yazıyordu: "Toplum için en zararlı neticelerin, tüm insani eylemlerin zorunlu olduğu önermesinden çıkacağı benim için bütünüyle açık hale geldi";[67] bu zararlı neticelerin en önemlilerinden biri, bu nedenle dogmatiğin yeniyi düşünme, yani bu durumda, Fransız Devrimi'ni[68] düşünme konusundaki yetersizliğidir. Bu bakımdan *Beiträge*'nin getirdiği, *rastlantı, zorunluluk ve inayet teorilerinin temel özdeşliğinin* öne sürülmesidir. Üç teori için de tarihsel ilerlemenin tek ölçütünün "başarı" olması dolayısıyla olumlu bir özdeşlik; üçünün de özgürlüğü eşit derecede reddetmesi dolayısıyla da olumsuz bir özdeşlik söz konusudur: "Ama rica ederim, o halde yaşamda işlerinizi hangi düşüncelere göre yürütüyorsunuz? Onları bütünüyle rastlantının kör esintisine mi teslim ediyorsunuz, yoksa, diliniz genelde pek sofuca olduğuna göre, Tanrı'nın idaresine mi bırakıyorsunuz? (...) Öyleyse halklara,

64 *A.g.e.*, s. 102-103.

65 *A.g.e.*, s. 96.

66 *Traits caractéristique*'in tarih felsefesinin Fichte'nin ilk felsefesinden ne denli uzaklaştığı görülmektedir.

67 Alıntılayan A. Philonenko, *Théorie et praxis*, s. 79.

68 *Beiträge*, çev., s. 99: "Peki eğer kendi tarihinizde henüz baş göstermemiş bir vakaya rast gelirseniz, o zaman ne yapacaksınız?"

filozofların aldatıcı vaatlerinden sakınmaları yönünde yaptığınız bu uyarılar ne anlama geliyor. O halde rahat olun ve kendinizi rastlantıya bırakın. Eğer filozoflar başarılı olurlarsa, haklı çıkmış olacaklar, yok başarısız olurlarsa, haksız çıkmış olacaklardır."[69] Yine burada da dolaylı olarak Kant'ın hedef alındığını fark etmemek elde değil; en azından onun tarih felsefesi, insanın ancak inayetin tasarılarını gerçekleştirdiğini söyleyen bir teodise bakış açısı içine yerleşmiş olarak kaldığı ölçüde.[70]

5. Bundan ötürü tarihin tek mahkemesi ancak özgürlüğün yasası olan koşulsuz buyruk (kategorik emperatif) olabilir: "Bu yüzden biz olguları, ne bir olgudan türeyecek ne de bir olguda içerilecek bir yasaya göre yargılamak istiyoruz. Peki, bu yasayı nerede bulacağımızı düşünüyoruz? Kuşkusuz *kendi benimiz*de, çünkü onu dışımızda aramamak gerekir."[71] İşte burada ve sadece buradadır ki Kopernik Devrimi tarih düzleminde tamamlanır: Ahlak yasasının her tarihsel yargının temeli olduğunu kabul etmek, burada uğraştığımız şey ampirik insan olduğuna göre, zorunlu olarak, insani eylemlerin *bizzat fenomenler düzleminde* özgür olduğunu ortaya koymak demektir; zira buyruk elbette ancak, fiziksel zorunluluğa değil de *yalnızca* akla dayanan eylemler için, yani özgür eylemler için bir anlama sahiptir."[72] Bunun ma-

69 *A.g.e.*, s. 101.

70 Teodise'nin "dogmatik" değil de "eleştirel" olması *burada* sorunun özünü hiç değiştirmez. Bk. A. Philonenko, *Théorie et praxis*, s. 98: "Kantçı düşüncede, eğer özgürlüğün etkinliği sonucunda belirlenmemişse –insanlar sorunlarını kendileri çözmek zorunda oldukları için–, yöneliminde belirlenmiştir. Ve böyle olunca, insan (dogmatik anlamda) yaratımın perspektifi dahilinde kalır. Bir anlamda yöneliminin/belirleniminin başarısı kendisine aitse de, buna karşılık yönelimine kaynaklık eden tasarı ondan kopup gitmiştir. İnsan kuşkusuz, kendisine emanettir ve tam bu anlamda kendinden sorumlu olarak vardır, ama kesinlikle kendine emanet olduğu için, "ens creatum" [yaratılmış] olarak kalır ve mutlak özgürlüğe ulaşamaz."

71 *Beiträge*, çev., s. 93.

72 *Ibid*, s. 94 (vurgular bana ait).

nası, Fransız Devrimi'nin, Kant'ta üçüncü antinomiye getirilen çözümün ardından, *hem* özgür diye *hem de* nedensel (doğal) olarak belirlenmiş diye göründüğü için,[73] salt özgür eylem sıfatıyla yargılanmasının gerektiğidir.[74]

6. 4. ve 5. maddelerin –tarih geçmiş, yani doğal nedensellik tarafından değil gelecek, yani tasarıların özgürlüğü tarafından belirlenmemiştir– neticesi olarak, pratik özgürlüğün kendi ereklerine göre dönüştürdüğü ve biçimlendirdiği ampirik veri olan gerçeğe, mutlak surette eylemsiz ve olumlu anla(tı)mdan yoksun olarak bakılmalıdır. Başka bir deyişle: Deneyim (burada kastettiğimiz; doğa, gerçek, "Ben-Olmayan"), tarihin anlamını belirlemek bir yana, kendi anla(tı)mını, insanın kendi amacına göre tasarladığı özgür tasarılardan alır. Bu kısmın en başında alıntıladığım metnin[75] anlamı budur; bu metinde Fichte tüm inayet düşüncesini reddetmekteydi.[76] Burada Fichte şunu da ekleyerek bu düşünceye yine vurgu yapar: "Kendi başına deneyim, karman çorman fırlatılmış karakterlerle dolu bir kutudur; bu kaosa bir anlam veren ve ondan bir zaman İlyada ve bir zaman Schlenkert tarzı bir tarihsel dram çıkaran, yalnız insan zihnidir."[77] Burada, sadece görünüşte böyle olan, ama esasında tanrısal bir bilgelik gizleyen Kantçı bir kaos, bir tesadüf anlayışından ne kadar uzaklaştığımızı ölçebiliriz. Ama Kopernik Devrimi'nin tamamlanması şuna mal

73 Bu konu hakkında bk. P. Burg, *Kant und die frazösische Revolution*, s. 38 (paragrafın başlığı "Die französische Revolution als Wirkung der Natur") ve s. 62 ("Die französische Revolution als Wirkung von Freiheit").

74 *Beiträge*, çev., s. 95: "Özgür bir eylemin meşru olup olmadığı hakkında yaptığımız tüm araştırmaları kendisine vurmamız gereken ilkeler bunlardır."

75 *Beiträge*'den yapılan ve tarihsel verinin yansız olduğunu ileri süren alıntı, (*Beiträge*, çev., s. 100).

76 Daha ileride, bu tarihsel veri anlayışının hangi bakımdan, yine burada da, Kant'a nazaran ve bilhassa onun radikal kötülük öğretisine nazaran bir konum değişikliği getirdiğini göreceğiz.

77 *A.g.e.*, s. 101.

olur: Bu tamamlanış gerçekte, insanın, tarih karşısında, anlamın yegâne maliki olarak bulunduğunu varsayar.[78]

7. Böylesi öncüllerden hareketle, Fichte demek ki kaçınılmaz olarak, savaşın Kant tarafından haklı çıkarılmasını ve tabii özellikle de savaşın kültürün gelişiminde herhangi olumlu bir işlevi olabileceği düşüncesini tartışma konusu yapmak zorunda kalır. Üçüncü *Eleştiri*'de savunulan tezlere karşıt olarak, Fichte, kültürün hiçbir biçimde doğadan kaynaklanamadığını düşünerek, doğa ile kültürü ayıran kökten kopuşu net biçimde öne sürer: "Ve en başta, hiç kimse *kültürlü* (*cultivé*) değildir, herkesin kendini yetiştirmesi/kültür kazanması gerekir. Salt edilgin olan her davranma tam olarak kültürün karşıtıdır; kültürün temeli şahsi etkinliktir ve bu etkinlik de onun amacıdır. Kültüre dair hiçbir plan, onun yerine getirilmesinin zorunlu olacağı bir yolda hazırlanamaz; o özgürlüğe seslenir ve özgürlüğün kullanılmasına bağlıdır."[79] Kültürün herhangi bir doğanın niyetine isnat edilemeyeceği daha açık biçimde söylenemez. Fichte, mantığa uygun olarak, savaşa yapıcı bir değer biçmeyi kesinlikle reddeder, bu konudaki sözlerini burada hatırlatmak yerinde olur:[80] "Savaş

78 Hem zaten bu tarih düşüncesi, 1794'te *Grundlage*'de tanımladığı şekliyle Fichte'nin idealizmiyle uyuşan tek tarih düşüncesidir, en azından anlamı doğru biçimde kavrandığı ölçüde. A. Philonenko'nun açıkladığı gibi, "idealizm hiçbir şekilde, dünyanın bilinç "içinde" olduğunu öne sürmekten ibaret olmayıp, –önceden Descartes'ın yaptığı gibi– şifrenin, yani gerçek verinin kesin kurallara göre açıklığa kavuşturulduğu perspektifi saptayan bir teoriyi önceden varsaymak suretiyle, tüm deneyimin "şifresini çözmek"ten oluşur. İdealizm basit bir önermeye dayanır: *Deneyim anlamını ancak zihnin işleminde ve bu işlem sayesinde kazanır.*" (*Théorie et praxis*, s. 88).

79 *Beiträge*, çev., s. 116.

80 *A.g.e.* Alıntıladığım bölüm, hiç kuşku yok ki, Kant'a karşı yöneltilmiştir: bk. *Critique de la faculté de juger*, çev., s. 101. "Savaşın kendisi, düzen ve medeni haklar için kutsal bir saygıyla yürütüldüğünde, kendinde yüce bir şeydir ve onu bu şekilde yürüten halkın düşüncesinin biçimini de o denli yüce kılar, çünkü bu halk, karşısında cesaretle ayakta kalabilmiş olduğu tehlikelere açık olmuştur. Buna karşılık uzun bir barış, sadece bezirgân

sadece zaten bu duyguya sahip ruhları kahramanlığa sevk eder. Soylu olmayan yüreklerde ise zayıfların yağma ve baskı aşkını uyandırır." Kısacası, savaş dediğimiz bu faydasız kaos manzarası altında, kültürün ahenkli tasarısını gizleyecek olan, doğa değildir; her yanda kültürü kazandıran, sadece özgürlüktür. Kültür sorununu savaş sorunuyla bu şekilde bağlamak suretiyle,[81] Fichte tüm tarih teolojisiyle bağlarını koparmak yönündeki iradesini açıkça gösterir. Bundan ötürü, hemen bu bölümlerin ardından gelen sayfalarda, siyasi baskının herhangi bir yapıcı değeri olduğu fikrini çürütmeye koyulur.[82] Kuşkusuz monarşi, duyarlığı disipline ederek, belli bir düzen ve yasallık biçimi tesis ederek kültürü destekleme gibi bir "değer"e sahip olmuştur.[83] Ama yine burada da, hiçbir doğanın hilesi, inayetin hiçbir tasarısı görülmemelidir, hele ki despotlar için bir şükran duygusu hiç akla getirilmemelidir. Zira kültür bu gelişimini aslında insanın özgürlüğüne borçludur ve eğer bir "hile" vardıysa, o zaman daha ziyade "özgürlüğün bir hilesi"nden bahsetmek gerekecektir: "Böylece, sadece siyasi yapılarınız (*constitution*) *altında* değil, ayrıca bizzat yapılarınızın etkisi *sayesinde* özgürlüğün yanında kültürümüzü de ilerletmiş olacağımız durumda bile, size kesinlikle şükran duymayacağız, zira amacınız bu değildi... Amacınız, kendinizinki müstesna, insanlığın içindeki tüm irade özgürlüğünü yok etmekti; biz size karşı bu özgürlük için mücadele ettik ve eğer bu savaşta en güçlü olanlar biz idiysek, bunun için size kesinlikle hiçbir şey borçlu değiliz."[84] Ve Fichte'nin doğa durumuna ("sözcüğün ilk

zihinleri olduğu gibi aşağılık bencilliği, tembelliği, gevşekliği hakim kılararak, böylece halkın düşünme tarzını değerden düşürür." Yine burada da Kant, Fichte'den çok Hegel'i haber veriyormuş gibi görünür.

81 Ayrıca bk. *Beiträge*, çev., s. 120.

82 Fichte'nin felsefesi kuşkusuz işte bu konuda en göz alıcı biçimde değişiklik arz etmiştir; bk. Fichte, *Machiavel et autres écrits*.

83 *A.g.e.*, s. 117, 121, 122.

84 *A.g.e.*, s. 121. Bana öyle geliyor ki, Rehberg'den öte, burada hedeflenen yine

anlamında"[85] toplum'un tasvir edilmesine) hasredeceği bütün açıklamalar; yaptığı tek iyilik yaşamın yoluna tuzaklar serpiştirmekten ibaret olacak bu inayetin müdahalesi olmaksızın, insanın barışta pekâlâ özgürce kültürü geliştirebileceğini gösterecektir.

8. Burada Fichte'nin doğa durumu ve toplumsal sözleşme konusundaki düşüncesini tüm karmaşıklığı içinde çözümlemek iddiasında değilim. Sadece, 1793'te Fichte'nin tarih felsefesinin esas unsurlarının bu basit tasvirini tamamlamak için, bu felsefe anlayışının hangi ölçüde belli bir devlet anlayışını da getirdiğinin altını çizmek istiyorum. Bu bakımdan, bu anlayış bence üçlü bir perspektifte yer almaktadır: *Stratejik*, *tarihsel* ve *metafizik*.

– *Stratejik açıdan*, gördüğümüz gibi, bu tarih felsefesi, *Aufkläurung*'a karşı gerici düşüncenin itirazlarına yanıt vermeye yöneliktir. O halde söz konusu olan, zorunlu olarak şu eşitlikleri ortaya koymak gerektiğini öne süren akıl yürütmenin mantığıyla mücadele etmektir: İnsani zayıflık = genel irade ile herkesin iradesi[86] arasındaki süreklilik çözümü = otoriter bir devletin zorunluluğu. Hatırlatmak gerekir ki, tarih felsefesine ait çerçevede (dolayısıyla, 1796'da ana hatları çizilen *hukuki* çözümü bir yana bırakırsak), *Aydınlanmacılar* için sadece iki çözüm mümkünmüş gibi görünür: Bir tanesi, Kant'ın çözümü, daha önce görmüş olduğumuz gibi söz konusu öncülü (insani zayıflık) kabul edip, bencilliğin artık hukukun gerçekleşmesi için bir engel olmadığı

Kant, en azından dolaylı olarak. Özellikle de en hoyrat despotizmin düzeni söz konusu olsa bile düzenin daima devrime tercih edilmesi gerektiği ve devrimin bir anarşi durumu yaratması hasebiyle gayri meşru olduğu fikri.

85 *A.g.e.* s. 146.

86 Bk. Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, Kitap II, Böl. I: "Herkesin iradesi ve genel irade arasında sık sık büyük bir ayrım vardır; ikincisi yalnızca ortak çıkarı gözetirken, birincisi özel çıkarı göz önüne alır ve tikel iradelerin bir toplamından başka birşey değildir; ama bu aynı iradelerden birbirlerini yokeden artıları ve eksileri çıkarırsak, genel irade ayrımların toplamı olarak kalır. [ç.n.]

bir tarih teorisi sayesinde sonucu[87] yadsımayı denemekten oluşur: Diğeri, Fichte'nin *Beiträge*'de benimsemiş olduğu çözüm, basitçe hem öncülü hem de sonucu yadsır: O halde söz konusu olan, insani kötülük savını reddetmektir; ki bu da, siyasi düşünüm düzleminde, onu, doğa durumuna dair *yansız* bir anlayış lehine Kantçı doğa durumu tasarımını terk etmeye götürür: "...Doğa durumuna dair bu eski düşünce, o durumda hak olacak, herkesin herkese karşı yürüttüğü bu savaş, yeryüzünde hâkim olacak en güçlünün hakkı, tüm bunlar yanlıştır."[88] Ve eğer Fichte bu savı reddediyorsa, bunun sebebi, onun siyasi içerimlerini çok açık biçimde kavrıyor olmasıdır, "insanın kökensel kötülüğüne" başvuranlar sonunda daima devleti ve "onun zor yasalarını"[89] aklamaya varırlar. Tersine, burada Fichte'nin benimsediği bakış açısında –ki onu şimdilik argümanların kendisi düzlemine değil de sadece argümanları sunma mantığı düzlemine yerleştiriyoruz– bir netice kaçınılmazdır: Devlet temel olarak gereksizdir, asla geçici bir kurumdan fazlası olamaz, bir erek değil ancak bir araçtır: "Eğer gerçekten uygun araçlar seçilmiş olsaydı, insanlık yavaş yavaş büyük amacına yaklaşırdı; üyelerinden her biri git gide daha fazla özgür olurdu ve amaçlarına ulaşacak araçların kullanılmasına artık gerek olmazdı. Böyle bir siyasi yapının mekanizması içinde, her çark durur ve sırası gelince ortadan kalkardı, çünkü onun doğrudan harekete geçireceği çark kendi gücüyle hareket etmeye başlardı. Eğer nihai amaca tam manasıyla ulaşılabilmiş olsaydı, siyasi yapıya artık ihtiyaç olmazdı."[90]

87 Kant'ın *Teori ve praxis* üstüne yazmış olduğu küçük kitapçıkta betimlenen siyasi sistem, bazı güçlükler yaratsa da, otoriter bir devletin tasviri değildir. Hem zaten, bu sistem "zorlayıcı" olsa da, gerçekleşmesi ancak bizzat tarihin ilerleyişinden ileri gelmektedir.

88 *A.g.e.*, s. 146.

89 *A.g.e.*, s. 147.

90 *A.g.e.* s. 125. Fichte aynı sayfada, ne "tatlı bir rüya" ne de "insanlığın zorunlu ilerlemesi üstüne dayanan kesin bir ilke söz konusu"dur diye be-

– *Tarihsel açıdan*, Kant ile Fichte'yi ayıran farklılık en net biçimde işte bu hususta görünmektedir: Her şey gerçekte sanki tarih ikili bir biçimde temsil edilmeliymiş gibi vuku bulur, benimsenen bakış açısına göre, bu temsillerde üç aşama zorunlu ve sistematik olarak karşıttır.

Kant'ta: Doğa durumu kötüdür; tarih "doğal"dır ve tarihin ereği, *kendinde erek* olarak devlettir.

Fichte'de: Doğa durumu yansızdır (*nötr*); tarih özgürlük tarihidir (iyi ya da kötü olabilir) ve tarihin ereği, "çok büyük bir adam ne derse desin", sadece bir araç olan devletin ortadan kalkmasıdır.[91]

– Son olarak, *metafizik açıdan*, iki filozof arasında esas itibarıyla zıtlık yaratan: 1) Etik ile siyaset arasındaki ilişkileri kavrama tarzları olduğu gibi 2) Üçüncü antinominin çözümü konusunda yaptıkları farklı uygulamadır. Kant tarihin alanı ile etiğin alanı arasında çok net bir ayrım kabul eder –bu ayrım da 1784 tarihli metnin yarattığı çıkmazlardan kurtulmaya olanak tanıyan tek ayrımdır– öyle ki siyaset bazen özgür nedenselliğin sahasından daha çok doğal nedenselliğin sahasına aittir. Kuşkusuz etik ile siyaset çizdikleri güzergâhın sonunda/ereğinde[92] uyuşurlar, çünkü yasallık ahlakın gerçekleşmesinin olanağının koşuludur. Ama tüm tarih boyunca, ikisi kesişmezler ve tam da bu yüzden ilerlemeye duyulan akla yatkın inanç belli bir ölçüde meşruluk kazanır. Aksine Fichte 1793'te etik ile tarihi ayırmaz: Dahası, tarihi ahlaki eylemin icra edildiği yegâne yer olarak görür. Fenomenler ile numenler, nedensellik ile özgürlük ayrımı Fichte'de niyetin alanı olarak etik ile gerçek evrimin alanı olarak tarih arasında değil,

lirtmektedir. (Söz konusu zorunluluğun pratik aklın zorunluluğu olduğunu burada söylemeye gerek bile yok elbette.)

91 Kastedilen kişi tabii ki Kant. Bk. *Conférences sur la destination du savant*, çev., s. 49.

92 Aynı zamanda denilebilir ki bu ikisi aydınlanmış Egemen'in şahsında uyuşurlar, ama halk düzeyinde, her hipotezde değil.

ama belli bir anlamda, 1793'ten itibaren, doğal hak o dönemde Fichte tarafından hâlâ ahlakla karıştırılsa bile, etik ile pozitif hukuk arasında geçer.[93] İşte bu da Fichte'nin, –fenomenal dünyanın; onun "kelimenin ikinci anlamında" toplum (*société*) diye; yani devredilebilir hakların alanını teşkil eden fiili ortaklık[94] diye adlandırdığı şeyin alanı olan–[95] "sözleşmeler alanı" ile devredilemez hakların salt etik alanı (anlaşılır dünya) arasında yaptığı ayrıma açık biçimde işaret eder. 1793'te devleti araç düzeyine indirmeye olanak tanıyan işte bu ayrımdır: Tamamen sıradan bir sözleşmenin sonucu olarak düşünülen devlet devredilebilir hakların fenomenal dünyasına aittir; gelgelelim, anlaşılır dünyanın seviyesine yerleştirilen tek şeyin kendinde erek olduğu söylenebilir. "Özgürlük ereğine yönelik bu kültür, *duyulur dünyanın bir parçası olan insan*ın mümkün tek nihai amacıdır; ama bu duyulur nihai amaç henüz kendinde insanın nihai amacı değildir: Bu amaç ancak daha yüksek bir amaca, insanın ruhani nihai amacına, yani iradesiyle aklın yasasının mükemmel uyarlığına ulaşmak için son araçtır. İnsanın tüm yaptıklarının, duyulur dünyada bu son nihai amaca erişmek için bir araç olarak düşünülebilmesi gerekir: Aksi takdirde eserleri/yapıp ettikleri amaçsız olur, bunlar akıldışı eserlerdir."[96] Kuşkusuz Fichte burada *Yargı Yetisinin Eleştirisi*'nin öğrettiklerini izlemekten başka bir şey yapmamaktadır, ki bu eserin kendisi de kültürü ahlakilik ereğine yönelik basit bir araç olarak sunmaktadır. Ama Kant'a kıyasla kökten biçimde yeni

93 Bk. L. Ferry, "La distinction du droit et de l'éthique chez Fichte", *Archives de Philosophie du Droit* içinde, 1981.

94 Société de fait: Faaliyete geçtikten sonra, oluşumunun, ortaklık kurma hakkındaki Ticaret Kanunun yasal düzenlemelerine uymadığına hükmedilen ve bir Mahkeme tarafından hükümsüz oduğu ilan edilen ortaklık biçimidir; dolayısıyla ahlaki kişilik olarak yasal hiçbir varlığı yoktur. Örnek; nikâhsız yaşama. [ç.n.].

95 *A.g.e.*, s. 110, 11, 149.

96 *A.g.e.*, s. 115.

olan şey, Fichte'nin Kantçı teoriyi devleti değerden düşürmek için kullanması ve bundan da, sadece kültürel düzlemde olduğundan devletin iradi olarak dönüştürülebileceği ya da ortadan kaldırılabileceği neticesini çıkarmasıdır: "Hiçbir siyasi oluşum değişmez değildir; dönüştürülmek hepsinin doğasında vardır. Her siyasi oluşum için zorunlu olan nihai amaca ters düşen kötü bir oluşum değiştirilmelidir; bu amaca yönelmiş iyi olanıysa kendiliğinden değişir. İlki ne ışık ne de sıcaklık vererek dumanı tüten bir avuç kokuşmuş samandır. İkincisi ise kendi kendine tükenen ve günü geldiğinde sönecek bir lambadır."[97] Yine burada da Fichte Kantçı felsefeye taban tabana zıt bir neticeye varır ve devletin kendinde erek olduğunu, toplumsal antlaşmanın kendisinin geçersiz kılınamayacağını reddederek, bir kez daha, Kant'tan ziyade Rousseau'nun öğrencisi olduğunu gösterir.[98]

Fichte'nin 1793 tarihli tarih felsefesinin basit bir tasviri, bence, onun Fransız Devrimi'ne taraftarlığının ve monarşik devlete yaptığı eleştirinin, nasıl esas itibarıyla felsefesinin bu düzleminde meşrulaştırıldığını anlamak için yeterlidir. Zira topluma duyulur dünya ile anlaşılır dünya arasındaki ayrımı tatbik ederek, etik değerin tek maliki olan birey lehine, devleti değerden düşürmeye götüren işte tam da tarih felsefesidir. Bu koşullarda, bireye her türlü siyasi baskıya karşı *harekete geçmeyi* koşulsuzca buyuran da yine odur.

Ama yine tam bu noktadadır ki *Beiträge*'nin başarısı –gerici düşünce karşısında Devrim'in aklanması– aynı zamanda başarısızlığıdır ve Fichte'nin 1793'teki düşüncesinin temel çıkmazı ayan beyan gün ışığına çıkar: Nasıl olur da devletin sınırlarına dair bu salt olumsuz felsefe, bu "devlete karşı incelemenin"[99]

97 *A.g.e.*, s. 126.

98 Bk. *Toplumsal Sözleşme*, kitap III, böl. XVIII. Fichte açıkça Rousseau'yu tekrarlar. "toplumsal sözleşmenin değişmez olduğunu ilan edecek hüküm o halde insanlığın ruhuyla aşikâr bir çelişki içinde olacaktır." (*Beiträge*, çev. s. 126.) Ayrıca bk. Rousseau savunusu, s. 103.

99 İfade A. Philonenko'ya aittir, bk. *Théorie et praxis*, s. 164.

(yani *Beiträge*'nin) her sayfasına sızan bireyci anarşizm, bir kez devrimci *sürecin* kendisi aklandıktan sonra, bu sürecin *sonucunu* üstlenmeyi başaracaktır?[100]

Burada *Beiträge*'nin siyasi ve hukuki çıkmazlarını (özellikle de sözleşme kavramı ve halkın tanımı konusundaki) çözümlemek amacım dâhilinde değil, sadece tarih felsefesi düzleminde, o sıra Fichte'nin benimsediği salt etik ve bireyci konumun ortaya çıkardığı önemli güçlüğün altını çizmek istiyorum. Bu güçlük çok kısaca şöyle özetlenebilir: Fichte'nin 1793'teki tüm tarih düşüncesine, özgürlük ve tasarı düşüncesi olması sebebiyle, bir *gelecek* felsefesi diye bakılabilir. Fakat böyle bir felsefe, *Beiträge*'nin merkezi savıyla; yani Devrim'in aklanmasının her şeyden önce, siyaset *öncesi* konumlardan hareketle yapılan, böylece *yöntem bakımından* ancak doğal hak konusunda etik bireyciliğe bir *dönüş* fikrine dayanabilen bir devlet eleştirisinde yattığı savıyla bütünüyle uyumlu olabilir mi? Doğal hak ile etiğin karıştırılmasından doğan[101] siyaset öncesi bir doğal hak tasarımına hapsolmuş bu devlet eleştirisi, 1793'te, Eski Rejim'in siyasi baskısı karşısında Devrim'in sonunun ancak etik bireyciliğe bir *dönüş*e varabileceği düşüncesini aşmayı başaramaz. Bu çıkmazın asli sebebi şu ifadelerle anlatılabilir: 1793'te Fichte, ortodoks Kantçılığın çerçevesini ancak tarihin başlangıç noktasına dair hâlâ romantik ve "Rousseaucu" olan bir vizyona geri düşerek aşabilen bir tarih felsefesi kurmak suretiyle, Fransız Devrimi'ni aklamayı dener. Fichte bu güçlüğü fark etmekte gecikmeyecektir. Bu, görüldüğü gibi, şimdinin eleştirisinin artık *geçmiş*ten hareketle değil, gelecekten hareketle gerçekleştirileceğini varsayar; ki bu da *Beiträge*'nin perspektifi[102] içinde imkânsızdır.

100 Bu konu hakkında bk. E. Vaughan, *Studies in the History of Political Philosphy*, II, s. 196: "*Beiträge*'nin siyasi ilkesi basbayağı bireyciliktir" (ayrıca bk. *A.g.e.*, s. 102). N. Wallner kendi payına Fichte ile Humboldt arasında ilginç bir paralellik kurar (bk. *Fichte als politischer Denker*, s. 50 vd.).

101 Bu konuda bk. L. Ferry, *La distinction du droit et de l'éthique chez Fichte.*

102 Rousseau'nun düşüncesinin tersine Fichte'nin doğa durumunu, siyasi

Bundan ötürü Fichte'nin tarih düşüncesi ancak, 1794 tarihinden ve *Bilim İnsanın Belirlenimi Üstüne Konferanslar*'da görülen Rousseau eleştirisinden itibaren tam bir tutarlılığa kavuşur. Aynı şekilde, *Beiträge*'den, insanın doğa durumunun artık siyaset öncesi bir doğal hakta değil, akli hakkın *gelecekteki* gerçekleşiminde aranacağını[103] bildiren *Grundlage des Naturrechts* [*Doğal Hakkın Temeli*]'ne geçiş, yine bu eleştiriden itibaren vuzuha kavuşur. O halde ancak bu Rousseau eleştirisini çözümlemek suretiyledir ki, *geçmişe* referansta diretmenin, Fichte'nin 1793'te ana hatlarını çizdiği tarih felsefesinin ruhuna ne denli ters olduğunu tam anlamıyla değerlendirebilir ve böylece Fichte'nin 1794 tarihli *Grundlage*'de kati olarak kuracağı bu gelecek felsefesinin nihayet tutarlı bir tasarımına ulaşabiliriz.[104]

3. ROUSSEAUCU ROMANTİZMİN REDDİ

Fichte'nin 1793'teki bakış açısına göre –gerici düşünceye karşı teori ile praksisin birliğini savunmak–, Rousseau, bir Burke'ün ve bir Rehberg'in ondan yaratmak istedikleri "idealist" ve "ütopyacı" olmak bir yana, "düşleri" kesinlikle "gerçekleşen"[105] bir düşünür olarak; dahası, nihayet "insan zihnini uyandırarak"[106] gerçek bir "yeni insani düşüncenin yaratımını"nın kökeninde yer alan biri

düşünümünün başından beri, *yansız* bir durum olarak tasarladığı fikrini yine de sıkı sıkıya korumak gerekir.

103 Bk. *yukarıda*, böl. II.

104 Aynı şekilde açıktır ki, bu anlamda, bu iki metni birbirinden ayıran farklılıklar neler olursa olsun, *Grundlage des Naturrechts*, *Beiträge*'nin çıkmaza girmiş tasarısının gerçekleşmesi olarak kavranmalıdır.

105 "Sizin gözünüzde tam da düşlerinin gerçekleştiği bir zamanda bir düşçü diye adlandırmaktan bıkmadığınız Rousseau sizin için fazla ihtiyatlı olmuştur, ey ampirikler!" (*A.g.e.*, s. 103).

106 "Sizin gözünüzde, ki bunu hâlâ bilmiyorsanız sizin ayıbınız olarak görürüm, Rousseau tarafından uyandırılan insan zihni, sizin imkânsız şeylerin en imkânsızı diye ilan edeceğiniz bir eser gerçekleştirdi, eğer bu fikri kavrayabilecek çapta olsaydınız: o kendi kendiyle boy ölçüştü" (*A.g.y.*).

olarak görünür. Daha bir yıl geçmeden, *Bilim İnsanının Belirlenimi Üzerine Bazı Dersler*'de, Fichte'nin kaleminden, Rousseau'ya ayrılan dersi takdim eden kelimeleri hiç şaşkınlığa kapılmadan okumamız bundan ötürü değil mi?: "Hakikate karşı işlenen yanlışlarla mücadele etmenin, *hakikatin keşfi için* özel bir değeri yoktur... Yine de, muhalif düşüncelere başvurmak, önceden keşfedilmiş bir hakikatin *açık ve şeffaf bir şekilde sunumu* için önemlidir."[107] 1793'te Fichte için çok önemli bir rol oynayan kişinin katkısı böylece benzersiz bir şekilde azaltılır: Rousseau incelemesi genel hatlarıyla sadece, hakikatin sunuluşunu, kaçınılması gereken hataların örneklendirilmesi sıfatıyla, negatif olarak açık kılmaya hizmet edecektir. Fichte 1793'teki düşüncesinden öylesine uzaklaşılmıştır ki bu eleştiri şu şekilde özetlenmiştir: "Rousseau olgu ile hakkı aşılamaz bir uçurumla birbirinden ayırır; ikinci *Söylev* bize olguyu [gerçekliği] ve içerdiği tüm düzensizlikleri gösterirken, *Toplumsal Sözleşme* bize hakkı, olması gerektiği haliyle toplumu gösterir. Kuşkusuz o Fichte'nin gözünde iyi toplumsal kurumların olanağının koşullarını düşünmekte haklıdır, ama bu kurumları bir düş gibi çizer ve insanlara ona ulaşma araçlarına işaret etmeden bir ideal gösterir. Aksine, Fichte tarihte hakkın olguya [gerçekliğe] ağır ve zorlu girişini görür; filozofun görevi ise bu çabayı kolaylaştırmaktır."[108] Rousseau'nun "imgesi" nasıl olup da, "hareket etmek yerine, daha çok acı çekmek için enerjiye sahip olan"[109] romantik bir düşçü haline getirilecek raddede karartılabilmiştir?

Kuşkusuz Fichte Rousseau'nun "bilimler ve sanatlar" konusunda yaptığı eleştirinin tam olarak bir *Aydınlanma* savunusu yö-

107 *Cinquième Conférence*, çev. Vrin, s. 80. [*Alman İdealizmi I Fichte* içinde, Doğu Batı, 2006, haz. E. A. Kılıçaslan, G. Ateşoğlu. *Bilim İnsanının Belirlenimi Üzerine Bazı Dersler*, s. 151, çev. Jale Özata Dirlikyapan.]

108 Bu birkaç satır, M. Vieillard-Baron'un, çevirisini yaptığı *Conférences*'a eklediği yorumdan alınmıştır. (s. 144)

109 Türkçe çev. s. 158.

nünde ilerlemediği gerçeğini ihmal edemiyordu.[110] Ama 1793'te bir engel olmayan şey 1794'te neden Fichte'nin gözünde bir engel haline geldi? Eğer Rousseau ile Fichte'yi esas itibarıyla ayıranın burada tarih felsefesi olduğunu düşünmek mümkünse,[111] 1793'ten 1794'e, Fichte'nin tutumundaki bu yön değişikliğini haklı çıkaran ne olup bitmiştir?

Bu ünlü eleştirinin asli noktalarını kısaca hatırlatalım: Bu eleştiri her şeyden önce, Fichte'ye göre, esasen çöküş halinde olan bir tarihsel havayı belirleyen, Rousseaucu doğal durum düşüncesinin tamamını hedef alır: "Ona göre geri dönüş ilerlemeydi; ve ıssız doğa [terk edilmiş doğa durumu], (şu anda yozlaşmış ve yanlış eğitilmiş) insanlar tarafından ulaşılması gereken nihaî amaçtır".[112] Bu konuda Fichte şüphesiz Rousseau'nun bir karikatürünü yapmaktadır:[113] Ama bunun sebebi, tezat yoluyla, doğanın köküne kadar kötü (yani eylemsiz ya da tembel) olduğu ve özgür eylemin icra edildiği zemin olarak yalnız tarihin, anlamın ve değerin yeri olduğu yönündeki kanaatini doğrulamaktır. Bundan ötürü, ilerlemenin, insanda suni ihtiyaçlar uyandırarak,

110 "İnsanın belirleniminin, kültürün sürekli yükselişini ve insanın tüm yeteneklerinin ve gereksinimlerinin eşit ve sürekli gelişimini içerdiğini söyledim. Bu gelişimin devamını ve istikrarını gözeten sınıfa toplumda çok saygın bir yer verdim. Hiç kimse bu gerçeği Rousseau'dan daha belirgin biçimde, daha bariz nedenle ve daha güzel belâgatla yalanlamamıştı. Rousseau'ya göre kültürel gelişme, tüm insanî yozlaşmaların tek nedenidir." (*Cinquième Conférence,* çev., 81; *Beşinci Ders*, çev., 152).

111 M. Vieillard-Baron'un düşüncesi de bu yöndedir: "Rousseau ile Fichte arasındaki esas farklılık tarih felsefesinden ileri gelir. Rousseau'ya göre, gelecek olsa olsa tedrici bir bozulma getirebilir; o halde tek umut, ideal ile gerçeklik arasındaki ayrımı olabildiğince sınırlayarak tarihi durdurmaktır..." Tersine "Fichte'nin tüm felsefesine yön veren, çaba temasıdır ve ona geleceğe güvenle bakan iyimserliğini veren de budur."

112 *Cinquième Conférence,* çev., 81; *Beşinci Ders*, çev., 152.

113 Ama göründüğünden daha az. Fichte, görünüşe rağmen, kesinlikle Voltaire'in yaptığı ters yorumu yapmaz. Onun istediği sadece, Rousseau'da, şimdinin eleştirisinin esas itibarıyla nostaljik olduğunu göstermektir.

onun "doğasını bozduğu" fikrini çürütmeye girişir. Dahası, eğer doğanın kendinde kötü olduğu doğruysa, "doğayı bozan" faktör olarak ilerleme ancak olumlu olabilir: "İnsan içinden çıktığı doğa gibi doğal olarak tembeldir...Ahlaksızlığın kaynağı gereksinim değildir; gereksinim, eylem ve erdeme yönelten güdüdür; Tüm kötülüklerin kaynağı tembelliktir. *Olabildiğince zevk almak ve olabildiğince az iş yapmak:* Yozlaşmış bir doğanın ilgi alanı budur."[114] Ve Fichte şunu da ekler: "Doğuştan gelen tembelliği başarıyla alt etmedikçe, hayatın tüm neşesini ve zevkini eylemde bulmadıkça insan için kurtuluş yoktur."[115]

O halde, Fichte ile Rousseau'yu esasen ayıranın tarih felsefesi olduğu hipotezi burada doğrulanır: eğer Rousseau'da, en azından Fichte'nin yorumladığı haliyle, "ne *olmamız* gerektiği önceden *olduğumuz* şey olarak tanımla(ndıysa)... ve elde etmemiz gereken şey, yitirdiğimiz bir şey olarak sun[ulduysa]"[116] Fichte için tersine "insanın gerçek ayırt edici özelliği onun geleceğe bakış açısında yatar."[117] Burada yeniden, daha 1793'te merkezi olan savla karşılaşıyoruz: şimdiyi geçmişten hareketle düşünen tarih felsefesi kaçınılmaz olarak insanın şeyleşmesine götürür; *ama paradoksal biçimde, bu sav artık Burke'e ya da Rehberg'e değil, 1793'te Fichte'nin gözünde geleceğin düşünürü olarak görünen kişinin ta kendisine uygu-*

114 *A.g.e.*, çev., 81; *a.g.e*, çev.(kimi küçük değişikliklerle), s. 158. Yine altını çizelim ki burada insanın doğal kötülüğünün, yani eylemsizliğinin ileri sürülmesi, Fichte'nin Hobbesçu bir doğa durumu tanımına herhangi bir dönüş yaptığıyla karıştırılmamalıdır, zira bu iki sav çok farklı düzlemlerde yer almaktadır. Bir yandan, gerçekten de, doğa durumu 1794'ten itibaren insanın geleceği olarak, dolayısıyla bir mükemmellik hali olarak tanımlanacaktır; öte yandan, burada söz konusu edilen "kötülük" aslında tamamıyla negatiftir: Bu kötülük sadece *eylemsizlik ve tembellik olarak* tanımlanır; bunun manası, bu konuda Fichte'nin, 1793'te kendinde *yansız* olan bir çeşitliliğin dönüşümü olarak tanımladığı tarihsel eylemlilik anlayışına tamamıyla sadık kaldığıdır.

115 *A.g.y.*

116 *A.g.e.*, s. 87-88; *a.g.e.*, s. 157.

117 *A.g.e.*, s. 85; *a.g.e.*, s. 155.

lanır: "Rousseau'nun ve antik şairlerin 'doğa durumu' ve 'altın çağ' adıyla *ardımıza* koydukları şey, *önümüzde* durur aslında",[118] tabii eğer "aklın tutkuya karşı verdiği mücadele... aklın çaba ve emek sayesinde kademeli ve yavaş yavaş eriştiği zafer"in "görebileceğimiz en ilginç ve eğitici şey"[119] olduğu doğruysa. "Sakin bir içsel ve dışsal huzur isteyen"[120] kişinin romantik "tembellik"inin eleştirisi öyleyse şu ünlemle sonuçlanabilir: "Eylem! Eylem! İşte bunun için buradayız."[121]

Bu Rousseau eleştirisi bence *Beiträge*'deki düşünceyi sürdürdüğü gibi onu dönüşüme de uğratır. Bu bakımdan iki açıklamanın yapılmasını gerektirir.

1. En başta, 1793 tarihli metinde iş başında olduğunu gördüğümüz inayet teorileri eleştirisi aydınlığa kavuşur. Hatta Fichte buna, şüphesiz öncekilerden daha önemli olan yeni bir argüman daha ekler ve böylece *Kant'ın bencillik olarak kötü düşüncesini bertaraf eder*: Gerçekten de, eğer kötü olan *doğal tembellikten* başka bir şey değilse, eğer doğa esas itibarıyla ölü ise,[122] kişinin şahsi doğal eğilimlerini gerçekleştirmesi varsayımı üstüne, bencil temayüllerin serbestçe serpilmesinden doğacak bir aklilik umudu üstüne dayanacak bir tarih fikri bizzat temelinde saçma hale gelir. Eğer doğa basbayağı eylemsiz ise, ne "hile yapabilecektir" ne de falanca "tasarıyı/niyeti" gerçeğe yansıtacaktır. Bu yüzden, Kant'ın formülüne

118 *A.g.e.*, s. 87; *a.g.e.*, s. 157.

119 *A.g.e.*, s. 90; *a.g.e.*, s. 159.

120 *A.g.e.*, s. 86; ayrıca bk. s. 89; *a.g.e.*, s. 156

121 *A.g.e.*, s. 90; *a.g.e.*, s. 159

122 Bu tema Fichte tarafından, Schelling'e karşı, *Leçons sur l'essence du savant* [*Über das Wesen des Gelehrten*, (1805), Bilim İnsanının Özü Üzerine] adlı eserde bir kez daha yinelenecektir: Doğa "akıl gibi canlı, sonsuz bir gelişme becerisine sahip değildir, ölü, donmuş ve kendi üstüne kapanmış bir varoluştur. Zamana bağlı yaşamı frenleyen, ona engel çıkarandır; o, bu engel dolayısıyla, bu engel olmasaydı dopdolu ve yaşam gibi tek bir darbeyle coşup çağlayacak zamanı kaplayan tek şeydir. (*SW*, III, s. 363 ve benim çevirimde, *Philosophie de Université* içinde, s. 375).

göre, hiçbir "patolojik olarak zorla koparılan anlaşma" olamaz, ne de Hegelci anlamda bir "aklın hilesi" fikri kabul edilebilir: Gerçekten de, doğal eylemsizlikten hiçbir şey doğmaz ve eğer doğanın "canlandırılması", dönüştürülmesi gerekiyorsa, bu ancak insanların özgür eylemiyle dışarıdan gerçekleştirilebilir.[123] Kısacası tarih ancak özgürlüğün tarihi olabilir ve Kant, Schelling ya da Hegel'de olanın tersine, dünyanın gerçekleşmesi –fiiliyata geçirilse bile, Fichte'deki *henüz* hiçbir şekilde bir zorunluluk olarak tesbit edilmemiştir– ancak dış bir unsurdan kaynaklanır, ancak özgür eylem *sayesinde* ve *için* oluşa gelir: Özgür eylem yoluyla, çünkü doğada, kendisinin dışında kalanda diyalektik olarak dönüşmesine olanak tanıyan dinamizm yoktur. Özgür eylem için, çünkü eğer "Ben-Olmayan" saf ölü eylemsizlik olarak anlaşılıyorsa, özgür eylem anlamın ve değerin biricik kutbu olur.

Öyleyse "Rousseau'nun Platonculuğu"nun –tarihin kaynağının kayıp cennette olmasının– Fichte'nin gözünde nasıl bir hata, hatta bir yanlış olduğu da anlaşılır. Zira "zamana bağlı dünya", yani insanın dünyayı fiilen dönüştürmek üzere özgürlüğünü zaman içinde, tarih içinde kullanması, olsa olsa bu koşullarda bir "düşüş" ya da "çöküş" olarak görünebilir. Tersine öne sürmek gerekir ki, ölü doğal öğenin tarihi, olumsuzlanması ve canlandırılması varsa, bu insanın özgür eylemi *olsun* diyedir: "İnsan eli değmeden doğa ilkel ve vahşidir. İnsanın edilgin [eylemsiz] doğal durumundan çıkmaya ve doğayı işlemeye mecbur bırakılması –kendini doğanın bir ürününden özgür, akli bir insana dönüştürmesi için gereken de budur."[124]

123 *A.g.e., SW*, III, s. 363 (çev. s. 375).

124 *Cinquième Conférence*, çev., 88; *Beşinci Ders*, çev., 157. Bu tema *Leçons sur l'essence du savant* adlı eserde bir kez daha yinelenecektir: "İnsan türü... yaşamını sürekli olarak sınırlayan, tehdit eden ve daraltan iradesiz bir doğayla çevrilidir. Tüm yaşamın kendi özgürlüğü yoluyla birliğini kazanması için de böyle olmalıydı." (*SW*, III, s. 369-370).

2. Ardından, Fichte'nin 1793'e kıyasla esas itibarıyla yeni olan bir hususta geçmiş felsefelerin eleştirisini sürdürdüğünü belirtmek gerekir: söz konusu olan, artık burada sadece doğal tarihsel belirlenimcilik değil, tarih felsefesi içinde doğa durumunun şimdiye nazaran sahip olduğu *eleştirel işlev*dir, zira Fichte –daha önce Rehberg'e yaptığı gibi– Rousseau'ya, insanın "geleceğin bakış açısına" sahip olmaktan ibaret bu özünü, en azından kısmen, gölgelediği için eleştiri oklarını yöneltir: "Rousseau'nun unuttuğu şey, insanoğlunun bu duruma sadece ilgi, çaba ve emek yoluyla varabileceği ve varması gerektiğidir"[125] 1793 tarihli metne nazaran gerçekleştirilen kopuş inkâr edilemez, çünkü Fichte, Rousseau ile tam bir anlaşma içinde, orada açık biçimde doğa durumunun bu eleştirel işlevine atıfta bulunuyordu: "Vakti zamanında, geçerken hatırlatalım, doğal hak konusunda, insanların ilkel bir durumuna, bir doğa durumuna kadar uzanmak gerektiğine inanılıyordu; bugünse bu yönteme kızılıyor, onda tüm saçmalıkların kaynağı bulunuyor. *Bununla birlikte, iyi olanlar sadece bu saçmalıklardır:* Tüm sözleşmelerin zorunluluk temelini keşfetmek için, insanı, henüz hiçbir sözleşme tarafından zorunlu tutulmadığı, sadece kendi doğasının yasasına, yani ahlak yasasına itaat ettiği bir halde düşünmek gerekir; *zira bu hal doğa durumudur.*"[126] O halde, A. Philonenko'nun da vurguladığı gibi, "*Katkılar*'da, Fichte açıkça eski bir bakış açısına tutuklu olarak kalır, zira ilk barış durumu uzak geçmişte yer alan bir Altın Çağ'a tekabül eder (...) Bu bakımdan Fichte Rousseau'nun öğrencisi olarak kalır".[127] Geriye, elbette, bu evrimin anlamını ve gerekçelerini anlamak kalıyor. Bana göre bu evrim iki soruya yol açıyor.

125 *Cinquième Conférence,* çev., 88; *Beşinci Ders*, çev., 157.

126 *Beiträge*, çev., s. 114 (ilk vurgu bana ait)

127 *Théorie et praxis*, s. 148. A. Philonenko şunu da ekler –ki bu bilgi son derece değerlidir, ama maalesef geliştirmemiştir–, bu yön değişiminin sebebini, Fichte'nin, 1794'te, sentez kavramını yeni anlayış tarzında aramak gerekir. Bu konuya geri döneceğim.

– İlk olarak, hangi anlamda, 1793'te, Fichte'nin "uzak geçmişte yer alan bir Altın Çağ efsanesi"ne "tutuklu" kaldığı söylenebilir? Böyle bir öne sürüm, Fichte'nin sürekli savunduğu, doğal hakkın gerçekten var olmuş gibi düşünülemeyeceği savına takılmaz mı? Cevap, burada, kısa olabilir: Fichte, aynı Rousseau[128] gibi, doğa durumunu salt bir hipotez diye düşündüyse de, bu hipotez, 1793'te, devlet konusunda yerine getirdiği eleştirel işlev bakımından, *zamansal* olarak değilse bile en azından *mantıksal* olarak bir *öncelik* konumu işgal eder: Tam da Fichte'nin doğa durumunun gerçekliğini yadsıdığı metinde, onu, devletin, dolayısıyla şimdinin eleştirisini üstüne dayandırdığı temel unsur yapması gerçekten de çok çarpıcıdır: Doğa durumunun var olmayışını kullanan dogmatiklere Fichte şöyle cevap verir: "Diyelim ki doğru, peki size kim fikirlerinizi gerçek dünyada arayın diyor?... Doğa durumunun var olmaması, kuşkusuz, can sıkıcı! Daha az var olamazdı. Hakikatte, aklı başında profesörlerimiz doğa durumu hakkında hâlâ her insanın, doğumundan itibaren, devlete mecbur olduğuna ve devlet karşısında boynu bükük olduğuna inanıyor... Maalesef, bu ilke hep teorik olarak tesis edilmeden pratiğe konuyor. Devlet hiçbirimize rızamızı sormadı; ama bunu yapmalıydı ve şimdiye kadar doğa durumunda kaldığımız söylenebilirdi."[129] O halde, Fichte'nin *Beşinci Ders*'te Rousseau hakkında yaptığı eleştirinin, en azından kısmen, 1793'teki kendi siyaset öncesi doğa durumu anlayışına yönelttiği bir eleştiri olduğunu düşünmek mümkündür.[130]

Eğer Fichte'nin evriminin kapsamı buysa, eğer 1794'te esas itibarıyla yeniden tartışma konusu yaptığı fikir geçmişin restoras-

128 Başka bir tarzda olsa da; çünkü doğa durumu, 1783'te bile, zaten Fichte için de, sözcüğün Kantçı anlamında bir "Fikir" statüsüne sahipti.

129 *A.g.e.* s. 110.

130 Bugün hâlâ bazı "yorumların" tanıklık ettiği ısrarcı bir efsanenin telkin ettiğinin tersine Fichte kesinlikle "romantik" bir düşünür değildir. (Bk. örn. B. Barret-Kriegel, *L'état et les esclaves*, Paris, 1979).

yonuysa, bunun derinde yatan sebeplerini kavramak için yüzümüzü kuşkusuz onun aşkınsal felsefesine dönmeliyiz: Zira burada söz konusu olan, hiç şüphe yok ki, hakikat ile zamanın ilişkileri anlayışının ta kendisidir. Gerçekten de, "Altın Çağ" tasarımına bağlı üçlü tarih düşüncesinin (yitik cennet – düşüş – bu cennete dönüş) *felsefi bakımdan*, temaşa (*contempler*) ettiğimiz (Altın Çağ), sonra unuttuğumuz (düşüş) ve yeniden fethetmeye çalıştığımız bu hakikate dair Platoncu teorinin bir kalıntısından başka bir şey olmadığını fark etmemek elde mi? Öyleyse, sadece, zaman ve hakikat felsefesi olarak (sonluluğun teorisi olarak) aşkınsal felsefe, 1794'te su yüzüne çıkan bu yeni zamansallık anlayışının nihai zeminini sağlayabilir. Bu yüzden de, göreceğimiz gibi, 1794 tarihli *Grundlage*'de, bütünüyle, insanın tarihsel faaliyetinden doğmayan bir kurulumun sonucu olarak düşünülmeyecek zamansız bir doğa durumu tasarlama ihtimalinin tamamen elendiği –ki bu da ilk üç "ilke"nin yerli yerine konmasından sonradır– görülecektir. Dolayısıyla, gelecekten hareketle kararlılıkla yönlendirilmiş bir zamansallık düşüncesine kapı açmak için Platoncu-Rousseaucu düşüş düşüncesinin tamamı yıkılacaktır. O halde, Kopernik Devrimi'nin tamamlanışına ve dolayısıyla, genç Fichte'nin felsefesine ait tasarının gerçekleşmesine tekabül eden praksis anlayışını layıkıyla kavramak için, daha bu son aşama üstünde durmamız gerekir. Spekülatif kısırlığına ve kuruluğuna rağmen –gerçekten de herkes, P. –Ph. Druet'nin[131] ifadesiyle, ona "tuhaflığın ve anlaşılmazlığın utkusunu" bahşetmede hemfikirdir–, Fichte'nin teorik felsefesi, kendisinin başlangıçtaki *pratik* tasarısına böylece sürekli olarak sadık kalır, bir tasarı ki genç Fichte bir gün Kant'a "yaşamının yarısını kaplamasının yeteceğini" yazmıştır.[132]

Burada, Fichte tarafından 1794 tarihli *Grundlage*'de kullanılan *yöntem*in basit bir analizi yoluyla, aşkınsal felsefe tarafından

131 P. –Ph. Druet, *Fichte*, giriş.

132 Bk. Kant'a yazılan 2 Nisan 1793 ve 20 Eylül 1793 tarihli mektuplar, ayrıca *Grundlage des Naturrechts*, *SW*, III, 286 ve *Kapalı Ticaret Devleti*'nin ithafı.

kurulan yeni zamansallık anlayışını saptamakla yetineceğiz. Bu zaman düşüncesinin nasıl, aslında, ne (örneğin M. Buhr'ün[133] savunduğunun aksine) 1793 tarihli siyaset teorisinin basitçe bir biçime sokulması ne de yeni bir dönemin *radikal* başlangıcı (P. –Ph. Druet'nin savı) olduğunu; ama kararlılıkla gelecek felsefesi olmak istediğinden, uzun zaman nostaljik bir doğa durumu kavramıyla yetinemeyen bir siyaset felsefesinin hem derinleştirilmesi hem de dönüştürülmesi olduğunu göreceğiz.

133 Bk. M. Buhr, *Revolution und Philosophie, Die ursprüngliche Philosophie Fichtes und die französische Revolution*, Berlin, 1965.

II.
1794 TARİHLİ *GRUNDLAGE*'DE PRATİK TARİH FELSEFESİNİN TEMELİ

1. *GRUNDLAGE*'NİN YÖNTEMİ VE "ALTIN ÇAĞ" ANLAYIŞININ ELENMESİ

Bilim Öğretisinin Temel İlkeleri'nin yöntemini çok genel olarak *Saf Aklın Eleştirisi*'nin *tersine çevrilmiş* bir tekrarı olarak nitelendirebiliriz.[1] Bu konuyu kısaca açıklayalım:

Saf Aklın Eleştirisi "doğal bir yönteme" göre hareket eder, şu anlamda ki bu eser, doğrudan yanlışa yükselir. Önce, *Aşkınsal Estetik* bölümünde ilk hakikatin, en temel olanın; yani öznenin radikal sonluluğunun doğrulanmasıyla başlanır; bu sonluluk öznenin bilme kapasitesinin *a priori* alıcı olması (saf sezgi) ile

1 Burada, yorumu Fichte incelemeleri arasında kökten biçimde yeni olmasına rağmen bence gerçekten şüphe edilemezmiş gibi görünen A. Philonenko'nun açtığı perspektifi izleyeceğim. Bu konuda bk. P. –Ph. Druet, "Fichte et l'intersubjectivité: les thèses de M. A. Philonenko", *Revue philosphique de Louvain* içinde, 1973, s. 134-143.

tanımlanır: Bilincin, öznelliğin olabilmesi için, varoluşun *verilişi* gerekir. Demek ki varoluş, asla, (öznenin) kavramından, öznenin başkası olarak diyalektik biçimde (*tümdengelimle*) *çıkarsanama*yacaktır, zira burada başkalığın ortadan kaldırılması mümkün değildir. *Estetik* böylece, ontolojik argüman olarak metafiziği (özneden, kavramdan varoluşa geçme denemesini) bir görünme mantığı (bir "diyalektik") haline getirecek olan hakikati yerli yerine koyar. Bu ilk hakikat temelinde, *Analitik*'te, nesnellik yapılarının incelenmesini (kategorilerin çıkarsanması ve şematizm) işlemek ve böylece ikinci hakikate erişmek olanaklı hale gelir: Bilimsel hakikat. *Estetik* ve *Analitik* birlikte alındığında demek ki hakikatin tamamını oluştururlar, öyle ki bu ikisi varoluşun (görünmenin/belirmenin [manifestation]) verili olmasının gerçek teorisi ve nesnenin özünün ya da nelik'inin [ne olduğunun] en uygun düşüncesidirler. Ancak o zamandır ki *Diyalektik*'i; yani tam olarak öz ile görünmeyi (varoluş), ikincisini birincisinden çıkartmak suretiyle özdeşleştirmekten ibaret olan metafizik yanlışın eleştirisini ele almak olanaklı hale gelir. Demek ki *Saf Aklın Eleştirisi* doğrudan yanlışa, *kategorile*rden *Fikirle*re, *Analitik*ten *Diyalektik*e doğru işler.

Bununla birlikte, tersine bir yolun bizzat Kant tarafından önerilmiş gibi göründüğünü belirtmek gerekir: Kant'ın gözünde *Aşkınsal Diyalektik*'in (ve özellikle de antinomilerin) *Analitik*'in hakikatini karşılık olarak tanıtladığı bilinmektedir. Gerçekten de *Saf Aklın Eleştirisi*'nin iki tip kanıta başvurduğunu hatırlatmak gerekir:

– *doğrudan bir kanıt*: Yani aşkınsal analizin kanıtı; bu kanıt olanaksızlığın bilinci yoluyla kanıt diye adlandırılabilir. Bu kanıt, mümkün deneyim kavramından hareketle, deneyimi anlamak için şu ya da bu *koşulları* (sezgiler, kategoriler, şemalar, ilkeler) kabul etmek gerektiğini göstermekten oluşur.

– *dolaylı bir kanıt*; bu kanıt *Aşkınsal Diyalektik* tarafından sağlanır: Asıl itibarıyla, *Estetik* ve *Analitik* tarafından ortaya çıkarılan *koşulları* kabul etmeyenler için, bunların olumsuzlanmasının

hata kaynağı olduğunu ya da, daha kesin biçimde söylersek, bu olumsuzlamanın aşkınsal yanılsamanın bizzat kaynağı olduğunu sergilemekten oluşur.

Fichte ilkini dışlayarak işte bu ikinci yolu tutacaktır. O halde *hatanın tedrici yapısökümü ve ortadan kaldırılması/indirgenmesi yoluyla doğruya gitmek için yanlıştan* (Diyalektik'*ten*) *hareket edecektir*: Fichte, derece derece şematizme, sonra da özün, zamanın ve nihayet duyumun bizzat maddesinin tümdengelimsel çıkarsamasına yükselmek için *Grundlage*'ye bir *Diyalektik* ile başlayacaktır. Kopernik Devrimi ve bağıntılı olarak pratik tarih felsefesi de işte ancak bu noktada tamamına erecektir.

Kant'ınkine karşıtmış gibi görünse de, bu yöntemin eleştirel felsefe çerçevesinde kaldığını düşünmenin mümkün olduğunu belirtelim. Gerçekten de, Fichte asla, Kant'ın felsefesine sistematik bir biçim vermekten başka bir şey yapmaya çalıştığını iddia etmemiştir. Onun Kant'ta yenilemek istediği şey, yalnızca sunumun eksikliğinden ileri gelen noksanlardır.[2] Bundan ötürü bu yöntemi Kant'ınkine iki biçimde bağlayabiliriz:

– En başta, (ki bu argüman, bir felsefenin sistematik biçimi sorusunu, dolayısıyla hareket noktasının meşruluğu sorusunu sormak söz konusu olduğu zaman, belli bir öneme sahiptir) aşkınsal yanılsamanın, bir şekilde, bir Kantçının gözünde keyfi olmayan bir başlangıç olduğu, çünkü esasen bu yanılsamanın bizzat Kant'ın gözünde *zorunlu* olduğu ileri sürülebilir.

– En sonunda, (ki bu, kategorilerin *metafizik bir dedüksiyonu* perspektifinde yer alır) eğer kategorilerden Fikirlere geçmek mümkün olduysa, tersine, Fikrilerin yapısökümü yoluyla kategorileri Fikirlerden yeniden ortaya çıkarmak mümkün olsa gerektir

2 Gayet iyi bilinen bu tema, örneğin, 1793 senesinde Niethamer'e yazdığı mektupta geliştirilmiş olarak bulunur; bu mektupta şunu okuyabiliriz: "Kant hakikate işaret etmekle yetindi, ama onu ne serimledi, ne de kanıtladı"; bk. *SW*, I, 420.

diye düşünülebilir. Bu yüzden Fichte; metafiziğin, *her ne kadar yanılsama ya da deyim yerindeyse olumsuzlama* (zamansallığın, öz ile varoluş arasındaki farkın vs. olumsuzlanması) *tarzında da olsa, her şeyi içerdiği* yönündeki esasında tamamıyla Kantçı olan düşünceden yola çıkar. O halde metafiziğin eleştirisi, ondan hakikati çıkartacak çapta olmalıdır. Eğer metafizik, varlığın ve düşüncenin, tek kelimeyle sonluluğun unutulması (nesne ile özne arasındaki farklılığın soyutlaştırılması) ise, metafiziğin eleştirisi, eğer ithal bir söz dağarını kullanırsak, bir "negatif Diyalektik"tir; yani: Metafiziğin bütünleştirici süreci içinde elenmiş olanın *onarılması*, tadil edilmesidir.[3] Bu yöntemin sağladığı faydalar aşikârdır. Metafiziğin kendisi sistematik olduğundan, eleştirisi de öyle olacaktır. Öyleyse, felsefe, en azından teorik bölümünde, esas itibarıyla *Diyalektik*'e indirgenecektir; eğer bununla, Kant'ın kendisinin yaptığı gibi, sadece görünüşün (*apparence*) sahneye konması değil, aynı zamanda görünüşün bir yapısökümü de anlaşılıyorsa.[4]

A. Philonenko'nun gösterdiği gibi,[5] Fichte, entelektüel (zihinsel) sezgiyle varılacak mutlak Ben'den değil, *aşkınsal yanılsama* olarak mutlak Ben'den; yani Kant'ta *Saf Aklın bozukvargısı*[6] diye adlandırılan şeyden yola çıkar. Zaten A. Philonenko tarafından bu savın lehine öne sürülmüş çok sayıda ve çürütülemez argümana burada geri dönmeyeceğim, ama bunun bizim konumuzu ilgilendiren neticelerini ortaya koymakla yetineceğim.

3 Zamanın ve maddenin sezgiden "dedüksiyonu" demek ki, A. Philonenko'dan yorumundan önce yorumcuların ona yüklemiş oldukları "idealist" anlama kesinlikle sahip değildir.

4 *Critique de la raison pure*, çev. 83. Diyalektik kavramının Kant ve Fichte'deki anlamı ve Schelling ve Hegel'de geçirdiği evrim hakkında bk. J. Rivalaygue'nun muhteşem makalesi, "La Dialectique de Kant à Hegel", *Les Études philosphiques* içinde, Temmuz/Eylül, 1978.

5 *La liberté humaine*, böl. V; bk. *SW*, I, s. 77. Bu, Hegelci yorumun tersine ilerlemektedir.

6 Paralojizm: Mantığa aykırılık, bozuk mantık, yanıltıcılık

– İlk netice, mutlak Ben, entelektüel sezgiyle gerçekten ulaşılmış bir kendinde varlık olarak değil, *Fikir* olarak, *yanılsama* olarak konduğu için, sonlu öznenin mutlak Ben tarafından gerçekten elenmediği olgusundan ileri gelir (oysa, eğer bu mutlak Ben kavrayışı gerçeğe uygun olsaydı, sonlu özne gerçekten elenmiş olacaktı). Bu açıklamanın *Grundlage*'nin izlediği yolun anlaşılması bakımından tayin edici bir önemi vardır. Bu saptama, filozofun (sonlu öznenin) *düşünüm*ünün ilk ilkeden sonra –tam da bu ilke, *yanılsama olarak*, sonluluğu ortadan kaldırmadığı için– varlığını sürdürmeye devam edebileceği anlamına gelir. Bütün diyalektik, felsefe yapan özne ile mutlak Ben arasındaki bu bölünmeye dayanacaktır, ki mutlak Ben, mutlak olması hasebiyle sonlu özneyi yadsır, ama sadece aldatıcı mutlak olarak her şeye rağmen onun varlığını sürdürmesine izin verir. "Düşünüm özgürdür":[7] filozof, canı isterse yanılsamanın yapısökümüne başlayıp sürdürebilir.

– Dolayısıyla, Fichte'nin Hegelci okuyucusu afallar. Çünkü Fichte mutlaktan hareket ettiği için Hegel'in onu, düşünüm durmuş olması gerekirken ilkinden sonra bir ikinci ilke koyma tutarsızlığı yapmakla suçladığını düşünür. Fichte "dedüksiyon"una devam edebilse de, bunu, Hegel'e göre çifte bir hata pahasına yapabilir: *a)* "Şeyin kendisini" özgür gelişimine bırakmak yerine ona dair *dışarıdan* konuşmaktan ibaret olan her "düşünüm felsefesi"nin işlediği hata. *b)* Mutlaktan yola çıkarak, çokluğu (sonluyu) dedüksiyon yoluyla değil; felsefe yapan ben dış dünyanın var olduğunu bildiği için, sadece ampirik tarzda işin içine sokmaktan oluşan hata.

Eğer Fichte'nin felsefesi, Hegel'in sandığı gibi, Kantçı anlamda[8] "entelektüel sezgi"den, yani mutlağın gerçeğe uygun bir

7 *OCCP*, s. 17.

8 Bundan ötürü bu eleştiri Schelling'in ilk iki metni için geçerlidir. Ayrıca Fichte'nin, Hegel'in bilmediğini söyleyemeyeceği bir metinde, mutlağı felsefenin başlangıç noktası olarak almanın kendisine yöntemsel olarak ne kadar

kavranışından yola çıksaydı doğru olacak bu eleştiri, söz konusu olanın, hakikatten hareketle bir türetme değil de, tanımı gereği eleştirel-sonlu özneyi varlığını sürdürmeye bırakan bir yanılsamanın diyalektiği olduğu anlaşıldığı andan itibaren geçerliliğini yitirir.

O halde ilk iki ilkenin anlamı şu birkaç açıklamadan hareketle aydınlığa kavuşur. Eğer mutlak Ben'i ortaya koyan ilk ilkenin, onu ortaya koymaya imkan veren olanağın koşulları üstüne düşünerek bir "bozukvargı" olarak, bir yanılsama olarak anlaşılması gerekiyorsa –ki bu düşünüm, eğer hareket noktasının hakikat olmadığı kabul edilirse, meşruluğunu bütünüyle korur– ikinci ilkeyle beraber, mutlak Ben-Olmayan'ın savlanmasına varılması zorunludur. A. Philonenko'nun yazdığı gibi, "O halde Ben'den Ben-Olmayan'a geçiş, ancak, *ilk iki ilkenin kurulmasını zorunlu kılan önvarsayımlar düzleminde* gerçekleşir."[9] Bir kez koyulduktan sonra, Ben ve Ben-Olmayan'ı oluşturan ilk iki ilke, üçüncü sentetik bir ilke kabul ederek bunları uzlaştırmayı gerektirecek şekilde birbirine mutlak surette zıt olurlar: "Ben içinde bir bölünebilir Ben-Olmayanı bölünebilir Ben'in karşısına koyuyorum."

Amacım ne Fichte'nin diyalektiğinin yapısını, ne de Kant'ın *Aşkınsal Diyalektiği*'nin farklı uğraklarını sistematik olarak nasıl eklemlediğini[10] ayrıntılı olarak çözümlemek. Sadece: 1) Bu Ben ile Ben-Olmayan antinomisinde aslında cereyan eden felsefi sorunu incelemek; ve 2) *Grundlage*'nin üçüncü paragrafında yeterli sebep ilkesinin kullanılmasıyla geliştirilen çözümün, hangi bakımdan, 1794 tarihli Rousseau eleştirisinin altında yatan tarih felsefesinin evrimini anlamaya olanak tanıyan tek zamansallık anlayışı olan belli bir zamansallık anlayışını içerimlediğini göstermek istiyorum.

saçma geldiğini gösterek, tam da bu eleştiriyi, *Özdeşlik Felsefesi Üstüne Açıklamalar* adlı eserinde Schelling ve Spinoza'ya yönelteceğini tespit etmek ilginçtir. Bk. *Zur Darstellung von Schellings Identitätsystem, NW*, II, s. 371 vd. Yine bu da kuşkusuz A. Philonenko'nun savına ağırlık kazandıran bir argümandır.

9 *La liberté humaine dans la philosophie de Fichte*, s. 162.

10 Bu konuda bk. A. Philonenko, *a.g.e.*, böl. V.

1. Öncelikle, Ben ile Ben-Olmayan'ın, iki bakış açısından formüle edilebilecek bir antinomi içinde hangi bakımdan birbirine zıt olduklarına kısaca işaret edelim.

– Katı bir biçimde mantıksal bakış açısından, doğaldır ki bir Ben-Olmayan'ın konumu, gerçeğin bütünü olduğunu iddia eden bir mutlak Ben'in konumuyla mutlak surette uyuşmazlık gösterir –bu güçlük bir kez daha ısrarla ortaya çıkar, çünkü *bunları teşkil eden mantıksal kurulumlar kesinlikle koşut olduğundan*, birini koymadan ötekini koymak olanaksızdır.

– Ama ya bu zıtlığı felsefe tarihine taşırsak: Burada Fichte tarafından koyulmuş bulunan şey klasik bir sorundur: Yani eleştirel ifadesini Kant'ta (*M. Herz'e* 21 Şubat 1772 tarihli *Mektup*'ta) ve kuşkucu ifadesini Berkeley'de bulan *temsil* [*Alm.* Vorstellung; *Fr.* Représentation] sorunu: Bu bir şey daima, tanımı gereği, yalnız *benim için* bir kendinde [şey] olarak kaldığına, netice itibarıyla asla gerçekten benim dışımda bir kendinde [şey] olmadığına göre, *kendi dışıma* bir şey koymayı nasıl başarabilirim? Dogmatik gerçekçilik (yani, Ben-Olmayan'ın kendinde varoluşunu doğrulamaktan oluşan tutum) daima Ben'in olumsuzlandığı bir uğrak varsayar; başka bir deyişle, artık benim için olmadığı halde, bu kendinde'nin kendisi [Ben] için olmadığını ortaya koymuş olanın hâlâ Ben olduğu bir kendinde'nin koyuluşunu varsayar. O halde kendinde'nin *Ben için olmayan olarak doğrulanması* daima *Ben için*dir, fakat bu dogmatik doğrulama zorunlu olarak ilk "benim için"i unutmakta ve böylece tam bir çelişki içine düşmektedir: "... Araştırmamız sırasında, maddenin [içeriğin] dışarıdan gelebileceğini öne süren gerçekçi hipotez fiilen sunuldu... ama daha derinlemesine bir incelemeden sonra, böyle bir hipotezin dile getirilen ilkenin tersini söylediği, çünkü maddenin kendisine dışarıdan verileceği şeyin, temel gereklilik uyarınca olması gerektiği gibi, bir Ben değil, ama bir Ben-Olmayan olduğunu gördük."[11]

11 *Grundlage*, *OCCP*, s. 106.

zaten kendinde şey aynı anda hem kendinde hem de benim için olamayacaktır.[12]

Pek tabii bu, Fichte'nin "idealist" çözümü, yani Ben-Olmayan'ın olduğu gibi olumsuzlanmasını kabul ettiği anlamına gelmez: Gerçekten de koyulan iki terimin zorunlu olarak böyle olması gerektiğini, zira birbirlerini varsaydıkları için, karşılıklı olarak birbirlerini gerektirdiklerini[13] vurgulamak gerekir, öyle ki ilk iki ilkenin basitçe yan yana koyulması "analitik" bir karşıtlık, yani bir *mantıksal çelişki* oluşturur. Ancak ("organon olarak kullanılan" biçimsel mantığın bakış açısından) her ikisi "kesin" olsalar da, yine bunları uzlaştırmak gerekir, tıpkı (tam anlamıyla mantıksal olan zemini felsefe tarihinin klasik sorusunun zeminine kaydırmak için) temsil sorununa bir çözüm bulmak gerektiği gibi. Fichte'nin düşünümünün bu noktasında baş gösteren güçlük şudur: İki ilke, gördüğümüz gibi, *çelişik ya da analitik* tarzda karşıttır,[14] uzlaştırılamamaları gerekir, çünkü bir çelişki

12 Bu sebeple Spinoza'nın felsefesi Fichte'nin gözünde tam anlamıyla saçmadır, çünkü her şey sanki "iki başka arasında" geçmektedir: bir Ben-Olmayan "özne" ve bir Ben-Olmayan "nesne" arasında, bk. *A.g.e.*, s. 23-24.

13 İlk ilkenin yanılsama olarak koyulmasının hangi bakımdan Ben-Olmayan'ın koyulmasını gerektirdiğini zaten görmüştük çünkü Ben-Olmayanın koyulması, onu, mutlak Ben'i koymayı mümkün kılmış olan aynı mantıksal yapıdan "çıkarsayan" düşünüme izin vermektedir. Ama aynı şekilde şu da açıktır ki Ben-Olmayan Ben'i varsayar ya da Fichte'nin söylediği gibi, "bizzat karşıtını koyma [kendini kendisinin karşısına koyma] eyleminin olanağı bilincin özdeşliğini varsayar" (*A.g.e.* , s. 25) Buradaki akıl yürütme belki de çok basittir: A-Olmayan A'yı varsayar; şimdi, A, A =A önermesiyle aynıdır. Bizzat bu son önerme (ilk ilkeye uygun olarak) kendisinden mutlak Ben'i çıkardığımız Ben = Ben önermesine dayanır, "sonuç olarak, karşıtını koyma geçişi [kendini koymaktan kendinin karşıtını koymaya geçiş], ancak Ben'in özdeşliği/aynılığı ile mümkündür" (*A.g.e.*)

14 Fichte bu çelişkiyi şu şekilde ifade eder (parantez içinde bir yorum ekliyorum): "Eğer Ben = Ben ise, Ben içinde koyulan her şey koyulmuştur. İmdi, ikinci ilke (ilkini koymak için kabul edilmiş olanlarla aynı mantıksal önvarsayımlara sahip olduğu için) Ben içinde koyulmalıdır (çünkü Mutlak

zorunlu olarak üçüncü şıkkın olanaksızlığı ilkesinden ileri gelir. Eğer Fichte iki ilkenin sentetik olarak bir üçüncüde uzlaştırılabilmesi gerektiği fikrindeyse, bunun sebebi ister istemez, üstü kapalı olarak, bu analitik çelişkinin sadece görünüşte olduğunu ve aslında bir *sentetik karşıtlığı* sakladığını düşünmesidir; ki bu da, A. Philonenko'nun, *Grundlage*'nin, ilk üç ilkede, görünüşün diyalektik mantığını yerli yerine koyduğu yönündeki savının doğruluğunu, eğer gerekiyorsa, tartışmasız biçimde teyit etmektedir. Buna kani olmak için, Kant'ın gözünde bir "antinomi"yi oluşturan şeyin ne olduğunu hatırlamak yeterlidir.

Antinomi,[15] söylediğimiz gibi, iki savın, kendini bir *çelişki* biçimi altında, dolayısıyla üçüncü şıkkın olanaksızlığı ilkesinden ileri gelen bir zıtlık biçimi altında göstermesidir; bu yüzden, mevcut önermelerden birinin doğru, diğerinin yanlış olması gerekiyormuş gibi görünür, oysa antinomi aslında *karşıtlar* ve *altkarşıtlar*[16] arasındaki bir zıtlıktır. Böylece, *Saf Aklın Eleştirisi*'nde,

Ben her şeyi içerir) ve de Ben içinde koyulmamalıdır (zira bu tam da bir Ben-Olmayan'dır). Sonuç olarak, Ben Ben'e eşit değildir, ama Ben = Ben-Olmayan ve Ben Olmayan = Ben'dir" (*A.g.e.* s. 27-28).

15 Bk. yukarıda, birinci kesim, böl. III.

16 "Karşıt (Contraire) önermeler", öznesi ve yüklemi aynı olup birbirine nitelik bakımından (yani biri olumlu, diğeri olumsuz) karşıt olan iki evrensel (tümel) önermedir. Örn: "Bütün İnsanlar ölümlüdür", "Hiçbir insan ölümlü değildir". Karşıt önermelerin ikisi birden doğru olamaz, ama ikisi birden yanlış olabilir. ("Bazı insanlar ölümlüdür" önermesi yukarıda iki önermeyi de yanlışlamaktadır). "Altkarşıt (Subcontaire) önermeler" ise öznesi ve yüklemi aynı olup birbirlerine nitelik bakımından karşıt olan iki tikel önermedir. Örn. "Bazı S'ler P'dir.", "Bazı S'ler P değildir." Altkarşıt önermelerin ikisi birden doğru, biri doğru diğeri yanlış olabilir, ama ikisi birden yanlış olamaz. Daha yukarıda bahsedilen "üçüncü şıkkın olanaksızlığı ilkesi (*le principe de tiers-exclu*)" ise; A ile A arasında üçüncü bir ihtimal yoktur, diye ifade edilebilir. Bu ilkeyi doğru-yanlış çiftine uygularsak bir şey ya doğrudur ya yanlıştır; üçüncü bir hal olamaz. Yine "yeter sebep ilkesi (*le principe de raison suffisante*)" Leibniz'in "çelişmezlik ilkesinin" [birbiri karşısına konmuş iki çelişik yargı aynı zamanda doğru olamaz, birinin yanlış olması gerekir ya

ilk iki antinomi karşıtların zıtlığıdır (bir aynı türde zıttırlar) öyle ki sav ile karşı savın her ikisi birden yanlış olabilir, zira sadece *görünüşte* üçüncü şıkkın olanaksızlığına bağlıdırlar: Örneğin dünya ne sonlu ne de sonsuzdur ve bu iki seçenek birbirini dışlamaz, zira dünya belirsiz olarak düşünülebilir. Üçüncü ve dördüncü antinomilerde, bilindiği üzere, çözüm tersidir, zira altkarşıtlar söz konusudur (özne savda ve karşı savda farklı bir anlamda alınmıştır): Böylece, örneğin, savın insanı numen olarak karşı savın ise fenomen olarak düşündüğü üçüncü antinomide, birbirinin sadece görünüşte tersini söyleyen iki önermenin ikisi birden doğru olabilir, yeter ki önermelerin her birinde öznenin sahip olduğu anlam kesinleştirilsin.

O halde ilk iki ilkenin zıtlığı kesinlikle bir antinomi (idealizmin ve gerçekçiliğin antinomisi) olarak sunulur. Söz konusu olan, netice itibarıyla onları "bileştirmek"tir {*composer*) [birlikte koymaktır]; yani, Kant'ta olduğu gibi, aşkınsal zıtlık haline dönüştürmektir ki bu da, yanılsama düzleminde, kendini bir mantıksal çelişki olarak gösterir, öyle ki birinci ilkeden ikincisine geçiş, "bozukvargıdan ve bunların mutlak bir Ben'de sentezinden, temsil antinomisine geçiş"[17] olarak yorumlanabilir ve –böylece bir antinominin eleştirel çözümünün ifadesine tekabül eden–[18] üçüncü ilke ancak karşı sav olma niteliğinde sentetik olarak bileşmekle görevlidir. O halde bu bileşim temsil sorununun çözümü olacaktır, çünkü ilk ilkenin altında yatan felsefi konumlar olan

da bir şey aynı zamanda hem kendisi hem de karşıtı olamaz; A, A değildir/ Özdeşlik ilkesi A=A] yanına koyduğu bir ilke olup, bu ilke, yeterli bir varlık nedeni bulunmadan hiç bir şeyin varolamayacağını ya da her varolanın mutlaka yeterli bir varlık nedeni bulunduğunu dile getirir ya da kısaca, mantık ilkesi olarak her yargının, doğru olması için, yeter bir nedene gereksinmesi olduğu şeklinde tarif edilebilir [ç.n.].

17 A. Philonenko, *a.g.e*, s. 164.

18 Doğaldır ki üçüncü ilkenin ilk formülasyonu düzleminde çözüm henüz tam olmaktan uzaktır.

idealizm ile gerçekçiliği uzlaştırmaktan oluşur. Ama yine de, bu metafizik eleştirisinin anlamını ele almadan önce, bu bileşimin nasıl üçüncü ilke düzlemine konulduğunun kısaca incelenmesi gerekir.

2. Mutlak Ben yanılsamasından (ilk ilke) yola çıktığımızda; ilki ile birleştirildiğinde, (kendini *görünüşte* analitik bir çelişki olarak gösteren) bir antinomiye meydan veren ikinci ilkeyi de aynı şekilde kabul etmek zorunda kaldık ki bu antinominin gerçek anlamı temsil sorunudur (benim dışımda bir şeyin var olduğunu nasıl kabul edebilirim?). Üçüncü ilkenin, çözümüne işaret etmesi gereken soru o halde şöyle ifade edilebilir: Sadece görünüşte böyle olan analitik bir çelişki nasıl gerçek sentetik bir zıtlığa dönüştürülebilir? A. Philonenko'nun işaret ettiği gibi, böyle bir sorun üç gereğin yerine getirilmesini zorunlu kılar: "İlkin, zıt iki terim sadece *nitelik olarak* karşı karşıya konmamalıdır (Ben ve Ben-Olmayan, kırmızı ve kırmızı değil); bunlar *nitelik olarak* karşı karşıya koyulmalıdır; nitelik fikri gerçekte düşünülebilir zıtlıklar yaratır. İkinci olarak, niceliksel zıtlık niteliğe değin bir anlama sahip olmalıdır; başka türlü olsaydı, zıt terimler aynı işarette eklenmiş olarak düşünülebilirdi. Son olarak, üçüncü bir gereklilik ortaya çıkar: Eğer zıtlık niteliksel bir anlamı korursa, bir araya geldiklerinde, iki zıttın bir aynı bütünü oluşturması gerekir."[19] O halde zıtlığın, düşünülebilmek için, niteliksel hale gelmesi zorunludur: Gerçekten de, iki terim artık birbirine mutlak surette değil sadece kısmen zıt olacaktır. "Bölünebilir" bir Ben ile "bölünebilir" bir Ben-Olmayan; yani, gerçekliği aralarında paylaşan iki terim işte buradan çıkar. Bu da yine bu zıtlığı niteliksel bir anlama sahip olarak düşünmeye olanak tanır (öyle ki iki terim, birbirine eklenebilir olamadan, birbirine zıt olmaya devam ederler), bu, karşılıklı eylem fikrini yaratan negatif büyüklük kavramının işin içine girmesi demektir: Ben ve Ben-Olmayan

19 *A.g.e.* s. 166.

gerçeğin bütünlüğünü aralarında paylaşırlar, zira bunların birbirine zıt nicelikleri bir karşılıklılık ilişkisi sürdürürler, tıpkı bir güçler sisteminde olduğu gibi. Bu bütünlük, hâlâ sonlu Ben ile sonlu Ben-Olmayan ayrımının *dayanağı* (*substrat*) olarak kalan mutlak Ben'in bütünlüğünden başka bir şey değildir; buradan da üçüncü ilkenin formülasyonu çıkar; "Ben içinde bir bölünebilir Ben-Olmayan'ı bölünebilir Ben'in karşısına koyuyorum."[20]

Böylece antinomi biçimsel olarak çözülür: İlk ilke üçüncünün içinde, gerçeğin bütünlüğünün aralarında bölündüğü iki terimin (sonlu bölünebilir Ben ve bölünebilir Ben-Olmayan) bölünmesinin dayanağı[21] olarak kalır. Dolayısıyla Ben-Olmayan artık Ben'e mutlak surette zıt değildir ve temsil sorunu şimdi, sonlu Ben ile Ben-Olmayan'ın sürdürdüğü ilişkilerin sorunu haline dönüşür; bu ilişkiler de yine, burada çözümleyeceğimiz bir dizi antinomiye gebedir. Şimdilik, bu yöntemin bizim ilgilendiğimiz zamansallık ve tarih sorularıyla sürdüğü ilişkiyi vurgulamak açısından, Fichte'nin bu aşkınsal diyalektikte benimsediği yönteme dair iki açıklama yapmak gerekir.

a. Fichte'nin yöntemi üç terimli bir yöntemdir: Aynı Fichte'nin izlediği yolun esasını özetlediği bu metnin doğruladığı gibi: "Sentezler olmalıdır; bu yüzden, bizim yöntemimiz bütünüyle sentetik olmalıdır, her önerme bir sentez kapsamalıdır (...) Bununla birlikte, kendisinden önce gelen bir karşı sav olmaksızın bir sentezin olması mümkün değildir... Her önermede, o halde, terimlerinin bileştirilmesi [birlikte koyulması] zorunlu olan bir zıtlığın sunumundan hareket etmemiz gerekir."[22] Kantçı dile tercüme edildiğinde, bu metin şu anlama gelir: Bir *karşı sav niteliğine sahip olandan*, bir *antinomi*nin yerleştirilmesinden yola çıkmak

20 *Grundlage*, çev., s. 30.

21 Bu dayanak olarak Ben düşüncesi hâlâ "diyalektik"tir (yanılsatıcı). Bu konuda bk. A. Philonenko, *La Liberté humaine*, s. 236, n. 39.

22 *A.g.e.* s. 33. Bu üç terimin anlamı Fichte'nin metninde ancak daha sonraları ortaya konur. Bk. A. Philonenko, *a.g.e.*, s. 155-256.

gerekir, zira bir karşı sav daima sentezden önce gelir.[23] Daha sonra zıt terimlerin bileştirilmesi [birlikte koyulmasıyla] yoluyla (bu bileşme mümkündür, çünkü işimiz, görmüş olduğumuz üzere, her antinomide olduğu gibi, sadece görünüşte böyle olan analitik çelişkilerdir) bundan *sentezi* ortaya çıkarmaktır. Yani: (karşı sav niteliğine sahip) *Fikirler*den kategorilere (sentezler), *Diyalektik*'ten *Analitik*'e gitmek ve *Saf Aklın Eleştirisi*'ni onun son safhasını temel alarak yeniden inşa etmek gerekir.[24] Demek ki işimiz, birbirine tekabül eden ya da, A. Philonenko'nun ifadesiyle "birbirlerini ifade eden"[25] (tıpkı daha önce, Kant'ın, Fikirlerin kategorilerden, *Saf Aklın Karşı Savı*'nın ise *Analitik*'in kategorik sentezlerinden çıkarsandığı *Eleştiri*'sinde yaptıkları gibi) iki terimledir. Ama aşkınsal öznenin karşı sava ve senteze değin eylemlerini çözümleyen filozofun "düşünüm"ü hesaba katılmasaydı, yöntem hâlâ anlaşılmaz ve tamamlanmamış olurdu (ki bu da Kant'ta "Düşünce Kavramlarının Amfibolojisi"ne[26] hasredilen bölümde betimlenen aşkınsal çözüme karşılık gelirdi.): "§ 3'e göre tüm sentetik kavramlar zıtların bileşiminden doğar. O halde, ilk başta, kurulmuş kavramlara (yani, burada, Ben ve Ben-Olmayan kavramları, zira bunlar birbirini karşılıklı olarak belirliyor diye koyulmuştur) ait olan zıt nitelikleri aramak gerekir; bu araştırma bütünüyle özgür zihnin bir işlemi olan düşünüm yoluyla yapılır."[27]

Bu yöntemin üç terimini özetleyelim: Filozofun düşünümüyle koyulan ilk iki ilke bir *antinomi* oluşturur; bu antinomi,

23 Bu, *Fikirler*den hareketle kategorilere giderek *Saf Aklın Eleştirisi*'ni yeniden inşa etmekten oluşan girişimin kaçınılmaz bir sonucudur.

24 Kategoriler şu şekilde çıkarsanır: Birinci ilkeye gerçeklik karşılık gelir, ikinciye olumsuzlama, üçüncüye de sınırlama. Sınırlama, Ben'in bakış açısından düşünüldüğünde, töz kategorisini, Ben-Olmayan'ın bakış açısından ise nedenselliği vs. veren, [Ben ile Ben-Olmayan'ın mutlak Ben içindeki] karşılıklı ilişkisinde açık hale gelir.

25 *A.g.e.*, s. 170, s. 255-256.

26 İkizanlam, bulanık anlamlılık, çok anlamlılık [ç.n.].

27 *Grundlage*, çev. s. 39.

böylelikle tüm sentezin temelini gösteren üçüncü bir ilke yoluyla *sentetik olarak* bileştirilir. *Düşünüm*, yaptığı çözümleme çalışmasına üçüncü ilke üzerinde yeniden başlar ve yeni bir antinomi keşfeder: Gerçekten de, üçüncü ilke, söylediğimiz gibi, hâlâ bir seri zıtlıkla doludur. Bunu anlamak için; "Ben kendini Ben-Olmayan tarafından sınırlanmış olarak koyar" önermesini, kısaca da olsa, çözümlemek yeterlidir, zira bu önerme, *görünüşte* çelişik iki terimde (Ben kendini belirler, Ben belirlenmiştir) açıklanır, bu *görünüşte* çelişik iki terim böylece yeni bir antinomi oluşturur ki yine bunu da yeniden bileştirmek gerekir, vs... "ta ki artık kesinlikle bileştirilemeyen iki zıt terime varıncaya kadar..."[28]

b. Antinomi, sentez, analitik düşünüm, demek ki Fichte'nin Kant'ın *Aşkınsal Diyalektik*'ini sistematize ederken kullandığı yöntemin üç terimidir. Ama sentez arayışına herhangi bir ihtiyaç can vermiyorsa, bu yöntem kendi başına anlamdan (anlamlılıktan ve yönlendirmeden) yoksun kalacaktır. İşte Fichte'nin yönteminin dikkat çekici özgünlüğü burada bulunur: Eğer karşı savın bileştirilmesi gerekiyorsa, bunun sebebi, aslında sadece bir yanılsama olan ilk ilkenin daha baştan *düzenleyici* bir değere sahip olmasıdır: Ben'in özdeşliği Ben-Olmayan'ın koyulmasının yol açtığı antinomiler tarafından sürekli tehdit edildiği içindir ki onları bileştirmek gerekir, öyle ki *Grundlage*'nin teorik bölümü esas itibarıyla ikinci ve üçüncü ilke üzerine (karşı savlar ve sentezler) dayanıyorsa da, ona bütünüyle can veren yine de ilk ilkedir: "Bilim öğretimizin teorik bölümü (...), *ilki şimdilik sadece düzenleyici bir değere sahip olduğundan*, yalnızca son iki ilkeden hareketle geliştirilmiştir."[29] Fakat, bir kez daha, hiç kuşku yok ki bu ilk ilke gerçek bir ilke değil, aşkınsal bir yanılsamadır, çünkü benlik orada üçüncü ilkenin ışığında, sonlu Ben ile Ben-Olmayan'ın bölünebilirliğinin *dayanağı* olarak ve dolayısıyla gerçeğin *bütünü* olarak düşünülmüştür (ki

28 *A.g.e.*, çev., 33.

29 *A.g.e.* s. 38. (vurgular bana ait).

bu da *Saf Aklın Eleştirisi*'nin çözümlediği Özne üstüne aşkınsal yanılsamaların tanımının ta kendisidir). Öyle ki, işte burada, düzenleyici değere sahip yanılsama *Grundlage*'nin izlediği yolun tamamına yön verir: Antinomileri, mutlak Ben yanılsamasında içerilen bu Ben'in (kişiliğin) özdeşliği *Fikri*'ni korumak için bileştirmek gerekir: Böylece "Bu saf zıtlıklara, haberimiz olmadan, bir dayanak yükleyen hayal gücünün iyiliksever bir yanılsaması olmaksızın, şimdiye kadar yaptığımız araştırmalara girişememiş olurduk; bu terimleri düşünememiş olurduk zira bunlar kesinlikte hiçti ve hiçlik üzerine düşünemeyiz. Bu yanılsamadan kaçınılamıyordu ve kaçınılmamalıydı da; sadece meyvesi sonuçlarımızın toplamından düşülmeliydi, yapılan da buydu."[30] Bu dikkat çekici bölüm[31] şu şekilde anlaşılmalıdır: Mutlak Ben'e dair başlangıçtaki yanılsama sayesinde, sonlu Ben ile Ben-Olmayan arasındaki, aslında tek gerçek zıtlığa hayali olarak bir *dayanak* (mutlak Ben) yükledik. Bu yanılsama olmaksızın, bunların zıtlığını düşünemezdik. Ama bir kez yanlıştan doğruyu *çekip aldığımızda*, ondan baştaki yanılsamayı *düşmemiz* gerekir, yani: mutlak Ben'i, kendi hakikatinde kavramak için, diyalektiğin başlangıcında mevcut bulunan dayanak olarak, yani *münhasıran geleceğe* yerleştirilmiş *ahlaki ideal* olarak düşünmeyi bırakmak gerekir.

Böyle bir diyalektik anlayışı, kolayca fark edileceği gibi, tarih düşüncesi konusunda esaslı neticelere sahip olacaktır, *çünkü Platoncu düşüş fikri, ona bağlı olan gerileme ve sahiciliğe geri dönüş mefhumları Grundlage'ye ait yapı içinde kökten biçimde düşünülemez hale gelir.* Bu konuya geri döneceğiz. Şimdilik, ilk ilkenin düzenleyici anlatımının –ki bu anlatım, Fikir olarak koyulmasıyla tam bir uyum içindedir– *Grundlage*'nin yöntemini iki asli noktada aydınlatmaya olanak tanıdığını kaydedelim:

30 *A.g.e.* s. 106.

31 Eğer A. Philonenko'nun, ilk üç ilkenin bir yanılsama diyalektiği meydana getirdiği şeklindeki yorumu kabul edilmezse, bunun anlamına nüfuz etmek kesinlikle olanaksızdır.

1. Her şeyden önce üç ilkenin kendi aralarındaki ilişkisi kesinlik kazanmış olur: Eğer ikinci ilke, çözümü üçüncü ilke tarafından ana hatlarıyla ortaya koyulan bir antinomiye meydan veriyorsa, *Grundlage*'nin bütününe sistematik tutarlılığını veren de ilk ilkedir, çünkü *özdeşlik gereğini* koyan odur, ki bu gerek olmaksızın antinomileri bileştirme süreci ne bir başlangıç noktasına ne de bitiş noktasına sahip olacaktır: "Nasıl ki karşı sav sentezsiz, sentez de karşı savsız mümkün değilse, aynı şekilde bu ikisi savsız; yani, sayesinde, başka hiç birine ne özdeş ne de karşıt olan bir A'nın (Ben) tam anlamıyla koyulduğu, saf bir koyma eylemi olmaksızın mümkün değildir. Sistemimizle ilişkilendirilen bu sav ona tüm tutarlılığını ve mükemmelliğini verir; bir sistemin olması ve bu sistemin bir tek olması gerekir; zıt, orada zıt olarak kalmaya devam eden bir şey olduğu sürece bileştirilmelidir; ta ki mutlak birlik yaratılana değin: Görüleceği gibi, bu birliğe ancak kendinde imkânsız olan sonsuza sonlu bir yaklaşım sayesinde ulaşılabilir."[32] Başlangıç noktası sadece şeyleştirilmiş bir fikir olduğuna göre, sistem en nihayetinde sonsuza sonsuzca bir yaklaşmaya açık bir sistem olacaktır: Böylece, olması-gereken, yani geleceğin biçimi, *Grundlage*'nin teorik kısmında yer almaktadır: "Bu belirli tarzda bileştirmek [birlikte koymak] ve karşı karşıya koymak zorunluluğu doğrudan doğruya üçüncü ilke üzerine dayanır; genel olarak bileştirmek zorunluluğu ise ilk ilkeye, en son ve koşulsuz olan ilkeye dayanır. Sistemin *biçimi* en son senteze dayanır; bir sistem *olması zorunluluğu* da mutlak sava dayanır."[33] Demek ki başlangıç noktasının hakikati olan özdeşlik/aynılık gerekliliği daha baştan onu kökensel olarak kapsayan yanılsamanın (yanılsama, çünkü Ben başlangıçta *etik gereklilik* olarak değil *dayanak* olarak düşünülür) içinde hafif hafif görünür, *öyle ki bütün diyalektik, başlangıçta, dünyanın ve zamansallığın (Ben-Olmayan) görünüşüne öncel dayanak*

32 *A.g.e.* s. 34.

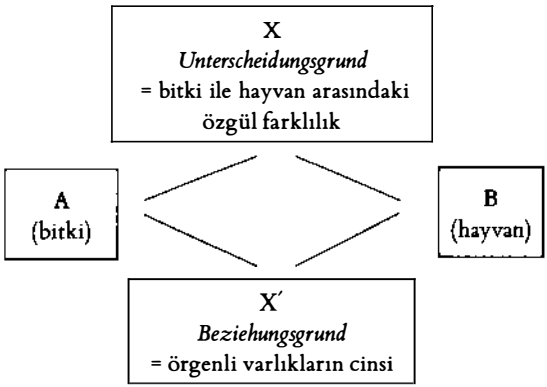
33 *A.g.y.*

olarak koyulan şeyi, gelecek olarak, tarihte gerçekleştirilecek bir görev olarak görünür kılmaktan oluşacaktır. Bundan ötürü zıtlar en sonunda, "bilinci dışarıdan hiçbir şey tarafından belirlenmeyen, tersine kendine dışsal olan her şeyi bilinciyle belirleyecek olan bir Ben fikri içinde bileştirilmelidir: Böyle bir fikir yine de düşünülebilir değildir, zira bizim için o bir çelişki barındırır. Yine de, kendini bize en üstün pratik erek olarak sunar. İnsan daima, kendinde ulaşılmaz olan özgürlüğe sonsuzca yaklaşmak zorundadır."[34]

2. İnsanın özgürlüğü, akabinde, sebebi izah edilemeyen bir varoluşsal (*thetik*) yargıya bağlı görünür, çünkü "herhangi belirlenmiş bir varoluşsal yargıya hiçbir sebep yüklenemez."[35] Bu öne sürümün getirisini layıkıyla kavramak için, Fichte'nin ona § 3'te verdiği şekliyle sebep ilkesinin aldığı yöntemsel anl(atı)ma inmek gerekir: "A kısmıdır = A–Olmayan ve tersi". Hayli alışılmadık olan bu ifade biçimi şöyle açıklanır: "Her zıt bir nitelikte özdeştir = X kendisine zıt olan özdeştir; ve her özdeş bir nitelikte zıttır = X kendisine özdeş olan zıttır. Böyle bir nitelik = X ilk durumda *ilişki sebebi*dir (*Beziehungsgrund*) ve ikinci durumda *farklılık sebebi*dir (*Unterscheidungsgrund*)."[36] Öyleyse sebep ilkesi cinsler ve türler halinde sınıflandırmanın mantıksal ilkesi olarak görünür. Örneğin, "bir bitki bir hayvan değildir: Bu durumda üzerinde düşünülen farklılık sebebi bitki ile hayvan arasındaki özgül farklılık ve kendisinden soyutlama yapılan ilişki sebebi ise genel olarak örgütlenmedir (*organisation*)."[37] Yani: Zıtlar olarak bitki ve hayvan daha üst bir nitelikte bileşir = örgenli [organize: organlanmış] varlıklar sınıfı olan X (*Beziehungsgrund*). Tersine, özdeş terimler olarak, bunlar başka bir terimde birbirinden ayrılır = Bitki ile hayvan arasındaki özgül fark olan X (*Unterscheidungs-*

34 *A.g.e.* s. 35.
35 *A.g.y.*
36 *A.g.e.* s. 31.
37 *A.g.e.* s. 34.

grund). Sebep ilkesi böylece aşağıdaki gibi baklava biçimli bir eşkenar dörtkenarda şematize edilebilecek çifte bir yapıya sahiptir.

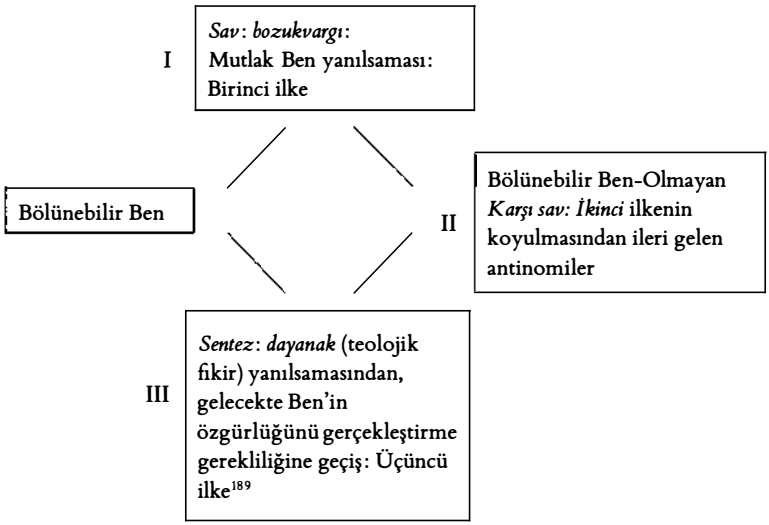


A ve B'den X'e çıkarken, bunların farklılığının *sebebi* bulunur; X′'e inerken ise özdeşliklerinin/aynılıklarının *sebebi*. Bu yapı, görüldüğü gibi, *Grundlage*'nin yönteminin nihai temeli olacaktır; bu sentetik yöntem ise "zıt terimlerde, bunların özdeş/aynı oldukları niteliği aramaktan oluşur":[38] O halde söz konusu olan âdeta, antinomik niteliğini ilk ilkenin teşkil ettiği başlangıç hatasından alan, Ben ile Ben-Olmayan zıtlığının *Beziehungsgrund*'unu aramaktır. Bu anlamda, "her karşı sava ve senteze hakim olan mantık kuralları üçüncü ilkeden türer.",[39] dolayısıyla onun altında yatan sebep ilkesinden türer, öyle ki üç ilkenin eklemlenişi aşağıdaki şemadaki gibi resmedilebilir.

38 *A.g.e.* s. 32.

39 *A.g.y.* 32.

40 Üçüncü ilkenin analizi daima yeni antinomilere yol açar, bu antinomiler de *aynı şemaya göre* yeniden bileştirilir, ta ki her antinomi, dayanak yanılsamasının tamamıyla dağılıp gitmesiyle ortadan kalkıncaya kadar. Bk. *A.g.e.*, s. 30. Bu üçlü şemanın Kantçı üç Fikir ile olan ilişkisi hakkında bk. A. Philonenko, *a.g.e.*, s. 255-256.



Varoluşsal (thetik) bir yargıya bağlı olan insanın özgürlüğünün sebep ilkesinden kaçıp kurtulması aydınlanır: Gerçekten de, varoluşsal yargı, "bir şeyin başka hiçbir şeyle ilişkili olmadığı ya da de başka hiçbir şeye zıt olmadığı, ama sadece kendine özdeşliği içinde koyulduğu bir yargı"dır, öyle ki böyle bir yargı "ne ilişki sebebi ne de farklılık sebebi"[41] varsayar. Buna karşılık varoluşsal yargının varsaydığı şey, yalnızca "kendi mantıksal biçimine göre, bir temel ya da sebep sorunudur (*eine Aufgabe für einen Grund*):[42] Varoluşsal yargının doğruluğu: İnsan özgürdür'ün, demek ki esas itibarıyla pratik bir hakikat olmasıdır, çünkü o ancak bir görev (*Aufgabe*) olarak tasarlanır. Burada nihayet ilk ilkenin düzenleyici işlevi açıklığa kavuşur.

O halde sav, karşı sav, sentez ve düşünüm, Fichte'nin *Grundlage*'de benimsediği diyalektik yöntemin kurucu unsurlarıdır. Eğer 1794 tarihli *Grundlage*'ye hareket noktası sağlayan yanılsamanın mahiyetini düşünürsek, onun esas itibarıyla *sonlu-*

41 *Grundlage*, çev. s. 34.

42 *A.g.y.*

luğun ve *zamansallığın olumsuzlanmasından* ibaret olduğunu böyle olarak da, Kant'ın *Aşkınsal Diyalektik*'te metafiziğin "aşkınsal yanılsaması" adı altında tarif ettiği şeyle aynı olduğunu görürüz. O halde yanılsamanın yıkılması insanın kendi hakikatine götürülmesine yöneliktir; Fichte bunu şu şekilde ifade eder: "Felsefenizi bildiğiniz andan itibaren, bu yanılsama gözünüzün önünden bir perde gibi kalkacaktır... Yaşamda, sonlu bir varlık olduğunuzdan ve sizin dışınızda bu şekilde yaratılmış bir dünyanın deneyimiyle bunu anlamanız gerektiği ve *belirlenmiş bir tarzda* sonlu olduğunuzdan başka hiçbir şey düşünmeyeceksiniz ve artık kendiniz olmadığınız düşüncesine, bu sınırları aştığınız düşüncesine de sahip olmayacaksınız."[43]

Bu bölümü okuyunca, Fichte'nin nasıl olup da bu kadar uzun süre "öznel idealizm"in şampiyonu olarak düşünülebildiğini anlamak zordur, zira onun insana, bilincini bir dünyanın bilincine bağlayarak sonluluğunu hatırlatmaktan başka bir amacı yoktu. Bununla birlikte bunun sebebine işaret edilebilir; çok ciddi yöntemsel bir öneme sahiptir: Fichte'nin hakikatten, mutlak Ben'e dair sahici bir kavrayıştan hareket ettiğini düşünen yorumcular *Bilim Öğretisi*'nin sadece duyarlığın biçimlerine değil, aynı zamanda onların içeriğine dair de gerçekleştirdiği dedüksiyonda sadece kökten bir idealizm görebilmişlerdir. Ama tersine Fichte'nin yanılsamadan yola çıktığı kabul edilirse, bu dedüksiyon derhal tamamen zıt bir anlam alır: Kuşkusuz, denebilir ki, belli bir biçimde, başlangıçtaki mutlak Ben pekâlâ bütün gerçekliği içermektedir. Ama o zaman bunun salt negatif bir kipte olduğunu anlamak gerekir. Eğer mutlak Ben tüm gerçekliği kapsıyorsa, bu, onun tüm gerçekliği yadsıdığı anlamındadır, mutlak olarak, onun, daha önce Kant'ın *Aşkınsal Diyalektik*'te gösterdiği gibi, kendi ebedi öz-yeterlilik iddiası içinde *dış dünyayı* ve *zamansallığı* yadsıdığı anlamındadır. Öyleyse, Fichte'nin tuttuğu yol esas itibarıyla "ona-

43 İkinci Giriş, çev., *OCPP* içinde, s. 509.

rıcı" görünür: Söz konusu olan, salt *negatif* bir diyalektik içinde, yanılsamanın yok edilmesi yoluyla bu yanılsamanın mutlaklık iddiası içinde elediği şeyi, yani dış dünyayı ve zamanda yer alan özneyi yeniden tesis etmektir.

2. 1794 TARİHLİ *GRUNDLAGE*'DE GELECEK DÜŞÜNCESİ

Grundlage'nin geleneksel yorumunun benimsediği bakış açısı içinde, teorik kısım ile pratik kısım ancak karşı karşıya koyulabilir: Eğer teorik felsefenin, "her şeyi" mutlak Ben'den "çıkarsayan" kökten bir idealizm olduğu kabul edilirse, ahlaki eylem, tatbik edileceği bir gerçekle karşılaşmadığından, tüm anlamını yitirir. Bilindiği gibi, M. Gueroult'nun düşüncesi böyledir: "Fichte'de, teorik ya da genetik (oluşla ilgili) görüş açısı, sadece doğrulaması pratik felsefeye düşen unsurların gerçekliğini tanıtlamamakla kalmaz, onlara bir yer ayırmak şöyle dursun, o (spekülatif akıl) onların gerçeklik-olmayışlarına doğrudan bir tanıtlama getirir. Böylelikle belli bir sayıda pratik doğrulamayı olanaksız kılar. Bu durumda, iki şeyden biri olur: ya oluş (genèse) mutlak surette değere sahip olmak zorundadır ve pratik doğrulamalar değersizdir; ya da pratik doğrulamalar muhafaza edilmelidir, o zaman da oluş yanılsama mahiyetine sahiptir."[44] Ama görmüş olduğumuz gibi, böyle bir okuma kabul edilebilir değildir. Fichte'nin kendisi, yanılsama diyalektiği sona erip de, nihayet sağlam bir zeminde, onun "insan zihninin pragmatik tarihi" diye adlandırdığı şey – yani, ortak bilinç tarafından, filozofun keşfettiği hakikatin elde edilmesi– başladığında, *Grundlage*'nin ilk yüz sayfası boyunca kat edilen güzergâhı şu ifadelerle özetleyebilmektedir: "Sorunumuz, sorunlu olarak sunulan önermenin, yani Ben'in Ben-Olmayan tarafından belirlenmiş olarak koyulmasının düşünülebilir olup olmadığını ve bunun hangi belirlenimlere göre olduğunu araştırmaktan ibaretti. Bu araştırmayı, bu önermenin olası tüm be-

44 *L'évolution et la structure de la doctrine de science chez Fichte*, c. 1, s. 342.

lirlenimlerinin sistematik bir dedüksiyonuna dayanarak yaptık; kabul edilemez ve düşünülemez olanı reddederek düşünülebilir olanı hep daha dar bir çemberin içine kapattık ve düşünülmesi zorunlu olanı düşünmenin tek mümkün yolunu buluncaya kadar adım adım hakikate yaklaştık"[45]

Eğer Fichte mutlak Ben'in hakikati konusunda kendini göstermeseydi böylesi bir bölüm elbette hiçbir anlama sahip olmayacaktı, zira birkaç satır sonra şunları ekler: "Bundan şu çıkar ki şu andan itibaren, içlerindeki önemsiz bir hakikat içeriğinin anlamsız onaylardan ayırt edilmesinin gerektiği saf hipotezlerle artık işimiz yok."[46] O halde mutlak Ben inkâr edilemez biçimde, *Grundlage* boyunca tedrici olarak diyalektik yanılsama statüsünden pratik aklın ideali statüsüne kayan basit bir "Fikir"[47] olarak düşünülmek zorundadır; çizilen bu yörüngeyi A. Philonenko şu sözlerle özetleyebilmiştir: "Mutlak Ben, İdeal (...) olarak düşünülür. Yoksa *Principes*'in § II'sinden sonra "arkamızda" olan dayanak olarak değil, ama kendini bize sunan gerçekleşmesi imkânsız Fikir olarak, şimdi Ben budur."[48] O halde, görüldüğü gibi, *Grundlage*'nin yorumunda bahis konusu olan, zamansallık mefhumunun yapısının ta kendisidir ve A. Philonenko'nun yaptığı okuma kabul edilirse; aşkınsal felsefeden hareketle, Fichte'nin tarih felsefesinin (aşkınsal felsefenin henüz tesis edilmediği) 1793 tarihinden 1794'e nasıl evrilmiş olsa gerektiğini anlamak mümkün hale gelir. Gerçekten de, Rousseau'ya yapılan gönderme 1793'ten 1794'e ister istemez değişmek zorundaysa, bunun sebebi pek tabii ki *Grundlage*'ye yerleştirilen yanılsama diyalektiğinin, bizzat "düşüş" mefhumunu tasfiye ederek, adına şimdi'nin eleştirisinin yapıldığı bir ilk barış hali fikrini ta köklerine değin yıkmasıdır.

45 *OCPP*, s. 103.
46 *A.g.e.*, s.104.
47 *A.g.e.*, s.143.
48 *La liberté humaine*..., s. 305.

Sadece, *Bilim İnsanının Belirlenimi Üzerine Dersler*'de işbaşında olduğunu gördüğümüz Rousseau eleştirisi değil, ayrıca ve özellikle Fichte'nin Schelling'in tarih felsefesine yaptığı eleştiri de bunu tasdik etmektedir. Özellikle, dedim, çünkü Schelling, tam da Fichte'nin tersine, kendi sistemine (en azından, ilk yazılarında), mutlak Ben'in entelektüel sezgisiyle başlar,[49] öyle ki bize, eğer Fichte'nin felsefesi gerçekten hakikat diye Ben = Ben'i başlangıç noktası olarak alsaydı, bu felsefenin ne olacağına dair oldukça kesin bir resim verir.

İmdi, Schelling'de saptanan şey, bu başlangıç konumunun onun felsefesini ister istemez bir "düşüş" felsefesi yaptığıdır:[50] Gerçekten de, eğer mutlağın kavranışı, Platoncu mitlerde olduğu gibi, gerçeğin zaman içinde varoluşundan *önce geliyorsa*, bu kavrayış (ve netice itibarıyla bütün tarih) artık cennetten düşüş olarak değil de, bizi sürekli başlangıçtan uzaklaştıran açıklanamaz bir gerileme olarak düşünülebilir. O halde açıktır ki felsefenin hareket noktası *apriori* olarak belli bir zaman temsili zorunlu kılar ve böylece, *yine a priori olarak*, tarihin anlamına dair bütüncül bir vizyon belirler: Eğer mutlak zamansallıktan (dünya ve zaman içinde yer alan sonlu bir öznenin zuhurundan) önceyse, tarih zorunlu olarak, bir *restorasyon* fikri ekseninde "romantik" olacaktır; eğer tersine, hiçbir hakikat sonlu bilinçten önce gelmeyip, aksine baştanbaşa onun tarafından tesis edilmek zorundaysa; eğer netice itibarıyla, zamansal/cismani yaşamdan önce var olmuş olmaktan uzak mutlakla kesişim gerçekleştirilmek *zorundaysa*, tarih esas itibarıyla geleceğe yönelmiş olacaktır ve "devrimci" değilse de en azından kaçınılmaz olarak "ilerlemeci" ve aktivist olacaktır.

O halde tarihin anlamının bütüncül temsili iki felsefi sistemin bizatihi yapısında kayıtlıdır, öyle ki, *Beiträge*'de zaten tohum

49 Bu konuda bk. A. Philonenko, *a.g.e.*, böl. V.

50 Bu konuda bk. X. Tilliette, *Schelling, une philosphie en devenir*, Paris, Vrin, 1970, s. 487 ve 489 (n. 28).

halinde bulunan tasarıyı *Grundlage*'de derinleştirerek, Fichte kaçınılmaz olarak kendi tarih felsefesinden her restorasyon fikrini elemeye varmak zorundaydı. Hem zaten, eğer düşüşün yapısının bu felsefenin içinde, her ampirik araştırma ve doğrulamadan bağımsız olarak ne denli bütünüyle *a priori* yer aldığı algılanırsa, Schelling'in tarih anlayışının tam anlamıyla felsefi niteliğine kolayca kani olunacaktır. Dahası, bu yapı Schelling'in gözünde, gelecek tarihsel araştırmaların zorunlu olarak içine yerleştirilmesi gerektiği çerçeveyi sağlar:

> "... daha önceki bir kültürün yok edilmesinden doğan hiçbir barbarlık durumu yoktur. Vahşilik durumunda yaşayan bu halkların bile, nasıl sadece, devrimlerin sonucunda dünyanın geri kalanından koparıldıkları için kısmen dağılmış olan ilkel kavimler olduğunu; önceden kazanılmış tüm iletişimden ve kültürel araçlardan yoksun olduklarından, nasıl onları şimdi içinde bulduğumuz duruma geri düştüklerini göstermek toprağın tarihine dayanan gelecek araştırmaların işidir. Uygarlık durumunun insanoğlunun ilk durumu olduğuna ve kentlerin, bilimlerin, dinin ve sanatların ilk kuruluşunun zamandaş olduğuna kesin gözüyle bakıyorum. Bundan şu sonuç çıkarılabilir: Başlangıçta, tüm bu cihetler gerçekten birbirinden ayrılmış değildi, ama durumun nihai tamamlanışta yeniden böyle olacağı gibi, en mükemmel bir iç içe geçme (*compenetration*) içinde duruyorlardı".[51]

51 Schelling, *Leçons sur la méthode des études académiques* [*Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums*, (1802), *Akademik İnceleme Yöntemi Üzerine Dersler*] çev. J.-F Courtine ve J. Rivelaygue, *Philosphies de L'Université* içinde, s. 108. Yine bu anlamdadır ki 1800 tarihli *Système de l'idéalism transcendantal*'da [*System des transzendentalen Idealismus, Aşkınsal İdealizm Sistemi*], tarihin üç uğrağı aynı şekilde *a priori* olarak tesbit edilmiştir: "İlk dönem, her ne kadar yazgı, yani bütünüyle kör güç olarak da olsa, hakim ilkenin en soylu ve görkemli olanı soğukkanlılıkla ve hatta bilinçsizce yok ettiği dönemdir. Antik dünyanın gerilemesi ve ihtişamı işte tarihin trajik dönem diye adlanırabileceğimiz bu dönemiyle ilgilidir..., boy vermiş ve yeryüzüne dönüşü artık sadece ebedi bir özlem olan şimdiye kadar gelişip serpilmiş en soylu insanlığın ortadan kayboluşu" (çev., s. 238). Görüldüğü

O halde Schelling'in gözünde, ve tarih biliminin her türlü doğrulamasından önce, tarihin gerileyici olduğu, uygarlığın barbarlıktan önce geldiği ve yeninin eskinin restorasyonundan başka bir şey olamayacağı kesindir. O halde Schelling'in tarih felsefesi, başından beri, onun spekülatif felsefesi tarafından, yani onun mutlakla sonlu varoluşun ilişkilerine dair anlayışı tarafından içerimlenmektedir, ki Fichte bunu *Système de l'identité*[52] [Özdeşlik Sistemi]'ne karşı yöneltilmiş bir metinde dikkat çekici biçimde fark etmiştir: "Hareket noktası ancak en müphem, en eksik nakıs olabilir, aksi takdirde onu aşmamız ve onu kendi düşüncemizin devamında daha kesin olarak belirlememiz için hiçbir sebebimiz olmayacaktır." Platoncu karakteriyle Schelling'in felsefesi, tıpkı, Fichte'nin gözünde aynı yapıya sahip olan Rousseau ile Spinoza'nın felsefeleri gibi eylemi düşünmek konusundaki yetersizliğini açığa vurur,[53] aynı Schelling'in 1794 tarihli *Bilim*

gibi, ilk dönemin tasvirinden itibaren, tarihin üç uğrağı (cennet, düşüş, restorasyon) belirlenmiştir. İkinci dönem o halde gerçekleşmekte olan dönüştür ve üçüncüsü ise tamamlanmış dönüş (bk. *A.g.e.*, s. 239).

52 Schelling'in özdeşlik Sisteminin sunumu üstüne açıklamalar, *SW*, XI, s. 372 vd.

53 Bu düşüşün yapısının Platon'da hastalık öyküsü olarak hakikatin yapısı olduğu hatırlanırsa bu daha da açık biçimde görünecektir. Bu yüzden bana öyle geliyor ki neticelerine maruz kalmaksızın böyle bir şema içerisinde naifçe onarım yapmak olanaksızdır. Bununla birlikte, devletin ilkel toplumlardaki statüsü sorusu etrafında, Engels'den beri, antropolojide yapılan tartışmaların büyük bölümü bu ağır felsefi mirasın yetersiz bir eleştirisi tarafından ipotek altına alınmış görünmektedir. *Devletin, Özel Mülkiyetin ve Ailenin Kökeni*'nde, Engels'in düşüncesi gerçekten de, bana asla *olduğu haliyle* eleştirilmemiş görünen, –her bakımdan olmasa bile pek çok noktada Schelling'inkiyle karşılaştırılabilir olan– üçlü bir tarih tasarımına yerleşir: "Demek ki devlet ezelden beri var değildir. İşlerini onsuz yürüten, hiçbir devlet ya da devlet iktidarı fikrine sahip olmayan toplumlar olmuştur. Ekonomik gelişmenin, zorunlu olarak toplumun sınıflara bölünmesine bağlı olan belli bir aşamasında, bu bölünme devleti bir zorunluluk haline getirmiştir. Şimdi hızlı adımlarla üretimin gelişmesinin, bu sınıfların varlığının

İnsanının Belirlenimi Üstüne Dersler'e karşı yaptığı sert eleştirinin *a contrario* delalet ettiği gibi.

1800 tarihli *Aşkınsal İdealizm Sistemi*'nden itibaren gerçekten de, Schelling, Herder ve Leibniz'e bir dönüşle, bir aklın hilesi teorisi geliştirir; buna göre özgürlüklerin bir araya gelmesinin, *zorunlu* (yani bilinçsiz) *olarak* akli devlet olan bu "ikinci doğa"yla sonuçlanması gerekir. Şahsi iradelerin oyunu ona, türün bilinçsiz eyleminin motoru olan bir zorunluluk (Tanrı) tarafından gizlice kat edilmiş görünür. Böylece bireysel eylemlerin görünüşteki tesadüfiliğiyle (özgürlük) tür düzeyinde hüküm süren ahenk (zorunluluk) karşı karşıya koyulur: "Özgürlükte karşılık zorunluluk olmak zorundadır: O halde bu tam olarak; özgürlüğün kendisinden ve özgürce eylemde bulunduğuma inanıyor olarak, amaçlamamış olduğum bir şeyin bilinçsizce, yani bu benim kendi yapıp ettiğim olmaksızın doğması gerekir, manasına gelir."[54] Demek ki burada Kant'ınkine çok yakın bir tarih felsefesiyle karşılaşıyoruz, şu farkla ki bu tarih felsefesi *düşünüm* için basit [bir] *Fikir*, [aklın] yönetici ilkesi statüsüne sahip olmayıp, tersine

> sadece bir zorunluluk olmayı kesmekle kalmayıp üretime pozitif bir engel haline de geldikleri bir aşamasına yaklaşıyoruz. Bu sınıflar vakti zamanında ortaya çıkmış oldukları kaçınılmazlıkla yeniden ortadan kalkacaklardır. Devlet de onlarla birlikte kaçınılmaz olarak ortadan kalkar. (*a.g.e.*, çev. s. 159) Sadece düzenekçi tarih vizyonunu çürütmeye girişecek ya da Engels'in ekonomi, sınıflar ve devlet arasında kurduğu ilişkiyi ifşa etmekle yetinecek bir eleştiri hâlâ asli olanı es geçmiş olacaktır: Üç dönemin *üçlü* karakteri tarafından imlenen hakikatin ve tarihin metafizik temsili. Bundan ötürü, örneğin Heidegger'in yaptığı gibi (bk. *Sebep İlkesi*, çev., s. 211), Hegelci ya da Marksist diyalektik karşısında, Platoncu düşüş, gerileme şemasından çıkmak için ve –Heidegger'in düşüncesinde ön-Sokratiklerin işgal ettiği rolün pek çok bakımdan delalet ettiği gibi– yitirilmiş bir "sahicilik"in restorasyonunu öne çıkaran her düşünceye içkin olan nostaljik romantizmin elinden kurtulmak için, dönemlerin birbirlerine zorunlu olarak zincirlenmediği "olgu"sunu ileri sürmek yeterli olmaz.

54 *Système de l'idéalism transcendantal*, çev. s. 230.

nesnel olarak koyulmuştur. Tarih böylece, çok Leibnizvari bir metafora göre, aktörlerin rollerini, en azından görünüşte, özgürce icat ettikleri bir gösteri olarak temsil edilir: Ama aslında piyesin anlam ve tutarlılığa sahip olmasına neden olan, bir "şairin... zaten önceden bütünün nesnel sonucunu tüm bireylerin özgür oyunuyla ahenkli hale getirmiş olmasıdır, öyle ki sonunda bundan gerçekten akli bir şeyler çıkar."[55]

Kendisi Schelling'in felsefenin mutlak bir hareket noktası anlayışından[56] türeyen böyle bir tarih felsefesi olsa olsa Fichte'ninkine zıt olabilirdi: Gerçekten de, eğer aklileşme tarihin bizzat devinimine içkinse, eğer tikel eğilimlerin basit oyunundan kaçınılmaz olarak ortaya çıkıyorsa, dönüştürme iddiasıyla eylem, tasarı mefhumunun ta kendisi, ancak sonluluğa dair saf bir yanılsama olabilir; "Her eylemde bulunma (*agir*) ancak özgürlükle zorunluluğun asli bir birleşmesine referansla anlaşılabilir. Bunun delili de, gerek bireyin gerekse tüm türün, her eylemde bulunma fiilinin, eylemde bulunma olarak özgür, ama nesnel sonuç olaraksa doğa yasalarına tabi diye düşünülmek zorunda olmasıdır. O halde öznel olarak, içsel görünüşe göre, eylemde bulunmaktayız, ama nesnel olarak, asla eylemde bulunmuyoruz: bu âdeta bizim vasıtamızla eylemde bulunan bir başkasıdır."[57] Ve şu da tamamıyla dikkat çekicidir ki Schelling bundan dolayı Fichte'nin Rousseau eleştirisini alaya almaya girişir. Böylelikle, görmüş olduğumuz gibi, bu meşhur eleştiriyi "Eylem! Eylem! İşte bunun için buradayız" diye kapatan cümleye, Schelling şöyle cevap verir: "Eylem! Eylem! Pek çok tarafta yankılanan çağrı bu; ancak bu çağrıyı büyük bir şevkle yapanlar bilgileri en kıt olanlar. Eyleme davet etmek gayet salık verilebilirmiş gibi görünüyor. Eylemde bulun-

55 *A.g.e.*, s. 237.

56 Bk. *A.g.e.*, s. 235'te Schelling, bu tarih felsefesinin aşkınsal düzeyde nasıl başlangıçtaki mutlak özdeşlik savı üstüne kurulduğunu gösterir.

57 *A.g.e.*, s. 240.

mak, diye düşünülüyor, herkes bunu yapabilir, çünkü bu sadece özgür iradeye bağlıdır. Ama bilgi, bilhassa da felsefi bilgi, işte o herkesin harcı değil ve bazı şartlar olmaksızın en iyi iradenin bu konuda yapabileceği hiçbir şey yok."[58] Bu metnin anlamı açıktır! Salt polemik tarafının ötesinde, Fichte'nin yaptığı gibi eyleme, gerçeği dönüştürmeye teşvik etmenin, bilginin doğasını yanlış anlamak ve akli olan ile gerçeğin özdeşliği olan Mutlak'ı doğru biçimde düşünememek olduğu[59] anlamına gelir. O halde kabul etmek gerekir ki tersine, tam da Fichte Mutlak'ı *önce* yanılsama (teorik) olarak, *sonra da* İdeal olarak düşündüğü içindir, onun ilk felsefesi, özü gereği, sadece tüm aklın hilesi teorilerine değil (ki daha 1793'te durum buydu), aynı zamanda tüm "gerileyici" tarih anlayışlarına da itiraz eder.

Özetlersek, denilebilir ki 1793'te, hâlâ tam anlamıyla bir Kantçı olan Fichte: *a) Felsefenin* sergilenmesini, *Saf Aklın Eleştirisi*'ndeki gibi doğal bir yönteme göre tasarlamaktadır; bu yöntem ise hakikatten hareket edip yanlışın eleştirisine gitmekten oluşur. *Tarihsel düzlem*de: *b)* Fichte, Kant'ın doğanın niyeti/tasarısı teorisini çoktan reddetse bile, şimdinin eleştirisi sadece kendisine göre düşünülebilir olan Rousseaucu bir ilk durum vizyonuna takılı kalır. *Siyasi düzlem*de: *c)* Bir doğa durumunun etik bakımdan değerli kılınması devletin bütünsel bir eleştirisini doğurur. Aksine, 1796'dan itibaren: *a)* Felsefenin hareket noktası, metafizik spekülasyonun saf yanılsaması olarak mutlaktır. Bağlantılı olarak: *b)* "Altın Çağ" mefhumu tarih felsefesinden kökten biçimde çıkarılır ya da, daha kesin olarak söylersek, 1794 tarihli *Grundlage*'de Ben = Ben yanılsaması olan devinimi tam olarak izleyerek, geçmişten bütünüyle geleceğe doğru "kayar" ve kendini önce Rousseau, sonra da Schelling eleştirisiyle gösterir. Nihayet:

58 *Leçons sur la méthode...*, ilk ders.

59 Bir aklın hilesi hipotezinin, Kant'ta bile, sadece Fikir kipinde olsa dahi, nasıl akli ile gerçeğin özdeşliğini varsaydığını görmüştük.

c) Siyasi düzlemde, doğal hak, artık restore edilmesi gereken mitik bir geçmiş değil, insanın geleceği haline gelebilecektir: *Devlet artık ahlakın dışında kalmayacak, tersine ahlakın gerçekleşmesinin vazgeçilmez koşulu haline gelecektir.* Bu anlamda, Rousseau karşıtı formül: "Rousseau'nun ve antik şairlerin 'doğa durumu' ve 'altın çağ' adıyla *ardımıza* koydukları şey, *önümüzde* durur aslında", aşkınsal felsefe düzleminde gerçekleştirilen şey ile siyasi düşünüm düzleminde gerçekleştirilecek olan şey arasında *orta yolu* teşkil eder, tıpkı *Grundlage des Naturrechts* [*Doğal Hakkın Temeli*]'nde yer alan şu bölümün tasdik ettiği gibi: "... hiçbir doğal hak, yani insanlar arasında hiçbir hukuki ilişki mümkün değildir, eğer bu, ortak bir varlığın bağrında ve pozitif yasaların altında değilse... Ama bir taraftan kaybettiğimizi, öte yandan misliyle geri kazanıyoruz; zira devletin kendisi, insanın doğa durumu haline gelir ve onun yasaları da gerçekleşmiş doğal haktan başka bir şey olamaz."[60]

Fichte bu şekilde, hiçbir ilk özgürlük durumu düşünülebilir değilse, insanın özgürlüğünü ancak gelecekte gerçekleştireceğinden alabileceğini kabul etmek gerektiğini anlar; kısacası başlangıçta hiçbir şey insana verili değildir, ama kendisi çalışarak, gerçek üstünde ve, denilebilir ki, ona karşı sağladığı dönüşümle her şeyi inşa etmek zorundadır.

Böylece tarihin anlamının bütünüyle insani faaliyet tarafından belirlendiği ortaya çıkar, başlangıçta ona alt güdümlü olduğu için: "aklın ereği hiçbir şekilde keyfi değildir, o zorunludur; bu bizim kendiliğimizdir. Burada hiçbir düşüncenin öncelemediği, ama her düşünceden önce gelen bir tasarı görüyoruz. Bu tasarı gerçekten ilk, asli ve zorunlu olandır."[61] Herhangi bir zorunluluğun hilesi tarafından değil, özgürlük tarafından başta başa gerçekleştirilen tarih, Fichte'nin düşüncesinde, Kopernik Devrimi'ni tamamına erdirir: Gerçek karşısında, anlamın tek taşıyıcısı olarak nihayet

60 *SW*, III, s. 148-149.

61 *NS*, II, 213.

insan bulunur: "*özgür olmak* ne anlama gelir? Açıkça eylemlerine dair formüle edilen kavramları gerçekleştirebilmek. Ama gerçekleştirme daima kavramı izler ve faaliyetin biçimlendirdiği ürünün algısı daima, kavramının biçimlendirilmesine nazaran, *gelecek*tir. Bu yüzden özgürlük daima geleceğe koyulur (...) çünkü *bireyin kendisi* geleceğe koyulmuştur."[62]

62 *Grundlage des Naturrechts*, *SW*, III, 51-52.

III.
AHLAKİ DÜNYA VİZYONUNUN "ESTETİK" BİR YORUMU: TARİH FELSEFELERİNİN "ELEŞTİREL" BİR SENTEZİNE DOĞRU

1. ÖZGÜRLÜK VE BELİRLENİMCİLİK: ÜÇÜNCÜ ANTİNOMİ MESELESİ VE BAŞKASININ TANINMASI SORUNU

Kant'ın *Aşkınsal Diyalektik*'inin tasarısının sistematik bir yinelenmesi üzerinde temellenen genç Fichte'nin tarih felsefesi, o halde, inatçı bir efsanenin istediği gibi, idealist bir metafiziğe ipe sapa gelmez bir dönüş içine girmez: (kaçınılmaz olarak bir aklın hilesi teorisiyle bağlantılı olan) dogmatizmin yapısökümünden, özgürlüğün neticesi olarak bir tarih düşüncesine götüren devinim daha 1794 tarihli *Principes*'in bizzat yapısı içinde mevcuttur. Bir mutlak ben yanılsamasını –dünyanın, zamansallığın ve öznelerarasılığın zuhuruna *öncel* bir *dayanağa* dair *teorik* yanılsamayı– yıkarak, *Principes* bu mutlak beni, insanlığı *geleceğ*ine açan basit bir *pratik*

Fikir haline dönüştürür ve Fichte burada kuşkusuz *Pratik Aklın Eleştirisine* kaynaklık eden esini yeniden bulur.[1]

Fichte, Kant sonrasında dengi olmayan bir kesinlikle, ahlaki bir dünya vizyonunun; yani, unutmayalım, içinde tarihsel olayın gerçekten insanın özgür iradesinin bir neticesi olarak düşünüldüğü tek tarih felsefesinin olanağının en son koşullarını sunmaktadır. Bu koşullarda, "devrimci" sonuçları korkuya mahal verse de, bu felsefi tasarı için belli bir hayranlık, hatta bir sempati duymamanın çok güç olduğu kabul edilecektir: Gerçekten de, eylemlerimizin, en azından belli vakalarda, basbayağı özgür irademizin sonucu olduğu *duygusu*nu en derin köklerine değin söküp atmış olduğunu kim iddia edebilir? İrade fikrinin akılcı ya da "fenomenolojik" eleştirisi belki de kendisini ona teslim eden kişiyi *teorik olarak* ikna etmeyi başarabilir; bu eleştiri, kovaladığımızı iddia ettiğimiz "yanılsama"nın bizi yeniden ele geçirdiği bu özdüşünüm anını asla silemeyecektir. R. Aron'un Max Weber'i yorumlarken belirttiği gibi, "her hâlükârda, 'aynı kapıya çıkar'[2] diyerek hareket eden hiçbir eylem adamı yoktur, ancak şunu da ben ekleyeyim, eğer *gerçekten* tarihsel olayın bir zorunluluğun ya da bir "varlık mucizesi"nin "sonucu" olduğunu düşünseydi, bunu yapması gerekirdi." Belki sıradan bir akıl yürütme, ama çürütülmesi mümkün değil.

Bununla birlikte "duygu" henüz aşılmamıştır. Önsözde belirttiğim gibi,[3] ahlaki dünya vizyonunun karşılaştığı ilk ve asli güçlük –ki Fichte de bu konuda yanılmamıştır– bu vizyonun

1 Temsil sorununa bir çözüm sağlamak suretiyle bu metafizik yapısökümü gerçekten tamamlayacak olan hukuk felsefesidir; bu konuda bk. *Siyaset Felsesi*, 1: *Hak, Eskilerle Yeniler Arasındaki Yeni Tartışma*. Bu bölümde, A. Philonenko tarafından açılan yol izlenerek, *Grundlage des Naturrechts*'in ilk bölümünün bir yorumu yapılmaktadır.

2 *Les étapes de la pensée sociologique*, Gallimard, s. 515. [*Sosyolojik Düşüncenin Evreleri*, Kırmızı Yayınları, 2006 ya da Bilgi Yayınevi, 1989 (2. basım)]

3 Bk. *ilerde*.

düzenekçilik ile, nedensellik ilkesi diye tarif edilen doğa yasası ile bağdaşıp bağdaşmadığı sorusu ile bağlantılı olmasıdır. Burada *Saf Aklın Eleştirisi*'nin üçüncü antinomisinin ortaya koyduğu zorlu soruna varıp dayanırız. Kuşkusuz, en azından belli vakalarda, özgürce (yani *iradi olarak*) eylemde bulunduğumuz duygusuna sahibizdir, ancak, düzenekçilik karşısında, dünyada vuku bulan olayların mutlak zorunluluk uyarınca zincirlediğini öne süren belirlenimcilik karşısında, nasıl olur da bu duygu saf bir yanılsamadan başka bir şey olabilir?

Bu çatışma Kant'ta, bilindiği üzere, bir antinomi biçimini alır; yani sav, doğal nedenselliğe ek olarak, "fenomenlerin açıklaması için özgür bir nedensellik"i kabul etme zorunluluğunu öne sürerken, karşı sav tersine "özgürlüğün olmadığını" ama "dünyada her şeyin doğa yasalarına göre vuku bulduğunu" savunur. Her antinomideki gibi,[4] çelişki *kendini* mutlak olarak, üçüncü şıkkın imkânsızlığına bağlı *sunar*, öyle ki *sanki* (görünüştür bu, "diyalektik"tir) iki önerme arasında birini ya da diğerini (özgürlüğe, yani ahlakın olanağına ya da tersine akliliğine, yani bilimin imkânına bağlanmamıza göre) seçmek gerekirmiş gibi.

Bu antinominin "eleştirel çözümü" gayet iyi bilinir. Ben kısaca temelini hatırlatmakla yetineceğim. Bu çözüm, görünüşte çelişkili olan bu yargıların hakikatte uzlaşabilir olduğunu, çünkü her birinin önerme tümcesinin öznesini farklı bir anlamda aldığını göstermekten ibarettir (bunlar "karşıt" değil, "altkarşıt" önermelerdir): Bu yüzden nihayetinde, karşı savla birlikte, düzenekçiliğin *fenomen* olarak dünya için geçerli olduğunu, özgürlüğün ise, savın istediği gibi, *numen* olarak dünyada (bilinebilir olmasa da) hâlâ düşünülebilir olduğunu ileri sürmek mümkündür.

Bu çözüm doğrusunu söylemek gerekirse çözüme kavuşturduğu kadar çok güçlük ortaya çıkarır. J. Rivelaygue'nün gösterdiği

4 Ereksel yargı antinomisinin neden bu kuralın tek istisnası olduğunu daha ileride göreceğiz.

gibi[5] –ki Davos'ta, Heidegger ile Cassirer'i karşı karşıya getiren tartışmanın temel mevzularından birisi buydu– ilkin özgürlük (anlaşılır, numenal nedensellik) fikrinin kendisi ile, bir anlam kazanabilmesi için bir kavramın zamansallaştırılmasını (şematize edilmesini) gerekli kılan Kantçı anlamlandırma teorisini uzlaştırmak çok zordur. Sonra, somut bir durumda (tarihsel olay), özgürlük ile nedenselliğin nasıl uzlaştırıldığını anlamak o kadar zordur ki sayıları öylesine kalabalık olan Kant yorumcuları[6] tarafından sunulan çeşitli yorumları burada sunmak altından kalkılabilir bir iş değildir. Bu yüzden, bizzat Kant'ın ilk *Eleştiri*'de bu antinomi için getirdiği çözümün hangi ölçüde genç Fichte'yi tatmin etmekten uzak olduğunu göstermekle yetineceğim.

A. Philonenko'nun gösterdiği gibi –izleyen bölümün layıkıyla anlaşılabilmesi bakımdan, okuyucu onun bu sorun üzerine yazdığı başlıca denemeleri[7] akılda tutmalıdır–, Fichte, etik bir tarih vizyonu açısından, bu üçüncü antinominin çözümünün temel uygunsuzluğunu aydınlatmalıydı: Duyulur dünya (*sanki* baştanbaşa doğal nedenselliğin hâkim olduğu, fenomenal dünya) ile anlaşılır dünya (içinde özgürlüğün *mümkün* olarak kaldığı, numenal dünya) arasındaki ayrım gerçekten de şunları imler gibi görünür: 1) insani eylemler, fenomenler olarak, bütünüyle belirlenimciliğe tabidir, ve 2) fenomenler düzeyinde, özgür bir eylemi

5 Bu güçlüklerin analizi için, yapabileceğim en iyisi, okuyucuyu J. Rivelaygue'nun şu muhteşem makalesine yönlendirmektir, "De quelques difficultés concernant III[e] antinomie", *La passion de la raison* içinde, *Hommage à F. Alquié*, PUF, 1983. Yine burada da, metnini yayınlanmadan önce bana iletme yüce gönüllülüğü gösterdiği için J. Rivelaygue'ye şükranlarımı sunmak isterim.

6 Cassirer'in yorumu (bk. *Das Erkenntnissorun*, c. II, son sayfa) kuşkusuz Kantçılığın ruhuyla en iyi uyuşanıdır, her ne kadar, J. Rivalaygue'nun anılan makalede belirttiği gibi, üçüncü antinomi tarafından ortaya çıkarılan sorunların bütününü çözmese de.

7 Bunların gerçekten dengi yoktur ve izleyen bölümde bunlardan sıkça ilhâm aldım. Bk. bilhassa son derece dikkat çekici *Études kantiennes*, Paris, Vrin, 1981.

belirlenmiş bir eylemden ayırmak mutlak surette imkânsızdır. Buradan da, Cassirer'in ardından, A. Philonenko'nun da terimin kötü anlamında "diyalektik" diye hüküm verdiği ve yine fenomenler düzeyinde (zaten tarihsel bilimin konusu/nesnesi ancak fenomenal değil midir?), Spinozacılığı bütünüyle aklarmış gibi görünen Kant'ın meşhur metni ortaya çıkar:

> "eğer bizim için; içsel olduğu kadar dışsal eylemleri tarafından da gösterildiği kadarıyla, bir insanın düşünme tarzına dair, en küçüğüne kadar onu eyleme geçiren dürtülerle beraber bu dürtülere tesir eden tüm dışsal etkileri bilmeye yetecek denli derin bir bilgiye sahip olmak mümkün olsaydı, bir insanın gelecekteki davranışlarının bir Ay ya da Güneş tutulmasındaki denli kesinlikle hesaplanabileceği kabul edilecektir."[8]

A. Philonenko (tüm Kant analizlerinde yapılması uygun olduğu üzere, daha sonra yargısını en ufak inceliklerine kadar açmadan önce) şunu yazmakta duraksamayacaktır: "Bu tartışma götürür metin Kant'ın özgürlük öğretisi için dehşet vericidir: bir şeyi bilmiyorum ve bu yüzden aşkınsal olarak özgürüm (...) ve bir şeyi de biliyorum ve bu yüzden duyulur dünyada tüm edimlerim bir Ay ya da Güneş tutulmasındaki denli doğrulukla hesaplanabilir. Bu şekilde var olmak gerekiyorsa, bu korkunçtur! Ah! Kuşkusuz doğa yasaları korunur, ama ya özgürlük?" Tartışma götürür, dehşet verici ve korkunç, belki de, ama Fichte'nin görmüş olduğu gibi, fenomenler düzeyinde düzenekçiliğin mutlak geçerliliğini öne sürmenin kaçınılmaz sonucu:

> "... Akıl sahibi varlıkların sınırı nerede bulunur? Gerçekten de eylemlerimin nesneleri ancak duyulur dünyadaki fenomenler olabilir; peki fenomenler arasında akıl sahibi varlıklar kavramını tatbik edeceğim ve etmeyeceğim fenomenler hangileri olacaktır? Bunu sen de gayet iyi biliyorsun! diye yanıt verecektir Kant. Ama bu yanıt pek doğruysa da bundan daha az felsefi bir yanıt olamaz. İznini almadan ve kendim

8 Alıntılayan A. Philonenko, *Théorie ve praxis* içinde, s. 139.

de ona binek olmak istemeksizin bir ata biniyorum: Peki niye atları kiraya verene karşı daha fazla vicdan azabına kapılacakmışım?"[9]

Bu bölüm kendinden önce gelenler gibi, (umulur ki) gülümsetecektir. Ama bununla birlikte, üçüncü antinominin çözümünde hareketle, Fichte, "genel kanıya dayanıp, bir ata binmekle, kendisi de genel kanıya dayanıp serflerini avlayan, satan ve zevkine kırbaçlayan Rus efendi kadar haksız olup olmadığım çok ciddi bir sorudur"[10] diye ekler. Ve Kant'ınkiymiş gibi görünen bir bakış açısı içinde (ki, nedensellik ilkesinin deneyimin kurucusu olan belirleyici yargı olarak geçerliliğine dair, "ikinci analoji"deki, tanıtlama düşünülmektedir) bu sorulara nasıl cevap verilmelidir?

Fichte, şüphesiz, bunun imkânsız olduğuna hükmetti. "Bildiğim kadarıyla", diye yazar *Grundlage des Naturrechts*'in ikinci bölümü gibi neredeyse tamamının alıntılanması gereken bir metinde,

> "nasıl olup da duyulur dünyadan belli nesnelerin üstüne, akıl sahibi kavramını oturturken diğer bazılarına oturtmamamız sorunu (...) hiçbir yer ve zamanda çözülememiştir. Kant şöyle der: öyle davran ki senin iradenin dayandığı ilke evrensel bir yasanın kuralı olsun. Ama kim bu yasa tarafından yönetilen bir krallığa mensup sayılmalıdır (...)? Bununla birlikte her gün sorulan bu soruyu hiçbir zaman ciddiye almadan hayvanlar ve cansız nesneler üzerinde eylemde bulunurum. Kuşkusuz bana şöyle söylenir: doğaldır ki Kant'ın formülü sadece yasaları temsil etme [kafasında canlandırma] yetisine sahip varlıklar için, yani akıl sahibi varlıklar için geçerlidir, ama ben, doğrudur, belirsiz bir kavram yerine, bir başka kavrama sahibim. Fakat bu yine de hiçbir biçimde benim sorumu cevaplamıyor. Zira belirli bir nesnenin akıl sahibi olduğunu nereden bileceğim? Örneğin bu kavramı sadece Avrupalı beyazlara mı tatbik edeceğiz yoksa zencilere de mi, yalnız yetişkinlere mi yoksa çocuklara da mı ve neden sadık evcil hayvanlara değil?"[11]

9 Reinhold'a 29 Ağustos 1795 tarihli mektup (alıntılayan A. Philonenko, *La liberté humaine*..., s. 52-53).

10 *A.g.y.*

11 *SW*, III, s. 80-81.

Fichte, hiç kuşkusuz, bu sorunun salt *felsefi*[12] olmaktan başka bir önemi olduğunu söylemek istemiyordu, zira hiçbir insanın aklına, benzerinin benzeri olduğundan şüphe etmenin gelmeyeceğine[13] (belki de haksız yere!) güveniyordu. Ancak bu sorunun yanıtsız kalması durumunda, ahlaki tarih vizyonunun en üst ilkesinin, bizzat koşulsuz buyruğun, düzenekçi belirlenimciliğin ebediyen hâkim olduğu fenomenal bir dünyada "ne uygulanırlığa ne de gerçekliğe sahip olacağını" vurgulamak istiyordu –hem de ne kavrayışla. "Özgürlüğün duyulur dünyada görülmesini"[14] istemekle; onun gözünde –kendi akıllarını küçümseyerek Kant'ı *harfiyen* izlemeye daima meyilli olan– "ortodoks" Kantçıların oluşturduğu "şu zavallı gevezeler"in söyledikleriyle yetinmeyi reddetmekle, Fichte eleştirelciliğin sınırlarını, yani insani sonluluğun sınırlarını aşmaya mecbur kalmadı mı? Anlamı artık açık hale gelecek bir benzetmeyi kullanırsak, eğer Hegelcilik teorik ontoloji ise pratik ontoloji olan bir ahlak felsefesi tasarlama, kısacası anlam ile hakikati, yöntem ile varlığı karıştırma tehlikesine atılmadı mı? Doğrusunu söylemek gerekirse, bu, Fichte'nin felsefi evriminin eksiksiz bir yorumunu gerektiren zor bir sorudur. A. Philonenko'nun kendisi, bu yolda Fichte'nin "Kantçı fenomenolojinin sınırlarını aşmaya mecbur kaldığı"nın görüldüğünü yazabilmiştir; zira "onun felsefesinin büyük kusuru, aynı zamanda 1801'den sonra *Bilim Öğretisi*'nin onto-teolojik gelişiminin kısmen sorumlusu da olan kusur"[15] burada yatar.

2. DÜZENEKÇİLİK VE EREKSELLİK: EREKSEL YARGI ANTİNOMİSİ VE DÜZENEKÇİLİĞİN SINIRLANMASI

Bir yandan açıkça bu kitabın çerçevesini aştığı, öte yandan da, ahlaki dünya vizyonunun, üçüncü antinomi açısından ortaya çı-

12 *A.g.y.*

13 *A.g.y.*

14 A. Philonenko, *La liberté humaine*..., s. 52.

15 "Kant und die Ordnungen des Reellen", *Études kantiennes* içinde; ayrıca bk. *La liberté humaine*..., § 13.

kardığı, Fichte tarafından hayranlık verici biçimde ortaya konulan soruna, üçüncü *Eleştiri*'den hareketle bir "estetik çözüm" taslağı çizmek bana mümkünmüş gibi göründüğü için bu soruyu yine de bir kenara bırakacağım. Bununla birlikte, (metnin devamında daha kesin biçimde anlaşılacak sebeplerden dolayı, daha ziyade sonlu bir varlık için, sonsuzu düşünme girişiminin doğurduğu en son çıkmazların bir analizi de olacak) bu "çözüm"de, Fichte'nin sorusunun ve ona verdiği yanıtın esasında üçüncü *Eleştiri*'nin ruhu ile birleştiği fark edilecektir.

Bu çözümün temeline işaret etmeden önce, burada "estetik çözüm" diye anlaşılacak olan şeyin hem anlamını hem de bahislerini kesin biçimde açıklamam gerekir. *Zira buraya kadar sunulan farklı tarih felsefelerini eklemleme olanağı aslında bu çözüme bağlıdır*. Fichte tarafından ortaya atılan sorular kaçınılmaz oldukları için, fenomenal dünya içinde (sonluluğa dair) eleştirelciliğin çerçevesinden çıkmadan düzenekçilik (mécanisme) ile özgürlüğü ayırmanın mümkün ve *meşru* olup olmadığını araştırmaktır esas itibarıyla söz konusu olan. Eğer böyle bir ayrımın, bilhassa üçüncü antinominin varsaymaya izin verdiği şeyden dolayı olanaksız olduğu ortaya çıkarsa, bu denemenin bütün tasarısı çökeceği gibi aynı zamanda çeşitli tarih felsefelerinin eklemlenmesi de imkânsız hale gelecektir: Gerçekten de ahlaki dünya vizyonuna herhangi bir meşruiyet tanımaktan vazgeçmek ve onu, Spinoza ile birlikte, "çılgınlık"ın acıklı alanına geri fırlatmak gerekecektir.

O halde taslağı çizilecek "çözüm"ün neyi hedeflemesi gerektiğini biliyoruz. Ama burada "estetik" ile neyi anlıyoruz? Kuşkusuz, "düşünsel yargı"nın beşli yapısına[16] referansla, sözcüğü Kant'ın ona üçüncü *Eleştiri*'de verdiği anlamıyla kabul edeceğim. Üçüncü antinomiye dair bir "estetik çözüm" taslağı çizmek, o halde, pratik ontolojinin (özgürlük fikri) ana fikri için, gerçeğin tam

16 Bk. *yukarıda*, ilk bölüm, kısım III.

akliliği fikri için yapılmış olanın[17] aynısını yapmaktan ibarettir. O halde söz konusu olan, onu, fenomen (tarihsel olay) içinde "gerçek olarak sergilenebilir" bir fikir olarak değil, tarih üstüne düşünümün bir temeli olarak koymaktır. *Eğer böyle bir işlemin mümkün olduğu ortaya çıkarsa* (ki eğer üçüncü antinominin çözümü düşünülürse bu, bir kez daha, hiçbir şekilde elde edilememiştir: gerçekten de, eğer fenomenler *bütünüyle* düzenekçiliğe tabiyse, fenomenler üstüne düşünümün temeli diye olsa bile, özgürlük nasıl kullanılabilir?), *düzenekçilik ve özgürlük antinomisini, tıpkı birinci kesimin III. kısmında akılcılık ve fenomenoloji antinomisi için önerilen çözüme benzer şekilde çözmüş olacağız* (ki orada, tam aklilik fikrini düşünümün temeli olarak koyunca, bu fikir "ontolojik fark" ile, gerçeğin zorunsuzluğu ile bağdaşır hale gelmişti). *O zaman geriye sadece üç tarih felsefesini eklemlemeyi denemek kalacaktır, bu eklemlemenin yapılabilirliği düşünülebilir hale gelir, zira düzenekçilik (akılcılık) ile özgürlük (ahlaki vizyon), tanımı gereği gerçeğin zorunsuzluğunu tahliye etmeyen* (eğer bu sözcüğe bağlı kalmak istersek, "Varlığın mucizesi" olarak tarih) *bir düzlemde (düşünümün temelleri düzlemi) birbiriyle bağdaşır.*

Öyleyse asli güçlüğümüze geri dönelim: fenomenler dünyasının kendisinde, düzenekçiliğin bağrında, (*hakikat* olarak değil de) *anlam* verici basit ilke diye olsa da özgürlük fikrinin bir kullanımının düşünülebilir olacağı bir gediği nasıl açmalı? Tam da bu noktadadır ki bir başka Kantçı antinominin –*Yargı Gücünün Eleştirisi*'nin kendisiyle bittiği ereksel yargı antinomisinin–[18] doğru yorumunun; ilk *Eleştiri*'nin formüle ettiği haliyle üçüncü antinominin çözümünün ortaya çıkarıyormuş gibi göründüğü ahlaki dünya vizyonu için –görünüşte yıkıcı– sonuçları düzeltmeye

17 *A.g.y.*

18 A. Philonenko'nun *Études kantiennes*'de bu antinomi için yaptığı analiz, yine burada da, bana kesinlikle eleştiri götürmez görünüyor. (bk. *Revue de Métaphysique et de Morale*, n° 1, Ocak-Mart, 1977, s. 13 vd.) Bu analizin temel yönlerini yinelemekle yetineceğim.

olanak tanıdığını düşünüyorum. Doğaldır ki –düzenekçilik ile ereksellik arasındaki karşıtlığa dayanan– bu antinomi ile üçüncüyü karıştırmaktan ve burada sadece bu üçüncünün salt bir tekrarını görmekten oluşan Hegelci hatayı yapamayız. A. Philonenko'nun gösterdiği gibi, bu antinominin yapısı aslında diğer antinomilerin yapısından bambaşkadır, dolayısıyla ortaya koyduğu çözüm de. Dahası; üçüncü antinomiye indirgenmek bir yana, ereksel yargı antinomisi üçüncüye, konumuz bakımından asli olan şu fikri ekler: *Düzenekçilik fenomenler dünyasında tamamıyla hüküm sürmez*, çünkü bu dünyada iki görüş açısı, aydınlığa kavuşturulması gereken kimi eleştirel sınırlamalar aracılığıyla birlikte var olur (düzenekçi ve erekselci). Bu antinomi ile çözümü gerçekte üç öne sürüm kapsar, biz de anlamlarını ortaya çıkarmadan önce bunları tam bir kesinlik içinde analiz edeceğiz.

1. (*Maddi nesnelerin teşekkülünün düzenekçilikle mümkün olduğunu öne süren) sav ve (tersine, bazı oluşumların basit mekanik yasalarla mümkün olmadığını, ama erekselci bakış açısını gerektirdiğini savunan) karşı sav hiç kaçarı olmadan fenomenal dünyanın nesneleri üstüne dayanır, öyle ki üçüncü antinomininki gibi bir çözüm (falan ilke kendinde şey için, falan ilke kendi için şey için) sadece olanaksız olmakla kalmaz saçmadır da*. (Düzenekçiliğin deneyimin dışında bir anlamı olmadığını, erekselliğin ise, ileride göreceğimiz gibi, handiyse, daha da az anlamı olacağını zaten biliyoruz). Bundan ötürü antinomi *mutlak* bir çelişki biçimini alır ve aydınlığa kavuşturacağımız belli bir anlamda da, *giderilemez* olur ve de Kantçı antinomilerin alışıldık yapısından sıyrılır.[19] Yine bundan ötürü ikinci öne sürüme götüren soru ortaya çıkar: Düzenekçiliğe ek olarak, fenomenal dünya üzerinde başka bir görüş açısını kabul etmek, (düzenekçiliğin

19 Bu konuda bk. A. Philonenko, *a.g.e*, s. 23-26. Alışıldık antinomilerde, (karşıtlar söz konusu olduğunda) iki sav yanlıştır. Halbuki burada, iki görüş açısı da, mutla surette zıt oldukları halde, birlikte doğru olacaktır! Tabii bu zıtlığın meşruluğunu kavramak lazım gelecektir.

geçerliliğini tanıtlayan "ikinci analoji" gereği) hem gayrimeşru (bundan doğan aşılamaz çelişki sebebiyle) hem de tehlikeli değil midir? Ve böyle bir "usulsüz giriş"in [bu görüş açısının işin içine usulsüzce sokulmasının- ç.n.] felsefi temelleri nelerdir?

2. *Düzenekçiliğin apaçık meşruluğuna rağmen, ereksellik kimi fenomenlerin –örgenli varlıklar ve daha genel olarak, canlı varlıklar– açıklanması için vazgeçilmez bir görüş açısıdır.*

Bu önerme tümcesi muhtelif sebeplerden dolayı paradoksal görünebilir (ve görünmelidir). En aşikâr sebepleri anmakla yetineceğiz.

– *en başta,* zaten bildiğimiz gibi, düzenekçilik ilk *Eleştiri* düzleminde sağlam biçimde tanıtlanmıştır, öyle ki erekselliği gerçek diye koymaktan oluşan görüş açısı ("ereklerin gerçekliği", *Saf Aklın Eleştirisi*'nin 72. ve 73. paragraflarında analiz edilmektedir) mutlaka reddedilmelidir;[20]

– *daha sonra,* ve bunda şaşılacak bir şey yoktur, ereksel yargı antinomisi, sav ile karşı savın sadece koyulduğu ama saçmaya indirgemeyle[21] *tanıtlanmadığı* tek Kantçı antinomidir.[22] Ve bunun sebebi de gayet basittir: Düzenekçi savın saçmaya indirgeme yoluyla tanıtlanmasının, yani düzenekçiliği erekselliğin saçmalığından hareketle ispatlayan tanıtlamanın ne olacağını kolayca hayal edebiliriz,[23] ama "buna karşılık, ikinci ilkeye, yana erekselliğe dayanan yargıya dair saçmaya indirgeme ispatı formüle etmek olanaksızdır. Düzenekçiliğin saçmalığının tanıtlaması olacak bir ispat nasıl hayal edilebilir? Karşı savın ispatı aşkınsal analitiğin

20 "Ereklerin gerçekliği"; doğanın kendisine, animist (canlıcı) tarzda yüklenmesine (hilozosim [maddenin canlı olduğunu savunan görüş]) ya da tersine doğanın dışındaki akıllı bir yaratığa yüklenmesine (teizm) göre farklı iki biçim alabilir.

21 Apagogique: Karşıtının saçmalığını ya da imkânsızlığını göstererek dolaylı yoldan kanıtlama. Bir "reductio ad absurdum", yani "saçmaya indirgeme" yöntemidir. [ç.n.].

22 Bk. A. Philonenko , L'antinomie téléologique, *a.g.e.*, s. 21.

23 A. Philonenko buna mükemmel bir formülasyon verir, bk. *a.g.e.*, s. 21.

çürütülmesi olacaktır."[24] Bu koşullar altında, Kant'ın bize ispatsız bir antinomi bırakmayı tercih ettiğini anlıyoruz, böylece onun her antinomiye dair genel tanımdan sıyrılması pahasına olsa da:

–*nihayet*, karşı sav hiçbir meşruluğa sahip değilmiş gibi göründüğü için, sonu bu antinominin gerçekten tesis edilmediği izlenimi vermeye vardığından, Kant, *Yargı Yetisinin Eleştirisi*'nin 61. paragrafında, açıkça salt *öznel, zorunsuz* olarak; sadece "doğanın fenomenlerini kurallara tâbi kılmak için fazladan bir ilke" olarak kabul edilen erekselci ilkenin salt zorunsuz karakterini bizzat vurgulamak zorundaydı. Bu ilkenin öznel ve zorunsuz mahiyeti; kendinde'nin bakış açısından, dünyayı sadece düzenekçiliğin (ya da en azından erekselcilikten üstün olan bir ilkenin) yönettiği fikri tarafından zaten sürekli olarak pekiştirilecektir.

Peki öyleyse, ereksel yargı antinomisinin kendisi, kendisini yıkan karşı savdan daha fazla zorunluluğa sahip olmadığına göre, ereksellik neden, Spinozacılıkta olduğu gibi, aslında hâkiki sebeplerin bilinmemesinden ileri gelen basit bir "çılgınlık" değildir?

Bu durumda (Kant'ın hafife alarak düşünmediği hipotez kabilinde farz edileceğinden) üç soru sormamız gerekir:

a. *Ereksellik hangi koşullarda kabul edilebilir?*

b. *Hangi sebeplerden dolayı ona başvurmak zorundayız?*

c. *Hangi tarzda ve hangi statüyle?*

a. İlk soru –*meşruiyet* sorusu–, ancak düzenekçilik konusunda herhangi bir *sınırlama* varsayılırsa açıkça çözüme kavuşturulabilir. Ama bu ilkeye dair hangi sınırlama, ilk *Eleştiri*'de onunla ilgili olarak yapılan tanıtlama ile uyuşur? Paradoksal biçimde (ama paradoks, görüleceği üzere, sadece görünüştedir) düzenekçiliğe getirilebilecek tek olası sınırlama, nedensellik ilkesini *düşünsel bir yargı*, yani *düşünüm* için bir ilke/düzgü (*maxime*), *öznel* bir ilke olarak koymaktan geçer. *Saf Aklın Eleştirisi*'nin, tam tersine, nedensellik ilkesini, deneyimin *kurucusu olan* belirleyici yargının

24 *A.g.y.*

bizzat ilk örneğini oluşturduğu şeklinde itiraz edilecektir belki. Bu doğru olmakla birlikte hiçbir şekilde bir itiraz oluşturmayacaktı: Zira unutmayalım ki, *mümkün* deneyime göre kurucu olan nedensellik ilkesi, sezgiye nazaran, yani *gerçek* varoluşa nazaran sadece "düzenleyici"dir (tam da bu yüzden, bu tabirin Alman İdealizmi'nde alacağı anlamda bir "doğa felsefesi" taslağı oluşturmaya olanak tanımadığından, "matematiksel" değil "felsefi" bir analojidir). Açıkçası: Nedensellik ilkesi, bir fenomenin belirleyenlerinin *deneysel* tetkiki için vazgeçilmez bir *yöntem* olsa da, *varlık*ın bütününü *a priori* yöneten bir ilke olarak görülemez. Bununla ne demek istiyoruz: düzenekçiliğin *varlık*ın *bütünü*ne hâkim olduğunu ispat etmek için, insana özgü olamayacak bir bakış açısına yerleşmek gerekecektir: gerçeğin bütününü kuşatmak gerekecektir, ki bu da biz sonlu varlıklar için *sonsuz* bir zamanı zorunlu kılardı. Kısacası, her zaman olduğu gibi, *dogmatizm, kendi tanıtlamasının yapılacağı görüş açısına temel olamaz*: Farkına varmadan, deneyimin biçimiyle içeriğini ayıran, onun gözünde algılanamaz olan *sınırı* aşar: nedensel yöntemin mutlak surette zorunlu olması, gerçeğin de tamamıyla ona mecbur olduğu ve bütününde ona boyun eğdiği manasına gelmez (ki bu da, bir kez daha, bambaşka bir tanıtlamayı, tam anlamıyla metafizik bir tanıtlamayı gerektirirdi). O halde nedensellik ilkesi *mümkün* deneyim düzleminde *belirleyici* ve gerçek deneyim düzleminde *düşünsel*dir.

b. Dolayısıyla, ve böylece ikinci sorumuza geliyoruz, *eğer* (sanat ürünleri, örgenli varlıklar, canlı varlıklar, insani eylemler *gibi bir mahiyete sahip*) bazı fenomenlerin düzenekçilik yoluyla üretilmeleri konusunda sonsuz bir gayrı muhtemellik [improbabilité, olasılıksızlık] sergiledikleri açığa çıkarsa, bunları *düşünmeyi* denemek için ikinci bir *ilke* kabul edebileceğiz. Bu ilke kuşkusuz, ne deneyime (olasıya) ne de sezgiye (gerçeğe) göre kurucu olacaktır, (aksi takdirde yeniden "ereklerin gerçekçiliği"ne gömülürüz) ama *baştanbaşa* "düşünsel" olacaktır ve yine de (Spinozacılıktan farkı budur) *a priori elenemez*dir, çünkü onu elemek için, Tanrı'nın ya

da kendinde'nin bakış açısına yerleşebilmek, yani deneyimin biçimiyle içeriğini (gerçek ile olasıyı) karıştırmak (hatası) gerekecektir. Burada, akıl yürütmenin, yanıltıcı görünmemesi bakımından iki hususun altı kalınca çizilmelidir: Düzenekçiliğe göre "gayrı muhtemel" bir varlık nedir? Bu "gayrı muhtemellik" ölçütü hangi bakımdan bizi erekselci bir ilke kabul etmeye götürmek için *yeterli*dir? (Gayrı muhtemellik, tanımı gereği, gerçekten de, bu ikinci ilkeyi koymak için, *sanki* gerçekleşmiş [bir] *kesinlik* doğuramaz.) Esas itibarıyla, organizma ile makineyi aynı gören Kartezyen özdeşiminin titiz bir çürütülmesine dayanan ilk hususun "tanıtlanması" üzerinde durmayacağım. Bu tanıtlama Kant tarafından *Yargı Yetisinin Eleştirisi*'nin 64 ve 65. paragraflarında yapılmış ve A. Philonenko tarafından mükemmelen yorumlanmıştır:[25] Burada, eğer bir sanat ürününün mekanik bir üretiminin gayrı muhtemelliği sonsuzsa, nasıl olup da bir anlamda örgenli bir varlığın (bir bitkinin) üretiminin "üç kez daha sonsuzcasına gayrı muhtemel" olduğunun söylenebileceğini (zira örgenli varlık makineden üç ölçüt ile ayırt edilir: yeniden üretim [üreme], çoğalma ve korunum; bunlar bir "bölünmez üçlü" oluşturur[26]) göstermeyi hedefleyen bu çözümlemeleri ayrıntılı olarak tekrarlamak söz konusu olamayacaktır: örgenli varlık gerçekten de üreme, çoğalma ve korunumda *kendi kendisinin nedeni ve sonucu* olarak görünür, oysaki bu nitelikler en mükemmel otomatta dahi ancak yan yana koyulmuş olarak var olabilecektir.[27] Gelgelelim (ikinci husus), örgenli varlığın düzenekçilik tarafından üretilmesinin gayrı muhtemel oluşu, hangi bakımdan "fazladan bir" ilke kabul etmeye müsaade eder? Yanıt basit, ama tayin edicidir: Erekselci ilkeyi düzenekçiliğin yetersiz olduğunun ortaya çıktığı durumda tatbik edeceğiz,

25 Bilhassa "Kant une die Ordnungen des Reellen"de ve, daha eliptik biçimde, "Kant et la philosophie biologique"de (*Études kantiennes* içinde).

26 "Kant et la philosophie biologique", s. 118-129.

27 *A.g.y.*

ancak *hak olarak* değil (yoksa yeniden ikinci analojinin tersini söyler) ama *olgu olarak* ve tam da düzenekçilik sadece bir yöntem olduğundan, bu yöntem, *olgu olarak*, tamamen boş olduğunda artık *tamamen* zorlayıcı olmayacağı için, buna ehliyetli olacağız. Söylediklerimizin daha iyi anlaşılması bakımından; sonsuzcasına gayrı muhtemel karşısında her ne pahasına olursa olsun *tek başına* yasa koyma iddiasında bulunursa, düzenekçiliğin, *bir yöntem olarak*, kendi kendini yalanlayacağını söylemeye kadar gideceğiz: Zira bu durumda tesadüfe eşdeğer olacaktır. (Eğer düzenekçilik varlığın bütününü *a priori* yöneten bir ilke olsaydı, elbette bu akıl yürütmenin hiçbir anlamı olmayacaktı.) Kısacası, yine bir imge kullanmak gerekirse; denebilir ki eğer *yapay* zekâ üstüne çalışan bir matematikçi asla akıllı örgenli bir makine üretemeyeceğini hissederse, örgenli varlığı inceleyen biyolog da olsa olsa benzer şekilde, örgenlenmenin eksiksizce düzenekçi bir indirgemesinin mümkün olmadığı duygusuna kapılacaktır.

c. Böylece erekselci ilkenin *ispat*sız ve *salt* düşünsel olarak kabul edilme tarzına geliyoruz: Ne sava ne de karşı sava dair hiç bir tanıtlamanın getirilememesinden oluşan erekselci antinominin garipliği, deyim yerindeyse, normaldir: düzenekçilik (sav) ispatlanmaya gerek duymaz (zaten ispatlanmıştır) ve ereksellik, meşruiyetini ancak deneyimin biçimiyle içeriğini ayıran alanda bulduğundan, ispatlanamayacaktır. O bir olgudan fazlası değildir, ama öyle bir olgudur ki, reddedilmesi için, Tanrı'nın bakış açısına yerleşmemizi ve düzenekçiliği *kendinde ve bütününde gerçek*i yöneten ontolojik ilke haline dönüştürmemizi gerektirecektir. Bu yüzden karşı sav "örnek yoluyla bir çürütmeden" fazlası olamayacaktır: "başka bir deyişle, karşı savın talep ettiği saçmaya indirgeyerek ispatlama, karşı sav savın karşıt örneği olduğu ölçüde *karşı sav ile kesişir*".[28] Kant böylece erekselliğe dair *dogmatik* düşünceye özgü iki engelden kaçınabilir ve erekselci

28 A. Philonenko, "L'antinomie téléologique", *a.g.e.*, s. 35.

ilkeyi, ereksellliği (gerek Spinoza'da olduğu gibi düzenekçilik ile, gerekse Demokritos'ta olduğu gibi rastlantı doktriniyle) inkâr eden "ereksellerin gerçekçiliği"ne olduğu kadar onu doğadaki (canlıcılık) ya da Tanrı'daki (teizm) gerçek varoluş diye koyan "ereklerin gerçekçiliği"nden de uzağa yerleştirir. Böylelikle bu antinominin dikkat çeken üçüncü yanı ortaya çıkar.

3. *Çözüm, düzenekçilik ile ereksellik arasındaki çelişkiyi ortadan kaldırmaktan değil, onu "nesnellikten arındırmaktan", "ontolojiden arındırmaktan" geçer.* (Varlığa dayalı) dogmatik ifadeleri içinde, sav ve karşı sav mutlak ve yok edilemez bir çelişki yaratır. Sav gerçekte şunu dile getirir: "Maddi şeylerin tüm üretimi salt düzenekçi yasalarla mümkün*dür*", hâlbuki karşı sav şunu savunur: "Bu maddi şeylerin bazı üretimleri salt düzenekçi yasalarla mümkün değil*dir* (vurgular bana ait). Eleştirel ifadeleri içinde ise, aksine, açık biçimde *varlık*tan *yargı*ya (yönteme) geçilir: "Maddi şeylerin ve biçimlerinin tüm üretiminin basit düzenekçi yasalara göre mümkün olduğu *yargısına varılmalıdır*", "maddi doğaların bazı üretimleri basit düzenekçi yasalara göre mümkün olarak *düşünülemez* (bunlara dair *yargılar* bambaşka bir nedensellik yasası *gerektirir*, yani ereksel nedenler yasasını)"[29] (vurgular bana ait). Dogmatik biçimleri altında, ne sav ne de karşı sav ispatlanamaz: "Akıl bu ilkelerden ne birini ne diğerini ispatlayabilir, çünkü şeylerin imkânına dair, doğanın *basit ampirik yasalarına göre* hiçbir *a priori* belirleyici ilkeye sahip olamayız."[30] Eleştirel biçimleri altında, iki ilke, aksine, "tanıtlanabilir"dir, biri *a priori* olarak, diğeriyse *olgusal olarak*. Bu halde, *bir anlamda* çelişkinin ortadan kalktığı sanılabilir: "düşünsel yargının ilkesine ilişkin olarak [...] bu ilke aslında hiçbir çelişki barındırmaz. Gerçekten de: 'Maddi doğanın tüm olaylarını [...] basit düzeneksel yasalar uyarınca, bunların imkânına göre *yargılamak* zorundayım' dediğim zaman,

29 *Yargı Yetisinin Eleştirisi*, § 70.

30 *A.g.y.*

bununla söylemek istediğim şu değildir: *Bunlar* (başka her tür nedensellik biçimi bir yana) *sadece böyle mümkündür*. Bu ifadenin anlamı sadece şudur: 'Bunlar üstüne daima doğanın basit düzenekçilik ilkesine göre *düşünmek* ve bu ilkeyi mümkün olduğu yere kadar izlemek *zorundayım* [...] Bu ise, durum elverirse, bazı doğal biçimler konusunda ikinci ilkeyi kullanarak..., bu formlar üstüne düşünmek için, düzenekçilikle açıklamadan bambaşka olan bir ilke aramama engel değildir..."[31] Demek ki, Kant'a göre, bunlar bir kez "ontolojiden arındırıldıktan" sonra, iki ilke arasında çelişki olmadığı açıktır. Ama gene de, apaçıktır ki, *başka bir anlamda, karşıtlık* devam eder ve, eğer "çelişkiyi ilkelere kaydırma[nın], onu zihne yerleştirmek üzere gerçekten dışarı atmak" olduğu doğruysa, bu karşıtlık kestirilemez".[32]

Bu güçlüğün üstesinden gelmek mümkün müdür? Aslında bu soruya cevap vermek imkânsızdır, zira o tam da yanlış/sahte sorunun bizzat örneğidir: Gerçekten de zihne yerleştirilecek bu sözde çelişki neden oluşur ve *hangi bakış açısından algılanabilecektir*? Kesin olarak söylersek; çelişki şundan ibarettir: İlkeler, "ontolojiden arındırılmış" olsalar bile, dogmatik ifadeleri doğrultusunda bir *anlama bürünmeye* devam ederler, öyle ki bu ilkeler yalnızca metafizik bir bakış açışına, gerçeğin bütününün görülebilir olacağı bir görüş açısına yerleşildiğinde birbirlerinin tersini söylerler ve dolayısıyla düzenekçi ilke lehine ya da düzenekçilik ile ereksel-liğin sentezi olacak meçhul bir ilke lehine birleştirilmelidirler. Schelling ve Hegel "çelişkiyi" böyle bir bakış açısından çözeceklerdir. Netice itibarıyla: *iki ilkenin karşıtlığının çelişkili olduğunun ilan edileceği hiçbir dogmatik görüş açısı yoktur*, zira *felsefi bakış açısından,* bu karşıtlığı bir *çelişki* olarak yargılamaya ehliyetim yoktur (bunların, dogmatik ilkeler haline gelerek, *fiilen* birbirlerinin tersini söyleyecekleri ve üçüncü bir ilkede uzlaştırılacakları bir

31 *A.g.y.*

32 A. Philonenko, *L'antinomie téléologique*, s. 35.

bakış açısına uygun olamam) ve *bilimsel* bakış açısından, iki ilke hiç güçlük yaratmadan uyuşurlar, örgenli varlıkların *anlaşılması* için zorunlu olan düşünsel ereksellik, etker nedenlerin belirsiz aranışlarını ortadan kaldırmak bir yana tersine bunu tamamlar. *Kısacası, bu durumda şunun söylenmesi gerekir: Metafizik akıl bakış açısından ilkeler çelişkili ise de, bilimsel bakış açısından ilkeler birbirini tamamlayıcıdır ve düşünsel bakış açısından ise sadece antitheticlerdir.*[33] *Sadece dogmatik bakış açısından algılanabilir olacak çelişki gerçekte asıl anlamıyla bir çelişki değildir, ama ortadan kaldırmak istememizin yıkıcı sonuçlara yol açacağı bir karşıtlıktır*: Zira onu ortadan kaldırmak düşünsel yargının (düşünümün) imkânını ortadan kaldırmaya denktir,[34] tıpkı Schelling ve Hegel'de görüldüğü gibi: İki ilkenin karşıtlığını ortadan kaldırmak için; deneyimin biçimiyle içeriğinin bir olmasıyla, (bu ayrımı, yani gerçeğin zorunsuzluğunu mutlak surette zorunlu kılan) düşünsel yargının da yok olacağı bir bakış açısına yerleşmek gerekirdi. Bu yüzden Schelling ve Hegel'in felsefeleri, ereksel yargı antinomisini ancak düşünümün koşullarını, yani insani sonluluğu tahliye ederek "çöz"ebileceklerdir. Başka bir deyişle: İki ilkenin karşıtlığı; (bazı güçlüklerle de olsa) *negatif olarak* (sonluluğun *olumsuzlanması* ile) bunların uzlaşabilecekleri monist bir bakış açısı tahayyül edilebilse bile, meşru olarak muhafaza edilebilir ve edilmelidir de.[35] Sorunun esası, bu "muhayyel"in spekülasyon tarafından şeyleştirilememesi, ne de bu karşıtlığı kendinde'nin ya da Tanrı'nın görüş açısına göre izafileştirebilmek için [bu muhayyelin] kullanılabilmesidir.[36]

33 Bunu kendisi de Fichteci anlamında kullanan A. Philonenko'nun tabirini yineliyorum. Bk. *L'antinomie du jugement téléologique*.

34 Bu sebeple dogmatizm, kendilik bilinci ile nesnenin bilinci arasındaki bağ sorununu çözmeye elverişli değildir, tıpkı Fichte'nin bunu ikna edici bir biçimde gösterdiği gibi. Bu konu hakkında bk. 1794 tarihli *Grundlage*, s. 54 vd.

35 Bk. *Yargı Yetisinin Eleştirisi*, § 77.

36 Bk. *L'antinomie du jugement téléologique*'in sonu; burada A. Philonenko, Kant'ın kendini "sinik" görelilik ayartısına bıraktığını telkin eder. Söy-

3. ÖZGÜRLÜĞÜN ALAMETİ OLARAK EREKSELLİK ÜSTÜNE: BİREYSELLİĞİN SİMGESİ OLARAK İNSAN BEDENİ

Eğer yukarıda incelediğimiz antinominin üç veçhesini bir araya getirirsek: yani 1) Düzenekçi bakış açısı ile erekselci bakış açısının her ikisinin de aynı dünyaya, fenomenler dünyasına dayandığı olgusunu; 2) Erekselci bakış açısını koymanın meşruluğu ve zorunluluğunu ve 3) İki bakış açısının karşıtlığının bir çelişki oluşturmadığı ve böyle olarak, bu karşıtlığın üstesinden gelinemeyeceği ve gelinmemesi gerektiği olgusunu bir araya getirirsek, ahlaki dünya vizyonunun doğurduğu asli güçlükler büyük oranda ortadan kaldırılabilir: Özgürlük *fikri* fenomenal dünyada (düzenekçiliğin yanında) muhafaza edilebilir, çünkü düşünsel olduğu için, erekselci bakış açısını tahliye etmek mümkün değildir ve bu bakış açısı ister istemez *akıl sahibi* bir *yaratıcı varsayımına* götürür: İnsani eylemlerin erekli (niyetli/yönelimsel) mahiyeti o halde, *düşünüm yoluyla*, bir özgürlük (bir insani akıllı yaratım) *hi potezine* isnat edilmek zorunda olacaktır, oysaki bazı doğal nesnelerin, örgenli varlıkların erekli mahiyeti, yine *düşünüm yoluyla*, ilahi bir kudret (bir ilahi akıllı yaratım) *hi potezine* dayandırılmak zorunda olacaktır, çünkü, doğa salt maddi olduğu için, ona herhangi bir akıl (bir niyet) yüklemek saçma olacaktır. Bu bakış açısından, pratik aklın koyutları (*postulat*) düşünümün temelleri statüsü kazanacaktır ve, böyle olarak, bunlar, bizzat fenomenler (dolayısıyla da tarih) düzleminde, her ne kadar düzenekçiliğe sonsuzcasına karşıtsalar da, onunla uyumlu olacaklardır.

Böyle bir "eleştirel çözüm" bir başka "eleştirel çözüm"ün yolunu açar: Yani önsözde ortaya koyduğumuz, tarih felsefelerinin (akılcılığın, ahlaki dünya vizyonunun ve fenomenolojinin) eklemlenmesi sorununun çözümünün yolunu. Bununla birlikte,

lemek zorundayım ki bu, A. Philonenko'nun yorumunu izlemeyeceğim tek noktadır: Aklın bakış açısının *koyulamaması*, onun düşünümün bakış açısını izafileştirdiği anlamına gelmez.

ereksel antinominin üçüncü antinominin çözümünün yeniden yorumu olarak kullanılması, yine, kesin biçimde aydınlatılması mümkün olmayan iki güçlüğe çarpar. Bunlardan biri Schelling, diğeri ise Fichte tarafından ifade edilmiştir ve tarih felsefelerinin eklemlenmesi sorununa geri dönebilmek için bunları incelemek gerekir.

1. Kant'ın ereksel antinomiye getirdiği çözüme karşı *Schelling tarafından öne sürülen itiraz*[37] kolayca anlaşılabilir. Bununla birlikte bu itiraz temeldir ve çok özel bir dikkat ister. Bu itiraz esas itibarıyla, akıl sahibi yaratıcı bir Tanrı fikrinin, düşünümün temeli olarak alındığında bile, "*bilinmez*" olarak, çelişkili ("*düşünülemez*") olduğunu ve bu yüzden bu fikrin örgenli bir varlığın gözünde deneyimlenebilir ereksellik duygusunu tesis etmeye yarayamayacağını göstermekten ibarettir. Gerçekten de, sonsuz (tanımı gereği Tanrı olan) bir varlık, Spinoza'nın görmüş olduğu gibi, *bilinç* ve niyete sahip olamayacaktır. Zira niyet (tasarı), bir ereğin *tasarımının* onun *gerçekleşmesinden* önce gelmesini ve dolayısıyla mümkün ile gerçeğin ayrı olmasını zorunlu kılar ki bu da tam olarak *faniliğin alametifarikasıdır*. Sonsuz (dış nesneler tarafından sınırlandırılmayan) bir anlağın bakış açısından düşünce ile varlık zorunlu olarak özdeş olduğundan, sözcüğün insani anlamında niyetsellik, akıl olamaz. Varsayalım ki, diye yazar Schelling, ilahi Yaratıcı'ya "ereklerin kavramlarını" yerleştirdik "hemen bir yaratıcı olmaktan çıkıp basit bir zanaatkâra dönüşür; olsa olsa doğanın mimarı olur...", zira ona bilinçli niyetlere, dolayısıyla varoluşu önceleyen düşüncelere sahip olma yeteneği yüklenirse, fanileştirilir: "Bu yüzden, yaratıcı *Fikri*'ni *fanileştirdiğiniz andan itibaren*, o yaratıcı olmaktan çıkar ve eğer bu Fikri *sonsuza* yükseltirseniz, ereksellik ve anlağa dair tüm kavramlar gözden yiter

37 Bk. *Iden zu einer Philosophie der Natur als Einleitung in das Studium dieser Wissenschaft* (1797), Ed. Cotta, s. 368-370. Burada, büyük oranda, J. Rivalaygue'nun 1981 senesi boyunca Schelling üstüne verdiği bir seminerde bu metne dair yaptığı bir yorumdan ilham alıyorum.

ve geriye artık sadece mutlak bir kudret fikri kalır." Kant'ın *Yargının Eleştirisi*'nde yaptığı gibi, "tüm bunları sonlu zihnin özel doğasından hareketle açıklamaya" çalışalım. 'Yalnız, eğer bunu yaparsanız, kendi dışınızdaki bir sonsuza artık ihtiyacınız olmaz". Akıl sahibi yaratıcı bir Tanrı Fikri demek ki –ve Schelling burada esasında sadece Spinoza'yı takip etmektedir– erekselliği izah etmek için saçma olduğu kadar faydasızdır da.

Daha ileri gidelim: Aynı akıl yürütme, insani eylemlere uygulandığında erekselliğin gönderimde bulunduğu "akıl sahibi ikinci yaratıcı"ya ilişkin olarak da, tersi yönde, yapılabilir. Zira sonsuz bir varlığın tasarımlara ve tasarılara sahip olmayacağı açıktır; aksine bu iki niteliğe hiç zorluk çıkmadan sahip olsa bile, sonlu bir varlığın buna karşılık herhangi bir şey yaratamayacağı da bir o kadar aşikârdır. "Kendisinde, kavram edimden, tasarı gerçekleşmesinden *önce gelen* bir varlık yaratamaz", öyle ki insani eylemleri düşünmek için erekselliğe dair düşünsel kullanımın kendisine *işaret ettiği* akıllı bir nedensellik fikri de tamamıyla anlamdan yoksundur: insan kuşkusuz tasarılar kurabilir, yani ereklere dair, bu ereklerin gerçekleşmesini *önceleyen* bazı tasarımlar oluşturabilir, ama bunları *ex nihilo* [yoktan] gerçekleştirmek [var etmek] için zorunlu olan kudrete asla sahip olamaz.

Ereksellik duygusunu, sadece "düşünsel" olsa da, iki "akıl sahibi yaratıcı" hipotezinden çıkarsamak o halde saçma olacaktır, zira Tanrı'ya ya da insana yüklediğimiz akıllı yaratım fikri bile sadece *bilinemez* olmakla kalmaz (Kant kuşkusuz bunu kabul eder) aynı zamanda *düşünülemez*dir de (çelişkili).

Schelling'in itirazı, reddedilemeyeceği gibi, eleştirel düşüncenin *temel* bir güçlüğüne de temas eder: metafizik bakış açısından kolayca aşılabilir olan bu güçlük (buna kani olmak için Hegelci "iyi sonsuz" tanımını akla getirmek kâfidir, yani sonlu bakış açısını, düşünümün bakış açısını tamamlayan ve aşan sonsuzun tanımını), samimiyetle teslim etmek gerekir ki, eleştirel felsefe çerçevesinde çözümsüz kalan bir sorun koyar. Böyle bir saptama

yine de bizde *daha fazla düşünüm* uyandırmalıdır: Çözümü ancak insani sonluluğun sınırlarını aşan bir bakış açısından göz önüne alınabilir olan bir soruyu nasıl düşünmeli? Böyle bir soruyu "çözmek" mi gerekir, yoksa tersine, *bu koşullarda*, onun yapısını bozmak mı uygun olur?

En başta bu sorunun, onu sadece üçüncü *Eleştiri*'de değil, aynı zamanda *Von einem neuerdings erhobenen Vornehmen Ton in der Philosophie* (1796) başlıklı denemesinde de pek çok defa vurgulayan Kant'ın gözünden kaçmadığını kaydedelim; sonsuz anlama yetişine, her ikisi de düşünce ile varoluşun *ayrılığını*, dolayısıyla sonluluğu zorunlu kılan akıl ve irade yüklemek tutarsızlık olacaktır. Doğayı düşünürken, diyecektir *Yargı Yetisinin Eleştiri*'nin 77. paragrafı, biz sonlu varlıklar daima etker nedenler uyarınca parçalardan Bütün'e yükseliriz. Doğa ancak, sadece Tanrı'nın görüş açısından –soyutlama yoluyla, kendimizinkinin olumsuzlanması yoluyla tahayyül ettiğimiz sonsuz bir anlağın bakış açısından– parçaları *tümdengelimle çıkarsanabilir olan bir* Bütünlük olarak düşünülebilir. Eğer insan yalnız parçalardan Bütün'e gidebiliyorsa, sadece Tanrı Bütün'den parçalara gidebilir. Bu açıklamayı ereksellik sorununa uygulayalım: Ereksellik, bir bütünlüğün (örgenli varlık ya da sitem olarak doğa) parçalarının, bu bütünlüğün etkisi/sonucu olarak değil, bu bütünlüğün (niyet) *temsilinin* sonucu olarak düşünülmesini gerektirir. Bu yüzden –Schelling haklıdır– Tanrı için (ya da onda, nasıl deneceği pek bilinmez) ereksellik yoktur: "Öyleyse bütün; *tasarımı* olanağının *nedeni* olarak düşünülen bir sonuç (ürün) olduğuna ve erek diye, belirlenim ilkesi sadece sonucunun tasarımı olan bir nedenin ürününe dendiğine göre, bundan şu sonuç çıkar: Doğanın ürünlerini [...] ereklerin nedenselliği ve ereksel nedenler uyarınca olanaklı diye tasarlamamız, yalnızca kendi anlama yetimizin özel yapısının bir sonucudur..."[38] Ve Kant, Schelling'in karşısına çıkaracağı

38 *Yargı Yetisinin Eleştirisi*, § 77.

güçlüğün öylesine bilincindedir ki, bu aynı paragrafta, Tanrı'nın görüş açısını "tahayyül etmek" için uzay analojisini önermeye kadar gider, şöyle ki; uzay "aradığımız gerçek temel ile [...], onda hiçbir parçanın bütüne göre olmadan belirlenememesi gibi bir benzerliğe sahiptir", her ne kadar, aslında, sadece bir "ufuk"olan bu bütünlüğün *eksiksiz* temsili olanaksız olsa da.[39]

Fakat burada Schelling'in itirazının ikinci yönüne yollanmış olmuyor muyuz?: eğer ereksellik fikri –aynı § 77'nin bizzat teslim ettiği gibi– sadece bizim anlağımızın fani yapısına bağlıysa, Spinoza ile Kant arasında ne fark vardır? Ereksellik basbayağı bir "çılgınlık" değil midir? Ve de yine "ereklerin idealizmine" geri dönmeye mecbur kalmıyor muyuz?

İşte burada, *fani bir varlık için, sonsuzu düşünme girişiminin en son sınırına dayanmış oluyoruz*, ve eleştirelciliğin özü en iyi bu sınırda ifade bulmaktadır. Netice itibarıyla açık olmaya çalışacağım: sonsuz çok farklı iki "mantık"a göre düşünülebilir; *saf kavram* mantığı ve *şema* mantığı; ve bu iki mantığın her biri gayet farklı spekülatif ilkelere karşılık gelir: eğer *kavrama dair kendi bakış açımı tamamen bir kenara bırakıp*, onu sonlulaştırmaktan kaçınarak, sonsuz bir varlık *kavramını* düşünürsem, doğaldır ki Schelling ve Spinoza haklıdır ve Tanrı'ya, onda düşünce ile varoluş ayrı olduğundan, onun aslında sonlu bir varlık olduğunu (ki bu kavramının tersini söyler) varsayan *temsiller* yüklemem saçmadır. Ama kendi kendimi bir kenara bırakabilir miyim [kendi kendimi soyutlayabilir miyim]? Dahası: Bunu yapmalı mıyım? Zira bu şekilde elde edilmiş Tanrı kavramı tutarlı olsa da, benim için tamamen *temsil edilemez* olduğu (şematize edilebilir olmadığı) kabul edilecektir. Fakat, gene de bu kavramı koyan ve tanımlayan benim! Eğer yeniden kendi bakış açımı hesaba katarsam, o halde 1) Tanrı kavramının varolan bir *gerçeklik* değil, sadece bir *Fikir* olduğunu söylemem

39 Bu konuda bk. L. Ferry, "Sublime et système chez Kant", *Études philosphiques*, 1975.

ve 2) Bu Fikri benim için temsil edilebilir hale gelecek şekilde bozmam gerekir.

Bu işlemin anlamı nedir? Tam olarak şudur: *Sonsuzu düşünmeyi deneyen sonlu bir varlık asla çelişkiden kaçıp kurtulamaz, ama sadece bu çelişkiyi kendi bakış açısını yadsıma olgusu içine (o zaman, kavram mantığı gereği, çelişik olmayan, ama temsil edilemez bir kavram elde edecektir) ya da kendi bakış açısından, düşünmeye çalıştığı kavramı bozma olgusu içine (o zaman, şema mantığı uyarınca, kavram temsil edilebilir ama çelişik hale gelecektir) yerleştirmeyi seçebilir.*

Fani bir varlık için, sonsuzu her düşünme girişiminin kaçınılmaz olarak karşılaşacağı çıkmaz budur; ve eleştirelciliğin büyüklüğü, bizi bu çelişkiye sürüklemesi, onu çözümlemesi ve onu aşma iddiasında bulunmamasıdır; zira çıkmazı *kavramsal olarak* aşmak sadece yanılsamadır. Doğrusunu söylemek gerekirse, bu tasarının kendisi *alt-eleştireldir*, çünkü sorunun bir yönünü (kavram mantığını) ikincisinin (şema mantığının) aleyhine derinleştirmekten ibarettir, hem de *çıkmazın tam da bu ikisinin birlikte varoluşundan ibaret olduğunu görmeden*.

O halde, akıl sahibi yaratıcılar olarak insan ile Tanrı'nın düşüncesi aşılması mümkün olmayan ters simetrik bir güçlüğe sürükler:

– Tanrı durumunda, sonsuz fikrini sonlulaştıran düşünümdür; öyle ki Tanrı insan için bir bakış açısının bakış açısı (*düşünüm*ün bir sebep *Fikri* üstüne sahip olduğu) olarak tanımlanacaktır.

– İnsan durumunda ise, buna karşılık, gelip sonluluk yapılarını bozan ve, tasarı fikrine, onsuz insani eylemlerin erekselliğinin düşünülemez kalacağı akıllı yaratım fikrini ekleyen, bu kez sonsuz fikridir (pratik akıl tarafından sağlanan özgürlük fikridir).

Sonluluğun sınırlarının öte yanına atlamaksızın, bu iki Fikir tarafından yaratılan çıkmazları aşmak da, düzenekçilik ve erekselcilik antithetiğini aşmak da olanaksızdır. İnsan ve Tanrı *Fikirlerine* kavramsal "iç tutarlık"larını geri verecek her "çözüm" kaçınılmaz olarak, bizzat düşünümün koşullarının soyutlanmasıyla, *fetişleştirilmiş* (şematize edilebilir olmayan) bir bakış açısının ürünü

olacaktır.[40] Ancak, bu kez Fichte tarafından, ereksel antinominin üçüncü antinominin çözümü olarak belli bir kullanımına karşı formüle edilmiş ikinci itirazı incelerken göreceğimiz gibi, eğer sonsuza dair sonlu düşünce her zaman şu ya da bu anlamda bir çelişkiye yazgılıysa, eğer bizzat insan fikri "düşünülebilir değil"se, bu belki de, şeyden, örgenli varlıktan ya da hayvandan farklı olarak, insanın esasında *hiç* olmasındandır.[41]

2. Fichte, söylediğimiz gibi, üçüncü antinominin çözümünün yetersiz olduğuna hükmederek, koşulsuz buyruğun fenomenler dünyasına uygulanmasının ölçütlerine dair tayin edici bir soru attı ortaya, yani *Başkalığın insanlık* olarak tanınmasının koşulları sorusunu. Ereksel antinominin analizi, bizzat fenomenler dünyası zemininde iki bakış açısının var olduğunu göstererek (düzenekçilik ve erekselcilik), bizi insani eylemlerin erekselliğinde insanlığın bir *alametini* (belki simge de denebilir) bulmaya yöneltti. Ama bu alamet yeterli midir? İşte Fichte'nin sorduğu yeni soru budur:

> "Amaçlılığın ayırt edici özelliklerini taşıyan bir şeyin akli bir yaratıcısı olabilir. Oysa amaçlılık kavramının bütünüyle uygulanamadığı bir şeyin kesinlikle akli bir yaratıcısı yoktur. Yine de bu özellik belirsizdir. Amaçlılığın ayırt edici niteliği, çokluğun birlik içindeki uyumudur. Ancak, bu uyumun pek çok türü yalnızca doğal yasalarla açıklanabilir – *mekanik* değil *organik* yasalarla elbette. Dolayısıyla, belirli bir deneyimden, ikna edici bir şekilde bu deneyimin akli nedenini çıkarabilmek için, [amaçlılığa] ek olarak birkaç niteliğe ihtiyaç duyarız. Amaçlı bir şekilde işlediği durumlarda bile doğa *zorunlu yasalar* uyarınca işler. Akıl her zaman *özgürce* çalışır... Tek soru, birinin yaşadığı, zorunlu olarak ortaya çıkan etki ile özgürce ortaya çıkan etki arasındaki farkın nasıl görüleceğidir?"[42]

40 Dogmatik gerçekçilik ile idealizme dair yaptığı derin eleştirinin gösterdiği gibi, hiçkimse bunu Fichte'den daha iyi görmemiştir. Bk. *Principes* de 1794, çev., s. 54 vd.

41 Bu temanın Rousseau, Kant ve Fichte'deki önemi için bk. A. Philonenko'nun *Réflexions sur l'éducation* de Kant'a yazdığı giriş.

42 "Bilim İnsanının Belirlenimi Üzerine Dersler", *Alman İdealizmi Fichte*

Fichte'den beklendiği üzere, sorunun doğru koyulduğunu belirteceğiz, çünkü göz önünde tutulan etkilerin, diyor metin, "her ikisi de *eşit şekilde* deneyimde *verili olduğunda*", sorun bizzat fenomenler dünyası düzleminde özgürlük ile zorunluluk ayrımına temas eder. Bununla birlikte, *Grundlage des Naturrechts*'de, Fichte, onu net biçimde (sözcüğün cari anlamında) "ontolojik" bir ölçüt değil, yargı yetisi için *yöntemsel* bir ölçüt keşfetmeye yönelik formüle etmek suretiyle, sorduğu bu soruya daha bir keskinlik verecektir. "Haklı olarak şu soru ortaya atıldı: Hangi eylemler ancak akla uygun bir nedenle açıklanabilirdir? Cevap şudur: bizzat bunlara dair bir kavramın zorunlu olarak öncelediği eylemler; bu cevap doğrudur, ama yeterli değildir, zira daha üstte yer alan, biraz daha zor bir soru hâlâ çözüm beklemektedir: ancak önceden biçimlendirilmiş bir kavrama göre mümkün oldukları *yargısına varmak zorunda olduğumuz* eylemler hangileridir?",[43] bir soru ki, Fichte'ye göre, henüz felsefe tarafından çözülememiştir, hatta Kant'ın felsefesi tarafından bile.[44]

Fichte kendi çözümünü öyle harika bir metinde[45] sunar ki, ondan uzunca bölümler çevirmem, umarım, mazur görülecektir. Aslında, çok büyük ölçüde, Fichte kendini, göreceğimiz gibi, *Yargı Yetisinin Eleştirisi*'nin 64 ve 65. paragraflarının öğrettiklerini çıkarmakla sınırlar. Ama bunlara asli bir hususta kesin açıklamalar sunar: Organizasyon (örgütlenme) ve yaşam ayrımı.[46]

içinde, Doğu Batı, 2006, s. 126. [Fr. çev., s. 47]. Bölümü aynen alıntıladık, bu yüzden bizim "ereksellik" diye karşıladığımız kavramı da "amaçlılık" olarak bıraktık. Son cümlenin Fransızca'dan çevirisi ise şöyle: "Bunların her ikisi de eşit şekilde deneyimde verili olduğunda, zorunluluk tarafından yaratılan etkiyle özgürlük tarafından yaratılan etki birbirinden nasıl ayrılır?" [ç.n.].

43 *SW*, III, 37.

44 *A.g.e.*, s. 45.

45 *A.g.e.*, s. 75-68: bu bölüm *Grundlage*'nin II. bölümünde yer almaktadır.

46 Bk. A. Philonenko, *Kant und die Ordnungen des Gerçeklen*.

Grundlage des Naturrechts'in ilk bölümü, zorlu "öznelerarasılık dedüksiyonu"nu yapmaya ayrılmıştır. Elbette burada Fichte'nin akıl yürütmesini göstermek söz konusu olamaz.[1] Bunun, başkasının varoluşunun nasıl kendilik bilincinin kesinlikle vazgeçilmez teorik olanağının bir koşulu olduğunu göstermeyi hedeflediğini hatırlatacağım sadece ("sensiz ben olmaz, bensiz de sen" yazacaktır Fichte kendine has üslubuyla). II. bölüm, Husserl ile Merleau-Ponty'nin fenomenolojisini haber veren –ve önceleyen– bir analizde,[2] kendilik bilincinin olanağının koşulunu araştırmaya devam ederek, bu bilincin, *bireysel* özgürlüğün alanı olarak düşünülen bir bedende cisimleşmek zorunda olduğunu gösterir (§ 5): Bu özgürlüğün görülür alameti *eklem*dir,[3] zira eklem, insan vücudunun uzuvlarının "kavramlar uyarınca", yani insani iradeye göre özerk biçimde hareket etme yetisini açığa vurur.

Eklem simgesi, Kant'ta olduğundan çok daha açık biçimde, A. Philonenko'nun kendisinin de Leibniz'den aldığı bir sözcüğü yinelemek gerekirse, üç "gerçek düzeni" ayırt etmeye olanak tanır. Fichte'nin, daha sonra [Merleau-Ponty'nin] *Phénoménologie de la Perception* [*Algının Fenomenolojisi*]'nin iki noktada tekrarlayacağı akıl yürütmesini izleyebilmek için bu üç düzeni iyi ayırmak gerekir: İnsan bedeni doğrudan doğruya *gösteren*dir ve bunun nedeni de insanın hiç olmasıdır (Sartre'ın dilini kullanırsak, bir "doğa"ya sahip olmamasıdır).[4]

– *İlk düzen*, makinelerin (düzeneklerin) de dâhil olduğu doğal şeylerin düzenidir (makineler Kartezyenlerin organizmayı düşünmesine hizmet eder).

1 Bk. bu eserin ilk cildi.

2 Bu konuda *bk*. A. Philonenko, *La liberté humaine*, s. 54 vd.

3 *SW,* III, 61.

4 Bk., *L'existansialisme est un humanisme* ["Varoluşçuluk Bir Hümanizmdir", *Hümanizmin Özü* içinde, İz, 2001, çev. Ahmet Aydoğan], ünlü "kağıt keseceği" örneği.

– *İkinci düzen*, modelini *bitki*nin (*Yargı Yetisinin Eleştirisi*'nin 64. paragrafındaki ağaç) oluşturduğu örgenli varlığın düzenidir. Fichte için olduğu gibi Kant için de, örgenli varlık, Kartezyenlerin istediği gibi, makineyle bir tutulamaz, çünkü o, düzenekçiliğe nazaran, sonsuzca gayrı muhtemeldir. Örgenli varlığın bir makine ile özdeşleştirilmesi bundan başka ikinci bir hataya dayanır: Tanrı'yı, her ne kadar usta olsa da, gene de nitelik olarak insana benzer bir zanaatkâr yapmaya götürür. Organizasyon düzeninde, mutlak bireysellik alanına henüz erişemeyiz, sadece *göreli* bireysellik alanına kavuşuruz, bu göreliliğin ölçütü de aşılamadır: "İşte bunun içindir ki", diye yazar Kant § 64'te, "aynı ağacın her dalını, her yaprağını onun üzerine sadece aşılanmış ya da aşlanmış olarak düşünebiliriz; yani başka bir ağaca bağlı olan ve ondan parazit gibi beslenen, kendi için varolan bir ağaç olarak."[5]

– *Üçüncü düzen*, *yaşam* düzenidir ve sadece ilk düzenden değil ikincisinden de ayırt edilmesinin ne kadar önemli olduğunu vurgulamaya gerek yok herhalde:

> "Kant, diye yazar A. Philonenko, en çok *canlı* [yaşayan] mefhumu konusunda yanlış anlaşılmıştır. Canlı ile organizma özdeşleştirilmiştir. Fakat organizma konusunda doğru olan her şey canlı için de doğru olsa bile, bunun tersi doğru değildir. Ağaç *eklem* tanımaz. Bu, kısacası, oldukça kesin bir sınırla tanımlanmış bir cumhuriyettir, aşılama... Buna karşılık, eklem rejimine tabi olan canlı büyük sayıda aşıyı kaldıramaz. Örneğin ne benim elim başkasına ne başkasınınki bana aşılanabilir. Bu sağduyu anlayışı, aynı şekilde kendilerini üçüncü *Eleştiri*'nin manasını anlamaktan men eden Kant okuyucularından bütünüyle kaçmıştır, zira doğrusu beğeni bireyselliğin doruğunu tanımlar."[6]

Bir parça gizemli olan bu bölüm yorumlanmayı hak ediyor; Fichteci bir bakış açısından yazıldığından, bizi doğrudan sorunu-

5 Alıntılayan ve yorumlayan A. Philonenko, *Kant et la philosphie biologique*, s.121.

6 *A.g.e.* s. 122. Ayrıca bk., beğeni antinomisinin analizi, *L'Œuvre de Kant* içinde, II. cilt.

muzun kalbine götürecek. En başta, adil olalım: Eğer Kant yanlış anlaşıldıysa, bunun bir sebebi de onun canlının *ampirik ölçütü*ne işaret etmemiş olmasıdır: Eklem ve onun aşılanmasının olanaksızlığı; ki bu ölçütü *Grundlage*'nin II. bölümünde keşfetmiş olmaktan doğan övgü Fichte'ye aittir. Kant yaşamı kuşku götürmez biçimde pekâlâ da tanımlar: "Bir varlığın, temsillerine göre hareket etme yönünde sahip olduğu yeti".[7] Ama tam da –ki bu hususun Fichte tarafından koyulan sorunun çözümü için sahip olduğu önemi göreceğiz– bu tanım, fenomenler dünyasında yaşamı organizasyondan ayırmaya olanak tanıyan ölçüte işaret etmez. *Aşılamanın olanaksızlığı bizi böylece, mutlak bireyselliğin (yaşam) alanına girmek üzere göreli bireyselliğin (organizasyon) alanını terk etmeye sevk eder.* A. Philonenko'nun Kant'tan aldığı metaforun siyasi önemi buradan doğar: Ağaç bir "cumhuriyet"tir ve siyasi gövdenin *makine* olarak, *örgütlü varlık* olarak ya da *canlı* olarak düşünülmesine göre bireyselliğin bütünlüğe nazaran yeri orada çok farklı olacaktır. A. Philonenko'nun aynı makalede vurguladığı gibi, metafor tersine çevrilip şöyle söylenebilir: Cumhuriyette, toplumsal sözleşme (bireylerin kendisi yoluyla aynı bünyede toplandığı (*s'agréger*) genel irade) bir aşıdır: birey o zaman orada özerkliğini korur. Ama eğer siyasi gövde yaşamsa, Bütün mutlak bireysellik olduğundan, uzuvlar/parçalar artık ancak özerkliklerini kaybederek "aşılanabilir"dirler ve totalitarizm (ya da en azından Almanların verdiği adla "evrenselcilik") uzak değildir!

O halde, canlı varlık olarak birey ancak sadece üçüncü düzen düzleminde, *kendisine temsillerine göre hareket etme ehliyeti veren eklemli bir bedene sahip olduğundan*, kişi olarak, yani akıl sahibi bir varlık olarak görül*ebilir*. Ve de, Kant için estetikte, Fichte içinse sistemde, başkasıyla doğrudan bir iletişim kurmaya yetenekli tek canlı varlık olacaktır.

7 *Pratik Aklın Eleştirisi.*

Böylece sorunumuzun çözümünü aralıktan görmeye başlıyoruz. Özgürlüğün ampirik alametini bizzat insan bedeninin analizinde bulmak gerekir: Zira bu özgürlüğü, temsillerine göre hareket etme yeteneği olarak yaşamla *benzer (analog)* görüyoruz! Ve eklemle de, bunun ölçütünü elde tutuyoruz! (Okuyucu şimdiden, bu bakış açısından, insan ile hayvan arasındaki farkın ne olabileceğine dair sorular soruyor olabilir, zira hayvan da, açıkça, basit örgenli bir varlıktan fazlasıdır ve eklemli bir bedene sahiptir. İleride sorunun Fichte tarafından nasıl analiz edildiğini göreceğiz.)

Alıntıladığımız bölüme geri dönelim: Bundan böyle bu metnin konusunun ne olduğunu biliyoruz: Söz konusu, bazen sanıldığı gibi kesinlikle "insan bedenini dedüksiyonla çıkarsamak" değil (yine fantastik biçimde idealist bir Fichte efsanesi!), doğrusu onun bir "fenomenoloji"sini[8] yapmak; *onun basit bir algısından* ve zihinsel bir yapı kurmak yoluna sapmadan, onu nasıl ancak bir *alter ego* olarak, ancak bir başka ben olarak düşünebileceğimi göstermektir. Gerçekten de, benim bedenim fenomeninin, diye yazar Fichte "öyle olması [gerekir ki] benim akıl sahibi bir varlık olduğum önvarsayımından başka türlü hiç bir şekilde anlaşılamaz ve kavranamaz ve dolayısıyla şu şey de başkasına dair kazanımdır: bu yapıyı görür görmez, onu zorunlu olarak duyulur dünyada akıl sahibi bir varlık olarak düşünmen gerekir, eğer sen kendin de akıl sahibi bir varlıksan. Bu nasıl mümkün olabilir?" *Demek ki, özgür ereksellik fikrine bir içerik vererek, onu sadece düzenekçilikten değil ama aynı zamanda örgenli varlığın doğal erekselliğinden de ayırt etmeye olanak tanıyacak olan özgürlüğün ampirik alameti sorusu işte budur*. Böylece Fichte Kant'ı aşarak onunla birleşecektir: Ereksel antinominin çözümü, fenomen düzleminde özgür erekselliğin ölçütünü bulmak suretiyle nihayet tamamlanmış olacaktır.

8 Burada sözcüğü, "entelektüalizm" diye tabir edilmesi gereken şeyden ayrı olarak, Husserl'in ona verdiği anlamda alıyorum, yani kendi algılarımızın anlamının *doğrudan doğruya* analizi olarak.

Ama bu sorunu nasıl çözmek gerekir ve fenomenolojiyle karşılaştırılması zorlama değil midir? Fichte, insan bedenini özgür bir varlığın bedeni olarak "anlamak ve kavramak" (*verstehen und begreifen*) söz konusudur demiyor mu? O halde söz konusu olan, *doğrudan* bir tanıma değil de zihinsel bir *kurulum* değil midir?

Çok ivedi hüküm vermemeye dikkat edelim: Fichte burada "anlamak ve kavramak" ile ne anladığını son derece titiz bir biçimde tanımlama sıkıntısına girer: "Tam bir bütünlük oluşturan bir bilgisini elde ettiğimde bir fenomeni anladım çünkü tüm parçalarında kendi içinde temellenmişti/kurulmuştu (...) hâlâ bildiğim bazı parçalarından diğer parçalarına doğru arayışta olduğum [sürüklendiğim] sürece ise (...) anlamadım."[9] O halde algı düzeyinde başkasının tanınması sorunu şu şekilde dile getirilecektir: "Bir insan bedeni fenomenini ancak eğer onun akıl sahibi bir varlığın bedeni olduğunu kabul ederek anlayabilir ifadesi netice itibarıyla şu anlama gelir: Uzuvlarının bir araya toplanmışlığında, onu akıl sahibi bir varlık olarak düşünmeye mecbur kaldığım noktaya varmadan önce durup kalamam."[10] Bunlar, Fichte'nin bu metinde katiyetle betimlemek istediği bu "genetik ispatın" uğraklarıdır ve insan bedenini akıl sahibi varlığın *alameti* olarak düşünme zorunluluğu tam da onun *hiçbir kavram altında* düşünülebilir olmamasından ve onu *doğrudan doğruya alter ego* olarak ancak yalnızca bende en içsel olan şeye, yani özgürlük fikrine nispetle kavrayabilmemden kaynaklanır. Bu koşullarda, bu sürecin farklı aşamaları, eklemli bedenin, onu altına sokmak istediğimiz her kavramı nasıl yavaş yavaş parçaladığını göstermekten oluşacaktır. Kısacası, Fichte'nin hayranlık verici biçimde söyleyeceği gibi, "insanın eklemli bedeni *anlam*dır"[11] ve "eğer *doğrudan doğruya* olduğu haliyle *algılanıyorsa*, bunun sebebi, insanın "asıl/köken itibarıyla hiçbir şey olan"[12] tek

9 *SW*, III, 77.
10 *A.g.y.*
11 *A.g.e.*, s. 65.
12 *A.g.e.*, s. 80.

varlık olmasıdır: Doğrudan doğruyalık burada, kavramsallığın olmamasından ileri gelir.

Başkasının bu tanınmasının aşamaları artık kolayca anlaşılabilir. Onları tespit etmekle yetineceğim, zira beni ilgilendiren, okuyucunun kolayca yeniden inşa edebileceği bu akıl yürütmenin ayrıntılarından ziyade "tanıma" götüren *devim*.

1. İnsan bedeni en başta *örgenli varlık* olarak düşünülmek zorundadır – organizasyon ise –ki Fichte burada Kant'ın argümanlarını tekrarlar– basit bir "sanat ürünü" ile (bir makine ile) karıştırılmamalıdır.[13]

2. Bununla birlikte, organizasyon kavramı insan bedeninin algısını bütünüyle "içermeyi" başaramaz, zira insan sadece örgenli (*organisé*) değildir, aynı zamanda *canlı*dır: "O mükemmel bir bitkidir; ama daha da fazlasıdır."[14] Ama bu yaşamın [canlılığın], temsillere göre hareket etme yetisinin alameti nedir? Söz konusu olan elbette, "mutlaka görülür olması gereken ve, şüphesiz organizasyonun bir ürünü olan *eklem*"dir. Ama buna karşılık eklem organizasyon üretmez, ama başka bir amaca işaret eder (*sie deutet auf*); yani o ancak başka bir kavram altında bütünüyle anlaşılabilir ve birliğe indirgenebilir." Peki, bu kavram nedir? Fichte'den bekleneceği üzere (söylemeye gerek yok, ama Kant'ı iyi okumuş biri için, doğaldır) bu kavram için Kant'ın yaşam tanımını verir: "Bu kavram, belirlenmiş *özgür hareket* kavramı olabilirdi ve, bu ölçüde, insan *hayvan* olurdu."[15] Bununla birlikte bu metin iki sorun ortaya koyar: Neden koşullu bir cümle (insan "olabilirdi")? "Belirlenmiş özgür hareket" (*die "bestimmte freie Bewegung"*) ne demektir? Bu iki güçlük aslında tek bir güçlüğe indirgenebilir: mademki *her ikisi de*, sadece örgenli varlıklar (bitki) değil, aynı zamanda canlı varlıklardır (temsillere göre hareket

13 *SW*, III, 77-78.

14 *A.g.y.*

15 *SW*, III, 79.

etme kabiliyeti olan ve eklemli bedene sahip varlık), insan ile hayvan arasındaki fark nasıl düşünülmelidir? Eklem (canlı), der bize Fichte, organizasyondan (bitki) "başka amaçlara işaret eder": O özgürlüğe (özgür harekete) işaret eder. Ama bu özgürlük hayvanda ve insanda aynı mıdır? Kısacası: Bu koşullarda basit eklem ölçütünün ötesine gitmek gerekmez mi? Bu şaşırtıcı "belirlenmiş özgür hareket" kavramını ortaya atarak Fichte'nin de yapmaya çalıştığı şey budur: Hayvan özgür bir harekete sahiptir, hatta temsillerine göre hareket eder (bir canlıdır); ama Kant'ın görmüş olduğu gibi, hayvani yaşamı nitelendiren bu özgür hareket *içgüdü* tarafından *belirlenir* (sonuç olarak bazı sınırlar içine kapalıdır aynı zamanda): "Bir hayvan, içgüdüleriyle, şimdiden, olabileceği her şeydir; *yabancı bir akıl* onun için zaten her şeyle ilgilenmiştir. Ama insan... aksine... dünyaya brüt [işlenmemiş] olarak gelir."[16] "Belirlenmiş özgür hareket" kavramı Fichte'de, Kant'ın bahsettiği şu "yabancı akıl"ın eşdeğerlisinden başka bir şey değildir. İnsan ne bir makinedir, ne bir bitki, ne de bir hayvan. Eğer "insan bedeni [...] belirlenmiş özgür hareket"e yetenekli olduğu "önvarsayımı altında anlaşılamıyorsa"[17] hangi kavram altında düşünülebilir ki? Son bir aşamayı daha aşmak gerek. Fichte'yi dinleyelim:

3. "Bu yüzden eklemli oluşu hiçbir durumda *belirli* bir kavram altında düşünülemeyecektir (vurgu Fichte'ye ait). Hayvanda olduğu gibi, özgür hareketin (*der willkürlichen Bewegung*) *belirlenmiş* bir *alanına* (vurgu yine Fichte'ye ait) değil, sonsuz olarak düşünülebilen her şeye işaret edecektir. Eklemin hiçbir belirlenmişliği (*Bestimmtheit*) olmayacaktır, ama sadece sonsuzca bir belirlenebilirlik (*Bestimmbarkeit*) olacaktır; hiçbir yapı, ama bir yapılandırılabilirlik. Kısacası, tüm hayvanlar tam ve tamamlanmıştır, insana ise sadece işaret edilmiş ve taslağı çizilmiştir. Akıl sahibi gözlemci, *benzerinin* kavramı altında olmaktan başka hiçbir biçimde par-

16 *Réflexions sur l'éducation*, çev. s. 70.

17 *SW*, III, s. 79.

çaları bir araya getiremez, ancak ona kendisinin kendilik bilinci tarafından sağlanan özgürlük kavramında [yapabilir bunu]. Bir şeyi düşünebilmek için kendi kendisinin kavramını düşünmeye mecburdur, çünkü hiçbir kavram verili değildir... Her hayvan ne ise *odur*, sadece insan asıl itibarıyla hiçbir şeydir."[18] Ve, katiyetle hiçbir şey *a priori* olarak insanı hayvandan ayırmaya müsaade etmediği için (Kant'ın anladığı anlamda canlı, Fichte'nin anladığı anlamda ise eklemli varlıklar olarak teorik açıdan aynı "düzen"e aittirler),[19] Fichte bu "tanıtlamanın"[20] *gerekçe*sinde, içgüdüye bağlı olan "belirlenmiş özgür hareket" ile *belirlenmemiş* diye nitelenebilecek özgür hareket arasındaki ayrımı görünür kılan ve kendileri de en üstün düzene, ahlaki özgürlük düzenine işaret eden daha başka işaretler göstermeye çalışacaktır. Bunları kendi başına analiz etme keyfini okuyucuya bırakıyorum.

Bu "beden fenomenolojisi"nin tüm sonuçlarını burada ortaya koymam mümkün değil; bu fenomenoloji bilhassa, hiçbir beşeri bilimin asla bir doğa bilimine özdeş olmadığını imler. (Bu anlamda "siyaset bilimi" ya da "eğitim bilimi" gibi tabirler son derece sorunludur: İnsanın hiçlik, yani "sonsuzca mükemmelleşebilirlik" diye tarif edilmesinin gerektirdiği "ihtiyat" boyutunu muhafaza etmek için, daha ziyade bir siyaset "sanatı"ndan ya da bir eğitim "sanatı"ndan bahsetmek icap ederdi.) Konumuzu doğrudan ilgilendiren ve Fichte tarafından Kant'a karşı ortaya atılan güçlüğü çözmeye olanak tanıyan bölümüme işaret edeceğim: En başta belirtelim ki Fichte, en azından yukarıda analiz ettiğimiz metinde, eleştirelciliğin sınırlarından çıkmaz; yaptığı sadece Kant'ın *Yargı Yetisinin Eleştirisi*'nde giriştiği çalışmayı sonuna kadar götürmektir: Gerçekten de söz konusu olan, insanın özgürlüğünü ontolo-

18 *SW*, III, s. 80.

19 Bk. A. Philonenko, *Kant und die Ordnungen des Gerçeken*, s. 317.

20 *SW*, III, s. 80 vd. bu metin, Kant'ın *Conjectures sur le début de l'humanité*'si ile karşılaştırılmalıdır.

jik bir hakikat olarak koymak değil, insanın ancak fenomenler (algı) düzeyinde, en azından hak kabilinde, özgür ve akıl sahibi bir varlık olarak, yani böyle olmaya yetenekli bir varlık olarak düşünülebileceğini göstermektir. Dolayısıyla, *ereksellik ölçütü gerçekten aşılmış değildir, daha ziyade, erekselliği özgürlüğün bizzat simgesi olarak düşünmeye müsaade eden, daha iyisi, zorunlu kılan simgelerin analizi tarafından tamamlanmıştır.* Fichte Kant'a ereksellik ölçütünün yetersizliğinden dolayı itiraz ediyorsa, demek ki bunu, bu ölçütü bir "ontoloji" doğrultusunda aşmak için değil, ama bence, sadece onun Kant'ta yetersiz biçimde geliştirildiğini düşündüğü için yapmaktadır; organizasyon ile yaşam, sonra, bizzat yaşamın bağrında, belirlenmiş özgür hareket (içgüdü) ile belirlenmemiş özgür hareket (özgürlük) arasındaki karışıklık ise bu ampirik işaretlerin fenomenolojisinin yokluğunda da hâlâ mümkündür.

Böylece, ereksel antinominin çözümü, Fichte'nin onu getirdiği ilavelerle birlikte, üçüncü antinominin çözümünü yalanlamak bir yana kesinleştirir. Ereksellik –ona eklenmesi uygun gelen tüm işaretlerle birlikte–, düşünsel yargı için, şey ile insan arasındaki, *hareket* ile *eylem* arasındaki fenomenal farkın ölçütü olarak kalabilir. *Prolegomena*'nın 53. paragrafının zaten gösterdiği gibi, insan için yaderklik (hayvanilik) ile özerklik (ahlaklılık) arasında seçim yapma olanağı (ki Kant "irade" [*Willkür*][21] diye adlandırır) işte insana has bu belirlenmemişlik içinde, onun "hiçlik"i içinde yer alabilir. Ancak son durumdadır ki, bundan böyle tamamen anlamlı olan eylemi, artık olgu düzeni değil de, Cassirer'in gördüğü gibi,[22] değer düzeni olan bir düzen içinde özgürlüğün numenal fikri altında düşünülebilir olacaktır.

21 Bk. *Ahlak Metafiziğinin Temelleri*, giriş: Kant aslında burada dört kavramı ayırarak kullanır: Willkür (arbitre) seçme yetisine referansla "irade", freie Willkür (libre-arbitre, özgür irade), Wille (volonté, isteme, irade), Freiheit (liberté, özgürlük) [ç.n.].

22 Bk. *Das Erkenntnissoruna*, c. II, son sayfa.

İki temel tarih felsefesi –sebep ya da nedensellik ilkesine dayanarak, teorik ontolojiye, sistem fikrine gönderen ve doğada kendini düzenekçilik yasasıyla gösteren tarih felsefesi ve akıllı bir nedensellik üstüne dayanarak, pratik ontolojiye, özgürlük fikrine gönderen ve doğada kendini, yanında simgeler alayıyla, ereksellik olarak gösteren tarih felsefesi– bundan böyle çelişki yaratmadan uyuşabilirler. O halde artık bütünü içinde tarih felsefeleri "sistemi"ni görmek bizim için mümkün olacaktır.

SONUÇ

TARİH FELSEFELERİ SİSTEMİ

Önsözde çizilen tarih felsefeleri tablosuna göre, iki ana görev kendilerini göstermişti:[1] İlk görev akılcılık ile akıldışıcılığı; bunların ahlaki dünya vizyonunu farklı temeller üzerinde de olsa ortaklaşa reddetmeleri yüzünden ortaya çıkardıkları antinomiyi çözmek suretiyle uzlaştırmaktan oluşuyordu. Bu eserin ilk kesimi, bu antinominin eleştirel bir çözümünün taslağını çizerek (3. kısım), ahlaki dünya vizyonuna bir alan açtı. Yine, bu vizyonun, ilk kesimin sonuçlarıyla uyumlu olacağı bir yolda düşünülmesi gerekiyordu (ikinci görev): Açıkçası; onun, akılcılık ve akıldışıcılık antinomisinin çözümünün bir yer hazırladığı, gerçeğin zorunsuzluğu ile akliliğinin her ikisini de olanaksız kılmayacağı, bir statü vermek gerekiyordu ona.[2]

İmdi, (ereksellik ile bağlantılı olan) "akıllı yaratım" fikrinin "düşünsel kullanımı"nda az çok görünür hale gelen, tam da bu statüydü. Akılcılık ve etik antinomisi böylece, (onun sadece

1 Bk. *yukarıda*.

2 Bk. önsözde, ahlaki dünya vizyonunun ve bilhassa da bu vizyonun diğer iki tarih felsefesine nazaran esas itibarıyla naif karakterinin ortaya çıkardığı güçlüklerin analizi.

"görünür" bir versiyonu olan) düzenekçilik ve ereksellik antinomisinin çözümü vasıtasıyla; yine sistem fikrinin düşünsel olarak kullanmaktan ibaret olan akılcılık ve akıldışıcılık antinomisinin çözümüne tam tamına benzer bir çözüme kavuşur.

Aklilik, zorunsuzluk ve özgürlük (ereksellik) böylece uzlaştırılabilir, dahası: *Biri diğerleri olmaksızın katiyen düşünülebilir değildir* ve burada etimolojik anlamında "birlikte koyulan" diye anlaşılması gereken *sistem* terimiyle ifade etmek istediğim şey işte buydu: *Gerçek zorunsuz olduğu içindir ki (bu, eğer dilenirse, "ontolojik fark" ya da "Varlığın mucizesi" tabirleriyle de ifade edilebilir),*[3] *akılcılık ile etik, doruk noktalarında (sistem fikri içinde ve özgürlük fikrinde), düşünümün ilkelerinin yöntemsel statüsünü almak zorundadır. Ve karşılıklı olarak: Aksi halde onları karşı kaşıya koyan çelişkiyi kaldırmak; ancak eğer teorik ontoloji ile pratik ontolojinin bu iki en üst fikrini, düşünümün yöntemsel ilkeleri haline, dolayısıyla da gerçeğin zorunsuzluğuna yer bırakan bakış açıları haline getirirsek, mümkün olabilir.*

Eğer eleştirelcilik bir sınırlar sorunsalıysa, dogmatizm de, bakış açılarından birini diğeri aleyhine ontolojik kılmak suretiyle bütünün tarafını tutan ve ihmal ettiğimiz iki görüş açısının tam anlamıyla antinomik çelişkisinin, bir o kadar kaçınılmaz olarak yadsınan, su yüzüne çıkışını kaçınılmaz kılan tarafgirlik olarak tanımlanabilir: Bundan ötürü bu üç görüş açısından sadece bir tanesinin üstüne *bütün* bir felsefe kurmak istemek saçmalıktır.

Eleştirel tarzda, –bilimlerde de– durmadan yeniden doğan metafiziğin şeyleştirmek için dört elle sarıldığı ontolojinin ilkelerinin "fetiş olmaktan çıkarılması"olarak düşünülen felsefe böylece özü gereği gerçeğe açıklık olur.

Aralarından biri bana bugün bilhassa önemliymiş gibi geliyor: Bu, siyaset felsefesi ile toplumsal bilimler arasındaki ilişkilere

3 A. Renaut ile birlikte, gerçeğin umarsızca *zorunsuz ve gösteren [işaret eden]* mahiyeti karşısında *şaşkınlık*, hatta *hayranlık* duygusu olarak "ontolojik fark"ın *eleştirel* bir kavranışının nasıl mümkün olduğunu göstermiştik. Bk. "D'un retour à Kant", *Ornicar*, 1980.

temas eder. Bu "disiplinler" arasındaki karşıtlık bugün belki de doruğa çıkmıştır, zira her şey sanki toplumsal bilimler (baskın biçimde yani: elbette istisnalar var) kaçınılmaz olarak tarihsici eğilimli bir "akılcı model"e yerleşmeye yönelirken, siyaset felsefesi ise kendi tarafında, (belli bir doğal hakçılığın mirasçısı olarak) *normatif* ya da (âdeta ebediyen, başlıca konusu olan totaliter ideolojilerin "yapısökümüne" yazgılı) "*fenomenolojik*" olmak istemesine göre, diğer iki model arasında bölünüyormuş gibi cereyan ediyor.

Daha derin bir analizde, yukarıda anımsattığımız üç tarih felsefesinin karşıtlığını yeniden ürettiği gösterilebilecek olan (ve bence hiçbir ekümenik ruh taşımaksızın) derin biçimde kısır ve tahripkâr olan bu karşıtlık; Strauss ya da Habermas gibi yazarların, olgularla değerler arasında Weber ya da Popper tarafından yapılan ayrımı ifade etmek için bu terime verdikleri anlamda pozitivizm, her şeyi iyice ölçüp biçtikten sonra, *pek önemsiz* bir kötülük olarak görünüyor bana. "Tarih felsefeleri sistemi" diye ifade ettiğim şeyin eleştirel incelemesi, en azından bu denemenin tasarlamış olduğu bakış açısı içinde, çözümsüzce birbirine bağlı olduklarını düşündüğüm iki klasik sorunu farklı bir bakışla ele almaya izin verecektir: Değerler üstüne, hatta siyasi fenomenlerin indirgenemezliği üstüne (söylendiği gibi, "yeni" üstüne) bir düşünüme yer açarken, yine de bilim tarafından üretilen, ister istemez nedensel, analizlerin meşruiyetini de yadsımayacak bir siyaset felsefesi tasarlamak mümkün müdür?: Bir *beşeri* bilimin, orada bizzat varoluşunu kaybetmeksizin, değerlerin alanını ve gerçeğin zorunsuzluğunu açık tutması, yani, daha derin biçimde düşünürsek, doğa bilimlerini model almayı bırakması mümkün müdür?[4]

4 Bu iki sorunu, A. Renaut ile birlikte yazdığım bir makalede, dolaylı biçimde ve yeterince geliştirmeksizin, zaten ele almıştım. "Penser les droits de l'homme", *Esprit* içinde, Mart 1983 ve de AFPS'nin Ekim 1981 tarihli kongresinde sunduğum raporda (bu, "Stalinisme et historicisme" başlığıyla, *Les interprètations du stalinisme* içinde yayınlandı, PUF, E. Pisier Kouchner'in yönettiği kolektif derleme. Bu sorunlar daha ayrıntılı olarak elinizdeki eserin 3. cildinde [*Siyaset Felsefesi*, 3: *İnsan Haklarını Düşünmek*] yeniden ele alınacak.

TARİH FELSEFELERİ SİSTEMİ

Luc Ferry

Luc Ferry, siyaset felsefesinin İkinci Dünya Savaşı sonrası Aydınlanma-karşıtı dönüşümüne bir set çekmek için giriştiği "Siyaset Felsefesi" projesinin ikinci cildinde 19. yüzyıla odaklanır. "Hak" kavramına yoğunlaştığı ilk ciltte Heideggercilerin Antiklere dönüşünün eleştirisini yapan Ferry, bu ciltte Kant, Hegel ve Fichte'ye döner.

19. yüzyıl siyaset felsefesi, tarih felsefesidir. Alman İdealizmi ve Fransız Devrimi, tarih felsefelerinin bir çoğulluk olarak ortaya çıkmasında önemli uğraklardır. Akıl ve gerçek arasındaki ilişkinin nasıl olup da çeşitli tarih felsefelerince ele alındığının dökümünü yapar. Aydınlanmayı eleştirenlerin iddia ettiği üzere bu felsefelerin totaliteryanizme götürüp götürmediğini ele alır.

Tarih Felsefeleri Sistemi, eleştirel (*kritische*) felsefenin "eleştirisi"ni ele alarak, Kant ve Fichte'nin ortaya koyduğu "pratik ontoloji"lerin demokrasi ve bilimle olan özgürlükçü bağıntısını ortaya koyar. Son yıllarda Alman idealizmine ve Fichte'ye gösterilen yoğun rağbeti haklı çıkarırcasına Ferry burada modernler için yeni bir "Tarih"i telaffuz ediyor.

FELSEFE

www.dergah.com.tr

ISBN: 978-6257660723

9 786257 660723

DERGAHYAY

DERGÂH YAYINLARI