

THEODOR W. ADORNO

NEGATİF DİYALEKTİK



metis

ADORNO NEGATİF DİYALEKTİK



THEODOR W. ADORNO NEGATİF DİYALEKTİK

Theodor W. Adorno (1903-1969) "Frankfurt Okulu" ya da "Eleştirel Kuram" olarak anılan düşünce hareketinin en önemli üyelerindendir. Babası, Protestanlığa geçmiş Yahudi kökenli bir şarap imalatçısı, annesi Fransız/Korsika kökenli bir opera sanatçısıydı. Katolik bir aileden gelen annesi tarafından nüfus kütüğüne Wiesengrund-Adorno olarak kaydettirilen Adorno, 1943'ten itibaren sadece anne soyadını kullanmıştır.

Frankfurt'ta müzik ve felsefe öğrenimi gördü. Siegfried Krauer, Georg Lukács, Ernst Bloch ve Walter Benjamin gibi dönemin radikal yazarlarının etkisi altında Marksizme yaklaştı, ancak herhangi bir siyasal partiye katılmadı. Düşüncesinin oluşumunda asıl önemli figürler, besteci Arnold Schönberg ile Frankfurt Toplumsal Araştırmalar Enstitüsü'nün yöneticisi Max Horkheimer'di. Adorno da 1930'ların başında Enstitü'ye katıldı. Nazilerin Almanya'da iktidarı almalarından sonra İngiltere'ye, ardından ABD'ye göç etti. Burada, kendi yönetimindeki bir çalışma grubuyla, sonradan aynı başlıkla yayımlanacak olan *The Authoritarian Personality* (1950) araştırmasını yönetti. Savaşın sona Frankfurt'a dönerek Horkheimer'le birlikte Enstitü'yü yeniden kurdu. Diğer önemli yapıtları, *Philosophie der neuen Musik* (1949; Modern Müziğin Felsefesi), *Dialektik der Aufklärung* (Horkheimer ile, 1947; Aydınlanmanın Diyalektiği, Kabalcı) ve *Ästhetische Theorie*'dir (1970; Estetik Kuramı). Metis'te yazarın başlıca eserlerinden *Minima Moralia* (1998), bir makale seçkisi olan *Edebiyat Yazıları* (2004), *Sahicilik Jargonu* (2012), *Ahlak Felsefesinin Sorunları* (2012) ve *Teori ve Pratik Üzerine* (2013) yayımlanmıştır.



Metis Yayınları
İpek Sokak 5, 34433 Beyoğlu, İstanbul
e-posta: info@metiskitap.com
www.metiskitap.com
Yayınevi Sertifika No: 10726

Metis Felsefe
NEGATİF DİYALEKTİK
Theodor W. Adorno

Almanca Basımı:
Negative Dialektik, Gesammelte Schriften, Band 6
Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main
(İlk Basımı: 1966, Toplu Eserleri'nde ilk basımı 2003)

© Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1966
© Metis Yayınları, 2009
Çeviri Eser © Şeyda Öztürk, 2014

Theodor W. Adorno'nun Suhrkamp tarafından yayımlanan
Toplu Eserleri'nin 6. Cildi, *Negatif Diyalektik ve Sahicilik
Jargonu* kitaplarını bir araya getirmektedir. Türkçede *Sahicilik
Jargonu* (Metis 2012) ayrı bir kitap olarak yayımlanmıştır.

İlk Basım: Ocak 2016

Yayıma Hazırlayan: Tuncay Birkan

Dizi Kapak Tasarımı: Semih Sökmen

Dizgi ve Baskı Öncesi Hazırlık: Metis Yayıncılık Ltd.
Baskı ve Cilt: Yaylacık Matbaacılık Ltd.
Fatih Sanayi Sitesi No. 12/197 Topkapı, İstanbul
Matbaa Sertifika No: 11931

ISBN-13: 978-975-342-967-2

Eserin hak sahiplerinin yazılı izni alınmaksızın, bütünüyle ya da kısmen fotokopisinin çekilmesi, mekanik ya da elektronik araçlarla çoğaltılması, kopyalanarak internette ya da herhangi bir veri saklama cihazında bulundurulması, 5846 Sayılı Fikir ve Sanat Eserleri Kanunu'nun hükümlerine aykırıdır ve hak sahiplerinin maddi ve manevi haklarının çiğnenmesi anlamına geldiği için suç oluşturmaktadır.

THEODOR W. ADORNO

NEGATİF DİYALEKTİK

ÇEVİREN: ŞEYDA ÖZTÜRK



metis

İçindekiler

Önsöz 11

Giriş 15

Felsefenin İmkânı Üzerine 15, Diyalektik Bir Bakış Açısı Değildir 16, Gerçeklik ve Diyalektik 18, Felsefenin İlgisi 19, Antagonist Bütün 21, Kavramın Büyüden Arındırılması 22, “Sonsuzluk” 24, Spekülatif Uğrak 26, Serimleme 28, Sisteme Karşı Tutum 30, Öfke olarak İdealizm 32, Sistemin Çifte Karakteri 34, Çatışkılı Sistem 35, Argüman ve Deneyim 37, Baş Dönmesi 40, Hakiki Olanın Kırılğanlığı 41, Göreciliğe Karşı 43, Diyalektik ve Katı Unsur 45, Deneyimin Önceliği 47, Rasyonalitenin Niteliksel Uğrağı 49, Nitelik ve Birey 50, İçeriksellik ve Yöntem 53, Varoluşçuluk 54, Şey, Dil, Tarih 57, Gelenek ve Bilgi 58, Retorik 60

Birinci Bölüm

ONTOLOJİYLE İLİŞKİ

I. Ontolojik Gereksinim 65

Soru ve Cevap 65, Olumlayıcı Karakter 68, Öznenin İktidarsızlaştırılması 70, Varlık, Özne, Nesne 72, Ontolojik Nesnelcilik 73, Karşılanmamış Gereksinim 75, “Eksikliğin Kârı” 78, Tarafsız Bölge 79, Nesnellik Fiyaskosu 81, Kategorik Görü Üzerine 82, Varlık *Thesei*/Tezi 85, “Varlığın Anlamı” 87, Tayin Edilmiş Ontoloji 89, Şeyleştirilmeye Karşı Protesto 91, Yanlış Gereksinim 93, Zayıflık ve Destek 94

II. Varlık ve Varoluş 97

Ontolojinin İçkin Eleştirisi Üzerine 97, Koşaç (*Copula*) 100, Varlık Aşkın Değildir 103, İfade Edilemeyen İfadesi 107, Çocuksu Soru 108, Varlık Sorusu 110, El Çabukluğu 113, Varlık Mitolojisi 115, Ontik Olanın Ontolojikleştirilmesi 117, Varoluş Kavramının İşlevi 119, Kendi İçinde Ontolojik Dasein 122, Nominalist Veçhe 123, Otoriter Varoluş 124, “Tarihsellik” 125

NEGATİF DİYALEKTİK

Kavram ve Kategoriler 131

Bir-Şeyin Çözülmezliği 131, Somut İçerik Yükümlülüğü 133, Gözetleme Deliği Metafiziği 134, Çelişkisizlik Hipostazlaştırılmaz 136, Sol Hegelcilikle İlişki 138, “Çözülme Mantiğı” 139, Özdeşlik Diyalektiği Üzerine 140, Düşüncenin Özdüşünümü 143, Çelişkinin Nesnelliği 145, Kavramdan Çıkış 147, Sentez 149, Pozitif Olumsuzlamanın Eleştirisi 151, Tikel Unsur da Nihai Değildir 153, Kümelenme 154, Bilimde Kümelenme 156, Öz ve Görünüş 158, Nesnellik Aracılığıyla Dolayım 161, Tikellik ve Tikel Unsur 163, Özne-Nesne Diyalektiği Üzerine 164, Öznel İndirgemenin Tersine Çevrilmesi 166, Aşkınlığın Yorumu Üzerine 168, “Transandantal Yanılsama” 170, Nesnenin Önceliği 172, Nesne Bir Veri Değildir 174, Nesnellik ve Şeyleş(tir)me 177, Materyalizme Geçiş 180, Materyalizm ve Dolaysızlık 181, Diyalektik Bilgi Sosyolojisi Değildir 183, Tin Kavramı Üzerine 185, Saf Eylem ve Oluşum 186, Fiziksel İstirap 188, İmgesiz Materyalizm 189

Üçüncü Bölüm

MODELLER

I. Özgürlük

Pratik Aklın Meta Eleştirisi Üzerine 195

“Sözde Problem” 195, Özgürlüğe Yönelik İlginin Bölünmesi 197, Özgürlük, Determinizm, Özdeşlik 199, Özgürlük ve Örgütlü Toplum 200, Egodan Önce İtki 204, *Experimenta Crucis* 206, Eklenti 209, Pozitif Özgürlük Kurmacası 212, Düşüncenin Özgürlüksüzlüğü 214, “Formalizm” 216, Şey olarak İrade 218, Çatışkının Nesnelliği 219, İradenin Diyalektik Belirlenimi 221, Tefekkür 223, Üçüncü Çatışkının Yapısı 224, Kant’ın Nedensellik Kavramı Üzerine 226, Düzenin Müdafaası 228, Antitezin İspatı 230, Ontik ve İdeal Unsurlar 233, Baskıcı Özgürlük Öğretisi 237, Özgürlük ve Özgürlüksüzlüğün Özdeneyimi 239, Nedenselliğin Krizi Üzerine 242, Efsun olarak Nedensellik 245, Akıl, Ego, Süperego 246, Özgürlüğün Potansiyeli 249, Kişiselciliğe Karşı 251, Gayri Şahsileşme ve Varoluşsal Ontoloji 253, Ahlak Felsefesinde Genel ve Birey 255, Özgürlüğün Du-

rumu Üzerine 258, Kant'ta Kavranabilir Karakter 260, Kavranabilirlik ve Bilincin Birliği 264, Kavranabilirlik Öğretisinin Hakikat İçeriği 269

II. Dünya Tini ve Doğa Tarihi

Hegel Üzerine Ara-Söz 273

Trend ve Olgular 273, Dünya Tini Kurgusu Üzerine 275, "Dünya Tininin Bir Parçası Olmak" 277, Üretim Güçlerinin Gemi Azıya Alması 279, Grup Ruhu ve Tahakküm 280, Hukuk Alanı 281, Hukuk ve Hakkaniyet 282, Bireysellik Örtüsü 283, Genel ve Tikel Dinamiği 284, Toplumsal Bütünlük olarak Tin 285, Tarihin Antagonist Aklı 288, Evrensel Tarih 290, Antagonizma Olumsal mıdır? 291, Hegelci Dünya Tininin Dünyadışılığı 293, Hegel'in Genel Taraftarlığı 296, Platonculuğun Nüksetmesi 298, Zamanın Zamansallıktan Çıkarılması 300, Hegel'de Diyalektiğin Kesilmesi 303, Halk Tininin Rolü 306, Halk Tininin Âtılması 308, Bireysellik ve Tarih 309, Efsun 311, Efsun Altında Gerileme 314, Özne ve Birey 316, Diyalektik ve Psikoloji 317, "Doğa Tarihi" 320, Tarih ve Metafizik 324

III. Metafizik Üzerine Meditasyonlar 327

1. Auschwitz'ten Sonra 327, 2. Metafizik ve Kültür 331, 3. Günümüzde Ölmek 333, 4. Mutluluk ve Nafile Bekleyiş 338, 5. "Nihilizm" 340, 6. Kant'ın Teslimiyeti 345, 7. Kurtuluş Arzusu ve Engel 348, 8. *Mundus Intelligibilis* 352, 9. Nötrleştirme 355, 10. "Sadece bir mecaz" 360, 11. Başkalık Yanılsaması 363, 12. Diyalektiğin Öz-düşünümü 365

Not 369

Almanca Orijinal Basım için Editörün Notu 371

Önsöz

“Negatif Diyalektik” tabiri, geleneği ihlal eder. Diyalektik, daha Platon’da bile, bir düşünme aracı olan olumsuzlama aracılığıyla olumlu bir şey üretme amacı taşırdı; sonraları bu olumluluk “olumsuzlamanın olumsuzlanması” tanımında kısa ve kesin ifadesini bulmuştur. Bu kitap, belirlenimden ödün vermeden diyalektiği bu olumlayıcı esastan kurtarmayı amaçlamaktadır. Kitabın amaçlarından biri de paradoksal başlığının açılanması olacaktır.

Yazar, başat felsefe tasavvurunda temel kabul edilen şeyi, bu tasavvurun bir temel üzerinde yükseldiğini varsaydığı çok sayıda şeyi etraflıca açıldıktan sonra izah edecektir. Bu da, hem temel kavramının eleştirisini hem de içerikli düşünceye öncelik verilmesini gerektirir. Bu düşüncenin hareketi, kendinin bilincine ancak ifası sırasında varır. Bu hareketin, gerçekleşmek için gereksinim duyduğu şey, tinin her daim yürürlükte olan temel kuralları uyarınca ikincildir.

Bu kitapta yalnızca yazarın maddi çalışmalarının metodolojisi sunulmamaktadır. Negatif diyalektik teorisine göre, o çalışmalarla bu çalışma arasında herhangi bir süreklilik söz konusu değildir. Gelgelelim, bu süreksizlik ve bu süreksizlikten düşünce adına çıkarılacak yönergeler elbette ele alınacaktır. Burada izlenen yöntem temellendirilmeyecek, gerekçelendirilecektir. Yazar, elinden geldiğince, kozlarını masaya açacaktır; ama bu kesinlikle oyunu oynamakla aynı şey değildir.

Benjamin 1937’de, *Bilgi Teorisinin Meta-eleştirisini*’nin yazarının tamamladığı kadarını —kitabın söz konusu versiyonunun son bölümünü— okuduğunda, somut biçimde felsefe yapabilmek için soyutlamanın buz çölünü aşmanın gerekli olduğu yorumunda bulunmuştu. *Negatif Diyalektik* şimdi geriye dönerek böyle bir yolun haritasını çıkarıyor. Somutlaştırma günümüz felsefesine çoğunlukla el altından sokulmuştur.

Buna karşın, bu büyük ölçüde soyut metin, yazarının somut yordamının açıklanışına olduğu kadar somutlaştırmasının sahiciliğine de hizmet etmek amacındadır. Mademki son zamanların estetik tartışmalarında “anti-drama”dan ve “anti-kahramanlar”dan bahsediliyor, her türlü estetik konudan uzak duran *Negatif Diyalektik*’e de anti-sistem adı verilebilir. Bu kitap, mantıksal olarak tutarlı araçlara başvurarak, birlik ilkesinin ve üstün kılınmış kavramın kadiri mutlaklığının yerine, böyle bir birliğin etki alanının dışında kalan şeyi koymaya çalışır. Yazar, kendi zihinsel itkilerine güvenmeye başladığından beri, öznenin gücünü kurucu öznel-lik safsatasında bir gedik açmak için kullanmayı görev bellemiştir; bu görevi daha fazla ertelememek niyetindedir. Saf felsefe ile somut içerik veya formel bilimsel alan arasındaki resmi ayrımı kati biçimde aşmak da, belirleyici saiklerinden biri olmuştur.

Giriş bölümünde, felsefi deneyim kavramı açıklanıyor. Birinci bölümün çıkış noktası, günümüzde Almanya’da hüküm süren ontolojinin durumu. Söz konusu ontoloji üstten bakılarak yargılanmayacak, aksine, ona duyulan oldukça sorunlu gereksinim açısından ele alınacak ve içkin bir eleştiriye tabi tutulacaktır. İkinci bölüm, elde edilen sonuçlardan yola çıkarak negatif diyalektik fikrini ve bu fikrin hem muhafaza ettiği hem de niteliksel olarak değiştirdiği birkaç kategori karşısındaki konumlanışını ele alıyor. Devamındaki üçüncü bölümdeyse negatif diyalektik modelleri ayrıntılı olarak geliştiriliyor. Söz konusu modeller negatif diyalektik örneklerinden, negatif diyalektik üzerine genel düşüncelerin basit birer izahından ibaret değil. Bu modeller bizi somut içeriğe yönlendirir; aynı zamanda, Platon tarafından sunulan ve ondan beri felsefede tekrar edilen uygulamadan, yani kendi içlerinde ehemmiyetsiz olan örneklerin kullanımından farklı olarak, başlangıçta mecburen genel haliyle ele alınan şeyin içeriğinin de hakkını vermeyi amaçlarlar. Bu modeller bir taraftan negatif diyalektiğin ne olduğunu netleştirir ve onu, kavramına uygun biçimde gerçeklik alanına yönlendirirken, bir taraftan da felsefi disiplinlerin kilit kavramlarını, onlara esaslı bir biçimde müdahale edebilmek için açılar — bu bakımdan, “örnekleme yöntemi” denen yöntemden pek de farklı değildir. Bu işin üstesinden, ahlak felsefesi alanında özgürlüğün diyalektiği ile, tarih felsefesi alanında ise “Dünya Tini ve Doğa Tarihi” modeliyle gelmek amaçlanıyor. Metafizik meselelerin el yordamıyla yoklandığı son bölümde, kendi üzerinde eleştirel olarak düşünerek Kopernik dönüşünde bir eksen kaydırmasına yol açmaya çalışılıyor.

Ulrich Sonnemann, *Negatif Antropoloji* adıyla yayımlanacak bir kitap üzerinde çalışıyor. Ne o ne de bu kitabın yazarı çalışmalarına başlarken bu örtüşmenin farkındaydı. Bu örtüşme de, bu konunun aciliyetini işaret etmektedir.

Yazar, *Negatif Diyalektik*'e gösterilecek dirence hazırdır. Her iki tarafta da, kendilerinin bütün bunları öteden beri söylediklerini ve yazarın da şimdi suçunu itiraf ettiğini beyan edecek olanların sevincini onlara fazla görmeyecek, bu yüzden onlara gazez beslemeyecektir.

Frankfurt, 1966 Yazı

Giriş

Felsefenin İmkânı Üzerine

Bir zamanlar miadını doldurmuş gibi görünen felsefe bugün hâlâ yaşıyor çünkü onu gerçekleştirme fırsatı kaçırıldı. Felsefenin dünyayı yorumlamaktan başka bir şey yapmadığı, gerçekliğe teslim olduğu için kendi içinde sakatlandığı yolundaki yüzeysel yargı, dünyayı değiştirme çabasının tamamen boşa çıktığı bir dönemde, aklın yenilgisinin kabulüyle aynı kapıya çıkar. Felsefe, geçmişte olduğu gibi günümüzde de anakronistik olmakla itham edilen teorinin somut delillerle mahkûm edileceği bir mecra değildir. Teoriden pratiğe geçişi öngören yorum muhtemelen isabetli bir yorum değildi. Teori, kendisine yönelik eleştirinin bel bağladığı o geçiş ânını tehir edemez. Belirsiz bir zamana ertelenen pratik de halinden memnun spekülasyona karşı başvurulacak bir temyiz mercii olmaktan çıkmış, dönüştürücü bir pratiğin gerektirdiği eleştirel düşüncüyü beyhude olduğunu ileri sürerek zapt etmek isteyen yetkili kişilerin bahanesi görevi görmektedir çoğunlukla. Felsefe, gerçeklikle bir olma veya gerçeklik üretmenin hemen arefesinde olma vaadini yerine getiremediği için kendini acımasızca eleştirmeye mecburdur. Bir zamanlar duyuların görünüşü ve her tür dışsal deneyim karşısında kendini bu tür safdilliklerden tamamen kurtarmış düşünce olarak konumlayan felsefenin kendisi de artık, nesnel olarak, yüz elli yıl önce Goethe'nin öznel spekülasyondan beslenen sefil âlimler olarak gördüğü kişiler kadar safdilleşmiş durumdadır. İçeride dönük düşünce mimarı, dışarıya dönük teknisyenlerin el koyduğu Ay'ın karanlık tarafında ikamet etmektedir. Felsefenin, âdet olduğu üzere Bütün'ü sığdırmaya çalıştığı kavramsal kafesler, toplumun ölçüsüzce genişlemesi ve pozitif doğa bilimlerinin kaydettiği ilerlemelerle birlikte basit meta üretimi ekonomisinin geç dönem sanayi kapitalizmi içindeki kalıntılarına dönüşmüştür. İktidar ile herhangi bir tin arasındaki —artık bir klişeye dönüşmüş olan— orantısızlık öylesine öl-

çüsüzce artmıştır ki tin kavramından ilham alarak kavranamayacak olanı kavrama girişimleri başarısızlığa mahkûmdur. Bu kavrama iradesi, kavranacak şeyin hemen çürüttüğü bir iktidar iddiasında bulunmaktadır. Belli bilimlerin yükselişle birlikte felsefenin de özel bir bilim haline gelmeye zorlanması felsefenin tarihsel yazgısının en açık ifadesidir. Kant, kendi ifadesiyle, felsefenin skolastik kavramından kurtulup dünya kavramına¹ doğru yelken açmayı başarmıştır ama felsefe şimdi skolastik kavramına gerilemeye zorlanmaktadır. Felsefe bu kavramı ne zaman dünya kavramıyla karıştırırsa bütün iddiaları gülünçleşir. Hegel, felsefeyi mutlak tin öğretisine mahsup etmekle birlikte yine de onu gerçekliğin bir uğrağı, işbölümü yaparak gerçekleştiren bir etkinlik olarak tanımlayarak sınırlandırmıştı. O zamandan beri bu sınırlandırma felsefenin giderek yetersizleşmesine, gerçeklikle orantısızlığının artmasına yol açmış; felsefe bu kısıtlamayı iyiden iyiye unutup iç kompozisyonuna varıncaya dek bütün içkin hakikatiyle Bütüne bağımlı olduğunu idrak etmek yerine nesnesi olarak tekeline aldığı Bütün içinde kendi işgal ettiği konum üzerine düşünmeyi yadırgar hale geldikçe durum daha da şiddetlenmiştir. Felsefe, bu safdillikten kurtulmadığı sürece sürdürülmeye değer olmayacaktır. Öte yandan, felsefenin eleştirel özdeşünümü de, felsefe tarihinin doruk noktaları karşısında duraklamamalıdır. Kant nasıl akılcılık eleştirisinden sonra metafiziğin imkânını sorgulamışsa, şimdi de Hegelci felsefenin yıkılışından sonra felsefenin mümkün olup olmadığı, eğer mümkünse de bunun nasıl olacağı sorgulanmalıdır. Hegelci diyalektik öğretisi, felsefi kavramların kendilerinden ayrıışık olanı kavramakta kullanılabileceğini gösterme yolundaki benzersiz girişimi temsil ediyorsa ve bu girişim başarısız olduysa diyalektikle ne tür bir ilişki kurulması gerektiğinin hesabını verme vakti çoktan gelmiştir.

Diyalektik Bir Bakış Açısı Değildir

Artık hiçbir teori piyasadan kaçamaz: her biri, rekabet içindeki seçmece görüşlerden biri olarak alıcıya sunulmakta, her biri havada kapışılmaktadır. Düşünce bu durum karşısında at gözlüklerine sarılamayacağı gibi, insanın kendi karar kıldığı teorisinin bu yazgıdan kaçabileceği yönündeki kibirli kanaatin soysuzlaşıp kendi reklamını yapmaya dönüşmesi de kaçınılmazdır; diyalektik ise hem böyle bir itham karşısında hem de bu-

1. Krş. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, 2. Basım, WW III, Akademie-Ausgabe (Transandantal Yöntem Öğretisinin Üçüncü Bölümü).

nunla doğrudan ilişkili olan, gereksiz ve keyfi bir eklenti yöntem olduğu yolundaki laf kalabalığı karşısında sessiz kalmamalıdır. “Diyalektik” adı ilk etapta, şeylerin kavramları içinde çözülmediğinden, geleneksel *adaequatio* (Lat. karşılıklı örtüşme) normuyla çelişki oluşturduklarından daha fazlasını ifade etmez. Söz konusu çelişki, Hegel’in mutlak idealizminde yüce bir nitelik atfedilerek mecburen dönüştürüldüğü şey, yani Herakleitosçu bir öz değildir. Çelişki özdeşliğin hakikatsizliğinin, kavramsal-laştırılan şeyin kavramda çözülüşünün işaretidir. Buna rağmen, özdeşlik görüntüsü, düşüncenin saf biçimi gereğince, düşünceye içseldir. Düşünmek özdeşleştirmektir. Kavramsal düzen düşüncenin kavramak istediği şeyin önüne geçer memnuniyetle. O şeyin görüntüsüyle hakikati birbirinin içine geçer. Görüntü kararlaştırma yoluyla, örneğin düşünce belirlenimlerinin bütünlüğünün dışında kalan bir kendinde-varlığın kabulüyle tasfiye edilemez. Kavram ötesinde kalan “kendinde şey”in tümüyle belirlenimsiz, demek hükümsüz olduğu Kant’ta açıkça beyan edilmese de ima edilir ki Hegel de bunu Kant’a karşı kullanmıştır. Kavramsal bütünlüğün asılsızlığının bilincinde olunca, bütüncül özdeşlik yanılısamasında, bu özdeşliğin ölçülerine göre içkin bir gedik açmak kaçınılmazdır. Üçüncü halin imkânsızlığını esas alan mantık uyarınca tesis edilen kavramsal bütünlük, bu ilkeye uymayan, niteliksel olarak farklı olan her şeyi çelişki olarak damgalar. Çelişki, özdeşlik açısından özdeşliksiz olana verilen addır; çelişki ilkesine öncelik veren diyalektik ayrışık unsuru birlik düşüncesiyle ölçer. Böylelikle kendi sınırına dayanan o ayrışık unsur kendini aşar. Diyalektik, özdeşliksizliğe dair tutarlı bir farkındalıktır. Bir bakış açısını peşinen benimsemez. Düşüncenin kaçınılmaz yetersizliği ve düşündüğü şeye karşı işlediği cürüm onu diyalektiğe yönlendirir. Aristotelesçi Hegel eleştirmenlerinden² beri sürekli tekrarlanan itirazdan medet umup diyalektiğin değirmeninde öğüttüğü her şeyi hiç ayırım gözetmeden mantıksal çelişki biçimine dönüştürdüğü ve üstüne üstlük —Croce’nin de savunmaktan geri durmayacağı üzere³— herhangi bir çelişki oluşturmayıp sadece farklı olan unsurların çeşitliliğini bütünüyle görmezden geldiği söylenebilir; ama diyalektiğe bununla itiraz etmek, bütün suçu yönteme yüklemektir. Bilinç kendi oluşumu uyarınca birlikte ısrar ettiği —kendisiyle özdeş olmayan her şeyi, kendi bütünlük iddiasıyla ölçtüğü— sürece, farklılaşmış olan şey ayrı, uyumsuz, olumsuz görüne-

2. Krş. F. A. Trendelenburg, *Logische Untersuchungen*, Cilt I, Leipzig 1870, s. 43 vd., 167 vd.

3. Krş. Benedetto Croce, *Lebendiges und Totes in Hegels Philosophie*, çev. K. Büchler, Heidelberg 1909, s. 66 vd., 68 vd., 72 vd., 82 vd.

cektir. Diyalektiğin bilince çelişki olarak sunduğu budur. Çelişiklik, bilincin içkin oluşu nedeniyle, kaçınılmaz ve uğursuz bir yasallık (*Gesetzmäßigkeit*) vasfı taşır. Düşüncenin özdeşliği ve çelişkisi kaynaşmıştır. Çelişkinin bütüncüllüğü, bütüncül özdeşleşmenin, özdeşleşmede tezahür eden hakikatsizliğinden başka bir şey değildir. Çelişki, özdeşliksiz olanı da kapsayan bir yasanın etki alanındaki özdeşliksizliktir.

Gerçeklik ve Diyalektik

Burada söz konusu olan bir düşünce yasası değil, gerçek bir yasadır. Diyalektik disipline boyun eğen kişi deneyimin niteliksel çeşitliliğini feda etmeye hazır olmalıdır. Deneyimin diyalektik aracılığıyla cılızlaştırılması akliselim sahiplerini hiddetlendirir hiddetlendirmesine ama, bu cılız deneyim güdümlü dünyanın soyut tekdüzeliğiyle tamamıyla uyum içindedir. Diyalektiğin verdiği ıstırap, bir kavram düzeyine çıkarılmış olan bu dünyanın ıstırabıdır aslında. Somutluğu, adım adım dönüşmeye başladığı ideolojiye bir kez daha kurban etmemek için bilginin dünyaya intibak etmesi gerekmektedir. Diyalektiğin başka bir versiyonu, etkisiz bir Rönesansa razı olmuş, düşünce tarihi boyunca Kant'ın açmazlarından ve haleflerinin sistemlerinde planlanmış ancak asla ifa edilememiş bir hedeften türetilmiştir. Oysa diyalektik sadece olumsuzlamayla ifa edilebilir. Diyalektik, genelin dayattığı tikel-genel farklılığını açılar. Bu farklılık, öznenin kaçınması mümkün olmayan, bilince nüfuz etmiş özne-nesne kırılmasıdır ve öznenin nesnel düşünceleri de dahil olmak üzere her düşüncesinde izini bırakmakla birlikte, uzlaşma sağlandığında ortadan kalkacaktır. Bu uzlaşma ortamında, özdeşliksiz unsurlar zihnin cebirinden kurtularak serbest kalacak, diyalektiğin artık hiçbir şekilde etki edemeyeceği farklılığın çokluğu açığa çıkacaktır. Uzlaşma, öznel akıldan aforoz edilmiş çokluğun artık hasım sayılmamasıdır. Diyalektik uzlaşmanın hizmetindedir. Kendi izlediği seyrin mantıksal zorbalığını yürürlükten kaldırır; tüm mantıkçılıkla (*Panlogismus*) itham edilmesinin nedeni budur. İdealist diyalektik, kavramın her hareketine ve genel seyrin bütününe olumsuzlamayla etki eden güç olarak mutlak öznenin üstünlüğüyle kısıtlanmıştı. Tarih, hem bireysel bilinci hem de Kant ve Fichte'nin transandantal bilincini geride bırakan Hegelci diyalektik kavrayışında özneye verilen bu önceliği mahkûm etmiştir. Dünyanın gidişatının üstün gücü karşısında onu düzenlemekten gözü korkan laçkalaşmış düşüncenin güçsüzlüğü değildir sadece öznenin önceliğini bastıran. Mutlak idealizmin —bütün diğer idealizmler onun yanında tutarsız kalmıştır—

savunduğu hiçbir uzlaşma (mantıksal uzlaşmadan siyasal-tarihsel uzlaşmaya varana kadar) bağlayıcı olmamıştır. Mantıksal tutarlılık gösteren idealizmin kendini sadece çelişkinin timsali olarak kurabilmiş olması, hem onun mantıksal hakikatidir hem de mantıksallığının, mantıksallık olarak ona kestiği ceza; yanılsama olduğu kadar zorunludur da. İdealist versiyonu kültürel bir eğitim malzemesine, idealist olmayan versiyonu dogmaya indirgenmiş olan diyalektiği tekrar yargılamak tarihsel olarak aktarılan felsefe yapma tarzının güncelliğini ya da bilgi nesnesinin felsefi yapısını belirlemeyecektir sadece. Hegel, boş ve kesinlikle hükümsüz bilgi biçimlerinin çözümlemesiyle yetinmek yerine içerik açısından düşünebilmesi için gerekli hak ve ehliyeti felsefeye tedarik etmiştir. Gü-nümüz felsefesi, bir meselenin içerik açısından ele alındığı her yerde, ya dünya görüşünün keyfiliğine ya da biçimciliğe, Hegel'in isyan ettiği o "kayıtsızlığa" sığınmaktadır. Zamanında içerik gereksinimiyle harekete geçen fenomenolojinin, her türden içeriği kirlilik olarak görüp bir kenara atan varlığın çağrısı istikametinde gelişimi bunun tarihsel kanıtıdır. Hegel'in içerik düzeyinde felsefe yapısının temeli ve sonucu, öznenin önceliği ya da, *Mantık* kitabının giriş yazısındaki meşhur formülleştirmeyeyle ifade edersek, özdeşliğin ve özdeşliksizliğin özdeşliğidir.⁴ Hegel'e göre birey tin tarafından belirlenebilir çünkü bireyin içkin belirleniminin tinden başka bir şey olmaması gerekmektedir. Ona göre bu varsayım olmadan felsefenin içeriği ve özü bilme ehliyeti olamaz. İdealizmde üretilmiş diyalektik kavramı, Hegel'in vurgusunun aksine, idealist aygıttan bağımsız olan deneyimleri içine almıyorsa, felsefe kaçınılmaz olarak özveride bulunacak, içerik açısından izaha ayak direyecek, kendini bilimsel metodolojiyle sınırlayacak ve bunun felsefe olduğunu beyan ederek kendini resmen iptal edecektir.

Felsefenin İlgisi

Tarihin bu aşamasında felsefenin esas ilgisi, Hegel'in geleneğe ayak uydurarak ilgilenmediğini beyan ettiği şeye: kavramsal olmayan, bireysel ve özgül olan, Platon'dan bu yana süreksiz ve önemsiz olduğu gerekçe-siyle baştan savılan ve Hegel'in "tembel varoluş" damgasını bastığı şeye yönelmelidir. Böylece olumsuzlukları dolayısıyla *quantité négligeable*'a

4. Krş. Hegel, WW 4, s. 78. (Hegel alıntıları Hermann Glockner'in 1927'de yayıma hazırladığı özel yıldönümü baskısından ve Meiner özel baskısı *Die Vernunft in der Geschichte*'dendir [Tarihte Akıl].)

(Fr. gözardı edilebilir nicelikler) indirgenmiş nitelikleri kendine izlek belleyecektir felsefe. Kavramın erişemediği, soyutlama mekanizmasının saf dışı bıraktığı, halihazırda bir kavram örneği olmayan şey, kavramın en önemli meselesi olacaktır. Felsefi modernliğin bayraktarı olan Bergson ve Husserl bu yönde bir çabanın fitilini ateşlemiş ama sonra geleneksel metafiziğe kaymışlardır. Bergson, bir güç gösterisiyle, kavramsal olmayanın lehine işleyen farklı bir bilme türü yaratmıştır. Yaşamın ayırım tanımayan akışı diyalektiğin tuzunu beraberinde sürükleyip götürmüş; bir nesne gibi katılmış her şey, nispi haliyle kavranmak yerine nispi olduğu için baştan savılmıştır. Katı genel kavrama yönelik nefret irrasyonel bir dolaysızlık tapıncı, özgürlüksüzlüğün ortasında hüküm süren bir özgürlük tapıncı tesis etmiştir. İki bilme tarzını, sadece saldırdığı Descartes ve Kant'ın öğretilerinde tanık olabileceğimiz bir ikicilikte karşı karşıya getirir Bergson; sezgisel bilme, pragmatik bilgi üreten neden-sel-mekanik bilmenin alanına karışmaz, tıpkı, sahip oldukları imtiyazları burjuva düzene borçlu olanların laçkalaşmış tarafsızlığının burjuva düzene karışmadığı gibi. Bergson felsefesinin meşhur sezgileri hayli soyut bir görünüm arz eder; Kant'ta kronolojik-fiziksel zamanın temeli sayılan, Bergson'a göreyse mekânsallaştırılmış zamanın temelinde bulunan fenomenolojik zaman bilincinin pek ötesine geçemezler. Tinin sezgisel davranış biçiminde, harekete geçirmesi zor olsa da, öykünmecî tepkinin arkaik kalıntısı var olmaya devam etmektedir aslında. Geçmişteki haliyle, katılmış şimdinin ötesinde bir şeyler vaat etmektedir. Gelgelelim sezgiler istikrarsızdır. Bergson'un kiler de dahil olmak üzere her bilgi somutlaşmak için Bergson'un hor gördüğü rasyonaliteye gereksinim duyar. Bir mutlağa terfi ettirilmiş süre, saf oluş, *actus purus* (saf edim), Bergson'un kınadığı Platon ve Aristoteles sonrası metafiziğin zamandışılığına savrulur. El yordamıyla bulmaya çalıştığı şeyin, bir serap olarak kalmamak için ancak bilginin yöntemiyle, bilginin kendi araçları üzerine düşünümü aracılığıyla görülebilecek oluşunu, başından itibaren bilme yöntemiyle bağlantısız kalan bir yöntemde keyfiliğe indirgeniyor oluşunu dert etmez. Mantıkçı Husserl ise aksine, özü algılama tarzının genelleştirici soyutlamayla karşıtlığı vurgulamıştır. Tikelin özünü tikelin içinden çıkarmaya yarayacak bir düşünsel deneyim vardır aklında. Ama bu deneyimdeki özün o sıralar kullanımda olan genel kavramdan zerre farkı yoktur. Özlerin görüsünün (*Wesensschau*) düzenlenmesiyle *terminus ad*

quem'i (bitiş noktası) arasında bariz bir çelişki vardır. Bu iki firar girişi-minden hiçbirinde idealizm aşılamamıştır. Bergson, ezeli düşmanı po-zitivistler gibi, *données immédiate de la conscience*'a (Fr. bilincin do-laysız verileri), Husserl de benzer biçimde bilinç akışı fenomenlerine yönelmiştir. İkisi de öznel içkinliğin etki alanında kalmıştır.⁵ Bu ikisine beyhude yere tasavvur etmeye çalıştıkları şeyde ısrar ederek karşılık ver-mek, Wittgenstein'a rağmen söylenemeyecek olanı söylemek gereklidir. Bu talepteki basit çelişki felsefenin çelişkisidir aslında: kendi tikel çe-lişkilerini ele almaktan âciz felsefeyi diyalektik olarak niteler. Felsefi özdüşünümün görevi bu paradoksu çözmektir. Bunun dışında her şey anlamlandırma, kurgudur, Hegel'in zamanında olduğu gibi şimdi de fel-sefe-öncesidir. Felsefenin bunun üstesinden gelebileceğine, kavramın kavramının, onu hazırlama ve neticelendirme safhalarını aşarak kavram-sız olana erişebileceğine şüpheyle yaklaşan inanç felsefe açısından vaz-geçilmezdir ve mustarip olduğu safdilliliğin bir parçasıdır. Çünkü aksi takdirde taviz vermesi ve kendisiyle birlikte tini de feda etmesi gereke-cektir. Bu durumda en basit işlem dahi düşünülemez, hakikat diye bir şey olmaz ve her şey kesinlikle bir hiç olur. Kavramların soyut kapsam-ları aşıldığında karşılaşılacak olan hakikat her ne ise, ancak kavramlar tarafından bastırılmış, hor görülmüş ve bir kenara atılmış unsurların sah-nesinde arzı endam eder. Bilginin ütopyası kavramsız olanın üzerini kav-ramla açmak ama bunu, onu kavramla eşitlemeden yapmaktır.

Antagonist Bütün

Böyle bir diyalektik kavrayışı, diyalektiğin mümkün olup olmadığı ko-nusunda şüphe uyandırır. Çelişkiler içinde dur durak bilmeden devam eden hareket beklentisi, ne şekilde tadil edilmiş olursa olsun, tinin bü-tünlüğünü, yani artık hükmü kalmayan özdeşlik-tezini öğretiyor gibidir. Sürekli nesnenin çelişkisi üzerine düşünen tinin, bu çelişik biçim uya-rınca örgütlenebilmek için nesnesiyle aynı olması gerektiği ileri sürülür. İdealist diyalektikte, her tikel unsur tek taraflı, dolayısıyla yanlış olduğu gerekçesiyle askıya alan hakikat, bütünün hakikatidir; bu hakikat tasa-rımı diyalektik adımların motivasyonunu kaybederek istikametinden sapmasının önüne geçmeye yarar. Buna, tinsel deneyimin nesnesinin bi-zatihi fazlasıyla gerçek antagonist sistem olduğu ve kendini onda tekrar bulan bilen özneye dolayımının bu antagonizmanın gerçekliğinin birincil sebebi olmadığı söylenerek karşı çıkılmalıdır. İdealizm gerçekliğin zor-layıcı yapısını özne ve tinin alanına yansıtmıştır, şimdi yapılması gereken

onu bu alandan geri almaktır. İdealizmden geriye, tinin nesnel belirleyicisi olan toplumun, hem öznelere hem de öznelerin olumsuzlanması somut örneği olduğu düşüncesi kalır. Özneler toplum içinde güçsüz ve tanınmaz haldedir, toplumun —idealizmin bir olumluluk olarak yanlış değerlendirdiği— vahim nesnelliğinin ve kavramsallığının nedeni budur. Bu mutlak tinin değil, sistemi, ne kadar kendilerine ait olduğunu kestiremeseler de ellerinin altında bulunduranların tamamıyla koşullu tininin sistemidir. Maddi toplumsal üretim sürecinin öznel önbiçimlenişi, teorik oluşumundan temelden farklıdır ve onun öznelerle uzlaşmayan, çözülmemiş veçhesidir. Transandantal özne gibi bilinçsiz bir halde mübadele aracılığıyla özdeşlik tesis eden aklı, tek bir ortak paydaya, öznenin düşmanı olarak özne olmaya indirgediği öznelerle ölçülemez. Öznelerden önce gelen genellik doğru olduğu kadar yanlıştır da: Hegel'in tin adını verdiği o "uçucu şey"i kurduğu için doğru; akıl henüz akıl olamadığı, genelliği de tikel bir çıkarın ürünü olduğu için yanlıştır. Felsefi özdeşlik eleştirisinin felsefenin ötesine uzanmasının nedeni işte budur. Bununla birlikte, yaşamın hüküm süren üretim ilişkileri içinde olsa bile devam edebilmesi için özdeşlik adı altında sınıflandırılmayan şeye —Marksist terminolojideki adıyla kullanım değerine— duyulan gereksinim ütopyanın tanımlanamaz tarafıdır. Ütopya, gerçekleşmesine engel olmak için kurulmuş komplonun en derinine nüfuz eder. Somut bir ütopya imkânı açısından bakıldığında, diyalektik mevcut durumun yanlışlığının ontolojisi. Doğru bir durum, sistemi de çelişkiyi de asgari düzeye indirerek diyalektiği gereksiz kılacaktır.

Kavramın Büyüden Arındırılması

Hegel'inki de dahil olmak üzere her felsefe, zorunlu olarak kavramları kullandığından kendini peşinen idealist felsefe olarak nitelediği itirazıyla karşılaşır. Aslında aşırı ampirizm de dahil olmak üzere hiçbir felsefe, eften püften *facta bruta* (katı olgular) uydurup onları birer anatomi meselesi ya da fizik deneyi gibi sunamaz; hiçbir, bazı güzel tablolarla resmedildiği gibi, tikel şeyleri metne yapıştırılamaz. Bununla beraber, biçimsel bir genelliği haiz argümanlarda kavram, felsefi düşüncenin üzerinde hiçbir güce sahip olmadığı, kendi kendine yeten bir bütünlük olarak tefsir edilerek fetişleşir. Oysa, felsefi kavramlar da dahil olmak üzere bütün kavramlar, kavramsal olmayan unsurları işaret eder çünkü —her şeyden önce, doğayı denetim altında tutabilmek için— onların oluşmasını zorunlu kılmış olan gerçekliğin uğraklarıdır. Kavramsal dolay-

mın içeriden bakıldığında arz ettiği görünüm, kendisi olmadan hiçbir şeyin bilinemeyeceği bir alan olarak sahip olduğu öncelik, kavramın kendinde haliyle karıştırılmamalıdır. Ona bu kendinde varlık görünümünü veren şey, onu içinde sıkışıp kaldığı gerçeklikten kurtaran harekettir. Felsefenin kavramlarla çalışma mecburiyeti, ne felsefenin önceliğinin kavramlara bahsettiği bir erdeme dönüştürülmeli ne de tam tersine bu erdemin eleştirisinden felsefe hakkında kestirme bir hükme varılmalıdır. Fakat felsefenin kavramsal özünün, kaçınılmazlığına rağmen onun mutlağı olmadığı kavrayışı da yine kavramın tabiatı gereği dolaylı bir kavrayıştır; dogmatik olmadığı gibi, naif bir gerçekçi sav da değildir. Hegel'in *Mantık* kitabının başındaki Varlık kavramı gibi kavramlar yoğun ve şiddetli bir biçimde kavramsal-olmayanı ifade eder; Lask'ın ifadesiyle, kendilerinin ötesine işaret ederler. Kapsamları gereği kendi kavramsallıklarından memnun değildirler ama tam da kavramsallık sayesinde kavramsal-olmayanı kendi kapsamı olarak içerir, onu kendilerine benzetir ve dolayısıyla kendi içlerinde kapalı kalırlar. Kavramların içerikleri hem onlara içkin yani tinsel, hem de ontik yani onlara aşkındır. Kavram fetişizminden, kavramların bu hallerinin bilincine vararak kurtulunabilir. Felsefi düşünüm, kavramsal olmayanı kavram aracılığıyla ele geçirir. Aksi takdirde, Kant'ın emri uyarınca kavramın içi boşalır, nihayetinde artık herhangi bir şeyin kavramı olmaz, dolayısıyla hükmünü kaybeder. Bunun ayırdına varan, kavramın otarşisini iptal eden felsefe, gözlere indirilmiş perdeyi de çekip alır. Bir kavramın, varolanı ele alsa da kavramdan ibaret olması, onu bir kavram olarak tesis eden şeyleştirme aracılığıyla kendini yalıttığı kavramsız bir bütünle iç içe geçmiş olduğu gerçeğini değiştirmez. Kavram, diyalektik mantığın herhangi bir uğrağından farklı değildir. Kavramın, onu bir kavram olarak tesis eden anlamı sayesinde, kavramsal olmayan unsur tarafından dolayımlanmış oluşu, kavramın içinde hep sağ kalır. Bir vasfı kavramsal olmayan unsurlarla ilişkisiyken —nihayetinde, geleneksel epistemolojide her kavram tanımı, kavramsal olmayan, gösteren (*deiktisch*) unsurları gerektirir— bir diğer vasfı da kapsadığı *onta*'ların soyut birliği olarak ontik olanla arasına mesafe koymasındır. Kavramsallığın bu temayülünü değiştirmek, onu özdeş-olmayana yönlendirmek, negatif diyalektiğin mafsalıdır. Kavrama içkin kavramsal-olmayan unsurun kurucu vasfının idraki, kavramın hiç düşünmeden yüklendiği özdeşlik zorlamasını çözer. Bir anlam birliği olarak kavramın kendinde-varlık görüntüsünden sıyrılarak, kavramın kendi anlamı üzerine düşünmesi yönünde ilerlenir.

“Sonsuzluk”

Kavramın büyüünden arındırılması felsefenin panzehridir. Bu panzehir, onun aşırı büyüüp bizatihi bir mutlağa dönüşmesini engeller. İdealizmden miras alınmış ve yine en çok idealizmin yozlaştırmasına maruz kalmış bir fikrin işlevinin değiştirilmesi gerekmektedir: bu fikir, sonsuzluk fikridir. Fenomenleri bilimsel âdetler uyarınca tüketmek, asgari bir önermeler kümesine indirgemek felsefenin görevi değildir; Hegel’in, bir “ve-cize”den yola çıkmakla suçladığı Fichte’ye karşı polemiğinde beyan ettiği de budur. Felsefe daha ziyade, kendinden ayrışık olanı imal edilmiş kategorilere indirgmeden onun içinde kaybolmak ister. Fenomenolojinin ve Simmel’in programının hedefleyip başaramadığı şeyi yapmak, ayrışık olana olabildiğince tutunmak ister: eksiksiz bir dışsallaştırma (*Entäußerung*) hedefler. Felsefî içerik ancak, felsefe tarafından dayatılmadığında kavranabilir. Felsefenin bir şeyin özünü belirlenimlerinin sonluluğuyla sınırlayabileceği yanılsamasından vazgeçilmesi gerekmektedir. Sonsuzluk sözcüğünün idealist filozofların dudağından bu kadar kolay dökülmesinin nedeni, ellerindeki kavramsal aygıtların —tam aksini amaçlamış olmasına rağmen Hegel’in kavramsal aygıtı da dahildir buna— cılız bir sonluluktan mustarip olduğuna dair kemirici kuşkuyu örtbas etmek istemeleridir muhtemelen. Geleneksel felsefe, konusunun sonsuz biçimini elinde bulundurduğuna inanır; felsefeyi sonlu, nihai yapan işte budur. Dönüştürülmüş bir felsefe bu iddiadan, kendini ve başkalarını sonsuzluğu elinde tuttuğuna ikna etmeye çalışmaktan vazgeçmek zorunda kalacaktır. Oysa bunun yerine kendini sayılabilir teoremlerden oluşan bir külliyatta sabitlemeyi reddetse, bizatihi kendisi (ihtiyatlı biçimde söylersek) sonsuz olacaktır. Kendini ona dayatan ya da bizzat arayıp bulduğu konuların bir şema dahilinde düzenlenmemiş çeşitliliğini tema edinecektir kendine; bu konuları, bakarak tekrar tekrar kendini okuduğu ve ondaki yansımasını somutlamayla karıştırdığı bir ayna olarak kullanmayacak, kendini onlara gerçekten bırakacaktır. Kavramsal düşünüm aracındaki eksiksiz, indirgenmemiş deneyimden başka bir şey olmayacaktır; oysa bu deneyimlerin içeriği “Bilinç Deneyiminin Bilimi”nde bile salt kategori örneklerine indirgenmiştir. Felsefeyi kendi sonsuzluğu için bu riskli zahmeti göze almaya kışkırtan şey, deşifre ettiği her tekil ve tikel şeyin, tıpkı Leibniz’in monadları gibi, onun her seferinde, bir bütün olduğu için elinden kaçırdığı bütünü kendi içinde temsil edeceğine dair asılsız beklentisidir; elbette ki bu, önceden tesis edilmiş bir uyumsuzluk

içinde gerçekleşecektir, uyum içinde değil. *Prima philosophia*'ya (Lat. ilk felsefe) karşı meta-eleştirel dönüş aynı zamanda, aslında pek de umur-samadığı sonsuzluk hakkında atıp tutan bir felsefenin sonluluğuna karşı dönüştür. Bilgi, hiçbir nesnesine tamamen hâkim olamaz. Bir bütünlük kuruntusuna yol açmamalıdır. Dolayısıyla, sanat yapıtlarının felsefi yorumunun görevi sanat yapıtının kavramla özdeşliğini kurmak, onu kavramın içinde tüketmek değildir ama yapıt bu yorum aracılığıyla kendini kendi hakikati içinde açımlayacaktır. Buna karşın, ister soyutlamanın nizami ilerleyişiyle olsun, ister kavramların kapsadığı ve tanımladığı şeylere uyarlanması aracılığıyla, önceden kestirilebilen şey kelimenin en geniş anlamıyla teknik olarak faydalı olabilir: hizaya gelmeyen felsefe için bunun bir ehemmiyeti yoktur. Felsefe kural olarak daima yolunu kaybedebilir ama kazançlı çıkarsa da sırf bu sayede kazançlı çıkacaktır. Şüphecilik ve pragmatizm ve nihayetinde Dewey'nin fazlasıyla insani pragmatizmi bu gerçeği kabul etmiştir: ama yapılması gereken, sırf felsefeyi sınamak adına felsefeden peşinen feragat etmek yerine, bu gerçeği kuvvetli bir felsefenin mayası olarak sunmaktır. Felsefe, yöntemin bütüncül tahakkümüne karşın bir oyun uğrağı içerir, felsefenin bilimselleştirilmesi geleneğinin amacı da felsefeyi bu uğraktan temizlemektir. Hegel de bunun hassas bir nokta olduğunu düşünmüş ve "... akıl aracılığıyla değil, dış rastlantılar ve oyun aracılığıyla belirlenmiş türler ve farklara" itiraz etmiştir.⁶ Naif olmayan incelikli düşünce, düşünülen şeyin çok küçük bir bölümüne ulaşabildiğini bilir ama onu bütünüyle elinde bulundurduğunu iddia etmek zorundadır. Bu da onu soytarılığa dönüştürür. Bu soytarıca özelliğini inkâr edemez çünkü kendinden esirgenene erişeceğine dair umudunu ayakta tutan tek şey bu özelliğidir. Felsefe çok ciddi bir mesele olmakla birlikte her zaman o kadar da ciddi değildir. *A priori* haliyle kendisiyle aynı olmayan ve üzerinde belgelenmiş bir hâkimiyete sahip olmadığı bir şeyi amaçlayan şey, kavramı uyarınca, kavramsallığın tabu saydığı denetimsiz alana da aittir. Kavramın, yerine geçtiği şeyi, yani öykünmeyi temsil etmesinin tek yolu, öykünmeye tamamen teslim olmadan, öykünmecî davranış biçiminin bazı veçhelerini benimsemektir. Bu bakımdan estetik uğrak, Schelling'in öne sürdüğünden tamamen farklı bir nedenle olsa da, felsefe için arızı değildir. Bununla birlikte, izahlarının bağlayıcılığıyla bu estetik uğrağı gerçek bir şeye yüceltmek de felsefenin yükümlülüğüdür. Bu bağlayıcılık ve oyun felsefenin iki kutbunu oluşturur. Felsefenin sanata yakınlığı, ona barbarların

6. Hegel, WW 6, *Heidelberger Enzyklopädie*, s. 28.

sanatın imtiyazı kabul ettiği sezgileri kullanarak sanattan [unsurlar] ödünç alma hakkı vermez. Sezgiler, sanatçının işine gökten inen bir şimşek gibi yalıtılmış halde girmez. Eserin biçim yasasıyla iç içe geçmişlerdir, onları eserden dışarı çıkarıp muhafaza etme girişimi eriyip gitmelerine yol açar. Düşünce de, düşünmekten azat edecek yepyeni çıkış noktaları barındırmaz kesinlikle; sezgiciliğin beyhude yere panik içinde kaçındığı belirleyici bilgidir mutlak biçimde farklı bir bilgi türü yoktur. Sanatı taklit eden, bir sanat yapıtı olmak isteyen felsefe kendini ilga eder. Bu felsefe bir özdeşlik iddiası koyutlar: yöntemine, kendinden ayrışık olanın bir malzeme olarak *a priori* intibak ettiği bir üstünlük atfettiğinden, konusunun içinde eriyeceğini iddia eder, oysa felsefe tam da yöntemin kendinden ayrışık olanla ilişkisini tema edinir. Sanatla felsefenin ortak noktası biçim veya biçimlendirme yöntemi değil, sözde-başkalaşımı yasaklayan davranış biçimidir. İkisi de içeriğine sadakatini kendi karşısı üzerinden korur, sanat kendi anlamlarına karşı kırılğan kalırken, felsefe dolaysız olan hiçbir şeyden medet ummaz. Felsefi kavram, sanata kavramsız bir şey olarak hayat veren ve karşılandığı anda sanatın dolaysızlığının bir görünüş olduğunu fark ederek ondan kaçınan özleminden vazgeçmez. Düşüncenin organı ve aynı zamanda düşünceyle düşünülecek olan arasındaki duvar olan kavram, bu özlemi yadsır. Felsefe bu yadsımadan kaçınmadığı gibi, ona teslim de olamaz. Sürekli, kavram aracılığıyla kavramın ötesine ulaşmak için çabalamak zorundadır.

Spekülatif Uğrak

Felsefe idealizmi reddettikten sonra bile, idealizmin yücelttiği ve idealizmle birlikte bir tabu haline gelmiş olan spekülasyondan feragat edememiştir — elbette, burada söz konusu olan bütünüyle pozitif Hegelci spekülasyondan daha geniş kapsamlı bir spekülasyondur.* Pozitivistler,

* “Bunun yanı sıra, şüphecilüğün günümüzde hâlâ sıklıkla bütün pozitif bilginin, dolayısıyla, pozitif bilgiyi konu edinen felsefenin amansız düşmanı olarak görülmesine, şüphecilikten esas korkması gerekenin sonlu ve soyut bir biçimde akla uygun hale getirilmiş düşünce olduğunu ve bu düşüncenin şüpheciliğe karşı koyamayacağını; oysa felsefenin şüpheli unsurları bir uğrak olarak, yani diyalektik uğrak olarak içerdiğini ifade ederek karşı çıkmak gerekir. Ama felsefe, şüphecilikten farklı olarak diyalektiğin salt negatif sonucuyla tatmin olup hareketine son vermez. Şüphecilik elde ettiği sonucu salt, yani soyut olumsuzlama olarak sabitleyerek yanlış değerlendirir. Diyalektik negatifle sonuçlandığında bu negatif unsur, bir sonuç olarak aynı zamanda bir pozitif unsurdur çünkü sonucu olduğu, kendi içinde askıya alarak koruduğu unsuru da muhafaza etmektedir ve onsuz yapamaz. Ama bu da mantığın üçüncü formunun, yani spekülatif ya da pozitif aklın temel tanımıdır.” (Hegel, WW 8, s. 194 vd.)

dolaysız verilerden veya protokol önermelerinden değil, nesnel öz yasalarından (*Wesensgesetz*) yola çıkan Marksist materyalizmi spekülasyonla itham etmekten çekinmemişlerdir. Son zamanlardaysa ideolojik olmakla suçlanmamak için Marx'ın bir metafizikçi olduğunu söylemek bir sınıf düşmanı olduğunu söylemekten daha elverişli hale gelmiştir. Ama üzerinde durulan sağlam zemin, hakikat iddiası o zemini aşmayı gerektirdiğinde bir fanteziye dönüşür. Felsefe, esas amacını basit bir Hayır'la bile olsa tatmin etmek yerine, onu esas amacından vazgeçirmeye çalışan teoremlerle kandırılmaz. Kant karşıtı hareketler on dokuzuncu yüzyıldan bu yana bunun bilincinde olmuş ama her seferinde yine hurafeciliğe sığınarak kendilerini küçük düşürmüşlerdir. Oysa felsefenin direnci açılmanmaya muhtaçtır. Müzikte ve hatta her sanat dalında, açılış bölümünde (*erste Takt*) canlandırılan itki hemen değil, eklemelenmiş gelişme bölümünde eyleme dökülür. Bu bakımdan müzik, bir bütünlük, dolayısıyla görünüm olmakla birlikte, bu bütünlük sayesinde şimdi ve burada içerik görünümünün bir eleştirisini sunar. Böyle bir dolayım felsefi açıdan da gayet uygundur. Felsefe, sözünü derhal söylemeye kalkıştığında, Hegel'in kof derinlik olduğuna hükmettiği şeye tekabül eder. Kahramanının metafizik görüşlerini aktaran roman ne kadar metafizikse, derinliği telaffuz eden kişi de o kadar derindir. Felsefeden varoluş meselesine ya da Batı metafiziğinin diğer kilit temalarına yönelmesini talep etmek, çığ bir tema fetişizmidir. Felsefenin söz konusu temaların nesnel heybeti karşısında kabuğuna çekilme seçeneği yoktur ama büyük konuları illaki hakkıyla ele alacağına da bel bağlamamak gerekir. Felsefe, felsefi düşünümün sabitlenmiş yollarında ilerlerken karşısına çıkanlardan o kadar korkar ki onlardan kaçınmak için, ilgisini anlık, henüz bir amaç tarafından belirlenmemiş nesnelere yoğunlaştırır. Geleneksel felsefi sorunsal, geleneğin sorularına zincirlenmiş olsak da, kesinlikle olumsuzlanmalıdır. Nesnel bir bütünlüğe yuvarlanmış olan dünya, bilinci özgür bırakmaz. Onu sürekli kaçmak istediği yerde sabitler, buna karşın sorduğu soruların tarihsel biçimine aldırmandan taptaze bir başlangıç yapan düşünce de bu tarihsel sorulara yem olacaktır. Felsefenin derinlik fikrinde pay sahibi olmasının tek nedeni düşünce soluğudur. Kant'ın esrarengiz bir mazeretçilik içeren bir ironiyle "biraz derinde temellenmiş"⁷ olduğunu beyan ettiği saf akıl kavramını türettiği bunun modern dönemdeki mükemmel örneğini teşkil eder. Hegel'in de dikkatinden kaçmadığı üzere, derinlik yalıtılmış bir nitelik değil diyalektiğin bir uğrağıdır. Berbat Alman ge-

7. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, 1. Basım, WW IV, Akademie-Ausgabe, s. 11.

leneğindeyse kötülük ve ölüm teodisesine bağlanmaya elverişli düşünceler derin düşünceler olarak öne çıkar. Düşüncenin kıymetini belirleyecek olan vardığı sonuç, yani aşkınlığın teyidi veya içsellikte yani salt kendi-için-varlıkta kaybolmamış gibi; dünyadan el ayak çekmek dünyanın temelini (*Weltgrund*) bilincine varmakla aynı şeymiş gibi, teolojik *terminus ad quem* gizlice felsefeye sokulur. Tinin tarihi boyunca fazlasıyla yavan olmakla itham ettikleri mevcut düzene her daim taraf olmuş derinlik fantezilerinin asıl ölçütü direniştir. Mevcut düzenin iktidarı bilincin hareketi sırasında şiddetle tosladığı yüzeyleri inşa eder. Derinlik mevcut düzeni delip geçmek için çabalamalıdır. Derinlik koyutunu ideolojiden kurtaracak tek şey budur. Spekülatif uğrak bu direnişte yaşamaya devam eder: verili olgularla kotarılmış bir yasanın kendisine dayatılmasına izin vermeyen şey, şeylerle yakın temasa geçmek ve kutsal aşkınlığı reddetmek suretiyle onları aşar. Düşüncenin, muhalefet ederken bağlandığı düşünce nesnesini aştığı yer özgürlüğüne kavuştuğu yerdir. Özgürlük öznenin kendini ifade etme dürtüsüne riayet eder. İstiraba ses verme ihtiyacı, bütün hakikatlerin önkoşuludur. Çünkü ıstırap, öznenin omuzlarına binen nesnelliktir; öznenin en öznel unsuru olarak deneyimlediği ifadesi, nesnellik üzerinden dolayımланmıştır.

Serimleme

Felsefenin serimlemesinin, felsefe açısından önemsiz ve dışsal bir mesele olmayıp felsefe fikrine içkin oluşunun nedenini açıklamamıza yardımcı olabilir bu. Felsefenin tamamlayıcı anlatım uğrağı kavramsal değil öykünmecidir ve ancak serimleme —yani dil— aracılığıyla nesnelleşir. Felsefenin özgürlüğü, kendi özgürlüksüzlüğüne ses verme yetisidir. Anlatım uğrağı, olduğundan daha fazlası gibi öne çıkarsa yozlaşarak bir dünya görüşüne dönüşür; felsefe anlatım uğrağından ve serimleme görevinden vazgeçerse bilime benzer. Anlatım ve kesinlik felsefenin iki ayrı imkânı değildir. İkisi de birbirini gerektirir, biri olmadan öbürü de olmaz. Anlatım, üzerinde çabaladığı ve kendisi de onun üzerinde çabalaayan düşünce aracılığıyla kurtulur arıziliğinden. Düşünce ancak ifade edilen, anlatılan bir şey olarak, dilsel temsil aracılığıyla bağlayıcı olabilir; gevşekçe dile getirilen şey, kötü düşünülmüştür. İfade edilenin, anlatılanın kesinliğini sağlayan anlatımdır. Anlatım, ifade edilen pahasına ulaşılmaya çalışılan bir amaç değildir; ifade edileni, felsefi eleştirinin konularından biri olan şeylere özgü intizamsızlıktan kurtarır. İdealist bir temeli olmayan spekülatif felsefe, idealizmin otoriter iktidar iddiasını

bozmak için kesinliğe sadakat talep eder. *Pasajlar* projesinin esas taslağında, spekülâtif gücü, maddi içerikle mikrolojik düzeyde kurulan yakınlıkla benzersiz biçimde birleştirmiş olan Benjamin, daha sonraki bir yazışmada bu çalışmasının esasen metafizik olan ilk katmanının olsa olsa “göz yumulamayacak kadar şairane”⁸ bir şey olarak ele alınabileceğini düşündüğünü yazmıştır. Bu yenilgi kabulü, hem rotasından sapmak istemeyen felsefenin zorluğunun hem de felsefe kavramının hangi noktaya kadar götürülebileceğinin ifadesidir aynı zamanda. Büyük olasılıkla, diyalektik materyalizmin hiç düşünülmeden bir dünya görüşü gibi benimsenmesiyle peyda olmuştur bu yenilgi. Ama Benjamin’in *Pasajlar* teorisinin nihai halini kâğıda dökmemeyi seçmiş olması, felsefenin ancak geleneksel olarak el altından içeri sokulmuş mutlak kesinliğe cevaben başarısızlığa uğrama riskini bütünüyle göze aldığında salt bir meşgaleden daha fazlası olabildiğini hatırlatır. Benjamin’in kendi düşünceleri karşısında yenilgiyi kabul etmesine yol açan, teolojik safhasından biçimini değiştirmeden alıp materyalist safhasına taşıdığı diyalektik olmayan pozitifliğin kalıntısıdır. Buna karşın, Hegel’in felsefeyi hem amatörce bir olumsuzluktan hem de bilimsel pozitiflikten koruyan düşünceyi negatiflikle denk tutması, deneyim-içeriklidir. Düşünmek bütün özgül içerikten önce haddizatında bir olumsuzlama, kendine dayatılana direnmedir; bunu emeğin hammaddeyle, yani ilksel imgesiyle ilişkisinden miras almıştır. İdeoloji günümüzde düşünceyi her zamankinden daha çok pozitifliğe teşvik etmektedir ama kurnaz bir hamleyle pozitifliğin düşünceye aykırı olduğunu ve düşünceyi pozitifliğe alıştırmak için toplumsal otoritenin dostane teşvikinin gerekli olduğunu kaydetmektedir. Bizzat düşünme kavramında, pasif temaşanın, seyre dalmanın karşıtı olarak içerilen çaba, halihazırda negatiftir, düşüncenin dolaysız olan her şeyin önünde diz çökmesi talebine karşı bir isyandır. Düşüncenin eleştirisi açısından bile vazgeçilmez düşünce biçimleri olan yargı ve çıkarım eleştirel tohumlar barındırır; kesinlikleri aynı zamanda, erişemedikleri şeyin dışlanmasıdır; düzenlemek istedikleri hakikat, buna hakkı olup olmadığı şüpheli olmakla birlikte, onlar tarafından şekillenmemiş olanı yadsır. Bir şeyin şöyle ya da böyle olduğuna dair yargıda bulunan bir önerme, öznesiyle yüklemine bağıntısının, yargıda ifade edildiğinden farklı olduğunu potansiyel olarak reddeder. Düşünce biçimleri salt mevcut olanın, “verili” olanın ötesine geçmek ister. Düşüncenin kendi malzemesinin karşısına diktiği zirve doğa tahakkümünün tinselleştirilmesi

değildir sadece. Düşünce, sentezlerini dayattığı şeye şiddet uygularken aynı zamanda karşısında duran şeydeki gizli potansiyelin de peşine düşer ve işlediği suçu peyderpey tazmin etme fikrine bilinçsizce itaat eder; felsefe bu bilinçsizliği bilinç düzeyine çıkarır. Uzlaşmayan düşünce, uzlaşma umudu taşır çünkü düşüncenin salt varolana, öznenin kati ve buyurucu özgürlüğüne karşı direnişi, nesnenin, bir nesne olarak hazırlanması sırasında kaybettiği niteliklerini kazanmayı da amaçlamaktadır.

Sisteme Karşı Tutum

Geleneksel spekülasyon, Kant'a dayanarak kaotik bir şey olarak gördüğü çeşitliliği sentezlemiş, sonra da kendini her türlü içerikten temizlemeye çabalamıştır. Buna karşın, felsefenin *telos*'u, yani açık ve üzeri örtülmemiş unsurlar da, felsefenin herhangi bir takviye almadan uğraştığı olguları yorumlama özgürlüğü kadar anti-sistematiktir. Bununla beraber, felsefe, ancak kendinden ayrışık olguları bir sistem olarak karşısında bulduğu ölçüde sisteme riayet eder. Güdümlü dünya da bir sistem olma istikametinde ilerlemektedir. Sistem negatif nesnelliktir, pozitif özne değil. Ciddi içerik sahibi bütün sistemlerin sadece düzenleyici şemalarının so-luk çehresi alıkonularak meşum düşünce-şairliği âlemine havale edildiği mevcut tarihsel safhada, zamanında felsefi düşünceyi sisteme iten şeyi tasavvur etmek zordur. Partizanlık erdemi, felsefe tarihi mütalaasını, rasyonalist ya da idealist sistemin iki yüz yıldan uzun bir süre boyunca muhaliflerinden çok daha üstün olduğunu idrak etmekten alıkoymamalıdır; rakipleri onun karşısında değersiz ve sıradan kalmıştır. Sistemler hep esas işi görmüş, dünyayı yorumlamıştır; diğerleriylese bunun mümkün olmadığını iddia ederek havlu atmış, geri çekilmiş ve iki bakımdan başarısız olmuşlardır. Sonunda hakikatte daha çok pay sahibi olsalardı bu, felsefenin geçiciliğinin göstergesi olurdu. Öyle olsa bile felsefe yine bu hakikati nispilikten çekip çıkarmakla, kibirlerinden kendilerine yücelik payesi biçen felsefeleri alt etmek için onu kullanmakla yükümlü olurdu: bilhassa materyalizm, Abdera'da icat edilmiş olmanın lekesini günümüze kadar taşımıştır. Nietzsche'nin eleştirisine göre sistem, siyasal aczlerini varolanı idare etme hakkını kavramsal düzeyde kurgulayarak telafi eden akademisyenlerin dar görüşlülüğünü belgelemektedir. Ancak bilginin *membra disiecta*'sıyla (parçalara ayrılmış unsurlar) yetinmek yerine mutlak olana ulaşmaya (her tikel yargının isabetli oluşu, zaten gayri ihtiyari bir mutlaklık iddiası taşımaktadır) yönelik sistematik gereksinim bazen tinin sahte bir başkalaşımdan geçerek karşı konmaz bir başarı kay-

deden matematiksel-doğabilimsel yöneme dönüşmesinden ibaret kalmamıştır. Felsefe tarihinde bilhassa on yedinci yüzyıl sistemleri, telafi amaçlıdır. Burjuva sınıfının çıkarlarıyla uyum içinde feodal düzeni ve entelektüel düşünüm biçimi olan skolastik ontolojiyi harap etmiş olan araçsallaştırılmış akıl (*ratio*), kendi eseri olan harabelerle yüzleştğinde kaos korkusuyla dolmuştur. Kendi tahakküm alanında tehdit edici varlığını devam ettiren ve kendi kuvveti arttıkça kuvvetlenen şey karşısında korkuyla titremiştir. Bu korku, başlangıç aşamasında burjuva düşüncenin bütünü açısından kurucu bir mahiyeti olan bir davranış biçimini —özgürleşmeye götüren her adımı, mevcut düzeni pekiştirerek alelacele etkisizleştirme davranışını— şekillendirmiştir. Tam olarak özgürleşememiş olmak, burjuva bilincini kendinden ileri bir bilinç tarafından iptal edilme korkusuyla doldurmuştur; özgürlüğün tamamı olmadığından ancak özgürlüğün bir karikatürünü üretebildiğinin farkındadır; dolayısıyla özerkliğini teori düzeyinde, kendi bastırma mekanizmalarına benzeyen sisteme kadar genişletir. Burjuva *ratio*'su dışarıda olumsuzladığı düzeni, kendi içinden üretmeye çalışmıştır. Ama üretilmiş düzen, düzen olmaksızın çıktığından doyumsuzdur. İşte böyle anlamsız bir rasyonellikle oluşturulmuş bir düzene sistem adı verilir: Kendinde varlık rolü oynayan bir tayin edilmişliktir sistem. Kökenini kendi içeriğinden ayrılmış olan biçimsel düşünceye nakletmesi gerekmiştir; madde üzerinde tahakküm kurmasının tek yolu budur. Felsefi sistem başından itibaren çatışkılı olmuştur. Yaklaşımı kendi imkânsızlığıyla sınırlandırılmıştır; bu imkânsızlık modern sistemleri, her birinin halefi tarafından imha edileceği bir tarihe mahkûm etmiştir. Bir sistem olabilmek için, ilişkili olduğu bütün nitel belirlenimleri resmen tasfiye eden *ratio*, sonunda, onu kavradığını iddia etmek suretiyle şiddet uyguladığı nesnellik ile ortadan kaldırılmayacak bir çelişki teşkil etmeye başlamıştır. Nesnelliği bütünüyle kendi aksiyomlarına, bilhassa özdeşlik aksiyomuna tabi kıldığı ölçüde nesnellikten uzaklaşmıştır. Kant'ın çetrefil arkitektoniği —ve, programına rağmen Hegel'in sistemi— dahil olmak üzere bütün sistemlerin katı kuralcılığı, *a priori* koşullanmış ve Kantçı sistemin kırılma noktalarında benzersiz bir dürüstlikle belgelenmiş başarısızlığın alametidir; kuralcılık daha Moliere'in zamanında bile burjuva tininin ontolojisinin en önemli unsurlarından biriydi. Kavranacak şeyin kavramla özdeşliğe karşı koyan parçası, kavramı aşırı örgütlenmek zorunda bırakır çünkü düşünce ürününün katı kusursuzluğu, kapalılığı ve kesinliğinden kesinlikle şüphe edilmemesi gerekmektedir. Büyük felsefe, kendinden başka hiçbir şeye tahammül etmemesine ve takipten sürekli kaçan şeyi aklın hilesine baş-

vurarak takip etmesine yol açan paranoyak bir hırsla doluydu. En küçük özdeşliksizlik kalıntısı bile bütüncül olarak tasarlanan özdeşliği tekzip etmeye yeterliydi. Kartezyen epifiz bezi ile Spinoza'nın, daha sonra tüm-dengelimle dışarı çıkarılmak üzere içlerine rasyonalizm zerk edilmiş olan aksiyomları ve tanımlarından bu yana sistemlerin ifrazatları, hakikatsizlikleriyle sistemlerin hakikatsizliğini, yolunu şaşırmışlığını ortaya çıkarır.

Öfke olarak İdealizm

Egemen tinin, içinde yüceldiğini vehmettiği sistemin tarihöncesi tarihi (*Urgeschichte*), tinsellik öncesine, insan türünün hayvani bir yaşam sürdürdüğü döneme denk gelir. Yırtıcı hayvanlar açtır, ava saldırmak zor, sıklıkla tehlikelidir. Yaratığın bu tehlikeyi göze alabilmesi için mevcut dürtülerin yanı sıra ilave dürtülere ihtiyacı vardır. Bu dürtüler açlığın verdiği hoşnutsuzlukla birleşerek ava yönelik öfkeye dönüşecek, dışavurulan öfke avı dehşete düşürüp felç edecektir. Bu süreç, insanlığa evrilme aşamasında yansıtma vasıtasıyla rasyonelleşmiştir. Hasmına iştahla yaklaşan *animal rationale* saldırmak için bir neden bulmak zorundadır çünkü artık bir süperegosu vardır. Eylemleri kendini koruma kurallarına ne kadar riayet ederse, bu kuralların önceliğini kendine ve diğerlerine itiraf etme gereği o kadar azalır; aksi takdirde bin bir çabayla edinilmiş *zoon politikon* (Yun. siyasal hayvan) konumu modern Almandaki tabiriyle güvenilmez olur. Yiyip bitirilecek yaşam formunun kötü olması gerekir. Bu antropolojik şema yüceltilerek epistemolojiye kadar uzanmıştır. Ben-olmayanın, *l'autrui*'nin (başkaları), nihayetinde doğayı anımsatan her şeyin soysuz olduğu ideolojisi idealizmde —en bariz biçimiyle Fichte'de— gizliden gizliye hüküm sürer, böylelikle kendini koruyan düşüncenin birliğinin onu hiçbir şeyden çekinmeden yutabilmesine zemin hazırlanır. Böylelikle hem düşünce birliği ilkesi haklı çıkarılacak hem de iştah artacaktır. Sistem, tine dönüşmüş işkembe, öfkeyse her idealizmin nişanıdır; Kant'ın insanlığını bile çarpıtır, o insanlığın üzerine giydiği yücelik ve asalet halesini dağıtır. İnsanın dünyanın merkezinde olduğu görüşü, insana duyulan horgörüyle akrabadır: meydan okunmamış hiçbir şey kalmamalıdır. Ahlak yasasının yüce ödünsüzlüğü özdeşliksiz olana yönelik bu rasyonelleştirilmiş hiddetle aynı kumaştandır; spekülâtif kavrama, tinin hipostazına razı gelmeyenleri duyduğu vicdan azabının üstünlüğüyle paylayan liberal Hegel'in de daha iyi durumda olduğu söylenemez.* Batı düşüncesinde gerçek bir dönüm noktası olan

ve kendinden sonra gelenler tarafından gasp edilen Nietzsche'nin öz-gürleştirici tarafı, bu tür muammaları dile getirmiş olmasıdır. Rasyonalizasyondan —efsunundan— kurtulan tin kendi üzerinde düşünerek kendinden başka olanda rastladığında hiddetle karşıladığı o özellikten yani radikal Kötü olmaktan vazgeçecektir. Gelgelelim, sistemlerin yetersizlikleri nedeniyle içinde eridiği süreç, toplumsal süreçle kontrapuntal bir ilişki içerisinde. Mübadele ilkesi olarak burjuva *ratio*'su giderek yükselen bir grafik çizen ölümcül bir başarıyla kendisiyle ölçmek, özdeşleşmek istediği şeyi gerçekten de sistemlere yaklaştırmış, dışarıda gide rek daha az şey bırakmıştır. Batıllığı teoride kanıtlanan şey, ironik biçimde pratikte teyit edilmiştir. Sistemin krizi üzerine konuşmanın bir ideoloji olarak bu kadar popülerleşmesinin, daha önce sistemin çoktan iskartaya çıkmış ideali uyarınca hınçla dolup taşan tok sesleriyle “hulasalar” üzerine konuşmakla yetinmeyen tipler tarafından da bu kadar sevilmesinin nedeni budur. Artık gerçekliğin tertip edilmesi beklenmez bile çünkü en temelden tertip edilmesi gerekmektedir. Gerçekliğin, tikel rasyonalitenin baskısı altında güçlenmiş irrasyonelliği —bütünleşme aracılığıyla çözülme— bu tertip talebine karşı yeterli mazeret sunar. Kendi içine kapalı, dolayısıyla özneleriyle uzlaşma içinde olmayan toplumun içyüzünün açığa çıkması, öznelerini —tabii hâlâ özne sayılıyor larsa— fazlasıyla utandıracaktır. Varoluş kaygısı denen şey sisteme dönüşmüş toplumun klostrofobisidir. Toplumun, yakın geçmişte akademik felsefenin bayraktarı haline gelmiş sistem karakteri bu felsefenin uzmanları tarafından canla başla inkâr edilir; utanmadan kendilerini özgür, ilksel, mümkün mertebe akademik olmayan düşüncenin sözcüleri olarak pazarlarlar. Bu kötüye kullanım sistemin eleştirisini hükümsüz kılmaz. Vurgudan kaçınan şüpheli felsefenin aksine, bütün vurgulu felsefelerin ortak noktası, felsefenin ancak bir sistem olarak mümkün olduğunu önermeleridir. Bu önerme felsefeyi en az ampirik akımlar kadar kötürümleştirmiştir. Hakkında kati bir yargıya varacağı her şey, o daha işe girişmeden koyutlanır. Hiçbir şeyin dışsal kalmadığı bir bütünlük temsili olan sistem düşüncüyü içeriklerinden her biriyle mutlak bir karşıtlığa sokar ve içeriği düşünce içerisinde buharlaştırır; idealizm lehine bir usamlama bile yapmadan idealist olur.

* “Sadece belirli bir Varlık türünün, yani varoluşun tasarlayabileceği düşünce ya da tasarım, bilimin Parmenides'e tarihlenen başlangıcına atfedilmelidir; Parmenides kendi tasarımlarını ve bununla birlikte kendinden sonrakilerin de tasarımlarını arıtarak saf düşünceye, yani Varlığa yüceltmış ve böylelikle bilimin esas unsurunu oluşturmuştur.” (Hegel, WW 4, s. 96)

Sistemin Çifte Karakteri

Ama eleştiri sadece sistemi tasfiye etmez. D'Alembert'in Aydınlanmanın zirveye ulaştığı dönemde makul nedenlerle *esprit de système* (sistemin tını) ile *esprit systématique* (sistematik tını) arasında yaptığı ayrım *Ansiklopedi*'de izlenen yöntemde de dikkate alınmıştır. Bir bağlılık içinde olmama durumunda billurlaşan alelade bağlılık güdüsü değildir sadece *esprit systématique*'i belirleyen; her şeyi kategorilere tıkkıştırma yollu bürokratik hırs değildir tek tatmin ettiği. Sistem, içeriği gereği düşüncenin hegemonyasından kaçan dünyaya münasip bir biçim almıştır; oysa birlik ve oybirliği, tatmin olmuş, artık antagonist olmayan durumun tahakkümcü ve baskıcı düşüncenin koordinatlarına yansıtılmış halidir aynı zamanda. Felsefi sistematığın çifte anlamı, sistemlerle bağı artık kopmuş olan düşüncenin gücünü tikel uğrakların açık belirlenimine aktarmaktan başka bir seçenek sunmaz. Bu, Hegelci mantığa da tümüyle yabancı bir şey değildi. Tikel kategorilerin, —bu kategorilerin nesnel özdeşliğini gibi de görünen— mikro çözümlemesinin, yukarıdan dayatılmış hiçbir şeyi kale almaksızın her bir kavramın kendi başkasının içine geçmesini sağlaması bekleniyordu. Bu hareketin bütüncüllüğü onun için sistem anlamına geliyordu. Sonuca ulaştıran, dolayısıyla hareketsiz bırakan sistem kavramıyla, bütün felsefi sistematikleri tesis eden katıksız, kendine yeter özne üretimi dinamiği arasında hem bir çelişki hem de bir akrabalık söz konusudur. Hegel statik ile dinamik arasındaki gerilimi ancak, kendi birlik ilkesi olan tını Aristotelesçi-skolastik *actus purus*'u (Lat. saf edim) yenilemek suretiyle aynı anda hem kendinde varlık hem de salt oluş olarak inşa ederek dengeleyebilmişti. Öznel üretim ve ontolojiyi, nominalizm ve realizmi Arşimet noktasında senkoplayan bu yapının saçmalığı bu gerilimin çözülmesinin önündeki sisteme içkin engeldir. Buna rağmen, bu türden bir felsefi sistem-kavramı, düşüncelerin düzenli ve tertipli sunulmasını, akademik disiplinlerin tutarlı inşasını talep etmekle birlikte nesnedeki uğrakların içsel birliğinde ısrar etmeyen salt bilimsel sistematikten çok üstündür. Bilimsel sistematığın koyutu bütün varolanların bilme ilkesiyle özdeşliği önvarsayımına bağlı olmakla birlikte, vaktiyle idealist spekülasyonda üzerine bindirilen yüke benzer bir yükün altındadır ve bir yandan da, bilimsel düzen gereksiniminin tabulaştırarak kendi şemasının vekâletine razı ettiği şeylerin birbiriyle akrabalığını hatırlatır. Nesnelerin, sınıflandırıcı mantık tarafından yontulmuş birer atom olmak yerine içinde iletişime geçtikleri yer Kant'ın yalanladığı, Hegel'in-

se Kant'a karşı öznenin içinden geçerek ihya etmek istediği, nesnelerin kendinde belirleniminin izidir. Bir şeyi salt uyumlu hale getirmek, bir referans sistemi içine kaydetmek yerine onun kendisini kavramak, tikel uğrağı diğer uğraklarla içkin bağlantısı içinde görmektir. Bu öznelcilik karşıtlığı mutlak idealizmin çatırdayan kabuğunun altında, ele alınacak şeyleri nasıl oluştuklarına bakarak açıklama eğilimi olarak faaldir. Sistem kavramı, tersten, indirgemeci sistematığın doğrudan darbe indirdiği özdeşliksizliğin bağdaşımını andırır. Sistem eleştirisi ve sistematik olmayan düşünce, idealist sistemlerin aşkın özneye havale ettiği bağdaşım gücünü açığa çıkaramadıkları sürece yüzeysel kalmaya mahkûmdur.

Çatışkılı Sistem

Ratio, oldum olası, sistem kurucu Ben ilkesi, her tür içerikten önce belirlenmiş saf yöntemdi. Tinsel düzen adı verilen şey de dahil olmak üzere, kendi dışında kalan hiçbir şey tarafından sınırlandırılmaz *ratio*. Bütün safhalarında kendi ilkesine pozitif sonsuzluk tayin eden idealizm, düşünmenin tabiatını, bağımsızlığının tarihsel gelişimini metafiziğe dönüştürmüştür. Varolanlar arasından ayrışık olan her şeyi elemiştir. Bu da sistemi saf oluş, saf süreç ve nihayetinde —bu bağlamda felsefenin has sistemleştiricisi olan Fichte'nin düşünmeyi açıklamak için kullandığı tabirle— mutlak üretim olarak belirler. Özgürleşmiş *ratio*'nun, *progress ad infinitum*'un (Lat. sonsuza kadar ilerlemenin) önündeki tek engel, henüz Kant'ta bile, özdeşliksizliğin tamamen olmasa da biçimsel olarak tanınmasıdır. Bütünlük ile sonsuzluk arasındaki çatışkılı —dur durak tanımayan *ad infinitum*'un, varlığını sadece sonsuzluğa borçlu olan kendi içine kapalı sistemi altüst etmesinden neşet eden çatışkılı— esasen idealisttir. Burjuva toplumunun merkezi çatışkılarının birinin taklididir. Burjuva toplum da, kendini muhafaza etmek, kendiyle aynı kalmak, varolmak için daima genişlemeli, ilerlemeli, sınırları sürekli genişletmeli, hiçbir sınıra saygı duymamalı ve aynı kalmamalıdır.⁹ Bir sınıra dayandığında, elinde kapitalist olmayan bir dışsal alan kalmadığında, kavramı uyarınca kendini tasfiye etmesi gerekeceğini görmüştür. Antik felsefenin —Aristoteles'e rağmen— ne modern bir kavram olan dinamik kavramıyla ne de sistem kavramıyla bağdaşabilmiş olmasını bununla açıklayabiliriz. Dinamik ve sistem, diyaloglarının çoğunda aporetik biçimi ter-

9. Krş. Karl Marx, *Das Kapital*, Cilt I, Berlin 1955, s. 621 vd. Karl Marx/Friedrich Engels, *Kommunistisches Manifest*, Stuttgart 1953, s. 10.

cih eden Platon'a bile ancak geriye dönük olarak atfedilebilir. Kant'ın bundan yola çıkarak eskilere çıkışması, kendisinin de naklettiği gibi sadece mantıksal değildir, tarihsel bir vechesi de vardır: tamamıyla modernidir. Diğer taraftan sistematik, modern bilince öylesine nüfuz etmiştir ki Husserl'in başlangıçta ontoloji kapsamına giren, daha sonra fundamental ontoloji adı verilen dala ayrılan anti-sistematik çabaları bile karşı konulamaz biçimde ve biçimselleşmeyi göze alarak sisteme geri dönmek zorunda kalmıştır. Sistemin böyle iç içe geçmiş dinamik ve statik özü her zaman çatışma halindedir. Sistem gerçekten kapalı, kendi etki alanı dışında kalan hiçbir şeye tahammül etmeyen bir yapıysa, ne kadar dinamik bir şekilde tasarlanmış olursa olsun, pozitif bir sonsuzluk olarak sonlu, statik olacaktır. Kendini bu haliyle sunması —Hegel bunu kendi başarısı olarak görüp övünmüştür— sistemi sekteye uğratar. Kapalı sistemlerin, kaba tabiriyle işini bitirmek gerekir. Hegel'e atfedilen, dünya tarihinin Prusya devletinde tamamına erdiği gibi tuhaf sözler, ne ideolojik amaçlı sapmalardır ne de bütün açısından önemsiz. Kaçınılmaz abeslikleriyle, iddia edilen sistem-dinamik birliğini yıkarlar. Dinamik, sınır kavramını olumsuzlar ve teori düzeyinde, her zaman dışarıda kalan bir şey olacağını güvence altına alır, böylelikle, kendi ürünü olan sistemi reddetme eğilimi sergiler. Yakın dönem felsefeyi bu açıdan, sistem içindeki statik ve dinamik karşıtlığıyla nasıl uzlaştığına bakarak incelemek gayet verimli olacaktır. Hegelci sistem aslında kendi içinde bir oluş sistemi değildi, ona dahil olan her tikel belirlenim çoktan zımnın planlanmıştır. Bu güvence bu sistemi hakikatsizliğe mahkûm etmiştir. Bilincin, karşısında bir tutum aldığı fenomenlere neredeyse bilinçsizce kendini kaptırması gerekiyordu. Böylelikle diyalektik de niteliksel bir değişime uğradı. Sistematik ittifak dağıldı. Hegel'de, tam aksi yöndeki açıklamalara rağmen kavramının bir örneği olmaya devam eden fenomen artık böyle kalamazdı. Hegel'in zikrettiğinden çok daha fazla iş ve çaba düşer düşünceye, çünkü onun ele aldığı düşünce nesnelerinden daima çoktan düşünülmüş olanı çekip çıkarır. Düşünce, dışsallaştırma programına rağmen aslında kendi içinde kendisiyle tatmin olmakta, sıklıkla tam tersini talep etmesine rağmen, ezberden konuşmaktadır. Düşünce gerçekten kendini şeyde dışsallaştırıyor olsaydı, şeyin kategorisine değil kendisine yönelseydi, nesne de düşüncenin sakin bakışı karşısında dile gelmeye başlardı. Hegel kişinin ancak demir döverek demirci olacağını, bilgiyi sadece ona direnç gösterene, yani teorik olmayana uygulamak gerektiğini söyleyerek epistemolojiye karşı çıkmıştı. Hegel'in bu tavsiyesine uyarak bakmak gerek Hegel'in kendisine de; özgürlük kavramının, öznenin anlam tayin

eden özerkliğinin efsununa kapılmış felsefenin elinden kaçırdığı ve Hegel'in nesneye karşı özgürlük adını verdiği şeyi felsefeye geri vermenin tek yolu budur. Gelgelelim, çözülemez olanın kapılarını zorlamaya yarayan spekülâtif güç olumsuzlamanın gücüdür. Sistemleştirme eğilimi ancak onun içinde varolmaya devam edebilir. Sistem eleştirisinin kategorileri aynı zamanda özgül olanı kavrayan kategorilerdir. Sistemin vaktiyle tikel olanı meşru biçimde aşan veçhesinin yeri sistemin dışıdır. Fenomeni, ona gerçekte olduğundan daha fazlasını atfederek ve sadece olduğu şey üzerinden yorumlayan bakış, metafiziği sekülerleştirir. İdealizmin yanılmalı tasarısı olan monadlara haklarını ancak fragmanlar halindeki bir felsefe verebilir. Bu fragmanlar tikellikteki bütünlüğün, bütünlük olarak tasavvur edilemeyen bütünlüğün tasavvurlarıdır.

Argüman ve Deneyim

Diyalektik ifası haricinde hiçbir şeyi pozitif hipostazlaştırma yetkisi olmayan düşünce, artık nesnesiyle birmiş gibi yapmaz ve onun yanından hızla geçip gider; böyle bir düşünce ikisi de kendi içinde diğerine bağımlı olan egemenin ve ona itaat edenin birbirine karıştığı bir mutlaklık olarak düşünce kavrayışında olduğundan daha bağımsız olacaktır. Kant'ın kavranabilir alanı her tür içkinliğe bağışık kılarken hedeflediği buydu belki. Tikel olana gömülme, aşırı güçlenmiş diyalektik içkinlik, nesneden dışarı çıkabilmek için özdeşlik talebinin kesip attığı özgürlük uğrağına gereksinim duyar. Hegel muhtemelen buna itiraz ederdi çünkü nesnelerde tam dolayımına güveniyordu. Çözülemez olanın çözülmesi demek olan bilgi pratiğinde, mikrolojik bilginin münhasıran makrolojik araçlara başvurusu düşüncenin bu aşkınlık uğrağını açığa çıkar. Systemsiz bağlayıcılık talep etmek düşünce modelleri talep etmektir. Bu düşünce modelleri salt monadolojik değildir. Model özgül olanı ve özgül olandan daha fazlasını, onu genel üst kavramında buharlaştırmadan kararlaştırır. Felsefe düşünmek modellerle düşünmektir, negatif diyalektik ise model analizlerinden müteşekkil bir orkestra. Felsefe, nesnelerini kendi içinde harekete geçirmek için başvurduğu şeyi onlara dışarıdan dayatmak zorunda olduğu konusunda kendini ve başkalarını kandırırsa avutucu bir olumlama derekesine iner. Nesnelerin içinde hareketsiz bekleyen şeyin dile gelmek için müdahaleye ihtiyacı vardır, dışarıdan harekete geçirilen güçlerin ve nihayetinde fenomenlerle ilişkilendirilen her teorinin o fenomenlerin içinde durma noktasına geleceği gözden kaçmamalıdır. Bu bağlamda felsefi teori, kendini gerçekleştirilerek sonlandırır. Tarih,

birbiriyle ilişkili saiklerle doludur. Fransız Aydınlanmasının en yüksek kavramı olan akıl ona biçimsel açıdan sistematik bir veçhe veriyordu; ama sahip olduğu akıl fikriyle nesnel olarak akli bir toplum tesisi arasındaki kurucu içbağlantı, sistemi *pathos*'undan mahrum bırakıyordu, sistemin bu *pathos*'u geri kazanmasının tek yolu, aklın bir fikir olarak gerçekleşmekten vazgeçip tine dönüşerek kendini mutlaklaştırmasıydı. Bir ansiklopedi olarak, akla uygun biçimde düzenlenmiş ama bununla birlikte süreksiz, sistemsiz ve gevşek bir şey olarak düşünce aklın özelleştireci ruhunu ifade ediyordu. Pratikte arasındaki mesafenin giderek açılması nedeniyle olduğu kadar akademik endüstrinin bünyesine katılışı nedeniyle de felsefenin elinden kaçırmış olduğu şeyin, dünya deneyiminin, uğrağı düşünce olan gerçekliğe yönelik bakışın vekiliydi bu özelleştireci ruhu. Tinin özgürlüğü tam tamına budur. Düşünce, küçük burjuvanın bilim anlayışının kara çaldığı *homme de lettres* (Fr. eğitilmiş insan) unsurundan da, bilimselleşmiş felsefede kötüye kullanılan ve şüpheyle karşılanmış argümandan, yani düşüncede yoğunlaşarak onu toparlamakta da mahrum kalmaz. Felsefe ancak bu iki unsur bir arada olduğunda tözsel içerik sahibi olmuştur. Makul bir mesafeden bakıldığında, diyalektik bu felsefenin nüfuz etmesini sağlamak için özbilinç düzeyinde çabalamak olarak tarif edilebilir. Aksi takdirde, tıpkı günümüzde robotların bile ezberleyip taklit edebileceği halde olan analitik felsefe adı verilen şeyin akademide giderek yayılması gibi, uzman argüman da kavramı merkeze alıp düşünmeyi reddeden uzmanların tekniğine dönüşerek yozlaşır. İçkin argümantasyon sistemle bütünleşmiş gerçekliği, ona kendi gücüyle karşı koymak için benimsediğinde meşrudur ancak. Buna karşın, düşüncenin özgür tarafı, söz konusu bağlamda neyin hakikatsiz olduğunu zaten bilen otorite kaynağını temsil eder. Bu bilgi olmadan bu özgür unsur baş gösteremez, düşünce sistemin şiddetini benimsemeden başarılı olamaz. Bu iki uğrağın doğrudan kaynaşmamasının nedeni, potansiyel olarak kendisini aşan şeyi bile kendi içine alan sistemin gerçek gücünde aranmalıdır. Hegel'in yücelttiği gerçekleştirilmiş akıl kadar sistematik örgütlenmiş olan dünyanın, bir yandan da eski akıldışılığıyla kadiri mutlak görünen tinin güçsüzlüğünü ebedileştiriyor olması içkinlik bağlamının hakikatsizliğini gösterir. İdealizmin içkin eleştirisi, idealizmin hileyle kendi elinden alındığını göstererek savunur idealizmi; idealizmde daima başlangıç ilkesi sayılan tin, salt varolanın kurusıkı üstünlüğüyle suç ortaklığı yapar. Mutlak tin öğretisi de buna doğrudan yataklık eder. Bilimsel mutabakat deneyimin de teoriyi zımnen kapsayabileceğini teslim etmeye meyillidir. Bununla birlikte, deneyimin olsa olsa

bir görüş açısı, en iyi ihtimalle bir hipotez olduğu söylenir. Bilimciliğin uzlaşmacı temsilcileri, dürüst veya temiz bilim adını verdikleri şeyden bu türden önkabullerin izahını talep eder. İşte bu talep de tinsel deneyimle bağdaşmaz. Tinsel deneyimin pozisyonu olsa olsa yemek yiyen kişinin masadaki pırzola karşısındaki pozisyonudur. Karşısındaki tüketerek hayatta kalır oysa ancak onun içinde kaybolduğunda felsefeden bahsedilebilir. Bu gerçekleşmediği sürece tinsel deneyimde teori, Goethe'nin Kant'ı ele alırken ıstırap verici bulduğunu beyan ettiği disiplinin temsilcisi kalacaktır. Deneyim sadece kendi dinamiğine ve şansına bel bağladığında, dur durak tanımaz. İdeoloji, Nietzsche'nin Zerdüş'tü gibi kendiyile büyülenmiş, kaçınılmaz olarak bir mutlağa dönüşen tinde pusuda beklemektedir. Teori buna engel olur. Teori, tını kendisinin de hedeflediği kendiliğindenlikten feragat etmeye zorlamadan onun naif kendine güvenini düzeltir. Çünkü tinsel deneyimin öznel payı denilen şeyle nesne arasındaki fark kesinlikle ortadan kalkmayacaktır; bu farkı üreten, bilen öznenin zorunlu ve acı verici gayretleridir. Uzlaşmanın olmadığı durumda özdeşliksizlik, negatiflik olarak deneyimlenir. Özne bunun karşısında kendine ve tepki biçimlerinin zenginliğine sığınır. Onu bu zenginliği sınırlamaktan ve kendisiyle nesne arasına bir duvar örmekten, kendi-için-varlığını kendinde ve kendi-için-varlık olarak varsaymaktan ancak eleştirel özdüşünüm koruyabilir. Özneye nesne arasında özdeşlik olduğunu varsaymak ne kadar güçleşirse, bilen özneye atfedilen dizginsiz güç ve kendi üzerine açık fikirli düşünebilme yetisi de o kadar çelişkili bir hal alır. Teori ile tinsel deneyimin etkileşmesi gerekir. Teori her şey için bir yanıt sunamaz ama iliklerine kadar hakikatsiz olan bir dünyaya tepki verir. Bu dünyanın efsununun dışında kalan şey üzerinde yetkisi yoktur. Hareketlilik bilincin arızı bir niteliği değildir, bilinç açısından asli önemdedir. İkili bir davranış biçimini imler: içeriden dışarıya doğru olan içkin, diyalektik süreç ve diyalektiğin dışına çıkan, dizginsiz süreç. Gelgelelim bu ikisi çelişik değildir. Boyunduruksuz düşünce, sistemin eleştirisi olarak, sistemin dışında olanı hatırlatan diyalektikle akrabadır; bilginin diyalektik hareketini dizginlerinden kurtaran güç ise sisteme başkaldıran güçtür. Bilincin bu iki konumlanması birbirlerine tavizler vererek değil, birbirinin eleştirisi üzerinden birbirine bağlıdır.

Baş Dönmesi

Artık özdeşliğe “raptedilmemiş”¹⁰ olan diyalektik, ya faşist meyveleri sayesinde kolaylıkla ayırt edilebilen bir dip ithamıyla ya da baş döndürücülük ithamıyla karşılaşacaktır. Baş döndürücülük, Baudelaire’den bu yana modern şiirin merkezindedir; ama felsefeye, gayet anakronik bir tutumla, böyle şeylere bulaşmaması gerektiği söylenir. İnsan istediğini söyleyebilmelidir; Karl Kraus yazdığı her satırda demek istediğini olabildiğince net bir biçimde beyan etmeye uğraşmış ama bunun karşılığında şeyleşmiş bilincin bu netliğin kafa karıştırıcı olduğu yolundaki feryadıyla karşılaşmıştır. Bu şikâyetler, egemen kanının kullanımına bakılarak daha iyi kavranabilir. Egemen kanı, aralarından birinin seçilebileceği alternatiflere özel bir ilgi besler. Böylelikle idarenin aldığı kararlar kamuoyuna sunulan önerilere verilecek evet ya da hayır yanıtına indirgenir; idari düşünce işte böyle böyle uzun zamandır özlemle beklenen sözde özgür düşünce modeline dönüşmüştür. Ama felsefi düşünceye düşen, en önemli durumlarda bu oyuna katılmamaktır. Verili bir alternatif halihazırda yaderkliğin parçasıdır. Bu konuda ahlaki bir karar vereceğine peşinen hükmedilen bilincin önce alternatif taleplerin meşruluğu konusunda bir yargıya varması gerekir. Bakış açısını itiraf ettirme ısrarı, vicdani baskının teorisinin içine kadar sızdırılmasıdır. Kabalaştırmaya teka-bül eder. Büyük teoremler bile, teferruatlarından arındırıldıklarında, hakikatlerini elinde tutamaz; örneğin Marx ve Engels dinamik sınıf teorisinin ve bu teorisinin keskin iktisadi ifadesinin, basit zengin/fakir karşıtlığıyla sulandırılmasına şiddetle karşı çıkmışlardı. Özsel olanın hülasesi, özü tahrif eder. Hegel’in alay ettiği şeye tenezzül edecek bir felsefe; neyin düşünülmesi gerektiğine dair açıklamalarla, buna dünden razı okurlarına yardım eden bir felsefe giderek tırmanan gerilemenin bir parçası olur — ama bir yandan da bu gerilemeye bile ayak uyduramaz. Felsefenin nereden ve nasıl kavranabileceğine dair kaygının ardında ekseriyetle sadece saldırganlık, felsefe tarihi boyunca birbirine düşmüş ekoller gibi onu ele geçirme arzusu vardır. Suç ve cezanın denkliği düşünce silsilesine nakletmiştir kendini. Felsefi düşünümün tam da tinin egemen ilke tarafından özümsemişliğini görmesi gerekir. Geleneksel düşünce ve bu düşüncenin felsefi olarak solduktan sonra miras bıraktığı salim insan aklının teamülleri, her şeyin yerini bulduğu, bir *frame of reference* (İng.

10. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, 2. Basım, WW III, a.g.y., s. 109.

referans sistemi) talep eder. Bütün fikirler bir yere oturtulabildiği ve sisteme sokulamayan düşünceler belli bir mesafede tutulduğu sürece bu referans sisteminin anlaşılır olup olmamasının pek bir önemi yoktur — dogmatik aksiyomlardan oluşmasına bile göz yumulur. Buna karşın, bilgi verimli olmak için, kendini *à fond perdu* (Fr. bir karşılık beklemeden) nesnelerin üzerine fırlatır. Bunun yol açtığı baş dönmesi bir *index veri*'dir (Lat. hakikat emaresi); açığa çıkmanın neden olduğu şok, üstü kapalı ve hep aynı olanda kaçınılmaz olarak negatiflik olarak görünmesi, sadece hakikatsizlikte hakikidir.

Hakiki Olanın Kırılğanlığı

Sistemlerin ve genelde sistemin parçalarına ayrılması formel-epistemolojik bir edim değildir. Sistemin vaktiyle ayrıntılarını tedarik etmek istediği şeyin aranıp bulunacağı tek yer bu ayrıntılardır. Aranan şeyin hâlâ orada olup olmadığı ve ne olduğu düşünceye peşinen temin edilmez. Daima kötüye kullanılmış somut bir şey olarak hakikat bahsi ancak böylelikle kendini gerçekleştirecektir. En önemsiz şeyin bile üzerinde durmak için düşünceye gerek vardır. Somut şey hakkında değil, somut şeyden yola çıkarak felsefe yapmak gerekir. Gelgelelim, kendini özgül bir konuya adayanın sarıh bir konumlanışı olmadığından şüphe edilir. Yanlış dünyada yakınlık, vatan ve güvenlik kendi paylarına esaretin figürleri-yken varolan şeyden farklı olan her şey büyüclük olarak görülür. İnsanlar bunlarla birlikte her şeyi kaybetmekten korkarlar çünkü düşüncenin verdiği mutluluk da dahil olmak üzere, bir şeylere tutunabilmenin verdiği mutluluktan, özgürlüksüzlüğün idamesinden başka bir mutluluk bilmezler. Ontoloji eleştirisinin orta yerinde en azından bir parça ontoloji talep edilir; üzeri örtülmemiş en küçük bir sezîş bile arzu edilen şeyi beyandan öteye geçemeyen bir *declaration of intention*'dan (İng. niyet beyanı) daha iyi ifade edemezmiş gibi. Schönberg'in geleneksel müzik teorisi için kaydettiği deneyim felsefede de doğrulanır: müzik teorisinde bir bestenin nasıl başlayıp bittiği öğrenilir ama bestenin kendisi hakkında, seyri hakkında hiçbir şey öğrenilmez. Felsefenin de benzer biçimde, kendini kategorilere indirgememesi, bir bakıma kendini bir beste gibi bestelemesi gerekir. Seyri süresince hem kendi kuvvetiyle hem de ölçüt aldığı şeyle yaşadığı sürtünmenin yardımıyla kendini sürekli yenilemelidir; tez ya da konum değil, içinde meydana gelen şeydir tayin edici olan, tümevarımlı veya tümdengelimli, tek yönlü düşünce süreci değil, dokudur. Felsefenin esas itibarıyla aktarılabilir olmamasının nedeni de budur. Akta-

rılabilir olan felsefe gereksizleşir; ekseriyetle aktarılıyor olmasıysa aleyhinedir. Ancak başlangıç niteliğinde ve kesin olan hiçbir şeyi himaye etmeyip bir yandan da sadece belirli izah biçimi —mutlakçılığın kardeşi olan görecilik— sayesinde neredeyse bir doktrine yakışacak kadar az tavizde bulunması çok can sıkıcıdır. Diyalektiğinin her şeyi kapsamasını ve bir *prima philosophia* olmasını arzulayan (özdeşlik ilkesi, yani mutlak özne sayesinde gerçekten de öyledir) Hegel felsefesini aşarak kırılma noktasına doğru ilerler. Bu esnada başlangıç niteliğinde ve sabit olanla bağı koparılan düşünce yüzer gezer bir şey olarak mutlaklaşmaz. Tam da bu bağı koparmadır onu kendisinin olmadığı şeye bağlayan ve otarşik olduğuna dair kuruntuları ortadan kaldıran. Bağı koparılmış, kendinden kaçan rasyonalitenin düzmeceliği, mitolojinin üzerine geçirilmiş Aydınlanma kılıfı da rasyonel olarak belirlenebilir. Düşünme, tanıma gereği, bir şeyin düşünülmesidir. Kastedilen veya hakkında hükme varılan bir şeyin mantıksal olarak soyutlanmış biçimi kendinden yola çıkarak bir varolan koyutlama iddiasında değildir; işte bu soyutlamada, düşüncenin sıfırlamak istediği şey, düşünceye özdeş olmayan, düşünce-olmayan şey sağkalır. *Ratio*, bunu unuttuğu, kendi ürünü olan soyutlamaları, düşünmenin anlamıyla zıtlık içinde hipostazlaştırdığı anda irrasyonel hale gelir. Otarşisi gereği boşluğa ve nihayetinde aptallığa ve ilkelliğe mahkûm olur. Dipsizlik itirazı, kendini mutlak kökenlerin alanı olarak kendi içinde muhafaza eden tinsel ilkeye yöneltilmelidir; ama ontolojinin, bilhassa Heidegger'den itibaren dipsizliğe çarptığı yer, hakikatin yeridir. Hakikat askıdadır evet, zamansal içeriği nedeniyle kırılığandır; Benjamin, Gottfried Keller'in, hakikatin elimizden kaçamayacağı yollu kök-burjuva (*urbürgerlich*) vecizesini amansızca eleştirmiştir. Felsefe, hakikatin kaybedilemeyeceği tesellisiyle oyalanmaktan vazgeçmek zorundadır. Metafizikğin köktencilerinin —sofist bir maharetle değil de, akıldışılığın pençesine düşmüş bir halde— üzerine konuşup durduğu uçuruma atlayamayan felsefe güvenlik ilkesi icabı analitikleşir, totolojikleşme potansiyeli taşır. Kendinden emin mutabakatın kadiri mutlak âcizliğine ancak sınırları zorlayan düşünceler karşı koyabilir; kendi tatmini için *fable convenue* (Fr. anlatılması uygun bulunmuş masal) uyarınca hor gördüğü şeyle sadece zihinsel akrobasi muhatap olabilir. Yanlış yaşamın sureti olan üzerine düşünülmemiş banallik hiçbir şekilde hakiki olamaz. Günümüzde, kendini beğenmiş abartılı üslubundan ve bağlayıcı olmayışından dem vuran lafazanlıklarla düşünceyi —her şeyden önce kullanılabilir hale getirmek için— engelleme yolundaki her girişim gericedir. Bunların argümanı, kabaca şöyle özetlenebilir: “Bunun gibi sayısız çözümleme

sunabilirim sana istersen.” Böylelikle her bir çözümleme değersizleştirilir. Peter Altenberg, fragmanlarını benzer bir dille itham eden birine şu yanıtı vermiştir: İstemem! Açık düşünce, gelişigüzelliğe kaçma tehlikesi karşısında korumasızdır; bu tehlikeye göğüs gerebilmek için konusuna yeterince doymuş olduğuna dair bir teminatı yoktur. Ama isabet etmesi gerekene isabet etmesini icrasının tutarlılığı, dokusunun yoğunluğu sağlar. Felsefede kesinlik kavramının işlevi alabora olmuştur. Bir zamanlar, içsel kesinliğiyle dogmayı ve vesayeti geride bırakmayı amaçlayan şey, başına gelebilecek her şeye karşı şerbetli olduğu düşünülen bir bilginin toplumsal sigortası olmuştur. İtirazdan muaf olana gerçekten de hiçbir şey olmaz.

Göreciliğe Karşı

Felsefe tarihinde epistemolojik kategoriler tekrar tekrar ahlaki kategorilere dönüştürülmüştür; Fichte'nin Kant yorumu, bunun tek olmasa da en çarpıcı örneğidir. Mantıksal-fenomenolojik mutlakçılıkta da benzer bir şey olmuştur. Fundamental ontologlara göre dipsiz düşüncenin yol açtığı bir kepezaliktir görecilik. Diyalektik, göreciliğe de mutlakçılık kadar şiddetle karşı çıkar; bunu ikisinin ortasında bir konum benimseyerek değil, her iki uca da giderek onları kendi fikirleri uyarınca hakikatsizlikle mahkûm ederek yapar. Göreciliği böyle ele almanın vakti çoktan gelmiştir çünkü görecilik eleştirisi çoğunlukla gayet biçimsel olduğundan göreci düşüncenin dokusu büyük ölçüde aydınlatılamamıştır. Leonard Nelson'dan bu yana sıklıkla Spengler'e karşı öne sürülen, göreciliğin de bir mutlak —kendi geçerliliği— varsaydığı, dolayısıyla kendiyle çeliştiği savı acınacak bir savdır. Bir ilkenin genel olarak olumsuzlanması, olumsuzlamanın bir olumlamaya yükseltilmesiyle karıştırılır, bu ikisinin anlamının özgül farkını hiç dikkate almaz. Göreciliği bilincin sınırlı bir şekli olarak kavramak daha verimli olacaktır. Burjuva bireyciliği başlangıçta genel içinden dolayımlanan bireysel bilinci nihai kabul etmiş, dolayısıyla her bir bireyin kanılarına, —doğruluklarının herhangi bir kriteri yokmuş gibi— eşit hak tanımıştır. Her düşüncenin koşullara bağlı olduğuna dair soyut teze içeriğe azami önem verilerek yanıt verilmeli, kendisinin de koşullara bağlı olduğu, bireysel bilincin düşünce sayılmasını sağlayan tek şey olan birey-üstü (*überindividuell*) uğrağı görmezden geldiği hatırlatılmalıdır. Bu tezin temelinde, önemi olan tek şey maddi ilişkilerin önceliğiymiş gibi tinin dikkate alınmaması vardır. Bir baba oğlunun nahoş ve keskin görüşlerine, her şeyin göreceli

olduğu, Yunanca özdeyişte de söylendiği üzere, insanı paranın adam ettiği görüşüyle karşı çıkar. Görecilik bayağı materyalizmdir, düşünce ke-seye zarar verir. Tine düpedüz düşmanca davranan bu tutum kaçınılmaz olarak soyut kalır. Her bilginin göreliliği ancak dışarıdan, bağlayıcı bir bilgi elde edilmeden savunulabilir. Bilinç belirli bir şeye nüfuz edip onun içkin doğruluk veya yanlışlık iddiasına teslim olur olmaz düşüncenin sözde öznel arıziliği erir gider. Ama göreciliğin önemsizliğinin nedeni bir yandan keyfi ve arızı öte yandan indirgenmez saydığı şeyin, bizzat nesnellikte —tabii bireyci toplumun nesnellğinde— kökenlenen şeyin, toplumsal açıdan gerekli görünüş olarak çıkarsanmak zorunda oluşudur. Göreci doktrinde her bireye özgü olduğu varsayılan tepki biçimleri aslında önceden biçimlendirilmiştir, neredeyse daima koyun melemesidir — bilhassa görelilik klişesi böyledir. Bireysel görünüş Pareto gibi daha kurnaz göreciler tarafından grup çıkarlarına kadar genişletilmiştir. Ama bilgi sosyolojisinin tayin ettiği, toplumsal katmanlara özgü nesnellik hudutları ancak toplumun bütününden, nesnellikten çıkarsanabilir. Sosyolojik göreciliğin son dönem versiyonlarından olan Mannheimci görecilik, toplumsal katmanların farklı farklı perspektiflerinden “yüzer-gezer” bir zekâyla bilimsel nesnellik damıtma vehmine kapıldığında aslında koşullu olanı tersyüz edip koşullara bağımlı olana evirmektedir. Gerçekte, ıraksak perspektiflerin yasasının yeri, önceden belirlenmiş bir bütün olan toplumsal sürecin yapısıdır. Bütünün bilgisi, perspektiflerin bağlayıcı olmama özelliklerini kaybetmesine yol açar. Rekabette mağlup duruma düşmeyi istemeyen girişimci, başkasının emeğinin tazmin edilmemiş kısmının kâr hanesine yazılmasını sağlayacak bir hesap yapmak ve bire bir (*Gleich um Gleich*) mübadeleyi —emek gücüne karşı üretim maliyeti— düşünmek durumundadır; ama nesnel olarak zorunlu olan bu bilincin nesnel olarak yanlış oluşunun nedeni de titizlikle gösterilmelidir. Bu diyalektik ilişki tikel uğraklarını kendi içinde aşar. Kanıların sözde toplumsal göreliliği üretim araçlarını özel mülkiyete tahsis eden toplumsal üretim yasasıyla bağdaşır. Görecilik öğretisinin tecessüm ettirdiği burjuva şüphecililiği dar görüşlüdür. Ama daimi tin düşmanlığı da öznel burjuva antropolojisinin bir veçhesinden ibaret değildir. Özgürleşmiş akıl kavramının mevcut üretim ilişkilerinin berhava edilmesi gerektiği sonucuna varacağı korkusudur bu düşmanlığı oluşturan. Aklın kendini sınırlandırmasının nedeni budur; burjuva çağı boyunca tinin özerkliği fikrine, tinin kendine yönelik tepkisel horgörüsü eşlik etmiştir. Kendisinin denetlediği varoluşun yapısının, kendi kavramındaki özgürlük açım-lamasını yasaklıyor oluşunu affedemez. Görecilik bunun felsefi ifadesi-

dir; herhangi bir dogmatik mutlakçılığın ona karşı göreve çağrılmasına gerek yoktur, zaten kendi darboğazının ispatıyla çökecektir. Görecilik ne kadar ilerici bir tutum takınmak istese de hep gericiliğe eşlik etmiş, daha Sofizmde bile baskın çıkarların emrine amade olmuştur. Göreciliğe müdahale edebilecek tek eleştiri olumsuzlama paradigmasıdır.

Diyalektik ve Katı Unsur

Gemi azıya almış diyalektik —tıpkı Hegel diyalektiği gibi— katı unsurdan yana eksiklik çekmez. Sadece artık ona öncelik tanımamaktadır. Hegel, kendi metafiziğinin kökeninde katı unsuru çok da fazla vurgulamamıştır: nasıl olsa nihayetinde her veçhesine ışık tutulmuş bütün olarak metafiziğin içinden yüzeye çıkacaktır. Hegel'in mantık kategorilerindeki tuhaf ikiliğin nedeni budur. Bu kategoriler hem oluşmuş ve kendini-aşan hem de *a priori*, değişmez yapılardır. Diyalektiğin her aşamasında kendini yeniden üreten dolaysızlık doktrini aracılığıyla dinamikle uyumlu hale getirilirler. Hegel'de bir nebze de olsa eleştirel bir tınısı olan ikinci doğa teorisi negatif diyalektik açısından da vazgeçilmezdir. Dolayım-lanmamış dolaysızlığı, toplumun ve toplum gelişiminin düşünceye sunduğu oluşumları *tel quel* (Fr. olduğu gibi) kabul eder, sonra da fenomenlerin olduklarını iddia ettikleri şeyden içkin farklılıklarının ölçüt alındığı bir çözümlemeyle dolayım-larını ifşa eder. Mukavemet eden katı unsur, yani genç Hegel'in "pozitif"i, Hegel'de olduğu gibi bu çözümleme açısından da negatiftir. Daha *Fenomenoloji*'nin önsözünde bu pozitifliğin baş düşmanı olan düşünce, negatif ilke olarak nitelenmiştir.* En zahmet-siz akıl yürütmeye bile şu sonuca varılabilir: düşünmeyip kanılara teslim olan, akıl eleştirisinde bilginin meşru duyusal kaynağını niteleyen edilegenlik dolayısıyla kötü pozitif meyleder. Bir şeyi basitçe kendini sunduğu şekliyle, düşünceden feragat ederek kabul etmek, onu öyle tanımakla aynı kapıya çıkar her zaman; buna karşın, hemen her düşünce negatif bir harekete neden olur. Aksi yöndeki iddialarına rağmen Hegel'de öznenin nesne karşısındaki üstünlüğü muhafaza edilmiştir. Bireysel öz-nellik anısının bir türlü silinemediği yarı teolojik tin sözcüğünde gizlidir

* Ayırt etme eylemi, en harikulade ve en büyük, daha doğrusu en mutlak güç olan anlağın kuvveti ve işidir. Kendi içine kapalı halde sükût eden ve tözü uğraklarından oluşan daire, dolaysız, demek harikulade olmayan bir bağıntıdır. Ama çevresinden ayrı düşmüş arızı şeylerin, bağlantılı ve ancak diğer arızı şeylerle paylaştığı bağlamlar dahilinde gerçeklik kazanan şeylerin kendine ait bir Varlık ve imtiyazlı bir özgürlük kazanmasını sağlayan, negatif ilkenin muazzam gücüdür; negatif, düşüncenin, katıksız Ben'in enerjisidir (Hegel, WW2, s. 33 vd.).

bu üstünlük. Bunun bedeli ise tümüyle biçimsel bir vasıf üstlenen Hegelci mantığa ödetilmiştir. Kendi kavramına göre içerik sahibi olması gerekir ama o hem metafizik hem kategoriler öğretisi olma çabasıyla, kendisini meşru kılacak tek şey olan belirlenimli varolanla ilişkisini keser; bu bakımdan Hegel, bıkıp usanmadan soyut öznenliğin sözcüleri olmakla suçladığı Kant ve Fichte'den o kadar da farklı değildir. *Mantık Bilimi* kendi payına, en basit anlamıyla soyuttur; genel kavramlara indirgeme işlemi tam zıddını, idealist diyalektiğin içinde barındırmakla ve açılmakla övündüğü somutluğu önceden bertaraf eder. Tin, varolmayan düşmanla muharebesinde galip gelir. Hegel'in felsefenin, kendinden çıkarsamaya tenezzül etmeme hakkı olan ve zaten tenezzül etmemesi gereken olumsal varoluş (Dasein), Krug'un tüykalemi üzerine küçümser beyanı, bir "Hırsız var!" haykırışıdır. Hegelci mantık her zaman kavramla meşgul olup kavramın içeriğiyle, yani kavramsal olmayanla ilişkisini sadece kabaca ele aldığından, kanıtlamaya ant içtiği kavramın mutlaklığını zaten peşinen kabul etmiştir. Ama öznenliğin özerkliği kendine eleştirel yaklaşım dolaylı olduğunun bilincine vardıkça, düşüncenin kendi içinde sahip olmadığı katılığı ona veren şeyi ele alma yükümlülüğü de o kadar bağlayıcı hale gelir. Aksi takdirde, diyalektiğin katı unsurun yükünü harekete geçirmesini sağlayan dinamik mevcut olmazdı. Birincil görünen her deneyimin yekten yadsınması gerekmez. Kierkegaard'un *naiflik* olarak görüp savunduğu şey bilincin deneyiminde noksansa, kendine inancını yitirmiş düşünce de kurulu düzenin taleplerini yerine getirir ve işte asıl o zaman naifleşir. Fenomenoloji ve yeni-ontoloji eliyle rezil edilmiş İlksel-deneyim gibi terimler bile, ona kurumlanarak zarar vermekle birlikte hakiki bir şeyi tayin ederler. Kendi bağımlılıklarına aldırmadan, kendiliğinden yüzeye karşı durmayan düşünce ve eylem olsa olsa kendinin donuk bir kopyasıdır. Nesnenin düşünce yoluyla kendisine dayatılan belirlenimleri aşan tarafı, özneye dolaysız bir şey olarak döner; özne kendinden en emin olduğu yer olan ilksel deneyimde özne değildir aslında. En öznel unsur olan dolaysız veri öznenin müdahalesinden kaçınır. Ama bu dolaysız bilinç kesintisiz alıkoyulamadığı gibi mutlak biçimde pozitif de değildir. Çünkü bilinç aynı zamanda evrensel dolayımıdır ve kendine ait *données immédiates* (Fr. dolaysız veriler) söz konusu olduğunda bile huylu huyundan vazgeçmez. Onlar hakikat değildir. Bütünün herhangi bir kesintiye uğramadan doğrudan yerleşik/sağlam ve behemehâl birincil olandan kaynaklandığına dair inanç, idealist bir yanılsamadır. Kendini dolaysız gösteren şey diyalektikte dolaysız kalmaz. Zeminden çok bir uğrağa dönüşür. Bunun tam karşı kutbunda bulunan saf düşüncenin değişmezleri

açısından da durum pek farklı değildir. Formel mantığın ya da matematiğin geçerliliğini sadece çocuksu bir görecilik tartışma konusu yapar, meydana gelmiş bir şey olduğu için onu geçicilikle suçlar. Gelgelelim kendi değişmezlikleri de üretilmiş olan değişmezler —bu sayede insan bütün hakikati ele geçirecekmiş gibi— değişiklik gösteren şeyden çekip çıkarılamazlar. Değişmezliği bir *prima philosophia* kandırmacası olan hakikat, değişim gösteren somut içerikle iç içe geçmiştir. Değişmezler tarihsel dinamikte ve bilincin dinamiğinde aynı şekilde çözülmeklerinden onun uğrakları olarak kalırlar; bir aşkınlık olarak sabitlendikleri anda ideolojiye dönüşürler. İdeolojinin illaki kati bir idealist felsefe görünümünü arz etmesi gerekmez. İçeriği nasıl olursa olsun, bir başlangıç ilkesi tesis edilmesinde, kavram ve şeyin örtük olarak özdeş olduğunun varsayılmasında yatar ideoloji — bilincin varlığa tabi olduğunu öğretse bile dünyanın meşrulaştırdığı bir özdeşliktir bu.



Deneyimin Önceliği

Diyalektik bilginin nesnelliği mutat bilimsel idealle keskin bir karşıtlık içinde öznenin daha az değil, daha çok katılımını gerektirir. Aksi takdirde felsefi deneyim sönümlenir. Ama zamanın pozitivist ruhunun buna karşı alerjisi vardır. Herkesin bu türden bir deneyime yatkın olmadığı iddia edilir. Bu deneyimde bireylere kabiliyetleri ve yaşam öykülerine göre imtiyaz tanındığı söylenir; onun bilginin koşulu olmasını talep etmenin seçkinci olduğu, demokratik olmadığı öne sürülür. Zekâ katsayıları mukayeseye müsait olan herkesin doğabilimsel deneyleri tekrarlayabilmesi ya da matematiksel çıkarımları anlayabilmesinin —ki genel kaniye göre bunun için de belirli bir kabiliyet gereklidir— tersine gerçekten de her insanın felsefi deneyime yeterli olmadığını teslim etmek gerekir. Her durumda, herkese herkesle değiştirilebilirmiş gibi bakan bilimsel idealin neredeyse öznesiz rasyonelliğine kıyasla felsefe öznelilik payıyla irrasyonel bir eklenti barındırır. Bu eklenti doğal bir nitelik değildir. Argüman demokratikmiş gibi yapmakla birlikte, güdümlü dünyanın mecburi üyelerini neye dönüştürdüğünü görmez. Bu dünyaya ancak tümüyle kendi kalıbına sokamadıkları, zihinsel olarak karşı koyabilir. İmtiyaz eleştirisinin kendisi bir imtiyaza dönüşür: dünyanın seyri böyle diyalektiktir işte. Mevcut toplumsal şartlar ve bilhassa zihinsel üretim güçlerinin tahakküm altında tutulduğu, budandığı ve birçok açı-

dan güdükleştirildiği mevcut eğitim şartları altında; bir imge yoksulluğu ve psikanaliz tarafından teşhis edilmiş olmakla birlikte asla gerçekten değiştirilmemiş olan erken çocukluktan kalma hastalıklı süreçler hüküm sürerken herkesin her şeyi anlayabileceği ya da en azından fark edebileceğini varsaymak faraziye kaçmaktır. Böyle bir beklenti olsaydı, bilgi, hiç değişmeyen nitelikler yasasıyla deneyimde bulunma imkânı —tabii, böyle bir imkânı varsa— elinden alınan bir insanlığın hastalıklı özelliklerine göre düzenlenirdi. Hakikatin bir *volonté de tous* (Fr. herkesin iradesi) analojisi yoluyla inşası —öznel akıl kavramının en aşırı sonucudur bu— herkesi herkes adına dolandırarak ihtiyaç duyduğu şeyi ellerinden alır. Zihinsel bileşimini tümüyle baskın normlara uydurmama lüksüne haksız yere sahip olanların —yakın çevreleriyle ilişkilerinde bedelini ödemek zorunda kaldıkları bir talihtir bu— adına konuştukları çoğunluğun görmek istemediği ya da gerçekliğe sadık kalarak görmeyi kendine yasakladıklarını ahlaki bir çabayla, adeta vekâleten açıkça dile getirmeleri zorunludur. Hakikatin kriteri herkese doğrudan iletilebilmesi değildir. Günümüzde iletişime yönelik her adım, hakikati gözden çıkarıp tahrip ederken bilgi iletişimini bilginin kendisi sanma ve onu mümkün mertebe hakikatten daha yüksek bir konuma yerleştirme yollu neredeyse evrensel zorlamaya karşı durmak gerekir. Dilsel olan her şey de bu paradokstan mustarıptır. Hakikat nesneldir ve akla yatkın değildir. Hakikatin herhangi birinin payına doğrudan düşme ihtimali ne kadar düşükse, hakikatin öznel dolayım gereksinimi ne kadar çoksa, Spinoza'nın tikel hakikat için şevkle beyan ettiği şey de hakikat ağı için o kadar geçerlidir: kendi kendinin göstergesidir. Hakikat, varlığını borçlu olduğu deneyimleri korumak yerine, apaçık bir hale geldiği ya da yetersizlikle itham edildiği konfigürasyonları ve gerekçelendirme bağamlarını benimserse, hınçla yüzüne vurulan imtiyazım kaybeder. Seçkin küstahlığın felsefi deneyimde yeri olmadığı söylenir. Mevcut düzende sahip olduğu imkân ölçüsünde mevcut düzenin ve nihayetinde sınıf ilişkisinin kendisine ne kadar bulaştığının hesabını vermesi gerekir. Felsefi deneyimde, genelin tekil insanlara istikrarsız bir biçimde bahsettiği fırsatlar o genelin aleyhine döner, bu da bu deneyimin genelliğini sabote eder. Bu genellik tesis edilebilseydi, bütün tekil insanların deneyimi değişime uğrar, o ana kadar faal olmaya devam ettiği yerde bile onu dermanı olmayan bir deformasyona uğratan olumsuzluğun büyük bölümünden kurtulurdu. Diyalektiğin idealist versiyonundan geriye kalan şey Hegel'in nesnenin kendini kendi içine yansıtacağı öğretisidir çünkü değiştirilmiş bir diyalektikte, egemenliği elinden alınmış özne ancak böylelikle ilk kez nesnelliğin düşü-

nüm-biçimi haline gelir. Teori ne kadar az nihai, her şeyi kapsayan bir şey gibi davranırsa düşünen insan karşısında o kadar az şeyleşir. Düşünen insan, sistemin baskısı ortadan kalktıkça, kazandığı soyut zaferin bedelini kendi özgül içeriğinden feragat ederek ödemek zorunda kalan patetik öznel kavrayışında müsamaha gösterilenden çok daha özgür olacak ve sadece kendi bilincine ve deneyimine güvenecektir. Bu, büyük idealizm çağı ile günümüz arasındaki dönemde vuku bulan bireyselliğin özgürleşmesi süreciyle de uyum içindedir, günümüzde hüküm süren kolektif gerilemenin baskısı yüzünden ve ona rağmen bu özgürleşmenin kaydettiği başarılar —tıpkı diyalektiğin 1800'deki hamlelerinin artık geri alınmayacağı gibi— teorik olarak geri alınamaz. On dokuzuncu yüzyıl bireyciliği tinin nesnelleştirme gücünü —nesnelliği ve yapısını sezmeye yarayan gücü— zayıflatmıştır zayıflatmasına ama aynı zamanda ona, nesne deneyimini güçlendiren bir ayırt etme yeteneği de bahşetmiştir.

Rasyonalitenin Niteliksel Uğrağı

Kendini nesneye vermek onun niteliksel uğraklarına hakkını vermek demektir. Bilimsel nesneleştirme, Descartes'tan bu yana bütün bilim dallarında gözlemlenen nicelleştirme temayülüyle ahenk içinde, nitelikleri dikkate almama, onları ölçülebilir belirlenimlere dönüştürme eğilimindedir. Bizzat rasyonalite, giderek *more mathematico* (Lat. matematiksel terimlerle) olan bir yaklaşımla niceleştirme yetisiyle bir tutulmaktadır. Muzaffer doğa bilimlerinin önceliğine tamamen uygun olan bu yetinin *ratio* kavramında yeri yoktur. *Ratio*'nun körleşmesine yol açan nedenlerden biri niteliksel uğrakların akla başvurarak düşünülmesi gereken bir şey olduğu fikrine direktmesidir. *Ratio* sadece *sunagoge*'den (Yun. toplama), etrafa saçılmış görünüşlerden bu görünüşlerin ait oldukları türün kavramına (*Gattungsbegriff*) çıkmaktan ibaret değildir.¹¹ Keza o da, ayırım yapma becerisi gerektirir. Bu beceri olmadan düşünmenin sentetik işlevi, soyutlayıcı birleştirme mümkün olmazdı: benzer olanları bir araya getirmek kaçınılmaz olarak onları benzer olmayandan ayırmak anlamına gelir. Gelgelelim bu benzer olmayan nitel olandır; onu düşünmeyen düşünce çoktan iğdiş edilmiştir, kendi kendisine aykırıdır. Matematiği yönetsel bir model olarak ilk restore eden Platon Avrupa akıl felsefesinin başlangıcında *diairesis*'i (Yun. bölme) *sunagoge* (Yun. birleştirme/toplama) ile eşit tutarak onun yanına koymak suretiyle *ratio*'nun niteliksel

11. Krş. Ed. Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, 2.1, Tübingen 1859, s. 390.

uğrağını vurgulamıştır. Bilincin, Sokratesçi ve sofist *physei* ve *thesei* ayırımı uyarınca, şeyleri keyfi olarak ele almak yerine kendini onların doğasına uydurması emriyle aynı kapıya çıkar. Böylelikle niteliksel ayırım Platon'un düşünme öğretisine, Platoncu diyalektiğe eklenmekle kalmaz, serbest bırakılmış nicelleştirmenin şiddetinin ıslah edicisi olarak da yorumlanır. *Phaidros*'tan bir analogi bütün şüpheleri gidermeye yeter. Bu analogide düzenleyici düşünceyle şiddetsizlik birbirini dengeler. Sentezin kavramsal hareketini tersine çevirmek için "alt türleri parçalarına ayırırken, doğadaki gibi kesigi mafsallar boyunca ilerletme ve kötü bir aşçı gibi herhangi bir uzvu parçalamama becerisi" gerektiği söylenir.¹² Bütün nicelleştirmelerde nicelleştirilen şeyin niteliksel uğrağı zemin olarak muhafaza edilir. Platon, *ratio*'nun erişmesi gereken nesneyi tahrif ederek akıldışılığa dönmemesi için bu uğrağın parçalarına ayrılmaması ikazında bulunmuştur. Bilime hem tabi hem yabancı olan felsefenin sınırlı bilimsel birinci düşünüm aşamasında haksız yere el konulan nitelik, ikinci düşünüm aşamasında rasyonel işleme adeta bir panzehir olarak bahşedilir. Anlamını, *terminus ad quem*'ini ilk olarak niteliksel olana tekrar tercüme edilirken edinmemiş tek bir nicelleştirilmiş kavrayış yoktur. İstatistikte bile hedeflenen bilgi nitelikseldir, nicelleştirme sadece bir araçtır. *Ratio*'nun nicelleştirme temayülünün mutlaklaşması kendi üzerine düşünme eksikliğiyle örtüşmektedir. Niteliksel olanda ısrar, irrasyonalliteye davetiye çıkarmaz, kendi üzerine düşünmeye hizmet eder. Daha sonra, geçmişe yönelik romantik bir temayül sergilemeksizin, ama elbette nicelleştirmenin henüz bu kadar tartışmasız kabul edilmediği bir dönemde bu durumun farkına varan tek kişi Hegel olmuştur. Gerçi o da bilimci gelenekle uyum içinde, niteliğin hakikatinin bizzat nicelik olduğunu savunur.¹³ Ama *Felsefe Sistemi*'nde onu "varlığa kayıtsız, ona dışsal kalan bir belirlenim" olarak tanımıştır.¹⁴ *Mantık*'a göre, niteliksel olan "bizzat bir niteliktir". Önemini niteliksel olanda muhafaza eder ve nicem (*Quantum*) niteliğe geri döner."¹⁵

Nitelik ve Birey

Nicelleştirme eğilimi öznel açıdan bilen kişinin niteliklerden münezzeh bir genele, salt mantıksal olana indirgenişine tekabül ediyordu. Elbette nitelikler öncelikle, artık nicelleştirmeyeyle sınırlı olmayan ve nicelleştir-

12. Pr. 265.

13. Hegel, WW 4, s. 402.

14. WW 8, s. 217.

15. Krş. WW 4, s. 291 vd.

menin zihinsel olarak ona uyum göstermek mecburiyetinde olanlara zorla kabul ettirilmediği bir nesnel durumda tam anlamıyla özgür olacaktır. Ama nicelleştirme, onun aracı olan matematiğin sunduğu gibi zamansız bir öz değildir. Kendi ayrıcalık talebi gibi geçici olmuştur o da. Şeyin niteliklerinin potansiyeli, öznenin aşkın kalıntısını değil, niteliksel özneyi beklemektedir ama özne de kendinde bunu yapma gücünü ancak, işbölümünü temel alan sınırlamayla bulacaktır. Bu esnada tepkilerinin ne kadarı salt öznel olmakla itham edilirse şeyin niteliksel belirlenimleri de bilgide o kadar ıskalanır. Bütün o “Science is measurement” (İng. Bilim ölçümdür) yaklaşımına ve yakın tarihli gelişmelere rağmen bilginin asla tam olarak unutmadığı farklılaşma ve nüanslı olma ideali, nesnellik açısından olmasa da olur, salt bireysel bir beceriyi işaret etmez sadece. Dürüstünü şeyden alır. Ayrım yapabilen kişi, şeyin en önemsiz görünen veçhesini ve şeyin kavramının elinden kaçanı ayırt edebilen kişidir; en küçük şeye sadece ayrım yapabilen kişi yaklaşabilir. Bilginin öykünmeci uğrağı, farkına varılanla farkına varan arasındaki yakınlık (*Wahlverwandschaft*) bu ayrım yetisinin nesneyi deneyimleme yetisi koyutunda —ayrım yetisi de öznel tepki biçimine dönüşmüş deneyimdir— bulur çareyi. Bütün Aydınlanma sürecinde bu uğrak peyderpey ufulanmıştır. Ama bu süreç, bizat kendisini ilga etmek istemediğinden bu uğrağı tümüyle bertaraf edememiştir. Bütün yakınlıklardan münezzeh rasyonel bilme kavrayışında bile, zamanında sihirli yanılmanın açısından şüphe götürmez olan bu uyuşmayı (*Konkordanz*) el yordamıyla arama eğilimi mevcuttur. Bu uğrak tümüyle yok edilmiş olsaydı, öznenin nesneyi bilme imkânı kesinlikle anlaşılmaz olur, başına buyruk bırakılmış rasyonellik irrasyonelleşirdi. Ama öykünmeci uğrak da sekülerleşme sürecinde rasyonel olanla kaynaşır. İşte bu süreç kısaca ayrım yetisi olarak özetlenebilir. Hem öykünmeci tepki yetisini hem de cins, tür ve *differentia specifica* ilişkisinin mantıksal organını ihtiva eder. Bu esnada ayrım yetisinin payına düşen olumsuzallık, her budanmamış bireyselliğin, aklının genelliği karşısında elinde tuttuğu olumsuzallık kadardır. Bu olumsuzallık bilimcilik kriterlerinin gerektirdiği kadar radikal değildir. Hegel, yapıtının bütününe can veren, zihinsel deneyimin sahnesi olan bireysel bilinci olumsuzallık ve sınırlanmışlık tarafına alarak tuhaf bir biçimde tutarsız davranmıştır. Bu hamle ancak, bireysel tine bağlı olan eleştirel uğrağı güçsüzleştirme arzusuyla açıklanabilir. Tikelleştirirken, kavramla tikel arasındaki çelişkilerin farkına varmıştır. Bireysel bilinç hemen her zaman ve haklı olarak mutsuz bilinçtir. Hegel’in bu konudaki hoşnutsuzluğu, işine geldiği zaman özellikle vurguladığı şu olguyla uyumsuzluk teşkil eder: genel, her bir bireyin

içindedir. Ama strateji gereği, bireyi, görünüşünü bizzat kendisinin tahrif ettiği dolaysız olanmış gibi suçlar. Bununla birlikte bireysel deneyimin mutlak olumsuzluğu da gözden kaybolmuştur. Kavramlar olmadan bu deneyimin herhangi bir sürekliliği olamaz. Söylemsel araca iştirak ettiğinden, kendi belirlenimi uyarınca her zaman salt bireysel olmaktan daha fazlası olacaktır. Bireyin özne olabilmesi için, bireysel bilinci sayesinde kendini nesnelleştirmesi gerekir — hem kendinin hem de deneyimlerinin birliğinde: hayvanlarda muhtemelen bu ikisi de yoktur. Bireysel deneyim, kendi içinde genel olduğundan —ve öyle olduğu ölçüde— genel olana da ulaşır. Epistemolojik düşünümde bile mantıksal genellik ve bireysel bilincin birliği karşılıklı olarak birbirini gerektirir. Ama bu sadece bireyselliğin öznel-biçimsel veçhesi için geçerli değildir. Bireysel bilincin her bir içeriği bilincin sahibi tarafından ve bizzat onun muhafazası için ona ulaştırılır ve onunla birlikte kendini tekrar üretir. Bireysel bilinç kendi üzerine düşünerek kendini bundan kurtarabilir, kendini genişletebilir. Onu buna iten, bu genelliğin bireysel deneyimde hâkimiyet kurma eğiliminin verdiği sıkıntıdır. “Gerçekliğin sınanması” olan deneyim bireyin itki ve arzularını ikiye katlamakla kalmaz, sağ kalabilmesi için onları olumsuzlar da. Özne geneli ancak, tikel insan bilincinin hareketinde kavrayabilir. Bireysellik lağvedilirse, ortaya daha yüce, olumsuzluğun cürufundan arındırılmış bir özne değil, bilinçsizce emirleri uygulayan bir özne çıkar. Doğuda birey fikrinde cereyan eden teorik kısa devre bütün kolektif baskıların mazereti olmuştur. Parti, hezeyana kapılmış ve yıldırılmış olsa dahi, salt üye sayısı sayesinde, bilme gücü açısından her bir bireye *a priori* üstün sayılır. Oysa yalıtılmış, Ukaz’a* tabi olmayan birey bazen, esasında sadece komitelerin ideolojisinden ibaret olan bir kolektife nazaran nesnelliği daha net görebilir. Brecht’in Partinin bin, bireyinse sadece iki gözü vardır sözü, bütün beylik laflar gibi yanlıştır. Bir muhalifin keskin imgelemi, burnunun üzerine pembe gözlük oturtulmuş ve baktığı her şeyi hakikatin genelliği sanan ve ilkelleşen bin gözden daha fazlasını görebilir. Bilginin bireyleşmesi buna direnir. Bundan, yani farklılaşmadan etkilenen sadece nesne algısı değildir: farklılaşmanın kendisi de, ondan *restitutio in integrum*’unu (Lat. her şeyi ilk durumuna geri döndürmek) talep eden nesne tarafından tesis edilmiştir. Bununla birlikte nesnenin gereksinim duyduğu öznel tepki biçimleri de kendi paylarına nesnede aralıksız bir ıslah talep eder. Bu ıslah, entelektüel deneyimin mayası olan özdeşleşimde vuku bulur. Felsefi nesneleştirme süreci, me-

* Rus hükümet fermanı. —ç.n.

taforik ifadesiyle, bilimin yatay, soyut nicelleştirme sürecine karşın, dikey ve zamana içkindir (*innerzeitlich*); Bergson'un zaman metafiziği hiç de-ğilse bu konuda haklıdır.

İçeriksellik ve Yöntem

Bergson'un kuşağı, Simmel, Husserl ve Scheler, nesneleri kavrayarak kendini içerikli kılacak bir felsefe arayışına düşmüşlerdi boş yere. Gele-nek, geleneğin feshettiği şeyi arzulamaktaydı. Ancak bu durum, içeriğe yönelik tikel çözümlemenin diyalektik teorisiyle ilişkisine dair yöntemsel bir değerlendirme yükümlülüğünü ortadan kaldırmaz. İdealist özdeşlik felsefesinin, diyalektik teorisinin içeriğe yönelik tikel çözümlemede çö-züldüğü yolundaki vurgusu hükümsüzdür. Bilen özne aracılığıyla değil de nesnel açıdan bakıldığında, teorinin ifade ettiği bütün, analiz edilecek tikelin içindedir. İkisinin toplumsal bütünlük içinde dolayımlanması bizzat içerikseldir. Ama bütünlüğün, mübadelenin soyut yasası nedeniyle bi-çimseldir de. Mutlak tinini bundan damıtan idealizm, fenomenlerin bir zorlama mekanizması olarak bu dolayıma maruz bırakıldığı hakikatini de şifrelemiştir; kuruluş sorunu denen sorunun ardında saklanan şey işte budur. Felsefi deneyim bu geneli dolaysız olarak, bir görünüş olarak de-ğil, nesnel haliyle, soyut olarak elinde tutabilir. Elinde tutmadığı ama bildiği şeyi unutmadan tikelden yola çıkmak zorundadır. Önündeki yol Heraklitosçu yol gibi ikiye ayrılmıştır, ya yukarı gidecektir ya aşağı. Kavramları sayesinde fenomenlerin gerçek belirlenimini bildiğinden emindir ama kavramın ontolojik, kendi içinde hakiki bir şey olduğunu öne süre-mez. Kavram hakikatsiz olanla, baskıcı ilkeyle kaynamıştır ve bu, bilgi teorisi açısından itibarını da azaltır. Bilginin içinde durma noktasına ge-leceği bir pozitif *telos* teşkil etmez kavram. Genelin negatifliği ise bilgiyi “kurtarılması gereken” tikelde sabitler. “Ancak kendini anlamayan dü-şünceler hakikidir.” Bağlayıcı genel unsurlarıyla özgürlüğü amaçlayanlar da dahil olmak üzere bütün felsefeler, toplumun özgürlüksüzlüğünün içinde temdit edildiği özgürlüksüzlüğü beraberinde getirir. Zorlamayı barındırır, ama onu keyfilikten koruyan tek şey de budur. Düşünce için zorbalığını eleştirelilikle kavrayabilir; kendi zorbalığı özgürleşmesinin de aracıdır. Hegel'de öznenin iktidarsızlaştırılmasıyla sonuçlanan nesne özgürlüğünün en baştan tesis edilmesi gerekir. O zamana kadar bir yön-tem olarak diyalektikle şeyin diyalektiği birbirinden uzak duracaktır. Kavram ve gerçeklik aynı çelişkili yapıya sahiptir. Toplumu düşmanca karşıtlıklarla ayrıştıran tahakküm ilkesinin tinselleştirilmiş hali, kavramla

ona ikincil kılınan şey arasındaki farkı meydana getiren şeyle aynıdır. Ama çelişkinin mantıksal biçimi bu farkın üstesinden gelir çünkü tahakküm ilkesinin birliğine boyun eğmeyen herkes, bu ilkenin ölçüsü uyarınca, ilkeye kayıtsız bir başkalık olarak değil, mantığın ihlali olarak görülür. Öte yandan, felsefi kavrayışla felsefi uygulama arasındaki ayrılığın artığı da belli bir özdeşliksizliği doğrular niteliktedir: bu özdeşliksizlik yöntemle, bizzat içinde bulunması gerektiği içerikleri bütünüyle özümseme izni vermediği gibi, içeriklerin tinselleştirilmesine de izin vermez. İçeriğin önceliği, yöntemin kaçınılmaz yetersizliği olarak kendini açığa vurur. Umumi düşünüm şeklini almış haliyle, felsefecilerin felsefesi karşısında savunmasız kalmamak için söylenmesi gereken şey ancak ve ancak uygulamayla gerekçelendirilebilir ve böylelikle yöntem de tekrar olumsuzlanır. Yöntemin fazlalığı, içerik karşısında soyuttur, yanıltır: Hegel de bu orantısızlığı *Fenomenoloji*'nin önsözünde kabul etmek durumunda kalmıştır. Felsefi ideal, yapılıp edilenlerin hesabını verme mecburiyetinin o şeyin yapılıp edilişiyle gereksiz hale gelmesidir.

Varoluşçuluk

Kavram fetişizminden —yani, bağlayıcılık iddiasından vazgeçmeden, akademik felsefeden— kurtulma yönündeki güncel girişim varoluşçuluk adıyla bilinir. Varoluşçuluk siyasi angajmanı nedeniyle fundamental ontolojiyle yolları ayırmış ama yine onun gibi idealist kalmıştır; bununla birlikte, felsefi yapıya oranla olumsal bir veçhe de muhafaza etmiştir, bu olumsallık, siyasetin varoluşçuluğun *characteristica formalis*'inin gereğini yerine getirmesi koşuluyla, muhalif bir siyasetle ikame edilebilir. İki tarafta da partizan eksikliği çekilmez. Kararcılıkla (*Dezisionismus*) bu ikisi arasına herhangi bir teorik sınır çekilmez. Bununla birlikte, varoluşçuluğun idealist bileşeni siyasi bir işlevdir. Teorik eleştiriyle yetinmek istemeyen toplum eleştirmenleri olan Sartre ve arkadaşları komünizmin iktidarda olduğu her yerde, bir yönetim sistemi olarak kendini sağlama aldığını gözardı etmemişlerdir. Merkezîyetçi devlet partisi kurumu, bir zamanlar devlet iktidarıyla ilişki üzerine düşünülmüş olan her şeyle alay etmektedir adeta. Sartre'ın her şeyi egemen pratiğin artık müsamaha göstermediği uğrakta, felsefe dilindeki ifadesiyle kendiliğindenlikte temellendirmesinin nedeni de budur. Sartre, toplumsal iktidar dağılımında kendiliğindenliğe tanınan nesnel fırsatlar azaldıkça Kierkegaardcu karar kategorisini daha da ısrarla talep etmiştir. Kierkegaard'da bu kategoriye anlamını veren, *terminus ad quem*'i yani Hristoloji'dir;

Sartre'da ise, bir zamanlar hizmet etmek mecburiyetinde olduğu Mutlak. Sartre'ın felsefesi, aşırı nominalizmine* rağmen, en verimli döneminde eski idealist öznenin özgür yaratıcı eylemi (*Tathandlung*) kategorisi uyarınca örgütlenmiştir. Varoluşçuluk da tıpkı Fichte gibi her tür nesnelliğe karşı kayıtsız kalır. Dolayısıyla toplumsal ilişkiler ve koşullar Sartre'ın yapıtlarında daima güncel tamamlayıcı görevi görmüş ama yapısal olarak eyleme vesile olmaktan fazla bir işlev üstlenmemiştir. Şaşmaz bir Aydınlanmacı olarak niyeti asla bu yönde olmasa da Sartre'ın felsefi amaçsızlığı eylemi irrasyonelliğe mahkûm etmiştir. Mutlak karar verme özgürlüğü tahayyülü, dünyayı kendinden çıkarsayacak mutlak Ben tahayyülü kadar yanılsamalıdır. Başkahramanların karar vermesini zorlaştırmak için tertip ettiği durumlar ise en mütevazı siyasi deneyimler karşısında dahi zangırdarak yıkılacak sahne aksesuarları kadar zayıftır. Böyle tamamıyla bağımsız kararları somut tarihsel iç bağlantılarla ko-yutlamak dramaturjik olarak bile mümkün değildir. Zulmün kendisine sunduğu imkânların keyfini sürmüş ama akıldışı bir hamleyle nedense artık zulme müsamaha göstermemeye karar veren ve hıyanetle ele geçirdiği kent üzerindeki ablukayı kaldırıp orada ütöpik bir cemaat kuran bir komutan, kaba ve komikçe romantikleştirilmiş Alman Rönesansının en heyheyli zamanlarında ya ayaklanan askerleri tarafından derhal öldürülür ya da üstleri tarafından görevden alınırdı. Götz'ün Lichtstadt katliamında, özgür eyleminin sonucunda hiç değilse boyunun ölçüsünü almış olan Nestroy'un Holofernes'i gibi caka satarak örgütlü bir halk hareketine, Sartre'ın mutlak kendiliğindenlikle karşılık verdiği şeyin saydam bir benzerine hizmet etmesi gayet münasiptir. O zaman gözetleme kulesindeki adam da, felsefenin de kesin onayıyla, özgürce tövbe ettiği suçları işleyecektir. Mutlak özne içine saplanıp kaldığı karmaşadan dışarı çıkmaz: kurtulmak istediği boyunduruk, tahakkümün boyunduruğu mut-

* Hegel'in kavram realizmini eski haline getirmesi ve ontolojik Tanrı kanıtının provokatif savunusunu yapacak noktaya gelmesi, düşünömsüz Aydınlanmanın kuralları uyarınca gerici bir hamledir. Bu esnada, tarihin seyri de Hegel'in nominalizm karşıtlığını gerekçelendirmiştir. Nominalizm, Scheler'in bilgi sosyolojisinin kaba şemasıyla karşıtlık içinde ideolojiye kaçır – sınıf, ideoloji ve yakın zamanda toplum gibi can sıkıcı varlıklardan bahsedildiği anda resmi bilimin seve seve sarıldığı, gözler kırıştırtılarak “Bu kadar da olmaz ama” denilen ideolojiye. Sahiden eleştirel bir felsefenin nominalizmle ilişkisi sabit değildir, tarihsel olarak şüphenin işlevine göre değişiklik gösterir (krş. Max Horkheimer, “Montaigne und die Funktion des Skepsis” [Montaigne ve Şüphenin İşlevi], *Zeitschrift für Sozialforschung*, VII, 1938, pek çok yerde). Kavramların her *fundamentum in re*'sini özneye atfetmek idealizmdir. Nominalizm onunla ancak, idealizmin nesnel bir iddia öne sürdüğü noktada bozuşmuştur. Kapitalist toplum kavramı bir *flatus vocis* (Lat. boş laf) değildir.

lak öznellik ilkesiyle birdir. Bunun Sartre'ın tiyatro oyunlarında felsefi yapıyla karşıtlık içinde tezahür etmesi Sartre'ı şerefliendirecek bir şeydir; oyunları, tezlerini ele aldıkları felsefeyi yadsır. Bununla beraber, siyasi varoluşçuluğun ahmaklıklarının, siyasetten tamamen arındırılmış Alman varoluşçuluğunun deyişbilimi gibi felsefi bir temeli de vardır. Varoluşçuluk kaçınılmaz olanı, insanların salt varoluşunu, tekil bireyin, seçimin belirleyici faktörünü bilmeksizin ve esasında başka bir seçeneği de olmadan seçim yapmasının beklendiği bir zihniyete teşvik eder. Varoluşçuluk böyle bir totolojiden daha fazlasını öğrettiğinde de tek töz olarak gördüğü kendi-için-varolan öznelikle bir olur. Latince *existerre*'den türetilmiş sözcükleri şiar edinen akımlar, yabancılaştırılmış tikel bilime karşı fiziksel deneyimin gerçekliklerine atıfta bulunur. Şeyleştirme korkusundan somut içerikten kaçınırlar. Böylece ister istemez somut içeriği örnek haline getirirler. *Epochê* (Yun. kararlaştırılmamış) halde bıraktıkları şey, bu akımlardan intikamını felsefenin gıyabında, bütün gücünü felsefi açıdan irrasyonel kararlarla harcamak suretiyle alır. Somut içerikten arındırılmış düşünce kavramsız tikel bilimden üstün değildir; bu düşüncenin bütün versiyonları bir kez daha felsefenin esas ilgisi için kıran kırana bir mücadele içinde oldukları formalizme dönüşür. Bu formalizmin içi de sonradan, bilhassa psikolojiden rastgele ödünç alınmış bir içerikle doldurulur. Hepsinin olmasa da, en azından radikal Fransız varoluşçuluğunun niyeti somut içerikle mesafeyi koruyarak değil ona tehdit edici bir yakınlık içinde hayata geçirilebilir. Özne nesne ayrımı, mutlak biçimde yalıtılmış olsa bile bir insana indirgenerek aşılabilir. Günümüzde Lukácsçı Marksizmin kaynağına da zuhur edecek derecede popülerleşmiş insan sorusu ideolojiktir çünkü bu soru sırf biçimi itibarıyla muhtemel yanıtının değişmez değerini —bu değişmez değer tarihselcilik olsa bile— belirlemektedir. Kendinde insan hep geçmişte olduğu şeydir: insan geçmişinin kayalığına zincirlenmiştir. İnsan sadece geçmiş ve şimdiki halinden ibaret değildir, aynı zamanda gelecekte olabileceği şeydir; ama gelecekte ne olacağı hiçbir şekilde öngörülemez. Tamamen nominalist ekol de dahil olmak üzere, Varlığı merkeze alan bütün ekoller, kavramı içinde çözülmeyen, kavramıyla çelişki teşkil eden şeyi sıfırdan düşünmek yerine onu genel ve kavramsal felsefe aracılığıyla ele alırlar ve böylelikle tikel insan varoluşuna başvururken içtenlikle arzuladıkları dışsallaştırmaya aslında hiç vakıf olmadıklarını kabul etmiş olurlar. Varoluşu (*Existenz*) varolan (*das Existierende*) aracılığıyla açıklarlar.

Şey, Dil, Tarih

Bunun yerine benimsenmesi gereken düşünme biçiminin uzak ve belirsiz ilksel imgesi (*Urbild*), muhtelif dillerde, şeyleri kategorik olarak kapsamayan ama bunun karşılığında bilgi işlevlerini kaybeden adlarda saklıdır. Eksiksiz bilgi isteği nedeniyle karşısında teslim olunması belletilmiş olan şey arzulanır ama bu şeye çok yaklaşan adlar da onu görmemizi engeller; teslimiyet ve körleşme birbirinin ideolojik bütünleyicisidir. Sözcük seçiminde sözcüklerin şeyi adlandırarak tayin etmesi beklentisiyle nevi şahsına münhasır bir kesinlik gözetmek, serimlemenin felsefi açıdan asli önemde olmasının başlıca nedenlerinden biridir. *Tode ti* (Yun. “işte bu”) ifadesinin bu kadar göze sokulmasının bilişsel nedeni (*Erkenntnisgrund*) onun kendi diyalektiği, kendi içindeki kavramsal dolayımıdır; kavramsal olmayan unsurlarını kavramak için işte bu kavramsal dolayımı kurcalamak gereklidir. Çünkü kavramla ifade edilemeyecek olanın (*nichtbegrifflich*) orta yerindeki dolayım, tamamlanmış eksiltmenin artığı olmadığı gibi benzer prosedürlerin kötü sonsuzluğuna da işaret etmez. *Hyle*’nin (Yun. ilksel madde) dolayımı onun örtük tarihidir aslında. Felsefe, kendini meşrulaştıracak şeyi bir negatiflikten edinir: felsefenin karşısında teslim bayrağını çektiği, idealizminse reddettiği o çözülmaz unsurun, Başka-türlü-değil de-böyle-oluşuyla bir fetiş olması, varolanın değişmezliğinin neden olduğu bir fetiş olmasıdır bu negatiflik. Bu fetişin erimesine yol açacak şey, bu unsurun basit bir “öyle değil ama başla türlü de değil”den ibaret olmadığı, belirli koşullar altında bu hale geldiğini kavramaktır. Bu oluş, şeyin içinde gözden kaybolmuş, onun bünyesine dahil olmuştur, şeyin kavramı içinde felce uğratılamayacağı gibi, kavramın akıbetinden ayrı tutulup unutulamaz da. Zamansal deneyime benzer. Varolanın kendi oluşunun metni olarak okunmasıyla idealist ve materyalist diyalektik birbirine temas eder. Ama idealizmde dolaysızlığın içsel tarihi kavramın bir aşaması olarak gerekçelendirilirken, materyalist diyalektikte bu içsel tarih hem kavramların hakikatsizliğinin hem de varolandaki dolaysızlığın ölçütü haline gelir. Negatif diyalektik, katılaşmış nesnelere, gerçekliğin o nesnelerin elinden aldığı ama yine de her birinden dışarı göz kırpmaya devam eden o imkân sayesinde nüfuz eder. Yine de, sözü edilen şeylerin içinde taşlaşmış tarihi dilde ifade etmek için ne kadar çaba harcanırsa harcanсын, kullanılan sözcükler birer kavram olmaktan ileri gidemeyecektir. Sözcükler hassas kesinlikleriyle şeyin kendiliğine vekâlet etse de onu tam anlamıyla mevcut kılamaz;

tasdik ettikleri şeyle kendileri arasındaki mesafe asla kapanmaz. Hem sözcük seçiminde hem de serimlemedeki keyfilik ve görecilik kalıntısının nedeni budur. Benjamin'in kavramları da kavramsallıklarını otoriter biçimde gizleme eğilimindedir hâlâ. Kavramın önünde bir engel teşkil ettiği şeyi ancak başka kavramlar başarabilir. Bilgi, *trôsas iasêtai*'dir (Yun. kendi zehrinin panzehiri). Bütün kavramlarda saptanan bu kusur, başka kavramları alıntılama mecbur eder; adlara beslenen umudun bir nebze de olsa bulaştığı tek şey olan kümelenmeler işte burada ortaya çıkar. Felsefe dili ada, yadsıma aracılığıyla yakınlaşır. Sözcükleri dolaysız hakikat iddiaları nedeniyle eleştirir, bu iddia hemen her zaman sözcük ve şey arasındaki pozitif, varolan özdeşliğin ideolojisidir. Tek bir sözcük ve kavramda ısrar etmek, onu açılması gereken tunç kapı olarak görmek bağlayıcı da olsa sadece bir uğraktır. Bilginin ifade yoluyla yaklaştırmaya çalıştığı içsel şey, bilinebilmek için her zaman dışsal bir şeyi gerektirir.

~

Gelenek ve Bilgi

Son dönem felsefenin ana akımlarının akıntısına —rezil tabiriyle— kapılma zorunluluğu ortadan kalkmıştır artık. Günümüze kadar hüküm sürmüş olan modern felsefe düşüncenin geleneksel uğraklarını elemek, onu kendi içeriği uyarınca tarihselliğinden arındırmak, tarihi tayin edici olgusal bilimin özel bir branşına havale etmek ister. Bilginin temeli öznel verilerin sözde dolaysızlığında aranmalı beri, katıksız şimdi tapıncına adeta körü körüne bağlı kalınmış, düşünceyi tarihsel boyutundan çıkarmak için çaba gösterilmiştir. Tek boyutlu şimdi kurmacası, her türlü iç anlamın bilişsel temeline dönüşür. Resmi olarak iki karşı kutbu temsil eden modern çağın babaları, işte bu noktada mutabıktır: Descartes yönteminin kökenine dair otobiyografik açıklamalarıyla, Bacon da idol öğretisiyle. Nesnel mantığın zamansızlığına itaat etmeyip tarihselliği içinde düşünülmesi gereken her şey hurafe sayılır, oysa sınavı düşünceye karşı kilise gibi kurumsallaşmış bir geleneğe sığınmaktır asıl hurafe. Otoritenin eleştirilmesi yerindedir. Ama bu eleştiri, geleneğin bilginin kendisine içkin olduğunu, bilgi nesneleri arasında dolayım kurmaya hizmet ettiğini gözden kaçırmıştır. Bilgi felç eden bir nesnelleştirmeye onları birer tabula rasa'ya dönüştürdüğü anda, nesnelerinin biçimini değiştirir. Bilgi, içerikten bağımsızlaşmış biçimiyle, gelenekte bilinçdışı bir hatırlama

olarak yer bulur kendine; geçmişe dair bilgiyi muhafaza etmeyen ve onu teşvik etmeyen tek bir soru sorulamaz artık. Düşünce zamana içkin, ivme kazanarak ilerleyen bir hareket şeklini aldığı anda, mikrokozmos bir hareket olarak makrokozmos hareketine, yani düşüncenin yapısında özüm-senen tarihsel harekete benzer. Kantçı tümdengelimden en kaydadeğer başarısı, bilginin saf biçimi olan “Düşünüyorum”un birliğinde, hayal gücünün yeniden üretimi aşamasında hatırlamayı, tarihsel olanın izini muhafaza etmiş olmasıdır. Zaman içinde varolanlar olmadığında zaman diye bir şey de olmayacağından, Husserl’in geç döneminde içsel tarihsellik adını verdiği şey de salt içsel bir şey, bir saf biçim olarak kalamaz. Düşüncenin içsel tarihselliği düşüncenin içeriğiyle, dolayısıyla gelenekle bütünleşmiştir. Buna karşın, tamamıyla yüceltilmiş katıksız özne de kesinlikle geleneksiz kalacaktır. Bu katıksızlık, tamamen zamansızlık idolüne tam bir uyum sergileyen bilgi bu noktada formel mantıkla kesişecek ve bir totolojiye dönüşecektir; bu bilgide transandantal mantığa bile yer olmayacaktır artık. Burjuva bilincinin muhtemelen kendi ölümlülüğünü telafi etmek için zamansızlığı hedeflemesi, en muazzam yanılsamasıdır. Özerklik idealine tövbe eden ve düşüncesini bir geleneğe —hür iradeyle kurulmuş, demek öznel bir seçimin sonucu olan ve bu haliyle, tıpkı itham ettiği otarşik düşünce gibi otorite tanımayan bir gelenek olsa da sonuçta yine bir geleneğe— vakfeden Benjamin de bu yanılsamayı teşvik etmiştir. Transandantal uğrağın tam zıddı olan geleneksel düşünce de bir bakıma transandantaldır, ama onunki yalıtık bir öznellik değil de, Kant’ın ifadesiyle ruhun derinliklerinde gizli mekanizma, gerçekten kurucu bir öznelliktir. *Saf Aklın Eleştirisi*’nin başlangıcında sunulan fazlasıyla dar kapsamlı soruların varyantlarından biri de, gelenekten feragat etmek zorunda olan düşüncenin onu nasıl dönüştürerek muhafaza edebileceği sorusu olmalıdır,¹⁶ çünkü zihinsel deneyim tamamen bundan ibarettir. Bergson’un felsefesi ve Proust’un romanları tamamen bu amaca adanmıştır ama kavram mekanizmasıyla yaşamın yokoluşunu öngören burjuva zamansızlığından tiksindiklerinden, dolaysızlığın etki alanında kalırlar. Gelgelelim felsefenin gelenekle *methexis*’i (*Yun.* pay alma, katılma tarzı) onun katıyetle yadsınmasından ibarettir. Felsefe eleştirdiği metinler tarafından kurulur. Gelenegin ona kattığı ve bizzat metinler aracılığıyla somut bir biçime bürünen metinler sayesinde, gelenekle ölçülen bir davranış benimser. Bu, felsefeden tefsire —tefsir edileni de simgeyi de bir

16. Krş. Theodor W. Adorno, “Thesen über Tradition”, *Insel Almanach auf das Jahr 1966*, Frankfurt 1965 içinde s. 21 vd.

mutlak mertebesine çıkarmayıp hakikati, kutsal metinlerin geri getirilemeyecek ilk imgesinin düşünce tarafından sekülerleştirildiği yerde arayan tefsire— geçişi meşrulaştırır.

Retorik

Metinlere açık seçik ya da gizli kapaklı bağlılığı, felsefenin yöntem ideali nedeniyle inkâr ettiği dilsel doğasını açıkça ortaya koyar. Felsefenin yakın tarihinde bu dilsel doğa da tıpkı gelenek gibi hor görülmüş, retorik gözüyle bakılarak küçümsenmiştir. Tecrit edilmiş, bir etkileme aracına indirgenerek felsefenin yalanlarını sırtlanan hamal işlevi görmüştür. Felsefe Platon'un da işaret ettiği ve antik dönemden beri işlemeye devam ettiği “şeylerle arasına mesafe koyma” suçunun bedelini retorik nefretiyle ödemiştir. Ama ifadenin düşünce için muhafazasını sağlayan retorik unsurun kovuşturulması, nesnenin gözardı edilmesine olduğu kadar teknikleştirilmesine, potansiyel olarak ilga edilmesine de hizmet etmiştir. Retorik felsefede dil dışında düşünülemeyecek olanı temsil eder. Felsefenin zaten bilinen ve sabitlenmiş içeriğin iletilmesinden farklılaşmasını sağlayan serimleme koyutları arasında retorüğün de bir yeri vardır. Vekalet işlevi gören her şey gibi tehlike içindedir çünkü kolaylıkla, serimlemenin düşünceye doğrudan sunamadığı şeyi gasp yoluyla elde etmeye meyleder. İkna edici amaçlar onu biteviye yozlaştırır ama bu amaçlar olmayınca da düşünme ediminin artık pratikle ilişkisi olmayacaktır. Platon'dan semantikçilere varana kadar resmi felsefe geleneğinin bütününde görülen ifade alerjisi, Aydınlanmanın bütününde —mantık da buna dahildir— görülen, disipline edilmemiş davranışları cezalandırma eğilimiyle uyum içindedir: bu eğilim, şeyleşmiş bilincin savunma mekanizmasıdır. Felsefenin bilimle ittifakı dilin ve dolayısıyla felsefenin resmen ilga edilmesini hedefler ama felsefe dilsel çaba olmadan sağ kalamaz. Felsefe, dilin çağlayanında çağıldamaz, onun üzerine düşünür. Dilde üstünlüğünün —bilimsel ifadesiyle: kati ve titiz olmayışın—, bilimdeki, dil aracılığıyla yozlaşmaya karşı durma jestiyle ittifak kurmasının bir nedeni vardır. Çünkü düşüncede dilin ilga edilmesi, düşünceyi mitolojiden arındırmayla aynı şey değildir. Hezeyan içindeki felsefe dille birlikte, konusuyla salt belirleyici olmayan bir ilişki kurmasını sağlayan şeyi de feda eder; benzerler kendi benzerlerini ancak dilde kavrayabilir. Adın, ifade ettiği şeyle en ufak bir benzerliği olmadığını savunan nominalizmde retorüğün sürekli hor görülmesi gözardı edilemeyeceği gibi, buna kesintisiz bir retorikle de karşı çıkılamaz. Diyalektik, yani düz anla-

mıyla, düşünce organı olarak dil kullanımı, retorik unsurunu eleştirel bir yaklaşımla kurtarma girişimidir: şeyi ve ifadeyi neredeyse ayırt edilemezlik noktasına kadar birbirine yaklaştırmaktır. Tarihsel olarak düşüncenin defosu olarak görülen şeyi, düşünceyle dil arasındaki asla tamamiyle kırılamayacak olan ilişkiyi, düşüncenin gücüne mal eder. Fenomenolojiyi, her zamanki naifliğiyle, hakikati sözcüklerin çözümlemesinde aramaya yönelten de bu ilişki olmuştur. Düşünce, retorik sayesinde kültürden, toplumdan ve gelenekten beslenerek canlanır; açıkça retorik karşıtı olan şey, burjuva düşüncesinin nihai noktası olan barbarlıkla ittifak içindedir. Cicero'nun karalanması, hatta Hegel'in Diderot'ya anti-patiyle yaklaşması bile, hayat gailisinin başkaldırma özgürlüklerini baltaladığı, dilin bedenini günahkâr bulanların hıncının kanıtıdır. Retorik uğrak, genel kanının aksine, diyalektikte içeriğin tarafındadır. Diyalektik, gelişigüzel oluşturulmuş kanılarla manasız kesinlikler arasındaki ikilemi, formel, mantıksal ikilemle dolayımlayarak çözmeye çalışır. Ama açık olana, içeriğe meyleder, yapı içerisinde önceden kararlaştırılmış olana değil: böylece mitolojiyi protesto eder. Nihayetinde seyrele seyrele biçimsel bir düşünce yasasına dönüşmüş olan “hep aynılık” mitolojiktir. İçeriğin peşine düşen bilgi, aslında bir ütopyanın peşindedir. İmkânın bilincinde olmaktır ütopya ve bu bilinç tahrif edilmemiş olana, somutluğa sarılır. Ütopyanın önündeki engel kesinlikle şimdi gerçek olan değil, mümkün olandır; mevcut düzen içinde soyut görünmesinin nedeni budur. Ona solmayan rengini veren, varolmayandır (*das Nichtseiende*). Düşünce ona, bu varolmayana —negatif biçimde de olsa— yakınlaşan, bir parça varoluş sunar. Esas yakınlık ancak en uzakta olan aracılığıyla elde edilebilir; felsefe o uzaklığın renklerini hapseden prizmadır.

Birinci Bölüm

ONTOLOJİYLE İLİŞKİ

I

Ontolojik Gereksinim

Soru ve Cevap

Heideggerci ontoloji başta olmak üzere bütün Alman ontolojileri, siyasi geçmişinin kalıntılarının dehşetine rağmen hâlâ etkisini sürdürmektedir. Ontoloji zımnen, bilinç tarafından gerekçelendirilmesi gerekmeyen, yaderk bir toplumsal düzeni onaylama eğilimi olarak anlaşılır. Yüksek mevkilerde bu tür yorumların bir yanlış anlama, ontik alana kayma ve yeterince radikal sorular formüle edememe olarak damgalanıp tekzip edilmesi ontolojinin değerini azaltmak şöyle dursun, daha da pekiştirir: ontoloji işgüzar bir anlağın müdahale edebileceği belirli bir içerikte sabitlenmediği sürece gizemli görünümünü koruyacaktır. Böylece kavranamazlık dokunulmazlığa dönüşür. Taraftar olmayı reddeden herkesin tinsel yersiz yurtsuzluğundan, Varlığı kendine vatan bellemeyen biri olduğundan dem vurulur; bu tutum, zamanında metafiziklerini benimsemeyenleri hor gören iki idealistin, Fichte ve Schelling'in tutumundan pek farklı değildir. Birbirlerini yanlış olmakla itham eden rekabet içindeki bütün ontoloji ekolleri apolojisttir. Yine de ontolojinin böylesine etkili olmasını anlamak için oldukça kuvvetli bir gereksinimi karşıladığının, eksik bir şeylerin, Kant'm mutlak bilgiye dair yargısıyla yetinilmemesi gerektiğine dair derin özlemin göstergesi olduğunun görülmesi gerekir. Neo-ontolojik akımların erken döneminde, teolojik bir sempatiyle metafiziğin dirilişinden bahsedenler, bu gereksinimi ham haliyle de olsa açıkça dile getirmiştir. Husserl'in *intentio obliqua*'yı (Lat. dolaylı yönelim) *intentio recta*'yla (dolaysız yönelim) değiştirme, şeylerin kendisine dönme arzusu da bu özlemden payını almıştır; akıl eleştirisinde bilgi imkânının sınırlarını çizen, fenomenolojik programın ilk başlarda ekarte etmeyi arzuladığı bilgi yetisinin anımsanmasından başka bir şey

değildir. Uzmanlık alanlarının ve bölgelerin ve nihayetinde “bütün varolanları karşılayan kavram olarak dünya”nın ontolojik olarak tesis edildiği “taslakta”, bütünü, bilgiye dayatılan sınırlar olmadan kavrama iradesi iş başındadır; *Varlık ve Zaman*’da Heidegger’in eksistansiyalleri olarak arzı endam eden Husserl’in *eidé*’sinin (*Yun.* biçim, tür), en yüksek mertebede olanlar da dahil olmak üzere bütün bu bölgelerin ne olduğunu öngörmesi beklenir. Bu beklentinin ardında, aklın tasarımlarının varolanın yapısının bütün veçhelerini kaba hatlarıyla çizebileceği yönündeki dile dökülmeyen varsayım vardır; Kant-sonrası idealizmin ilk nakaratını teşkil ettiği eski mutlak felsefelerinin ikinci nakaratı da budur. Gelgelelim eleştirel eğilim de etkili olmayı sürdürmüş ancak dogmatik kavramlara yönelik eleştiriden çok artık sistematik birlik durumunun dışına çıkarak birbirleriyle karşıtlık içinde konumlanan mutlakları tayin etmek ya da kurgulamak yerine pozitivist bilim idealine uygun bir tutumla alımlama ve betimleme gayreti şeklini almıştır. Mutlak bilgi böylelikle, Schelling’de olduğu gibi, bir kez daha entelektüel kanıya dönüşmüştür. Dolayimler üzerine düşünmek yerine onları elemek için fırsat kollanır. Felsefenin kendine çekilmiş setler dahilinde —yani örgütlü ve kullanılabilir bilimin sınırları dahilinde— kalmakla yetinmemesi gerektiği yönündeki konformizm-karşıtı motif, konformizme meyleder. Herhangi bir eleştiriden azade haliyle kabul edilen, mevcut ilişkilerin çatısını teşkil eden düzenin mutlaklığı onaylanır ve yöntemin düşünürsüz dolaysızlığı her türden keyfiliğin hizmetine girer. Eleştireliliğe yöneltilen eleştiri, eleştiri-öncesi bir hal alır. Sürekli bir “geri dönme” şeklinde tezahür eden zihinsel tutuma yol açan da budur. Mutlak, en istemediği şeye, tam da eleştirel hakikatin onu olmakla itham ettiği şeye dönüşür ve ayak uydurma normunu kullanıma hazır halde sunan doğal-tarihsel unsur işlevi görür. Buna karşın akademik idealist felsefe, herhangi bir ön hazırlık yapmadan felsefeye girişenlerin beklentilerini karşılayamamıştır. Bu da Kant tarafından felsefeye dayatılan bilimsel öz-sorumluluğun öbür yüzüdür. Bir uzmanlık nişi olarak kullanılan ve sırf sorularına verebileceği yanıtlar için onunla iştigal eden insanların bu sorularını değersiz bularak başından savan felsefenin artık insanlarla ilgili olmadığı daha Alman idealizminde hissedilmeye başlamıştır; Schopenhauer ve Kierkegaard meslektaşlarının hatırına falan bakmadan bu durumu açıkça dile getirmiş, Nietzsche ise akademik yapıyla bütün bağlarını koparmıştır. Çağdaş ontolojiler ise, Paul Tillich’in de ifade ettiği üzere, kişiyi doğrudan ilgilendiren şeyleri sorgulamak suretiyle akademi karşıtı felsefe geleneğini sadece benimsemekle yetinmemişlerdir. Akademik olmayan bir *pathos*’u

akademik yollarla tesis etmişlerdir. Bu ontolojilerde, dünyanın sonunun yaklaşmakta oluşunun verdiği hoş ürperti hissi, sağlam ve hatta mümkün olduğunca filolojik olarak güvence altına alınmış bir zeminde iş görmenin verdiği sakinleştirici hisle birleşir. Ezelden beri gençlerin imtiyazı olan küstahlık genel kabul görür, en güçlü eğitim kurumlarının korunmasına sığınır. Bu hareket bütünüyle, başlangıcında vaat edilen şeyin tam zıddına dönüşmüştür. Gerçekten önemli olan şeye yönelik faal ilgi, herhangi bir yeni-Kantçı metodolojiye rahmet okutan bir soyutlamaya dönüşmüştür. Bu gelişme, ontolojik gereksinim sorunsalından ayrı tutulamaz. Zamanında transandantal sistem tarafından karşılanamayan bu gereksinim bu felsefe tarafından da karşılanamaz. Ontolojinin kendini gizemli bir havaya sokmasının nedeni de budur. Eski bir Alman geleneğini sürdürerek soruya yanıtta daha çok önem atfeder; vaat ettiği şeyi yerine getiremediğinde başarısızlığını teselli edici bir eksistensiyal olarak yüceltir. Felsefede soruların belirli bilim dallarında olduğundan daha farklı bir ağırlığı vardır gerçekten de, bazı bilim dallarında çözüme ulaştırılarak ortadan kaldırılan sorular, felsefe tarihinde bir devam ve unutmaları ritmi tuttururlar. Yanıtın beyhude yere aradığı hakikatin soru soranın varlığı olduğu yönündeki, papağan gibi tekrarlanan Kierkegaard beyanıyla aynı kapıya çıkmaz bu. Daha çok, felsefede sahici sorunun hemen her zaman kendi yanıtını bir şekilde içerdiğini işaret eder. Felsefenin soru-yanıt yapısı araştırmalardaki gibi bir önce-sonra örüntüsünde değildir. Felsefe deneyimi kendine dahil etmek istiyorsa, sorusunu deneyimlediği şeyi model alarak yapılandırmalıdır. Yanıtları verili, yapılmış, üretilmiş değildir: açılmış, saydam soru bu yanıtlar içinde gelişir. İdealizm işte bunu bastırmak, daima kendi biçimini, mümkün olduğunca her içeriğini meydana çıkarmak, “türetmek” ister. Buna karşın, bir köken olma iddiası taşımayan düşünce, halihazırda deneyim yoluyla sahip olduğu şeyi üretmeyip onu sadece anlattığı gerçeğini saklamamalıdır. Düşüncenin ifade uğrağı, soruları ve çözümlerini sözüm ona *more mathematico* bir yaklaşımla sunmama imkânı sunar. Felsefede problem ve çözüm gibi kelimeler kulağa yanlış gelir çünkü tam da düşünmeyle düşünülenin birbirleri aracılığıyla dolayımıldığı noktada, düşünülenin düşünmeden bağımsızlığını koyutlarlar. Sadece hakikat gerçekten felsefi olarak anlaşılabilir. Anlamanın içinde vuku bulduğu yargının tatmin edici bir şekilde tamamlanışı doğru ve yanlışın kararlaştırılmasıyla birdir. Bir teoremin kesinliğine ya da kesinlik eksikliğine doyurucu şekilde hükmedemeyen kişi o teoremi anlayamaz. Teoremin anlaşılması gereken anlamsal içeriği, bu kesinlik iddiasıdır. Anlama ve yargı ilişkisinin alışıldık

zamansal düzenden farklılaştığı nokta budur. Yargı olmadan anlama olmadığı gibi anlama olmadan da yargı olmaz. Çözümün yargı, problemin de salt soru kabul edildiği şema anlama temelinde geçersizdir. Felsefi kanıt adı verilen şeyin dokusundaki dolayım, matematiksel modellerle zıtlık teşkil eder ama bu zıtlık matematiksel modelin hemen tedavülden kalkmasına yol açmaz. Çünkü felsefi düşüncenin kesinliği, izlenen prosedürün çıkarım biçimleriyle ölçülmelidir. Felsefede kanıt, ifade edileni gidimli düşüncenin araçlarıyla ölçülebilir hale getirecek bir bağlayıcılık sağlama çabasıdır. Ama bundan hemen, düşüncenin bu üretkenliği üzerine eleştirel düşünümün bizzat felsefenin bir içeriği olduğu sonucuna varamayız. Hegel özdeşliksiz olanın özdeşlikten türetilmesi talebini karşılamak için her yola başvurmuştur ama, büyük *Mantık* kitabının düşünce yapısında sonucu, hesap çizgisinin hemen altında sunmaz, bunun yerine çözümün sorunun sunumunda gizli olduğunu ima eder. Analitik yargı eleştirisini bu yargının “yanlışı”na dair tezle vurgular ama onun için her şey analitik yargıdır, düşüncenin, dışsal herhangi bir şeyin adı bile anılmadan bir o yana bir bu yana çekştirilmesidir. Yeni ve farklı olanın bir yandan da eski ve tanıdık olması diyalektiğin bir uğrağıdır. Bu uğrağın özdeşlik teziyle bağlantısı aşikârdır ama o tezle sınırlı değildir. Felsefi düşünce, deneyimine teslim olduğu ölçüde, çelişkili bir biçimde analitik yargıya yaklaşır. Bilginin bir kıstasını gerçekten kavramak, çoğu durumda bilginin kendisini kavramaktır: bu, idealist daimi üretim ilkesinin tam karşısıdır. Geleneksel kanıt aygıtını terk edip hali hazırda bilinen bilgiyi vurgulayan felsefe, bilginin hiçbir şekilde mutlak olmadığını resmen gösterir.

Olumlayıcı Karakter

Aç insanın yiyecek özlemi yiyeceği temin etmediği gibi, ontolojik gereksinimin bir şeyi arzulaması da o şeyi temin etmeye yetmez. Bu amaçla yola çıkmamış bir felsefi hareket ise, ne hikmetse bu teminatın varlığından şüphe bile duymaz. Bu hareketin hakikatsiz olumlamalara kapılmasının nedenlerinden biri de budur. “Dünyanın karanlığı varlığın ışığıyla asla boy ölçüşemez.”¹ Fundamental ontolojinin, süksesini borçlu olduğu ve bu nedenle herhangi bir nahoş yüzleşmede kullanılamayacak hale gelene kadar ya yalanladığı ya da yücelttiği kategorilerin eksik ve üretilmeyecek bir şeyin kalıpları, bu şeyin tamamlayıcı ideolojisi olduğu aşı-

1. Martin Heidegger, *Aus der Erfahrung des Denkens*, Pfullingen 1954, s. 7.

kârdır. Oysa Varlık tapıncı ya da üstün bir kelime sayılan Varlık kelimesinin cazibesi, işlevsel kavramların —eskiden epistemolojide olduğu gibi— tözsel kavramları bastırması sayesinde ayakta kalır. Toplum, önceleri liberalizmin kendisine yakıştırdığı bütüncül işlevsel bağlama dönüşmüştür; varolan, Başkasına göreceli ve kendi içinde önemsizdir. Öznenin tözselliğini kaybetmekte olduğunun yavaş yavaş kavranmasıyla yaşanan dehşet, açıkça dile getirilmese de her tözsellikle bir tutulan Varlığın işlevsel bağlamda kaybolmadan sağ kalacağı tesellisine ilgiyle kulak verilmesini sağlar. Ontolojik felsefenin canlandırmaya, bir bakıma yoktan var etmeye giriştiği şeyin altı ise gerçek süreçler, toplumsal yaşamın üretimi ve yeniden üretimi tarafından oyulur. İnsana ve varlık ve zamana teoride ilksel fenomen statüsü vermek, yeniden dirilmiş fikirlerin yazgısından kaçamaz. Temeli tarihsel olarak geçmişte kalmış kavramlar, felsefenin özgül alanında da dogmatik hipostazlar olmakla suçlanmış ve titizlikle eleştirilmiştir; Kant yanlış çıkarsamalar üzerine bölümde ampirik ruhun aşkınlığını, Dasein kelimesinin aura'sını, düşünüm kavramlarının belirsizliği üzerine olan bölümde ise varlığa doğrudan başvurmayı eleştirmiştir. Yeni ontoloji Kant'ın bu eleştirisini benimsemek, onu düşünüm yoluyla devam ettirmek yerine bu eleştiri sahici düşüncenin kusurlarından dinsel bir arınma töreniyle arındırılacağı rasyonalist bir bilince aıtmış gibi davranır. Yine de, eleştirel felsefeden de gerektiğinde yararlanmak amacıyla ona dolaysız bir ontolojik içerik atfeder. Kant'ın öznelcilik karşıtı ve "aşkın" (*transzendierend*) uğrağını işaret eden Heidegger'in yorumunun temelsiz olduğu söylenemez. Kant *Saf Aklın Eleştirisi*'nin önsözünde sorgulama tarzının programı çerçevesinde üstlendiği nesnel karakteri vurgular ve saf düşünsel kavramları türetirken yönteminin nesnelliğine dair bütün şüpheleri bertaraf eder. Geleneksel felsefe tarihine Kopernikçi dönüş olarak kaydedilmiş şeyin içinde kaybolmaz; bilginin oluşması sürecinde, yani bilincin ampirik teşrihinde nesnel amaç öznel yönelimli amaç karşısında öncelik kazanır. Gelgelelim bu nesnel amaç hiçbir biçimde gizli bir ontolojiyle aynı kefeye konamaz. Kant'ın —başka bir ontoloji kavramına gerek görülmesi ihtimaline karşın özel bir yer ayırdığı— rasyonalist ontoloji eleştirisi de, aklın eleştirisinde izlediği düşünce silsilesi de buna izin vermez. Kant'a göre nesnellik —bilginin ve kavranan her şeye karşılık gelen kavramın nesnelliği— öznel olarak dolayımlanır. Özne-nesne kutuplaşmasının ötesinde kalan bir kende-varlık varsayımına müsamaha¹ gösterir göstermesine ama, onu kasten, herhangi bir yorumla ondan bir ontoloji çıkarılmasını olanaksız kılacak derecede belirsiz bırakır. Kant özneye dönüşün tehdidi altındaki

kosmos noetikos'u (Yun. zihinsel evren) kurtarma arzusunda olsa, çalışmalar bu bağlamda bir ontolojik uğrak barındırsa bile, bu uğrak bir uğrak olmakla kalır ve merkezi bir konum almaz. Felsefesi bu kurtarma işlemini, kurtarılacak olanı tehdit eden şeyin aracılığıyla başarmak ister.

Öznenin İktidarsızlaştırılması

Ontolojinin nesnel bir amaçla canlandırılışını mümkün kılan, ontoloji konseptine hiç uygun olmayan bir durumdur aslında: öznenin büyük ölçüde, toplumun nesnel işlevsel bağlamını gizleyen ve ona tabi öznelerin ıstırabını hafifleten bir ideolojiye dönüşmüş olması. Bu bağlamda, Ben olmayan, Ben'e fazlasıyla tabi kılınmıştır ve bu durum sadece günümüze özgü değildir. Heidegger'in felsefesi bunu ihmal etmekle birlikte kaydetmiştir: bu felsefede bu tarihsel öncelik Varlığın ontik, yani gerçek olan her şeyden mutlak ontolojik üstünlüğüne dönüşür. Sağgörülü davranarak Kopernikçi dönüşü, İdeaya dönüşü herkesin gözü önünde tersine çevirmekten imtina etmiştir Heidegger. Kendi ontoloji versiyonunu nesnelcilikten, idealizm karşıtı tutumunu hem eleştirel hem de naif gerçekçilikten ayrı tutmaya uğraşmıştır.² Ontolojik gereksinimin akademik ekoller arasındaki savaşın cephelerine riayet edilerek idealizm karşıtlığıyla eş tutulması elbette söz konusu değildir. Bununla birlikte, idealizmin reddi bu gereksinimin muhtemelen en dirayetli itkisi olmuştur. İnsan merkezli hayat duygusuna bir darbe indirmiştir. Felsefece kendi üzerine düşünen özne yüzyıllar öncesine tarihlenen jeosantrizm eleştirisini deyim yerindeyse kendine mal etmiştir. Bu motifi, bir dünya görüşü olarak kötüye kullanmak ne kadar kolay olsa da aslında salt bir dünya görüşünden çok daha fazlasıdır. Felsefedeki gelişmelerle doğal bilimlerin alanındaki gelişmeler arasında coşkuyla oluşturulan sentezlerin adı kötüye çıkmıştır: bu sentezler kanılarla, insan bilinciyle dolaysız ölçülebilen kategorilerle erişilmesi mümkün olmayan formel fizik-matematik dilinin bağımsızlaştığını görmezden gelirler. Yine de modern kozmolojinin sonuçları geniş bir alanda etkili olmuştur; evreni özneye benzeten ya da onu öznenin koyutu olarak çıkarsayan bütün temsiller, kasabalarının dünyanın merkezi olduğunu zanneden kaçıklar ya da paranoyakları gibi bir naiflikten mustarip görünmüşlerdir. Felsefi idealizmin temelini teşkil eden doğa tahakkümü, yirminci yüzyılın ilk yarısında dur durak

2. Krş. Heidegger, *Vom Wesen des Grundes*, Frankfurt am Main 1949, s. 14.

tanımadan büyüyünce tümgüçlülüğün sağladığı kesinliği yitirmiştir; bunun bir nedeni insanların bilincinin onu ancak ağır aksak takip edebilmesi ve insan ilişkilerinin düzeninin irrasyonel kalmaya devam etmiş olmasıyken bir diğer nedeni de erişilmiş şeyin boyutunun bir türlü erişilemeyen şeye kıyasla küçüklüğüdür. Doğa üzerindeki tahakkümün, karşısında bir kalkan görevi görmesi gereken felaketle, toplumun büyük oranda dönüştüğü ikinci doğayla giderek daha da iç içe geçtiği yolunda evrensel bir his, evrensel bir korku söz konusudur. Ontoloji ve varlık felsefesi bilincin bu karmaşadan kaçmak için sığınmaya çalıştığı diğer daha kaba tepki biçimlerinden sadece biridir. Ama ikisi de kendi içinde vahim bir diyalektik barındırır. İnsanı yaratılışın merkezinden sürüp ona güçsüzlüğünü hatırlatan hakikat, öznel bir davranış biçimi olarak güçsüzlük duygusunu güçlendirir, insanların kendilerini onunla özdeşleştirmelerini sağlar ve böylelikle ikinci doğa musibetini daha da pekiştirir. Eleştirel kanının dünya görüşüne özgü soluk türevi olan naif varlık inancı yozlaşıp gerçekten de Heidegger'in ihtiyatsızca Varlık-köleliği (*Seinshörigkeit*) olarak tanımladığı şeye dönüşmektedir. Kâinatın karşısında olduğunu hisseder ama özneyi kendi zayıflığına kolaylıkla ikna edecek her tikele hiç zorlanmadan ilişir. Bizzat öznenin kendi bağlamından kaynaklanan felaketi görmezden gelmeye dünden hazır oluşu, öznellik kafesinden kaçıp kurtulma arzusunun boşa çıkışının intikamıdır. Kierkegaard'un kadim jesti olan felsefi sıçrama tam da öznenin varlığa tabi kılınışıyla baştan savıldığı vehmedilen keyfiliktir. Esaret koşulları ancak özne de — Hegel'in ifadesiyle— “dahil olduğu” zaman hafifler; öznenin mutlak Başka'sı sayılan şeyin içinde ise pekişir, tıpkı *deus absconditus*'un (*Lat.* olmayan Tanrı) mitolojik tanrıların irrasyonelitesinden izler taşıması gibi. Şaşkınlık uyandırıcı bir biçimde tüketime elverişli olan Zen Budizm gibi sanatkârane dünya görüşlerinin *kitsch* egzotizminin gölgesi günümüz restoratif felsefelerinin üzerine düşer. Bu felsefeler, tıpkı Zen Budizm gibi öznelde kayıtlı tarihin üstlenmeyi imkânsız kıldığı bir düşünce tutumunu taklit ederler. Tinin kendi tarihsel deneyimine açık ve onun tarafından erişilebilir olanla sınırlandırılması özgürlüğün bir unsurudur; kavramsal olmayan dolambaçlar ise özgürlüğün tam zıddı. Dünyanın katılaşmış yapısını ve onun içinde başarıyı yakalama ihtimalini, varlık felsefesi de dahil olmak üzere hiç tereddüt etmeden öznenen kaçıp kozmosa sığınan bütün doktrinlerle bağdaştırmak, onu öznenin kendisi ve gerçek esareti üzerine asgari düzeyde bir düşünümle bağdaştırmaktan çok daha kolaydır.

Varlık, Özne, Nesne

Heidegger, ontolojinin popüler başarısını besleyen yanılsamanın içyüzünü görmüştü elbette: sadece özdüşünüm yoluyla şu anki haline dönüşmüş olan bir bilincin, nominalizmin ve öznelciliğin içinde tortulaştığı bir bilinçten bir *intentio recta* durumunu çekip çıkarabileceğini telkin eden yanılsamadır bu. *Intentio recta* ve *intentio obliqua*'nın, yani özne ve nesnenin olduğu kadar kavramın ve varolanın da ötesinde olduğunu iddia eden Varlık öğretisi sayesinde bir alternatif aramaktan kurtulmuştur Heidegger. Varlık en yüce kavramdır —çünkü onu telaffuz eden kişinin elinde varlığın kendisi değil, Varlık kelimesi vardır—; Varlık sözcüğünün anıştırdığı ve soyutlamayla elde edilmiş kavramsal nitelikler birliğinde tükenmeyen uğraklar sayesinde bütün kavramlara önceliklidir. Heidegger olgunluk döneminde bu konuya değinmemiş olmakla birlikte, Varlık bahsiyle Husserl'in kategorik sezgi ya da özlerin görüşü (*Wesenschau*) öğretisini benimsemiştir. Heidegger'in felsefesinin varlığa atfettiği yapıya göre, Varlık ancak Husserl'inki gibi bir görüş aracılığıyla —o ekolün diliyle ifade edecek olursak— açığa vurulabilir ya da üstü açılabilir; Heidegger'in yoğun Varlığı, ideasyona teslim olan şeyin idealidir. Bu öğretide sınıflandırma mantığına yöneltilen, kavramda kapsanan şeylerin nitelikler birliğinden daha fazlası olmadığı eleştirisi de baki kalır. Ama felsefesini işbölümünün hudutları dışına çıkarmayan ve bütün o sözde temel sorulara rağmen, olgunluk dönemine kadar “katı bilim” kavramına bir açıklık getirmeyen Husserl, bir yandan da katı bilimin kurallarıyla bu kurallara yönelik eleştirinin kendi içinde anlamlı veçheleri arasında mutabakat sağlamaya çalışmıştır; kısacası “*he wanted to eat the cake and have it too*” — ne yardan geçmiştir ne serden. Bir yöntem olduğu açıklıkla kaydedilen yöntemi bilginin sınıflandırıcı kavramları temin etme usulünü izler ve sınıflandırıcı kavramlara, salt verili olanın düzenlenmesine yarayan, verili unsurları hazırlamaktan başka bir işlevi olmayan kavramlar olarak sahip olamayacakları; ancak zihiniçi olmakla (*intramental*) bilincin içkinliğinin karşısında konumlanmış olmak arasında gidip gelen şeyi kavramak yoluyla sahip olabilecekleri şeyi vermeyi amaçlar. Husserl'i —yaşadığı dönemde âdet olduğu üzere— kategorik görünümün bilim dışılığı nedeniyle irrasyonalizmle itham etmemek gerekir; çalışmaları bir bütün olarak irrasyonalizme karşıdır; esas suçlanması gereken nokta felsefesini bilimle kirlenmiş olmasıdır. Heidegger de bunun farkına varmış ve Husserl'in atmaktan çekindiği adımı atmıştır.

Ama bu esnada Husserl'in müdafaa ettiği* rasyonel uğrağı da ıskartaya çıkarmış ve bu açıdan, Bergson'a oldukça benzer biçimde, asla elden çıkarılmaması gereken düşünce uğrağını, gidimli düşünceyle kurulan ilişkiyi feda eden bir usulü zımnen kullanmıştır. Bunu yaparken, kategorik görünün payına düşen şeyin güya daha yüce haysiyetini seferber etmiş, onun meşruluğuna dair epistemolojik soruyu ontoloji-öncesi olduğu için tasfiye etmiş, dolayımından karşı karşıya duran, iki farklı bilme biçimini yan yana getiren Bergson'un zayıf noktasını da takviye etmiştir. Epistemolojik öncü sorunun verdiği rahatsızlık onu hemen elemeyi meşru kılmıştır; dogmatiklik, dogmatiklik eleştirisi geleneğine karşın, yüce bir erdeme dönüşmüştür. Heidegger'in arkaizminin kökeni budur. Yunanca varlık kelimesinin muğlaklığının nedeni İyonya'da madde, ilke ve salt öz arasında bir ayrım olmamasıdır ve bu muğlaklık kökensel olanın eksikliği değil üstünlüğü olarak kaydedilir. Bu muğlaklığın Varlık kavramının kavramsallık yarasını, düşünceyle düşünülen şey arasındaki yarılmının neden olduğu yarayı iyileştirmesi beklenir.

Ontolojik Nesnelcilik

Gelgelelim, bu ilk günahı, öznelleştirici ve somutlaştırıcı metafizik günahından önceki çağdan gelmiş gibi görünen şey, *contra coeur* (Fr. istemeye istemeye) galiz bir kendindeliğe (*An sich*) dönüşür. Kendini yadsıyan öznellik nesnelciliğe dönüşür. Böyle bir düşünme, birbirinin zıddı olan iki konumu da Varlık kaybının hanesine yazmaya özen göstererek olası görüş ayrılıklarına karşın önlemini almaya çalışır çalışmasına ama, Husserl'in indirgemelerini devam ettirerek kavramlarını yüceltilmesi, Varlık sözcüğünün anlamını bütün bireysel varoluşlardan ve rasyonel soyutlamanın bütün izlerinden temizler. Bu varlık, öznenin kapı dışarı edildiği bir totolojiye yaklaşmaktadır: "Oysa Varlık — nedir Varlık? O, kendisidir."³ Varlık bu totolojiden hiçbir şekilde paçayı sıyıramaz. Kurnaz bir içtenlikle onda karar kılıp en derin hikmetin güvencesi olduğunu beyan etmek de durumu düzeltmeye yetmez. Hegel'in işaret ettiği analitik yargı da dahil olmak üzere her yargı ister istemez yalın özne-kavramıyla özdeş olmayan bir şeyi belirtme iddiası taşır. Yargı bunu görmezden gelirse, biçimi uyarınca altına imza attığı anlaşmayı ihlal etmiş olur. Ama modern ontolojinin ele aldığı şekliyle Varlık kavramı

* Krş. *Ideen*'in aklın içtihatı üzerine bölümü.

3. Heidegger, *Platons Lehre von der Wahrheit*, 2. Basım, Bern 1954, s. 76.

açısından kaçınılmazdır bu. Ontoloji nihayetinde “saflığıyla saf dolaysızlığın tam zıddı olan, yani tamamen dolayımlanmış ve sadece dolayimler içinde anlamlı olan Varlığı kesinlikle dolaysız bir şey olarak öne sürme tercihinə”⁴ dönüşür. Ontoloji varlığı sadece bizatihi Varlık aracılığıyla belirlemek zorundadır çünkü Varlık ne kavramlar aracılığıyla kavranabilir yani “dolayım lanabilir” ne de duyusal kesinlik modeliyle ortaya çıkar; Varlığa dair her eleştirel merciinin yerine katıksız adın sürekli tekrarı getirilir. Sözde çarpıtılmamış öz⁵ bir tortudur ve düşüncenin gerekçeli hareketinin reddettiği türden bir *arche*’ye benzemeye başlar. Bir felsefenin, metafizik olduğunu kabul etmemesi Heidegger’in bir zamanlar Sartre’a karşı beyan ettiği üzere⁶ onun gerçekten metafizik olup olmadığını kararlaştırmak için yeterli olmasa da metafizik içeriğini bir türlü kabul etmeyişiyle gizli bir hakikatsizlik barındırdığına dair şüphe doğurur. Varsayılan bir sıfır noktasından yeni bir başlangıç yapmak bir unutma gayretkeşliğini maskeler; barbarlığa beslenen sempati bu unutmaya tümüyle yabancı değildir. Hem skolastik ontolojilerin hem de onların rasyonel haleflerinin silinip gitmiş olması dünya görüşünde ya da düşünme tarzındaki olumsal bir değişimin işareti değildir; buna olsa olsa ontolojik gereksinimin bir zamanlar kafa tuttuğu tarihsel görecilik inanır. Aristoteles’in tikel bilimlere kattığı tevekkül unsuruna karşı Platon’un coşkunluğuna beslenen sempati, şeyler dünyasının tekerrürü olan İdealar öğretisine yönelik itirazı zayıflatmaya yetmez; düzenin lütuflarını öven hiçbir beyan *tode ti* (Yun. “işte bu”) ile *prôte ousia* (Yun. birincil töz) arasındaki ilişkinin Aristotelesçi metafiziğin başına açtığı sorunları ortadan kaldıramaz; bu sorunlar, modern ontolojinin naif bir azimle yeniden yürürlüğe koymaya çalıştığı Varlık ve varolan belirlenimlerinin dolaysızlığından kaynaklanmaktadır. Nesnel akıl talebi, ne kadar meşru olursa olsun, Kant’ın dünyadışı ontolojik Tanrı kanıtı eleştirisini düşünceyle ortadan kaldırmaya yetmez. Heidegger’in önemsiz bularak geçiştirdiği, bugün göklere çıkarılan Eleacı varlık kavramına geçiş, hилоzoizme kıyasla bir Aydınlanma niteliğindeydi. Gelgelelim eleştirel düşüncedeki düşünümün arkasından dolanıp mukaddes eski dönemlere gerilemek suretiyle bütün bunları ortadan kaldırma temayülünün tek amacı, idrak edildiğinde ontolojik gereksinimin karşılanmasını önleyecek olan felsefi zorunluluklardan kaçınmaktır. Ağza bir parmak bal çalınmasıyla yetin-

4. Karl Heinz Haag, *Kritik der neueren Ontologie*, Stuttgart 1960, s. 73.

5. Krş. Heidegger, *Was heißt Denken?*, Tübingen 1954, s. 17.

6. Krş. *a.g.y.*, s. 72 vd.

meme, felsefe aracılığıyla asli bir şey tecrübe etme azmı, taş değil ekmek temin etmeyi gerektiren meşru yükümlülükle, ekmeğin sırf varolmak zorunda olduğu için varolması gerektiği yönündeki gayrimeşru kanı arasındaki şüpheli alanda, ihtiyaca göre biçimlendirilmiş yanıtlarla deforme olur.

Karşılanmamış Gereksinim

Yöntemin önceliğini temel alan felsefenin bu türden öncü soruları kabullenmesi ve muhtemelen bu sayede kendini bir temel bilim olarak güvende hissetmesi, öncü soruların ve bizzat felsefenin artık bilgi açısından bir netice getirmediği gerçeğinin hasıraltı edilmesine yarar sadece. Araç üzerine düşünceler uzun zamandır bilimsel kavrayışı teğet geçmektedir, artık sadece kavranabilecek olanla, bilimsel yargıların geçerliliğiyle ilişkilidir. Kavranan belirli şey (*das bestimmte Erkante*), bu düşünce açısından nispidir, sadece kurulmuş bir şeydir (*Konstitutum*); bir yandan kavranan şeyin genel kuruluşunun içine gömülme iddiasında bulunurken bir yandan da bu şeye karşı kayıtsız kalır. Bunu ilk kez Kant, transandantal idealistin aslında bir ampirik realist olduğunu beyan ettiği meşhur formülünde dile getirilmiştir.⁷ *Saf Aklın Eleştirisi*'nin deneyimi temellendirme girişimine beslenen hayranlık, söz konusu eleştirinin ölçsüz geriliminin deneyimin içeriğine *adiaphorou* (Yun. kayıtsız) olduğu yolundaki iflas beyanını duymazdan gelir. Sadece aklın normal işleyişi ve buna karşılık gelen gerçeklik görüşü teşvik edilir; bu arada Heidegger de terciğini "normal düşünen insan"dan yana yapmıştır.⁸ Dünyevi kanıların ve "common sense" yargıların pek azı dolaşımdan çıkarılmıştır. "Kant, 'herkesi' gücendirecek bir tutumla 'herkesin' haklı olduğunu kanıtlamak istiyordu: Kant'ın gizli esprisi budur. Halkın önyargılarının tarafını tutarak eğitilmiş sınıfa karşı çıktığı yazıları, halk için değil eğitimliler için kaleme alınmıştı."⁹ Yenilginin kabulü, alelaide bilincin idollerinin arkasına gizlenmiş bir hakikatin üzerini zorla açma yönündeki felsefi dürtüyü ketler. Amfiboli bölümünde, şeylerin en derin yönlerini bilme arzusunun pervasızlığına karşı sergilenen kibir, felsefenin *mundus sensibilis* (Lat. duyulur dünya) içine dışsal bir şey olarak yerleşirken sergilediği kendinden memnun o mert teslimiyetçi tavır, kavramı gerçekli-

7. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, WW IV, Akademie-Ausgabe, s. 233.

8. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen 1958, s. 31.

9. Nietzsche, *Gesammelte Werke*, Münih 1924, Cilt 12, s. 182, 193 numaralı aforizma.

ğiyle karıştıran metafiziğin aydınlanmacı bir tavırla reddi değildir sadece, aynı zamanda aldatıcı dış görünüşe kanmayanların hurafeci bir reddidir. Eleştirel felsefenin unutmadığı ama bir yandan da kurmak istediği bilim adına gayretle bertaraf ettiği bu “En İyi”nin hatırasından bir şeyler ontolojik gereksinimde sağ kalmıştır; düşüncenin düşünülmesine neden olan şeyin düşüncenin elinden alınmasına izin vermeme iradesidir bu. Bilimler geri dönüşü olmayacak şekilde idealist felsefeden koptuktan beri, başarılı bilim dallarının meşruiyetlerini kanıtlamak için ihtiyaç duyduğu tek şey yöntemlerinin beyanıdır. Kendini tefsir eden bilim kendi açısından bir *causa sui*’ye (*Lat.* kendinde neden) dönüşür, kendini bir veri olarak kabul eder ve yetersizliği elbet bir gün ortaya çıkacak olan, işbölümüne dayalı mevcut şeklini onaylar. Ödünç alınmış pozitiflik ideal bilhassa beşeri bilimlerin sayısız tikel araştırmada rabitasızlık ve düşünsel olmayış tuzağına düşmesine neden olur. Sosyoloji, ekonomi ve tarih gibi özel disiplinlerin birbirinden ayrılmasıyla, kılı kırk yararak kazılmış ve aşırı bir önem atfedilerek savunulmuş siperler bilgiye yönelik ilgiye mezar olur. Ontoloji bunu hatırlatır ama zamanla daha ihtiyatlı olmayı öğrenmiştir ve özsel ve zorunlu olan şeye spekülatif düşüncelerle can vermemeye özen gösterir. Özsel ve zorunlu olanın, ontolojik gereksinimin geride bırakmak istediği pozitivizmin oyun kurallarına riayet içinde, bir veri gibi ortaya çıkması beklenir. Bazı uzman bilimciler ontolojiden, bilimsel prosedürlere bulaşmaksızın kati bir tamamlayıcı ek işlevi görmesini bekler. Son döneminde geleneksel öz ve olgu ayrımını aşma iddiasında bulunan Heidegger felsefesi, bilim endüstrisinde aralarında herhangi bir bağ oluşmadan yan yana gelişen ama bir yandan da bilgi idealleri birbiriyle uzlaşmayan özsel bilimlerle olgusal bilimler arasındaki, matematiksel—mantıksal disiplinlerle somut disiplinler arasındaki uyumsuzluğun neden olduğu haklı rahatsızlığı yansıtmaktadır. Ama özel bilimsel kriterlerle, daha sonra bir Varlık öğretisine dönüşme ihtimali olan bir özsel öğretinin mutlaklık iddiası arasındaki husumet salt bu öğretinin komutuyla ortadan kalkacak gibi değildir. Bilincin, devasının kendinde olduğunu iddia ettiği işbölümü kaynaklı kusurlarının yıllarından mustarıptır, hasmının karşısında soyut bir konum alır. Bilime karşı öne sürdüğü şey, bilimin kendi üzerine düşünmesi değildir; Walter Bröcker’in iddia ettiği gibi, zorunlu bir hamleyle, niteliksel Başkalığıyla onun üzerine bindirilmiş bir şey de değildir. Hegel’in Schelling’e cevaben dile getirdiği mukayesedeki gibi, tek atımlıktır; gerçekte bilimde herhangi bir nihai değişikliğe yol açmayan, bilimi özetleyici bir yaklaşımla tamamlayan bir eklentidir. Bilime soylu bir edayla yüz çevirerek

nihayetinde sadece bilimin kadiri mutlaklığını tasdik etmiş olur, tıpkı faşizmin irrasyonel sloganlarının bilimsel-teknolojik endüstrinin kontrapuanını teşkil etmesi gibi. Bilimlerin eleştirisinden, onların esas meselesi olarak varlığa geçiş de bilimler açısından esas teşkil edebilecek her şeyi gözardı etmektir ve görünürde karşıladığı şeye yönelik gereksinimi de beraberinde getirir. Ontolojik felsefe Kant'ta hiç tanık olmadığımız boyutlara varan bir kaygıyla somut içerikli her şeyle arasına mesafe koyarak boyunduruksuz kavrayışa Schellingci ve hatta Hegelci idealizmdekinden bile daha az geçit verir. Antik dönem ontolojilerinde felsefi bilinçten ayrı tutulmayan toplumsal bilinç bir yaderklik olarak, varolanla ve *metabasis eis allo genes*'le (Yun. bir başka türe dönüştürme) meşgalleden ibaret bir şey olarak küçümsenir. Heidegger'in hermeneutiği, Hegel'in *Fenomenoloji*'nin giriş bölümünde ilan ettiği epistemolojiye karşı dönüşü benimsemiştir.¹⁰ Ancak Varlığı varolanın içinden çekip alarak izah ettiği programında, transandantal felsefenin, salt ampirik olduğu için içeriğe geçit vermeyen içerik sahibi felsefeye dair çekinceleri, bütün itirazlara rağmen baki kalır.¹¹ Fundamental ontolojinin mesafeli oluşunun önemsiz sayılamayacak nedenlerinden biri de, felsefenin yöntem-selleştirilmesinden ileri gelen bir "saflık" idealinin —bu zincirin son halkası Husserl'di— Varlıkla varolan arasındaki tezatta muhafaza edilmesi ama yine de güya somut bir içerik üzerine felsefe yapılmasıdır. Bu genel tutum ancak bütün belirli ayrımların, yani bütün içeriğin belirsizleştiği bir alanda bu saflıkla uzlaşabilir. Scheler'in zaaflarından ürken Heidegger, *prima philosophia*'yı maddi olanın olumsuzluğuyla, duruma özgü sonsuzlukların geçiciliğiyle tehlikeye atmaz. Ama en başta Varoluş kelimesi aracılığıyla ilan edilen somutluktan da feragat etmez.* Varlık

10. Krş. Heidegger, *Holzwege*, Frankfurt am Main 1950, s. 121 vd.

11. Krş. Heidegger, *Sein und Zeit*, 6. basım, Tübingen 1949, s. 27.

* Günther Anders (*Die Antiquiertheit des Menschen*, Münih 1961, s. 186 vd., 22c, 326, ve bilhassa: "On the Pseudo-Concreteness of Heidegger's Philosophy", *Philos. & Phenomenol. Research*, Cilt VIII, S. 3, s. 337 vd.) fundamental ontolojinin yalancı-somutluğunu yıllar önce teşhir etmiştir. İki savaş arası Alman felsefesinde oldukça dokunaklı anlamlarla donatılan somutluk sözcüğüne, zamanın ruhu yedirilmiştir. Bu sözcüğe büyüsunü veren, Homeros'un gölgeleri dile getirmek için kanla besleyen Odysseus *nekyia*'sıyla benzer özelliğidir. "Kan ve Toprak"ın bu kadar etkili olmasının nedeni, kökene davet etmesi değildir muhtemelen. Bu ibareye en başından itibaren eşlik eden ironi yüklü altanlam, ileri derecede kapitalist sanayi üretimi koşullarında böyle bir arkaizmin bayatlığına dair birinci açığa vurur. *Schwarze Korps* [Kara Kolordu/SS'in resmi gazetesi] ile kadim Germenlerin bıyıklarıyla dalga geçer. Buna karşılık, mübadele edilemeyen, değiştirilebilir olmayan bir unsur gibi sunulan somutluk zevahiriyle insanlar tuzağa düşürülmüştür. Bu kurmaca, yeknesaklığa doğru tam hız ilerleyen bir

pathos'unda ebedileşen kavram madde ayrımı ilk günah muamelesi görür. Varlığın çok sayıda işlevinden biri, yani varolanın karşısında yüce heybetini göstermesi ama bir yandan da, içinden çıkarılacağı varolanın anısını farklılaşmadan ve karşıtlıklar içinde bölünmeden önce gelen bir şey olarak yanında taşıması hafife alınmamalıdır. Ancak kötü şiirlerde övgüler düzülen şey, oldukça masum bir şekilde elden kayıp giderken, felsefede düşüncenin hiçbir şekilde gücünün yetmediği şeye, bir mülk gibi el konur. İkisi de aynı derecede belirsiz olan saf tikelleşme ve saf genelleşmenin birbirinin içine geçmesine yol açan diyalektik, Varlık öğretisinde ağza alınmadan sömürülür; belirsizlik mitolojik bir panzere dönüşür.

“Eksikliğin Kârı”

Heidegger'in felsefesi, dolaşım alanının antropolojisinin foyasını meydana çıkarması beklenen Herkes adı verilen şeye yönelik yoğun antipatisiyle, çok gelişmiş bir kredi sistemine benzer. Bu sistemde her kavram bir diğerinden ödünç alınır. Bunun sonucunda ortaya çıkan yüzer-gezerlik durumu, yabancı bir kelime olan “felsefe” yerine Almanca *Denken* (düşünme) kelimesini tercih edecek kadar toprağına bağlı bir felsefenin bu jestiyle alay etmektedir adeta. O eski fıkrada borçlu kişinin, onun borcu ödeme gücüne tabi olan alacaklı karşısında avantajlı olması gibi, Heidegger de borçlu olduğu her şeyden bir lütuf çıkarmayı bilir. Varlığın ne bir olgu ne de bir kavram oluşu onu eleştiriden vareste kılar. Eleştirinin değinebileceği her nokta bir yanlış anlama olarak bertaraf edilir. Kavram, olgusal olandan sağlam bir zenginlik *air*'i (İng. hava) düşünceye ait ve netameli olmama, yani bir “Kendindelik” havası ödünç alır; varo-

dünyanın orta yerinde yükselmeye başlamıştır; kurmacadır çünkü mübadele ilişkisinin temeline hiç değinmez; aksi takdirde onu özlemle bekleyen insanlar esas tehdidin, kapitalizm muhaliflerini itham ettikleri ama bizatihi kapitalist bir ilke olduğunun farkına varmadıkları ve eşitleme adını verdikleri şey olduğunu hissedirdi. Somutluk kavramıyla kurulan obsesif ilişki, düşüncede somutluğa ulaşamamakla birleşir. Somutluğu olumlayan sözcükle somut şey ikame edilir. Heidegger'in felsefesi de bu sahte somutluk türünü istismar eder. *Tode ti ve ousia* ayırt edilemediğinden bu ikisini, tam da Aristoteles'in öngördüğü şekilde, ihtiyaca ve *thema probandum*'a göre birbirinin yerine kullanır. Salt varolan önemsiz bir şeye dönüşür, varolan olma kusuraundan arındırılarak saf kavramına, Varlığa yüceltilir. Buna karşın, her tür kısıtlayıcı içerikten azade Varlığın kavram görünümünü korumasına gerek kalmaz, doğrudan bir *tode ti* gibi, başka bir deyişle somut bir şey olarak kabul edilir. Mutlak biçimde yalıtılan bu iki uğrağın birbiri karşısında bir *differentia specifica*'sı yoktur ve değiş tokuş edilebilirler; işte bu *quid pro quo* Heidegger felsefesinin en önemli veçhelerinden biridir.

lan, kendisini sentezleyen tinden salt olgusal olmayan bir varlık aura'sı, yani bir aşkımlık takdisi ödünç alır; işte bu yapı varolanla kavramı bir neşterle birbirinden ayıran düşünen zihinden üstün bir şey olarak hipostazlaştırır kendini. Heidegger bütün bunlardan sonra elinde kalan şeyin kifayetsizliğini bile bir meziyete çevirmeyi becerir: her içerik eksikliğini, her bilgisizliği yeniden değerlendirerek bir derinlik belirtisine çevirmek Heidegger'in felsefesinin mutad ve elbette asla açıkça adlandırılmayan sabitlerinden biridir. Gayri iradi soyutluk iradi bir ant olarak sunulur. Heidegger, Platon'un hakikat öğretisi üzerine yazısında şöyle yazar: "Düşünme, geçici özünün fukaralığına düşme yolunda ilerliyor"¹² — sanki Varlık kavramının içinin boşluğu, düşüncenin açmazları tarafından kararlaştırılmamış da kökensel olandaki keşışlere özgü iffetin bir meyvesiymiş gibi. Ama kesinlikle bir kavram olmayan, olacaksa da çok özel bir kavram olması gereken Varlık, çözümsüz (*aporetisch*) bir kavramdır kesinlikle.¹³ Daha soyut şeyi daha somut şeye, dolayısıyla daha hakiki olan şeye dönüştürür. Heidegger'in kendini hasımlarından bile daha keskin bir dille eleştirdiği formülleştirmelerinde kullandığı dil, çilekeşlikle ilişkisinin tasdikidir: "Dile getirilen düşünce, dilde göze çarpmayan bir evlek açar. Bunlar, ağır adımlarla tarlayı aşan çiftçinin ardında bıraktığı izlerden bile daha siliktir."¹⁴ Bu yapmacık tevazuya rağmen, diğer riskler bir yana, teolojik bir risk bile göze alınmaz. Varlığın nitelikleri gerçekten de, o eski mutlak İdeanın tanrılıktan aktarılmış niteliklerini andırmaktadır. Ama Varlık felsefesi Tanrının varlığı fikrinden uzak durur. Bütününde tamamen arkaik olmasına rağmen, modern olmadığını itiraf etmeye asla yanaşmaz. Bunun yerine Varlık tarafından aşılmış olmasına rağmen yine de Varlığın içinde korunması gereken varolanın mazereti işlevini üstlenerek moderniteye iştirak eder.

Tarafsız Bölge

Özdeşlik tezi, Schelling'den bu yana içerik sahibi felsefenin esasını teşkil etmiştir. Ancak, Fichte'nin *a priori*'nin aynı zamanda *a posteriori* olduğu aksiyomunu kılavuz alarak devam etmenin tek yolu, varolana uygun düşün kavramın ve nihayetinde tinin bir uğrağı olan varolanın bizzat öznelliğe indirgenebilir olduğunu; şey ve kavramın tinin yüce âleminde

12. Heidegger, *Platons Lehre von der Wahrheit*, s. 119.

13. Krş. Theodor W. Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, Stuttgart 1956, s. 168.

14. Heidegger, *Platons Lehre von der Wahrheit*, s. 119.

özdeş olduğunu varsaymaktır. Gelgelelim özdeşlik tezine dair tarihsel yargı Heidegger'in kavrayışına da etki eder. Düşüncenin, kendini ona veren ya da nihayetinde ona "gönderilen" (*schickt*) şey karşısında —san-ki düşünce böyle bir göndermenin/yazgının (*Schickung*) koşullarına nüfuz edemezmiş gibi— eğilmesi gerektiği yönündeki fenomenolojik düsturunda, kurgunun, özdeşlik tezinin içine işlemiş spekülâtif kavramın bir kurgu olmak olasılığı kesinlikle ele alınmaz. Husserl'in fenomenolojisi de "şeylere yönelme" şiarıyla epistemolojiyi aşma arzusunu hayata geçirmeye çabalamıştır. Öğretisinin metafizik-olmadığını ısrarla vurgulayan Heidegger gibi Husserl de öğretisinin epistemolojik olmadığını ısrarla vurgulamıştı* ama içerik sahibi felsefeye geçiş olasılığı karşısında düştüğü dehşet, sonsuz küçüklükler yöntemiyle bu geçişi daha kolay atlatabilecek Marburg ekolünden herhangi bir Yeni-Kantçınınkinden bile daha da büyüktü. Heidegger de Husserl gibi ampirik gerçekliği feda eder, Husserl'in ifadesiyle *eidetik* fenomenolojinin bir unsuru olamayacak her şeyi felsefe dışı bilimlerin tarafına iter. Ama etki alanını Husserl'in *ei-dê*'lerini, olgusal olanın en yüce, olgulardan azade, kavramsal olan ve tözsellikten izler taşıyan birimlerini de kapsayacak şekilde genişletir. Varlık, özlerin büzülmesidir. Ontoloji, kendi tutarlılığı nedeniyle tarafsız bir bölgede bulur kendini. *A posteriori*'leri elemesi, bir düşünme öğretisi ve tikel bir disiplin olan mantığa dönüşmekten de kaçınması gerekir; düşüncesinin her adımında, kendi kendine yetmeyi umut edebileceği tek noktanın ötesine yaklaşması gereklidir. Nihayetinde Varlığa dair herhangi bir şeyi tayin etmeyi göze alamayacak duruma gelir. Bu alanda, mistik bir meditasyondan çok, kendi Başkasına erişmek isteyen ve iddiasını onda kaybetme korkusu duymadan herhangi bir şey yapamayan düşüncenin âcizliği çıkar ortaya. Felsefe giderek törensel bir jeste dönüşür. Bu jestin hakiki bir unsuru da yok değildir; o unsur felsefenin sessizliğidir.

~

* Husserl, *Ideen*'in temel fenomenolojik mütalaalar üzerine bölümünde, yöntemini herhangi bir türetme işlemine tabi tutmadan çeşitli operasyonlardan müteşekkil bir yapı olarak sunar. Çünkü izlediği prosedürün türetilmesi, hiçbir surette olmak istemediği yukarıdan inme bir yapı olduğunu ifşa edecektir. Bu da yarı-pozitivist "şeylere yönelme" şiarını ihlal eder. Aslında şeylerin fenomenolojik indirgemelere gereksinimi yoktur ve bu nedenle bu indirgemeler keyfi bir koyut niteliğindedir. Bütün o "aklın içtihtatımı" koruma girişimlerine rağmen irrasyonelliğe meylederler.

Nesnellik Fiyaskosu

Nesnelliğin (*Sachlichkeit*) zihninin davranış biçimi olarak harekete geçirilmesi varlık felsefesi tarihinde daha önce görülmemiş değildir. Nesnellik, ikinci doğaya dönüşmüş öznel koyutların ara katmanlarında, düşüncenin kendi etrafına ördüğü duvarlarda bir gedik açmak ister. Husserl'in programında da yer yer kendini hissettiren bu amaca Heidegger de razı olmuştur.¹⁵ İdealizmde bilginin kurucusu işlevi gören özne, idealizmin çöküşünden sonra, gözden çıkarılabilir bir bezeme konumuna düşer ve rahatsız edici bir unsura dönüşür. Fundamental ontoloji bu bağlamda, tıpkı fenomenoloji gibi pozitivizmin mirasını gönülsüzce de olsa üstlenmektedir.¹⁶ Heidegger'in nesnelliği pek telaşlı ve tepetaklıdır: biçimciliğe hiç kaçmadan, salt şeylerden yola çıkarak felsefe yapma maksadındadır güya, oysa şeyleri elinden kaçırmamasının nedeni tam da budur. Bilginin aşırı bir abartıyla öznelliğe hapsedilmesi, öznelliğe aşkın olan bir şeye, onu kavramla kırletmeksizin, doğrudan erişebileceği gibi bir kaniya yol açar. Fundamental ontoloji, son dönem gençlik hareketi gibi romantik akımları taklit eder ve öznelliğin sınırlayıcı ve muğlaklaştırıcı uğrağını protesto ederek romantizm karşıtı olduğu vehmine kapılır; bu uğrağı Heidegger'in kullanmaktan hiç çekinmediği militarist dille aşmayı amaçlamaktadır.¹⁷ Ama bilinç, dolayımını düşünceyle ortadan kaldıramayınca, öznellik ve dolayım üzerine düşünümünden önceki bilinç aşamalarına geri dönmeyi diler. Bunu başaramaz. Özneyi araya karıştırmadan (*subjektlos*), maddenin hakkını vererek, onu el değmemiş haliyle ve yeni-nesnelliğe (*neusachlich*) uygun bir tarzda ele almak suretiyle şeylerin kendilerini gösterdiği kalıbın şeklini aldığını vehmettiği anda düşünülen şeyin bütün belirlenimlerini ondan koparır — Kant da aşkın kendinde-şeye aynı şekilde yaklaşmıştır. Bu belirlenimler hem salt öznel aklın eseri olduğundan hem de tikel varolanın soyundan geldiğinden rahatsızlık verirler. Çelişkili kıstaslar birbiriyle çarpışır ve birbirini karşılıklı yok eder. Çünkü spekülatif düşünmeye, yani düşünceyle herhangi bir şey tayin etmeye izin verilmediği gibi dünyanın bir parçası olduğundan Varlığın önceliğini tehlikeye atan varolana nüfuz etmeye de izin verilmez; düşünce işte bu nedenle koca bir boşluktan başka bir şeyi,

15. Krş. Heidegger, *Sein und Zeit*, s. 35.

16. Krş. Adorno, *a.g.y.*, s. 135 vd.

17. Krş. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, *a.g.y.*, s. 155.

dahası eski transandantal öznenen bile daha meçhul, bir bilinç birimi olarak varolan bilincin, yani “egoite”nin anısını hep yanında taşıyan bir X’ten başka bir şeyi düşünmeye cesaret edemez. Kesinlikle ifade edilemez olan, bütün yüklemelerden temizlenmiş olan bu X, Varlık adı altında bir *ens realissimum*’a (Lat. en gerçek varlık) dönüşür. Aporetik kavram inşasının kaçınılmazlığı varlık felsefesini, arzusu hilafına Hegel’in Varlıkla ilgili yargısına mahkûm eder: Varlık, Hiçlikle birdir ve ondan ayırt edilemez; Heidegger de bu konuda kendisini aldatmaz. Solcu varoluşçular, varoluşçu ontolojiyi, onu dehşete düşüren bir yaklaşımla nihilizm olarak yorumlamışlardır; oysa varoluşçu ontoloji nihilizmle değil, en yüce kelimesinin su katılmamış hiçliğini bir *positivum* olarak sunmakla itham edilmelidir.¹⁸

Kategorik Görü Üzerine

Her iki kutuptan ihtiyatla kaçınılması sonucunda Varlığın boyutsuzlaştırılması ve tek bir noktaya sıkıştırılması, bu prosedürün kendi *fundamentum in re*’sinin (Lat. şeydeki, gerçeklikteki temel) ortadan kaybolmasını sağlamaz. Kavramın fark edilmesini sağlayan kategorik görüş, geleneksel epistemolojide sadece sentez haliyle bilinen kategorik olgulara, daima duyusal *eidê*’leri (Yun. biçim, tür) aşan bir uğrağın tekabül etmesi gerektiğini anımsatır. Bu olgular bu açıdan, sarıhlığe, görülebilirliğe benzeyen bir dolaysızlık barındırırlar. Basit bir matematik önermesi, denklemin iki tarafındaki rakamların sentezi gerçekleşmeden geçerli olmaz, benzer biçimde, sentezin unsurları arasındaki ilişki senteze tekabül etmediği sürece —bu ifade tarzının mutlak mantık uyarınca başımıza açacağı zorluklara rağmen yanlış anlamalara mahal vermeyi göze alarak etkili bir şekilde ifade edecek olursak— denklemin her iki tarafı da aslında birbirine denk olmadığı sürece, sentez mümkün olmaz — Kant bunu görememiştir. Akli bir sentez bu uyuşum olmadan mümkün olmadığı gibi, düşünen sentezden bağımsız olarak bu mütekabiliyet üzerine anlamlı bir şey söylenemez: “dolayım”ın emsalidir bu durum. Düşünüm sırasında düşünmenin bir faaliyet mi yoksa düşünüm nesnesinin biçimini alarak uyum göstermek mi olduğu konusunda bocalanması, dolayımı işaret eder. Bununla bağlantılı biçimde, kendiliğinden düşünceler de birer görünüştür. Heidegger’in görünmenin tamamıyla düşünmeye indirgenmesine karşı, onun görünüş veçhesini vurgulaması idealizmden kurtaracak

bir düzeltme potansiyeli taşır. Ama Heidegger bu vurgusunda somut konu uğrağını yalıtmış ve onu, Hegel'in terminolojisiyle ifade edersek, idealizmin sentetik düşünceyi ele aldığı kadar soyut biçimde ele almıştır. Hipostazlaştırıldıktan sonra bir uğrak olmaktan çıkmış ve kavramla varolan arasındaki bölünmeye itiraz eden ontolojinin en istemediği şeye dönüşmüş, şeyleşmiştir. Ama somut uğrak, karakteri gereği kalıtsaldır. Hegel'in öğretisinde tarihsel sürecin bir ürünü olan tinin nesnelliği, bazı idealistlerin, örneğin Rickert'in olgunluk döneminde tekrar keşfettiği üzere, tinsel olanla görüsel (*anschaulich*) bir ilişkiye imkân sağlar. Tinselliğin bu sonradan olma nesnelliğini, gözlemleyen öznenin "yansıtmasına" atfetmek yerine bu nesnellikten şüphe dahi duymayan bilinç, tinin geçerli fizyonomisi olmaya yaklaşır. Bu yapısıyla, bütün belirlenimleri kendi tarafına çekmeyen, karşısındakini niteliksizleştirmeyen bir düşünce açısından, ikinci dolaysızlığa dönüşür. Kategorik görü (*Anschauung*) öğretisi fazlasıyla naif davranarak buna bel bağlar; bu ikinci dolaysızlığı birinci dolaysızlıkla karıştırır. Hegel'in özler mantığı bunun çok daha ötesine geçmiş; özü hem varlıkta kökenlenen bir şey olarak hem de ondan bağımsız bir şey olarak, adeta bir tür Dasein olarak ele almıştır. Buna karşın, Husserl'in zihinsel konuların katıksız halleriyle —sadece kendilerini sundukları halleriyle— tanımlanması talebi —Heidegger de bu talebi açıkça olmasa da benimsemiştir— zihinsel konunun tam da düşünülmüyor oluşu, onu bir Başka'ya dönüştürmüyormuş gibi dogmalaştırır. Devredilemez bir eylem olan düşünmenin, düşünülmüş olmak suretiyle aynı zamanda bir ürün olmaktan muaf bir "düşünme nesnesi"ne sahip olabileceği sanılır. Katıksız zihinsel konu kavramında halihazırda muhafaza edilen idealizm eğilip bükülerek ontoloji şeklini alır. Bununla birlikte, nesnesini katıksız haliyle kabul eden düşüncenin temel alınmasıyla, bu ekolün bütün etkisini borçlu olduğu iddia da çöker: fenomenolojinin, düşünce yoluyla tasarlamayıp araştırdığı, tasvir ettiği, bir epistemoloji olmadığı, kısacası düşünen zihnin damgasını taşımadığı iddiası. Oysa fundamental ontolojinin iksiri olan Varlık, en yüce formüle yükseltilmiş ve kendini katıksız sunduğu varsayılan bir kategorik olgudur. — Fenomenolojik analiz sentezleyen bilincin alımlayıcı bir veçhe barındırdığının uzun zaman önce farkına varmıştır. Fenomenolojik analiz bir yargının birbirine bağlı unsurlarını sadece kıyas vasıtasıyla değil, örnekleme vasıtasıyla da kavrar. Burada itiraz edilmesi gereken, kavrayışın dolaysızlığı değil, hipostazıdır. Belirli bir nesneden ilksel bir unsurun ortaya çıkması türün (*species*) üzerine gayet net bir ışık tutar: tür hakkında nasıl tanımlandığı dışında hiçbir şey bilmemenin yol açtığı totoloji

ise bu ışıktaki çözülür. Hegel'in tikelin evrensel olduğuna dair önermesi, ortada bir dolaysız kavrayış uğrağı olmayınca bir iddia olmaktan öteye gitmez. Husserl sonrası fenomenoloji bu önermeyi, tamamlayıcı parçası olan düşünömsel unsuru ekarte ederek muhafaza etmiştir. Gelgelelim özler görüsü (*Wesensschau*) —Heidegger son döneminde, ününü borçlu olduğu ekolün bu sloganını kullanmaktan imtina etmiştir— uzlaşma sağlamak adına nominalist ya da realist tarafa tesviye edilemeyecek çelişkiler barındırır. İdeasyon bir yandan, mutlak unsurun, öznenin gözünde çürütülemez biçimde aşikâr olan kendinde-olmak durumunun otoritesine büründürdüğü dolayımlanan şey vasıtasıyla dolaysızlığa ulaşma yöntemi olan ideolojiyle ruh akrabasıdır. Öte yandan, özlerin görüsü zihinsel konulara fizyonomik bakışa verilen addır. Onu meşrulaştıran şey de zihinsel olanın, yönlendirilmiş kavrayan bilinç aracılığıyla kurulmaması, bilincin sahibi olan bireyde temellenmek şöyle dursun, bireyin çok ötesine geçen bir temeli; kendi içinde, tinin kolektif yaşamı içinde ve onun içkin yasalarına uygun nesnel bir temeli olmasıdır. Tinin bu nesnelliği dolaysız bakış uğrağına uygundur. Kendi içinde halihazırda önceden biçimlendirilmiş olduğundan kendine tıpkı duyu nesneleri gibi bakabilir. Ancak bu görü duyu nesneleri gibi mutlak ve çürütülemez değildir. Husserl, fizyonomisiyle zihinde çakan şeye, Kantçı sentetik yargılara *a priori* atfedilen bilimsel zorunluluk ve evrenselliği atfeder. Ama kategorik görünün —eksik gedik de olsa— katkıda bulunduğu şey, şeyin kendisinin kavranmasıdır, sınıflandırılması değil. *Pseudos* (Yun. yanlışlık) kategorik görünün bilimdisılığı değil, dogmatik biçimde bilimselleştirilmesidir. İdeasyon halindeki bakışta, zihinsel olarak verili olanın görünüşteki dolaysızlığı içinde dondurulmuş dolayım iş başındadır; özler görüsünün alegorik bilince benzediği nokta budur. Sözümona salt varolan şeyin deneyimi olarak, kullanım amacının neredeyse tam zıddına dönüşür: Varlığın imanla kabulü değil, eleştirisi olur; şeyin kavramla özdeşliğinin değil, bu ikisi arasındaki kırılmanın farkına varılmasıdır. Varlık felsefesinin, mutlak pozitifin organı olduğunda ısrar ettiği şeyin hakikati olumsuzluktur. Husserl'in türün ideal birliği vurgusuna benzer biçimde, Varlığın herhangi bir kavram olmaması gerektiğini vurgulayan Heidegger yargı içeriğinin yargıdan çözülemez oluşuna bel bağlamaktadır. Bu numunelik bilinç, tarihsel olarak ivme kazanmaya meyilli bir statü edinir. Günther Anders'in de beyan ettiği üzere, dünya toplumsallaşıp genel tanımlar nesnelerinin üzerini sıkı sıkıya kapladıkça, tikel durumlar da kendi genellerini dolaysız bir şeffaflıkla yansıtmaya başlar; mikrobiyolojik yaklaşım sayesinde tikelin giderek daha çok veçhesi görünür hale gelir; bu

elbette, ontolojik hedefle keskin bir karşıtlık içinde bulunan nominalist bir olgudur ama özler görüşünün farkında bile olmadan bu olgudan ilham almış olma ihtimali vardır. Ama bu yordam, tikel bilimlerin artık bir refleks haline gelmiş ithamıyla yanlış ya da aceleci bir genelleştirme olmakla suçlanır, oysa bu genelleştirme, meseleleri alçakgönüllü bir yaklaşımla dışarıdan düzenleme yönündeki bilimsel zihniyeti rasyonelleşme kisvesi altında kötüye kullanıp o meselelerin artık içinde olmadığını kavramayı reddeden düşünme alışkanlığına isnat edilemez sadece. Tikel bir olgunun dolaysız kategorik bir unsur gibi görünen veçhesinin herhangi bir genelliği olmadığını somut biçimde ispat eden ve böylelikle örnek-leme yoluyla düşünme aracı olan kavramın muştuladıklarını çürüten ampirik araştırmalar, herhangi bir teste tabi tutulamayan ama buna rağmen bir teste tabi tutuluyormuş izlenimi bırakan bir araştırma dili kullanan Husserl'in ve Heidegger'in yönteminin hatasını da belgelemiş olurlar.

Varlık *Thesei*/Tezi

Her tür soyutlamadan önce belirlenmiş Varlığın bir kavram olmadığı, olsa bile en fazla niteliksel üstünlüğe sahip bir kavram olduğu savı, Heidegger'in *Fenomenoloji*'sinin tezine göre bütün dolayıcılarda kendini yeniden üreten dolaysızlığın bilginin bütününe teşkil etmediğini, sadece bir uğrak olduğunu gözden kaçırmaya neden olur. Tek tek toplanarak bir araya getirilmiş belirli uğraklar mutlaklaştırılmadan ontolojik bir tasarım elde edilemez. Bilgi, sentetik düşünme işlevinin ve sentezlenen şeyin, ikisi de birbirinden bağımsız olmayacak şekilde iç içe geçmesiye Heidegger'in varlığa hakkını veren bir felsefenin tek yasal kaynağı tayin ettiği düşüncelilik (*Eingedenken*), filozofun burun kıvırdığı düşüncenin kendiliğindenliği olmadan dolaysız olamaz. Düşünüm, elinde dolaysız bir şey olmadığı sürece içerik sahibi olamıyorsa, tamamıyla edilgen ve düşünmeyen bir düşünceye kendini gösterdiği varsayılan Varlığın ne anlama geldiğinin düşünceli, ayırt edici bir şekilde belirlenmesini sağlayan düşünüm olmadığı sürece de bu dolaysız şey herhangi bir bağlayıcılık taşımaz, keyfi bir şekilde olduğu yerde sayar. Onun zaten kendini açığa çıkardığı veya kendi kendine aydınlandığı beyan edilirken duyulan *pronunciamenti*'ye o yapmacık tınıyı veren, iddia edilen şeyin kurmaca karakteridir. Sözde ilksel sözcüğün (*Urwort*) düşünümle belirlenmesi ve ifası mümkün olmuyorsa, amaçladığı şeyle eleştirel bir yaklaşımla yüzleştirilemiyorsa bütün o Varlık bahsi itham altında kalır. Varlık düşünülmemiştir çünkü talep edilen belirlenimsizlikte düşünülmesi mümkün de-

ğildir. Ama varlık felsefesinin bu tatbik edilemezlik halini bir dokunulmazlığa, rasyonel süreçten muaf tutulmayı düşünen zihni aşmaya dönüştürmesi kurnazca olmakla birlikte ümitsiz bir şiddet eylemidir. Heidegger, yolun yarısında tükenip kalmış fenomenolojiden daha kararlı bir tavırla bilinç içkinliğinden kaçıp kurtulmak ister. Ama o zeminin sentez uğrağını hiç görmeden kaçtığı yer olsa olsa bir ayna olabilir. Heidegger, hayran olduğu Eleatik varlık felsefesinde Varlıkla özdeş olduğu iddia edilen tinin, karşısındaki aynada gördüğü saf kendilik olarak sunduğu şeyde, onun anlam içerimi olarak zaten barındığını görmezden gelir. Heidegger'in felsefe geleneğine yönelttiği eleştiri resmen vaat ettiği şeyin karşısına dönüşür. Öznele tını ve onunla birlikte kaçınılmaz olarak sentezin malzemesini, yani gerçekten varolan şeye el koyar; kendi içinde bu uğraklara göre eklemelenmiş olanı Birleşik (*Einiges*) ve Mutlak bir şeymiş gibi sunar ve böylelikle kavramı insan eliyle yapılmış veçhelerinden arındırma talebi olan "yapıyııkımının" tam zıddına dönüşür. Bu veçhelerdeki insani koşulları tanımak yerine bu koşulları *mundus intelligibilis*'e (*Lat.* kavranabilir dünya) benzetir. Şeylerin üzerini örttüğü için tasfiye edilmesi gereken düşünce yapılarını, yani tam da reddettiği şeyi muhafaza eder. Üzerini örttükleri şeyin açığa çıkarılması mazeretiyle bu yapıları bir kez daha şöyleşmiş bilincin onları her halükârda dönüştürdüğü şeye, kendindeliğe dönüştürür. Fetişleri yok etme iddiasıyla, onların birer fetiş olduğunun kavranmasını sağlayan koşullar yok edilir olsa olsa. Bu hayali firar dönüp dolaşıp firar edilen yerde son bulur: İçine karıştığı Varlık, *thesei* (tez) olur. Zihinsel olarak dolayımlanan Varlığın onu kabul ederek alan bakışa temlik olunması felsefeyi yaşamın sığ irrasyonelliğine yakınlaştırır. Ancak bu irrasyonellik, tek başına, felsefi irrasyonelizmle aynı şey değildir. İrrasyonellik özne ve nesnenin aşılarmayan özdeşliksizliğinin, salt yargı biçimiyle bile özdeşlik koyutlayan bilgide bıraktığı yara izidir; aynı zamanda öznel kavramın mutlak kudretinin karşısında durma umududur. Ama bu süreçte irrasyonelliğin kendisi de kavram gibi *ratio*'nun bir işlevi ve onun özeleştirisinin nesnesi olmayı sürdürür: süzgeçten geçirilen her şey, yine bu süzgeç aracılığıyla filtrelendir. İrrasyonelizmin felsefi önermeleri de kavramlara, dolayısıyla hiç bağdaşmadıkları o rasyonel unsura bağlıdır. *Ratio*'nun düşünülen şeyle uyumsuzluğunu gözler önüne seren özne nesne farkının ötesinde bir konuma yerleşen Heidegger bu farkın üstesinden gelme sürecinden kaçınır ki bu süreç diyalektiğin önemli saiklerinden biridir. Ama böyle bir sıçrama akıl aracılığıyla boş çıkartılır. Her düşünceye, yani düşünmenin bizzat kendisine içkin özne nesne ayrımının doğrudan ortadan

kalktığı yerde düşünce kendine herhangi bir konum bulamaz. Böylece Heidegger'in hakikat uğrağı da tesviye edilip bir dünya görüşü irrasyonalizmine dönüşür. Kant'ın döneminde olduğu gibi bugün de felsefede akli eleştirmek için gerekli olan tek şey akıldır, aklın sürgün ya da feshedilmesi değil.



“Varlığın Anlamı”

Düşünmenin yasaklandığı bir ortamda düşünme sadece mevcut durumun takdisi işlevi görür. Düşüncenin, kültürün tutarsız hayalinden uyanmaya yönelik sahih eleştirel gereksinimi çözülmüş, yönlendirilmiş, yanlış bilince sevk edilmiştir. Düşünmeyi yeniden yapılandıran kültüre, bütün bunların ne olduğu ve ne amaca hizmet ettiği sorusunu sorma alışkanlığından vazgeçirilmiştir düşünce — oysa kültürün anlamının insanlar açısından giderek muğlaklaştığı, kültür endüstrisinin kültürün yerine geçtiği bir ortamda kültürün anlamı sorusunun sorulması zorunludur. Bunun yerine kültür sıfatı taşıdığı için anlamlılık iddiasında bulunan şeyin “başka türlü değil de böyle oluşu” kültürün tahtına çıkartılır. Kültürün varlığının ehemmiyetinde ısrar edilmediği gibi, ne savunduğu anlamın gerçekleşip gerçekleşmediği ne de bu anlamın meşruluğu mesele edilir. Öte yandan fundamental ontoloji, el çabukluğu marifetle ortadan kaldırılmış ilginin, “unutulmuş” olanın sözcüsü olarak öne çıkar. Bu ilgiyi hemen önyargı sınıfına yerleştiren epistemolojiye karşı çıkmasının hiç de azımsanmaması gereken nedenlerinden biri de budur. Gelgelelim, epistemolojiyi kendi keyfine göre hükümsüz kılamaz. Böylece, ontolojik *pathos*'ta hor görülen, konuyu açıklığa kavuşturma amaçlı öznel sorular, Dasein'in — yani öznelliğin— ontolojinin kral yolu olduğu tezinde gizliden gizliye diriltilir. Fenomenolojik yöntemin Batılı felsefe yapma geleneğinin iktidarını yıkma iddiasının kökeni de bizzat bu gelenektir ki fenomenoloji de bunun farkındadır; bıraktığı kökensellik intibasını, ondan medet umanların iktidarında unutmanın aşama kaydetmiş olmasına borçludur. Varlığın anlamı sorusu ya da bu sorunun geleneksel varyantındaki —neden hiçbir şey değil de bir şey var?— ifade tarzı fenomenolojiden alınmadır: bu soru Varlık sözcüğünün anlamının analizine havale edilir. Varlık ya da Dasein'in herhangi bir koşulda dile getirdiği şeyin, Varlık veya Dasein'in anlamıyla aynı şey olduğu iddia edilir; semantiğin dillerde deşifre ettiği anlamlar gibi halihazırda kültüre içkin olan bir şey, hem insan

eliyle yapılmış şeyin göreliliğinden hem de salt varolanın anlamdan yana ıssızlığından muafmış gibi ele alınır. Heidegger'in dilin önceliğini savunan öğretisinin işlevi budur. Varlık sözcüğünün anlamının doğrudan Varlığın anlamı sayılması, kötü bir kelime oyunudur. Kelime oyunları salt gevşek ifadelerden ibaret değildir ama.¹⁹ Sözcüklerin ahengi daima bir benzerliğe işaret eder. Anlamın (*Sinn*) her iki anlamı da iç içe geçmiştir. Anlamın kendisi olumsuzlandığında, kavram oluşturma mekanizmasının ötesinde kalan nesnel şeye dair bütün anıların kökü kazındığında insan düşüncesinin araçları olan kavramlar da herhangi bir anlama sahip olamaz. Kavramları değiştirilebilir, arızı oyun pulları gibi gören pozitivizm bu durumun sonucuna katlanmış, hakikati onu imha ederek onurlandırmıştır. Tam karşı kutbundaki varlık felsefesiye pozitivizmi aklının akılsızlığı nedeniyle itham etmekten geri durmamıştır durmasına ama iki anlamlı sözün birliği ancak o söze içkin fark aracılığıyla görünür olur. Bu fark Heidegger'in anlam bahsinde devre dışı kalır. Heidegger, anlam bahsinde mutat hipostazlaştırma eğilimini takip eder: Koşullu olanın alanından alınma bulgulara, ifade tarzı aracılığıyla koşulsuzluk görüntüsü verir. Bunu mümkün kılan, Varlık sözcüğünün parıltısıdır. Hakiki Varlığın varolandan radikal biçimde *choris* (Yun. ayrı) bir şey olarak sunulması, onu anlamıyla özdeş hale getirir: böylece, sadece Varlığa özsel bir anlam atfetmek Varlığı anlamlandırmak için yeterli hale gelir. Ancak bu anlamlandırma şemasıyla, idealizmden kaçıp kurtulma girişimi de el altından sekteye uğratılmış olur; varlık öğretisi, Varlığı saf düşünce dışında her şeyden temizleyen bir düşünce öğretisine evrilir. Analitik yargının peşinen anlamın alanı olarak kurulduğu yorumlama öğretisi (*Bedeutungslehre*) Varlığın, eksikliği hissedilen anlamını herhangi bir şekilde temin etmek, bu eksikliği telafi etmek için kullanılır. Kavramların, kavram olabilmek için bir şeyi imlemeleri (*bedeuten*) mecburiyeti kavramları *hypokeimenon*'unun (Yun. zemin) —yani bizzat Varlığın— bir anlamı olduğunu göstermek için kullanılır, yoksa Varlığın bir kavram, yani dilsel anlama sahip bir şey olarak varolması mümkün olmaz. Varlık kavramının bir kavram değil, dolaysız bir unsur olması zorunluluğuysa kavramın semantik anlamını ontolojik itibarla sarar sarmalar. “‘Varlık’ bahsinde bu ad, tarihsel olarak tasarlanmış varolan öğretilerinin tikel vakalarını teşkil ettiği, içi boş bir evrenselliğe sahip bir tür anlamında ele alınmaz asla. Varlık daima gönderilmiş (*geschicklich*) bir şey olarak konuşur ve bu nedenle geleneğin nüfuzu altındadır.”²⁰ Bu felsefe kendini

19. Krş. Theodor W. Adorno, *Drei Studien zu Hegel*, Frankfurt 1963, s. 127 vd.

işte böyle avutur. Fundamental ontolojinin teorik içeriğinin çok ötesine geçen miknatis budur.

Tayin Edilmiş Ontoloji

Ontoloji tinden yola çıkarak tinin paramparça ettiği düzeni ve bu düzenin otoritesini eski haline getirmeyi amaçlar. Tasarım (*Entwurf*) ifadesi, ontolojinin özgürlükten yola çıkarak özgürlüğü olumsuzlama eğilimini ifşa eder: öznellik ötesi (*transsubjektiv*) bağlayıcılık koyutlayıcı öznenliğin bir edimine havale edilir. Heidegger son döneminde bu fazlasıyla göze batan saçmalığı ancak dogmatizme başvurarak bertaraf edebilmiştir. Öznenliğin anısını tasarım kavramından tasfiye eder: “Tasarımda tasarımı oluşturan (*werfen*) unsur insan değil Varlıktır, insanı, kendi özü olan Dasein varoluşuna gönderen Varlık.”²¹ Heidegger’in Varlığı yazgının (*Geschick*) âlemi²² olarak mitolojikleştirmesine, kararlaştırılmış özne planını en yüce otoritenin planı ilan eden ve Varlığın sesi olarak tanıtan mitolojik kibir eklenir. Ona boyun eğmeyen bilinç “varlığın unutulmuşu” diye nitelenerek diskalifiye edilir.²³ Bunun gibi düzen tayin edici iddialar Heideggerci düşünce yapısıyla uyum içindedir. Bu düşünce yapısı ancak düşünceye şiddet uygulayarak başarılı olabilir. Çünkü “varlığın unutulmuşu” ifadesinde kitsch’leşmiş halde yankılanan o kayıp kaderin cilvesi filan değildir, meydana gelmiş olmasının bir nedeni vardır. Yası tutulan şey, erken dönem *archai* (*Yun.* eski, kadim) mirası, doğadan güçlkle koparılmış bilincin elinden kaçıp gitmiştir. Mitosun da bir yanılgı olduğu açığa çıkmıştır; mitos ancak yanılgıya düşerek düşünülebilir, bir de talimat üzerine. Aydınlanmadan geriye bir şeyler kaldığı sürece yaderkliğin gerektirdiği hukuki dayanağı mitosa sağlayacak olan şey Varlığın kendi kendini eleştirel kavramın ötesinde bir şey olarak üsluplaştırılmasıdır. Heidegger’in felsefesinde varlık kaybı olarak kaydedilen durumun verdiği ıstırap hakikatsiz değildir sadece; öyle olsaydı Hölderlin’den medet ummazdı. Kavramı gereği insanların ilişkilerini özgürlük temelinde kurmayı amaçlayan ama gerçekte insan ilişkilerinde özgürlüğün hâlâ sağlanmadığı toplum kusurlu olduğu kadar kötürümdür de. Evrensel mübadele ilişkisinde, yapı benzeri bir kavrama karşılık gelen bütün niteliksel uğraklar dümdüz edilir. Kurumsal biçimlerin gücü ölçüsüzce arttıkça, baskılayıp kendi imgeleri uyarınca deforme ettikleri yaşam da o kadar

20. Heidegger, *Identität und Differenz*, 2. Basım, Pfullingen 1957, s. 47.

21. Heidegger, *Platons Lehre von der Wahrheit*, s. 84.

22. Krş. a.g.y., s. 75. 23. Krş. a.g.y., s. 84.

kaotikleşir. Üstyapı adında kapsanan her şey dahil hayatın üretimi ve yeniden üretimi, sadece uzlaşma durumunda gerçekleştirilmesi insana layık ve şiddet içermeyen bir toplumsal düzenle aynı kapıya çıkacak olan akıl açısından saydam bir süreç değildir. Eski, doğal düzenler ya çoktan geçip gitmiştir ya da herhangi bir meşrulukları kalmadığı halde varlıklarını sürdürmekte ve giderek kötüleşmektedir. Toplum dünyanın hiçbir yerinde, bireysel kaderin daimi irrasyonel olumsuzluğunda görüldüğü gibi anarşik bir seyre sahip değildir. Ama toplumun nesnelleştirilmiş yasalılığı, kaygılanmadan yaşanabilecek bir Dasein yapısına karşıdır. Bunu sezinleyen ontolojik tasarımlar onu kurbanlara, yani öznelere yansıtır ve bizzat düzenin, en soyut düzen olan Varlık yapısının elçiliğine soyunarak nesnel negatifliğin sezilmesini engellemeye uğraşır. Dünyanın her köşesi, mazeretçi felsefe tarafından açıktan açığa ya da gizlice yerilen mevcut düzenin karşısına değil, o düzenin dehşetlerine geçmeye hazırlanıyor. Özgürlüğün büyük oranda bir ideolojiden öteye gidememesi, insanların sistem karşısında güçsüz olması, ne kendi yaşamlarını ne de bütünü yaşamını kendi akıllarından yola çıkarak belirleyemiyor oluşları; evet, bunun düşüncesini dahi daha fazla acı çekmeden düşünemiyor oluşları, ayaklanmalarını tersine çevrilmiş biçimine mahkûm eder: kötü niyetli davranarak görünüşte daha iyi olandansa daha kötü olanı tercih ederler. Çağdaş felsefelerin de bu çorbada tuzu vardır. Bir yandan Hitler gibi, büyük tehlikeleri göze almış trajik kahraman rolünü ustalıkla sürdürürken, bir yandan da yaklaşmakta olan muazzam çıkarlar düzeniyle ahenk içinde olduklarını hissetmektedirler. Metafizik olarak evsiz barksız ve hiçlik içinde hapis kalmış gibi davranmaları, insanlığı umutsuzluğa düşüren ve onu fiziksel imhayla tehdit eden toplumsal düzeni meşrulaştırma ideolojisiidir. Batı toplumunda galebe çalma potansiyeline sahip olan, hayata geçirilmiş özgürlük düşüncesinin çarpıtılarak özgürlüksüzlüğe dönüştüğü Doğu'da ise uzun zamandır iş başında olan baskıya peşinen gösterilen rızada dirilmiş metafiziğin yankıları duyulur. Heidegger kölece düşünmeyi teşvik eder ve kamusal görüş piyasası karşıtı standart jestini tekrar ederek hümanizm sözcüğünü kullanmayı reddeder. Böylece -izmlere karşı esip gürleyenlerin oluşturduğu birlik cephesindeki yerini alır. Zaten yeterince berbat olan hümanizm lakırdılarını terk etmesinin esas nedeninin kendi öğretisinin bu konunun canına okumak istemesi olup olmadığı sorusu bakidir.

Şeyleştirmeye Karşı Protesto

Dağarcığını birkaç deneyimle zenginleştirmiş ontolojiler, bütün otoriter eğilimlerine rağmen, hiyerarşiyi Scheler'in bir öğrencisinin "Ortaçağ Dünyası ve Biz" yazısını yazdığı dönemdeki kadar açıktan açığa övmeyizler artık. Dört bir taraftan kuşatma taktığı, tahakküm ilişkilerinin yarım ağızla toplumun geçmiş bir kademesinde temellendirildiği toplumsal aşamayla uyum içindedir. İktidarı ele geçirebilmek için burjuva toplumunun antropolojik son ürünlerini dikkate almak gerekir, onlara ihtiyaç vardır. Führer'in atomlaşmış halkın üzerine çıkması, sosyal konumuyla kibirlenenlere esip gürlemesi ve kendini sağlama almak için arada bir nöbetçilerini değiştirmesi gibi, ontolojik Rönesansın erken dönemindeki hiyerarşi sempatisi de Varlığın mutlak kudreti ve tekliği içinde yavaş yavaş gözden kaybolmuştur. Bu da ideolojiden daha fazlasıdır. Husserl'in mantıksal mutlakçılık üzerine metni *Saf Mantığa Prolegomena*'ya tarihlenen görecilik-karşıtlığı, Alman idealizminde ve Marx'ta dile getirilen ama Scheler'in ilk döneminde ve yeni ontolojinin ilk filizlerinde önemsenmeyen statik, şeyvari düşünceye beslenen antipatiyle kaynaşmıştır. Zaten görecilik de revaçtan düşmüş; görecilik üzerine kuru lakırdılar giderek daha az duyulur olmuştur. Felsefi gereksinim, fark edilmeden, somut içerik ve sağlamlık gereksiniminden, toplumda yürürlükte olan ve toplumun üyelerine kategorik olarak dikta edilen tinsel şeyleşmeden sakınma gereksinimine dönüşmüş durumdadır; bunu başarmak içinse bu şeyleşmeyi lanetleyen, kaybedilmesi mümkün olmayan bir kökenselliğe çağrıda bulunarak onu sınırlayan ama aslında ona verdiği zarar, ontolojinin bilimsel koşuşturmaya verdiği zarardan fazla olmayan metafiziğe başvurur. Hasar görmüş ebedi değerlerden geriye kalan, özü şeyvari her şeyden önce belirlenmiş olan Varlık'ın kutsallığına duyulan güvendir. Şeyleşmiş dünyanın, başlı başına dinamik olduğu, kendiliğinden "oluverdiği" varsayılan Varlık karşısındaki rezil gayrisahihliği nedeniyle değiştirilmeye değer olmadığı düşünülür adeta; görecilik eleştirisi, Batı düşüncesinin ilerlemeci akılcılığının öznel akılla birlikte lanetlenmesi olduğu iddiasıyla iyice şişirilir. Yıkıcı zekâyâ karşı koparılan yaygara kamuoyu nezdinde tekrar tekrar harlanır ve şeyvarileşerek yabancılaşmış olana karşı yaygarayla birleşir: bu ikisi ezelden beri etkileşim içindedir. Heidegger hem şeyvarilik düşmanıdır hem de işlevsellik karşıtı. Varlık hiçbir surette bir şeye dönüşmemelidir ama eğretileme sanatı sağ olsun, "toprağın" her halükârda sağlam ve yerleşik olması gerektiğini biliriz.²⁴

Öznelleşme ve şeyleşmenin bir noktada kesişmekle kalmayıp birbiriyle ilişkili olduğu burada apaçık görülmektedir. Kavranan şey işlevselleştirilip bilginin ürününe dönüştükçe, barındırdığı hareket uğrağı da özneye mahsup edilir, öznenin eylemi haline getirilir; nesne ise, içinde donup kalmış emeğin bir sonucuna, ölü bir şeye dönüşür. Nesnenin salt maddeye indirgenmesi, bütün öznel sentezlerin zorunlu koşuludur ve onlardan önce gelir; bu indirgeme ihtiyaç duyduğu dinamiği nesneden emip alır; nesne, diskalifiye edilip hareketsizleştirilir, hareketin belirtilmesini sağlayan her şeyden arındırılır. Kant'm bir kategoriler sınıfını toptan "dinamik" sınıflar olarak adlandırması boşuna değildir.²⁵ Ama dinamiğinden mahrum bırakılmış madde de salt dolayımsızlık değildir, mutlak bir katılık görünümü arz etmesine rağmen, soyutlama vasıtasıyla dolayımlanır, adeta şişe geçirilir. Bütünüyle soyut ve bütünüyle somut olmak üzere iki kutba ayrılan hayat aslında bu ikisi arasındaki gerilimdir; her iki kutup da eşit derecede şeyleşmiştir ve kendiliğinden öznenen geriye kalan salt tamalgı da yaşayan Ben'den, yani Kantçı "düşünüyorum" dan çözülerek özne olmaktan çıkmış ve bağımsız mantıklılığı içinde, her yere nüfuz etmiş katılık içinde donakalmıştır. Yalnız, Heidegger'in şeyleştirme eleştirisinde, gerçeklikte kökenlenen unsur net bir şekilde düşünen ve idrak eden entelektin hanesine yazılır ki entelekt de gerçekliğin deneyim dünyasıyla birlikte şeyvari bir hal alır. Düşünen zihninin işlediği suçlar, zihninin hiçbir şeye hürmet etmeyen küstahlığına isnat edilemez, o sadece, bir uğrağını teşkil ettiği gerçeklik bağlamında aktarmaya mecbur bırakıldığı şeyi aktarmaktadır. Şeyleşmeyi Varlığa ve varlık tarihine kaydırmanın ve böylece özdeşünüm ve onun fitilini ateşleyeceği eylem yoluyla değiştirilebilecek her şeyin yasının tutulup yazgı olarak takdis edilebilmesinin tek yolu hakikatsizliğe başvurmaktır. Varlık öğretisi —pozitivizme karşı olduğu sürece meşru bir biçimde— karaladığı felsefe tarihinin, bilhassa Kant ve Hegel'in temelini pozitivizme nakleder: içsel ve dışsal, özne ve nesne, öz ve görünüm, kavram ve olgu ikiliklerinin mutlak olmadığını iddia eder. Ama bunlar arasında sağlanan uzlaşma, geri getirilmesi mümkün olmayan bir kökene yansıtılır ve böylelikle bütün bu tasavvurun hedef tahtasına koyduğu söz konusu ikiliğin kendisi uzlaşma dürtüsüne karşı hissizleştirilir. Varlığın unutulmuşluğuna yakınlıkla ağıt uzlaşmayı hedef alan bir sabotajdır; umut bağlanılan, mitolojik bir nüfuz edilemezliği olan Varlık tarihi uzlaşmayı tanımaz. Varlık tari-

24. Örneğin krş. Heidegger, *Vom Wesen des Grundes*, a.g.y., s. 42 ve s. 47.

25. Krş. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, a.g.y., s. 95.

hinin vahameti denen şey bir hezeyan bağlamıdır ve bertaraf edilmesi gerekmektedir.

Yanlış Gereksinim

Gelgelelim bu hezeyan bağlamı sadece ontolojik tasarıları değil, bu tasarıların karşılaması beklenen ve alttan alta kendi tezlerinin kefaleti olarak gördükleri gereksinimleri de kapsar. Islah olması mümkün olmayacak ölçüde safdil yaklaşım bile, toplumsal süreçlerin doğrudan talep ve arza ve dolayısıyla gereksinime göre düzenlendiğine artık bel bağlayamadığından gereksinimin kendisi —maddi gereksinimler kadar zihinsel gereksinimler de— eleştiriye tabidir. Bu gereksinimlerin sabit ve kendinden menkul olma ihtimali son derece düşük olduğu gibi, karşılanacaklarının garantisi de yoktur. Gereksinim zevahiri ve gereksinimin kendini belli ettiği yerde karşılanması gerektiği yanılısaması aynı yanlış bilinçte temellenir. Gereksinimler ne kadar somut olsa da, yaderk biçimde üretildikleri sürece ideolojinin bir parçasıdır. Bizatihi eleştiri ideolojiye, yani basit ve doğal yaşam ideolojisine teslim olmadığı sürece, gerçek gereksinimi ideolojik kabuğundan tek hamlede sıyırmak zordur. Gerçek gereksinimler de nesnel olarak ideoloji olabilir, bu, onları yadsımayı meşru kılacak bir yasal dayanak teşkil etmez. Çünkü kapsanan ve yönetilen insanların gereksinimlerinde bile, tamamıyla kapsanmayan veçheleri, sistemin tamamıyla hâkim olamadığı öznellik fazlalığı tepki gösterir. Maddi gereksinimler, aşırı üretimin neden olduğu çarpıtılmış biçimleri içinde bile ciddiye alınmalıdır. Ontolojik gereksinim bile belirli bir durumda gerçek bir unsur barındırır; bu, insanların sadece kendi davranışlarına hükmeden zorunluluğu akli —yani anlamlı— bir şey olarak bilmeyi veya tanımayı reddettikleri durumdur. Gereksinimlere dair yanlış bilinç, reşit öznelere aslında gereksinim duymadığı bir şeye yöneliktir, dolayısıyla karşılanma imkânını zorlaştırır. Yanlış bilinç buna ek olarak, karşılanma olasılığı olan ama mahrum bırakıldığımız gereksinimleri telafi etmek amacıyla karşılanması mümkün olmayan gereksinimlerin karşılanabilir gereksinimler olduğunu telkin eder. Bu türden çarpıtılmış gereksinimlerde, maddi yoksunluğun neden olduğu ama bunun bilincinde olmayan ıstırap tinselleştirilir. O halde bu ıstırabın, gereksinimin tek başına beceremediği şeyi yapıp, maddi yoksunluğun ortadan kalkması için baskı yapması gerekmektedir. Hiçbir şey istemeyen, gereksinimi olmayan düşünce hükümsüzdür; ama gereksinim salt öznel olarak tasarlanmışsa, gereksinim üzerine düşünce de yolunu şaşırr. Gereksinimler ha-

kikatlardan ve yanlışlardan oluşan bir yığındır, hakiki düşünce, doğru şeyi arzulayan düşüncedir. Gereksinimlerin doğa durumunda değil, kültürel standart adı verilen şeye göre okunması gerektiği öğretisinde doğruluk payı varsa, bütün kötü irrasyonelliğiyle birlikte toplumsal üretim ilişkileri de bu standarda dahildir. İnsanlardan alıkonulmuş olan her şeyin ikamesi niteliğindeki zihinsel gereksinimler dolayısıyla gözünün yaşma bakmadan eleştirilmelidir. Modern ontoloji kendi içinde bir ikamedir: idealist yaklaşımın ötesinde olmayı vaat edip örtük biçimde idealizmde kalır ve ona yöneltilecek esaslı eleştirileri önler. İkame genel olarak sadece kültür endüstrisinin kitleleri yemlemek için kullandığı —kitlelerin de aslında inanmadığı— ilkel istek-gerçekleştirimlerinden ibaret değildir. Resmi kültür kanonunun mallarını depoladığı yer felsefenin sözde Yücesidir ve orada hezeyan sınır tanımaz. Günümüzde felsefenin en ivedi gereksiniminin sağlamlık gereksinimi olduğu barizdir. Ontolojiler sağlamlık unsurundan ilham alır, onu kendilerine ölçüt belirlerler. İnsanın güvencede olma isteği, karşısında güçsüz hissettiği bir tarihsel dinamik içinde gömülmek istememesi bu sağlam unsur gereksinimini haklı kılar. Yerinden edilemeyen unsur, mahkûm edilmiş olan Eskiye muhafaza etmek ister. Mevcut toplumsal biçimler bu özlemi ne kadar umutsuzca engellerse, çaresiz kalmış öz-korunum da kaçınılmaz olarak, bu iki özelliği de barındıran, hem çaresiz olan hem de kendini koruyan bir felsefeye doğru itilecektir. Sabit yapılar, her yere sinen dehşet, topyekûn imha tehdidi altındaki bir toplumun yaşadığı baş dönmesi model alınarak üretilir. Tehdit ortadan kalkarsa, tehdidin pozitif aksi de kuvvetle muhtemeldir ki onunla birlikte ortadan kalkacaktır — bu pozitif akis bizatihi soyut bir negatiftir.

Zayıflık ve Destek

On dokuzuncu yüzyıldan sonra aslen muhafazakâr kültür eleştirisi bağlamında tasarlanmış ve o zamandan yana giderek popülerleşmiş bir fikre, dünyanın biçimini kaybettiği fikrine tepki olarak doğan, sabit unsurlardan müteşekkil bir yapı gereksinimi, ontolojik gereksinimden çok daha sarihtir. Yeni üsluplar oluşturma gücünün giderek yok olduğu minvalinde sanat tarihi tezlerinden beslenen bu gereksinim, estetik alanından çıkarak Bütüne dair bir görüşe evrilmiştir. Sanat tarihçilerinininki tamamen desteksiz bir iddia değildir: yeni üsluplar oluşturma gücünün kaybı, üretken güçlerin serbest bırakılması yolunda güçlü bir adım falan teşkil etmez, gerçekten de bir kayıp söz konusudur. Adolf Loos gibi devrimci estetik

teorisyenleri yüzyılın başında bunu dile getirmeye cüret etmiş;²⁶ mevcut kültüre bağlılık yemini etmiş ve bilinçleri korkudan sinmiş kültür eleştirmenleriye bunu unutmayı tercih etmiştir. Düzenleyici biçimlerin kaybedilişine yakılan ağıtlar, söz konusu biçimin etki gücüyle koştur oranda şiddetlenir. Kurumlar hiç olmadığı kadar güçlüdür artık; zamanında bütün dünyaya yayılan Barok tarz merakı gibi dünyanın dört bir yanına nüfuz eden kültür endüstrisinin neon ışıklı tarzı epeydir öne çıkarılmaktadır. Özellikle biçimler arasındaki çatışma yatışmamış, ancak biçimlerin kadiri mutlaklığı karşısında kurumları ve entelektüel yansımalarını değiştirmeye artık cesaret edemeyen ve kendini iktidarsız hisseden bilinç bu çatışmayı çarpıtarak saldırganla özdeşleşmeye dönüştürmüştür. Dünyanın biçimini kaybetmesine yakılan ağıt, öznenin dışarıdan, yaderklikle gelmesini beklediği bağlayıcı toplumsal düzen çağrısının peşrevidir ve bu düzen çağrısı salt ideolojik olmadığı ölçüde, öznenin özgürleşmesinin değil, özgürleşmemesinin bir sonucudur. Sadece öznel akıl model alınarak oluşturulmuş Dasein kurgusunun biçimsizliği olarak görünen şey aslında özneli boyunduruk altında tutan şeydir, başkası-için-varolmanın, metalaşmanın saf ilkesidir. Bu ilke, evrensel eşdeğerlik ve mukayese edilebilirlik uğruna bütün niteliksel belirlenimleri değersizleştirir, mümkün olduğunca tesviye eder. Ama insanların başkalarının dolaylı tahakkümüne tabi olması şeklinde tezahür eden bu metalaşma süreci, özneli bir ergin olmama halinde sabitler; çünkü erginlikle niteliksel olana yönelme özgürlüğü el ele gider. Modern sanat, üslubun baskıcı veçhelerine ışık tutar. Üsluptan kaynaklanan biçim gereksinimi, biçimin kötü, zorlayıcı unsurlarını hasıraltı eder. Biçim silinip gitmemeyi kendi başına, işlevini şüpheye yer bırakmayacak şekilde kanıtlayarak başaramıyorsa, salt biçim olsun diye tayin edilmişse, hakiki değildir, dolayısıyla bir biçim olarak benimsenemez. Biçimlerin içinde emniyette olduğuna ikna edilmeye çalışılan zihin, potansiyel olarak biçimlerin ötesindedir. Dünyayı en ileri seviyedeki bilinçle taban tabana zıt biçim kategorilerine boyun eğmeyecek şekilde tanzim etme girişiminin başarısızlığı, vasat bilinci bu kategorileri gayretkeşlikle kendine mal etmek durumunda bırakmıştır. Ama bu kategorilerin kifayetsizliğini ne yaparsa yapsın bir türlü gizleyemeyince, kabaca seçilebilen mevcut yaderkliğin karşısına —*causae sui* telakki edilen ve canlı varlıklarla uzlaştığı hayal edilen değerlere başvurmamak suretiyle— ya geçmişte kalmış ya da tamamıyla soyut

26. Krş. Adolf Loos, *Sämtliche Schriften*, Birinci Cilt, Viyana-Münih 1962, s. 278 ve çeşitli yerlerde.

bir yaderklik dikmiştir. Radikal modern sanata yönelik, restorasyoncu muhafazakârlıkla faşizmin keyifli bir ittifakta bir araya geldiği nefretin nedeni, bu sanatın hem kaçırılmış olanı anımsatması hem de salt varlığıyla yaderk yapı idealinin şaibeliğini açığa çıkarmasıdır. İnsanların öznel bilinci içinde hapsoldüğü sabit toplumsal unsurları yerle bir edemeyecek kadar zayıftır. Bunun yerine, bir yandan sabit değerlerin yokluğuna ağıt yakarken bir yandan da kendini toplumun sabit değerlerine uydurur. Şeyleşmiş bilinç şeyleşmiş dünyanın bütüncüllüğünün bir uğrağıdır; ontolojik gereksinim ise o bilincin metafiziği — bu metafizik, dogmatik içeriğiyle bu günlerde kelepircilik mal muamelesi gören şeyleşme eleştirisini sömürür. Böylesi bir sabitliğin aldığı şekil, felç olmuş bilincin izdüşümüdür adeta. Felç olmuş bilinç hiç değişmeyen nitelikler repertuvarında halihazırda içerilmemiş herhangi bir şeyi deneyimleyemez ve değişmezliği ebedi unsur, yani aşkınlık fikrine tahvil eder. Bu özgürlüksüzlük durumunda kimsenin bilinci özgür olamaz; kendi üzerinde denetim kuran, şimdiye kadar bir varsayım olmakla kalan hakiki özerk bilincin, sürekli kendini bir Başkasında —ona alttan alta hükmeden güçlerde— kaybetme korkusu yaşaması gerekmez. Bu bilincin bir dayanağı, yani sözde tözsel bir içeriğe yönelik gereksinimi, kendinden gayet emin bir şekilde iddia ettiği şekilde tözsel değildir; daha çok, psikolojide günümüz insanının tipik zayıflıklarından biri olarak teşhis edilmiş ego zayıflığının bir işaretidir. Dışarıdan ve içeriden baskı görmeyen birisi bir dayanak arayışında olmaz, muhtemelen kendinden bile bunu beklemez. Yaderklik koşullarında bile kendilerine bir özgürlük alanı yaratabilen öznel özgür olmayanlar ve bunu rahatlıkla özgürlüğe fatura edenler kadar mustarip değildir dayanak eksikliğinden. İnsanlar artık kendilerini şeylerle eşitlemek zorunda olmasa, ne şeyvari bir üstyapıya gerek duyar ne de, şeyvarilik modeli uyarınca kendilerini bir sabit olarak tasarlamak zorunda kalırlardı. Sabitlik doktrini çok az şeyin değiştiği bu durumu ebedileştirir, yani pozitifliğiyle kötülüğü kalıcı kılar. Ontolojik gereksinim işte bu bağlamda yanlıştır. Metafizik ancak sabit unsurlar yıkıldıktan sonra ufukta belirecektir. Ama bu teselli de pek işe yaramaz. Zamanı çoktan gelmiş bir şey için harcayacak zaman yoktur, kritik durumlarda beklemek söz konusu olamaz; beklemeye inanan herkes, geçici unsurlarla ebedi unsurlar arasındaki ayrıma riayet etmektedir. Bu ayrım yanlış bir ayırımdır ama onu açıklamak için gerekli yanıtlar tarihsellik uğrağı tarafından bloke edildiğinden teselli amaçlı bütün soruların çatışkılı bir karakteri vardır.

II

Varlık ve Varoluş

Ontolojinin İçkin Eleştirisi Üzerine

Ontolojik gereksinim eleştirisi sonunda ontolojinin içkin eleştirisine yönelmek zorundadır. Çünkü Varlık felsefesiyle kendi yapısı içinde boy ölçüşmek, Hegel'in kıstası uyarınca, onun gücünü ona karşı kullanmak yerine onu genel bir yaklaşımla dışarıdan püskürtmeye çalışan bir eleştiri, Varlık felsefesi karşısında tamamıyla güçsüzdür. Heidegger'in düşünsel hamlelerinin arkasındaki saik ve bileşkeler, açıkça telaffuz edilmemiş olsalar bile, kolayca kurgulanabilir; bütünün işlevsel bağlamında anlamlı olmayan hemen hiçbir önermesi yoktur. Bu bakımdan, kendinden önceki tümdengelimsel sistemlerin temsilcisidir Heidegger. Bu sistemlerin tarihi de, düşünsel seyir esnasında oluşan ancak kendilerine tekabül eden somut içerik açıkça tespit edilemeyen kavramlar açısından zengindir; felsefenin spekülatif uğrağı bu kavramları oluşturma yükümlülüğünden neşet eder. Bu kavramların içinde kaskatı kesilip kalmış olan düşünce hareketinin akışkanlaştırılması, geçerliliğinin mütemadiyen sorgulanması gerekmektedir. Bu esnada Varlık felsefesine, onun Varlık dediğine benzer bir şeyin aslında olmadığını göstermek yeterli değildir. Çünkü bu felsefe zaten böyle bir “olmayı” koyutlamamaktadır. Bunun yerine yapılması gereken, Varlığın körlüğü sayesinde öne sürülen çürütülemezlik iddiasına cevaben Varlığın körlüğünü ortaya çıkarmaktır. Pozitivizmin zafer nidalarıyla karşıladığı anlamsızlık saptaması bile tarih felsefesi açısından anlamlıdır. Eskiden nesnel olarak bağlayıcı olduğu düşünülen teolojik içeriğin sekülerleştirilmesi geri alınamayacağından, teolojik içerik savunucuları o içeriği öznellik aracılığıyla kurtarmaya çalışırlar. Reformasyonun iman öğretisinde resmen savunulan bu tutumun, Kantçı felsefenin de alameti farikası olduğu açıktır. Aydınlanmada o za-

mandan beri etkileyici bir ilerleme kaydedilmiş, bu esnada öznellik de mitolojiden arındırma sürecinin içine çekilmiştir. Böylelikle kurtarma şansı da sınır değere dayanmıştır. Bu içeriği kurtarma umudu çelişkili biçimde ondan feragat edilmesine, yani kayıtsız şartsız kabul edilen ve aynı zamanda kendi üzerine düşünen sekülerleşmeye devredilmiştir. Heidegger geleneksel metafiziğin olumsuzlanmasında kendi ihtiyacına göre şekillendirdiği bu yaklaşımı benimserken dürüsttür; ancak Hegel'den pek de farklı olmayan bir yaklaşımla, kurtarılacak olan dolaysızca mevcutmuş gibi konuşmaya başladığı anda hakikatsizleşir. Varlık felsefesi, Varlığın bir anlamı olduğunu, bu anlamın, Varlığın düşünüldüğü andan itibaren kavramsal bir yansıma olarak bağlandığı düşünceyi Varlık felsefesinin tanıklığına dayanarak çözdüğünü beyan ettiği anda bozulur. Akliselimin haklı olarak alay ettiği Varlık kelimesinin anlamsızlığının faturası gereğinden az düşünme ya da sorumsuzca gelişigüzel düşünme edimine çıkartılamaz. Anlamın nesnel olarak buharlaştırılmasına aracı olmuş düşünce aracılığıyla olumlu bir anlam elde etmenin ya da üretmenin imkânsızlığının tezahürüdür bu anlamsızlık. Varlıkla, kapsayıcı bir mantığa sahip kavramı arasındaki Heideggerci ayrım gözetilirse, — hem varolanın hem de soyutlama kategorilerinin elenmesinden sonra— elde kalan, Kant'ın transandantal kendinde-şeyi karşısında, adının zikredilmesinin *pathos*'undan başka hiçbir avantajı olmayan bir bilinmezdir. Ama böylelikle Heidegger'in gözden çıkaramadığı Düşünme sözcüğü de en az “düşünülmeli gereken” şey kadar içeriksiz hale gelir: Kavramsız düşünme, düşünme değildir. Heidegger'in onu düşünmeyi esas görev bellediği Varlığın, düşünce tarafından belirlenmeye direnmesi, Varlığı düşünme çağrısının içini boşaltır. Heidegger'in nesnelciliği, yani düşünen özneye uygulanan aforoz, nesnelciliğin aslına sadık ters imgesidir (*Reversbild*). Pozitivistlere göre herhangi bir anlam barındırmayan önermelerde bu yer-değişimi sonsuzmuş gibi yapılır; bu önermelerin yanlış olmalarının nedeni onlara yüklenen anlamlılık payesidir, bir içerik sahibiymiş gibi yankılanmalarıdır. Heidegger'in felsefesinin derinliklerinde ikamet eden şey anlam falan değildir; kendini selamet bilgisi gibi sunar ama aslında Scheler'in tahakküm bilgisi adını verdiği şeydir. Heidegger'in Varlık tapıncı, idealist tin tapıncına karşı geliştirilmiş bir polemiktir ve elbette Varlığın kendini ilahlaştırmasının eleştirilmesini şart koşar. Ama karşı kutbu olan tinden ayırt edilmesi hayli zor olan Heideggerci Varlık, ondan daha az baskıcı değildir; sadece, saydamlığı ilke edinmiş tinden daha saydamsızdır; bundan dolayı da tin felsefelerinin hiç olmadığı kadar uzaktır tahakkümcü özünü eleştirel özdüşünüme

tabi tutmaya. Heidegger'de Varlık kelimesinin elektrikle yüklü oluşu etkisizleştirilmiş kültürde —dindarlık ya da inançlılık, inanılan şeyin hakikatinden bağımsız birer kıymetmiş gibi— dindar ya da inançlı insanlara yöneltilen övgüyle uyum içindedir. Bu etkisizlik Heidegger'de layığını bulur: Varlık imanı, yarı yarıya ya da tamamıyla sekülerleşmiş dinlere herhangi bir bağlayıcılığı olmadan eşlik eden içeriği bütünüyle ilga eder. Dinsel teamülleri öğreten Heidegger'de dinsel teamüllerden geriye kalan tek şey, düşüncenin nesnel biçim yasasının yerine geçen bağımlılığın ve itaatin genel olarak güçlendirilmesidir. Sürekli kendini geri çeken yapı, tıpkı mantıksal pozitivizm gibi, hünerli kişileri de yanma alır. Olgular, olgudan daha fazlası olmalarını sağlayan her şeyden yoksun bırakılınca Heidegger de buharlaşmakta olan *aura*'nın, deyim yerindeyse artığına el koyar. Bu artık, *ev kai pau*'yu (Yun. iyi ve tamamlanmış) uzmanlık alanı belleyen felsefeye post-varoluş (*Postexistenz*) gibi bir şeyi garanti eder. Varlığın ifadesi, bu *aura*'ya dair bir histen başka bir şey değildir — bu *aura*'nın kendini aydınlatan bir takımyıldızı yoktur elbette. Dolayım uğrağı bu *aura* içinde yalıtılarak dolaysız hale getirilir. Ama dolayım da, tıpkı özne ve nesne kutupları gibi, öyle kolay kolay hipostazlaştırılmaz; sadece özne ve nesne kümelenmesinde geçerlidir. Dolayım, dolayımlanan şey üzerinden dolayımlanır. Heidegger ise sınırları zorlayarak onu adeta nesnesi-olmayan bir nesnelliğe çevirir. Böylece *facta bruta*'nın (kaba olgular) düşüncesizliğiyle dünya görüşü üzerine boş lakırdılar arasındaki hayali bir âleme yerleşir. Dolayımın dile getirmek istemeyen Varlık kavramı Aristoteles'in Platoncu İdea'da yani Öz'ün *par excellence* halinde teşhis ettiği asılsız ve özsüz (*das Wesenlose*) unsura dönüşür, varolanın tekerrüründen ibaret olur. Varlığa aralıksız tedarik edilen şey aslında varolanın elinden, onun haberi olmadan alınmıştır. Varlığın vurgulu saf özsellik iddiası böylece hükümsüz kılınca, Heidegger'in versiyonunda ontik karakterini teslim etmek gibi bir mecburiyeti olmayan Varlığa sabit biçimde içkin olan varolan, bir parazit gibi bu ontolojik iddiaya katılır. Varlığın kendini ortaya koyduğu ve özne tarafından edilgençe kabul edilmesi gerektiği önermesi, epistemolojinin olgusal, yani ontik kabul edilen eski verilerinden ödünç alınmıştır. İşte bu ontik unsur, vaktiyle Varlığın eleştirilmesine mahal veren olumsuzluk lekesini Varlığın kutsal alanına bulaştırır. Heidegger, filozofların ideolojik katkılarını sunmalarını beklemeden, felsefi çözümsüzlük (*aporia*) mantığının yardımına başvurur ve alelade varolanın ampirik üstünlüğünü özsellikçe aktarır. Düşünerek belirleyen, düşünülen şeyi parçalarına ayıran, şu sıralar politik jargondaki ifadesiyle onu tahrir eden ve zaruri ola-

rak elinden kaçırın bir kendilik olarak Varlık tasarımı, eskiden sistemin, günümüzdeyse dünyanın olduğu gibi Eleacı bir kapalılık biçimine bürünmektedir. Ama kapalı şeyin, sistemin amacına ters düşen bir yaderkliği vardır: ne tekil bireyin ne de günümüze kadar henüz gerçekleştirilememiş olan toplumsal bütünsel öznenin (*Gesamtsubjekt*) rasyonel iradesi erişebilir ona. Hatları iyiden iyiye belli olmaya başlayan, bir istatistiğe dönüştürülmüş yeni toplumda, apolojist ideolojinin toprağı yeni saiklerden yana verimsiz kalmış gibidir; piyasaya sürülmüş olanlar da öylesine seyreltilmiş ve tanınmaz hale gelmiştir ki güncel deneyimlerden yola çıkarak çürütülmeleri iyice zorlaşmıştır. Felsefenin eskiye dönüş hamleleri ve diğer maharetleriyle Varlığa yansıtılan varolan, başarılı bir biçimde gerekçelendirilmiş olur; salt varolan olarak küçümsenmekle cezalandırılanlar ise kötücüllüğünü dışarıda istediği gibi sürdürebilir. Hassas diktatörlerin, emir erlerinin onların talimatlarını harfiyen yerine getirdiği toplama kamplarını ziyaret etmekten kaçınmasının nedeni budur.

Koşaç (*Copula*)

Varlık tapıncı kadim ideolojiden, *idola fori*'den (*Lat.* pazarın putları) beslenir: Varlık kelimesinin ve ondan türetilmiş biçimlerin karanlığında serpilen şeyden. “-dir” (*Ist*) dilbilgisi öznesiyle yüklem arasında varoluşsal yargı bağlamını üretir ve böylelikle ontik bir şeyi telkin eder. Ama aynı zamanda, sadece kendisi olarak, bir koşaç olarak ele alındığında, bir ontik varlığı temsil etmeden, genel kategorik bir sentez durumunu işaret etmektedir. Bu sayede kolaylıkla ontolojinin hanesine kaydedilebilir. Heidegger, olgusal olana yönelik alerjisine yakışır biçimde koşacın mantığından ontolojik saflığı çıkarsar; ama öte yandan da varoluşsal yargıdan ontik olanın anısını çıkarsar ve bu anı kategorik sentez edimini bir veri olarak hipostazlaştırmayı sağlar. “-dir” de bir “duruma” tekabül eder elbette: her yüklemsele yargıda “-dir” en az özne ve yüklem kadar anlamlıdır. Ama “söz konusu durum” yönelimsel bir meseledir, ontik değil. Koşaç, anlamı uyarınca sadece özneyle yüklem arasındaki ilişkide yerine gelir. Bağımsız değildir. Heidegger koşacı bu ikisinin, anlam sahibi olmasını sağlayan özne ve yüklemde ötesinde bulunan bir şey olarak yanlış değerlendirmekle en başta isyan ettiği şeyvari düşüncenin ağına düşer. “-dir”in kastettiği şey, mutlak, ideal kendindelikte —yani Varlıkta— sabitlenince, yargının özne ve yüklemine temsil ettiği şey de, koşaçtan koparıldığı anda aynı hakka sahip olacaktır. Koşaç aracılığıyla sentezlenişlerini ikisi de dışsal bir şey olarak deneyimleyecektir;

[oysa] Varlık kavramı tam da buna karşı icat edilmişti. Tedavülden kalkmış mantığın izinden gidilerek özne, koşaç, yüklem tıpkı şeyler gibi tamamlanmış, kullanıma hazır teferruatlar olduğu iddia edilir. Oysa yüklemleme aslında bir eklenti değildir, bu ikisini birleştirir, dolayısıyla, onların “-dir”de sentezlenmemiş haliyle tasarımlanması mümkün olsaydı bizatihi olacakları potansiyel halleridir (*Wäre*). Bu da, koşaçtan karine yoluyla daha üstün bir “Varlık” özü ya da bir “Oluş/meydana gelme” (*Werden*), katıksız bir sentez çıkarma işlemine engel teşkil eder. Söz konusu işlem anlam teorisi kaynaklı bir yanlışlığa dayanır: yargının sentezini imleyen sabit bir dilbilgisi andacı olan “-dir” koşacağının genel anlamı, bu “-dir”in her yargıda edindiği özgül anlamla karıştırılır. Bu iki anlam asla eşzamanlı olamaz. Bu bakımdan “-dir”, arızı ifadelere benzer. Genelliği, tikel yargıların ifasının genel biçimi olan tikelleştirmeye tahsis edilir. Zaten terminoloji uyarınca, her genellik bilimsel bir terim olan koşaçla, yargının her defasında tamamlaması gereken tikel edimse “-dir”le karşılaşılır. Heidegger bu farkı yok sayar. “-dir”in tikel ifası söz konusu genelin görünme biçimi gibi bir şeye dönüşür. Varoluşsal yargının kategorisiyle içeriği arasındaki ayrım belirsizleşir. Genel bir dilbilgisi biçiminin bir iddia içeriğiyle ikamesi “-dir”in ontik edimini ontolojik bir edime, Varlığın varolma minvaline dönüştürür. Ama “-dir”in anlamında koyutlanan edim, tikelde dolayımlanmış ve dolayımlayan edim ihmal edilirse, “-dir”in üzerinde durabileceği bir zemin kalmaz, geriye sadece dolayımın soyut biçimi kalır. Hegel’in “saf Oluş” adını verdiği bu şey, Herakleitos’la birlikte Parmenides’i de gözden çıkarmak istemiyorsak diğer her oluş gibidir, bir “ilk ilke” falan değildir. Varlık sözcüğünün armonisini iletmede sadece keyfi bir tanım yetersiz kalabilir; Heideggerci felsefeye tınısını veren işte bu sestir. Her varolan olduğundan daha fazlasıdır; Varlık, varolandan farklı olarak bunu hatırlatır. Belirlenmek ve kendini belirlemek suretiyle, kendisi olmayan bir başkasına — çünkü sırf kendisi aracılığıyla belirlenemez — gereksinim duymayan tek bir varolan yoktur, demek varolan kendinden ötesini işaret eder. Dolayım bu süreç için kullanılan bir başka sözcüktür sadece. Ama Heidegger “kendinden ötesini işaret eden” şeyi elden kaçırmadan onun işaret ettiği şeyi moloz gibi arkada bırakmanın yolunu arar. Heidegger’de iç bağlantıları tam zıddına, *prôtê ousia*’ya (*Yun.* ilk töz) dönüşür. Koşaç, varolan şeyin özeti olan Varlık sözcüğünde şeyleşmiştir. Elbette, Varlık olmadan “-dir”den bahsedilemeyeceği gibi “-dir” olmadan da Varlıktan bahsedilemez. Bu sözcük her yüklemsel yargıda, içinde billurlaşabildiği tek yer olan sentezi gerektiren nesnel uğrağı işaret eder. Ama yargıya

konu olan durum gibi Varlık da bu “-dir”den bağımsız değildir. Heidegger’in haklı olarak salt anlamlamadan daha fazlası olduğunu düşündüğü dil, biçimlerinin birbirinden bağımsız olmayışıyla, Heidegger’in ondan sıkıp çıkarttığı şeyi bizzat çürütür. “-dir”i temel kategori olan Varlığın etken durumu (*Aktivum*) olarak Varlık sözcüğüyle çiftleştiren dilbilgisi —“bir şey (var)-dır”ı ifade etmek için— Varlığı sadece varolan her şeyle ilişki halinde kullanmaktadır, bir kendinelik olarak değil. Elbette meta-mantıkta özne ve nesnenin birbirine indirgenememesi gibi* yargı analizinin de birbirine indirgenemeyen iki uğrakla sonuçlanıyor olması ontolojik saflık görüntüsünü pekiştirir. Mutlak bir ilk unsur olduğu kuruntusuyla büyülenen düşünce, bu indirgenemezliğin bile nihayetinde benzer bir son unsur olduğunu iddia edecektir. Heidegger’in Varlık kavramında indirgenemezliğe indirgenmenin yankıları açıkça fark edilmektedir. Esasında bu indirgeme, biçimselleştirdiği şeyle uyuşmayan bir biçimselleştirmedir. Kendi başına, sadece bir negatifliği ifade etmekte, her yargıda bulunulduğunda, yargı uğraklarının iki taraftan birine meyleterek birbirinin içinde çözülmediğini, özdeş olmadıklarını ifade etmekte-

* Yargıdaki salt mantıksal özne-nesne bağıntısı ve epistemolojik ve maddi düzeydeki özne-nesne ilişkisi arasında keskin bir ayrıma gidilmesi gerek; özne terimi bu iki durumda neredeyse zıt anlamlar üstlenir. Yargı teorisinde özne terimi, kendisinden yola çıkarak bir hükme varılan, temel bir unsurdur; yargı edimine ve yargı sentezinde hakkında yargıya varılan unsura kıyasla bir bakıma nesneldir, düşünmenin üzerinde çalıştığı zemindir. Epistemolojide ise özne düşünme işlevidir, sıklıkla tam da düşününen, Ben kavramından ancak kavramda anlam kaybına yol açma pahasına ihraç edilebilecek olan varolandır. Ancak bu ayırım her şeye rağmen, birbirinden ayrılan bu iki özne arasındaki sıkı bağı da içerir. Yargıya konu olan bir meseleyle –fenomenolojik ifadesiyle, “bizatihi yargılanan unsurla”– söz konusu meseleyi bir yandan temel alan bir yandan da üreten sentezin kümelenmesi özne ve nesnenin maddi unsurların anımsatır. Bu ikisi de birbirinden farklıdır, iki taraftan birinde kurulacak katıksız bir özdeşliğe indirgenemezler ve karşılıklı olarak birbirlerini koşullandırır çünkü hiçbir nesne, kendisine tanım veren özne olmadan tanımlanamayacağı gibi, hiçbir özne de karşısında duran belirli bir şey olmadan –öznenin kendisi de bunlardan biridir– düşünemez: Düşünmek varolana zincirlenmiştir. Mantıkla epistemoloji arasındaki koşutluklar salt bir analogiden öteye geçer. Varoluşu, mekâna ve zamana bağlı olguları dikkate almayan salt mantıksal konu-sentez ilişkisi aslında özne-nesne bağıntısının soyutlamasıdır. Saf düşünce, konuya ilişkin bütün ontik içerikleri savsaklayarak bu soyutlamaya odaklanır ama bu soyutlama, somut içeriğin bulunması gereken boş alanı dolduran ve onu oldukça genel bir biçimde adlandırıyor olsa da somut içeriği işaret eden ve taşıdığı anlamı ancak bu somut içerik sayesinde edinen Bir-şeye hiçbir şekilde etki edemez. Soyutlamanın yöntemsel tertibinin sınırı, saf biçimini ele geçirdiğini vehmettiği şeyin anlamıdır. Biçimsel-mantıksal “Bir-şey”den varolanın emareleri temizlenemez. “Bir-şey” adı verilen biçim de madde, yani *tode ti* model alınarak tesis edilir; maddi bir biçimdir ve bu bakımdan, kendi salt mantıksal anlamı uyarınca, epistemolojik düşünümün düşünmenin karşı kutbu olarak elde etmeye çabaladığı meta-mantıksal unsura gereksinim duyar.

dir. Yargı uğrakları arasındaki bu ilişki olmadığı sürece indirgenemezliğin hiçbir hükmü yoktur, onunla düşünülecek hiçbir şey yoktur. Dolayısıyla indirgenemezliğe uğraklar karşısında ontolojik bir öncelik atfedilemez. Bu yanlış çıkarsamaya neden olan, uğrakların birbirine indirgenemeyişinin olumsuzluğunu bir olumluluğa dönüştürme çabasıdır. Heidegger, özdeşliğin özdeşliksizliğini diyalektik olarak kavramaya çok yaklaşmış ama Varlık kavramına içkin çelişkinin üstesinden gelememiştir. Onu bastırmıştır. Varlık olarak kavranabilecek herhangi bir şey kavramla kavramın ifade ettiği şey arasındaki özdeşlik fikriyle açıkça alay eder; buna rağmen Heidegger onu özdeşlik olarak, Başkalığından arındırılmış saf Varlık olarak ele alır. Mutlak özdeşliğin içindeki özdeşliksizlik yüz kızartıcı bir aile meselesi gibi örtbas edilir. “-dir” koşacı ne salt öznel bir işlev ne de somut bir varolan olduğundan, geleneksel görüş uyarınca nesnel olmadığından Heidegger onu üçüncü unsur olarak belirler ve ona Varlık adını verir. Bu geçiş Heidegger’in naçizane serimlediğini düşündüğü bu ifadenin amacını örtbas eder. “-dir”in ne salt düşünce ne de salt varolan olduğu bilgisi, onun bu iki belirlenime aşkın bir şey olarak yüceltilmesine izin vermez. Bu “-dir”i, en soluk genelliğinde olsa bile bir şekilde düşünme yolundaki her girişim ya varolanda ya da kavramlarda son bulacaktır. Uğrakların kümelenmesi tekil bir öze indirgenemez; kümelenmeye içkin şey bir öz değildir. Varlık sözcüğünde vaat edilen birlik, ancak düşünülmediği, Heidegger’in yönteminde öngörüldüğü şekilde anlamı çözümlenmediği sürece savunulabilir; böyle bir çözümleme, Varlığın dipsizliğinde kaybolup giden şeyin ortaya çıkmasını talep edecektir. Ama Varlık çözümlemesi tabu kabul edilince, bu çözümleme de bir yanıltmacaya (*Subreption*) dönüşür. Varlıkta Mutlağın düşünülmesi telkin edilir ama zaten onun bir Mutlak olmasının tek nedeni düşünülemez olmasıdır; ancak uğraklara dair bilgiyi gizemli bir şekilde bulanıklaştırdığı içindir ki uğrakların ötesinde bir unsurmuş gibi görünür; en iyi haliyle düşünemeyen akıl bizatihi en kötü şeye dönüşür.

Varlık Aşkın Değildir

Ashında bütün tikel kavramlar, Bütüne iman eden Heidegger’in dil atomculuğu hilafına, sınıflandırıcı mantığın gözardı ettiği yargılarla hali hazırda iç içe geçmiş durumdadır; mantığın kavram, yargı ve sonuç olmak üzere üçe ayrılması, tıpkı Linneaus’un sistemi gibi, eski bir kalıttır. Yargılar katışıksız kavram sentezleri değildir çünkü yargı içermeyen bir kavram yoktur; Heidegger, belki de skolastiğin etki alanında olduğundan

bunu gözden geçirir. Oysa özne, hem Varlığın hem de “-dir”in dolayım-
lanmışlığında saklıdır. Heidegger bu idealist diyebileceğimiz uğrağı gör-
mezden gelerek öznelliği bütün özne-nesne ikiliklerinden önce gelen bir
mutlağa dönüştürür. Her yargı çözümlemesinin özne ve nesnede sonuç-
landığı gerçeği, bu uğrakların ötesinde, kendinde varolan bir bölge tesis
etmez. Olsa olsa o uğraklardan oluşan bir kümelenmeyi açığa çıkarır,
daha yüce bir şeyi, hele genel bir üçüncü unsuru değil. Şüphesiz Hei-
degger’in izinden giderek “-dir”in şeyvari olmadığı, bir *ta onta*, bir va-
rolan, alelade anlamıyla bir nesnellik olmadığı iddia edilebilir. Çünkü
sentez olmayınca “-dir” zeminsiz kalır; kastedilen somut içerikte ona te-
kabül eden bir *tode ti* (Yun. “işte bu”) gösterilemez. Dolayısıyla “-dir”in
o üçüncü unsuru, yani Varlığı işaret ettiği sonucuna varılır. Ama bu çı-
karım yanlıştır, kendi kendine yeten semantiğin güç gösterisidir adeta.
Bu yanlış çıkarsamanın foyası, “-dir”in sözde saf zemininin düşünüle-
meyecek olmasıdır. Bu yönde her girişim, hipostazlaştırılmış Varlığın
muaf tutulmak istediği dolayımlara isabet eder. Heidegger bu zeminin
düşünülemez oluşunu Varlığın metafizik rütbesinde bir terfi olarak kay-
deder. Kendini düşünceye teslim etmediği için Mutlaktır; yani olabildi-
ğine Hegelcidir, ardında herhangi bir kalıntı bırakmaksızın özneye veya
nesneye indirgenemediğinden, özne ve nesneden bağımsız varolamaya-
cağı halde, bu ikisinin ötesindedir. Düşünme akıldan herhangi bir şekilde
ayrı tutulabilirmiş gibi, onu düşünemeyen akıl yerilir. Varlığın, varolanın
ya da yargının konusunun toplamından ibaret olmadığı tartışılmazdır.
Bu pozitivizm karşıtı görüşle, kavramın gerçekte varolan şeyden daha
fazlası olmasının hakkı verilmiş olur. Dili dil yapan o fazlalık olmadan
hiçbir kavram düşünülemez, mümkün bile olamaz. Bununla beraber,
Varlık sözcüğünün *ta onta*’dan, farkı, aslında her şeyin olduğundan daha
fazlası olduğuna dair o yankı aslen Varlığın iç bağlantılarının, bütünleş-
miş olduğunun emaresidir, iç bağlantılara aşkın bir şey olduğunun değil.
Oysa Heidegger bu bağlantıları bir aşkınlığa, tikel varolanın bir eklen-
tisine dönüştürür. Heidegger öznenin de nesnenin de dolaysız ve nihai
birer unsur olmadığını savunduğu sürece diyalektiğe riayet etmektedir
ama bu ikisinin ötesinde bir dolaysızlık, bir başlangıç ilkesi elde etmeye
çalıştığı anda diyalektiğin rotasından çıkar. Düşünce, oyalanan ve saçıl-
mış varolanın ondan daha fazla olan veçhesi olmaya başladığı anda, me-
tafizik bir *archê* olarak şekillendirilir. Heidegger’in *aura*¹ kaybına tep-
kisi, bu *archê*’ye, şeylerin kendinden ötesine işaret ettiği bir durum, yani

1. Walter Benjamin, *Schriften*, I, Frankfurt 1955, s. 366 vd. ve s. 426 vd.

bir zemin işlevi vermek ve böylece onu doğrudan şeylerle eşitlemektir. Bu iç içe geçmiş olma durumunun mitolojik doğa dinlerinden çok önce neden olduğu coşkunun yeniden harlanmasını amaçlamaktadır: insanı kuşatan âcizlik hali animistik düşünce öncesinde ilkel insanın gök gürlmesi karşısındaki âcizliğiyle aynı şeymiş gibi, Almancadaki Varlık sözcüğünün içinden bir Mana² çekip çıkarır. Heidegger aslında, daimi bir irrasyonellik halindeki toplumda rasyonellik arttıkça insanların geçmişin gittikçe daha uzak köşelerine sarılacağını öngören yasaya riayet etmektedir gizlice. Daha önce alınan hasarlardan ders çıkarmayı da bilmiş, Klages'in romantik Pelayiusçuluğundan ve Oskar Goldberg'in kadiri mutlağından sakınmış, somut hurafeler alanından, imgelerin gerçekliği gibi mitolojik öğeler (*Mythologeme*) oluşturma bile mümkün olmadığı bir karanlığa sığınmıştır. Böylece, kökenin avantajlarını elden kaçırmadan eleştiriden kurtulur; köken öyle eskiye yerleştirilir ki zaman dışı, yani her yerde varolan bir şey görünümü alır. "Ama bu yeterli/değildir."³ Tarihten kaçabilmenin tek yolu gerilemektir. Tarih, ezelden beri hakikati değil mutlak bir yanılsama durumunu, insanın uyuşmuş bir halde doğaya esir olmasını hedeflemiştir — doğaüstü kavramı, doğanın anlaşılabilen ve nüfuz edilemeyen parçasının bir parodisidir en fazla. Heidegger'in *transcendens*'i* içkinlik vasfını inatla kabul etmeyen mutlaklaştırılmış içkinliktir. Kesinlikle türetilmiş, dolayımlanmış olan varlığın *ens concretissimum* (Lat. en somut varlık) alametlerine el koyarak neden olduğu yanılsamanın açıklanması gerekmektedir. Bu yanılsamanın esas nedeni, geleneksel epistemoloji ve metafizik kutuplarının, saf Bu'luk (*Diesda*) ve saf düşüncenin soyutluğudur. Her ikisi de neredeyse belirlenimsiz kalmıştır, yargılar yargıladıkları şeyi temel aldığına göre, bu ikisi hakkında halihazırda söylendiğinden daha fazlasını söylemek mümkün değildir. Bu sayede, iki kutup da birbirinden ayırt edilemez hale gelir, bu da, ispatlanmak istenen duruma göre birinin diğerinin yerine kul-

* "Felsefenin temel teması olan Varlık, herhangi bir varolanın cinsi olmadığı halde, yine de her varolanı ilgilendirmektedir. Varlığın 'evrenselliği' daha üst mertebelerde aranmalıdır. Varlık ve varlık yapısı, her türlü varolanın yanı sıra, bir varolanın olası her türlü varolansal belirleniminin de ötesindedir. *Varlık transcendens*'in ta kendisidir. Dasein'in varlığının aşkınlığı, ayırt edici bir aşkınlıktır; eğer onda en kökten münferitleştirme imkânı ve zorunluluğu yatıyorsa tabii. Asıl *transcendens* olarak varlığın her açım-lanışı, transendental bilgi demek olacaktır. *Fenomenolojik hakikat (yani, varlığın açım-lanmışlığı) veritas transcendentalis'tir.*" (Heidegger, *Sein und Zeit / Varlık ve Zaman*, s. 38/39.)

2. Krş. Max Horkheimer ve Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, Amsterdam 1947, s. 26.

3. Hölderlin, WW2, yay. haz. Friedrich Beissner, Stuttgart 1953, s. 190.

lanılabilmesini sağlar. Bilhassa, ideal halinde bütün kategorilerden münezzeh olan Varolan kavramı niteliklerinden bütünüyle arındırılmış olduğundan herhangi bir varolana indirgenmesine gerek kalmadan kendine Varlık adını verebilir. Ama mutlak bir kavram olan Varlık'ın kavramlılığını gerekçelendirmesine gerek yoktur; çünkü her kapsama girişiminde kendini sınırlamış ve böylece kendi anlamına karşı cürüm işlemiş olacaktır. Dolayısıyla, dolaysızlık mevkiine terfi ettirilir, tıpkı *tode ti*'nin özsellığe terfi ettirildiği gibi. Heidegger'in felsefesi tamamıyla, birbirine karşı kayıtsız bu iki aşırı uç arasında cereyan eder.* Ama Heidegger'in ifadesi hilafına, varolan kendini Varlıkta ortaya koyar. Varlığa can veren, Freya'nın elmalarını andıran bu yasak meyvedir. Varlık, herhangi bir varolanın mutlaklık *aura*'sında leke bırakmasını istemez ama, mutlaklık iddiasını meşrulaştıracak olan dolaysızlığa erişebilmek için Varlığın önünde sonunda varolanla aynı şey olması gerekir. Varlık bahsinde, sözcüğün salt zikrine herhangi bir şey eklendiği anda, Varlık ontik olanda kökenlenir. Heidegger'deki maddi ontoloji kalıntıları gelip geçicidir; tıpkı Scheler'inkiler gibi meydana gelmiş (*Gewordenes*) ve geçici (*Vergängliches*) unsurlardır.

* Heidegger'in felsefesinin, Hegel'le dirsek temasına rağmen diyalektikten uzak durması, ona aşkınlığa erişmişlik havası verir. Heidegger sürekli temas ettiği diyalektik düşünümeye karşı yalıtımın koruyarak geleneksel mantıkla yetinir ve predikatif yargıyı model alarak, diyalektik modelde bir uğraktan daha fazlasını teşkil etmeyen unsurun sağlamlık ve koşullanmamışlık vasıflarını kendine mal eder. Böylelikle, kitabın hemen başındaki bir formülde (krş. Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 13) Dasein'ın, ontolojik olma imtiyazına sahip ontik varolan olduğu –bu formüle içkin paradoks elbette açıkça dile getirilmeden– söylenir. Dasein, öznenin Almanya'ya özgü mahcup varyantıdır. Heidegger Dasein'ın hem dolaysız olduğunun hem de bizatihi dolayım ilkesi olduğunun, bir *Konstituens* (kuran unsur) olarak *Konstitutum*'u (kurulmuş unsur), olgusalılığı önvarsaydığının farkındadır. Burada diyalektik bir durum söz konusudur ama Heidegger bunu bütün zorlukları göze alarak, çelişkisizlik mantığına tercüme eder. Öznenin bir-biriyle çelişen uğraklarını, özneye tözmüş gibi iliştilen iki niteleyici unsura dönüştürür. Böylece ontolojik haysiyeti takviye eder: açılmıyan çelişki, daha yüce bir unsurun teminatı görevi görür çünkü çelişki, tercüme edildiği gidimli mantığın dilinin koşullarını karşılamaz. Bu yansıtmaya sayesinde Varlık adı verilen töz hem kavramın hem de olgunun üzerinde duran bir olumlu unsura dönüştürülür. Bu, diyalektik düşünümeye direnemeyecek bir olumluluktur. Fundamental ontolojinin *topoi*'si bütünüyle bu türden şemalardan müteşekkildir. Düşünmeye ve olguya aşkınlığı, diyalektik yapıları diyalektik olmayan bir yaklaşımla, basitçe adlandırılabilir, ifade edilebilecek ve hipostazlaştırılabilir yapılar gibi ele alarak elde eder.

İfade Edilemeyenin İfadesi

Varlık kavramının hakkını vermek için, kavramı ihya eden özgün deneyimin, yani felsefenin ifade edilemeyişi ifade etme arzusunun da kavranması elzemdir. Felsefe kendine mahsus bu arzudan korkup ona direndikçe ifade edilemeyişi, felsefeyi gayet isabetli bir şekilde tanımlayan ve alay konusu olmasını kolaylaştıran “Sisyphos meşakkatı”ne hiç bulaşmaksızın, doğrudan ele alma ayartısı da o kadar dayanılmaz hale gelir. Tinin bir formu olan felsefe, Heidegger’de üzerinde derin tefekküre dalınması gereken şeyin peşine düşen ama aynı zamanda tefekkürü engelleyen o yüzer-gezerlikle derinden bağlantılı bir uğrak edinir. Çünkü iç içe geçtiği bilimden, bilim öğretisinden, mantıktan niteliksel farkını, Hegel felsefesinin belirli bir katmanı dışında nadiren düşünümüne dahil eden felsefe, kavramının tarihine bakarak görülmesi mümkün olmayan özgüllükte bir Formdur. Felsefe ne *vérités de raison*’dan (Fr. akli hakikatler) ne de *vérités de fait*’den (fiili hakikatler) ibarettir. Felsefenin söylediği hiçbir şey Varlık davasının katı kriterlerine uysun diye, kavramsal şeyler üzerine önermeleri mantıksal konunun kriterlerine, olgusal şeyler üzerine önermeleri de ampirik araştırmanın kriterlerine göre eğilip bükülmez. Hassaslığının bir nedeni de mesafeli oluşudur. Bir yere mihlanmaya gelmez. Bilimin tedhişiyle kendini sürekli elle tutulur olana verdiğinden, tarihi de aralıksız bir başarısızlık tarihidir. Ona yöneltilen pozitivist eleştirilerin nedeni, bilimin kabul etmediği bir bilimsellik iddiasında bulunmasıdır; bu eleştiri, ideasına uygun biçimde davranan felsefenin karşısına onun benimsemediği bir kriter çıkardığından yanlıştır. Oysa felsefe hakikatten vazgeçmez, sadece bilimsel hakikatin ne kadar sınırlı olduğunu ortaya çıkarır. Felsefenin yüzer-gezer tarafı, doğrulayıcı bilgiye olan mesafesi nedeniyle bir bağlayıcılık taşımaması değil, kesinlik ve sıkılıkla kendine özgü bir ilişkisi olmasıdır. Felsefe kesinlik ve sıkılığı, olmadığı şeyde, karşıtında, pozitif bilginin perişan bir naiflikle bağlayıcı olduğunu varsaydığı şeyin düşünümünde arar. Felsefe ne bilimdir ne de pozitivistlerin onu alçaltmak amacıyla uydurduğu ahmakça oksimoronda öne sürüldüğü gibi bir düşünce şiiri (*Gedankendichtung*); felsefe kendinden farklı olana dolayımlanan ama bir yandan da ondan farklılık gösteren bir Formdur. Felsefenin yüzer-gezerliğiye, ifade edilemeyenin bizzat kendinde ifade edilmesinden başka bir şey değildir. Bu haliyle müzikle gerçekten de büyük benzerlik gösterir. Yüzer gezer unsurun söze dökülmesi çok zordur; Nietzsche dışında bütün filozofların

ona üstünkörü değinmiş olmasının nedeni de muhtemelen budur. Yüzer gezerlik, felsefi metinlerin bağlayıcı bir vasfından çok, onları anlamanın koşuludur. Tarihin bir döneminde öne çıkmış, sonra sükût etmiş olabilir, şu an müzik de aynı tehlikeyle karşı karşıyadır. Heidegger felsefenin bu özgül veçhesini, belki de sönümlenmeye yüz tuttuğu için, tam manasıyla müstakil bir bölüme, adeta daha yüce bir düzenin somutluğuna dönüş-türerek onu tekrar canlandırmıştır: ne gerçekten varolan şeyler ne de kavramlar üzerine normal bir yargıya varabildiğini gören ve ele aldığı konudan bile tam olarak emin olamayan felsefe, yine de olgu, kavram ve yargının ötesinde pozitif bir içeriğe sahip olmak ister. Bu amaçla, düşünmenin askıda kalan unsurunu, tam da ifade etmek istediği ifade edilemez olana; somut olmayan şeyi kendi özünün taslak nesnesine yüceltilir ve tam da bu yüzden sakatlanır. İfade edilemeyen şey, Heidegger'in kurtulmak istediği geleneğin baskısıyla Varlık sözcüğünde ifade edilir ve kullanışlı bir hal alır; şeyleştirmeye karşı itiraz şeyleştirilir, düşünceye dışsallaştırılır ve irrasyonelleşir. Heidegger felsefenin ifade edilemeyen veçhesini doğrudan tematik bir şekilde ele aldığından onu bilincin ilgasına kadar geriletir. Ama bunun da bir bedeli vardır: üzerinin örtüldüğünü düşündüğü, toprağı kazıyarak gün ışığına çıkartmak istediği kaynağın kökü kurumuştur artık; dolayısıyla ifade edilemeyeceğinden sözde tahrif edilmiş felsefenin kavrayışlarının hiç olmadığı kadar âciz durumdadır. Hölderlin'in suiistimali kılavuz bellenererek zamanın âcizliğine atfedilen şey, zamanın ötesinde olduğunu vehmeden düşüncenin âcizliğidir. İfade edilemeyen dolaysız ifadesinin bir hükmü yoktur; ifadesi sadece müzikte mümkün olabilmiş ama orada da elden kayıp giden bir geçicilikle damgalanmış, belirleyici bir "İşte budur" a değil, müziğin sürecine iliştilmiştir. Düşünceyi feragat ederek ifade edilemeyeni düşünmek isteyen düşünce onu en az istediği şeye, tamamıyla soyut nesnenin manasızlığına dönüştürerek tahrif etmiş olur.



Çocuksu Soru

Fundamental ontoloji, fazlasıyla ontik-psikolojik kaçacağını bilmese, çocukların varlığı sorguladığını savunabilirdi. Düşünüm çocuğu bu alışkanlıktan vazgeçirir ama, düşünümün düşünümü, idealizmde hep yaptığı gibi, bunu düzeltmeyi amaçlar. Ama çifte düşünüm, çocuk gibi dolaysız soru sorabilmeyi pek beceremez. Felsefe, yetişkinlerin insanbiçimciliğinin yolundan giderek çocuğun tutumunu insan türünün bütününe ço-

cukluğuna özgü, zamanöncesi ve zamanüstü bir tutum olarak resmeder. Çocuğun esas derdi, yaşamının erken döneminde şöyle ya da böyle aşinalık kazandığı eylem nesnelerinden oluşan dünyayla değil, ileriki yaşlarında tasavvur dahi edemeyeceği bir meşakkatle kendine mal ettiği sözcüklerle ilişkisidir. Sözcüklerin anlamını öğrenmek ister ve hem bu uğraşı hem de psikanalizin yardımıyla açıklanabilecek yaramaz mızımlanmaları ve inatçılığı sayesinde sözcükle şey arasındaki ilişkiyi sorgulamaya başlar. Kanepeye neden kanepe dendiğini ısrarla sorarak annesini bunaltır. Naifliği inceliklidir. Dil kılığını almış kültür, çocuğun en erken tepkilerine kadar nüfuz etmiş; kökensellik (*Ursprünglichkeit*) bahsine ipotek koymuştur. Sözcüklerin manası ve hakikat içerikleri, sözcüklerin “nesnellik karşısındaki tavrı” arasında henüz keskin bir fark söz konusu değildir; kanepenin ne anlama geldiğini ve bir kanepenin gerçekte ne olduğunu —bu ikincisine varoluşsal yargı da dahildir— bilmek, çocuğun bilincinde aynı şeydir ya da henüz birbirinden farklılaşmış değildir; bu ikisi arasındaki farkı ayırt etmek için ekseriyetle ciddi çaba sarf etmek gerekir. Sözcük haznesini kılavuz edinen çocuklara özgü dolaysızlık altında kendi içinde dolayımıdır, “neden” sorusuna, başlangıç ilkesine duyulan saplantılı merak önceden biçimlendirilmiştir. Dil *thesei* olarak değil, *physei* olarak deneyimlenir, kanıksanır, “taken for granted” (*İng.* çantada keklik) olur: başlangıçta fetişizm vardır ve başlangıcın izini sürmek bu fetişizmin kölesi olmaktır. Bu fetişizmi teşhis etmek elbette çok zordur çünkü düşünülen her şey aynı zamanda dile aittir; bilinçsiz bir nominalizm, yanılabılır dile, vahyedilmiş dil niteliği atfeden realizm kadar yanlıştır. Dili olmayan bir kendindeliğin söz konusu olmaması; yani, hakikatin dilin içinde, dil tarafından nitelenen bir şeyden ibaret olmayıp dilin hakikat içinde olması Heidegger’in lehinedir. Ama dilin hakikatteki kurucu payı ikisinin özdeşliğini tesis etmez. İfade ve şeyin düşünümde birbirinden ayrılması dilin gücünün sınıandığı noktadır.⁴ İfadenin kastedilen şeyle özdeş olmadığının bilincinde olmaktır dili hakikatin ölçütü haline getiren. Heidegger böyle düşünmeyi reddeder ve dil felsefesinin diyalektiğinin ilk aşamasından sonra duraklar. Düşüncesinin bir yeniden canlandırma, eski haline getirme girişimi olmasının bir nedeni de, bir adlandırma ritüeliyle adın gücünü tekrar tesis etmek istemesidir. Oysa sekülerleşmiş diller özneye bu gücü kullanıracak durumda değildir. Sekülerleşmeyle birlikte özneler bu dilleri Addan temizlemiştir, dilin nes-

4. Krş. Hermann Schweppenhäuser, “Studien über die Heideggersche Sprachtheorie”, *Archiv für Philosophie* 7, 1957, s. 304.

nellyiği felsefi tanrı inancını değil, öznelere uzlaşmaz tavrını gerektirir. Dil ancak imleme gücüyle, kastedilen şeyi olabilecek en kesin ve sıkı biçimde kapsadığında bir imleyenden (*Signum*) fazlası olabilir. Ancak ifade ve şeyin kesintisiz yüzleşmesinde “var”dır dil; ontolojik dil yaklaşımına meyleden Karl Kraus da muhtemelen bunu şiar edinmişti. Heidegger’in tutumuysa, Scholem’in ifadesiyle Alman ırkının üstünlüğünü savunan bir Kabalacılık’tır. Şiddetle romantizm karşıtlığı yapan herkes gibi olabildiğince romantik davranır ve tarihsel olan dilleri, Varlığın dilleriymiş gibi ele alır. Heidegger usulü yıkım, incelemeyi askıya aldığı filolojik bilgi karşısında sükût eder. Böyle bir bilinç kuşattığı şeyi olumlar ya da en azından ona kanaat eder; [oysa] özgün felsefi radikalizm, tarihin sahnesine ne şekilde çıkmış olursa olsun, şüphenin ürünüdür. Bu şüpheden başka hiçbir şeyi tahrip edemeyen radikal soru ise aldatıcıdır.

Varlık Sorusu

Varlık ifadesinin yoğun vurgusu Heidegger’in son dönemlerinde nadiren telaffuz ettiği eski sahicilik kategorisine dayanmaktadır. Varlığın kavrama ve varolana aşkınlığının, düzenlenmiş veya hükümsüz bir görünüş olmadığı ve sahicilik kıstasını yerine getirdiği iddia edilir. Haklı olarak, felsefenin tarihsel evrimi esnasında öz ve görünüş ayrımının tesviye edilmesine, felsefenin içkin itkisi *thaumazein*’in (Yun. hayret, merak), yüzeysel yaklaşımla tatmin olmamakla eşitlenmesine itiraz edilir. Düşünumsüz bir aydınlanma işlemiyle, özün görünüşlerin ardındaki hakiki dünya olduğuna dair metafizik tez, metafiziğin simge kavramı olan özün bir görünüş olduğu yolundaki bir o kadar soyut karşı tezle yadsınmış: görünüşe tam da bundan dolayı özmüş gibi davranılmıştır. Dünyanın ikiye bölünmüş hali, bu bölünmenin kaidesini teşkil eden sahicilik unsurunun gizli kalmasını sağlar. Saklı kalan, verili (*Datum*) olmayan her şeyi mitos ve öznel yansıtma olarak görüp eleyen pozitivizm, tıpkı bir zamanlar *mundus sensibilis*’te çekilen ıstırapı *noumenal* olanın kabulüyle yatıştırmaya çalışan öğretiler gibi bu yasaya ayak uydurmaktadır. Heidegger bu mekanizmanın iç yüzünü kavramıştır. Ama felsefesinin mahrum olduğu sahici unsuru derhal bir pozitiflik olarak tesis etmiş, sahiciliğin, dünyeviliği terk ederek eski özler öğretisinin teolojik *habitus*’unu âcizce taklit eden bilincin bir tutumu olduğunu öne sürmüştür. Saklı öz, aslında kötücüllük (*Unwesen*) olduğundan şüphelenilmemesi için emniyete alınır. Ne *Varlık ve Zaman*’da ne de Jaspers’in Göschen Külliyyatında yayımlanan bugünün zihinsel durumu üzerine kitabında,

geliştirilen sözde kümeleşme (*Vermassung*) kategorilerinin de insanları bu hale getiren o gizli kötücüllükten mustarip olabileceğine dair tek bir mülahaza vardır; ama insanlardan, özü unuttukları için felsefenin azarını sineye çekmeleri beklenir. Şeyleşmiş bilinç karşısındaki, sahicilik *pat-hos*'unda yankılanan direnç kırılmıştır. Eleştiri namına geriye kalan şey de görünüşe (*Erscheinung*) başka bir deyişle öznelerin üzerine salınır; özün cürümüne, yani öznelerin işlediği cürümlerin aslında sadece bir temsilini teşkil ettiği ve kendini onlarda tekrar üreten cürüme ise hiç değinilmez. Fundamental ontoloji *thaumazein*'m kendini yolundan saptırmasına mahal vermediğinden, neyin sahici olduğuna dair soruya, bizzat sorunun biçiminden yola çıkarak çarpık bir yanıt inşa eder. Bu sorunun o *dégoûtant* (*Fr* iğrenç) “Varlık sorusu” terimi kılığına bürünmesi boşuna değildir. “Varlık sorusu” uyduruktur çünkü her bireyin bedensel kaygısına hitap etmekle birlikte (Hamlet’in bireyin ölünce ilelebet yok mu olduğunu, yoksa Hıristiyanlıkta vaat edilen *non confundar*’a* mı bel bağlayacağını sorguladığı monolog esasen bu kaygıyı dile getirir) Hamlet’in “olmak ya da olmamak” dizesiyle işaret edilen şeyi, varoluşu yutuveren bir saf özle ikame eder. Varoluşsal ontoloji ele aldığı şeyi fenomenolojik teamüllere göre tasvir ve ayrımlara başvurarak temalaştırır ve bu suretle insanın bu kaygısını tatmin eder ama bir yandan da dikkati farklı bir yere yönlendirir. Heidegger “Varlık sorusu” konusunda şunları yazar: “Dolaşısıyla varlık sorusu, varolanları, şu veya bu şekilde varolanlar olarak enine boyuna araştıran, bu sırada da hep belirli bir varlık anlayışı içinde hareket eden bilimlerin mümkünliğünün *a priori* koşullarını amaçlamakla sınırlı olmayıp özellikle ontik bilimlerin öncesinde yatan ve onların temellerini atan ontolojilerin imkân koşullarını amaçlar. İsteddiği kadar zengin ve girift bir kategoriler sistemine sahip olsun, bütün ontolojiler, evvela varlığın anlamını yeterli ölçüde aydınlatmadıkça ve bu aydınlatma işini temel görev olarak kavramadıkça esasen kör ve öz amacından sapmış kalırlar.”⁵ Fenomenolojik yöntemin giriftliği sayesinde varlık sorusu olarak süslenip öne sürülen şeye abartılı bir vurgu yükleyen bu tür önermeler, bu sözcükle tahayyül edilebilecek her şeyde kayba yol açar; Varlık sözcüğünün temsil ettiği şey mümkün olduğunca hamarat bir tarafgirliğe tahvil edilerek öyle bir değersizleştirilir ki, başarısızlık daha yüce hakikat olarak, etrafından dolaşılan sorunun esas yanıtı olarak sunulur. Sözde Varlık sorusu, varlığı yeterince sahici kılmak için boyut-

* Ölüme karşı muhafaza edilen, ölümün işlemediği ontolojik unsur anlamında. —ç.n.

5. Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 6. Basım, Tübingen 1949, s. 11.

suz bir noktaya, onun doğuştan gelen tek anlamı olarak kabul ettiği şeye daraltılır. Bu noktadan ileri gitmeyi ve nihayetinde, kendi üzerini açan varlığın daima sadece varlığı ifade ettiğini söyleyen Heideggerci totolojiyi aşma yolundaki tüm girişimleri men eden bir yasağa dönüşür.⁶ Heidegger, elinden gelse, Varlığın totolojik esasını mantığın belirlenimlerinden daha üstün bir şey olarak taksim edecektir. Ama bu esas, ancak çözümlenemezlikten (*aporetisch*) yola çıkarak geliştirilebilir. Heidegger de Husserl gibi, fazlasıyla bağımsız olduğu için tedavülden kaldırdığı metafiziğin tarihinde, bağdaşmazlıkları ispat edilmiş düşünce kıstaslarını, buna hiç aldırış etmeden yan yana getirir: her tür ampirik ilaveden arındırılmış olduğundan mutlak geçerliliğe sahip saf şeyle kavramsal eklenti olmadan da yapabildiği için çürütülemez olan, kesin bir biçimde verili olan dolaysız şey. Husserl de “saf”, yani *eidetik* fenomenoloji programını, görünen nesnenin kendiliğinden verili oluşuyla böyle birleştirmişti. Zaten “saf fenomenoloji” başlığında bile çelişik normlar bir araya gelmiş durumdadır. Bir epistemoloji değil de, keyfe göre benimsenecek bir tutum olmayı amaçladığından kategorilerinin birbiriyle ilişkisinin düşünülmesine gerek kalmaz. Bunu dikkate alan Heidegger’in öğretmeninden tek farkı çelişkili programını, Husserl’in fenomenolojisinin olay yeri olan bilinçten bilince aşkın şeye aktarmasıdır; Husserl’in orta döneminde *noema*’ya tanınan üstünlüğün “bilince aşkın şey” kavrayışını öngördüğünü de yeri gelmişken ekleyelim. Gelgelelim, saf olanla görüsel (*anschaulich*) olanın bağdaşmazlığı nedeniyle, bu ikisinin birliği, iki koyuttan birinin diğerinin foyasını ortaya çıkarabileceği hiçbir uğrak içermeyecek derecede belirsiz bir zemin üzerinde tesis edilmiştir. Heideggerci Varlık işte bu nedenle ne bir varolan ne de kavram olabilir. Bu şekilde elde edilen kesinliğin, elinde adın kendiyile eşit oluşundan başka bir şey olmadığından düşünce ve kanıyla ifa edilemeyeişinin yol açtığı hiçlik (*Nihilität*) durumunu da hesaba katması gerekmektedir.* Heidegger’in kitaplarındaki bitmek tükenmek bilmeyen tekrarların nedeni, yazarın çenebazlığında değil çözümlenemezlikte/aporetikte aranmalıdır. Bir fenomen ancak belirlenim vasıtasıyla kendinden öteye ulaşabilir. Ta-

* “Varlık” aracılığıyla temin edilen aşırı nesnellik bütün boşluğuyla, “hemen her şeye dair içi boş kanılara sahip oluş durumuyla” öne çıkar. Varlık ancak bir *quid pro quo* durumuyla, modern ontolojinin, Varlık’la kastedilen şeyin varlığın anlamı kabul etmesi sayesinde, bu anlamı kasteden özne olmadan da anlamlı kılınabilir. Böylelikle, iradi ayırma işleminin, yani özneliliğin onun *principium vitale*’i olduğu ispat edilir. Ontoloji Varlığı sadece öznenen yola çıkarak tasarlayabilir ama özneliliğin koşullu doğasını kabul etmez. (Karl Heinz Haag, *Kritik der neueren Ontologie*, Stuttgart 1960, s. 69.)

6. Krş. bu kitapta, I, s. 71, 73.

mamıyla belirlenimsiz olan şey, kendi eylem nesnelere nüfuz edemeyip geri dönmesine rağmen, anlamsız bir ritüel halinde tekrarlanan jestler misali, bu belirlenimsizliğin telafi edilmesi için mütemadiyen tekrarlanır. Bu tekrarlama ritüeli, Varlık felsefesinin aslında olmak için yanıp tutuştuğu mitosla ortak noktasıdır.

El Çabukluğu

Heidegger, varlık ve varolan diyalektiğini, varolan olmadan Varlığın, dolayım olmadan da varolanın düşünülemediği oluşunu gizlemeye çalışır: biri diğeri tarafından dolayımından varolmayan uğrakları, dolaysız Bir ve bu Birin pozitif Varlığı olarak ele alır. Ama evdeki hesap çarşıya uymaz. Kategorilerin alacak verecek ilişkisi dava konusu olur. Dışarı sürülüp atılmış varolan geri döner: Varolandan arıtılmış Varlık, dışladığı varolanı aslında içinde barındırdığı sürece bir ilksel-fenomendir (*Urphänomen*). Heidegger bu meseleye noktayı düşüncesinin tamamının matrisini teşkil eden bir strateji şaheseriyle koyar. Heidegger'in felsefesi, "ontolojik fark" terimiyle varolanın çözülemez uğrağına da el koyar. Ama bunun gibi, ontik olanın alanından güya tamamen bağımsız olan bir "Varlık"tan ne anlamamız gerektiği, tabii ki bir karara bağlanmaz. Aksi takdirde, tam da dışında kalmak istediği özne nesne diyalektiğinin içine çekilecektir. Heidegger'in ontolojisinin şüphesiz en merkezi noktasını teşkil eden bu belirlenimsizlik, iki aşırı uç olan Varlık ve varolanın da birbirine karşı belirlenimsiz kalması gerekliliğinin nedenidir — ikisi arasındaki farkın ne olduğu tahmin dahi edilememelidir. "Ontolojik fark" bahsi, Varlığın, tam da Varlık olduğu için varolan olmadığı gibi bir tolojiye indirgenir. Heidegger sonuçta, Batı metafiziğini kınamasına neden olan hatayı bizzat yapar ve Varlığın anlamının varolanın anlamından farkının daima dile getirilmeden kalması gerektiğini söyler.⁷ Varolan,

* Heidegger'in aynı zamanda ontolojik olan ontik unsur Dasein'a, yani Varlığın mevcut bulunan haline tanıdığı imtiyaz Varlığı peşinen hipostazlaştırır. Ama Dasein'ın, Varlığı açığa çıkaracak şeffaflığı kazanması için Varlığın, onun istediği gibi, Dasein'a göre öncelikli bir unsur olarak bağımsızlaşması gerekir. Öznelliğin sözde alt edilişi işte böyle hile yoluyla elde edilmiştir. Heidegger'in bu indirgeyici planına rağmen, Varlığın aşkınlaşması öğretisi, fundamental ontoloji dilinin tövbe ederek vazgeçtiği, öznelliğin ontolojik önceliğini bir kez daha varolana el altından yedirir. Heidegger daha sonra tutarlı davranmış ve Dasein analizini Varlığın, Varlık doğrudan varolmadığı için varolanda temellendirilemeyecek bütünsel önceliğine yönlendirmiştir. Heidegger'in etkili olmasını sağlayan her şey böylelikle devre dışı kalır ama bu etki yine de daha sonraki dönemde sahip olduğu otorite bu etki sayesinde mümkün olmuştur.

7. Karl Heinz Haag, *Kritik der neueren Ontologie*, Stuttgart 1960, s. 71.

felsefenin üflediği solukla ontolojik bir olguya,* Varlık nasıl varolan olmadan düşünülemiyorsa, varolanın da, Heidegger'in temel tezi uyarınca, Varlık olmadan düşünülemeyeceğinin muğlak ve hipostazlaştırılmış ifadesine dönüşür. Böylece el çabukluğuyla hilesini yapar. Ontolojinin, kendisiyle karşıtlık içinde konumlandırılmış ontik unsur olmadan mümkün olmaması; ontolojik ilkenin karşıtına mecbur oluşu, ontolojinin zaruri *skandalon*'u, ontolojinin esas unsuru olur. Heidegger'in kendisi kadar uyanık olmayan diğer ontolojiler karşısındaki zaferidir ontik olanın ontolojikleştirilmesi. Varlığın varolan olmadan varolamaması, varolanın Varlığının, Varlığın esas vasıflarından biri olduğu bir biçim alır. Böylelikle, hakiki olan bir şey hakikatsizliğe, varolan öze dönüşür. Varlık, kendinelik boyutu nedeniyle aslında olmak istemediği şeye, kavramsal birliği zaten Varlık'ın kelime anlamında daima içerilen varolana el koyar. Ontolojik fark kurgusu, bir Potemkin köyü misali, göz boyama amaçlı bir sahteliktir. Varolanın Varlığın varoluş tarzı olduğu tezi sayesinde mutlak Varlığa yönelik bütün şüphelerin daha da kesinlikle reddedilebilmesi amacıyla tesis edilmiştir.* Her tikel varolanın ontik kavramına indirgenmesi, varolanı kavramdan farklı kılan şeyi yok eder. Ontik olana ve bütün eşdeğerlerine dair bahsin biçimsel olarak genel-kavramsallık yapısında olması, o kavramın kavramsal olandan ayrışık içeriğinin yerine geçer. Varolan kavramının —bu bakımdan, Heidegger'in yere göğe koyamadığı Varlık kavramından hiç de farklı değildir— kesinlikle kavramsal olmayanı, kavramda tükenmeyi kapsaması ama kapsanan şeyle arasındaki farkı bizzat ifade etmeyen bir kavram olmasıdır bunu sağlayan. “Varolan” bütün varolanlar için kullanılan kavram olunca, varolan da bir kavrama, kesintiye uğramadan Varlığın yapısının biçimini alan bir ontolojik yapıya dönüşür. Varolanın ontolojikleştirilmesi *Varlık ve Zaman*'da kısa ve kesin bir şekilde formüle edilir: “Dasein'in 'özü' kendi varoluşunda yatar.”⁸ Varolanın (*Dasein*), varolan bir şey olarak varolan şeyin (*Existierendem qua Existierendem*) Dasein ve Varoluş (*Existenz*) kavramlarıyla tanımlanmasından yola çıkarak, varolanların özsel, ontolojik olmayan unsurlarının ontolojik olduğu sonucuna varılır. Ontolojik fark kavramsal-olmayanın, kavramsal-olmayış olarak kavramsallaştırılmasıyla silinir.

~

* “... Varlığın varolan olmadan hiçbir surette özsel olmaması (*west*), bir varolanın da Varlık olmadan varolamaması, Varlığın hakikatinin bir veçhesiyse.” (Heidegger, *Was ist Metaphysik?*, 5. basım, Frankfurt am Main 1949, s. 41.)

8. Heidegger, *Sein und Zeit*, a.g.y., s. 42.

Varlık Mitolojisi

Ontik unsur ancak ontolojinin başını ancak onunla aynı cinsten olduğunda ağrıtmayacaktır. Ontolojinin ontolojik farka önceliği bir yanıltmacayla (*Subreption*) tesis edilir: “Ancak burada *existentia* ve *essentia*’nın karşıtlık içinde konumlandırılması söz konusu değildir çünkü bu iki metafizik Varlık tanımı, aralarındaki ilişki bir yana, henüz söz konusu bile değildir.”⁹ Ama Heidegger tam tersini temin etmesine rağmen, ontolojik farktan önce geldiği varsayılan şeyi, özün (*Essenz*) hanesine yazar: Varolan kavramının ifade ettiği farkın inkârıyla kavram, kapsadığı varsayılan kavramsal-olmayan şey üzerinden yüceltilir. Bu hamle, Heidegger’in Platon risalesinin bir başka pasajında da açıkça görülebilir: Heidegger burada varoluş sorusunu varoluştan uzaklaştırıp bir öz sorusuna dönüştürür: “‘İnsan varolmaktadır’ önermesi, insanın gerçekten varolup olmadığı sorusunun değil, ‘insanın özü’ sorusunun yanıtıdır.”¹⁰ Varlık ve özün birbirinin antitezi olduğunun reddedildiği pasajda¹¹ “henüz değil” bahsinin geçmesi, zamansal olmayan bir unsur için tesadüfen zamansal bir metafor kullanılması durumu değildir. Arkaik düşüncedir — Elea okulundan ziyade İyonya okulunun hylozoistlerinin arkaik düşüncesidir; bunlardan eksilterek devralınmış felsefi önermelerde, varlık ve öz karışarak bulanıklaşır. Düşünceyi ve Varlığını teşhis için onları birbirinden ayıran Parmenides’in felsefesinden Aristoteles felsefesine varana kadar antik dönem metafiziği varlık ve özü birbirinden koparmak için didinmiştir. Mitolojiden arındırmak bu ikisini ayırmaktır, çünkü mitos ayrılmamış olanın aldatici birliğidir. Ama ilksel ilkelerin, ifade ettikleri dünyayı açıklama konusundaki yetersizliklerini kapatmak amacıyla onu açımamaya girişimleri ve böylelikle özle olgu arasında gidip gelen bir unsur olan Varlığın sihirli dünya-dışılığının (*Exterritorialität*) kavramların ince dokusu içinde kaybolması Varlığın imtiyazını korumak isteyen Heidegger’i, kavramın eleştirel emeğinin bir yozlaşma tarihi olduğuna hükmetmek zorunda bırakır — tıpkı Varoluş gibi ontolojikleştirilmiş olan tarihe itaat etmek zorunda olan felsefe bir yandan da tarihin ötesine düşen tarihsel bir konum alabilirmiş gibi. Heidegger sistem mecburiyetiyle entelektüalizm karşıtı, felsefi nedenlerle felsefe karşıtıdır; Heidegger’in bu hali, günümüzün dinde rönesans akımlarının kendi öğ-

9. Heidegger, *Platons Lehre von der Wahrheit*, 2. Basım, Bern 1954, s. 68.

10. A.g.y., s. 70 vd.

11. Krş. a.g.y., s. 68.

retilerinin hakikatinden değil de, dinin aslında iyi bir şey olduğunu savlayan felsefeden ilham almalarına benzer. Düşüncenin tarihi, izi sürülebildiği ölçüde, Aydınlanmanın diyalektiğidir. İşte bu nedenledir ki Heidegger, tarihin herhangi bir aşamasında —gençken belki yapmak isteyebileceği gibi— duraklamamaya karardır, yine bu nedenledir ki Wells'in zaman makinesini andıran bir aygıtla, her şeyin her şey olabileceği ve her anlama gelebileceği arkaizm uçurumuna atar kendini. Mitolojiye uzanmaya çalışır; ama kendi mitosu da yirminci yüzyılın belli başlı mitoslarından biridir nihayetinde, tarihin foyasını ortaya çıkardığı ve her bilincin içinde kenetlendiği rasyonelleşmiş gerçeklikle mitos arasındaki kati uzlaşmazlıkta açıkça göze çarpan yanılısamadır Heidegger'in mitosu. Bilinç, mitolojinin statüsünü almaya çalışır ama bu, bizatihi mitolojiye dönüşmeden mümkün değildir. Heidegger'in varlık kavramıyla birlikte, mitolojik yazgı veçhesi de öne çıkar: "Varolanın varışı Varlığın yazgısından ileri gelir."¹² Varlıkta varoluşla özün birbirinden ayrılmazlığı böylece layık olduğu şekilde adlandırılır: doğal bağlamın körlüğü, birbirine zincirlenme musibeti, Varlık bahsinde titrek sesi duyulan aşkınlığın mutlak olarak yadsınması. Bu aşkınlık, varlık kavramındaki yanılısamadır; ama bu yanılısamanın nedeni, Heidegger'in insanlığın bugüne kadarki fiili tarihinin muhtaçlığı olarak Dasein'dan çıkardığı tanımların, bu tarihe dair bütün anıları dışsallaştırmasıdır. Bu anılar bizatihi Varlığın unsurları olarak kabul edilir ve böylelikle varoluştan önce belirlenmiş bir şeye dönüştürülür. Onlara bahşedilen o göksel güç ve azamet, tarihsel gerçekliğin kepazeliklerini ve yanılrlığını değiştirilemez kabul eder ve onları umursamaz. Anlamsızlığın anlam olarak göklere çıkartılması mitolojiktir; doğal bağlamların merasimle sembolik tikel eylemlerde tekrar edilmesi onları doğaüstü yapmaz. Sonsuza kadar muhafaza edilmesi şart koşulamayacak kategoriler, örneğin kaygı ve korku kategorisi, başkalaştırılarak Varlık bileşenlerine, her tür varoluştan önce belirlenmiş bir şeye, varoluşun *a priori*'sine dönüştürülür. Mevcut tarihsel ortamda pozitif bir biçimde, doğrudan adlandırılmayan 'anlam' olarak kurulurlar. Varlığın anlamının tam zıddı olan saf varoluş biçiminde ortaya çıkmasını beklemek anlamsız bir şeye anlam bahşetmektir.

Ontik Olanın Ontolojikleştirilmesi

Hegel, idealist öznenin önceliği teziyle Dasein'a ontolojik bir özel konum verilmesini incelemiştir. Özdeşliksiz unsurun sadece bir kavram olarak belirlenebilmesinden istifade etmiş, onu diyalektik vasıtasıyla ortadan kaldırmış ve özdeşliğe dahil etmiştir: ontik olanı ontolojikleştirmiştir. Bu ontolojikleştirme *Mantık Bilimi*'nin dilindeki nüanslarda kendini ele verir. "Oluş" bölümünün üçüncü dipnotunda Jacobi'yle mutabık kalarak, mekân ve zaman için şöyle yazar: "[Mekân ve zaman] belirsizliğiyle belirlidir, —en basit biçimiyle— Varlıktır. Ama tam da bu belirsizliktir onu belirli kılan; çünkü belirsizlik belirlilikle karşıtlık içindedir; böylelikle karşıtlık içinde konumlandırılmış haliyle bizzat belirlidir ya da negatiftir, hem de katıksız, tamamen soyut negatif. Varlığın içinde barındırdığı bu belirsizlik ya da soyut olumsuzlama, hem dışsal hem içsel düşünümün Varlığı hiçlikle bir tutarak, içi boş bir düşünce nesnesi, bir hiç olduğunu beyan ederek ifade ettiği şeydir. — Başka bir ifadeyle, Varlık belirlenimsiz olduğu için, bizatihi olduğu (olumlayıcı) belirlilik değildir, Varlık değil, hiçliktir."¹³ Burada belirsizlik, zımnen belirsiz olan şeyin eşanlamlısı olarak kullanılır. Belirsizlik kavramının kavradığı şey kavram içinde gözden kaybolur; kavram, belirlenmemiş şeyin belirlenimi olarak onunla eş tutulur, böylece belirlenmemiş şey hiçlikle özdeşleştirilir. Böylelikle henüz mantık tarafından kanıtlanmamış mutlak idealizm gerçekte varsayılır. Hegel'in işe Varlık yerine Bir-Şey'le başlamaktan sakınmasının ardındaki saik de budur. Özdeşliksiz unsurun dolaysız olmamasının, dolayımlanmış olmasının bir önemi yoktur. Ama Hegel, metnin en önemli yerlerinde bu kavrayışının hakkını veremez. Bu kavrayışa göre özdeşliksiz unsur —bizzat dolayımlanmış olduğundan— aslında özdeştir ama bununla birlikte, kendisine dair bütün belirlemelerin, özdeşleştirmelerin Başkası olarak özdeş değildir. Hegel, düşünüm felsefesine karşı eleştiri-öncesi dil kullanımını savunmayı amaçlamasına rağmen, bu noktada özdeşliksizinin diyalektiğini tamamına erdiremez. Hegel'de özdeşliksiz unsuru özdeş olana, kendiyle aynılığa dönüştürme vasıtası işlevi gören özdeşliksizlik kavramının içeriği, kendiyle aynılığın tam zıddıdır; bu noktayı aceleyle geçiştirir. Fichte ve Schelling'in felsefe sistemleri arasındaki fark üzerine metninde, saptayıp hemen kendi felsefesine entegre ettiği unsur, ona yöneltilen en ağır itirazların merkezin-

13. Hegel, WW 4, s. 110.

dedir. Hegel'in özdeşliksiz unsurun daimi direncine dayalı mutlak sistemi, kendi kendini kavrayış tarzının hilafına kendini yadsır. Özdeşliksizlik unsuru olmadan özdeşlik olmadığı doğrudur ama özdeşlik, Hegel'de bir bütüncüllük olarak özdeşliksiz unsur karşısında ontolojik önceliğe sahiptir. Bu önceliği veren, özdeşliksiz unsurun dolayımlanmışlığının, mutlak kavramsal varlığı mertebesine çıkarılmasıdır. Teori çözülmez unsuru kendi kavramına getirmek yerine, onu genel bir kavram olan çözülmüş içinde yutuverir. Özdeşliğin özdeşliksizlik unsuruna bağlı hale gelmesi —bu, Hegel'de takriben gerçekleşmiştir— bütün özdeşlik felsefelerine yöneltilmiş bir itirazdır. Aristotelesçi *steresis* (Yun. yoksunluk, eksiklik) kategorisi bu itirazın hem esas kozu hem de felaketidir. Soyut kavramın zorunlu olarak eksikliği çektığı şey, yani kavramın bizzat özdeşliksiz olamayışı, kavramda kaçınılmaz olarak soyutlanan şey karşısında kavramın hanesine bir kazanç olarak, daha yüce unsur, tin olarak kaydedilir. Heidegger'in haklılığından şüphe duymadığı yalınlığın ihtişamı ideolojisinde olduğu gibi, daha az olan daha hakiki sayılır. Oysa noksanlık apolojisi bir kez daha tek bir noktaya daraltılmış düşüncenin savunulmasından ibaret değildir, bu apolojinin bariz bir ideolojik işlevi vardır. Yoksulluğun ve sade bir yaşamın haysiyetini ısıtıp ısıtıp önümüze koyan yüceltilmiş basitlik yapmacıklığı, üretim durumunun, herkese yetecek kadar emtia olmadığı mazeretini bütünüyle geçersiz kıldığı bir toplumda, gerçek yoksunluğun devam etmesinin akıldışılığına cuk oturan bir kılıftır. Kendi kavramı dolayısıyla incelikli düşünmeye mecbur olan felsefe bu akıldışı durumda, *Rheinischer Hausfreund*'la* flört ederek yardımcı olmaya çalışır: yazdığı varlık tarihiyle yoksunluğu mutlak bir yücelik ya da en azından, *ad Kalendas Graecas* (Lat. Grek takvimine göre ayın 1'i) olarak allayıp pullar. Hegel bile soyutlama yoluyla elde edilen şeyin daha tözsel olduğunu düşünür. Maddeyi, Varoluşa geçişi bile aynı motif uyarınca ele alır.¹⁴ Kavramı belirsiz olduğu, kavramı tam da kastettiği şeyden yoksun olduğundan, sadece biçimiyle öne çıkar. Hegel bunu Batı metafiziğinin marjına katar. Engels bunu görmüş, ama bundan tam tersi, diyalektik olmayan bir sonuç çıkarmış, maddenin başlangıç niteliğindeki Varlık olduğunu beyan etmiştir.¹⁵ Başlangıç niteli-

* 1807-1834 yılları arasında teolog Johann Peter Hebel tarafından yayına hazırlanmış bir nevi saatli maarif takvimi. —ç.n.

14. Krş. Werner Becker, *Die Dialektik von Grund und Begründetem in Hegels Wissenschaft der Logik*, Frankfurt 1964, s. 73.

15. Krş. Alfred Schmidt, "Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx", *Frankfurter Beiträge zur Soziologie*, Cilt 11, Frankfurt 1962, s. 22 vd.

ğindeki Varlık kavramı, diyalektik eleştiriyi mümkün kılar. Heidegger, Hegel'in *Eulenspiegel** çalımını tekrar eder. Ama, idealist olmak istemediği için, Hegel'in hiç gizlemeden uyguladığı bu manevrayı, ontik unsurun ontolojikleştirildiğini gizler. Oysa kavramın "daha azlığını" süsleyerek bir "daha fazla"ya çevirme güdüsü, her durumda, Platon'un duyusal olmayanın daha yüce olduğunu savunan katılığıyla aynı kapıya çıkar. Mantık çilecilik idealini adamakıllı yüceltmış ama imtiyazlı doyum aldatmacasına karşın çileci idealin sahip olabildiği hakikat boyutunu türettiği duyusal alanla bir ilişki kurmayarak onu bir yandan da fetişleştirmiştir. İçeriğini reddederek saflaşan kavram, gizlice, —kavramının tekabül ettiği— teknik aygıtlarda kaydedilen bütün gelişmelere karşın yoksulluğun asla ortadan kalkmamasının şart olduğu bir hayat düzenine model işlevi görür. Ontoloji mümkün olsaydı, ironik bir biçimde, negatifliğin simgesi olarak varolurdu. Kendiyle hep aynı kalmak, katıksız özdeşlik, Kötücüllüktür; zamanın ötesindeki mitolojik felakettir. Mitolojiyi sekülerleştiren felsefe, Leibniz ve Hegel'in teodiselerine varana kadar, muazzam bir hüsnütabirle değişmezliği iyiliğe tercüme ederek onun kölesi olmuştur. Mevcut düzenin, sürekli tekrarlanmak suretiyle bir sabite dönüşmüş olan temel durumuyla uyum içinde tasarlanacak bir ontoloji olsa olsa bir dehşet ontolojisi olur. Bir kültür ontolojisi ise, kültürün tamamıyla başarısızlığa uğradığı ortamı tamamıyla düzenlemek durumunda kalacaktır. Felsefi açıdan meşru bir ontolojinin yeri Varlığın değil kültür endüstrisinin inşasıdır.

Varoluş Kavramının İşlevi

Varoluş öğretisinin esas hedefi ontik olanın ontolojikleştirilmesidir. Kadim sav uyarınca özden çıkarılamayan varoluşun bizatihi özsel olduğu iddia edilir. Varoluş, Kierkegaard'un varoluş modelinden daha yukarı bir mertebeye çıkarılır ve tam da bu nedenle o modelin daha etkisiz bir versiyonuna dönüşür. Kitabı Mukaddes'teki "Onları meyvelerinden tanıyacaksınız" cümlesi bile, Varoluş tapınağında varoluşun kutsallığını bozduğu, onu sıradanlaştırdığı için susturulur. Varlığın varolma tarzı olan varoluş artık kavramının antitezi konumunda değildir, sıkıntı veren bütün unsurlarından temizlenmiştir. Platoncu İdeanın haysiyetini almıştır almasına ama aynı zamanda, düşünülen bir şey olmayıp sadece varolan, o yüzden de başka türlü düşünülmesi mümkün olmayan şeyin kurşun

* Alman folklorunda şakacı bir kahraman, Almanların Nasrettin Hocası. —ç.n.

geçirmezliğini de almıştır. Jaspers ve Heidegger bu konuda mutabıktır. Jaspers safça, Varoluşun Kierkegaard'la karşıtlık içinde nötrleştirildiğini itiraf eder: "... onun negatif kararları, sevdiğim ve arzuladığım, yapmaya hazır olduğum ve hazır olmadığım her şeyin tam zıddıydı."¹⁶ Varlık kavramı kurgusuna *pater subtilis*'i (Lat. babalık imtiyazı) bulaştırmayan Jaspers varoluşçuluğu bile, başından itibaren "Varlık sorusu"¹⁷ olarak kurgulanmıştır; her ikisi de, Paris'te, onlara göre vakitsizce ve aceleyle üniversite dersliklerinden şaraphanelere yayılan¹⁸ ve orada saygınlığından çok şey kaybeden Varoluş önünde kendi görüşlerine ihanet etmeden istavroz çıkarmanın bir yolunu bulmuştur. Eleştiri ontik olanın ontolojikleştirilememesi tezinden ileri gitmediği sürece, yapısal ilişkilerin değişmezliğini vurgulayan aşırı ontolojik bir yargı olarak kalır; Sartre'ın siyasete yönelmesinin ardındaki felsefi saik budur. İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra ortaya çıkan, avangard duruşlu varoluşçuluk adlı akımın güçsüz, müphem bir tarafı vardı. Almanya'daki hâkim sınıfın yıkıcı bularak kuşkuyla yaklaştığı bu varoluşçuluk, takipçilerinin sakallarına benzer. Kültürel dalavereye ayak uydurmayı reddederek muhalif tarzlarını giyim kuşamlarına yansıtan ve mağara adamlarını andıran gençler bir yandan da atalarının bu çoktan demode olmuş pederşahi haysiyet simgesini yaşatmaya devam etmişlerdir. Yönetmeliklerle düzenlenemeyen deneyimin, bilginin uğrağı olan öznenin resmen defedildiği bir toplumsal ve bilimsel ortama itiraz, varoluş kavramının hakiki veçhesidir. Kierkegaard da felsefeye, kendi ifadesiyle öznenin terk ettiği şeyleşmiş bilinç dolayısıyla itiraz etmiştir: felsefeye karşı, felsefenin çıkarını gözetmiştir. Fransa'daki varoluşçuluk ekolleri bunu anakronistik olarak tekrar eder. Gerçekten iktidarsızlaştırılmış ve içeriden zayıflatılmış öznellik yalıtılır ve —Heidegger'in öznelliğin karşı kutbu olan Varlığı hipostazlaştırmasını tamamlayacak şekilde— hipostazlaştırılır. Sartre'ın *L'être et le néant*'ında (Varlık ve Hiçlik), dolayımlanmış unsurun dolaysızlığı yanılmasıyla öznenin ilişkisinin kesilmesi, Varlığın dahil olduğu kopuş sürecinin aynısıdır. Varlık, kavram, dolayısıyla özne aracılığıyla dolayımlandığı oranda özne de içinde yaşadığı dünya aracılığıyla dolayımlanır ve verdiği kararlar da o oranda güçsüz kalarak içsellikğin ötesine geçemez. Bu güçsüzlük ve iktidarsızlık şeyvari kötülüğün özneye galebe çalmasına neden olur. Varoluş kavramının felsefi bir yöntem zannedilme-

16. Karl Jaspers, *Philosophie*, Berlin-Göttingen-Heidelberg 1956, Cilt I, s. xx.

17. A.g.y., s. 4.

18. Krş. a.g.y., s. xxiii, ve Heidegger, *Über den Humanismus*, Frankfurt am Main 1949, örneğin s. 17 vd.

sinin nedeni iki uyuşmaz şeyi birbirine bağlar gibi görünmesidir: her bilgiyi, dolayısıyla her varolanı kuran özne üzerine düşünüm ile somut, her tikel özneye doğrudan bireyleşen deneyim. Bu ikisinin birbirinden ayrılığı ve uyuşmazlığı öznel yöntemi huzursuz edecek nitelikteydi: bunun sonucunda, bizzat ampirik öznenin çıkarılmış olduğundan, ampirik özneyi ve herhangi bir ampirik varlığı temellendirme yetkisi olmadığı kurucu öznenin yüzüne vurulabilir, birey de dünyanın tesadüfi bir parçası olmakla itham edilebilir ve varolanı kapsama ve mümkün olduğunca tesis etme zorunluluğundan mahrum olduğu hatırlatılabilir. Varoluş, ya da demagojik jargondaki ifadesiyle, insanlık, hem bütün insanların müşterek noktası olması itibarıyla evrenseldir hem de bu evrensellik, tikelleşmiş hali olan belirli bireysellikten farklı olarak ne temsil edilebilir ne de düşünülebilir olduğundan tikeldir. Bununla birlikte, bütün bilgi eleştirilerinden önce, insan kavramı üzerine en basit *in intentione recta** (*Lat.* bilginin gerçek nesneye odaklandığı-) bir düşünümde bile bu Evreka! ânında bulunan kanıt hemen ortadan kaybolacaktır. İnsanın ne olduğu beyan edilemez. Günümüzde insan bir işlevden ibarettir, özgür değildir, bazı antropolojilerin otlandığı korunumsuz muhtaçlık durumunda olmadığı sürece, sabit bellediği şeylere sığınır. Binlerce yıl boyunca maruz kaldığı sakatlanmaları, toplumsal miras olarak yanında sürükler durur. İnsanlığın mevcut tabiatından yola çıkarak insan olmanın esasını deşifre etmek, insanın imkânını sabote etmektir. Bu yöntemi benimseyen bir tarihsel antropoloji artık bir işe yaramaz. İnsanın meydana gelmişliğini (*das Gewordensein*) ve koşullara bağlılığını hesaba katar katmasına ama bunu, özneleri şu anda içinde bulundukları hale getiren ve bir *qualitas humana* (*Lat.* insanlık niteliği) adına hâlâ göz yumulan insanlıktan çıkarma sürecinden soyutlayarak öznelere mahsup eder. Antropoloji ne kadar somut bir biçimde arzı endam ederse o kadar yanıltıcıdır; sebebi bir özne olarak insanda değil, ezelden beri öznenin tarihsel oluşumu sürecine koşut bir seyir izleyen öznellikten çıkarma sürecinde aranması gereken unsurları önemsemez. *Arriviste* (*Fr.* nevzuhur) antropolojinin “insanın ucu açıktır” tezi — bu teze sıklıkla hayvanları küçümseyen bir bakış eşlik eder — boş bir tezdur; kendi belirsizliğini, kendi *fallissement*’ını (*Fr.* iflas) belirli ve pozitif bir şey olarak sunmaktan başka bir işlevi yoktur. Varoluş bir uğraktır; bütün değildir, bütüne karşın icat edilmiş, ondan koparılarak felsefeye dönüştüğü anda bütünün çözülmezlik iddiasında koca bir gedik açmıştır. İnsanın ne olduğunun beyan edilememesi, yüce bir antropolojiyi değil, her antropolojiye yöneltelen itirazı işaret eder.

Kendi İçinde Ontolojik Dasein

Kierkegaard nominalist bir ruhla varoluşu öze karşı öne sürerek, yani teolojinin silahını metafiziğe doğrultarak, bireyin Tanrı'nın sureti olduğu dogmasına riayet eder ve tekil insanı yani bizatihi varoluşu bir anlamlılık haresiyle sarmalar. Ontolojiye karşı bir polemik yürütmektedir ama "her tekil insanın" Dasein'ı olan varolan, varoluşun bütün niteliklerini iligine kadar sömürür. *Varlık ve Zaman*'da, *Ölüm Hastalığı*'nın başlangıcında sunulana oldukça benzer bir Varoluş tasviri sunulur; Kierkegaard'da öznenin "berraklığı", yani bilinç varoluşun ontolojikleştirilmesinin yasal dayanağıyken, "Dasein'ın şu veya bu şekilde davranış gösterebildiği ve bir şekilde her daim belirli bir davranış içinde bulunduğu varlığına varoluş diyoruz"¹⁹ ya da, düz anlamıyla: "Dasein, işbu varoluş belirleniminin zemini üzerinde kendi kendince 'ontolojik'tir."²⁰ En az Varlık kadar yanardöner bir kavram olan öznellik, istenildiği gibi Varlık kavramına göre akort edilebilir. Varlık kavramının müphemliği, Dasein'ın Varlığın varlık tarzıyla eş tutulmasını, ontolojik farkın da analizle ortadan kaldırılmasını sağlar. Ontolojik farkın ortadan kalkmasıyla, uzam-zamansal bireyleşmesi hasebiyle ontikliğini koruyan Dasein, bir yandan da *logos* olarak ontolojik olur. Heidegger'in Dasein'dan Varlığı çıkarma girişiminde, "diğer varolanlara kıyasla", "çeşitli önceliklere" sahip olan "Dasein" bahsinde ima edilen "aynı zamandalık" işkillendiricidir. Öznenin bilinç tarafından belirlenmesi, bilinçten ayrı tutulamayacak öznenin bütünüyle bilinçten ibaret olduğu, berraklık kazandığı, "ontolojik" olduğu anlamına gelmez. Bir-şeyin ontolojik olması mümkün değildir, sadece önermeler ontolojik olabilir. Bilinci olan ve bizzat o bilincin varoluş koşulu olan bir birey uzamsal ve zamansaldır, gerçektir, bir varolandır: Varlık değildir. Varlık dolaylı bir veri değil de bir kavram olduğu için özneyi içerir: buna karşın özne de tekil insan bilinci, yani ontik bir unsur barındırır. Bu varolanın düşünebilme kapasitesi, onu bir varolan olma belirleniminden arındırmaya, ona dolaysız bir özsellik atfetmeye yetmez. "Kendi kendince" "ontolojik" değildir çünkü bu kendilik, ontolojik öncelik öğretisinin bertaraf ettiği ontik unsurun ta kendisidir.

Nominalist Veçhe

Ancak burada eleştirinin tek hedefi ontolojik varoluş kavramının, kavramsal olmayan bir şeyi köküyle söküp kavram mertebesine çıkarması değildir, kavranamayan unsuru zapt eden anlam da eleştiriye tabidir. Protestan Kierkegaard'un varoluş felsefesinin yapıtaşlarından biri olan nominalizm, Heidegger'in ontolojisine de bir spekülâtif olmama cazibesi katmıştır. Varolanın varoluş kavramında yanlış bir kavramsallaştırmaya maruz kalması, varolana kavramın önceliğinin atfedilmesinin ve bu önceliğin ontolojik varoluş kavramının çıkarına işlemesinin tamamlayıcısıdır. Birey toplumsal olarak dolayımlanmış bir görünüşse, epistemolojinin bireyi düşünme biçimi de öyledir. "Benim" edatında dil düzeyinde bir evrenselliği varsayan ama tam da tikelliği nedeniyle bu evrenselliği bizzat olumsuzlayan konuşmacının bireysel bilincinin herhangi bir bireysel bilince göre öncelikli sayılmasının izahı mümkün değildir: onu, artık ayrılmaz bir parçası haline geldiği bilincinden yola çıkmaya mecbur bırakan arızilik, zorunluluğun zemini olur. Ama "benim" ifadesinin bağlamıyla sınırlanması, Hegel'in gayet erken bir aşamada kavradığı üzere, bu sınırlanma aracılığıyla dışarıda bırakılacağı umulan ötekiyle ilişkiyi *a priori* işaret eder. Toplum öznenin önce gelir. Öznenin, toplumdan önce gelen bir varolan olduğunu vehmetmesi, zorunlu bir yanılgıdır ve toplum hakkında ancak olumsuz şeyler ifade eder. "Benim" edatında dil düzeyinde ebedileşen mülkiyet ilişkileri, neredeyse mantıksal bir biçime bürünür. Katıksız *tode ti*, "benim" in kendini ayrı tutmak suretiyle işaret ettiği evrensellik uğrağı olmayınca, yalıtılmış *tode ti*'nin içini boşaltıp önemsizleştirdiği evrensel unsur kadar soyutlaşır. Kierkegaard'un felsefi kişilikçiliği (*Personalismus*) ve bir ihtimal bu kişilikçiliğin Buber'deki damıtılmış hali, nominalizmin metafiziği mümkün kılacak gizli fırsat olduğunu sezmiştir; gelgelelim, tutarlı bir Aydınlanma felsefesi de, nominalizmin tezine diyalektik bir ruhla nüfuz etmek yerine onu mutlaklaştırdığı; nihai bir veri olduğu inancının düşünümü kesintiye uğratmasına göz yumduğu anda mitolojiye sığınmış olur. Düşünümün kesintiye uğratılması, pozitivistlerin kendi naiflikleriyle gurur duymasına yol açan bu hamle, katı bir kavrama dönüşmüş, tamamen düşüncesiz kalmış bir özkorunumdan başka bir şey değildir.

Otoriter Varoluş

“Varoluşa dair” kavramına (*Existentielle*) —Heidegger bunun yerine halihazırda ontolojikleştirilmiş, “Varlık olarak Dasein” olan eksistensiyal (*Existential*) kavramını yeğler— hakikatin ölçüsünün herhangi bir türden nesnellik değil düşünen kişinin bu-şekilde-oluşu ve bu-şekilde-davranması olduğu anlayışı hâkimdir. Bu, pozitivistlerin öznel aklının, akıl uğrağından mahrum bırakılarak ıslah edilmiş halidir. Jaspers bu bağlamda açıkça Kierkegaard’un izinden gider; Heidegger’in nesnelciliği, öznellik hakikattir önermesine şahadet etmez ama bu önerme *Varlık ve Zaman*’ın eksistensiyaller analizinin arka planında açıkça hissedilir. Bu öznenliğin Almanya’da bu kadar gözde olmasının bir nedeni de, radikal jestin ve kutsanmışlık tınısının bireye hitap eden bir aralık ve sahicilik ideolojisiyle buluşmasıdır; bunlar, imtiyaz meraklısı kurnaz bireylerin kendilerine uygun gördükleri özelliklerdir. Kant’ın işlevsellik atfettiği bir esası olan öznenliğin önceden sabitlenmiş tözleri çözme ihtimalinden duyulan korku, öznenliğin ontolojik olumlamasıyla teskin edilir. Öznenlik, işlevsel bir kavram olan *kat hexochên*’e (Yun. önde gelen, öne çıkan), mutlak bir katı unsura dönüşür, Kant’ın transandantal birlik öğretisi, bu süreç yoluna döşenmiş ilk tuğladır. Ama özneye nesnenin birbirlerine karşılıklı nüfuz ettiği kümelenme olan hakikat öznenliğe indirgenemediği gibi, Heidegger’in öznenlikle arasındaki diyalektik ilişkiyi silmeye çalıştığı Varlığa da indirgenemez. Öznenin hakiki veçheleri, öznenin bizzat olmadığı şeyle ilişkisinde gelişir, öznenin Böyleliğinin üstün görülerek olumlanmasında değil. Hegel’in de farkında olduğu bu durum, yeniden canlandırma ekolleri açısından da can sıkıcıdır. Hakikat gerçekten öznenliğin kendisi olsaydı, düşünce öznenin tekrarından ibaret olsaydı, bütün hükmünü kaybederdi. Öznenin varoluşsal olarak yüceltilmesi, öznenin anlamaya başladığı şeyi özne uğruna eler. Böylelikle, kendini üstün gördüğü göreciliğe teslim olur ve özneyi saydamsız bir arıziliğe indirger. Bu irrasyonel varoluşçuluk göğsünü yumruklaya yumruklaya hem entelektüellere ateş püskürür hem de kendisinin de onlardan biri olduğunu beyan eder: “Filozof felsefe kökenli sahici konuşmayla kof entelektüellik arasında nesnel bir ayrıma gitmeyerek bu gevezeliğe prim verir. Bilimadamları sonuca varmak için her seferinde evrensel geçerliliği olan kriterlere riayet edip elde ettiği sonuçların geçerliliğinin çürütülemezliğiyle tatmin olurken, boş laflarla varoluşu çağıran konuşmaları ayırt etmeye çalışan filozofun elinde, kendi Varlığının her daim öznel

kriterlerinden başka bir şey yoktur. Bilimlerle felsefenin teorik edimlerinin *ethos*'unun kökenden farklılığı bundan ileri gelir.”²¹ Dışsallaştığı Ötekinin yokluğunda kendini düşüncenin kriteri ilan eden varoluşun salt kararname yoluyla ilan edilen geçerliliği, diktatörün politik pratiğinde kararnameyle ilan edilen dünya görüşü gibi otoriterdir. Düşüncenin düşünene indirgenmesiyle, düşüncenin gerçek bir düşünceye evrilmesini sağlayan ve özneliliğin içinde canlı kalacağı alanın seyri durdurulur. Öznelilik, sabit hakikat zemini olarak şeyleşir. Eski moda şahsiyet sözcüğünde alttan alta duyulur bu. Düşünce, düşünenin başlangıçtan itibaren olduğu şeye dönüşerek bir totoloji, bir gerici bilinç biçimi olur. Oysa düşüncenin ütöpik potansiyeli, tekil insanda somut biçime bürünen akıl da dolayımınarak düşünenlerin kısıtlılığını kırmaktır. Gevşek ve yanılmaya çok açık düşünen kişiye üstün gelmesini sağlayacak tek güç budur. Bu güç Kierkegaard'dan bu yana karanlıkçı amaçlarla, varoluşsal hakikat kavramı aracılığıyla felç edilmekte, dar görüşlülük hakikate ulaşma gücü olarak tanıtılmaktadır; varoluş tapıncının bütün ülkelerin taşra bölgelerinde çiçek açmasının nedeni budur.

“Tarihsellik”

Ontoloji, varoluş kavramının idealizme muhalefetini uzun zaman önce kırmıştır. Zamanında, insan elinden çıkma ideanın kutsanmasına karşı tanıklığa çağrılan varolan, artık Varlığın çok daha müphem bir biçimde kutsanışını ifa etmekle görevlendirilmiştir. “Yaşadığımız Çağ”ın yazarı Kierkegaard'un, ideayı varoluşla yüzleştirenken kastettiği maddi varoluş koşulları karşısında, üzerine sıkılan kutsal varlık eteriyle asillik kazanır. Varoluş kavramının Varlık tarafından soğurulması, felsefe eliyle tartışmalarda kullanıma hazır bir evrensel kavrama dönüştürülmesiyle tarih bir kez daha ortadan kaldırılır; sol Hegelcileri hor gören Kierkegaard da, tarihi zaman ve ebediliğin oluşturduğu bir paradoks olarak teolojik bir veçheye büründürmüş ve o haliyle spekülasyona dahil etmişti. Varlık öğretisinin müphemliği, varolanı hem konu edinmesi hem de onu ontolojikleştirmesi, yani varolanın *characteristica formalis*'ine (Lat. biçimsel özellikler) başvurarak kavramsal bütün veçhelerini elinden alması, bu öğretinin tarihle ilişkisini de belirler.* Bir taraftan tarihselliğin bir ek-

21. Jaspers, *Philosophie*, a.g.y., s. 264.

* “Kendi varlığı içinde müstakbel olarak var olabilen bir varolan, yani kendi ölüme hür kalmak suretiyle tuz buz olup yine kendi fiili şuradalığına kendini geri fırla-

sistansiyaline aktarılan tarihin çeşnisi seyreltilir, *prima philosophia*'nın (Lat. ilk felsefe) bir sabit unsurlar öğretisi olma iddiası, değişkenlik gösteren unsurları da kapsayacak şekilde genişletilir: tarihsellik, tarihi tarihsel olmayan bir alanda sabitler, özne ve nesnenin içsel bileşiminin ve kümelenmesinin bağlı olduğu tarihsel koşullara tamamen kayıtsız kalır.** Böylece sosyoloji hakkında bir hükme varma yetkisini edinir. Husserl'in psikolojiyi çarpıtması gibi, sosyoloji de nesnenin kendisine tamamen yabancı ve dışsal bir görecilik olarak çarpıtılır ve düşüncenin esaslı emeğine zarar verdiği söylenir; sanki tarih bilinmesi gereken her şeyin tam nüvesinde kayıtlı değilmiş, şeyleşmeye gerçekten direnen her bilgi, donup katılaşmış şeyleri tekrar akıntıya dahil ederek onların içindeki tarihin farkına varamazmış gibi. Tarihin ontolojikleştirilmesi bir taraftan da, incelenmeye tabi tutulmamış tarihsel güce Varlığın gücünü atfetmeyi ve böylece tarihsel durumlara tabiliği, bu Varlığın emriymiş gibi gerekçelendirmeyi sağlar. Karl Löwith, Heidegger'in tarih görüşünün bu veçhesine dikkat çekmiştir.*** Tarihin duruma göre gözardı edilebilmesi ya da kutsallaştırılabilmesi Varlık felsefesinin siyaset açısından pratik neticelerinden biridir. Varoluşsal-ontolojik tasarımlar, zamanı ve onunla birlikte geçiciliği ebedilikle mutlaklaştırmak suretiyle tanrılaştırır. Geçiciliğin, zamanın zamansallığının özsellliği olarak varoluş kavramı, varoluşu adlandırarak uzakta tutar. Varoluş fenomenolojik bir mesele başlığı altında ele alınarak bütünleştirilir. Bu, felsefenin son moda tesellisi, mitolojik bir örtmecedir; doğanın efsununun insanları teskin

tabilen bir varolan, başka bir deyişle sadece müstakbel bir varolan olarak eşit derecede asli anlamda oldum-olası olabilen bir varolan, miras aldığı imkânları kendine nakletmek suretiyle kendi fırlatılmışlığını devralabilmekte ve kendi zamanı bakımından içinde bulunulan-ana-dair olabilmektedir sadece. Aynı zamanda sonlu olan bir sahih zamansallıktır sadece, kader gibisinden, yani sahih tarihsellik gibisinden bir şeyi mümkün kılabilen." (Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 385/408-9.)

** Kullandığı dil nedeniyle fundamental ontolojinin tarihsel ve toplumsal bir uğrak olduğundan şüphe edilir ama bu uğrak da tarihselliğin katıksız *essentia*'sına indirgenemez. *Sahicilik Jargonu*'ndaki dil kullanımına yönelik eleştirel bulguların aynı zamanda felsefi içeriğe karşı bulgular olmasının nedeni de budur. Heidegger'in tasarım (*Entwurf*) sözcüğüne yüklediği gelişigüzelik fenomenolojinin maddi bir disipline dönüşükten sonra ardında bıraktığı dolaysız mirastır ve ulaşılan sonuçlarda kendini açıkça belli eder: Heidegger'in *condition humaine*'e mahsup ettiği ve hakiki bir varlık öğretisinin kilit tanımları olarak gördüğü Dasein ve Varoluş belirlenimleri iddia edildiği gibi sıkı ve kesin değildir, arızı bir yoksunlukla çarpıtılmışlardır. Heidegger'in sahte tonlaması bu çarpıklığı bastırır ve tam da bu bastırma aracılığıyla onu itiraf etmiş olur.

*** "Heidegger'in yukarıdaki alıntıda 'zamanı' ibaresine eklediği tırnak işareti muhtemelen, kendini şimdilik kabul ettiren, günümüze ait bir Bugün'ün değil, sıradan ve

etmek için taklit edilmesinin, bu efsunu kırmaya yeteceğine dair, o ölmüş ve şimdilerde diriltilecek yanlış inançtır. Varoluşçu düşünce, fi tarihinden kalma *mimesis*'in kovuğuna sığınır. Böylece, artık işe yaramayan bir me-mur gibi bir kapının önüne koyduğu felsefe tarihinin en uğursuz önyar-gısını da benimsemiş olur: geçici olmayanın iyi olduğunu öne süren Pla-toncu önyargı aslında daimi savaş durumunda her zaman daha güçlü ta-rafın haklı olduğunu savunmaktadır. Platon'un pedagojisi savaşa dair er-demleri işler işlemesine ama bu erdemler, Gorgias diyaloguna göre en yüce idea olan adalet ideasına karşı yükümlüdür. Varoluş öğretisinin zi-firi karanlığında ise tek bir yıldız bile parlamamaktadır. Varoluş, kutsa-yan unsurun esamisi okunmadan kutsanır. Varolanın iştirak ettiği ya da onu koşullandıran ebedi ideadan geriye halihazırda söz konusu olan du-rumun olumlanmasından, iktidarın olumlanmasından başka bir şey kal-mamıştır.

varoluşsal bir zaman ve tarihten farklı oluşuyla tayin edicilik vasfı edinen, tayin edici önemde bir zamanın söz konusu olduğunu işaret etmektedir. Ama tayin edici olma, ka-rar verme zamanının 'köken niteliğinde' bir an mı yoksa dünyanın hayhuyu içinde öne çıkan bir 'Bugün' mü olduğunu şüpheye yer kalmayacak biçimde kararlaştırmanın yolu nedir? Neyi açması gerektiğini bilmeyen bir kapalılığı-açma-kararlılığı (*Entschlossen-heit*) bu soruya yanıt veremez. Gayet kararlı olan kişilerin, mukadder ve kati bir görü-nümde olmasına rağmen aslında gayet sıradan ve uğruna bir şey feda etmeye değme-yecek şeyleri desteklediğine az tanık olmadık. Baştan aşağı tarihsel olan düşünmeyle, 'sahici' olayla, 'sıradan' olay arasındaki sınır nasıl çizilebilir, insanın tercih ettiği yaz-gısıyla, insanların başına gelen veya onları şimdiye dair bir seçim ve karara varmaya teşvik eden seçilmemiş yazgı arasında kesin bir ayrıma nasıl gidilebilir? Sıradan tarih de, Heidegger'in sadece günümüzde el-altında olan unsurlara yönelik horgörüsünün intikamını, onu sıradan bir tayin edici anda ayartarak, varoluşsal tarihselliğe dair onto-lojik teoriyi, gerçekten tarihsel yani siyasi olayların ontik zemininde pratiğe dökmek amacıyla Hitler'in emrinde Freiburg Üniversitesinin rektörlüğünü kabul etmeye ve ka-palılığı-açma-kararlılığı içindeki en zati Dasein'ım bir 'Alman Dasein'ına' mahkûm etmeye teşvik ederek almamış mıdır?" (Karl Löwith, *Heidegger, Denker in dürftiger Zeit*, Frankfurt am Main 1953, s. 49.)

İkinci Bölüm

NEGATİF DİYALEKTİK

Kavram ve Kategoriler

Bir-Şeyin Çözülmezliği

Varolan olmadan Varlık diye bir şey olmaz. Varlık kavramı da dahil olmak üzere bütün kavramların zorunlu düşünce zemini olarak bir-şey, düşünceyle özdeş olmayan somut içeriğin azami derecede, ek bir düşünme eylemiyle bertaraf edilemeyecek kadar soyutlanmış halidir; formel mantık da bir-şey olmadan düşünülemez, yani meta-mantığın kalıntısından arındırılamaz.* Düşüncenin, “haddizatında” (*Überhaupt*) biçimi vasıtasıyla kendini söz konusu somut içerikten temizlemeye muktedir olduğu iddiası, yani mutlak bir biçim varsayımı gerçekçi değildir. Somut içeriğin somut olarak deneyimlenmesi, “somut içerik sahibi” bir biçim açısından kurucu önemdedir. Bununla bağıntılı olarak, öznel karşı-kutupta da düşüncenin işlevi olan saf kavram, varolan Ben’den tamamıyla ayıklanamaz. Soyutlama hamlesinde soyutlama yapılan şeyden kurtulma beklentisi, Fichte sonrası idealizmin *prôton pseudos*’u (*Yun.* başlangıç yanlışlığı) olagelmıştır. O şey düşünceden koparılmış, düşüncenin yurdundan sürgün edilmiştir edilmesine ama aslında ortadan kaldırılmış değildir; aksini düşünmek büyüye inanmaktır. Düşünce, düşünülen şey olmadığı kendi kavramıyla çelişir; bu düşünülen şey daha sonra mutlak düşüncede koyutlanacağı haliyle bir varolanı önceden işaret etmektedir: alelade bir *hysteron proteron*** durumu. Çelişkisizlik mantığına aykırı olan bu durum, sadece kavramın özeleştirisinin diyalektiğinde kavrana-

* Hegel, *Mantık Bilimi*’nin ilk bölümünün ilk dipnotunda prosedürüne Varlık yerine Bir-şeyle başlamayı tercih etmediğini belirtir (krş. Hegel, WW 4, a.g.y., özellikle s. 89; ayrıca bkz. s. 80). Böylelikle, öznenin önceliğini açıklamayı amaçlayan bu kitabın, kendi anlamı uyarınca, bütünüyle idealist olduğunu peşinen kararlaştırmış olur. Kitap, Aristotelesçi esasına tekabül edecek biçimde soyut Bir-şey’den yola çıkmakla birlikte, diyalektiği onunkinden çok da farklı bir rota çizmez. Katıksız Bir-şey tasavvuru özdeşliksizliğe Varlık tasavvurundan daha yakın olabilir ama yine en az onun kadar dolaylı kalır. Bir-şey kavramı çözümlemenin son noktası da olamaz çünkü Hegel’in kafasındaki hedefe doğru, yani kavramsal olmayan şey istikametinde ilerlemeye devam etmesi gereklidir. Buna rağmen Hegel *Mantık Bilimi*’nin izlediği yolda, “bir-şey” kelimesinin anımsattığı, o en küçük özdeşliksizlik izine bile tahammül edemez.

** *Yun.* Retorikte mantıken sonra gelmesi gerekenin önce söylenmesi. —ç.n.

bilir. Bu özeleştiriyi akıl eleştirisinde tartışılan içerik, yani epistemoloji nesnel olarak teşvik etmiştir; doruk noktasını teşkil ettiği idealizmin çöküşünden sağ kurtulmasını sağlayan cankurtaran da bu özelliği olmuştur. Düşünce, idealizmin, onunla taban tabana zıt uğrağına varır; işte bu uğrak düşüncede ortadan kaldırılamaz. Kantçı kurgu biçim ve içerik, özne ve nesne gibi ikilikleri kabul etmiş ama karşıtlık içindeki çiftlerin karşılıklı dolayımı konusunda tereddüde dahi düşmemiş, bu ikiliklerin diyalektik esasını, anlamlarına içkin çelişkiyi kaydetmemiştir. *A priori*'lik fikrini,—hem kendisinin hem de Heidegger'in isteği hilafına—*eidê*'nin diyalektiğinin doğrudan *eidê* iddiasından çıkarsanmasını sağlayacak keredede keskinleştiren kişi, Heidegger'in öğretmeni Husserl olmuştur.¹ Ama artık kaçınılmaz hale gelmiş bir diyalektik, ontoloji ve transandantal felsefe gibi kendi ilkesinde ısrar edemez, ne kadar değiştirilse de temel teşkil edecek bir yapı olarak sabitlenemez. Ontoloji eleştirisinin hedefi, başka bir ontoloji elde etmek, hatta ontolojik olmayan bir ontoloji oluşturmak değildir. Bunun için, mutlak özdeşlik, Varlık ve kavram yerine özdeşliksiz olanı, varolanı ve olgusalılığı mutlak başlangıç ilkesi tayin etmekten başka bir şey yapmaya gerek olmazdı. Bu da kavramsal olmayanın kavramını hipostazlaştırmak ve onu anlamını ihlal ederek ele almak demek olurdu. Temel felsefe, *prote philosophia*, zorunlu olarak kavrama öncelik verir; kendini kavrama sunmayan her unsur, sözümona temelden yola çıkarak felsefe yapma biçiminden de uzak kalır. Felsefe, transandantal tamalgı ya da Varlık kavramlarını düşünen düşünceyle özdeş kabul ettiği sürece, bunlarla yetinebilir. Ama bu özdeşlik ilkece feshedildiğinde, özdeşliğin çöküşüyle birlikte nihai kabul edilmiş kavramın sükûneti de sona erer. Her genel kavramın temel niteliği, belirli varolan karşısında çözüldüğünden, felsefe artık bütünlüğe dair bir umut besleyemez.

1. Krş. Theodor W. Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, Stuttgart 1956, s. 97 ve çeşitli yerlerde.

Somut İçerik Yükümlülüğü

Saf Aklın Eleştirisi'nde, bir Bir-şey olarak duyum silinmesi mümkün olmayan ontik unsurun yerini alır. Ama duyum da bilgi itibarıyla gerçek bir varolandan daha imtiyazlı değildir. Kendi düşünüm hiyerarşisinin dışına çıkamayan ve kendi kendisine en yakın olan deneyim duyumun, transandantal çözümleme açısından arızı ve ontik koşullara bağlı "benim olma" özelliğini yanlış değerlendirerek yasal bir hak talebi olarak görür — böylece, herhangi bir tikel bilincin nihai kabul ettiği şey kendi içinde de nihaiymiş, bütün diğer tikel ve kendiyle sınırlı insan bilinçleri kendi duyumları için aynı iddiada bulunamazmış gibi davranılır. Ama işlevini sürdürmek ve geçerli bir yargıda bulunmak için duyuma gereksinim duyan biçim, yani aşkın özne sadece saf tamalgıya değil onun karşı kutbuna, maddeye de ontolojik olarak bağlıdır. İşte bunun öznel kurgu öğretisini bütünüyle yıkması gerekir, ki Kant da maddenin öznel kurguya dayandırılmayacağını söylemiştir. Değişmez, kendiyle özdeş şey fikri de bununla birlikte çökecektir. Bu fikir, içeriği, yani "malzemesi" karşısında sabit bir konum almak isteyen ve bu nedenle bu malzemeye karşı kör kalan kavramın egemenliğinden türemiştir. Biçimleri tahayyül edebilmemizi sağlayan ve kendi payına bilgi imkânının da koşulu sayılan bu Kantçı malzeme, yani duyumlar, gelip geçicidir. Kavram açısından zaruri olan kavramsal-olmayan şey, kavramın kendinde-varlığını yalanlayarak onu dönüştürür. Kavramsal-olmayanın kavramı epistemolojinin içinde kendi başına kalamaz; epistemoloji felsefenin somut içeriğe sahip olmasını zorunlu kılar. Felsefe, kudretli olduğu her dönemde tarihsel bir varlık olan varolanı konu edinmiştir ki bunun ilk örneğini Schelling ve Hegel'de değil, varolanı varolmayan olarak vaftiz etmekle birlikte ebedi İdeaların, eşdeğerler mübadelesi ve işbölümü gibi ampirik belirlenimlerle birleştiği bir devlet öğretisi kaleme almış olan Platon'da *contre co-uer* (Fr. istemeye istemeye) görürüz. Bugün, kavramsallıkları inkâr edilse de en yüce kabul edilen kavramları ele alan nizami, olağan felsefeyle, bilgi sosyolojisi ve ideoloji eleştirisinin kötü şöhretli prototiplerini teşkil ettiği, toplumla felsefi olmayan, salt kalıtsal bir bağ kuran felsefe arasındaki ayrım akademide kanıksanmış durumdadır. Nizami felsefeye duyulan ihtiyaç kendi içinde ne kadar şüpheliyse bu ayrım da o kadar temelsizdir. Kendi saflığından epey gecikerek endişe duymaya başlayan bir felsefe, eskiden tözünü sağlayan her şeye bir anda sırtını dönmekle kalmaz sadece. Felsefi çözümleme, sözümona saf kavramların ve hakikat

içeriklerinin içinde, saflık iddiasının dehşetle karşıladığı ve kibirle tikel bilimlere devrettiği ontik şeyi içkin olarak saptar. Nizami felsefenin, Varolan kavramıyla yetinip onun işaret ettiği şey karşısında emniyetteymiş gibi yapmak yerine varolanı düşünümüyle kendisine dahil edebilmek için beyhude yere kökünü kazımaya çalıştığı, kavramdaki en küçük ontik kalıntıya ihtiyacı vardır. Felsefi düşüncenin içeriği ne uzam ve zamanın ortadan kaldırılmasından sonra geriye kalanlardır ne de, uzamsal-zamansal olana dair genel bulgular. Bu içerik, tikel olanda, uzam ve zaman içinde belirlenmiş olanda billurlaşır. Varolan kavramı da, sahte Varlık kavramının gölgesinden başka bir şey değildir aslında.

Gözetleme Deliği Metafiziği

Mutlak bir başlangıç ilkesinin öğretildiği her yerde bu başlangıç ilkesinden daha değersiz ve ondan tamamıyla ayrışık olan, ona benzeş bir bağıntılı öğeden de bahsedilir; böylelikle *prima philosophia* ve düalizm uyum içinde birleşir. Fundamental ontoloji bu düalizmden sakınmak için kendi başlangıç ilkesini belirlememeye özen göstermiştir. Kant'ın başlangıç ilkesi olan tamalgının sentetik birliği de daha iyi durumda sayılmaz. Kant'a göre nesnenin her türlü belirlenimi, özneliliğin nitel olmayan çokluğa yaptığı bir yatırımdır, ama transandantal mantığın kendiliğinden gerçekleşen ürünleri olarak kabul ettiği belirleyici edimlerin de bizzat kendileri olmayan bir uğrağa bağlandığını; sadece sentezlenmeyi kendiliğinden kabul ve talep eden şeyin sentezlenebileceğini dikkate almaz. Etken çatılı belirlenimlerde katıksız bir öznellik söz konusu değildir, doğaya yasalar dikte eden egemen öznenin zaferinin içinin boşluğunun nedeni budur. Ama gerçekte özne ve nesne, Kantçı şemada olduğu gibi birbiriyle katı bir karşıtlık içinde olmayıp aksine karşılıklı birbirine nüfuz ettiği için, şeyin Kant eliyle kaotik bir soyutluğa indirgenmesi, o şemaya biçim vereceği varsayılan kuvvete de etki eder. Öznenin yürürlüğe soktuğu aforoz özneyi de kapsayan bir aforoza dönüşür; bu aforoz, her iki haliyle de, Hegel'de gördüğümüz kayboluş öfkesinin sonucudur. Özne kategorik icraatında kendini tüketir ve güçsüzleşir; karşısındaki şeyi belirlemek, eklemleyebilmek ve böylece onu Kantçı nesneye dönüştürmek için, bu belirlenimlerin nesnel geçerliliğini korumak uğruna kendini iyice seyrelterek evrenselleşmeli, programa uygun olarak kavramına indirgenecek bilgi nesnesini budadığı kadar kendini de budamalıdır. Nesneleştiren özne büzülerek soyut akıl noktasına ve nihayetinde, belirlenmiş nesneden bağımsız hiçbir anlamı olmayan mantıksal çeliş-

mezlik noktasına kadar daralır. Mutlak başlangıç ilkesi zorunlu olarak karşıtı kadar belirsiz kalır; kendinden önce gelen somut bir şeyi bulmaya yönelik hiçbir girişim soyut antitezin birliğini ortaya çıkaramaz. Bunun yerine, her iki kutbun da kendi karşıtının uğrağı olarak belirlenmesiyle o katı ikili yapı çöker. Bu ikilik felsefi düşüncede halihazırda mevcuttur ve düşüncenin seyri içinde Yanlış olana dönüşmesi kadar kaçınılmazdır. Dolayım, bunun için kullanılan en genel terim olmakla birlikte, kifayetsizdir. — Ama ontolojiye de üstü kapalı ilham veren, öznenin başlangıç ilkesi olduğu iddiası iptal edilirse, geleneksel felsefe şeması uyarınca ikincil olan şey de ikincillikten, iki yönlü tabilikten kurtulur. İkincil olana yönelik küçümseme, her varolana rengini verenin, gözlemcisi, dahil olduğu grup veya tür olduğuna dair basmakalıp inancın öbür yüzüdür. Gerçekte, nesnel alanda bir öznel dolayım uğrağının bulunduğu bilgisi, bu basmakalıp inancın arkasında pusuya yatmaya terk edilmiş saf kendinde-Varlığı kavrama hayaline yönelik bir eleştiri içerir. Heretikler hariç bütün Batı metafiziği, bir gözetleme deliği metafiziği olmuştur. Kendisi de sınırlandırılmış bir uğraktan ibaret olan özneyi tanrılaştırmış, bunun karşılığında onu ebediyen kendi içinde hapsolmaya mahkûm etmiştir. Özne hapsoldüğü kulenin duvarlarındaki çatlaklardan İdea'nın ya da Varlığın yıldızının yükseleceği kapkaranlık gökyüzüne bakmaktadır. Evet, özneyi çevreleyen duvar, öznenin çağırdığı her şeyin üzerine öznel felsefenin beyhude yere mücadele ettiği şeyvarılık gölgesini düşürür. Varlık sözcüğünün deneyim namına yanında taşıdığı her şey ancak varolanlardan oluşan konfigürasyonlarla ifade edilebilir, varolana karşı alerjiyle değil; aksi takdirde felsefenin içeriği, öznenin, yani düşünen tözün sabık Kartezyen kesinliğiyle aynı kaderi paylaşır ve bir eksiltme sürecinin sefil sonucuna dönüşür. Dışarısı görünmez. Öte tarafta olan şey ancak içerideki maddelerde ve kategorilerde görünür haldedir. Kantçı felsefenin hakiki ve hakikatsiz olmak üzere iki bölüme ayrıldığı nokta burasıdır. Mutlaka dair dolaysız bilgi yanılışmasını yıktığı için hakikidir; bu mutlağı, salt *intellectus archetypus* kabilinden olsa da dolaysız bir bilince karşılık gelecek bir modelle tasvir ettiği için de hakikatsiz. Bu hakikatsizliğin ispatı Kant sonrası idealizmin hakikatidir; ama bu idealizm de öznenin dolayımlanan hakikati —öznenin saf kavramı bizzat Varlıkmış gibi— özneye eş tuttuğu için hakikatsizdir.

Çelişkisizlik Hipostazlaştırılmaz

Bu türden mülahazalar bir paradoksa yol açıyormuş gibidir. Öznellik, bizatihi düşünme, kendinden değil olgusal unsurlardan, özellikle de toplumdan yola çıkarak izah edilmelidir ama bir yandan da düşünme, yani öznellik bilginin nesnelliğinin koşuludur. Bu paradoks, izahlarda, sonradan gelenin ya da mantıksal olarak sonra gelmesi gerekenin önce gelende temellendirilmesini şart koşan Kartezyen normdan neşet eder. Bu norm artık bağlayıcılığını kaybetmiş durumdadır. Bu normun standartlarına göre ele alındığında, diyalektiğin konusu basit bir mantıksal çelişkiden ibaret olur. Oysa diyalektiğin konusu dışarıdan alıntılanmış hiyerarşik bir düzenleme şeması uyarınca açıklanamaz. Böyle bir açıklama girişimi, henüz bulunamamış açıklamayı öngerektirir; öznel bir düşünce ilkesi olan çelişkisizliğin düşünülecek olana, yani nesneye içkin olduğu varsayılır. Diyalektik mantık bir bakıma, kendisini yasadışı gören pozitivizmden daha pozitivisttir: bir düşünme biçimi olarak düşünülecek olana, kendi nesnesine —o nesne düşünce kurallarına riayet etmese bile— saygı duyar. O nesnenin analizinde düşünce kurallarını teğet geçer. Düşünce kendi yasallığıyla yetinmek zorunda değildir; kendini feda etmeden kendine karşı düşünme kapasitesi vardır; diyalektiğin bir tanımını yapmak mümkün olsaydı, önerilmeye değer tanım bu olabilirdi. Düşünme donanımının düşünmeye saplanmış halde kalması gerekmez; düşüncenin mantıksal talebinin bütüncüllüğünün bir hezeyan olduğunu gösterecek kadar ileri gidebilir. Görünürde kabul edilemez olan tez, öznenin olguları, nesnelliğinse özneyi gerektirdiği tezi, nesnenin deneyiminde bir karşılığı olmayan neden sonuç ilişkisinin, yani öznel ilkenin hipostazının yol açtığı yanılsama halinde kabul edilemezdir sadece. Bir felsefe prosedürü olan diyalektik, Aydınlanmanın en eski aracı olan kurnazlığı kullanarak bu paradoksun düğümlerini çözme girişimidir. Paradoksun Kierkegaard'dan bu yana diyalektiğin bozulmuş biçimi olması tesadüfi değildir. Diyalektik akıl, doğa bağlamını ve mantık kurallarının öznel cebrinde devam eden hezeyanı, ona kendi kuralını dayatmadan, yani kurban vermeden ve intikam gütmekten aşma güdüsüyle hareket eder. Kendi özü de tıpkı antagonist toplum gibidir: oluşmuş ve geçicidir. Antagonizma da ıstırap gibi toplumla sınırlı değildir artık. Nasıl ki diyalektik evrensel bir açıklayıcı ilke olarak doğaya genişletilmemeliyse, topluma içkin diyalektik hakikatle topluma karşı kayıtsız hakikat de yan yana kurulmamalıdır. Bilimsel kompartımanlara ayrılmasına denk düşen top-

lumsal ve toplumsallık dışı varlık ayrımı yanıltıcıdır, kör doğallığı yaderk tarihin idame ettirdiğini gizler.² Bizi diyalektik içkinlik bağlamından çıkaracak olan tek şey bizzat o bağlamdır. Diyalektik bu bağlam üzerine eleştirel biçimde düşünür, kendi hareketi üzerinde kafa yorar; bu düşünüm söz konusu olmasaydı Kant'ın Hegel karşıtı talebi de zamanaşımına uğramazdı. Böyle bir diyalektik negatiftir. Bu diyalektiğin fikri Hegel'den farkını adlandırır. Hegel'in diyalektiğinde özdeşlik ve pozitiflik örtüşüyordu; özdeşliksiz ve nesnel olan her şeyin mutlak tine genişletilerek yüceltilmiş öznelliğe dahil edilmesiyle uzlaşma sağlama beklentisi vardı. Buna karşın, bütünün her tikel belirlenime etki eden kuvveti o tikel belirlenimin olumsuzlanması olmakla kalmaz, kendisi de negatiftir, hakiki değildir. Mutlak ve bütüncül öznenin felsefesi, tikeldir.* Bu felsefeye içkin özdeşlik tezinin tersine çevrilebilirliğiye bu felsefenin tin ilkesine karşı çalışır. Varolan bütünüyle tinden çıkarsanabiliyorsa, tin de çelişmesi beklenen salt varolana benzemeye mahkûmdur: aksi takdirde tin ve varolan arasındaki uyum sağlanamaz. Çelişki teşkil eden şeyin bastırılması suretiyle antagonizmayı kalıcılaştıran işte tam da bu doyumsuz özdeşlik-ilkesidir. Kendisi gibi olmayan hiçbir şeye müsamaha göstermeyen şey bizzat uzlaşma olduğunu zannederek esas uzlaşmanın önünde

* Özdeşlik sözcüğü modern felsefe tarihinde birden çok anlam yüklenmiştir. Eski-den kişisel bilincin birliğini, bir Ben'in bütün deneyimlerinde kendini muhafaza ettiğini işaret ederdi. Bu da, Kant'm "Bütün tasarımlarıma eşlik etme yetisi olan Düşünüyorum"uyla aynı kapıya çıkıyordu. Daha sonraki bir dönemde ise akılla donatılmış bütün varlıklarda eşit şekilde bulunması şart olan, mantıksal evrensellik olarak düşünceyi; bunun yanı sıra, her düşünce nesnesinin kendisiyle eşitliğini, basit $A = A$ formülünü işaret etmiştir. Son olarak epistemolojik bir anlam üstlenmiş, herhangi bir şekilde dolayımlanmış özne ile nesnenin eşzamanlı olduğunu işaret etmiştir. Kant bile ilk iki anlam katmanını kesin ve kati bir biçimde birbirinden ayrı tutmaz. Bunun nedeni gevşek bir dil kullanımı değildir. Özdeşlik idealizmin psikolojik ve mantıksal uğraklarının ayrım-sızlaştığı noktadır. Düşüncenin evrenselliği olan mantıksal evrensellik, onu mümkün kılan bireysel özdeşliğe bağlıdır, çünkü bireysel özdeşlik olmadığında şimdide dair bir unsur geçmişe dair bir şeyi içeremez, dolayısıyla aynı olan hiçbir unsur muhafaza edilemez. Buna karşılık, bireysel özdeşliğe başvurmak da düşünceye başvurmaktır ve mantıksal evrenselliği önvarsayar. Bireysel birlik uğrağını ifade eden Kantçı "Düşünüyorum", her zaman bireysellik üstü evrenselliği gerektirir. Tekil-ben ancak sayısal birlik ilkesi sayesinde mümkündür; bizzat bilincin birliği de mantıksal özdeşliğin düşünüm biçimidir. Bireysel bir bilincin Birliği, üçüncü halin imkânsızlığını şart koşan, bilincin bir başkası olamayacağını varsayan mantık sayesinde mümkündür. Bu bakımdan bilincin tekilliği de bireyler üstü olmasına bağlıdır. Bu iki uğraktan biri diğerinden daha öncelikli değildir. Bilinç özdeş olmadığı, tikelleşmenin özdeşliği söz konusu olmadığı sürece bir evrensellik de söz konusu olamaz. Diyalektiğin tikel ve evrensel yaklaşımına epistemolojik meşruiyetini veren budur.

2. Krş. *Weltgeist und Naturgeschichte*, metnin çeşitli yerlerinde.

engel teşkil eder. Aynılaştırmadaki o şiddet edimi, bertaraf ettiği çelişkiyi tekrar üretir.

Sol Hegelcilikle İlişki

Önce Karl Korsch, sonra da diyalektik materyalizm yetkilileri, özdeşliksizliğe dönüşün içkin eleştirel ve teorik vasıfları nedeniyle yeni-Hegelciliğin ya da tarihsel olarak ıskartaya çıkarılmış Hegelci Solun önemsiz bir nüansı olduğunu öne sürerek ona itiraz etmiş, Doğu'da kültürel zorlamalar nedeniyle Marksist felsefeden feragat edilmediği halde, Marksgil felsefe eleştirisi bu felsefeyle ilgisizmiş gibi bir tutum takınmışlardır. Teori ve pratik birliği talebi teoriyi karşı konulamaz biçimde pratiğin uşağı haline getirmiş; teorinin söz konusu birlikte ifa etmesi beklenen şeyi tasfiye etmiştir. Teoriden talep edilen pratik alana giriş vizesi bir sansür damgasına dönüşmüştür. Meşhur teori-pratik birliğinde, teorinin azlığı pratiğin kavramsızlaşmasına, aşması beklenen siyasetin bir parçası haline gelmesine, iktidara tabi kılınmasına yol açmıştır. Dogmalar ve düşünce yasaklarıyla teorinin tasfiye edilmesi kötü pratiği teşvik etmiştir; oysa teorinin bağımsızlığını elde etmesi pratiğin de yararına olacaktır. Bu iki uğrağın birbiriyle ilişkisi kati olarak kararlaştırılmış değildir, tarihsel olarak değişir. Bugün, her yere hâkim ticaret teoriyi kötürümleştirip lekelerken teori de bütün âcizliği içinde, salt varlığıyla ona karşı koymaya çalışmaktadır. Meşruiyetinin ve ona karşı beslenen nefretin nedeni bu karşı koyma çabasıdır; daima bir şeyleri değiştirmek isteyen pratik, teori olmadan değiştirilemez. Teoriyi anakronistik olduğu için hor görenler, engellenmiş olduğu halde baş ağrıtmaya devam eden unsurları modası geçtiği için tedavülden kaldırmayı salık veren beylik mottoyu benimsemiş tiplerdir. Böylelikle, teorinin itiraz etmeyi esas ilke belirlediği dünyanın gidişatını onaylamış olurlar; böylece hedefe konulan teori —ister pozitivizmle ister bir ültimatomla— bertaraf edilmiş olmasına rağmen ıskalanır. Belli bir ağırlığı olan teorinin anımsanmasının yol açtığı öfke Batı tarafındaki entelektüel alışkanlıkların hercailiğiyle yakından ilişkilidir. Haleflik sisteminden ve felsefe tarihinin yasalarıyla derlenmiş motiflerin her nakaratına nüfuz eden ekol kokusundan duyulan korku nedeniyle, felsefe ekolleri daha önce benzeri görülmemiş, hiç varolmamış ekoller olarak afişe edilmektedir epeydir. Ama böylelikle, daha halen varolan ekollerin uğursuz bir biçimde devamlılık göstermesi sağlanır. Kategorilerini giderek artan oranda toplumsal mekanizmadan türettikçe, ilksel deneyim talebini daha ısrarla öne süren bir yöntem ne ka-

dar kuşkuluya, düşüncelerin kökenleriyle eş tutulması da o kadar zordur; zaten bu alışkanlık da köken felsefesinin bir parçasıdır. Unutmaya karşı çıkan kişi, —Heidegger gibi varlığın ve dolayısıyla tarih-dışı olanın unutulmasına değil de— tarihin unutulmasına karşı mücadele veren kişi, elde edilmiş bilinç özgürlüğünden feragat etme yönündeki evrensel talebe karşı çıkan kişi, düşünce tarihinin bir Restorasyondan geçmesini destekliyor değildir. Tarihin tarih boyunca benimsenen konumları arkada bırakarak ilerlemiş olmasını bu konumların hakikat içeriğine dair bir yargı olarak gören ve bu yargıya kıymet verenler, tarihi dünya mahkemesi olarak kabul edenlerdir. Tasfiye edilmiş ama teori tarafından özüm-senmemiş şey kendi hakikat içeriğini sonradan açık edecektir. Bugün hüküm süren sağlığın sırtındaki bir çibana dönüşecek, durum her değiştiğinde sürekli nüksedecektir. Hegel ve Marx'ın teorik açıdan eksik tarafları tarihsel pratiğe de bulaşmıştır; yapılması gereken, irrasyonel davranarak düşünceye pratiğin önceliği karşısında boyun eğdirmek yerine pratiğin önceliğini teori düzeyinde yeniden düşünmektir; nihayetinde pratik de zamanında saygın teorik kavramlardan biriydi.

“Çözülme Mantığı”

Hegel'den kopuş, programa zıt düşen tikel bir vaka olarak çözüme kavuşturulması mümkün olmayan, bütünü ilgilendiren bir çelişkide elle tutulur hale gelir. Kant'ın biçim ve içerik ayrımını eleştiren Hegel takılıp sökülebilen bir biçimi ve konudan bağımsız uygulanabilir bir yöntemi olmayan bir felsefe arayışındaydı ama gayet metodik bir usul benimsemiştir. Aslında diyalektik ne salt yöntemdir ne de naif anlamıyla gerçek bir şey. Diyalektik yöntem değildir: çünkü düşüncenin vekâlet ettiği özdeşliği barındırmayan uzlaştırılmamış konu bir çelişki barındırır ve ahenkli bir biçimde yorumlama yolundaki bütün girişimlere direnir. Diyalektiğin sebebi düşüncenin düzenlemeci itkisi değil, işte bu uzlaştırılmamış konudur. Diyalektik gerçek bir şey değildir: çünkü çelişiklik bir düşünüm kategorisi, kavram ve şeyin düşüncede karşı karşıya gelmesidir. Bir yordam olarak diyalektik, şeyde deneyimlenen çelişki uğruna ve ona karşı çelişki içinde düşünmek demektir. Gerçeklikteki çelişki olan diyalektik gerçeklikle bir çelişki teşkil eder. Ancak böyle bir diyalektik artık Hegel'le bağdaştırılamaz. Bu diyalektik nesnenin kavramından farkındaki özdeşliğe doğru hareket etmez; daha çok, özdeşliğe şüpheyile yaklaşır. Onunki bir çözülme mantığıdır; kavrayan öznenin ilk başta doğrudan karşısında bulunduğu kavramların hazır ve nesnel hale getirilmiş şe-

killerini çözer. Bu kavramların özneyle özdeşliği hakikatsizdir. Fenomenleri öznel ön-biçimlendirme safhası onunla birlikte özdeşliksizlik öncesine, *individuum ineffabile* (Lat. tanımlanamaz birey) öncesine yaklaşır. Özdeş belirlenimler, geleneksel felsefenin idealine, *a priori*'ci yapıya ve onun arkaik geç biçimi olan ontolojiye denk düşecektir. Gelgelim her türden belirli içerik öncesinde, soyut biçimde muhafaza edilen bu yapı en basit anlamıyla negatiftir, tin kılığına girmiş baskıdır. İşte bu negatiflik bugüne kadar hüküm sürmüştür. Ondan farklı olma potansiyeli taşıyan şey henüz başlamamıştır. Bu da bütün tekil belirlenimlere etki eder. Çelişkisizlik görünümü arz eden her tekil belirlenimin, ontolojik Varlık ve Varoluş modelleri kadar çelişkili olduğu ortaya çıkar. Felsefeden, bu modelin inşasıyla özdeş bir pozitif elde edilemez. Mitolojiden arındırma sürecinde, pozitifliğin, bizzat bu sürecin aracı olan akla varana kadar olumsuzlanması gerekir. Bizatihi uzlaşma fikri, uzlaşmanın kavramda pozitif olarak koyutlanmasına karşıdır. Bununla birlikte, idealizm eleştirisi, ne kavramın kurgulanışı sırasında edinilmiş kavrayıştan ne de kavramın rehberliğinde yöntemden edinilen enerjiden vazgeçer. İdealizmin etki alanının dışına çıkabilecek tek şey, hâlâ idealist yapıda kayıtlı olan, idealist çıkarsama usulünün kullanımının adını koyabilen, geliştirilmiş bütünlük simgesinin bölünmüşlüğü, hakikatsizliğini gözler önüne seren şeydir. Saf özdeşlik özne tarafından koyutlanmıştır, dolayısıyla dışarıdan dayatılmıştır. Demek ki onu içeriden eleştirmek, epey paradoksal bir biçimde, onu aynı zamanda da dışarıdan eleştirmektir. Özne, özdeş olmayana ettiklerini telafi etmek zorundadır. Mutlak kendi-için-varolma görüntüsünden ancak böyle kurtulabilir. Bu kendi-için-varlık görüntüsü de zaten, bir şeyi salt kendi türünün veya cinsinin örneğine indirgeyip değersizleştirdiğinde, o şeyi öznel bir ilavesi olmadan, olduğu haliyle elde ettiğini zanneden özdeşleştirici düşüncenin ürünüdür.

Özdeşlik Diyalektiği Üzerine

Düşünce başlangıç noktasında karşısında bulduğu kavrama kendini kaptırıp onun için çatışkısının ayırdına vardığı anda, çelişkinin ötesinde kalan bir şey olduğu fikrini benimser. Düşüncenin kendinden ayrışık olanla karşıtlığı, bizzat düşüncenin içinde, düşüncenin kendi için çelişkisi olarak tekrar üretilir. Genel ve tikelin karşılıklı eleştirisi, bir yandan kavramın ele alınan şeyin hakkını verip vermediğine, bir yandan da tikel şeyin kavramının içini doldurup doldurmadığına dair yargıda bulunan özdeşleştirici edimler, tikel şeyle kavramın özdeşliksizliği üzerine

düşünmenin araçlarıdır. Özdeşliksizliği sadece düşünmek de söz konusu değildir. İnsanlık, gerçek hayatta özdeşlik kılıfı altında kendisine dayatılan baskıdan kurtulacaksa, kendi kavramıyla özdeşliği de elde etmek zorundadır. Bütün ilgili kategoriler de buna iştirak edecektir. İnsan emeğinin soyut bir genel kavram olan ortalama mesai süresine indirgenmesi olan mübadele ilkesiyle özdeşleşme ilkesi birinci dereceden akrabadır. Özdeşleşme ilkesinin toplumsal modeli mübadeledir ve o olmadan varolamaz; mübadele özdeş olmayan tikel varlıkları ve ürünleri kıyaslanabilir, özdeş hale getirir. Bu ilkenin yayılması bütün dünyayı özdeş olana, bütünlüğe mecbur eder. Ama özdeşleşme ilkesi soyut düzeyde olumsuzlanırsa; indirgenemeyen niteliksel şeylerin hatırına bire bir ilkesinin daha fazla gözetilmemesi bir ideal olarak benimsenirse, o eski haksız düzene dönmek isteyenlere mazeret sunulmuş olur. Çünkü eşdeğerler mübadelesi kadim zamanlardan bu yana, eşdeğer olmayanların mübadele edilmesi, emeğin artı değerine el konulması şeklinde işlemiştir. Bir ölçüm kategorisi olan kıyaslanabilirlik doğrudan ilga edilecek olursa, mübadele ilkesine hem ideolojik düzeyde hem de bir vaat olarak içkin rasyonelliğin yerini doğrudan temellük etme ve şiddet alır: imtiyaz doğrudan tekellere ve hiziplere geçer. Düşüncenin özdeşleştirici unsuru olan mübadele ilkesine yönelik eleştirinin hedefi, bugüne kadar salt bahaneden ileri gidememiş serbest ve adil mübadele idealinin hayata geçirilmesidir. Bunun tek başına mübadeleyi aşacağı düşünülür. Eleştirel teori mübadelenin, aslında eşit olmayan eşitlerin mübadelesi olduğunu ifşa ettiği gibi, eşitlik içindeki eşitliksizlik eleştirisi de, niteliksel olarak farklı olan hiçbir şeye müsamaha göstermeyen burjuva eşitlikçi idealinin ikiyüzlülüğüne şüpheyle yaklaşmakla birlikte yine eşitliği amaçlar. Tek bir insan bile canlı emeğinin kendine düşen payından mahrum bırakılmadığında rasyonel özdeşlik sağlanmış, toplum özdeşleştirici düşünceyi aşmış olur. Bu, oldukça Hegelci bir yaklaşımdır. Hegel'le ayrıldığı hat, tekil farklar değil hedeftir: bilinç, teorik olarak ve pratik sonuçlarıyla özdeşliği nihai ve mutlak hedef olarak muhafaza edip onu takviye etmeyi mi arzulamaktadır yoksa onu, nihayetinde kendisinin de evrensel baskıdan kaçmak için ihtiyaç duyduğu —tıpkı özgürlüğün *retour á la nature* (Fr. doğaya dönüş) şeklinde değil de uygarlaştırmanın zorlamasıyla hayata geçebilmesi gibi— evrensel zorlama aygıtı olarak mı deneyimlemektedir? Bütünlüğe, onu, kavramı gereği reddettiği kendiyle özdeşliksizliğe sevk ederek muhalefet etmek gerekir. Bu bağlamda negatif diyalektik, çıkış noktasında özdeşlik felsefesinin en yüce kategorilerine bağlıdır. Bu bakımdan o da özdeşlik mantığına göre yanlıştır, bizzat karşıtı olarak dü-

şünüldüğü şeye dönüşür. Biçimine göre, kendisinin de başlangıç kavramlarıymış gibi ele aldığı kavramlara etki eden bir eleştirel seyirle kendini düzeltmelidir. Biçimin kaçınılmazlığının getirdiği zorluk nedeniyle kapalı kalan düşünce, geleneksel felsefenin kapalı yapı iddiasını içeriden yalanlamak için ilkece ona mı uyacaktır, yoksa bu kapalılık biçimini kendinden yola çıkarak ısrarla talep etmek suretiyle kendi kendini bir başlangıç ilkesine dönüştürmeyi mi amaçlayacaktır, işte yapılması gereken seçim budur. İdealizmde, en biçimsel ilke olan özdeşlik ilkesinin içeriği, kendisinin de biçimselleşmiş olması sayesinde, olumlamadır. Bunu bilmeden açığa çıkaran da idealizmin terminolojisidir; hüküm niteliğindeki basit önermelere olumlayıcı önerme adı verilir. Koşaç, “durum böyle, başka türlü değil,” der; koşacın kefil olduğu sentez eylemi de hükmedilen durumun başka türlü olmaması gerektiğini beyan eder; aksi geçerli olsa zaten sentez eylemi gerçekleşmemiş olur. Her sentezde özdeşlik istenci iş başındadır; düşüncenin *a priori*, içkin ödevi olarak özdeşlik, pozitif ve arzulanır görülür: Sentezin zemininin, bu özdeşlik sayesinde Ben’le uzlaştığı, dolayısıyla iyi olduğu iddia edilir. Bu da doğrudan, öznenin konunun tamamen kendisine dair olduğunu anlayarak kendinden ayrışık olana göre eğilip bükülmesini öngören ahlaki kıstasa izin verir. Özdeşlik ideolojinin ilksel-biçimidir. Baskı altında tuttuğu şeye uygunluk olarak özdeşlik hoş a giden bir şeydir; uygunluk daima tahakküm kurma hedefi gözeterek boyunduruk altına alma işlevi görmüş, bu açıdan kendiyle çelişki teşkil etmiştir. İnsan türünün, özdeşliğin — bizzat insanın kendine karşı da— önceliğini tesis ederken sarf etmiş olması gereken o tarifsiz çaba sonucunda insan mağlup edilen şeyin belirlenimine dönüşmüş ve keyiflenerek zaferinin tadını çıkarmıştır: özdeşlik, şeyin başına gelenlerden sonra dönüştüğü şeyi onun kendindeliği olarak sunmak zorundadır. İdeoloji, Aydınlanma karşısında sergilediği direnme gücünü özdeşleştirici düşünmeyle, yani aslında düşünmenin ta kendisiyle kurduğu suç ortaklığına borçludur. Ben olmayanın nihayetinde Ben olduğu yolundaki iddiayı asla düzeltmeyişiyle ideolojik veçhesini açık etmiştir; Ben bunu kavradığı ölçüde, nesneye indirgenmiş olduğunu açıkça görür. Öznenin kılavuz bellemesi gereken nesnenin, öznenin kendisine kattıklarını ona geri verdiği intibak öğretisinin bir merciine dönüşür özdeşlik. Özne kendi aklına karşı gelerek Akli varsaymalıdır. İdeoloji eleştirisinin, dışarıdan ve bilimin sınırları dahilinde kalarak iş gören, nesnel tinle ve öznel tinin ürünleriyle sınırlı bir şey olmayıp felsefi açıdan merkezi önemde olmasının nedeni budur: bu eleştiri bizzat kurucu bilincin eleştirisidir.

Düşüncenin Özdeşünümü

Bilinç, kendi hilesini kavrayabilecek kadar güçlüdür. Serbest bırakılmış ve kendinden uzaklaşmakta olan rasyonelliğin yanlış rasyonelliğe, düpedüz mitolojiye dönüştüğü nokta rasyonel olarak idrak edilebilir. *Ratio*, kaçınılmaz seyrinde, zemininin —ne kadar seyreltilmiş olsa da— tamamıyla ortadan kaybolmuş olmasının kendi ürünü, kendi soyutlamasının marifeti olduğu gerçeğini göremediği anda irrasyonelliğe geriler. Düşünce kendi hareket yasalarına bilinçsizce riayet ederse, kendi anlamının, öznel amaçların firarının önünü alan şeyin, düşünülmüş şeyin aleyhine döner. Düşünme, otarşi diktası nedeniyle hiçliğe mahkûm olur; nihayetinde o da, öznel açıdan, aptallığa ve ilkelliğe dönüşür. Bilincin gerilemesi özdeşünüm eksikliğinin ürünüdür. Özdeşlik ilkesinin içyüzü görülebilir ama özdeşlik olmadan da düşünülemez; her belirlenim bir özdeşleştirmedir. Ama belirlenimde, nesnenin bizatihi olduğu şey bir özdeşliksizlik olarak ele alınır: her tanım, bu özdeşliksiz unsuru biçimlendirmeyi ve onun da kendisini biçimlendirmesini amaçlar. Özdeşliksizlik özdeşleştirmenin gizli *telos*'u, özdeşleştirmenin hâlâ kurtarılabilecek olan unsurudur; geleneksel felsefenin hatası özdeşliği hedef bellemektir. Özdeşlik görüntüsünü berhava edecek olan güç, düşüncenin gücüdür: Düşüncede “Budur/Bu vardır” kalıbının kullanımı, düşüncenin biçimi itibarıyla bağlayıcılığını zayıflatır. Özdeşliksiz olanın bilgisinin diyalektik olmasının bir nedeni de, bu bilginin de özdeşlik düşüncesinden daha çok ve ondan daha farklı biçimde özdeşleştirmesidir. Özdeşliksizlik düşüncesi bir şeyin ne olduğunu ifade etmeyi, özdeşlik düşüncesi ise o şeyin neyde kapsandığını, yeyin örneği ve temsilcisi olduğunu, yani kendisinin ne olmadığını ifade etmeyi amaçlar. Özdeşlik düşüncesi nesnesini pervasızca sıkıştırdıkça o nesnenin özdeşliğinden o kadar uzaklaşır. Özdeşlik eleştirisiyle özdeşliği ortadan kaldırmak mümkün değildir; özdeşlik ancak niteliksel olarak değişiklik gösterir. Nesnenin düşüncesiyle akrabalığını kuran unsurlar onda canlı kalmaya devam eder. Özdeşliğin varolduğunu, şeyin kendinde halinin kavramına tekabül ettiğini düşünmek düpedüz kibirdir. Ama bu ideal öyle kolaylıkla bir kenara atılmamalıdır: şeyin kavramıyla özdeş olmadığı serzenişinde kavramın özdeş olma özlemi de vardır. Özdeşliksizlik bilinci işte bu şekilde özdeşliği içermektedir. Özdeşliğin, formel mantığa varana kadar, varsayılması katıksız düşüncenin ideolojik uğrağıdır. İdeolojinin hakikat uğrağı, hiçbir çelişkiye, hiçbir düşmanca karşıtlığa mahal verilmemesi yolundaki ihtar

ona da bulaşmıştır. Alelade özdeşleştirici yargıda, doğayı tahakküm altına alan pragmatik unsura halihazırda ütöpik bir unsur da eşlik eder. “A”nın henüz olmadığı şey olması beklenir. Bu beklenti, çelişkili biçimde, yüklemsel özdeşlik formunun hasar aldığı bir yerle bağlanır. Felsefi gelenek bunu “idea” sözcüğüyle karşılar. İdealar ne *choris* (Yun. ayrı) ne de içi boş kabuklardır, daha çok, negatif simgelerdir. Elde edilmiş özdeşliğin hakikatsizliği hakikatin tersine çevrilmiş biçiminden ileri gelir. İdealar, şeylerin olduklarını iddia ettikleri şeyle gerçekten oldukları şey arasındaki boşluklarda yaşarlar. Farklı olanların özdeşliğin ve zıtlığın ötesinde, birliktelik içinde yaşadığı durumdur ütopya. Özdeşlik, bu ütopya uğruna, mantıktaki kullanımı dışında, bir nesnenin özdeşliğinden değil, insanlarla ve şeylerle özdeşleşmesinden bahsederken kullanıldığı haliyle düşünülür. Bir şeyin benzeri üzerinden mi yoksa kendine benzer olmayan şey üzerinden mi bilinebileceğine dair Grek tartışmasını ancak diyalektik bir sonuca bağlayabilir. Bütün bilginin ve insan pratiğinin asla iptal edilemeyen unsuru olan *mimesis* uğrağının, sadece benzerlik sayesinde bilinç düzeyine çıkarılabileceği savı doğruysa, iptal edilemez olmakla birlikte, oldukça uzakta olan yakınlığın pozitif bir unsur olarak koyutlanması bu bilinci hakikatsizliğe dönüştürür. Epistemolojide bu kaçınılmaz olarak, nesnenin bizatihi özne olması gibi yanlış bir vargıyla sonuçlanır. Geleneksel felsefe, benzer olmayı kendisiyle benzer hale getirerek kavrayabileceğini vehmeder ama aslında kavradığı şey kendisidir. Geleneksel felsefeden farklı bir felsefenin esas fikri, benzer olanın farkına, onu kendine benzemeyen olarak belirlemek suretiyle varmaktır. — Bir kategoriye dahil edilen her bir nesnenin o kategorinin tanımında içerilmeyen tanımları, özdeşleştirici yargının özdeşliksizlik uğrağını açık eder. Bununla beraber, türetildiği tekil nesnelerin nitelikler birliğinden fazlası olan daha yoğun kavram söz konusu olduğunda, bunun tam zıddı geçerlidir. Birisinin özgür bir insan olduğu yargısı, belirgin bir biçimde özgürlük kavramıyla ilişkilidir. Ama söz konusu kişi nasıl herkes gibi, başka belirlenimleri aracılığıyla sırf özgürlüğünün kavramından daha fazlasıysa, özgürlük kavramı da bu kişi için koyutlanan özgürlükten daha fazlasıdır. Özgürlük kavramı, özgür insanlar olarak tanımlanan insanların tümüne uygulanabilir olduğunu ifade etmez sadece. Bireylerin, şimdi ve burada başka hiç kimseye isnat edilemeyecek niteliklere sahip olduğu bir durum fikrinden beslenir. Birini özgür biri olarak methetme ediminde, imkânsız bir şeyi, sırf onda tezahür ettiği için bir kişiye isnat etme şeklinde vuku bulan *sous-entendu* (Fr. sezdirim) kesin ve apaçıktır; aynı anda hem olumsal hem gizli olan bu sezdirim, dikkate almaya değer her

özdeşleştirici yargının can damarıdır. Özgürlük kavramı, ampirik gerçeğe uyarlandığı anda kendine ayak uyduramaz hale gelir. O zaman, bizatihi ifade ettiği şey değildir artık. Her zaman kapsadığı şeyin kavramı olmak zorunluluğu nedeniyle bu şeyle yüzleştirilmelidir. Böyle bir yüzleşme onu kendiyle çelişkiye götürür. Salt koyutlanmış, “operasyonel” bir tanım aracılığıyla özgürlük kavramından, felsefi terminolojide özgürlük İdeası adı verilen şeyi çıkarma yönündeki her girişim, kavramı kullanışlı hale getirmek uğruna, onu kendinde anlamı karşısında keyfi biçimde daraltmıştır. Birey, genel belirleniminin hem daha fazlası hem de daha azıdır. Ama belirli şeyin hak ettiğini almasının tek yolu bu çelişkinin ortadan kaldırılması, yani tikelle kavramı arasında özdeşlik sağlanması olduğundan, bireyin tek derdi genel kavramın ondan zorla aldıklarını değil, kavramın noksanlığına karşın kendi fazlasını da muhafaza etmektir. Birey bugüne dek bu fazlalığı kendi negatifliği olarak deneyimlemiştir. Genelle tikel arasındaki çelişkinin özü, bireyselliğin henüz gerçekleşmemiş olması, tesis edildiği her yerde kötü bir bireysellik olarak tezahür etmesidir. Aynı zamanda, özgürlük kavramıyla hayata geçirilişi arasındaki çelişki de kavramın yetersizliğinden kaynaklanmaya devam eder; özgürlük potansiyeli, mücbir biçimselleşmesi sonucunda dönüştüğü şeyin eleştirilmesini talep eder.

Çelişkinin Nesnelliği

Böyle bir çelişki öznel bir düşünce hatası değildir; hem günümüzde hem de Hegel’in döneminde egemen olan düşünüm felsefesinin diyalektiğe mesafeli durmasının nedeni nesnel çelişikliklerdir. Çelişikliğin mutlak biçimde hüküm süren mantıkla kesinlikle bağdaşmadığı ve biçimsel olarak oybirliğiyle varılmış bir yargıyla lağvedilmesi gerektiği öne sürülür. Eleştiri mantığının kurallarına soyut bağlılığını sürdürdüğü sürece nesnel çelişki şunu ifade etmenin gösterişli bir yolu olarak kalacaktır: öznel kavramsal aygıt, hakkında yargıda bulunduğu tikel varolana dair yargısının doğru olduğunu kaçınılmaz olarak iddia eder ama aslında bu varolan, ancak, açığa çıkarma, ifşa etme zorunluluğu nedeniyle kavramların tanımlarında önceden biçimlendirildiği kadarıyla bağdaşır bu yargıyla. Bu kolaylıkla, gelişmiş düşünümsel felsefenin gelişmiş mantığına dahil edilebilir. Gelgelelim, nesnel çelişiklik, yargının varolanın dışarıda bıraktığı unsurlarını tayin etmez sadece, hakkında yargıya varılanın içindeki bir şeyi de tayin eder. Çünkü yargı her zaman, yargıya dahil edilen belirli şeyin ötesine geçerek hakkında yargıya varılacak varolanı işaret

eder, aksi takdirde yargı, kendi amacı gereğince, fuzuli hale gelir. Bu amaç tam da gerçekleştiremediği şeydir. Özdeşlik felsefesinin negatif itkisi etkili olmaya devam etmiştir; tikel olan hiçbir şey hakiki değildir; hiçbir tikel, tikelliğinin gerektirdiği gibi kendisi değildir. Diyalektik çelişki, kavram oluşumunun başarısızlığının şeye yansıtılması olmadığı gibi zıvanadan çıkmış metafizik de değildir. Deneyim, çelişki sergileyen şeyde öne çıkan unsurun bilincin birliğine oturtulmasına engel olur. Örneğin, bireyin kendine ait gördüğü belirlenimiyle, toplumun ona dayattığı ve yaşamını idame ettirebilmek için ihtiyaç duyduğu belirlenim, üzerine yüklenen “rol” arasındaki çelişki, sefil üst kavramların müdahalesine, esas farkların ortadan kalkmasını sağlayan ince ayarına maruz kalmadan bir birliğe indirgenemez;* mevcut toplumsal düzende üretim güçlerini artıran mübadele ilkesinin bir yandan da toplumu imhayla tehdit etmesi çelişkisi de aynı durumdadır. Bu çelişkiye tahammül edemeyen öznel bilinç, çok zor bir seçim yapmak zorundadır. Ya kendisiyle çelişki teşkil eden bu gidişatı uyum gösterilecek hale gelecek şekilde stilize edecek ve yanlış olduğunu bile bile ona dışarıdan boyun eğecektir ya da kendi belirlenimine inatla bağlı kalacak, dünyanın gidişatını yok sayıp onun içinde helak olacaktır. Nesnel çelişkiyi ve onun her yere nüfuz edişini kendi başına, kavramsal düzenlemeyle ortadan kaldıramaz. Ama onu idrak edebilir — bunun dışında her girişimi batıl bir iddia olmakla kalır. Bu çelişki artık, onu ilk öngören Hegel’in zamanında olduğundan çok daha ağır basmaktadır. O zamanlar bütüncül özdeşleşmenin aracılığıyla şimdi onun imkânsızlığının organına dönüşmüştür. Diyalektik bilgi, hasımlarının iddia ettiği gibi dışarıdan kurguladığı çelişkileri dayatıp sonra onları çözümleyerek ilerlemez — gerçi Hegel’in *Mantık* kitabında bu işleme zaman zaman rastlanır. Asıl görevi, düşünceyle şeyin birbiri karşısındaki kifayetsizliğinin izini sürmek; bu kifayetsizliği şeyde deneyimlemektir. Diyalektiğin, şey halihazırda rahata ermişken nesnel antagonizmayı bir sabit fikir gibi saplantı haline getirdiği suçlamasından çekinmesine gerek yoktur; tamamıyla rahata ermemiş bütün içinde hiçbir birey rahata eremez. Felsefenin çözümsüz (*aporetik*) kavramları, sadece

* Günümüzde sıkça duyduğumuz endüstriyel toplum kavramı ideolojik maksatlı mantıksal kapsama tekniğinin iş başında olduğu bu tür üst kavramların klasik örneğidir. Toplumsal üretim ilişkilerini tamamıyla görmezden gelerek teknik üretim güçlerine başvuran bu kavram, toplumsal biçimi doğrudan belirleyen tek unsur üretim güçlerinin durumuymuş gibi davranır. Elbette doğu ve batının bürokratik yönetim konusunda birbirinden pek de farklı olmayışının aşıkârlığı göz önünde bulundurulduğunda bu teorik manevra da mazur görülebilir.

düşünce de ğil, nesnel olarak da çözümlenmemiş unsurlara denk gelen kavramlardır. Çelişkileri ıslahı mümkün olmayan spekülâtif temerrüdün hanesine yazmak kabahati başkasına yüklemekten başka işe yaramaz; felsefe, felsefe tarihinin insanlığın tarihi boyunca çekilen ıstırapların ne kadar azını kaydettiğine dikkat çeken Georg Simmel'in görüşünü bastırmak istese de utancından bastıramaz. Diyalektik çelişki mutlak ve kesin değildir, amacı —öznel uğrağı— kendi amacından vazgeçirilmemek- tir; diyalektik, çelişkiler aracılığıyla farklı olana yönelir. Diyalektik hareket, felsefenin özeleştirisi olmak suretiyle felsefi kalır.

Kavramdan Çıkış

Varolan dolaysız varolmadığı, ancak kavram üzerinden varolabildiği için, işe salt verili olguyla değil, kavramla başlamak gerekir. Kavramın kendi kavramı sorunlu hale gelmiştir. İrrasyonel muadili olan sezgi gibi onun da, rasyonel unsurlarla kesişen arkaik unsurları vardır; dinamik- leştirilmiş bilincin orta yerinde, statik düşüncenin ve statik bilme idea- linin kalıntılarıdır bu unsurlar. Kavram, kapsadığı şeyin geçirdiği değı- şim karşısında düzen sağlayan bir değışmezliği haiz olduğunu iddia eder. Kavram biçimi itibarıyla bu değışimi yadsır ve bu bakımdan “yanlış”tır. Diyalektikte düşünce kendi kavramsallığının arkaizmlerine karşı çıkar. Kavram bütün içerikten önce, içerikler karşısında kendi biçimini hipos- tazlaştırır. Ancak bununla birlikte özdeşlik ilkesini de hipostazlaştırmış olur: ele aldığı konuyu, düşünce pratiğinde koyutlandığı haliyle sağlam ve kalıcı bir şey olarak tayin eder. Özdeşleştirici düşüncede somutlaştırmayı sağlayan, kavramın mantıksal özdeşliğidir. Diyalektik, öznel kut- bunda, düşüncenin salt biçimi aracılığıyla, nesnelerini hiç değışmeyen, kendiyle aynı kalan şeylere dönüştürmeyi bırakacağı noktaya doğru hareket eder; deneyim nesnelerin böyle olmadığını ispatıdır. Geleneksel felsefenin sağlam şey özdeşliğinin ne kadar istikrarsız olduğunu bizzat o felsefenin kefilisi olan bireysel bilinç gösterir. Kant'ta bireysel bilinç, evrensel olarak tasarlanmış bir birlik olarak bütün özdeşlikleri temel- lendirir. Gerçekten de yaşını almış bir kişi, hayatının önceki evrelerinde de bilinçli bir varoluş sürmüşse, geriye dönüp baktığında çok uzaklardaki ıssız geçmişini açıkça hatırlayacaktır. Çocukluğu gerçekdışı bir biçimde elinden kayıp gitmiş olsa da, geçmiş sayesinde Birlik sağlayacaktır. Ama o gerçekdışılıkta kişinin hatırladığı Ben, bir zamanlar olduğu ve yeniden kişinin kendisi olma potansiyeli taşıyan Ben aynı zamanda bir başkaya, mesafeli gözlem gerektiren bir yabancıya dönüşecektir. Özdeşliğin ve

özdeşliksizliğin bu müphemliği, mantıksal özdeşlik sorunsalında da baki kalır. Bu durum terminolojide, özdeşliksizlik içindeki özdeşlik formülüyle karşılanır. Bu formülün en başından, özdeşlik içindeki özdeşliksizlikle kıyaslanması gerekecektir. Ama bu da salt biçimsel bir tersyüz etmedir ve diyalektiğin, *prima philosophia*'ya karşın, "prima dialectica" olduğu yanıltmacasına mahal verir.* Özdeşliksiz olana dönüş kendini diyalektik icrasında gösterir; salt beyanla kalırsa, hükümsüzleşir. Gelecekteki felsefelerde gördüğümüz kurgu —Schelling'in ifadesiyle "kurgulama" yaptıklarında bile— aslında, kendisi tarafından önceden hazmedilmemiş olan hiçbir şeye tahammül edemeyen bir sonradan-kurgulamadır. Kendinden ayrışık olanı bile kendisi ve nihayetinde tin olarak yorumlamak suretiyle onu bir kez daha aynı olana, özdeş olana dönüştürmüş, niteliksel olarak yeni hiçbir şeye yer bırakmayan devasa bir analitik yargıyla kendilerini tekrar etmişlerdir. Böyle bir özdeşlik yapısı olmadan felsefenin mümkün olmayacağı ve salt yan yana koyulmuş saptamalardan ibaret olacağını düşüncesi kanıksanmıştır. Felsefi düşüncüyü özdeşlik yerine özdeşliksizliğe yöneltme girişiminin bile tek başına saçma olacağı; bu düşüncenin özdeşliksiz olanı *a priori* kavramına indirgediği ve onunla özdeşleştirdiği ileri sürülmüştür. Bu türden aşıkâr mülahazalar fazlasıyla radikaldir ve tam da bu nedenle, çoğu radikal mesele gibi yeterince radikal değildir. Bir kamçı gibi sırtımızda şaklayan çalışma etiğinin hışmından bir parça barındıran bitmek tükenmek bilmeyen bir sızlanma biçimini alır ve bu bakımdan, içyüzü ortaya çıkarılması gereken şeyden giderek uzaklaşır ve onu karanlıkta bırakır. Kök, köken kategorisi bizatihi bir tahakküm kategorisidir, herkesten önce orada olana öncelik tanınması gerektiğinin tasdikidir; göçmene karşı yerlinin, hareketli olana karşı yerleşik olanın önceliğini savunur. Türetilmiş bir şey olan ideoloji tarafından teskin edilmek istemediği için cazip gelen köken de kendi pa-

* "Diyalektik çeşitli bilimlerin hasılatını tekrar işleyip onu düşünümle bir bütüne dahil etmekten ibaretse, yüksek bir ampirizmdir ve deneyimlerden yola çıkarak bütünün ahengini göstermeyi amaçlayan düşünceden daha fazlası değildir. Ama bu durumda diyalektik kalıtımsal görüşten kopamaz; gözlem ve keşfin arızı biçimde edinilmesini kesinlikle kabul etmeyen içkin bir ilerleme olmakla övünemez; diğer bilimlerin izlediği yolu izler, onlarla aynı araçları kullanır, onlardan tek farkı, hedefi olacaktır: parçaları, bütün düşüncesinde terkip etmek. İşte burada da vahim bir açmaz hâsıl olur. Diyalektik gelişim ya bağımsızdır ve sadece kendinden yola çıkarak belirlenebilir ki bu durumda, her şeyi kendinden yola çıkarak bilmesi gerekmektedir. Ya da sonlu bilimleri ve ampirik malumatı şart koşar – bu durumda da, dışarıdan alman unsur içkin ilerleme sürecinde ve kesintisiz bağlamda bir gedik açar; üstüne üstlük, deneyimle eleştirel bir ilişki kuramaz. Diyalektik seçim yapmalıdır. Üçüncü bir olasılık yoktur." (F. A. Trendelenburg, *Logische Untersuchungen*, Cilt I, Leipzig 1870, s. 91 vd.)

yına, ideolojik bir ilkedir. Karl Kraus'un kulağa muhafazakâr gelen "Köken hedeftir" önermesi, önermenin dile getirildiği anda ve konumda gözetilmiş olması mümkün olmayan bir şeyi de ifade eder: köken kavramının statik kötücüllüğünden arındırılması gerekmektedir. Hedef, kökene, iyi doğa fantezisine götüren yolu bulmak değildir; daha çok, köken hedefe dönüşmeli, kendini hedeften yola çıkararak tesis etmelidir. Şu fani hayat dışında bir köken yoktur.

Sentez

İdealist diyalektik de bir köken felsefesi idi. Hegel onu bir çembere, döngüye benzetmiştir. Hareketin sonucunun başlangıcına dönüşü, sonucu geri döndürülemez biçimde ilga eder: özneye nesnenin özdeşliğinin bu sayede pürüzsüzce kendini üretmesi beklenir. Bu hareketin epistemolojik aygıtına sentez adı verilir. Eleştirisini, birbirinden ayrı uğrakları ilişkileri içinde birleştiren tekil bir düşünce edimi olarak değil, yol gösterici en yüce fikir olarak yapar. Ayrışma karşı inşa görevi gören sentez kavramı genel kullanımında oldukça farklı bir anlam yüklenmiştir, bu anlam, en nahoş biçimiyle Freudcu psikanalize muhalefet amacıyla icat edilen sözde psiko-sentezde kendini açığa vurur; nevi şahsına münhasırlık, sentez sözcüğüne direnir. Hegel, o zaman bile kuru bir gevezelikle itham edilmiş üçlü şemasının yol verdiğiinden çok daha seyrek kullanmıştır bu sözcüğü. Oysa düşüncesinin fiili yapısına birebir tekabül etmektedir. Aşırı bir yakınlıktan görselleştirilen ve evrilip çevrilen kavramların kati biçimde olumsuzlaması ağır basar. Bu türden tefekkürlerde biçim itibarıyla sentez olarak karakterize edilen şey, her durumda kendinden önce gelen kavram hareketinin imha ettiği şeyi kurtarmaya yaraması şartıyla olumsuzlamaya sadık kalır. Hegelci sentez istisnasız, o hareketin yetersizliğinin olduğu kadar üretim maliyetinin de kavranmasıdır. Daha *Fenomenoloji*'nin Giriş kısmında, tefsir ettiği diyalektik mantığın negatif esasının bilincine varmaya yaklaşır. Bir kavrama, kendi anlamı, yani özdeşliği sayesinde harekete geçene ve böylece kendiyile özdeşlikten çıkana kadar müdahale etmeden bakma kuralı senteze değil analize ait bir kuraldır. Kavramların statığı, kavramların kendine yeterli olabilmesi için, onların dinamiğini azletmelidir, mikroskop lamındaki bir su damlasının içindeki keşmekeşe benzer bu dinamik. Bu yönteme fenomenolojik yöntem adı verilmesinin nedeni budur, görünen olguyla pasif bir ilişkiden ibarettir. Benjamin'in "diyalektiğin askıya alınması" adını verdiği bu ilişki Hegel'de, kendisinden yüz yıl sonra fenomenoloji olarak arzı endam eden

her şeyden daha gelişmiştir. Diyalektik nesnel olarak, nesnelleştirmele-
rinden elde edip biriktirdiği enerjiyle özdeşlik zorlantısını kırmak anla-
mına gelir. Bu Hegel’de, özdeşlik zorlantısının hakikatsizliğini itiraf et-
meye yanaşmayan unsura karşı kısmen de olsa başarılı olmuştur. Kavram
kendini, kendiyle özdeş olmayan ve kendi içinde hareket eden bir şey
olarak deneyimleyince, artık salt kendisinden ibaret olmaz ve bu haliyle,
Hegelci terminolojide Başka³ adı verilen şeye, onu tüketmeden yönelir.
Kendini, dışında kalanla belirler çünkü kendi başına kendi içinde kendini
tüketmez. Kendisi olarak, sadece kendisinden ibaret değildir. Hegel’in
Mantık Bilimi’nde ilk üçlünün sentezi olan oluşu (*Werden*) ele alırken⁴
ancak varlık ve hiçliği bütünüyle boş ve belirlenimsiz unsurlar olarak bir-
biriyle eşitledikten sonradır ki her iki kavramın düz dilsel anlamındaki
mutlak ayrılığı kaydeden farka dikkatini verir. Özdeşliğin anlamlı bi-
çimde, yani salt totolojiden fazlası olarak sadece özdeşliksizlik tarafın-
dan koyutlanabileceği yönündeki daha önceki tezini keskinleştirir: uğ-
raklar ancak, sentezleri aracılığıyla birbiriyle özdeşleştirildiğinde özdeş-
liksiz olabilir. Özdeşlik iddiasını sarsan, kendi içinde titremesine yol
açan, Hegel’in Oluş adını verdiği şey buradan neşet eder. Özdeşlik ara-
cılığıyla özdeşliksizliğin bilincine varış olarak diyalektik sadece ileri de-
ğil geriye doğru da giden bir süreçtir; bu bakımdan çember imgesi uygun
bir tanımdır. Kavramın inkişafı aynı zamanda geriye rücu ediş, sentez
ise kavramın içinde çökmüş, “gözden kaybolmuş” farkın belirlenmesidir
— tıpkı Hölderlin’de, geçmişte yok olmaya mecbur bırakılmış doğallığın
hatırlanması gibi. Fark, ancak tamamına erdirilmiş sentezde, çelişki teş-
kil eden uğrakların birleştirilmesinde ortaya çıkabilir. Varlığın hiçlikle
eş tutulduğu adım olmasaydı, ikisi de, Hegel’in gözde terimiyle ifade
edecek olursak, “birbirine karşı kayıtsız” kalırdı; ancak aynı olmaları
beklendiğinde birbirleriyle çelişirler. Diyalektik Ecternach bahar alayını
anımsatmaktan çekinmez.* Hegel’in, Kant’la karşıtlık içinde, sentezin
önceliğini sınırlandırdığına şüphe yoktur: Kant’ın yan yana duran kate-
goriler olarak gördüğü çoklukla birliği Hegel geç dönem Platoncu diya-
log modeliyle uyum içinde, biri diğeri olmadan varolamayacak uğraklar
olarak kavramıştır. Ama Hegel de, Kant ve Platon da dahil olmak üzere
felsefe geleneğinin bütününe uyar ve birliğin tarafını tutar. Birliğin soyut
düzeyde yadsınması bile düşünmeye değer bulunmaz. Çok’u dolaysız
kavrama yanılısaması mimetik bir gerileme olarak mitolojiye, dağılmış

* Katılımcıların iki adım ileri, bir adım geri atarak ilerlediği dini alay. —ç.n.

3. Krş. Hegel, WW 4, a.g.y., s. 543.

4. Krş. a.g.y., s. 98 vd.

olanın dehşetine dönüşürken, karşı kutupta da kör doğanın bastırılmak suretiyle taklit edilmesi olan birlik düşüncesi mitolojik bir tahakküme doğru ilerler. Aydınlanmanın özdeşünümü onun feshi değildir: feshe götüren yozlaşmanın nedeni, günümüzdeki statükodur. Birlikçi düşünmenin özeleştiril dönüşü bile kavramları, taşlaşmış sentezleri temel alır. Sentezleyici eylemlerin amacı, Çok'a yapıp ettikleri üzerine düşünmek suretiyle yeniden yönlendirilmelidir. Birliği ancak Birlik aşabilir. Birliğin gelişimiyle geri plana atılan ama bununla birlikte tanınmaz hale gelecek şekilde sekülerleştirilen ve kış uykusuna yatan akrabalığa yaşama hakkı tanıyan tek şeydir Birlik. Platon'un da gayet iyi bildiği üzere, öznenin sentezleri kavramla birlikte, sentezin kendi adına arzuladığı şeyi taklit ederler.

Pozitif Olumsuzlamanın Eleştirisi

Özdeşliksizlik kendi payına pozitif bir şey olarak ya da olumsuz olanın olumsuzlaması olarak doğrudan elde edilemez. Olumsuzlama, Hegel'de olduğu gibi, olumlama değildir. Hegel'e göre olumsuzlama sonucunda elde edilmesi gereken pozitifin, onun gençliğinde mücadele ettiği pozitiflikle tek ortak noktası adı değildir. Olumsuzlamanın olumsuzlamasının pozitiflikle eş tutulması özdeşleştirmenin esası, en saf biçimine indirgenmiş biçimsel ilkesidir. Bu ilke, diyalektiğin içinde anti diyalektiğin üstünlük kazanmasını sağlar; burada, eksiyle eksinin çarpımının sonucunu artı kabul eden *more mathematico* (Lat. matematiksel terimlerle) geleneksel mantık yaklaşımı söz konusudur. Hegel'in başka durumlarda gerçekten nevi şahsına münhasır bir tepkiyle karşı çıktığı matematikten ödünç alınmıştır. Bütün esaretse, negatifse, tikel tezahürlerin olumsuzlanması işlemi de o bütüne uygun düşer ve negatif kalır. Tek pozitif unsur, kati olumsuzlama, yani eleştiri olabilir, olumlamayı mutlulukla tekelinde bulunduran kapsayıcı bir sonuç değil. Olgun Hegel'in, meydana gelmiş (*geworden*) bir şey olduğu için aynı zamanda bir görüntü olan donuk dolaysızlığı tekrar üreten pozitifliği, diyalektik öncesi kullanımda kötü kabul edilen unsurla benzer özellikler sergiler. Çözümlemeleriyle öznelliğin kendindelik yanılsamasını tahrip eder;* öznelliği aşması (*auf-*

* Hemen her Hegelci kategori gibi, yadsınmış ve böylelikle pozitif hale gelmiş olumsuzlamanın bir nebze de olsa deneyim içeriği vardır. Bu içerik, felsefi bilginin öznel seyrinden ileri gelir. Bir kavrayışta neyin eksik olduğunu ya da o kavrayışın hangi noktada yanlış olduğunu tam olarak bilen birisi, elden kaçırdığı unsuru tam da bu belirlilik sayesinde halihazırda elinde tutmaktadır. Ancak bu belirli olumsuzlama uğrağı öznelirdir ve nesnel mantığa atfedilemediği gibi metafiziğin hanesine de yazılamaz. Yine

heben) ve kendine getirmesi beklenen kurum, Hegel’de neredeyse mekanik bir biçimde daha yüksek bir kurum muamelesi görür ama, tam da bu nedenle kesinlikle daha yüce falan değildir. Daha çok, öznellik tarafından —kendisi de baskılanmış olduğundan gayet soyut bir özneliktir bu— makul bir nedenle olumsuzlanmış olan şey bu kurumun içinde kendini daha da kapsamlı bir biçimde tekrar üretir. Öznenin icra ettiği olumsuzlama meşruydu; onun üzerinde ifa edilen olumsuzlama da meşruydu ama ideolojydi yine de. Diyalektiğin her yeni aşamasında, Hegel’in *Mantık*’ının intizamsız kavrayışına rağmen, bir önceki aşamanın hakkının unutulmasıyla, Hegel’in kusurlu bulup hor gördüğü soyut olumsuzlama taklit edilir: soyut —yani öznel ve keyfi bir yaklaşımla teyit edilmiş— pozitiflik. Bu pozitiflik teorik düzeyde, Hegel’in öngördüğü gibi şeyden değil yöntemden kaynaklanır ve bir ideoloji olarak dünyanın dört bir yanına yayıldığı gibi tam bir alay konusu olmuş ve böylece sakat yapısını da ispat etmiştir. Pozitif bir tutum takındıkları için insanların methedildiği gündelik dile ve nihayetinde o tehlikeli “pozitif güçler” ibaresine kadar, pozitiflik fetişleştirilir. Buna karşın, yolundan sapmayan olumsuzlamanın ciddiyeti, varolanın onanması olmaya razı gelmemesinden ileri gelir. Olumsuzlamanın olumsuzlaması onu iptal etmez, aksine yeterince olumsuz olmadığını kanıtlar; aksi takdirde diyalektik, Hegel’de, bütün gücünü kaybetmek pahasına uyum sağlamak için başvurduğu yolu seçecek ve nihayetinde, başlangıçta tayin edilen şeye karşı kayıtsız kalacaktır. Olumsuzlanan şey, yok olana kadar olumsuz kalır. Hegel’den kati kopuş bu noktada gerçekleşir. Çözülemez özdeşliksizliğin ifadesi olan diyalektik çelişkiye bir kez daha özdeşlik cilası çekmek, onun ifade ettiği şeyi görmezden gelerek katıksız tutarlı düşünceye geri dönmektir. Olumsuzlamanın olumsuzlamasının bir pozitiflik olacağı ancak, evrensel kavram olan pozitifliği zaten en baştan beri önvarsayanlar tarafından müdafaa edilebilir. Mantığın meta-mantığa önceliğinin, soyut şekliyle felsefenin idealist hilesinin, bizzat gerekçelendirmenin getirilerinden yararlanır. Olumsuzlamanın olumsuzlaması bir kez daha özdeşliğe, yenilenmiş bir hezeyana dönüşür; tutarlılık mantığı ve nihayetinde özdeşlik ilkesi Mutlak’a yansıtılır. Hegel’in şu önermesi en derin kavrayışla, bu kavrayışın çürüyüşü arasında harelenir: “Hakikat de, nesneyle bağdaşan bilgi olarak pozitifdir ama ancak bu kendiyle aynı olma

de bu uğrak belirlilik nedeniyle, vurgulu ve belirgin bilginin uygunluğuna dair en güçlü argümandır ve Hegelci metafiziğin ötesine geçebilecek bir metafizik imkânını destekler niteliktedir.

durumunda bilgi kendi başkasına karşı negatif davrandığı, nesneye nüfuz ettiği ve nesnenin halihazırda olduğu olumsuzlamayı aştığı sürece kalabilir.”⁵ Hakikatin, nesneye nüfuz eden —yani nesnenin dolaysız öylelik görüntüsünü ortadan kaldıran— bilginin negatif davranışı olarak nitelenmesi, “nesneyle bağdaşan bilginin” programı olarak negatif diyalektiğin programı gibi gelir kulağa; ama bu bilginin pozitiflik olarak tesis edilmesiyle bu izlenim hemen silinir. “Kendiyle aynılık”, safi özdeşlik formülü, nesnenin bilgisinin salt hokkabazlık olduğunu açık eder çünkü söz konusu bilgi artık nesneye dair değil, mutlak biçimde tayin edilmiş bir *noesis noeseas* (Yun. düşünmeye dair düşünme) totolojisidir. Uzlaşma düşüncesi, uzlaşmaya asla yanaşmadan bu *noesis noeseas*’m kavramda olumlanmasına ayak direr. Buna, olumsuzlamanın pozitif olumsuzlanmasına yönelik eleştirinin Hegel’in mantığının candamarına hasar vererek hiçbir diyalektik harekete yol vermeyeceği söylenerek itiraz edilmesi, hareketin Hegel’in özkavrayışıyla sınırlandırıldığı bir otorite inancını gösterir. Hegel’in sisteminin kurgusu söz konusu ilke olmazsa dağılır dağılmasına ama diyalektiğin deneyim içeriği bu ilke değil Başka’nın özdeşliğe direnmesidir, gücünü buradan alır. Kurduğu gerçek tahakkümle çelişkiler üreten özne de onun içinde saklıdır ama bu çelişkiler nesnenin içine sızmıştır. Diyalektiği sadece özneye atfetmek, çelişkiyi kendisi aracılığıyla ortadan kaldırmak, diyalektiği de, bir bütünlüğe genişleterek ortadan kaldırmaktır. Diyalektik Hegel’in sisteminden çıkmıştır ama ölçütü o sistem değildir.

~

Tikel Unsur da Nihai Değildir

Özdeşlik dolayısıyla yolunu şaşırmış olan düşünce çözülmezlik karşısında hemen teslim bayrağını çeker ve nesnenin çözülmezliğini, irrasyonelliğe saparak ya da bilimsel temayüllerle elindekiyle yetinmesi ve teslim olduğu mevcut bilgi idealine saygısından kendiyle aynı olmayana temas etmemesi beklenen özne için bir tabu haline getirir. Söz konusu bilgi ideali, düşüncenin bu tutumunu kesinlikle yadsımaz. Bu idealde, başka şeyleri bünyesine katma iştahı, bilgi açısından gerekli olan ama bir türlü ele geçirilemeyene karşı tiksintiyle birleşir. Teorinin dışını geçiremediği tikellikten feragat etmesi, tinsel bir nüfuz edilmezlik halesi

ve otoritesiyle donattığı ve tam bir katılık bahşettiği statükoyu en az doymak bilmez coşku kadar besler. Tikel varolanın üst kavram olan varoluşla asgari düzeyde örtüşmesi yorumlanamayacağı anlamına gelmez; bilginin ulaşmak için boşa kürek çektiği bir nihai ilke de değildir. Hegel mantığının en kalıcı sonucu uyarınca, tikel varolan sadece kendi-için varolmaz, kendi içinde bir Başkadır ve Başkasına bağlıdır. Varolan her şey olduğundan daha fazlasıdır. Bu “daha fazla” ona dayatılan bir unsur değildir, baskılamayla onun içinden dışarı atılan bir şey olarak ona içkindir. Bu bakımdan özdeşliksiz unsurun, söz konusu şeyin, ona dayatılmış bütün özdeşleştirilmelere karşın, kendi özdeşliği olduğu söylenebilir. Nesnenin en içsel unsurunun aynı zamanda ona dışsal olduğu görülür, demek ki kapalılığı bir yanılısma, özdeşleştirici, sabitleyici usulün bir refleksidir. Tikelle bağlantılı bir biçimde düşünme ısrarı onun temsil ettiği varsayılan evrensel olana değil tikelin esasına yönlendirir. Başkalarıyla iletişim, kendi Dasein’i içinde onlar aracılığıyla dolayımlanan tikel unsurda billurlaşır. Aslında Husserl’in de teslim ettiği üzere evrensellik, münferit (*individuell*) konunun tam merkezindedir, onun başka münferit konularla kıyaslanması suretiyle tesis edilmez. Çünkü mutlak münferitlik (*Individualität*) —Husserl buna hiç dikkat etmemiştir— evrenselliğe ulaşmak için harekete geçirilen soyutlaştırma sürecinin ürünüdür. Münferit unsurlar düşünceden çıkarsanamaz; özünde, aşırı derecede münferitleşerek bütün bilindik şemaları iptal eden sanat eserleriyle karşılaştırılabilirler — bu sanat eserleri analiz edildiğinde bu aşırı münferitliğe (*Individuation*) içkin evrensel unsurların, kendilerine bile gizli kalan bir biçimde bir tipolojiye iştirak ettikleri ortaya çıkar.

Kümelenme

Birleştirici uğrağın, olumsuzlamayı olumsuzlamadan ve soyutlamayı en önemli ilke bellemekten ayakta kalmasının yolu kavramdan yola çıkıp adım adım genel ana kavrama ilerlemek yerine, kavramları bir kümelenmeye dahil etmektir. Kümelenme, sınıflandırıcı usulün kayıtsız kaldığı ya da rahatsız edici bulduğu nesnenin özgül yanlarını aydınlatır. Burada dilin davranışı model alınır. Dil, bilgi işlevi olan göstergeler sisteminden ibaret değildir. Gerçekten dil olarak hareket ettiği, yani serimleme yaptığında kavramlarını tanımlamaz dil. Nesnelliği sağlamasının yolu, ele aldığı konunun etrafında koyutladığı kavramlar arasındaki ilişkidir. Dil böylelikle kavramın kastedilen şeyi bütünüyle ifade etme maksadına hizmet eder. Kavramın içeriden kesip aldığı şey, çok olmak iste-

diği ama olamadığı o “fazla” ancak kümelenmeler yoluyla, dışarıdan temsil edilebilir. Kavramlar, bilinecek şeyin etrafında toplanmak suretiyle potansiyel olarak o şeyin içini belirler, düşünme yoluyla, zorunlu olarak düşünceden kesip çıkarılmış şeye erişirler. Hegel’de somut teriminin şeyi katıksız kendiliğiyle değil, bağlamıyla ele almayı gerektirmesi bunun tescili niteliğindedir ama Hegel bir yandan da, söylemsel mantığa yönelik eleştirisine rağmen onu tamamen gözardı etmez. Diyalektik, en basit anlamıyla dili koyutlar ama Hegel’in diyalektiği dilsiz bir diyalektiktir; Hegel bu bakımdan mutlak bilimin ustası olmaya devam etmiştir. Dili yoğun anlamıyla kullanma ihtiyacı duymamıştır çünkü ona göre her şey, dilden yoksun ve saydamsız olan şeyler bile, tin olmalıdır ve tin de bağlamın kendisidir. Bu varsayımı neresinden tutsanız elinizde kalır. Daha önce düşünülmüş hiçbir bağlamda çözülebilir olmayan özdeşliklilik ise, bu kapalılığını kendiliğinden aşar. Kavramın kendisinden ayırdığı şeyle iletişime geçer. Özdeşliklilik unsur sadece özdeşliğin bütünlük iddiası açısından anlaşılmalıdır; özdeşlik baskısına karşı koyar. Ama yine de bu haliyle sesini duyurmaya çalışır. Kendiliğinin esaretinden dil aracılığıyla kurtulur. Özdeşliklilik unsurun kavramda tanımlanamayan veçhesi, gözlerini dikerek karşısında durduğu kavramla kutuplaşması esnasında büzüşüp ufaldığı tikel Dasein’ını aşar. Özdeşliklilik unsurun içi, bizzat olmadığı ve tesis edilmiş, dondurulmuş olan kendiyle özdeşliğinin alıkoyduğu şeyle ilişkisinden müteşekkildir. Katılaşmayla değil, dışsallaşma ve nesneleşmeyle (*Entäußerung*) kendine gelir, savunduğu dışsallaştırma öğretisinin baskıcı uğraklarına taviz vermeden Hegel’den öğrenmemiz gereken şey budur. Nesne kendini, içinde bulunduğu kümelenmeye dair bilince, monadolojik bir ısrara açar: içsel olana dalma imkânını elde etmek için dışsal olana gereksinim vardır. Gelgelelim, tikel olana içkin bu genellik, onun içinde çökelmiş olan tarihtir, yani nesnedir. Bu tarih onun hem içinde hem dışındadır, onu kapsayan ve içinde bir yere sahip olduğu bir şeydir. Şeyin içinde durduğu kümelenmenin farkına varmak, onu meydana gelmiş (*Gewordenes*) bir şey olarak içinde taşıyan kümelenmenin şifresini çözmektir. İç ve dış *chorismos*’u (*Yun. ayırım*) da kendi payına tarihsel olarak koşullanmıştır. Nesnedeki tarihi doğurtacak tek bilgi, nesnenin başka nesnelerle ilişkisinin tarihsel statüsünün bilincinde olan bilgidir; bu bilgi halihazırda bilinen bir şeyi, güncelleme ve yoğunlaştırma işlemlerinden geçirerek dönüştürür. Nesneyi kümelenmesi içinde bilmek, nesnenin kendi içinde biriktirdiği süreci bilmektir. Bir kümelenme olarak teorik düşünce açmak istediği, muhafazalı bir kasanın kilidi gibi açılıvermesini umduğu kav-

ramın etrafında döner durur: ama bu kilit tek bir anahtarla ya da tek bir rakamla değil, bir rakam kombinasyonuyla açılır.

Bilimde Kümelenme

Nesneleri kümelenmeler üzerinden açılmamanın yolu yordamı, bu konuya hiç ilgi göstermemiş felsefeden değil de anlamlı bilimsel araştırmalardan edinilebilir: başarılı bilimsel çalışmalar, pek çok açıdan onlara dair felsefî öz-anlayıştan, yani bilimselcilikten daha ileridir. Bu süreçte bizatihi hakikat kavramını bir kümelenme olarak ele alan Benjamin'in *Alman Tragedyasının Kökeni* gibi metafizik soruşturmalara uyararak kendi içeriğinden yola çıkmaya gerek yoktur kesinlikle.⁶ Yapılması gereken, Max Weber gibi pozitivist yaklaşımı benimsemiş bir bilim insanına başvurmaktır. Weber, öznelci epistemolojiyle tam bir uyum içinde, "ideal tipleri", kendi içinde bir tözselliği olmayan ve istediğinde tekrar akışkanlaştırılabilen nesneye yaklaştırmaya yardımcı araçlar olarak ele alır. Her nominalizmde, kavramlar ne kadar önemsiz görülürse görülsün, şeyin tabiatının şöyle ya da böyle bir kavramın içine işlemesi ve düşünce açısından pratik bir avantaj sağlamanın çok ötesine geçmesi gibi —düşünümsel olmayan nominalizm eleştirisinin önemli saiklerinden biri de budur— Weber'in maddi çalışmaları da, güneybatı Alman metodolojisinden beklenmeyecek ölçüde nesnenin yönlendirmesi altındadır. Toplumsal bir meseleye dair araştırma, kendini ele aldığı alan içindeki bağımlılıklarla, nesneyi tesis etmiş olan bağımlılıklarla sınırlandırıp nesnenin bütün tarafından belirlenmiş olduğunu gözardı ettiğinde ne kadar yanlışsa kavramın da şeye yeterli bir temel teşkil etme olasılığı o kadar düşüktür.* Üste bindirilen kavram olmayınca bu bağımlılıklar, en gerçek bağımlılığı, yani topluma bağımlılığı örtbas eder; topluma bağımlılık da kavramın içinde kapsanan tikel *res*'le tazmin edilemez. Bağımlılık ancak tikel unsur aracılığıyla eksiksiz görülebilir, bunun karşılığında kavram da özgül bilgi içinde bir kez daha dönüşüme uğrar. Weber, Protestan ah-

* "Bütünün asli bir birlik olmasına dayanan bu ilişki sadece kavram içinde, bir amaç dâhilinde geçerlidir. Mekanik nedenler bu birliği oluşturmaya yetmez çünkü belirlenimlerin birliği olan amaç onlar açısından temel teşkil etmez. Leibniz'te gücü bu birliğe yeten, yani salt dolaysız nedenleri değil, nihai nedenleri de içine alacak bir temelin yeterli temel kabul edilmesinin nedeni budur. Ama bu 'temel' tanımı henüz hâlâ olgunlaşmamıştır; teleolojik anlamda bir temel olmak, kavramın ve kavram aracılığıyla dolayımın bir vasfıdır ve bu dolayım da akıldır." (Hegel, WW 4, a.g.y., s. 555.)

6. Krş. Walter Benjamin, *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, Frankfurt 1963, s. 15 vd.

lakı ve kapitalizmin ruhu üzerine incelemesinde kapitalizmin tanımını sorunsallaştırırken mutlak bilimsel pratikten farklı olarak tarihsel kavramları tanımlamanın zorluğunu, ondan önce sadece filozofların, Kant, Hegel ve Nietzsche'nin gördüğü kadar açıkça görmüştür. Sınırlandırıcı "genus proximum, differentia specifica"⁷ şeması uyarınca işleyen tanımlama prosedürünü reddetmiş, bunun yerine sosyolojik kavramların "tarihsel gerçeklikten elde edilen tikel bileşenler uyarınca tedrici olarak kompoze edilmesini" talep etmiştir. "Böylelikle nihai kavramsal tanım incelemenin başında değil sonunda yer alacaktır."⁸ İncelemenin sonunda böyle bir tanıma gereksinim mi duyulacağı yoksa Weber'in "kompoze etme" adını verdiği işlemin biçimsel olarak tanımlayıcı bir sonuca ulaşmadığı halde onun epistemolojik hedefiyle uyumlu olup olmadığı kararlaştırılmadan kalır. Tanımlar, ne amiyane bilimselcilikte ele alındıkları gibi bilginin biricik unsurudur ne de onlardan uzak durmak gerekmektedir. Seyri boyunca tanım üzerinde denetim kuramayan, meseleye sarıh bir dille kefil olması gereken anlarda tanıma muktedir olmayan düşünce, sözel tanımlara aşırı doymuş düşünce kadar steril olacaktır. Daha da önemlisi, Weber'in "kompoze etme" terimiyle karşıladığı ve ortodoks bilimselcilik açısından kabul edilmesi mümkün olmayan şeydir. Elbette Weber bu terimi kullanırken sadece öznel veçheyle, bilgi prosedürünün kendisiyle ilgiliydi. Ancak söz konusu kompozisyonlar, onlarla benzerlik gösteren müzik kompozisyonları gibi işlenebilir. Özellikle üretilen bu kompozisyonlar ancak öznel üretim onların içinde kaybolduğunda başarılı olur. Tesis ettikleri bağlam —yani, kümelenme— nesnelliğin, yani tinsel içeriğin işareti olarak okunabilir. Bu türden kümelenmelerin yazıya benzer bir veçheleri vardır ki o da öznel olarak düşünülüp bir araya getirilenlerin, dil vasıtasıyla nesnelliğe aktarılmasıdır. Max Weber'inki gibi geleneksel bilim idealini ve onun teorilerini taahhüt eden bir prosedür bile, tema edinmediği bu uğraktan asla kaçamaz. Weber'in en olgun eserleri, bilhassa *İktisat ve Toplum* zaman zaman hukuk felsefesinden ödünç alınmış sözel tanım fazlasından mustaripmiş gibi görünür. Oysa daha yakından bakıldığında, bu tanımların aslında salt kavramsal tespitler olmadığı, hedeflenen şeyi işlemsellik amacıyla sınırlamak yerine kavramların aranan merkezi kavramın etrafında bir araya getirilmesi suretiyle, onu ifade edebilme girişimleri olduğu görülür. Böylelikle her bakımdan

7. Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, I, Tübingen 1947, s. 30.

8. A.g.y.

belirleyici olan kapitalizm kavramı, Marx'taki kullanımıyla benzerlik içinde, açgözlülük veya kâr güdüsü gibi yalıtılmış ve öznel kategorilerden kesin bir biçimde ayrılır. Weber kapitalizmde, dillerden düşmeyen kâr güdüsünün kârlılık ilkesine, piyasada talep görme şansına göre yönlendirilmesi, tahmini sermaye hesabını yapması gerektiğini; örgütlenme biçiminin serbest emeğiyle benzerlik gösterdiğini, ev bütçesi ve işletmelerinkinden ayrı olduğunu; kapitalizmin tamamıyla egemen rasyonellik ilkesine uygun bir rasyonel hukuk sistemine ve muhasebeye ihtiyacı olduğunu öne sürer.⁹ Bu kataloğun eksiksiz olduğu öne sürülemez, Weber'in, eşdeğerler mübadelesi aracılığıyla kendini tekrar üreten sınıf ilişkilerinin görmezden gelindiği rasyonellik vurgusunun, salt bu yöntem aracılığıyla kapitalizmi gereğinden fazla kapitalizm "ruhuyla" eş tutup tutmadığı —eşdeğerler mübadelesi ve yol açtığı sorunsal rasyonellik olmadan düşünülemez olsa da— bilhassa sorgulanmalıdır. Uğrakları giderek daha da bütüncülleşen bir işlevsel bağlamda kenetlenen kapitalist sistemin birleştirici eğilimi şiddetlenmekte, bu da o eski neden sorusunu kümelenme karşısında daha da kırılgan hale getirmektedir; epistemoloji eleştirisi değil tarihin gerçek seyridir kümelenme arayışını esas gerekli kılan. Weber'de kümelenmeler bir sistematığın yerini almışsa —Weber sistematik eksikliği nedeniyle sıklıkla eleştirilmiştir— bu onun düşüncesinin, pozitivizm ve idealizm alternatiflerinin ötesinde üçüncü bir imkân olduğunu gösterir.

Öz ve Görünüş

Bir kategori değişikliğe uğradığında —negatif diyalektikte özdeşlik ve bütünlük kategorilerinin değişikliğe uğraması gibi— hem bütünün hem de her bir kategorinin kümelenmesi değişikliğe uğrar. Öz ve görünüş kavramları buna model teşkil eder. Felsefi gelenekte köklenen bu kavramlar yönleri tersine çevrilmiş şekilde muhafaza edilmektedir. Öz artık salt tinsel bir kendinde varlık olarak hipostazlaştırılmaz durumdadır. Daha çok, yüzeysel dolaysızlığın, varsayılan olguların ardında gizli kalan ve onları oldukları hale getiren şeye dönüşmüştür; tarihin şimdiye değin hep riayet ettiği ölümcül yasa olmuştur; olgular tarafından rahatlıkla yadsınmak için onların altında ne kadar iyi saklanırsa o kadar karşı konulamaz hale gelir. Böyle bir öz, düpedüz habis özdür, kötücüllüktür, insanları *sese conservare*'lerinin (*Lat.* kendini koruma) aracına indirge-

yen, hayatı tekrar üretilip insanların gereksinimlerini karşılayabilmek için bu halde olduğunu söyleyerek onları kandıran ve böylece hayatlarını kısıltan ve tehdit eden dünya düzenidir. Bu öz de Hegel'in özüne benzer bir görünüm arz eder: kendi çelişkisiyle kuşatılmış bir öz. Öz ancak, varolanın, olduğunu iddia ettiği şeyle oluşturduğu çelişkide bilinebilir. Onun da varsayılan olgulara kıyasla kavramsal olduğu, dolaysız olmadığı doğrudur. Ama bu kavramsallık salt *thesei*'den, bilginin öznesinin, nihayetinde kendini teyit ettiği bir ürününden ibaret değildir. Aksine, kavramsallaşmış dünyanın, öznenin bundaki dahli ne olursa olsun, öznenin dünyası olmadığı, ona düşman olduğu gerçeğinin ifadesidir bu kavramsallık. Bu durum Husserl'in özlerin görüşü öğretisinde hemen hiç sezdirmeden kanıtlanır. Özlerin görüşü öğretisi, özün, kendisini kavrayan bilince bütünüyle yabancı olduğunu demeye getirir. Bu öğreti, bütünüyle mutlak bir ideal alanın fetişleştirilmiş biçiminde olsa da, hiç düşünmeden özlükleriyle eş tuttuğu kavramların bile sadece sentezlerin ve soyutlamaların ürünü olmadığını hatırlatır: bu kavramlar, idealist öğretiye göre salt koyutlanmış olan kavramların celbettiği bir Çokluk uğrağını temsil ederler. Husserl'in aşırı büyümeden mustarip, uzun süre kendisinin bile bilincine varamadığı idealizmiyle salt zihni ontolojikleştirmesi, idealizm karşıtı bir motifin, yani düşünen öznenin kadiri mutlaklığı tezinin yeterliliğinin çarpık bir şekilde olsa da en güçlü metinlerinde ifade bulmasını sağlamıştır. Fenomenoloji düşünen özneye, yasalara itaat etmek zorunda olduğu yerlerde yasa koymayı yasaklamıştır: özne bu noktada yasaların nesnel unsurunu deneyimler. İdealistler gibi Husserl de bütün dolayimleri noetik haneye, yani öznenin hanesine kaydettiğinden, kavramın nesnellik uğrağını ancak *sui generis* dolaysızlık olarak kavrayabilmiş ve onu, epistemolojik bir şiddet edimiyle duyu-algısından kopyalamak zorunda kalmıştır. Husserl özün, her şeye rağmen kendi payına bir uğrak olduğunu yani bir yerde köklendiğini canla başla inkâr etmiştir. Vurdumduymazlıkla eleştirdiği Hegel, *Mantık*'ın ikinci kitabındaki öz kategorilerinin nesnel olarak geçerli olmanın yanı sıra aynı zamanda tarihsel olarak bu hale gelmiş olduklarını, varlık kategorisinin özdeşünün ürünleri olduğunu ondan önce öngörmüştür. Diyalektik karşıtı bağnaz düşüncenin bununla başa çıkması beklenemese de Husserl'in ana teması olan mantıksal önermelerin onu bu noktaya getirmiş olması gerekirdi. Çünkü onun teorisine göre bu önermeler bir yandan nesneldir, "öz yasaları"dır ama bir yandan da başlangıçta hiç bahsetmeden geçiştirerek düşünceye bağladığı ve en derininde aslında olmadığı şeye bağımlı hale getirdiği önermelerdir. Mantıksal mutlakçılıktaki Mutlak, bu

adı biçimsel savların ve matematiğin geçerliliğinden almakla birlikte bir yandan da mutlak değildir çünkü mutlaklık iddiası, özneyle nesnenin pozitif biçimde elde edilmiş özdeşliği olarak bizatihi koşullanmıştır, öznel bütünlük iddiasının çokeltisidir. Öz diyalektiği, kendi meşrebince sözde varolan ama yine de henüz varolmayan diyalektiğidir ama hiçbir şekilde Hegel’de olduğu gibi üreten ve üretilen tinin birliğinde çözülemez. Hegel’in özün nesnelliği öğretisinde Varlık henüz kendini göstermemiş tin olarak koyutlanır. Öz, öznenin ilk etapta koyutlamadığı ama peşinden gittiği şeyin kavramındaki özdeşliksizliği hatırlatır. Mantık ve matematiğin ontik alandan ayrı tutulmasıyla bu ikisinin kendinde-varlık zevahirlere, yani formal kategorilerin ontolojik yorumuna zemin hazırlanmıştır ancak bu ayrılmanın bile, Hegel’in muhtemelen ontik olanı iterek uzaklaştırma adını vereceği ontik bir veçhesi vardır. Bu ontik uğrak kendini onların içinde tekrar üretir. Kendilerini ayrılmış ve koşullu bir şey olarak görmelerinin imkânı olmadığından —çünkü ayırma onların esasıdır— bir tür Dasein mertebesi edinmişlerdir. Dahası, toplumun ve toplum devininin öz yasalarını da üretmişlerdir. İçinde görünür hale geldikleri ve onları hileyle perdeleyen olgulardan daha gerçektirler. Ama onların özselligi, özsellüğün alışlagelmiş niteliklerinden azadedir. Dünyayı olduğu hale getiren negatifliğin kavram hali olarak adlandırılabilirler. — Metafiziğin teolojik kalıntısına inatla muhalefet eden Nietzsche, öz ve görünüş ayrımını yermiş, pozitivizmin bütünüyle uyum içinde arka plandaki dünyayı (*Hinterwelt*) taşralılara (*Hinterwäldler*) havale etmiştir. Azimli bir Aydınlanmanın karanlıkçılara (*Dunkelmänner*) ne kadar fayda sağladığının en sarıh ifadesidir bu. Buna göre öz (*Wesen*), bizatihi düzensizlik/kötücüllük (*Unwesen*) yasası uyarınca üzeri örtülmesi gereken şeydir; bir özün varlığını inkâr etmek, görünüşün, bütüncül ideolojinin —Dasein zaman içinde bu ideolojiye dönüşmüştür— tarafını tutmaktır. Bir ayırma gidilmesine izin veren bir öz bilmediğinden görünen her şeye aynı kıymeti biçenler, artık fanatikleşmiş bir hakikat aşkı içinde, hakikatsizlikle işbirliğine gitmektedir; ele alınacak şeylerin haysiyetini hiç önemsemeyen, bunun yerine ya bu haysiyete dair kamusal görüşü papağan gibi tekrarlayan ya da, bir şeyin üzerine “henüz çalışılmamış olmasını” haysiyet kriteri belleyen, bilimsel sersemlikle (Nietzsche hor görür bu sersemliği) işbirliğidir bu. Bilimsel zihniyet, özsel olan ve özsel olmayana dair kararı söz konusu şeyi ele alan disiplinlere devreder; biri açısından özsel olan, diğeri açısından önemsiz olabilir. Hegel de benzer bir yaklaşımla bu ikisi arasındaki ayrımı şeyin içkin hareketinin dışında kalan, üçüncü bir unsura ötelemiştir.* Özle görünüş di-

yalektiğini tahayyül dahi edemeyen Husserl, Hegel'e karşı çıkarken haklıdır: gerçekten de, bilimin düzen gereksiniminin özneli ancak şiddet uygulayarak vazgeçirebileceği, zihinsel bir özsel/özsel olmayan deneyimi —gerçekten de yanılğıya açık ama dolaysız bir deneyim— vardır. Bu deneyimin vuku bulmadığı yerde bilgi hareketsiz ve güdük kalır. Bilgi öznelin nesnel ıstırap olarak tecrübe ettikleri şeyi ölçüt alır. Öz ve görünüşün teoride tesviye edilmesiyle koşutluk içinde, bilen öznel de ıstırap çekme ve mutlu olma yetisinin yanı sıra, özsel olanla özsel olmayanı ayırt etmelerini sağlayan ilksel yetilerini kaybeder, neyin neden neyin sonuç olduğunu gerçekten bilemezler. Hata yapma riskini göze alarak önemli olan şey üzerine düşünmek yerine, önemsiz olanın doğruluğunu araştırma yollu inatçı arzu, gerileyen bilincin en yaygın semptomlarından biridir. Ön plandaki dünyanın kendisine bazen sözcükler aracılığıyla, bazen de hiç konuşmadan kakaladıklarından gayet memnun olan son model taşralı, arka plandaki dünyanın kendini huzursuz etmesine izin vermez. Pozitivizm, önce nesnel öz kategorisini, devamında da özsel olana yönelik ilgiyi ortadan kaldırarak ideolojiye dönüşür. Ama özsel olan pozitivizmin gizli kalmış genel yasasında tükenmez. Dünyanın gidişatı açısından önemsiz olduğuna hükmedilmiş, marjinalleştirilmiş şey olarak yasanın kapsamındaki pozitif potansiyel olmaya devam eder. Bu durumu Freud'un psikolojik bir görüşten çok daha fazlası olan "görünüşler dünyasının artıkları" açısından ele alan yaklaşım özdeşliksiz unsur olarak tikeli amaçlamaktadır. Özsel olan, hüküm süren genellikte vücut bulan kötücüllüğe, ancak onu eleştirelilikle alt ettiği ölçüde karşıttır.

Nesnellik Aracılığıyla Dolayım

Öz ve görünüşün, kavramın ve şeyin dolayımı da değişime uğrar, nesnedeki öznellik uğrağı olarak kalamaz. Olguları dolayımlayan, onları önceden biçimlendirip betimleyen öznel mekanizmadan çok, öznenin deneyimleyebileceği şeylerin arkasında saklı olan, özneye yaderk nesnelliktir. Bu nesnellik öznenin ilksel deneyim çemberine dahil değildir, ondan önce belirlenmiştir. Mevcut tarihsel aşamanın, hazır ifadesiyle,

* "Dolayısıyla, bir Dasein'in asli unsurlarıyla asli olmayan unsurları arasındaki ayırım dışarıdan tayin edilen bir ayırım, mevcut şeyin bizzat Dasein'ına temas etmeyen bir parçasının onun bir başka parçasından ayrılmasıdır; üçüncü bir unsura denk gelen bir ayırma işlemidir ve burada neyin asli unsurlara, neyi asli olmayan unsurlara ait olduğu belirli değildir. Bu farkı meydana getiren tamamıyla dışsal bir ilgi ve mütalaadır dolayısıyla bir içerik bazen asli bazen de asli olmayan bir içerik olarak görülebilir." (Hegel, *a.g.y.*, s. 487.)

öznel yargılara varılan her ânında, özne neredeyse otomatik olarak *consensus omnium*'u (*Lat.* evrensel mutabakat) tekrar etmektedir aslında. Çünkü ancak nesnelliğin ortalama değerine direnir kendini bir özne olarak özgür kıldığı yerde yanıltıcı suretle tatmin olmak yerine nesneye hakkını verebilecektir. Bugün nesnellik öznenin dur durak tanımadan baskılanmasına değil, bu özgürleşmeye bağlıdır. Öznenin nesnelleştirilmiş veçhelerinin kadiri mutlaklığı öznelin özne olmasını engellediği gibi nesnel olanın bilinmesini de engeller; bir zamanlar “öznel faktör” adı verilen şey işte buna dönüşmüş durumdadır. Artık öznellik, nesnellik olarak sunulan dolayımlanmış unsurdur ve bu dolayım çözümlemeye alışıldık dolayımından çok daha muhtaçtır. Aşkın özne de dahil olmak üzere her özneyi boyunduruk altına alan nesnelliğin dolayım mekanizmaları öznel dolayım mekanizmalarında temdit edilir. Epistemolojinin kurucu özneliğinin esas kurucusu olan öznellik-öncesi toplumsal düzen, verilerin bu mekanizmalar uyarınca, başka türlü değil de bu şekilde idrak edilmesini sağlar. Kant'ın, kategorilerin türetilmesi sonucunda arızı, “verili” kaldığını bizzat itiraf ettiği durum: aklın bu kategoriler dışında hiçbir temel kavramı kararlaştıramaması durumu, kategorilerin —Kant'a göre— tesis etmeyi amaçladığı şeyden kaynaklanır. Oysa dolayımın evrenselliği, dolaysızın dolayımıyla kavramın dolayımı aynı şeymiş gibi, dünya üzerindeki her şeyin bu evrenselliğe indirgenmesini haklı çıkaramaz. Dolayım kavramı açısından esas mahiyetindedir, zaten kavram da kendi kurulumu uyarınca doğrudan dolayımdır; dolaysızlığın dolayımıysa bir düşünüm-belirlenimdir ve ancak kendi karşıtıyla, dolaysız olanla ilişkisi içinde anlamlıdır. Dolayımlanmış hiçbir şey yoksa dolayım kaçınılmaz olarak her zaman —Hegel'in de vurguladığı üzere— dolayımın varolmasını sağlayan, halihazırda dolayımlanmış bir şeyi işaret eder. Buna karşın, dolayım olmadan dolayımlanmış bir şeyin olmaması saf eksiltici ve epistemolojik bir vasıftır: hem dolayım olmadan Bir-şeyi belirlemenin imkânsızlığını ifade eder hem de Bir-şeyi düşünmenin bizzatı düşünme olduğu totolojisidir. Bunun tam tersi de geçerlidir, o Bir-şeyi içermeyen bir dolayım yoktur. Dolayımda dolayım yapılacak bir dolaysız şeyin olmasına benzer biçimde, dolaysızlık da kendi dolayımlanmışlığını içermez. Hegel bu ayrımı ihmal etmiştir. Dolaysızın dolayımlanması, dolaysızlık kipine, dolaysıza dair bilgiye ve bu bilginin sınırlarına etki eder. Dolaysızlık bir kiplikten, “nasıl”ın bir bilinç için belirlenmesinden ibaret değildir, nesneldir: bu kavram dolaysızlık kavramı aracılığıyla ortadan kaldırılamayacak veçheyi işaret eder. Dolayım hiçbir şekilde her şeyi kapsayacağını söylemez, dolayımlanan şeyi, bütünüyle

kapsanamayan şeyi koyutlar; oysa dolaysızlık bilgiyi ve dolayımı, bu ikisinin dolaysızı gerektirdiği gibi gerektirmeyen bir uğrağı temsil eder. Felsefe, şimdilik yokluğuna katlanamadığı dolaysız ve dolaylı kavramlarını kullanırken, diliyle, idealist diyalektikte inkâr edilen durumu beyan etmektedir. İdealist diyalektiğin makul olmasını sağlayan, görünüşe göre asgari düzeyde olan bu farkı atlamasıdır. Dolaysız olanın bütünüyle dolayımlanmış olması şerefine düzenlenen zafer alayı, dolayımlanmışın üzerinden atlar ve kavramsal olmayan herhangi bir şeyin artık yolunu kesmesine mahal vermeden, kavramın bütünlüğüne, öznenin mutlak hâkimiyetine varır. Gelgelelim el çabukluğuyla ortadan kaldırılmış fark, diyalektikte tespit edilebilir, demek bütüncül özdeşleştirmeyle bu iş bitmez. Diyalektik dogmatik bir tutum benimsemeden, onu dışarıdan sözde gerçekçi bir tezle kıyaslamaksızın kaçabilir özdeşleştirme efsunundan. Nihayetinde her seferinde sadece kendini özdeşleştiren özdeşleştirme döngüsü, dışarıda olana asla tahammül edemeyen düşünce tarafından oluşturulmuştur; bu düşüncenin sıkışmışlığı kendi eseridir. Böyle totaliter ve dolayısıyla tikel rasyonelliği tarihsel olarak zorunlu kılan, doğanın tehdididir. Onu sınırlayan budur. Farklı olan her şeyi aynıya dönüştüren özdeşleştirici düşünce doğaya esir olmak korkusuyla pekiştirilir. Düşünümsel olmayan akıl, onun tahakkümünden kaçmayı başaran her şey karşısında delilik raddesinde bir hezeyana dönüşür. Akıl şimdilik marazidir; ancak bu marazdan arındığında gerçekten akıl olacaktır. Diyalektiğin mayası olan yabancılaştırma teorisi bile, yaderk olduğu ölçüde irrasyonel kabul edilen dünyaya yakınlaşma, Novalis'in sözleriyle "her yerde evinde olma" gereksinimini, özlem duyan öznenin yabancı olanı, farklı olanı sevmekten âciz oluşuyla hasıl olan arkaik barbarlıkla, ilhak etme ve zulmetme ihtirasıyla karıştırır. Yabancı olanın sürgünü kaldırılrsa yabancılaştırma diye bir şey kalmaz.

Tikellik ve Tikel Unsur

Dolayım kavramındaki, bilmenin karşıt kutuplarının, her şeyin belke miğini oluşturan niteliksel farkları pahasına eşitlenmesini sağlayan belirsizliğin izi soyutlamaya kadar sürülebilir. Ancak "soyut" sözcüğü de hâlâ fazlasıyla soyut, bizatihi belirsizdir. Genel kavramların kapsamının birliği, kavramsal olarak belirlenen tikelden temelden farklıdır. Belirle nimli tikelde kavram her zaman o tikelin negatfidir; bizzat olduğu ama doğrudan adlandırılmayan şeyi yarıda keserek yerine özdeşliği koyar. Yanlış olmakla birlikte gerekli de olan bu negatif, diyalektiğin olay ye-

ridir. İdealist versiyonunda da soyut olan nüvesi öyle kolaylıkla bertaraf edilmez. En belirlenimsiz şey bile, Hegel'e karşı, hiçlikten farklıdır ve işte bundan dolayı sadece ve kesinlikle belirlenimsiz bir şey değildir. Bu durum, bütün belirlenimlerin öznel olduğunu savlayan idealist öğretinin doğru olmadığını gösterir. Tikel şey, mutlak mantıkta özdeşleştirilmesini sağlayan genellik olmadan belirlenemediği gibi, o genellekle özdeş değildir. Herhangi Bir-şey, ne kadar niteliksiz olursa olsun, hemen "hiç" adını alamaz, idealizm bunu görmez. Bizzat tasarladığı tikel diyalektiğinden —özdeş olanın, yani idealizmin önceliğini feshettiği için— gözü korkan Hegel sürekli bir danişıklı dövüşle iş görmek zorunda kalır. Tikelin yerine genel tikelleştirme kavramını, örneğin, içinde artık hiçbir tikel barındırmayan "varoluş" kavramını geçirir. Bu da, Kant'ın düşünüm kavramlarının müphemliği nedeniyle haklı olarak kusurlu bulduğu erken dönem rasyonalizmlerinin düşünme prosedürünü yeniden yürürlüğe koyar. Hegelci diyalektik, başarısız olduğu yerde sofistleşir. Tikelin diyalektiği tahrik etmesinin nedeni, ana kavramda çözülmezliktir, Hegelci diyalektik, tikel kendi kendinin ana kavramıymış ve dolayısıyla çözülememiş gibi bunu evrensel bir somut içerik olarak ele alır. Özdeşliksizlikle özdeşliğin diyalektiği işte böyle, özdeşliğin özdeş olan karşısında zafer kazanmasıyla yalan olur. Kavram olmadan herhangi bir tikelden asla emin olamayan bilginin yetersizliği, el çabukluğu marifetle, tikel olanın üzerine çıkan ve onu kavrama direnen her şeyden arındıran tinin hanesine bir avantaj olarak kaydedilir. Tikelliğin genel kavramının, soyutlaştırma aracılığıyla ifade ettiği tikel üzerinde hiçbir gücü yoktur.

Özne-Nesne Diyalektiği Üzerine

Özne nesne kutuplaşması kolaylıkla, bütün diyalektiğin vuku bulduğu ama kendisi diyalektik olmayan bir yapı olarak görülebilir. Oysa her iki kavram da, düşünüm kategorilerinden neşet etmiştir, birleştirilmesi mümkün olmayan bir şey için geliştirilmiş formüllerdir; ikisi de pozitif birer unsur ya da ilksel somut içerik değildir, bütünüyle negatiftir. Sadece özdeşliksizliği ifade eder. Buna rağmen, özne nesne farkı da kendi payına basitçe yadsınamaz. Özne ve nesne nihai bir ikilik olmadığı gibi arkalarında nihai birliği de saklamamaktadır. Bir yandan birbirlerini karşılıklı kurarken öte yandan tam da bu kurulum nedeniyle birbirlerinden ayrılırlar. Özne nesne ikiciliği temel ilke kabul edilirse, tıpkı reddettiği özdeşlik ilkesi gibi bütüncül ve monistik bir hal alır; mutlak ikilik bir birliğe dönüşür. Hegel özne nesne kutuplaşmasını her iki kutbu kapsa-

yacak şekilde genişletmek amacıyla —bu amacın kendisine Fichte ve Schelling karşısında üstünlük kazandırdığını düşünmektedir— düşünceye katarak bu durumdan faydalanmasını bilmiştir. Hegel'e göre, varlığın yapısını teşkil eden özne nesne diyalektiği nihayetinde bizatihi öznedir.* Her ikisi de soyutlama, dolayısıyla düşünce ürünüdür; bir karşıtlık içinde oldukları varsayımı, düşüncenin bir başlangıç ilkesi olduğunu, onlardan önce geldiğini beyan etmektedir. Ama bu ikiciliğin katıksız düşünceyi ima ettiği de söylenemez. Katıksız düşünce, düşünce olarak kalırsa da, artık düşüncenin biçimi halini almış ve belki de düşünceyi mümkün kılan bir ikilik uyarınca tamamına erdirilir. Varlık kavramı da dahil olmak üzere her kavram, düşünmeyle düşünülen şey arasındaki farkı tekrar üretir. Bu fark, antagonist gerçeklik kurulumuna dair teorik bilince kazınmıştır; bu gerçekliği ifade ettiği sürece, ikiciliğin hakikatsizliği hakikatin ta kendisidir. Ancak bu gerçeklikle bağlantısı kesildiği anda antagonizma, ikiciliğin sonsuzluğunun felsefi mazeretine dönüşecektir. Burada izlenecek tek yol, özne ve nesnenin mutlak bir karşıtlık içinde konumlandırıldığı ve tam da bu karşıtlık aracılığıyla birbiriyle özdeşleştirildiği tekil uğrakları kesin biçimde olumsuzlamaktır. Aslında özne asla tamamıyla özne, nesne de tamamıyla nesne değildir; bununla birlikte, ikisi de onları aşan bir üçüncü unsur aracılığıyla birbirine eklenebilir. Üçüncü unsur da en az onlar kadar aldatıcıdır. Kant'ın bu üçüncü unsuru pozitif, sonlu bilgiden ayırıp sonsuz bilgiye dönüştürme ve erişilmez olan bu unsurla bilgiyi dur durak bilmeyen bir çabaya teşvik etme şeklindeki yöntemi de yetersizdir. Özne nesne ikiliği, düşünceye içkin bütünlük iddiası karşısında eleştirel bir yaklaşımla savunulmalıdır. Aslında nesneyi yabancı olana, hâkim olunması gerekene dönüştüren ve onu temellük eden ayırım özneldir, intizam seferberliğinin bir sonucudur. Ne var ki, bu ayırımın öznel kökenine yönelik eleştiri de, ayrılma ve ko-

* “Bir nesneyi kavramak esasen Ben'in o nesneyi benimsemesi, ona nüfuz etmesi ve onun kendi biçimini almasını, yani dolaysız belirlenmişlik olan evrenselliğe ya da dolaysız evrensellik olan belirlenmişliğe bürünmesini sağlamaktır. Bir görüşe, hatta tasarıma konu olan nesne henüz dışsal ve yabancı bir unsurdur. Kavrama eylemi vasıtasıyla, görüş ya da tasarım esnasında içinde bulunduğu kendinde- ya da kendi-için-varlık halinden koyutlanmış-varlık durumuna geçer; Ben, ona düşünerek nüfuz eder. Ancak düşüncede nasılsa, özünde de öyledir; görüş ve tasarımda ise ancak bir görünüş olabilir; düşünce onun karşımıza çıktığı andaki dolaysızlığını fesheder ve onu bir koyutlanmış-varlığa dönüştürür; ancak bu koyutlanmış-olma durumu da bir kendinde- ve kendi-için olma durumu, yani nesnellik durumudur. Bu nesnellik böylelikle nesneyi kavramına getirmiş olur, bu kavram nesnenin dahil olduğu özbilincin birliğidir, dolayısıyla nesnelliği ya da kavramın kendisi bu özbilincin doğasıdır, Ben'den farklı uğrakları ya da belirlenimleri yoktur.” (Hegel, WW 5, a.g.y., s. 16)

puş gerçekleştikten sonra, ayrılmış olanı tekrar birleştiremez. Bilinç başlangıçta keyfi bir yaklaşımla unsurlara ayırdığı şeyi birleştirmekle böbürlenir; her türlü sentez bahsine hâkim ideolojik tonun nedeni budur. Sentez, kendinden gizlenen ve giderek tabulaştırılan analizi gizlemeye yarar. Sıradan asil bilincin çözümleme antipatisinin nedeni, burjuva tininin eleştirmenlerini icra etmekle suçladığı parçalara ayırma işleminin aslında kendisinin istemdişi eseri olmasıdır. Parçalarına ayırma işleminde, rasyonel emek süreçleri model alınır. Sentezlerin genel-kavrama yönelik prosedürüyle büyük benzerlik sergileyen meta üretiminin koşulu olan ayrıştırmayı gerektirirler. Kant kendi yönteminin teoriyle ilişkisini, yani epistemolojik araştırma yapan öznenin araştırılan şeyle ilişkisini saf aklın eleştirisine dahil etseydi, çeşitliliği sentezleyen formların da kendi paylarına, çalışmasının yapısına gayet aşikâr edici biçimde transdantal analiz adı vermesini sağlayan işlemlerin ürünleri olduğunu gözden kaçırmazdı.

Özel İndirgemenin Tersine Çevrilmesi

Epistemolojik düşünüm baskın temayüllere uymuş, nesnelliği giderek artan oranda öznelliğe dayandırma şeklinde seyretmiştir. İşte tam da bu temayülün tersine çevrilmesi gerekmektedir. Felsefe geleneği öznel kavramını varolandan ayırmak için varolanı model almıştır. Bugüne kadar özdeşleşim eksikliğinden az çekmemiş olan felsefenin, dolayımlayanın, yani öznenin dolayımını unutmuş olması, alelade bir unutmadır, övgüye değer bir yücelik değil. Özne unuttuğu şey tarafından alt edilerek cezalandırılır. Kendini epistemolojik düşünüm nesnesine dönüştürdüğü anda, noksanlığıyla olgular alanından üstün olmasını sağladığı düşünülen nesnel vasfı üzerine yapışır. Özselliği, karesi alınmış Dasein'dır ve Hegel'in de açıkça beyan ettiği üzere, birincil kuvvet olan olguyu, onu olumsuzlayarak da olsa, kendi imkânının koşulu sayar. Ben'in oluşumu sırasında ilksel tepkilerin dolaysızlığı ve onunla birlikte, aşkınlık geleneğine göre katıksız Ben'in büzüşüp ufalması gereken kendiliğindenlik de kırılmıştır; öznenin merkezietçi özdeşliği idealizmin daha sonra ona zaten atfedeceği şeyi kaybetme pahasına gerçekleşir. Felsefenin kurucu öznesi, şeyvari-doğalcı olduğu için kendinden kopardığı özgül psikolojik içerikten daha da şeyvaridir. Ben giderek daha da başına buyruklaşarak varolanın üzerine çıktıkça, farkına varmadan nesneleşmesi ve kurucu rolünü feshetmesi ironiktir. Saf akıl kavramlarının türetimi işleminin ilk versiyonuna model oluşturduğu açıkça görülen ampirik gerçeklik sadece

saf Ben'i değil; felsefenin varolan karşısında bir üstünlük olarak elinde bulundurduğuna inandığı başlangıç ilkesini, yani transandantal ilkeyi de ontik olarak dolayimler. Tinin genel ve kaçınılmaz eylemi olan bu ilkenin içinde toplumsal emeğin saklı olduğuna ilk dikkat çeken kişi Alfred Sohn-Rethel olmuştur. Transandantal özne kavramı, varolmayan bir şeyin yine de edimde bulunduğunu, genel bir şeyin yine de tikeli deneyimlediğini savlayan aporetik bir kavramdır ve sabun köpüğü gibidir, asla mecburen bireysel olan bilincin otarşik içkinlik bağlamından üretilemez. Bu kavram, bireysel bilinçle karşılaştırıldığında, sadece ondan daha soyut bir şeyi temsil etmez, yoktan var etme gücü sayesinde daha gerçek bir şeyi de temsil eder. Transandantal özne, özdeşlik felsefesinin büyümlü bölgesi haricinde kendinin bilincinde olmayan toplum olarak deşifre edilebilir. Bu bilinçsizlik de başka bir şeyden çıkarılabilir: Önceliklerin gerekçelendirilmesinin simgesi olan tinin tahakkümü altında zihin emeği kol emeğinden ayrılmış beri, bölünmüş tin, vicdan azabı dolayısıyla abartıya kaçmış, bizatihi başlangıç ilkesi ve kökensel unsur olduğu tezinden yola çıkarak öne sürülen tahakküm talebini haklı çıkartmak, bu talebin çökmemesi için, nereden geldiğini unutturmak için uğraşıp durmuştur. Tin de o sarsılmaz egemenliğinin aslında tinin egemenliği olmadığını, *ultima ratio*'sunu (Lat. nihai anlam) emrindeki fiziksel şiddete borçlu olduğunu içten içe bilir. Ancak çökmemek için sırrını dilemlendiremez. Fichte gibi aşırı idealistlere göre bile özneyi kurucu hale getiren soyutlama, kol emeğinden ayrılışın bir yansımasıdır ve tam da bu ayrılışla hesaplama aracılığıyla iç yüzü görülebilir. Marx Gotha programı eleştirisinde Lassallecilere emeğin, kaba sosyalistlerin sandığı gibi toplumsal zenginliğin tek kaynağı olmadığını söylerken,¹⁰ resmi felsefi tematiği geride bıraktığı bir dönemde, emeğin hiçbir şekilde, ne ellerin hamaratlığı ne de zihinsel üretim şeklinde hipostazlaştırılmayacağını felsefi olarak ifade etmiştir aslında. Böyle bir hipostaz sadece üretme ilkesinin önceliği yanılması pekiştirmeye yarar. Bu yanılısma ancak, epistemolojiyi hor gören Marx'ın önce kaba ve fazlasıyla dar anlamlı Doğa adıyla, sonra da doğal malzeme terimiyle ve benzeri daha az yüklü terimlerle karşıladığı özdeşliksizlikle ilişkisinde bulabilir hakikatini.¹¹ *Saf Aklın Eleştirisi*'nden bu yana transandantal öznenin esasını, özünü teşkil eden işlevsellik, tekil öznelere başarılarında gerçekleşen ve aynı

10. Krş. Marx, *Kritik des Gothaer Programms*, Seçki ve Önsöz: Franz Borkenau, Frankfurt am Main 1956, s. 199 vd.

11. Krş. Alfred Schmidt, "Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx", *Frankfurter Beiträge zur Soziologie*, Cilt 11, Frankfurt 1962, s. 21.

zamanda onları aşan katıksız eylem, serbest dolaşan emeğin, bir köken olarak saf özneye yansıtılmasıdır. Kant öznenin işlevselliğini, ona teka-bül eden maddi bir şey olmadığında hükümsüz ve boş olacağı savıyla engellediğinde, toplumsal emeğin aslında Bir-şey üzerinde emek olduğunu da kesinlikle kaydetmiştir; müteakip idealistler ise daha tavizsiz bir tutarlılıkla, hiç duraksamadan bunu saf dışı bırakmıştır. Ama transandantal öznenin evrenselliği toplumun işlevsel bağlamının, bireysel kendiliğindenliklerden ve niteliklerden müteşekkil olan, bunun karşılığında tesviye edici mübadele ilkesiyle sınırlanmış ve tam bir iktidarsızlık halinde bütüne bağımlı oldukları için onları resmen ortadan kaldıran bir bütünün evrenselliğidir. Öznelerin özne olmasını *a priori* engelleyen, özneliği salt nesneye indirgeyen mübadele ilkesinin insanlar üzerindeki evrensel tahakkümü, öznenin önceliğini tesis edeceğini iddia eden evrensellik ilkesini hakikatsiz kılar. Transandantal öznenin “fazla”sı kendisi de düpedüz azaltılmış olan ampirik öznenin “noksanı”dır.

Aşkınlığın Yorumu Üzerine

İdeolojinin en aşırı sınır vakası olan transandantal özne aslında hakikate çok yaklaşır. Transandantal evrensellik Ben’in narsisist kendini yüceltmesinden, özerkliğinin verdiği kibirden ibaret değildir, gerçek karşılığını eşdeğerlik ilkesi vasıtasıyla gerçekleştirip kendini daimi kılan tahakkümde bulur. Felsefenin yücelttiği ve bilen özneye münhasır kıldığı soyutlama süreci aslında fiili mübadele toplumunda cereyan eder. — Türlün öz-korunum ilkesi transandantal olanın, işlevsellik ve evrenselliği tamamlayan zorunlu unsur olarak belirlenmesinde bulur ifadesini. Bu ilke, onsuz yapamayacağımız, kendini koruyan aklın aracı işlevi gören soyutlamanın yasal zeminini sunar. Felsefenin evrensellik kavramında mukim gereksinim düşüncesinin, yoksunluğu tersine çevirme, örgütlü emekle gıda maddeleri kıtlığını giderme gereksinimi olarak yorumlandığı bir Heidegger parodisi yapmak için abartılı bir yapmacıklığa başvurmaya gerek kalmaz; hem böylelikle Heidegger’in dil mitolojisi de temelden değişecektir şüphesiz: bu mitoloji, kendisinin en derinlerine sızmış maddi süreçler üzerine düşünümü değersiz olduğu için peşinen aforoz ederek nesnel tını ilahlaştırır çünkü. Bilincin birliği, tekil insan bilincinin birliğidir, bu birlik ilkesinin insan bilincinin, yani varolanın izini taşıdığı aşikârdır. Transandantal felsefe bireysel özbilince her yerde bulunma özelliği atfederek onu evrenselleştirir ve içsel kesinliğin somutluğunun avantajlarından yararlanmasını yasaklar; ancak bilincin birliği, nesnellik model

alınarak oluşturulduğu, nesneler tesis etme imkânını ölçüt aldığı ölçüde, metaların nesnelliğini, yani “nesne oluşları”nı (*Gegenständlichkeit*) ilk elden mümkün kılan toplumsal üretim edimlerinin bütüncül, kesintisiz bir biçimde birleşmesinin kavramsal düzeydeki yansımasıdır. Dahası, Ben’in o sağlam, sebat eden, içine nüfuz edilemez veçhesi de, dış dünyanın nüfuz edilemezliğinin ilkel bilinç tarafından algılanan halinin, öykünme yoluyla deneyimleyen bilince sunulmasıdır. Yani öznenin zihinsel üstünlüğünde, onun esas güçsüzlüğü yankılanır durur. Ben ilkesi kendi olumsuzlamasını taklit eder. İdealizmin yüzyıllardır bilince bellettiği *obiectum subiectum* (Lat. nesne öznedir) değil *subiectum obiectum* (özne nesnedir) geçerlidir. Özneliğin üstünlüğü Darwinci varoluş mücadelesinin tinselleştirilerek devam ettirilmesidir. Doğanın insani amaçlarla boyunduruk altına alınması doğal bir ilişkidir sadece; doğa üzerinde tahakküm kuran aklın ve akıl ilkesinin üstünlüğünün bir yanılsama olmasının nedeni budur. Kendini Baconcu yöntemin ustası ve nihayetinde her şeyin idealist yaratıcısı ilan eden özne, bu yanılsamaya epistemolojik ve metafizik katkıda bulunur. Tahakkümünü uygulaması özneyi tahakküm altındaki şeyin bir parçası haline getirir; aynı Hegel’in Efendisi gibi ona tabi olur. Tükettiği nesneye ne kadar bağımlı olduğu onda meydana çıkar. Yapıp ettikleri, öznenin kendi etki alanına çektiğini vehmettiği şeye esaretidir. Çaresizce kendini yüceltmesi, özdeşünümü engelleyen güçsüzlüğünü deneyimlemeye verdiği tepkidir; mutlak bilinç, bilinçsiz hale gelir. Kantçı ahlak felsefesinde, özgür ve yüce addedilen öznenin, bir varolan olduğu için, özgürlüğüyle karşı duracağı doğal bağlamın bir parçası olmasının yol açtığı açık çelişki bunun mükemmel kanıtıdır. Mitolojiden arındırma yolunda çok güçlü bir adım olan Platoncu idealar öğretisi de mitosu tekrar eder: insanların doğadan devralarak uyguladığı tahakküm ilişkilerini özler (*Wesenheiten*) olarak ebedileştirir. Doğaya hükmetmek mitolojiden arındırmanın koşulu ve aşamasıysa, bu arındırma işleminin, mitosa yem olmamak için bu doğa tahakkümünü de ele alması gerekir. Gelgelelim, felsefenin öznel uğrağın kurucu gücünü vurgulaması her zaman hakikatin önünde bir engel teşkil eder. Böylece örneğin tricerotops dinazor ya da gergedan gibi türlerin koruyucu zırhlarını —insanbiçimci yaklaşıma göre— beyhude yere kurtulmak istedikleri doğal hapisaneleri gibi hep yanlarında taşıdığı söylenir. “Survival” aygıtının içinde hapsedilmiş olmak gergedanın vahşiliğini olduğu kadar homo sapiens’in teslim edilmemiş ve tam da bu nedenle daha da korkutucu vahşiliğini de açıklar. Öznel uğrak nesnel uğrağın ağına düşmüştür adeta, özneye dayatılan sınırlayıcı bir şey olarak bizzat nesneldir.

“Transandantal Yanılsama”

Bu durum, hem idealist hem ontolojik felsefenin nesilden nesle aktarılan normları uyarınca *hysteron proteron* sanatından izler taşır. Kesinlik ve katiliğin nişanı olan tok bir sesle, bu türden mülahazalarda, dolayımlanmış bir şey olarak türetilmek istenilen şeyin, yani öznenin ve düşüncenin, dolayımlayan bir şey olduğunun üstü kapalı varsayıldığı beyan edilir; bu mülahazaların bütün belirlenimleri doğrudan düşünce belirlenimi kabul edilir. Ama eleştirel düşüncenin amacı da nesneyi öznenin boş kalmış tahtına yerleştirerek putlaştırmak değil, hiyerarşiyi kırmaktır. Transandantal öznenin Arşimet noktası olduğu yanılsaması sadece öznenin kendi içinde çözümlenmesiyle kırılacak gibi değildir. Çünkü bu yanılsama, düşüncenin dolayımlarından çıkarılması mümkün olmayan bir hakikati, toplumun, bireyin bilinci ve bütün deneyimleri karşısındaki önceliğine dair hakikati içerir. Düşüncenin nesnellik içinden dolayımlanmış olduğunun kavranmasıyla, düşünce ve onun düşünce olmasını sağlayan nesnel kurallar olumsuzlanmaz. Düşüncenin dışına çıkmanın imkânsızlığı kendi payına tam da düşüncenin yalanladığı ama bir yandan da düşünce formları aracılığıyla arayıp ifade ettiği özdeşliksizliğin sağladığı desteği işaret eder. Ancak Kant'taki halini fersah fersah aşmış olan transandantal yanılsamanın nedeni, *intentio obliquo* (Lat. dolaylı yönelim) durumunda düşüncenin neden her zaman dönüp dolaşıp kendi üstünlüğüne, öznenin hipostazına vardığı açıkça görülebilir. Aristoteles'in Platon eleştirisi sonrası nominalizm tarihinde, şeyleştirilmesi öznenin suç hanesine kaydedilen soyutlama bizatihi özneyi özneye, kendi özüne dönüştüren ilkedir. Dolayısıyla, özne olmayana, onun dışında kalan bir şeye müracaat bir şiddet eylemi gibi görünür özneye. Özne keyfilikle, *a posteriori*'liğinin *Prius* (Lat. önce geliş) haliyle itham edilmesini her zaman aşkın bir dogma olarak görür. Böylelikle, içeriden sıkı bir eleştiriye tabi tutulan idealizm bu eleştiri aracılığıyla teyit edildiğini kolaylıkla savunabilir. İdealizmin öncüllerinden faydalanan eleştiri idealizmi fiilen içerir; idealizmin eleştiriden üstün olmasının nedeni budur. Ama dışarıdan gelen eleştiriler de düşünüm felsefesine dair, diyalektik öncesi eleştiriler olarak görmezden gelinir. Çözümlemenin bu alternatif karşısında geri adım atmasına gerek yoktur. İçkinlik, içkin eleştirinin ilkece hükümsüz kıldığı özdeşlik koyutlarının bütünüdür. Marx'ın ifadesiyle, idealizmi “kendi melodisi” ile dans ettirmek gerekmektedir. Onu kendi içinden, özdeşlik kriteri uyarınca belirleyen özdeşliksizlik aynı zamanda,

çaresizce denetim altında tuttuğunu vehmettiği özdeşlik ilkesiyle karşıt-lık içindedir. Gerçekten de dışarıdan hiçbir bilgi almayan, bir dolaysızlık uğrağına sahip olmayan, diyalektik aygıtının içinden dışarı bakan öznel düşünceye bir ek getirmeyen içkin eleştiri amacına hizmet edemez. İdealizm bu kendiliğindenlik uğrağına burun kıvıramaz çünkü bu uğraktır onun varolmasını sağlayan. En derin nüvesinde kendiliğindenlikten ibaret olan idealizm kendiliğindenliği yarıp geçer. — Hauff'un masalındaki Hapşırğitsin otunu koklayınca efsunlanan koca burunlu cüce misali, ideoloji olarak özne de öznellikte efsunlanarak esir olmuştur. Masaldaki cüce, daha sonra bu otu bulamadığı için, egemenliğini kaybetmekte olan derebeyinin adını anıştıran Süzeren böreğini pişirmeyi hiç öğrenememiştir. Vücudunun çarpık şeklini ve emeğini yönlendirmenin kurallarını, kendi içine ne kadar bakarsa baksın kavrayamaz. Bunun için dışarıdan gelecek bir uyarana, kaz Mimi'nin bilgeliğine ihtiyaç duyar. Felsefe, bil-hassa Hegelci felsefe bu tür bir uyarıyı düpedüz sapkınlık olarak görür. İçkin eleştirinin sınırlı olmasının nedeni içkinlik bağlamının yasasının nüfuz edilmesi gereken hezeyanın yasasıyla bir olmasıdır. Ama bu an, bu ilk niteliksel sıçrama, Platoncu diyalektiğin kendinde-varolan idealara geçişinden pek de farklı olmayan bir şekilde kendini aşmaya meyilli olan içkin diyalektiğin tamamlanışıyla gerçekleşebilir sadece; diyalektik kendini bütünüyle kapatırsa, özdeşlik ilkesinde temellenen bütünlükten hiçbir farkı kalmaz. Schelling Hegel'e karşı projesinde bu sıçramaya kayıtsız kalmamış ve mistik alana kaçan düşüncenin bütün yetkilerini elinden aldığı şeklinde alaylara maruz kalmıştır. Schelling'in felsefesine bu vehesini veren, kendinde maddeye harekete geçirici güç vasfı atfeden materyalist uğrağı olabilir. Ama sıçramanın da Kierkegaard'da olduğu gibi hipostazlaştırılmaması gerekir. Sıçramanın hipostazlaştırılması akla saygısızlıktır. Diyalektik kendine dair bilinçten yola çıkarak kendini sınırlandırmalıdır. Ama felsefenin herhangi bir sıçramaya gerek kalmadan sadece kendi hareketiyle tatlı rüyasından uyanamamasının yarattığı hayal kırıklığı; uyanmak için, etki alanının dışında tuttuğu şeye, başka ve yeni olana ihtiyaç duyması — işte bu hayal kırıklığı, Hauff'un masalını duyduğunda, çarpık şeklinden kurtarılan cücenin derebeyine Süzeren böreğini sunma fırsatı bulamamasına içerleyen çocuğun yaşadığı hayal kırıklığıdır.

Nesnenin Önceliği

Etraflı bir özdeşlik eleştirisinde, nesnenin üstünlüğü el yordamıyla aranır. Özdeşlik düşüncesi, aksini iddia etse de, öznelcidir. Özdeşlik düşüncesini denetleyerek özdeşliği hakikatsizliğe mahsup etmek, özneyle nesne arasında bir denge kurmaz, işlevsel kavramı bilgide üstün kılmaz: özneyi sadece kısıtlamak bile onu iktidarsızlaştırmaya yeter. En ufak bir özdeşlik-sizlik artığını bile, kendi mutlaklığını ölçüt alarak mutlak bir tehdit olarak görmesinin nedenini bilir özne. Bütün üzerinde hak iddia ettiğinden, asgari bir bütünlüğü dahi paramparça eder. Öznellik, kendinden yola çıkarak geliştiremediği bir bağlam içinde nitelik değiştirir. Dolayım kavramındaki eşitsizlik nedeniyle, öznenin nesneye tesadüf edişi, nesnenin özneye tesadüf edişinden tamamen farklıdır. Nesne ancak özne üzerinden düşünülebilir ve özne karşısında her zaman başkalığını muhafaza eder; özneyse, tabiatı uyarınca zaten bir nesnedir de. Sadece bir fikir, bir idea düzeyinde bile nesne olmayan bir özne düşünülemez ama özne olmayan bir nesne düşünülebilir. Öznenin aynı zamanda bir nesne olduğu özneliğin anlamında içerilir ama nesnelliğin anlamında bir özne olmak içerilmez. Varolan Ben “benim bütün temsillerime eşlik edebilmesi gereken Düşünüyorum”un anlamına içkindir çünkü zaman silsilesi varolan benin imkânının koşuludur ve zamanın dışında kalan bir zaman silsilesinden söz edilemez. “Benim” [zamiri] nesneler arasında bir nesne olan bir özneye atıfta bulunur ve bu “benim” olmadan “Düşünüyorum” olamaz. Özneye eşanlamlı olan Dasein ifadesi işte bu türden içerikleri ima eder. Öznenin varoluşu bir nesnellikten yola çıkar; bu da gerçek özneye bir nesnellik katar; temel teşkil eden anlamına gelen *subiectum*’un felsefenin yapay dilinde nesnel denen şeyi andırması tesadüfi değildir. Buna karşın nesne, ancak belirleniminin olanakları üzerine düşünülürken öznelikle ilişkilidir. Tabii bu nesnelliğin dolaysız olduğu, naif gerçekçilik eleştirisinin unutulması gerektiği anlamına da gelmez. Nesnenin önceliği, nesnenin kendi içinde dolayımlanmış bir şey olmaktan niteliksel olarak ve giderek artan oranda farklılaşması, diyalektiğin ötesinde olmayan ama onun içinde eklemlenen bir uğrak olması anlamına gelir. Kant, nesnelliğin öncelik kazandığı uğraktan vazgeçmeye yanaşmamıştır. Akıl eleştirisinde¹² bilme yetisinin öznel tahlilini hem gayet nesnel

12. Krş. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, WW III, Akademie-Ausgabe, Berlin 1911, s. 93 vd.

bir saikle yönlendirmiş hem de transandantal kendinde varlığı inatla savunmuştur.* Kendindeliğin bir nesnenin kavramıyla mutlak bir çelişki teşkil etmediği, kavramın öznel dolayımının nesne fikrinden çok öznenin yetersizliğine atfedilmesi gerektiği bariz bir gerçektir. Kant nesnenin kendi ötesine geçmesine yol vermemiştir ama hiç değilse başkalık fikrini de tamamen gözden çıkaramamıştır. Çünkü başkalık barındırmayan bir bilgi totolojiye dönüşür ve kavranan şey bilginin kendisinden ibaret olur. Akıl eleştirisinde bir kategori olarak nedensellik özneye yüklenmesine rağmen görünüşlerin nedeninin tanınmayan ve yabancı kendinde şey olmasının yol açtığı uyumsuzluk bile Kant'ın düşüncesini bu kadar sarsmamıştır. Transandantal öznelliğin kurulumu, nesneyi karşı kutbunda denetim altına almak için sarf edilen muazzam çelişkili ve yanılgıya açık bir çabadan ibarettir ama yine de, pozitif, idealist diyalektiğin ilan etmekle yetindiği şey ancak bu kurulumun eleştirisi aracılığıyla hayata geçirilebilir. Özneyi bir tür ikinci dolaysızlık içinde nesneyle ikame etmeden öznenin katı kurucu rolünü eleştirel bir hamleyle feshedecek ontolojik bir uğrağa ihtiyacı vardır. Nesnenin önceliğine ancak öznel, ve özne üzerine düşünümle erişilebilir. Halihazırdaki mantığın kurallarıyla uzlaştırılması zor ve soyut ifadesi itibariyle gayet mantıkdışı görünen bu durum, öznenin *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nde taslağı çizilen tarih öncesi tarihinin yazılabileceği ama nesnenin tarih öncesi tarihinin yazılamayacağı gerçeğiyle izah edilebilir. Nesnenin tarih öncesi tarihi her zaman nesneleri ele alacaktır. Buna karşın, bilen özne olmadan nesneye dair bir bilgi olamayacağı argümanından bilincin ontolojik önceliğe sahip olduğu sonucu çıkarılamaz. Öznelliğin bir şekilde "varolduğu"na dair her iddia, öznenin mutlak varlığı aracılığıyla önce temellendirmesi gereken bir nesnellik içerir. Özne ancak kendi payına dolayımlanmış olması, dolayısıyla nesneyi önceden gerekçelendiren radikal Başka olmaması sayesinde ki nesnelliği kavrayabilmektedir. Öznel dolayım, nesnellik bakımından kurucu mahiyette olmaktan ziyade nesnellik önündeki engeldir; nesne açısından asli nitelikte olan varolanı içine almaz. Bilginin

* Nesnenin önceliğinin kökeninin izi, düşüncenin kendini bizzat düşünce olmayan her şeyden koparmak suretiyle mutlak nesnelliği elde ettiğini vehmettiği noktaya, yani formel mantığa kadar sürülebilir. Bütün mantık önermelerinin temel aldığı Bir-şey, düşüncenin ima ettiği ve o olmadan düşünce olamayacağı şeyin bir suretidir – mantık bunu tamamıyla göz ardı etmek durumundadır; düşünsel olmayan unsur, düşüncenin mantığa içkin koşuludur. Koşaç, yani "–dir" varoluş yargısı modeline göre, zaten bir nesnellik içerir. Bu da güvence ihtiyacının yol açtığı bütün umutları, formel mantık aracılığıyla kesinlikle koşulsuz bir unsuru, sağlam bir felsefi temeli elde etme umudunu söndürür.

kazanımlarının özeti niteliğindeki özerkleşmiş bilinç, insan türünün libidinal enerjisinin kalıtımsal bir dalıdır. İnsanın özü bununla tümüyle ilgisiz değildir; Husserl'in iddia ettiği gibi "mutlak kökenler âlemini" tanımlamaz hiçbir şekilde. Bilinç yaşayan öznenin işlevidir, bilinç kavramı özne imgesine göre biçimlenmiştir. Kavramın anlamı bu imgeden arındırılmaz. Ampirik öznellik uğrağının bu suretle transandantal ya da özsel uğrağa karışacağı itirazı temelsizdir. Ampirik bilinçle, yaşayan Ben'in bilinciyle tamamen bağıntısız transandantal, salt tinsel bir bilinç olamaz. Nesnenin oluşumuna dair benzer mülahazalar da hükümsüzdür. Nesnenin dolayımı, onun statik, dogmatik biçimde hipostazlaştırılamayacağının, ancak öznellikte iç içe geçmişliğinde kavranabileceğinin ifadesidir; özne dolayımı ise, nesnellik uğrağı olmadan öznenin tam anlamıyla bir hiç olacağının. Nesnenin önceliğinin belirtisi tinin bütün yargılarının, örneğin günümüze değin gerçekliği düzenlerken verdiği yargıların güçsüzlüğüdür. Tinin özdeşleşmeyle uzlaşma konusunda başarısızlığı, önceliğinin düşük yapmış olmasının yol açtığı olumsuzluk kendi büyüden arındırma sürecinin motoru haline gelir. Tin hem hakikidir hem görüntü: hakikidir çünkü saf biçimine indirgediği tahakküm hiçbir şeyi muaf bırakmaz; hakiki değildir çünkü tahakkümle iç içe geçtiğinden olduğunu sandığı ve iddia ettiği tin değildir. Böylelikle Aydınlanma kendi geleneksel özkavrayışını aşar: aydınlanma artık *reductio ad hominem* (Lat. insana indirgeme) yoluyla mitolojiden arındırma işlemi değildir sadece, kendini Mutlak olarak stilize eden öznenin hilesini kavradığından *reductio hominis*'tir (Lat. insanın indirgenmesi) de. Özne mitosun aldığı son şekildir ama yine de onun en kadim biçiminin de aynısıdır.

Nesne Bir Veri Değildir

Dolayımlanmış da olsa nesnenin önceliği, özne-nesne diyalektiğini keşintiye uğratmaz. Dolaysızlık da dolayım gibi diyalektiğin dışında değildir. Epistemoloji geleneğinde dolaysız olan her şey öznenin bir verisi ya da uygulanımı olarak öznenin hanesine kaydedilir. Öznenin, özerk ve kendiliğinden davrandığı sürece dolaysızlığı biçimlendirme gücü olduğu varsayılır ama karşısında bulunan dolaysız veri üzerinde hiçbir gücü yoktur. Veri, öznellik öğretisinin —"benim" olana, yani öznenin malı olarak görülen içeriğe dair öğretinin— temelini harcı, o öğretinin demirbaşdır ama kendi içinde, öznedeki nesnellığe dair bir ikaz minvalinde nesnel bir unsur barındırdığından öznellik öğretisine de direnir. Hume'un, dolaysızlık karşısında bağımsızlığını savunan Ben ilkesini

dolaysız öznellik lehine eleştirmesinin sebebi de bu direnmedir. Gelgelelim dolaysızlık, nihai olmaya ayarlanmış bir epistemolojiyi memnun etmek adına tahkim edilemez. Dolaysızlıkta, doğrudan verili olanla aynı şekilde kesinkes verili olan formlar birbirlerini tamamlayacak şekilde biçimlendirilmiştir. Dolaysızlık türetme tapıcılığına son verilmesini gerektirmekle birlikte kendisi de nesneden soyutlanmıştır ve epistemolojinin model aldığı özel üretim sürecinin hammaddesidir. Verili olan, kısıt ve kör biçimiyle bir nesnellik teşkil etmez, en fazla, somut nesneyi müsadere eden öznenin kendi etki alanı içinde tamamıyla hükmedemediği sınır değerdir. Ampirizm, şeyleri duyumsallığa indirgemesine rağmen, bu bakımdan nesnenin önceliğini bir nebze de olsa teslim etmiştir: Locke sonrası ampirizm duyulardan kaynaklanmayan, “verili” bir bilinç içeriği olmayacağına ısrar etmiştir. Ampirizmin bütününe hâkim ve Hume’un şeyi ilga etmesiyle zirveye çıkan naif gerçekçilik eleştirisi, dolaysızlığın gerçeklik vasfından yola çıkar ve öznenin yaratıcı olarak görülmesine şüpheyle yaklaşır; işte bu sayede, her şeye rağmen, güdük de olsa bir “gerçekçilik” barındırır. Düşüncede öznenin önceliği varsayımından bir kere kurtulunca, ampirist epistemolojinin, özel indirgeme aracılığıyla nesnenin asgari halini kalıntı niteliğinde bir belirlenim olarak verilerin dolaysızlığına nakletme hakkı da ilga edilmiş olur. Böyle bir kurulum öznenin önceliği dogmasıyla bu önceliğin uygulanamazlığı arasında bir uzlaşımdan başka bir şey değildir; belirlenimlerinden arındırılmış, çıplak duyusal veri, Kantçı özel epistemolojide karşıtlık içinde konumlandırıldığı soyutlama sürecinin ürünüdür; veri biçimlerinden ne kadar arınmış olursa o kadar sefil, o kadar “soyut” hale gelir. Özel bileşenlerden temizlendikten sonra elde kalan verinin nesnenin kalıntısı olduğu iddiası *prima philosophia*’nın bir aldatmacasıdır. Özneliğin önceliğine körü körüne inanılan ortamlarda nesneyi somutlaştıran belirlenimler aslında nesneye sadece dayatılmaktadır. Ama özneliğin biçimleri, Kant’ın öğretisinde olduğu gibi bilgi açısından nihai önemde değildir; bilgi, deneyiminin seyri içerisinde özneliği aşabilir. Doğal bilimlerden ayrılığı bir felakete yol açmış olan felsefe, ancak böyle bir bağlamda herhangi bir kısa devreye yol açmadan fiziğe başvurabilir. Einstein sonrası gelişiminde edindiği teorik titizlik ve sıkılıkla hem görülmeye mahkûmiyeti hem de uzam, zaman ve nedenselliğin özel açıdan *a priori*’liğini ortadan kaldırılmıştır fizik. Newtoncu gözlem ilkesi uyarınca özel kabul edilen deneyim, görülmeye mahkûmiyetten kurtulma imkânıyla birlikte kendi üstünlüğünü kaybetme pahasına nesnenin önceliğini teslim eder. İstmeden de olsa diyalektik bir yaklaşım benimseyerek öz-

nel gözlemi, öznel kurucu unsurlar öğretisinin aleyhine yönlendirir. Nesne salt gerçek bir olgudan fazlasıdır; gerçek olgunun tasfiye edilmeye direnmesi, soyut temsili olan kavramıyla ve kayıt altına alınmış duyuusal verilerden ibaret artıklarla tatmini imkânsız kılar. Somut nesne fikri, dışa yönelik ve öznel kategorileştirmenin ve onun bağıntılı unsuru olan, belirlenimden muaf gerçek olgu kurmacasının eleştirisiyle örtüşmektedir. Dünya üzerinde hiçbir şey olgusalılık ve kavramdan mürekkep değildir, bunların toplanmasıyla elde edilen sonuç değildir. Kant'ın —tasavvur edilen ama salt bu tasavvurla gerçeklik vasfı edinemeyen— yüz sikke örneğinin makullüğü *Saf Aklın Eleştirisi*'ndeki biçim-içerik ikiciliğinden ileri gelir ve onu bile aşan bir kuvveti vardır; aslında, felsefe geleceğinde Platon'dan bu yana gözetilen Çok ve Tek ayrımının tekzibi niteliğindedir. Ne kavram ne de olgusalılık onun tamamlamak için getirilmiş eklerdir. Hegel'in öznenin hiç çekinmeden kendini nesneye, şeye bırakabileceği, çünkü o şeyin süreç içerisinde kendinde olduğu haliyle, yani özne olarak açığa çıkacağı yollu aşırı cüretli idealist varsayımı, öznenin düşünme tutumunun idealizmle karşıtlık teşkil eden hakiki bir vehesini ifade etmektedir: özne, nesneyi kendisi yaratmadığından nesneye gerçekten “bakmalıdır” ve bilginin düsturu da buna destek olmaktır. Öznenin koyutlanmış edilgenliğinin ölçütü nesnenin nesnel belirlenmişliğidir. Ama bu belirlenmişlik de Kantçı öğretilde bilincin otomatik olarak, adeta bilinçsizce uyguladığı özdeşleştirmelerden çok daha kalıcı bir öznel düşünüm gerektirir. İdealistlerin keşfettiği ve elbette hemen iğdiş ettiği entelektüel deneyim, tinsel eylemlerin, bilhassa Kant'ın kurulum-sorununu atfettiği zihinsel eylemin, Kant'm tinsel eylemle eş tuttuğu otomatizmden farklı bir şey olduğunun açık kanıtıdır. Şeyin kendisinin ne anlama geldiği pozitif ve doğrudan mevcut değildir; onu bilmek isteyen kişi, çeşitliliğin sentezinin sunduğu referans noktasından daha azını değil —ki bu da esasında düşünmemekle aynı kapıya çıkar— daha çok düşünmek zorundadır. Bununla birlikte, şey kesinlikle bir düşünce ürünü değildir; özdeşlik aracılığıyla ulaşılmış özdeşliksizliktir. Bu özdeşliksizlik bir “idea” değil, onun tamamlayıcısıdır. Deneyimleyen özne onun içinde gözden kaybolmaya çabalar. Hakikat onun çöküşünü de beraberinde getirecektir. Öznelliğe özgü bütün unsurların bilimsel yöntemle eksiltilmesiyle bir yönetime dönüştürülerek şeyleştirilen öznenin *ad maiorem gloriam* (Lat. daha büyük zaferi için) sahnelenmiş bir aldatmacadır bu çöküş.

Nesnellik ve Şeyleş(tir)me

İddialı felsefeler, nesnenin önceliği düşüncesine şüpheyile yaklaşır; nesnenin önceliği düşüncesine yönelik antipati, Fichte'den bu yana bir gelenek haline gelmiştir. Tam aksi durumun geçerliliğini binlerce farklı yolla teyit etme girişimleriyle, yaderkliğin, Kant'ın öğretisi uyarınca herhangi bir üstün gücün boyunduruğu altına girmemesi gereken özerklikten daha güçlü olduğu yönündeki artık iltihaplanmış şüphenin dindirilmesi amaçlanır. Bu felsefi öznelcilik burjuva Ben'in özgürleşmesinin ideolojik eşlikçisidir ve onu gerekçelendirir. Öznelciliğe katı kuvvetini veren, mevcut düzene, onun şeyvariliğine karşı yanlış yönlendirilmiş muhalefettir. Felsefe bu şeyvariliği sınırlayarak ya da akışkanlaştırarak metaların üstün gücünün ve bu gücün öznel düşünüm biçimi olan şeyleşmiş bilincin üstüne çıktığına inanır. Fichte'de bu itki, kadiri mutlaklık hevesi kadar apaçıktır. Sıradan, düşünümsel olmayan bilincin teyit ettiği dünyanın kendinde varlığını salt yapay, kendini muhafaza etme becerisi olmayan bir şey olarak gördüğü ölçüde ideoloji karşıtıdır bu itki. Dünyanın şeyvariliği, nesnenin önceliğine rağmen bir yanılısamadır. Bu şeyvarilik özneli, üretimlerine hâkim toplumsal ilişkileri kendinde şeylere atfetmeye ayartır. Bu durum, Marx'ın kitabının, klasik Alman felsefesinin mirasının nadide bir parçası olan, fetişizm üzerine bölümünde ayrıntılı olarak ele alınmıştır. Bu felsefenin sistematik motifi bu bölümde iş başındadır: metaların fetiş niteliği hatalı-öznel bilincin hanesine yazılmaz, toplumsal *a priori*'den, mübadele sürecinden nesnel olarak çıkarılır. Eleştirel olarak tesis edilmesi gereken nesnenin önceliğiyle, onun mevcut düzende büründüğü, meta niteliğiyle çarpıtılmış şekli arasındaki farkı Marx zaten ifade etmiştir. Mübadele, önce gelen bir şey olarak gerçekten nesneldir ama buna rağmen bu nesnelliği içinde hakiki değildir, kendi ilkesini, eşdeğerlik ilkesini ihlal eder; piyasanın putlarını, yanlış bilinci üretme zorunluluğu bundan ileri gelir. Mübadele toplumunun doğallığının bir doğa kanunu olduğu ifadesi alaycı bir beyandır; ekonominin önceliğini sabitlemez. Düşünce, şeyleşmenin, meta niteliğinin çözümlmesini sağlayacak felsefe taşıını elinde tuttuğunu hayal ederek kendini teselli eder. Ama şeyleşme bizzat, yanlış nesnelliğin düşünüm biçimidir; teoride bir bilinç biçimi olan nesnelliğin merkeze alınması eleştirel teorinin egemen bilinç ve kolektif bilinçdışı tarafından prensipte uygun bulunmasını sağlar. Marx'ın erken dönem yazılarının, *Kapital*'den farklı olarak, bilhassa teologlar arasında popülerlik kazanmasına yol açan da

bu özellikleri olmuştur. Kırk yıldan uzun bir süre önce Lukács'ı önemli kitabı *Tarih ve Sınıf Bilinci*'nin söyleşme üzerine bölümü nedeniyle küfürle suçlayan gaddar ve ilkel [parti] görevlilerin[in], Lukács'ın kavrayışındaki idealizmin kokusunu almış olmaları gayet ironiktir. Diyalektik söyleştirmeye de, ne kadar tartışmalı olursa olsun herhangi bir yalıtılmış kategoriye de indirgenemez. Söyleştirmeden yakınmak, insanların ıstı-
rabının nedenini bütün kusurlarıyla ifşa etmekten ziyade, kusurlarını giz-
ler. İnsanları iktidarsızlığa ve kayıtsızlığa hapseden ve sadece insanlar tarafından değiştirilebilecek koşullardır ıstırabın kaynağı, insanlar ve bu koşulların onlara görünme biçimi değil. Söyleştirme, topyekûn felaket olasılığı karşısında bir gölge olgu işlevi görür; söyleştirmeyeyle bir bütün teşkil eden, ona tekabül eden öznel bilinç durumu olan yabancılaşma ise, ondan da daha belirgin bir biçimde bir gölge olgudur. Kaygı bu ol-
guyu tekrar tekrar üretir; kurulu toplumda söyleşen bilinç toplumun ku-
rucu unsuru değildir. Şeyvari unsurları radikal kötülükle damgalayanlar; varolan her şeyi katıksız bir güncelliğe dönüştürmek için harekete ge-
çirmek isteyenler kendinden başka olana, adının yabancılaşma teriminde anıştırılması hiç de anlamsız olmayan yabancıya karşı düşmanca dav-
ranmaya meyillidir: sadece bilincin değil uzlaşmayı sağlamış insanlığın da özgürleşmesini sağlayacak özdeşliksizliğe karşıdır bu düşmanlık. Ama mutlak dinamik, kendini şiddete başvurarak tatmin eden ve özdeş-
liksiz olanı buna vesile ederek kötüye kullanan, mutlak eylemdir. Baştan sona insani olan sloganlar böylelikle bir kez daha öznenin eşi olmayan şeyi ona dönüştürmeye hizmet eder. Şeyler, boyunduruk altına alınmış bir bütünün parçaları olarak katılaşır: bu bütünü kurtarmak, şeylere yö-
nelik sevginin göstergesidir. Bilincin şeyvari olduğu için yabancı oldu-
ğuna hükmettiği şey, mevcut düzeninin diyalektiğinden dışlanamaz: bu şey negatif bir cebir ve yaderklik olabilir ama, sevilmesi gerektiği halde bilincin efsunu ve endogamisinin sevilmesini yasakladığı şeyin çarpıtıl-
mış şeklidir aynı zamanda. Kendini *dünya acısı* aracılığıyla tanımlayan, yabancılaşmanın verdiği ıstırabın duygusu olarak gören Romantizm akı-
mının üzerinde Eichendorff'un bu akıma isyan eden "güzel yabancı" ibaresi süzülür. Uzlaşmanın sağlandığı ortamda, yabancı olan, felsefenin emperyalizmi aracılığıyla ilhak edilmeyecek, yabancının belli bir yakı-
lıkta durmakla birlikte mesafesini ve farklı oluşunu koruması, ayrışıklı-
ğın da temellükün de ötesinde kalması mutluluğu sağlayacaktır. Bitmek tükenmek bilmeyen söyleştirme yakınması, bu diyalektiğe direnir, bu da felsefe tarihinde bu yakınmaya destek çıkmak için kurulmuş yapıları it-
ham altında bırakır. Genç Lukács'ın dönüşünü özlemle beklediği anlamlı

zamanlar da, ilerleyen dönemlerde sadece burjuvaziye özgü olduğunu beyan edeceği şeyleşmenin, o insanlık dışı kurumsallaşmanın ürünüydüler. Ortaçağ şehirlerinin çağdaş tasvirleri, infazların aslen halkı eğlendirmek için yapıldığı gibi bir izlenim bırakır. O dönemde özneyle nesne arasında bir ahenk söz konusuysa, o da tıpkı son zamanlarda olduğu gibi zor yoluyla yürürlüğe sokulmuş, kırılğan bir ahenktir. Eski koşulları yüceltmek, sonraki dönemlerde tam bir çaresizlik olarak deneyimlenen yersiz feragatlere hizmet eder; eski koşullar ancak karanlıkta kalınca albeni kazanırlar. Bu öznellik öncesi dönem tapıncı, bireyin çözüldüğü ve kolektifliğin gerilediği bir dönemde, dehşet şeklinde hayata geçirilir. Şeyleştirme ve şeyleşmiş bilinç doğa bilimlerinin doğuşuyla birlikte yoksunluğun olmadığı bir dünya potansiyelini de oluşturmuştur; daha önceki dönemlerde de insanilikten arındırılarak şeyleşmiş unsurlar insaniyetin şartı sayılırdı,¹³ insaniyet en azından bilincin şeyvari biçimlerine uyum gösterirken bir yandan da salt araç olarak görülen ve özneye indirgenen şeylere karşı kayıtsızlık insanlığı alçaltmıştır. Şeyvarilik, nesenin özdeşliksizliğiyle insanlığın üretim ilişkilerine, içinde bulundukları ama tanıyamadıkları işlevsel bağlamlarına tabi kılınmasının iç içe geçişidir. Marx, olgun döneminde özgürleşmiş bir toplumun özelliklerini nadiren konu edinmiş, şeyleştirmenin zeminini teşkil eden işbölümüne yaklaşımını değiştirmişti.¹⁴ Özgürlük durumunu saf dolaysızlıktan ayırıyordu artık. Kâr için değil canlılar için, bir bakıma dolaysızlığın tazmini için üretimin vaat edildiği planlama aşamasında şeyvari yabancıyı muhafaza ediyordu; felsefenin düşünmekle kaldığı şeyi gerçekleştirmeye yönelik tasarısında da dolayım muhafaza edilmişti. Bununla beraber, sabit maddi unsur olmayınca diyalektiğin mümkün olmaması, ancak tesviye edilip zararsız bir değişim öğretisine indirgenmesi ne felsefi alışkanlıklarla ne de aşırı bir katılıkla bilincin karşısına çıkan toplumsal baskıyla açıklanabilir. Daimon'u düşünceye onun olmaması gerektiğini telkin etse de, düşünceyi düşünce kılan tek unsur olan düşünceden farklı olanı düşünmek de felsefeye düşer.

~

13. Krş. Benjamin, *Deutsche Menschen. Eine Folge von Briefen*, Frankfurt 1962, Sonsöz: Theodor W. Adorno, s. 128.

14. Krş. Marx, *Das Kapital*, Cilt I, Berlin 1955, s. 514.

Materyalizme Geçiş

Diyalektik, önceliği nesneye vermeye başlayarak materyalist diyalektik olur. Özdeşliksizliğin pozitif ifadesi olan nesne terminolojik bir maskedir aslında. Bir bilgi nesnesi olmasını sağlayacak vasıflarla donatılan nesnenin fizikselliği, epistemolojiye tercüme edilerek peşinen tinselleştirilir, Husserl'in fenomenolojisinin metodolojik talimatlarında öngörüldüğü şekilde indirgenir. Epistemolojide çözülmez kategoriler olan özne ve nesne kategorilerinin bu fenomenolojide yanlış kategoriler, yani salt biriyle karşıtlık için koyutlanmamış kategoriler olarak zuhur etmesi nesnenin nesnel, tinselleştirilemeyecek veçhesinin ancak öznenin önceliğinin sorgusuz sualsiz kabul edildiği, öznellikle yönlendirilen bir çözümlemenin bakış açısından "nesne" adını alacağı anlamına gelir. Dışarıdan bakıldığında, tin üzerine düşünümde kendini özellikle tinsel olmayan bir şey olarak, bir nesne olarak sunan şey maddidir. Özdeşliksizlik kategorisi hâlâ özdeşlik ölçütünü gözetmektedir. Özdeşlik ölçütünden kurtulan özdeşliksizlik birimleri madde olarak ya da maddi olanla ayrılmaz biçimde kaynamış bir şey olarak zuhur eder. Epistemolojinin can damarı olan duyum, kendisine atfedilen bilginin kaynağı olma özelliğiyle zıtlık içinde, epistemoloji tarafından bir bilinç olgusu olarak tekrar yorumlanır. İstisnasız her duyumun somatik bir uğrağı vardır. Duyum kavramı işte bu bakımdan, bilginin bütün aşamalarının otarşik bir bağlamda bulunmasına yönelik talebi karşılaması amacıyla, içerdiği şeye kıyasla çarpıtılmıştır. Duyum, bilişsel stilizasyon ilkesi uyarınca bilince aittir ama bilişsel kuralları uyarınca önyargısız olması gereken fenomenoloji onu bilinçte henüz tam olarak işlenmemiş bir şey olarak tanımlamak zorunda kalmıştır. Her duyum kendi içinde fiziksel bir duygudur da. Oysa fiziksel duygu duyuma "eşlik" dahi etmemelidir. Yani duyumun fiziksel olandan *chorismos*'u, ondan kesin bir şekilde ayrılması şarttır, bu ayrılma ancak noolojik maksatla, tam anlamıyla soyutlamayla gerçekleşebilir. Duyusal, duyumsal ve hatta duyum gibi sözcüklerin dildeki tonlaması, onlarla tayin edilen somut içeriğin, epistemolojide ele alındıkları hallerinden, salt bilme birimlerinden ne kadar farklı olduğunu ele verir. Maddi dünyanın özneye içkin bir biçimde yeniden yapılandırılması işleminde, *physis* olmadan hiyerarşinin temeli olan duyum elde edilemez, oysa epistemoloji bu *physis*'i ancak yapılandırma işlemi tamamlandıktan sonra, onun üzerine kurmayı amaçlar. Somatik uğrak, bilginin tamamen bilişsel olmayan uğrağı gibi indirgenemezdir. Böylelikle öznel talep, radikal ampirizmin

onu muhafaza ettiği yerde de savunulamaz hale gelir. Bilginin öznesinin bilişsel kazanımları öznenin tanımı uyarınca somatiktir, bu durum sadece özneyle nesnenin kuruluş ilişkisini değil, fiziksel olanın rütbesini de etkiler. Fiziksel olan, öznel bilginin ontik kutbunda bilginin nüvesi olarak öne çıkar. Bu da epistemolojinin esas fikrini, fiziksel olanı duyumların ve edimlerin ortak bağlamının yasası olarak, yani tinselleştirerek tesis etme fikrini tamamen yetkisiz kılar; sistematığın bilinç vasıtasıyla biçimlendiklerini ispat etmeyi hedeflediği duyumlar zaten bilinç vasıtasıyla biçimlenmiştir. Geleneksel felsefe, kendi kategorilerini uyarlayarak ayrışık olanı kendine bağlar. Ne özne ne de nesne, Hegel'in ifadesiyle, salt "tayin edilmiştir". Bu durum, felsefenin özne ve nesne sözcüklerinin üzerine geçirdiği antagonizmanın neden bir kadim-mesele olarak ele alınamayacağını tek başına açıklar. Aksi takdirde tin, somatik veçhesiyle zıtlık teşkil edecek biçimde, bedenın mutlak Başkası haline gelirdi; ama bu antagonizma salt tin üzerinden de geçersiz kılınamaz çünkü bu da onu bir kez daha tinselleştirecektir. Bu antagonizma, özne karşısında önceliği olan ve kendini ondan geri çeken şeyın olduğu kadar zamanımızın özneyle uzlaşmamış halinin, nesnelliğın önceliğının çarpıtılmışlığının da ifadesidir.

Materyalizm ve Dolaysızlık

Materyalizmin idealist eleştirisi, sadece vaaz vermeyip içkin düzlemde işlem görmek istediğinde dolaysız veri öğretisinden memnuniyetle istifade eder. Bilinç olguları, nesnel dünyaya dair bütün yargılar gibi madde kavramına da temel teşkil etmelidir. Bayağı materyalizmin âdetine uyup tinselliği beyin süreçleriyle bir tutma isteği, bu durumda başlangıçtaki duyumsal algıların da sözgelimi renklerin değil de beyin süreçlerinin algısı olarak kabul edilmesi gerektiğini savlayan idealist itirazla karşılaşır. Bunun gibi çürütme girişimleri, çürütülecek şeyın keyfiliği sayesinde kesinlik kazanır. Bilinç işlemlerine indirgeme yaklaşımı, bilimsel bilgi idealinin, bilimsel savların geçerliliğini hiç açık vermeden, metodolojik yaklaşımla katılaştırma gereksiniminin kuklası haline gelir. Felsefi sorunsala tabi olan doğrulama bu sorunsalın kılavuzu haline gelir, yargıların geçerlilik kriterleri, onları denetlerken izlenen hat, kendi öznel kavrayışlarının normları uyarınca halihazırda tesis edilmiş bir şey olarak geriye dönük ele aldıkları somut içerikle aynı şeymiş gibi bilim ontolojikleştirilir. Bilimsel yargılar çoğu durumda, söz konusu yargıya ulaştıran her adımın netleştirilmesi suretiyle denetlenmelidir. Böylelikle yargıya

özel bir vurgu koyulur: bilen öznenin yargıya —örneğin, aynı disiplinin diğer savlarıyla çelişen bir yargıya— varırken yaptığı hatalar sorgulanır. Ama böylece bu geriye dönük soruların, hakkında yargıya varılan somut içerikle ve onun nesnel temeliyle örtüşmediği de açıklığa kavuşur. Yanlış hesap yapmış bir kişinin bu hatasıyla yüzleştirilmesi, kişinin özel edimleri bu hesaplamanın nesnellik uğrakları olarak ne kadar vazgeçilmez olursa olsun, hesaplama örneğinin ya da o hesaplamaı etkileyen matematik kurallarının “o kişinin” hesaplamasına indirgenebileceği anlamına gelmez. Bu ayrım transandantal, kurucu mantık kavramını derinden sarsar. Kant, rasyonalist seleflerini şiddetle paylamasına vesile olan hatayı kendisi de tekrarlamış, düşünüm kavramlarını müphem bırakmıştır. Bilen öznenin yargıya varmak için kullanacağı yolun temelini harcını nesnellikle değil düşünümle karmıştır. *Saf Aklın Eleştirisi*’nin aslında bir bilim teorisi olduğu burada bir kez daha açığa çıkar. Bu müphemliğin felsefi bir ilke olarak düzenlenmesi, sonra da içindeki metafiziğin sıkıp çıkarılması modern felsefe tarihinin en vahim Freudyen sürçmelerinden biridir. Bu hata, ancak felsefe tarihi bağlamında kavranabilir. Aquinolu Tomasso’nun *ordo*’sunun (*Lat.* dünyanın ve Varlığın düzeni), Tanrının iradesi sonucu meydana gelmiş nesnelliğin tahrip edilmesiyle metafizik de tahrip edilmiştir. Ama aynı zamanda, bilimsel nesnellik ve bu nesnelliğin organı olan *ratio*’nun kendine güveni salt kanılara kıyasla ölçüsüzce artmıştır. Bu çelişki, Wolff ekolu rasyonalizminin açıkça benimsediği ontolojik yaklaşımın benzeri bir yaklaşımla, *ratio*’nun düşünümü denetleyen merci görevi gören bir araç olarak değil, kurucu nitelikte bir unsur olarak tekrar yorumlanmasıyla çözülebilirdi. Kantçı eleştiri de bu bakımdan eleştirelilik öncesi düşünce ve özel kurulum öğretisinin bütününden pek kurtulamamış gibidir; Kant sonrası idealistlerde eleştirinin bu veçhesi bariz biçimde baskındır. Günümüzde insanların âdet haline getirdiği eğilimin, aracı hipostazlaştırma eğiliminin teorik kökeni Kopernik Devrimi denen şeydedir. Kopernik Devriminin Kant’ta bir eğritileme olarak kullanılması, Kant’taki içeriğinin, astronomideki Kopernik devriminin tam tersine meyletmesi boşuna değildir. Materyalizme mutad argümanlarla karşı çıkan söylemsel mantığın bu usulü *petitio principii* (*Lat.* soruyu geçiştirmek) olduğu için eleştirmesi gerekir. *Saf Aklın Eleştirisi*’nin en başında, bilimi gerekçelendirmesi gereken bilince öncelik verilmesi şart koşulur ama bir yandan da bu öncelik, yargıları bilimsel kurallar uyarınca ispat etme ya da çürütme işleminin ölçütlerinden çıkarılır. Bu döngüsel usamlama izlenen yanlış yaklaşımın göstergesidir. Bu yaklaşımda bilincin olgularının bir kendindelik olmadığı, bu olgula-

rın kati ve mutlak başlangıç ilkeleri olmadığı örtbas edilir: Bu deneyim, egemen tahayyülde psişik süreçlerin katı gerçekliğe tekabül etmesi karşısında dehşete düşen Jugendstilci ve neo-romantik akıma yol açmıştır. Buna ilaveten, geçerlilik denetimi gereğince ve sınıflandırma gereksinimini karşılamak için, bilinç olguları kendi sağlamlık ve katılıkları çürütecek biçimde sınırı aşan veçhelerinden, bilhassa bedensel duygulanımlardan farklılaştırılmıştır. Bu da dolaysız veriler karşısında hiçbir öznenin, bu verileri elinde tutan hiçbir Ben'in öznellik ötesinde kalan dünyadan bağımsız olamayacağını teyit eder. Elinde bir veri tutan kişi, o verinin ait olduğu alana *a priori* dahil olur. Bu durum, öznel *a priori* tezini çürütür. Materyalizm, kurnaz karşıtlarının onu olmakla itham ettiği dogma değildir, kendi payına dogmatik içyüzünü gördüğü şeyin çözülmesidir ve bu sayede eleştirel felsefede kendine bir yer edinir. Kant *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*'nde özgürlüğü duyumlardan kurtulma olarak kurgulayınca, kendi amacı hilafına tartışma yoluyla geçersiz kılmayı hedeflediği şeye haysiyet kazandırmıştır. İdealist veri hiyerarşisi, (gizliden gizliye zihnin önceliğiyle aynı kapıya çıkan) mutlak beden ve zihin ayrımı gibi umutsuz durumdadır, kurtarılacak bir tarafı kalmamıştır. Rasyonalitenin ve Ben ilkesinin tarihsel gelişimi seyrinde ikisi de birbirleriyle çelişki teşkil etmiştir; ama ikisi de diğeri olmadan varolamaz. Çelişkisizlik mantığı bunu geçersiz ilan etmek istese de bu somut durum karşısında elinden bir şey gelmez. Bilinç olgularının fenomenolojisi, bu şekilde tanımlanmalarını sağlayan şeyi aşmak zorundadır.

Diyalektik Bilgi Sosyolojisi Değildir

Marx bayağı metafiziksel materyalizme karşı tarihsel materyalizmi öne çıkarmıştır. Böylelikle, bayağı materyalizm dogmatik yaklaşımıyla felsefenin dışında debelenip dururken, tarihsel materyalizm doğrudan felsefi sorunsalın içine çekilmiştir. Materyalizm o andan itibaren kendisinde karar kılınacak bir karşı pozisyon olmaktan çıkmış, idealizme ve idealizmin çarpıttığı haliyle tercih ettiği gerçekliğe yönelik eleştirinin somut örneği olmuştur. Horkheimer “eleştirel teori” formülünü, materyalizmi kabul edilebilir kılmaktan çok, heveskâr dünya açıklamalarından olduğu kadar bilimin “geleneksel teorisi”nden de farklılaşmasına yarayacak teorik öz-bilinci ona sağlamak için türetmiştir. Diyalektik teori —örneğin Marksist teori— gerçekten diyalektik olabilmek için içkin olmak zorundadır — bu, içinde hareket ettiği alanı bütünüyle olumsuzlamak anlamına gelecek olsa da. Bu içkinlik diyalektik teoriyi, dışarıdan dayatılan

ve —felsefenin farkına varmakta hiç gecikmediği üzere— felsefeye kıyasla iktidarsız olan bilgi sosyolojisiyle karşıtlık içinde konumlandırır. Bilgi sosyolojisi, felsefenin hakikat içeriğini onun toplumsal işlevi ve koşullara bağımlılığıyla ikame eder ama bir yandan da bu hakikat içeriğinin eleştirisine dahil olmayıp kayıtsız kalır — bu bakımdan felsefe açısından kısırdır. Kıvamsız çorbasına kattığı ideoloji kavramı açısından da kısırdır. Çünkü ideoloji kavramı sadece işaret ettiği şeyin hakikati veya hakikatsizliğiyle ilişkisi içinde anlam kazanır; toplumsal açıdan gerekli olan zevahir üzerine ancak bir zevahir olmayan ama elbette bu zevahirde kayıtlı olan şey de göz önüne alınarak bir şey söylenebilir. İdeoloji eleştirisi, özne ile nesnenin payı ve ikisi arasındaki dinamik hakkında bir hükme varmalıdır. Yanlış nesnelliği, yani kavram fetişizmini onu toplumsal özneye indirgeyerek; yanlış öznelliği, yani bazen neredeyse görünmez hale gelecek kadar iyi gizlenen, varolan her şeyin bizatihi tin olduğu iddiasını ise, asalak kötücüllüğünü ve içkin tin düşmanlığını kanıtlayarak reddetmelidir. Oysa ayırım gözetmeyen bütüncül ideoloji kavramında içerilen “her şey” hiçlikte son bulur. Bu kavramla herhangi bir doğru bilinç arasında bir fark kalmadığında, yanlış bilinci eleştirme yetkisini kaybeder. Nesnel hakikat ideasının materyalist diyalektiği, felsefeye yönelttiği bütün eleştiriye rağmen ve bu eleştiri sayesinde zorunlu olarak felsefidir. Buna karşın bilgi sosyolojisi, toplumun nesnel yapısını olduğu kadar nesnel hakikat fikrini, nesnel hakikat bilgisi fikrini yadsır. Pareto’nun kurucularından biri olduğu pozitivist iktisat gibi, toplumu bireysel tepki biçimlerinin ortalama değeri olarak ele alır. İdeoloji öğretisini, burjuvazinin ilk dönemlerinde yapıldığı gibi öznel bir putlar öğretisine dönüştürür; aslında bu, felsefenin bütünüyle birlikte materyalist diyalektikten de kurtulmak için başvuru olan ucuz bir numaradır. Tin sınıflandırma üzerinden *tel quel* yerelleştirilir. Bu sözde bilinç biçimlerinin bu şekilde indirgenmesi felsefi apolojetikle tam bir uyum içindedir. Bilgi sosyolojisinin, felsefede öğretilenlerin hakikati veya hakikatsizliğinin toplumsal durumlarla hiçbir ilgisi olmadığı yolundaki mazereti baki kalır; görecilik ve işbölümü ittifaka gider. Olgun Scheler iki dünya teorisıyla bunu hiç duraksamadan istismar etmiştir. Toplumsal kategorilere felsefi yaklaşmanın tek yolu, felsefi kategorilerin hakikat içeriğini deşifre etmektir.

Tin Kavramı Üzerine

Hegel köle efendi diyalektiği üzerine bölümde özbilinci bilindiği gibi emek ilişkisinden yola çıkarak geliştirir; bunu, Ben'i hem kendi tayin ettiği amaca hem de yaderk maddeye uyumlu hale getirerek yapar. Bu esnada Ben'in Ben-olmayandaki kökenini örtbas etmez. Bu köken gerçek yaşam sürecinde, türün sağkalım yasasına bağlı oluşunda, gıda maddeleriyle bakımının sağlanmasında aranır. Hegel hemen sonra tını hi-postazlaştırır ama bu nafile bir çabadır. Onunla başa çıkabilmek için şişirerek bir bütüne dönüştürmek zorundadır, oysa tin kavramı uyarınca, tının bir özne olması, bir bütün teşkil etmemesi onun *differentia specifica*'sıdır: bu üstü kapalı kurtarma operasyonunun diyalektik kavramın gerilimini artırmasından çekinmez. Bir bütünlük teşkil etmesi gereken tin, yirminci yüzyılda ortaya çıkan, kendinden başkasına tahammül edemeyen ve adları totaliter devletlerin doğrudan şiddetinin alegorileri olarak tarihe kazınmış tek partiler gibi, bir saçmalıktır. Bütünlük olarak tin kurgusundan —Hegel'e göre tının içinde yaşamak zorunda olduğu— Başkanın bütün farkları silinirse tin bir kez daha bir hiçliğe, diyalektik mantığın ilk aşamasında salt Varlığı ortaya çıkarması beklenen hiçliğe dönüşür: salt varolanın içinde sönümlenen bir tin olur. *Fenomenoloji*'nin yazarı Hegel tını kendi içinde dolayımlanmış, hem tin hem tin-olmayan bir unsur olarak tayin etmekten hiç çekinmemiş; ama bundan, mutlak özdeşlik zincirlerini koparıp atması gerektiği sonucunu çıkarmamıştır. Ama tin, olduğu haliyle bizzat olmadığı şeye gereksinim duyuyorsa, emeğe başvurmak da, felsefenin müdafilerinin nihai erdem göstergesi olarak yinededikleri *metabasis eis allo genos* (Yun. bir başka türe dönüştürme) değildir artık. Tının eylemi olarak emeğin hem bireyler hem de onların araçları aracılığıyla gerçekleştiğini, bunun da bireyleri işlevlerine indirgemek olduğunu dile getiren idealist görüş tedavülden kalkmıştır. İdealist tin kavramı toplumsal emeğe geçiş aşamasını sömürür: tekil failleri safdışı bırakarak, onların massedildiği genel eylemi bir kendindelik olarak başkalaştırır. Materyalizm buna, nominalizmle yaklaşarak polemik bir karşılık verir. Gelgelelim bu yaklaşma felsefi açıdan oldukça dardır; sadece bireysel olanın ve bireylerin gerçek olduğu savı, Hegel'den ilhamla oluşturulmuş ve kapitalizmde insanları aşarak gerçekleşen değer yasasına dair Marksist teoriyle bağdaşmaz. Genelle tikelin diyalektik dolayımı, tikelin tarafında olan teoriye, geneli bir sabun köpüğü olarak ele alma hakkı vermez. Çünkü bu takdirde ne mevcut düzende

genele tanınan uğursuz öncelik ne de bireylere hakkını vererek geneli kendi kötü tikelliğinden kurtaracak bir durum olabileceği düşüncesi kavranabilir. Bununla beraber, transandantal özne de toplum olmadan, iyi ya da kötü biçimde bütünleştiği bireyler olmadan tahayyül edilemez; transandantal özne kavramının iflas ettiği nokta burasıdır. Kant'ın evrenselliği bile "birinin hepsi için", yani akılla donatılmış bütün varlıklar için varolduğu durumu arzular ve akılla donatılmış bütün varlıklar *a priori* toplumsallaşmıştır. Scheler'in materyalizmi hiç düşünüp taşınmadan nominalizm saflarına sürme girişimi taktiksel bir hamleydi. Materyalizm önce, inkârı zor bir felsefi düşünüm noksanlığıyla, nispi olmakla suçlanır sonra o nispilik mükemmelen alt edilir. Çiğ dünya görüşlerinden bilimle ittifaka gitmeyi tercih edecek kadar tiksinen materyalist diyalektiğin kendisi de bir siyasal tahakküm aracına dönüştüğünde bizatihi böyle bir dünya görüşünden ibaret hale gelmiştir. Bu dünya görüşü, Brecht'in adeta ölümüne susamışçasına talep ettiği şeyle, taktik hedefler gözeterek basitleştirmeye çelir. Esası itibarıyla hâlâ diyalektiktir, felsefe ve anti-felsefedir. Bilincin Varlığa bağlı olduğu önermesi tersine çevrilmiş metafizik değil, tinin, aslında içinde bir uğrak teşkil ettiği kapsayıcı sürecin ötesinde bulunan bir kendinelik olduğu yanılmasına karşı terkip edilmiş bir mübalağadır. Tinin koşulları bile bir kendinelik teşkil etmez. Varlık ifadesi Marx'ta ve Heidegger'de tamamen farklı anlamlarda kullanılır ama bu kullanımların ortak bir yanı da vardır: Varlığın düşünceye önceliğini, aşkınlığını savunan ontolojik öğretilerde, materyalizmin çok uzaklardan gelen sesi yankılanır. Varlık öğretisi, düşüncenin materyalist uğrağını varolan her şeyin ötesindeki salt işlevsellığe aktarmak suretiyle onu alttan alta tinselleştirmiş, ideolojik bir yaklaşımla materyalist Varlık kavramına içkin yanlış bilinç eleştirisini el çabukluğuyla ortadan kaldırmıştır. Hakikatin ideoloji karşısında dile getirmek istediği sözcük en hakikatsiz sözcük olur: İdeallik ideal bir alana çağrı olarak tekzip edilir.

Saf Eylem ve Oluşum

Tinin bir eylem olarak belirlenmesi felsefeyi içkin bir biçimde tinden tinin Başkasına geçişe mecbur eder. İdealizm Kant'tan bu yana bu mecburiyetten kaçamamıştır ve buna Hegel de dahildir. Gelgelelim tin eylem aracılığıyla, idealizmin kendisini kirletecek diye tedirgin olduğu oluşuma iştirak eder. Eylem olarak tin, filozofların sürekli tekrarladıkları üzere, bir meydana geliş, bir oluşturma (*Werden*); dolayısıyla, tarihten *choris*

(Yun. ayrı) de değildir — filozofların esas önem verdiği veçhesi budur. Basit tin kavramı uyarınca tinin eylemi zaman içindedir, tarihseldir; bir oluş olduğu kadar, oluşun içinde biriktiği bir olmuş olandır. En genel kavramı uyarınca bir zamansallık temsiline gereksinim duyan zaman gibi, her eylem de bir altkatmana, eyleme geçene ve eylemin etki ettiği şeye gereksinim duyar. Mutlak eylem fikrinde, yapılması icap eden şey gizlidir; saf *noêsis noêseôs* (Yun. düşünmeyi düşünme) metafiziğe dönüştürülerek nötrleştirilmiş olan yaratıcı Tanrı inancıdır. İdealist Mutlak öğretisi teolojik aşkınlığı bir süreç olarak massetmek, hiçbir mutlaka, ontik koşullardan bağımsız hiçbir şeye geçit vermeyen bir içkinliğe geçirmek ister. Bir yandan kendi bütünlük iddiasını feda etmemek için sekülerleşmeyi son raddeye kadar uygulamak zorunda olup bir yandan da mutlakin hayaleti olan bütünlüğü sadece teolojik kategorilerle ifade edebilmesiye idealizmin en derin tutarsızlığıdır. Dinden koparılmış olan bu kategoriler anlamsızlaşır ve aktarıldıkları “bilinç deneyimi”nde kendilerini ifa edemezler. İnsansılaştan tinin eylemi yaşayan insandan başka kimseye ve hiçbir şeye atfedilemez. Bu hedeflediği doğalcılığın fersah fersah ötesine geçen, tamalğının sentetik birliği olarak öznellik kavramına da doğal bir unsurun bulaşmasına neden olur. Ben ancak aynı zamanda Ben-olmayan olmak suretiyle Ben-olmayanla ilişki kurabilir ve “eyleyebilir”, eylemek ancak o zaman düşünmek olur. Düşünme, ikinci düşünümde düşüncenin Başkası karşısındaki üstünlüğünü kırar çünkü o da zaten kendi içinde Başkadır. Bu nedenle, bütün eylemlerin en yüce soyut kavramı olan transandantal işlev olgusal oluşum karşısında önceliğe layık değildir. Transandantal işlevin gerçeklik unsuruyla gerçek öznelere eylemleri arasında ontolojik bir uçurum olmadığı gibi tinle emek arasında da yoktur. Henüz gerçekten varolmayan bir temsilin imalatı, varolanda tükenmez; tin nasıl tesviye edilip varolana indirgenemezse varolan da tine indirgenemez. Gelgelelim tinin varolmayan uğrağı Dasein’la tamamen iç içe geçmiş durumdadır, onu hiçbir hasar bırakmadan varolandan kesip almak, şeyleştirip tahrif etmekle aynı kapıya çıkar. Tin ve bedenün önceliği üzerine görüş ayrılığı diyalektik-öncesinden kalma bir prosedür izler. Bir başlangıç ilkesine dair sorudan vazgeçemez. Bu soru, yanıtı içerik itibarıyla materyalist olsa da, neredeyse hилоzoik bir yaklaşımla, biçim itibarıyla ontolojik bir *arche*’yi (Yun. başlangıç, köken) işaret eder. Hem tin hem de beden, deneyimlenmelerinin soyutlamasıdır, kökten farklılıkları tayin edilmiştir. Bu fark tinin tarihsel olarak elde edilmiş özbilincini ve kendi özdeşliği uğruna yadsıdığı şeyden kopuşunu yansıtır. Tinsel olan her şey, fiziksel itkilerin dönüştürülmüş ha-

lidir; bu dönüştürme onların salt “olmaktan” ibaret olmayan bir şeye niteliksel olarak aktarılmasıdır. Schelling’e göre* ihtiras, tinin biçim almadan önceki halidir.

Fiziksel İstirap

Bilincin sözde temel olguları salt temel olgular olmakla kalmaz. Haz ve hoşnutsuzluk boyutunda bu temel olgulara bedensel unsurlar nüfuz eder. Diyalektik düşüncenin motoru olan bütün ıstırap ve olumsuzluk aslında birçok kez dolayımlanmış olan, bazen tanınmayacak şekilde tezahür eden fizikselliştir, aynı şekilde mutluluk da duyumsal düzeyde ifayı he-defler ve o ifada nesnellik kazanır. Mutluluğun bu veçhesi değiştirilirse o artık mutluluk olmaz. Öznel olarak duyumsanabilen verilerde, tinin kendisiyle çelişik veçhesi olan bu boyut zayıflatılır ve adeta kendi epistemolojik kopyasına dönüştürülür; Hume’un temsillerin, *idelerin* —ama- ca yönelik bir işlevleri olan bilinç olgularının— izlenimlerin solgun numuneleri olduğunu savunan ilginç teorisinden çok da farklı değildir bu yaklaşım. Bu öğretiyi üstü kapalı naif-doğalcılığı nedeniyle eleştirmek kolaydır. Ama somatik uğrak, tamamıyla dışarı atılmadan önce son kez bu öğretinin içinde epistemolojik tınısını bırakmıştır. Bu somatik uğrak bilgiyi harekete geçiren ve bilme sürecinin her aşamasında hiç yumuşamadan kendini tekrar üreten huzursuzluk olarak bilgide sağ kalır; mutsuz bilinç zihnin kibrinin yol açtığı bir yanılsama değildir, ona içkindir, bedenden kopuşu sırasında edindiği tek sahici haysiyet kaynağıdır. Bu haysiyet zihne fiziksel veçhesini olumsuz bir şekilde hatırlatır; salt bu veçhesi bile ondan umudu kesmemeye yeterlidir. Deneyimlenen dünyada çekilen anlamsız ıstırapın en küçük izi bile, bizi bu acı deneyimlerden vazgeçirmeye çalışan özdeşlik felsefesinin foyasını ortaya çıkarmaya yeter: “Dünya üzerinde tek bir dilenci dahi varsa mitos sağ kalacaktır,”¹⁵ işte bu nedenle özdeşlik felsefesi düşünce kılığına girmiş mitolojidir. Fiziksel uğrak, ıstırapın olmaması, her şeyin başka türlü olması gerektiğini

* “Varlık da varolana karşı tamamen kayıtsızdır. Ama bu itidal hali içsel ve haz verici olduğu oranda, kendine gelme, kendini bulma ve kendinin tadını çıkarma özleminin, bu halin kesinlikle bilincinde olmadığı bir bilinç kazanma arzusunun, bu halin herhangi bir katkısı olmadan ve ondan habersizce ebediyet içinde hasıl olması kaçınılmazdır” (Schelling, *Die Weltalter*, Münih 1946, s. 136). – “Böylece doğayı en mühim aşamasında görür, onun en içindeki, en gizli veçhelerini arzular, nihayetinde en esas unsuru, bizatihi katıksız tinselliği kendine çekene, ona el koyana kadar doğaya bağımlılığımız içinde sürekli daha yükseğe çıkar ve ileri gideriz (a.g.y., s. 140).

bilgimize sunar. “Acı der ki: yok ol!” Özgül materyalist unsurun eleştirel unsurla, toplumsal değişime yol açan pratikle yakınlaşmasının nedeni budur. İstirabın ortadan kaldırılması ya da teorisinin öngöremeyeceği ve bir sınır dayatamayacağı kadar hafifletilmesi, ıstırabı duyumsayan bireyin değil, bireyin, öznel düzeyde ilişkisini kestiği ama nesnel düzeyde çaresiz nesnenin mutlak yalnızlığına itilerek dahil olduğu türün görevidir. Türün bütün eylemleri türün fiziksel bekasını amaçlar; bunu açıkça görememeleri ve bu amaçtan bağımsız bir biçimde örgütlenerek esas görevlerini sadece tali olarak ifa etmeleri bu gerçeği değiştirmez. Toplumu yokoluşuna götüren bütün düzenlemeler, gemi azıya almış özkorunum edimleri olmakla birlikte toplumun çekilen ıstıraplar karşısındaki bilinçsiz eylemleridir. Özçıkâr peşindeki bu dar kafalı eylemler de, bütüncül tikellikleri içinde ıstıraba karşıdır. Toplumu toplum yapan tek şey olan amaçlılık bu eylemler karşısında, üretim güçlerinin şimdi ve burada doğrudan elverdiği kadarıyla bu eylemleri insafsızca engelleyecek üretim ilişkilerinin tesis edilmesi suretiyle toplumun düzenlenmesini talep eder. Böyle bir düzenlemenin *telos*’u, toplumun her üyesinin fiziksel ıstırabının ve bu ıstıraba dair içsel düşünüm biçimlerinin yadsınmasıdır. Bu durumda, hem kendine hem de diğer her canlıya karşı tamamıyla şeffaf bir dayanışmayla kendini gerçekleştirmek, herkesin çıkarıdır.

İmgesiz Materyalizm

Materyalizm de kendini önemsizleştirip alçaltarak, bu dayanışmanın gerçekleşmesini istemeyenlerin ekmeğine yağ sürmüştür. Buna yol açan ergin olmayış durumunun (*Unmündigkeit*) suçu Kant’ın yaptığı gibi insanlıkta aranmamalıdır. Bir süredir erk sahipleri tarafından planlı programlı bir biçimde tekrar üretilmektedir ergin olmayış. Erk sahiplerinin insanları boyunduruk altına alabilmek için gereksinim duyup idare ettikleri nesnel tin, on binlerce yıl boyunca boyunduruk altına alınmış bilince göre ayarlıdır. Siyasal iktidarı elde eden materyalizm, bir zamanlar değiştirmek istediği dünya gibi ve en az onun kadar adamıştır kendini bu pratiğe; bilinci kavramak ve kendi payına onu değiştirmek yerine onu boyunduruk altına almaya devam eder. Terörist devlet mekanizmaları, çoktan beridir idare edilen proletaryanın yakında elli yılını dolduracak olan diktatörlüğü gibi gayet basmakalıp bir mazerete sığınarak kendilerini kalıcı bir kurum olarak tesis eder, ağza aldıkları teoriyle resmen alay ederler. Tebaalarını en dolaysız çıkarlarına zincirleyerek dar kafalılığın bekasını sağlarlar. Bununla beraber, teorisinin uğradığı değer yitimi, bün-

yesinde zaten düzmece bilgi (*Apokryphe*) kalıntıları barındırıyor olmasaydı mümkün olmazdı. Teoriyi kendi tekeline alan bürokratlar, kültürü dışarıdan, sadece yüzeysel olarak ele alır ve kültüre üstün olduklarını ilan ederek evrensel gerilemeye katkıda bulunur. Felsefenin taleplerinin gerektirdiği sabrı göstermeyen, en başından beri felsefenin gerisinde kalanlar, eli kulağında olan devrim beklentisiyle felsefeyi tasfiye etmeyi arzularlar. Materyalizmin sahtelikleri yüksek felsefenin sahteliklerini, iktidardaki materyalizmin, kendinden önceki burjuva toplumunun gizli şüphecilğini devralarak hakir gördüğü tinin egemenliğinin hakikatsizliğini de ifşa eder. İdealist Yüce (*das Erhabene*) kavramı bu sahteliğin damgasıdır; Kafka ve Brecht'in metinleri bu ilişkiye keskin bir ışık tutar. Materyalizmin eksiklikleri, egemen düzenin, üzerine düşünülmemiş eksiklikleridir. Büyük bir hata olan tinselleştirme ilkesi yüzünden olan bitene ayak uyduramayanların durumu, hep kendinden daha aşağı seviyede kalacak olanları görünce mahcubiyet hisseden üst düzeydekilerin durumuna kıyasla daha kötüdür. Materyalizmin bayağı ve barbar unsurları, dördüncü zümrenin ebediyen kültür alanının dışında kalmasını sağlar; gerçi bu dışarıdalık artık sadece o zümreyle sınırlı değildir, bizzat kültür aracılığıyla başka sınıflara da genişlemiştir. Materyalizm, engellemesi gereken barbarlığa geri döner; bununla canla başla mücadele etmek eleştirel bir teorinin en mühim ödevlerinden biridir. Aksi takdirde, o eski hakikatsizlik durumu, eksiltilmiş bir sürtünme katsayısıyla ve dolayısıyla daha da vahim bir durum olarak sürecektir. Devrimin Mesih'in dönüşüyle aynı rotayı izlemesi, nispi unsurlarda artışa neden olur. Materyalist teori burjuva bilincinin içi oyulmuş yücesi karşısında estetik açıdan defolu olmakla kalmamış, hakikatini de kaybetmiştir. Bu hakikatsizlik, teori düzeyinde belirlenebilir. Diyalektik şeylerin içinde bulunur ama onu düşünen bilinç olmadan varolamadığı gibi, o bilincin içinde de buharlaşmaz. Mutlak biçimde tek, farksız, bütüncül bir madde olsaydı diyalektik söz konusu olamazdı. Resmi materyalist teori, tek bir genelgeyle epistemolojinin üzerinden atlamıştır. Epistemoloji intikamını bilgi düzeyinde almış: suretler öğretisini (*Abbildlehre*) öne sürmüştür. Düşünce şeyin sureti değildir, şeyin kendisini hedefler — onu bir surete dönüştüren maddenin imgeler yaydığını öne süren Epikürosçu tarz materyalist mitolojidir. Aydınlanmacı düşüncenin düsturu olan mitolojiden arındırma sürecinde, bilincin imgesel vasıfları iptal edilir. İmgeye perçinlenen unsurlar mitin ağma yakalanmış, putperest unsurlar olarak görülür. İmgelere uygun düşen kavramlar, gerçekliğin önüne dikilmiş duvarın harcına karışır. Suret teorisi öznenin kendiliğindenliğini yani üretim güçle-

riyle üretim ilişkileri arasındaki nesnel diyalektiğin gerekçesini yalanlar. Öznenin kendini sadece düşüncedeki öznel fazlaya açan nesneyi kaçınılmaz olarak çarpıtarak katı bir biçimde yansıtmak zorunda bırakılması, bir bütün oluşturan yönetimin tedirgin tinsel sessizliğiyle sonuçlanır. Ancak yorulmak nedir bilmeden şeyleştirilmiş bir bilinç, nesnellik fotoğraflarını elinde bulundurduğunu sanıp diğerlerini buna ikna edebilir. Bu bilincin etkisinde olduğu yanılısama dogmatik bir dolaysızlığa dönüşür. Epistemolojiyi derinlemesine ele almak yerine, bıkıp usanmadan bilme nesnelerinin kendindeliği aleyhine beyanlarda bulunan Lenin, öznel pozitivizmle *powers that be*'nin (İng. muktedirler) suç ortaklığını ifşa etmeyi amaçlamıştır. Siyasi gereksinimleri nedeniyle teorik bilgi hedefine karşı çıkmıştır. Aşkın bir argümantasyonda erk talebi iş başındadır ve bu da kaçınılmaz olarak musibet getirir: içine nüfuz edilmeyen eleştiri konusu, olduğu gibi bırakılır, kurcalanmaz ve hiçbir şekilde isabetle ele alınamamış olduğundan farklı güç kümelenimlerinde gayet keyfi bir biçimde tekrar dirilebilir. [Lenin'in] ampirik eleştiri kitabından sonra içkinlik felsefesine yönelik eleştiriye mahal kalmadığını öne süren Brecht, bu noktada oldukça miyop kalmıştır. Doğu bloku ülkelerinin sanatında gayet çirkin bir şekilde tasvir edilen taşralılığa kapılmak istemeyen bir materyalist teori felsefi kıstaslara uymak zorundadır. Teorinin nesnesi, bir kopyasını yanında taşıyacağı bir dolaysız unsur değildir; bilgi, polis teşkilatının kara listesi misali bir bilgi nesnesi albümü bulundurmaz elinde. Bilgi nesnelerini dolayimleri içinde düşünür: bunu yapmadığı sürece yüzeysel tasvirlerle yetinmek zorunda kalır. Fazlasıyla esnetilmiş ve kendi alanında bile halihazırda sorunlu olan duyuşsal görüş kriteri, Brecht'in daha o zaman itiraf ettiği üzere, radikal biçimde dolayımlanmış topluma tatbik edilmemelidir; bu kriter, nesnenin hareket yasası olarak nesnenin içine geçmiş olan ve fenomenin ideolojik biçiminin kaçınılmaz olarak üzerini örttüğü unsuru ele geçiremez. Akademik atışmalardan tiksintisi nedeniyle zücaciye dükkânındaki fil misali epistemolojik kategorileri yerle bir eden Marx, yansıma gibi ifadeleri nadiren kullanmıştır. Bu ifadelerin sözde üstünlüğünün faturası öznel-eleştirel unsurlara ödetilmiştir. Marx'ın vurgusu ideolojinin yanında bir parça ideoloji düşmanlığı da barındırır; üretilmiş olanla üretim ilişkilerinin dolaysız doğallığı gibi aldatmacalara geçit verilmez. Hiçbir teori kışkırtıcı bir sadelik uğruna, bilginin nesnel gerçeklikteki durumundan bihabermiş gibi davranamaz. Yapılması gereken, bu durum üzerine düşünmek ve onu geliştirmektir. Teori ve pratik birliği, baskıcı toplumun hatalı ürünü olan düşünce zayıflığı karşısında ödün vermek anlamına gelmez. Dü-

şüncenin kendini benzettiği ve onun şerefine kendini iptal etmek arzusunda olduğu bilgisayar biçimine bürünen bilinç, mevcut aşamada görüş düzeyinde verili olmayıp tamamen işlevsel, kendi içinde soyut bir gerçeklik karşısında iflas bayrağını çeker. Suretler üzerinden düşünme düşünümsüzdür, diyalektik olmayan bir çelişkidir; düşünümsüz teori olmaz. Kendisiyle düşündüğü şey arasında bir üçüncü unsuru, imgeyi koyan bilinç farkına varmadan ideolojiyi tekrar üretmiş olur. Bilginin nesnesi temsiller külliyatıyla ikame edilmiştir, bu temsillerin öznel keyfiliği yönetimin keyfiliğine eşittir. Şeyi kavramayı amaçlayan materyalist özlem ise tam tersini arzu eder; nesnenin bütünü ancak imgesiz düşünülebilir. Bu imgesizlik teolojinin put yasağıyla kesişir. Ütopyanın olumlu tasvirlerine izin vermeyen materyalizm put yasağını sekülerleştirmiştir; materyalizmin negatifliğinin içeriği bundan ibarettir. En materyalist olduğu anda teolojiyle uyum içindedir. Özlemi, canın dirilişidir, bu bakımdan idealizme, mutlak tin âlemine tümüyle yabancıdır. Tarihsel materyalizm kendini aşarak, tini maddi ihtiyaçların karşılandığı noktada bu ihtiyaçların önceliğinden özgürleştirerek kurtarabilir kendini. Tin ancak fiziksel dürtülerin doyurulmasıyla kendiyle uzlaşır, maddi koşulların esiriyken maddi ihtiyaçları tatmin edemediği durumda vaat ettiklerini hayata geçirebilir.

Üçüncü Bölüm

MODELLER

I

Özgürlük

Pratik Aklın Meta Eleştirisi Üzerine

“Sözde Problem”

Sözde problem bahsi esasen sorgusuz sualsiz biat edilen dogmaların otoritesinden kaynaklanan ve aktarıldıkları düşünce tarafından karara bağlanması imkânsız mülahazaların önüne geçilmesi amacıyla, yani aydınlanmacı bir saikle öne sürülmüştü. Bu saik, skolastik sözcüğünün yergili kullanımında da yankılanmaktadır. Gelgelelim sözde problemler ibaresi, rasyonel yargılara ve rasyonel ilgiye aykırı problemleri tanımlamak için değil, net bir şekilde tanımlanmamış kavramlar içeren problemler için kullanılmakta epeydir. Somut içerikli problemler semantik bir tabu uyarınca salt anlama dair problemlermiş gibi ele alınıp boğuluyor artık; henüz başlangıç aşamasında yozlaştırılan mülahazalar adeta topyekûn yasaklanıyor. Katilik gözeten bilimin mevcut kuralları model alınarak şipşak tertip edilmiş bir yöntem, eldeki mesele ne kadar ivedi olursa olsun, üzerine düşünülüp düşünülemeyeceğini kurala bağlıyor; tasdik edilmiş prosedür, demek araçlar, hedeflenen bilgiden, amaçlardan daha öncelikli sayılıyor. Kendilerine tashih edilen bariz işaretlere tekabül etmeyen deneyimler şiddetle paylanıyor. Bu deneyimlerin yol açtığı zorlukların suçu ise sadece bilim öncesi terminolojinin gevşekliğine atfediliyor. — İradenin özgür olup olmadığı, kullanılan teknik terimlerin, kastedilen şeyi basit ve net bir biçimde belirtme kıstasına ne kadar direndiğiyle ilişkili. Hukuk ve ceza mekanizması ve nihayetinde, felsefe geleneğinin bütününde ahlak ya da etik adını alan şeyin imkânı tamamıyla bu soruya verilecek yanıtla bağlı olduğundan entelektüel gereksinim, bu naif sorunun bir sözde problem olduğu yolundaki mazeretle dindirilemez. Kendini hep haklı gören intizamlı düşünce bu gereksinimi çelimsiz bir ikameyle

tatmin etmeye çalışır. Gelgelelim, semantik eleştirisi savsaklanarak geçirilmemelidir. Hakiki bir yanıt bulunmayan bir soru, sırf aciliyeti nedeniyle herhangi bir yanıt zorunlu kılamayacağı gibi, yanılgıya açık gereksinim de, ne kadar ivedi olursa olsun, bu yanıt için kılavuzluk görevi göremez. Mevzubahis konular üzerine, varolup olmadıklarına hükmederek değil, hem onları bir noktaya mihlamanın imkânsızlığını hem de onları düşünme yükümlülüğünü tanımlarına dahil ederek düşünmek gerekir. *Saf Aklın Eleştirisi*'nin çatışkılar üzerine bölümünde ve *Pratik Aklın Eleştirisi*'nin büyük bölümünde, açıkça bu niyetle olsun olmasın, buna teşebbüs edilmiştir; elbette Kant bu teşebbüsünde, aynı Hume gibi diğer geleneksel kavramları tekdir etmesine neden olan dogmatik kullanımdan tümüyle kaçınmamıştır. Gerçekten varolan unsurlarla —doğa— düşünce açısından zorunlu unsurlar —kavranabilir dünya— arasındaki ihtilafı, bunları keskin bir biçimde birbirinden ayırarak bir ikiliğe yol açmak suretiyle çözmüştür. Ama irade ya da özgürlüğe varolan bir şey olarak atıfta bulunmanın mümkün olmaması, diyalektik öncesi basit epistemolojinin yolundan giderek onları hiçbir doğal zemini olmayan ama bireysel itki ya da deneyimleri —Kant'ın görüşleri “nesne” (*Gegenstand*) paydasında buluşturması gibi— ortak bir paydada buluşturan kavramlarda sentezlemeye engel teşkil etmez. Bu modele göre irade, zaten her halükârda içinde bulundukları doğal nedensellikten farklı olarak hem kendiliğinden olan hem de akıl tarafından belirlenmiş itkilerin yasaya uygun biçimde oluşturulmuş birliğidir: nedensel rabita dışında kalan bir irade edimleri dizisi yoktur. Özgürlük, bu itkilerin mümkün oluşu için kullanılan sözcüktür. Ama bilginin eleştirisi aracılığıyla verilen bu hızlı yanıt yeterli değildir. İradenin özgür olup olmadığı sorusu, itkilerin yasaya uygun birliği olarak irade kavramının kayıtsızca bertaraf ettiği ama en az bu soru kadar bağlayıcı ve şüpheli olan bir Ya/Ya da durumunu zorunlu kılar. Hepsinden daha önemlisi, öznel içkinlik felsefesi modelini kılavuz belleyen kavramsal inşada zımnen iradenin ve özgürlüğün monadolojik bir yapıda olduğu varsayılır. Bu monadolojik yapı şu basit mi basit gerçeğe çelişki içindedir: iradi olarak ve özgürlük içinde tayin edilmiş kararlara, dışsal ve çoğunlukla toplumsal gerçekliğin sayısız unsuru da analitik psikolojide “gerçeklik sınaması” adı verilen bir süreç içinde dolayımınarak dahil olur; iradenin akla uygunluğu kavramının herhangi bir karşılığı olabilmesi için, Kant buna inatla karşı çıkmış olsa da, bu unsurları da hesaba katmak gerekir. İçkinlik felsefesi model alınarak oluşturulmuş bu kavramlara belli bir zarafet ve otarşi bahşeden şey aslında, özgür olup olmadıkları sorgulanabilecek fiili ka-

rarlara oranla birer soyutlama olmalarıdır; bu soyutlama sonucunda, ruhsal olandan geriye kalan, iç ve dışın gerçekteki karmaşık ilişkisi karşısında gayet güdük kaçan bir şeydir. Bu fakirleştirilmiş, kimyası saflaştırılmış şeye bakarak, özgürlükten ya da karşıtından yola çıkarak koyutlanabilecek şeyleri kestirmek mümkün değildir. Daha kati ve aynı zamanda daha Kantçı ifadeyle, bu türden kararlar veren ampirik özne — ki sadece ampirik özne bu kararları verebilir, transandantal saflıktaki Düşünüyorum'un herhangi bir itkisi olamaz— bizatihi uzam-zamansal “dış” dünyanın bir unsurudur ve onun karşısında ontolojik bir önceliği yoktur; özgür irade sorusunu bu öznede saptama girişiminin başarısızlığının nedeni budur. Ampirik özne, kavranabilir olanla ampirik olan arasındaki hattı ampirik gerçekliğin tam ortasında çizer. Sözde problem tezinin hiç değilse bu kadarı doğrudur. Özgür irade sorusu, ufala ufala her bir bireyin kararına indirgendiği ve böylece kararlar bağlamından, birey de toplumdan koparıldığı anda, mutlak saflıktaki kendinde varlık hilesinin bir parçası haline gelir: sınırlı öznel deneyimler mutlak kesinliğe sahip unsurların haysiyetini gasp eder. Alternatifin zemini de bir kurmaca barındırır. Sözüm ona kendinde varlık olan özne kendi içinde, kendini ayrı tuttuğu şey, yani bütün özneli kapsayan bağlam aracılığıyla dolayım lanmıştır. Bu dolayım la, özgürlük bilinci uyarınca olmak istemediği şeye dönüşür, yaderk olur. Özgürlüksüzlüğün pozitif olarak var sayıldığı yerde bile, özgürlüksüzlüğün koşulları, içkinlik düzeyinde kapalı psikolojik bir nedenselliğin koşulları gibi ele alınarak, yalıtılmış bireyde aranır — birey aslında kesinlikle bu şekilde yalıtılmış falan değildir. Tekil birey özgürlüğün esasını kendi içinde kavrayamadığı gibi, determinasyon teoremi de naif keyfilik duygusunu *post festum* bastırmaya yetmez; psikolojik determinizm öğretisiyse, bundan çok sonraki bir aşamada sunulmuştur.

Özgürlüğe Yönelik İlginin Bölünmesi

Büyük felsefe, özgürlüğü saydam bir şekilde temellendirme yetkisini burjuvaziden devraldığı on yedinci yüzyıldan beri özgürlüğü sadece kendi şahsi meselesi ve ilgisi olarak ele almaktadır. Gelgelelim bu ilgi de kendi içinde karşıtlıklarla bölünmüştür. Bir yandan eski baskılara karşı çıkarken bir yandan da rasyonel ilkede gizli olan yeni baskı türünü teşvik eder. Özgürlük ve baskıyı bir arada tutmanın formülünü bulmaya çalışır: bu yolda özgürlüğü, onu sınırlandıran rasyonelliğe devreder ve ampirik dünyaya dahil olup kendini gerçekleştirmesini engellemek için onu bu

dünyadan uzaklaştırır. Bu ikilik, sürekli aşama kaydeden bilimselleştirme süreciyle de yakından bağlantılıdır. Bilimselleştirme üretimi teşvik ettiği ölçüde burjuva sınıfıyla bağlaşıktır ama sınıf, halihazırda içsellığe geri çekilmiş özgürlüğünün aslında varolduğuna inanmaya başladığı anda ondan korkmalıdır da. Çatışkılar öğretisinin arka planının esas budur. Özgürlük fikri Kant'ta ve daha sonraki idealistlerde tekil bilimlerle, özellikle de psikolojik araştırmalarla karşıtlık içinde kurgulanmıştır. Kant bu bilimlerin konularını özgürlüksüzlük alanına sürgün eder; ona göre pozitif bilimler spekülasyonun —Kant'taki haliyle: numen öğretisinin— altında yer almalıdır. Spekülatif gücün tavsaması ve bununla bağlantılı olarak tekil bilimsel gelişmelerin atağa geçmesiyle birlikte bu karşıtlık alabildiğine keskinleşmiştir. Tekil bilimler bunun bedelini dar görüşlülükle ödemiştir, felsefeyse bağlayıcı olmayan bir boşlukla. Tekil bilimlerin giderek artan oranda felsefenin içeriğine el koymaya başlamasıyla —örneğin, Kant'ın hakkında gayet cüretli tahminler yürüttüğü karakter oluşumuna psikoloji el koymuştur— iradenin özgürlüğü üzerine felsefi önermeler de yozlaşarak birer özlü söze dönüşür. Tekil bilimler bir yasalılık sağlamak amacıyla herhangi bir ideolojiyi benimsemeden determinizme kaymaya başlar; felsefeyse özgürlüğe dair bilim öncesi, apolojetik görüşlerle dolup taşar. Kant'ta çatışkı öğretisi, Hegel'de ise özgürlük diyalektiği esaslı bir felsefi uğrak teşkil eder; sonraki akademik felsefeyse ampirik dünyanın üzerinde kalan bir yüce âleme tapınmaya başlamıştır. Bireylerin kavranabilir özgürlüğünün methedilmesi ampirik bireylere fütursuzca daha çok sorumluluk yüklenmesine, onları metafizik düzeyde gerekçelendirilen ceza beklentisiyle daha çok boyunduruk altına almaya olanak tanır. Özgürlük öğretisiyle baskıcı pratiklerin ittifakı felsefeyi canlıların özgürlüğü ve özgürlüksüzlüğüne dair hakiki bir kavrayıştan giderek daha da uzaklaştırır. Felsefe, anakronistik bir şekilde Hegel'in felsefenin sefaleti olarak teşhis ettiği o tekdüze memnun ediciliğe yaklaşır. Ama tikel bilim —ceza hukuku bilimi bunun mümtaz bir örneğidir — özgürlük sorusunu soracak olgunlukta olmadığı ve bu yetersizliğini ister istemez açığa vurmaya mecbur olduğundan felsefeden medet umar, gelgelelim, bilimselcilikle kötü ve soyut bir karşıtlık içinde konumlanmış felsefe de ona yardım edebilecek durumda değildir. Çözemediği bir unsuru kararlaştırması için felsefeye başvuran bilim, yavan bir dünya görüşüne ait bir teselliyle yetinmek zorunda kalır. Tikel bilimciler de bu teselli içinde kendi zevkleri ve maalesef kendi psikolojik dürtü yapılarına göre bir rota çizerler kendilerine. Özgürlük ve determinizm arasındaki kompleks ilişki, muğlak ve az çok ampirik tikel tespit-

lerle dogmatik genellemeler arasında salınıp duran keyfi bir irrasyonelliğe tevdi edilir. Bu komplekse karşı benimsenecek tutum nihayetinde politik inanca ya da o dönemde biat edilen iktidara bağlı hale gelir. Özgürlük ve belirlenim üzerine düşüncelerin, adeta devrimci burjuvazinin ilk zamanlarından kalma, arkaik bir tınısı vardır. Ama özgürlüğün hayata geçirilemeden hükmünü yitirmesi bir felaket olarak görülmemelidir; direnişe düşen, bu felaketi izah etmektir. Özgürlük düşüncesinin insanlar üzerindeki etkisini yitirmesinin nedeni toplumun daha en başından, nesnellik eğiliminin hiç zorlanmadan yok edebileceği kadar soyut-öznel bir şekilde tasarlanmış olmasıdır.

Özgürlük, Determinizm, Özdeşlik

Özgürlüğün hem kavramına hem de kendisine karşı bu kayıtsızlığın nedeni, öznelere karşı konulamayacak bir şey olarak deneyimlediği toplumsal bütünleşmedir. Öznelere bakıma ihtiyacı vardır ve bu çıkarları, tam bir korunmasızlık durumu olarak görüp korktukları özgürlüğü felç etmiştir. Özgürlüğün telaffuzu bile, özgürlük çağrısı gibi bir lafazanlık olarak görülür. Tam da ödünsüz nominalizmin intibak edeceği bir şeydir bu. Nominalizmin mantıksal kanon uyarınca nesnel çatışmaları sözde problemler alanına ihraç etmesinin toplumsal bir işlevi de vardır: çelişkilerin üzeri inkâr yoluyla örtülür. Verilere ya da onların çağcıl mirasçıları olan protokol önermelerine bağlı kalmak, bilinci harici durumla çelişen unsurların yükünden kurtarır. Bu ideolojinin kurallarına göre sadece insanların farklı durumlardaki ilişki biçimleri tanımlanıp sınıflandırılmalı, iradeden ya da özgürlükten bahsedilmemelidir çünkü bu bahislerin kavram fetişizmi olduğu düşünülür. Ben'in bütün belirlenimleri, davranışçılığın tasarısındaki gibi, tepki biçimlerine ve tikel tepkilere tercüme edilmelidir ki bunlar da bu sayede katılaşıcağıdır. Ancak katılaştırmış tepkinin, muhtemel kaynağı olan reflekslerden farklı yeni nitelikler üreteceği gözden kaçırılır. Pozitivistler, can düşmanları olan metafizikçilerin savunduğu başlangıç ilkesinin (*das Erste*) önceliği dogmasına bilinçsizce itaat eder: "En eski olan şey en fazla saygıya değer olandır ve en fazla saygıya değer olan şey üzerine yemin edilir."¹ Aristoteles'e göre en eski olan şey mitostur; mitoloji karşıtları da varolan her şeyin eskiden varolmuş bir şeye indirgenebileceği savlarıyla bu mirası yaşatmaktadır. Kendini oluşturma aşamasındaki Başka, bu nicelleştirici yöntemin "bire bir"

1. Aristoteles, *Metaphysik*, Kitap A, 983 b.

ilkesinde de kaderin etki alanında da kendine yer bulamaz. Ama insanların reflekslerinde kökenlenen ve onlarla karşıtlık içinde nesnelleşen veçheleri, karakterleri ya da iradeleri, yani insanların potansiyel özgürlük organı da özgürlüğü baltalar. Çünkü bu organ insanların giderek artan oranda tabi olduğu tahakküm ilkesinin cisimleşmiş halidir. Kendiliğin özdeşliğiyle kendine yabancılaşma en başından itibaren birbirine eşlik eder; kendine yabancılaşma kavramının kötü anlamda romantik olmasının nedeni budur. Özgürlüğün koşulu olan özdeşlik aynı zamanda determinizmin ilkesidir. İradenin varolmasının koşulu insanın kendini bir karakter olarak nesnelleştirmiş olmasıdır. İnsan böylelikle, kendi dışında kalan, nedenselliğe tabi şeyler dünyasının modeli uyarınca kendisine kıyasla —bu artık ne demekse— dışsal bir unsur olur. Dahası, amacı gereği salt betimleyici olan, pozitivist “teпки” kavramı, teslim ettiğinden çok daha fazlasını varsaymaktadır: “teпки”, mevcut duruma edilgenlikle tabi olmayı işaret eder. Dünyanın seyrine hizmet etmeye zaten hep hazır insanları teorik seviyede kendiliğindenlik uğrağından bir kez daha vazgeçiren uyumluluk ideolojisine uygun bir yöntemle kendiliğindenlik safdışı bırakıldıktan sonra, özne nesne etkileşimi *a priori* ortadan kaldırılır. Ortada edilgen tepkilerden başka bir şey kalmayınca, antik felsefenin terminolojisiyle, alımlamadan ileri gidilemez: düşünme mümkün olmaz. İrade nasıl ancak bilinç aracılığıyla mümkün oluyorsa, bununla bağlantılı olarak bilinç de sadece iradenin olduğu yerde olabilir. Özkorum ilkesi ise tarihi boyunca koşullu reflekslerden fazlasını gerektirmiş ve böylece nihayetinde aşacağı bir şeyin ön hazırlığını yapmıştır. Bu esnada muhtemelen, reflekslerin biçimini kurala bağlayan biyolojik bireye öykünmüştür; bir birlik söz konusu olmadığında refleksler de mümkün olmaz. Bu birlik unsuru, özkorumunun özü, yani kendilik olarak yürürlüktedir; özgürlük bu kendiliğe, bu öze, onunla refleksler arasında zaman içinde oluşmuş fark olarak açılır.

Özgürlük ve Örgütlü Toplum

Özgürlüğe dair düşünce olmadan örgütlü toplumun teorik olarak temellendirilmesi mümkün değildir. Ama örgütlü toplum da özgürlüğü eksiltir. Hobbes’un toplumsal sözleşme tasarısında her iki durum da teşhir edilebilir. Gerçeklik düzeyinde tutarlı bir determinizmde, determinist Hobbes’un aksine, *bellum omnium contra omnes* (Lat. herkesin herkese karşı savaşı) ilkesi tanınacak; herkesin önceden belirlenmiş bir durumda ve kör yaşadığı bir ortamda her tür eylem kriteri devre dışı kalacaktır. Bir-

denbire aşırı bir perspektif serilir önümüze; birlikte yaşamak mümkün olabilsin diye özgürlük talebinde bulunmanın, dehşet ve korkunun hâkim olmaması için özgürlüğün gerçekleştirilmesi gerektiğini söylemenin hatalı bir uslamamanın işi olup olmadığı sorgulanmaya başlar. Oysa bu kadar korku ve dehşetin olmasının nedeni, özgürlüğün henüz gerçekleşmemiş olmasıdır. İrade ve özgürlük sorusu üzerine düşünmek soruyu feshetmeyecek, onu felsefe tarihine dair bir soruya dönüştürecektir: “İrade özgürdür” ve “İrade özgür değildir” tezleri neden bir çatışkı teşkil eder olmuştur? Kant bu düşünümün tarihte kökenlendiğini gözden kaçırmamış ve kendi ahlak felsefesinin devrimci iddiasını açıkça bu düşünümün gecikmesi üzerine kurmuştur: “Yasaya uymanın insanın esas ödevi olduğu düşünülmüş ama insanın tabi olduğu tek yasanın, aynı zamanda evrensel olan kendi yasası olduğu ve sadece, kendinin olan ama doğa ereği dolayısıyla genel yasa da koyan iradesine göre eylemde bulunmakla yükümlü olduğu görülememiştir.”² Ama Kant, ebedi İdea olarak gördüğü özgürlüğün de tarihsel bir yapısı olabileceğini, özgürlüğün salt kavramdan çok deneyim içeriği uyarınca oluşturulmuş bir kavram olduğunu aklından bile geçirmemiştir. Nice çağlar, nice toplumlar ne bir özgürlük kavramına sahip olmuştur ne de özgürlüğün kendisine. İnsanların hayallerinde bile göremedikleri özgürlüğü nesnel bir kendinelik olarak bu toplumlara ve çağlara atfetmek, temeli öznel bilinçte atılmış olan ve herhangi bir insan bu sözümona bilinçten tamamen mahrum olduğunda bütün hükmünü kaybedecek olan Kantçı transandantal ilkeyle çelişir. Kant’ın ahlaki bilincin, radikal Kötü de dahil olmak üzere her yerde mevcut olduğunu ispatlamak için inatla çabalamasının nedeni de budur herhalde. Çünkü aksi takdirde, özgürlüğün kesinlikle söz konusu olmadığı safha ve toplumlardan, akılla donatılmış varlıklar vasfıyla birlikte insanlık vasfını da esirgemek zorunda kalacaktır; ama bir Rousseau hayranı olan Kant bunu kendine yediremezdi. Birey, Kant’ın kanıksadığı modern biçimini almadan, yani sadece biyolojik tikel varlık olarak değil, özdeşleşimi sayesinde bir birlik olarak tesis edilebilen bir varlığa,³ yani Hegel’in “özbilinç” adını verdiği şeye dönüşmeden, gerçek özgürlükten de talep edilen özgürlükten de bahsetmek anakronistik olacaktır. Buna karşılık, ancak emtia bolluğunun gemi azıya aldığı toplumsal koşullarda eksiksiz biçimde tesis edilebilen özgürlük de bütünüyle ve belki de ar-

2. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, WW IV, Akademie-Ausgabe, s. 432.

3. Krş. Max Horkheimer ve Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, Amsterdam 1947, s. 106.

dında tek bir iz bırakmadan imha edilebilir. Esas musibet, özgür insanların radikal kötü eylemlerde bulunması, kötülüğün Kant'ın tasavvurunun çok ötesinde, her yere hâkim olması değil, insanların kötü olmaya gerek duymayacağı bir dünyanın —böyle bir dünya Brecht'in yapıtından göz kırpar bize— henüz olmamasıdır. Böyle bir dünyada tek kötülük dünyadaki özgürlüksüzlüktür. Bütün kötülükler özgürlüksüzlükten kaynaklanır. Toplum, bireyleri, onların içkin teşekküllerinin de yardımıyla, belirler; bireylerin özgürlükleri ya da özgürlüksüzlükleri, *principium individuationis* (Lat. bireyselleştirici ilke) örtüsünün ardından görüldüğü gibi ilksel değildir. Çünkü ego, tıpkı Schopenhauer'in Maya örtüsü tasvirinde olduğu gibi, öznel bilincin kendi bağımlılığını kavramasının önünde engeldir. Bireyleşme ilkesi, tekil bireyin aklının evrenselliğini düzenleyen tikelleştirme yasası, bireyleri, onları kuşatan bağlamlardan yalıtıma meyleder ve böylelikle öznenin otarşisine gönül okşayıcı bir güven duyulmasını teşvik eder. Öznelerin otarşisinin simgesi haline gelen özgürlük, her tür bireyselliği kısıtlayan bütünlükle karşıtlık içinde konumlandırılır. Ama *principium individuationis* metafizik düzeyde nihai ve değiştirilemez bir unsur değildir kesinlikle ve bu nedenle özgürlük de değildir; özgürlük, her iki anlamıyla bir uğraktır: yalıtılamaz, aksine iç bağlantıları vardır; şimdilik sadece bir kendiliğindenlik uğrağı, mevcut koşullar altında çarpıtılmış bir tarihsel düğüm noktasıdır. Liberal ideolojide ölçüsüzce vurgulanan bireysel bağımsızlığın hükmü ne kadar azsa, bireyin bu ideolojinin yanlış yorumlandığı toplumdan fiilen ayrı olduğu da o kadar az inkâr edilmelidir. Birey zaman zaman aklıyla kendi ilgilerinin peşine düşebilecek tikel bir bağımsız varlık olarak topluma direnmiştir. Bu aşamada ve sonrasında özgürlük sorusu sahici bir soru olmuş, toplumun, vaat ettiği gibi, bireyin özgür olmasına izin verip vermediği ve bununla birlikte, kendisinin özgür olup olmadığını sorgulamıştır. Toplumun kör edici bağlamından geçici olarak çıkan birey, penceresiz yalıtılmışlığında o bağlamın tekrar üretilmesine katkıda bulunur. Özgürlüksüzlük tezi de içsel olanla dışsal olanın tarihsel olarak deneyimlenmiş uzlaşmazlığının ilanıdır: insanlar kendilerine dışsal olana itaat ettiklerinden özgür değildir, buna mukabil, kendilerine dışsal olan şey yine kendileridir. Özne özgürlük ve özgürlüksüzlük kavramlarını ancak kendinden ayrılmış ve zorunlu olarak kendiyile karşıtlık içinde olan şeyler aracılığıyla elde eder —Hegel'in fenomenolojisi bu bilginin sağlamasını almıştır— ve sonra da bu kavramları kendi monadolojik yapısıyla ilişkilendirir. Felsefe öncesi bilinç ise alternatifin karşı tarafındadır; naiflik içinde eyleyen ve kendini çevresinin karşısında konumlandıran özne

kendi koşullara bağımlılığını açıkça göremez. Bilincin bu bağımlılığı dizginleyebilmesi için önce onu açıkça görmesi gerekir. Özgürlüğü sayesinde aynı anda kendine ve öznesine başvurabilen düşüncenin egemenliği, özgürlüksüzlük kavramını da meydana getirir. Bu ikisi arasında basit bir karşıtlık söz konusu değildir, iç içe geçmişlerdir. Bilincin bu durumun farkına varmasını sağlayacak olan teorik bir bilme arzusu değildir. Doğayı tahakküm altına alan egemenlik ve bu egemenliğin toplumsal biçimi olan insanlar üzerinde tahakküm, kendinin tam zıddını, özgürlük fikrini telkin eder. Hiyerarşinin en üstünde bulunan ama görünürde bağımlı olmayan kişi, bu egemenliğin tarihsel arketipidir. Doğanın ötesinde olma durumunu karşılayan soyut genel kavram olan özgürlük, nedensellik âleminde özgürlüğe dönüştürülerek tinselleştirilir. Ama bununla birlikte bir kendini kandırmaya da dönüşür. Psikolojik bakımdan, öznenin özgürlük tezine duyduğu ilgi narsisist bir ilgidir ve narsisist olan her şey gibi ölçsüzdür. Özgürlük alanını kategorik olarak psikolojinin üstüne yerleştiren Kant'ın argümantasyonunda bile narsisizm etkilidir. *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*'ne göre her insan, "en kötü insan" bile "kendisine erekte dürüstlük, iyi düsturlara riayet edişte metanet, katılım ve genel yardımseverlik örnekleri ... gösterildiğinde" buna benzer bir zihniyete sahip olmayı arzulayacaktır. Bunun karşılığında "ihtiraslarını tatmin etme", "gerçek ya da hayali heveslerini karşılayacak bir durum" gibi bir beklentisi yoktur, "en fazla, kişiliğinin içsel değerinin artmasını" ummaktadır; "... Ama ancak özgürlük fikrinin, yani duyulur dünyanın belirleyici nedenlerinden bağımsızlığın, onu iradesi dışında mecbur ettiği şeyi yaptığında, yani kendini düşünülür dünyanın bir üyesinin yerine koyduğunda iyi bir insan olduğuna inanacaktır..."⁴ Kant özgürlük tezine ilham veren kişinin içsel haysiyetini artırma beklentisini ahlak yasasının nesnelliğinde temellendirmek için elinden geleni yapar, öte yandan bu nesnellik, bilincin ancak bu beklenti sayesinde terfi edebileceği bir nesnelliktir. Yine de, özgürlük söz konusu olduğunda "olağan insan aklının pratik kullanımı"nın,⁵ insanın kendini yüceltme, "değer görme" gereksinimiyle bağlantılı olduğunu unutturamaz. Ancak bu dolaysız bilinç, yani Kant'ın *Temellendirme*'sinin yöntemsel çıkış noktası olan "olağan ahlaki akıl bilgisi", üzerinde hak iddia ettiği özgürlüğü yadsımaya da yatkındır. Özne ve özneler topluluğunun sorumluluğu kendine atfettiği özgürlükle orantılı olarak artar ve özneye teoride atfettiği ek-

4. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, a.g.y., s. 454 vd.

5. A.g.y., s. 454.

siksiz özerkliği pratikte asla tanımayan bir burjuva düzeninde, bu sorumluluğun esamisi okunmaz. Öznenin suçluluk hissetmesi gerekmektedir. Öznel özgürlüklerinin farkına, doğaya aidiyetlerinin yanı sıra, öznel karşısında bağımsızlığını ilan etmiş toplum karşısındaki âcizliklerinde de varırlar. Ancak, ezilenleri de kapsayan özgürlük kavramının evrenselliği, tahakkümün bir özgürlük modeli olarak sunulmasına karşıdır. Özgürlük imtiyazı olanlar buna, diğerlerinin henüz özgürlük için yeterli olgunluğa erişmemiş olmasını memnuniyetle karşılayarak tepki verir, bunu da doğal nedenselliğin aşıkârlığıyla rasyonelleştirirler. Öznelin kendi bedensellikleriyle kaynaştırılmasının yanı sıra, zahmetli bir düşünüm süreci sonunda bedenün dünyasından ayrılmış olan ruhsal dünyada da mutad bir yasalılık (*Gesetzmäßigkeit*) hüküm sürmeye başlar. Ruhun bir birlik olarak belirlenmesiyle bu yasalılık daha da çok hissedilmeye başlamıştır. Özgürlüğe dair dolaysız ve apaçık bir özgürlük öz-bilinci olmadığı gibi, böyle bir özgürlüksüzlük bilinci de yoktur; her ikisinde de ya toplumsal olguların özneye geri yansıtılması gerekir — bunun en eski örneği, Platoncu psikoloji adı verilen şeydir — ya da keşfettiği ruhsal yaşamı herhangi bir şeye indirgeyerek şeyler dünyasının koyutladığı bir nedenselliğe dahil eden şeyleştirici psikoloji bilimine gereksinim duyulur.

Egodan Önce İtki

Ağarmakta olan özgürlük bilinci katı bir egonun yönetiminde olmayan arkaik itkinin anısından beslenir. Ego itkiyi bastırdığı oranda, tarih öncesi özgürlüğünü de kaotik ve dolayısıyla kuşkulu bulur. Doğaya tabi bir unsur olduğu için doğallık alanına sürülmüş olan dizginsiz, ego-öncesi itkinin *anamnesis*'i sayesinde özgürlük fikri oluşmuş ama bu fikir de nihayetinde egoyu tahkim etmiştir. Bir davranış biçimi olarak özgürlüğü ampirik varoluşun ötesine çıkarmayı başarmış felsefi kendiliğindelik kavramında, idealist felsefede egonun, kendi özgürlüğünü muhafaza etmek için tamamen ortadan kaldırma raddesinde denetim altına aldığı şeyin sesi yankılanır. Toplum, özgürlüğün bu çarpıtılmış biçimini savunarak bireyleri de kendi bireyselliklerini ve dolayısıyla özgürlüklerini hipostazlaştırmaya teşvik eder. Bu ödünsüz hezeyan hali etkisini artırdıkça, bilinç kendi özgürlüksüzlüğünü ancak takıntılı nevroz gibi hastalık durumlarında kavrayabilir hale gelir. Bu gibi hastalıklı durumlarda, kendi içkinliğinin tam orta yerindeki bilince, “egoya yabancı” yasalar uyarınca eylemde bulunması emredilir; özgürlüğün anayurdunda bile özgürlük

esirgenir. Nevrozların verdiği ıstırabın metapsikolojik bir veçhesi de, gayet kullanışlı ‘kendi içinde özgür, dışarıda özgürlüksüz insan’ imgesini yıkmaları ama hastalıklı öznenin, hastalığı sayesinde haberdar olduğu ve ne dürtüleriyle ne de akli ilgileriyle uzlaştırabileceği bu hakikati göremeyecek olmasıdır. Nevrozların hakikat içeriği şudur: tam da egonun iç bünye üzerindeki hâkimiyetini kaybettiği noktada, egoya, ona yabancı olan, karşısında “ama ben böyle değilim ki” dediği şey aracılığıyla kendi içinde özgür olmadığını gösterirler. Özgürlük fikrini kendine uygulanan tahakküm modelinden türetmiş kendi içine çekilen ego, geleneksel epistemolojideki kişisel özbilinç birliğine dahil olan her şeyi —bütün uğraklarını kendi yasalılığıyla damgalayan bu birlik de takıntılı bir yapıdadır— özgür sanır; insanlara ve şeylere uygulanan tahakkümü içselleştiren ego, sırf onu düşünerek dahi, elindeki bütün somut içeriği de bu tahakküme tabi kılar. Bu, şişire şişire mutlaklaştırılmış dolaysızlığın kendini kandırmasından ibaret değildir. Kişinin eyleminin özgür olması için, salt tepkisel eylemlerde bulunmaması, bir Ben olarak eylemesi gerekmektedir. Bununla beraber, her belirlenimin ve tanımın ilkesi olan Ben’in zapt edemediği, Kant’m ahlak felsefesinde Ben’e kıyasla özgürlüksüz bir görünüm arz eden ve aslında günümüze kadar da hep özgürlüksüz kalmış olan şey de aynı oranda özgür sayılabilir. İnsanın kendi kendini deneyimlemesinde aşama kaydedildikçe bir veri olarak özgürlük sorun yaratır ve özne ona yönelik ilgisini buna rağmen azaltmadığından onu bir ideaya yüceltir. Psikanalitik bastırma teorisi bunun metapsikolojik teyididir. Yeterince diyalektik olan bu teoriye göre bastıran otorite, bastırma mekanizması, özgürlüğün organı olan egoyla aynı şeydir. İçebakışta ne özgürlük ne de özgürlüksüzlük pozitif anlamda keşfedilebilir. İkisi de zihin dışı ilişkiler aracılığıyla tasarlanır: özgürlük toplumsal baskıya maruz kalmanın polemik düzeydeki zıddı, özgürlüksüzlük de bu baskının tasviri olarak tasarılır. Kısacası özne, felsefi ifadesiyle “mutlak kökenlerin alanı” değildir; ama egemenliğinin idamesine yarayan belirlenimler, bu belirlenimlere dair esas anlayışa göre onlardan başka hiçbir şeye gereksinim duymayan şeye gereksinim duyarlar. Ben, belirleyici veçhesinin ne olduğu, Ben’in bağımsızlığı ve özerkliği hakkında bir hükme varmak için kendi başkalığıyla, Ben-olmayanla ilişki kurmalıdır. Özerkliğin varlığı, hasımlarına ve zıddına, özneye özerklik tanıyan ya da özerkliği ondan esirgeyen nesneye bağlıdır; bu ilişkiden kopuk bir özerklik kurmaca kalmaya mahkûmdur.

Experimenta Crucis

Bilincin kendi deneyimine başvurarak özgürlüğü keşfetme girişiminin âcizliği, içebakışa dair *experimenta crucis*'ten (Lat. tayin edici deneyler) görülebilir. Bu deneylerin en popüler örneğinin bir eşekle alakalı olması boşuna değildir. Beckett'in oyunlarına yaraşır bir sandalyeden kalkıp kalkmama kararı örneği üzerinden özgürlüğü ispat girişimiyle Kant da bu deneylerin şemasını tekrar etmektedir. İradenin özgür olup olmadığını kesinlik içinde, yani ampirik düzeyde kararlaştırmak için durumların ampirik içeriklerinden titizlikle arındırılması; düşünce deneyi için hazırlanan koşullara ilave edilecek belirleyici faktör sayısının asgari düzeyde tutulması gerekmektedir. Bu kadar soytarıca olmayan her paradigmada karar veren özneye, kolaylıkla belirleyici olmakla itham edilebilecek rasyonel nedenler sunulur; karar sırasında riayet etmesi gereken ilke bu belirleyicileri, bu *experimenta*'yı gülünçlüğe mahkûm eder ve bu gülünçlük verilen kararı değersizleştirir. Buridan'ın eşeği hikâyesindeki gibi net durumlar, özgürlüğü kanıtlamak uğruna uydurulabilir ya da türetilir ama vuku buldukları pek görülmez. Olur da vuku bulursa da, tek bir kişinin yaşamı açısından dahi bir manası olmayacağından, özgürlük için bir *adiaphorou*'dan (Yun. ilgisiz, önemsiz) ibaret kalır. Bununla birlikte, Kant'ın bazı *experimenta crucis*'leri daha da iddialıdır. Onları “özgürlüğü bilime sokma” hakkının ampirik delilleri olarak kabul eder, çünkü “deneyim de içimizdeki kavramların bu düzenini tasdik eder niteliktedir”;⁶ oysa Kant'ın, kendi teorisinde tamamen duyu-üstü (*überempirisch*) kabul edilen şeyin ampirikliğine işaret eden örnekleri görerek, eleştirel konunun ilkece terk etmesi gereken alanda konumlanmasından işkillenmesi beklenirdi. Gerçi verdiği örnek de katı ve sıkı bir örnek değildir: “Varsayalım ki, birisi, arzu ettiği nesne ve fırsat karşısında olduğu zaman, haz eğilimine karşı koyamadığını bir özür olarak öne sürsün. Acaba bu fırsatın bulunduğu evin önüne bir darağacı kurulmuş olsa ve bu kişi bu hazzı tadar tatmaz asılacak olsa, arzusunu baskı altına alamaz mıydı? Ne cevap vereceğini bulmak için uzun uzadıya düşünmeye gerek yok herhalde. Ama prensi onu aynı gecikmeyecek ölüm cezasıyla tehdit ederek, bir bahane uydurup ortadan kaldırmak istediği şerefli bir adamın aleyhinde yalancı tanıklık etmeye zorlasa, acaba yaşamaya olan sevgisini

6. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, WW V, Akademie-Ausgabe, s. 30. (Pratik Aklın Eleştirisi, çev. Ioanna Kuçuradi, Türkiye Felsefe Kurumu, 3. Basım, 1999, s. 34.)

—ne kadar büyük olursa olsun— yenmeyi olanaklı görür mü? Bu sevgiyi yenip yenemeyeceğini kesin bir biçimde söylemeye cesaret edemeyecektir belki; ama yenmesinin olanaklı olduğunu duraksamadan kabul etmek zorundadır. Demek ki, belirli bir şeyi yapması gerektiğinin bilincinde olduğu için, onu yapabileceği yargısına varır ve kendisinde, ahlak yasası olmasaydı bilemeyeceği özgürlüğün bulunduğunu görür.”⁷ Kant’ın “haz eğilimi” nedeniyle itham ettiği kişinin de, hürmetinden “Prens” adıyla andığı tiranın baskısı altındaki kişinin de bunu yapabileceğini teslim ve kabul ettiği varsayılır; oysa ikisinin de, bu türden kararlarda kendini korumanın önemini bilincinde olduklarından gerçek durumda nasıl davranacaklarını bilmediklerini söyleyeceklerini varsaymak muhtemelen daha doğru olacaktır. “Ben dürtüsü” gibi psikolojik bir unsur ve ölüm korkusu benzeri bir durum gerçekten söz konusu olduğunda, bu unsurları herhangi bir duygulanım hesaba katılmadan nötrleştirilmiş temsiller olarak ele alan ve gerçekleşme ihtimali düşük bir düşünsel deneyden çok daha farklı bir biçimde tezahür edecektir. Hiç kimsenin, en şerefli insanın bile işkence durumunda nasıl davranacağı öngörülemez; aradan geçen zamanda kurmaca olmaktan çıkmış olan bu durum, Kant’ın apaçık zannettiği şeyin sınırını da çizer. Kant’ın örneği, umduğu gibi özgürlük kavramının pratiğe dökülerek meşrulaşmasıyla sonuçlanmaz, olsa olsa omuz silkip geçmeye yol açar. Hile yapan kumarbaz örneği de daha iyi durumda değildir: “Kumarda kaybeden, kendine ve akılsızlığına kızabilir ama oyunda hile yaptığını biliyorsa, (bu şekilde kazanmış olsa bile) yaptığını ahlak yasasıyla karşılaştırır karşılaştırmaz, kendi kendini hor görmek zorunda kalır. Öyleyse ahlak yasası, kişinin kendi mutluluğu ilkesinden başka bir şey olsa gerek. Çünkü bir insanın kendi kendine ‘cebimi doldurmuş olsam da, ben değersiz biriyim’ derken kullandığı ölçülerle, ‘ben zeki bir adamım, cebimi doldurdum’ derken kullandığı ölçüler birbirinden çok farklı olsa gerek.”⁸ Bir dolandırıcının ahlak yasası üzerinde düşüneceğini varsaysak bile kendini hor görüp görmeyeceği, fazlasıyla ampirik bir meseledir. Gayet çığ bir yaklaşımla, seçilmiş birisi olduğunu, her tür medeni ödevden muaf olduğunu düşünüyor olabilir; hile yoluyla kazanınca kıs kıs gülmesi, değersizlik duygusuna narsisizmiyle karşı koyma girişimi olabilir; akranlarının da zımnen kabul ettiği bir ahlaki yasaya göre davranıyor olabilir. Kendini hor görmesine yol açan *pathos*, Kant’ın bu örnek üzerinde tesis etmeyi umduğu ahlak yasasını tanımayı temel alır. Ama *moral insanity* (İng. ahlaki delilik) kavramında kapsanan

herkesin oluşturduğu grup söz konusu olduğunda, bu insanlar kesinlikle akıl yoksunu olmamasına rağmen, bu tanıma askıya alınır; oysa olsa olsa bir metafor düzeyinde deli olarak sınıflandırılabilirler. *Mundus intelligibilis*'e dair önermelerin ampirik dünyada rağbet görebilmek için ampirik kriterleri kabul etmesi gerekir ama bu kriterler, spekülatif düşüncenin, bu sözde kalitesiz örnekten duyduğu hoşnutsuzluk gereğince bu rağbete karşıdır, bu hoşnutsuzluk Kant'ın yapıtında sık sık karşımıza çıkar: "Örneklerin tek büyük faydası yargı gücünü keskinleştirmeleridir. Anlama yetisinin kavrayışının doğruluğu ve katılığı söz konusu olduğunda, kuralların koşulunu nadiren tamamen (*casus in terminis*) karşılarlar, üstüne üstlük anlama yetisinin, kuralları evrensel kabul etme ve deneyimin özgül koşullarından bağımsız olarak uygunluklarına göre kavrama ve bundan dolayı onları birer ilkeden çok birer formül olarak görme çabasını sıklıkla kesintiye uğratırlar; dolayısıyla örnekler anlama yetisinin kavrayışında kırılmaya yol açarlar. Demek örnekler yargı gücünü harekete geçiren iplerdir, benzer bir doğal yeteneği olmayanlar onlardan feragat edemez."⁹ Kant buna rağmen, *Pratik Aklın Eleştirisi*'nde kendi kavrayışı hilafına örnekler kullanmaktan çekinmemiştir; bu örnekleri kullanmasının nedeni muhtemelen formel ahlak yasasıyla Dasein arasındaki ilişkiyi ve beraberinde, kategorik buyruk imkânını ancak ampirik bir yanıltmacayla beyan edebilecek olmasıdır; verdiği örneklerin etkisizliğiyle felsefesinin ondan aldığı intikamdır. Ahlak deneylerinin saçmalığının sebebi bağdaşmaz unsurları bir araya getirmesi; hesaplanabilir durumlar âlemini berhava eden şeyi hesaplamayı amaçlamasıdır.*

* Kant'ın düşünce deneyleri varoluşçu etiğinkilerden farklı değildir. İyi iradenin aracının yalıtılmış edim değil, bir ömrün sürekliliği olduğunu gayet iyi bilen Kant, deneyinin kanıtlaması gereken şeyi kanıtlamak için iyi iradeyi iki alternatif arasında bir seçim yaparak karara varma durumu üzerinden sivriltilir. Bu ömür sürekliliği neredeyse tamamen yok olmuştur artık; Sartre işte bu yüzden, handiyse on sekizinci yüzyıla gerileyerek sadece kararı kucaklar. Ancak, özerkliği ispatlaması gereken alternatif durum bütün içerikler karşısında yaderktir. Kant'ın karar verme durumu örneklerinden birinde bir despot figürü kullanması gerekmiştir; Sartre da benzer biçimde faşizmden figürler kullanır – ama tabii ki faşizmi bir *condition humaine* (Fr. insanlık durumu) olarak ele almak yerine kınar. Ancak alternatiflere boyun eğmek zorunda kalmayan kişi özgür olabilir; mevcut düzende ise, alternatifleri reddetmek özgürlüğün belirtisidir. Özgürlük durumları eleştirmek ve değiştirmektir, zorlayıcı yapılarının tam ortasında bir karara vararak onları tasdik etmek değil. Brecht de öğrencileriyle sohbetinden sonra, Evet diyenler hakkındaki kolektivist okul operasına aykırı Hayır diyenleri eklediğinde resmi amentüsü tam tersi yönde olmasına rağmen bu kavrayışa katkıda bulunmuştur.

9. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, 2. Basım, WW III, Akademie-Ausgabe, s. 132. – Hegel de felsefede örnek kullanımını mütemadiyen, bilhassa *Tarih Felsefesi*'nde kesin bir biçimde eleştirmiştir.

Eklenti

Yine de bu ahlaki deneyler, ancak müphem bir şekilde deneyimlenebilen, dolayısıyla eklenti (*das Hinzutretende*) adını verebileceğimiz bir unsur da içerirler. Öznenin kararları bir nedenler zinciri modeline bağlı değildir, her zaman ani bir hamle, bir sıçrama söz konusudur. Bilince dışsal kalan bu gerçek olgu, bu eklenti felsefe geleneğinde yine salt bilince dair bir unsur olarak yorumlanır. Saf tinin müdahalesi tasavvur edilebilmiş gibi, bilincin müdahale etmesi beklenir. Örnekler, kanıtlanmak istenen şeye göre düzenlenir: öznenin düşünümünün, doğal nedenselliği tek başına kıramasa bile, en azından araya başka bir saikler zinciri ekleyerek istikametini değiştirecek tek güç olduğu varsayılır. Özgürlük uğrağının kendi kendini deneyimlemesi bilince bağlıdır, özne kendini ancak eylemiyle özdeşleştirebildiği sürece özgür olduğunu düşünür ve bu da sadece bilinçli eylemler için söz konusudur. Öznellik ancak bilinçli eylemlerde, o da meşakkatle ve geçici bir süre için kendini ortaya koyabilir. Gelgelelim bilinçli eylem ısrarı, rasyonalist bir yaklaşımla zayıflatılmıştır. Pratik aklı “katıksız”, yani her tür maddeden bağımsız ve onlara üstün bir akıl olarak kavrayan Kant, teorik aklın eleştirisiyle alaşağı ettiği ekole bağlı kalır böylece. Bilinç, yani akla uygun kavrayış özgür eylemle aynı şey değildir, iradeyle aynı kefeyle koyulamaz. Ama Kant’ta olan tam da budur. Ona göre irade özgürlüğün, özgür eylemde bulunma “yetisi”nin simgesidir, özgür olarak tasarımılanan bütün edimlerin nitelikler birliğidir. “Saf iradeyi belirleyen neden” ile “duyular üstü alanda”, “zorunlu bir bağlantı” içinde bulunan kategoriler hakkında şunu söyler: “yalnızca düşünen varlıklar olarak varlıklarla ve yalnızca aklın iradeyle ilişkisi yönünden, dolayısıyla hep yalnızca pratik olanla ilgilidirler.”¹⁰ Burada aklın gerçekliği, her türlü maddeden bağımsız olarak, iradeyle oluşturduğu söylenmektedir. Bu, Kant’ın ahlak felsefesi yazılarına serpiştirilmiş formülleştirmelerin bulunduğu nokta olabilir pekâlâ. *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*’nde irade “eylemi belirli yasa tasarımları uyarınca belirleme yetisi olarak düşünülür.”^{11*} Aynı kitabın daha sonraki bir pasajında “[irade], rasyonel canlıların tabi olduğu nedensellik, özgürlükse bu iradenin yabancı belirleyici nedenlerden bağımsız

* “Belirli yasa tasarımları”, Kant’ın “ilkelerden yola çıkarak bilgi edinme yetisi” olarak tanımlandığı saf akıl kavramıyla aynı şeydir.

10. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, s. 56 vd. (*Pratik Aklın Eleştirisi*, s. 62).

11. Kant, *Grundlegung*, a.g.y., s. 427.

kalarak etkisini sürdürebilmesini sağlayan yetisidir,” diye yazar.¹² Üçüncü çatışkı tezinde ve *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*’nde sunulan “özgürlükten doğan nedensellik” oksimoronunu makul kılan tek unsur, iradenin aklın içinde çözülmesini sağlayan soyutlamadır. Aslında Kant özgürlüğü, öznelere dışsal ve onları belirleyen nedenlerin ötesinde konumlandığı ve akılla örtüşen bir zorunluluğa indirgediği için onu öznelere tabi olduğu nedenselliğin bir niteliğine dönüştürmektedir. *Pratik Aklın Eleştirisi*’nde sunulan “amaçlar yetisi”¹³ olarak irade kavrayışı, nesnel amaç kavramını kerteriz almasına rağmen iradeyi teorik akıl olarak tefsir eder çünkü amaçlar “arzulama yetisini daima ilkelere göre belirleyen nedenlerdir”;¹⁴ gelgelelim bu ilkeler, duyular dünyasına ait olan arzulama yetisini idare etme becerisiyle donatılan aklın yasalarından başka bir şey değildir. Saf *logos* olarak irade, akıl eleştirisinin hiç hesaba katmadığı bir karşıtlık içinde konumlanmış özneyle nesne arasındaki insansız bölgeye dönüşür. —Bağımsızlaşan modern öznenin kendi üzerine düşünümünün başlangıcını imleyen *Hamlet*, kavrayış ile eylem arasındaki uyumsuzluğun paradigmatik bir tasviridir. Özne, bir “kendi için varlığa” dönüştükçe kendisi için önceden saptanmış bir düzene sürekli uyum sağlayamaz hale geldiği gibi eylemiyle bilinci arasındaki birlik de zayıflar. Eklentinin, rasyonel oyun kurallarına göre irrasyonel bir veçhesi vardır. Zihinsel bir unsur olan eklentinin salt düşünceden farkını hiç dikkate almayarak onu *res cogitans* hanesine kaydeden Kartezyen *res extensa* - *res cogitans* ikiliğini tekzip eder. Eklenti bir itkidir, zihne dışsal ve içsel unsurlar ikiliğinin henüz tam anlamıyla pekişmediği bir aşamanın kalıntısıdır, iradeyle aşılmayan bir unsur olmadığı gibi, ontolojik bir nihai unsur da değildir. İçeriği bilinç olgularından ibaret olan irade kavramı da bundan etkilenir — bu sözde bilinç olguları, tanımları itibarıyla, sadece olgudan ibaret değildir, iradenin pratiğe dönüşmesi sırasında bu özelliklerini kaybederler. Hem zihinsel hem somatik olan itki, kısmen ait olduğu bilinç alanının dışına taşar. Bu itkiyle birlikte özgürlük de deneyim alanına uzanır; bu sayede özgürlük kavramı, kör doğanın ya da bastırılmış doğanın dışında bir konuma yerleşerek canlanır. Akıl, hiçbir nedensel karşılıklı-bağlılık kanıtının tin ile doğayı uzlaştıran özgürlük fantezisini dumura uğratmasına geçit vermemeye kararlıdır. Kant’ın iradeyle akli eşleştirmesinde görüldüğü kadar akla yabancı da değildir; gökten zembille inmemiştir. Felsefi düşüncede tamamen yabancı bir şey

12. A.g.y., s. 446.

13. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, s. 59 (*Pratik Aklın Eleştirisi*, s. 66).

14. A.g.y.

olarak görünmesinin nedeni, saf pratik akla indirgenmiş iradenin bir soyutlama olmasıdır. Eklenti, tam da bu soyutlamadan kurtulmuş şeyin adı; iradeye gerçeklikte yer açan unsurdur. Uzun zaman önce varolmuş ve artık tanınmaz hale gelmiş unsurlar kutbuyla, gelecekte tekrar varolması mümkün unsurlar kutbu arasında çıkan bir ışıktır eklenti. Özgürlük fikrini karşılayan eylemlere uygun düşen gerçek pratik kavramı, teorik bilince tamamen muhtaçtır. Eyleme geçişte aklı eleyen kararcılık, eylemi tahakkümün otomatizmine mahkûm bırakır: yeltendiği düşünümsüz özgürlük topyekûn özgürlüksüzlüğe hizmet eder hale gelir. Kararcılığı doğal nedenselliği olumlayarak temdit eden sosyal Darwincilikle birleştiren Hitler Reich'ı bunun kanıtıdır. Ama pratik için, bilinçte tükenmeyen, fiziksel, akıl açısından dolaylı ve ondan niteliksel olarak farklı bir başkaya gereksinim vardır. Bu iki uğrak ayrı ayrı deneyimlenemez; buna rağmen, felsefi çözümlemede fenomen, felsefe dilinde sadece rasyonelliğe eklenmiş bir Başka olarak ifade edilebilecek şekilde budanır. Kant, pratiğin tek saikinin akıl olduğunu kabul ederek, pratik aklın önceliğiyle tamamlamaya çalıştığı soluk teorik aklın etki alanında kalmıştır. Kant'ın ahlak felsefesinin esas sıkıntısı budur. Eylemin, Kant'ta eyleme gereksinim duyan saf bilinçten farkı, apansız ortaya çıkan kendiliğindeliğidir ki Kant, Düşünüyorum'un kurucu işlevi zarar görmesin diye onu da saf bilince nakletmiştir. Ayrılmış unsurun anısı Kant'ta zihin-içi bir unsur olarak tasvir edilen kendiliğindenliğin çift anlamında yaşamaya devam eder. Bir yanıla bilincin ürünüdür, düşüncedir, bir yandan da bilinç ve istem dışıdır, *res cogitans*'ın esasıdır ama bir yandan da onun ötesindedir. Saf bilinç de —yani “mantık”— bizihi meydana-gelmiş bir şey, oluşumunun içinde kaybolduğu bir geçerliliğidir. Bu oluşum, Kantçı öğretide örtbas edilen bir uğrakta, Kant'ın saf bilinç olduğunu öne sürdüğü iradenin yadsındığı uğrakta gizlidir. Mantık kendine karşı yalıtılmış bir pratiktir. Mantığın öznel bağlaşığı olan tefekküre dalma davranışı, hiçbir talebi olmayan bir davranıştır. Buna karşın her irade edimi, mantığın otarşik mekanizmasında bir gedik açar; bu da teori ve pratiğin karşıtlık içinde konumlanmasıyla sonuçlanır. Kant işte bu durumu baş aşağı çevirir. Eklentinin artan bilinçle birlikte giderek daha da yüceltilmesi ve bu sayede tözsel ve tekbiçimli bir irade kavramının geliştirilmesi bile kâr etmez çünkü motor tepki biçimi bütünüyle tasfiye edilirse, mesela insanın eli seçirmese, irade diye bir şey zaten söz konusu olamaz. Büyük rasyonalist filozofların irade tasarımı, iradeyi üzerine pek yorum yapmadan inkâr etmekten ibarettir, “Dördüncü Kitap”ın yazarı Schopenhauer kendini bir Kantçı olarak görmekte haklıdır. Salt özdeşlik fikri idealistlerin

irade olmadan bilinç olamayacağını görmesini engeller: irade bilinçle aynı şeymiş gibi ele alınır. Transandantal epistemolojinin en derin kavramı olan üretken imgelemede, irade emaresi salt zihinsel işleve karışır. Tam bu noktada gerçekleşen şaşılasi bir hamleyle kendiliğindenlik iradeye tabi hale getirilir. Akıl, itki enerjisinden farklılaşmış bir unsur değildir sadece: her düşünce ediminin keyfiliğinde tezahür eden ve o edimin öznenin edilgen, “alımlayıcı” uğraklarından tek farkı olan irade olmadan tam anlamıyla düşünce de mümkün olamaz. Ama idealizm bunun tam tersini savunur ve kendi yıkımı pahasına bunu dile getirmez; idealizmin somut içeriği çarpıtması kadar bu içerikle arasına koyduğu mesafe de bununla izah edilebilir.

Pozitif Özgürlük Kurmacası

Özgürlüksüzlüğün somut biçimi uyarınca, özgürlük ancak belirli bir olumsuzlamayla kavranabilir. Pozitif bir “-miş gibi” durumudur özgürlük. *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*’nden alıntılalım: “Diyorum ki: Sadece özgürlük fikrine göre eyleyebilen varlık, tam da bu sayede pratikte de gerçekten özgürdür, yani, iradesi hem kendi içinde hem de teorik felsefede geçerli kabul edilen bir şekilde özgürmüş gibi ele alındığı ölçüde, özgürlüğe ilişkin bütün yasalar o varlık için geçerli olacaktır.”¹⁵ Kant bu kurgunun aporetik yapısını —“Diyorum ki” ifadesine yüklenen öznel vurgunun nedeni bu zaafı olabilir— bir dipnotta açıklamaya çalışır; bu dipnotta “özgürlüğü teorik amacı açısından da kanıtlamak zorunda kalmamak için ... sadece akıl sahibi varlıkların özgürlüğü eylemlerine temel almasını kendi amacımız açısından yeterli saymak”tan dolayı özür diler.¹⁶ Ama bunu söylerken aklında sadece bu özgürlük fikrine göre eyleyen varlıklar, yani gerçek insanlar vardır; bu varlıklar, *Saf Aklın Eleştirisi*’ne göre, kategoriler tablosuna nedenselliği de katan “teorik amaç”la kastedilen varlıklardır. Kant ampirik insanlara, iradelelerinin bağımsızlığı teorik felsefede, yani doğa felsefesinde de kanıtlanmış gibi, özgürlük teminatı vermek için olağanüstü bir çaba harcar; çünkü ahlak yasasının bu insanlar için belirsiz kalması ahlak felsefesini anlamsızlaştıracaktır. Üçüncü çatışkının, iki olası yanıtın da sınır aşımı olarak görülmesi nedeniyle bir berabere durumuyla sonlanmasının yol açtığı zorluklardan yakayı sıyırmak ister. Kant pratik felsefede olanla olması gereken arasındaki ayrılığı (*Chorismos*) kesinlikle ilan eder ama bir yan-

15. Kant, *Grundlegung*, a.g.y., s. 448.

16. A.g.y.

dan da dolayılara mecburdur. Kant'ın özgürlük fikri bir paradoksa dönüşür: Kantçı özgürlük kavramıyla bağdaşmayan görünüşler dünyasının nedenselliğine katılır. Ancak özgürlük fikri uyarınca eylemde bulunabilen, öznel bilinçleri bu fikre zincirli olan varlıklara dair önermesinde, yaptığı yanlış çıkarsamaları kurnazlığın çok üstüne çıkaran o muhteşem masumiyetle bunu ifade eder. Bu varlıkların özgürlüklerinin temelinde, özgürlüksüzlük hali, yani başka türlü eyleyememenin yanı sıra, *amour propre*'si nedeniyle hem özgürlüğü konusunda hem de ruhsal yaşamında karşılaştığı sayısız Başka konusunda yanıltma ihtimali olan ampirik bilinç bulunur; özgürlüğün varlığı zamansal ve uzamsal varoluşun olumsuzluğuna tevdi edilmiştir. Özgürlük, verilerin tam orta yerinde pozitif olarak, bir veri ya da önlenemez bir şey olarak koyutlanırsa, doğrudan özgürlüksüz olana dönüşür. Kant'ın özgürlük öğretisindeki paradoks tam da gerçeklik içinde durduğu yerden kaynaklanmaktadır. Toplumsal düzeyde bir varlık olarak özgürlüğe verilen önem, şiddeti hiç eksilmeyen bir bastırma ile, psikolojik düzeydeki baskıcı eğilimlerle birleşir. Bu baskıcı eğilimler, kendi içinde çelişkili Kantçı ahlak felsefesinin, dogmatik irade özgürlüğü öğretisinin ampirik koşulları hiç hesaba katmadan acımasızca cezalandırma zorunluluğuyla bir araya geldiği kriminolojik uygulamalarla ortak noktasıdır. *Pratik Aklın Eleştirisi*'nde, kategorik buyrukla insanlar arasındaki uçurumu özgürlük adına kapatması beklenen bütün kavramlar baskıcıdır: yasa, zorlama, riayet, ödev. Özgürlükten doğan nedensellik bunları yozlaştırarak salt itaate dönüştürür. Ne Kant'ın ne de ondan sonra gelen idealistlerin zor kullanılmayan özgürlük fikrine tahammülü vardır; çarpıtılmamış özgürlük kavrayışı henüz Kant'ta bile, burjuva bilincinin daha sonraki bir aşamada kendi özgürlüğünü tasfiye etmesine neden olacak anarşi korkusuyla doldurur. Bu korku, *Pratik Aklın Eleştirisi*'nden rastgele seçilecek herhangi bir formülleştirmenin içeriğinden ziyade tonlamasında açıkça ayırt edilebilir: "İradenin yasaya özgürce ama yine de bütün eğilimlere —hem de kişinin kendi aklınca uygulanan— kaçınılmaz bir baskıyla birlikte boyun eğmesinin bilinci, yasaya duyulan saygıdır."¹⁷ Kant'm mücbir bir azametle *a priori*'leştirdiği unsur, psikanalistlerin temelini psikolojik koşullarda aradığı unsurdur. İdealizmde özgürlüğü çıkarımla türetilmeyecek bir zorlamaya indirgeyen veçheyi neden-sonuç ilişkileriyle açıklayan determinist bilim bu suretle özgürlüğe gerçekten katkıda bulunur: bu da özgürlüğün diyalektikliğinin bir parçasıdır.

17. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, s. 80 (*Pratik Aklın Eleştirisi*, s. 88-89).

Düşüncenin Özgürlüksüzlüğü

Olgunlaşmış Alman idealizmi, o dönemde yayımlanan *Des Knaben Wunderhorn*'da (Büyülü Boynuz)* kaydedilmiş bir halk şarkısını terennüm eder: "Düşünceler özgürdür." İdealizm öğretisinde varolan her şey düşünceden, yani mutlak düşüncesinden ibaret olduğuna göre, varolan her şey özgürdür. Bu düsturun esas amacı, düşüncelerin asla özgür olmadığına dair farkındalığı yatıştırmaaktır. Her tür toplumsal denetimden, tahakküm ilişkilerine intibak edilmesinden önce de saf biçimi olan mantıksal kesinlik gereği, hem düşünülen şeye hem de ancak dikkatini odaklayarak düşünebilen kişiye uygulanan zorbalık gereği zaten özgürlüksüz olduğu ispatlanabilir düşüncelerin. Yargının ifasına yakışmayan her şey zapt edilir; felsefenin zorunluluk kavramıyla yansıttığı şiddet edimi, düşüncede en baştan beri uygulanır. Özdeşleşme sayesinde, felsefeyle toplum felsefenin en derininde birbirlerini dolayımrlarlar. Günümüzde bu kadim ilişki bilimsel düşüncenin evrensel düzenlemesinde, prosedürlerde ve örgütlenme biçimlerinde açığa çıkar. Gelgelelim zorlama uğrağı olmadan düşünce kesinlikle varolamaz. Özgürlük ile düşünce arasındaki karşıtlık düşünce için de düşünce yoluyla da ortadan kaldırılamaz, bu karşıtlık, aksine, düşüncenin kendi üzerine düşünmesini talep eder. Leibniz'ten Schopenhauer'e bütün spekülâtif felsefeciler haklı olarak nedensellik konusuna odaklanmıştır. Nedensellik, geniş anlamıyla, Kantçılığı temel alan Schopenhauer'in metafiziğini de kapsayan rasyonalizmin en çetin meselesidir. Saf düşünce biçimlerinin yasallığı olan *causa cognoscendi*, şeylere *causa efficiens* olarak yansıtılır. Nedensellik formel mantık ilkesi olan çelişkisizliği, katıksız özdeşlik ilkesini, nesnelerin maddi bilgisinin kuralı kabul eder — ikisinin tarihsel gelişiminin tam tersi istikamette seyretmiş olmasını gözdardı eder. *Ratio* sözcüğündeki belirsizliğin, hem akıl hem neden anlamına gelmesinin nedeni budur. Bunun bedelini nedensellik öder: Hume'a göre, nedenselliğin kanıtı olarak öne sürülebilecek hiçbir dolaysız duyu verisi yoktur. Varolan üzerinde tahakküm kurma amacı için nedenselliğe gereksinim duyan idealizme ancak dogmatik bir kalıntı olarak ilave edilebilir. Özdeşlik zorlaması olmayan düşünce, bu zorlamanın taklidi olan nedenselliğe muhtaç olmayacaktır belki de. Nedensellik, biçimi, kendiliğinden bir biçim al-

* 1805-1808 yılları arasında yayımlanmış üç ciltlik Alman halk şarkıları derlemesi. —Ç.n.

mayan içerik açısından bağlayıcı kılar; metakritik bir düşünümün ampirizmi yeni baştan özümsemesi gerekli hale gelir. Buna karşın Kant felsefesinin tamamı birliğin etkisi altındadır. Felsefesi, bu birlik sayesinde, saf bir biçimden kaynaklanmayan “madde” vurgusuna rağmen bir sistem niteliği kazanır: Kant’ın sistemden beklentileri haleflerinininkinden aşağı kalmaz. Ama hüküm süren bu birlik bizatihi akıl kavramının ve nihayetinde mantıktaki saf çelişkisizlik kavramının ta kendisidir. Kant’ın pratik öğretiminde, bu birliğe ekstra bir unsur eklenmez. Saf teorik ile saf pratik arasında, aynı şekilde, formal- ve transandantal mantık arasında ve nihayetinde dar anlamıyla idealar öğretiminde terminolojik olarak telkin edilen farklılık, aklın içinde tezahür eden farklar değildir; bunlar, aklın kullanımında ortaya çıkan farklardır, ya nesnelerle hiçbir işi yoktur ya da tamamıyla nesnelerin imkânıyla ilişkilidir veya pratik akıl gibi, nesneleri olan özgür eylemleri kendinden yola çıkarak üretir. Mantıkla metafiziği eş tutan Hegelci düstur Kant’ın felsefesinde tematikleştirilmemiş haliyle mevcuttur. Formel mantıksal geçerliliğin simgesi olan “aklın nesnelliği”, maddi alanda maruz kalacağı bütün eleştirilerden sıyrılmaya çalışan ontolojinin sığınağıdır. Bu akıl, Kant’ın üç eleştirisinin birliğini tesis etmekle kalmaz: bir birlik uğrağı olarak, daha sonra diyalektiği harekete geçirecek ikili karakterine de kavuşur. Kant’ta akıl bir yandan, düşünmeden farklı olarak öznenliğin saf şeklidir; öte yandan nesnel geçerliğin timsali, bütün nesnenliğin ilk imgesidir. İkili karakteriyle Kantçı felsefenin ve Alman idealistlerin en önemli hamlesine hareket alanı sağlar: iki akım da, öznenliğin nominalist bir hamleyle aşındırdığı nesnenliğin —hem hakikatin hem de herhangi bir içeriğin nesnenliğini— tam da onu tahrip eden öznenlik aracılığıyla öğretirler. Akılda ikisinin de bir olduğu varsayılır; ama elbette nesnenlikle kastedilen her şey, yani öznenlikle kıyaslanan her şey, Kant’ın aksi yöndeki bütün çabalarına rağmen, soyutlamayla öznenliğin içinde ortadan kaldırılır. Akıl kavramının yapısal ikircikliliğinden irade kavramı da payını almıştır. Öznenin ne pahasına olursa olsun nesnelleştirilmemesi gereken veçhesi olan kendiliğindenliği sağlama almak adına, öznenin ta kendisi olarak tanımlanan irade, bir yandan da tıpkı akıl gibi nesnelleştirilerek sağlam ve özdeş bir veçhe edinir, olgusal-ampirik dünyanın orta yerinde hem hipotetik hem olgusal bir yetiye ve böylelikle ampirik dünyanın ölçülebilir bir unsuruna dönüşür. İradenin bir kişilik özelliği gibi mevcut kılınan *a priori* ontik tabiatı, iradenin kendi nesnelerini, yani eylemleri ürettiğine makul bir biçimde hükmedilmesine imkân verir. İçinde etkili olduğu dünyaya aittir. Saf aklın bir farksızlık kavramı olarak kurulması karşılığında edinir bu özelliği.

Bu kurgunun bedelini, nesnelleştirilmeye direnen itkilerin yaderkliklerinden arındırılan irade öder.

“Formalizm”

Aklın nesnelere göre bölümlenmesinin, akıllı akıldışı olana bağımlı hale getirdiğini, bunun da özerklik öğretisiyle çeliştiğini beyan ederek Kant’ın sistemine içkin bir özelliği hedef alan bir eleştirinin etkili olma ihtimali düşüktür. Söz konusu çelişki, Kant’ın ortadan kaldırmaya çalıştığı bir olguyu, yani aklın kendi içinde kendisiyle özdeş olmayana bağlı oluşunu, Kant’ın amacı hilafına öne çıkarmaktadır. Ama Kant aslında o kadar ileri gitmez: Aklın bütün kullanım alanlarında birliğini koruduğu tezi, akılla istikameti arasında keskin bir ayrılık olduğunu varsayar. Ama akıl, akıl olabilmek için böyle bir istikametle zorunlu olarak ilişkili olduğundan, Kant’ın teorisiyle karşıtlık içinde, kendi içinde de bu istikametle belirlenmektedir. Nesnelerin tabiatının, pratikte ifa edilmesi gereken edimler hakkındaki yargılara etkisiyle, Kant’ın teorik ilkeleri üzerindeki etkisi arasında niteliksel bir fark söz konusudur. Akıl, kendi içinde nesnelere göre farklılık gösterir; birbirinden farklı nesnel alanlara, (geçerlik derecelerinde değişiklik göstermekle birlikte) hep aynı kalan bir şey olarak şekil veremez. İrade öğretisi de aklın bu durumundan etkilenir. İrade, maddesinden, yani toplumdaki ayrı bir unsur, bir *choris* değildir. Öyle olsaydı, kategorik buyruk kendini ihlal eder; özerk özne başka insanları amaç olarak değil sadece araç olarak, salt bu buyruğun malzemesi olarak görürdü. Ahlakın monadolojik kurgusunun akıldışılığıdır bu. Ahlaklı davranış, salt teorik davranıştan elbette ki daha somut olduğu halde, pratik aklın, kendine “yabancı” her şeyden, yani her nesneden bağımsız olduğu tezi yüzünden teorik davranıştan daha biçimsel bir hal alır. Kant etiğinin, Scheler sonrası gerici Alman akademik felsefesinde kıyasıya eleştirilen formalizmi, bu eleştiride öne sürüldüğü gibi tamamıyla lanetlenmesi gereken bir formalizm değildir aslında. Yapılması gerekenlere dair pozitif ahlaki ilkeler belirlemez, tamam, ama gayet insani bir yaklaşımla, içeriksel-niteliksel farkların imtiyazların ve ideolojinin lehine kötüye kullanılmasını da engeller. Evrensel hukuki normları şart koşar; bu bakımdan, soyutluğuna rağmen ve tam da bu soyutluğu nedeniyle gerçek bir içeriği vardır: eşitlik fikrini canlı tutar. Kant’ın formalizmini fazlasıyla rasyonalist bulan Alman eleştirisinin ellerine, insanları belirli bir ırkın mensubu olup olmama kriterine göre imha eden faşist pratiklerin kanı bulaşmıştır. Onların sözde somutluğunun düzmeceliği, soyut-

lamayı tamamına erdirerek insanların keyfi kavramlara dahil edilip ona göre muamele görüyor olması, somut sözcüğüne o tarihten beri bulaşmış o utanç verici lekeyi silemez. Tabii bu durum, soyut ahlak eleştirisini geçersiz kılmaz. Soyut ahlak, tikelle genel arasında süregiden uzlaşmazlık durumunda, kısa vadeli ebedi normlardan müteşekkil sözde maddi değerler etiği kadar kifayetsizdir. İkisinden birini ilkece kabul edip ona başvurmak, karşıtına haksızlık etmektir. Kant'ın pratik aklının pratikten arındırılması, yani rasyonalizmiyle nesnellikten arındırılması (*Entgegenständlichkeit*) birbirine bağlıdır; duyular ve algılar dünyasında varolan ama ne onları ne de eylemle edim arasındaki geçişi hiç göz önüne almadan etkili olması beklenen mutlak egemene dönüşebilmesi için nesnellikten arındırılmış olması gerekir. Salt pratik akıl öğretisi kendiliğindenliğin düşünöme geri tercüme edilmesi için gerekli zemini hazırlar; bu geri tercüme burjuvazi tarihinde gerçekten icra edilmiş ve siyasi hissizlikte tamamına ermiştir ki son derece siyasi bir şeydir bu hissizlik. Pratik aklın kendinde-varolan nesnelliği zevahiri, aklın öznellesmesini tamamına erdirir; ama bu aklın nasıl olup da ontolojik uçurumu aşarak varolana erişeceği belirsiz kalır. Kant'm, aklın saflığı ve saydamlığını yalanlayan verili olma (*Gegebenheit*) ibaresiyle ifade ettiği ahlak yasasının irrasyonel veçhesinin de kökenidir bu; bu ibare, düşünümün ilerlemesine engel olur. Kant'ta özgürlük, pratik alanda bile aklın sabit kendiyile-aynılığıyla aynı kapıya çıktığından, dildeki akıl ve irade ayırımından yoksun kalır. İrade, bütüncül rasyonelliği yüzünden irrasyonelleşir. Pratik aklın eleştirisi bir hezeyan bağlamında işlemektedir. Zihni, salt zihinsel bir şey olarak ele aldığı eylemin vekili kabul eder. Özgürlüğü sabote eder: özgürlüğün Kantçı taşıyıcısı olan akıl saf yasayla örtüşür. Özgürlüğün Kant'ın yaderk olarak nitelediği unsura ihtiyacı vardır. Saf akıl kriterine göre arizi sayılan unsur olmadan özgürlüğü elde etmek, akılla varılmış yargı olmadan özgürlüğü elde etmek kadar zordur. Özgürlük ile arızilik arasındaki mutlak ayırım, özgürlük ve rasyonellik arasındaki mutlak ayırım kadar keyfidir. Diyalektik olmayan bir yasalılık standardı karşısında olumsal veçhesini her daim koruyan özgürlük, yasa ve arızilik kategorilerini aşacak bir düşünüm talep eder.

Şey olarak İrade

Modern akıl kavramı, belirsiz bir kavramdır. Akıl kavramı, saf biçimine indirgenmiş, dolayısıyla nesneleştirilme, Ben'den koparılma potansiyeli taşıyan öznel düşünceyle, öznel düşüncenin saf biçiminin teşekkülünden dışlanmış, bununla birlikte ancak öznel düşünce sayesinde mümkün olan mantıksal biçimlerin geçerliliğini uzlaştırır. Kant'ta iradenin ifadesi sayılan eylemler de bu nesnellığe katılır; böylece onlar da nesne adını alırlar.* Akıl model alınarak tesis edilmiş bu nesnellikte, eylem ile nesne arasındaki *differentia specifica* gözardı edilmiştir. Eylemlerin birlik uğrağı ya da üst-kavramı olan irade de benzer biçimde nesnelleştirilir. Ancak teorik düzeyde maruz kaldığı bu nesnelleştirme, gayet belirgin çelişkilerine rağmen, hakikat içeriğinden tamamıyla yoksun değildir. Egonun birlik ilkesinin, karşılaştığı fenomenleri “kendi fenomenleri” sayarak onlardan bir nebze bağımsızlık kazanması gibi, irade de tekil itkiler karşısında bağımsız, yarı şeyvari olabilir. Güçlü bir egodan ya da eski dildeki tabiriyle karakterden bahsedilebildiği gibi bağımsız ve nesnel bir irade de mevzubahis olabilir; irade, Kant'ın kurgusu haricinde de doğa ile Benjamin'in yazgıyla kıyasladığı¹⁸ *mundus intelligibilis* arasındaki aracı olarak görülür. Tikel itkilerin onları sentezleyen ve belirleyen iradede nesneleştirilmeleri onları yüceltmek, asli itki hedefini kaydırıp sürem içinde başarıyla saptırmaktır. İtki, iradenin Kant'ta büründüğü rasyonellikle uyumlu hale getirilir. İrade, bu rasyonellik sayesinde ki “malzeme”sinden, dağınık tepkilerden başka bir şeye dönüşür. Bir insanın iradesini vurgulamak, eylemlerinin birlik uğrağını vurgulamaktır ki bu da eylemlerin akla tabi kılınması anlamına gelir. *Don Giovanni*'nin İtalyanca versiyonunda çapkın kahramanın adı “çözülmüş” anlamına gelen “il dissoluto”dur; dil de soyut akıl yasası uyarınca ahlakın kişinin birliğine delalet etmesine arka çıkmaktadır. Öznenin bütünlüğü, Kant'ın ahlak yasasında, varlığını borçlu olduğu ama bir yandan da bu bütünlük

* “Pratik aklın bir kavramı derken, özgürlükten gelen olanaklı bir etki olarak bir nesnenin tasarımını anlıyorum. Pratik bilginin, pratik bilgi olarak nesnesi olmak, o halde, yalnızca iradenin bu nesneyi ya da karşıtını gerçek kılan eylemle ilişkili olması demektir. Bir şeyin saf pratik aklın bir nesnesi olup olmadığına karar vermek ise, belirli bir nesneyi gerçek kılacak eylemi –bu elimizde olsaydı (ki buna deney karar verir)– istememizin olanaklı ya da olanaksız olduğunu ayırt edebilmekten ibarettir.” Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, WW V, Akademie-Ausgabe, s. 57 (*Pratik Aklın Eleştirisi*, s. 65, çeviri değiştirildi.)

18. Krş. Walter Benjamin, *Schriften*, I, Frankfurt am Main 1955, s. 36 vd.

dışında bir irade teşkil etmesi mümkün olmayan anlara üstün sayılır. Burada oldukça ilerici bir keşif söz konusudur: ahlak yasasına başvurarak tikel tepkiler hakkında yargıya varmak artık engellenmiş; bir yandan da haklılığı ameller ve edimler üzerinden kanıtlamaya (*Werkgerechtigkeit*) da bizzat içeriden son verilmiştir. Bu, özgürlüğün de işine yaramıştır. Öznenin ahlakı kendisi içindir, içinde ya da dışında kalan tikel, kendine yabancı bir unsura göre tartılamaz. İradenin akıl içindeki birliğinin biricik ahlaki merci olarak belirlenmesiyle, hiyerarşik toplumun uyguladığı şiddete karşı özneye bir sığınak temin edilmiş olur; bu şiddet —ta Dante’de bile— toplumun yasalarını kendi bilinciyle benimsememiş bir öznenin edimlerini yargılar. Tikel eylemler affedilebilir hale gelir; yalıtılmış hiçbir eylem mutlak iyi ya da mutlak kötü değildir, tek kriteri “iyi iradedir”, birlik ilkesidir. Toplumun bir bütün olarak içselleştirilmesi, korporatif bir düzenin reflekslerinin yerine geçer, bu düzenin dokusu ne kadar yoğunlaşırsa insanların evrensel veçheleri de o kadar dağınık. İradenin şekleştirilmesi sürecinde etkili olan yanlış bilince rağmen, ahlakın aklın katıksız birliğine tahsis edilmesi Kant’m burjuva “Yüce”sidir.

Çatışkının Nesnelliği

Kant’a göre, özgürlük ya da özgürlüksüzlük iddiası çelişkilere gelip dayandığı anda vadesini doldurur. Dolayısıyla, bu konudaki tartışmalar da boşunadır. Bilimsel-yöntemsel kriterler hipostazlaştırılır ve kendileriyle çelişki teşkil eden karşıtlarının varolma olasılığı karşısında korunmasız kalacak teoremlerin rasyonel düşünceyle ıskartaya çıkarılması tebliğ edilir. Bu sav, Hegel sonrasında savunulamaz hale gelmiştir. Söz konusu çelişki bizzat konunun kendi içinde barındırdığı bir çelişki olabilir, peşinen prosedüre atfedilemez. Özgürlük ilgisinin aciliyeti de benzer bir nesnel çelişkiyi işaret eder. Kant çatışkılarının zorunluluğunu ispat ederek sözde problem mazeretini küçümsemiş ama bir yandan da çelişkisizlik mantığına çok çabuk boyun eğmiştir.* Transandantal diyalektiğin bun-

* “Bizi zorunlu olarak deneyimin ve bütün görünüşlerin ötesine gitmeye sevk eden şey koşulsuzdur ve akıl koşullar silsilesini tamamlamak için zorunlu ve haklı olarak kendinde-şeylerden ve bütün koşullu şeylerden bu koşulsuz unsuru talep eder. İmdi, bir yandan deneyim bilgimizin, kendinde şeyler olarak nesnelere uyduğunu varsaydığımızda, bu koşulsuz unsuru çelişkisiz düşünemiyorsak, ama buna karşın, şeyleri bize verili oldukları haliyle tasarlarken bu şeylerin kendinde halini değil de, bir görünüm olarak şeylerin bizim tasarımıyla şeklimize uyduğunu varsaydığımızda bu çelişki ortadan kalkıyorsa; bunun sonucunda, koşulsuz unsurun, onları bildiğimiz haliyle (bize verili oldukları haliyle) şeylerde değil, onların bilmediğimiz haliyle, kendinde şeyler

dan bütünüyle bihaber olduğu düşünülmemelidir. Aristotelesçi diyalektik modeli uyarınca Kantçı diyalektik yanıltmacalarla dolu bir diyalektiktir, doğru. Ancak tezi de antitezi de kendi içinde çelişkisiz biçimde geliştirir. Bu bakımdan, antitezi çabucak ortadan kaldırdığını söylemek haksızlık olur, aksine onun kaçınılmazlığını ispat etmeyi amaçlamaktadır. Mantıksal aklın, kendinde-varlığı hakkında hiçbir şey bilmediği, dolayısıyla hakkında pozitif bir hükme varma hakkı olmadığı şeyi hipostazlaştırması gibi, antitezin de ilk etapta daha yüksek seviyeli bir düşünümle “çözülmesi” gerekir. Çelişkinin akıl için kaçınılmaz olması çelişkinin aklın ve onun “mantığının” elinden kaçan bir şey olduğunu gösterir. Bu da, içerik açısından ele alındığında, aklın taşıyıcısı olan öznenin hem özgür hem de özgürlüksüz olmasının mümkün olduğunu işaret eder. Kant, bu çelişkiyi diyalektik olmayan mantığın araçlarıyla, her iki kavramın da dolayımlanmış olduğunu gözardı eden, saf ve ampirik özne ayırımı aracılığıyla uzlaştırır. Özne de kendisinin nesnesidir ve bu haliyle kategoriler aracılığıyla yasal senteze tabidir, bu bakımdan, özgür değildir. Öznenin ampirik dünyada eylemde bulunabilmesi ancak ve ancak “fenomen” olarak tasarımlanması yoluyla mümkün olur. Kant da bunu her zaman canla başla yalanlamamıştır zaten. Pratik akıl üzerine kitabı, saf akıl üzerine kitapla uyum içinde spekülative eleştirinin “deney nesnelerine deney nesneleri olarak (ve bunların arasında kendi öznenimize de) yalnızca görünüş geçerliliği” bahsettiğini öğretir.¹⁹ Sentez, dolayım, hakkında pozitif yargıya varılan bir şeyden çıkarılamaz. Düşüncenin birlik anı olan dolayım düşünülen her şeyi kendi kapsamına alır ve zorunlu bir şey olarak tanımlar. Özgürlüğün koşulunun, sabit bir özdeşlik olarak sağlam bir ego olduğu bahsi de aynı muameleye maruz kalır. Egonun bu *chorismos* karşısında hiçbir gücü yoktur. Kant’ta karakter kurulmuş unsur (*Konstitutum*) olarak nesneleştirilir, kuran unsur (*Konstituens*) olarak değil. Aksi takdirde Kant, rasyonalistleri itham ettiği yanlış çıkarsamayla malul olurdu. Buna karşın özne kendi özdeşliğini, yasalılığının temelini kendisi tayin ederse, Kantçı terimiyle “kurarsa” özgür olur. Kuran unsurun transandantal, kurulan unsurun ampirik özne olması, bu çelişkiyi ortadan kaldırmaz, çünkü tek transandantal özne, bilinç birliğine dönüştürülerek bireyleştirilmiş, yani ampirik öznenin bir uğrağına dö-

olarak şeylerde gizli olması gerektiğini görürüz: böylece, bu deneyi tamamlamak uğruna başlangıçta varsaydığımız şeyin doğruluğundan emin oluruz.” (Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, WW III, Akademie-Ausgabe, s. 13.)

19. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, a.g.y., s. 6 (Pratik Aklın Eleştirisi, s. 6).

nüşmüş öznedir. Transandantal özne, aynı zamanda yasalılığı da sınırlandıran, indirgenemez özdeşliksizlik unsuruna gereksinim duyar. Bu unsur olmayınca, ne özdeşlik olabilir ne de öznelliğin içkin yasası. Bu yasa, sadece özdeşliksizlik unsuru için vardır, aksi takdirde bir totolojiye dönüşür. Öznenin özdeşleştirici ilkesi, toplumun ilkesinin içselleştirilmiş ilkesidir. Toplumsallık içinde varolan gerçek özneler için özgürlüksüzlüğün özgürlükten önce gelmesinin nedeni budur. Özdeşlik ilkesi model alınarak şekillendirilmiş gerçeklikte özgürlük pozitif halde mevcut değildir. Bu evrensel efsunun etki alanında yaşayan insanlar kendi içlerinde özdeşlik ilkesinden ve onunla birlikte kavranabilen belirleyici unsurlardan muaf göründükleri her yerde, belirlenmişten daha fazlası değil, daha azıdır: Şizofreni kılığındaki öznel özgürlük yıkıcı bir özgürlüktür, insanları doğanın efsununa maruz bırakır.

İradenin Diyalektik Belirlenimi

İnsan imgeleminde gevşek bir şekilde yaşamaya devam eden bedensel itkilerden mahrum kalan irade, irade olmaktan çıkmış ama buna rağmen, itkileri bir merkezde toplayan bir birlik, onları dizginleyen ve potansiyel olarak yadsıyan bir merci olarak örgütlenmiştir. Bu durum diyalektik bir irade belirlenimini zorunlu kılar. İrade, bilincin kendi efsunundan kurtulmak için muhtaç olduğu güçtür, bilinç böylece mevcut durumda değişikliğe yol açar; değişimi onu direnişe dönüştürür. Ahlakla dair transandantal akıl öğretisinin hep bu duruma dair bir ikaz içerdiğine şüphe yok; örneğin, Kant'ın ahlak yasasının felsefi bilinçten bağımsız bir şekilde verili olduğu iddiasında bu ikaz açıkça görülebilir. Kant'ın bu tezi yaderk ve otoriter olmakla birlikte ahlak yasasının katıksız rasyonel bir karakter almasını engellediği ölçüde bir hakikat payı içerir. Tek Akıl diye bir şey gerçekten varolsaydı, hasar görmemiş felsefi akıldan başkası olmazdı. Fichte ahlaki veçhenin her zaman apaçık olduğu yolundaki formülüyle bu motifi zirveye taşımıştır. Ancak, iradenin irrasyonel veçheleri, kendi rasyonelliğinin vicdan azabı olarak küçümsenmiş ve yanlışlanmıştır. Akla uygun düşünümünden muaf iradenin apaçık olduğu kabul edilirse, bu apaçıklığıyla karanlıkta kalmış tortuları ve baskılamayı gizleyen bir sığınak işlevi görür. Apaçıklık uygarlaşmanın alametifarikasıdır: tek, değişmez, özdeş olan iyi sayılır. Uygarlığa katılmayan, mantık öncesi doğal unsurların mirası olan her şey doğrudan kötü sayılır ve karıştını temsil eden ilke kadar soyutlaşır. Burjuvazide kötülük eski, baskılanmış ama tam anlamıyla bastırılamamış unsurların varoluş-sonrasıdır.

Ancak bu unsurların zorbalığa meyyal karşıtından daha kötü olduğu söylenemez. Kötülük yargısı her durumda söz konusu unsurlara eriştiği ölçüde onlar üzerine kapsamlı ve tutarlı bir şekilde düşünebilen bilinçten gelir. Esasında doğru pratiğin ve iyiliğin tek mercii, en ileri düzey teori-dir. Aklın somut belirlenimlerinin kendine tamamıyla nüfuz etmesine geçit vermeden iradeyi yönlendirecek bir İyilik fikri alttan alta, toplumsal olarak tasdik edilmiş, şeyleştirilmiş bilince riayet etmektedir. Akıldan koparılarak başlı başına bir amaç olduğu beyan edilen —ve nasyonal sosyalistlerin parti kongrelerinde zaferini ilan ettikleri— irade, akla karşı gelen bütün idealler gibi halihazırda bir cürümdür. İyi iradenin apaçıklığı, iradenin direnmekle yükümlü olduğu iktidarın tarihsel tortusu olan bir algı yanılgısında katılaştır. İradenin irrasyonel unsuru, iradenin sofuluğuyla zıtlık içinde, ahlaka dair her şeyi ilke düzeyinde yanılabilirliğe mahkûm eder. Ahlaki kesinlik diye bir şey yoktur; böyle bir kesinliği varsaymak bizatihi ahlak dışıdır, ahlak adı altında kapsanan her şeyin yükünün bireyin sırtına bindirilmesidir. Toplum, toplumda vuku bulan her duruma insafsız nesnel-antagonist müdahalelerde bulundukça, herhangi bir tekil ahlaki kararın doğru karar olarak belgelenme ihtimali de giderek azalır. Bütünün kötülüğü, bireyin ya da bir grubun, parçası olduğu bütünlüğe karşı her girişimine bulaştığı gibi, hiçbir şey yapmayanlara da bulaşır. İlk günah işte böyle sekülerleşmiştir. Ahlaklı olduğunu vehmeden tekil özne, düzenin kölesidir ve bu haliyle ahlaki faziletleri göreve çağırın, acilen değiştirilmesi gereken koşullar üzerinde hemen hiçbir yaptırım gücü yoktur; dolayısıyla ahlaklı değildir ve düzenin suç ortağıdır. Ahlakın değil de ahlaklılığın böyle yozlaşması, savaş sonrasının yeni Almancasında “aşırı talep” adıyla karşılanmaya başladı ki bu yeni dil de kendi payına bir apoloji aracı işlevi görmektedir. Akli özbiñ birliğı olarak tanımlayan en biçimsel belirlenim de dahil olmak üzere bütün ahlak belirlenimleri, ahlak felsefesinin lekesini üzerine bulaştırmak istemediğı malzemeden sıkılarak çıkarılmıştır. Günümüzde ahlak, hep geri durduğu yaderkliğe iade edilmiş durumdadır ve kendini iptal etmiş sayılır. Maddeye başvurmeyan akıldan bir yükümlülük kipi çıkarılamaz; ama maddeyi kendi imkânının koşulu olarak *in abstracto* tanımak zorunda olan akıl, özgül madde üzerine düşünmekten de kaçınmaz; yoksa doğrudan yaderkleşecektir. Geriye bakıldığında, öznel idealistlerin ahlaka atfettikleri pozitiflik ve yanılmazlığın hâlâ bir dereceye kadar kapalı olan toplumun ya da en azından o toplumun, kısıtladığı bilince görüldüğü halinin bir işlevi olduğu ortaya çıkar. Benjamin’in insanlığın koşulları ve sınırlarıyla kastettiğı şey işte budur. Kantçı ve Fich-

teci öğretinin teşvik ettiği, pratik aklın teorik akla, yani aklın akla üstünlüğü, ancak idealistlerin ortadan kaldırdıklarını vehmettikleri şüpheyi ufukta görmeye tahammül dahi edilmeyen geleneksel aşamalarda geçerlidir.

Tefekkür

Marx Kant'tan ve Alman idealizminden miras aldığı pratik aklın önceliği tezini dünyayı salt yorumlamak yerine değiştirmek amacıyla keskinleştirmiştir. Böylelikle kök-burjuva denebilecek bir şeye, doğa üzerinde mutlak tahakküm kurma programına bağlı kalmıştır. Diyalektik materyalizmde haddizatında yadsınan özdeşlik ilkesinin reel modeli etkili olmuş, özneye aynı olmayanı özneye tevil etme çabası sürmüştür. Ancak Marx kavrama içkin gerçekliği dışa çevirerek bir dönüşümü başlatmıştır. Ona göre ivedilik kazanmış pratiğin esas *telos*'u, burjuva toplumun tümüne yön veren pratik önceliğini feshetmektir. Üretim güçleri, insanların yoksunluk nedeniyle mecbur kaldıkları ve onları otomatikleştiren bir pratik tarafından kötürüm edilmeyecek şekilde dizginlendiğinde insanlık dışı koşullara maruz kalmadan tefekkür de mümkün olacaktır. Bugüne kadar Aristoteles'in geliştirdiği *summum bonum* (Lat. en yüce iyi) kalıbından kurtulmayı başaramadığı için pratiğin ötesinde kalmakla yetinen tefekkürün esas sıkıntısı, dünyayı değiştirme görevine karşı umursamazlığıyla kıt kavrayışlı pratiğin bir parçası olması; bir yönetime dönüşerek araçsallaşmasıdır. Emeğin asgari düzeye indirgenmesi olasılığı pratik kavramını da kökten etkileyecektir. Pratikte özgürleşen insanlığın payına, kendini ideolojik olarak yücelten ve öznelere şöyle ya da böyle bir hayhuy içinde kaybolmasına neden olan pratiktekinden çok farklı bir kavrayış düşecektir. Tefekkür bugün bu öngöründen nasibini almaktadır. Geçmiş ve gelecek felaketler dolayısıyla öfkeden patlama noktasına gelmiş yoksul ülke halklarının mutsuzluğu gittikçe artarken zihnin mutluluğunun kabul edilemez olduğu yolundaki, Feuerbach tezlerinden türeme mutat itirazın tek kabahati bir güçsüzlük durumundan erdem çıkarması değildir. Kendi hükümsüzlüğünün, kendine bahşedilmiş ödünç zamanın içyüzünü görünce mutluluk falan kalmayacağından, zihnin tadını eksiksiz çıkarmak mümkün değildir, doğru. Etkili olduğu kısa anlarda bile, mutluluğun altı öznel düzeyde oyulur. Sürekli değişen pratikle ilişki imkânı geçici bir süreliğine de olsa felce uğratılmış bilginin kendi içinde de nimetten sayılamayacağına dair pek çok emare vardır. Ertelenen ve artık beklemeye tahammülü olmayan pratik teoriyi de sakatlar. Gelge-

lelim, amaç ne kadar iyi olursa olsun kötü sonuç alma riskini göze almadan hiçbir şey yapamayan insan düşünmeye mecbur kalır; düşünen kişi ve zihinsel mutluluk böyle gerekçelendirilir. Mutluluğun ufkunun, ancak gelecekte mümkün olan bir pratikle kurulacak şeffaf ilişkiden ibaret kalması gerekmez illaki. Pratiği erteleyen düşüncenin, bunu apaçık bir zorlama nedeniyle yapıyor olsa bile, daima uygunsuz bir yanı vardır. Gelgelelim düşüncesini *cui bono* (Lat. kimin faydasına) ilkesine göre yönlendiren kişi kolaylıkla her şeyi berbat edebilir. Pratiğin bilgide tükenmesi, kendi kavramı uyarınca mümkün olmadığı gibi, daha iyi bir pratiğin yerine getirmekle mükellef olacağı ve bir parçası haline geleceği durumu düşüncenin şimdi ve burada öngörmesi de, ütopyacılık aleyhindeki haklı uyarı icabı, mümkün değildir. Pratik alandan vize almadan yüzeye saldırmaya yeltenen düşünce ancak kendi hareket imkânının el verdiği ölçüde başarılı olabilir. Gerçekliğin kendini şimdiye kadar öne sürülmüş en iyi teori de dahil olmak üzere bütün aktarılmış teorilere kapatmasının nedeni etki alanında bulunduğu efsundur; bu gerçekliğin özneye diktiği gözlerindeki bakış özneye o kadar yabancıdır ki öznenin kendi başarısızlık ihtimalini de göz önünde bulundurarak bir yanıt için çabalamaktan vazgeçmemesi gerekir. Her şeyin bağlı olduğu pratiğin çarpıtılmışlığının yol açtığı çaresizlik hissi, paradoksal bir biçimde düşünceye bir soluklanma fırsatı sunar, bu fırsatı kullanmamak fiili bir cürüm sayılır. Düşünce kavramının mutlaklaştırılmamasının bugün düşüncenin işine yaraması ne kadar ironiktir: düşünce bir davranış biçimi olarak pratiğin bir parçasıdır — bu pratik kendinden bile gizli olsa da bu böyledir. Ama zihnin caiz görülmeyen mutluluğunu, düz anlamıyla mutlulukla, duysal mutlulukla kıyaslayıp bunun zihinsel mutluluktan daha iyi olduğunu öne süren kişi, tecrit edilmiş duysal mutluluğun, tarihsel yüceltim sürecinin sonunda, çocukların yemekle ilişkisinin yetişkinlere dert olması gibi, regresif bir veçhe kazandığını göremez. Bu bakımdan çocuğa benzememek bir nebze de olsa özgürlüktür.

Üçüncü Çatışkının Yapısı

Transandantal analitiğin neticesinde varılan karara göre üçüncü çatışkının ilk etapta ortadan kaldırılması gerekir: “Kim sizi dünyanın mutlak biçimde ilk durumunu ve bununla birlikte tedricen cereyan eden görünüşler dizisinin mutlak başlangıcını tasavvur etmeye mecbur bıraktı ve böylelikle sınırsız doğaya sınır koyarak hayalinize dinlenecek bir yer tedarik etti?”²⁰ Kant çatışkının, aklın hatalı kullanımının bir sonucu olduğu

yollu yüzeysel saptamayla yetinmemiş ve onu da diğerleri gibi ayrıntılı olarak tanımlamıştır. Kantçı transandantal idealizm, mutlak özdeşlik tayin edilmemesi için anti-idealist bir yasak getirir ve epistemolojinin, öngörülemeyen “sonsuz” deneyim içeriğini aklın pozitif belirlenimlerlerinden elde etme çabasını engeller. Bu yasağa uymayanlar, *common sense*’in (İng. sağduyu) asla müsamaha göstermeyeceği bir çelişkiye düşer. Gelgelelim Kant bu makul önermeyle yetinmez ve konuyu irdelemeye devam eder. Kant’ın kusurlu bulduğu davranışını sürdüren akıl, anlamı gereğince sınır tanımayan bilgi idealinin peşine düşer ve kendisine yasaklanan güzergâhta, doğal ve karşı konulamaz bir ayartıya kapılmışçasına ilerler. Gaipen gelen bir ses varolanın bütünlüğüne yaklaşmakta olduğunu fısıldamaktadır kulağına. Öte yandan, koşulları araştıran aklın sürekli seyrine içkin zorunluluğun bütün sistemlere yabancı özgün vechesi, salt *adaequatio rei atque cogitationis* (Lat. düşünce nesnesini düşüncedeki haliyle eşlemek) olan bilgiyle karşıtlık içindeki mutlak fikridir ve hakikat bu mutlak fikri olmadan düşünülemez. Aklın bu minvaldeki seyrinin ve karşılaştığı çatışkının, transandantal analitiğin eleştireliliğiyle bu türden sapmaları bastırmakla görevlendirdiği akıl açısından bağlayıcılığı, eleştirel felsefenin yoğun ve şiddetle düşünülen hakikatin organı kabul ettiği akılla bir çelişki teşkil ettiğini kaydeder ve istemeden de olsa bir özeleştiriyeye yol açar. Kant çelişkinin zorunluluğunda ısrar eder ama bir yandan da aklın doğasından kaynaklanan ve aklın haysiyeti adına el çabukluğuyla ortadan kaldırılan zorunluluğu, sadece kavramların ıslahı mümkün biçimde hatalı kullanımıyla açıklamakla yetinir. — Üçüncü çatışkının tezinde, “özgürlük aracılığıyla nedensellik”in özgürlüğü açıklamak için “zorunlu” olduğunu söyler.²¹ Dolayısıyla, amacı ne kadar açık ve net bir şekilde beyan edilirse edilsin pratik özgürlük öğretisi de nedensellik dışı (*acausal*) ya da nedensellik karşıtı (*anticausal*) olamaz. Kant nedensellik kavramını, antitezde kullandığı halinden açıkça ayrı tutmadığı her seferde, ya dönüştürür ya da kapsamını genişletir. Yani Kant’ın teoremi, daha ebedilik paradoksu ortaya çıkmadan önce de çelişkilerle doludur. Bilimsel bilginin geçerliliğini savlayan *Saf Aklın Eleştirisi*, bizatihi yasalılığın dışında kalması gereken temalar da dahil olmak üzere bütün temalarını, yasa kavramı dahilinde geliştirmek zorundadır.

20. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, a.g.y., s. 6.

21. A.g.y.

Kant'ın Nedensellik Kavramı Üzerine

Kant'ın tamamen biçimsel nedensellik tanımına göre, vuku bulan her şey “bir kurala göre kaçınılmaz olarak takip ettiği” bir önceki durumu öngerektirir.²² Bu tanımın tarihsel muarızı durumların içsel zorunluluktan dolayı birbirini takip edişini bir kendinde-varlık olarak yorumlayan Leibnizci ekoldür. Öte yandan, Kant'ın bu formülü Hume'un formülünden farklıdır: Hume'un teamüle, yani olumsal bir unsura havale ettiği düşünce intizamı olmadan ahenkli bir deneyimin mümkün olmadığını, Hume'un da yeri geldiğinde, bir teamüle dönüştürerek önemsizleştirdiği bu düzenliliği makul hale getirmek için nedenselliğe başvurmak zorunda olduğunu söyler. Nedensellik Kant'ta, Hume'dan farklı olarak öznel aklın bir işlevine dönüştüğünden, nedensellik adı altında tasavvur edilen şey giderek cılızlaşır. Mitolojik bir öykü gibi eriyip gider. Haddizatında akıl ilkesine, yani kurallar uyarınca düşünmeye yakınlaşır. Nedensel bağlamalar üzerine yargılar birer totolojiye dönüşür: Akıl, yasa koyma yetisi olarak zaten yürürlüğe soktuğu yasaları, bu bağlamalar üzerinden saptar. Doğaya çeşitli yasalar, daha doğrusu tek bir yasa dayatmak, doğayı aklın birliğine dahil ederek düzene sokmaktır. Akıl bu birliği, yani kendi özdeşlik ilkesini nesnelere aktarır ve sonra da onu nesnenin bilgisi olarak kabul ettirir. Nesnelerin içsel belirlenimleri yasaklanarak nedenselliğin büyüünden bütünüyle arındırılması onun kendi içinde de ayrışmasını sağlayacaktır. Kant'ın bu kurtarma girişiminin Hume'un inkârına üstün gelen tek tarafı Hume'un bir kenara fırlattığı şeyi, antropolojik bir arızilik olarak olmasa bile, aklın doğuştan gelen bir özelliği, hatta aklın tabiatı açısından zorunlu bir unsur olarak ele almasıdır. Nedenselliğin ortaya çıktığı yer şeyler ve ilişkileri değil, öznel düşünmenin kaçınılmazlığıdır. Bir durumun, takip eden durumla esaslı, özgül bir ilişkisi olma ihtimali Kant için dogma niteliğindedir. Ancak nedensel ilişkiyi hiçbir şekilde anımsatmamakla birlikte, Kant'ın nedensellik kavrayışına karşılık gelen bir ardışıklık yasası tespit etmek mümkündür. Nedensellik teoriminde içsel unsurlara sızmış nesnelerin birbiriyle ilişkisi, bir dışsallık olarak ele alınır. Bir şeyin başka bir şeyin nedeni olduğu önermesi en basit anlamıyla dahi gözardı edilir. Kendini aşırı bir katılıkla nesnelerin içinden yalıtın nedensellik artık kendi kabuğundan başka bir şey olamaz. Yasanın nesneler hakkında artık hiçbir şey diyemediği noktada,

yasa kavramındaki *reductio ad hominem* (Lat. kişiye indirgeme) bir eşik değerdir; nedenselliğin saf akıl kavramına genişlemesiyle nedensellik tamamen yadsınır. Kantçı nedensellik, *causa*'sı olmayan nedenselliktir. Nedensellik, onu doğal önyargısından kurtaran Kant'ın ellerinde paramparça olmuştur. Bilincin, en tabii özelliği olan nedensellikten kaçamaması, Hume'un teorisinin en zayıf noktasına verilen kesin bir yanıttır. Ama öznenin nedensel düşünme zorunluluğunu savlayan Kant da, kurucu unsurlar çözümlemesinde zorunluluğun lafzi anlamı uyarınca, sadece kurulmuş unsurları tabi kılabilceği nedensel önermeyi (*Kausal-satz*) kılavuz alır. Saf akıl aracılığıyla nedenselliği kurmak —ki özgürlüğün bu kurma işlemi olduğu varsayılır— bizatihi nedenselliğe tabi olunca, yasa karşısında bilincin itaatkârlığından başka sığınacak bir yeri kalmayan özgürlük de sakatlanır. Antitezin inşasının bütününe özgürlük ve nedensellik çatışması hâkimdir. Kant'a göre akıldan yola çıkarak eylemek olan özgürlük de yasaya tabidir, özgür eylemler de “kuralları takip eder”. Kant sonrası felsefe de işte bundan yola çıkarak özgürlüğe tahammül edilemez bir ipotek koymuş, yasasız özgürlüğün özgürlük olmadığını; özgürlüğün ancak yasayla özdeşleşme aracılığıyla tesis edildiğini savunmuştur. Alman idealizminin mirası olan bu sava Engels'in* el koyması hiç beklenmedik siyasal sonuçlara yol açmıştır: yanlış uzlaşmanın teorik kökeni işte budur.

* “Hegel özgürlük ve zorunluluk arasındaki ilişkiyi doğru sunan ilk kişidir. Hegel'e göre özgürlük, zorunluluğu idrak etmektir. ‘Zorunluluk idrak edilmediği sürece, özgürlük bir hezeyan olarak kalacaktır.’ Özgürlük doğa yasalarından bağımsızlık hayalinde değil, bu yasaların ve bu yasaların beraberinde getirdiği, onları plana uygun belirli amaçlar için kullanma imkânının bilgisindedir. Bu, hem dışsal doğa yasalarıyla hem de insanın bedensel ve ruhsal varoluşunu düzenleyen yasalarla —ki gerçeklikte değil, tasarımlarımızda ayırt edebileceğimiz iki yasa kümesidir bunlar— ilişki içinde geçerlidir. Dolayısıyla, iradenin özgürlüğü, maddi bilgiye dayanarak karar verme yetisinden başka bir şey değildir. Demek bir insanın belirli bir meseleye dair yargısı ne kadar özgürse, bu yargının içeriği de o kadar büyük bir zorunluluğa tabidir; farklı ve birbiriyle çelişen pek çok seçenekten birinde karar kılma imkânı varken görünürde keyfi bir seçimde bulunulmasına neden olan bilgisizlik temelli tereddüt, özgürlüksüzlüğünü, hükmetmesi gereken şeylerin tahakkümü altında olduğunu işte böylelikle gösterir. Özgürlük, doğal zorunluluklarının bilgisini temel alan, kendimize ve bize dışsal doğaya tahakkümde mevcuttur; demek özgürlük zorunlu olarak, tarihsel gelişimin bir ürünüdür.” (Karl Marx / Friedrich Engels, *Werke*, Berlin 1962, Cilt 20, s. 106.)

Düzenin Müdafaası

Epistemolojik zorbalığın hükmünü yitirmesiyle, nedenselliğin, öznelilik ilkesiyle örtüştüğü sürece öne sürebileceği bütünlük iddiası da hükmünü yitirecektir. Böylece idealizm ancak oldukça paradoksal bir durumu, dünyanın gidişatına kenetlenme halinin yazgıya dönüştürülerek aşkın kılındığı ânu özgürlük olarak sunabilir. Nedenselliği şeylere içkin —elbette öznel dolayimli— bir belirlenim olarak tesis etme çabasında, özgürlük perspektifi saf özneliliğin ayırım gözetmeyen Birlik unsuruyla karşıtlık içinde öne çıkar. Zorlantıdan farklı olan her şey özgür sayılır. Bunun sonucunda zorlantı artık öznenin yaratıcı eylemi olarak yüceltilmez, bütüncüllüğü artık müspet kabul edilmez. Fiili zorlantıdan karine yoluyla çıkartılmış *a priori* gücünü kaybeder. Nedensellik ne kadar nesnelleşirse, özgürlük imkânı da o kadar artar; özgürlük isteyen kişinin zorunlulukta ısrar etmesinin şart koşulmasının hiç azımsanmaması gereken nedenlerinden biridir bu. Gelgelelim Kant, özgürlüğü hem talep eder hem de engeller. Nedenin mutlak kendiliğindenliği savıyla tanrısal özgür yaratma edimini sekülerleştiren üçüncü çatışkının tezi için geliştirilen argüman Kartezyen üsluptadır; yöntemin karşılanabilmesi için geçerli olması gerekir. Bütünlüklü bilgi epistemolojik bir ölçüt olarak tesis edilir; özgürlük olmadan “doğanın olağan seyrinde, nedenler tarafındaki görünüşler dizisinin asla bütünlüklü olamayacağı” söylenir.²³ Bu noktada hiç yorum falan yapmadan doğrudan hakikatle bir tutulan bilgi bütünlüğü, özne nesne özdeşliğidir. Kant, bilgi eleştirisinde sınırladığı bu özdeşliği, bir hakikat teorisini olarak kabul eder ve öğretir. Kant’a göre sadece kökensel bir mutlak özgürlük ediminin hipostazlaştırılması yoluyla, yani duyusal olarak verili olan hiçbir şeyi dışarıda bırakmadan elde edilebilecek eksiksiz bir diziyi elinde bulunduran bir bilgi, kendinden farklı olan hiçbir şeyle yüzleşmek zorunda olmayan bir bilgidir. Böyle bir özdeşliğin eleştirisi, öznel nedensellik kavramının pozitif-ontolojik kutsallaştırılmasını olduğu kadar, özgürlüğün zorunluluğunun —saf biçimi uyarınca çelişkili bir veçhe edinen— Kantçı kanıtını da hedef alır. Özgürlüğün varolması gerektiği savı, kanun yapıcı özerk öznenin işlediği en yüce *iniuria*’dır (*Lat.* haksızlık). Kendi özgürlüğünün —özdeşliksiz her unsuru ilhak eden özdeşliğinin— içeriği zorunlulukla, yasayla, mutlak tahakkümle birdir. Kantçı *pathos*’u tutuşturan kıvılcımdır bu. Öz-

gürlüğü bile, nedenselliğin özel bir durumu olarak kurgular. Onun derdi “daimi yasalar”dır. Anarşi karşısında duyduğu burjuvalara özgü ürkek tiksinti, vesayet karşısında sergilediği bilinçli burjuva antipatisinden daha hafif değildir. Toplum bu açıdan da Kant’ın en biçimsel mülahazalarına kadar nüfuz etmiş durumdadır. Bir yandan tikel bireyi başka türlü değil de böyle oluşmuş olanın kısıtlayıcı belirlenimlerinden özgürleştiren, öte yandan da varolana karşı hiçbir itirazı olmayan, saf ilkeye yüceltilmiş tahakkümden başka hiçbir şeyi desteklemeyen biçimsellik tam bir burjuvazi özelliğidir. Comte’un ilerleme yasalarıyla düzen yasaları arasında Kant’tan çok sonra tesis ettiği sosyolojik ikilik, Kant’ın ahlak metafiziğinin kökeninde gizlidir; düzen yasasının tarafını tutan bu ikiliğin, yasalılığı sayesinde ilerlemeyi dizginlemesi gerekir. Kant’ın antitezi kanıtladığı bölümdeki şu önermede de bunun tınısı duyulabilir: “doğa yasalarından özgürleşmek (bağımsızlaşmak) kuşkusuz, zorlantılardan da, ama aynı zamanda kuralların kılavuzluğundan da özgürleşmektir.”²⁴ “Koşullanmamış nedensellik”, yani: özgür üretme edimi kuralları feshe-der; Kant bu edimi antitezde bilimsel eleştiriye tabi tutarken, onu da bir katı olgu gibi “kör” olmakla itham eder.²⁵ Kant’ın özgürlüğü neredeyse alelacele yasa olarak tasarımılaması, özgürlüğü, tıpkı mensubu olduğu sınıf gibi onun da hiç de özenle ele almadığını gösterir. Bu sınıf, proletaryadan korkusu başgöstermeden önce, örneğin Smithçi ekonomik düzende, bir yandan *invisible hand*’ın (İng. görünmez el) hem dilencilerin hem de Kral’ın bakımını üstlendiği bir yandan da —feodal— *fair play*’in serbest rekabet ilkesinin herkesi canla başla çalışmaya zorladığı bir düzenin müdafaasıyla özgürleşmiş birey övgüsünü birleştirmiştir. Kant’ı ünlü eden kişi de halkların özgürleşmek için ayaklandıklarında refaha ulaşamayacaklarını belletme amacıyla kaleme aldığı şiirinde, düzeni bir bereket tanrıçası olarak tasvir etmiş ve böylece öğretmenin de yüzünü kara çıkarmamıştır.* İkisi de, o neslin gözlerinin önünde cereyan eden Fransız Devriminin nispeten ılımlı dehşetinin —Chouan’ların başını çektiği devrim karşıtı ayaklanmada işlenen tiksinti verici cürümler onları çok daha az rahatsız etmiştir— yol açtığı kaosu, baskıya karşı ayaklananların, niteliklerini kendi içlerinde canlı tuttukları baskı ortamının yarattığı bir canavar olduğunu görmek istememişlerdir. Başlangıç aşamasında alkış tuttukları devrimi, daha sonra Robespierre’in verdiği baha-neyle hiç tereddüt etmeden horgören diğer Alman dâhilerin yaşadığına

* Adorno burada, Schiller’in *Wallenstein* oyununa atıfta bulunuyor. —ç.n.

24. A.g.y., s. 309.

25. A.g.y., s. 311.

benzer bir rahatlama hissini, antitezi ispat ederken “yasalılık”ı “yasadırlık”a kıyasla göklere çıkaran, hatta “özgürlük yanılması” gibi bir ibare kullanan Kant’ta da görürüz.²⁶ Yasaların o eski özgürlüksüzlük belası olduğu şüphesine mahal vermeden, yasaya, onu anarşi gibi bir canavar-
dan daha üstün kılacak, takdire şayan “daimi” sıfatı bahşedilir. Kant’ın yasa kavramına bahşettiği üstün güç, hem tezin hem de antitezin ispatında, bu ikisinin güya daha yüce birliği olarak yasa kavramına başvurm-
masından da görülebilir.

Antitezin İspatı

Saf Aklın Eleştirisi’nin antitetik bölümünün tamamında *e contrario* argüman yöntemi benimsenmiştir; ileri sürülen her tez, kategori öğretisini peşinen ihlal eden aşkın nedensellik kullanımını işaret ederek antitezi çürütmeye çalışır; nedensellik kategorisinin antitezde deneyim imkânının sınırlarını aştığı savunulur. Her türlü tutarlı bilimselciliğin nedensellik kategorisinin metafizik kullanımına ihtiyatla yaklaşacağı içerik açısından gözardı edilir. Kant, teorik akıl öğretisinde kesinlikle sempatiyle yaklaştığı bilimselciliğin yol açacağı agnostik sonuçları peşinen savuşturmak için bilimselciliğe hiçbir şekilde tekabül etmeyen bir antitez tertip eder: Özgürlük, ısmarlama bir korkuluğun alaşağı edilmesiyle elde edilir. Burada ispatlanan tek şey, nedenselliğin ebediyete kadar pozitif bir veri olarak ele alınamayacağıdır — *Saf Aklın Eleştirisi*’nin genel tutumu açısından bir totoloji teşkil eden bu ispata en son karşı çıkacak olan pozitivistlerdir elbette. Ama bundan yola çıkarak, pozitif nedensellik zincirinin bir o kadar pozitif olduğu varsayılan özgürlükle bütün bağlarını kopardığı sonucuna varmak tezin argümantasyonu bağlamında dahi mümkün değildir. *Non liquet*’e (*Lat.* herhangi bir yasanın uygulanmadığı ortam) pozitif bir anlam yüklemeye müsaade eden bu yanlış çıkarsamanın (*Paralogismus*) menzili önceden kestirilemez. Aporetik bir kavram olan pozitif özgürlük, nominalizm ve bilimselleştirme karşısında tinsel bir kendinde-varlığı muhafaza etmek amacıyla icat edilmiştir. Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*’nin merkezi önemdeki bir pasajında, bu kavramın esas amacını belirtmiş, bir tortunun kurtarılmasına hizmet ettiğini itiraf etmiştir: “Bu yasa —varoluşları zaman içinde belirlenebilir olduğundan— şeylerin her türlü nedenselliğiyle kaçınılmaz olarak ilgilidir; bundan dolayı, şeylerin kendi başlarına varoluşlarını tasarımına biçimi de böyle olsaydı,

özgürlüğün bir hiç ve imkânsız bir kavram olarak bir kenara atılması gerekirdi. Dolayısıyla, özgürlüğü hâlâ kurtarmak isteyen kişi için kalan tek yol, bir şeyin zaman içinde belirlenebilir olan varoluşunu, dolayısıyla da doğal zorunluluğun yasasına göre işleyen nedenselliği yalnızca görünüş[ün]e, özgürlüğü ise aynı varlığın kendinde şey oluşuna bağlamaktır.”²⁷ Özgürlük kurgusunun, daha sonra [Goethe’nin] *Ruh Akrabalıkları*’nda kurtuluş arzusu adını alacak şeyden ilhamla oluşturulduğu beyan edilirken, bir taraftan da, zaman içindeki öznenin bir niteliğine tevdi edilen özgürlüğün “bir hiç ve imkânsız bir kavram” olduğu ifşa edilir. Pozitif özgürlük öğretisini boşa çıkaran şey antitezin ebediyete kadar varolması gibi soyut bir imkân değil, bizatihi bu kurgunun aporetik esasıdır. Akıl eleştirisi, uzam ve zamanın ötesinde bulunan bir öznenin bir bilgi nesnesi olarak bahsetmeyi yadsınamayacak şekilde engeller. Ahlak felsefesinin başlangıcında sunulan argümantasyon şöyledir: “İnsan, içsel duygular aracılığıyla kendine dair edindiği malumata dayanarak kendinde halini kavradığını zannetmeye cüret etmemelidir.”²⁸ Bu argüman, *Pratik Aklın Eleştirisi*’nin önsözünde de *Saf Aklın Eleştirisi*’ne başvurularak tekrar edilir.²⁹ “Deneyim nesnelerinin” temeline, Kant’ın şart koştuğu gibi, “aynı zamanda kendinde şeylerin konması”³⁰ gerekliliği, bundan sonra ku-lağa aşırı derecede dogmatik gelir. Öznenin kendinde ve kendi için ne olduğunu kavrama imkânına dair soru buradaki tek çözümsüz unsur değildir. Özneye dair tasavvur edilebilir her tanım, Kantçı ifadesiyle “numenal” olan her belirlenim de bu çözümsüzlükten nasibini almıştır. Kant’ın öğretilerine göre numenal öznenin özgürlükte pay sahibi olabilmesi için zamandışı olması, “zamana göre belirlenebilir olmayan varoluşunda saf düşünen varlık (*Intelligenz*)”³¹ olması gerekir. Kurtarma arzusu bu numenal unsuru da zaman içinde belirlenemeyen bir varoluşa

* “Buradan, anlağın şematizminin, imgelemin transandantal sentezi aracılığıyla, algıdaki çeşitliliğin içsel duygulardaki birliğine ve böylelikle, dolaylı yoldan, o içsel duyuya (alımlanışa) tekabül eden bir işlev olarak tamalgının birliğine tekabül ettiği görülür. Dolayısıyla, saf anlık kavramlarının şeması, bu kavramlarla nesneler arasında bir ilişki kurmanın ve onlara bir anlam yüklemenin biricik ve hakiki koşullarıdır, bundan dolayı kategorilerin de nihayetinde sadece ampirik kullanımı mümkündür; bu kullanımda, *a priori* zorunlu olan birliğin (bütün bilincin köken teşkil eden bir tamalgıda birleşmesinden dolayı zorunludur) nedenleri aracılığıyla görünüşleri sentezin genel kurallarına tabi kılmaya ve böylece onları bir deneyimde tutarlı bir şekilde kesintisiz olarak birbirine bağlamaya yararlar sadece.” (Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, s. 138.)

27. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, s. 95 (*Pratik Aklın Eleştirisi*, s. 104).

28. Kant, *Grundlegung*, a.g.y., s. 451.

29. Krş. bu kitapta s. 220, dipnot 19.

30. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, s. 6. 31. A.g.y., s. 114 (s. 124-25).

dönüştürür — çünkü aksi takdirde bu unsura dair hiçbir şey koyutlanamaz. Oysa, saf ideaya dönüştürülerek sararıp solmuş varoluş değil de, herhangi bir veri olarak ele alınan varoluş, kavramı uyarınca zaman içindedir. *Saf Aklın Eleştirisi*'nde, hem anlama yetisinin saf kavramlarını türetirken hem de şematizm üzerine bölümde* öznenin birliği saf zaman biçimini alır. Öznenin birliğinde, bilinç olguları bilinç sahibi kişinin olguları olarak entegre edilir. Sentezlenen uğrakların zaman içindeki karşılıklı ilişkileri olmadan sentez mümkün olmaz; bu, en formel mantık işlemlerinin ve bu işlemlerin geçerliliklerinin de koşuludur. Ama bu durumda, “özne” adı altında herhangi bir şeyin düşünülebilmesi için, mutlak bir özneye bile zamansızlık atfedilemez. Aksine, bir mutlak zaman tasavvuruyla ele alınması gerekir. İlkece zamansal eylemlerin ayırıcı özelliği olan ve sadece ve sadece zamansallık içinde hayata geçirilebilen özgürlüğün, radikal bir zamandışılık sergileyen bir unsurdan yola çıkarak nasıl koyutlanacağı izah edilmediği gibi böyle zamandışı bir unsurun zamansallaşmadan ve Kantçı nedensellik âlemine karışmadan uzam-zamansal dünyaya nasıl etki edeceği de izah edilemez. Kendinde-şey kavramı adeta bir *deus ex machina* gibi çıkar sahneye. Gizli ve belirlenmemiş olan bu zamandışı unsur düşüncedeki bir kör noktaya karşılık gelir; ihtiyaç duyulduğunda bir açıklama işlevi görmesini sağlayan tek niteliği, belirlenmemişliğidir. Kant'ın kendinde-şey hakkında bilinmesini istediği tek şey, özneyi “etkilediği”dir. Ama bu da onu özneye katı bir karşıtlık içinde konumlandırır; bu haliyle kendisi de bir kendinde-varlık olan ahlaki özneye ancak, yerine getirilemeyecek olan ve zaten Kant'ın da hiç başvurmadığı bir spekülasyon aracılığıyla iç içe geçirilebilir. Kant'ın bilgi eleştirisi, özgürlüğün varoluşa aktarılmasına cevaz vermez; o da çareyi, bu eleştiriden ve ne olduğuna dair her tür yargıdan da muaf bir varoluş alanı uydururmakta arar. Özgürlük öğretisini somutlaştırma, özgürlüğü canlı öznelere atfetme girişiminde paradokslarla dolu savlardan kaçınamaz: “Öyleyse, bir insanın iç ve dış eylemlerle kendini ortaya koyan düşünme biçimini, onu bu eylemlere götüren, en önemsizi de dahil her güdüyü aynı şekilde bu eylemleri etkileyen bütün dış verileri de bilecek kadar derinden kavrayabilseydik, bir insanın gelecekteki davranışlarını bir güneş ya da ay tutulması kadar büyük bir kesinlikle hesaplayabileceğimiz ve yine de insanın özgür olduğunu öne sürebileceğimiz kabul edilebilir.”³² Kant'ın *Pratik Aklın Eleştirisi*'nde bile güdü* gibi te-

* Aynı zamanda zemberek, baş etken anlamlarına da gelen *Triebfeder*. —ç.n.

32. A.g.y., s. 99 (s. 108).

rimler kullanmaktan kaçınamaması içerik açısından önemlidir. Özgürlüğü, bir özgürlük öğretisinin mahrum olmayı göze alamayacağı kadar kapsamlı bir şekilde anlaşılabilir kılma çabası Kant'ı metaforlarında ampirik dünyadan tasarımlar kullanmaya mecbur bırakır. “Güdü” nedensel-mekanik bir kavramdır. Bu savın ilk cümlesinin geçerli olması durumunda bile, sonraki cümlesi anlamsızdır. Ampirik düzeyde bütünsel nedenselliğe dahil olan insanı, mitolojik yazgı bağlamı aracılığıyla metafizik düzeyde de bu nedenselliğe dahil etmekten başka bir işe yaramaz, bunu da, özgürlük adına onun sırtına bir suçluluk hissi yükleyerek yapar ki her şey bütünüyle belirlenmişse suçluluk diye bir şey de olamaz aslında. Bu suçluluk, belirlenmişliği öznelliğinin en derinine kadar nüfuz ettirerek pekiştirir. Bu şekilde tasarlanmış bir özgürlük kurgusunun son çaresi, zemininde bulunduğu varsayılan akıldan vazgeçmek, beyhude yere özgürlüğü düşünmeye çabalayanın otoriteyi konuşturarak gözünü korkutmaktır. Ama Kant zaten akli sadece salt yasa koyma yetisi olarak ele alır. Özgürlüğü başından itibaren “nedenselliğin özel bir türü”³³ olarak tasarlamaya mecbur oluşunun nedeni de budur. Özgürlüğü, tayin etmek suretiyle geri alır.

Ontik ve İdeal Unsurlar

Aporetik özgürlük kurgusunun temelinde numenal değil fenomenal unsurlar vardır. Kant'ın, özgürlüğün her şeye rağmen varolduğunun resmi kanıtı saydığı ahlak yasasının verililiği fenomenler dünyasında gözlemlenebilir. Oysa verililik, sözcüğün anlamı itibarıyla özgürlüğün tam zıddı, uzam ve zamanda uygulanan katıksız cebirdir. Kant'ta özgürlük, nesnelerini kendisi üreten saf pratik akla denk gelir; pratik akıl “nesnelerle, onları bilmek için değil, kendi yetisiyle (bilgilerine uygun olarak) gerçek kılmak için” uğraşır.³⁴ Bununla ima edilen mutlak biçimde özerk irade, içsel doğa üzerindeki mutlak tahakkümle aynı kapıya çıkar. Kant böbürlenir: “Tutarlı olmak bir filozofun en büyük yükümlülüğüdür oysa buna çok ender rastlanır.”³⁵ Bununla hem formel saf tutarlılık mantığının en yüksek ahlaki merci olduğunu ima eder hem de her tepkiyi, doğanın nizamsızlığına, hatta özdeşsizliğin çeşitliliğine üstün gördüğü mantıksal birliğe dahil eder; çünkü bu çeşitlilik, mantığın kapalı devresi içinde bü-

33. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, a.g.y., s. 309.

34. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, s. 89 (*Pratik Aklın Eleştirisi*, s. 98).

35. A.g.y., s. 24 (s. 27).

yük bir tutarsızlık olarak tezahür edecektir. Üçüncü çatışkı çözümlenmiştir ama Kant'ın ahlak felsefesi yine de çatışkılardan kurtulamamıştır: ahlak felsefesi, Kant felsefesinin bütünüyle uyum içindedir ve özgürlük kavramını ancak baskılama olarak tasavvur edebilmektedir. Kant'ın ahlaka dair bütün somutlamalarının baskıcı bir niteliği vardır. Soyutluğu, öznenin saf kavramına tekabül etmeyen her veçheyi öznenen elemesinden ileri gelir. Kant'ın aşırı katılığıının nedeni de budur zaten. Hedonist ilkeyi yalanlamak için uğraşmasının nedeni, bu ilkenin başlı başına kötü bir ilke olması değil, saf Ben'e yaderk kalmasıdır: "Bir şeyin varolmasını tasarlamaktan gelen haz, bu şeyin arzulanmasını belirleyen neden olduğu kadarıyla, öznenin duyumlama yetisinde temelini bulur; çünkü bu haz nesnesinin varlığına bağımlıdır. Dolayısıyla haz, bir tasarımın duygulara göre özneye ilgisini değil, kavramlara göre nesneye ilgisini ifade eden anlama yetisine ait olmayıp, duyuya (duyguya) aittir."³⁶ Ama Kant'ın ona hanel getiren her şeyden arındırdığı özgürlüğe sağladığı bu itibar, ilkece kişiyi özgürlüksüzlüğe mahkûm eder. Kişi bu son derece katılaştırılmış özgürlüğü ancak kendi itkilerinin dizginlenmesi olarak deneyimleyebilir. Kant, Pratik Aklın İlkeleri üzerine bölümde ikinci kanıtlanacak önermeye düştüğü o muhteşem ikinci nota benzer bazı pasajlarda mutluluğa meyletse de buralarda Kant'ın insanlığının tutarlılık normunu ihlal edişinden fazlası söz konusu değildir. Muhtemelen, bu türden bir ılımlılık payı bırakmadan ahlak yasasına uyarak yaşamının imkânsız olduğunu görmüştür. Kişiliğe dayatılan saf akıl ilkesinin, kişinin özkorunum ilkesiyle, mutluluğun da dahil olduğu "ilgilerinin" bütünüyle bir noktada kesişmesi gerekmiştir. Kant'ın mutluluğa yaklaşımı, bireye verdiği *the pursuit of happiness* (İng. mutluluk arayışı) güvencesini iş ahlakı nedeniyle yasaklamaya bakan burjuva zihniyetinin yaklaşımı gibi müphemdir. Sosyolojik sayılabilecek bu mülâhazalar, Kant'ın *a priori*'ciliğine dışarıdan eklenmiş, sınıflandırıcı unsurlar değildir. Hem *Ahlak Yasasının Temellendirmesi*'nde hem de *Pratik Aklın Eleştirisi*'nde mütemadiyen kullanılan toplumsal içerikli terimler *a priori*'ci amaçla bağdaşmaz. Ama Kant bu yeni sağaltım tarzını benimseyerek ahlak yasasının ampirik insanlarla ne kadar bağdaştığı sorusuna yanıt bile veremeyecek bir duruma düşmekten kurtarmıştır kendini. Özerkliğin hayata geçirilemez olduğunu kabul ettiği anda, yaderklik karşısında pes etmiş sayılacaktır çünkü. Sistematik tutarlılık uğruna bu toplumsal içerikli terimleri düz anlamlarından temizleyip birer idea olarak yüceltmek ise

metnin tamamının gözardı edilmesiyle aynı kapıya çıkardı. Bu terimler, ahlak kategorilerinin esas kökenini Kant'ın planının başa çıkamayacağı bir şiddetle duyurur. *Temellendirme*'deki meşhur kategorik buyruk çeşitlemesinde şöyle der: "İnsanlığı kendinde ve başkalarında asla sadece bir araç olarak değil, her zaman bir amaç olarak görecektir";³⁷ buradaki "insanlık", yani insanların içindeki insani potansiyel sadece düzenleyici bir fikir anlamında kullanılmış da olabilir; çünkü bütün insanların toplamı değil de, insan olmanın ilkesi olarak insanlık, henüz gerçekleşmemiştir. Bununla beraber, sözcüğün olgusal içeriği de öyle kolaylıkla kenara atılamaz; her birey, toplumsallaştırılmış insan türünün bir temsilcisi olarak ele alınmak durumundadır, mübadele işleminin salt işlevi olarak değil. Kant'ın kararlılıkla talep ettiği araç ve amaç ayrımı toplumsaldır, üzerinden bir kazanç elde edilecek bir işgücü metası olarak öznelerle, artık bir meta şeklini almış olmalarına rağmen, öznelliklerini koruyan insanlar arasındaki farktır — bütün bu düzen, bu özneler için seferber edilmiştir ama özneler unutulmuş bir kenara atılır ve ancak arada bir tatmin edilir. Bu perspektif olmadan kategorik buyruğun bu çeşitlemesinin hiçbir hükmü kalmaz. Ancak Horkheimer'in de dikkat çektiği üzere, bu buyruktaki "asla sadece" ibaresi, Kant'm azametli bir itidal taşıyan ifadelerinden biridir; Kant bu ifadelerle, ütopyanın gerçekleşme fırsatını tamamen ortadan kaldırmamak için, ampirik gerçekliği mevcut rezilliğiyle, yani sömürü düzeni şekliyle ele alır ve daha sonra bu gerçekliği tarih felsefesinde antagonizma kavramını açıklarken açımlayacağı daha iyi düzenin koşulu olarak sistemine dahil eder. Şöyle der: "Doğanın, bütün yeteneklerinin gelişmesini gerçekleştirmek için başvurduğu araç toplumda yasaya uygun bir düzen kurulmasına vesile olmuş antagonizmadır. Burada antagonizma ile insanların toplumdışı toplumsallığını, yani insanların bir topluma dahil olma eğilimlerini, ve bu eğilimin toplumu bölünme tehdidi altında bırakan sürekli bir dirençle bağlantısını anlıyorum. Bu yeteneğin kökeninin insan doğasında olduğu aşikârdır. İnsanda toplumsallaşma eğilimi vardır: çünkü toplumsal durumda insan olduğunu, yani doğal yeteneklerini geliştirebileceğini daha çok hisseder. Ama insanın bireyleşme (kendini yalıtma) eğilimi de güçlüdür: çünkü kendi içinde toplumdışı bir özellik, her şeyi kendi duyularına göre yönlendirme isteği de bulur; dolayısıyla, kendisinin de başkalarına direnç gösterme eğiliminde olduğunu bilen insan her yönden dirençle karşılaşmayı bekler. İnsanın bütün gücünü uyandıran, tembellik eğilimini aş-

37. Kant, *Grundlegung*, a.g.y., s. 429.

masını saylayan işte bu dirençtir ve mevki, iktidar ve mülk hırsıyla birleşirse insanı tahammül edemediği ama bir yandan da vazgeçemediği diğer insanlar arasında bir mertebe elde etmeye yöneltir.”³⁸ Bir “kendinde amaç olarak insanlık ilkesi”³⁹ mizaç etiğine uygun amacına rağmen, tamamen içsel bir ilke değildir, aksine, içselleştirilmiş olmasına rağmen toplumsallığını koruyan bir ilke olarak bütün tekil bireylerde yer eden insan kavramının gerçekleşmesinin taahhüdüdür. İnsanlık sözcüğünün hem insan olma fikri hem de bütün insanlara uygun düşen kavram olmak üzere iki anlam taşıdığını Kant gözden kaçırmış olamaz. Onu teoriye, üzerinde biraz oynayarak olsa da diyalektik bir incelik eklemiştir. Dilinin ontik ifadelerle ideayla ilişkili ifadeler arasında bocalamasının nedeni budur. “Akıl sahibi varlıklar”⁴⁰ şüphesiz yaşayan insan öznelendir ama, Kant’ta akıl sahibi insanlarla özdeş olan “evrensel amaçlar âlemi”⁴¹ bu öznelere aşar. İnsanlık ideasını ne mevcut topluma devretmek ister ne de onu bir hayale dönüştürüp buharlaştırmak. Bu gerilim, Kant’m müphem mutluluk yaklaşımındaki yarılmaya neden olana kadar sürekli artar. Bir yandan mutluluğa layık olma (*Glückswürdigkeit*) kavramıyla mutluluğu savunurken bir yandan da onu, örneğin “genel mutluluk”u⁴² bile irade yasası açısından elverişsiz bulduğu pasajlardaki gibi, yaderklikle itham eder. Kant’m, buyruğu —kategorik niteliğine rağmen— eksiksiz bir biçimde ontolojikleştirmeyi hemen hiç düşünmediği şu pasajda açıkça görülür: “(görünüşe göre ahlak yasasının temeline konması gereken) iyi ve kötü kavramının (burada yapıldığı gibi) ahlak yasasından önce değil, ancak bu yasadan sonra ve onun aracılığıyla tanımlanması gereklidir.”⁴³ İyi ve Kötü, tinsel-ahlaki bir hiyerarşinin kendinde-varolan unsurları değil, akıl tarafından tayin edilmiş unsurlardır; nominalizmin Kant’ın aşırı katılığına ne kadar derinine sızdığını buradan görebiliriz. Ama ahlak kategorilerini kendini koruyan akılda sabitlemesiyle, Kant’ın mutlulukla keskin bir karşıtlık içinde açınıladığı bu kategoriler de mutlulukla bağdaşmazlık halinden kurtulurlar. *Pratik Aklın Eleştirisi* bütününde mutluluk yaklaşımının geçirdiği bariz değişim, iyi-etiği geleneğine tanıdığı ihmalkâr imtiyazların bir sonucu değildir; Kant burada kavramın hareketi modelini Hegel’den çok önce ortaya koymaktadır. Ahla-

38. Kant, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, WW VIII, Akademie-Ausgabe, s. 20 vd.

39. Kant, *Grundlegung*, a.g.y., s. 430.

40. A.g.y., s. 447. 41. A.g.y., s. 462.

42. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, a.g.y., s. 36.

43. A.g.y., s. 62 vd. (*Pratik Aklın Eleştirisi*, s. 70).

km genelliği, istense de istenmese de, topluma nüfuz etmiştir. *Pratik Aklın Eleştirisi*'nin dördüncü kanıtlanacak önermesinin ilk notunda kayda geçer bu: "Öyleyse içeriği sınırlandıran bir yasanın yalnızca biçimi, aynı zamanda bu içeriği iradeye katmak için bir neden olmalıdır, ama bu içeriği varsaymamalıdır. Örneğin içerik, benim mutluluğum olsun. Kendi mutluluğum (mutlu olmak istemeyi herkese atfediyorsam, ki sonlu varlıklar söz konusu olunca bunu gerçekten yapabilirim), ancak bu mutluluğumda başkalarının da mutluluğunu kapsayabiliyorsa, nesnel bir pratik yasa olabilir. Böylece, başkalarının mutluluğunu sağlama yasası, bu yasanın herkesin kişisel tercihinin bir nesnesi olduğu varsayımından çıkmaz; yalnızca aklın, kendini-sevme düsturuna bir yasanın nesnel geçerliliğini vermek için koşul olarak gereksediği genellik biçiminin iradeyi belirleyen neden olmasından çıkar. Demek ki saf iradeyi belirleyen, nesne (başkalarının mutluluğu) değil, yalnızca yasa biçimiydi. Bu biçim, eğilime-dayalı düsturuna bir yasanın genelliğini sağlamak, böylece de saf pratik akla uygun hale getirmek için onu sınırlandırmıştı. Kendini-sevme düsturunu başkalarının mutluluğuna kadar genişletmek yükümlülüğünün kavramı, işin içine dış bir güdünün katılmasından değil, ancak bu sınırlandırmadan çıkabilir."⁴⁴ Burada, ahlak yasasının ampirik varlıklardan, hele hele haz ilkesinden mutlak bağımsızlığı öğretisi, canlıların düşüncelerinin buyruğun radikal, genel formülünün bünyesine katılmasıyla askıya alınmaktadır.

Baskıcı Özgürlük Öğretisi

Kant etiği kendi içinde kırılıgandır ama baskıcı veçhesini de muhafaza eder. Bu baskıcı veçhe, cezalandırma gereksinimi mevzubahis olduğunda en sert haliyle tezahür eder.* Şu cümleler Kant'ın son dönem eserlerinden değil, *Pratik Aklın Eleştirisi*'ndendir. "Tıpkı bunun gibi, başka durumlarda dürüst bir adam olan (ya da bu sefer yalnızca düşüncede kendini dürüst bir adamın yerine koyan) birisinin önüne ahlak yasasını koyun: adam bir yalancının değersizliğini tanıyıp anlayınca, pratik akıl (başına gelecekleri düşünerek) yarardan ayrılır, özsaygının taşıyıcısı olan

* *Saf Aklın Eleştirisi* de, kendi yapısına uygun olarak, tam karşıtı bir amaç güder: "Yasama ve yürütmenin yapısı bu fikri model aldığı ölçüde, ceza verilecek durumlar da azalacaktır; demek ki (Platon'un da varsaydığı üzere) bu ikisinin mükemmel bir şekilde tertip edildiği bir durumda, cezaya da ihtiyaç kalmayacaktır." (Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, s. 248.)

44. A.g.y., s. 34 vd. (s. 39-40).

öğeyle (doğrulukla) birleşir; ve bu kez insan, yararı (tamamıyla ve yalnızca ödevin yanında olan) akla yapışmış artıklardan arındırıp temizledikten sonra, başka durumlarda da —akıldan hiçbir zaman ayrılmayıp onunla içten birleşmiş olan ahlak yasasına ters düşebileceği durumlar dışındaki bütün durumlarda— seve seve akılla birleştirmek üzere tartar.”⁴⁵ Acıma duygusunu küçümseyen saf pratik akıl, Nietzsche’nin kendiyle taban tabana zıt “Sertleşin” buyruğuyla uyum içindedir: “Acıma ve yufka yürekli paylaşma duygusu bile, ödevin ne olduğu üzerine düşünmeden önce gelirse ve belirleyici bir neden olursa, sağlıklı düşünen kişiler için bir yük olur, onların düşünülüp taşınılmış düsturlarında kargaşa yaratır ve bu kişilerde, bu duygulardan kurtulup yalnızca yasa koyucu akla tabi olma isteğini yaratır.”⁴⁶ Özerkliğin içsel terkibine karşın yaderklik bazen özgürlüğün kökeni kabul edilen akla karşı hiddete dönüşür. Kant böyle durumlarda üçüncü çatışkının antitezinin tarafına geçer: “Ancak doğa yasalarına başvurarak tanımlama yapmaktan vazgeçmek, bütün izahlardan vazgeçmektir; geriye savunmadan, yani şeylerin özünü daha yakından gördüğü iddiasıyla utanmadan özgürlüğün imkânsız olduğunu beyan edenlerin itirazlarını bertaraf etme çabasından başka bir şey kalmaz.”⁴⁷ Hurafecilikle mutlak egemenlik sahibi akıl tapıncı birbirine dolanmış durumdadır. Kant’ın kategorik buyruktan çıkarttığı yükümlülük, bu buyruğun en yüce tanımını teşkil etmesi gereken özgürlükle çelişir. Bu da, her türlü ampirizmden arındırılmış bu buyruğun, gerçek olanla idea arasındaki *chorismos*’a rağmen aklın denetiminden muaf bir “factum”⁴⁸ olarak takdim edilmesinin başlıca nedenlerinden biridir. Ahlak yasasının hem akıldışı hem de makul kabul edilmesi Kant’ın özgürlük öğretisinin en şiddetli çatışkısıdır; ahlak yasası, içeriksiz, saf mantıksal akla indirgendiği için makul, daha fazla çözümlenmeden verili haliyle kabul edilmesi gerektiğinden akıl dışıdır; ahlak yasasını daha fazla kurcalama amaçlı her girişim aforoz sebebidir. Bu çatışkının suçu filozofa atılamaz: burada asıl akıldışı olan, başlı başına bir körleşmeyi işaret eden şey, katıksız sonuç mantığının (*Konsequenzlogik*) iş başında olması, kendi üzerine düşünmeyen özkorunum ilkesine riayet edilmesidir. Hegel’in meşhur “uslamlama” (*Raisonnieren*) ibaresindeki et-

45. A.g.y., s. 92 vd. (s. 102).

46. A.g.y., s. 118 (s. 255-56); krş. Horkheimer ve Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, a.g.y., s. 123 vd.

47. Kant, *Grundlegung*, a.g.y., s. 459.

48. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, a.g.y., s. 31; ayrıca bkz. Horkheimer ve Adorno, a.g.y., s. 114.

kisi bariz olan o nahoş, Kantçı “uydurma akıl yürütme” (*vernünftehn*) deyişinde aklın, kati bir ayırt edici neden olmaksızın kınanmasıyla aklın bütün akli amaçların ötesinde bir yerde hipostazlaştırılması, aralarındaki apaçık çelişkiye rağmen, birbirine uyum sağlar. *Ratio* irrasyonel otoriteye dönüşür.

Özgürlük ve Özgürlüksüzlüğün Özdeneyimi

Bu çelişki, bilincin özdeneyimiyle bilincin bütünlükle olan ilişkisi arasındaki nesnel çelişkiye tarihlenir. Birey, topluma karşı koyduğu ve sandığından çok daha az ölçüde olsa da, topluma ya da diğer bireylere karşı eylemde bulunabildiği ölçüde özgür hisseder. Bireyin özgürlüğü her şeyden önce, kendi amaçlarının, toplumsal amaçların içine karışarak doğrudan çözülmeyen amaçların peşinden giden birinin özgürlüğüdür; özgürlük bu bakımdan, bireyleşme ilkesiyle örtüşür. Özgürlük bu biçimiyle, ilkel toplumdan kopmuş olan özgürlüktür; giderek rasyonelleşen bir toplum içinde kendi gerçekliğini elde etmiştir. Bununla birlikte, burjuva toplumunda, tıpkı bireysellik gibi bir yanılsamadan ibaret kalmıştır. Özgür irade eleştirisi ve determinizm eleştirisinin hedefinde bu hezeyan vardır. Değerler yasası, özgürlükleri biçimsel kalan bireyleri aşarak yürürlüğe girmiştir. Marx’a göre bu yasanın mecburi infaz memurları olan bireyler özgürlüksüzdür ve özgürlük tasarımının ilk biçimlendiği yer olan toplumdaki antagonizma büyüdükçe özgürlüksüzlükler de derinleşir. Mübadele toplumunun bir işlevi olan bireyin bağımsızlaşması süreci, bütünleşmeyle birlikte bireyin feshedilmesi sonucunda akamete uğrar. Özgürlüğü üreten şey, özgürlüksüzlüğe dönüşür. Ekonomik sistem, işlerliğini devam ettirmek için özerklik talep ettiği sürece, kendini geçindiren burjuva özne de bir birey olarak özgürdü. Yani öznenin özerkliği daha kaynaklandığı yerde bile potansiyel olarak yadsınmıştır. Sahip olmaktan övündüğü özgürlük, ilk olarak Hegel tarafından işaret edildiği üzere, hakiki özgürlükle düpedüz alay eden negatif özgürlüktür; her tekil bireyin toplumsal yazgısının olumsuzluğunun bir ifadesidir. Ultra liberal ideolojide övgüyle bahsedilen büyük mücadeleler sonucunda muhafaza edilip kendini kabul ettiren özgürlüğün reel zorunluluğu, tekil bireyleri sağ kalabilmek için *ruggedness*’a (*İng.* kabalığa ve sertliğe) mecbur bırakan bütüncül toplumsal zorunluluğun maskesiydi. Soyutluklarıyla neredeyse değişmez bir görünüm arz eden kavramların da tarihsel olduğu buradan açıkça görülebilir. Hayat kavramı da böyle bir kavramdır. Hayat özgürlüksüzlük koşulları altında kendini üretmeye devam ederken, hayat

kavramı, anlamı uyarınca henüz hayata geçmemiş şeylerin imkânını, açık deneyimi öngerektirir ama açık deneyim o kadar azaltılmıştır ki, hayat kelimesi de içi boş bir avuntu gibi gelir kulağa. Burjuva bireyin eylemine içkin zorunluluk da özgürlüğü gibi bir karikatürdür aslında. Yasa kavramının icap ettirdiği kadar şeffaf değildir, her tekil özneye bir tesadüf olarak, mitolojik yazgının devamı olarak isabet eder. Hayat bu negatif unsuru, Schubert'in dört el için bestelediği "Lebensstürme" (hayatın fırtınalı anları) adlı piyano parçasına adını veren bu veçheyi muhafaza etmiştir. Esasen toplumsal olan bir olgunun biyolojik bir kategoriyle karşılandığı "yaşam" sözcüğünde açıkça hissedilebilen toplumun ilkel kökenleri, meta üretimine hâkim olan anarşide açığa vurulur. Toplumun üretim ve yeniden üretim süreci öznelere karşısında şeffaflığını korusa ve onlar tarafından belirlenseydi, öznelere de hayatın meşum fırtınalarında oradan oraya savrulmazlardı. Hayat adı verilen bu şey, sanayi devrinin kötü irrasyonelliğini gerekçelendirmek için *Jugendstil* tarafından etrafına örülen ölümcül aura'yla birlikte ortadan kalkardı. Hayatın bu vekilinin geçiciliği arada sırada da olsa hoş bir biçimde önceden belirlir: örneğin, on dokuzuncu yüzyılın zina edebiyatı, o dönemin tarihsel kök-imgelerinin (*Urbilde*) zikredildiği en büyük ürünler dışında, tamamıyla hurdaya çıkmış durumdadır. Şimdi hiçbir tiyatro yönetmeninin, aralarındaki kadınların bikini giyme özgürlüğünden feragat etmek istemediği bir izleyici grubu için Hebbel'in *Gyges*'ini sahnelemeyi göze alamadığı gibi —anakronik konulardan korkulması, estetik deneyim için gerekli mesafenin eksikliğini işaret eder ve barbarca bir yönü de vardır— insanlığın sorunlarını çözmeyi başardığı bir gelecekte de bugün hayat yerine koyduğumuz ama aslında hayatın ne kadar seyreldiğini görmemizi engelleyen mevcut durumun başına aynısı gelecektir. Şimdi hüküm süren yasalar, o gün gelene kadar tekil bireye ve çıkarlarına zıt düşmeye devam edecektir. Burjuva ekonomisinin hüküm sürdüğü bir ortamda bu durumu değiştirmek imkânsızdır çünkü burada iradenin özgürlüğü ya da özgürlüksüzlüğünün mevcut bir veri olup olmadığı sorusu yanıtlanamaz. Zaten bu soru da burjuva toplumuyla aynı kalıptan çıkmadır: tarihsel bir kategori olan birey kategorisi, bu soruyu toplumsal dinamiklere dair içeriğinden arındırmaya ve tekil bireyi en temel olgu (*Urphänomen*) olarak ele almaya yarar. Bireyci toplumun ideolojisine itaat eden özgürlük kötü bir içselleştirme sürecinden geçmiştir; bu durum ideolojiye verilecek her bağlayıcı yanıtın önünü keser. İrade özgürlüğü tezi, toplumsal adaletsizliğin bütün yükünü, bu konuda ellerinden hiçbir şey gelmeyen bireylere yükler ve onları sürekli, karşılayamayacakları

kıstaslarla alçaltırken, özgürlüksüzlük tezi de mevcut durumun hâkimi-yetini metafizik yollarla temdit eder, kendi değiştirilemezliğini ilan eder ve bireyi sesini kısıp oturmaya teşvik eder ki zaten bireyin elinden de başka bir şey gelmez. Determinizm işgücünün metalaşarak bir bütünlüğe dönüşmesi şeklinde cereyan eden insansızlaştırma sürecinin insanın doğasında, özünde olduğunu kabul eder; metalaşmanın da bir sınırı olduğunu, işgücünün salt mübadele değerinden ibaret olmayıp kullanım değeri de olduğunu dikkate almaz. İrade özgürlüğünün tamamen inkâr edilmesi, insanların, hiç ayırım gözetilmeksizin, gelişmiş kapitalizmde metalaşan emeklerinin normal biçimine indirgenmesidir. Meta toplumunun tam orta yerinde bulunup o toplumdan soyutlama yaparak irade özgürlüğünü öğreten *a priori*'ci determinizm de en az bu kadar çarpıktır. Birey bizzat o toplumun bir unsurudur; ona atfedilen kendiliğindenlik yine toplum tarafından elinden alınmıştır. İradenin özgürlüğü ya da özgürlüksüzlüğü arasında bir seçim yapmaktan başka bir alternatifi olmayan öznenin aklı tamamen karışır. Bu iki tez de aşırı ve yanlıştır. Determinizm teziyle özgürlük tezi esasında birbirleriyle örtüşür. Her ikisi de özdeşliği ilan eder. Salt kendiliğindenliğe indirgenen ampirik öznelere tabi olacağı yasayla, determinizm tezinde bir nedensellik kategorisi olarak arzı endam eden yasa aynıdır. Özgür insanların iradeden de bağımsız olması bir ihtimaldir ama tekil bireylerin ancak özgür bir toplumda özgür olacağına şüphe yoktur. Dış baskıların ortadan kalkmasıyla içsel bastırma da ortadan kalkacak ama bu süreç muhtemelen çok uzun vadede ve mutad bir nüksetme tehdidi altında gerçekleşecektir. Baskıcı bir ruhla özgürlük ile sorumluluğu birbirine karıştıran felsefi bir geleneğin yerini her tekil bireyin korkusuz, aktif katılımı alacaktır: bu da, katılımı kurumlar aracılığıyla zorlaştırmayan ve katılımın gerçekten etkili olup gerçek sonuçlara yol açtığı bir bütün içinde gerçekleşecektir. Bireyin tanımıyla onunla çelişki oluşturan toplumsal sorumluluk arasındaki çatışkı, kavramların yanlış kullanımının bir sonucu değildir, gerçektir, genelle tikel arasındaki uzlaşmazlığın ahlaki düzeyde aldığı biçimdir. Hitler ve emrindeki canavarların, bütün psikoloji uzmanlarının görüşüne göre erken çocukluk dönemlerinin kölesi, maruz kaldıkları sakatlamanın ürünü olmaları, bununla beraber, bu canavarların cürümlerinin —o esnada gökyüzünden yeryüzüne bir yıldırım düşmemiş olması, kitlelerin bu cürümleri bilinçdışında aklamaları için yeterli olmuştur— muhtemel bir gelecekte tekrarlanmaması için tutuklanmış olanların serbest bırakılmamasının yol açtığı uzlaşmazlık, akılla çelişen faydacı zorunluluk gibi kuruların yardımıyla düzeltilecek gibi değildir. İnsanlığın bireye tesadüf

edebilmesi, hayata geçirilebilmesi için, bireyleşme alanının, ahlaki veçhesi de dahil olmak üzere, bütünüyle bir gölge-olgu olduğunun anlaşılması gerekir. Bazen toplumun bütünü, kendi durumunun yol açtığı çaresizlikle, bireylere karşı, kendi özgürlüksüzlüğünü protesto eden özgürlüğü temsil eder. Öte yandan, toplumsal baskının evrensel bir olgu olduğu bir çağda, özgürlük toplum karşısında duran, kötü muamele görmüş, ezilmiş bireyin simasında bulunabilir sadece. Bu özgürlüğü tarihte gizlendiği yerden çıkarıp kesinlik içinde belirlemek mümkün değildir. Özgürlük, sürekli kılık değiştiren baskının tezahürlerinde somutlaşır: o da baskıya direnme şeklinde tezahür eder. İrade özgürlüğü, insanların bağımsızlaşmak istediği ölçüde varolmuştur. Ama özgürlük özgürlüksüzlükle öyle iç içedir ki, özgürlüksüzlük tarafından engellenmekle kalmaz, özgürlüksüzlük özgürlük kavramının koşuludur artık. Özgürlük kavramı da herhangi bir kavramdır, bir mutlak kavrama dönüştürülemez. Aklın birliği ve zorlaması olmasa özgürlüğe benzer bir şeyin varolması bir yana düşünülemez bile; bu gerçek felsefede belgelenmiştir. Özgürlüğün tek bir modeli olabilir, o da toplumun kapsayıcı yapısına ve bu yapı üzerinden birey denen karmaşık yapıya müdahale edecek bilinçtir. Bu tamamen masal değildir çünkü bilinç dallanıp budaklanmış dürtü enerjisinin bir kolu, bizatihi bir itkidir ve aynı zamanda müdahale ettiği şeyin bir uğrağıdır. Kant'ın ısrarla inkâr ettiği, özgürlük fikri uğruna tanımamakta direttiği yakınlık olmasaydı özgürlük fikri de olmazdı.

Nedenselliğin Krizi Üzerine

Özgürlük fikrinin tam zıddı olan nedensellik kavramı da en az onun kadar sorunludur; antagonizmaları genel kabul gören yanlış bir yöntemle aşma (*Aufhebung*) yaklaşımı benimsenir ve genel, tikeli özdeşleştirme yoluyla yukarıdan tasfiye eder. Ama doğa bilimlerinde baş gösteren nedensellik krizinden yola çıkarak bu bağlama dair anlamlı sonuçlara varmak mümkün değildir. Bu krizin doğa bilimlerinde sadece mikro alanlarda etkisini gösterdiği açıktır; öte yandan Kant'ın bütün eserlerinde değilse bile en azından *Pratik Aklın Eleştirisi*'nde sunduğu nedensellik formülasyonları o kadar kapsamlı, o kadar *large*'dır ki statik yasalılık durumlarına bile yer verir. Nedensellik söz konusu olduğunda da operasyonel, prosedürlerine içkin tanımlarla yetinen doğa bilimleri ve doğa bilimlerinin metodolojisini soyutlayarak tekrar etmekten daha fazlasını hedeflediği sürece nedenselliğin hesabını verme mecburiyetinden feragat edemeyen felsefe hazin ve onanamaz bir biçimde ayrılmıştır, artık ge-

reksinin onları bir arada tutmaya yetmez. Bununla birlikte, nedenselliğin krizi, felsefi deneyimin hâlâ erişebildiği modern toplumda da teşhis edilebilir. Kant’a göre, her bir durumu “kendi” nedenine dayandırmak aklın tartışmasız yöntemidir. Felsefenin, şefaatçisi olmayı hararetle istediği ama bir o kadar da uzaklaştığı bilimlerle, nedensel zincirlerden çok nedensel şebekeler üzerinden işliyor olabilir. Ama bu nedensel ilişkilerin ampirik düzeydeki muğlaklığına tanınmış takribi bir tavizden daha fazlasıdır. Bilincin, zamanın ardışıklığı içinde nedensellik tarafından belirlenmediğini, aksine her olguda kesişen nedensellik dizilerinin bilincinde olmanın nedensellik kategorisi açısından esas olduğunu, Kant’ın terimiyle *a priori* önemde olduğunu Kant da teslim etmek zorunda kalmıştır: hiçbir tekil olay bu çokluktan hariç tutulamaz. Birbirine dolanmış ve kesişen unsurların sonsuzluğu, üçüncü çatışkının tezi ve antitezinde kararlaştırıldığı şekilde sarih nedensel zincirler oluşturmayı sadece pratikte değil, ilkece de imkânsız kılar. Somut tarihsel olguları açıklığa kavuşturmak için sorulan ve Kant’ta sonu belli bir seyir dahilinde donakalan sorular, Eleştiri’nin çatışkılar üzerine bölümünde sunulan pozitif sonsuzluğu yatay olarak içerir. Kasaba yaşamında kolaylıkla takip edilebilen vazih ilişkileri bütün nesnelere aktarmak mümkünmüş gibi davranan Kant bunu görmezden gelir. Onun modelinden yola çıkıp sonuçlanmış nedensel belirlenimlere varmanın yolu yoktur. Nedensel ilişkiyi sadece bir ilke olarak ele aldığından, ilke düzeyindeki iç içe geçmişliğin üzerinde durmaz. Bu ihmalin nedeni, nedenselliğin transandantal özneye nakledilmesidir. Nedensellik saf yasallık biçimine dönüşür ve tek boyutlu hale gelir. Kötü şöhretli “etkileşim”in bu eksikliğin giderilmesi amacıyla kategoriler tablosuna sonradan dahil etmesi, ufukta belirmekte olan nedensellik krizinin de erken emarelerinden biridir. Kategoriler tablosunun şeması, Durkheimci ekolün de vurguladığı üzere, nedensellik açıklamasına destek sağlamak için basit kuşaklar arası ilişkiyi örnek alır. Nedensellikte Anaksimandros ve Herakleitos’ta gördüğümüz arkaik intikam ilişkisinin bir benzeri, o değilse bile feodal bir veçhe söz konusudur. Mitolojiden arındırma sürecinde, şeyleri harekete geçiren ruhlar öğretisinin mirasçısı olan nedenselliğin önüne bir set çekilmiş ama nedensellik bir yandan da yasa adına takviye edilmiştir. Nedensellik, sahiden “çeşitlilikteki birlik”se —Schopenhauer’in nedenselliği diğer kategorilere tercih etmesinin nedeni budur— burjuvazi çağı, sistem kadar nedenselliğin de etkisinde olmuştur. Tarihin akışında nedenselliğin tespit edilebilmesi için ilişkilerin de olabildiğince sarih olması gereklidir. Örneğin, Hitler Almanyası’nın İkinci Dünya Savaşı’nın patlak vermesine etkisi, Wil-

helm Almanyası'nın Birinci Dünya Savaşı'ndaki rolüne kıyasla tartışmasızdır. Ancak bu eğilim de ani bir değişim gösterecektir. Nihayetinde sistem de —sistemin toplumsal düzeydeki yansıması “entegrasyon” sözcüğüdür— bütün unsurların diğer unsurlara bağlı olduğu nedensellik bahsini köhneliği nedeniyle geride bırakacağı bir noktaya gelecektir, yekpare toplumda muhtemel nedeni arama girişimi beyhudedir. Neden, toplumun kendisidir. Nedensellik adeta bütünlüğün içine çekilmiş, bu sistem içerisinde ayırt edilemez hale gelmiştir. Nedensellik kavramı, bilimci teamüllerle zayıflatılıp soyutlaştıkça evrensellik düzeyinde toplumsallaşmış bir toplumun aşırı derecede yoğunlaşmış ağı dahilinde bir durumun başka bir tekil durumla net bir şekilde bağlandığı bir ortamın oluşması ihtimali de o kadar azdır. Her durum hem yatay hem dikey olarak bütün diğer durumlarla bağlantılıdır, diğer her durumu açıklığa kavuşturur ve diğer her durum aracılığıyla açıklığa kavuşur. Nedenselliğin Aydınlanma yolunda etkili bir siyasi silah olarak kullanıldığı son öğretisi, Marksist üstyapı—altyapı kuramıdır; üretim, dağıtım ve tahakküm aygıtları kadar ekonomik ve toplumsal ilişkilerin ve ideolojilerin de tamamen iç içe geçtiği, kanlı canlı insanların da ideolojinin bir parçası haline geldiği bir ortamda bu öğretisi neredeyse masum kalmakta, ona artık ayak uyduramamaktadır. İdeolojinin bir gerekçe ya da tamamlayıcı bir unsur olarak varolanlara eklenmek yerine mevcut durumu kaçınılmazlığı nedeniyle temize çıkartan yanılmanın bir parçası haline geldiği bir ortamda, üstyapıyla altyapı arasındaki nedensel ilişki aracılığıyla iş görmeye çalışan bir eleştiri hedefi iskalamaktadır. Bütüncül toplumda her şey merkeze aynı yakınlıktadır; bu toplum, içyüzünü gören insanların nesli tükendiği ölçüde şeffaflığını kaybeder, onu temize çıkarma çabaları giderek uyduruklaşır. Eleştiri, altyapının kendi üstyapısına dönüştüğünü sanayi devlerinin yönetim binaları ve havalimanları üzerinden bile ispatlayabilir. Bunun için bu yapının nedensel koşullarından yola çıkarak bağımsız ve bir hakikat iddiası olmayan bir ideoloji türetmesine gerek yoktur artık; yapması gereken, bu kapsayıcı durumun ve etrafı tekil verilerin fizyonomisini elinde bulundurmak ve ekonomideki yapısal değişiklikleri analiz etmektir. Özgürlük imkânının yok olmasıyla koşut biçimde nedenselliğin geçerliliğinin kalmaması, rasyonel araçları elinde bulunduran toplumun, amaçları dolayısıyla örtük biçimde içinde barındırdığı irrasyonelliğe teslim olmasıdır. Nihai nedenin dar anlamıyla fenomenler düzeyinde geçerli olan nedensellikten ayrılmasından sonra bu ikisini tekrar birleştirmeye çalışan Leibniz ve Kant felsefesi söz konusu iraksamanın farkına varmış ancak burjuva toplumunun amaç-arac çatış-

kısında kökenlendiğini tespit edememiştir. Ama bugün nedenselliğin ortadan kalkması, özgürlükler âlemine delalet etmez. O eski bağımlılıklar bütüncül etkileşim ortamında kendini yeniden üreterek genişler. Bütüncül etkileşim, milyonlarca katmandan müteşekkil dokusuyla, ilerlemenin hizmetindeki nedensel düşüncenin teşvik ettiği, vadesi gelmiş ve neredeyse gasp edici nitelikteki bu rasyonel nüfuz etme sürecine geçit vermez. Nedensellik de ancak özgürlüğün ufkunda anlamlıdır. Ampirizme karşı korunaklı görünmesinin nedeni, nedensellik varsayımı olmadan bilim olarak örgütlenmiş bilginin mümkün olmamasıdır; idealizm de daha kesin ve etkili bir argüman sunamamıştır. Ama Kant'ın öznel düşünce açısından zaruri olan nedenselliği nesnelliğin kurucu koşuluna dönüştürme çabası da ampirizmin nedenselliği inkârından daha tutarlı değildir. Nedenselliğin bir “eğer – öyleyse” ilişkisine dönüşmesinin önündeki tek engel olan ama öznel-kategorik esasının muhafaza etmek zorunda olduğu belirgin *a priori*'lik yasasına riayet etmeyen fenomenlerin içsel bağlamı varsayımıyla arasına mesafe koymak zorunda kalmıştır; Kant'ın nedensellik öğretisinin potansiyelini daha sonra bilimsel gelişmeler hayata geçirmiştir. Nedenselliği, kendini motivasyonda doğrudan deneyimlemesi üzerinden kurma çabası da geçici bir çaredir. Çünkü psikoloji bu esnada, bu kendi deneyiminin kendini kandırabileceğini, hatta kendini kandırmak zorunda olduğunu göstermiştir.

Efsun olarak Nedensellik

Öznel düşünme ilkesi olarak nedensellik tutarsızlıklarla doluysa, ama bir yandan da, nedenselliği tamamen bertaraf ederek düşünmek mümkün değilse, nedenselliğin düşünmeye ait olmayan veçhesini bulmak gerekir. Nedenselliğe bakarak, özdeşliğin özdeşliksizliğe yapıp ettikleri görülebilir. Yasalılığın bilinci olan nedensellik bilinci bu duruma dair bilinçtir, bilgi eleştirisi açısından, özdeşleştirmedeki öznel yanılsamanın bilincinde olmaktır. Nedensellik üzerine düşünüm özdeşliksizliğin imkânını özgürlük fikrinde bulur. Nedensellik, nesnel ve provokatif biçimde anti-Kantçı ifadesiyle, özdeşlik ilkesine tabi olmaları koşuluyla, kendinde şeyler arasındaki bir ilişkidir. Nedensellik, nesnel ve öznel olarak, tahakküm altına alınmış doğanın efsunudur. Nedenselliğin *fundamentum in re*'si (*Lat.* şeydeki, gerçeklikteki temel), zihinsel bir ilke olarak gerçek doğa tahakkümünün bir yansımasından ibaret olan özdeşleşmedir. Doğaya tahakküm ettiği her yerde nedensellik bulan akıl, nedensellik üzerine düşünürken, kendisinin de tabiatı itibarıyla efsunlayan ilke olduğu-

nun bilincine varacaktır. İlerleme kaydeden aydınlanma sürecinde, insanı hiç düşünmeden kendini adadığı mitolojiye gerilemekten alıkoyan unsur işte bu öz bilinçtir. İnsan kendisinin de, dur durak tanımayan indirgemesinin nesnesi olduğunu idrak ettiğinde indirgemeci “İşte insan budur” şeması da mutlak kudretini kaybeder. Buna karşın nedensellik, insanın kendi doğallığını doğaya tahakküm ederek idame ettirmesinden başka bir şey değildir. Özne doğayla bir olduğu anı bir kez kavradıktan sonra doğayı kendine benzetmekten vazgeçecektir. İdealizmin gizli ve hatalı hakikat içeriği budur. Çünkü özne idealizmde âdet olduğu üzere doğayı kendine benzettikçe, onunla benzerliği de azalır. Yakınlık Aydınlanmanın diyalektiğinin zirvesidir. Aydınlanma yakınlığı tamamen yardığı anda, dışarıdan dayatılan kavramsız bir icraya, hezeyana geri tepecektir. Yakınlık olmadan hakikat elde edilemez: idealizmin özdeşleme felsefesi bu gerçeğin karikatürize edilmiş halidir. Bilinç kendi Başka’sını, ona benzer olduğu ölçüde bilebilir, onu bu benzerliğiyle birlikte tamamen düzleştirerek değil. Öznenin icra ettiği kesintiden sonra geriye kalan şey, nesnelliğin ilkel bir taklididir. Öznenin kendi başkasını dahil ettiği, kendinin bilincinde olmayan şemadır bu nesnellik. Bu şemanın şeylerle yakınlığa tahammülü azaldıkça, özdeşleştirme zorlantısı da o kadar acımasız olur. Ama yakınlık da pozitif ontolojik bir tekil terim değildir. Sezgiye, doğrudan, empati yoluyla kavranan bir hakikate dönüşen yakınlık, Aydınlanmanın diyalektiğinde bir kalıntı olarak, tekrar ısıtılmış bir mitos olarak öğütülür; saf akıldan üretilen mitolojiye, tahakküme razı olur. Yakınlık, kategorik aygıtının özdeşleştirme şemasının devre dışı bırakılmasından sonra bilginin elinde kalan şey değil, bu şemanın katiyetle yadsınmasıdır. İşte böyle bir eleştiri nedensellik üzerine düşünür. Düşünce bu eleştiride, şeylere uygulanan efsunu ortadan kaldıracak bir sempatinin eşliğine gelerek onlara uyum gösterir. Öznel nedensellik, öznenin nesneye yapıp ettiklerine dair bir sezgi şeklini aldığından öznel ruh akrabalığı kurar.

Akıl, Ego, Süpereego

Kant’ın ahlak yasasını bir *faktum*’a, bir olguya dönüştürmesinin telkin gücü benzer bir veriyi ampirik kişinin alanından iktibas edebilmesinden ileri gelir. Bu sayede, kavranabilir dünyayla ampirik dünyayı sorunlu bir şekilde olsa da dolayım lamıştır Kant. Ampirik bilincin fenomenolojisi ve özellikle psikoloji, Kantçı öğretilde ahlak yasasının sözcüsü işlevi üstlenen vicdanla yüzleşmek zorundadır. Vicdanın etkisine dair tanımlar,

bilhassa “yükümlülük” temelli vicdan tanımı hayal ya da kuruntu değildir. Kant özgürlük öğretisine hakkettiği baskıcı eğilimleri, gerçeklikte bir karşılığı olan vicdani baskıdan çıkarmıştır. Vicdanın psikolojik karşılığı olan süperegounun ampirik düzeyde karşı konulamaz bir gücü haiz olduğunu görüp ahlak yasasının —transandantal ilkenin hilafına— gerçekte varolduğuna kanaat getirmiştir; oysa Kant’ın tıpkı yaderk itkiler gibi bu olgusalılığı da, özerk ahlaka temel oluşturmaya yeterli olmadığı için diskalifiye etmesi gerekirdi. Kant’ın vicdanın herhangi bir eleştirisine asla müsamaha göstermemesi, fenomenler dünyasında bütün güdülenmelerin ampirik olduğu, yani psikolojik Ben’den kaynaklandığı yolundaki kavrayışıyla çelişir. Bu çelişkiyi ortadan kaldırmak için genetik uğrağı ahlak felsefesinden ihraç etmiş, onun yerine başlangıç aşamasında öznenin kendi kendine verili kıldığı kavranabilir karakter kurgusunu koymuştur.* Gelgelelim bu “başlangıç aşamasında” ibaresinin zaman-sal-kalıtımsal olan ama buna karşılık “ampirik” vasfını öyle kolay kolay ortadan kaldıramaz. Karakterin oluşumu hakkında bilinen hiçbir şey, bu ahlaki kendiliğinden türetme edimi iddiasıyla uzlaşmaz. Kant’ta bu türetme edimini icra etmesi beklenen Ben de dolaysız bir unsur değildir, o da bizatihi dolayımlanmış, bir kaynaktan, psikolojideki terimiyle dağınık libido enerjisinden çıkmıştır. Varoluş olguları sadece ahlak yasasının bütün özgül içeriğinin değil, onun sözde saf, buyurucu biçiminin de esasını teşkil eder. Kant’ın ahlakın zorunlu koşulu olarak mutlaklaştırdığı sağlam, özdeşliğini muhafaza eden otorite kaynağı olarak Ben kurgusunun gelişimi gibi ahlak yasası da baskının içselleştirilmesini şart koşar. Kant’ın formalizmini kusurlu bulan ve onun devre dışı bıraktığı ahlakın ampirik göreciliğini belirli içerikleri örnek vererek ispatlamaya soyunan Kant yorumları da yüzeysel kalır. Bu yasa, en soyut haliyle bile meydana gelmiş bir şeydir, acı veren soyutluğu esasında tortulaşmış bir içerik, normal biçimine, yani özdeşliğe indirgenmiş tahakkümdür. Psikoloji, Kant’ın yaşadığı dönemde henüz keşfedilmediği için spesifik bir müdahalede bulunamadığı şeyi nesnel olarak telafi etmiş; Kant’ın hiç

* “Özgür eylemleri, nedensellikleri bakımından yargılarken gidebileceğimiz en uç nokta eylemlerin kavranabilir nedenidir, bu nedenin ötesine geçemeyiz; bu nedenin özgür olduğunu, yani duyulardan bağımsız olarak belirlendiğini ve bu haliyle görünüşlerin duyular tarafından koşullanmamış koşulu olabileceğini kavrayabiliriz. Ancak, kavranabilir niteliğin mevcut koşullar altında neden tam da bu görünüşleri ve bu ampirik niteliği verdiğini yanıtlamak aklımızın bütün yetilerini aşar; transandantal nesnenin kendini dışsal duyu algımıza sadece uzamda sunmasının nedenini, neden başka türlü bir algının söz konusu olamadığım sormakla aynı kapıya çıkacağından, bunu sadece sormaya bile yetkimiz yoktur.” (Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, s. 376 vd.)

analiz etmeden zamandışında kavranması gereken unsur olarak yücelttiği şeyin ampirik teşekkülünü teşhis etmiştir. Freud ekolü en parlak döneminde, diğer Kant'la, yani Aydınlanmacı Kant'la uyum içinde süperegönün gaddar eleştirilerinin egoya yabancı, ona kesinlikle yaderk olduğu görüşünü desteklemiştir. Süperegöyü, toplumsal baskının bilinçsizce, hezeyan içinde içselleştirilmesi olarak ele almıştır. Sandor Ferenczi, *Psikanalizin Yapıtaşları*'nda muhtemelen alacağı tepkilerden çekindiği için ihtiyatlı davranarak şöyle yazmıştır: "Gerçek bir karakter analizin, en azından bir süreliğine, analistinki de dahil olmak üzere her tür süperegödan arındırılması gerekir. Nihayetinde hasta, aklını ve kendi libidinal eğilimlerini aşan her duygusal bağdan kurtulmalıdır. Radikal bir sağaltım ancak süperegönün bu şekilde tasfiyesiyle mümkün olabilir; bir süperegönün başka bir süperegöyle ikame edilmesinden müteşekkil bütün başarılar aktarımın kazanımları olarak tanımlanmalı; terapinin nihai amacı olan aktarımdan da kurtulma amacına kesinlikle hizmet etmedikleri kaydedilmelidir."⁴⁹ Burada, Kant'ta vicdanın temelini oluşturan aklın, vicdanı çözerek reddetmesi beklenir. Çünkü üzerine düşünülmemiş akıl egemenliği, yani egonun id üzerindeki tahakkümü, eleştirisi egonun gerçeklik ilkesinde kesilen psikanalizde, egonun bilinçdışı mekanizmasına ötelenen baskıcı ilkeyle özdeştir. Psikanalitik topolojide temel alınan ego-süperego ayrımı şaibelidir; her ikisi de baba imgesinin kalıtsal olarak içselleştirilmesine yol açar. Süperegöya dair analitik teorilerin, iddialı bir çıkış yaptıktan kısa bir süre sonra tavsamasının nedeni şişirilmiş egoyu konu edinmek zorunda kalmak istememeleridir. Ferenczi de eleştirisini hemen kısıtlar: "mücadelesi" sadece süperegönün "bilinçdışına çıkmış ve dolayısıyla denetim altına alınamayan parçasına yöneliktir."⁵⁰ Ama bu da bir işe yaramaz: Kant'ın saptadığı vicdan baskısının karşı konulamazlığı, tıpkı arkaik tabular gibi, bu bilinçdışına atma sürecinde oluşur; her bakımdan rasyonel bir gerçeklik söz konusu olsaydı süperego kendini tesis edemezdi. Hem Ferenczi'nin hem de sağlıklı süperego ilkesi gibi sağlıklı ilkelere bağlı kalan psikanalitik revizyonizmin, süperegöyü bilinçdışı ve ondan daha zararsız olan bilinçöncesi olmak üzere iki parçaya ayırma girişimleri fuzulidir; vicdanın bir mercie dönüşmesini sağlayan nesnelleştirme ve bağımsızlaştırma işlemleri esas itibarıyla unutmayı gerektirir ve bu bakımdan egoya yabancıdır. Ferenczi de şu vurgusuyla bunu onaylar: "Normal insan bilinçöncesinde de pozitif

49. Sandor Ferenczi, *Bausteine zur Psychoanalyse*, Bern 1939, Cilt III, s. 394 vd.

50. A.g.y., s. 398. 51. A.g.y.

ve negatif idealleri muhafaza eder.”⁵¹ Oysa her tür toplumsal baskıya edilgen ve etken olarak boyun eğen ve psikanalizin, işbölümüne beslediği uğursuz inanç nedeniyle hiç eleştirel olmayan bir yaklaşımla mevcut toplumdan yola çıkarak edindiği, Ferenczi’ninse saygı beslediği “normal insan” a denk gelen ideal kavramı, katı Kantçı anlayışta yaderk kabul edilen, psikanalitik ifadesiyle, libidinal olarak sabitlenmiş bir kavramdır. Kendi başlattığı süperegö eleştirisini toplumsal uyumculuk uğruna frenleyen psikanalizin, günümüze kadar bütün özgürlük teorilerini çarpıklaştırmış baskıya ne kadar yaklaştığını görmek için Ferenczi’nin şu pasajına bakmak yeterlidir: “İnsanın kendini ahlaklı bir vatandaş olarak hissetmesini ve ona göre eylemesini ılımlı bir şekilde sağladığı sürece, süperegö değiştirilmemesi gereken faydalı bir kurumdur. Ama süperegö oluşumunda patolojik aşırılıklar söz konusu olduğunda ...”⁵² Aşırılık korkusu, bütün irrasyonel unsurlarına rağmen süperegödan asla feragat etmek istemeyen ahlaklı vatandaşlığın nişanıdır. Aklını başına toplamakta hiç gecikmemiş olan psikanalizin, normal ve patolojik süperegönün psikolojik kriterleri gözetken öznel bir yaklaşımla nasıl ayırt edileceği üzerine pek laf etmemesi, sıradan vatandaşın doğal milli duygular olarak benimsediği şeyle milliyetçilik arasındaki fark konusunda bir şey diyememesine benzer. Tek ayırım kriteri toplumsal etkidir ama psikanaliz de toplumsal etkinin *quaestiones iuris*’inin (*Lat.* yasa meselesi) kendi yetki alanının dışında olduğunu ilan etmiştir. Ferenczi’nin de kendi önermeleriyle çelişkiye düşerek beyan ettiği üzere, süperegö üzerine düşünmek “metapsikolojik”tir. Süperegönün eleştirisinin, onu üreten toplumun eleştirisi olması gerekir; toplum konusuna hiç değinmeyen eleştiri ege-men toplumsal normlara boyun eğer. Baskıcı bir mekanizma olarak psikolojik güdülenimin etki bağlamında sahip olduğu nesnel değere toplumsal düzeyde sahip olmayan süperegöyü toplumsal faydası ya da bağlayıcılığı nedeniyle salık vermek, psikolojinin “ayıklamak” vaadiyle yola çıktığı akıldışlılıkları psikolojinin içinde tekrarlar ve pekiştirir.

Özgürlüğün Potansiyeli

Gelgelelim yakın geçmişte olan süperegönün daha rasyonel bir bütün içinde aşılması değil, koşulsuz bir uyuma dönüştürülerek dışsallaştırılmasıydı. Özgürlüğün ampirik yaşamda mümkün olduğunu müjdeleyen süreksiz özgürlük emareleri de giderek azalıyor; özgürlük bir sınır değere

dönüşüyor şimdi. Artık bir tamamlayıcı ideoloji olarak bile öne sürülemiyor özgürlük; ideolojiyi de demir yumrukla yöneten iktidar odakları belli ki özgürlük propagandasının artık o kadar da cazip olmadığına inanıyor. Özgürlük unutuluyor. Özgürlüksüzlük, ne idüğünün görülüp tasfiye edilmesini sağlayabilecek bir dışsal unsura asla tahammül etmeyen görünmez bütünlüğünde kendini tamamına erdiliyor. Dünya, mevcut haliyle tek ideolojiye, insanlar da o ideolojinin ayrılmaz parçalarına dönüşüyor. Diyalektik adalet işte bu bağlamda da galebe çalıyor: tikelci ve özgürlüksüz bir toplumun prototipi ve taşıyıcısı olan bireylere paylaştırılıyor. Bireyin kendi adına umut etmesi gereken özgürlük salt kendi özgürlüğü olamaz, bütünü özgürlüğü olmalıdır. Özgürlük kategorisi, özgür olmayan birey imgesi model alınarak oluşturulduğundan bireyleşme eleştirisi de bu kategorinin ötesine geçemez. Bireysel alanda irade özgürlüğünün, dolayısıyla ahlakın ilan edilememesi ama bir yandan da ahlak olmadan türün yaşamının muhafaza edilemez oluşunun yol açtığı çelişki sözde değerlerin adeta birer vergi gibi dayatılması aracılığıyla tesviye edilemez. Özgürlük tayininin yaderkliği, Nietzsche'nin yeni levhaları gibi özgürlüğün tam zıddını işaret eder. Ama özgürlük, eskiden nasılsa yine öyle kalmak, kaynağında nasıldıysa yine öyle olmak zorunda değildir. Toplumsal baskının vicdanda içselleştirilmesi sürecinde, toplumsal otorite kaynağını kendi ilkesi gereğince eleştirel bir yaklaşımla tartan ve ona karşı koyan direnişle birlikte baskılardan özgürleşme potansiyeli de olgunlaşır. Vicdan eleştirisi bu potansiyelin psikolojik alanda değil uzlaşmanın sağlanacağı özgür yaşamın nesnelliğinde serbest bırakılmasını hedefler. Kantçı ahlakın, görünürde katı özerklik iddiasıyla karşıtlık içinde bulunan iyi etiğine yönelmesiyle, toplumsal idealle öznel kendini koruyan akıl ideali arasında meydana gelen ve kavramsal bir sentezle aşılması mümkün olmayan kırılmanın hakikati öne çıkar. Ahlak yasasının nesnelliğinde sadece öznel aklın bir mutlağa dönüştüğü yolundaki şikâyet nispidir. Kant toplumsal açıdan haklı olarak talep edilmesi gereken şeyi, yanılmaya açık ve çarpıtılmış önermelerle ifade eder. Bu bakımdan bu nesnellik ne psikolojinin ne de rasyonalitenin öznel alanına tercüme edilebilir, aksine, tikel ve genel çıkar gerçekten uyumlulaşana kadar öyle ya da böyle öznel alandan ayrı kalmaya devam edecektir. Vicdan özgürlüksüz toplumun alınındaki utanç damgasıdır. Kant kendi felsefesinin muammasını görememiştir: Kant'ın özneye atfettiği nesnelliği kurma ya da eyleminde kendini nesnelleştirme yetisi öznenin de bizatihi nesnel olmasını gerektirir. Transandantal öznedeki kendini nesnel olarak yorumlayan akılda, Kantçı öznenin nesnelleştirici eylemlerini

mümkün kılan uğrak olarak nesnenin önceliğinin gölgesi vardır. Kant'ın öznellik kavramı özünde kişisel olmayan vasıflarla doludur. Öznenin kişiliği, onun en dolaysız, en yakın, en kesin veçhe olarak benimsediği özelliği bile dolayım lanmıştır. Bireylerin ötesinde varolan bir toplum olamayacağı gibi toplum olmadan da ben-bilinci olamaz. Pratik aklın özneyi aşan koyutları, akıl, Tanrı, özgürlük, ölümsüzlük, kategorik buyruğa, saf öznel akla yönelik bir eleştiri içerir. Kant ne kadar aksini iddia etse de bu koyutlar olmadan akıl düşünülemez bile; umudun olmadığı yerde iyi bir şey de olamaz.

Kişiselciliğe Karşı

Dünyanın dört bir yanında zuhur eden dolaysız şiddet olayları karşısında ahlakın himayesinden feragat etmek istemeyen düşünce, nominalizmin etkisinde kalarak ahlaki sağlam kazığa bağlamak ister ve onu kişiye rap-teder. Sadece özgür bir toplum teşekkülünde ortaya çıkabilecek olan özgürlük, mevcut düzen teşekkülünün onu esirgediği yerde, ona muhtaç olan ama mevcut haliyle onu güvence altına alamayan tikel bireyde aranır. Kişiselci etikte toplum üzerine düşünüm olmadığı gibi kişi üzerine düşünüm de yoktur. Genelden tamamıyla koparılan kişi herhangi bir genellik tesis edemeyeceğinden, genel unsurlar, el altından, tahakkümün mevcut biçimlerinden çıkarılır. Kişiselcilik ve bağlantı lakırdıları faşizm öncesi dönemin irrasyonel fikir bütünlüğü zemininde uyumlu bir birlik-telik sergilemiştir. Bir mutlağa dönüştürülen kişi kendinden yola çıkarak ele alınacak geneli olumsuzlar ve keyfiliği uyduruk bir payeyle donatır. Genelin meşruiyetinden emin olamayan, düşünceye muhtaç bir halde kendi içine dönen kişinin etkileyiciliği genelin karşı koyması zor cazibesinden ödünç alınmıştır. Genelin, kendiliğini borçlu olduğu sarsılmaz birlik ilkesi, tahakkümün öz-nede küstahça tekrarlanmasıdır. Kişi, ebe-dileştirmek yerine özgürleşmesi için çözülmesi gereken tarihsel bir düğüm; o eski genellik tuzağının tikelde tahkim edilmesidir. Kişiden yola çıkarak varılacak ahlaki bir sonuç, tıpkı dolaysız varoluş gibi arızı olacaktır. Kişi Kant'ın demode kişilik bahsindeki halinden farklıdır artık, varoluşun kavramsız Bu'luk (*Diesda*) durumundan başka seçenekleri kalmayanlar için bir totolojiye dönüşmüştür. Bazı yeni-ontolojilerin kişiden yola çıkarak elde etmeye çalıştığı aşkınlık olsa olsa kişinin bilincini yüceltebilir. Oysa kişiye etiğin temeli olarak başvurma seçeneğinin tamamen elemeyi amaçladığı genel olmadan bilinç de olamaz. Kişi kavramının ve Sen-Ben-İlişkisi gibi değışkelerinin, itibarını kaybetmiş teo-

lojinin yapmacık tonunu devralmasının nedeni budur. Doğru insan kavramını önceden belirlemek mümkün olmamakla birlikte, doğru insanın kendini koruma sürecinin kutsanmış bir suretinden ibaret olan kişiye hiç benzemeyeceği söylenebilir. Tarih felsefesi açısından kişi kavramı bir yandan bir karakter olarak nesnelleşmiş özneyi bir yandan da onun çöküşünü öngerektirir. Öznelerin edilgen ve atomistik, refleks benzeri davranışlar toplamına dönüşmesiyle tamamına eren ego zayıflığı, iktisadi mülk-edinme ilkesinin antropolojik bir ilkeye dönüştüğü kişi mefhumuna müstahak bir hükümdür aynı zamanda. İnsanların kavranabilir karakteri kişisel vasıflarında değil, kendi varoluşlarından farklı yönlerinde aranmalıdır. Bu farka yol açan veçheler kişide kaçınılmaz olarak bir özdeşlik unsurunu olarak öne çıkar. Her insani tepki, beslendiği kaynağın birliğiyle çelişir; daha iyi olmaya yönelik her itki sadece Kantçı anlamıyla akıllı temsil etmez, akıldan önce aptallığı da temsil eder. İnsanlar ancak, kişi olarak hareket etmedikleri ve kendilerini bir kişi olarak tespit etmedikleri zaman insani olabilir; insanlar doğada kişi olarak varolmazlar, doğanın dağınıklığı, kavranabilir bir canlının, egodan kopmuş olan kendiliğin hatlarını andırır; modern sanat bu bağlantıyı bir parça da olsa öne çıkarmıştır. Özne yalandır çünkü tahakkümünü kayıtsız şartsız kılmak uğruna kendi nesnel belirlenimlerini yadsır; özdeşliğe borçlu olduğu gücünü özdeşlik yanılsamasını yıkmak için kullanırsa bir özne olabilir. Kişi kavramındaki ideolojik kötücüllük için bir eleştiri gerektirir. Bu ideolojide kişiye haysiyetini verdiği varsayılan tözsellik aslında yoktur. İstisnasız her insan henüz kendisi değildir. Kendilik kavramının insanlık imkânını kapsadığını düşünmekte hiçbir beis yoktur ve bu imkân, kendiliğin gerçekliğiyle polemik bir karşıtlık içindedir. Kendine yabancılaşma bahsinin savunulamaz oluşunun bir nedeni de budur.

Bu yabancılaşma bahsi, Hegel'de ve Marx'ta* daha iyi günler görmüş olmasına rağmen ya da o günler nedeniyle, insanın ezelden beri bizatihi içinde bulunduğu bir kendinde-varlık durumundan koptuğunu babacan bir tavırla açıklayan apolojistlerin eline düşmüştür. Oysa insan hiçbir zaman bir kendinde-varlık olmamıştır, dolayısıyla insanın *archai*'sine başvurmak onu ancak kendisine yabancı olan otoriteye tabi kılar. Yabancılaşma kavramının Marx'ın *Kapital*'inde hiç geçmemesi sadece kitabın iktisadi temasından değil, felsefi yaklaşımından da kaynaklanmak-

* "Bu 'yabancılaşma', filozoflar açısından anlaşılır kalmak için, pratikte sadece iki koşul altında feshedilebilir." (Karl Marx / Friedrich Engels, *Die deutsche Ideologie*, Berlin 1960, s. 31.)

tadır. — Negatif diyalektik varoluşun kapalılığına, egonun katı kendiliği noktasına vardığında duraklamadığı gibi, egonun en az ego kadar katılaşmış antitezi olan rollerde, çağdaş öznel sosyolojide evrensel şifa niyetine sunulan, bazı ontolojistlerin gözdesi olan “kendilik varlığı”yla benzer biçimde toplumsallaşmanın nihai belirlenimi olarak sunulan rollerde de durmaz. Rol kavramı günümüze egemen çarpık, kötü gayri şahsileşmenin (*Depersonalisierung*) kabulü niteliğindedir: tam uyumu sağlamak adına, meşakkatli bir süreç sonucunda kazanılmış ve anbean tekzip edilen özerkliğin yerine getirilen özgürlüksüzlük özgürlükten daha değerli değil, değersizdir. Rol kavramında işbölümünün ezaları birer erdem olarak hipostazlaştırılır. Ben bu kavramla toplumun onu mahkûm kıldığı şeyi, yani kendisini bir kez daha tayin eder. Kendi özdeşliği içinde hapsolmaktan kurtulan özgür Ben rollere de mahkûm olmayacaktır. Çalışma sürelerinde radikal bir azaltma yapılması durumunda toplumsal düzeyde işbölümünden geriye kalan şey, tekil varlıkları bütünüyle biçimlendiren korkunun ortadan kaybolmasına neden olacaktır. Kendilik şeyvari katılığı ve toplumda makbul sayılan rollere bürünme konusundaki gönüllülüğüyle, her daim emre amade oluşuyla bu suça ortaktır. Özdeşliğin kendi başkasının biçimini alabilmesi için, ahlak alanında soyutlukla yadsınmaması, onun yerine direnişle muhafaza edilmesi gereklidir. Mevcut durum tahripkârdır: soyut bir özdeşlik, çıplak bir özkorum ilkesi adına kimlik/özdeşlik kaybı (*Identitätsverlust*) söz konusudur.

Gayri Şahsileşme ve Varoluşsal Ontoloji

Ben’in ikircikliliği (*Doppelschlächtigkeit*) varoluşsal ontolojiye de etki etmiştir. “Herkes” karşısında Dasein’a başvurmak ve sahiçilik tasarımını öne sürmek güçlü, kendi içinde kapalı, “kararlı” (*entschlossen*) Ben fikrini yücelterek metafizikleştirir; *Varlık ve Zaman*, bu bakımdan kişiselciğin manifestosu etkisi yapmıştır. Ama öznelliği düşünceden üstün bir varlık kipi olarak yorumlayan Heidegger, kişiselciliği tam karşıtına dönüştürmüştür. Özne için Dasein ve varoluş gibi kişisel olmayan ifadelerin tercih edilmesi bunun dilsel belirtisidir. Bu ifadelerde özdeşlik, taşıyıcısı olan öznenin çok ötesinde kalan, Alman ideallerine sadık, devletperver bir ululukla tekrar arzı endam etmektedir. Bireyselleşmiş Ben’in — Schelling’deki ifadesiyle egosallığın (*Egoität*)— evrensel ilkesi olan öznellikle bireyselleşmiş Ben’in kendisi arasındaki farkın temelinde burjuvazide yüceltilen tekil bireyin aynı zamanda değersizleştirilmesi, yani gayri şahsileşme vardır. *Varlık ve Zaman*’da tematik olarak ele alınan

Dasein olarak özneliliğin harcı, artık kişi olmayan kişiden arta kalanlarla karılmıştır. Bu kurgunun temel saiklerinin asla hafife alınmaması gerekir. Kişinin genel kavramının karşılığı olan bireysel bilinç tam bir görünüş-tür, idealist öğretinin yanı sıra ontolojide de temeli saf özünde atılan öznelilik-üstü nesnellikle iç içe geçmiştir. Kendi içine dönen Ben'in bi-zatihi ben olarak deneyimleyeceği her şey aynı zamanda Ben-olmayan-dır, mutlak bir egosallık deneyimlenemez; Schopenhauer'in isabetle sap-tadığı durumun, Ben'in kendi bilincine varmasının zorluğunun nedeni de budur. Nihai ilke (*das Letzte*) aslında nihai değildir. Hegel de bunu görmüş ve mutlak öznelilikle aynı kapıya çıkan mutlak idealizminin dü-menini nesnellığe doğru kırmıştır. Ama birey, eskiden özbilinç adı veri-len şeyi kaybettikçe gayri şahsileşme de o kadar artar. Heidegger ölümü Dasein'ın esası sayarak, salt kendi-için-Varlığın hükümsüzlüğünü yasa-laştırmıştır.* Ancak, meşum bir kararla gayri şahsileştirmeyi tercih et-mek, bu fikri kişinin kendine gelebilmesi için onun ötesine işaret etmek amacıyla kullanmak yerine, regresif bir ruh haline bürünerek kaçınılmaz olduğu hissedilen yazgıya boyun eğmektir. Heidegger'in kişisizliği (*Apersonalität*) dilsel bir tertiptir; özneyi özne yapan şeyin bir kenara bırakılmasından ibaret fazla zahmetsiz bir süreç sonucunda elde edil-miştir. Heidegger, öznenin düğümüne hiç temas etmeden düşünür. Gayri şahsileşme perspektifinin kilidini açacak anahtar, soyut biçimde seyrel-tilerek saf imkânına dönüşen Dasein değil, dünya üzerinde varolan öz-nelerin analizidir. Heidegger'in Dasein analiziyse varolan öznelilerin ana-lizini kapsamaz, kişisel olmayan eksistensiyalleri kişilere bu kadar ko-laylıkla iliştiirmesini sağlayan da bu özelliğidir. Otoriter düşünce kişilerin mikro-analizlerine müsamaha göstermez: oysa bu analiz kendilikte gizli tahakküm ilkesini ortaya çıkaracaktır. Buna karşın kişisel olmayan bir unsur olarak Dasein hem insanüstü hem insani bir şey gibi tereddütsüz ele alınabilir. Aslında, yaşayan bütün insanları nesnel olarak önceleyen bir işlevsel bağlam olarak genel insanlık durumu da anonim olma anla-mında bir kişisizlik (*apersonal*) yönünde emin adımlarla ilerlemektedir. Heidegger'in dili de, bir yandan bu durumu kişilerüstü (*suprapersonal*) olduğu için olumlarken bir yandan da ondan yakınmaktadır. Gayri şah-sileşme musibeti ancak kişinin şeyvari veçhelerinin, kendiliğin kendini

* Heidegger'in başyapıtının yayımlanmasından kısa bir süre sonra, bu yapıtın nes-nel-ontolojik içerimleri ve nesnesiz bir içselliliğin negatif nesnellığe aktarılması Kier-kegaard'un varoluş kavramı yardımıyla ispat edilmeye çalışılmıştır. Krş. Theodor W. Adorno, *Kierkegaard. Konstruktion des Ästhetischen*, Frankfurt am Main 1962, s. 87 vd.

korumayla eş tutulması gereği egosallığa getirilen sınırların kavranmasıyla aşılabılır. Heidegger'de ontolojik kişisizlik her zaman, kişiye ulaşmadan kişinin ontolojikleştirilmesi şeklinde tezahür eder. Yaşayan gerçek unsurundan feragat eden bilincin neye dönüştüğünü bilmek, geçmiş durumlara dair bilgiyi de beraberinde getirir: egosallık oldum olası böyle şeyvari olmuştur. Öznenin koşulsuz tahakkümünü sürdürmek için yalanlamak ve yadsımak zorunda olduğu ve bizzat bu tahakkümün koşulu olan nesnel koşullar öznenin nüvesini oluşturur. Özne bu koşullara yabancılaşmak zorundadır. Öznenin özdeşliğinin önkoşulu, mecburi özdeşliğin sonlanmasıdır. Varoluşsal ontoloji bunu ancak çarpıtılmış bir biçimde sunabilir. Gayri şahsileşmenin ve onun diyalektiğinin alanına nüfuz etmeyen hiçbir şeyin entelektüel bir ehemmiyeti olamaz artık; şizofreni tarih felsefesinde öznenin hakikatidir. Heidegger'in bu alana dair tezlerinde gayri şahsileşme güdümlü dünyanın bir analogisine ve buna müteakabil, öznenin sabit belirlenimine dönüşür. Heidegger'in yapıyı-kımı (*Destruktion*) adını vererek felsefe tarihine tashih ettiği nesneyi elde etmenin tek yolu onun eleştirisidir. Metafizik karşıtı Freud'un İd öğretisi öznenin metafizik eleştirisine, metafizik olmak istemeyen Heidegger metafiziğinden daha yakındır. Mutsuz bilincin yakın geçmişte büründüğü nesnel şekil özerkliğin gerektirdiği bir yaderklik olan rolse, kendiliğin bizatihi kendisi olmadığı anlar haricinde mutluluk söz konusu olamaz. Omzuna yüklenen orantısız baskı altında şizofrenleşen bilinç, öznenin tarihi boyunca bin bir güçlkle yakasını sıyırdığı çözülme ve ikirciklik durumuna düşer, öyleyse öznenin çözülmesi de mümkün bir özneye dair geçici ve mahkûm edilmiş bir imge sunar. Özgürlük mitolojik içeriği özneye yasaklayınca özne de son mitos olan kendinden kurtarmıştır kendini. Öznenin kendini kurban etmeden özdeşliksizliğe ulaşması ütopyadır.

Ahlak Felsefesinde Genel ve Birey

Kant'ın hararetili psikoloji karşıtlığının bir nedeni güç bela ucundan yakaladığı *mundus intelligibilis*'i tekrar elinden kaçırma korkusuysa bir diğeri de bireyin ahlak kategorilerinin sadece bireysel kalmadığına dair oldukça doğru gözlemidir. Kantçı yasa kavramı modelinde bu kategorilerin genelliğine delalet ettiği söylenen şey aslında toplumsaldır. *Pratik Aklın Eleştirisi*'nde sunulan muğlak insanlık kavramının önemli işlevlerinden biri de saf aklın evrenselliğinin bütün rasyonel varlıkları kapsamasını sağlamaktır: bu, Kant'ın felsefesinin sıfır noktasıdır. Özne sa-

yısının çokluğu esas alınarak elde edilen evrensellik kavramı, bütün tikel öznelerin ve görünüşe göre bizatihi özelliğinin içinde kaybolduğu aklın mantıksal nesnelliğine dönüştürülerek bağımsızlaşmıştır ama Kant da bir yandan mantıksal mutlaklıkla ampirik geçerlilik arasındaki bıçak sırtı konumundan, sistemin tutarlılık mantığından dışarı atılmış varolana dönmek arzusundadır. Psikoloji karşıtı ahlak felsefesiyle, daha ileri tarihli psikolojik buluşlar işte bu noktada birbirine yakınlaşır. Psikoloji süpergoyu içselleştirilmiş toplumsal normlar olarak tanıtmak suretiyle önündeki monadolojik engelleri yıkmayı başarmıştır. Bu engeller de toplumsal olarak üretilmiştir. Vicdan, insanlar karşısındaki nesnel tutumunu, insanların içinde yaşadığı ve bu sayede hayatlarını sürdürebildiği, bireyleşmelerinin nüvesine kadar nüfuz etmiş toplumun nesnelliğinden edinir. Toplumun nesnelliğinde antagonist unsurlar ayırt edilemez biçimde iç içe geçmiştir: yaderk baskı ve birbirine zıt düşen tikel çıkarları aşan bir dayanışma. Toplumun zorlamalı ve baskıcı kötücüllüğünü vicdanda tekrar üreten şey özgürlüğün tam zıddıdır ve ancak kendi belirlenmişliğinin belgelenmesiyle büyüünden arındırılabilir. Buna karşın vicdanın bilinçsizce kendine mal ettiği genel norm, toplumun tikel tezahürlerinin ötesinde kalan, toplum toplamının ilkesine delalet eder. Genel normun hakikat unsuru budur. Adalet ve adaletsizlik vicdanın hiçbir soyut yargıyla ayıklanamayacak özellikleri olduğundan vicdanın adil olup olmadığı sorusuna geçerli bir yanıt verilemez: vicdanın baskıcı çehresini aşacak dayanışmacı çehre ancak bu baskıcı ortamda şekillenebilir. Bireyle toplum birbirlerinden basit bir farkla ayrılmadıkları gibi tam olarak da uzlaşmamaları ahlak felsefesi açısından esas önemdedir. Genelın kötülüğü bireyin toplumsal düzeyde karşılıksız bırakılmış talebinde açığa çıkar. Ahlak eleştirisinin bireyler üstü hakikat içeriği de budur. Ama suçu çaresizliğinden kaynaklanan ve kendisinin nihai ve mutlak unsuruna dönüşen birey bireyselci toplum aldatmacasına kanar ve kendini yanlış değerlendirir; Hegel bu durumu tam da kendisi gerici suiistimale destek verdiği noktada açıkça tespit etmiştir. Genellik iddiasıyla bireye haksızlık eden toplum, kendini düşünümsüz bir biçimde muhafaza etme ilkesi, o düşünümsüz iddialılığı, yani bizzat kötü genelliği bireyde hipostazlaştırıldığı ölçüde birey karşısında haklıdır. Toplum bu kötü genelliği kısasa kısas ölçütüyle paylaştırır. Kant'ın son döneminde öne sürdüğü, her insanın özgürlüğünün ancak bir başkasının özgürlüğünü ihlal ettiğinde kısıtlanması gerektiği önermesi* sadece kötü genelle, yani toplumun baskı mekanizmasıyla değil, söz konusu baskı mekanizmasının mikrokozmetik seviyede uygulandığı dikbaşı bireyle de uzlaşmanın sağlandığı durumun

şifreli ifadesidir. Özgürlük sorusu bir evet ya da hayır yanıtı değil, hem mevcut toplumun hem de mevcut bireyselliğin üstüne çıkan bir teori gerektirir. Süperegounun içselleştirilmiş ve katılaştırılmış otoritesini onaylamak yerine, tikel varlık ve tür diyalektiğini işletmelidir. Süperegounun aşırı katılığı, antagonistik durumun bu diyalektiği engellemesine karşı bir reflektir. Özne ancak, Ben-olmayanla uzlaşarak ve böylelikle, karşıtı olan baskıyla işbirliğine giden özgürlüğün ötesine geçerek özgürleşebilir. İnsanlar genel özgürlüksüzlük ortamında özgürmüş gibi davrandığında özgürlüğün bünyesinde ne kadar saldırganlık olduğu açıkça görülür. Ama özgürlüğün sağlandığı bir ortamda birey o eski tikel doğasını binbir zahmetle korumaya çalışmayacağı gibi —bireysellik baskının ürünü olduğu gibi, baskıya direnişin dinamosudur— söz konusu ortam da mevcut kolektivizm kavramına o kadar uzak düşecektir. Günümüzde sosyalizm adını tekelinde bulunduran ülkelerde, tikel bireyin topluma tabi kılındığı bir kolektivizmin doğrudan emredilmesi, antagonizmayı pekiştirdiği gibi bu ülkelerin sosyalizminin foyasını da ortaya çıkarır. İnsanları sürekli bir arada tutmaya çalışan ve yalnız olma yetilerini hem düzenlamıyla hem de mecazen ellerinden alan toplumsallaştırılmış bir toplum aracılığıyla Ben'in zayıflatılması, yalıtılmışlık şikâyetlerinde olduğu kadar, kapsamını giderek genişleten ve sözde halk demokrasilerinin otoriter, öznelerin ihtiyaçlarına aldırmayan yönetimlerinde temdit edilen mübadele ilişkisinin gerçekten dayanılmaz soğukluğunda tezahür eder. Özgür insanlardan oluşan bir toplulukta, insanlara sürekli birlikte hareket etme zorunluluğunun dayatılması, kortejlerin, toplu yürüyüşlerin, bayrak sallamaların, Führer'lerin kutlama söylevlerinin yüceltildiği bir zihniyete aittir. Toplum zorla bir araya getirilmiş üyelerini irrasyonel bir bağda birleştirmek istediği sürece bunlar da olacaktır; ama bu yönde nesnel bir ihtiyaç söz konusu değildir. Kolektivizm ve bireysellik yanlı bir tertibatta birbirini tamamlar. Fichte sonrası spekülâtif tarih felsefesi önce tamamına erdirilmiş günahkâr ortam teziyle, sonra da kaybedilmiş anlam teziyle her ikisine de itiraz etmiştir. Modernlik biçimi bozulmuş bir dünyayla bir tutulurken, kendi dönemine karşı geriye dönük bir düşmanlık besleme yaklaşımının başını çeken Rousseau bu düşmanlığın fitilini dönemin belirleyici tarzlarından birine karşı ateşlemiş, biçimde aşırıya kaçılmasına, toplumun doğallığının bozulmasına karşı çıkmıştır. Bir özlem

* “Bizzat kendisi ya da düsturu uyarınca, evrensel bir yasa kapsamında her bir kişinin iradesinin özgürlüğünün herkesin özgürlüğüyle yan yana varolmasına imkân tanıyan her eylem doğrudur.” (Kant, *Metaphysik der Sitten, Einleitung in die Rechtslehre*, §C, WW VI, Akademie-Ausgabe, s. 230.)

simgesinden düzen meraklılarının şiarına yozlaşmış olan, bu hiçbir anlamı kalmamış dünya imago'sunu feshetme zamanı gelmiştir. Mevcut toplum dünyanın hiçbir yerinde, bilimselci apolojistlerin iddia ettiği gibi “açık” falan olmadığı gibi, biçimsizleştirilmiş de değildir. Böyle olduğu inancı, aşırı rasyonellik nedeniyle değil de rasyonellik kıtlığı nedeniyle plansız programsız büyüyen endüstrinin kentleri ve bütün bölgeleri harap ettiği dönemde oluşmuştur. Bu biçimsizleşmeyi maddi üretim ilişkileri yerine metafizik süreçlere dayandıranlar ideolojilerin esas tedarikçileridir. Üretim ilişkilerinin değişmesiyle, dünyanın, şiddete başvurarak onu kirletenlere sunduğu şiddet ortamında bir yumuşama sağlanabilir. Esas kötü olan, bireysellik ötesi bağlanmaların ortadan kalkmış olması —ki kesinlikle ortadan kalkmamışlardır— değildir; yirminci yüzyılın gerçekten bağımsızlaşmış sanat yapıtları modernliğin haklı olarak bütün bağlarını kopardığı eski üsluplarda verilmiş yapıtlardan daha kötü değildir. Bilincin ve maddi üretim güçlerinin mevcut durumunda insanların özgür olmasını beklemek, onların da bizzat böyle bir beklenti içinde olmasını beklemek ve aslında hiç de özgür olmamaları ama bir yandan da bu radikal özgürlüksüzlük ortamında yaşayan insanların arzuladığı gibi bir düşünce, davranış ve en hafif tabiriyle “değer”den eser kalmamış olması, deneyimin bir ayna karşısında tersyüz edilmiş halidir. Bağlanma eksikliğine yakılan ağıtların esasında, özgürlüğü gerçekten hayata geçirmeden özgür gibi görünen bir toplum yapısı vardır. Özgürlük ancak, oldukça solgun bir halde olsa da, üstyapıda varolabilir; özgürlüğün bir türlü hayata geçirilememesi ise özgürlük arzusuna hedef şaşırtarak onu özgürlüksüzlüğe yönlendirir. Bütün varoluşun anlamının sorgulanması da muhtemelen bu orantısızlığın bir ifadesidir.

Özgürlüğün Durumu Üzerine

İtkiler artık tahripkâr bir şekilde dışa vurulmayacağından bastırmaya ve ahlaka gerek kalmayan bir özgürlük ortamı hayalinin üzerinde kara bulutlar dolanmaktadır. Ahlak üzerine sorular bağlayıcıdır ve bu sorular ahlak meselesinin menfur bir parodisi olan cinsel bastırma aracılığıyla değil de, “İnsanlara işkence edilmemelidir”; “Toplama kampları olmamalıdır”, vb. önermelerle öne sürülür; gerçi, bu suçlar Afrika ve Asya’da mütemadiyen işlenmekte ve medeni insanlık, hiç utanmadan medeniyetsiz damgasını yapıştırdığı insanlara karşı insanlık dışı tutumunu sürdürdüğünden bastırılmakta, unutulmaya çalışılmaktadır. Ama bir ahlak felsefecisi çıkıp bu önermelere el koysa ve ahlak eleştirmenlerinin de

ahlak felsefecilerinin büyük bir zevkle ilan ettiği değerlere atıfta bulunduğunu söyleyerek onların açığını bulduğu için sevinse, boş yere sevinmiş olur çünkü yanlış bir sonuca varmıştır. Bu önermeler, bir yerde işkence yapıldığı haberi alındığında verilen tepkiden ibaret olduğu sürece doğrudur. Ama rasyonelleştirilemezler; soyut bir ilkedен ibaret olduklarından çıkarsanma süreçlerinin ve geçerliliklerinin kötü sonsuzluğunda kaybolurlar. Ahlak eleştirisi, insanların davranışlarının tutarlılık mantığına tabi kılınmasıdır; katı tutarlılık mantığı insanların davranışlarında özgürlüksüzlüğün organı işlevi görür. Katıksız fiziksel korku ve — Brecht'in tabiriyle— işkence edilebilen bedenlerle dayanışma duygusu gibi itkiler ahlaki davranışa içkindir ama, merhametsiz bir rasyonelleşme gayretiyle yalanlanırlar; acilen çözülmesi gereken sorun, kendi aciliyetiyle dalga geçer gibi, düşünümsel bir soruna dönüştürülür. Teori ve pratik ayrımı teorik düzeyde, pratiğin teorisinin *choris*'i olmadığı gibi katıksız bir teoriye de indirgenemeyeceği anlamına gelir. İkisi de bir sentez oluşturmak için birbirine raptedilemez. Teori ve pratik olmak üzere ikiye ayrılmamış unsur sadece aşırı durumlarda, bu dehşetin daha fazla devam etmemesi için argümanların keyfini bekleyecek sabrı kalmamış kendiliğinden tepkide ve kimsenin emrinde olmayan ve dehşetin dur durak tanımadan sürmesinin nedenini açıkça gören teorik bilinçte yaşamaya devam eder. Bütün bireylerin gerçeklik üzerinde herhangi bir gücü olmadığı göz önüne alınırsa, günümüzde ahlak bu çelişki içinde işlemektedir. Bilinç, kötüyü bilip kavradığı ama bu bilgiyle tatmin olmadığında kendiliğinden tepki verir. Genel ahlaki yargıların psikolojik belirlenimlerle bağdaşmazlığı —bu belirlenimler, bu bağdaşmazlığa rağmen, bir şeyin kötü olduğu yargısından da feragat etmezler— düşüncenin tutarsızlığından değil, nesnel antagonizmadan kaynaklanır. Fritz Bauer, yüzlerce zayıf ve sakat argümanla Auschwitz işkencecilerinin beraatını talep eden tiplerin, ölüm cezasının tekrar yürürlüğe sokulmasını talep eden tipler olduklarını işaret etmiştir. Bu, ahlaki diyalektiğin güncel durumunun en yoğun örneklerinden biridir: beraat açık bir adaletsizlik olacaktır ama adil bir cezaya da, insanlık namına karşı durulması gereken şiddetli misilleme ilkesi sirayet edecektir. Benjamin, ölüm cezasının infazı ahlaki olabilir, ama ölüm cezasını asla meşrulaştırmaz derken bu diyalektiği öngörmüştü. İşkencecileri, amirleriyle ve amirlerinin nüfuzlu hamileriyle birlikte derhal kurşuna dizmek, aralarından bazılarını yargılamaktan çok daha ahlaklı olurdu. Firar etmiş, yirmi yıl boyunca saklanabilmiş olmaları, zamanında ıskalanmış olan adalette niteliksel bir değişime yol açmıştır. Ceza yargılaması usulü, cüppeli avukat ve hâkimleri ve anlayışlı

dava vekilleriyle bütün bir hukuk mekanizması sanıklara karşı harekete geçirildiği anda, işlenen suça layık bir yaptırımda bulunma yetisi olmadığından düzmece bir nitelik kazanan adalet, tam da canilerin geçmiş eylemlerinde benimsedikleri ilkeyle sakatlanır. Faşistler, bunun gibi nesnel bir çılgınlığı dahi şeytanca bir delilikle malul akıllarıyla istismar edebilirler. Bu çözümsüzlüğün tarihsel nedeni, Almanya’da faşizm karşıtı devrimin başarısız olması, daha doğrusu 1944’te herhangi bir devrimci kitle hareketinin bulunmayışıdır. Bir yandan ampirik determinizmi öğreten bir yandan da sıradan canavarları yargılamak —bu öğretiyi icabı belki de yapılması gereken, kaçmalarına izin vermektir— üstün bir mantık eliyle bile uzlaştırılmaz. Teori düzeyinde mülahaza edilmiş hukuk bu çelişkidenden kaçınmaz. Onu bizzat kendisi bilinç seviyesine çekmezse, siyasi bir faktör olarak kolektif bilinç dışında umut edilen ve bir an önce rasyonelleştirilmesi beklenen işkence yöntemlerinin devam etmesini teşvik eder; caydırma teorisi en azından bu bağlamda haklıdır. Hak etmedikleri özgürlük şerefini suçlulara son bir kez daha bahşeden hukuk aklıyla onların gerçek özgürlüksüzlüğünün kavranması arasındaki kırılmanın kabulü tutarlılık mantığına göre işleyen özdeşlik düşüncesine yönelik eleştirinin ahlaki damarıdır.

Kant’ta Kavranabilir Karakter

Kant kavranabilir karakter kurgusu aracılığıyla varoluşu ahlak yasasıyla uzlaştırır. Kavranabilir karakter kurgusunda “ahlak yasası kendi gerçekliğini kanıtlar” tezi temel alınır⁵³ ve böylece verili, varolan bir şeyin salt verili olma vasfıyla meşrulaştırılabileceği varsayılır. Kant, “bu nedenselliği belirleyen nedenin, duyular dünyasının dışında da, kavranabilir bir varlığın özelliği olarak özgürlükte olduğu varsayılabilir” önermesiyle,⁵⁴ özellik kavramını kullanarak kavranabilir varlığı bireyin yaşamında pozitif bir temsili olan, “gerçek” bir şeye dönüştürür. Kavranabilir karakteri duyulur dünyanın ötesine yerleştiren öğretiyi taban tabana zıtlık içindeki bu durum çelişkisizlik aksiyomatığının orta yerinde bir çelişki teşekkül eder. Kant bu durumu gizlemeye çalışmadan hemen anımsatır: “Buna karşılık, ahlaksal iyi, nesnesine bakılırsa, duyularüstüdür, onun karşılığı olan hiçbir şey” —yani bir “özellik”— “duyusal görüde bulunamaz. Bundan dolayı yargıgücü, saf pratik aklın yasalarına tabi olunca,

53. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, s. 48 (*Pratik Aklın Eleştirisi*, s. 54).

54. A.g.y., s. 67 (s. 74).

55. A.g.y., s. 68 (s. 76 – çeviri değiştirildi).

özel güçlüklerle karşı karşıya görünüyor. Bu güçlükler, duyular dünyasında olup biten, dolayısıyla doğaya ait olaylar olan eylemlere bir özgürlük yasasının uygulanması gereğinden ileri gelir.”⁵⁵ Akıl eleştirisi ruhuyla tam bir uyum sergileyen bu pasaj sadece *Pratik Aklın Eleştirisi*’nde kendinde varolan İyilerin ontolojisi olduğu için titizlikle eleştirilen iyi ve kötü ontolojisine değil, bu ontolojiyle ilişkilendirilen öznel yetiye de karşı çıkmaktadır; fenomenlerden tamamen uzak tutulan bu yeti bu ontolojinin teminatıdır ve doğaüstü vasfı barizdir. Kant’ın özgürlüğü kurtarmak için, deneyime karşı duran ama bir yandan da ampirik gerçekliğe dolayımılama aracı olarak tasarlanmış, tamamen desteksiz bir kavranabilir karakter öğretisini öne sürmesinin en ağır basan nesnel saiklerinden biri, iradenin fenomenlerden yola çıkarak açıklanamaması, fenomenlerin kavramsal sentezi aracılığıyla tanımlanamaması, sadece fenomenlerin bir koşulu olarak önvarsayılabilmesidir, bu da naif içsellik realizminin yol açtığı ve paralojizmler üzerine bölümde ruhsallığa dair farklı hipotazlar aracılığıyla tamamen bertaraf edilen zorlukları beraberinde getirmiştir. Kırılgan bir dolayım, kavranabilir karakterin doğanın içinde tükenmediği gibi doğaya mutlak biçimde aşkın da olmadığını —ki, “kavranabilir karakter” kavramı bunu diyalektik olarak gösterir— kanıtlamaya çalışır. Gelgelelim, bu dolayımı mümkün kılan güdülenimlerin de psikolojik bir vechesi vardır ve Kant insan iradesinin güdülenimlerinin “hiçbir zaman ahlak yasasından başka bir şey” olamayacağını söyler.⁵⁶ Bu, çatışkının olası her yanıtı çizdiği taslaktır. Kant çatışkayı olduğunca katı biçimde şekillendirmiştir: “Çünkü bir yasanın, nasıl olup da kendi başına ve doğrudan doğruya iradeyi (ki bu, gerçekten her türlü ahlaklılığın özüdür) belirleyen neden olabileceği, insan aklı için çözülemez bir sorundur ve şu sorunla birdir: özgür bir irade nasıl mümkün olabilir? Buna göre, ahlak yasasının kendi içinde nasıl bir kaynaktan bir güdü sağladığını değil, ahlak yasasının böyle bir güdü olduğunu varsaydığımızda, ruhsal yapıya ne gibi bir etkide bulunduğunu (daha doğrusu, bulunmak zorunda olduğunu) *a priori* olarak göstermemiz gerekiyor.”⁵⁷ Kant’ın spekülasyonu tam müdahil olması gereken noktada sessiz kalarak içkin etki-bağlımlarını —kendi niyetinin altında eziliyor olmasa hiç tereddüt etmeden şarlatanlıkla suçlayacağı bağlılıklardır bunlar— tasvir etmekle yetinir: ampirik bir unsur, uyguladığı duygulanım gücü sayesinde, hile yoluyla duyular-üzeri bir otorite kazanır. Kant varolanları tesis ettiğini öne sürdüğü ve zamanla kayıtlı olmayan bir varoluş olan “kavranabilir

56. A.g.y., s. 72 (s. 80).

57. A.g.y.

58. A.g.y., s. 99.

varoluş"u,⁵⁸ diyalektik olarak eklemlemeden ve nasıl düşünülmesi gerektiğine hiç değinmeden ele alır, bu sırada *contradictio in adjecto*'ya (Lat. ek bir çelişkiye) düşmekten hiç çekinmez. En fazla "kendinde şey olarak öznenin kendiliğindenliği"nden bahsedecek kadar ileri gidebilir.⁵⁹ Akıl eleştirisine göre, dış duyu fenomenlerinin aşkın nedenlerinden pozitif olarak bahsedilemeyeceği gibi bu kendiliğindenlik de pozitif olarak zikredilemez, bir yandan da, ampirik gerçeklikteki ahlaki eylemlerin kavranabilir karakteri olmadan bu gerçekliğe ve onunla birlikte ahlaka etki etmek mümkün olmaz. Kant sistemin temeli uyarınca mümkün olmayan bir şeyi mümkün kılmak için çaresizlik içinde çabalar. Hem fiziksel hem de psişik tabiatın nedensel otomatizmi karşısında akıllı kullanarak müdahalede bulunma, akıl aracılığıyla yeni bir ilinti tesis etme imkânı tam bu noktada yardımına koşar. Ayrıntılı olarak serimlediği ahlak felsefesinde, saf pratik akla dönüştürülerek sekülerleştirilmiş kavranabilir âlemini artık mutlak biçimde farklı bir âlem olarak düşünmemeye gönül indirse de bu, bedeninin akıl üzerinde ne kadar etkili olduğunun açıkça saptanabileceği göz önüne alındığında, Kant'ın temel tezlerinin birbiriyle soyut ilişkisinde öne sürüldüğü gibi bir mucize falan değildir. Aklın doğadan başka olmakla birlikte onun bir uğrağını oluşturması, aklın içkin belirlenimine dönüşmüş tarih öncesi niteliğidir. Akıl özkorunum amacıyla psişik güçten ayrılmış olduğu ölçüde doğaldır; ama ayrıldıktan ve doğayla karşıtlık içinde konumlandırıldıktan sonra doğanın başkasına dönüşür. Doğayı geçici olarak yansıtan akıl, kendi kavramı uyarınca, diyalektik bir biçimde doğayla hem özdeştir hem de özdeş değildir. Akıl bu diyalektik içinde kendini fütursuzca doğanın mutlak karşıtına dönüştürür, kendi içindeki doğayı unutursa, azgın bir özkorunuma dönüşerek doğa durumuna geriler; akıl ancak bu özkorunum üzerine düşünerek doğaüstünde olabilir. Kavranabilir karakter tanımlarının içkin çelişkileri yorum marifetiyle bertaraf edilemez. Kant kavranabilir karakterin ne olduğunu, nasıl olup da kendinden yola çıkarak ampirik dünyaya etki edebileceğini açıklamaz; ampirik dünyayı koyutlamaya yönelik saf bir edim mi olduğuna yoksa bu dünyanın hemen yanında kalarak mı iş gördüğüne —bu olasılık kulağa eğreti gelse de, özdeneyim açısından akla yatkındır— açıklık getirmez. Bu etkinin ampirik dünyada nasıl görüldüğünü tasvir etmekle yetinir. Kavranabilir karakter, sözcüğün de telkin ettiği gibi, tamamıyla *choris* olarak tasavvur edilirse, tıpkı kendinde şey gibi üzerine konuşulması imkânsız bir şeye dönüşür ki Kant kavranabilir ka-

rakteri oldukça esrarlı biçimde, gayet biçimsel bir analogiyle kendinde şeyle eşleştirmiş, bu kendinde şey'in, herkeste bulunan, içsel duyuların fenomenlerinin bilinmeyen nedeni olan "herhangi bir" kendinde şey mi, yoksa Kant'ın arada bir bahsettiği, her şeyle özdeş, Fichte'nin mutlak Ben'i misali "tek" kendinde şey mi olduğunu açıklığa kavuşturmaz. Böyle radikal biçimde bölünmüş bir özne fenomenler dünyasına etki ederek onun bir parçası haline gelir ve onun belirlenimlerine, yani nedenselliğe tabi olur. Geleneksel mantıkçı Kant, bir kavramın nedenselliğe hem tabi olmasına hem de olmamasına göz yumamaz.* Kavranabilir karakter artık *choris* olmazsa kavranabilirliğini kaybeder, Kantçı düalizm uyarınca *mundus sensibilis*'e (Lat. duyulur dünya) bulaşır ve kendiyle çelişir hale gelir. Kavranabilir karakter öğretisini daha ayrıntılı ele almak mecburiyetinde olan Kant onu bir yandan zaman içinde bir edimde, yani kesinlikle dahil olmaması gereken ampirik gerçeklikte temellendirmek bir yandan da kafasını karıştıran psikolojiyi savsaklamak durumunda kalır: "Öyle durumlarla karşılaşabiliriz ki, kimi insanlar kendileriyle birlikte eğitilmiş olanlar için yararlı olmuş bir eğitim görmüş olsalar bile, çocukluklarından beri, öylesine erkenden kötülük yapmaya başlar ve büyüyünceye dek bunu böyle arttırarak sürdürürler ki, bu kişilerin doğuştan kötü yürekli ve düşünme biçimleri bakımından tamamen ıslah olmaz oldukları kabul edilir; yine de bu kişiler ruhsal yapılarının umutsuz durumunda olduğu düşünülen doğal yapısı dikkate alınmaksızın, herhangi bir

* Kavranabilirlik kavramı kolaylıkla, görüşülerin bilinmeyen nedenlerini, en uç soyutlamalarda dahi pozitif olarak zikretmenin yasak olmasıyla itham edilebilir. Hakında kesinlikle hiçbir şey söylenemeyen bir kavramla iş görülemez, bu kavram adeta bir hiçtir ve içeriği de bir hiçtir. Kant ve Leibniz'in sınır kavram fikriyle fazla vakit harcamayan Alman idealizminin Kant'a yönelttiği en sağlam ve etkili eleştirilerden biridir bu. Ancak Fichte ve Hegel'in Kant'a yönelik makul eleştirilerine karşı çıkmak durumundayız. Kavramın tözünü teşkil eden somut içeriklere indirgenemeyen bir konuda konuşmayı değersiz bulan geleneksel mantığın izinden gider bu eleştiri. Kant'a başkaldıran idealistlerin gayretkeşliği, ona karşı benimsedikleri şu ilkeyi unutmalarına neden olmuştur: pozitif olarak belirlenmiş verilerle temsil edilemeyen kavramların inşasında düşüncenin tutarlılığına gereksinim duyulur. Spekülasyon yaparak Kant'ın spekülasyonculukla suçlamış ve ona isnat ettikleri pozitivizmi bizzat uygulamışlardır. Kant'ın kendinde-şey apolojisinin sözde hatasına yol açan, -Maimonides sonrası tutarlılık mantığı bu hatayı fevkalade bir biçimde kanıtlamıştır- bu tutarlılık mantığına tamamen ters düşen unsurun, yani özdeşliksizliğin anısıdır. Eleştirmenlerinin tutarlılığını göz ardı etmediğine şüphe olmayan Kant ise bu eleştirilere itiraz etmiş ve Hegel'in de hiç vakit kaybetmeden ayırt ettiği üzere, anlamı gereği özdeşliksiz bir unsura atıfta bulunmayı zorunlu kılan özdeşliği mutlaklaştırmak yerine dogmatizmle itham edilmeyi tercih etmiştir. Kendinde varlık ve kavranabilir karakter kurgusu özdeşleşmenin koşulu olarak özdeşliksizliğe dair bir kurgu olduğu gibi, kategorik özdeşleştirmeye dahil edilemeyen unsurun da kurgusudur.

başka insan gibi sorumlu olabilirlermişçesine, yaptıkları ya da yapmadıkları şeyler yüzünden aynı biçimde yargılanır, cürümleri suç olarak önlerine sürülür, hatta onların (çocukların) kendileri de bu suçlamaları haklı bulurlar. Böyle bir insanın kişisel tercihindan doğan her şeyin temelinde (bilerek yapılmış her eylemde olduğu gibi şüphesiz) özgür bir nedensellik varsaymasaydık, bu böyle olamazdı. Bu nedenselliğin karakteri ilk gençlikten başlayarak görünüşlerinde (eylemlerde) ifade edilir; bu görünüşler ise, davranışın tekbiçimliliğinden dolayı, doğal bir bütünsellik sergiler. Ancak bu doğal bütünsellik, iradenin yapısının kötü olmasını gerektirmez; tersine bu bütünsellik daha çok, isteyerek kabul edilmiş kötü ve değişmez ilkelerin sonucudur, bu yüzden de iradeyi daha kınanacak ve cezayı hak edecek duruma sokar.”⁶⁰ Kant, psikopatlar hakkındaki ahlaki hükümlerin yanlış olabileceğini hesaba katmaz. Sözümona özgür nedensellik erken çocukluk dönemine aktarılır ki bu, süperegoğun oluşumuna oldukça uygundur. Ama daha akılları tam olarak oluşmamış bebeklere, gelişimini tamamlamış aklın özelliği olan özerkliği atfetmesine akıl ermez. Ahlaki sorumluluğun yetişkin kişinin tekil ediminden bu edimin tarih öncesine tarihlenmesi, reşit olma adına, reşit olmayanlara ahlakdışı bir pedagojik ceza yaptırımı uygulanmasına göz yumar. Hayatın ilk yıllarında ego ve süperego oluşumu ya da Kantçı paradigmadaki haliyle bu oluşumun başarısızlığa uğramasını kararlaştıran süreçler, açıkça ne eskiliği nedeniyle apirorileştirilebilir ne de fazlasıyla ampirik içerikleri, Kant’ın ahlak yasasının talep ettiği saflığı temin edebilir. Kant erken çocukluk döneminde kötü davranış sergileyenlerin cezalandırılmasını iştahla talep ederek kavranabilir âlemi terk etmekte ama sadece ampirik âlemde musibete yol açmakla kalmaktadır.

Kavranabilirlik ve Bilincin Birliği

Kant’ın kavranabilir karakter kavramıyla neyi amaçladığı, teorisinin sofu suskunluğuna rağmen tahmin edilebilir: epistemolojideki özbilinç birliğinin eşdeğerini, kişinin birliğini üretmek. Kantçı sistemin perde arkasında, pratik felsefenin en yüce kavramının teorik felsefenin en yüce kavramıyla, yani teori düzeyinde birlik tesis ederken, pratik düzeyinde itkileri dizginleyen ve bütünleştiren Ben ilkesiyle örtüşmesi beklenir. Kişinin Birliği, kavranabilirlik öğretisinin mevzidir. Kant’ın bütün sistemine nüfuz etmiş biçim-içerik-ikiliği mimarisinde, kişi birliği biçim olarak sı-

60. A.g.y., s. 99 vd. (s. 96-97).

nıflandırılır: Tikelleştirme ilkesi, kasıtsız bir biçimde işleyen ve ilk kez Hegel tarafından açılanmış diyalektikte genel bir unsurdur. Kant, genellik hatırına, kişilikle kişi arasında terminolojik bir ayrıma gider. Kişilik, “özgürlükten ve aynı zamanda kendine özgü yasalara, başka bir deyişle kendi aklı tarafından verilen saf pratik yasalara bağımlı olan bir varlığın bir imkânı olarak görülen, tüm doğa mekanizmasından bağımsızlıktan başka bir şey değildir; dolayısıyla, duyular dünyasına ait olan kişinin, aynı zamanda kavranabilir dünyaya ait olması bakımından kendi kişiliğine bağımlı olmasından başka bir şey değildir”.⁶¹ Ampirik, doğal bir tekil varlık olan öznenin yani kişinin, kavramsal düzeyde genellik belirtisi olan -lik sonekiyle saf akıldan ibaret özneyi işaret eden kişiliğe bağımlı hale gelmesi beklenir. Kant’ın kavranabilir karakterle demek istediği şey muhtemelen, eski dil kullanımında kişilik adı verilen şeyin “aynı zamanda kavranabilir dünyaya ait” olan haline çok benzemektedir. Özbilinç birliğinde, psikolojik-olgusal bilinç içerikleri sadece kalıtsal değildir, bu birliğin mümkün olması için bu içerikler şarttır; çünkü özbi- linç birliği saf akılla uzam ve zaman içindeki deneyim arasındaki tampon bölgeyi belirtir. Hume Ben eleştirisinde, bilinç olgularının, rastgele seçilmiş bir bilinçte değil, tekil bireyin bilincinde tanımlanmadan varolamayacakları gerçeğini gözden kaçırmıştır. Kant Hume’un bu hatasını düzeltir ama o da karşılıklılık ilkesini ihmal eder: Hume’a yönelttiği eleştiride kişilik, tekil bireylerin ötesinde kalan, onları kaskatı çerçeveyeleyen bir ilke haline gelir. Bilincin birliğini her tür deneyimden bağımsız olarak ele alır. Oysa, değişken tekil bilinç olguları karşısında bir dereceye kadar bağımsızlık söz konusu olsa da gerçek bilinç içeriklerinin mevcudiyetinden radikal bir bağımsızlık söz konusu olamaz. Kant’ın Platonculuğu —*Phaidon*’daki ruh, Kant’ın ideasına oldukça benzeyen bir mefhumdur— fazlasıyla burjuva bir yaklaşımı, bizatihi kişisel birliğin bu birliğin içeriği pahasına ve nihayetinde kişilik adı altında sadece güçlü erkek mefhumunu kapsayacak şekilde daraltılarak olumlanışını epistemolojik düzeyde tekrarlar. Bu biçimsel bütünleştirme işlemi, *a priori* haliyle kesinlikle biçimsel değildir, aksine içerikseldir, insanın iç doğasının üzerindeki tahakkümün tortulaşmış halidir ve İyi mertebesini gasp eder. Kendi-olma / adam-olma durumunun belirsizliği tamamen gözardı edilerek, kişilik ne kadar baskın çıkarsa o kadar iyi olacağı telkin edilir. On sekizinci yüzyılın büyük romanlarında bu telkin kuşkuyla ele alınır. Fielding’in *Tom Jones*’u, psikolojik terimiyle “kompülsif bir karakter” olan

61. A.g.y., s. 87 (s. 95).

o sokak çocuğu, gelenekler tarafından sakat bırakılmamış insanı temsil eder ve bu haliyle komik bir karaktere dönüşür. Ionesco'nun gergedanı bunun son örneğidir: gaddar bir standartlaştırılmaya karşı duran ve bu bakımdan güçlü egosunu muhafaza eden tek kişi, alkoliktir, işinde başarısızdır, yaşam onun hiç de güçlü bir ego olmadığına hükmetmiştir. Kant'ın temelden kötü çocuk örneğine rağmen, onun düşüncesinde kötü bir kavranabilir karakterin mümkün olup olmadığını, kötülüğü tam da biçimsel birliğin başarısız olduğu yerde arayıp aramadığını sormalı. Kant'a göre bu birliğin varolmadığı her yerde insanlar için —tıpkı hayvanlar için olduğu gibi— iyilikten de kötülükten de bahsedilemez; büyük ihtimalle kavranabilir karakteri ilk etapta, yeni dönem rasyonalizminde, bilhassa Spinoza ve Leibniz tarafından öğretildiği (en azından bu konuda mutabık kalmışlardır) şekliyle, yani bütün tepkilerini akılla denetim altında tutan güçlü Ben olarak tasarlamıştır.* Büyük felsefe gerçeklik ilkesini model almayan, kendi içinde katılaşmamış insan fikrine karşı katı bir tutum benimsemiştir. Kant bunu düşüncesi açısından stratejik bir avantaj olarak değerlendirmiş ve tutarlı nedenselliğe paralel bir özgürlük tezi tertip etmiştir. Çünkü kişinin birliği, Kantçı sistemde sunulduğu gibi biçimsel bir *a priori*'den ibaret değildir, Kant'ın niyeti hilafına olsa da kanıtlamak istediği şeyin lehine işler, öznenin bütün tikel içeriklerinin bir unsurudur. Özne, tepkilerinin bütünlüğünden ibaret olduğu ve böylelikle bütün tekil tepkilerinin niteliksel Başkası haline geldiği gibi, bireyin bütün tepkileri de “onun” tepkileridir. Tamamen biçimsel özbilinç bölgesinde ikisi arasında net bir ayırma gitmek imkânsızdır. Birbiri içinde çözülmeyen iki unsur, olgusal içerik ve bu içeriğin bağlantı ilkesi olan dolayım, özbilinç alanında, aralarında hiçbir fark gözetilmeden koyutlanır. Ayırım koymayan kişilik kavramındaki aşırı soyutlamada geleneksel-mantıksal argümantasyonda tabu kabul edilen ama bir o kadar da gerçek olan diyalektik içeriğin doğruluğu kanıtlanır; keskin karşıtlıklarla bölünmüş bir dünyada tekil özneler de kendi içinde antagonisttir, hem özgür hem özgürlüksüzdür. Ayrımsızlığın alacakaranlığında aslında kişilik olduğu düşülen özgürlüğün, kendinden bile uzak kalan o protestan içe-dönüklüğünün üzerine cılız bir ışık düşer. Schiller'in özlü sözü uyarınca, özne yapıp ettiğiyle değil, ne olduğuyla meşruluk kazanır, tıpkı bir zamanlar Luthercilerin amelleriyle değil imanlarıyla meşruluk ka-

* Kant'ın irade öğretisiyle Leibniz ve Spinoza'nın irade öğretisi arasındaki ilişki için bkz. Johann Eduard Erdmann, *Geschichte der neueren Philosophie*, yeni basım Stuttgart 1932, özellikle Dördüncü Cilt, s. 128 vd.

zanmış olması gibi. Kant'ın kavranabilir karakterinin gayri ihtiyari irrasyonelliği, sistem tarafından dayatılmış belirsizliği, bariz biçimde teolojik bir öğretiyi, takdiri ilahinin irrasyonelliği öğretisini zımnen sekülerleştirir. Bu arada takdiri ilahi, ilerleme kaydeden Aydınlanmada muhafaza edilmiş ve giderek daha da baskıcı hale gelmiştir. Kantçı etikte, pratik aklın koyutuyla aynı işlevi gören bir role sıkıştırılan Tanrı —Leibniz, hatta Descartes da bunun zeminini önceden hazırlamıştır— tamamen irrasyonel bir “öylelik” olan kavranabilir karakteri, özgürlük fikrinin tamamen ters düştüğü kör talihten başka bir şey olarak düşünmek zorlaşır. Karakter kavramı sürekli doğa ile özgürlük arasında gidip gelmiştir.⁶² Öznenin mutlak öyleliği hoyratça özneliğiyle eş tutuldukça, kavramı da o kadar nüfuz edilemez hale gelir. Eskiden ilahi bir hükümden kaynaklanan takdiri ilahi gibi görülen şeyi, yine de öznel akla müracaat etmek zorunda olan nesnel akıldan gelen bir takdiri ilahi olarak düşünmek artık zordur. İnsanın her tür ampirik içerikten azade, kendi akliliğinden başka hiçbir şeyde bulunamayan katıksız kendinde-varlığı, bu tarafta başarılı olmamamışken öbür tarafta başarılı olmasının nedenine dair akli bir yargıya varmak için yeterli değildir. Ama kavranabilir karakteri tahkim eden otorite kaynağı olan saf Akıl da bizatihi oluşmakta olan, dolayısıyla koşullara bağlı akıldır, koşul koyan mutlak akıl değil. Aklın kendini zamanın dışında bir mutlak olarak koyutlaması, tam da Kant'ın savaş açtığı Fichte'nin öngördüğü bir şeydir ve yaratılışçılık öğretisinden bile daha akıldışıdır. Özgürlük fikrinin gerçek özgürlüksüzlükle ittifakına hatırı sayılır bir katkıda bulunmuştur bu koyut. İndirgenemez olan kavranabilir karakter, toplumun her bir mensubuna zaten dayattığı ikinci doğa kalıbının kavramsal düzeyde ikiye katlanmasıdır. Kant etiği gerçek insanlarla ilgili yargılara tercüme edildiğinde elde edilen tek kriter şudur: kişi nasılsa, özgürlüksüzlüğü de öyledir. Schiller'in vecizesi elbette öncelikle bütün insan ilişkilerinin mübadele ilkesine tabi kılınmasının, bir eyleme bir diğeriyle kıyas üzerinden değer biçilmesinin neden olduğu tiksintiyi beyan etme amaçlıdır. Kantçı ahlak felsefesi aynı motifi, haysiyet ile bedeli kıyaslayarak beyan eder. Oysa doğru bir toplumda mübadele ortadan kaldırılmakla kalmayacak, eksiksiz ifa edilecektir: kimsenin emeğinin hasılatında kesinti yapılmayacaktır. Yalıtılmış bir eylem nasıl tartılamazsa, kendini eylemlerde dışı vurmayan bir İyi de tartılamaz. Mutlak zihin, her türlü özgül müdahaleden azade olursa yozlaşıp mutlak bir kayıtsızlığa, tam bir gaddarlığa dönüşür. Hem Kant hem Schiller, nesnel olarak,

62. Krş. Benjamin, *a.g.y.*, s. 36 vd.

kendilerine asalet unvanı veren seçkinlerin istediklerinde kendilerine ait bir vasıf olarak belgeleyip benimseyebilecekleri, yüzer-gezer bir Asalet kavramına peşrev çekmektedir. Kantçı ahlak felsefesinin içinde, kendi kendini sabote etme eğilimi pusuda beklemektedir. Bu felsefede, insanın bütünlüğü önceden tesis edilmiş bir seçilmişlikten farksızdır. Bir eylemin ahlak yasası uyarınca doğru mu yanlış mı olduğunun sorgulanamamasının meşum sonuçları da vardır: yargı yetkisi, Kantçı *agathon*'un (*Yun. iyi*) aşmak istediği ampirik toplumun zorlantılarına aktarılır. Asalet ve umumiyet kategorileri, burjuva özgürlük öğretisinin tamamı gibi, ailevi kategorilerle, doğa ilişkileriyle iç içe geçmiştir. Geç burjuva toplumunda bu doğallık biyolojizm ve nihayetinde ırk teorisi şekline bürünerek bir kez daha zuhur eder. Filozof Schiller'in Kant'a karşı ve onunla üstü örtülü bir ahenk içinde öngördüğü ahlak–doğa uzlaşması, mevcut düzende, ilan edildiği gibi insani ve masum bir hal almaz. Doğa, anlamla donatılınca, kavranabilir karakter kurgusunun hedeflediği imkânın yerine geçer. Goethe'nin *kalos kagathos*'unda (*Yun. soylu karakter*) nihayetinde gerçekleşecek ölümcül değişim aşikârdır. Kant'ın, Yahudi bir ressamın çizdiği portresinden bahsettiği bir mektupta yazdıkları, Nasyonal Sosyalist Paul Schultze-Naumburg eliyle popülerleşmiş habis bir antisemitik tez içerir.* Toplum özgürlüğü sadece dışarıdan değil kendi içinde de gerçekten kısıtlar. Özgürlük faydalı hale gelir gelmez özgürlüksüzlük de artar; iyilerin vekili her zaman kötülerin de işbirlikçisidir. İnsanlar, egolarının verdiği güçle, toplumdan en özgürleşmiş halleri olarak vehmettikleri bir haldeyken bile toplumun taşıyıcısıdır: toplum Ben ilkesini insanların içine gizlice yerleştirmiştir ve toplum o ilkeyi, ona set çekmesine rağmen takdir eder. Kant etiği bu nahoş durumun ya henüz farkına varmamıştır ya da onu görmezden gelmektedir.

* “Çok muhterem ve sevgili dostum, doğum günümünden bir gün sonra elime geçen güzel hediyenizle birlikte dostane duygularınızı da gönderdiğiniz için en samimi teşekkürümü kabul edin! Yahudi bir ressam olan Herr Löwe tarafından rızam alınmadan tamamlanan bu portre, ahbaplarımin söylediğine göre bana benzemesine benziyormuş ama resim konusunda uzman sayılacak biri portreyi görür görmez şöyle dedi: ‘Bir Yahudi her zaman bir Yahudiyi resmeder ve buruna belli bir çıkıntı verir: ama yetti artık!’” (*Kants Briefwechsel*, Cilt II, 1789-1794, Berlin 1900, s. 33.)

Kavranabilirlik Öğretisinin Hakikat İçeriği

Kant'ın kavranabilir karakterinin X'ine (Kendinde-şey) hakiki ve bütünüyle belirsiz kalan aporetik kavrama karşı koyacak bir içerik tedarik etmeyi göze alacak olsak, muhtemelen en uygun içerik, tarihsel açıdan en ileri seviyesine gelmiş, bir anlığına parıldayıp hızla sönen ve doğru olanı yapma dürtüsünü içeren bilinç olurdu. İnsanlara tamamen yabancı olmadığı gibi onlarla özdeş de olmayan bu içerik, bu olasılığa dair somut ve kesintili beklentidir. İnsanlar sadece psikolojik bir temelden ibaret değildir. Kendilerinin dışında kalan doğadan kendilerine geri yansıttıkları şeyleşmiş doğa tahakkümü onları tüketmeye yetmez. Şeyler, sadece insanlar tarafından imal edilen şeyler olduğu ölçüde, insanlar da kendinde-şey sayılabilir; bu açıdan, fenomenler dünyası da gerçekten bir görünüştür. Dolayısıyla, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*'ndeki saf irade, kavranabilir karakterden o kadar da farklı değildir. Karl Kraus'un "Dünya bizi ne hale getirdi" dizesi bu irade üzerine düşünümün kederli ifadesidir; iradeye sahip olduğunu hayal eden herkes onu tahrif eder. Bu da negatif etkisini, bütün insanların dönüştükleri şeyde, kendi gerçekliklerinde sakatlanmış olmasının özneye verdiği ıstırapta gösterir. Farklı olan, artık çarpık olmayan öz, varolanın yara izlerini taşıyan dilde ifade edilemez, ona direnir: teoloji de zamanında mistik adlardan bahsetmiştir. Ama kavranabilir karakterin ampirik karakterden ayrılığı, saf iradenin, eklentinin önüne çekilen sette, o ezeli blokta deneyimlenir: dış koşullara dair her tür değerlendirme, yanlış toplumun öznelere genelde nispi olan irrasyonel çıkarları; genel olarak, mevcut toplumdaki istisnasız her bireye nasıl eylemesi gerektiğini dikte eden ve aslında herkesin ölümü demek olan tikel özçıkâr ilkesi. Bu blok önce dar kafalı egoist iştihaklar, sonra da nevrozlar kılığında kişinin iç dünyasına doğru genişler. Bunlar bilindiği gibi insanın mevcut gücünü azımsanamayacak bir ölçüde emer ve karşılaştığı direncin asgari düzeyde kalacağı cepheye, bilinçdışının hilekârlığına sığınarak, tarafgir kendini-koruma ilkesiyle mutlak bir çelişki teşkil eden Doğruyu engellerler. Aslında nevrozlar hemen hiçbir zorlukla karşılaşmadan rasyonelleşir, çünkü bir özgürlük ortamında kendini koruma ilkesi, tıpkı *a priori* zarar verdiği başkalarının çıkarları gibi, layık olduğu yere gelecektir. Nevrozlar toplumun payandalarıdır; insanların daha iyi imkânlarla sahip olmasına ve böylece doğrudan daha iyi şeylere yol açmasına mani olurlar. Yanlış durumun dışına çıkmaya çalışan içgüdüleri, yanlış durumdan tatmin olan narsisizmde

yığıma eğilimi gösterirler. Kötülük mekanizmasını döndüren çarklardan biri, kendini mümkün merteye bir kuvvet olarak sunan zayıflıktır bu. Kavranabilir karakter, nihayetinde rasyonel iradenin kötürümleşmiş halidir. Buna karşın ona atfedilen o yücelik, ulvilik, alçaklıktan azadelik gibi nitelikler esasında onun kendi muhtaçlığı, alçaltıcı olanı değiştirecek gücü olmamasıdır; kendini başlı başına bir amaç olarak biçimlendiren bir fiyaskodur. Bununla beraber, insanlar için bu karakterden daha iyisi yoktur; herkes kendiliği içindeyken, dolayısıyla kendiliğine kapanmışken, olduğundan başka biri olma imkânıdır. Kant'ın öğretisinin bariz ekşiği, kavranabilir karakterin kendini geri çeken, soyut veçhesi, Marx da dahil bütün Kant sonrası felsefenin bütün pozitif kavramları kapsayacak şekilde genelleştirdiği suret yasağının (*Bilderverbot*) hakikatinden bir nebze de olsa bir şeyler barındırır. Kavranabilir karakter, tıpkı özgürlük gibi, öznenin imkânıdır ve oluşmakta olan bir şeydir, varolan bir şey değil. Varolana, betimleme yoluyla —bu betimleme ne kadar ihtiyatlı olursa olsun— ilhak edildiği anda kötüye kullanılmış olur. Yahudi teolojisi de söylendiği gibi, doğru ortamda her şey, halen olduğundan sadece biraz farklı olacaktır ama bunun nasıl olacağına dair asgari bir tahayyülümüz bile yoktur. Buna rağmen varolanın üzerinde soyut ve güçsüz bir şekilde asılı kaldığı sürece değil, onun kusurlu bağlamı içerisinde ve onun tarafından oluşturulmuş haliyle, gerçeklik içinde sürekli açımlandığı sürece bir kavranabilir karakterden bahsedilebilir. Özgürlük ve determinizm çelişkisi, akıl eleştirisinin kanıtlamaya çalıştığı gibi, dogmatizm ve şüphecilik gibi iki teorik pozisyon arasındaki karşıtlıktan ibaret değildir; kah özgür kah özgürlüksüz olan öznenin özdeneyimlerinin çelişkisiidir. Özneler özgürlük açısından kendileriyle özdeş değillerdir çünkü özne henüz özne değildir — ve tam da özne olarak onarılmış olduğundan: kendilik, insanlıkdışıdır. Özgürlük ve kavranabilir karakter özdeşlik ve özdeşliksizlikle akrabadır, ama şu ya da bu tarafa *clare et distincte* (Lat. açık seçik) kaydedilemezler. Kantçı modelde özneler, kendilerinin bilincinde oldukları, kendileriyle özdeş oldukları sürece özgürdür; ama bu özdeşlik içinde, onun zorlamalarına tabi olup onu pekiştirdiklerinden özgürlüklerini kaybederler. Özdeşliksiz, dağınık doğa olarak özgürlüksüzdürler ama tam da o zaman özgürlerdir çünkü kendilerini ele geçiren tepkileriyle —öznenin kendiyle özdeşliksizliği tam da budur— özdeşliğin zorbalığından da kurtulurlar. Kişilik, özgürlüğün karikatürüdür. Bu çözümlenemezliğin nedeni, özdeşlik zorlamasının ötesinde kalan hakikatin, bu zorlamanın mutlak Başkası olması değil, onun aracılığıyla dolayımlanmasıdır. Toplumsallaştırılmış toplumda her tekil

birey, toplumsal olarak talep edilen ama ancak özgürleşmiş bir toplumda mümkün olan ahlaklılığa ehil değildir. Toplumsal ahlak ancak kötü sonsuzluğun, o alçak misilleme mübadelesinin sonunu hazırlamakla mümkün olacaktır. Bu esnada ahlak adına tekil bireyin elinde kalan tek şey, hayvanlara karşı saygıyı değil, sevgiyi caiz bulan⁶³ Kantçı ahlak teorisinin hor gördüğü şeydir: insanın sonunda yaşamı boyunca iyi bir hayvan olmuş olduğuna inanabileceği şekilde yaşamaya çalışması.

63. Krş. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, a.g.y., s. 76.

II

Dünya Tini ve Doğa Tarihi

Hegel Üzerine Ara-Söz

Trend ve Olgular

Sağlığından mustarip olan sağduyunun en hassasiyetle karşı koyduğu şey, yani tekil insanların ortak yaşamından da bilinçlerinden de daha üstün bir güç teşkil eden nesnel unsurlar hemen her gün en kaba şekliyle deneyimlenir. Tekil insanlar, standartlaştırılmış temsil ve tasarımlarının, iki bakımdan koşulsuz hakikat olduğu yanılsamasını gönül rahatlığıyla kucaklayabilsin, işlerin aslında hiç de görüldüğü gibi olmadığı, insanların felaket bir durumda olduğundan şüphelenmesin diye bu üstün güç bahsinin asılsız bir spekülasyon olduğu söylenir ve bastırılır. Nesnel idealizm sisteminin de iktisadın nesnel değer teorisinin de ferahlık içinde silkip atıldığı bir dönemde, kendini ve bilgiyi güvence altına almak için hem toplumsal kurumların dolaysız tikel olgularının nizami toplamı olarak görülen mevcut sisteme hem de bu kurumların üyelerinin öznel tabiatlarına sığınan tinin, hiçbir işine yaramadığını iddia ettiği teoriler gündeme gelir. Zincirlerinden kurtulmuş bir deneyimde, pozitivist bilim endüstrisinin hazırladığı, naif bilimsellik öncesi bilincin içine sızmış olgular değil, nesnel ve nihayetinde mutlak Hegelci tin, insanların bilinci dışında kendini ortaya koyan Marksist değer yasası aşikâr olacaktır; bilim endüstrisi, bilginin nesnelliğine leke sürdürmemek için insanları, bizi tabii oldukları gerçek nesnelliği deneyimlemekten vazgeçirmeye çabalar. Düşünen insanlar gerçek nesnelliği deneyimleyebilseler, buna hazır olabilselerdi olgusalığa duydukları inanç sarsılırdı; bu deneyim insanları, muzaffer nominalizmde, söz konusu araştırmacının kolaylıkla denklemden çıkarılabilecek, hiçbir hükmü olmayan katkısı kabul edilen

olguların tümeller karşısındaki düşününsüz önceliği ortadan kalkana kadar olguları aşmaya zorlardı. Hegel'in *Mantık* kitabının girişinde sunduğu, dünya üzerinde dolayımlanmış unsurlar kadar dolaysız unsurlar da barındırmayan hiçbir şey olmadığı önermesi, tarihyazımının ısrarla savunduğu olgularda en kesin ifadesini bulur. Hitler'in faşist rejiminde kolluk kuvvetlerinin sabahın altısında kapısına dayandığı bir muhalif, bu deneyimden iktidarın önceki entrikalarından ve yönetimin bütün şubelerine yerleştirilmiş parti aygıtından ya da Weimar cumhuriyetinin sürekliliğini kesintiye uğratan ve ancak kavramsal bir bağlam, geliştirilmiş bir teori dahilinde bağlayıcı bir biçimde açılanan tarihsel eğilimlerden etkilendiğinden çok daha fazla etkilenir kuşkusuz; bu gerçeği epistemolojik bir incelikle yürütülen bir tartışmayla çürütmeye çalışmak budalalıktır. Gelgelelim, faşizmin idari baskınlarıyla tekil insanlara dayattığı *factum brutum*, kurbanlara oldukça uzak ve o an için önemsiz görülen bu unsurlara bağlıdır. Bilimsel titizlik adı altında yürütülen sefilce bir kılı kırk yarma işlemi Fransız Devriminin, vuku bulan bazı ani ve beklenmedik hadiselerle rağmen, burjuva özgürleşmesiyle tamamen uyumlu bir seyir izlediğini görmemizi engelleyebilir. 1789'da ekonomik üretimin kilit mevkiileri halihazırda [burjuvazi tarafından] işgal edilmemiş, feodalizm ve onun bazı dönemlerde burjuva çıkarlarıyla kesişen zorbalığı geride bırakılmamış olsaydı bu devrim hiçbir şekilde mümkün olmaz ve başarıya ulaşamazdı. Nietzsche'nin şok edici "Düşene bir tekme de sen vur" buyruğu, en eski burjuvazi düsturlarından birinin tamamlayıcısıdır. Aslında burjuva sınıfının tarihsel gelişimi, bütün burjuva devrimlerini peşinen belirlemiş, sanatta klasist dekor şeklinde dışarı sızan şatafat merakı bu devrimlere de bulaşmıştır. Bununla beraber, XVI. Louis'nin fizyokrat reformcularının baş edemediği mali kriz ve akut bir despotluğa dönüşmüş kötü yönetim olmasaydı, devrim o tarihsel kırılma ânında böyle bir seyir izlemezdi. Yoksulluğun bu derece akut bir hal almadığı diğer ülkelerde burjuvazinin özgürleşme süreci herhangi bir devrim yapılmadan gerçekleşmiş ve şu ya da bu ölçüde mutlakiyetçi yönetim biçimine pek etki etmemişken, bu devrimi bilhassa Paris'te yaşayan kitleleri kırıp geçiren yoksulluk ateşlemiştir. Bir olayın esas nedeniyle onu ateşleyen dış vesile arasındaki ayrımın çocuksu olmakla birlikte, dolaysızlık ve dolayım ikiciliğini kabaca da olsa tescil ettiğini teslim etmeli: dış vesileler dolaysız unsurlar, esas denen nedenlerse dolaylı bir katkıda bulunan, ayrıntıları birleştiren kapsayıcı unsurlardır. Bu eğilimin gücü, yakın tarihli olgularda net bir biçimde teşhis edilebilir. Örneğin Almanya'ya düzenlenen hava taarruzları gibi askeri eylemler yakın tarihte *slum*

clearing (İng. varoş temizliği) işlevi görmüş, artık sadece Kuzey Amerika'da değil, dünyanın her yerinde gözlemlenen kentsel dönüşüm çalışmalarım geriye dönük etkilemiştir. Ya da: Mülteci ailelerin maruz kaldığı felaketler aile bağlarının güçlenmesine yol açarak aile kurumuna muhalefeti bir süreliğine ortadan kaldırmış ancak trendin kendisine pek etki edememiştir; Almanya'da da öncelikle boşanma ve tek ebeveynli aile sayısında artış kaydedilmiştir. Eski Meksika ve Peru'da yaşayanların muhtemelen bir uzaylı saldırısı gibi algıladığı İspanyol istilaları da Aztekler ve İnkalar açısından oldukça akıldışı bir konseptin, rasyonel burjuva toplumun ilkesinin teleolojik içerimlerinden biri olan *one world* (İng. tek dünya) konseptinin kanlı bir şekilde hayata geçmesine vesile olmuştur. Trendin, her daim gereksinim duyduğu olgulara ağır basması neden ve vesile arasındaki dededen kalma ayrımı nihayetinde saçmalığa mahkûm eder; sadece vesile değil, ayrımın kendisi dışsaldır çünkü vesile halihazırda somut esas nedeni barındırır. Sarayın kötü yönetimi Paris ayaklanmasında kaldıraç etkisi yapmıştır ama bu kötü yönetim, mutlakiyetçi "tüketim ekonomisi"nin kapitalist gelir ekonomisine kıyasla bütünüyle geri kalmışlığının bir sonucudur. Tarihsel bütünlükle zıtlık oluşturan ve bu bütünü, Fransız Devriminde olduğu gibi, daha ziyade himaye eden uğraklar ancak o bütünün içinde bir değer kazanır. Bir sınıfın üretim güçlerinin geri kalmışlığı bile mutlak değildir, aksine diğer sınıfın ilerlemişliğine nispidir. Bütün bu malumat, tarih felsefesi kurgusu açısından elzemdir. Hegel ve Marx'ta halihazırda gözlemlediğimiz bir olgunun, tarih felsefesinin tarihyazımına yakınlaşmasının en önemli nedenlerinden biri de, gerçek olguların perdelediği ama o olguları kararlaştıran esasa dair kavrayış olarak tarihyazımının ancak felsefe şeklinde mümkün olmasıdır.

Dünya Tini Kurgusu Üzerine

Diyaletik, bu bakımdan da bir tür dünya görüşü, bir katalogda sıralanmış alternatifler arasından seçilecek felsefi bir tutum değildir. Sözüm ona birincil felsefi kavramların eleştirisi nasıl diyaletikti teşvik ediyorsa, şimdi de tabandan gelen bir diyaletik talebi söz konusudur. Dolayımına rağmen bağımsızlığını koruyan bir uğrak olarak yoğun ve şiddetli kavramı saf dışı bırakmanın tek yolu, zor kullanılarak dar görüşlü kavramına göre biçimlendirilen deneyime sarılmaktır. Hegel'e karşı, mevcut durumu yücelten mutlak idealizmin, bu şekilde tam da düşünüm felsefesi olmakla itham ettiği pozitivistin ağına düştüğü ileri sürülebilirse, buna

karşın artık vadesi gelmiş diyalektiğin de tahakkümcü bilinci ithamdan ibaret olmadığı, onunla, yani kendini gerçekleştirmiş, dolayısıyla kendini olumsuzlayan pozitivizmle başa çıkabileceği söylenebilir. Yukarıdan dayatılan bir felsefenin ve o felsefeye sızmış amaçların yönlendirmesine kesinlikle geçit vermeden ayrıntılara dalma talebi, Hegel'in özgün yönlerinden birini teşkil etmiştir hep. Gelgelelim Hegel bu talebi karşılamaya çalışırken totolojinin ağına düşmüştür: Hegel'in ayrıntılara dalma yordamında, başlangıçta bütüncül ve mutlak bir unsur olarak tayin edilmiş tin, adeta önceden kararlaştırılmış bir şekilde öne çıkar. Bu totoloji, metafizikçi Benjamin'in, *Alman Tragedyasının Kökeni*'ne yazdığı önsözde geliştirdiği, türetmeci yönleme karşı tümevarımı kurtarma amacıyla tam bir karşıtlık içindedir. Benjamin'in, içyüzüne vâkıf olunmuş en küçük gerçeklik hücresinin bile dünyanın kalanından daha ağır bastığını ifade ettiği cümlesi, mevcut deneyim durumunun özbilincine önceden tanıklık eder; değiştirilmiş bir diyalektik kavramının şüpheyile yaklaşmakla mükellef olduğu, felsefenin sözde büyük ihtilaflarının tamamen dışında biçimlenmiş olması ise bu cümleyi daha da sahici kılar. Bütünün görüngenüye önceliği, felsefe geleneğinde dünya tini adı verilen şeyin tahakkümü altındaki görüngüler aracılığıyla kavranmalı; en geniş anlamıyla Platoncu olan bu gelenekten kutsal bir şey olarak devralınmamalıdır. Dünya tini diye bir şey vardır evet, ama o şey tin değildir, Hegel'in tinden alarak ona riayet etmek zorunda olanların sırtına yüklediği negatif unsurdur; insanların tin karşısında uğradığı hezimet de nesnellikle aralarındaki farkın hakikatsiz ve kötü olduğu hükmünü pekiştirir. Dünya tini, hem toplumun gerçek bütüncül hareketinde hem de tinsel gelişim adı verilen şeyde sentezlenen tekil eylemler ve bu eylemlerin kanlı canlı öznelere karşısında bağımsız bir tine dönüşür. Bu öznelere vasıtasıyla onları aşan bu tin, en baştan beri antagonisttir. Bir düşünüm kavramı olan dünya tini, bir yandan insanların varoluşunu mümkün kılan bir yandan da varolmak için insanlara gereksinim duyan bütünün önceliğini ifade eder ve canlı insanlara karşı kayıtsız kalır. Marksist terminolojideki "gizemleştirilmiş" teriminin işaret ettiği sağlam nominalist hipostaz işte budur. Ancak bu teoriye göre, gizemleştirmeyi parçalamak ideolojik değildir sadece. Bütünün reel önceliği karşısında çarpıtılan bilinçtir bir yandan da. Gizemleştirme, genelin müphem ve karşı koyulamaz unsurlarını düşünceye yedirmek, mitosu düşüncede pekiştirmektir. Bu felsefi hipostazın deneyim içeriği bile insanlar arası ilişkileri tamamen görünmez hale getiren yaderk ilişkilerdir. Dünya tini kavramı bütün irrasyonel veçhelerini dünyanın gidişatının irrasyonelliğinden almıştır. Buna rağmen

fetiş niteliğini korur. Tarihin bugüne kadar herhangi bir şekilde kurgulanmış bir kapsayıcı öznesi (*Gesamtsubjekt*) olmamıştır. Tarihin zemini gerçek tekil bireylerin oluşturduğu işlevsel bağlamdır: “Tarih kendi başına hiçbir şey yapmaz, ‘muazzam bir zenginliği’ falan yoktur, ‘mücadele etmez’! Bir şeyler yapan, bir şeylere sahip olan, mücadele eden insandır, gerçek, kanlı canlı insan; —kendine mahsus bir kişiymiş gibi— amaçlarını gerçekleştirmek için insanları bir araç olarak kullanan tarih değildir, aksine tarih, amaçlarını kovalayan insanların eylemlerinden başka bir şey değildir.”¹ Buna rağmen, toplumun hareket yasası binlerce yıl boyunca tekil öznelerden soyutlanmış olduğu için, tarih bu gibi niteliklerle donatılır. Özneleri gerçekten salt icra memurlarına, özneler ve kendiliğindenlikleri sayesinde gerçeklik düzeyinde mümkün olmayacak toplumsal zenginliğin ve toplumsal mücadelenin salt katılımcılarına indirger. Marx bu nominalizm karşıtı veçheyi sürekli vurgulamış ama ona felsefi bir tutarlılık bahsetmemiştir: “Kapitalist, kişileşmiş sermaye olduğu sürece bir tarihsel değere ve tarihsel olarak varolma hakkına sahiptir... Kapitalist, yalnızca sermayenin kişileşmesi olarak saygı görebilir. Bu özelliğiyle, hazine arayıcısının mutlak zenginleşme güdüsünü paylaşır. Ancak hazine arayıcısında bireysel bir manik bozukluk gibi görünen şey kapitalistte, kendisinin sadece bir çarkı olduğu toplumsal mekanizmanın eseridir. Ayrıca, kapitalist üretimin gelişmesiyle birlikte bir sanayi girişimine yatırılmış bulunan sermayenin kendisini durmadan büyütmesi bir zorunluluk haline gelir ve rekabetin zoru ile tek tek bütün kapitalistler, kapitalist üretim tarzının kendi özünden doğan yasalara, dışarıdan gelme zorlayıcı yasalar olarak boyun eğmek mecburiyetinde kalır. Bunlar, kapitalisti, varlığını devam ettirebilmesi için, sermayesini durmadan artırmak zorunda bırakır; kapitalist de bunu ancak gittikçe artan birikimle sağlayabilir.”²

“Dünya Tininin Bir Parçası Olmak”

Dünya tini kavramında, Tanrı’nın kadiri mutlaklığı birlik tayin eden ilkeye, dünya planı ise dünya üzerindeki olayların acımasızlığına dönüşerek sekülerleşir. Tanrılığın kişiliğinden ve kader kısmet, inayet gibi bütün vasıflarından arındırılmış dünya tinine bir tanrıya tapılır gibi ta-

1. Karl Marx / Friedrich Engels, *Die heilige Familie*, Berlin 1953, s. 211.

2. Karl Marx, *Das Kapital*, Cilt I, Berlin 1955, s. 621 vd. (*Kapital*, çev. Mehmet Selik ve Nail Satlıgan, Yordam, 2011, s. 572 vd. Bu çevirideki “gömüleyici” teriminin yerine “hazine arayıcısı” tabirini kullandık. —ç.n.)

pılır. Burada bir nevi Aydınlanma diyalektiği iş başındadır: gizemlerinden arındırılarak muhafaza edilen tin ya bir mit biçimini alır ya da hem üstün bir güç teşkil eden hem de herhangi bir nitelik barındırmayan bir unsur karşısında korkudan titremeye dönüşerek geriler. Dünya tininin temasını hissetme ya da çağılığını duyma gibi hislerin esası budur. Yazgıya boyun eğmek gibi bir şeydir yani. Dünya tini de, yazgının içkinliği gibi ıstıraba ve yanılabilirliğe doymuştur. Dünya tininin negatifliği, topyekûn içkinliğinin şişirile şişirile bir özsellığe dönüştürülmesi aracılığıyla arızı bir unsura indirgenerek önemsizleştirilir. Oysa dünya tinini bütünüyle deneyimlemek için negatifliğini de deneyimlemek gerekir. Schopenhauer'in resmi iyimserliğe yönelik eleştirisinde esas ifade edilmek istenen de budur. Gerçi Hegel'in "bu dünya" teodisesi gibi, bu eleştiri de obsesif niteliğinden kurtulamamıştır. İnsanlığın sadece bütüncül bir birleşme ortamında ve belki de sadece bu ortam sayesinde yaşayabileceği gerçeği, Schopenhauer'in yaşama istencinin olumlanmasına yönelik şüphesini gidermeye yetmemiştir. Buna karşı dünya tininin bir parçası olanların üzerine, bireysel mutsuzluğun çok ötesinde kalan bir mutluluğun yansımaları düşer bazen: tekil zihinsel yetilerle tarihsel durum arasındaki ilişki bunun bir örneğidir. Bireysel tin, o kaba saba birey ve genel ayırımında öngörüldüğü gibi genelin "etkisi altında" değilse, aksine nesnellik üzerinden kendi içinde dolayımlanmışsa, nesnelliğin öznenin daimi düşmanı olduğu söylenemez; bu kümelenme tarihsel dinamik içinde sürekli değişir. Dünya tininin, bütünlüğün kendisinin karardığı dönemlerde, en mühim kişiler bile kendileri gibi olamaz; Fransız Devrimi ve devrimin hemen ertesi gibi elverişli dönemlerde ise ortalama kişiler oldukça yükselmiştir. Tam da kendi zamanının önünde olduğu için dünya tininin bir parçası sayılan bireyin yaşadığı bireysel çöküş, boşa kürek çekmemiş olma bilinci eşlik eder genelde. Genç Beethoven'ın müziğinde, her şeyin yoluna gireceğine dair umudun tınısını duymamak imkânsızdır. Nesnellikle uzlaşma, ne kadar kırılğan olursa olsun, hiç değişmeyen nitelikleri aşmaya yardım eder. Bir tikel unsurun, başka bir tikel unsuru kendi tikelliğiyle kısıtlamaksızın özgürleştiği anlar, tam bir kısıtlanmamışlık ortamına dair beklentileri arttırır; bu teselli, burjuvazinin erken dönemlerinden en son aşamasına kadar ışığını saçmıştır. Burjuvazinin özgürleşmesini teşvik eden soluğun onu kendi ötesine sıçrayarak bütünü şiddetinin tamamen ortadan kalkacağı bir bütüncül uzlaşım perspektifi açmaya ittiği ve yavaş yavaş uzaklaşmaya başlamış bir devrin saat kulelerinden çalınan çanların sesleri Hegel'in tarih felsefesinde yankılanmaktadır; bu bakımdan, Hegel'in felsefesi de bu teselliden bir parça barındırır.

Üretim Güçlerinin Gemi Azıya Alması

İnsanların tabi olduğu toplumsal biçimlerle insanların mecali arasındaki çatışma belirginleşmeye başladığı anda dünya tininin yükünün insanların omuzlarına bindirildiği bir ortamda, üretim güçlerinin gemi azıya almasını dünya tininin ontolojik bir parçası olma dönemleriyle, bireysel mutluluktan daha tözsel bir mutlulukla ilişkilendirmek cazip gelebilir. Ne var ki burada da oldukça basit bir şema iş başındadır: yükselişe geçmiş burjuvazi lakırdıları yüzeyseldir. Üretim güçlerinin gelişimi ve gemi azıya alması, değişik aşamalara atfedilecek iki zıt kutup teşkil etmez, aralarında hakiki bir diyalektik ilişki söz konusudur. Üretim güçlerinin gemi azıya alması doğayı denetleyen tinin bir edimidir ve doğaya uygulanan şiddetli tahakkümle akrabadır. Bu tahakküm geçici olarak geri plana çekilse bile, üretim güçlerinin gemi azıya alması bir yana, üretim gücü kavramından bile ayrı düşünülemez; salt üretim gücü ifadesinin tınısında bile bir tehdit hissedilir. *Kapital*'de şöyle bir pasaj var: “[Mübadele değeri] değer in çoğaltılmasının ateşli taraftarı olarak insanlığı insafsızca sırf üretim için üretimde bulunmaya zorlar.”³ Bu cümle, mübadele toplumunda üretim sürecinin fetişleştirilmesine isabetle karşı çıkar; ancak bunun da ötesinde, günümüzde evrensel bir tabu kabul edilen bir şüpheyi, üretimin asıl amaca dönüşmesine yönelik şüpheyi kırar. Teknik üretim güçlerinin toplumun engeline hiç takılmadan işlediği, buna rağmen, dahil oldukları sabit üretim ilişkilerini neredeyse hiç etkilemediği dönemler vardır. Serbest bırakılan üretim güçleri insanlar arası ilişkilerden farklılaştığında hemen insanlara dayatılan düzen gibi fetişleştirilir; ancak bu gemi azıya alma durumu da diyalektiğin bir unsurudur, onun sihirli formülü değil. Bu dönemlerde, tikel unsurların bütünlüğünden müteşekkil dünya tını çürüyerek zemininde gömülü olan şeyin şeklini alır. Emareler bizi yanıltmıyorsa, bu durumun günümüzün alameti olduğu söylenebilir. İnsanların üretim güçlerinin ilerlemesine gereksinim duyduğu ya da en azından bu ilerlemeden açıkça zarar görmediği dönemlerdeyse, bunun geçici bir ateşkes durumu olduğu alttan alta hissedilir ama dünya tininin bir parçası olma hissi ağır basar; elbette, bu esnada işletmeler Hegel'in yaptığı gibi öznel tını nesnellığe karışmaya ayartmak için elinden geleni ardına koymayacaktır. Ama öznel tını, bütün bu olan bitenin tam ortasında, bir yerden neşet etmiş, kendini değiştiren, neredeyse ge-

çici bir tarihsel kategori olma niteliğini kaybetmez. İlkel toplumların henüz bireyselleşmemiş halk tinini bu toplumlar içinde üremeye zorlayan uygar toplumlardır; bu tin, bireysellik sonrası kolektivizmde planlanarak serbest bırakılmıştır; demek nesnel tin aşırı kudretli olduğu gibi aynı zamanda apaçık bir sahtekârlıktır.

Grup Ruhı ve Tahakküm

Felsefe, Hegel'in *Tinin Fenomenolojisi*'nde öne sürüldüğü gibi, bilinç deneyimlerinin bilimi olsaydı, Hegel'in giderek artan oranda yaptığını yapmaz, genelin bireysel düzeyde uzlaşmamış bir kötü unsur olarak deneyimlenişini başından savamaz, kendini iktidarı sözde daha yüksek bir yerden savunmaya bırakamazdı. Misal, üyelerin tamamının öznel iyi niyetlerine rağmen vasatlığın hüküm sürdüğü komitelere dair utanç verici anı, genelin hâkimiyetinin, dünya tininden falan dem vurarak hiçbir şekilde örtbas edilemeyecek kepazeliğinin kanıtı niteliğindedir. Grubun görüşü her zaman baskın çıkar; grup çoğunluğuna ya da grubun en nüfuzlu üyelerine uyum gösterilir ya da sıklıkla grubun dışında kalan ve bilhassa komite üyelerinin onayını da almış çok daha kapsayıcı yetkili bir görüşe boyun eğilir. Sınıfın nesnel tını sınıf mensuplarının bireysel dirayetlerinin çok ötesine geçerek onların en derinine nüfuz eder. Mensupların sesinde yankılanır nesnel tin ve mümkün olduğunca özgürlüğü savunan bu mensuplar bunun farkında bile değildir; esas entrikalar sadece kritik noktalarda, apaçık suç edimleri olarak tabloya dahil olur. Komitenin, mensuplarının oluşturduğu grubun ve nihayetinde onların bütününün mikrokozmosu olması verilen kararları önceden biçimlendirir. Hemen her ortamda yapılabilecek bu tür gözlemlerin Simmel tarzı biçimsel sosyolojinin gözlemlerine benzemesi ironiktir. Yine de, bu gözlemlerin esas içeriğini sadece toplumsallaştırma şekilleri, grup gibi içi boş kategoriler oluşturmaz. Biçimsel sosyolojinin isteksizce olsa da tanım gereği üzerine düşünmek zorunda olduğu, toplumsal içeriğe dair izlenimlerdir bu gözlemlerin içeriğini tedarik eden; ve hiç değişmemeleri, genelin uyguladığı şiddetin tarih boyunca ne kadar az değişiklik gösterdiğine, tarihöncesi tarih niteliğini hiç kaybetmediğine dair bir uyarıdır. Biçimsel grup ruhu, maddi tahakküme karşı bir reflekstir aslında. Biçimsel sosyoloji varolma hakkını *ratio* aracılığıyla ilerleyen tahakkümün eşdeğerinden, biçimselleştirilmiş toplumsal mekanizmalardan alır. Komitelerde alınan kararların, esasen ne kadar sağlam olursa olsunlar, çoğu durumda hukuki bir bakış açısıyla kararlaştırılması da bu durumla

uyum içindedir. Biçimselleştirme, sınıf ilişkisine kıyasla daha tarafsız değildir. Evrensellik aşamalarının mantıksal hiyerarşisi olan soyutlama aracılığıyla ve tam da tahakküm ilişkilerinin demokratik prosedürler arkasında kamufle olma fırsatı elde ettiği yerlerde çoğalır.

Hukuk Alanı

Hegel'in dünya seyri tapıncını aşırı uçlara taşıdığı kitabı da, *Tinin Feno-menolojisi* ve *Mantık* kitaplarından sonra gelen *Hukuk Felsefesi*'dir. Yaşamın yeniden üretimini pozitif olarak koruma altına alan ama mevcut biçimlerinde, tahripkâr şiddet ilkesi sayesinde, tahripkârlığının hiç törpülenmemiş haliyle öne çıktığı hukuk (*Legalität*) ortamı kötünün, nesnelliği sebebiyle haklı sayıldığı ve bir iyilik zevahirine büründüğü ortamdır. Hukukun yokluğunda toplum, Üçüncü Reich'ta olduğu gibi katıksız keyfiliğin esiri olurken, gerekli gördüğü anda emsal teşkil eden tüzükler yardımıyla dehşet ortamını geri getirmeye hazır olan hukukun olduğu bir toplumda korku her daim taze tutulur. Hegel'in pozitif bir hukuk ideolojisi sunmasının nedeni belirgin bir biçimde antagonistleşen toplumun en acil gereksinimini teşkil etmesidir. Hukuk, irrasyonel rasyonelliğin en temel olgusudur. Biçimsel eşdeğerlik ilkesi hukukta bir norma dönüşür ve herkese eşit muamele edilir. Farklılıkları içinde eriten bu eşitlik gizliden gizliye eşitsizliği teşvik etmektedir; gizemlerinden arındırılmış insanlık görüntüsünün orta yerinde yaşamaya devam eden bir mittir. Hukuki normlar, bir karşılığı olmayan, önceden biçimlenmemiş her özgül deneyimi, sistemini kesintisiz sürdürmek uğruna koparıp atar ve araçsal rasyonelliği *sui generis* ikinci gerçeklik mertebesine yükseltir. Hukuki alan bütünüyle tanımlardan oluşur. Sistematiği, kapalı devresinin dışında kalan *quod non es in actis* (Lat. fiile dahil olmayan) hiçbir şeyin içeri girmesine izin vermez. Bizatihi ideolojik bir çitle çevrili bu alan, toplumsal denetim mercii olan hukuki yaptırımlar aracılığıyla, özellikle de güdümlü dünyanın tamamına gerçek bir şiddet uygular. Diktatörlüklerde ise doğrudan şiddete dönüşür, zaten şiddet ezelden beri dolaylı olarak arka plandadır. Çıkar çatışması nedeniyle hukuki alana yönelen tekil insanın kolaylıkla haksız duruma düşmesinin suçunu, kendi çıkarını nesnel hukuk normunda ve onun verdiği güvencelerde arayacak kadar hezeyan içinde olduğundan bunu ona reva gören Hegel'in hilafına, tekil insanda değil, daha ziyade, hukuki alanın kurucu unsurlarında aramak gerekir. Hegel'in güya öznenliğin tarafında kalan bir tanım olarak resmettiği tanım nesnel hakikatini korur. "Hukuk ve ahlaklılık, hukuki

ve ahlaki gerçeklik düşünceyle kavranır, düşünceler vasıtasıyla rasyonel, yani evrensel ve belirlenmiş bir biçim alır; bu biçim, yasadır; keyfilikle yetinen duygusallık, hukuku öznel bir kanıdan ibaret gören vicdan haklı olarak kendine düşman görür bu yasayı. Hukukun bir görev ve bir yasa olarak aldığı biçimi ölü ve soğuk bir lafız, bir zincir gibi algılar; bu biçim içinde kendini tanıyamaz, kendini özgür bulmaz çünkü yasa şeyin içindeki akıldır ve akıl duygunun kendi tikelliği içinde kendini yüceltmesine izin vermez.”⁴ Öznel vicdanın nesnel ahlaklılığı “haklı olarak” kendine düşman görmesi Hegel’in kaleminden damlayan felsefi bir dil sürçmesidir. Ağzından kaçırdığı şeyi hemen inkâr eder. Bireysel vicdan “hukuki ve ahlaki gerçekliği”, kendini onun içinde tanıyamadığı için gerçekten düşmanca buluyorsa, tam tersi iddialarla konuyu başka yere çekmenin faydası yoktur. Çünkü Hegelci diyalektik vicdanın hukuk içinde kesinlikle farklı davranamayacağını, kendini orada kesinlikle tanıyamayacağını ifade eder. Hegel böylelikle, felsefesinin ispatlamayı görev bellediği uzlaşmanın aslında gerçekleşmediğini teslim etmiş olur. Hukuki düzen nesnel olarak özneye yabancı ve dışsal olmasaydı, Hegel’in kaçınılmaz bulunduğu antagonizma daha iyi bir kavrayış vasıtasıyla giderilebilirdi; ancak Hegel antagonizmanın katılığını esaslı bir şekilde deneyimlediğinden buna bel bağlayamaz. Vicdanla hukuki normun uzlaşımını aynı anda hem öğretip hem inkâr etme paradoksunun nedeni de budur.

Hukuk ve Hakkaniyet

İçerik düzeyinde izah edilen her pozitif doğal hukuk öğretisi önünde sonunda çatışkılarla sonuçlanır ama doğal hukuk fikri pozitif hukukun hakikatsizliğine dair eleştirel bir damar da barındırır. Günümüzde bu damarı, yeni baştan gerçekliğe tercüme edilip oradaki tahakkümü pekiştiren şeyleşmiş bilinç teşkil eder. Şeyleşmiş bilinç, sınıf içeriği ve sınıf hukukundan önce salt biçimi itibarıyla bile tahakkümü, tekil çıkarlarla onları soyut bir biçimde bir araya getiren bütün arasındaki açık farkı ifade eder. Dört başı mamur hukuk ilmiyle toplumun yaşam sürecinin üstünü örten insan yapımı kavramlar sistemi, bütün tikel unsurları bir kategoride toplamak suretiyle, peşinen sınıflandırmacı sistemin model aldığı düzenin tarafında konumlanır. Aristoteles, kendini ölümsüz kılan haşmetiyle *epieikeia*, yani hakkaniyet öğretisinde soyut hukuk normuna karşı bu durumu dile getirmiştir. Ancak hukuk sistemleri ne kadar tutarlı

bir yapıda oluşturulmuşsa, esas itibarıyla massedilmeye direnen unsurları massetme konusunda o kadar yetersiz kalırlar. Rasyonel hukuk sistemi kendi kurallarını çiğnemedi, hukuktaki haksızlıkların giderilmesi amacı güden hakkaniyet talebini bir iltimas, hakkaniyetsiz bir imtiyaz olarak geri çevirme yetkisine sahiptir. Genel temayül bu yöndedir ve tekil çıkarları bir bütünlüğün ortak paydasına indirgeyen, kuruluşundaki soyutlama sayesinde kendisini teşkil eden tekil çıkarlardan uzak durarak negatifliğini koruyan ekonomik süreçle hemfikirdir. Yaşamın korunumunu üreten genel bir yandan da giderek daha tehditkâr bir yaklaşımla yaşamı tehlikeye atar. Kendini gerçekleştiren genelin uyguladığı şiddet, Hegel'in hilafına, bireylerin özüyle özdeş değil, aksine, daima onun zıddıdır. Bireyler ekonomiye bahşedilen sözde özel alan içindeki karakter maskelerinden, değer in faillerinden ibaret değildir. Ekonominin önceliğinden kurtulduklarını vehmettiklerinde dahi, idrak edilemeyen bireysel unsurların *maison tolérée*'si (Fr. randevu evi) olan psikolojilerinin en derinlerinde bile, genelin baskısı altında tepki vermektedirler; genelle özdeşleştikçe, ona hiç karşı koymadan itaat eden bireyler olarak onunla özdeşliklerini kaybederler. Bireylerin de dahil olduğu bütünün ancak antagonizma aracılığıyla kendini idame ettiriyor olması, bizzat bireylerde bulur ifadesini. Genele eleştirel yaklaşan bilinçli insanlar da dahil olmak üzere bütün insanlar, bir yandan bilinçleriyle bu genele karşı çıkarken, kaçınılmaz kendini-koruma saikleri nedeniyle, genelin büyük bir körlükle kendini öne sürmesine yardımcı olan eylem ve tutumlara mecbur kalırlar. Sağ kalmak için kendilerine yabancı olanı kendi meseleleri haline getirme zorunluluğu, genelin önceliğini dürüstlikle teslim eden Hegelci felsefenin, hileyle bir ideaya yücelttiği uzlaşma görüntüsünün tek nedenidir. Antagonizmaların ötesindeymiş gibi görünen şey, genel iç içe geçmişlikle bir ve aynı şeydir. Günümüze kadar imal edilen bütün özdeşliklerin nüvesi işte budur.

Bireysellik Örtüsü

Genelin hâkimiyetiyle yüzleşmek psikolojik düzeyde bütün tekil insanların narsisizmini ve demokratik örgütlü toplumu katlanılmaz bir raddede yaralar. Kendiliğin varolmadığının, bir yanılsama olduğunun kavranmasıyla, herkesin içinde bulunduğu nesnel çaresizlik öznel alana sevk edilir, bireyci toplumun insanlara naklettiği inanç, tekil insanların bizihi tözsel unsurlar olduğu inancı ellerinden alınır. İşlevsel tanımlı tekil çıkarın mevcut biçimler dahilinde herhangi bir şekilde tatmin olabilmesi

için bizzat birincil bir unsura dönüşmesi; yani tekil insanın, doğrudan tecrübe ettiği her şeyi bir *prote ousia* (Yun. birincil töz) zannetmesi gerekir. Bu öznel yanılsamanın ardındaki neden nesneldir: bütün ancak bireysel kendini-koruma ilkesi ve onun dar kafalılığı sayesinde işlerlik kazanır. Her tekil insanı sadece kendine bakmaya zorlayarak nesnelliği dar bir çerçeveden kavramasını sağlar, dolayısıyla nesnel olarak musibete dönüşür. Nominalist bilinç, katı tikellik sayesinde ayakta kalan bir bütünü yansıtır; düz anlamıyla, toplumsal açıdan gerekli bir suret, bir ideolojidir. Yalıtılmışlık ilkesi genel ilkedir. Yalıtılmışlık, kendini şüphe götürmez bir kesinlikle sunuyor gibi görünse de aslında ne kadar dolaylı olduğunun anlaşılmaması için insanı, kendi varoluşunu kaybetme pahasına kendine bağlar. Felsefi nominalizmin popülerliğinin nedeni de budur. Her bireysel varoluşun kendi kavramına öncelikli olduğu söylenir; bireylerin bilinci olan tin sadece bireylerde olmalı, onların içinde kendini sentezleyen ve onların düşünebilmesinin tek vasıtası olan bireyler üstü bir unsur olmamalıdır. Monadlar gerçekte türe ne kadar bağımlı olduklarını ve bütün bilinç biçimlerinin ve içeriklerinin kolektif veçhelerini inatla bloke ederler: bu biçim ve içerikler tam da nominalizmin inkâr ettiği genel unsurlardır, oysa istisnasız bütün deneyimler ve deneyim içerikleri, genel tarafından hazmedildikten sonra bireye teslim edilir.

Genel ve Tikel Dinamiği

Bireysel bilinçteki genel unsurlar üzerine epistemolojik düşünümle kıyaslandığında kötülük, günah ve ölümün tesellisini genelde aramaya direnmek doğru bir tutumdur. Evrensel dolayım öğretisiyle bir paradoks teşkil eder gibi görünen ama aslında onunla fevkalade eşleşen Hegelci öğretisi, yani kendini evrensel olarak yeniden kuran dolaysız unsur öğretisi de bu tutumu anımsatır. Gelgelelim, bilimsellik öncesi bilinç olarak takdim edilen ve bugün bir kez daha bu konumundan bilime komuta eden nominalizm, naifliği bir uzmanlığa dönüştürmüştür — pozitivist yöntemde naif olmak göğüs kabartıcı bir vasıf kabul edilir, “günlük dil” kategorisi bu gururun ifadesidir— ve tikel ve genel unsurlar arasındaki ilişkinin tarihsel faktörlerini kaale almaz. Tikelin gerçekten öncelik kazanmasını sağlamanın tek yolu geneli değiştirmektir. Tikeli salt bir varolan olarak tesis etmek ise tamamlayıcı bir ideoloji işlevi görür. Bu ideoloji, tikel unsurun büyük ölçüde genelin işlevine dönüştüğünün ve mantıksal biçimi uyarınca zaten hep öyle olduğunun üzerini örter. Nominalizmin en emniyetli mal varlığı kabul edip dört elle sarıldığı şey bir ütopyadır:

mevcut düzenden farklılaşmayı öngören ütöpik düşünceye yönelik nefreti de bundan ileri gelir. Bilimsel endüstri, gayet gerçek tahakküm mekanizmaları tarafından tesis edildiği şüphe götürmeyen ve zaman içinde yedek sanayi ordusunun bilinç içeriklerini tasarlamaya da başlayan nesnel tını, aslında bu yedek ordunun öznel tepkilerinin toplamının bir sonucuymuş gibi ele alarak bir yanılsama yaratır. Oysa bu tepkiler de, onların arkasında daha iyi gizlenmek, onları daha iyi idare etmek amacıyla insanlara ihtimamla hürmet eden genelin plasentası görevi görmektedir uzun zamandır. Kendi içinde nesnel olan ve kendini yukarıdan dayatan toplumu kavramak yerine, kendi kendine yeten, deneyci ve rasyonel bir bilimsel sistemi hedefleyen öznel ve katı bilim tasarımını devreye sokan da bizatihi dünya tını olmuştur. Eskiden kendinde şeye başkaldıran eleştirel ve aydınlanmacı isyan şimdi bilgiye yönelik bir sabotaja dönüşmüştür; gerçi, en cılız bilimsel kavram tertibi bile kendi payına bir o kadar cılız nesnenin izlerini barındırmaya devam eder. Kant'm Amfiboli bölümünde şeylerin içyüzünü bilmekten imtina etmesi, Baconcı programın *ultima ratio*'sudur (*Lat.* nihai anlam). Bu türden skolastik dogmalara itiraz bu programın hakikatının tarihsel emaresini oluşturur. Ancak bilgiye yasaklanan unsur, hem epistemolojik düzeyde hem de gerçeklik düzeyinde bilginin koşulunu teşkil ettiği anda; bilen öznenin, bilinecek genele tamamıyla benzemeden onun bir uğrağı olarak kendi üzerine düşünmesi gerektiği noktada bu motif yerle bir olur. Öznenin bizzat içinde ikamet ettiği ve kendi iç dünyasının büyük bölümünü oluşturan genelin içyüzünü bilmesini engelleme çabası saçmadır; Hegelci idealizm bu bakımdan Kant'tan daha gerçekçidir. Bilimsel kavram imalatı, spekülâtif olmayan icracısıymış gibi davrandığı yalın akıl idealiyle olduğu kadar kendi olgusalılık idealiyle de ihtilafa düştüğü anda akıldışı (*Unvernunft*) bir düzenekle iş görmeye başlar. Yöntem, bilmekle yükümlü olduğu şeyi resen bastırır. Bilinecek unsurun içkin çelişkisi, yani nesnenin antagonizması pozitivist bilgi idealinin kendi içinde ahenkli ve çelişkisiz bir model olarak ele alınmasını engeller. Burada toplumun tikel ve genel antagonizmaları söz konusudur ve yöntem bu antagonizmaları, her içerikten önce peşinen inkâr eder.

Toplumsal Bütünlük olarak Tın

Bireyden ve bilincinden önce belirlenmiş olan nesnelliği deneyimlemek, bütünüyle toplumsallaştırılmış toplumu deneyimlemektir. Kendi dışında hiçbir şeye müsamaha göstermeyen bu toplum, felsefenin mutlak özdeş-

lik fikriyle yakın akrabadır. Birliğin bir felsefeye terfi edilmesiyle çokluk karşısında hayali bir yüksek mertebeye çıkmış olmasının bir önemi yoktur; muzaffer felsefe geleneğinde Elealılardan bu yana *summum bonum* (Lat. en yüce iyi) kabul edilen bu öncelik aslında bir *summum bonum* değil, bir *ens realissimum*'dur (Lat. en gerçek varlık). Filozofların birlik fikrinin takdire şayan veçhesi olarak övdükleri aşkınlıktan bir parça barındırır gerçekten de. Gelişimini tamamlamış burjuva toplumu —ki kadim birlik düşüncesi de kente özgü, kentsoyluluğun iptidai aşamasına denk düşen bir düşüncedir— kendini koruma ihtiyacında olan ve bu yüzden de birbirine muhtaç olan bireylerin sayısız tekil kendiliğindenliklerinden müteşekkildir ama birlikle bireyler arasında, gerekçelendirme teoremlerinde iddia edildiği gibi bir denge söz konusu değildir. Birlik ile çokluk arasındaki bu özdeşliksizlik hiçbir şeyi serbest bırakmayan sistemin özdeşliğini temsil eden Bir'in önceliği şeklinde zuhur eder. Tekil kendiliğindenlikler olmadan oluşması mümkün olmayan bu birlik, onların sentezidir ve bu haliyle ikincildir; nominalizm bunu anımsatır. Ancak çokluğun özkorunumunun gerekleri nedeniyle ya da salt bu gerekleri bir mazeret olarak istismar eden irrasyonel tahakküm ilişkileri sayesinde bu birliğin dokusu giderek yoğunlaştıkça, yıkımlarını engellemek için bütün tekil bireyleri kendine dahil etmiş, Spencer'ın terminolojisiyle onları entegre etmiş, onları, kendi tikel çıkarlarına bile ters düşen yasalılığıyla soğurmuştur. Bu da gelişmekte olan ve Spencer'ın entegrasyona kaçınılmaz olarak eşlik ettiğini hâlâ vehmedebildiği farklılaşmanın sonunu tedricen hazırlamıştır. Bütün ve Bir her zaman bütünün kapsadığı tikel unsurlarla şekillenir ama şekillenme sürecinde bu tikellikleri hiç kaale almaz. Tekil insan ve tekil insanların çokluğu vasıtasıyla gerçekleşen şey sadece çokluğun meselesi sayılır ama bir yandan da öyle değildir; çokluk onun üzerindeki denetimini giderek kaybeder. Birliğe karşılık gelen kavram bir yandan da onun başkasıdır; Hegelci diyalektik işte bu diyalektiği ısrarla görmezden gelmiştir. Birliğin, kendisine önceliğini şu ya da bu şekilde gören tekil insan, karşısında gerçekte sürekli yüzleştiği genelin kendinde-varlığının bir yansımasını bulur: insanların en derinlerine kendini dayatmıştır, bu dayatmayı gerçekleştirenin bizatihi insanlar olması bir şeyi değiştirmez. *Ethos anthrôpos daimôn* (Yun. Bir insanın karakteri onun kaderidir) cümlesi, bizatihi genel üzerinden şekillendirilmiş mizacın ya da karakterin insanın kaderi olduğu kabulü, karakterolojik bir determinizmden daha hakikatlidir; her tekil insanın kendi tikelleşmesinin birliği olarak belirlenmesini sağlayan genel, insana dışsal unsurlardan ödünç alınmıştır ve tam da bu nedenle, za-

manında cinlerin insanlara kestiği söylenen ceza gibi tekil insana yaderkidir. Bu fikrin kendinde-varlığının ideolojisi kudretini hakikatinden alır ama bu, aslında negatif bir hakikattir; olumlayıcı bir tersine çevirme işlemiyle ideolojiye dönüşür. İnsanlar genelin kudretini bir kere belle-dikten sonra, onu kendilerinden daha yüce bir unsur, gönlünü almak zo-runda oldukları bir tin mertebesine çıkartmamaları imkânsızlaşır. Cebir ve baskı anlamlı gelmeye başlar. Anlamlı gelmesi sebepsiz değildir: bü-tünün cebir uygulayan soyut genelliği düşüncenin, yani tinin genelliğiyle kardeşidir. Tin bu sayede kendi taşıyıcısı üzerinden kendini genele geri yansıtır — kendini onun içinde gerçekleştiriyormuş, kendi müstakil ger-çekliğine onda sahip oluyormuş gibi. Tin, genel etrafındaki oybirliğini bir özneye dönüştürür, genellik toplumda kendini ancak tin aracılığıyla, tinin gerçeklikte ifa ettiği soyutlayıcı işlemle öne sürebilir. Tin ve genel, hem öznel olarak düşünülmüş hem de nesnel geçerliliğe sahip bir şey olan mübadelede, genelin nesnelliğinin ve tekil öznelerin somut belirle-nimlerinin, tam da birbiriyle kıyaslanır oldukları için uzlaşmaz bir ihtilaf içine girdikleri mübadelede yakınlaşırlar. Dünya tini adı altında tin zaten hep neydiye o olarak tasdik edilir ve hipostazlaştırılır; Durkheim'ın da tespit ettiği üzere (tam da bu tespit yüzünden metafizik yapmakla itham edilmişti), tinde toplum kendini, kendi cebrini ve baskısını bir kadiri mutlaklığa dönüştürerek ona tapınır. Toplum dünya tiniyle kendini tasdik eder, çünkü tine atfederek tapındığı bütün niteliklere aslında sahip olan odur. Tine gösterilen mitolojik hürmet katıksız bir kavram mitolojisi de-ğildir: daha gelişmiş tarihsel aşamalarda bütün tekil insanların, onlarda tükenmeyen ve temdit edildikçe onları kendi felaketlerine daha da ya-kınlaştıran toplumsal bir birim sayesinde yaşamış olmasına duyulan şük-ranın kayıdır. Bugün insanların varoluşu, onlar bunun farkında olmasa da resmen büyük tekeller ve güçler tarafından tek taraflı olarak fesh edi-lebilecek bir anlaşmayla kendilerine ihsan edilmişse de aslında bu, o vurgulu toplum kavramının ezelden beri teleolojik olarak içinde barın-dırdığı şeyin kendini gerçekleştirmesidir. İdeoloji dünya tinini bağımsız kılmıştır çünkü dünya tini zaten potansiyel olarak bağımsızlaşmış hal-dedir. Ama dünya tininin kategorilerinin, örneğin Nietzsche'nin bile ka-bul ettiği, fazlasıyla biçimsel ihtişam kategorisinin etrafında oluşmuş kült, bütün tekil insanlardan farkının bilinçte pekiştirilmesine, ontolojik bir unsur gibi görünmesine yol açar; bununla birlikte antagonizma ve yaklaştığı açıkça görülebilen musibet de güçlenir.

Tarihin Antagonist Aklı

Dünya tininin aklının, bir araya gelen tekil öznelere toplam çıkarlarının oluşturduğu ve kendisinden farklı olan potansiyel akla kıyasla akıldışılığı temsil etmesi sadece günümüze özgü değildir. Bütün talebesi gibi Hegel de mantık kategorilerini felsefe tarihinin kategorileriyle ve toplumsal kategorilerle eşitlediği için *metabasis eis allo genos* (Yun. başka bir türe geçme) ile suçlanmıştır: bu eşitleme, ampirik gerçekliğin kurgulanamazlığı nedeniyle spekülative idealizmin kesintiye uğradığı noktadır bu suçlamaya göre. Oysa bu kurgu, gerçekliğe hakkını vermektedir. Tarihin kısasa kısasında olduğu kadar, tekil öznelere arasında cereyan eden toplumsal ilişkide de hüküm süren eşdeğerlik ilkesinin bir bütünlüğe evrilmesi, Hegel'in bu ilkeye kendi kendine yüklediği söylenen mantıklılığa ters değildir. Ancak, genel ve tikel diyalektiğinde genele tanınan öncelikten ibaret olan bu mantıklılık bir *index falsi*'dir (Lat. hatalı belirlenim). Benzer biçimde, özgürlük, bireysellik, Hegel'in genelle özdeş tayin ettiği her şey de bu özdeşlikten o kadar uzaktır. Genelin fiyaskosu bütünlüğünde dile gelir. Hiçbir tikelliğe tahammülü olmayan şeyin, tikel bir tahakküm unsuru olduğu ortaya çıkar. Galebe çalan genel akıl halihazırda kıt akıldır. Bu akıl çeşitliliğin orta yerindeki birlik olmakla kalmaz, gerçeklik karşısında benimsenen bir tutum olarak, bir şeyin üzerindeki birlik olarak dayatılır. Böylelikle de, salt biçimi uyarınca, kendi içinde antagonisttir. Birlik, bölünmedir. Toplumsal bütünlük içinde tikellik aracılığıyla hayata geçirilen *ratio*'nun irrasyonelliği sadece *ratio*'nun tatbik ediliş tarzına atfedilemez; *ratio*'ya yabancı bir hal değildir. Bu irrasyonellik ona içkindir. Yürürlükteki akıl eksiksiz akılla ölçüldüğünde, ilkesi gereği kutuplaşmış ve bu bakımdan irrasyonel bir akıl olduğu meydana çıkar. Aydınlanma hakikaten diyalektiğe tabidir: kavramı içinde bir diyalektik işler. Tıpkı diğer bütün kategoriler gibi *ratio* da hipostazlaştırılmaz. Bireylerin kendilerini koruma çıkarının türün çıkarına nakli, tinsel düzeyde, *ratio* kavramının aynı anda hem genel hem de antagonist olan şeklinde pıhtılaşır. Bu nakil, büyük burjuva felsefesinin Hobbes ve Kant gibi tarihsel dönüm noktalarında takip ettiği mantığa uymaktadır: kendini koruma çıkarı, burjuva düşüncesinde ekseriyetle devletin temsil ettiği türe temlik edilmediği sürece, birey gelişmiş toplumsal ilişkiler ortamında kendini koruyamaz. Gelgelelim, bireyler açısından zorunlu olan bu nakil nedeniyle, genel rasyonellik genelliğini korumak için yadsımak zorunda olduğu ve onların hizmetindeymiş gibi yaptığı (aslında

sadece “gibi yapmakla” kalmaz) tikel insanlarla neredeyse tam bir karşıtlık içinde konumlanır. *Ratio*’nun genelliği bütün tikel unsurların muhtaçlığının, bütüne bağımlılığının teyididir ve bu genelliğin temelini teşkil eden soyutlama süreci, onun tikel unsurlarla çelişkisini açılar. Bir başka akıl üzerinden kendini onaran soğurucu akıl zorunlu olarak kendini de daraltır. Mutlak özdeşlik ilkesi kendi içinde çelişkilidir. Özdeşliksizliği baskılanan ve hasar görmüş biçimiyle ebedileştirir. Hegel’in özdeşliksizliği özdeşlik felsefesiyle soğurma, hatta özdeşliği özdeşliksizlik aracılığıyla belirleme çabasında da bu çelişkiden izler vardır. Ama Hegel, özdeş unsurları olumlayıp özdeşliksiz unsurları zorunlu olarak negatif kabul ederek ve genelin negatifliğini yanlış değerlendirerek konuyu tamamen çarpıtmıştır. Hegel’in genelin altında gömülü kalmış ütöpik tikelliğe, ancak gerçekleştirilmiş akıl, genelin özel aklını geride bıraktığında mümkün olacak özdeşliksizliğe sempatisi yoktur. Hegel’in müsamaha göstermediği —ve genellik kavramının bizzat içerdiği— haksızlığa dair farkındalığa, sırf haksızlığın genelliği nedeniyle saygı göstermesi gerekirdi. Yeni çağın hemen başlangıcında, ölümcül bir yara almış komutan Franz von Sickingen kaderine boyun eğip “Nedensiz hiçbir şey yoktur” cümlesini sarf ederken, içinde yaşadığı çağa özgü bir gayretle aslında şu iki şeyi ifade ediyordu: onu ölüme mahkûm eden toplumsal seyrin zorunluluğu ve bu zorunluluk icabınca işleyen dünya seyri ilkesinin negatifliği. Bu ilke, bütünün mutluluğuyla hiçbir şekilde bağdaşmaz. Bu atasözünün deneyim içeriği, neden tümcesinin genel geçerliliğinin laf salatasından çok daha zengindir. Tekil kişi, başına gelen olaylarda evrensel bağımlılığının bilincine varır. Görünüşte bu bağımlılıktan yalıtılmış yazgısı ise bütünün yansımasıdır. Mitolojik “yazgı” adının eskinden karşıladığı içerik, mitolojiden arındırma sürecinden sonra büründüğü seküler “şeylerin mantığı” şekliyle mitselliğinden bir şey kaybetmez. Yazgı tekil bireyin tikelleşmesinin figürü olarak onun tenine dağlanmıştır. Hegel’in dünya tını kurgusunun arkasındaki nesnel saik budur. Bu kurgu bir yandan öznenin özgürleşmesinin hesabını verir. Öznenin, kendinde ve kendi için evrenselliği algılayabilmesinin koşulu o evrensellikten geri çekilmiş olmasıdır. Öte yandan, toplumsal tekil eylemlerin bağlamı, tekil insanı önceden belirleyen kesintisiz bir bütünlükle, feodal çağda tanık olunmamış bir raddede kilitlenmiş olmalıdır.

Evrensel Tarih

Kant felsefesinin matematiksel doğal bilimlerden ilham alması gibi Hegel felsefesi de evrensel tarih kavramının geçerliliğinden ilham almış, ancak bu kavram standartlaşan dünya bütüncül bir sürece yakınlaştıkça sorunlu bir hale gelmiştir. Bir yandan, pozitivist bir ilerleme kaydeden tarih bilimi bütüncüllük ve kesintisiz süreklilik tasarımını çökertmiştir. Felsefi kurgu tarih bilimi karşısında, daha az ayrıntılı bilgiye sahip olma gibi oldukça şüpheli bir avantaja sahiptir ve bu avantajı “[işin içyüzüne] vâkıf olma mesafesi” olarak kayda geçirmek ister; elbette ana hatları sadece bu mesafenin el verdiği ölçüde belirginleşen asli şeyler söyleme konusunda daha az kaygılı olması da bir avantajdır. Öte yandan, ilerleme kaydeden felsefe de evrensel tarihle ideoloji arasındaki anlaşmayı⁵ ve temelden sarsılmış yaşamın süreksizliğini teslim etmekle yükümlüdür. Hegel de evrensel tarihi, salt çelişkileri sayesinde birlik teşkil eden bir tarih olarak tasarlamıştır. Materyalist işleyen bir diyalektik, tin ve kavram birliğinin rahatlatıcı bir biçimde bir arada tutamadığı unsurların süreksizliğini bilhassa öne çıkarır. Süreksizlik ve evrensel tarih bir arada düşünülmelidir. Evrensel tarihi metafizik batıl inançların kalıntısı olarak görüp üzerini çizmek, tinsel düzeyde, olgusallığı bilinmesi ve kabul edilmesi gereken tek unsur olarak sabitlemektir, bunun da, olguları birlik teşkil eden tinin bütüncül ilerlemesine tabi tutan, onları tinin belirtileri olarak tasdik eden eski hükümlerin yaptığından hiç farkı yoktur. Evrensel tarihin önce kurgulanması sonra reddedilmesi gerekir. Geçmişte yaşanan ve gelecekte yaşanacak felaketlere rağmen, tarihte tezahür eden ve onu kaynaştıran daha iyi bir dünya planı olduğunu iddia etmek düpedüz sinikliktir. Ama tarihin süreksiz, düzensiz bir biçimde parçalanmış an ve aşamalarını birbirine lehimleyen, doğa üzerinde tahakkümden insanlar üzerinde ve nihayetinde insanların içsel doğası üzerinde tahakküm kurma istikametinde ilerleyen birlik düşüncesinin ise bu nedenle reddedilmesi gerekmez. Evrensel tarih yabanilikten insanlığa doğru değil, sapandan megaton bombasına doğru ilerlemiştir. Örgütlü insanlığın örgütlü insanlar açısından tam bir tehdit oluşturduğu, süreksizlik kavramına uygun düşen bir ortamda nihayet bulur. Bu durum, Hegel’i korkunç bir biçimde doğrular ve ters yüz eder. Tarihsel ıstırapın bütünlüğünün kendini gerçekleştiren mutlağın pozitifliğine yüceltilmesi, günümüze kadar

ara ara soluklanarak ilerleyen Bir ve Bütünü, teleolojik olarak mutlak ıstırap konumuna getirir. Tarih, sürekliliğin ve süreksizliğin birliğidir. Toplum antagonizmalarına rağmen değil, onlar sayesinde ayakta kalır; kâr etme çabası ve onunla birlikte sınıf ilişkisi herkesin hayatının bağlı olduğu ve ancak insanların kökü kurduğunda önceliğini kaybedecek üretim sürecinin nesnel motorudur. Bu durum, uzlaşsızlık ortamının uzlaştırıcı taraflarını da işaret eder; insanların hayatta kalmasını mümkün kılan üretim süreci olmadan değiştirilmiş bir hayat imkânı ortadan kalkar. Bu imkânı tarihsel olarak mümkün kılan şey, onu tamamen tahrip edebilir de. Dünya tinine en uygun tanım kalıcı felakettir. Özdeşlik ilişkisine girmeye direnen ve araçlar âleminin planlayıcı rasyonelliğinden geri duran şey, her şeyi boyunduruk altına alan özdeşlik ilkesinde korkutucu bir unsura, özdeşliğin özdeşliksiz unsurlara uyguladığı musibetin misillemesine dönüşür. Tarihi bir ideaya dönüştürerek efsunlamadan, felsefi olarak yorumlamanın pek bir yolu yoktur.

Antagonizma Olumsal mıdır?

İnsan toplumunun kökenindeki antagonizmanın, temdit edilmiş doğa tarihinden miras kalmış *homo homini lupus* (Lat. insan insanın kurdudur) ilkesi mi olduğu yoksa daha sonraki bir aşamada bir *thesei* olarak mı tesis edildiğine; bu antagonizmanın bir kaynağı varsa bunun türün sağkalım zorunluluğunun bir sonucu mu yoksa iktidarı ele geçirmeye yönelik arkaik keyfi eylemlerden kaynaklanan arızı bir antagonizma mı olduğuna dair spekülasyonlar beyhude değildir. Bu durumda, dünya tini kurgusu da paramparça olur elbette. Genel eğilime uyma zorunluluğunda yoğunlaşan tarihi evrensel, yani şeylerin kendi mantığı, dışsal, arızı unsurlarda temellenir; zorunlu bir biçimde oluşmamıştır. Sadece Hegel değil, bütünlükle ilişki söz konusu olduğunda idealist veçheleri yoğun bir biçimde öne çıkan Marx ve Engels de, dünyanın değiştirilmesini amaçlayan herkese mutlaka musallat olan, bütünü kaçınılmazlığına yönelik şüpheyi, hüküm süren sisteme değil de, kendi sistemlerine yöneltilmiş ölümcül bir saldırı olarak görmüş ve savuşturmuştur. Antropolojinin her türüne büyük ihtiyatla yaklaşan Marx, antagonizmayı insanın özüne ya da altın çağ klişesi uyarınca tasarlanan ilk çağlara atfetmekten imtina etmiş ama tarihsel zorunluluğunu da bir o kadar inatla vurgulamıştır. Ona göre ekonomi, ancak ekonomi aracılığıyla türetilen tahakkümden önce gelir, ona kıyasla birincildir. Bu tartışma, olgulara başvurarak çözülecek gibi değildir çünkü olgular ilk çağların bulanıklığı içinde or-

tadan kaybolur. Ama bu ilgi, Hobbes'la Locke'un bile gerçekten üzerinde mutabakata varıldığına pek ihtimal vermedikleri toplumsal sözleşmede olduğu gibi, tarihsel olgulara yönelik bir ilgi değildir muhtemelen.* Ateist Hegelciler Marx ve Engels'te dahi esas mesele, tarihin tanrılaştırılmasıdır. Ekonominin önceliğinin, mutlu sonun tarihe içkinliğini tarihsel bir titizlik ve katılıkla tesis edeceği beklenir; ekonomik süreç siyasi tahakküm ilişkilerini üretir ve onları ekonominin baskısından mecburi özgürleşme noktasına gelene kadar sürekli kökten değiştirir. Bu doktrinin ödünsüzlüğünün bilhassa Engels'te siyasi bir vechesi vardır. Engels ve Marx devrimin tahakkümün oyun kurallarında, siyasi biçiminde bir değişim şeklinde değil, bir bütün teşkil eden toplumun ekonomik ilişkilerinde, toplumun özkorunumunun en temel tabakasında gerçekleşmesini amaçlamaktaydı. Bu noktada, anarşistlere karşıydılar. Marx ve Engels'i insanın ilk günahını, kadim tarihini mübadele ilişkisinin bütüncüllüğüne kenetlenmiş, bizzat geç bir kavram olan ekonomi politığe tercüme etmeye teşvik eden şey, eli kulağındaki devrim beklentisiydi. Devrimin hemen ertesi gün gerçekleşmesini istediklerinden, bir tehdit oluşturan oluşumları yok etmek en güncel öncelikleriydi, bu akımların zamanında Spartaküs'ün ya da ayaklanan köylülerin alt edildiği gibi alt edileceğinden korkuyorlardı. Ütopyanın gerçekleşmesini arzulayan ütopya düşmanlarıydı onlar. Devrim imgelerini, prehistorik dönem imgesini model alarak oluşturmuşlardı; kapitalizmin ekonomik çelişkilerinin ezici ağırlığı, kadim zamanlardan bu yana tarihin güçlü figürleri olarak öne çıkmışların biriktirilmiş nesnelliğinden türetilmesini talep ediyor gibiydi. Devrimin, başarılı olduğu yerlerde bile aslında başarısız olmasının işaret ettiği şeyi: tahakkümün, (elbette ikisinin de devlet kapitalizmiyle bir tutmadığı) planlı ekonomiden daha uzun ömürlü olduğunu; salt siyasete karşın vurgulanan ekonominin Marx ve Engels'in teşhis ettiği antagonist vasfının bu ekonominin özgül aşamasından çok daha ötesine uzandığını öngöremediler. Ekonomi politik eleştirisinin esas hedefinin çöküşünden sonra da mukavemetle ayakta kalan tahakküm, belli bir ideolojinin ucuz bir zafere ulaşmasına yardım etmiştir: toplumsal örgütlenmenin merkezileştirme gibi sözde zaruri biçimlerinden ya da gerçek süreçten soyutlama yapan *ratio*'nun bilincinin biçimlerinden tahakkümü türettikten sonra onunla açık bir suç ortaklığına giderek ya da timsah gözyaşlarıyla,

* Erken dönem burjuva düşünürlerin hayali toplumsal sözleşmeyi memnuniyetle kabul etmiş olmalarının nedeni, burjuva rasyonalitesinin, yani mübadele ilişkisinin bu sözleşmenin *a priori* hukuki temelini oluşturmasıydı; ancak bu sözleşme, tıpkı gerçek toplumun belirsizliği içinde burjuva *ratio*'sunun aldığı konum gibi tamamen hayaliydi.

örgütlü toplum varlığını herhangi bir şekilde sürdürdüğü sürece tahakkümün sonsuza dek süreceğini öngören ideolojidir bu. Bir kendinde varlığa dönüştürülerek fetişleştirilmiş siyasetin ya da kendi tikelliği içinde şişirilmiş tinin eleştirisi bu ideolojiye kuvvetle karşı çıkar. Gelgelelim, yirminci yüzyılın olayları, hesaplanabilir bir ekonomik zorunluluğun bütünlüğünden ibaret olan tarihsel bütünlük fikrine de etki etmiştir. Ancak olaylar farklı bir seyir izleseydi; tekil bireylerden sıkı sıkı çıkartılmış bir genel hipostazının toplumsal açıdan zorunlu sureti olan bütünlüğün mutlaklık iddiası kırılabilseydi, eleştirel toplumsal bilinç düşüncenin özgürlüğünü korusaydı her şey farklı olabilirdi. Teorinin tarihsel zorunluluğun orantısız yükünü yerinden kımıldatmasının tek yolu, bu zorunluluğu gerçekliğe dönüşmüş bir görünüş olarak, tarihsel belirlenimi metafizik düzeyde arızı bir şey olarak ele almaktır. Tarih metafiziği bu bilgiye ket vurur. Yaklaşmakta olan felaket daha çok başlangıç aşamasındaki irrasyonel bir felaket tahminine tekabül etmektedir. Günümüzde Başka'nın engellenmiş imkânı büzüşe büzüşe felaketi her şeye rağmen önleme imkânına dönmüştür.

Hegelci Dünya Tininin Dünyadışılığı

Ancak Hegel bilhassa tarih ve hukuk felsefesinde, tarihsel nesnelliği eskiden olduğu haliyle alıp bir aşkınlığa yüceltir: “Bu genel töz, bu dünyaya özgü (*das Weltliche*) bir töz değildir; bu dünyaya özgü töz bütün güçsüzlüğüyle ona direnir. Hiçbir birey bu tözün dışına çıkamaz; kendini diğer tekil bireylerden ayırt edebilir ama halk tininden ayırt edemez.”⁶ Buna göre, “dünyaya özgü” tözle karşıtlık oluşturan, tikel varolanın özdeşliksizliği içinde mahkûm olduğu özdeşlik, dünyadışıdır. Bu ideoloji bile bir parça hakikat barındırır aslında: insanlık uluslara bölündüğü sürece, kendi halkının tinine eleştirel yaklaşan kişi bile, ölçüldüğü unsurlara zincirlidir. Karl Kraus’la Viyana arasındaki kümelenme bu modele dair en önemli yakın tarihli modellerden biridir ama sıklıkla oldukça aşağılayıcı bir şekilde sunulur. Ancak Hegel ne zaman rahatsız edici bir unsur ele alsın, diyalektik işleyişte bir kopuş gözlemlenir. Sözlerine şöyle devam eder: Birey, “birçoklarına göre daha akıllı [*geistreich*] olabilir ama asla halk tininin aklını geçemez. Akıllı insanlar, halkın tinini tanıyıp kendilerini ona göre ayarlamayı bilenlerdir.”⁷ Hegel bu ilişkiyi hınçla

6. Hegel, *Die Vernunft in der Geschichte*, 5. Basım, Hamburg 1955, s. 60.

7. A.g.y.

—“akıllı” sözcüğünü kullanış biçiminde bu hıncı duymamak imkânsızdır— kendi kavramının seviyesine asla çıkamayacak bir ilişki olarak betimler. “Kendini ona göre ayarlamak” harfî harfine salt uyum göstermek demektir. Suçunu itiraf etme arzusuyla yanıp tutuşur gibi, kendi öğrettiği olumlayıcı özdeşliği süregiden bir kopuş olarak deşifre eder ve güçsüzlerin güçlülere tabi kılınmasını koyut haline getirir. Dünya tarihinin seyrinde “tekil bireylerin incitilmiş olduğu”⁸ gibi hüsnütabirlerle, uzlaşma bilincine gayri ihtiyari yaklaşır; “birey ödevleri aracılığıyla tözsel bir özgürlüğe doğru bağımsızlaşır”⁹ tantanasını ise —ki bu da, tamamıyla idealist Alman düşüncesine özgüdür— Büchner’in *Woyzeck*’indeki doktor sahnesinin parodisinden ayırt etmek zordur. Hegel felsefeye şunları söyler: “Hiçbir şiddet iynin, yani Tanrının gücünü yolundan saptıramaz, Tanrının haklı olduğunu, dünya tarihinin sadece ve sadece tanrısal öngörünün planını serimlemesini engelleyemez. Tanrı dünyayı yönetir; onun yönetiminin içeriği, planının uygulamaya koyulması dünya tarihidir ve bunu kavramak dünya tarihi felsefesinin görevidir; bu felsefenin önkoşulu, idealin hayata geçirilmesi, sadece ideaya uygun şeylerin gerçeklik kazanmasıdır.”¹⁰ Hegel bu dini vaazını taçlandırmak için, Arnold Schönberg’in sıkça kullandığı ifadeyle, Heidegger’i önceden taklit ederken dünya tını de oldukça hilekâr bir hamleyle işbaşındaymış gibidir: “Çünkü akıl, Tanrının eserini algılamaktır.”¹¹ Kadiri mutlak düşünce tahtından inmeli ve salt algılama olarak hizmet etmelidir. Hegel tözsel genelin yaderkliğini yaldızlamak için bu dünyadaki bireysellik deneyimine dair eski Yunan temsillerini harekete geçirir. Bu tür pasajlarda bütün tarihsel diyalektiğin üzerinden atlar ve tereddüt bile etmeden önce resmi Yunan felsefesinde sonra Alman liselerinde benimsenen antik töre ahlakının hakiki ahlak olduğunu beyan eder. “Çünkü devletin töresi, kişinin kendi kanısının egemen olduğu, düşünümsel ahlak değildir; bu, daha çok modern dünyaya özgü bir ahlaktır, oysa hakiki ve antik ahlak, herkesin bir ödevi olduğu düşüncesini temel alır.”¹² Nesnel tin Hegel’den intikamını alır. Sparta devletinin hatipliğine soyunan Hegel, “herkesin bir ödevi olduğu” ifadesiyle sahicilik jargonunu yüz yıl önceden öngörmüştür. Kurbanlara, onları kurban durumuna düşüren durumun özüne hiç temas etmeden, dekoratif bir teselli bahşedecek kadar alçalar. Bu üstenci açıklamalarının arkasında, Schiller’in burjuva yuvasının bütçesinin

8. A.g.y., s. 48.

9. Hegel, WW 7, a.g.y., s. 230.

10. Hegel, *Die Vernunft in der Geschichte*, a.g.y., s. 77.

11. A.g.y., s. 78.

12. A.g.y., s. 115.

deki bozuk paraların hayaleti vardır. Schiller “Çan’ın Şarkısı”nda malını mülkünü yangında kaybeden aile babasının eline, dilenci değneği niyetine bir değnek tutuşturur; üstüne üstlük bunu memnuniyetle yapmasını emreder; normalde zaten değersiz görülen bir ulusa, kalan son onur kırıntısını da memnuniyetle ayaklar altına almayı salık verir. Tasasızlığın estirdiği terör *contrainte sociale*’i (Fr. toplumsal kısıtlama) içselleştirmiştir. Bu abartı, şiirsel bir lüks falan değildir; özdeşleşmenin eklenti niteliğindeki irrasyonel icraati olmadan genelin tikele vaat ettiği şeyi onun elinden aldığı açıkça görüleceğinden idealist sosyal pedagogun fazladan bir katkıda bulunması gereklidir. Hegel genelin gücünü formel bir estetik kavramı olan büyüklükle birleştirir: “Bunlar halkın içinden gelen büyük insanlardır, halkı, genel tine göre yönetirler. Yani bireyselliklerimiz ortadan kalkar ve sadece, halk tininin isteğini gerçekleştirenlerin esamisi okunur.”¹³ Bireyselliklerin, bir çırpıda ortadan kaldırılması —bu negatif bir hamledir ama felsefe, bu negatifin içinde hiçbir değişiklik olmadığı halde, onu pozitif bir unsur olarak ele alır— süregiden kopuşun eşdeğeridir. Dünyanın tininin şiddeti, Hegel’in daha sonraki bir pasajda kutlayacağı bireysel veçheyi sabote eder: “kendi tözü mucibince olması, kendi aracılığıyla böyle olması.”¹⁴ Ancak bu baştan savıcı formülün ciddi sonuçları vardır. Dünya tını “kendini insan bilincinde açım-ladığı haliyle dünya tinidir; insanların onunla ilişkisi, tekil unsurların tözlerini oluşturan bütünle ilişkisi gibidir.”¹⁵ Hegel burada, burjuva birey algısına, bayağı nominalizme bir bildirimde bulunmaktadır. Kendi içinde, dolaysız bir kesinliğe ve tözselliğe sarılır gibi azimle kendine sarılan kişi tam da bu vasıta ile genelin failine dönüşmekte, bireyselliği aldatıcı bir tasarıma dönüştürmektedir. Hegel bu noktada Schopenhauer’le hemfikirdir; ondan çok önce, bireyleşme ile genel arasındaki diyalektiğin, bireyselliğin soyut bir yadsınmasıyla ortadan kaldırılamayacağını görmüştür. Ancak sadece Schopenhauer’e değil, Hegel’e de, özün, yani nesnel eğilimin zorunlu görünüşü olan bireyin, bu eğilimi kendi dışsallığı ve yanılrlılığıyla yüzleştirdiği ölçüde haklı olduğu söylenerek itiraz edilmelidir. Hegel’in bireyin “kendisi aracılığıyla” tözselliğine ulaştığı öğretisi de bunu ima eder. Ancak Hegel bu öğretiyi geliştirmek yerine, yönteminin asla tahammül etmediği soyut karşıtlıkta, genel ve tikel karşıtlığında ısrar eder.*

13. A.g.y., s. 60.

14. A.g.y., s. 95.

15. A.g.y., s. 60.

* Pozitivist Emile Durkheim kolektif tin öğretisinde, Hegel’in genelden yana kararını muhafaza etmiş ve mümkün olduğunca gölgede bırakmıştır; Durkheim’in şemasında genel ve tikel diyalektiğine soyut düzeyde dahi yer yoktur. İlkel toplumlar sos-

Hegel'in Genel Taraftarlığı

Hegelci mantığın tikel ve genel birliğine dair kavrayışı —zaman zaman bu birliği özdeşlikle bir tutar— tarafgir dolaysız bilince karşı olduğu gibi tözsellik ile bireysellik arasında böyle bir ayrıma gidilmesine de karşıdır: “Oysa tikellik, aynı zamanda genellik olduğundan, haddizatında bu içkin ilişkidir, bir değişme sonucunda bu hale gelmemiştir. Özünde bir bütünlüktür ve düpedüz bir belirlenim, esaslı bir ilkedir. Genelin koyutladığı belirlenimden başka bir belirlenimi yoktur ve kendini şu şekilde genele teslim eder: Tikel bizatihi geneldir ama genelin bir Başka’dan farkını ya da onunla ilişkisini teşkil eder, genelin dış görünümüdür; tikelinse farklılaşabileceği tek Başka bizatihi geneldir. Genel kendini belirler ve bu belirlenimle o da tikelleşir; bu belirlenmişlik onun farkıdır; genel sadece kendinden farklılaşır.”¹⁶ Buna göre, tikel unsur doğrudan geneldir çünkü kendi tikelliğine dair bütün belirlenimleri genel vasıtasıyla bulur; Hegel, hep tekerrür eden bir usul izleyerek, genel olmadan tikelin de olamayacağı sonucuna varır. Tinin modern tarihi —ve onunla birlikte daha uzak tarihi de— genelin negatifliğini düşünce yoluyla ortadan kaldırmaya yönelik apolojetik Sisyphos gayretkeşliğine sahne olmuştur. Kantçı tin bu negatifliği zorunlulukla karşıtlık içinde anımsamış: Kant zorunluluğu doğayla sınırlandırmaya uğraşmıştır. Hegel ise zorunlu unsur eleştirisini hokkabazlıkla ortadan kaldırır: “Tin bilinci dünyada oluşmalıdır; bu oluşumun üzerinde gerçekleşeceği zemin ve bunun için gerekli malzeme, genel bilinç, yani halkın bilincidir. Bu bilinç halkın bütün amaç ve ilgilerini içinde barındırır ve bütün bu amaç ve ilgiler de bu bilince uyar; bu bilinç halkın haklarını, töresini ve dinlerini oluşturur. Bu bilinç, bir halkın tininin tözüdür, bireyler bunu bilmesede bir varsayım olarak orada tutulur. Bir zorunluluk gibidir; birey bu atmosferde ye-

yolojisinde, tikelin güvendiği niteliklerin ona genel tarafından dayatıldığını keşfetmiştir. Böylece hem tikelin yanılgısının genele öykünme olduğunu hem de bu tikeli bir tikele dönüştüren şiddeti öngörmüştür: “Yas (ki belli törenler esnasında ifade edilir) şiddetli bir kayıpla örselenmiş kişisel duyarlılığın doğal bir hareketi değildir; topluluğun dayattığı bir görevdir. İnsan sadece kederli olduğu için değil, aynı zamanda mecbur olduğu için feryat eder. Geleneğe saygı icabı benimsemek zorunda olduğumuz ama bireylerin duygusal durumundan —büyük ölçüde— bağımsız olan ritüel bir tutumdur bu. Söz konusu zorunluluk ayrıca mitik veya toplumsal cezalarla pekiştirilir.” (Emile Durkheim, “Les formes élémentaires de la vie religieuse: Le système totémique en Australie”, Paris 1912, *Travaux de l'Année sociologique*, s. 568.)

16. Hegel, WW 5, a.g.y., s. 43 vd.

tişir ve başka hiçbir şeye dair bilgisi olmaz. Yine de bilinç sadece eğitim ve eğitimin sonucundan ibaret değildir, aksine bireyden yola çıkarak geliştirilir, ona öğretilemez: birey bu tözün içindedir.”¹⁷ Hegel’in “bir zorunluluk gibidir” ifadesi, genelin önceliğine gayet uygundur; bu zorunluluğun metaforik esasını işaret eden “gibi”, bir yandan da en gerçek unsurun sahteliğine yüzeysel olarak değinir. Böylece zorunlu olanın iyi olup olmadığına dair şüpheler giderilir ve zorunluluğun ne olursa olsun bizatihi özgürlük olduğu temin edilir. Hegel’e göre birey “bu tözün içindedir”, yani onu halk tinleriyle kesiştiren genelin içindedir. Ancak bu tözün pozitifliği aslında negatiftir ve pozitif bir tutum aldıkça negatifiği ağır basmaya başlar; Bir ise, Çok üzerindeki zapturaptı derinleştirdiği ölçüde kötüleşir. Bu nedenle muzaffer liderler tarafından göklere çıkarılır, ruhani liderler bile zafer turları atmaktan, çokluğa aralıksız dayatılan musibetlerin dünyanın anlamı olduğunu gösterişle duyurmaktan imtina edemez. “Birbiriyle savaşan tikellerdir ve bunların bir bölümü yenilgiye uğrar. Ama zaten genel de savaştan, tikelin yenilgisinden doğar. Bu savaşta genel bir hasar almaz.”¹⁸ Bugüne kadar da bir hasar almamıştır genel. Buna rağmen, Hegel’e göre genel de kendini belirleyen tikel olmadan, tikelden sökülüp ayrılmış bir şey olarak mümkün değildir. Hegel’in mantığı geneli ve belirlenmemiş tikeli bağlayıcı bir şekilde özdeşleştirmek, her iki kutbun dolayımlanmışlığını bilgiyle eş tutmak ister ki mantık Hegel’de de *a priori* genel yapılara dair bir öğretiler çünkü tikel unsuru tikel bir unsur olarak değil de ancak zaten kavramsal bir şey olan tikellik üzerinden ele alır.¹⁹ Genelin mantıksal önceliği böyle tesis edilir ve Hegel’in toplumsal ve siyasal seçenekleri için bir temel sunar. Hegel’in hakkını vermek gerekirse, sadece tikelliğin değil, bizatihi tikel unsurun da, tikel unsuru ayıran, bir kalıba sokan, bir anlamda onu bir tikel unsura dönüştüren genellik uğrağı olmadan düşünülemeyeceği teslim edilmelidir. Ancak, bir uğrağın diğerine, kendisiyle karşıtlık içinde konumlandırılmış olana gereksinim duyduğu bu diyalektik, Hegel’in de gayet iyi bildiği ancak kimi zaman unutmaya meylettği üzere, ne bu uğrağı ne de diğerini bir *me on*’a (*Yun.* olmayan) indirger. Böyle olsaydı, “uğrakların” diyalektik tatbikatında bir gedik açan salt çelişkisizlik mantığının mutlak, ontolojik geçerliliğinin; ve nihayetinde, idealist gelenekte kavramın bir “sonucu” kabul edilen olgunun, yanında ikincil kaldığı bir

17. Hegel, *Die Vernunft in der Geschichte*, a.g.y., s. 59 vd.

18. A.g.y., s. 105.

19. Krş. bu metnin “Varlık ve Varoluş” bölümünde çeşitli yerlerde.

mutlak başlangıç ilkesinin — kavramın — konumunun kararlaştırılması gerekirdi. Tikel unsurlar bir belirlenim ve onunla birlikte bir genellik olmadan belirtilemez ve bu belirtimin işaret ettiği ve desteklediği tikel, yani saydam olmayan unsurun uğrağı onun içinde ortadan kaybolmaz. Bu belirtim kümelenmenin orta yerinde kendini muhafaza eder, aksi takdirde diyalektik, Hegel'in tedbirli davranarak amaçladığı şekilde, dolaysızlık uğraklarını muhafaza edemeden, dolayım hipostazıyla sonuçlanır.

Platonculuğun Nüksetmesi

İçkin bir diyalektik eleştirisi, Hegelci idealizmi berhava eder. Bilgi, geneli değil, tikeli hedefler. Eleştirinin esas nesnesi, bu tikel unsurun, bağlayıcılığı nedeniyle eleştirilen genelden farkının mümkün belirlenimleridir. Ancak, genelin tikel üzerinden, tikelin de genel üzerinden dolayımı, dolayımın normal soyut biçimine indirgenirse, bunun faturası da Hegelci sistemin maddi bölümlerinde otoriter bir biçimde baştan savılan tikel unsura çıkartılır: “Kolektif ahlaki hayatta insanın erdemli olmak için neler yapması, ne gibi ödevleri yerine getirmesi gerektiği kolayca söylenebilir — tek yapması gereken ilişkilerinin ona gösterdiği, bildirdiği ve öğrettiği şeyleri yapmaktır. Dürüstlük ise, kısmen hukuken kısmen de töresel olarak ondan talep edilen evrensel veçhedir. Ancak ahlaki bakış açısından bakıldığında, insanın hem kendinden hem de başkalarından daha fazlasını talep etmesi gereken bir şey olarak görünür; çünkü özel bir şey olma arzusu kendiliğinde ve kendisi için genel olanla tatmin olmaz; kendine özgü bir şey olma bilincini ancak istisnada bulur.”²⁰ Hegel, genel ve tikelin özdeşliği öğretisini, bizzat tikele içkin bir diyalektiğe kadar ilerletseydi, dolayımlanmış genel olduğunu ileri sürdüğü tikele en az bu genellik kadar hak tanınmış olurdu. Ama bu hakkı, bir babanın oğluna hak verşi gibi, —“Özel biri olduğunu sanıyorsun yani!”— salt iptilaya indirgeyerek aşağılanması ve insan haklarından birini psikolojik düzeyde narsisizm olarak karalaması filozofun ferdi günahı değildir. Hedeflediği tikel diyalektiği idealist bir biçimde işletilemez. Felsefenin, Kant'ın *chorismos*'unun hilafına, genelin içindeki biçim öğretisi olarak düzenlenmeyip bizatihi içeriğe nüfuz etmesi gerektiğinden, muazzam ölçüde yıkıcı bir *petitio principii*'yle (*Lat.* soruyu geçiştirmek) gerçeklik bu felsefeyle zorlayıcı bir özdeşliğe boyun eğecek şekilde donatır. Hegel'in düşüncesinin en hakiki veçhesi olan ve gerçeklik kavramının bir

maskaralığa dönüşmesine engel olan tikellik bilinci çok yanlış bir şekilde sonuçlanır, Hegel felsefesinin el yordamıyla aradığı tikel unsuru ortadan kaldırır. Hakikat kavramı hakikat arayışında ne kadar ısrarlı olursa hakikate kendi hezeyanını bulaştırır, onu, çocukların doğum günü partilerinde dağıtılan yaldızlı fıstıklar gibi kırılıp açılması gereken *hic et nunc*'u (*Lat.* burada ve şimdi), onu kapsayan kavramla kirletir. “İşte, felsefenin gerçek karşısındaki bu tavrı yüzünden hatalar meydana gelir; burada evvelce belirtmiş olduğum bir noktaya dönmek istiyorum: felsefe akli olan'ı derinlemesine kavramak için, şimdi'nin ve gerçeğin anlaşılmasıdır, bir öte yan'ın inşası değildir; bu öte yan'ın nerede olduğunu Allah bilir, daha doğrusu nerede olduğu malumdur: hatada, tek yanlı ve boş muhakemelerde... Düşünüm, duygu ya da öznel bilincin aldığı herhangi bir şekil, şimdi'yi boş bulur, onu aşar ve daha iyisini bildiğini iddia ederse, bizzat kendisi boşlukta bulunuyor demektir ve ancak halihazırda gerçekliğe sahip olduğuna göre, bizzat kendisi de boştur. Bunun tersi görüşe, yani İde'nin ancak dar anlamda, yani yalnızca bir fikir olarak, kanıya ait bir tasavvur olarak değer taşıdığı görüşüne gelince, felsefe buna karşı şu daha hakiki görüşü ileri sürer: İde'den başka gerçek yoktur. Dolayısıyla mesele fanilik ve geçicilik görüntüsü altında saklı duran içkin cevheri ve bilfiil varolan ezeli ve ebedi'yi teşhis etmektir.”^{21*} Diyalektik üstadı zorunluluktan bu kadar Platoncu beyanlarda bulunur. Hem mantıken hem de felsefe tarihi açısından, tikel kendine yabancılaşmış soyut genelden kendini kurtarana kadar genelin tikelin içinde büzüştüğünü, buna müteakib, daha yüce nesnellik olduğunu savunduğu genelin kötü bir öznele, tikelliklerin ortalama değerine küçüldüğünü teslim etmek istemez. Mantığın zamana naklini öngören kişi, şimdi zamansız bir mantığa geri çekilmektedir.

* “Yalnızca bir fikir olarak” klişesini Kant önceden eleştirmiştir: “Platon'un Devlet'i sadece avare bir düşünürün kafasında bir yeri olan mükemmellik hayalinin oldukça çarpıcı bir örneğini teşkil eden bir atasözüne dönüşmüştür... Ancak bu düşüncenin peşini bırakmamak ve onu (muhteşem filozofun bize yol gösterici bir yardımda bulunmadığı şu noktada) sefil ve zararlı bir mazeretle, yani uygulanamaz olduğunu söyleyerek bir tarafa bırakmak yerine, taze bir çabayla aydınlatmak çok daha yararlı olacaktır.” (Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, WW III, Akademie-Ausgabe, s. 247.)

Zamanın Zamansallıktan Çıkarılması

Hegel'in diyalektik kavrayışının tam orta yerindeki o basit zamansal ve ebedi unsurlar ikiliği, tarih felsefesinde genele tanınan öncelikle uyum içinde işler. Soyutlamanın meyvesi olan genel kavramının zaman üstü bir kavram görüntüsü vermesi, kapsanan unsurun soyutlama süreci sonrasında uğradığı kaybınsa bir kazanç, sonsuzluğa havale edilmek olarak kaydedilmesi gibi, tarihin sözde zamanüstü uğrakları da pozitif uğraklar olarak ele alınır. Oysa bu pozitif uğraklar o eski, tanıdık musibeti içerir. Her şeyin hep böyle kalacağı konusunda varılan mutabakat, buna karşı çıkan düşünceyi fanilikle itham eder. Bu ani değişimle zamansızlığa dönüş Hegel'in diyalektiğine ve tarih felsefesine yabancı bir motif değildir. Hegel'in diyalektiği tam da zamanı kapsayacak şekilde genişlediğinden, zamanı ontolojikleştirir, öznel bir biçimden, bir varlık yapısına, bir sonsuz unsura dönüştürür. Hegel'in mutlak bütünlük fikrini sonlu olan her şeyin geçiciliğiyle eş tutan spekülasyonlarının çıkış noktasıdır bu. Zamanı, deyim yerindeyse, türetme ve kendi dışında hiçbir şeye tahammülü olmayan bir şey olarak ebedileştirme çabası hem bu kurguya hem de zaman ve mantık ayrımını (tıpkı Kant'ın görü ve anlak ayrımını kabullenmemesi gibi) kabullenemeyen Hegel'in mutlak idealizmine gayet uygundur. Kaldı ki Kant'ı eleştiren Hegel de, o görü–anlak ayrımını bizzat icra etmiştir. Kant zamanı saf görü biçimi ve zamansal her şeyin koşulu olarak *a priori*'leştirdiğinde, zaman da zamanın üzerine çıkar.* Öznel idealizm ve nesnel idealizm bu konuda mutabıktır. Çünkü her ikisi de zamansal içeriğinden arındırılmış özne kavramını temel alır. Özne kavramı bir kez daha bir *actus purus*'a (*Lat.* saf edim), Aristoteles'te olduğu gibi bir sabite dönüşür. İdealistlerin toplumsal düzeydeki tarafgirlikleri, sistemlerinin kurucu unsurlarına kadar nüfuz etmiştir. Zamanı, zamandışı bir şey olarak yüceltir, başlamasından korktukları tarihi ise ebedileştirirler. Hegel de zaman ve zamansallık diyalektiğini bizatihi zamanın içinde işleyen diyalektik olarak ele alır.** Bu diyalektik, pozitivizmin gözde saldırı hedefidir. Aslında, diyalektiğe biçimsel, her türlü zamansal içerikten temizlenmiş bir zaman kavramı atfetmek onu kötü bir skolasliğe dönüştürür. Ancak, eleştirel düşüncede zaman kendi içinde dola-

* “Zaman geçmez, değişen unsurların varlığı zamanın içinden geçer. Zamanın kendisi değişmez ve kalıcı olduğundan, görünüşler dünyasında ona tekabül eden şey, varoluşun değişmeyen veçhesi, yani tözdür ve görünüşlerinin birbirini takip edışı ve eşanlılığı sadece zaman vasıtasıyla belirlenebilir.” (Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, s. 137.)

yımlanmış bir biçim ve içerik birliği olarak diyalektiğe tabi tutulur. Kant'ın transandantal estetiği, bir "görü biçimi" olarak zamanın salt biçimsel niteliğinin, yani "boşluğunun" herhangi bir görüye tekabül edemeyeceği itirazı karşısında savunmasızdır. Kantçı zaman her türden tasarıma ve tahayyüle karşı koyar: zamanı tasarımılamak için, üzerinden yorumlanabileceği bir zamansal unsura, seyrinin ya da sözde akışının deneyimlenebileceği bir Bir-şey'e gerek vardır. Saf zaman kavrayışı da kavramsal dolayım —uygulanabilecek bütün zaman tasarımlarının soyutlanmasına— muhtaçtır nihayetinde; Kant, duyarlık ve anlama yetisini birbirinden ayırdığı sistematiğini korumak adına görü biçimlerini mecburen bu kavramsal dolayımdan muaf tutar. Bizzat içerdiği ve içinden geçip giden bütün olgusal zemininden dışsallaştırılmış olan mutlak zaman, Kant'ın zamanın zaruri niteliği saydığı niteliğe sahip değildir artık: dinamiğini kaybetmiştir. Üzerinde vuku bulduğu zemin olmadan bir dinamığa sahip olamaz zaman. Buna karşın, zamanın sürekliliği içinde yeri olmayan bir olgusalılık da hayal edilemez. Diyalektik bu karşılıklılığı en biçimsel alana taşır: bu alan içinde birbiriyle karşıtlık içinde konumlandırılmış asli uğrakların hiçbiri, öteki olmadan varolamaz. Ancak bu karşılıklılığı teşvik eden, onu açığa çıkaran saf biçim değildir. Biçim ile içerik arasındaki ilişki biçimin kendisi olmuştur. Bu, zaruri olarak, bir içeriğin biçimidir; ayrılmış ve mutlaklaştırılmış öznellik içindeki biçim-içerik ikiciliğinin en uç yüceltimidir. Hegel'in zaman teorisinin hakikatli bir noktası da vardır aslında; bu noktayı ortaya çıkarmak için, Hegel gibi mantığın zamanı kendinden yola çıkarak üretmesini beklememeli, bunun yerine, mantığın içine sızan zamansal bağlantıları, Kant'ın akıl eleştirisinin birçok yerinde muhtelif şekillerde, ama bilhassa şematizm bölümünde gayet şifreli bir biçimde beyan edildiği şekilde muhafaza etmek gerekir. Gidimli *Mantık* kitabı da, vardığı sonuçlardan açıkça görüldüğü üzere, zamansal unsurlar barındırır ama bu unsurları öznel düşünce aracılığıyla edinilmiş nesnelliğin yardımıyla salt yasalılığa dönüştürerek zamansallıktan çıkarır ve böylece örtbas eder. Gerçi zamanın bu şekilde zamansallıktan çıkarılması, onun nesnelleştirilmesinin tek yoludur. Mantık ile zaman arasındaki ilişkiyi, mutlak pozitif bilim öğretisinde mantığın içindeki mantık öncesi unsur kabul edilen şeye

** "O halde, gerçek Ben'in kendisi zamana, bilincin ve özbilincin somut içeriğinin soyutlanması sonucunda örtüştüğü zamana aittir, kendini bir Başka olarak tayin ettiği ve bu başkalaşımı aştığı, yani kendini o başkalaşımın içinde Ben olarak, sadece ve sadece Ben olarak koruma amaçlı boş hareketten başka bir şey değildir. Ben, zamanın içindedir ve zaman bizatihi öznenin varlığıdır." (Hegel, WW 14, a.g.y., s. 151.)

başvurarak yorumlamak, ona dair bilgiyi bu şekilde elde etmek Hegel'in yönteminde sıırtmaz. Çünkü Hegel'in sentez adını verdiği şey, belirli olumsuzlama sonucunda elde edilmiş, mutlaka yeni bir nitelik değil, olumsuzlanmış unsurun geri dönüşüdür; diyalektik ilerleme her zaman, gelişen kavrama kurban düşen unsura geri dönmeyi içerir: kavramın gelişmekte olan somutlaşması, bir kendi kendini-tashih niteliğindedir. Mantiğin zamanın içine geçişinin amacı, zamanı mümkün kılan mantığın zamana ettiklerini, bilincin izin verdiği ölçüde telafi etmektir. Bu bakımdan, Bergson'un zaman kavramına çifte anlam atfetmesi, bir parça da olsa kendinin bilincinde olmayan diyalektiktir. Yaşanan sürem olan *temps durée* kavramıyla canlı zaman deneyimini ve onunla birlikte felsefenin soyutlamasına ve nedensel-mekanik doğa bilimlerine kurban edilmiş zamanın içerik uğrağını teorik olarak tekrar kurgulamaya çalışmıştır Bergson. Ancak o da bu polemğinde, farkında bile olmadan tıpkı bu bilim dalları gibi pozitivist bir yaklaşım benimsemiş ve diyalektik kavramdan uzak durmuştur; giderek şeyleşen bilince beslediği *dégoût* (Fr: tiksinti) nedeniyle dinamik unsuru mutlaklaştırmış, onu kendi payına bilincin bir biçimine, özgül ve imtiyazlı bir bilgi yoluna dönüştürmüş, deyim yerindeyse, onu bir branş olarak şeyleştirmiştir. Özne deneyim zamanı, yalıtıldığında, içeriğiyle birlikte, en az öznesi kadar arızı ve dolayimli bir şeye dönüşür ve bu nedenle, kronometrik zamana kıyasla her zaman "yanlış" kalır. Bunun izahı için şu çok basit örnek yeterli olacaktır: zaman saatiyle ölçülen öznel zamansal deneyimler, aldanma riskine açıktır ama bir yandan da saat zamanı tarafından şeyleştirilmiş öznel zaman deneyimi olmadan saat zamanı da olamaz. Ancak Bergson'un iki zaman türü arasındaki kaba ikiliği, yaşayan deneyimle şeyleştirilmiş ve tekrarlanabilen emek süreçleri arasındaki tarihsel ikiliğin tescili niteliğindedir: Bergson'un hassas zaman öğretisi zaman bilincindeki nesnel toplumsal krizin erken bir ifadesidir. *Temps durée* ile *temps espace*'ın uzlaşmazlığı, ancak bölünerek birlik teşkil edebilen bu bölünmüş bilincin yarasıdır. Bu yarayı ne *temps espace*'ın doğalcı yorumu ne de şeyleşmeden çekinen öznenin salt bir canlı olduğundan kendini muhafaza etme umuduyla beyhude yere sarıldığı *temps durée* hipostazı kapatabilir. Aslında Bergson'a göre hayatın, uzlaşımın katılaşmasına karşı kendini tamir etmesini sağlayan gülme, uzun zamandır uzlaşımın kavranmamış hayata, tamamıyla evcilleştirilememiş doğal unsur emarelerine karşı sarıldığı silaha dönüşmüş durumdadır.

Hegel'de Diyalektiğin Kesilmesi

Hegel tikel unsuru tikelliğe aktararak, tikel unsura ancak bir kategori, genelin üstünlüğünün bir biçimi olarak müsamaha gösteren bir toplumun pratiğine riayet eder. Marx meselenin özünü Hegel'in öngöremeyeceği bir şekilde tanımlamıştır: "Bütün ürün ve eylemlerin mübadele değerinde eritilmesi hem bütün sabit bireysel (tarihsel) bağımlılık ilişkilerinin üretim içinde eritilmesini hem de üreticilerin her bakımdan birbirlerine bağımlı olmasını öngerektirir. Her tekil bireyin üretimi diğer bireylerin bütününün üretimine; üretiminin yaşamım idame ettirmek için gerek duyduğu maddelere dönüşümü bile diğerlerinin tüketimine bağlı hale gelmiştir ... Bu karşılıklı bağımlılık daimi mübadele zorunluluğunda ve her tarafı kapsayan arabulucu olan mübadele değerinde ifade edilir. Ekonomistler bu durumu şöyle ifade eder: Herkes kendi özel çıkarının peşinde koşar ve böylelikle, bilmeden ve istemeden, herkesin özel çıkarlarına, genel çıkara hizmet eder. Burada esas mesele, herkesin kendi özel çıkarının peşinden giderek özel çıkarların bütününe yani genel çıkara ulaşılmasını sağlaması değildir. Bu soyut ifadeden çıkarılacak bir sonuç da, herkesin karşılıklı olarak diğerlerinin çıkarını engellediği, *bellum omnium contra omnes*'in (Lat. herkesin herkese karşı savaşı) genel bir olumsuzlamayla değil bir genel olumsuzlamayla sonuçlandığıdır. Özel çıkarın halihazırda toplumsal olarak belirlenmiş bir çıkar olması ve ancak toplumda tayin edilmiş koşullar dahilinde ve onun sunduğu araçlarla elde edilebilecek olması; yani bu koşul ve araçların tekrar üretimine bağlı olmasıdır esas mesele. Çıkar özeldir ama hem içeriği hem biçimi ve aracı, herkesten bağımsız olan toplumsal koşullar vasıtasıyla sağlanır."²² Kavramın apolojisini sunan Hegel'le, kavramı eleştiren Marx'ın, Hegel'in dünya tını adını verdiği şeyin, nesnel tözünü bireylerden almakla kalmayıp —salt bununla kalması Hegel için çok uygun olurdu— aynı zamanda kendindeliğin aşırı yükü altında ezildiği konusunda hemfikir oluşları, kavrama yüklenen bu negatif öncelikle açıklanabilir. "Bireyler, onların dışında varlığını sürdüren yazgıları olan toplumsal üretime tabidir ama toplumsal üretim, onu ortak yetileri olarak elinde bulunduran bireylere tabi değildir."²³ Bu gerçek *chorismos* Hegel'i ideanın gerçekliği

22. Karl Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, Berlin 1953, s. 73 vd.

23. A.g.y., s. 76.

tezini, isteği hilafına yeniden şekillendirmek zorunda bırakır. *Hukuk Felsefesi*, bu konuda, teoride desteklenmeyen gayet sarîh önermeler barındırır: “Devlet ideasında tikel devletleri, tikel kurumları değil aksine, bu ideayı, bu gerçek Tanrı’yı kendi-içinde incelemek gerekir. Her devletin, kişinin kendi ilkelerine göre kötü olduğu beyan edilebilir, devletin şu ya da bu eksiklerinin farkına varılabilir, ancak söz konusu devlet, özellikle de çağımızın gelişmiş devletlerindense, varoluşunun esas unsurlarını mutlaka barındırmaktadır. Ama, devletin olumlu yönlerini kavramaktansa eksiklerini saptamak her zaman daha kolay olduğundan, devletin tekil veçhelerine takılıp iç organizmayı gözden kaçırma hatasına düşülür.”²⁴ “Tikel devletleri” değil de, devlet ideasını “kendi-içinde” inceleme ve bunu ilkesel olarak, kapsayıcı bir yapıya itaat ederek yapma gerekliliğinde, yapının tartışarak ortadan kaldırmayı hedeflediği idea-gerçeklik çelişkisi tekrar açığa çıkar. Bunun müsebbibi de, olumlu yönleri kavramaktansa eksikleri saptamanın çok daha kolay olduğuna dair meşum cümledir; bu cümle günümüzde yapıcı: yani itaatkâr eleştirinin velvelesine dönüşmüştür. Gerçeklik, idea ve gerçeklik özdeşliğini doğrudan tekzip ettiğinden, bu özdeşliği tekrar sağlamak için, tabiri caizse, aklın itaatkâr özel çabasına gerek duyulur: pozitif uzlaşmanın kanıtı olan “olumlayıcı” unsur koyutlanır ve bilincin üstün başarısı olarak övülür çünkü Hegel’in tanıklığı bu olumlama için tek başına yeterli değildir. Olumlamanın direnen gerçek unsurlara uyguladığı baskı, genelin özneyi olumsuzlayarak maruz bıraktığı gerçek ıstırapı ölçüsüzce artırır. Özneye törelerin nesnel tözselliği arasındaki çatışma somutlaştıkça genelle özne arasındaki uçurum da giderek daha görünür olur. Hegel’in daha sonraki eğitim (*Bildung*) kavrayışında eğitim, özneye düşman bir unsur olarak tanımlanır: “Dolayısıyla, eğitim, mutlak belirleniminde, özgürleşmek ve daha yüksek bir özgürleşme uğrunda çaba harcamaktır, yani eğitim, artık dolaysız ya da doğal değil de, tinsel olan, ve aynı zamanda genelin şekline yüceltilmiş olan ahlaklılığın sonsuz öznel tözselliğine mutlak geçiş noktasıdır. Bu özgürleşme özneye davranışların öznelliğine, dolaysız arzulara karşı olduğu kadar, duyuların öznel kibirliliğine ve keyfi eğilimlere karşı da zahmetli bir mücadeledir. Eğitimin karşılaştığı muhalefet kısmen bu mücadelenin zahmetinden kaynaklanır. Oysa öznel iradenin kendi içinde, bu ideayı gerçekleştirme gücüne ve yetisine kavuşacağı bir nesnellik kazanmasını sağlayacak olan da bu eğitim mücadelesidir.”²⁵ Bu pasaj, Goethe’nin, Hegelci bir zihniyetle, özyaşamöyküsünün mot-

24. Hegel, WW 7, a.g.y., s. 336.

25. A.g.y., s. 268 vd.

tosu olarak kaydetmekte bir beis görmediği, ancak ona hiç mi hiç uymayan Yunan döneminin beylik lafı *o mê dareis*'i (*Yun. o mê dareis athropos ou paidentai*: “dayak yemeyen eğitim almamıştır”) işaret eder. Ancak, bu klasisist maksim, gerçekleştirmeyi amaçladığı özdeşliğin hakikatini peşinen ilan ettiğinde kendi hakikatsizliğini, yani düz anlamıyla kızılcık sopasıyla eğitimi, mecazi olarak da sorgusuz sualsiz hizaya girme buyruğunu açık etmiş olur. Bu içkin hakikatsizliği de ulaşması beklenen amaç açısından yetersiz kalmasına neden olur; büyük felsefenin hakir gördüğü psikoloji bu konuda felsefeden çok daha donanımlıdır. Gaddarlığa maruz kalan insan içinde gaddarlık biriktirir; taciz etmek eğitmek değil zulmetmek, insanı tekrar barbarlaştırmaktır. Psikanalizin, uygarlığın baskı mekanizmalarının libidoyu uygarlık karşıtı bir agresyona dönüştürdüğü görüşü lağvedilemez. Şiddet görerek eğitilmiş biri, şiddetle kendini özdeşleştirir; agresyonunu, şiddeti yayıp ondan kurtulmaya kanalize eder; Hegel'in hukuk felsefesinin kültür ideali, özne ve nesneyi böylece gerçekten özdeşleştirmiş olur. Aslında kültür olmayan kültür, çarkına dahil olanların eğitilmiş ve kültürlü olmasını kesinlikle arzulamaz. Hegel, *Hukuk Felsefesi*'nin en meşhur pasajlarından birinde, Pythagoras'a atfedilen şu cümleyi alıntılar: insanın oğlunu ahlaklı yetiştirmesinin en iyi yolu onu iyi yasaları olan bir devletin vatandaşı yapmaktır.²⁶ Bu cümle, devletin ve yasalarının gerçekten de iyi olup olmadığı konusunda bir hükme varılmasını talep eder. Ama Hegel'e göre düzen *a priori* iyidir; düzen içinde yaşayanlara karşı bir yükümlülüğü yoktur. Metnin devamındaki Aristoteles anıştırması —“tözsel birlik mutlak ve hareketsiz bir başlı başına amaçtır”²⁷— ironik bir görünüm arz eder; amaç, kendini meydana çıkarması beklenen diyalektiğin içinde hareketsiz durmaktadır. Böylece, devlette “özgürlük ... en yüksek gayesini bulur”²⁸ cümlesi içi boş bir iddiaya dönüşür; Hegel burada, *Tinin Fenomenolojisi*'nde açıkça hakir gördüğü yavan bilgilendirme hatasına düşmektedir. Antik felsefenin muzaffer ana akımı olan Platoncu-Aristotelesçi akımın, kurumların toplumsal süreçteki temeline karşı kurumlarla dayanışmaya girdiği aşamanın motifini tekrar etmektedir; insanlık toplumu, hükmedilenlere verili ve dolaysız bir unsurmuş gibi görünen, ama aslında dolayımlanmış olan devletten çok daha sonra keşfetmiştir. Hegel'in “İnsan bütün insanlığını devlete borçludur”²⁹ cümlesi bariz bir abartıdır ve antik çağa özgü kafa karışıklığını devam ettirir. Bu tezi te-

26. Krş. *a.g.y.*, s. 235.27. *A.g.y.*, s. 329.28. *A.g.y.*29. Hegel, *Die Vernunft in der Geschichte*, *a.g.y.*, s. 111.

tikleyen de, genel amaca atfettiği “hareketsizliğin” esasen dinamik olan topluma dayandırılmasının imkânsız olması, ancak katılaşıp kurumlara dayandırılabilmesidir. Diyalektik ustası, devlete diyalektikten muaf olma imtiyazı tanır çünkü diyalektiğin burjuva toplumunun aşılmasına yol açacağını kendisi de gayet iyi bilir.³⁰ Diyalektiğin kendini ıslah etme kuvvetine güvenmez ve diyalektik vasıtasıyla tesis edilen özdeşliğe dair verdiği güvenceyi inkâr eder.

Halk Tininin Rolü

Hukuk Felsefesi ve *Tarih Felsefesi*’nin gerçekliği kurgulama girişiminde genel ve tikeli uzlaştırma metafiziğinin başarısızlığı Hegel’in sistematik gereksinimini kaçınılmaz olarak ayyuka çıkarmıştır. Hegel bunu aşmak için dolayım başvurur. Dolayım kategorisi olan halk tini ampirik tarihi de kapsar. Tekil özneler açısından genelin aldığı somut biçimi temsil eden halk tini, “belirli halk tini” kendi payına “dünya tarihinin seyri içinde yerini alan bir bireydir”;³¹ bu yüksek mertebeli bir bireyleşmedir ve bu haliyle, bağımsızdır. Hegel’in halk tinlerinin bağımsızlığı tezi, Durkheim’in kolektif normları ve Spengler’in kültür ruhu gibi, tekil insanlara uygulanan şiddetli tahakkümü yasallaştırır. Geneldeki kolektif özne alametleri arttıkça, özneler o genelin içinde iz bırakmadan ortadan kaybolur. Açıkça dolayım denmese de dolayım görevini yerine getiren halk tini kategorisi, Hegel’in kendi dolayım kavramına ayak uyduramaz, onun gereklerini yerine getiremez. Nesnesini idare edemez, nesnenin Başka’ sım içkin biçimde belirleyemez, sadece dünya tini ile bireyler arasında hipostazlaştırılmış bir orta unsur, bir köprü kavram işlevi görür. Hegel halk tininin kalımsızlığını bireylerin kalımsızlığıyla benzerliği üzerinden, genelin hakiki yaşamının bir niteliği olarak tasvir eder. Oysa halk ve halk tini kategorisi de, özgül tezahürleri gibi kalımsızdır. Hegelci dünya tininin meşalesini günümüze taşıma görevine soyunan halk tinleri, insan türünün hayatını daha aşağı bir seviyede yeniden üretme tehdidini beraberlerinde getirirler. Hegel’in halk tini öğretisi, yaşadığı dönemde baskın olan Kantçı evrensele, araştırılıp ölçülebilen insanlığa kıyasla geridir çünkü tikelliği çoktan teslim edilmiş bir unsur işleme çabasıdır. Hegel halk tinleri kategorisiyle, bizzat kendisinin öğrenci birliklerinin

30. Krş. Oskar Negt, “Strukturbeziehungen zwischen den Gesellschaftslehren Comtes und Hegels”, *Frankfurter Beiträge zur Soziologie*, Cilt 14, Frankfurt am Main 1964, s. 49 ve çeşitli yerlerde.

31. Hegel, *Die Vernunft in der Geschichte*, a.g.y., s. 72.

ajitatörlerinde teşhis ettiği milliyetçilik musibetiyle hiç duraksamadan işbirliği yapmıştır. Daimi bir takas işlemiyle dünya tininin taşıyıcısı görevi üstlenen ulus kavramı, diyalektik çalışmasının, diyalektikle bir paradoks teşkil etmekle birlikte o diyalektiğin bir veçhesiyle uyum gösteren sabit unsurlarından biridir. Hegel'in baştanığı rolündeki Herakleitos'un henüz arkaik dönemde teşhis edip ontolojik olarak yücelttiği tespit; tarihin, suçluluk ve kefaretin kötü sonsuzluğunun sabit seyrinden ibaret, hiç değişmeyen bir niteliği haiz olduğu tespiti ne kadar doğruysa, Hegel'in diyalektiğinin foyasını ortaya çıkaran ama bir yandan da onu mümkün kılan diyalektik dışı sabit unsurları da o kadar doğrudur. Ama ulus adı verilen şey ve ulus kavramı daha yeni tarihlidir. Feodalizmin çöküşünden sonra sıkıntılı bir merkezi örgütlenme biçiminin, burjuvazinin çıkarlarını korumak için dağınık doğal birlikleri dizginlemesi bekleniyordu. Ekonomik yoksunluk çeken insanların, insanlara sürekli şiddet uygulayan bu örgütlenme biçimine entegre edilebilmesi için, bu örgütlenme biçiminin bir fetişe dönüşmesi gerekiyordu. Burjuva toplumunun bağımsızlaşmasının önkoşulu olan ulusal uzlaşmanın tamamen başarısız olduğu Almanya'da ulus kavramı, gereğinden fazla değer verilen yıkıcı bir kavrama dönüşmüştür. *Gentes*'i (Lat. ülke) ele geçirebilmek için ulusun arkaik kökenine dair geriletici anıları seferber etmiştir. Kötü bir mayaya teşkil eden bu anılar, kendisi de oldukça geç bir dönemde gelişmiş, kırılgan bir varlık olan bireyi, genelle yaşanan çatışmanın genelin rasyonel eleştirisine aktarılabilceği noktada frenlemeye yarar: burjuva toplumunun irrasyonel amaçlarını sağlamlaştırmanın tek yolu, etkili irrasyonel araçlardır. Almanya'da Napolyon döneminin hemen ertesine denk gelen özgül durum Hegel'in, halk tını öğretisinin tin kavramına kıyasla ne kadar anakronik olduğunu görmesini engellemiş olabilir — tinin gelişimi, dumura uğramış doğallıktan bağımsızlaşma şeklinde gerçekleşen yüceltimin gelişiminden ayrı tutulamaz. Zaten Hegel'de de halk tını öğretisi, Almanya'nın idari birlik ihtiyacının ateşlediği bir yanlış bilinç, bir ideolojidir. Maskelenmiş, tikelleşme olarak salt varolanla birleştirilmiş halk tınleri, anısı tinin genelliğinde muhafaza edilen akla karşı emniyete alınmıştır. [Kant'ın] Ebedi barış risalesinden sonra, Hegel'in savaşa düzduğu methiyeleri tarihsel deneyim eksikliği gibi naif bir mazetle savunmak mümkün değildir. Hegel'in halk tininin tözsel unsuru olarak övdüğü *mores* (Lat. töreler), yozlaşıp diktatörlükler döneminde tekil bireylerin devlet eliyle güçsüzleştirilmesini tarihin seyrinin yardımıyla daha da artırmak amacıyla başvuru bir alışkanlığa dönüşmüştü. Sırf Hegel'in çoğul halk tinlerinden bahsetmek zorunda kalması bile

halk tininin sözde tözselliğinin geride bırakıldığıнын işaretidir. Halk tinlerinin çokluğu söz konusu olduğu, bir uluslar enternasyonalı tahayyül edildiği anda olumsuzlanmıştır halk tını. Faşizmden sonra ise yeniden ortaya çıkmıştır.

Halk Tininin Âtılması

Hegeli tin, uluslara özgü tinlere bölünerek tikelleşince, bir bütün halindeyken kuşattığını iddia ettiği maddi temeli kuşatamaz artık. Halk tını kavramı, toplumsal örgütlenmenin bir aşaması olan kolektif bilinç adlı gölge olguyu tözsel bir unsur gibi, toplumun reel üretim ve yeniden üretim süreciyle karşıtlık içinde konumlandırır. Hegel, bir halkın tininin eyleminin kendini gerçeğe, “varolan bir dünyaya dönüştürmek” olduğunu, “bu duygunun her halk için geçerli” olduğunu söyler.³² Günümüzde bunun pek de doğru olmadığını, halkların böyle hissetmeye zorlandığı yerlerde ise bunun felaketi beraberinde getirdiğini söyleyebiliriz. Söz konusu “varolan dünya”nın yüklemeleri: “dini, tapıncı, töreleri, görenekleri, sanatı, anayasası, siyasi yasaları, kurumlarının bütünü, vakaları ve eylemleri”³³ hem apaçık ve doğal niteliklerini hem de Hegel’in onlara attettiği tözselliği kaybetmişlerdir. Hegel’in bireye halkının “tözsel varlığını benimsemeyi, kendini ona uydurmayı”³⁴ emretmesi despotçadır; bu emir, günümüzde bütün hükmünü kaybetmiş olsa da Hegel’in yaşadığı dönemde baskın olan, genelin tarihsel oluşumunu bireylerin tutku ve çıkarlarının şekillendirdiği yolundaki Shakespearevari hipotezle bağdaşmaz; aslında, “sağlıklı” halk sağduyusunun genelin çarkına kapılmış olanlara zorla belletildiği gibi, genel de bireylere belletilir. Hegel’in “hiç kimse, yeryüzüne basıp geçemeyeceği gibi halkının tinine de basıp geçemez”³⁵ tezi, küresel çatışmaların hâkim olduğu, dünyanın küreselleşme uyarınca tesis edilme potansiyeli taşıdığı bir çağda taşralılıktır. Hegel, düşüncesinin neredeyse hiçbir yerinde, tarihe, tarih hakkında düşünürken olduğu kadar yüksek bir bedel ödemek zorunda kalmamıştır. Ancak bunun da bir çaresini bulmuş, bir yandan halk tinlerini hipostazlaştırırken bir yandan da, dünya tininin gelecekte halk tinlerinden feragat edip kozmopolitliğe yer açacağına ihtimal verirmiş gibi onları tarih felsefesi içinde görelileştirmiştir. “Her tekil yeni halk tını, dünya tininin kendi bilincini, özgürlüğü kazanması yolunda yeni bir aşamadır. Bir halk tininin ölümü, yaşama geçiştir; ancak bu, doğadaki bir canlının, ölümüyle bir

32. A.g.y., s. 67.

33. A.g.y.

34. A.g.y.

35. A.g.y., s. 95 (s. 96).

benzerinin varlığına yer açması şeklinde gerçekleşmeyecektir. Dünya tini aksine daha aşağıdaki belirlenimlerden daha yüksek ilkelere, kendine dair kavramlara, kendi ideasının daha gelişkin izahlarına doğru ilerler.”³⁶ Bu durumda, halk tinlerinin ölümüyle, onları aşarak gerçekleşecek ve “fethedilecek” dünya tini fikri ucu açık kalır. Ancak, muzafferlerin, muhtemelen sadece muzaffer oldukları için bulundukları yüksek mertebelerin hükmünü kaybettiği bir çağda, dünya tarihinin bir ulustan diğerine geçerek ilerleyeceğine bel bağlanamaz. Bununla birlikte, halkların yok oluşuna karşı sunulan bu teselli mükâfatı, Spengler’inki de dahil olmak üzere bütün döngüsel teorileri andırır. Halkların ya da kültürlerin doğuşu ve çöküşü üzerine felsefi hüküm, tarihin akıldışı ve anlaşılmaz unsurlarının apaçıklığının, bu unsurların ezelden beri böyle akıldışı oluşundan kaynaklandığı gerçeğini gizler; böylece, ilerleme bahsini içeriğinden mahrum bırakır. Zaten Hegel de, en bilindik tarih tanımına rağmen, bir ilerleme teorisi sunmamıştır. Hegel’in dünya tininin bir ulustan diğerine gezinmesi, şişirilip metafizik seviyeye çıkarılmış kavimler göçüdür; elbette, kavimler göçünün insanları ezip geçişi de, Augustinus’un dünya tarihi kavrayışında kavimler göçüne atfettiği bir prototipidir. Filozofu, onu dünya tininin güzergâhı üzerinden izlemeye teşvik eden dünya tarihinin birliği, insanları ezip geçen dehşetin, dolaysız antagonizmanın birliğidir. Hegel ulusları, kendini sonsuzca tekrar eden imha dışında somut bir şekilde aşamaz. Schopenhauerci Wagner’in *Yüzük*’ü, Wagner’in zannettiğinden çok daha Hegelcidir.

Bireysellik ve Tarih

Hegel’in kolektif bireysellikler olarak halk tinlerinin üzerine geçirdiği aşırı büyük kılıf, bireysellikten, tekil insan varlığından alabildiğine uzaktır. Hegel, bunu tamamlayıcı şekilde, bireyselliğe hem çok yüksek hem de çok düşük bir paye verir. Hegel’in, oda hizmetçisi ve kahramana dair açık saçık şakasıyla onlardan yana olduğunu gösterdiği önemli büyük adamların ideolojisi olarak bireyselliğe verilen paye büyüktür. Kendini zorla kabul ettiren genelin uyguladığı şiddet ne kadar belirsiz ve yabancılaşırsa, bilincin bu şiddeti ölçülebilir kılma gereksinimi o kadar yakıcı olur. Bunun bedelini toplumun dehalarının, bilhassa askeri ve siyasi dehaların ödemesi icap eder. Bunun karşılığında, ekseriyetinin aslında sahip olmadığı bireysel niteliklerden yola çıkarak açıklanabilecek başa-

rıları nedeniyle halkın gözünde efsanevi özelliklerle donatılacaklardır. Herkes âcizlik içinde özlemini duyduğu şeyleri bu insanlara yansıtır, zincirlerinden kopmuş bir özgürlüğün, dur durak tanımayan bir yaratıcılığın —bunlar her daim ve her yerde hayata geçirilebilirmiş gibi— *imago*'su işlevi görürler. Hegel'deki bu ideoloji fazlalığı, idealler konusundaki büyük eksiklikle tezat teşkil eder; bireyselliğin gerçekten mümkün olması gibi bir derdi yoktur felsefesinin. Bu bakımdan dünya tını doktrini, kendi eğilimiyle büyük uyum içindedir. Hegel, tarihsel bir kendi-için-varlık olarak bireysellik kurgusunun da her türlü dolayımınanmış dolaysızlık kurgusunun da içyüzünü kavramış ve Kant'ın tarih felsefesine kadar tarihlenen aklın hilesi teorisini kullanarak bireye yüzyıllardır zaten üstlendiği rolü vermiş, onu genelin faili olarak sınıflandırmıştır. Bu esnada, kendi diyalektik kavrayışının iskeletini oluşturan ama bir yandan da onu iptal eden tutarlı bir düşünce yapısına sadık kalarak dünya tınıyla tekil birey ilişkisini ve aralarındaki dolayımı bir sabit olarak ele almıştır; bekasının sınırının bilincine varmamak için kendi dinamik kategorilerini ebedileştiren sınıfına bağımlılığını korumuştur. Hegel bu esnada, bireyin bireyci toplumdaki imgesini kılavuz alır. Bu imge uygundur çünkü mübadele toplumunun ilkesi ancak tekil tarafların bireyleşmesi aracılığıyla kendini gerçekleştirebilir; yani *principium individuationis* bu toplumun ilkesi, onun evrenselidir. Fakat bireyleşme biçiminin icap ettirdiği bütüncül işlevsel bağlamda bireyler genelin salt yürütme organı olarak görülüp genelden ihraç edildikleri için de uygun değildir söz konusu imge. Bireyin işlevleri ve onunla birlikte kendi terkihi, tarihsel olarak değişim gösterir. Birey, Hegel'in yaşadığı döneme kıyasla öngörülmesi mümkün olmayan bir derecede önemsizleşmiştir: Hegel'in spekülasyonunun ezoterik düzeyde peşinen tahrip ettiği kendi-için-varlık olarak birey zevahiri artık herkes için tamamen ortadan kalkmış durumdadır. Hem Hegel'in hem de Balzac'ın bireyselliğin motoru kabul ettiği tutku, buna model teşkil eder. Neye erişip erişemeyecekleri, kapsamı sürekli daraltılarak kendilerine sunulan güçsüzler açısından anakronik bir mefhumdur tutku. Büyük adamlığın klasik burjuva modelinin, tabiri caizse, kumaşından biçilmiş olan Hitler'in ağlama ve öfke nöbetleri tutkunun bir parodisidir. Tutku artık özel alanda bile ender rastlanan bir özelliğe dönüşmüştür. Gençlerin erotik ilişki biçimlerindeki malum değişiklikler bireyin çürümesine işaret eder; birey artık ne tutku için gerekli kuvveti —güçlü bir ego— haizdir ne de buna gereksinim duyar çünkü bireyi bütünleştiren toplumsal örgütlenme, tutkunun alevlenmesine neden olan aleni direnişleri endişeyle karşılamış, onları tasfiye

etmek için, kontrolü ne pahasına olursa olsun kendini topluma uyduran bireylerin eline vermiştir. Ancak birey böylelikle bütün işlevlerini kaybetmemiştir kesinlikle. Toplumsal üretim süreci her zamanki gibi, *principium individuationis*'i, yani özel tasarrufu ve onunla birlikte, insanın egosuna hapsedilmiş bütün kötü itkileri, esas taşıyıcısı olan mübadele sürecinde muhafaza etmiştir. Birey, kendini geride bırakarak sağ kalır. Ancak bireyin kalıntısında, tarihin mahkûm ettiği o tortuda, kendini yanlış özdeşliğe kurban etmeyen unsurdan başka bir şey yoktur. Onun işlevi, işlevsiz bir şeyin, genelle müttefik olmayan ve bu nedenle onu temsil edecek gücü olmayan tinin işlevidir. Değişikliğe yol açacak bir pratiğin gereksinim duyduğu düşünce ancak genel pratikten muaf tutulmuş bir bireyden çıkabilir. Hegel, yalıtılmış bireylerdeki genellik potansiyelini hissetmiştir: "Eyleyenlerin eylemlerini sonlu amaçlar, özel çıkarlar yönlendirir; bununla birlikte, onlar da bilen, düşünen insanlardır."³⁷ Her bireyin düşünen bilinç vasıtasıyla genelde *methexis*'i —zaten kişi ancak düşünerek bir bireye dönüşebilir—, önce Hegel'de, ondan sonra da kolektivist bakış açısında bireye yönelik horgörünün temelini oluşturan görüşü, tikelin genele kıyasla olumsuz olduğu görüşünü zaten çürütür. Birey, deneyim ve tutarlı düşünceyle, kendini kör bir biçimde dayatan genelin hem kendinden hem başkalarından gizlediği hakikatini faş edebilir. Egemen mutabakatta genele verilen payenin tek nedeni, aldığı genellik biçimidir. Bizatihi kavram olan genellik bu sayede kavramsız, düşünüm düşmanı bir unsura dönüşür; tinin genelin bu özelliğinin ayırdına vararak adını koymasını direnişin ilk koşulu, pratik yolunda atılmış alçakgönüllü bir ilk adımdır.

Efsun

Bütün insanlar, bütün tekil bireyler eskiden olduğu gibi şimdi de efsunlanmış durumda. Dünya tininin, dışsal yaşam sürecine önceliğini içsel düzeyde de pekiştiren öznel şekli bu efsun. İnsanlar bizatihi, karşısında hiçbir güçlerinin olmadığı ve onları olumsuzlayan şeye dönüşüyorlar. Evrensellik dereceleri hiyerarşisinde insanlara kıyasla sahiden de daha üst bir basamakta diye kendilerini ondan tat almaya zorlamalarına da gerek yok artık. Kendiliklerinden, neredeyse *a priori* bir tutumla, kaçınılmaz olana uyduruyorlar kendilerini. Nominalist ilke nedeniyle bireyleşmiş gibi görünseler de kolektif bir biçimde hareket ediyorlar aslında.

Güçsüz ve genel uğruna kendinden ödün veren yalıtılmışlık olarak çarpıtılmış şekliyle tikel unsurun, çarpıtılmış genellik ilkesi tarafından dayatıldığını öne sürerek tikelin aslında genel olduğunu ısrarla vurgulayan Hegel, bu bakımdan haklıdır. Hegel, genelin tözselliğinin bireysel unsurlarda tezahür ettiği öğretisinde öznellik efsunundan yararlanır; bu öğretilerde daha önemli metafizik unsur olarak takdim edilen şeye bu *aurasını* veren, metafizik öğretilerde bizatihi tin olduğu varsayılmasına rağmen tinle tamamen ters düşen müphemliği ve irrasyonelliğidir. Özgürlüksüzlüğün özneldeki temel zemini, bu özgürlüksüzlük durumunu sürekli temdit eden psikolojilerinin bile ötesinde bir yerdedir ve günümüzde, öznelardan yola çıkarak onu değıştirme, potansiyelini ortadan kaldırmakla tehdit eden antagonist durumu beslemeye yarar. Kendiliğinden, kolektif bir tepki biçimi olan dışavurumculuk insanlara etki eden bu efsunu düzensizce olsa da kısmen kayda geçmiştir. Bu efsun artık, konumunu adeta gasp ettiği Tanrı gibi, her yerde bulunan bir şeye dönüşmüş durumdadır. Artık hissedilmez bile çünkü hiçbir şey ve hiç kimse o farkı anlayabilecek kadar uzağında kalamaz. Ama insanlık her daim Barlach'ın heykel çalışmaları ya da Kafka'nın romanlarında tasvir edildiği gibidir, mevcut durumun ağır yükü altında artık başını bile yukarı kaldıramayan, boyun eğmiş insanlar birbirine zincirlenmiş halde ileriye doğru sürüklenmeye devam eder.³⁸ Salt varolan, idealizmin alicenap doktrinlerinde dünya tininin karşısı kabul edilir ama onun vücuda gelmiş hali, özgürlüğün efsun altında aldığı biçim olan rastlantılarla kenetlenmiş halidir.* Bu efsun bütün canlıları etkisi altına almış gibi görünse de Schopenhauer'in zannettiği gibi *principium individuationis*'le ve onun inatçı kendini-koruma düsturuyla aynı şey değildir muhtemelen. Hayvan davranışlarıyla insan davranışlarını farklılaştıran zorlantıdır. Bu zorlantı hayvandan insana ge-

* Hegel'in arızilik ve zorunluluk özdeşliği öğretisi (bkz. bu metin s. 320) Hegel'in kurgusunun ötesinde bir hakikat barındırır. Zorunluluk, özerk özne tarafından önceden tasarlanmış olsa bile, özgürlüğe yaderktir. Kantçı ampirik dünya nedensellik kategorisine tabidir ve tam da bu nedenle öznel özerkliğin dışında kalır: nedensel belirlenimli unsurlar tekil özne açısından mutlak biçimde arızidir. İnsanların yazgısı zorunluluk âleminde cereyan ettiği sürece onlara kördür, "insanları aşar", olumsaldır. Toplumun ekonomik hareket yasasının katı determinist niteliği, toplumun üyelerinin kendi belirlenimleri gerçekten bir kriter kabul edilirse, onları arıziliğe mahkûm eder. Meta üretiminin değer teorisi ve anarşisi birdir. Dolayısıyla olumsuzluk nedenselliğın şekilsizleştirdiği özdeşliksiz unsurun şeklinden ibaret değildir; olumsuzluğun kendisi özdeşlik ilkesiyle örtüşür. Deneyime üstün sayılan, deneyimin özdeşliksiz unsurlarından neşet etmeyen, tayin edilmiş bir ilke olan özdeşlik ilkesi de kendi payına, en derinlerinde bir arızilik barındırır.

38. Krş. Benjamin, *Schriften*, II, Frankfurt am Main 1955, s. 197.

çiş aşamasında korunmuş ancak insanda bir değişiklik geçirip niteliksel olarak Başka bir şeye dönüşmüştür. Efsunu etkisizleştirebilecekken onun emrine giren düşünme yetisidir bu değişikliğin sebebi. Kendini bu şekilde çarpıtarak efsunu daha da etkili kılar ve onu salt öyleliğin (*Sosein*) masumiyetinden tamamen arındırılmış radikal bir kötülüğe dönüştürür. İnsanlar bu efsunu metanın fetiş niteliğinin eşdeğeri olarak deneyimler. İnsanın kendi emeğiyle ürettiği bir şey, kendiliğin dışına çıkamadığı bir kendinde varlığa dönüşür; kendi başına olgulara sorgusuz sualsiz iman edilmesi, bunların pozitif haliyle kabul edilmesi öznenin kendi aksine daha da hürmetle bağlanmasını sağlar. Efsunlayan şeyleşmiş bilinç bir bütünlüğe evrilir. Bu bilincin yanlış olması, onu aşma imkânı vaat eder: işin bununla kalmayacağına, yanlış bilincin kaçınılmaz olarak kendi ötesine doğru hareket etmek zorunda kalacağına, son sözü söylemeyeceğine dair umut vardır. Toplum, öznelere efsununda kendini yeniden üreten bütünlüğe meylettikçe, öznelere çözülme eğilimi de artar. Bütünün efsununu, yanlış özne nesne özdeşliğini tekzip eden bu çözülme türün yaşamını da tehdit etmektedir. Tikeli tabiri caizse bir işkence düzenğinde parçalarına ayrılana kadar sıkıştıran genel, kendine karşı çalışmaktadır çünkü tikelin hayatı genelin esasını teşkil eder; bu hayat olmadığında genel soyut, ayrı ve sönmülenebilen bir biçime dönüşür. Franz Neumann'ın *Behemot*'unda bu durum kurumsal alanda teşhis edilir: bütüncül faşist devletin sırrı, bağlantısız ve birbiriyle mücadele eden iktidar aygıtlarına ayrışmaktır. İnsanların kimyasal yapısının ilmi olan antropoloji de bunu destekleyen veriler sunar. Kendilerini hiç direnmeden kolektif musibetin eline bırakanlar, kimliklerini kaybeder. Efsunun böylelikle parçalanıyor olması ihtimal dışı değildir. Bir zamanlar toplumun bütüncül yapısını gizleme amacı güden çoğulculuk yalanının hakiki veçhesi çoğulculuğun bizzat beyan ettiği çözülme süreci; gerçeklikte hüküm süren bir dehşet ortamında efsunun paramparça olmasıdır. Freud *Uygurluğun Huzursuzluğu*'nda bizzat tecrübe ettiği bir içeriği kâğıda dökmüş değildir aslında; saldırganlık dürtüsünün bariz bir yıkıcı baskıya dönüştüğü tek mecra toplumsallaştırılmış insanların ruhsal mekanizması değildir, aksine, bu dürtünün nesnel zıddı bütüncül toplumsallaştırmada kuluçkaya yatmış durumdadır, ancak bunun bir felaket mi yoksa özgürleşme mi olduğunu söylemek bugüne kadar hâlâ mümkün olmamıştır. Felsefi sistemler de istemeden de olsa bunun bir şemasını sunmuşlardır aslında; nihayetinde onlar da, kendilerine ayrışık kalan her unsuru —bu ister duyu olsun, ister Ben-olmayan ya da başka bir şey— Kant'ın ayrışık unsurları adlandırmak için kullandığı ibareyle kaotik bir unsura dönüştürerek dis-

kalifiye etme konusunda ittifak etmişlerdir. Bazılarının kaygı adını vermeyi tercih edip varoluşsal bir unsur mertebesine çıkardıkları şey bu dünyada, bu kapalı sistemde tecrübe edilen klostrofobidir. Bu klostrofobi, musibetin çoğalmasının koşulu olan insanlar arası soğuklukla pekiştirir efsunu. Soğuk olmayan, bayağı ifadesiyle bir caninin kurbanını “soğuttuğu” gibi kendini soğutmayan birinin kendini hükümlü gibi hissetmesi gerekir. Kaygıyla ve ona yol açan zeminle birlikte soğukluk da ortadan kalkacaktır belki. Kaygı bu evrensel soğukluk ortamının ıstırabını çekenlere tebellüş olmuş lanetin kaçınılmaz olarak aldığı biçimdir.

Efsun Altında Gerileme

Özdeşlik ilkesinin egemenliğinde, özdeşliksiz unsurların özdeşlik zorlamasıyla dolayımlanmış veçhesine, özdeşleştirme kendi payını kesip aldıktan sonra geriye kalan içi boş kabuğa göz yumulur. Başka olan ve elbette özdeşliğe en küçük bir parçasını bile bulaştırmaması gereken unsur efsun altında zehirli bir maddeye dönüşür. Bu özdeşliksizlik kalıntısı arizi bir unsur olarak maruz kaldığı aşırı soyutlama sonucunda özdeşleşme yasasına uygun hale gelir. Hegel’de pozitif bir şey olarak sunulan rastlantı ve zorunluluk birliği öğretisinin hüznünlü hakikati budur. Geleneksel nedenselliğin yerine istatistiksel kuralların geçmesi bu yakınsamanın tasdiki niteliğindedir. Ancak Aristoteles’in topluca salt varolana atfettiği, zorunluluk ve rastlantı çiftinin ölümcül müşterek noktası, yazgıdır. Tahakkümcü düşüncenin kendi etrafına çizdiği çember kadar, bu çemberin dışında kalan, aklın terk ettiği, öznenin tayin ettiği zorunluluğun irrasyonelliğiyle kesişen bir irrasyonellik kazanan unsurda da karşımıza çıkar bu müşterek özellik. Tahakküm süreci, boyunduruk altına alınmış doğanın ıskartaya çıkarılmış parçalarını hazmetmeden dışarı püskürtür. Tikel unsur, felsefi düzeyde bir genelliğe mahkûm edilerek çözülmemek için rastlantıya başkaldırarak içine kapanmamalıdır. Genel ve tikelin uzlaşmasını sağlayacak olan farkın imhası değil, fark üzerine düşünümdür. Hegel’in, dünya tinini tek gerçeklik kabul eden *pathosu* göklerde atılan cehennemi kahkahanın yankısıdır ve kendini farkın imhasına adanmıştır. Mitolojik efsun, boşluk bırakmayacak bölümlere ayrılmış gerçeklik olarak sekülerleştirilmiştir. Akıllı insanların gerçekliğin içinde sağ kalabilmek için riayet ettiği gerçeklik ilkesi bu insanları kötü bir büyü gibi ele geçirmiştir; kötü büyüünün gizlediği o büyük yükü omuzlarından atmaya ne takatleri vardır ne de arzuları: onu yaşamın ta kendisi zannetmeye devam ederler. Metapsikolojik bir yaklaşımla bir

gerilemeden bahsetmek abes kaçmaz. Günümüzde iletişim adıyla anılan istisnasız her şey, efsunun etkisi altında tutulanların suskunluğunu bastıran gürültüdür. Tekil bireylerin kendiliğinden edim ve eylemleri, muhalif olduğu varsayılanlar da dahil olmak üzere, birer sahte aktiviteye, potansiyel bir eblehliğe mahkûmdur. Dışarıdan uygulanan beyin yıkama ve benzeri tekniklerde, yine dışarıdan teşvik edilen bir içkin-antropolojik eğilim iş başındadır. Hegel'in herkesin burnunu sürtmesi gerektiği minvalindeki meyhane masası bilgeliğiyle muvafakat ettiği doğa tarihsel uyum gösterme normu bu eğilime koşuttur, dünya tininin şemasının efsun halini almış şeklidir. Biyolojideki yakın zamanlı çalışmalar da insanların tabu kabul ettiği bu deneyimi, hayvanlara eziyet eden insanların sırtındaki yükü azaltmak için hayvanlara yansıtmaktadır; hayvanların ontolojisi insanların kadim ve sürekli yeniden sahip olunan hayvansılığın taklit eder. Dünya tini bu bakımdan da, Hegel'in arzusu hilafına, kendiyle çelişir. Kendini koruyan hayvani akıl türün taparcasına bağlı olduğu tini defeder. Hegel'in tin metafiziğinin bütün aşamalarında tin düşmanlığına bu kadar yaklaşmasının da nedeni budur. Bilinçsiz toplumda doğal unsurların mitolojik şiddetinin kendini sürekli yeniden üretmesi nedeniyle bu toplumun ürettiği bilinç kategorileri, en aydınlanmacı olanına kadar efsun altındadır ve bir hezeyan teşkil eder. Toplum ve birey, bu bağlamda, başka hiçbir yerde görülmeyen bir uyumla bir araya gelir. Toplumla birlikte ideoloji de büyük ilerleme kaydetmiştir, o kadar ki artık toplumsal açıdan zorunlu bir zevahire ve bununla birlikte kırılğan bir bağımsızlık biçimine dönüşmekten kurtulmuştur, artık sadece bir yapıştırıcı, özne ve nesnenin yanlış özdeşliğidir. Psikolojinin kadim zemini olan bireyler, her tekil bireyi monoton bir biçimde tikel çıkarlara indirgeyen bireyleşme ilkesi sayesinde birbirine eştir ve hüküm süren soyut geneli kendi meseleleriymiş gibi ele alırlar. Bu onların biçimsel *a priori*'sidir. Buna karşın, hiç hissetmeden boyun eğdikleri genel, bireyler için biçilmiş bir kaftandır ve onların kendisine benzemeyen veçhelerine hemen hiç hitap etmediğinden bireyler ona "özgür iradeleriyle, hafif ve neşeli bir şekilde"* bağlanırlar. Günümüz ideolojisi, her zaman genel üzerinden dolayımlanan tekil birey psikolojisini içinde barındırarak geneli tekil bireylerde sürekli yeniden üreten bir kap olarak alımlanır. Efsun ve ideoloji aynı şeydir. İdeolojinin biyolojiye tarihlenmesi ise onun ölümcül veçhesidir. Spinoza'nın *sese conservare*'si, kendini-koruma, aslında bütün canlıların doğa yasasıdır. Bu ilkenin içeriği, özdeşlik totolo-

* Schiller'in bir dizesine atıf. -Ç.n.

jisidir; sadece her halükârda olan şeyin varolması gerekir; irade, irade sahibine başvurur, kendine götüren salt araç olarak bizzat amaca dönüşür. Bu dönüş aslında yanlış bilince dönüştür; bir aslanın bilinci olsaydı, avlayıp yemek istediği antiloba yönelik hiddeti de ideoloji olurdu. Aklın, tutarlı bir özkorunum uğruna kendini yücelttiği amaç kavramının ayna idolünden bağımsızlaşması gerekir. Amaç, araç olarak öznenen farklı olan şeydir. Ancak özkorunum onu da karartır; araçları hiçbir akıl aracılığıyla meşrulaştırılması gerekmeyen amaçlar olarak sabitler. Üretim güçleri arttıkça başlı başına bir amaç olarak yaşamın sağlama alınması ilkesi de apaçıklığını kaybeder. Doğaya bağımlılığı nedeniyle artık şüpheli bir hal alır ama bir yandan da içinde başka bir şeyin potansiyeli olgunlaşmaktadır. Yaşam, bu belirlenimsiz ve bilinmedik Başkanın aracı olmaya hazırlanır. Ama bir yandan da yaderk teşekkülü bu başkalığı önlemeye devam eder. Kendini-koruma ezelden beri zor ve kırılğan olduğundan, onun aygıtı işlevi gören ego dürtülerinin handiyse karşı koyulamaz şiddeti, kendini-koruma teknoloji aracılığıyla daha da kolaylaştıktan sonra bile devam eder; işin uzmanı olan Freud bile bu şiddetin nesne güdülerinden çok daha etkili olduğunu görememiştir. Üretim güçlerinin durumuna göre fuzuli sayılan çabalar nesnel olarak irrasyonel kabul edilir, metafiziğin reel egemenliğinin efsunu da bundan ileri gelir. Teknolojide araçların fetişleştirilerek amaç haline getirilmesi bu eğilimin apaçık bir saçmalığa dönüşmüş zaferini işaret etmektedir: eskiden rasyonel olan, ama artık geride kalmış davranış biçimleri tarih mantığında hiçbir değişikliğe tabi kılınmadan canlandırılır. Tarih mantığı artık mantıksal değildir.

Özne ve Birey

Hegel gayet idealist bir formül sunar: “Bizzat öznelliğin kendisi, tözün mutlak biçimi ve mevcut gerçekliğidir, öznenin nesnesini, amaçlarını ve gücünü teşkil eden tözden farkı, yalnızca biçime dair bir farka dönüşerek dolaysızca ortadan kalkar.”³⁹ Hegel, bizzat genellik ve bütüncül özdeşlik kabul ettiği öznelliği, tanrılaştırır. Ama bu tanrılaştırma sonucunda, tam aksine, öznelliğin kendi kendine tezahür eden nesnellik olarak kavranmasına yol açar. Hegel’in özne-nesne kurgusunun dipsiz bir ikili yapısı vardır. İdeolojik bir hileyle nesneyi mutlak öznenin özgür edimine çevirmekle kalmaz, öznde kendi kendini temsil eden nesnelliği de kavrar ve

39. Hegel, WW 7, *a.g.y.*, s. 234 vd.

böylece özneyi ideolojiyle karşıtlık içinde kısıtlar. Tözün mevcut gerçekliği olarak öznellik öncelik iddiası barındırır ama özne “mevcut”, yani dışsallaşmış haliyle hem bir nesnellik hem de bir görünüştür. Bu da öznellik somut bireyler arasındaki ilişkiyi kaçınılmaz olarak etkilemiştir. Somut bireylere içkin ve onlarda iş başında olan nesnellik, bu bireylerin içinde hakikatli bir görünüm arz eder ve bu haliyle, öze bağlanan bireysellik olarak, öze salt tabi olduğu halinden çok daha tözseldir. Hegel’in bu sonuca dair tek bir yorumu yoktur. Kant’ın soyut biçim kavramını tasfiye etmeye çabalarırken, Kantçı ve Fichteçi —transandantal— özne ve ampirik birey ikiliğini de yanında sürüklemiştir. Öznellik kavramının somut belirlenim eksikliği, arızilikten arındırılmış öznenin payına düşen yüksek nesnellik avantajı olarak istismar edilir; bu da özneye nesnenin tikelin zararına özdeşleştirilmesini kolaylaştırır. Hegel burada idealizmin bütününe özgü bir alışkanlığı tekrarlar ama aynı zamanda, özgürlük ile zorunluluğun özdeşliği iddiasını da temelden sarsar. Özgürlüğün zemini olan özne, tin hipostazı nedeniyle kanlı canlı insanlardan tamamen uzaklaştırılmıştır, öyle ki, zorunluluk içinde özgürlüğün bu insanlara hiçbir faydası yoktur. Hegel’in dili de bunu meydana çıkarır: “Devlet, yani anavatan, vatandaşları yasalara tabi kılarak onların öznel iradelerinden bir varoluş ortaklığı meydana getirdiği ölçüde, özgürlük ve zorunluluk karşıtlığı ortadan kalkar.”⁴⁰ “Tabi kılma” ifadesinin özgürlüğün tam zıddı olduğu gerçeğini nasıl bir yorumlama mahareti sergilenirse sergilensin ortadan kaldırmak mümkün değildir. Özgürlüğün zorunlulukla sentezi, zorunluluğa boyun eğme ve kendini çürütür.

Diyalektik ve Psikoloji

Hegel felsefesi, on dokuzuncu yüzyıldan yirminci yüzyılın ortasına kadar bireyselliğin yükselişe geçmesiyle birlikte meydana çıkan kayıp perspektifinin taslağını sunar: bireyselliğin oluşabilmesi için gerekli olan genele ulaşma gücünde, bağlayıcılıkta bir kayıp söz konusudur. Bireysellikteki bariz çöküş de bu kayıpla yakından ilişkilidir; genelden giderek daha şiddetle ayrılarak gelişen ve farklılaşan birey, Hegel’in bireye attettiği arıziliğe doğru gerileme tehlikesine maruz kalır. Ama restorasyoncu Hegel bireyi arızilikle itham ederken, bir yandan bireyleşmenin seyrindeki mantık ve cebri, Yunan’ın numunelik önermelerinde öne sürülen bir ideal lehine ihmal ettiği gibi yirminci yüzyılın en berbat Alman

40. Hegel, *Die Vernunft in der Geschichte*, a.g.y., s. 111.

gericiliğine giriş taksimini icra ederek, ancak bireysellik çöktükten sonra olgunlaşacak güçleri de ihmal etmiştir.⁴¹ Böylece kendi diyalektiğine bir kez daha haksızlık etmiştir. Genelin bireyselliğe salt dayatılan bir şey olmayıp onun iç tözünü oluşturuyor olması, geçerli insani değerlerin herkesi kapsadığını savunan beylik söze indirgenerek teşhis edilemez, bireysel davranış biçimlerinin merkezinde, bilhassa karakterde izi sürülmelidir; yani Hegel'in egemen önyargıya boyun eğerek daha sonra Freud tarafından bizzat çürütülecek bir arızilikle suçladığı psikolojide aranmalıdır. Hegel'in psikoloji karşıtlığının nedeni daha sonra Durkheim tarafından her tür diyalektik düşünümünden muaf bir biçimde dile getirilecek olan toplumsal genelliğin ampirik önceliği bilgisinden gelir.⁴² Görünüşte genelle karşıtlık içinde konumlanan psikoloji, içselleştirmenin hücrelerine kadar nüfuz eden baskı altında genele boyun eğerek; bu bakımdan gerçek bir *constitum*'dur (*Lat.* kurulan şey).⁴³ Nesnelcilik de, ister diyalektik olsun isterse pozitivist, psikolojiye üstün sayılmakla birlikte, psikoloji konusunda dar görüşlüdür. Hüküm süren nesnellik bireylere nesnel olarak tamamen uygunsuz olduğundan, kendini sadece bireyler üzerinden, psikolojik olarak gerçekleştirebiliyordur. Freudcu psikanaliz, bireysellik zevahirini dokumaktan ziyade onu, tıpkı felsefi ve toplumsal birey kavramı gibi, temelden tahrip eder. Bireyin sürekli tekrar eden az sayıda sabite ve çatışmaya indirgendiği bilinçdışı öğretisi egonun somut gelişimine neredeyse insan düşmanı bir kayıtsızlıkla yaklaşır; bununla birlikte egoya sürekli id'in belirlenimlerine karşı kendi belirlenimlerinin hükümsüzlüğünü ve geçiciliğini hatırlatır. Savunma mekanizmaları ve rasyonalleştirme bütünü olarak ego teorisi, nesnelliğin üstün gücüne dair radikal teorilerin harap ettiği kendine hâkim bireyin kibrine karşı, bir ideoloji olarak bireye karşı öne sürülmüştür. Ne istediğini bilmediği yollu bir serzenişle karşılaştığında, her şeyin nasıl olması gerektiğini tasvir eden biri, kendisinin de tabi olduğu söz konusu üstün gücü görmezden gelemez. Her şeyin radikal bir değişimden geçmiş olduğunu hayal etse dahi, bu fantezisinin statik referans noktası bizzat kendisi ve içinde bulunduğu mevcut zaman olduğundan çarpık bir fantezi söz konusudur. En eleştirel insan bile, özgürlük ortamında değiştirmek istediği diğerlerine

41. Krş. Theodor W. Adorno, *Versuch über Wagner*, Berlin ve Frankfurt am Main 1952, s. 195.

42. Krş. Emile Durkheim, *Les règles de la méthode sociologique*, 13. Basım, Paris, 1956, s. 100 vd.; ayrıca krş. Adorno, "Notiz über sozialwissenschaftliche Objektivität", *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, Cilt 17, 1965, 3. Deftir, s. 416 vd.

benzeyecek, tamamen farklı biri olacaktır. Aslında, bu yanlış dünyada yaşayan her yurttaş doğru bir dünyayı dayanılmaz bulacaktır çünkü o dünyaya tahammül edemeyecek kadar hasarlıdır. Bu durum, dünya tinine sempatiyle yaklaşmayan bir entelektüelin bilincine, bütün direnişine rağmen bir nebze de olsa hoşgörü katmalıdır. Farklılığını ve eleştirisini ortaya koymasının engellenmesine izin vermeyen insan, yine de kendisini doğru hanesine yerleştirmeye yetkili değildir. Böyle bir ılımlılık eklentisi bütün dünyada, hangi politik sistem söz konusu olursa olsun, yozlaşmayla itham edilir. Bu çözümlenemezlik, teleolojik bir kavrama, tekil insanların mutluluğundan müteşekkil olan insanlığın mutluluğu kavramına da nüfuz etmiştir; kişinin kendi ihtiyaçlarını ve arzularını sabitlemesi, tekil insanları içeren kategorinin kendi içinde kapalılığı çözülmenden gerçekleşmesi mümkün olmayan mutluluk fikrini çirkinleştirir. Mutluluk bir sabit değer değildir; esasını hep aynılığın, hiç değişmezliğin oluşturduğu mutsuzluktur sabit olan. Mevcut bütünün fasılalı olarak tahammül ettiği ya da bahsettiği mutluluklar, kendi tikelliğine dair pek çok alamet barındırır.⁴⁴ Günümüze kadar bütün mutluluk tanımlarında daha önce hiç olmamış bir şey vaat edilmiştir ve bu mutluluğun dolaysız olacağı inancı, gerçekleştirilmesinin önündeki engeldir. Bu da, Hegelci tarih felsefesinin mutluluk düşmanı ifadelerine, yazarın kaleme alırken kastettiğinden çok daha fazla hakikat verir: "...mutlu insan, kendiyle uyum içinde olan insandır. Tarih de mutluluk açısından incelenebilir; ama tarih mutluluğa bir zemin teşkil edemez. Mutluluk dönemleri, tarihin boş sayfalarıdır. Dünya tarihinde elbette tatmin olma da söz konusu olmuştur; ama bu, mutluluk adı verilen şeyle bir değildir: çünkü tikel çıkarları aşan amaçların tatmini söz konusudur. Dünya tarihi açısından anlamlı amaçları soyut istemeyle, enerjiyle takip etmek gerekir. Bu türden amaçların peşine düşmüş, dünya tarihine mal olmuş bireyler kendilerini tatmin etmiştir etmesine ama asıl arzuları mutlu olmak değildir."⁴⁵ Arzuladıklarının mutlu olmak olmadığına şüphe yok ama Zerdüşt'ün de bizzat itiraf ettiği bu fedakârlıkları bireysel mutluluğun ütopya karşısındaki yetersizliğinin ifadesidir. Mutluluk, tekil bireylerin şu anki ve buradaki mutluluğuyla bağdaşmayan genel tikellik ilkesinden kurtuluştan başka bir şey değildir. Hegel'in mutluluğa karşı takındığı tutumun baskıcı veçhesine filozofu taklit ederek yaklaşmamak, bu veçheyi sözüm ona

43. Krş. Durkheim, *Les règles*, a.g.y., s. 104.

44. Krş. Herbert Marcuse, "Zur Kritik des Hedonismus", *Zeitschrift für Sozialforschung*, Cilt VII, 1938, Paris 1939, s. 55 vd.

daha yüksek bir konumdan, bir *quantité négligeable* (Fr. ihmal edilebilir nicelik) olarak ele almamak gerekir. Tarih konusundaki iyimserliğini, tarih mutluluğa bir zemin teşkil etmez cümlesiyle tashih ettiği gibi, bu cümleyi, mutluluğun ötesinde kalan bir fikir olarak tesis ederek ona karşı cürüm işler. Gerçekliği yeterince gerçek bulmayan kişinin örtük estetizminin en bariz ifadesidir bu.⁴⁶ Mutluluk dönemleri tarihin boş sayfalarıysa —aslında bu, on dokuzuncu yüzyıl Avrupası gibi tarihsel dinamikten yana bir eksiği olmamakla birlikte oldukça mutlu dönemler göz önüne alındığında oldukça şüpheli bir iddiadır— insanlığın büyük edimlerinin tasvir edildiği bir kitap olarak tarih mecazı da, hiç düşünmeden görerekse eğitim alanından ödünç alınmış bir kavrayışa, heybetli dünya tarihi kavrayışına işaret eder. Tarihteki katliamlara, altüst oluşlara ve felaketlere bakıp mest olan kişi, burjuva bir yaklaşımla savunduğu özgürleşmenin de bu kategoriden özgürleşmesi gerekip gerekmediği sorusunu yanıtsız bırakır. Marx buna teşebbüs etmiştir: bir inceleme nesnesi olarak kurulan siyaset alanını ideolojik ve geçici bir alan olarak tasarlamıştır. Düşüncenin mutluluğa yaklaşımı bütün sahte mutlulukların olumsuzlanması olacaktır. Hâkim kanıya karşı çıkarak, Kierkegaard'un nesnel ümitsizlik öğretisinde negatif bir biçimde tasarlanan mutluluğun nesnelliği fikrini koyutlayacaktır.

“Doğa Tarihi”

Tarihsel hayatın nesnelliği doğa tarihinin nesnelliğidir. Marx bunu Hegel’le karşıtlık içinde, özneleri aşarak gerçekleşen genel bağlamında kesin bir biçimde tespit etmiştir: “Bir toplum kendi hareketinin doğa yasasını keşfetmek işinde doğru yola girmiş olsa bile —ki bu eserin nihai amacı, modern toplumun ekonomik hareket yasasını ortaya çıkarmaktır— bu toplum, ne doğal gelişim aşamalarının üzerinden atlayabilir ne de onları resmi kararlarla iptal edebilir... Kapitalisti ve toprak sahibini kesinlikle pembe gözlüklerle bakarak resmetmiyorum. Ama burada, kişiler üzerinde, yalnızca iktisadi kategorileri temsil ettikleri, belirli sınıf ilişkilerinin ve çıkarlarının taşıyıcıları oldukları ölçüde duruluyor. Toplumun iktisadi oluşumunun gelişimini doğal bir tarihsel süreç olarak kavrayan benim bakış açım, bireyi, öznel olarak kendisini bunların ne kadar üzerine çıkarırsa çıkarsın toplumsal açıdan varlığını borçlu olmaya devam ettiği ilişkilerden sorumlu tutmak konusunda, tüm diğer bakış

45. Hegel, *Die Vernunft in der Geschichte*, a.g.y., s. 92 vd.

açıların gerisinde kalır.”⁴⁷ Burada söz konusu olanın, Marx’m, Hegel’i sol Hegelcilere karşı yeniden ele alma minvalinde diyalektik materyalizmi kullanarak karşı çıktığı Feuerbach’ın antropolojik doğa kavramı olmadığına şüphe yok.⁴⁸ Marx’ın, aslında kapitalist toplumun yasalarından biri olan sözde doğa yasasına gizemlileştirme adı vermesinin nedeni budur: “Şu halde, sözde bir doğa yasası biçimine sokularak gizemlileştirilmiş kapitalist birikim yasasının aslında ifade ettiği şey ancak şudur: kapitalist birikimin doğası, emeğin sömürülme derecesindeki ya da fiyatındaki, sermaye ilişkisinin durmadan yeniden üretilmesini ve bunun gittikçe büyüyen boyutlarla yeniden üretilmesini ciddi şekilde tehdit edebilecek her tür düşme ya da yükselmeyi dışlar. Nesnel zenginliğin, işçinin gelişme ihtiyaçlarını karşılamak için var olmadığı, tersine, işçinin, mevcut değerlerin değerlendirme ihtiyaçlarını karşılamak için var olduğu bir üretim tarzında, başka türlü olamaz. Din alanında insan nasıl kendi kafasının yarattığı şeylerin egemenliği altında ise, kapitalist üretimde de kendi eliyle yarattığı şeylerin egemenliği altında olur.”⁴⁹ Bu yasanın doğa yasası olmasının nedeni, hâkim üretim ilişkileri açısından kaçınılmaz olmasıdır. İdeoloji toplumsal varlığın üzerini bir kapak gibi örtmez, aksine onun bünyesinde yer alır. Mübadele süreciyle aynı özden gelen soyutlamaya dayanır. Yaşayan insanları hiçe saymadan mübadele olmaz. Bu da, reel yaşam sürecinin günümüze kadar zorunlu olarak içerdiği toplumsal yanılsamayı işaret eder. Bu yanılsamanın nüvesi, kendinde-şey, yani “doğa” olarak değerlidir. Kapitalist toplumun doğallığı gerçektir ama bir yandan da bu yanılsamadır. Marksist teorinin en güçlü saiki doğa yasalarının lağvedilebilirliğidir; bu saik, doğa yasaları varsayımının *à la lettre* (Fr. harfi harfine, lafzen) kabul edilmemesi ama bilhassa, insan adı verilen varlıklara dair bir tasarım olarak ontolojikleştirilmemesi taraftarıdır. Özgürlük devri başladığında zaten bütün geçerliliklerini kaybedeceklerdir. Özgürlükler alanıyla zorunluluklar alanı arasındaki Kantçı ayırım, Hegel’in dolayımlayıcı tarih felsefesinin harekete geçirilmesiyle birbirini takip eden aşamalara nakledilir. Marksizmin polemik amaçlı doğa yasası terimini, bir doğa tarihi kurgusundan bilimsel bir sabitler öğretisine dönüştürmek suretiyle çarpıtma gibi bir hataya düşmek ancak zorunluluklar âlemini bir özgürlükler âlemi olduğu iddiasıyla temdit

46. Krş. Adorno, *Drei Studien zu Hegel*, Frankfurt am Main 1963, s. 154 vd.

47. Marx, *Das Kapital*, Cilt I, İlk Bas. Önsöz, s. 7 vd. (*Kapital*, a. g. y., s. 19-20).

48. Krş. Alfred Schmidt, “Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx”, *Frankfurter Beiträge zur Soziologie*, Cilt 11, Frankfurt am Main 1962, s. 15.

ederek Marksist saikleri çarpıtan diyalektik materyalizmden beklenir. Gelgelelim bu çarpıtma Marksgil doğa tarihi bahsinin hakikat içeriğini, yani eleştirel içeriğini eksiltmez. Hegel, kişiselleştirilmiş —ama elbette, özne eksikliği çeken— bir transandantal özneye iş görmüştür. Marx ise sadece bu Hegelci yüceltimi geçersiz kılmakla kalmaz, bu yüceltimin etki ettiği somut içeriği de ifşa eder. Doğa üzerinde egemenliğin genişletilmesinden ibaret olan insanlık tarihi, doğanın bilinçsiz tarihini, avlama ve av olma ilişkisini devam ettirir. Marx'ın bir sosyal Darwinci olması ironiktir: sosyal Darwincilerin methettiği ve ona göre eylemeyi arzulanıkları ilke Marx'a göre negatiftir ve bu negatifik kendi iptalinin imkânını içinde barındırır. *Ekonomi Politiğin Eleştirisi*'ndeki şu pasaj Marx'ın doğa tarihine dair görüşlerinin eleştirel esasına dair bütün şüpheleri ortadan kaldıracaktır: “Bu hareketin bütünü ne kadar toplumsal bir süreç olarak görülse de ve bu hareketin tekil anları bireylerin bilinçli iradesinden ve tikel amaçlarından kaynaklansa da, bu sürecin bütünlüğü, doğal nedenlerden kaynaklanan nesnel bir bağlam görünümü arz eder; bilinçli bireylerin karşılıklı etkileşiminden kaynaklanır ama ne onların bilincindedir ne de bir bütün olarak onlara tabidir.”⁵⁰ Bu toplumsal doğa kavramının kendine has bir diyalektiği vardır. Toplumun doğa yasalarına tabi olması, bu yasalar değişmez doğa verileri olarak hipostazlaştırıldığı sürece, ideolojidir. Ancak *Kapital*'de bir anti-tin fenomenolojisi işleterek meta biçiminin analizinden çöküş teorisine kadar izi sürülen bilinçsiz toplumun hareket yasası olarak doğa yasalarına tabilik gerçektir. Kurucu ekonomik biçimler arasındaki değişim, hayvan türlerinin milyonlarca yıl boyunca gelişmesi ve yok olmasıyla benzer bir seyir izler. Fetiş üzerine bölümde zikredilen “metanın teolojik süsleri”, mübadele değerinin toplumsal ilişkisini ilişkinin taraflarına kendinde varlıkların bir niteliği olarak yansıtan yanlış bilinçle alay eder. Gelgelelim putperestlik dönemindeki kanlı ayin pratikleri gerçek olduğu gibi, bu süsler de gerçektir. Çünkü toplumsallaşmanın kurucu biçimleri —gizemlileştirme de bunlardan biridir— sanki takdir-i ilahiymiş gibi insanlık karşısında koşulsuz üstünlük iddiasında bulunurlar. Kitlelerin elinde gerçek bir silaha dönüşecek teorilere dair önerme, toplumun üstün gücünün irrasyonel aylasını, daimi tabu, arkaik efsun niteliğini günümüze kadar güvence altına almaya devam eden ve yanlış bilinçten önce gelen bütün yapılar için de geçerlidir. Hegel de bunu kısmen sezmiştir: “Bunun için genel olarak siyasi yapının, zaman içinde meydana gelmesine rağmen, yaratılmış bir

49. Marx, *Das Kapital*, a.g.y., s. 652 vd. (a.g.y., s. 600).

şey olarak görülmemesi esastır; çünkü bu yapı kendiliğinde ve kendi için vardır, tanrısal ve değişmez bir şey olarak, yaratılmış şeyler âleminin üzerinde bir şey olarak ele alınmalıdır.”⁵¹ Böylece Hegel bir *physei* kabul edilen şeyin kavramını, eskiden *thesei* karşıkavramını tanımlayan şeyi kapsayacak şekilde genişletir. Doğanın bütün dolaysızlığını dolayımlayan tarihsî dünyanın adı olan “siyasi yapı” da dolayım âlemini, yani tarihsel âlemi doğa olarak belirler. Hegel’in bu tabiri, Montesquieu’nün yürürlükteki antik bir tarihsizlikten mustarip, sözleşme olarak devlet teorilerine karşı polemliğini temel alır: anayasal kurumları yaratan, öznelere bilinçli irade eylemi değildir. İkinci doğa olarak tin tinin olumsuzlanmasıdır ve özbilinci kendi doğallığına karşı körleştikçe bu olumsuzlama da o kadar kapsamlı olur. Hegel’in başına gelen de budur. Dünya tını, doğa tarihinin ideolojisi. Gücü nedeniyle ona dünya tını adını vermiştir. Tahakküm mutlaklaşır, tin olduğu söylenen Varlığa yansıtılır. Ama, bizzat kendisinin hep olması gerektiği hali almış bir şeyin teşhiri olan tarih, tarihsiz bir nitelik alır. Hegel, tarihte tarihin dönüştürülemeyen veçhesinin, bütüncüllüğünün bir selamet alameti sayıldığı sürecin özdeşliğinin tarafını tutar. Onu tarihi mitolojikleştirmekle itham etmek kesinlikle mecaza başvurmak olmaz. Boğucu miti, tin ve uzlaşma sözcükleriyle giydirir: “Tabiatı itibarıyla arızı olan bir şeyin kaderinde daima başka bir arızı unsurla karşılaşmak vardır; bu kader, zorunluluktan başka bir şey değildir. Zaten, her yerde olduğu gibi, burada da olayları salt arızilik olarak gören bakış açısı kavram ve felsefenin ışığında bakıldığında ortadan kalkar çünkü felsefe bir görünüş olan arıziliğin esas mahiyetini zorunluluğun oluşturduğunu görür. Sonlu unsurların, mülkiyet ve hayatın arızı şeyler olarak koyutlanması zorunludur çünkü arızilik unsuru, sonlu kavramının kapsamına girer. Bu zorunluluk bir bakıma tabiat gücü olarak kendini gösterir; sonlu olan her şey fani ve geçicidir.”⁵² Batı’nın doğa mitleri de insanlara bundan farklı bir şey anlatmıyordu. Hegel, tin felsefesinin muktedir olmadığı bir otomatizme başvurarak doğayı ve doğal güçleri tarihin modelleri ilan eder. Ancak bunlar felsefedeki yerlerini, özdeşlik koyutlayan tin, kör doğanın efsununu yadsımak suretiyle onunla özdeşleştiği için korurlar. Uçuruma bakan Hegel, dünya tarihinin olağanüstü olaylarını ikinci doğa olarak muhafaza etmiş ama o doğayla alçakça bir suç ortaklığına giderek, birinci doğayı onun içinde yüceltmıştır. “Hukukun zemini genel olarak tinseldir ve bu zemin üzerinde hukuka en yakın nokta, hukukun hareket noktası özgür iradedir, öyle ki, özgürlük

onun tözünü ve belirlenimini oluşturur ve hukuk sistemi gerçekleşmiş özgürlük âlemdir, tinin kendini kendinden hareketle ikinci bir doğa olarak meydana getirdiği dünyadır.”⁵³ Hegel’den sonra ilk kez Lukács’ın roman teorisinde felsefi açıdan tekrar ele alınan ikinci doğa,⁵⁴ birinci doğa olarak düşünülebilecek her doğanın negatifi olmaya devam eder. Gerçekten *thesei* olan, bireyler tarafından olmasa da işlevsel bağlamları tarafından meydana getirilen bir şey, burjuva bilincinin doğa ve doğal kabul ettiği şeyin bütün alametlerini gasp eder. Dışarıda olan hiçbir şey bu bilince görünmez artık; aslında bir bakıma, dışarıda bir şey de kalmamıştır, bütüncül dolayımı maruz kalmayan tek bir şey yoktur. İçeride hapsolmuş kişi işte bu nedenle kendini kendi başkalığı olarak görür: idealizmin ilksel-fenomeni. Toplumsallaştırma insani ve insanlararası dolaysızlık anlarını acımasızca zapt ettikçe insanların bu dokunun sonradan oluşturulmuş bir şey olduğunu hatırlaması, doğa zevahirine karşı koyması da o kadar güçleşir. İnsanlık tarihiyle doğa arasındaki mesafe açıldıkça bu zevahir de güçlenir: doğa, karşı koyulması zor bir hapsedilmişlik analojisine dönüşür. Genç Marx her iki uğrağın sürekli iç içe geçişini, dogmatik materyalistleri küplere bindirecek aşırı derecede etkili bir kuvvetle dile getirmiştir. “Biz sadece bir bilimi tanıyoruz: tarih bilimi. Tarih iki açıdan gözlemlenebilir; doğa tarihi ve insanlık tarihi olmak üzere ikiye ayrılabilir. Ancak bu iki açı birbirinden ayrı tutulamaz; insanlar varolduğu sürece doğa tarihi ve insanlık tarihi birbirini karşılıklı olarak gerektirecektir.”⁵⁵ Beylik doğa ve tarih antitezi hem doğrudur hem yanlış; doğa unsurunun başına gelenleri ifade ettiği sürece doğru, tarihin doğallığını, bizatihi tarihin kavramsal kurgusuna başvurarak apolojetik bir biçimde gizlemeyi sürdürdüğü ölçüde ise yanlıştır.

Tarih ve Metafizik

Doğa ve tarih ayrımı, bilimsel yöntemler arasındaki kaçınılmaz ayrımı insafsızca nesnelere yansıtan işbölümünü düşünömsüz bir şekilde ifade etmektedir. Tarihsellik adı verilen şey içinde yanlış bir şekilde dirilen metafiziğin beslediği tarihsiz tarih kavramı ontolojik düşüncenin, can-siperane kendinden uzak tutmaya çalıştığı doğalcı düşünceyle uzlaşısını beyan etmeye yarar. Tarih varolanın ontolojik temel yapısı, hatta bizzat

51. Hegel, WW 7, a.g.y., s. 375.

52. A.g.y., s. 434.

53. A.g.y., s. 50.

54. Krş. Georg Lukács, *Die Theorie des Romans*, Berlin 1920, s. 54 vd. (*Roman Kuramı*, çev. Cem Soydemir, İstanbul: Metis, 2003).

Varlığın *qualitas occulta*'sı (Lat. gizli nitelik) haline gelirse, amansız doğal dini taklit ederek değiştirilemeyen bir değişim özelliği edinir. Bu durum, tarihsel olarak belirlenmiş unsurları keyfe göre bir değişmezliğe nakledip eskiden Tanrının iradesinin bir sonucu kabul edilen tarihsel ilişkileri modern çağda doğal ilişkiler olarak öne çıkaran bayağı kanıları felsefe kılığına sokmaya yarar: bu, varolanı özselleştirmenin bir ayartı-sıdır. Ontolojinin, doğa ve tarih ayrılığının ötesinde olma iddiası kaçamaaktır. Tarihsel varolanlardan soyutlanmış tarihsellik, kendi payına kesinlikle ontolojikleştirilmemesi gereken doğa ile tarih arasındaki acılı antitezi allayıp pullar. Yeni ontoloji bu bakımdan da gizliden gizliye idealisttir, özdeşliksiz unsurları bir kez daha özdeşliğe zorlar, tarihselliğin tarih yerine tarihi taşıyanlar olduğunu varsayan tarihsellik kavramı vasıtasıyla bu kavrama direnen her şeyi safdışı bırakır. Ancak ontolojiyi tindeki uzlaşmayı sağlayacak ideolojik prosedüre teşvik eden şey gerçek uzlaşımın gerçekleştirilememiş olmasıdır. Tarihsel olumsuzluk ve kavramı, birbirinin içine geçtiği ölçüde birbirine insafsızca karşı koyar. Arızilik tekil insanın tarihsel yazgısıdır ama anlamı gasp eden tarihsel sürecin anlamsızlığı bu yazgıyı da anlamsızlaştırır. Doğanın mutlak bir başlangıç ilkesi, dolayımına kıyasla dolaysız bir unsur olup olmadığı sorusu da en az bu kadar aldattıcıdır. Aradığı yanıtı analitik yargının, öncüllerin, devamında gelen her şeye hükmettiği hiyerarşik biçiminde sunar ve böylelikle kurtulmak istediği hezeyanı tekrarlar. Eski *thesei* ve *physei* ayrımı düşünümde aşılmaz, sadece sıvılaşır. Bununla birlikte, bu ayrım esas tarihsel süreci düşünüksüzce salt bileşene indirgeyerek zarsarsız hale getirmiş ve böylece meydana gelmemiş, oluşturulmamış unsurları tahta çıkarmaya yardım etmiştir. Oysa düşünce bunun yerine doğayı ve doğa olarak kurulan her şeyi tarih olarak, tarihi de doğa olarak görmeli, "tarihsel varlığı en aşırı tarihsel belirleniminde, en tarihsel olduğu noktada, doğal bir varlık olarak kavramalı ya da doğayı, kendi içinde en derin doğa olarak görüldüğü noktada tarihsel bir varlık olarak kavramalıdır."⁵⁶ Gelgelelim, doğayla tarihin birbiriyle ölçülür hale geldiği uğrak, geçici bir uğraktır. Benjamin'in *Alman Tragedyasının Kökeni*'nin merkezi kavrayışıdır bu. Bu metne göre barok şairler doğayı "yalnızca bu neslin en parlak bakışının içindeki tarihin ayrımına vardığı sonsuz bir geçicilik"⁵⁷ olarak tasarlamıştır. Sadece onlar değildir bunu gören:

55. Marx, *Deutsche Ideologie*, MEGA, I. Bölüm, Cilt V, Berlin 1932, s. 567.

56. Adorno, "Die Idee der Naturgeschichte", Temmuz 1932.

57. Benjamin, *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, Frankfurt am Main 1963, s. 199.

doğa tarihi tarih felsefesinde başvurulmuş esas yorum kanonu olmaya devam etmektedir: “Tragedyada tarih yazı kılığında sahneye çıkar. Doğanın çehresinde geçiciliğin resim-yazılarıyla ‘tarih’ yazmaktadır. Tragedyada sahneye konan alegorik doğa-tarihi fizyonomisi gerçekte bir harabe olarak mevcuttur.”⁵⁸ Bu, metafiziğin şekil değiştirerek tarihe dönüşmesidir. Metafiziği mutlak seküler kategoride, çürüme kategorisinde sekülerleştirir. Felsefe bu resim-yazıyı, sürekli yenilenen bu uyarı işaretini, çürüme sonucu ufalanan ve nesnel anlamları taşıyan en ufak birimlerde, bütünün parçalarında yorumlar. Artık geçicilik dışında aşkınlıktan bahsetmek mümkün değildir. Hegelci metafizik, mutlak bütünü sonlu unsurların geçiciliğinin bütüncüllüğüyle eşleştirerek yüceltirken bir yandan da ele geçirerek güçlendirdiği mitolojik efsunun biraz ötesine bakmaktadır.

III

Metafizik Üzerine Meditasyonlar

1

Auschwitz'ten Sonra

Değişmez ve sabit unsurların hakiki, hareketli ve geçici unsurlarınsa aldatıcı olduğunu, ebedi idealarla fani unsurların birbirine kayıtsız kaldığını savunmaya soyunanlar, fani varoluşun, kavramına içkin yokoluş sayesinde, yokoluşun ebediliğinde tezahür eden ebedi unsura hizmet ettiği yolundaki cüretkâr Hegelci açıklamadan dahi medet umamaz artık. Dünyevi, tarihsel olayların geleneksel metafizik tarafından yüceltilip aşkınlaştırılan unsurlara etkisini ya da —daha az gnostik ve radikal ifadeyiyle— bu olayların, felsefe kanonunun metafiziğe havale ettiği sorular karşısında bilincin alacağı tutum açısından önemini vurgulayan öğreti, diyalektiğin sekülerleştirdiği mistik esinlerden biridir. Auschwitz'ten sonra, varoluşun pozitif olduğunu öne süren her tespiti riyakârca olduğu, kurbanlara haksızlık ettiği için karşı çıkma, kurbanların yazgısından cılız bir anlam çıkarma çabası olan bu tespitleri şiddetle reddetme hissiyatı, olumlayıcı bir şekilde tayin edilmiş aşkınlıktan ışıldayan içkin anlam kurgusuyla düpedüz alay eden olaylardan sonra, gayet nesnel bir veçhe edinmiştir. Bu içkin anlam kurgusu, mevcut toplumun ilkesinde bulunan ve toplum kendi kendini imha edene kadar da bulunacak olan reel mutlak olumsuzluğu olumlar ve ideolojik düzeyde devam etmesini sağlar. Lizbon depremi, Voltaire'in Leibnizci teodiseden kurtulmasına yetmiş; açıkça görülüp hissedilebilen bu birinci dereceden doğa felaketi, gerçek cehennem insanın kötülüğünden damıtarak hayal gücünün sınırlarını zorlayan ikinci dereceden toplumsal felaketin yanında önemsiz kalmıştı. Metafizik yetimiz tamamen kötürümleşmiştir çünkü bu olup bitenler spekülatif metafizik düşüncenin deneyimle uzlaşacağı zemini yerle yek-

san etmiştir. Diyalektiğin nicelikten niteliğe dönüş yasası bir kez daha, tarif edilemez biçimde galip gelmiştir. Milyonlarca insanın idari bir emirle katledilmesiyle ölüm, daha önce hiç olmadığı kadar korku salan bir şeye dönüşmüştür. Ölümün tekil insanların deneyim düzeyindeki hayatlarına, onun izlediği seyrin uyumlu bir unsuru olarak girmesinin imkânı yoktur artık. Bireyin elinde kalan en son şeye, sahip olduğu en basit ve açık iyeliğe bile el konmuştur. Toplama kamplarında ölenlerin birey değil de birer numune sayıldığı gerçeği, bu idari önlemden kurtulmayı başaranların ölümüne de etki etmiştir ister istemez. İnsanlık kavramının dayattığı topyekûn boşluk ve cansızlıktan sapma cüreti gösterenlerin tesviye edildiği, askeri jargondaki ifadesiyle yontulduğu ve nihayetinde düpedüz yok edildiği her ortamı ele geçirmiş mutlak bütünleşmedir soykırım. Auschwitz, saf özdeşliğin ölüme eş olduğunu savlayan felsefi önermenin ispatıdır. Beckett'in *Oyun Sonu* adlı oyununun en ucu açık vecizesi —geriye korkacak bir şey kalmadı— toplama kamplarında ilk örneğini gördüğümüz ve eskiden belli bir saygınlığı olmakla birlikte artık özdeşliksiz her şeyi imha etmeyi teleolojik olarak içeren bir kavrama dönüşmüş olan pratiğe verilen tepkidir. Mutlak negatiflik artık öngörülebilir ve kimseyi şaşırtmıyor. Korku eskiden kendini korumanın *principium individuationis*'iyle yakından ilişkiliydi ama bu ilkenin, sonucu itibarıyla kendini feshetmiş olduğu aşikâr. Toplama kamplarındaki kurbanlarına, yarın şu bacadan duman olarak gökyüzüne süzüleceksin diyen sadistlerin bu sözü, tarihin tekil insanın önemsizleşmesi istikametinde ilerlediğini gösteren ibredir: insanın biçimsel özgürlüğü yaşarken ne kadar değiştirilebilir, ikame edilebilirse, tasfiye memurlarının çizimleri altında da öyle olacaktır. Bireysel menfaatin evrensel yasa haline geldiği bu dünyada tekil insanın elinde, ehemmiyetini kaybetmiş bu kendilikten başka bir şey de kalmadığından, o eski tanıdık eğilimin infazı aynı zamanda en mide bulandırıcı şeydir; elektrik yüklü dikenli tellerle çevrilmiş toplama kamplarının dışına çıkmak ne kadar zorsa, bunun dışına çıkmak da o kadar zordur. İşkence görenlerin ne kadar haykırma hakkı varsa daimi ıstırap içinde olanların da o kadar ifade hakkı vardır; Auschwitz'ten sonra şiir yazılamayacağı sözü bu nedenle yanlış olmuş olabilir. Ama Auschwitz'ten sonra yaşanıp yaşanamayacağı ve aslında öldürülmesi gerekirken tesadüf eseri bu zulümden kaçmayı başarabilmiş olanların yaşamaya hakkı olup olmadığı şeklindeki kültürel açıdan daha önemsiz soru yanlış değildir. Yaşamaya devam etmek için, Auschwitz'i mümkün kılan ve burjuva öznelliğinin temel ilkesi olan duygusuzluğa ihtiyaç vardır: canı bağışlanmış insanın ezici suçluluğunun ifadesidir bu

duygusuzluk. Aslında artık yaşamadığını, 1944'te gaz odasında öldürüldüğünü ve bu tarihten sonra sadece kendi tahayyülünde yaşamaya devam ettiğini, yaşamının yirmi yıl önce canına kıyılmış birinin gerçekleşmesi imkânsız arzusunun bir yansıması olduğunu gördüğü rüyalarla öder kefareti.

Bilinçli insanlar ve sanatçılar, oldukları yerde tam anlamıyla bulunmadıkları, oyuna katılmadıkları hissine kapılırlar sık sık; sanki orada kendileri olarak değil de bir izleyici olarak bulunmaktadırlar. Bu halleriyle diğer insanları kendilerinden uzaklaştırırlar; Kierkegaard, estetik alan adını verdiği alana karşı polemiğini bu tutum üzerinden yürütmüştü. Felsefi kişiselciliği eleştirenlerse, dolaysız unsur karşısında varoluşsal bir tutum takınmayı toptan reddeden bu tavrın, kendini koruma motifinin yol açtığı hezeyanın ötesine geçen veçhesiyle kendi nesnel hakikatine yaklaştığını savunur haklı olarak. Birey, burjuva duygusuzluğuyla bağlaşan “O kadar da önemli değil” cümlesini ancak, varoluşun hiçliğinin verdiği kaygıdan kurtulduğunda hakkıyla sahiplenebilir. Bir izleyici gibi etrafı seyrederken ortamla arasına mesafe koyma ve kendini ortamın üzerine çıkarma yeteneğinin gayri insaniliği, insanlık ideologlarının inatla ayak dirediği insani bir veçhedir nihayetinde. Bu davranışa yol açan yanının, insanın ölümsüz yanı olduğunu söylemek tamamen mantık dışı değildir. Tiyatroya yetişmeye çalışırken yoluna çıkan dilenciye aceleyle cebinden çıkardığı kimliğini göstererek “Basın!” diye ünleyen Shaw’un bu hareketi, yüzeydeki sinizminin ardında yazarın bu gerçeğe dair farkındalığını gizler. Bu, Schopenhauer’in şaşırtıcı bulduğu bir hali de açıklamaya yardımcı olabilir: sadece başkalarının değil, kendisinin ölümü karşısında da insanın içinde uyanan duygular pek çok açıdan zayıftır. İnsanların tamamen esir olduğu, hiçbirinin sevme yetisi olmadığı ve bu nedenle her birinin yeterince sevilmediğini düşündüğü doğrudur. Ama benimsenen seyirci konumu aynı zamanda her şeyin bundan ibaret olup olmadığına, daha fazlasının mümkün olup olmadığına dair şüphenin de bir ifadesidir, hezeyanı içinde kendini önemli gören öznenin elindeyse, tepkileriyle hayvansı bir biçim alan cılız faniliğinden daha fazlası yoktur. Canlılar bu esaret altında, gayri ihtiyari huzurla —zayıflıktan doğan estetik huzur— gidişata burnunu sokanın göreceği şiddet arasında seçim yapmak durumundadır. Her ikisi de yanlış hayattır. Ama her ikisi de doğru bir *désinvolture* (Fr. kayıtsızlık, uçarılık) haline ve sempatiye işaret eden unsurlar içerir. Kusurlu kendini-koruma dürtüsü sağ kalmış, tam da bu sürekli tehdit altında olma durumu karşısında kendini güçlendir-

miştir belki de. Ancak bu kendini-koruma, sıkıca tutunduğu hayatın tam da kendini dehşete düşüren şeye dönüştüğünden, bir hayaletle, uyanık bilincin varolmadığını bildiği hayaletler âleminin bir parçası haline geldiğinden işkillenmek zorundadır. Hayatın fiili bir suç işleyerek başkalarının hayatını çalması, katledilmiş olağanüstü sayıda insanı, olasılık hesabında böyle bir kullanım öngörülmüş gibi, az sayıda kurtarılmış insanla ikame eden istatistiklere riayet etmesi hayatla uzlaştıramaz artık. Bu suç, bilinçte sürekli mevcut olması imkânsız olduğundan kendini tekrar tekrar üretir. İşte felsefeyi zorunlu kılan tek şey de budur. Felsefe bu suçu ele alırken, bütün kuvvetiyle olabildiğince derine indikçe, meseleyi olduğu haliyle ele almaktan giderek uzaklaştığından şüphelenmeye başladığını, özün örtüsü açıldıkça en yüzeysel ve en beylik görüşlerin, esasa yönelik görüşlere üstün geldiğini görüp şaşırır. Böylelikle hakikatın üzerine acımasız parlaklıkta bir ışık düşer. Spekülasyon, hasmı olan *common sense*'e (*İng.* sağduyu) ıslah edicilik payesi vermek zorunda hisseder kendini. Hayat, bilinmesi gereken şeyin yüce unsurlara değil de *down to earth* (*İng.* ayakları yere basan, kendi halinde) unsurlara benzediğini savunan korkunç görüşü besler; bu bilgi harcîâlem olabilir ama düşünce mutluluğu, hakikat vaadini ancak yüceltmede bulabilir. Son sözün sahibi sokaktaki adam olsaydı ve bu söz hakikat olsaydı, hakikat değersizleşirdi. Bayağı bilinç, pozitivizmin ve düşünüksüz nominalizmin teorik düzeyde ifade ettiği haliyle, *adaequatio rei atque cogitationis*'e (*Lat.* düşünce nesnesini düşüncedeki haliyle eşlemek) yüceltilmiş bilinçten daha yakın olabilir, hakikatle grotesk biçimde alay eden bayağı bilinç, dalgın ve düşünceli bilinçten daha hakiki olabilir — tabii, *adaequatio*'dan farklı bir hakikat kavramı daha uygun bulunmadığı sürece geçerlidir bu durum. Bu farklı hakikat, metafiziğin ancak kendini çöpe atmayı göze alarak elde edebileceği algı ve deneyimleri geçerli sayacaktır. Maddeciliğe geçişin önemli saiklerinden biridir bu. Bu temayül, Hegelci Marx' tan Benjamin'in tümevarımı kurtarma teşebbüsüne kadar hepsinde gözlemlenebilir; Kafka'nın yapıtında ise muhtemelen en yüceltilmiş halini alır. Negatif diyalektiğin düşüncenin özdeşliğini talebi, düşüncenin, özellikle bugünlerde hakiki olabilmesi için kendine karşı da düşünmesi gerektiğinin açık bir ifadesidir. Kavramdan kaçan en dıştaki unsuru ölçüt bellemeyen düşünce, SS'in kurbanlarının çılgınlıklarını bastırmak için kullandığı fon müziğiyle aynı kalıptan çıkmadır.

2

Metafizik ve Kültür

Hitler, özgürlüksüzlük içinde yaşayan insanlara yeni bir kategorik buyruk dayatmıştır: düşüncelerini ve davranışlarını, Auschwitz asla tekrar etmeyecek, benzer bir şey bir daha asla olmayacak şekilde düzenleme buyruğu. Zamanında Kant'ın buyruğunun verili kabul edilışinin temellendirilemeyişı gibi, bu yeni buyruk da temellendirilmeye direnir. Ahlaklı davranıştaki eklenti unsurunun bedensel olarak hissedildiğı bu buyruğı gidimli düşünceyle ele almak suçtur. Bireyselliğın zihinsel bir düşünüm biçimi olarak sönümlenmeye yüz tuttuğı bir ortamda, bireylerin maruz kaldığı dayanılmaz fiziksel ıstırabın pratik düzeyde tiksintiyle karşılanmasından ibaret olduğı için bedenseldir bu eklenti. Ahlak, sadece yalın, süssüz materyalist bir saikte sağ kalmıştır. Tarihin seyri, materyalizmin geleneksel karşıtı olan metafiziğı materyalizme mecbur bırakmıştır. Tinin eskiden kendinin benzeri olarak tanımlamakla ya da kurgulamakla övündüğü şey, tine hiç benzemeyen, tinin tahakkümünden kaçan ve bu tahakkümü mutlak kötülük olarak serimleyen bir şeye evrilmektedir. Yaşamın somatik, anlamdan azade katmanı, tinin ve tinin nesnelleştirilmiş hali olan kültürün teskin edici her veçhesinin toplama kamplarında hiç acımadan ateşe verilmesinin ıstırabına sahne olmuştur. Metafiziğı, bir zamanlar aleyhinde tasarlandığı şeye dönüştürerek çarpıtan süreç artık sıfır noktasına erişmiş durumdadır. Genç Hegel'den bu yana, kendini tasdikli düşünme biçimlerine satmadığı sürece, maddi varoluş meseleleriyle ne kadar iç içe geçtiğini gizleyememektedir felsefe. Sakatat ve kadavra, hayvan leşi, çürümenin mide bulandırıcı ölçüde tatlı kokusu ve ilgili alanlara dair dile düşmüş ifadelere büyük merak besleyen çocuk, bu durumu bir parça da olsa sezmektedir aslında. Bu bölge bilinçdışında, en az çocuk cinselliğı kadar etkilidir; ikisi de anal fiksasyonda örtüşmekle birlikte kesinlikle aynı şey değillerdir. Bilinçsiz bir bilgi çocuklara, uygar eğitim ve öğrenimde bastırılan şeyin esas mesele olduğunu fısıldar: fiziksel varoluş, en az bunlar kadar bastırılan bir merakın, "Bu ne?" ve "Nereye gidiyor?" sorularının fitilini ateşler. Yaşamının erken dönemlerinde *Ludenbach* (bokludere) ve *Schweinstiege* (domuz ahır) sözcüklerini duyunca aklına gelenleri anımsayabilen kişı, Hegel'in, vaat ettiğı mutlak bilgiyi üstten bakan bir tavırla okurdan esirgediğı bölümden daha çok yaklaşır mutlak bilgiye. Fiziksel ölümün kültürle bütünlüşmesine

teorik düzeyde karşı çıkılmalıdır ama bunu ölümün ontolojik saf özü uğruna değil, kadavralardan yayılan pis kokunun ifade ettiği ve onun başkalaşıp “ceset” haline gelmesinin üzerini örttüğü şey uğruna iptal etmelidir. Çocuk ilk insan imgesini, hanını istila etmiş sıçanları, kendisine hayran çocuğun gözleri önünde elindeki değnekle öldüren Âdem adındaki bir hancıyı model olarak oluşturur. Bunların hep unutulması; kişinin bir zamanlar köpek itlaf ekibi arabasının önünden koşarken hissettiklerini artık hatırlamaması kültürün zaferi ve yenilgisidir. Kültür bu alanın anısına tahammül edemez çünkü mütemadiyen yaşlı Âdem’le rekabet içindedir ve bu da kendi tanımıyla uzlaşmaz. Pis kokuyu, pis koktuğu için tiksinererek reddeder; çünkü, Brecht’in muhteşem bir pasajında söylediği gibi, sarayını köpek boku üzerine inşa etmiştir. Auschwitz, bu muhteşem pasaj yazıldıktan yıllar sonra kültürün yenilgisini açık ve net biçimde ilan etmiştir. Felsefe, sanat ve aydınlanmacı bilimler geleneğinin orta yerinde bunların olabilmış olması, bu geleneğin, yani tinin insanları ele geçirip etkileyecek, onları değiştirecek bir durumda olmadığıyla açıklanamaz sadece. Bizzat bu alanların bağrında, sürekli vurgulanan özerkliklerinde bir hakikatsizlik vardır. Auschwitz sonrası kültür, Auschwitz’e yönelik mecburi eleştiri de dahil olmak üzere bütünüyle süprütüdür. Kendi topraklarında herhangi bir direnişle karşılaşmadan cereyan eden olaylardan sonra kendini toparlayan kültür, zaten uzun zamandan beri potansiyel olarak içinde taşıdığı şeye, ideolojiye dönüşmüştür bütünüyle; maddi varoluşa karşı muhalefetine tinin bedensel emekten ayrı tutuluşuyla maddi varoluştan esirgenen ışığı ona tutmaya yelteneli beri, ideoloji olma potansiyelini taşımaktadır zaten. Radikal biçimde suçlu ve kırık dökük bu kültürün muhafazasını savunan kişi bu suça iştirak ederken, kültürü reddeden kişiye kültürün foyası dökülünce ortaya çıkan barbarlığını teşvik etmektedir. Susmak bile insanı bu döngüden kurtarmaya yetmez; olsa olsa kişinin nesnel hakikatin ahvali karşısındaki öznel yetersizliğini rasyonelleştirmeye ve böylece nesnel hakikati bir kez daha bir yalana indirgemeye yarar sükut etmek. Doğu bloku ülkeleri tam tersi yöndeki iddialara rağmen kültürü tasfiye edip salt tahakküm aracına dönüştürerek değersizleştirmiştir doğru, ama bu durumdan yakının bu kültür de layığını bulmuş, insanların kendi benzerini elde etme demokratik hakkı adına gösterdiği çabanın karşılığını böyle almıştır aslında. Şimdi bu ülkelerdeki parti yetkililerinin kültür olarak allayıp pulladığı ve kötücüllüğünü vazgeçilmez bir miras olarak korumaya aldığı idari barbarlık, gerçekliğinin, yani altyapısının da, tekeline alıp tasfiye ettiği üstyapı kadar barbar olmasıyla suçlanıyor. Batıda, en azından bunun açıkça ifade

edilmesine izin veriliyor. Bu kriz teolojisi, gayet soyut bir düzeyde ve tam da bu soyutluğu nedeniyle boş yere kafa tuttuğu şeyi tescil etmiştir: metafizik artık kültürle kaynaşmış durumdadır. Kültürün aylası olan tinin mutlaklığı, ifade ettiğini iddia ettiği şeye dur durak tanımadan şiddet uygulamış ilkenin aynısıdır. Teolojik kelam da dahil olmak üzere yücelik tınısı taşıyan hiçbir kelam Auschwitz'ten sonra eskisi gibi hak iddia edemez. Gelenekle aktarılan kelamın kışkırtıcılığı; Tanrı'nın orada yaşananlara gazabını göstermek yerine göz yummasıyla baş gösteren inanç sınaması, Nietzsche'nin uzun zaman önce idealar hakkında vardığı yargıyı kurbanlarda bir kez daha infaz etmiştir. Takdire şayan bir mecalle Auschwitz'ten ve diğer kamplardan sağ kurtulmuş birisi Beckett'e karşı hiddetle şunu dile getirmişti: Auschwitz'i yaşamış olsaydı daha farklı, felaketten sağ kurtulmuş kişinin askeri itikadı içinde, daha pozitif yazardı. Felaketten sağ kurtulmuş bu kişi, zannettiğinden farklı bir anlamda haklıdır aslında. Beckett, ya da kudretinden ödün vermemiş herhangi biri, toplama kampında tamamen çözülür ve muhtemelen, bu sağ kurtulmuş kişinin "insanları cesaretlendirmek amacıyla" şerhiyle kullandığı askeri dine imanını mecburen itiraf ederdi. Sanki ruhani bir kurgu insanlara cesaret verebilirmiş; insanlara hitap eden ve kendini onlara uyduran bu meram, insanlar tam tersine inansalar da, hak ettiklerine inandıkları şeyi onların elinden almıyormuş gibi. İşte metafizik artık bu noktaya gelmiş durumdadır.

3

Günümüzde Ölmek

Metafizikte temiz bir sayfa açma ya da onların ifadesiyle, onu radikal bir sorgulamaya tabi tutma, tam bir fiyaskoyla sonuçlanmış bir kültürün kendi suçunun ve hakikatin üzerini boyamak için kullandığı yanılsamayı kazıma arzusuna telkin gücünü veren de bu durumdur. Ancak bu sözde tasfiye süreci, bozulmamış bir temel bulma ihtirasına kapıldığı anda, yıkmakla övündüğü kültürle işbirliğine gitmiş olur. Faşistler yıkıcı kültür bolşevizmine karşı esip gürlerken Heidegger de yıkımı Varlığa nüfuz etme etkinliği olarak saygınlılaştırıyordu. Kültür eleştirisi ve barbarlığın uzlaştığı noktalar da vardır elbet. Zaten bu durum, kısa bir süre sonra pratikte sınanmıştır. Dolayımlanmış kültürel unsurlardan kurtulmanın bir yolunu arayan metafizik mülhazalar, kendi sözde katıksız kategorilerinin toplumsal içerikle bağıntısını inkâr ederler. Toplumu hiç hesaba kat-

madan, hakikatin bilgisini ve hayata geçirilmesini engelleyen mevcut biçimlerinde varlığını sürdürmesini teşvik ederler. Katıksız ilksel-deneyim tapıncı, kullanıma sunulmuş hazır kültürel deneyimlerin, *thesei* unsurların çoktan miadı dolmuş kategori stokuna tapmç gibi bir farstan ibarettir. Tek çıkış yolu, her ikisinin de dolayımlanmışlığıyla belirlenmesidir: kültür, döküntülerin üzerine örtülmüş bir kapak olarak; doğa ise, varlığın anakayasası kabul edildiğinde bile, bütün değişimlere rağmen her şeyin aynı kalmasını talep eden sefil kültürel isteğin bir yansıması olarak belirlenmelidir. Ölüm bile nihai ve şüphe götürmeyen bir deneyim, Descartes'ın vaktiyle hükümsüz *ego cogitans*'tan türettiğine benzeyen bir metafizik olma konusunda kifayetsiz kalır.

Ölüm metafiziğinin yozlaşıp ya kahramanca ölüm reklamlarına ya da insanın önünde sonunda öleceği gerçeğinin salt tekrarından ibaret basmakalıp söze dönüşmüş olmasının, bu ideolojik keşmekeşin nedeni, insan bilincinin ölüm deneyimine göğüs germe, hatta ölümü kabul etme konusundaki zayıflığını günümüze kadar sürdürmesidir büyük ihtimalle. Nesnelerle açık ve özgür bir ilişki kuran kimsenin ömrü, her insanın zihninde potansiyel halinde bulunan her şeyi tamamıyla hayata geçirecek kadar uzun sürmez; hayatla ölüm arasında derin bir gedik açılır. Ölümü anlamlandıran düşünceler, totolojik düşünceler kadar beyhudedir. Bilinç hayvansı doğasından uzaklaşıp biçimleri içinde süregelen katı bir şeye dönüştükçe, kendi sonsuzluğundan şüpheyeye düşmesine yol açan her şeye karşı direncini artırır. Öznenin tarihte tin olarak tahta çıkarılmasıyla, tinin asla kaybedilmeyecek bir şey olduğu yanılısaması bir bütünlük teşkil eder. Eski mülkiyet biçimlerinin ölümü uzak tutacak büyü pratikleriyle örtüşmesi gibi, bütün insani ilişkiler giderek artan oranda mülkiyet ilişkileri üzerinden belirlendikçe *ratio* da ölümü tıpkı o eski ritüeller gibi sebatla bertaraf etmek için uğraşır. Son aşamada ölümün kendisi, bir ümitsizlik hamlesiyle bir mülke dönüştürülür. Ölümün metafizik seviyeye yüceltilmesi insanı ölüm deneyiminden muaf tutar. Halihazırdaki ölüm metafiziği, eskiden ölümü katlanılır kıldığı varsayılan şeyin, yani ölümün çok yönlü hayatla epik bir birlik oluşturduğu hissini toplumsal değişimler aracılığıyla insanların elinden alınması karşısında toplumun sunduğu çaresiz bir teselliden başka bir şey değildir. Zaten söz konusu his de, ölümün kudretini, yaşlı ve hayata doymuş, meşakkatli hayatının zaten bir hayat falan olmadığı ve ölüme direnme dirayetini kendinden çaldığı için artık ölmeyi gerçekten hak ettiğini sanan insanların bıkkınlığıyla nurlandırmayı amaçlamaktadır aslında. Oysa toplumsallaştırılmış toplumda, içkinliğin çıkış vermeyen sıkı dokusunda, insanlar ölümü ken-

dilerinin dışında kalan, yabancı bir şey olarak algılar ve ölümün kendi hayatlarıyla ölçülür bir şey olduğu yanılmasına kapılmazlar. Önünde sonunda ölmek zorunda oldukları gerçeğini özümseyemezler. Ters, dağınık bir umut kırıntısı ilişmiştir bu hissiyata: ölüm, Heidegger'in iddia ettiğinin aksine Dasein'in bütünlüğünü teşkil etmediğinden, zihinsel özürlü olmayan herkes ölümü ve ölümün habercisi olan hastalıkları, ayırışık, Ben'e yabancı bir şey olarak deneyimler. Ben'in ölümle tam bir karşılık oluşturan kendini koruma ilkesi olduğu ve Ben'in ta kendisi olan bilincin ölümü massedemeyeceği gibi mahir bir gerekçeyle temellendirilebilir bu. Ancak bilinç deneyimi bu gerekçeyi yeterince beslemez; ölüm karşısında beklendiği gibi ona meydan okumaz. Hegel'in varolan her şeyin kendi kendine tükeneceği önermesini tasdik etmez özne. Elden ayaktan düşme işaretleri vermeye başlamış yaşlı insan da önünde sonunda mutlaka öleceği gerçeğini, günümüze özgü dış musibetlerle aynı olumsuzluğun emarelerini taşıyan, fiziksel yapısının neden olduğu bir musibet olarak görür. Bu da nesnenin önceliğinin idrakine kontrpuan teşkil eden spekülasyonu güçlendirir: tinin, ancak her şeyi yiyip yutarak ölüme mahkûmiyeti tekrar üretmediğinde özgürleşecek bağımsız, katışıksız bir uğrak içerip içermediğine dair spekülasyonlar artar. Bu uğrak olmadan, aldatici kendini-koruma menfaati bile, Kant'ın benimsediği haliyle ölümsüzlük düşüncesinin mukavemetini açıklamada yetersiz kalacaktır. Elbette söz konusu mukavemet, hem elden ayaktan düşen bireylerde hem de insan türünün tarihinde yavaş yavaş zayıflar gibi görünmektedir. Ölümü dikenlerinden arındırmayı vaat etmiş nesnel dinlerin çoktan beridir gizlice tasdik edilen çöküşünden sonra kesintisiz deneyimin de toplum tarafından çökertilmesiyle ölüm tamamen yabancı bir şeye dönüşmüştür.

Öznelerin hayatı azaldıkça ölüm de o kadar apansız ve feci olur. Ölümün özneleri düpedüz şeylere dönüştürdüğü gerçeği, kalıcı ölüm olan şeyleşmenin, yani kısmen kendilerinin de kusuru olan ilişki biçimlerinin farkına varmalarını sağlar. Ölüm üzerinde hiçbir güce sahip olmaksızın ve ölüm karşısında gülünç bir duruma düşerek ölümü uygarlıkla bütünleştirmek bu toplumsal duruma karşı oluşmuş bir tepkidir; mübadele toplumunun meta dünyasının açık kalmış son deliklerinin de üzerini kapama amaçlı hantal çabasıdır. Ölüm ve tarih, bilhassa kolektif birey kategorisi bir kümelenme oluşturur. Bir zamanlar Hamlet'te vücut bulan birey ölümün geri dönüşü olmadığının ayırdına varmak suretiyle kendi özelliğini türettiği gibi, çöküşüyle birlikte burjuva varoluş kurgusunu da kendiyle birlikte alaşağı etmiştir. Burada tahrir edilen şey aslında

kendi içinde ve muhtemelen kendi-için bile hükümsüz bir şeydir. Ölüm karşısındaki daimi paniğin nedeni işte budur. Bu panik ancak bastırma vasıtasıyla teskin edilebilir. Bizatihi ölüm ya da bir ilksel-fenomen olarak ölüm tarihe dolaşıklığından ayıklanıp çıkarılamaz;¹ ölüm deneyimini taşıyan birey bunun için fazlasıyla tarihsel bir kategoridir. Ölümün hep aynı olduğu önermesi soyut olduğu kadar yanlıştır da; bilincin ölümle uzlaşma biçimleri kadar kişinin fiziksel durumu da dahil olmak üzere ölümünün somut koşulları da değişiklik gösterir. Ölüm toplama kamplarında yepyeni bir dehşete bürünmüştür: Auschwitz'ten bu yana ölümden korkmak, ölümden daha beterinden korkmaktır. Ölümün toplumun mahkûm ettiklerine yaptıkları, sevdiğimiz çok yaşlı insanların biyolojik deneyimlerine bakarak tahmin edilebilir; sadece bedenleri değil, benlikleri de, onları insan yapan her şey bir hastalık ya da şiddetli bir müdahale olmaksızın ufalanır. Bu kişilerin aşkınsal kalıcılıklarına beslenen itimattan geriye kalanlar da onlar daha dünya üzerinde ömür sürerken kaybolur gider: içlerinde ölmeyen tek bir şey olabilir mi? İnsanın özünün böyle bir çözülme ya da delilik durumunda dahi var kalacağına duyulan imanın verdiği tesellinin, bu deneyimle hiç alakası olmadığı için aptalca ve sinik bir yönü vardır. Şu küstah bağınaz öğretiyi sonsuza kadar temdit eder: İnsan neyse o kalacaktır. Metafizik gereksiniminin karşılanma imkânını olumsuzlayan her şeye sırt çeviren kişi aslında bu metafizik gereksinimi hor görmektedir.

Bununla birlikte, ölümün düpedüz mutlak son olduğunu düşünmek imkânsızdır. Ölümü dil vasıtasıyla ifade etme girişimleri, mantık alanındaki de dahil olmak üzere, tamamıyla beyhudedir; şimdi ve burada ölü olduğu söylenebilecek biri söz konusu olduğunda özne kimdir? Sonsuzluğu arzulayan, Nietzsche'nin aydınlatıcı tabiriyle geçiciliğe direnen tek şey haz değildir. Ölüm, felsefenin beyhude yere pozitif bir şey olarak atıfta bulunduğu mutlaksa, o zaman her şey hiçbir şeydir, her düşünce boşluğa doğru düşünülür, hiçbir düşünce hakikaten düşünülemez. Çünkü hakikatin önemli bir unsuru, zamansal esasıyla birlikte sürmesidir; sürem söz konusu olmadığında hakikatten de bahsedilemez; ölüm hakikati ardında hiçbir iz bırakmayacak şekilde yutar. Ölüm fikri en az ölümsüzlük fikri kadar düşünceye direnir. Ama ölümün düşünülemeyen veçhesi düşünceyi verili bir metafizik deneyimin güvenilmezliğine bağışık hale getirmez. Bütün insanları kapsayan yanılsama bağlamı, insanların perdeyi yırtmak amacıyla kullanmayı hayal ettikleri şeyde de pay sahibidir. Me-

1. Krş. Heinrich Regius, *Dämmerung*, Zürich 1934, s. 69 vd.

tafiziğin nasıl mümkün olabileceğine dair Kantçı epistemolojik sorunun yerine, tarih felsefesinin metafizik deneyimin artık mümkün olup olmadığı sorusu öne çıkar. Metafizik deneyim, metafizik kelimesinin akademik kullanımında olduğu gibi zamansal unsurların ötesinde olmamıştır hiçbir zaman. Adıyla bile metafizik deneyimin dolaysızlığını, kurumsal yapılar içinde kaybolmuşluğundan kurtarmayı umut eden gizemciliğin, kendi payına bir toplumsal gelenek teşkil ettiği ve birbirlerini sapkınlıkla itham eden dinlerin sınır çizgileri boyunca uzanan gelenekte köklendiğine dikkat çekilmiştir. Yahudi gizemciliği külliyatının adı olan Kabala, gelenek anlamına gelir. Metafizik dolaysızlık ilerlemeye cüret ettiği en uzak noktada dahi ne kadar dolayımlanmış olduğunu yalanlamamıştır. Ama gelenekten beslendiğinde tinin tarihsel durumuna bağlılığını da itiraf etmek durumunda kalır. Kant metafizik fikirleri, içi maddi unsurlarla doldurulması gereken bir deneyimden gelen varoluşsal yargılardan ayrı tutmuştur; yine de, metafizik fikirlerin, tutarlı bir biçimde, saf akla yakın olmasını şart koşmuştur; bugünse gayretkeş bir sınıflandırma savunuculuğuyla onların olmadığını ifade eden fikirler kadar anlamsızdır metafizik fikirler. Felsefe tarihinde metafizik düşüncelerin çöküşünü yalanlamaya yanaşmayan ama onunla birlikte kendi bilinç oluşunu da inkâr etmiş olacağından bu çöküşe göğüs geremeyen bilincin metafizik fikirlerin kaderini metafizik bir unsura yüceltmesi salt semantik bir hatadan fazlasıdır. Maddede ve maddenin hakikatinde temellenen dünyadan umudunu kesmişlik, estetik bir dünya bıkkınlığı olmadığı gibi değersiz bir yanlış bilinç de değildir; bu ümitsizliğin Dasein'a umutsuzca kendinden feragat edilmiş şeyin güvencesini verdiği varsayılr gizliden gizliye ve yanlış biçimde, oysa Dasein evrensel bir suç bağlamına dönüşmüş durumdadır. Teolojinin hak ettiği için başına gelen bütün o itibarsızlıkların en kötüsü, pozitif dinlerin inançsızların ümitsizliği karşısında ağzından kaçırıldığı sevinç çılgılığıdır. Tanrı'nın varlığının inkâr edildiği her yerde hemen Tanrı'ya övgü ilahilerini seslendirirler çünkü bu ilahilerde Tanrı'nın adı zikredilmektedir en azından. Dünya üzerindeki bilumum toplulukların sineye çektiği ideolojide aracın amacı gasp etmesi gibi bugün diriltilmiş olan gereksinim de eksikliğini çektiği şeyi gasp etmiştir. Bu eksik şeyin hakikat içeriği önemsizleşir; insanlara iyi geleceği için savunulur sadece. Metafizik savunucuları, tiksindikleri ve metafiziği *a priori* çözmüş olan pragmatizmle ağız birliği eder. Ümitsizlik tarihsel ve toplumsal olarak koşullanmış son ideolojidir, metafizik fikirleri kemirmeye devam eden ve herhangi bir *cui bono* tarafından durdurulması mümkün olmayan bilgi de o istikamette seyretmektedir.

4

Mutluluk ve Nafile Bekleyiş

Metafizik deneyimi ilksel olduğu varsayılan dini deneyimden türetmekten sakınanlar onu, tıpkı Proust gibi, Otterbach, Watterbach, Reutenthal, Monbrunn vb. köy isimlerinde vaat edilen mutluluk olarak tahayyül edebilir. Bu köylere gitmenin bir tamamlanmışlık hissi vereceği —böyle bir şey gerçekten varmış gibi— düşünülür. Ama gerçekten oraya gidildiğinde, vaat edilmiş olanlar bir gökkuşağı gibi geri çekilir. Siz yine de hayal kırıklığına uğramaz; aksine çok yaklaştığınızı ve tam da bu nedenle onu göremediğinizi hissedersiniz. Çocukluğun imge örgüsünü belirleyen manzara ve mahalleler arasında pek de kayda değer bir fark olmamasının nedeni muhtemelen budur. Proust'un Illiers'de anımsadıklarını, benzer sosyal tabakalardan gelen pek çok çocuk, farklı yerlerde anımsamıştır. Ancak Proust'un betimlemesinin sahici veçhesi olan evrensellik ancak kişinin tam o noktada, evrensel unsurlara hiç dikkat etmeksizin kendini kaybetmesiyle mümkün olabilir. Çocuk, en sevdiği mahallenin onu büyüleyen özelliklerini sadece ve sadece orada bulabileceğinden şüphe da- hi etmez; evet aldanmaktadır ama bu aldanma, nesneden çıkartılmış sefil parçalardan ibaret olmayan, nihayet nesnesinin kendisini tamamıyla karşılayan deneyim kavramına model teşkil eder. Proust'un anlatıcısının çocukluğunda Guarmentes Düşesini ilk kez gördüğü düğün, bir başka yerde ve zamanda da tamamıyla aynı şekilde ve hayatındaki muazzam etkisinden hiç kaybetmeden vuku bulabilirdi. Bunun geçmişte tam olarak bu haliyle vuku bulduğundan ve gelecekte de aynı şekilde vuku bulacağından umutlanmanın tek yolu, katıksız ve çözünmeyen bireyselleştirilmiş unsurları dikkate almaktır; kavramın kavramını tamamına erdirecek olan, bu unsurların peşini bırakmamaktır. Kavrama mutluluk vaadi sinmiştir ama o vaadi reddeden dünya da genelin hüküm sürdüğü, Proust'un deneyim kurgusunun *entétiert* (Fr. inatla) karşı koyduğu dünyadır. Metafizik deneyimin âciz bir ihtiyaçtan ibaret olmayan tek veçhesidir mutluluk ve şeylerin içyüzünü, şeyden koparılıp alınmış unsurları temin eder. Bununla beraber, bu türden bir deneyimi, onun telkin ettiği şeyleri elinde tutuyormuşçasına naif bir haz alarak yaşayan kişi, kaçmayı arzuladığı ve ona kaçma imkânı sunan tek merci olan ampirik dünyanın koşullarına razı gelmektedir. Metafizik deneyim kavramı, Kant'ın transandantal diyalektiğinde öğrettiğinden farklı şekilde çatışkılıdır. Öznenin

deneyimine, doğrudan orada-oluşuna başvurmayan her metafizik açıklama, özerk öznenin, kendisine ayan olmayan hiçbir şeyin kendisine dayatılmasına izin vermeme ısrarı karşısında âciz kalır. Bununla birlikte, özneye doğrudan ayan olan her şey yamlırlıktan ve görelilikten mustarıptır.

Kesintisiz öznel dolaysızlık hüsnükuruntusundan ilhamla kurgulanan söyleşme kategorisinin, materyalist düşünceyi memnuniyetle massetmiş olan apolojetik düşüncenin işgüzarlıkla ona atfettiği kilit niteliğe artık layık görülmemesi, metafizik deneyim kavramının bütün kapsamına etki eder. Felsefenin genç Hegel'den bu yana söyleşmeyle itham ettiği nesnel teolojik kategoriler, diyalektikte dışarı atılan kalıntılardan ibaret değildir kesinlikle. Bu kategoriler, bir özdeşlik düşüncesi olarak, düşüncenin dışında kalan, ama onun Başkası olarak düşünceyle tezat teşkil ettiği anda her tür belirlenimini kaybeden unsurları ıslah etme peşindeki idealist diyalektiğin tamamlayıcısıdır. Metafizik kategorilerin nesnelliğinde varoluşçuluğun zannettiği gibi sadece katılaştırmış toplum değil, diyalektiğin bir uğrağı olan nesne üstünlüğü de çökelmiştir. Bütün şeyvari unsurların hiçbir kalıntı bırakmayacak şekilde sıvılaşması, saf edim öznelciliğine kadar gerilemeye yol açmış, dolayımı dolaysızlık olarak hipostazlaştırmıştır. Saf dolaysızlık ve fetişizm eşit derecede hakikat dışıdır. Söyleşmeye karşı saf dolaysızlıkta ısrar etmek, Hegel'in kurumculuğunun da teşhis ettiği üzere diyalektiğin başkalık uğrağını dışsallaştırdığı için keyfidir, öte yandan, diyalektik de, Hegel'in son döneminde yapageldiği gibi, kendi dışında kalan bir sabit unsur karşısında durdurulamaz. Gelgelelim, öznel metafizik deneyimin vazgeçmeye yanaşmadığı öznedeki fazlalıkla (*Überschuß übers Subjekt*) şeydeki hakikat-unsuru hakikat ideasında buluşan iki aşırı ucu teşkil eder. Çünkü hakikat fikri, yanıltsmadan kurtulmuş özne olmadan olamayacağı gibi, özne olmayan ve hakikatin ilksel-imgesini taşıyan şey olmadan da varolamaz. —

Saf metafizik deneyim sekülerleştirme sürecinde net bir şekilde solumlaşp düzensizleşmiş ve bu haliyle eski metafizik deneyimin tözsellliğini zayıflatmıştır. Nafile bekleyiş anlarında hemen ağızdan dökülen “Hepsi bu mu yani?” sorusunda negatif haliyle yaşamaya devam eder. Sanat işte bunu kaydetmiştir; Alban Berg *Wozzeck*'te sadece müzik aracılığıyla ifade edilebilecek o nafile bekleyişi ifade eden taktları bilhassa önemsemış ve bunlar arasındaki uyumu kritik durgularda ve *Lulu*'nun bitiş bölümünde aktarmıştır. Ancak bu tür algı ve deneyimlerin hiçbirisi, Bloch'un sembolik niyet adını verdiği şeyin hiçbir parçası, yalın hayatın

kendine bulaşmasına bağışık değildir. Nafile bekleyiş beklentinin hedefine dair bir güvence değil, tek ölçütü o hedefi esirgemek olan mevcut durumun yansımasıdır. Hayat bakiyesi azaldıkça, hayattaki kişinin elinde kalmış sefil ve bölük pörçük artıkları mutlak görünüşler olarak kabul etmek bilince cazip gelir. Yine de bir yandan hayata da aşkın olan bir şey vaat etmeyen hiçbir şey gerçekten hayatta olan bir şey olarak deneyimlenemez; kavram ne kadar uğraşsa da bundan kaçamaz. Bu şey hem vardır hem yoktur. Varolana dair ümitsizlik, bir zamanlar bu ümitsizliğin önünü kesen aşkın fikirlere bulaşır. Bitmek bilmeyen ıstırabın sonlu dünyasının ilahi bir dünya planına dahil olmasıyla, dünyevi işlerle iştigal etmeyen herkes, pozitif normal bilinçle gayet uyumlu bir delilik haline düşer. Kierkegaard'un gözünü ayırmadığı *skandalon*'un düpedüz küfre tercüme edildiği bu dünya gidişatı, paradokslara teolojik yaklaşımın, yokluğa terk edilmiş o son kalenin kurtarılamazlığını tasdik etmektedir.

5

“Nihilizm”

Metafizik kategoriler, alelade yücelik ihtirasının vücut bulduğu “hayatın anlamı” sorusunda sekülerleştirilmiş halde yaşamaya devam eder. Hayatın anlamı ifadesine sinmiş ideolojik tını, soruya da bulaşır kaçınılmaz olarak. Hayatın anlamının soruyu soran kişinin ona yüklediği anlam olduğu yanıtı bu soruya hemen her zaman eşlik eder. Yozlaştırılıp resmi bir amentü haline gelmiş Marksizm de, geç Lukács gibi pek farklı bir şey söylemez. Bu yanıt yanlıştır. Anlam kavramı, her tür imalatın ötesinde kalan bir nesnellik içerir; imal edilmiş bir anlam çoktan bir kurmacadır, özneyi, kolektif olsa bile, kopyalar ve görünürde temin ettiği şeyi onun elinden alır. Metafizik, öznel düşünümünden feragat etmeden nesnel bir meseleyi ele alır. Özneler kendi içlerinde “bünyelerine” yerleşmiş durumdadır; bu halde kendilerinin ne kadar ötesini görebilecekleri üzerine düşünmek metafiziğe kalmıştır. Bu zahmete girmekten geri duran felsefi önermeler de birer nasihate dönüşerek diskalifiye olur. Bu çevreye mensup olan bir kişinin faaliyetleri yıllar önce şöyle tanımlanmıştı: oradan oraya gezerek çalışanlara hayatın anlamı üzerine seminer vermek. Hayat, Karl Kraus'un idrak ettiği şekliyle ifade edecek olursak, sadece üretim ve tüketim uğruna idame ettirilmeyip biraz olsun hayata benzediğinde rahat bir nefes alan kişi bu deneyimini aşkın bir unsurun varlığına yorar hararetle. Spekülatif idealizmin yozlaşmış bir anlam soru-

sunu indirgenmesi, itibarının zirvesindeyken bu anlamı takriben şu şekilde beyan etmiş idealizmi de geriye dönük olarak değersizleştirir: kifayetsiz öznedeki kökeninden kurtulamayan ve gereksinimlerini sureti üzerinden karşılayan mutlak unsur olarak tin. İdeolojinin en temel olgularından biridir bu. Sorunun bütüncüllüğü, bütün müspet jestlere rağmen, gerçek felaket karşısında bütün hükmünü yitirecek bir efsunlamayı devreye sokar. Çaresizlik içinde intihara kalkışan birisi, kendini vazgeçirmeye çalışan kişiye hayatın anlamının ne olduğunu sorsa, biçare yarıdımsever ona verecek tek bir yanıt bulamaz; bir yanıt vermeye yeltendiği anda yanıtı, emir eri olmayan komutan olmaz özlü sözünde esas ifadesini bulan *consensus omnium*'un (Lat. evrensel mutabakat) yankısı olarak reddedilmelidir. Anlamalı bir hayat hayatın anlamını sorgulamaz, bu sorudan kaçır. Buna karşın, tam zıddı tutumu ifade eden soyut nihilizm de tam tersi soruya yanıt veremeyecektir: Peki sen neden yaşıyorsun? Bütünü tartmak, hayatın net kârım hesaplamak, başka bir çıkış yolu olmadığı için ölümün anlamını da şevkle arayan sözde anlam sorusunun kurtulmak istediği ölümün ta kendisidir.

Anlam adını kirletmeden anlamalı olma hakkı olan şeyler kendi içine kapalı unsurlarda değil, açık unsurlarda aranmalıdır; hayatın hiçbir anlamı olmadığı tezi pozitifdir ve bu haliyle, tam zıddı tez ne kadar yanlışsa o kadar saçmadır; bu tez de sadece anlamı temin eden ifadeye karşı bir darbe olarak doğrudur. Schopenhauer'in dünyanın esasını teşkil eden kör iradeyi insani bakış açısından mutlak olumsuz bir unsur olarak tanımlama eğilimi de bilincin mevcut durumuna uygun değildir artık; bütüncül kapsama iddiası, düpedüz nefret ettiği idealistlerin pozitif iddiasından pek farklı değildir. Doğa dini, yeniden canlanma emareleri verir, Epikürosçu aydınlanmanın, tarafsız gözlemci tanrıların varlığı gibi gayet sefil bir fikirle yatıştırmaya çalıştığı iblis korkusu bir kez daha alevlenir. Schopenhauer'in aydınlanmacı saiklerle saldırdığı tektanrıcılığın, Schopenhauer'in irrasyonelliğine kıyasla hakiki bir tarafı da vardır. Schopenhauer'in metafiziği, dâhinin, sessiz dünyanın orta yerindeki uykusundan henüz uyanmadığı aşamaya geriler. İnsanların şimdilik hâlâ anımsadığı, muhtemelen özgürlüksüzlüğün tam anlamıyla hükmetmeye başladığı aşamada da anımsayacakları özgürlük motifini inkâr eder Schopenhauer. Bireyleşmenin sahteliğini temelden kavramıştır kavramasına ama [*İrade ve Tasarım Olarak Dünya*'nın] dördüncü kitabında yaptığı yaşama iradesinin inkârı olarak özgürlük tarifi de bir o kadar sahtedir: fani bireyselleşmiş unsur kendi negatif mutlağı olan bir kendinde-şey olarak irade üzerinde şu kadarcık bile olsa bir güç sahibiymiş; açılacak gedikten irade

metafiziği de bütünüyle dışarı sızmadan ya da kendini düpedüz kandırmadan iradenin esaretinden kaçabilirmiş gibi. Bütüncül determinizm de en az Hegelci mantığın Bütün'ü kadar efsanedir. Schopenhauer *malgré lui-même* (Fr. kendine rağmen) bir idealisttir, efsunun sözcüsüdür. *Totum* (Lat. bütün) totemdir. Bilinç, izleri negatif bütünün içine serpiştirilmiş farklı bir rengin kavramı olmasa bu grilikten hiç işkillenemezdi. Bu izler daima geçmişten kalmaz, umut ise tam zıddından, ya çoktan geçip gitmiş olan ya da hüküm giymiş olan şeylerden; bu tefsir, Benjamin'in *Ruh Akrabalıkları* üzerine metnin son cümlesiyle uyum içindedir: "Bize, salt umutsuzların hatırına umut verildi." Bununla beraber, anlamı hayatta değil de, tamamına erdirilmiş anlarda aramak caziptir. Kendi dışında bir şeye tahammül etmeyen bu dünyevi varoluşun tazminidir bu anlar. Metafizikçi Proust eşi benzeri görülmemiş bir kudret yayar etrafına çünkü benliğini zapt etmek gibi bir derdi olmadan, dizginsiz mutluluk talebiyle kaptırmıştır kendini bu ayartıya. Gelgelelim, yolundan asla sapmayan dürüst Proust, bu tatminin, anımsama yoluyla kurtarılan ânın da aranan şey olmadığını gösterecek şekilde geliştirmiştir romanının anlatısını. Proust, hayatın anlamlılığı tasarımını somutlaştırarak bir teoriye dönüştüren Bergson'un deneyim alanının gayet yakınındadır ama Fransız hayal kırıklıkları romanı geleneğinin vârisi olarak bir yandan da Bergsonculuğu eleştirir. Işık saçtığına bile bir *lucus a non lucendo* (Lat. koru ışık vermediği için koru olur) durumu olan hayatla dolu olma bahsi, hayatla ölüm arasındaki ölçüsüz uyumsuzluk nedeniyle beyhudedir. Ölüme çare yoksa, sahil olmakla birlikte parçalı bir deneyimin ışığında ortaya çıkacak bir anlam iddiasında bulunmak da ideolojiktir. Proust bu nedenle, eserinin merkezi önemdeki pasajlarından biri olan Bergotte'un ölümü sahnesinde, yaşam felsefesine bütünüyle tezat oluşturmakla birlikte pozitif dinlere de sığınmadan, diriliş umudunu ifade etmeye uğraşmıştır. Dolayısıyla, sosyalist kavrayışlarda insanlara vaat edileni de dahil olmak üzere hayatla dolu olmaya dair bütün fikirler, sanıldığı gibi ütopya falan değildir çünkü o hayatla dolu olma hali *Jugendstil*'de "dolu dolu yaşamak" adı verilen açgözlülüktен, içinde boyunduruk altına almaya yönelik bir şiddet edimi barındıran bir arzudan ayrı tutulamaz. Bu ihtirasın tatmini sağlanmadığı sürece umut söz konusu olamıyorsa, ihtiras o meşum bire bir (*Gleich um Gleich*) bağlamında, yani umutsuzluğun tam ortasında tutuklu kalmıştır. Güçle övünme olmadan mümkün değildir doluluk. Teoloji de, hiçlik bilincinin verdiği negatifliğiyle, dünyeviliğe bağlı olanlar karşısında haklıdır. Dasein'in beyhudeliğine dair feryatların en azından bu kısmı doğrudur. Ancak bu beyhudelik içeriden, insanların fi-

kirlerini değiştirmesiyle değil, sadece kaçınma ilkesinin ilgasıyla ıslah edilebilir. Bu ilkeyle birlikte doyum ve iktisap döngüsü de nihayetinde ortadan kalkacaktır: metafizik hayatın teşekkülüyle bu kadar iç içe geçmiş durumdadır.

Boşluk ve anlamsızlık gibi sloganlar nihilizm sloganını getirir akla. Tarihte ilk olarak Jacobi tarafından felsefi anlamıyla kullanılan nihilizm ifadesini Nietzsche muhtemelen Rusya'daki suikastlar üzerine gazete haberlerinde görüp benimsemiştir. Sonra bu ifadeyi komplocuların pratiğinde üstlendiği anlamın tam zıddını, yaşama istencinin kurumsallaşmış inkârı olarak Hristiyanlığı ifşa etmek için kullanmıştır; aradan geçen zamanda bu kullanımdaki ironiyi fark edemeyecek derecede duyarsızlaşmıştır kulaklar. Felsefe de bu noktadan sonra bu sözcükten feragat etmek istememiş, ancak gayet konformist bir yaklaşımla, sözcüğe Nietzsche'ninkinin tam tersi istikamette yeni bir işlev kazandırmış, hiçliğine hükmedilmiş ya da kendini hiçlikle suçlayan bir durumun misali olarak kullanmıştır. Nihilizmi her halükârda kötü bir şey olarak ele alan düşünme alışkanlığı, nihilizmin söz konusu duruma yönelik eleştirisinin sağlam olup olmadığına tamamen kayıtsız kalır ve bu durumun kendisine bir anlam zerk edilmesini beklediğini varsayar. Nihilizme dair benzer yaklaşım ve lakırdılar, hiçbir bağlayıcılıkları olmamasına rağmen, fesat çıkarmaya yarar. Gelgelelim, bir yandan da kendi diktiği bostan korkuluklarını yere yıkar bu lakırdılar. Her şeyin aslında hiç olduğu önermesi, Varlık kavramının Hegel'deki hareketi sırasında özdeşleştirildiği Varlık sözcüğü kadar boş bir önermedir — Hegel'in bu ikisini özdeşleştirmesinin nedeni bu özdeşliği sabit kılmak değil, soyut hiçliğin ardına aşamalı bir şekilde ulaşma yolundaki mükerrer girişiminde her iki konumu da belirli bir unsurda sabitlemek, salt bu belirlenmişliği sayesinde onları bir hiçten fazlası kılacak bir unsur tayin etmektir. Nietzsche'nin arada bir öne sürdüğü gibi, insanların hiçi arzulaması, örgütlü toplumun dünyayı yaşanmaz hale getirme ya da onu toptan imha etme konusunda başarılı olması durumunda bile, bireysel irade açısından gülünç bir kibir gösterisinden fazlasını ifade etmeyecektir. Hiçliğe inanmak — hiçlik gibi, bu ifade üzerine de enine boyuna düşünecek bir şey yok; nihayetinde, inanç sözcüğünün meşru bir biçimde olsun olmasın ifade edeceği “bir şey”, anlamı uyarınca bir hiç olamaz. Hiçlik inancı varlık inancı kadar budalacadır; dönen dolabın içyüzünü görmekle yetinen zihnin müsekinidir. Günümüzde bir kez daha harlanan nihilizm düşmanlığı *nihil privativum* (Lat. kavramın boş nesnesi) olan hiçlikte, nihilizmde olumsuzlanan Bir-şeyi keşfeden ve bizatihi hiçlik sözcüğünün harekete geçirdiği

diyalektiğe dahil olan gizemciliğe hiç yönelmez; dolayısıyla, genel olarak nefretle karşılanan ve evrensel yaşam sevinci haletiruhiyesiyle uyumsuzluk sergileyen bu sözcüğün tekrar seferber edilmesi herkesten önce Batının pozitivite mirasını üstlenmeyi reddeden ve mevcut hiçbir anlamı paylaşmayanları ahlaken zan altında bırakacaktır. Oysa değerler nihilizminden dem vurularak insanın tutunabileceği hiçbir şey olmadığına dair edilen lakırdılar, aynı nispi dil alanında “aşma” (*Überwinden*) olarak ifade edilen duruma yönelik bir yardım çağlığı kabul edilir. Tutunacak hiçbir şeyin kalmadığı, düşüncenin nihayet, felsefenin başından beri ondan talep ettiği (ama talebi gerçekleştiği anda da onu engellemekten hiç çekinmeyeceği) kadar özerkleştiği bir ortamın insan onuruna yaraşan tek ortam olup olmadığını sorgulayan perspektifin üzeri kapatılır. Niyeti kesinlikle bu olmasa da nihayetinde faşizme pek çok slogan sunmuş Nietzscheci nihilizm dahil bütün nihilizmlerin aşma girişimleri, her defasında aşılan şeyden daha elim sonuçlanmıştır. Hiçlik kavramının otosemantik bir kavram olarak değil, bir şeyin yadsınması olarak kavrandığı Ortaçağ *nihil privativum*’u da, bir şey olarak hiç yani Nirvana da bu heveskâr “aşma” girişimlerinden üstündür. Ümitsizliği salt teknik bir terim olarak deneyimlemeyenler, bir şeyin olmasındansa hiçbir şeyin olmasının daha iyi olup olmadığını sorgulama hakkına sahiptir elbette. Ama bu soru bile genel bir yanıtı mahal vermez. Toplama kampına gitmekten kıl payı kurtulmuş birinin bu konuda bir hükme varması mazur görülecekse, toplama kampına düşmüş birinin hiç doğmamış olmayı tercih edeceği söylenebilir. Bununla birlikte, bir insanın gözlerinin içinin güldüğü, ödül mama verilmiş bir köpeğin, bunu hemen unutacak olsa da, sevinçle kuyruğunu salladığı anlarda buharlaşıp gider hiç ideali. Düşünen bir insanın, nihilist olup olmadığı sorusuna vereceği tek hakiki yanıt, ıstırap çekenlerle duygudaşlığının yetersizliğinin verdiği soğuktan dolayı “yeterince” nihilist olmadığıdır. Soyutlama hiçlikte doruğuna çıkar ve soyut, menfurdur. Beckett, gizli bir suret yasağına uyarmış gibi adını hiç açıkça zikretmediği toplama kamplarındaki duruma en münasip tepkiyi vermiştir. Mevcut durum, der Beckett, toplama kampındaki durumdan farklı değildir. Bir yerde müebbet ölüm cezasından bahseder. Ufukta beliren tek umut, artık hiçbir şeyin olmayacağı umududur. Ama Beckett onu da reddeder. Bunun sonucunda oluşan tutarsızlık yarığında hiçliğin imgeler âlemi Beckett’in edebiyatını bir arada tutan Bir-şey olarak belirir. Görünürde hayatı sabırla idame ettirme ediminden ibaret olay örgüsünde ise her şeyin farklı olması gerektiğine dair sessiz çağlıklar yankılanır. Bu nihilizm, hiçlikle özdeşleşmenin tam zıddına işa-

ret etmektedir. Gnostik bir yaklaşımla yaratılmış dünyanın radikal kötü olduğunu, onu toptan reddetmenin başka, henüz varolmayan bir dünya imkânı yaratacağını düşünür Beckett. Dünya bu haliyle varolmaya devam ettiği sürece, uzlaşma, barışa ve huzura dair bütün imgeler ölümün imgesinden farklı olmayacaktır. Hiçlikle huzuru bulmuş olanlar arasındaki en küçük fark bile umut için bir sığınak görevi görecektir, varlık ve hiçlik arasında bir sınır bölge olacaktır. Bilinç bu bölgeyi aşmak yerine, alternatif alanın gücünün hiçbir şekilde yetmeyeceği unsurlarından ayırıştırılmalıdır. Esas nihilistler, giderek daha da yıpranan pozitiflikleriyle nihilizme itiraz eden ve bu pozitiflikler aracılığıyla mevcut bütün kötülüklerle ve nihayetinde yıkıcı ilkeyle işbirliği yapanlardır. Düşünceyi onurlandıracak olan, nihilizmin kıyasıya eleştirilmesine yol açan veçhelerini savunmaktır.

6

Kant'ın Teslimiyeti

Kant'ın sisteminin çatışkılı yapısı sadece metafizik konular üzerine spekülasyonun zorunlu olarak düştüğü çelişkileri değil, başlı başına felsefe tarihine içkin bir çelişkiyi ifade etmekteydi. *Saf Aklın Eleştirisi*'nin, epistemolojik içeriğini aşan muazzam etkisi, bilinç deneyimlerinin durumunu aslına uygun biçimde kaydetmesine atfedilmelidir. Bu metin geçerli bilgiyle metafizik arasındaki nihai ayrım arasında durma başarısıyla kaydedilmiştir felsefe tarihine. Aslında ilk meydana çıktığında sadece bilimsel yargılar teorisine dair bir metin gibi ele alınmıştır. Epistemoloji ya da daha geniş anlamıyla mantık, ampirik dünyanın belirli yasalar uyarınca araştırılmasına vakfedilmiştir. Ama Kant daha fazlasını amaçlar. Metafizik denen sorulara epistemolojik düşünüm aracılığıyla, metafizik açıdan kesinlikle tarafsız olmayan bir yanıt verir ve bu soruların aslında sorulmaması gerektiğini söyler. *Saf Aklın Eleştirisi* bu bakımdan hem mantık ve metafiziğin aynı şey olduğunu savunan Hegelci öğretiyi hem de her şeyin bağlı olduğu soruları onları feshederek ve dolaylı yoldan negatif biçimde kararlaştırarak başından savan pozitivist öğretiyi önderler. Alman idealizminin metafiziği, bütünü taşımayı kendine vazife eden epistemolojinin temel iddiasından karine yoluyla çıkarılmıştır. Mutlağa dair nesnel olarak geçerli bilgi etme imkânını yadsıyan akıl eleştirisi, derinlemesine bakıldığında, böylelikle tam da mutlak bir yargıya varmıştır. İdealizm de işte bu noktayı göstermiştir. İdealizmin tutarlılığı

ise bu motifi eğip bükerek tam zıddına ve hakiki olmayana dönüştürmüştür. Kant'ın nesnel olarak çok daha mütevazı olan bilimsel teoriye dair öğretileri, bunların kaçınılmazlığına rağmen haklı olarak karşı çıktığı bir tezde temellenmiştir. Kant, isteği hilafına, kendisinden titizlikle elde edilen çıkarımlar aracılığıyla bilim teorisinin kapsamı dışına genişletilmiştir. İdealizm Kant'ın düşüncesinin tutarlılığını izleyerek Kant'ın metafizik çekincesini ihlal eder; saf tutarlılık düşüncesi (*Konsequenzdenken*) kaçınılmaz biçimde bir mutlağa dönüşür. Kant, aklın zaruri olarak, kendisinin daha sonra akıl yoluyla çözüme ulaştıracağı çatışkılara bulaşacağını itiraf ederken anti-pozitivisttir.* Bununla birlikte, akıl yetilerine yönelik eleştirinin akla bıraktığı dar alanda, ayaklarının altındaki sağlam zeminin verdiği güvenceyle elinden gelenin en iyisi yapacağına dair pozitivist teselliye de burun kıvrırmaz. Kişiye bırakılan dar alanı olumlayan gayet burjuva görüşe katılır. Hegel'in Kant eleştirisine göre, aklın, kendi deneyim imkânının sınırlarını aşıp aşmadığı ve bunu yapmaya izni olup olmadığı üzerine bir yargıya varması, Kant'ın haritasındaki belirli müstakil alanların ötesinde bulunan bir konumu, adeta bir üçüncü tarafı önvarsayar.** Hegel, Kant'ın bu topolojik gayretinin, hakkında hükümlerde bulunmayı hoş karşılamadığı aşkın alanı, aklın alanına kıyasla bir karara varma imkânı olarak kabul ettiğine işaret ettiğini ve bunun hesabını vermediğini savunur. Alman idealizmine göre bu üçüncü taraf mutlak öznedir, özne-nesne ikiliğini, dolayısıyla da sonlu bilginin sınırlarını çizmeye yarayan "tin"dir. Ancak bu metafizik tin görüşü bütün yetkisini kaybederse, sınırlandırma gayretinin tek hedefi bilen özne olur. Eleştirel özne teslim bayrağını çeken özneye dönüşür. Hayat verdiği özün sonsuzluğuna olan inancını kaybettiğinden, kendini, o özle çelişki

* "Buna göre, saf akla dair diyalektik tez, onu bütün sofist önermelerden ayıracak bir unsura, sadece belli bir amaçla öne sürülen keyfi bir sorudan ibaret olmayıp her insan aklının seyri sırasında zorunlu olarak karşılaşılabilecek bir soruyla ilgili olduğunu gösteren bir unsura sahip olmalıdır. İkincisi, bu unsur, bu tezin barındırdığı çelişkilerin, içyüzü görüldüğü anda ortadan kaybolacak sahte bir görünüş olmadığını, aksine doğal ve kaçınılmaz bir görünüşü yanında taşıdığını, bu görünüşün, kimse ona kapılmasa bile yanıltıcı olmaya devam etmekle birlikte aldattıcı olmadığını, dolayısıyla zararsız hale getirilse de asla izale edilemeyeceğini göstermelidir." (Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, WW III, Akademie-Ausgabe, s. 290 vd.)

** "Genelde düşünmeye, akla vs. çok fazla engel konulduğu ve bu engellerin aşılmaz olduğu iddia edilir. Bu iddianın ardında, bir şeyin engel olarak belirlenmesiyle o şeyin halihazırda aşılmış olduğunun farkına varmama hali vardır. Çünkü bir belirlenim, bir sınır engel olarak görüldüğünde tamamıyla kendi Başkasına, kendi sınırlanmamış veçhesine karşıtlığı içinde belirlenmektedir; bir engelin Başkası da bu engelin aşılmış halidir..." (Hegel, WW 4, s. 153.)

oluşturan sonluluğuna ve sonlu unsurlara mihlar. Metafizik yüceltim de dahil olmak üzere hiçbir şeyin rahatını bozmasını istemez, mutlak artık onun için fuzuli bir sıkıntıdan ibarettir. İşte bu, eleştirel felsefenin baskıcı veçhesidir; onun takipçisi olan idealistler ise bu baskıcı veçheye başkaldırarak kendi sınıflarının çok önüne geçmişlerdir. Nietzsche'nin bile entelektüel dürüstlük olarak methettiği şeyin kökeninde tinin kendine yönelik nefreti, fahişe akla karşı içselleştirilmiş Protestan öfkesi pusuda beklemektedir.

Aydınlanmacılar ve St. Simon'dan gördüğü yüksek itibarı tamamlayıcı biçimde, içten içe kuruyan muhayyileyi tecrit eden rasyonellik, akıl dışılıkla malûldür. Eleştirel felsefenin işlevi de değişir: Burjuvazinin devrimci bir sınıftan muhafazakâr bir sınıfa dönüşümü eleştirel felsefede de tekrarlanır. Kendi dar taşralılığıyla gurur duyan, bugün bütün dünyayı sarmış o kötücül sağduyu işte bu felsefi meselenin yankısıdır. Bu kötücüllük, sınırlara adeta tapılması gerektiğine dair genel mutabakata karşın, bu sınıra saygı duyulmaması gerektiğinin *e contrario* ifadesidir. "Pozitif"tir, *Babbir*'te ete kemiğe bürünen *common sense*'in spekülâtif düşüncüyü suçladığı öznel teşekkülün keyfililiğinden mustariptir. Kant'ın hakikat diyarı alegorisi olan okyanus ortasındaki ada, entelektüel mutluluğu nesnel olarak Robinsonvari bir kuytu olarak betimler: üretim güçlerinin dinamiği de, bu dinamiğe karşı haklı bir güvensizlik besleyen küçük burjuvazinin sığındığı o huzurlu cenneti tam zamanında imha etmiştir. Kant'ın sonsuzluk *pathos*'u öğretisinin evcimen veçhesiyle kaba bir tezat oluşturur. Pratik akıl teorik akıl karşısında önceliğe sahipse, bizzat bir davranış biçimi olan teorik aklın da, kendinden üstün olanın ulaşabildiği iddia edilen şeye ulaşabilmesi gereklidir, aksi takdirde akıl ile anlama yetisi arasındaki yarılma akıl kavramını hükümsüz kılacaktır. Kant'ı bu noktaya getiren tam da o bilimsellik kavrayışıdır. Söylemesi caiz olmayan şeyi söylemek mecburiyetindedir; düşünce tarihine eski metafiziğin bir kalıntısı olarak kaydedilivermiş bu tutarsızlığın esas kaynağı ele alınan konudur. Kant'ın kadastrosunu çıkarmakla övündüğü bilgi adasının kerameti kendinden menkul kısıtlılığı, kendi payına, Kant'ın sınırsız unsurların bilgisine atfettiği hakikat dışılıktan mustariptir. Sonluluk bilgisine, bilginin ulaşamayacağı bir mutlak unsurdan —Kantçı ifadesiyle: akıldan— türetilmesi gereken bir hakikat bahşetmek mümkün değildir. Kant'ın metaforundaki okyanus her an adayı yutmakla tehdit eder.

7

Kurtuluş Arzusu ve Engel

Tarihsel olarak bütün büyük sistemlerle esas itibarıyla örtüşen metafizik felsefenin ampirik ve pozitivist felsefeden daha albenili olması, gülünç “kavram şiiri” ifadesinin telkin ettiği gibi salt estetik bir vaka değildir ama psikolojik düzeyde, istek gerçekleştirimiyle de açıklanamaz. Bir düşünce pratiğinin içkin niteliği, yani kuvveti, direnci, imgelemi ve o düşünce pratiğinde eleştirinin zıddıyla birliği olarak tezahür eden nitelikleri bir *index veri* (Lat. hakikat belirtisi) işlevi görmese de bir ipucu sunar. Carnap ve Mises’in Kant ve Hegel’den daha hakiki olduğu önermesi, bir vakıa olsa bile hakiki olamaz. Kant, akıl eleştirisinde sunduğu idealar öğretisinde metafizik olmadan teorinin mümkün olamayacağını söylemişti. Ancak teorinin yine de mümkün oluşu metafiziğin gerekçelendirilebileceği anlamına gelir; bu gerekçeyi sunan da yapıtının elde ettiği başarıyla metafiziği ezip geçen Kant’tır. Kant’ın kavranabilir âlemi kurtarışı, herkesin malumu olduğu üzere, sadece Protestan savunusu olmakla kalmaz, bir yandan da aklın imhasında son bulan Aydınlanma diyalektiğine tam o noktada müdahale etmeyi amaçlar. Ölümsüzlüğün pratik aklın bir koyutu olarak kurgulanması, Kant’ın kavranabilir âlemi kurtarma arzusunun, nominalizmin orta yerinde ve ona rağmen, geleneksel fikirlerin bir parçasını da olsa elden kaçırmamaya yönelik sofu hevesinden çok daha derin bir şeyde temellendiğine delalet eder. Bu kurgu, mevcut düzenin kabul edilemez olduğuna hükmeder ve bu durumu kavrayan tını takviye eder. Dünyevi hiçbir iyileştirmenin ölülere adalet sağlamaya yetmeyecek olması; hiçbir iyileştirmenin ölümün adaletsizliğine etki etmiyor olması Kantçı aklı akla rağmen umut etmeye yöneltir. Kant’ın felsefesinin sırrı, ümitsizliği bütünüyle kavramanın imkânsızlığıdır. Bütün düşüncelerin bir mutlakta kavuşması onu, mutlak unsurlarla mevcut unsurlar arasına çekmek zorunda kaldığı mutlak sınırla yetinmemeye yöneltmiştir. Metafizik idealara sıkıca tutunmuş, bununla birlikte, ebedi barış gibi, bir gün gerçekleştirilme ihtimali olan mutlak düşüncelerden yola çıkarak mutlağın tam da bu nedenle varolması gerektiği sonucuna varmayı yasaklamıştır. Felsefesi, muhtemelen diğer her felsefe gibi Tanrı’nın ontolojik kanıtını merkeze alır. Kendi pozisyonunu ise olağanüstü bir müphemlikle askıda bırakmıştır. “Yıldızların ötesinde ölümsüz bir baba yaşıyor olmalı” motifi, (Beethoven bu Kantçı barış ilahisini beste-

lerken, gayet Kantçı bir ruhla “olmalı” sözcüğünü bilhassa vurgulamıştır) Kant’ın —Schopenhauer’le, berikinin daha sonra iddia ettiği gibi büyük bir benzerlik içinde— metafizik fikirleri, özellikle de uzam ve zaman tasarımlarında takılıp kalmış ve böylelikle sınırlanmış ölümsüzlük fikrini reddettiği bölümlerle keskin bir tezat oluşturmuştur. Kant, olumlamaya geçişi hor görmüştür.

Kantçı engel, yani pozitif bilgi imkânının sınırlarına dair teori, Hegel’in eleştirisinde de vurgulandığı üzere, biçim-içerik ikiliğinden türemiştir. Burada, gayet antropolojik bir yaklaşımla insan bilincinin, kendisine verili bilgi biçimlerine ebediyen mahkûm olduğu savunulur. Bu bilgi biçimlerine etki eden unsurun her tür belirlenimden yoksun olduğu, bu belirlenimi ancak bilinç biçimlerinden aldığı öne sürülür. Ancak söz konusu biçimler Kant’ın betimlediği gibi birer son ilke değildir. Kendileriyle varolan içerik arasındaki karşılıklılık vasıtasıyla kendi kendilerine de gelişirler. Ancak bu, tahrip edilemeyen engel kavrayışıyla bağdaşmaz. Eğer biçimler, asli tamalgı olarak özne kavrayışıyla uyumlu bir biçimde, bir dinamiğin uğraklarıysa, biçimi mümkün kılan ve kendileriyle birlikte biçimi de dönüştüren bilgi içeriklerinin pozitifliği nasıl kararlaştırılamıyorsa, bütün bilgilerin de gelecekte pozitif bir şekilde mevcut olacakları kararlaştırılamaz. Kant’ın, bu ikiliğin maddi bir içeriği değil de sadece biçimlerden kaynaklanan herhangi bir içeriği engellemeye yaradığını beyan etmesinin tek yolu, biçim-içerik ikiliğinin mutlak olmasıdır. Ancak bu maddi unsurun da bizzat bu biçimler tarafından temellük edilmesi, bu engelin, bizatihi dizginlediği özne tarafından üretildiğini gösterir. Sınır özneye, onu örgütleyen transandantal-mantıksal oluşuma aktarıldığında özne hem alçaltılır hem de yüceltilir. Muhtemelen Goethe’nin de meylettiği o naif anlayış: henüz bilinmese de bu sırrın elbet bir gün çözüleceğine dair o inanç, metafizik hakikate Kant’ın *ignoramus*’undan daha yakındır. Kant’ın idealizm karşıtı mutlak sınır öğretisiyle mutlak bilgiye dair idealist öğretisi, bu iki cephenin iddia ettiği kadar karşıt değildir birbirine; hatta sonuncusu, Hegel’in *Tinin Fenomenolojisi*’nin düşünce seyrini takip ederek, mutlak bilmenin fenomenolojinin düşünce seyrinden başka bir şey olmadığı, yani hiçbir şekilde aşkın olmadığı iddiasıyla aynı kapıya çıkar.

Yoldan çıkarak kavranabilir dünyalara sapmayı yasaklayan Kant, Newtoncu bilimin öznel veçhesini bilgiyle, nesnel veçhesini ise hakikatle denk tutar. Dolayısıyla, metafiziğin bir bilim olma imkânına dair soru,

metafiziğin matematik ve klasik adı verilen fizik idealine riayet eden bilginin kriterlerini karşılayıp karşılamadığı sorusunun özlü biçimidir. Metafiziğin doğal bir yatkınlık olduğu varsayımını da göz önünde bulunduran Kant, meseleyi, genel geçer ve zorunlu olduğu varsayılan bilginin “nasıl”ına atıfta bulunmakla birlikte aslında “ne”sine, onun imkânına yönelecek biçimde formüle eder. O bilimsel ideal ölçütüne bakarak bu imkânı reddeder. Gelgelelim, elde ettiği azametli sonuçlar nedeniyle daha fazla incelemeye gerek görmediği bilim, burjuva toplumunun ürünüdür. Kant’ın akıl eleştirisi modelinin katı ikili yapısı, Kant’ın bilişsel mekanizmadan çıkardığı fenomenler gibi makinelerden çıkan metaların üretim ilişkileri modelini kopyalamaktadır; bu modelde malzeme ve malzemenin tikelliği, kâr açısından ne kadar önemsizse, görünüşler de onu şekillendiren Kantçı düşünce açısından o kadar önemsizdir. Mübadele değeri olan son ürün, öznel olarak imal edilmiş olmasına rağmen nesnel bir unsur kabul edilen Kantçı şeylere benzer. Bütün görünüşlerin sürekli *reductio ad hominem* (Lat. kişiye indirgeme) işlemine maruz bırakılması bilgiyi iç ve dış tahakküm kurma amacıyla donatır; bilgi en yüce ifadesini kısmi edimlere bölünmüş üretimden ödünç alınmış birlik ilkesinde bulur. Kant’ın akıl teorisi, aslında sadece bilimsel önermelerin yetki alanıyla ilgilendiğinden tahakkümcüdür. Kant’ın sorgulama tarzının düzenlenmiş doğabilim deneyimiyle kısıtlanması, geçerlilik ve epistemolojik öznelciliği referans alması öyle bir iç içe geçmiştir ki biri diğeri olmadan varolamaz. Öznel sorgulama bir geçerlik testi işlevi üstlendiği sürece, bilimsel olarak onaylanmamış, yani zorunlu-olmayan ve evrensel-olmayan bütün bilgiler ikincil değerde olacaktır; Kantçı epistemolojiyi doğal-bilimler âleminden özgürleştirme çabaları işte bu nedenle başarısızlığa mahkûm olmuştur. Özdeşleştirici yaklaşımın kendi özü gereğielediği unsurlar, yine bu yaklaşım benimsenerek tamamlayıcı bir biçimde telafi edilemez; en fazla, yaklaşım kendi uygunsuzluğunun bilincine varılması vasıtasıyla dönüştürülebilir. Ancak bu yaklaşımın bilginin ta kendisi olan hayat deneyimine hakkını verme konusundaki zayıflığı da yanlışlığının, taahhüt ettiği şeyi, yani deneyimi temellendirme konusundaki yetersizliğinin göstergesidir. Çünkü deneyimi sabit ve değişmez bir unsurda temellendirmek deneyimin kendi hakkında bildikleriyle tezat oluşturur, nihayetinde deneyim de ne kadar açıksa ve kendini gerçekleştiriyorsa o kadar çok biçim değiştirir. Bu değişim konusundaki yetersizlik deneyim konusundaki yetersizliktir. Kant’ın teorisine, bizzat serimlemediği bilgi teoremleri eklenemez çünkü bu teoremlerin dışlanması Kant’ın epistemolojisi açısından merkezi önemdedir; saf akıl öğretisinin sistematik id-

diası bu dışlamayı hiçbir yanlış anlamaya mahal vermeyecek biçimde kaydetmiştir. Kant'ın sistemi DUR işaretlerinden oluşan bir sistemdir. Kurucu ilkelere dair öznel yönelimli çözümleme dünyayı naif burjuva bilincine sunulduğu halinden farklı bir hale sokamaz ama kendi "ampirik gerçekçiliğiyle" övünür. Ama bu çözümlemenin geçerlilik iddiasının tutarı, soyutlama düzeyiyle aynıdır. Sentetik yargılarının *a priori*'liğini saplantı haline getirmiş halde, kendi oyun kurallarına uymayan her şeyin kökünü bilgiden kazıma eğilimindedir. İki yüz yıl boyunca aşikâr hale gelmiş bir arıza üzerine, işbölümüne göre örgütlenmiş bilimlerin hakikat üzerindeki gayrimeşru tekeli üzerine hiç düşünmeden toplumsal işbölümüne saygı gösterilir. Kantçı epistemolojinin paralojizmleri, burjuva ve son derece Kantçı ifadesiyle, bilimin mekanik bir faaliyete inkişaf etmesiyle protesto edilen karşılıksız çeklerdir. Kantçı hakikat kavramının otoritesi, mutlak düşüncesine getirilen yasakla terörist bir hal almıştır. Bu yasak, kaçınılmaz olarak düşünmenin kendisine de yasak getirmeye yol açar. Kantçı engel, aklın bilimselliğe geçiş ayininde bilip isteyerek ifa ettiği kendini-sakatlama edimini hakikate yansıtır. Kant'ın bilgi olarak kabul ettiği şeylerin, canlıların deneyimlerine, idealist sistemlerin, her ne kadar hatalı biçimde olsa da, hakkını vermek istediği deneyimlere kıyasla bu kadar cılız kalmasının nedeni budur. Kant, hakikat fikrinin bilimsel ideali hor gördüğü gerçeğine herhalde itiraz etmezdi. Ama bu ikisi arasındaki orantısızlık sadece *mundus intelligibilis* göz önüne alınarak ifşa edilemez, daha çok, tahakküm altında olmayan bir bilinç tarafından kazanılmış bir bilgiyle ifşa edilebilir. Bu bakımdan Kantçı engel, Hölderlin'in son dönem ilahilerinde felsefi açıdan felsefeden daha felsefi olan tıne sövüp sayan bir yanılsamadır. İdealistler bu unsura yabancı değildi ancak onlar da açıklığı, Kant'ı deneyimi ve bilimi kirletmeye zorlayan efsunun etki alanına sokmuştur. İdealizm bazı tepkileri itibarıyla açıklığı arzulamıştır ama, onu Kantçı ilkeyi genişletmek vasıtasıyla elde etmiş ve böylelikle bilgi içeriklerini Kant'ta olduğundan bile daha az özgür kılmıştır. Bu da Kant'ın engeline hakikat unsurunu sağlamıştır: bu engel, kavram mitolojisine karşı bir koruyucu işlevi görmüştür. Bu engelin, mutlağa getirilen bu kısıtlamanın, Kant'ın yüce bir nitelik kazandırarak felsefeye yedirdiği efsunu insanlara dayatan çalışma muhtaçlığıyla bir olup olmadığı yolundaki toplumsal şüphe temelsiz değildir. Kant'm dürüst ve acımasız bir hamleyle tını mahkûm ettiği içkinlik hapsi, artık ihtiyaç duymadığı her şeyi elden çıkarma ilkesinden başka hiçbir şeyi muhafaza etmeyen toplumun insanlara dayattığı kendini-koruma hapsidir. Bu böcekimsi doğal-tarihsel kaygıda açılacak tek bir gedik bile,

bilincin hakikat karşısındaki tavrını değiştirecektir. Bilincin mevcut tavrı, insanları mevcut durumlarında tutan nesnellik tarafından dikta edilmiştir. Kantçı engel öğretisi toplumsal yanılsamanın bir parçası olsa bile, tıpkı yanılsamanın insanlar üzerindeki olgusal-hâkimiyeti gibi sağlam bir biçimde temellendirilmiştir. Engelin varlığını savunan uslamlamamanın can alıcı noktası olan duyarlık-anlak ayrımı kendi payına bir toplumsal üründür; bu *chorismos* duyarlığı anlamaya kurban eder çünkü tam zıddı etkiyi yaratma amaçlı bütün düzenlemelere rağmen, dünya duyarlığı tatmin edecek şekilde örgütlenmemiştir. Bu ayrıma yol açan toplumsal koşul değişirse büyük ihtimalle bir gün o da ortadan kalkacaktır ama idealistlerin bir yandan da ideolog olmasının nedeni uzlaşmanın sağlanmadığı bir ortamda uzlaşmayı başarılmış bir şey olarak kutlamaları ve uzlaşmamış unsurların bütünlüğüne uzlaşma atfetmeleridir. Tini kendisine özdeş-olmayanla birlik olarak tanıtmaya çabaları tutarlı olduğu kadar beyhudedir. Böyle bir özdeşünüm, idealistler aracılığıyla Kant'tan doğrudan Marx'a kadar uzanan pratik aklın önceliği tezini bile geride bırakır. Pratiğin diyalektiği de, üretim adına üretim odaklı pratiğin, yani yanlış pratiğin evrensel maskesinin feshini talep eder. Negatif diyalektikte materyalizmin resmi kavramına başkaldıran hasletlerin materyalist temeli budur. Tinin bağımsızlığı, nesneye indirgenemezliği nesnenin önceliğiyle uyum içindedir. Kendinden başka olanı boyunduruk altına alarak kendini de boyunduruk altına alan tin, bileğindeki prangaları adlandırdığı anda hemen özerkleşir ve bu haliyle, çarpık pratiği değil özgürlüğü öndeler. İdealistler tine tapmamıştır ama tine sahip olanların vay haline.

8

Mundus Intelligibilis

Kant'ın engel kurgusu *Pratik Aklın Eleştirisi*'ndeki pozitif metafizik kurgusuyla karşıtlık içindedir. O da bu kurgunun çaresiz bir girişim olduğunu gizlememiştir: “Dünya üzerinde bir şeyleri değiştirmeye başlamak için transandantal özgürlük yetisi kaçınılmaz olsa da, bu yetinin hiç değilse dünyaya dışsal olması gereklidir (bununla birlikte, bütün muhtemel algıları karşılayan kavramlar dışında kalan ve algılamayla verili hale gelmesi mümkün olmayan bir şey olduğunu varsaymak her halükârda cüretkâr bir küstahlık olmaya devam eder.)”² Parantez içindeki “cüretkâr

küstahlık" ifadesi Kant'ın kendi *mundus intelligibilis*'ine şüpheli bir şerh koyar. Üçüncü çatışkının antitezine düştüğü bu nottaki formülle ateizme oldukça yaklaşır Kant. Daha sonra hararetle talep edilecek olan şey burada teorik cüret adım almıştır; Kant'ın, koyutun aslında varoluşsal bir yargı olduğu fikrini teyit etme konusundaki çekingenliğinden kurtulması meşakkatli bir süreç gerektirecektir. Bu pasaja göre, bütün algılardan uzakta kalan bir unsur olarak düşünülmesi gereken her şey aynı zamanda, en azından muhtemel bir algının nesnesi olarak düşünülebilmelidir. Yani akıl kendine sınır koyma kibri nedeniyle akıldışılığa kaçarak kendi geçerlik alanına da sınır koymuşsa ama tam da akıl olduğu için bu sınıra nesnel biçimde riayet edemiyorsa bu çelişki karşısında pes etmez. Ama algı da idealistlerin ve yeni-Kantçıların savunduğu gibi sonsuz akıl tarafından massedilmişse, tinin içkinliği, aşkınlığı resmen iptal edecektir. — Kant'ın özgürlüğe dair ima ettikleri daha ziyade Tanrıya ve ölümsüzlüğe özgü gibidir. Çünkü bunlar saf davranış imkânına ilişkin sözlerden ziyade, kavramları uyarınca, hangi türden olursa olsun bir varlığın koyutlarıdır. Bir "madde"ye gereksinim duyar ve Kant'ta algıya, bizzat Kant'ın, olabilirliğini aşkın idealardan tamamen dışladığı algıya bağlıdır. Kant'ın kavranabilir âleminin *pathos*'u, kavranabilir sözcüğünün işaret ettiği kendi kendine yeten düşünce aracılığıyla dahi hiçbir şeyden emin olunamıyor oluşun yol açtığı güçlüğün tamamlayıcısıdır. Bu sözcük gerçeklikte vuku bulan herhangi bir şeyi tayin etmemelidir. Bununla beraber, *Pratik Aklın Eleştirisi*, Kant'ın amacında öngörülemeyen bir şekilde *mundus intelligibilis*'i pozitifleştirme istikametinde ilerler. Varolanla arasındaki sınır keskin hatlarla belirlenmiş olan Varolması-gereken-şey (*das Seinsollende*) nevi şahsına münhasır bir âlem olarak tesis edilip mutlak bir otoriteyle donatıldığı anda, Kant'ın arzusu hilafına olsa da, tam da bu prosedür aracılığıyla bir ikinci varoluş niteliği kazanır. Bir-şey üzerine düşünmeyen bir düşünce, düşünce değildir. Metafiziğin içeriğini teşkil eden idealar algısal (*anschaulich*) değildir ama salt düşünce serapları da değildir; öyle olsaydı bütün nesnelliklerini kaybederlerdi. Kavranabilir âlemle aşılması beklenen özne, kavranabilir unsurları tüketmiş olurdu. Kavranabilir âlemin Kant'tan bir asır sonra tesviye edilip hayali bir âleme çevrilmesi, yeni-Romantizm ile *Jugendstil* akımının ve bunlar için tasarlanmış felsefe akımının, yani fenomenolojinin en büyük günahıdır. Kavranabilirlik kavramı, ne gerçek bir şeyin kavramıdır ne de hayali bir şeyin. Daha ziyade, aporetik bir kavramdır. Onu savunarak, ne dünya üzerindeki bir şey ne de içi boş cennetteki bir şey kurulanabilir. Elindeki hiçbir şeyden vazgeçmeye yanaşmadan, eleştirel ar-

gümanı “Evet, ama” yanıtıyla karşılamak, mevcut durumda inatla ısrar etme, vadesi uzatılmış bu kendini-koruma halinin neden olduğu kramp-
ların ortadan kalkacağı kurtuluş fikriyle kesinlikle bağdaşmayan bir tu-
tunma şeklini almıştır artık. Hiçbir şey değişime uğramadan kurtuluşa
eremez; kendi ölümünün kapısından geçmemiş hiçbir şey kurtarılamaz.
Kurtuluş her tinin en içkin dürtüsüye, koşulsuz feragat umudundan baş-
ka bir umut kalmaz geriye; hem kurtarılacak olandan hem de umut eden
tinden feragat. Esas umut jesti, öznenin tutunmak istediği, kendi kendine
ebediyen süreceği teminatını verdiği şeyden hiçbir şey beklememektir.
Kavranabilirlik demek, hem Kantçı sınırlandırma hem de Hegelci yön-
tem ruhuyla bakıldığında, bunları aşmak, sadece negatif düşünmek de-
mektir. Böylece Kant’ın hedeflediği kavranabilir âlem, gayet paradoksal
bir biçimde yine bir “görünüş”e dönüşecek: sonlu tine gizli kalan, dü-
şünmeye mecbur olduğu ama kendi sonluluğu nedeniyle çarpıttığı un-
surların yüzünü o tine doğru çeviren bir şey olacaktır. Kavranabilirlik
kavramı sonlu tinin kendini olumsuzlamasıdır. Salt varolan, tinde kendi
eksiğinin farkına varır; tinin, kendi içinde katılmış varoluşa veda et-
mesi, içinde yer etmiş doğa üzerinde hâkimiyet kurma ilkesinden ayrıl-
masının başlangıcıdır. Bu değişimde, tinin kendini de bir varolan olarak
kabul etmemesi amaçlanır: aksi takdirde, hiç değişmeyen nitelikler son-
suz bir döngüde kendini tekrar etmeye devam edecektir. Tinin zirvesine
özdüşünümde çıkması, hayat düşmanı veçhesinin tamamıyla gaddarlığa
dönüşmesinin önündeki tek engeldir. Başkasından çilecilik talep etmesi
yanlış, kendi çileciliği ise faydalıdır: kendini-olumsuzlarken kendini
aşar; Kant son döneminde *Ahlak Metafiziği* ile buna beklenmedik dere-
cede yaklaşır. Tinin, tin olabilmesi için, eriştiği şeyde, benzediği sonlu-
lukta tükenmemesi gerekir. Kendinden uzaklaştırılmış olanı düşünmesi
bundandır. Kant’ın felsefesi, üzerine geçirilmiş yöntem zırhından çıkā-
rılırsa bu metafizik deneyime ilham verir. Metafiziğin hâlâ mümkün olup
olmadığını tetkik edebilmek için, sonluluğun telkin ettiği, sonluluğun
olumsuzlanması üzerine düşünmek gereklidir. Bu tetkikin bilmece-im-
gesi “kavranabilir” sözcüğünde hayat bulur. Bu sözcüğün anlamını kav-
ramak, tinin kendini mutlaklaştırarak kaybettiği ve özdeşliksiz unsur-
larda ısrar edildiği, bütün varolanlar tinin içinde buharlaştırılmadığı an-
da, varolanla özdeş olmayan tin olarak tekrar elde edeceği bağımsızlık
unsurudur kavranabilirlik kavramının ardındaki saik. Tin, bütün dola-
yımlarına karşın, sözde transandantal saflığının yerini almış olan varo-
luşun bir parçasıdır. Metafizik imkânının silik bir şekilde olsa da barı-
nabileceği yer, tinden ayrılıp ontolojikleştirilmesi imkânsız olan tran-

sandantal nesnellik uğrağıdır. Kavranabilir âlem kavramı varolmayan ama sadece varolmamaktan daha fazlası olan bir şeyin kavramıdır. Kavranabilir âlemde kendini olumsuzlayan âlemin kuralları, kavranabilir âlemin hiç duraksamadan hayali olmakla itham edilip reddedilmesini öngörür. Hakikat bu noktada hiç olmadığı kadar kırılıktır. Tam burada, düşüncenin kaybettiği şeyi elinde bulundurduğu vehmine kapılmasına yol açan, asılsız bir tasarımın hipostazına dönüşerek yozlaşabilir; kaybedilmiş olanı ele geçirme çabası kolaylıkla bir varolanla karıştırılabilir. Düşünülerek bulunmuş olanı gerçek sanan düşünce —Kant tarafından çürütülen, Tanrı'nın varlığının ontolojik kanıtındaki yanlış çıkarsama gibi— hükümsüzdür. Bununla beraber, sanki varolan şeyin yetersizliği, bu varolanın bu türden bir yetersizlikten muaf olmasını sağlarmış gibi, salt varolan eleştirisi olan negatifiğin doğrudan pozitif bir unsura terfi ettirilmesi de yanlış bir çıkarsama olur. Olumsuzlamanın olumsuzlaması, en aşırı durumunda dahi, bir olumluluk etmez. Kant transandantal diyalektiğe yanılsama mantığı adını vermiştir: transandantal unsurun bilinebilecek pozitif bir unsur olarak ele alınmasının kaçınılmaz olarak yol açtığı çelişkilere dair bir öğretiler transandantal diyalektik. Hegel'in yanılsama mantığını hakikat mantığı olarak temize çıkarma çabası Kant'ın bu yargısını ıskartaya çıkarmaya yetmemiştir. Ancak yanılsama hükmünün verilmesi düşünümü sekteye uğratmaz. Kendinin bilincine varan yanılsama artık aynı şey değildir. Sonlu varlıkların aşkınlık üzerine söyledikleri aşkınlık yanılsamasıdır; ancak, Kant'ın da gayet iyi bildiği üzere bu, zorunlu bir yanılsamadır. Estetiğin konusu olan yanılsamanın bulunduğu kurtuluşun metafizik açısından benzersiz önemi de bundan ileri gelmektedir.

9

Nötrleştirme

Anglosakson ülkelerinde Kant bir hüsnütabir kullanılarak agnostik bir filozof olarak anılır çoğunlukla. Bu tabir Kant'ın zengin felsefesini oldukça cılızlaştırır da, bu feci basitleştirmenin tamamıyla saçma olduğu söylenemez. Kant'ın öğretisinin, çatışkılarının çözülüşünden sonra da baki kalan çatışkılı yapısı, düşüncede faydasız sorulardan uzak durma talimatı olarak özetlenebilir kabaca. Bu talimatıyla, sadece kuşkuya yer bırakmayacak şekilde elinde tuttuğu şeyi ciddiye alan burjuva şüpheciliğinin kabalığını yüceltir. Kant'ın bu burjuva zihniyetinden tamamen azade ol-

duğu söylenemez. Kant'ın kategorik buyruğunda ve *Saf Aklın Eleştirisi*'nde sunduğu idealarda üzerine bastırarak işaret ettiği bu hor görülen yüce unsur, burjuvazinin, çalışmadan bağımsızlığın parodisi olan Pazar günleri gibi kesinlikle ödün vermek istemediği bir sübvansiyon mahiyetindedir — bunun Kant'm Almanya'daki otoritesine düşüncelerinden çok daha fazla etki ettiğine şüphe yok. Öğretisinin katılığına dahil ettiği bağlayıcı olmayan uzlaştırma uğrağı, tinsel her şeyi bir dekora dönüştürerek nötrleştirme eğilimiyle tam bir uyum içindedir; bu eğilim, devrimin başarılı olmasından sonra ya da devrimin yapılamadığı yerlerde, gizliden gizliye gerçekleşen burjuvalaşma süreci aracılığıyla, tinin manzarasını bütünüyle kaplamış ve burjuvazinin bağımsızlaşmasında silah işlevi görmüş teoremleri ele geçirmiştir. Muzaffer sınıfın ilgisine artık mazhar olmayan bu teoremler, Spengler'in Rousseau'ya karşı müthiş bir keskinlikle dile getirdiği üzere, iki bakımdan yavanlaşmıştır. Toplum tını ideolojik olarak methedip durur ama tinin gayet tali bir işlevi vardır. Kantçı *non liquet*, feodalizmin müttefiki olan dinin eleştirisinin, sırtına hoşgörü adı altında bir insaniyet paltosu geçirmiş bir kayıtsızlığa dönüşmesine katkıda bulunmuştur. Toplumun kültürü olarak görüp gurur vesilesi yaptığı, pratikle ilişkinin zayıflamasıyla tin de, sadece sanat alanında değil, metafizikte de nötrleşmeye doğru gider. Kant'ın metafizik idealarında pratikle ilişki hâlâ açıkça ortadadır. Burjuva toplumu bu idealar yardımıyla kendi kısıtlayıcı ilkesinden çıkmak, adeta kendini aşmak istemiştir. Ancak tin bu haliyle tasvip edilmez ve kültür, burjuvazide aldığı kullanım değeri biçimi ile yeni Almancadaki terimiyle, “katlanılmaz” biçimi arasında bir uzlaşmaya dönüşür ve erişilemeyecek bir mesafeye yansıtılır. Maddi koşulların da bunda katkısı vardır elbet. Yatırımlarını genişletme zorlaması altındaki sermaye, nesnel tezahürlerinin kaçınılmaz şeyleşmeleri nedeniyle sermayeyi onları birer iyeliğe, metaya dönüştürmeye teşvik eden tını ele geçirir. Estetikten alınan kayıtsız haz, üretilmiş ve düşünülmüş her şeyi, hakikat içeriğini hiç dikkate almadan incelemekle, hayran kalmakla ve nihayetinde ona gayet ilişkisiz bir saygı duymakla yetinerek tını hem yüceltmek hem alçaltmaktır. Giderek artan metalaşmada kültür, kullanım uğruna nesnel bir istihzayla estetize edilir. Felsefe, tinin nadide bir koleksiyon parçası olarak tezahür ettiği mevkîye dönüşür. Bernard Groethuysen'in on yedinci yüzyıl boyunca ve on sekizinci yüzyılın başlangıcında dinde meydana geldiğini tespit ettiği değişim, artık Şeytan'dan korkulmaması ve Tanrı'dan umudun kesilmesi, bu korkuya ve umuda dair eleştirel bir düşünüm şeklinde olsa bile Tanrı'mn ve Şeytan'ın hatırasını barındıran metafiziği de kapsayacak şekilde yaygınlaş-

mıştır. İnsanların kesinlikle ideolojik olmayan en elzem ihtiyacı ortadan kalkmış, nesnel olarak sorunlu bir hal almıştır; öznel düzeyde ise toplumsal ağ ve uyum gösterme baskısının yol açtığı sürekli aşırı talep yüzünden insanların bu konu üzerine düşünecek ne zamanı kalmıştır ne de takati. Sorular çözülmemiş, çözümlenemezlikleri dahi kanıtlanamamıştır. Sadece unutulmuşlardır, olur da dile getirilirlerse, ninnilerle o kötü uykularına dalmaları sağlanır. Felsefesi etkisini göstermiş olduğu ve genel bilince nüfuz ettiği için Eckermann'ın artık Kant okumasına gerek olmadığını söyleyen Goethe'nin bu meşum emri, metafizik kayıtsızlığın toplumsallaşmasıyla zaferini ilan etmiştir.

Bilincin, bu dünyada alınan doyumla asla telafi edilemeyecek metafizik sorulara karşı kayıtsızlığı karşısında kayıtsız kalamaz metafizik. İnsanlar onu bastırmasa nefeslerini kesecek bir dehşet gizlenmektedir içinde. İnsan türünün gelişiminin tarihinde açık bir bilince ve onunla birlikte ölümün bilincine varmasını sağlayan ani değişimin, bu bilince katlanmayı zorlaştıran daimi hayvani yapısına ters olup olmadığına dair antropolojik spekülasyonlar yapmak cazip gelebilir. Bu durumda, sağ kalma imkânı karşılığında bilincin, onu bizzat olduğu şeyden, ölüm bilincinden koruyacak şekilde kısıtlanması gibi bir bedel ödenmesi gerekir. Bütün ideolojilerin dar görüşlülüğünün biyolojik kendini-koruma zorunluluğundan kaynaklandığını ve bu dar görüşlülüğün toplumun doğru tesis edilmesiyle kesinlikle ortadan kalkmayacağını —oysa, doğru hayat imkânının doğacağı tek yer doğru toplumdur— savunan bakış açısı teselli vermez. Mevcut toplumda ise ölümden korkulmaması gerektiği yalanı söylenir ve ölüm üzerine düşünüm sabote edilir. Pesimist Schopenhauer, insanların *media in vita* (Lat. hayatın ortasında) ölümü ne kadar az dert ettiklerine dikkat çekmiştir.* Schopenhauer, kendinden yüz yıl sonra Hei-

* “Kendi ölümünün kesinliğini soyut kavramlarla yanında taşıyan tek varlık insandır: bununla birlikte, ne tuhaftır ki, ölümden sadece, bir vesileyle hayalinde canlandığı tekil anlarda korkar. Düşünüm, doğanın muazzam sesi karşısında güçsüzdür. Düşünmeyen hayvanlar gibi insan da, dünyanın, doğanın ta kendisi olduğuna dair, bilincinin en derininden kaynaklanan güvencenin daimi etkisi altındadır; bu güvence kesin ve her daim çok yakın olan ölümün hiçbir insanı kaydadeğer bir biçimde huzursuz etmemesini, herkesin, sonsuza dek yaşayacakmış gibi yaşamasını sağlar; bu hal o kadar ileri gider ki, şunu rahatlıkla söyleyebiliriz: hiç kimse, kendi ölümünün kesinliğine gerçekten kani olmamıştır, aksi geçerli olsaydı herkesin haletiruhiyesi idama mahkûm edilmiş bir insanıkinden pek de farklı olmazdı; aksine, herkes ölümünün kesinliğini *in abstracto* ve teorik olarak idrak eder ama bunu da, pratiğe uygulanamayan diğer teorik hakikatler gibi bir kenara iter ve canlı bilincine hiçbir şekilde etki etmesine izin vermez.” (Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung* I, SWW, ed. Frauenstädt, Cilt II, Leipzig 1888, s. 332.)

degger'in yapacağını yapmış, bu kayıtsızlığı tarihin ürünleri olan insanlar yerine insanın özüne atfetmiştir. İkisi de, metafizik anlam eksikliğini bir metafizik unsura dönüştürür. Bu da, burjuva bilincinin varoluş unsuru olan nötrleştirmenin ne kadar derinde kökleştiğini gösterir. Genç Lukács'ın anlam dolu zamanlar diye nitelediği, metafiziğin sözde koruyucu kubbesiyle kaplı dönemlerde her şeyin, Romantik akımların hepsinden daha uzun ömürlü olan romantik geleneğin tine bellettiği gibi gerçekten farklı olup olmadığına dair bir şüphe uyandırır bu derinlik. Gelenek bir yanılmalı tasımı sürükler yanında. Kültürlerin kapalılığı, metafizik kanıların kolektif bağlayıcılığı ve hayat üzerindeki iktidarları onların hakikatinin güvencesi değildir. Metafizik deneyim imkânı özgürlük imkânıyla sıkıca ilişkilidir daha ziyade ve bu imkânı da ancak ulvi olduğu iddia edilen bağlılıkları koparıp atmış gelişmiş özne kullanabilir. Sözde saadet dolu olduğu toplumsal kanıyla teyit edilmiş zamanlara darkafalı bir bağlılık besleyenler ise olgulara iman eden pozitivistlerle akrabadır. Gerçeklik ilkesinin dolaysızlığını aşarak varolandan daha fazlasına dair bir fikir oluşturabilmek için Ben'in tarihsel olarak takviye edilmesi gereklidir. Anamlı bir biçimde kendi içine kapanan düzen, düzenin ötesinde kalan imkâna da kapamaktadır kendini. Metafizik, pozitivist öğretilerde öğretildiği gibi, teolojinin ileri tarihli bir aşaması değildir, teolojinin kavramda sekülerleştirilmesinden ibaret değildir. Teolojinin insanlara dayattığı ve böylece zarar verdiği şeyi onlara bir olasılık olarak sunarak teolojiyi eleştirdiği ölçüde muhafaza eder onu. Zincire vurduğu güçler, tinin kozmosunu berhava etmiş; hak ettiğini bulmuştur. Özerk Beethoven Bach'ın *ordo*'sundan (*Lat.* düzen) daha metafiziktir; ve tam bu nedenle ondan daha hakikidir. Öznel bağımsız deneyimle metafizik deneyim insanlıkta birbirine yakınsanır. Büyük sanat eserleri, tamamen sükût ettikleri dönemde bile umudu, geleneksel teolojik metinlerden çok daha etkili bir biçimde ifade eder, bu ifade insani unsurlarla biçimlenir; en açık seçik biçimini ise Beethoven'ın sunduğu anlarda alır. Her şeyin beyhude olmadığını işaret eden şey, insani olana beslenen sempati aracılığıyla, doğanın öznelde kendi üzerine düşünmesidir; deha, ancak kendi doğallığını deneyimleyerek doğanın üzerine çıkabilir. Kant'ın başka hiçbir filozofun yapamadığını yapıp kavranabilir dünya öğretisinde insani unsurlarla aşkın unsurları bir kümelenmede bir araya getirmesi, onun en saygıdeğer tarafıdır. İnsanlık adı verilen mefhum henüz yokken insanlar, hayatta kalma ihtiyacının nesnel baskısı altında en yakınındakilerin sefaletinin sırtına binerek ayağa kalkmıştır, anlamın hayata içkinliği insanların zorunluluk içindeki esaretinin kılıfıdır. Örgütlü toplum, sağlam

temeller üzerinde tesis edilmiş kendi kendine yeten bir bağlam olarak ortaya çıkmalı beri onu terk etme dürtüsü de zayıflamıştır. Daha önce tedrisattan geçmemiş bir çocuk Protestan ilahiler kitabındaki “Son Şeyler” başlıklı ilahinin, inananların neye inanması ve nasıl davranması gerektiğine dair bütün eğitim alıştırma ve kıyasla ne kadar zayıf ve müphem kaldığı muhakkak fark edecektir. Büyünün ve batıl inancın dinlerde iyice azacağına dair kadim şüphenin arka yüzünde, pozitif dinlerin dinin esasını, öte dünya umudunu, kavramlarının gerektirdiği kadar önemsemediği gerçeği vardır. Metafizik spekülasyon tarih felsefesinin spekülasyonu ile birleşir: son şeylere de dair doğru bilinç edinme imkânının ancak hayatta kalma gereksiniminin söz konusu olmadığı bir gelecekte mümkün olduğunu savunur. Salt varoluşun ötesine geçmeye teşvik etmeyip onu allayıp pullamaları, bizzat metafizik bir otorite olarak tasdik etmeleri bu spekülasyonların lanetidir. Süleyman’dan bu yana bütün büyük teologların içkinlik üzerine düşünürken başvurduğu “Her şeylik” beyhudedir, bizi içkinliğin ötesine taşıyamayacak kadar soyuttur. İnsanlar varoluşlarının önemsizliğine ikna olduklarında hiçbir şeye itiraz etmezler; varoluşa yönelik tutumları değişmediği sürece başka herkesin de beyhude olduğunu düşünürler. Varolanı ayırım gözetmeden ve mümkün olana dair bir perspektife sahip olmadan hiçlikle suçlayan kişi, bu yavan keşmekeşin yardakçısıdır. Bu bütüncül pratiğin kaçınılmaz sonucu olan vahşilik, esas vahşilikten bin beterdur: başlı başına bir ilkeye dönüşür. İçkinliğin beyhudeliğine dair Kapuçin vaazı, içkinlikte deneyimlenenlerden beslenen aşkınlığı da gizlice tasfiye eder. Ama bu içkinliğe derinden bağlı olan nötrleşme, apolojistlerin insanları radikal dertlerine geri döndüreceğini ilan ettiği felaketlerden bile sağ çıkmıştır. Çünkü toplumun temel durumunda hiçbir değişiklik olmamıştır. İhtiyaçtan diriltilecek teoloji ve metafiziği, Protestanların yürekli direnişine rağmen, konformizme geçişi sağlayan ideolojik pasaport işlevi görmeye mahkûm etmiştir toplum. Salt bilinç düzeyinde bir başkaldırı bundan ötesine götürmez. Burjuva toplumu, öznel zihinlerinde de, temel katmanını tehdit eden düşünömlere kalkışmaktansa potansiyelini nesnel olarak içinde barındırdığı bütüncül yıkımı seçecektir. İnsanların metafizik ilgileri, maddi menfaatlerinin eksiksiz algılanmasını gerektirir. Ancak bu menfaatler onlardan gizlendiği sürece, Maya örtüsü altında yaşarlar. Mevcut durum, ancak değiştirilebildiği zaman, her şey olmaktan çıkacaktır.

10

“Sadece bir mecaz”

Arnold Schönberg Stefan George’un “Esrime”sini müziğe uyarladıktan yıllar sonra kaleme aldığı bir yazıda, bu şiiri astronomların duygularını kâhince öngördüğünü söyleyerek övmüştü. En önemli eserlerinden birini naif bir yaklaşımla bilimkurguya indirgerken aslında metafizik ihtiyacını istemsizce dışa vuruyordu. Bu neo-romantik şiirin konusunun, “bir başka gezegene” ayak basan bir adamın yüzünün, içsel bir şeyin, Maximinus’u anımsatan bir esrime ve ululuğun mecazı olduğuna kuşku yok. Burada söz konusu olan vecde gelme hali, uzaya, hatta kozmik bir deneyime bile özgü değildir ama imgelerini bu deneyimden almak zorundadır. Bu da, şiirdeki deneyime dair bu fazlasıyla dünyevi bir tefsirin nesnel bir temeli olduğunu ele verir. Teolojik vaatleri düzanlamıyla yorumlamak da en az bu kadar barbarcadır. Bilinci bundan alıkoyan tek şey, tarihsel bir birikim olan hürmettir. Ve şiirsel yüceltim de bu dizinin bütününe hâkim simgesel dil gibi teolojik âlemden aşırılmıştır. Din, *à la lettre* (Fr. düz anlamıyla) ele alındığında “science fiction”a benzer; uzay yolculuğu bizi, vaat edilen gerçek cennete götürecektir. Teologlar, roketlerle uzaya gitmenin Hıristiyolojileri açısından ne gibi sonuçlara yol açacağına dair çocuksu mülahazalardan kaçmamamıştır, öte yandan, uzay mekiğiyle yolculuğa yönelik çocuksu ilgi de, ilahi müjdelere yönelik gizli ilgiyi açığa çıkarır. Bu müjdelere, tözsel içeriğinden tamamıyla arındırılıp bütünüyle yüceltime uğratılsaydı, onları verenler neyi temsil ettiklerini ifade etmek gibi gayet sıkıntılı bir duruma düşerlerdi. Yok eğer her simge başka bir simgeyi, kavramsal başka bir şeyi simgeliyorsa, simgenin, dolaşısıyla dinin de içi boş kalır. Günümüzde teolojik bilincin esas çatışması budur. Bu çatışkiyla başa çıkmanın en iyi yolu, Tolstoycu —anakronik— kadim Hıristiyanlığı, gözleri tamamen kapatıp düşünümüne hiçbir şekilde başvurmada İsa halifeliğini benimsemektir. Faust’un kurgusu da bu çatışkidan bir parça barındırır. “Müjdeyi duyuyorum ama inancım eksik” dizesiyle ne kadar sarsıldığını, çocukluktan kalma aldatici tesellilerin aktarılmasından ibaret olan bu deneyimin onu intihardan alıkoyduğunu aktarır. Yine de, Meryemin cennetine yükselerek selamete erer. Şiir, bu aşamalı ilerlemenin yetişkin düşünürün şüpheciliğini mi reddettiğini yoksa son sözünün bir simge mi —“sadece bir mecaz”— olduğunu, ifa edilmiş içkinlik imgesine dönüştürülerek sekülerleştirilmiş, ne-

redeyse Hegelci bir aşkınlık mı olduğunu karara bağlamaz. Aşkınlığı sabit bir varlığa dönüştüren herkes, tıpkı Karl Kraus'un yaptığı gibi ve açıkçası haklı olarak, hayalgücü eksikliğiyle, anti-entelektüalizmle ve bununla beraber aşkınlığa ihanetle suçlanabilir. Ancak öte yandan, ne kadar uzak ve zayıf bir ihtimal olursa olsun, kurtuluş olasılığı varolan durumdan tamamıyla kesip atılırsa tin bizzat bir yanılsamaya dönüşür ve nihayetinde sonlu, koşullu, salt varolan özne tinin taşıyıcısı olarak tanrılaştırılır. Rimbaud aşkın unsurlara dair bu paradoksu, esas tanrılık olarak bütün baskılardan özgürleşmiş insanlık görüşüyle karşılamıştır. Daha sonra, eski Kantçı Mynona* özneyi açıktan açığa mitolojikleştirmiş ve idealizmin kibrini aşikâr etmiştir. Bu türden spekülâtif argümanlar bilimkurgu ve roketler üzerine koparılan yaygarayla uyumludur. Evrendeki bütün yıldızlar arasında sadece dünyanın rasyonel varlıklara ev olduğu önermesi doğru olsa bile, ahmaklığıyla metafiziği tamamen ilga edecek bir *Metaphysikum*'dan (Lat. metafizik unsur) ibaret kalacaktır; evet, insanlar gerçekten de tanrı olacak, ancak bu bilgiyi onlardan esirgeyen efsunun etkisi altında kalmaya da devam edeceklerdir; hem de ne tanrılar! — bu tanrıların kozmos üzerinde herhangi bir gücü olmadığından, ne mutlu ki bu spekülasyonlar da tamamen geçersiz olacaktır.

Gelgelelim, bütün metafizik spekülasyonlar ölümcül bir şekilde birer apokrif olmaya zorlanır. Aşkınlık kavrayışının ideolojik hakikatsizliği, işbölümü ilkesinin yansıması olan ruh ve beden ayrımıdır. *Res cogitans*'ın (Lat. düşünen töz) doğaya tahakküm etme ilkesi olarak bir tapınca dönüştürülmesine ve suç/günah bağlamının ötesinde bulunan bir aşkınlık kavramında eriyip gidecek bir maddi inkâra doğru götürür. Ancak umut, Mignon'un şarkısında olduğu gibi, yüceltilmiş bedene bağlı kalır. Metafizik ise buna kulaklarını tıkır, maddi unsurlarla kendini alçaltmak istemez. Sıradan bir ruhlara inanma durumuyla arasına sınır koymasının nedeni budur. Cismani olmayan ama bununla beraber bireyleşmiş bir tin hipostazıyla —bu da olmasa teolojinin elinde ne kalır ki?— ruhçuluğun salt ruhsal varlıkların varolduğuna dair aldatıcı savı arasındaki tek fark, tin kavramının üzerine giydirilmiş tarihsel haysiyettir. Toplumsal başarı ve iktidar işte bu haysiyet sayesinde metafizik hakikatin ölçütüne dönüşür. Almancada bireysel ve tözsel bir ilke olan tin öğretisini karşılamak için kullanılan spiritüalizm (*Spiritualismus*) sondaki birkaç harf fazlası atıldığında İngilizcedeki ruhçulukla (*Spiritismus*) aynı şeyi ifade eder. Bu kelime oyunu, zamanında idealistleri bireysel bilincin

* Salomo Friedländer'in müstear adı. —ç.n.

analizinden, transandantal ya da mutlak bilinç kurgusuna yönlendiren epistemolojik ihtiyaçtan kaynaklanır. Bireysel bilinç uzam ve zamandaki dünyanın bir parçasıdır, onun içinde bir imtiyazı yoktur ve insani yetiler tarafından cismani dünyadan ayrılmış hali insanlar tarafından tasavvur edilemez. Oysa bu dünyevi artıklardan tamamen kurtulmayı amaçlayan idealist kurgu, tin kavramına model oluşturmuş egosallığı bütünüyle bertaraf ederse tamamen manasızlaşır. Kendi tanımını hilafına uzam ve zamanda tezahür etmesi beklenen bir varoluş olarak duyuşal olmayan egosallık varsayımının kökeninde bu vardır. Kozmoloji açısından, uzamda varolan varlıklar olarak cennet ve cehennem basit arkaizmlerden ibarettir. Bunlar, ölümsüzlüğü ruhların ölümsüzlüğüne indirmiş, ona kendi kavramıyla doğrudan alay eden hayaletimsi ve gerçekdışı bir veçhe kazandırmıştır. Ruhların uyanmasıyla bedenın dirilmesinin birlikte tasarlandığı Hıristiyan dogmatığı metafizik açıdan daha tutarlı ya da spekülâtif metafizikten daha aydınlanmış durumdadır; umut da tıpkı bunun gibi, bedenın dirilmesine yöneliktir ve diriliş tinselleştirildiğinde en iyi tarafından mahrum kalacağını bilir. Ancak bununla birlikte, spekülâtif metafiziğin beklentileri de dayanılmaz biçimde artar. Bilgi tamamıyla, onu kendisine karşı mutlak bir kayıtsızlığa mahkûm ettiği için spekülasyonun asla tahammül edemediğı mutlak ölümlülüğün tarafına geçer. Metafizik ideaların en yücesi olan hakikat ideasıdır buna sevk eden. Tanrı'ya inanan insan, işte bu nedenle ona inanamaz. Tanrı adının işaret ettiği imkânı inanmayan kişi elinde tutar. Suret yasağı, bir zamanlar, Tanrı adının zikredilmesini de kapsıyordu; şimdiyse bizatihi bu yasağın batıl inanç olduğundan şüpheleniliyor. Bu yasak daha da katılaşmıştır şimdi: umudu sadece düşünmek bile ona karşı suç işlemek, ona karşı çalışmaktır. Tarih, nafîle yere tarihi, mitolojiden arındırma sürecini inkâr eden metafizik hakikatin bu kadar derinine gömülmüştür işte. Ama bu süreç de, mitolojik tanrıların kendi çocuklarını yiyip bitirmesi gibi kendini yiyip bitirmektedir. Salt varolandan başka bir şeyin geride kalmasına izin vermeyerek mitolojiye geriler. Çünkü varolanın kapalı içkinlik bağlamından başka bir şey değildir mitoloji. Metafizik günümüzde büzüşe büzüşe bu çelişkiye inmiş durumdadır. Onu bertaraf etmeye uğraşan düşünce hakikatsizliğin tehdidiyle çevrelenmiştir.

11

Başkalık Yanılsaması

Tanrı'mn varlığının ontolojik kanıtı, Kant'ın eleştirisine rağmen, adeta bu eleştiriye emerek içine çeken Hegel'in diyalektiğinde diriltilmiştir. Ama bu kanıt lafta kalmıştır. Hegel, mantıksal açıdan gayet tutarlı bir yaklaşımla özdeşliksizliği saf özdeşlik içinde eritince kavram da kavramsal olmayan unsurların güvencesi haline gelmiş, aşkınlık tinin içkinliğinde hapsolmuş, onun bütünlüğü içinde neredeyse lağvedilmiştir. Bu gelişmeden sonraki Aydınlanma sürecinde aşkınlığın tinde ve dünyada çözülmesiyle, aşkınlık bütün dolayımın ötesinde, adeta en uç noktada yoğunlaşmış gizli bir şeye dönüşür. Bu bakımdan, mutlak biçimde farklı unsurların tarih-karşıtı teolojisinin tarihsel bir endeksi olduğu söylenebilir. Metafizik sorusu keskinleşerek şu soruya dönüşür: bu tamamıyla cılız, soyut, belirsiz unsur metafiziğin nihai ve çoktan kaybedilmiş savunma mevzii midir, yoksa sadece en cüzi ve eski püskü unsurlarda gayet silik bir şekilde yaşamaya devam eden metafizik, başına buyruk bir halde, hiçbir direnç göstermediği gibi düşünümüne de başvurmada işini halleden aklın aklını başına mı getirmektedir? Pozitivizm, dünyeviliğe sıgırmış metafiziğin bile hükümsüz olduğunu savunur. Pozitivizme önayak olan hakikat ideası bile kurban edilir. Bunu açıkça gördüğü için Wittgenstein'in hakkını teslim etmek gerekir; ancak meşhur susma emrinin, yanlış bir biçimde diriltilmiş ve sükut ederek meftun olan Varlık tapincından ayırt edilemez hale gelmiş olan dogmatik metafizikle ne kadar uyumlu olduğu da açıktır. Apolojetik kullanımın emrine girmeden mitolojiden arındırma sürecinden etkilenmeyen şey argüman değil —argümanlar sadece çatışkıların alanına aittir— başı gövdesinden ayrılmamış düşüncenin sadece mevcut acıların değil, geri alınamayacak biçimde geçmişte kalmış acıların da hükümsüz kılındığı bir dünya kurguladığı ölçüde aşkınlığa karıştığı deneyimdir. Bütün düşüncelerin tarif edilemeyen bir varolan olan bu dünyadan farklı bir şeyin kavramında buluşması, Kant ve Leibniz'in aşkınlık fikrini bilimle ölçülür hale getirmek için başvurduğu sonsuz küçük değerler ilkesi ile aynı şey değildir; bu düzeltici buluşma deneyimine yol açan da zaten, doğa üzerine tahakküm kurmayı bir kendinde varlık durumuyla karıştıran bilimin yanılabilirliğidir. Dünya cehennemden hem daha kötü hem de daha iyidir. Daha kötüdür çünkü hiçlik, Schopenhauer'in nirvana'sında uzlaştırmacı bir biçimde tezahür et-

tiği haliyle bile mutlak bir unsur olamaz. Çaresiz ve çıkışsız biçimde içine kapalı içkinlik bağlamı, Hintlilerin dünyanın kötü bir iblisin rüyasından ibaret olduğu şeklindeki felsefi önermelerinin işaret ettiği o anlam kırıntısını dahi reddeder; Schopenhauer'ın düşüncesindeki hata, içkinliği emrinde tutan yasayı içkinliğin geçit vermediği ve sadece aşkın haliyle temsil edilebilecek bir özsellığe yüceltmesidir. Öte yandan, dünya cehennemden daha iyidir çünkü Schopenhauer'ın dünyanın seyrine atfettiği mutlak kapalılık da idealizmden ödünç alınmıştır, katıksız bir özdeşlik ilkesidir ve her özdeşlik ilkesi kadar aldatıcıdır. Dünyanın, Kafka'daki rotasından çıkmış ve hasar görmüş gidişatı, ona atfedilen salt anlamsızlık ve körlük anlamına da aykırıdır; bu körlük ve anlamsızlık ilkesine göre kesinlik içinde kurgulanması mümkün değildir. Ümitsiz bilincin ümitsizliği bir mutlak olarak tayin etme girişimine karşı koyar dünyanın gidişatı. Dünya mutlak bir kapalılık içinde seyretmediği gibi mutlak bir ümitsizlik içinde de değildir; ona kapalılığını veren bu mutlak ümitsizlik halidir. Bu dünyada Başka'nın izleri ne kadar hükümsüz olsa da; mutluluk, her an kaybedilebileceği gerçeğiyle çarpıtılmış olsa da, varolan, Başkaya dair hiç tutulmayan o vaatlerle kendini ortaya koyan ve özdeşliğin foyasını ortaya çıkaran kırılma noktalarıyla yoğrulmuş durumdadır. Her mutluluk insanlardan esirgenen, insanların da kendilerinden esirgediği bütüncül mutluluğun bir parçasıdır. Buluşma ânının, yani tarihin insan tarafından vaat edilmiş Başka'sının ontolojinin gayrimeşru bir biçimde tarih öncesine yerleştirdiği ya da ondan hariç tuttuğu şeye işaret ettiği açıktır. Kavram, ontolojik kanıtın arzusu hilafına, gerçek değildir ama, söz konusu şeyde doğrudan ona yönelten bir şey olmadan da düşünülemez. Kullanıma hazır, hayalci ama hayal gücü eksikliğinden mustarip her türlü aşkınlık iddiasına karşı zırhını kuşanan ve aşkınlığın üzerini tamamen çizmek yerine onu özlemle, özlemde yola çıkarak okumayı tercih eden Kraus, romantik ve liberal bir mecaz meraklısı değildir. Metafiziğin diriltilemeyeceği doğrudur —dirilme, imal edilmiş şeylere değil canlılara özgüdür ve zihinsel yapılarda, hakikatsizlik belirtisidir— ama belki de onu işaret ederek düşünülen şeyin gerçekleştirilmesiyle baş gösterecektir. Sanat bunu bir parça da olsa hissettirir. Nietzsche'nin yapıtı metafiziğe yönelik hakaretlerle doludur. Ama hiçbir formül metafiziği Zerdüş'tünki kadar iyi betimleyememiştir — sadece budala, sadece ozan. Düşünen sanatçı düşünülmemiş sanatı anlamıştır. Sefil ontik unsurlara taviz vermeyen düşünce ontik kriterler açısından bir hiçe dönüşür: hakikat hakikatsizliğe, felsefe bir budalalığa dönüşür. Ama budalalığın, gerçekleştirilmiş bir akıldışılığa dönüşerek galip gelmemesi

için felsefenin tahtından inmemesi gerekir. *Aux sots je préfere les fous.** Budalalık, bütüncül hakikatsizlikle çevrelenmiş insanlar hakikatten vazgeçmediğinde karşılaştıkları hakikatin aldığı şekildir. Sanat en yüceltilmiş haliyle bile bir yanılsamadır; ancak onu karşı konulamaz kılan o yanılsamayı, yanılsamasız olandan alır. Sanat, bilhassa nihilist olduğu için kınanan sanat, herhangi bir yargıya varmaktan kaçınarak şunu söylemektedir aslında: her şey aslında bir hiçten ibaret değil. Aksi takdirde varolan her şey solgun, renksiz, önemsiz olurdu. Aşkınlığı yansıtmayan insanların ya da şeylerin üzerine hiç ışık düşmez. Dünyanın renklerinin solmasını istemeyen gözün direnişi, değiştirilebilir mübadele dünyasına karşı direnişin sökülüp ayrılmaz bir parçasıdır. Yanılsamada, yanılsamasızlık vaat edilir.

12

Diyalektiğin Özdüşünümü

Mutlak unsurların bilgisi olan metafiziğin mutlak bilgi kurgusu olmadan, Hegel'in *Fenomenolojisi*'nin son bölümüne adını veren o idealizm olmadan mümkün olup olmadığı sorgulanmalıdır. Mutlak unsurları ele alan kişi zorunlu olarak, mutlağın üzerinde denetim kuran düşünce organının tam da bu sayede mutlak bir unsura dönüştüğünü söylemez mi; öte yandan, diyalektiğe benzemeyen bir metafiziğe geçiş yapan diyalektik bizzat kendi katı negatiflik kavramını ihlal etmez mi? Negatif bilginin simgesi olan diyalektik kendi yanında başka bir şey olmasını istemez; negatif haliyle bile pozitif diyalektikten, yani sistemden aldığı münhasırlık emrini devam ettirmektedir. Bu uslamlamaya göre diyalektik, diyalektik olmayan bilinci sonlu ve yanılgıya açık bilinç olarak yadsımaya mecburdur. Tarih boyunca büründüğü bütün biçimlerde, kendi dışına çıkaracak adımı yasaklamıştır diyalektik. Diyalektik isteyerek ya da istemeyerek koşulsuz tinle sonlu tin arasında kavramsal dolayım yapmıştır; bu da teolojiyi onun fasılalı olarak geri dönen düşmanına çevirmiştir. Mutlağı düşünür ama, diyalektiğin dolayımladığı mutlak her zaman koşullu düşünceye mecbur olmaya devam eder. Hegel'in mutlak unsuru, tanrılığın sekülerleştirilmiş halidir ama nihayetinde, tanrılığı sekülerleştirmiştir işte; tinin bütüncüllüğü olan bu mutlak, kendisine model aldığı sonlu insana zincirli kalmıştır. Ancak bunun tamamıyla bilincinde olan

* *Fr.* Domuzlardansa budalaları yeğlerim. Baudelaire'in bir dizesi. —ç.n.

düşünce, Başkayı kendiyle kesinlikle ölçülür olmayan ama yine de düşündüğü bir şey olarak adlandırarak el yordamıyla kendi ötesine ulaşmaya çalışırsa, tek sığınağı dogmatik gelenek olur. Bu tür düşüncelerde düşünme kendi içeriğine yabancıdır, onunla uzlaşamaz ve bir kez daha, hakikat fikriyle kesinlikle bağdaşmayan bir şekilde iki ayrı hakikat türüne sahip olur. Metafizik bu çözümlenemezliği hileye başvurmadan bertaraf etme imkânına bağlıdır. Bunun başarılabilmesi için, evrensel hezeyan bağlamının hem sureti hem eleştirisi olan diyalektiğin, son bir hamleyle kendine de karşı çıkması gerekir. Kendi kendini mutlak olarak tayin eden tikel unsurlara yönelik eleştiri, kendi eğilimine aykırı olarak kavramın dolayımında kalmaya mecbur olan eleştirinin üzerine düşen mutlaklık gölgesine yönelik eleştiridir aslında. Bu eleştiri, özdeşlik iddiasını onu sınavarak ödüllendirirken tahrip eder. Dolayısıyla, ancak özdeşlik iddiası kadar ileri gidebilir. Özdeşlik iddiasının efsunlu mıntıkasına giren eleştiri mutlak bilgi yanılmasıyla damgalanır. Bu yanılmayı ortadan kaldırmak eleştirinin özdeşleşmesine, yani bir konum almayı reddederek olumsuzlamayı olumsuzlamasına kalmıştır. Diyalektik, nesnel hezeyan bağlamının özbilincidir, bu bağlamın dışına kaçmayı çoktan başarabilmiş bir şey değil. Nesnel amacı, bu bağlamda içeriden bir gedik açarak ondan kaçmaktır. Bu kaçış için muhtaç olduğu gücü içkinlik bağlamından alır; diyalektiğin hasmının gücünü emerek bu gücü ona karşı çevireceğine dair Hegelci görüşün uygulamaya geçirilmesi; sadece tekil unsurların değil, bütünün diyalektiğinde bu görüşe uyulması gereklidir. Mantığın araçlarını kullanarak onun zorbalığına el koyarken o zorbalığın yumuşamasını umar. Çünkü her tür zor bizzatıhi mitolojik bir yanılısamadır, özdeşliğin dayatılmasıdır. Gelgelelim, metafizikte tasarlanan mutlak unsur, ancak özdeşlik zorlaması tamamen dağıldığında görünür olacak özdeşliksiz unsurdur. Özdeşlik tezi olmadan diyalektik bütün olamaz; bununla beraber, bu tezi tek bir diyalektik hamleyle terk etmek de affedilemez bir suç sayılmaz. Negatif diyalektiğin, tanımı ve anlamı gereğince, bütüncül bir şeymiş gibi kendiyle yetinerek durulması gerekir; ona umut görünümü veren de işte budur. Kant, özdeşleştirme mekanizmalarının tamamen ötesinde kalan şey öğretisinde bunu bir parça da olsa kaydetmiştir. Kant'ın takipçileri bu öğretiyi katı bir biçimde eleştirdikleri ölçüde, bu efsunu iyice sağlamlaştırmış, devrim sonrası burjuvazi gibi gerici bir tutum takınmışlardır: bizzat zorlamayı mutlak bir şey olarak hipostazlaştırmışlardır. Kant kavranabilir bir öz olarak kendinde şeyi belirlerken aşkınlığı özdeşliksiz bir unsur olarak tasarlamıştır sahiden de ama onu mutlak özneye eş tutarak özdeşlik ilkesine

boyun eğmiştir. Aşkın kendinde şeye asimptotik yaklaşması beklenen bilme süreci onu adeta kendi önüne iter ve bilinçten uzaklaştırır. Mutlağın özdeşleştirmeleri onu, özdeşlik ilkesinin kökeni olan insanlara nakleder; bu mutlak özdeşleştirmeler, arada bir açıkça itiraf edildiği ve Aydınlanmanın her seferinde gayet ikna edici bir biçimde gösterdiği üzere insanbiçimciliklerdir. Mutlak unsurun tam tin ona yaklaşırken buharlaşarak tinin elinden kaçmasının nedeni budur: bu yakınlaşma bir yansımadır. Bununla birlikte, hezeyan bağlamının bertaraf edilebilmesi için her tür insanbiçimcilik başarıyla ortadan kaldırılırsa bu nihayetinde muhtemelen yine bir hezeyan durumuyla, mutlak özdeşlikle kesişecektir. Gizemi özdeşleştirme aracılığıyla, ondan her seferinde daha büyük parçalar kopararak yalanlamak gizemi ortadan kaldırmaz. Daha ziyade gizem, sanki bir oyundaymışçasına iktidarın iktidarsızlığını göstererek, doğa üzerindeki egemenliğin foyasını ortaya çıkarır. Aydınlanma, metafizik hakikat içeriğinden geriye neredeyse hiçbir şey bırakmamış, onu, modern müzikteki tabiriyle *presque rien* (Fr. neredeyse hiç) hale getirmiştir. Geri çekilen unsur, Goethe'nin çok uç bir durumu anlatan *Yeni Melusine* masalındaki küçük kutu meselinde olduğu gibi, giderek küçülür, giderek silikleşir; metafiziğin kılı kırk yarma bilimine (*Mikrologie*) yelken açmasının epistemoloji ve tarih felsefesi açısından esas nedeni budur. Kılı kırk yarma bilimi, bütüncüllükten kaçış olan metafiziğin meskenidir. Hiçbir mutlak unsur içkinliğin malzemeleri ve kategorileri dışında bir şeyle ifade edilemez ama tamamen koşullara bağımlı olan bu içkinliğin de, onun simgesi olan bütüncül kavramın da tanrılaştırılmaması gerekir. Metafizik, kavramı uyarınca, varolanlar üzerine yargılardan oluşan türetmeci bir bağlam olamaz. Mutlak biçimde farklı olan ve düşünceyle korkutucu bir biçimde alay eden bir unsurun numunesi de olamaz. Bu durumda, sadece varolanların okunaklı bir kümelenimi olarak mümkün olabilirdi metafizik. Kendisini var kılan varolanlardan esas malzemesini alır ama bu unsurların varlığını yüceltmez, aksine onları, bu unsurların yazıya dökülecek şekilde bir araya geldiği bir düzenlemeye dahil eder. Bunun için de neyi arzuladığını bilmesi gerekir. Avrupa Aydınlanmacılığının Ksenophanes'ten bu yana savunduğu genel tezlerden biri, arzunun düşünceye kötü babalık ettiği; bu tez ontolojik restorasyon girişimlerine karşı da bütün katılığıyla uygulanır. Ancak, bizatihi bir tutum olan düşünme, gereksinimi — her şeyden önce yaşama gereksinimini— içinde barındırır. Düşünce her zaman, *wishful thinking*'in (İng. hüsnükuruntu) reddedildiği ortamlarda bile, gereksinimden doğar. Gereksinimin itici gücü, düşünmeyi bir iş olarak içeren zahmetin itici gücüdür.

Dolayısıyla, eleştirinin konusu düşüncedeki gereksinim unsuru değil, bu ikisi arasındaki ilişkidir. Ancak, düşüncedeki gereksinim unsuru gerçeklikte düşünülmesini ister. Düşünce aracılığıyla olumsuzlanmak ister, gerçekten tatmin olabilmesi için düşüncede kaybolması gerekir; işte bu olumsuzlamada daha uzun ömürlü olacak, düşüncenin en derinindeki hücrelerinde ona benzer olmayanı temsil edecektir. En küçük dünyevi özellikler bile mutlak açısından önemlidir çünkü kılı kırk yaran bakış, kapsayıcı üst kavram ölçüt alınarak yalıtılmış biçare unsurun kabuklarını soyar ve o şeyin özdeşliğini, bir numuneden ibaret olduğu yanılsamasını berhava eder. İşte böyle bir düşünce, yıkılış ânında metafizikle dayanışma içinde olacaktır.

NOT

Negatif Diyalektik, 1959-66 yılları arasında yazıldı. Kitabın esasını, yazarın 1961 Baharında College de France'ta verdiği üç ders oluşturuyor. İlk iki ders, yapısı değiştirilmeden kitabın ilk kısmını oluşturuyor; üçüncü ve oldukça değiştirilip genişletilmiş ders ise ikinci kısma temel teşkil ediyor. Bununla birlikte, kitabın çok daha eskilere dayandığını da not düşelim: örneğin, Özgürlük üzerine bölümün ilk tohumları 1937'de, "Dünya Tini ve Doğa Tarihi"nin temaları da yazarın Kant Cemiyeti'nin Frankfurt Doğru Grubu'na verdiği bir seminerde (1932) atıldı. Çözülme Mantığı fikri yazarın en eski tarihli, öğrencilik yıllarından kalma felsefe kavrayışının bir özeti.

Kitabın ikinci basımında basım hataları düzeltildi; rasyonelliğin niteliksel ânı üzerine bir bölüm, olumsuzluk ve zorunluluk üzerine bir dipnot eklendi.

ALMANCA ORJİNAL BASIM İÇİN EDİTÖRÜN NOTU

Negatif Diyalektik'in ilk baskısı 1966'da Suhrkamp Yayınevi tarafından yayımlandı. Hemen ertesi yıl —beş bininci ila yedi bininci nüshaları içeren— ikinci baskı yapıldı; bu baskıdaki değişiklikleri Adorno “İkinci Baskı için Notlar” bölümünde belirtmiştir. “Not”ta (s. 369) bahsi geçen 1932 tarihli “Doğa Tarihi Fikri Üzerine” başlıklı yayımlanmamış ders, *Toplu Eserleri*'nin ilk cildinde yayımlanmıştır. *Negatif Diyalektik*'in bu basımında, ikinci basımın yazı tipi korunmuş, birkaç yazım hatası düzeltilmiştir.

Sahicilik Jargonu ilk olarak 1964'te, “Edition Suhrkamp” serisinin 91. cildi olarak yayımlanmıştır. Adorno, az sayıda düzelti dışında bu ciltte bir değişiklik yapmamıştır. Yazar hayattayken yayımlanan son baskı (24 bin ile 30 bininci nüshalar) Şubat 1969'da yayımlanmıştır. Adorno, *Sahicilik Jargonu*'ndan farklı olarak, *Negatif Diyalektik*'e ekleme yapmayı planlıyordu. Bu eklerin içeriğini ikinci baskının arka kapağına not etmiştir. [Bu paragrafın nedeni, Almanca basımında *Negatif Diyalektik* ile *Sahicilik Jargonu*'nun aynı cilt içinde yer almasıdır. Türkçede ise *Sahicilik Jargonu* ayrı bir kitap olarak yayınlanmıştır: Metis 2012. – Tr. ed. n.]

Kasım 1968 tarihli ilk not şöyledir: “Yeni bir basım söz konusu olursa, ‘Özgürlük’ bölümüne, Kant’ın din felsefesine dair bir dipnot eklenecek ve radikal Kötü, Kant’m düsturlarından birine bağlanıp kavranabilir karakterin bir imkânı olarak ele alınacak. Bu, benim metinde sunduğum yorumlarımla çelişse de, yeni bir çatışkıya yol açıyor. Çünkü ahlak yasası aklın saf ilkesiyse, radikal Kötünün bir akıl ilkesi oluşu açıklanamaz. K[ant], eleştirdiği günah işleme dürtüsünün devamı niteliğinde bir kötülük ilkesini (Shakespeare’in Iago’su gibi] varsaymaya mecbur kalır. Kötü, salt tinsel bir şeye dönüşür. Kant’ta Şeytan tekrar dirilir: Böylece Aydınlanmacı filozof bir Maniheizm’e dönüşür. — Ama insanın doğasında ortadan kaldırılamaz bir iyi olduğu da gizemci bir varsayımdır. Kantçı formalizmin kendini aşması üzerine.”

Başlangıçta Hegelci Arasözden önce gelmesi düşünülen ikinci ek, 30,

Ocak 1969 tarihli şu notta açıklanmıştır: “Weberci amaç rasyonelliği öğretisinin, amaçların ve değerlerden kurtulma özgürlüğünün irrasyonelliğinin eleştirisinin taslağı A defterinin en sonunda, 144-145. sayfalardadır.”

Bu defterdeki pasaj şu şekildedir: “Sosyolojideki Trend Üzerine. — Weber’in rasyonellik kavramından hareketle değerlerden kurtulma nosyonunun eleştirisi. W[eber]’de rasyonellik amaç rasyonelliği, yani araçlar ve amaçlar arasındaki ilişkinin rasyonelliğidir. Buna göre amaçlar hariç tutulmalıdır. Ama bu da salt kişisel tercihtir (*Willkür*). Çünkü rasyonellik, onun öznel mercii olan Ben gibi, kendini-korumadan ayrı tutulamaz. Gerçeklik sınaması olarak *ratio* kendini-korumanın hizmetindedir. Ama *ratio*’nun genellik uğrağı onu öznel taşıyıcısının üstüne çıkarır. *Ratio*’nun kendini koruyan öznesi geneldir, insanlık olarak toplumdur. Rasyonellik de toplumun kendini koruması, yani toplumun akli teşekkülünün amacıdır. Bu teşekkül, sadece toplumsallaşmış özneleri koruduğu sürece aklidir. İrrasyonel olan ise, örneğin tahribat araçlarının tahribat amacına uygunluğunun rasyonel olmasının beklenmesi ama barış ve antagonizmaları bertaraf etme amacının irrasyonel sayılmasıdır. Aslında W[eber]’de de amaç-arac-rasyonelliği, Weber’in konu üzerine düşünmesine kalmadan —tıpkı iktisat ve toplumdaki diyalektik uğraklar üzerine düşünmediği gibi— ani bir değişikliğe uğrar. Weber’in demir kafes içindeki toplumda bürokrasinin rasyonel tahakkümün en saf biçimi olarak gelişeceği öngörüsü irrasyoneldir. Aygıtı katılaştıran demir kafes gibi kavramlar, bu kavramların araç-amaç rasyonelliğini yerine getirmek yerine başlı başına bir amaç haline geldiğinden başka bir şey ifade etmez. Araç-amaç rasyonelliği, W[eber]’in istediği gibi amaçlar amaç olarak kalınca, irrasyonelleşir. Araç-amaç rasyonelliğini kesintiye uğratmak, Marksizm’i hedef almış katıksız bir ideolojidir. Bu ideolojinin maskesi düşünce güvenilir olmadığı, kendi içinde çelişkilerle dolu olduğu ortaya çıkar. (*Ratio* kendini-korumadan *daha az* olamaz; kendini-korumanın içinden geçerek onu aşmak zorundadır.)”

Kant üzerine ekleme uygulanmamıştır ama Adorno Weber eleştirisini, *Negatif Diyalektik*’e Epilogemana niteliğindeki “Teori ve Pratiğe Kenar Notları”na dahil etmiştir (krş. Theodor W. Adorno, *Stichworte. Kritische Modelle* 2, Frankfurt a. M. 1969, s. 184 vd.)

Adorno’nun şahsi *Negatif Diyalektik* nüshasına düştüğü tarihi belirsiz bir not üçüncü bir ekleme tasarısını işaret eder: “Giriş bölümüne idealizmi peşinen kararlaştırma üzerine düşünceleri ekle, b[kz.] Not defteri U., s. 102 vd.”

Not defteri U’nun ilgili bölümündeki metin şöyledir: “Diyalektik kitabı, Giriş bölümü. — Her felsefe, prosedürü üzerinden, idealizm hakkında bir peşinen karara varır. Çünkü kavramlarla çalışmak zorundadır ve kavramsal olmayan şeyleri metnine yapıştırılmaz [belki de sanatta kolaj ilkesi, bilinçli bir biçimde olmasa da tam da bunu protesto etmektedir; Thomas Mann’ın

yapıştırma tekniği de.] Ama bu durum da, felsefenin malzemesi olan kavrama öncelik verilmesini sağlar. Malzeme de bizzat bir soyutlamadır. Ama felsefenin, kendisine mecburi olarak tayin edilmiş bu *pseudos*'u tanıma, onun adını koyma yetisi vardır; ve bu tanımadan sonra, onu bertaraf etmek için değil de, kendini böylece yeniden yapılandırmak için düşünmeye devam ettiğinde, bütün önermelerinin, kendi hakikatsizliğine dair bilince batırılmış olduğunu görecektir. Bu da bir negatif diyalektik düşüncesi açısından merkezi önemdedir.”

Bu not, Mayıs 1965'te yazılmış ama değişiklik metne uygulanmamıştır. *Estetik Teori*'de de benzer formülasyonlar bulunmaktadır (krş. Theodor W. Adorno, *Ästhetische Theorie*, Frankfurt a. M. 1970, s. 382 vd.).

Aralık 1972

Yirminci yüzyıl felsefesinin zirve kitaplarından *Negatif Diyalektik*, kaleme alınışının 50. yılında Şeyda Öztürk'ün müthiş emek ürünü çevirisiyle nihayet Türkçede.

Adorno kitabın amacını şöyle ifade ediyor: “‘Negatif Diyalektik’ tabiri, geleneği ihlal eder. Diyalektik, daha Platon’da bile, bir düşünme aracı olan olumsuzlama aracılığıyla olumlu bir şey üretme amacı taşırdı; sonraları bu olumluluk ‘olumsuzlamanın olumsuzlanması’ tanımında kısa ve kesin ifadesini bulmuştur. Bu kitap belirlenimden ödün vermeden diyalektiği bu olumlayıcı esastan kurtarmayı amaçlamaktadır”. Kitabın giriş bölümünde felsefi deneyim kavramı açıklanırken, birinci bölüm, Almanya’da hüküm süren ontolojinin durumunu ele alıyor. Üçüncü bölümdeyse “negatif diyalektik modelleri” ayrıntılı olarak geliştiriliyor.

“Bir zamanlar miadını doldurmuş gibi görünen felsefe bugün hâlâ yaşıyor çünkü onu gerçekleştirme fırsatı kaçırıldı. Felsefenin dünyayı yorumlamaktan başka bir şey yapmadığı, gerçekliğe teslim olduğu için kendi içinde sakatlandığı yolundaki yüzeysel yargı, dünyayı değiştirme çabasının tamamen boşa çıktığı bir dönemde, aklın yenilgisinin kabulüyle aynı kapıya çıkar... Belirsiz bir zamana ertelenen pratik de halinden memnun spekülasyona karşı başvurulacak bir temyiz mercii olmaktan çıkmış, dönüştürücü bir pratiğin gerektirdiği eleştirel düşünceyi beyhude olduğunu ileri sürerek zapt etmek isteyen yetkili kişilerin bahanesi görevi görmektedir çoğunlukla. Felsefe, gerçeklikle bir olma veya gerçeklik üretmenin hemen arefesinde olma vaadini yerine getiremediği için kendini acımasızca eleştirmeye mecburdur.”

Bu acımasız eleştiriye en ufak bir taviz vermeden yerine getiren kitap güncelliğini ve örnek değerini hiç yitirmeyecek.

