

**MİMAR SİNAN GÜZEL SANATLAR ÜNİVERSİTESİ**  
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**

**TARİHSEL-ELEŞTİREL ONTOLOJİNİN EDİMSELLİĞİ:  
HEGEL, HEIDEGGER VE FOUCAULT**

**DOKTORA TEZİ**

**Tufan KARAAĞAÇ**

**Felsefe Anabilim Dalı**

**Felsefe Programı**

**Tez Danışmanı: Dr. Öğr. Üyesi Güçlü ATEŞOĞLU**

**TEMMUZ 2024**



**MİMAR SİNAN GÜZEL SANATLAR ÜNİVERSİTESİ**  
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**

**TARİHSEL-ELEŞTİREL ONTOLOJİNİN EDİMSELLİĞİ:  
HEGEL, HEIDEGGER VE FOUCAULT**

**DOKTORA TEZİ**

**Tufan KARAAĞAÇ**

**Felsefe Anabilim Dalı**

**Felsefe Programı**

**Tez Danışmanı: Dr. Öğr. Üyesi Güçlü ATEŞOĞLU**

**TEMMUZ 2024**



Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Lisansüstü tez yazım klavuzuna uygun olarak hazırladığım bu tez çalışmada;

- tez içindeki bütün bilgi ve belgeleri akademik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi,
- görsel, işitsel ve yazılı tüm bilgi ve sonuçları bilimsel etik kurallarına uygun olarak sunduğumu,
- başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda ilgili eserlere bilimsel normlara uygun olarak atıfta bulunduğumu,
- atıfta bulunduğum eserlerin tümünü kaynak olarak gösterdiğimi,
- kullanılan verilerde herhangi bir değişiklik yapmadığımı,
- ücret karşılığı başka kişilere yazdırmadığımı (dikte etme dışında), uygulamalarımı yaptırmadığımı,
- ve bu tezin herhangi bir bölümünü bu üniversite veya başka bir üniversitede başka bir tez çalışması olarak sunmadığımı

beyan ederim.

....



## TARİHSEL-ELEŞTİREL ONTOLOJİNİN EDİMSELLİĞİ: HEGEL, HEIDEGGER VE FOUCAULT

### ÖZET

Foucault'nun yönetim adını verdiği iktidar analizi bireylerin kendilerini yönlendirmeleri ile başkalarının yönlendirilmelerini birleştiren bağlantı noktalarını incelemeyi hedefler. Aynı zamanda yönetim öznenin kendi kendisiyle kurduğu ilişki tarzları ile tahakküm yapılarının birleşme noktalarının adıdır. Bu tezin sorduğu soru felsefi söylemin modern dönemde gelişen öznellik tarzlarına hangi bakımdan geçerlilik kazandırarak yönetimin düzenlenişine katkıda bulunduğudır. Tezin ilk amacı bu sorudan hareketle iktidarı bilginin meşruiyeti bakımından inceleyen düşünme biçimlerinin dayanak noktalarını belirleyip bir eleştirisini sergilemektir. Yöntemi ise Foucault'nun kendilik kaygısı ile kendilik bilgisi arasındaki bağlantının felsefe tarihinin farklı dönemlerindeki ortaya çıkma şekillerinin tespiti yoluyla gerçekleştirdiği felsefe tarihi incelemesi yöntemidir. Felsefe tarihinin eleştirel bir incelemesini gerçekleştiren bu yöntemle dayanarak tezin kapsamını öznellik felsefeleri olarak sınıflandırdığım ve Kant, Fichte ve Habermas'ta izini sürdüğüm düşünme biçimlerinin eleştirisiyle sınırlandırdım. Foucault'nun son dönemlerindeki yazıları, dersleri ve mülakatlarında yer yer değindiği fakat özel olarak incelemesini yapmadığı bu öznellik felsefelerinin eleştirilerini farklı bakımlardan gerçekleştirmiş olan Hegel'in ve Heidegger'in çalışmalarından özellikle yararlandım. Öyle ki bu tezin sergilenme şekli Hegel'i ve Heidegger'i Foucault ile düşünme gereğinin yansımasıdır. Bu tezin ikinci amacı tarihsel-eleştirel ontolojinin felsefe tarihini ele alma yöntemine dayanarak anlam sorununun kendilik deneyimi ile hakikat arasındaki bir sorun olarak incelenmesi gerektiğinin gösterilmesidir.

Felsefe, öznenin bir hakikat uğruna geçirmesi gereken dönüşümleri sağlayacak teknikleri söyleminin oluşumuna dahil ettiği sürece tinsel dediğimiz pratiklere bağlı olan bir düşünme tarzını ifade eder. Öznenin kendi kendisiyle kurduğu ilişkiyi biçimlendiren teknikler öznenin kendi varlığının bilgisini elde etmek için kullanıldığı denli felsefeye zaten dahil edilmiştir. Kendilik kaygısı ile kendilik bilgisi arasındaki düşünme noktalarının tespiti Foucault'nun yaptığı başlangıçları belirler. Buradan hareketle Foucault öznenin dönüşümünün koşul ve imkânlarını soruşturmak istediği "farklı tarzda bir eleştirel felsefe" arayışına çıkar. Bize dayatılan sınırların tarihsel ve pratik olarak sınanmasını hedefleyen bu düşünme biçimine kendimizin eleştirel ontolojisi adını verir. Dahil olduğumuz dünyanın güncelliğiyle ilişkimizi karşılıklı etkileşim yoluyla ele alan bu düşünme biçimi kendimizin eleştirel ontolojisinin edimselliğine dönüşür. Foucault'nun güncelliğimiz üzerine yoğun olarak düşünmenin gerçekleştiği Aydınlanma dönemi ile bir tutum olarak eleştiri arasında felsefe tarafından kurulan bağlantıyı eleştirel ontoloji bakımından incelemesiyle birlikte farklı bir eleştirel felsefe denilen yöntemin hatları bizim için açığa çıkar.





Böylelikle eleştirinin Kantçı anlamdaki Kritiğe mahkûm olmadığı bir yol açılmış olur.

İlk kısımda Foucault'nun iktidar analizini genişleten kavramlar olan yönetim ve yönetimsellik açısından kendilik tekniklerinin önemini açıklamaya çalışıyorum. Öznenin bilgi öznesi olarak kurulmasını sağlayan tekniklerin felsefi söyleme dahil edilme tarzını inceliyorum. Kendilik tekniklerini hesaba katmadan yapılacak bir iktidar analizi çalışmasının eksikliklerinin neler olabileceğini Foucault ile Habermas arasındaki ayrılıktan hareketle göstermeye çalışıyorum. Buradaki amaç bilginin meşruiyetinin koşullarının araştırılmasını hedefleyen ve öznenin kurucu özne olarak temellendirilmesini amaçlayan öznellik felsefelerinin bir eleştirisini sunmaktır. Böylelikle felsefe tarihinin eleştirel-ontoloji bakımından incelenmesini Kant sonrası Foucault'nun felsefe tarihini yeni bir tarzda ele almaya imkân veren soruşturmasını Foucault ile Habermas arasındaki yöntem ve yönelim farkından hareketle geriye doğru, her iki düşünürün de bir şekilde ilişkili olduğu Alman İdealizmine taşıyorum.

İkinci bölümde Hegel'in öznellik felsefelerinin tek yanlılığına dair eleştirisinin izinde, kendilik kaygısı ve kendilik bilgisi mefhumlarının Foucault'nun yaptığı gibi bir felsefe tarihi incelemesine benzediğini göstermeye çalışıyorum. Hem Hegel'in eleştirdiği Kant ve Fichte'de hem de Hegel'in kendi felsefi söyleminde Foucault'nun kendilik pratiklerinin söylem oluşturucu rolünü açıklıyorum. Bunu yaparken de Hegel'in öznellik felsefelerinin karakterini eleştirmek adına belirlerken onları kendi bilim sistemine nasıl dahil ettiğini göstermeye çalışıyorum.

Son olarak, iktidarın kendilik, anlam ve anlamlandırmayla olan bağlantısından hareketle öznenin aynı zamanda anlamlandırma olarak kurulduğunu göstermeye çalışıyorum. Bunu yapmak için de modern felsefe tarihinde hakikate erişmek için özneliliğin dönüşümünün koşul ve imkânlarını soruşturmayı en açık şekilde ortaya koyan Hegel ve Heidegger'in anlamlandırma teorilerinden yola çıkıyorum. Heidegger'in kendilikle ilişkinin özneyi anlamlandırma sahası olarak ele alan yaklaşımları reddinin yönetim mefhumuyla ilişkisini göstermeye çalışıyorum. Kendilik teknikleri ve kendilik bilgisinin anlamlı özneyi meydana getirmede nasıl eklemlendiğini gösteriyorum.

**ANAHTAR KELİMELER:** Foucault, Hegel, Heidegger, Kendilik, Kendilik Teknikleri, Kant, Fichte, Özne, İktidar, Hakikat, Anlam, Anlamlandırma



# **THE ACTUALITY OF HISTORICAL-CRITICAL ONTOLOGY: HEGEL, HEIDEGGER AND FOUCAULT**

## **ABSTRACT**

The analysis of power, which Foucault calls government, aims to examine the anchoring points which links the self-conducting of individuals to their being conducted by others. At the same time, government is the name for the junction points between the ways of relation of subject to itself and the structures of domination. The question posed in this thesis is that in what way philosophical discourse contributes to the organization of government by validating certain modes of subjectivity that developed in the modern period. Based on this question, the first aim of this thesis is both to present the grounds for the ways of thinking which examine power in terms of the legitimacy of knowledge, and to criticize it. Its method is Foucault's method of treating the history of philosophy through determining the ways in which the care for the self and the knowledge of the self are connected in different periods of the history of philosophy. Based on this method, which carries out a critical examination of the history of philosophy, I limited the scope of the thesis to a critique of the ways of thinking that I classified as philosophies of subjectivity and I traced them in Kant, Fichte and Habermas. I particularly benefited from the works of Hegel and Heidegger, who criticized these philosophies of subjectivity, which Foucault only occasionally touched upon in his later writings, lectures and interviews without furthering it. Accordingly, the way this thesis is presented it is based on a need to think Hegel and Heidegger with Foucault. The second aim of this thesis is to show that the problem of meaning should be examined as a problem between truth and experience of the self, based on historical-critical ontology's method of treating the history of philosophy.

Philosophy refers to a way of thinking that depends on spiritual practices if it articulates certain techniques of the self to the formation of its discourse. In this sense, philosophical discourse turns into an instrument of the subject to transform itself in order to have the truth. The techniques that form the relation of subject to itself have already been included by philosophy when they are used in order to know the being of the subject itself. First, Foucault determines the nodes between care for the self and knowledge of the self. Starting from this, Foucault is in the search for a different kind of critical philosophy that he wants to investigate the conditions and possibilities of the transformation of the subject. He calls this way of thinking the critical ontology of ourselves which aims to test historically and practically the limits imposed on us. This way of thinking, which deals with the reciprocal relation between the actuality of the world and ourselves turns into the actuality of our own critical ontology. When Foucault examines the connection that philosophy forms between the Enlightenment period, where intense reflection on actuality took place,



and the critique as an attitude in general, a method that is called a different critical philosophy emerges. Thus, a path is opened in which criticism is not confined to the Critique in the Kantian sense.

In the first part, I try to discuss the importance of the techniques of the self in terms of government and governmentality, concepts that expand Foucault's analysis of power. I examine the way in which techniques that enable the subject to be formed as a subject of knowledge are incorporated into philosophical discourse. I try to show what the shortcomings of a power analysis conducted without taking into account the techniques of the self might be, and thus I try to put the differences between Foucault and Habermas in terms of those techniques. Based on laying the difference in method and orientation between Foucault and Habermas, I expand Foucault's history of philosophy for treating German Idealism, to which both thinkers are somehow affiliated. This will show why each thinker belongs to distinct traditions that emerge from German Idealism.

In the second part, following Hegel's criticism of the one-sidedness of philosophies of subjectivity, I try to show that Hegel's treating of history of philosophy is very similar to Foucault's in accordance with his notions of care for the self and the knowledge of the self. I explain the discourse-forming function of Foucault's practices of the self both in Kant and Fichte whom Hegel criticized from a different perspective and I try to show how this discourse-forming role emerges in Hegel's philosophy also. In doing so, I try to show how Hegel incorporated those philosophies of subjectivity into his own scientific system even though he criticizes them.

Finally, based on the connection between power, self, meaning and signification, I try to show that the subject is formed also through signification. To do this, I set out from both Hegel and Heidegger's theories of signification, who in the history of modern philosophy most clearly carry the investigation of the conditions and possibilities of the transformation of subjectivity in order for subject to have the truth. I try to show the connection between the notion of government and Heidegger's rejection of the approaches that consider the relation of self to itself, which in turn forms the subject as a field of signification. Lastly, I will show how techniques of the self and knowledge of the self are conjoined when the formation of the meaningful subject is in question.

**KEYWORDS:** Foucault, Hegel, Heidegger, Self, Techniques of the Self, Kant, Fichte, Subject, Power, Truth, Meaning, Signification



## TEŞEKKÜR

Mimar Sinan Gzel Sanatlar niversitesi'nde doktora ğrenimine başladığım andan itibaren bana her konuda destek olan ve aynı zamanda tez danıŐmanım olmayı kabul eden saygıdeğer Hocam Dr. Öğr. Üyesi Güçlü ATEŞOğLU'na,

Derslerinin benim felsefi öğrenimimde ne denli tesiri olduğunu daima hatırlayacağım ve en baştan beri bu çalışmayı izleme sürecinde yer alarak sunduğu katkılarından dolayı saygıdeğer Hocam Prof. Dr. Kurtul GÜLENÇ'e,

Tez izleme komitesinde yer almayı kabul ederek beni onurlandıran ve ufuk açıcı yaklaŐımıyla tavsiyelerini esirgemeyen Prof. Dr. Ertuğrul Rufayi TURAN'a,

Tez savunma jürisine katılmayı kabul etmeleri ve metne dair yönlendirici yorum ve eleŐtirilerinden dolayı Prof. Dr. Hakan POYRAZ'a ve Doç. Dr. Bergen COŐKUN ÖZÜAYDIN'a,

Doktora ğreniminin başlarında hayatıma dahil olup tüm süreçte benden desteğini esirgemeyen, daima teşvik eden, yaptığım işe olan inancımı tazeleyen, hayatımı paylaştığım canım eŐim Göknil Hande Uzun KARAAğAç'a,

Son olarak doktora sürecindeki desteği sebebiyle TBTAK BDEB 2211-E Doğrudan Yurt İçi Burs Programı'na teşekkür ederim.





## İÇİNDEKİLER

### Sayfa

ÖZET.....	vii
ABSTRACT .....	xi
TEŞEKKÜR .....	xv
İÇİNDEKİLER .....	xvii
<b>1. GİRİŞ .....</b>	<b>1</b>
<b>2. TARİHSEL-ELEŞTİREL ONTOLOJİNİN YÖNTEMİ.....</b>	<b>11</b>
2.1. Öznellik Felsefelerinin Genel Karakterinin Kendilik Teknikleri Açısından Belirlenmesi.....	11
2.2. Analitik Usûlden Eleştirel Ontolojiye.....	15
2.3. Eleştirel Ontolojinin Tarihselliği .....	25
2.3.1 Foucault ile Habermas yakınlığına dair yanlış değerlendirmelere yönelik bir itiraz.....	26
2.3.2. Foucault-Habermas ayrışmasının ana noktaları.....	31
2.3.3. İki farklı iktidar analizi yönteminin çatıştığı nokta: aydınlanma nedir?37	
2.3.4. Eleştirel ontolojinin modern felsefe tarihini ele alma yöntemine giriş: kartezyen darbe .....	42
2.3.5. Felsefe tarihinde Hegel'i yeniden konumlandırma ihtiyacı.....	47
<b>3. TARİHSEL-ELEŞTİREL ONTOLOJİNİN FELSEFE TARİHİ YA DA HEGEL'İ YENİDEN KONUMLANDIRMAK .....</b>	<b>53</b>
3.1. <i>Tinin Fenomenolojisi</i> 'nde Felsefeye Hazırlık Teması ve Felsefi Bilime Giriş .....	54
3.2. Transendental Duruş Noktasına Yükselme Temasının Tekrar Eden Edimi: Bağıntılama ( <i>Beziehung</i> ) .....	66
3.3. Refleksiyon kültürünün Öznellik Felsefeleriyle İlişkisine Dair Hegel'in Eleştirisinin Hedefi: Kant ve Fichte Örnekleri .....	69
3.4. Hegelci Yeniden Yapılandırmaya Giriş: Kant.....	74
3.4.1. Kant'ın düşüncesinde özgürlük, saf aklın ilgisi ve idenin sunumu .....	85
3.4.2. Kant'a göre anlamlandırmanın ortaya çıkışı ve şematizm.....	88
3.4.3. Kant'ta düşünme, anlamlandırma ve kendilik .....	89
3.4.4. Kant'ın düşüncesinde kendine dönmenin transendental duruş noktasına yükselme bakımından önemi .....	92
3.5. Kant'ın Peşinde: Fichte'nin Transendental İdealizmi ya da Öznelciliği .....	108
3.6. Öznellik Felsefelerinin Son Sığınağı: Kesinlik.....	112
<b>4. İKTİDAR, KENDİLİK TEKNİKLERİ VE ANLAMLANDIRMA İLİŞKİSİ.....</b>	<b>119</b>
4.1. Kurucu Özne Aynı Zamanda Anamlı Özne Midir?.....	123
4.2. Foucault'da Kendilik Deneyimi ve Varoluşun Anlamı Meselesi.....	127
4.3. Kendine Dönmek ve Hiçliğin İşlevi Üzerine.....	135
4.4. Hegel'de Kendilik, Hiçlik ve Anlamın Doluluğu Olarak Varlık.....	137
4.5. Heidegger'de Kendilik, Hiçlik ve Varlığın Anlamı.....	163
<b>5. SONUÇ.....</b>	<b>185</b>

<b>KAYNAKLAR</b> .....	<b>191</b>
<b>ÖZGEÇMİŞ</b> .....	<b>197</b>



## 1. GİRİŞ

Foucault 1976'da yayımlanan *Cinselliğin Tarihi*'nin birinci cildinden ölümüne dek olan sürede “yönetim” adını verdiği iktidar tipinin analizini yapmaya girişmiştir. Ona göre yönetim “bireylerin, başkaları tarafından idare edilmeleriyle kendi kendilerini yönlendirmelerinin birleştiği bağlantı noktası”<sup>1</sup> ifade eder. Bu kesişimde yönetim tipindeki iktidarın analizinin bir yanında kendi kendini idare etmenin ve yürütmenin (*conduct*) mesele edilmesi bulunur, diğer yanda ise başkalarını idare etmenin usûl, yöntem, teknik ve bilme tarzlarından oluşan bir bütünün soruşturulması. Bu ikincisi, yani söz konusu bütünün analizi, Foucault'nun yönetimsellik (*governmentality*) analizi dediği şeydir ve buna göre yönetimin (*government*) Batıda bütün olarak baskın bir iktidar tipi haline gelmesi sürecinde devletler de yönetimselleşmiştir. Bu durum bizim bugünümüzün, fiili gerçekliğimizin veya edimselliğimizin (*actualité*) önemli bir parçasıdır çünkü “biz, 18. yüzyılda keşfedilmiş olan ‘yönetimselliğin’ çağında yaşıyoruz”<sup>2</sup>. Yönetim, kendi kendimizi yönlendirdiğimiz kendimizle ilişki tarzını oluşturan teknikler ile başkaları tarafından yönetilmeye imkân veren tahakküm yapılarının kesişiminde bulunması nedeniyle kendi güncelliğimizle bağlantılıdır. Yönetimselliğin çağı aynı zamanda Aydınlanma çağıdır ki Foucault yaşadığımız çağın Aydınlanma çağı olduğunu da belirtir (“Biz Aydınlanma çağında yaşıyoruz”). Aydınlanmanın Kant için insanın kendi sebep olduğu toyluk veya vesayetten çıkış olması Kant'ın da bu dönemin felsefecisi olarak kendi güncelliği ile kurduğu ilişkinin bir çıktısıdır. Toyluk, vesayet veya ergin olmayış halinden bu çıkış Foucault için “fiili gerçekliğimizin [*actualité*] önemli/anamlı ögesini eksiksiz meydana getiren serbest kalma”<sup>3</sup> hareketidir. Kendi kendisinin idaresini üstlenmek belli bir halden (vesayetten) başka bir hale geçiş demektir çünkü kendi kendimizle olan ilişkimizi değiştirmek

---

<sup>1</sup> Foucault, M. (2018b). “Öznellik ve Hakikat”, *Hermenötüğün Kökeni: Kendilik Hakkında – Dartmouth Konferansları* (s. 41). Çev. Şule Çiltaş Solmaz. 2. Baskı. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

<sup>2</sup> Foucault, M. (2019). *Güvenlik, Toprak, Nüfus* (s. 98). Çev. Ferhat Taylan. 3. Baskı. İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.

<sup>3</sup> Foucault, M. (2010). *Government of Self and Others: Lectures at the Collège de France (1982-1983)* (s. 28). Çev. Graham Burchell. Hampshire: Palgrave Macmillan. [Foucault, M. (2008). *La Gouvernemen de soi et des autres: Cours au Collège de France (1982-1983)*. Seuil/Gallimard].

kendimizle ilgilenmeyi ve erginlik için çalışarak hazırlanmayı gerektirdiğinden ontolojik bir dönüşümü ifade eder. Foucault'nun iktidar analizi öznelğin sınırlarının pratikte sınanmasına bağlandığı ölçüde de kendimizin eleştirel ontolojisine dönüşür. Kendilik deneyiminin belli tarzda öznelliklerin kurulduğu bağlam eleştirel ontolojinin tarihsel araştırma sahasını oluşturur. Buna göre felsefe de olduğu haliyle öznenin tarihsel olarak sahip olduğu sınırların ötesine geçiş olanaklarının soruşturulması anlamını üstlenecektir:

“Burada, yapıp etmiş olduklarımızın bir tarihini yazma imkânı var, ki bu aynı zamanda ne olduğumuzun da bir analizi olabilir; politik bir anlamı olan teorik bir analiz yapmanın –yani, kendi güncelliğimizde kendimizle ilgili olarak kabul etmek, reddetmek ve değiştirmek istediğimiz şeyler açısından anlamı olan bir analiz yapma imkânı var. Kısacası, söz konusu olan, *farklı bir eleştirel felsefenin* arayışına çıkmak: nesneye ilişkin bir bilginin koşul ve sınırlarını belirlemek yerine, öznenin dönüşümünün koşullarını ve tarif edilmemiş imkânlarını saptayan bir felsefe.”<sup>4</sup>

Foucault bir özne haline gelmenin hangi tinsel koşullar altında gerçekleşebileceğinin tarihinden örnekleri bize sunmuştu. Hatta bu tarih onun önceki çalışmalarının yöneldiği yakın çağın da ötesine uzanıp örneğin Antik Yunan, Hıristiyanlık, Kartezyen ânla birlikte modern dönem, Kant ve sonrası gibi birçok ânın saptandığı bir tarihe genişler. Bu tarih kapsamında, belli bir hakikate erişmek için geçirilmesi gereken dönüşümü sağlamak adına hangi tekniklerin uygulanması gerektiğini salık veren metinler birer tinsel yönlendirici işlevi görmüştür. Kendini bilmek ve tanımak için kendi ile ilgilenmek gerektiği fikrine sadık kalarak, kendiliğin hakikatine erişmenin ne tür hazırlıklardan ve tekniklerden geçmesi gerektiğini aktaran metinler böyledir. Kendi varlığının hakikatine erişmek için gerçekleştirilecek çalışmalar tinsellik pratikleri yahut kendilik pratikleridir. Tarihte bu pratiklerin unutulduğu zamanlar olduğu gibi tema olarak tekrar ortaya çıktıkları zaman aralıkları da görülür. Kant ve sonrasındaki dönemdeki felsefecilerin çoğunda bu tinsellik öğelerine rastlarız.

Hegel ve Heidegger'de de kendilikle kurulan ilişkinin düşüncelerinde önemli bir yeri olduğunu görürüz. Özne her ikisi için de donuk, sabit, değişimden azade bir yapı olarak değil de bir oluş olarak, dönüşmeye hep açık ve dinamik bir öge olarak ortaya çıkar.

---

<sup>4</sup> Alıntılayan Frédéric Gros [Gros, F. (2015). “Derslerin Bağlamı”. *Öznenin Yorumbilgisi* (s. 449). Çev. Ferda Keskin. İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları]. (Aynı kısmın alternatif bir çevirisi için: *Hermenötüğün Kökeni*, ss. 39-40). Vurgu bana ait.

Bu anlamda modern dönemde Descartes'ta ortaya çıkan, olduğu haliyle hakikati bilmeye muktedir olan özne fikrinin eleştirisini hem Hegel hem de Heidegger yapmıştır. Hegel'in eleştirisinin yöneldiği şey kendinden emin öznenin salt kendi ile özdeşliğinin kesinliğine dayanarak bilgiye zemin oluşturduğu iddiasıdır. Descartes'ta dışsal olarak verili herhangi bir duyu içeriğinden soyutlama yoluyla erişilen kesinlik töz olarak ruhun varlığının teminatı olur. Hegel içinse bu, öznenin yalıtılmışlığının ifadesidir yalnızca ve bir töz-özne olarak özne soyutlandığı devasa içerikten (dünyadan) kopamayacağı için değişmeden kalabileceği iddiası çelişki arz eder. Ayrıca öznenin hakikate sahip olmasını sağlayacak şekilde varlığını dönüştürmesi gerekliliği ve bilgiye de ancak dünyanın deneyiminden geçerek dolaylı şekilde ulaşabileceği fikri atlanmış olur. Bu nedenle Descartes kendi felsefesindeki tinsellik öğelerini dışlamayı tercih eder. Foucault için de Descartes'ın öznesinin, olduğu haliyle hakikati bilmeye muktedir olduğunu öne sürmesinde gözden kaçanın bu kat edilen tinsel pratikler olmasıdır; çünkü söz konusu hakikat iddiasını mümkün kılan şey zaten Descartes'ın uyguladığı meditasyonlardır, yani refleksiyon yoluyla kendine dönme ve dolayısıyla kendi ile ilgilenme tarzlarıdır. Kendiliğin bilgisi, dünya bilgisinden geçilerek ulaşılan bir bilgidir. O nedenle özne oluş yalnızca dinamik bir süreç olarak ele alınabilir. Foucault ve Hegel'in eleştirisinin bu noktada ortaklaştığını görürüz. Heidegger ise kendiliğin Ben olan özne olarak kavranışındaki indirgemeciliği eleştirir. Bu Ben aynı zamanda herkesle paylaştığım ama benim kendi kendimin ifadesi olmayan bir bendir. Bu Ben'in öznelliği, kendiliğin gayrisahih bir yorumundan ibaret olmakla birlikte modern dönemde hâkim olan tekniğin dayanağı ve zemini haline gelmiştir. Heidegger bize bu yorumun modifikasyona uğramasının kendiliğe duyulan kaygı (*care for the self*) ile kaygılanmaktan geçebileceğini gösterir. Öznelliğin değişmez veya sabit kabul edildiği tüm felsefi söylemlerin veya yorumlamaların kapalılığından çıkış öznenin değişim imkân ve koşullarının açıklığına tanık olabilmesiyle olanaklı hale gelir. Hegel, Heidegger ve Foucault özne oluşun kendilikle ilişkiden geçerek tarihsel olduğu konusunda ortaklaşır.

Foucault için yönetimselleşmenin getirdiği tüm stratejilerin etki alanı öznenin öznelliğidir (çünkü bu bir kendilik deneyimidir) ve bu stratejilerin tersine çevrilebilme olanağı öznenin kendi kendisiyle ilişkisinden geçerek kurulduğunun hangi tekniklere bağlı olduğunun teşhisiyle mümkündür. Felsefi bir söylemin geçerlilik kazandırdığı bir öznelilik türünün o öznenin aynı zamanda hakikatini dile getirdiği iddiasına karşı

çıkması gerekir: çünkü söylemin belli davranış ve tekniklere eklendiği, onlara yön verdiği, onlar üzerinde tesiri olduğu ve birtakım gerçeklik etkileri üretmeye katkıda bulunduğu olgusu bunu gerektirecektir. Felsefe özneye kendi kendisinin bilgisini edinmeyi vaat ettiğinde bunu ne pahasına yapar? Öznenen ne tür edimler ve ne tür feragatler beklenir? Felsefi metinleri incelerken dikkat edilmesi gereken soru budur. İkinci bölümde göstermeye çalışacağımız gibi bu soru modern dönemin felsefe tarihini ele almada da yönlendirici olmaktadır. Örneğin, aşağı yukarı Kant'tan beri felsefe, hakikati öznenin kendi kendisine atıfla temellendirmeye çalıştığı ölçüde özneyi kendi varlığıyla bağlantılı şekilde varlık ile hiçlik, anlam ile anlamsızlık arasındaki bir gerilim ekseninde açıklamaya çalışmıştır. Öznenin kendiyle ilişki olarak kuruluşunda anlamın rolünü incelemeyen önce, felsefi söylemin varoluşun anlamlı kılınması adına neleri gerektirdiğini, hangi pratiklere başvurduğunu ve okuyucudan neler talep ettiğini Kant, Fichte ve Hegel'de açığa çıkaracağız. Dördüncü bölümde ise, yani "İktidar, Kendilik Teknikleri ve Anlamlandırma İlişkisi"nde, Hegel'in anlam teorisinin ve Heidegger'in Varlığın anlamına ilişkin sorusuna yönelik yanıtının iktidar analizi ve kendilik pratikleri bakımından önemini göstermeye çalışacağız. Heidegger'in bu tezdeki aslı konumunu gösteren bölüm de bu dördüncü bölüm olacaktır.

Şimdiyse bir sonraki bölüme dair hazırlık niteliğinde birkaç şey söylemek gerekiyor. Foucault, Hegel ve Heidegger öznelciliğin eleştirisi söz konusu olduğunda aynı safta yer alırlar. Bu yakınlık ilk bakışta aşikar görünmeyebilir ama bunu belirgin kılmak için Hegel'in yeniden konumlandırılması gerekir. Özellikle Foucault ve Hegel'in yakınlığını gösterebilmek için öznelcilik geleneğinin tarihine dair felsefi bir sunuma ihtiyacımız vardır. Şuradan başlayalım: Hegel için özne modern bir kavramdır. Örneğin ona göre Antik Yunan'da bir öznenen bahsetmek anakronistik olurdu. Fakat "öznel özgürlük ilkesi" Sokrates'le birlikte ortaya çıkar ve "kendini tanı" buyruğunun fiiliyata geçişidir. Kişi, hakikatini ve kendi ahlâki doğrusunu bulmak için kendini bilmelidir. Kendini bilmesi ise herhangi bir duyuşsal veriye ya da sıradan bir nesneye değil de kendisine yönelmesini ve kendiyle ilgilenmesini gerektirir. Böylelikle, Sokrates'e göre insanın kendisi için asıl geçerli olan ezeli-ebedi olanı, kendi başına duranı, kısacası İyi'yi kendisinde bulmak ve tanımak mümkün olabilecektir. Dışsal olarak belirlenmiş şeylerden, yani arzu, itki ve keyfi tercihlerden yüz çeviren kişinin kendisine yönelmesiyle bu dışsal olarak belirli şeylerin bilgisine erişmesi kendi kendine gelişerek öğrenmesinin (*Bildung*) adıdır. Hegel'e göre Sokrates'in

düşüncesinden hareketle hakikate dair bir değerlendirme yapacaksa bunun düşünmenin işleviyle bağlantısını göstermek gerekecektir. Sokrates'te değişime mâhkum ve gelip geçici olan tikel şeylerin nesne olarak belirlenmesi öznel bir yoldan sağlanmaktadır. Ancak, öznel olan ile nesnel olanın birliğini veren ise düşünmedir. Çünkü kişinin kendisinde bulacağı bir evrensel (tümel) yoluyla ki düşünme tikel içerikle olan karşıtlığı ortadan kaldıracaktır ve öznel-nesnel birliğini sağlayabilir. Düşünme Hegel'e göre, kendisine nesne olarak aldığı şeyi böylelikle evrenselleştirir, tümel haline getirir. Herkesi bu tümeli düşünmeye yönlendirecek olan Sokrates'in kendiyile ilgilenme öğüdünün "gerek" olarak ortaya çıkması aslında Yunan halkının zaten yitirmiş olduğu birliğin ifadesinden başka bir şey değildir. Dolayısıyla hakikatin politik bir analizine imkân tanıyan şey kendi kendiyile ilgilenmekten geçerek bir kendilik bilgisine erişmenin toplumsal veçhesi budur. Başka türlü söylemek gerekirse, buyruğun ortaya çıkışı Yunan halkı için geçerli olmuş olan ilahi yasanın artık geçersiz olduğu âna denk düşer. Yasada ahlâkını ve kendisini duyan (Atinalı) kişi artık yoktur, o yasada artık kendisini hissedememektedir (*Selbstgefühl*).

Devletin gücünün yitişiyile aynı âna denk düşen şey, bireylerin kendilerinden ortaya çıkarabilecekleri ahlaki düsturla yasanın yeniden kurulabileceği *idealidir*. Evrensel olarak bireylerin tek tek bağlanmasıyla canlılığını sürdüren tin yitirilmiş fakat onun düşünce yoluyla aranıp bulunabileceği fikri gelişmiştir. Hegel için felsefenin ve tarihin gelişmesi için gerekli olan bu ileri gidiş aynı zamanda tarihte ortaya çıkan ve döneminin felsefesinde yansıyan bir kopuşu, eksikliği, dahası ihtiyacı ifade eder. Tözsel olandan ayrı düşen öznenin tüm yapıp etme gayretleri içinde devasını kendinde araması, Hegel'in gözünde bir felsefi sistemin temeli haline getirilmemelidir. Aynı sebeple Hegel, Kant ve Fichte'nin felsefelerinin ilkelerini, alelâde anlama yetisinin (*common human understanding*) bir tümeli düşünebilme işlevine dayandırmalarını eleştirecektir zira bu faaliyet insanın düşünmesinin, salt kendine dönmesinin bir ifadesidir yalnızca. Kendine dönme, yansıma veya refleksiyon denilen şey öğrenmenin (*Bildung*) düşünmenin ortamında gerçekleştirilmesinin aracıdır. Hegel, Kant ve Fichte'nin felsefeleri için "refleksiyon kültürünün [*Kultur* –T.K.] bir sisteme yükseltildiği felsefeler"<sup>5</sup> ifadesini kullanır. Alelâde anlama yetisinin yapabildiği şey, ya oluşturulan bir kavramı incelemekten ibarettir ya da görünün içeriğine yöneldiğinde

---

<sup>5</sup> Hegel, G. W. F. (1977). *Faith and Knowledge* (s. 64). Çev. Walter Cerf ve H. S. Harris. Albany: State of New York Press.

kavramı ondan yalıtmaktır. Ne var ki kavram ve görüyü bir birlik içinde düşünmeye çalışırken birleştirme işini gerçekleştirecek olan Aklın alanına da geçemez: “Bu mutlak karşıtlığa, bu kısıtlamaya sıkıştırılan asil bir doğanın çektiği eziyet, kendisini özlem ve çaba olarak ifade eder; ve aşılamayacak bir engel olarak bilinç kendisini engelin ötesindeki bir aleme iman şeklinde dışa vurur”<sup>6</sup>. O nedenle kendisini ait olduğu yerden kopmuş olarak gören öznenin kendine dönmesi ve tatminini salt kendinde bulacağına inanması hakikatin kendisini ifade etmeye yetmeyecektir. Hakikatin ifadesi refleksiyon kültürünün yarattığı çelişik içeriğin (örneğin kendinde bulunduğu tikel ile tümel yanların birliğinin düşünülemezliği) çözülüşünün ifadesi olabilir yalnızca.

Dünya deneyiminden geçerek kendine dönme teması Hegel için bir kültürü temsil etmektedir. Kendiliğin bilgisine ulaşmak için gerçekleştirilen birtakım pratikler başka dönemlerdeki pratiklere benzer fakat Hegel için bunların bizi ulaştırdıkları bilgi aynı değildir. Sokrates, Platon veya örneğin Stoacılık ile Kant ve Fichte arasında bu tür pratiklere başvurmada bir benzerlik kurulabilse de Hegel için Kant ve Fichte kendiliği bilme bakımından daha derin bir kavrayışa sahiptir. Hegel’in felsefe tarihi incelemesinde kullanılan kategorizasyon kendiliğin bilgisinin gitgide ne denli derin ve açık hale geldiğine bakarak tarihte bir ilerleme şeklinde nasıl tezahür ettiğinin incelenmesinden ortaya çıkar. *Tinin Fenomenolojisi*’nin sonunda ancak ortaya çıkan mutlak bilme aslında kendiliğin eksiksiz bilgisinin şeffaflığıdır. Kendilik, kendi kendisine şeffaf hale ancak bir dolayım sürecinin sonunda gelebilir ki bu süreç aynı zamanda onun bilinç olarak deneyiminin biliminin bir bütün olarak serimlenişidir. Bu devasa sürecin içinde birer ân haline gelen Kant ve Fichte’nin kendiliği kavrayışları Sokrates, Platon veya Stoacılığa göre *daha* derin ve *daha* şeffaftır. Ne var ki yine de Kant ve Fichte de edimselliği kavramanın gerisinde kalır, düşünceleri bir özlemle (*Sehnsucht*, Kant) ve çabalamayla (*streben*, Fichte) sınırlanır ve şimdide olanı görmeyen bu hakikatsizlik hakikati bir öte-yana (*Janseits*) bırakır. Hegel’in felsefesini kendiliğin tarihsel ontolojisi açısından Kant ve Fichteci transendental öznelciliğin dışında konumlandırmamızı sağlayan onun bu duruş noktasıdır. Foucault’nun kendimizin tarihsel-eleştirel ontolojisi adını verdiği analizine katkı sağlayanlardan biri olarak Hegel’in adını dahil edebilmemiz bu duruş noktası sayesinde mümkün olmaktadır. Hegel’in refleksiyon pratiğini kendilikle ilişkinin bir tarzı olarak ele

---

<sup>6</sup> A. g. e., s. 64.



almasını sağlayan eleştirisi ile kendimizi kavramamızın kendi fiili gerçekliğimizden (edimselliğimizden) geçerek mümkün olabileceğini ortaya koymasını bu yakınlığı pekiştirmektedir. Foucault kendimizin eleştirel ontolojisini verdiği felsefi biçimi anlatırken de bu yakınlığı zaten ifade eder: “Hegel’den Frankfurt Okulu’na Nietzsche ve Max Weber’den geçerek, çalışmayı denediğim bir düşünce biçimini kuran felsefi biçim”<sup>7</sup>.

Foucault’nun *Kendinin ve Başkalarının Yönetimi* derslerinde geçen bu cümleye ek olarak, metnin editörleri bize Foucault’nun el yazmasında Kant ve Kant’ın “Aydınlanma Nedir?” yazısına atfen “yapmayı istediğim analizlerin bağlı olduğu belli bir düşünme biçiminin kök saldıği nokta”<sup>8</sup> ifadesini kullandığını belirtirler. Kant kendi dönemi olan Aydınlanma ile reflektif bir ilişki dahilinde yanıtlamaya çalıştığı “Biz kimiz?” sorusunu ortaya atarak kendimizin tarihsel eleştirel ontolojisinin Foucault’nun düşünme biçiminin kök saldıği nokta haline gelir. Fakat Foucault’nun bir Kantçı olduğunu söyleyemeyiz. “Aydınlanma Nedir?”de kişiyi kendi anlama yetisini kullanmaya cesaret etmeye çağırın Kant, kişinin böylelikle kendini bir bilgi öznesi olarak tanımasından yola çıkarak bu evrensel bilgi öznesinin kendi sınırlarını bilmesi itibarıyla da evrensel ahlaki özne olarak kabul edeceğini düşünür. Bu anlamda öznenin kendi uğruna bir dönüşüm geçirmesi gerektiği fikri dışlanır. Bu durumda Foucault kendini tam olarak bilemeyecek olan bir öznenin bilgi öznesi olabilmek için kendini dönüştürmesi fikrinin Kant için paradoksal olduğunu söyleyecektir. Hatta Kant’tan daha önce Descartes’ın başarmış olduğu şey “kendilik pratikleri aracılığıyla kurulmuş bir öznenin yerine, bilgi pratiklerinin temeli olan bir özneyi”<sup>9</sup> geçirmesiydi. Foucault bu darbeyi Kartezyen darbe olarak niteler ve bu darbenin gerçekleştirdiği şeyi şöyle ifade eder: “*Gnôthi seauton* (kendini tanı) ilkesini felsefi olarak yeniden nitelendirmek [*requalifier*] ve tam tersine *epimeleia heautou*’yu [kendilik kaygısı – T.K.]

---

<sup>7</sup> Foucault, M. (2018). “Hakikat ve Öznellik Üzerine Tartışma”. *Hermenötüğün Kökeni* (s. 125). Çev. Şule Çiltaş Solmaz. İstanbul: Ayrıntı Yayınları (Notlar’da 37 numaralı not).

<sup>8</sup> Foucault, M. (2010). *Government of Self and Others: Lectures at the Collège de France (1982-1983)* (s. 2). Çev. Graham Burchell. Hampshire: Palgrave Macmillan.

<sup>9</sup> Foucault, M. (1984). “On the Genealogy of Ethics: An Overview of Work in Progress”. *The Foucault Reader* (s. 371). Ed. Paul Rabinow. New York: Pantheon Books. [bu kısım aynı metnin Türkçe çevirisinde bulunmamaktadır, bkz. *Özne ve İktidar*, s. 213]. Foucault, Descartes’ın söz konusu teknikleri kötücül cinin yanılma olasılığına rağmen öznenin apaçıklığını bulabilmesi ve bunu kendinin bilgisinin olduğu kadar *dış dünyanın bilgisinin* de temelini keşfetmesi için kullanılabilirliğini göstermiş olur (bkz. “Hakikat ve Öznellik’ Üzerine Tartışma”, s. 108).

niteliksizlendirmek [*disqualifier*]"<sup>10</sup>. Kantçı kritik ise öznenin kurulmasını sağlayan kendilik kaygısı ve pratiklerini göz ardı ediyordu. Tinsel egzersiz, kendini hazırlama çalışmaları ve kendiyle ilgilenme tarzları tasfiye ediliyordu.

Ancak yine de Foucault'ya göre Descartes'ın hakikat uğruna hatayı ortadan kaldırma girişimi tinsel veya manevi tekniklerde ilerleme aracılığıyla, yani bir kendilik pratiği olan "meditasyonlar" aracılığıyla gerçekleşmişti.<sup>11</sup> Descartes'ın bilgi öznesinin kuruluşu bu pratiğin bir sonucuydu ve özne kuşku karşısında kesinliğin, delilik karşısında sağlıklı düşüncenin haklılaştırılmasıyla kurulmuştu.<sup>12</sup> Fakat Kant için durum farklıdır. Foucault'nun tinsellikten anladığı şey Kant'ın felsefesinde içerilmesi mümkün olmayan bir şeydir. Foucault'nun tinsellik tanımını "öznenin belli bir varlık tarzına [*mode of being*] ulaşmasını ve bu varlık tarzına erişmek için kendi üzerinde gerçekleştirmesi gereken dönüşümleri"<sup>13</sup> kapsıyordu ama Kant'ta buna rastlamak mümkün görünmeyecektir. Zira Kant'ta "bilmeye muktedir olmadığımız şey tam da bilen öznenin yapısıdır ve bu da özneyi bilememize neden olur", der Foucault ve ruhanilik koşullarının tasfiyesini şuna dayandırır: "öznenin tam da şu anda erişemediği bir şeye erişmesini sağlayacak ruhani bir dönüşüm geçirmesi fikri gerçekdışı ve paradoksaldir"<sup>14</sup>. Bu tartışma eksenini, tarihsel-eleştirel ontolojinin felsefe tarihini bölümlenme mantığına dair ipuçları vermektedir. Burada söz konusu olan, birtakım pratiklerin ortaya çıkışı, yitişi veya unutulmuşu gibi bulgulardır. 19. yüzyıldan itibaren felsefe tarihinde kendilik pratiklerinin geri dönüşüne tanık oluruz. Özellikle "kendine dönme" fikrinin "felsefede" işlev kazanması bizim burada yürüttüğümüz inceleme

---

<sup>10</sup> Foucault, M. (2015). *Öznenin Yorumbilgisi* (s. 18). Çev. Ferda Keskin. İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.

<sup>11</sup> Descartes *Meditasyonlar*'da egzersizlerini gün gün gerçekleştirir; örneğin Dördüncü Meditasyon'da kendisini duyulardan ve hayalgücünden son birkaç günde uzaklaştırabildiğini okuruz ve zihnini salt zihinsel olan nesnelere yönlendirerek düşünce silsilesini başlatır. Bu aynı zamanda insan aklının doğru kullanılması için de bir yöntem dönüşür. Doğruluğundan şüphe duyulamayacak ilk ilkeler ışığında yeni bilgiler aynı açıklık ve kesinliğe sahip olacaktır, çünkü bu bilgiler de ilk ilkelerden çıkarılacaktır (Descartes, R. (2007). *Meditations on First Philosophy*. İng. Çev. Jonathan Bennett. (<https://www.earlymoderntexts.com/assets/pdfs/descartes1641.pdf>) Erişim Tarihi: 03.01.2024

<sup>12</sup> "Meditasyonlar boyunca Descartes, kendiliği apaçıklık biçimi taşıyan bir doğru bilginin öznesi olarak niteleyerek (deli olma ihtimalini dışlamak kaydıyla) kendilikle kendilik arasında bir ilişki kurmuştur" (Foucault, M. (2019d). "Etiğin Soybilimi Üzerine: Sürmekte Olan Çalışmaya İlişkin Bir Değerlendirme". *Özne ve İktidar* (ss. 213-214). Çev. Osman Akınhay ve Ferda Keskin. 6. Basım. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

<sup>13</sup> Foucault, M. (1997). "The Ethics of the Concern for Self as a Practice of Freedom". *Ethics: Subjectivity and Truth: Volume 1* (s. 294). Ed. Paul Rabinow. İng. Çev. Robert Hurley vd. New York: The New Press.

<sup>14</sup> Foucault, M. (2015). *Öznenin Yorumbilgisi* (s. 164). Çev. Ferda Keskin. İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.

açısından belirleyici olmuştur. Bu tezdeki tartışma eksenini belirleyen de bu kendine dönüşün felsefe metinlerinin meydana getirilmesi ve işlevi bakımından edindiği yerdir.





## 2. TARİHSEL-ELEŞTİREL ONTOLOJİNİN YÖNTEMİ

### 2.1. Öznellik Felsefelerinin Genel Karakterinin Kendilik Teknikleri Açısından Belirlenmesi

Kant'ın sırasıyla üç Kritiğinin her birinde yanıt aradığı sorulara ek olarak (neyi bilebilirim, ne yapmalıyım ve ne umabilirim), bu üç sorunun bağlandığı noktada “insan nedir?” sorusunun bir dördüncü olarak ortaya çıktığı ve yanıtın da üç Kritiğin her biriyle bağlantılı olduğunu söylediği bilinir.<sup>15</sup> İnsanın kendisinin ne olduğu fikri belirlenmiş değildir. Hem Foucault<sup>16</sup> hem Heidegger<sup>17</sup> Kant'ın insanın bilgisini dünya-bilgisi ile eş anlamlı kullanmasına dikkat çeker. İnsan Kant'ta dünyaya ait olarak ve o dünyada eyleyen özne olarak karşımıza çıkar. Kant'ın düşüncesinde insan bilginin evrensel öznesi haline gelmekle kendisini dünya vatandaşı *olarak* tanır. Burada dünya empirik bilgisine erişilebilecek şeylerin toplamı olarak bilinebilir doğayı adlandırdığı gibi, insan topluluğunun bir arada şekillendirdiği, üzerinde çalıştığı, araştırdığı, ölçtüğü ve insanın özsel amaçları doğrultusunda kullanıp o amaçları gerçekleştirdiği yerdir. Dolayısıyla dünya-bilgisi tek başına doğanın bilgisi değildir, insana dair bilgiyi de kapsar. Fakat bu yine de tamamlanmış ve eksiksiz bilinmiş bir bilgi değildir. İnsanın ne olduğu sorusu, “dünya” teknik anlamda üzerinde çalışılıp dönüştürüldüğü sürece yanıtlanabilir olacaktır. Fakat aynı zamanda evrensel ahlak öznesi olan insanın bu dünyayla ilişkilide, bu dünya ile ne yapacağı sorusu onun bir pragmatik tavır almasını gerektirecektir. Kant açısından baktığımızda daima daha iyiye giden bir tarihi üreten insan kendi bilgisine tam olarak sahip olamayacaksa, üretilen bilginin üretim ve dolaşımının da salt aracı haline gelme riskini taşımaz mı? Bu soru aslında tekniğin Batıdaki hakimiyetinin eleştirisini yapanların yöneldiği asıl meseleye dair soruydu.

---

<sup>15</sup> Kant, I. (1992). *Lectures on Logic* (s. 538). Ed. ve Çev. J. Michael Young. New York: Cambridge University Press.

<sup>16</sup> Foucault, M. (2008). *Introduction to Kant's Anthropology* (s. 32). Ed. Roberto Nigro. İng. Çev. Roberto Nigro ve Kate Briggs. Los Angeles: Semiotext(e).

<sup>17</sup> Heidegger, M. (1998b). “On the Essence of Ground”. *Pathmarks* (s. 119). Ed. William McNeill. Çev. William McNeill.

Gerek Frankfurt Okulu mensupları gerek Heidegger bu eleştiriyi yapma gereksinimi hissettiler. Foucault'nun iktidar analizi de bu soruyla ilişkili olarak, felsefe tarihinin bir yeniden ele alınışını ve eleştirisini, kendilik bilgisi ve kendilik kaygısı mefhumlarından geçerek gerçekleştirebilmenin önünü açmıştır. Kendilik kaygısının niteliksiz kılınması ve tinselliğin felsefeden elenişi, bilginin ve bilen öznenin kazandığı ayrıcalıklı konum tekniğin hakimiyetinin pekiştirilmesiyle sonuçlanacaktır:

“Öznenin kendi varlığını boydan boya kat ederek onun biçimini değiştiren hakikatin, öznenin kendi hakkında edindiği hakikatin kendi üzerine ‘dönme etkisi’ sayesinde ortaya çıkan o aydınlanma noktası, o tamamlanma noktası, o biçim değiştirme noktası, bütün bunlar artık var olamaz. [...] Bilgi artık sadece bir ilerlemenin sonu bilinmeyen belirsiz boyutuna açılacaktır ve getirisi tarih içinde sadece bilginin kurumsal birikiminde ya da çekilen onca ıstırdan sonra nihayet bulunmuş hakikatin psikolojik ya da toplumsal getirisinde nakde çevrilecektir.”<sup>18</sup>

Foucault'nun yapmaya çalıştığı analizlerin bağlı olduğu düşünme biçiminin Frankfurt Okulu'ndan geçen bir tarzda olduğunu ifade etmesi bu ilişkinin tematik bir ortaklığından daha fazlasına işaret eder. Gelgelelim Foucault'nun kendisinin Heidegger'den hareketle<sup>19</sup> özne ile hakikat ilişkisinin problemleştirilmesine yöneldiğini söylediğinde de bu bizi şaşırtmamalıdır. Foucault'ya göre özneye bir sınamaya yeri olarak verili olan dünyayı öznellik-hakikat bağlamında bir soru haline getiren iki kişiden biri Heidegger diğeri de Lacan'dır. Foucault, Heidegger'in dünyayı varolanların toplamı olarak kabul etmeyişi ve kendiliğin dünya ile olan bağının hakikatine dair analizini takip eder. Dünya, üzerine düşünülmesi gereken şey olarak ortaya çıkar. Zira “belirli bir noktadan itibaren dünya, *tekhne*'yi veya farklı teknikleri karakterize eden belirli araçlar ve amaçlar sayesinde tanınmak, ölçülmek ve hâkim olunmak üzere, artık düşünülmez olmuştur”<sup>20</sup>. Dünya, örneğin Heidegger için, kendiliğin hakikatinin açıldığı yerdir ve kendilikle birlikte dünya da açılır. Bu yaklaşım dünyayı ölçmek, hesaplamak ve kullanmak üzere onu şeylerin bir toplamı (Kant'ın *Inbegriff* dediği toplamı) kabul etmez. Bu yaklaşım aynı zamanda Batıda tekniğin hâkim olan hesaplayıcı yaklaşımdan ayrılır. Ne var ki Batıda hangi pratiklerin tekniğin hakimiyetine sebep olduğu sorusuna yanıt Heidegger'in kendisinden gelmez.

---

<sup>18</sup> Foucault, M. (2015). *Öznenin Yorumbilgisi* (s. 22). Çev. Ferda Keskin. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

<sup>19</sup> “[...] daha ziyade Heidegger tarafından ve Heidegger'den hareketle” (A. g. e., s. 163).

<sup>20</sup> A. g. e., s. 410.

O nedenle Foucault'nun Heidegger'den hareketle düşündüğü problem farklı bir yöne sapmak durumundadır. Yani Foucault'nun analizi Frankfurt Okulu'nun iktidar ve tahakküm analizine benzer tarzda bir analize evrilecek ve tersine çevrilebilir iktidar ilişkilerinin saptanabileceği pratiklerin teşhisine yönelecektir.

Heidegger'in kendilik kaygısı (*Sorge*) ile hakikat arasındaki bağın yeniden kurulabilmesinin imkânını aslında Varlığın mesele edilmesinden geçtiğini ifade etmesi, Varlığın Batıda o zaman dek unutulmuş olduğunu ifade etmesiyle birlikte tarihsel veçhe kazanır. Heidegger'in Varlığın unutulmuşluğu ile Batıda tekniğin hakimiyeti arasında kurduğu bağ Foucault'da dünyanın düşünülür olmaktan çıkması ile tekniğin hakimiyetini ilişkilendirmesiyle kesişir. Heidegger'in kendilik bilgisi ile kendilik kaygısı arasındaki ayrımı öznel ve hakikat bağlantısı açısından belirgin kılarsa da Foucault için Varlığın unutulmuşluğuna sebep olan bir tarihin yazımı konusunda kendisine daha fazla yardımcı olamaz: "Heidegger'e göre, nesnenin bilgisi Batılı *tekhne* temelinde Varlığın unutulmuşluğunu mühürlemiştir. Şimdi soruyu tersine çevirip, Batılı öznenin hangi *tekhnei* temelinde oluşturulduğunu ve onları karakterize eden hangi hakikat ve yanılığın oyunlarının, özgürlük ve sınırlama oyunlarının devreye sokulduğunu soralım kendimize"<sup>21</sup>.

Foucault *Cinselliğin Tarihi* ve sonrasındaki çalışmalarında ele aldığı zaman dilimi onun daha önce çalışmadığı kadar geniş bir tarihi kapsar. Örneğin keşfedilmiş, bir dönem kullanılmış, unutulmuş veya tekrar gün yüzüne çıkmış olan hangi pratiklerin hakikat ve hata, özgürlük ve sınırlama oyunları dahilinde devreye sokulduğunun tarihi, modern dönemden çok daha geniş bir alana yayılır. O denli ki Deleuze, Foucault'nun evrensel tarihin geri dönmesi korkusundan da söz eder.<sup>22</sup> Fakat Foucault'nun ilgili külliyatlarda tespit ettiği kesintiler, unutulup tekrar gün yüzüne çıkmalar vb. özneyi kuran pratiklerin evrensel bir tarihini meydana getirmez. Örneğin Hegel'deki kendinin bilincinin tarihte giderek kendisine daha şeffaf hale geldiği fikri Foucault için reddedilmesi gereken bir şeydir. Yine de Hegel'in özneyi kendilikle ilişkide kurulan bir şey olarak kavraması ve tarihi de bu ilişkinin şekillenmeleri (*Gestaltung*) olarak ele alması Foucault'nun yapmaya çalıştığı analizler bakımından onun ne denli önemli olduğunu gösterir. Tarih Hegel için aynı zamanda felsefe tarihinin sahnesidir de. Her

---

<sup>21</sup> Alıntılaman F. Gros (*A. g. e.*, s. 447).

<sup>22</sup> Deleuze, G. (2019). *Bilgi: Foucault Üzerine Dersler* (s. 281). Çev. Ayşegül Baran. İstanbul: Otonom Yayıncılık.

felsefe kendi çağının felsefesi olmakla birlikte felsefi bilme de tarihin düşüncede kavranışıdır ona göre. Felsefi bilme, yani mutlak bilme, kendiliğin kendisiyle ilişkisinin tarihini bilme olarak özne oluşun da tarihinin kavranışıdır. Keza Foucault da Hegel'in bu konumuna felsefe tarihinin kendilik bilgisi ve kendilik kaygısı bakımından problemleştirilmesi adına ne denli önem atfettiğini gösterir: “*Tekhnê* hakimiyeti temelinde bilgi [*connaissance*] nesnesi olarak verilen dünya, aynı zamanda hakikatin etik nesnesi olarak ‘kendiliğin’ ortaya çıktığı ve deneyimlendiği yer [nasıl – T.K.] olabilir? Eğer Batı felsefesinin sorunu buysa –dünya nasıl hem bilgi [*connaissance*] nesnesi hem de özne için sınama yeri olabilir; nasıl olur da dünyayı kendine bir *tekhne* üzerinden veren bir bilgi öznesi, ve bu aynı dünyayı kendine, radikal anlamda farklı bir biçimde bir sınama yeri olarak veren bir deneyim öznesi olabilir? – eğer Batı felsefesinin meydan okuması gerçekten buysa, *Tinin Fenomenolojisi*’nin bu felsefenin doruk noktası olduğunu görürsünüz”<sup>23</sup>.

Foucault için kendimizin eleştirel ontolojisi eğer sözünü ettiği o farklı tarzdaki felsefe veya düşünme biçimi olacaksa bunun yolu kendilik bilgisi ile kendilik kaygısı kesişimi ekseninde ele alınan bir tarihten geçer. Foucault da Antik Yunan, Helenistik Dönem, Roma ve Hıristiyanlık dönemlerinde kendiliğin yorumlanma tarzlarının incelenmesi yoluyla zaten bunu yapmıştır. Fakat Batı felsefesinin “doruğu” Alman İdealizmi ve devamında Kıta Felsefesi bu kapsamın dışında kalmıştır. Foucault’nun çalışmalarında Kant sonrası felsefenin incelenmesi için gereken araçlar mevcuttur. En genelinden başlamak gerekirse, ona göre modern felsefeyi bölen iki eleştirel gelenek vardır ve ikisi de Kant’tan kaynaklanır<sup>24</sup>. O nedenle felsefede bir yol ayrımındayızdır: Ya hakikatin analizini yapan bir eleştirel felsefeyi tercih edeceğiz; ya da edimselliğin ve kendimizin bir ontolojisine dair, yani şimdinin ontolojisine yönelen bir eleştirel düşünme biçimini tercih edeceğiz. Felsefe tarihinin bu ikinci düşünme biçimine bağlı

---

<sup>23</sup> Foucault, M. (2015). *Öznenin Yorumbilgisi* (s. 421). Çev. Ferda Keskin. İstanbul: Ayrıntı Yayınları. Dersi burada bitiren Foucault’nun elyazmasından okumadığı kısım editörler tarafından aynı yerde dipnot olarak verilir: “Ve eğer *Aufklärung*’un bıraktığı (*Fenomenoloji*’nin mutlaka devrettiği) görev, nesnel bilgi sistemimizin neyin üzerinde temellendiğini sormaksa, aynı zamanda kendilik deneyimi kipliğinin neyin üzerinde temellendiğini sorgulamaktır”.

<sup>24</sup> Foucault, M. (2010). *Government of Self and Others: Lectures at the Collège de France (1982-1983)* (ss. 20-21). İng. çev. Graham Burchell. Hampshire: Palgrave Macmillan. Aynı metnin başka bir çevirisinde şurada: Foucault, M. (2007c). “What is Revolution?”. *The Politics of Truth* (s. 95). İng. çev. Lysa Hochroth ve Catherine Porter, Los Angeles: Semiotext(e).



bir incelemesinin imkânını gösterebilmek için bu iki yaklaşımın farkını açıklamak gerekir.

## 2.2. Analitik Usûlden Eleştirel Ontolojiye

İlki olan analitik usûl bilginin (*connaissance*) ve dahası olanaklı bilginin koşullarının soruşturulmasına yönelir, modern bilimin ilerleyişi karşısında bilginin konumunu ve geleceğini tartışır ve “bilginin tarihsel tarzlarının meşruiyetini”<sup>25</sup> sorgular. Tahakküm de bilginin gayrimeşru birtakım kullanımlarının bağlaştığı olarak incelenmek durumundadır. Buna göre tahakkümün sebebinin bilginin meşru tarzlarından bir sapmadan kaynaklandığı düşünülür. Bu amaçla, “illüzyon, hata, unutma, toparlanma/iyileşme vb.”ye bakarak tarihte meşruiyetten çıkışın gerçekleşme şekilleri saptanır. Foucault’ya göre “çoğu 18. yüzyıl felsefecilerinin anladığı buydu, Dilthey, Habermas vb. de böyle anlıyordu”<sup>26</sup>, “19. yüzyıldan beri modern felsefe de kendisini böyle sundu ve bundan bir hakikat analitiği geliştirdi” ve bu aynı zamanda “Anglo-Sakson analitik felsefe biçiminde karşılaştığımız felsefe biçimidir”<sup>27</sup>. Ne var ki bu yaklaşım iktidarı bilginin doğru yönlendirici olamadığı durumlardan kaynaklanan tahakküme indirgeyen bir yaklaşımdır. Diğer yol ise Foucault’nun yine Kant’ın Aydınlanma sorusu ile onun devrim üzerine olan yazısından ortaya çıktığını ifade ettiği bir eleştirel düşünmenin yoludur ki soru artık ontolojik olarak şimdiye, modernliğe ve kendimize dair olacaktır. Foucault kendi incelemesinin de “doğru mu yanlış mı, temellendirilmiş mi değil mi, gerçek mi aldatıcı mı, bilimsel mi ideolojik mi, meşru mu suiistimal var mı?” sorusunu sormadığını söyler; aranacak şey bilgi ile iktidar arasındaki karşılıklı etkileşimin saptanabildiği noktalarıdır:

“Aranan şey, zorlama mekanizmaları ile bilgi unsurları arasında tespit edilebilecek hangi *bağlar*, hangi *bağlantılar* olduğu, bunlar arasında nasıl bir gönderme ve dayanak etkileşiminin geliştiğidir; bu da belli bir bilgi unsurunun, doğru, muhtemel, belirsiz ya da yanlış bir unsura tahsis edilen benzer bir sistemde iktidar etkilerini

---

<sup>25</sup> Foucault, M. (2007a). “What is Critique?”. *The Politics of Truth* (s. 58). İng. çev. Lysa Hochroth ve Catherine Porter, Los Angeles: Semiotext(e).

<sup>26</sup> A. g. e., s. 58.

<sup>27</sup> Foucault, M. (2010). *Government of Self and Others: Lectures at the Collège de France (1982-1983)* (s.20). İng. çev. Graham Burchell. Hampshire: Palgrave Macmillan.

yüklenebilmesine neden olur; böylece belli bir zorlama usûlü, rasyonel, hesaplanmış, teknik bakımından etkili vs. bir unsura özgü biçim ve gerekçeler kazanır.”<sup>28</sup>

Foucault kendilik teknikleri ile “zorlama ve tahakküm yapıları”nın bağlantı noktasına, yani “bireylerin, başkaları tarafından idare edilmeleriyle kendi kendilerini yönlendirmelerinin birleştiği bağlantı noktasına,” “yönetim” adını vermişti.<sup>29</sup> Yaptığı analize olanak veren şey de bu bağlantı noktalarının saptanmasıdır. İktidar analizinin eleştirel tarzda yenilenerek ele alınabilmesi ve öznenin dönüşüm imkân ve koşullarının saptayan bir felsefenin ortaya konabilmesi Foucault’nun anladığı anlamdaki eleştirinin dinamizmidir. Bu dinamizm hareket ettirici motorunu yine Kant’ın Aydınlanma ile Eleştiri arasında yaptığı ayrımında bulur. Foucault kendimizin eleştirel ontolojisi ile bir tutum olarak Aydınlanma arasında bir ortaklık saptar. Ona göre Aydınlanma kendi kendisinden sahip olduğu bir tarihsel bilince sahiptir ve bu tarihsel bilincin ilkesi “kendi otonomimizde kendimizin bir eleştirisi ve sürekli yaratılması”dır<sup>30</sup>. Aydınlanma bir tutum olarak “edimsellikle [*contemporary reality*] bir ilişki kurma tarzı, belli insanlar tarafından yapılan istemli bir seçim, nihayetinde bir düşünme ve hissetme tarzı, aynı zamanda bir aidiyeti işaret eden ve kendisini bir görev olarak sunan eyleme ve davranma biçimi... Yunanların *ethos* dediğine benzer”<sup>31</sup>. Eleştiri de bu anlamda söz konusu *ethos*’a dahil edilir.

Foucault’nun düşünme biçiminde eleştiri erdeme benzetilir ve canlandırılmaya devam edilen bir tutuma dönüşür. Eleştiri bu noktada, Foucault’nun saptadığı gibi, *yönetilmek* ile *o kadar da yönetilmemek* arasındaki bir teknik meseleye, bir seçime, bir yapıp etmeye, kısacası pratiğin alanına iade edilir. Kendimizin eleştirel ontolojisi “birikerek artan bir bilgi bütünü, öğretici vb.” olmayıp “bir tutum, bir *ethos*, içinde kendi olduğumuz şeyin eleştirisiyle birlikte aynı zamanda bize dayatılan sınırların tarihsel

---

<sup>28</sup> Foucault, M. (2020a). “Eleştiri Nedir?”. *Eleştiri Nedir? Kendilik Kültürü* (s. 50). Çev. Murat Erşen. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

<sup>29</sup> Foucault, M. (2018b). “Öznellik ve Hakikat”. *Hermenötüğün Kökeni: Kendilik Hakkında – Darmouth Konferansları* (s. 41). Çev. Şule Çiltaş Solmaz. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

<sup>30</sup> Foucault, M. (2007b). “What is Enlightenment?”. *The Politics of Truth* (s. 122). Çev. Lysa Hochroth ve Catherine Porter, Los Angeles: Semiotext(e).

<sup>31</sup> A. g. e., s. 105. “Contemporary reality”yi edimsellik olarak karşıladım çünkü Fransızca metinde *l’actualité* olarak geçiyor (Foucault, M. “Qu’est-ce que les Lumières?” (<http://1libertaire.free.fr/Foucault17.html>)) Erişim tarihi: 04.01.2024.

analizi ve bu sınırların ötesine geçme deneyi olan bir felsefi yaşam”<sup>32</sup> olarak düşünülmelidir ve “eleştiride erdeme benzer bir şey vardır”<sup>33</sup>.

Foucault’nun eleştiri ile etik arasında kurduğu bağ farklı bir eleştirel felsefe arayışının bir çıktısıdır. Nesneye ilişkin bilginin koşullarını soruşturan bir eleştiriden öznenin dönüşümünün koşul ve imkânlarını araştıran bir yaşam biçimine geçişle birlikte eleştiri etik bir bağlam kazanır. *O kadar da* yönetilmeme kararı insanın özgürlüğü ile ilişkili olmakla birlikte kendimizde değiştirmek, kabul etmek veya reddetmek istediğimiz şeyle ilgili bir analiz sahasını da açar. Öyle ki modern dönem düşünürü olan Foucault özgürlük meselesini ele almada kendisine Antik Yunan’ın ahlâk felsefecilerinin olduğu gibi bir rol de biçer. Burada önemli olan erdeme benzettiği eleştiri ile özgürlüğün kesişiminde ahlâkî bir boyutun oluşmasıdır: “İnsanın varoluşunun görevlerinden ve anlamlarından bir tanesinin –ki insanın özgürlüğü de tam burada oluşur– hiçbir şeyi asla kesin, dokunulmaz, aşikâr [*self-evident*], hareketsiz olarak kabul etmemek olduğunu düşündüğüm ölçüde bir ahlâkçiyim”<sup>34</sup>.

Dikkat edilirse Foucault’nun itirazı onun düşünme biçimindeki dinamizm vurgusuyla bağlantılıdır. Batıda belli tarzdaki öznellik deneyimi biçimlerine itiraz da değişmezlerin reddedilmesi düşüncesinden yola çıkar. Bunu da “yüzyıllardan beri zorla dayatılmakta olan bu tür bireyselliği reddederek yeni öznellik biçimlerine geçerlilik kazandırmak”<sup>35</sup> için yapmayı amaçlar. Öznenin de bir ilişki olduğu fikri onun kurulan bir şey olduğunu ama aynı zamanda değişmeye ve dönüşmeye de açık hale gelebileceğini imler. 1982 yılındaki bir mülakatında Foucault bu dinamizme tekrar dikkat çeker ve “kendi kendimizle sürdürmek zorunda olduğumuz ilişkilerin kimlik [yani özdeşlik – T.K.] ilişkileri olmadıklarını; daha ziyade farklılaşma,

---

<sup>32</sup> Foucault, M. (2007b). “What is Enlightenment?”. *The Politics of Truth* (s. 118). Çev. Lysa Hochroth ve Catherine Porter, Los Angeles: Semiotext(e).

<sup>33</sup> Foucault, M. (2007a). “What is Critique?”. *The Politics of Truth* (s. 43). Çev. Lysa Hochroth ve Catherine Porter, Los Angeles: Semiotext(e).

<sup>34</sup> Foucault, M. (2018a). “Michel Foucault’nun Verdiği Bir Mülakat: 3 Kasım 1980”, *Hermenötüğün Kökeni: Kendilik Hakkında – Darmouth Konferansları* (s. 127). Çev. Şule Çiltaş Solmaz. İstanbul: Ayrıntı Yayınları. [İngilizcesi için: Foucault, M. (2016). *About the Beginning of the Hermeneutics of the Self* (s. 127). Ed. Henry-Paul Fruchaud ve Daniele Lorenzini. Chicago: The University of Chicago Press.]

<sup>35</sup> Foucault, M. (2018b). “Öznellik ve Hakikat”. *Hermenötüğün Kökeni: Kendilik Hakkında – Darmouth Konferansları* (s. 56). Çev. Şule Çiltaş Solmaz. İstanbul: Ayrıntı Yayınları. Dipnot 16. Alıntılıdığım metnin bir çevirisi de “Özne ve İktidar” makalesindedir (bkz: “Özne ve İktidar”, s. 68).

oluşturma, yenilik ilişkileri olmaları gerektiğini”<sup>36</sup> ifade eder. Öznellik de “öznenin, kendilikle ilişkisi olduğu bir hakikat oyununda kendilik deneyimini gerçekleştirme biçimi”<sup>37</sup> olmaktadır. Dolayısıyla kendilik deneyiminin bu biçimi özneyi çevreleyen sınırların ihlâllerine açıktır. Foucault’nun bir yaşam biçimi olarak nitelediği kendimizin eleştirel ontolojisi öznenin dönüşümünün imkânlarını mevcut koşulların eleştirisi yoluyla yaratabilir. Foucault’nun eleştirisi ile etik arasında kurduğu bağ böylesi bir pratik tutuma bağlanır: “Kendimizin eleştirel ontolojisine uygun felsefi ethosu şu şekilde karakterize ediyorum: ötesine geçebileceğimiz sınırların tarihsel-pratik sınanması ve bizlerin özgür varlıklar olarak kendi kendimiz üzerinde gerçekleştirdiğimiz bir çalışma”<sup>38</sup>.

Kendimizin eleştirel ontolojisinin bir analiz olarak teorik bir hedefi de vardır. Kendimize dair bilgi biçimlerinin eksiksiz bir eleştirisi olarak niteleyebileceğimiz bir sahaya yönelir bu hedef. Neticede öznenin kendisine dair de bir bilgi türü bulunmaktadır. Foucault, özellikle bilimsel bilginin kendiliğe dair bilgide baskın hale gelişini Batıda tekniğin hakimiyeti ile örtüştürür. Örneğin şunu diyecektir: “Bilim tarihi bu araştırma türü için ayrıcalıklı bir bakış açısı oluşturur. Bu paradoksal gelebilir: Kendilik soykütüğü, ne olursa olsun, rasyonel bilginin kendimiz hakkında bize söyleyebileceği şeyden başka hiçbir şey değilmiş gibi, bilimsel bilginin alanında yer almaz”<sup>39</sup>. Kendiliğe dair inceleme hem teorik hem pratik bağlamda tarihsel ve eleştireldir. Kendilik deneyiminin bilgisi de hâkim bilgi biçiminin sınırlarını ötesine geçilebilmesiyle daima ihlâl uğrar. Foucault’nun felsefi bir ethos olarak belirlediği tutum, bilimsel bilginin kendilik deneyimi bakımından eleştirisi dahil, felsefe tarihinin de bir eleştirisini olanaklı kılar. Foucault için yapılacak soruşturmalar,

“hem rasyonalitenin teknolojik bir türü hem de özgürlüğe dair stratejik oyunlar olarak tasarlanan pratiklerin arkeolojik ve jeneolojik çalışmasında yöntemsel bağdaşımını [coherence] kazanır; bizim şeylere, başkalarına ve kendimize ait genelliklerin sorunsallaştırıldığı tarihsel olarak benzersiz/tekil biçimlerin tanımlarında teorik

---

<sup>36</sup> Foucault, M. (2018) “‘Hakikat ve Öznellik’ Üzerine Tartışma”. *Hermenötüğün Kökeni: Kendilik Hakkında – Darmouth Konferansları* (s. 126). Çev. Şule Çiltaş Solmaz. İstanbul: Ayrıntı Yayınları. Dipnot 44.

<sup>37</sup> A. g. e., s. 126. Dipnot 42.

<sup>38</sup> Foucault, M. (2007b). “What is Enlightenment?”. *The Politics of Truth* (s. 115). Çev. Lysa Hochroth ve Catherine Porter, Los Angeles: Semiotext(e).

<sup>39</sup> Foucault, M. (2018b). “Öznellik ve Hakikat”. *Hermenötüğün Kökeni: Kendilik Hakkında – Darmouth Konferansları* (s. 39). Çev. Şule Çiltaş Solmaz. İstanbul: Ayrıntı Yayınları. Dipnot \*.

bağdaşımını kazanır; pratik bağdaşımına ise somut pratiklerin sınanmasını tarihsel-eleştirel refleksiyoona tâbi tutmaya ihtimam göstermede [*care*] sahip olur.”<sup>40</sup>

İşte bu nedenle öznenin hangi pratiklerle kurulduğu, kendilikle ilişki olarak öznenin bilgisinin tekniğin hakimiyetini perçinleyecek şekilde felsefede nasıl haklılaştırıldığı felsefe tarihi açısından da bir sorundur. Kendilik kaygısı, kendilik bilgisinin belli bir türüne imtiyaz kazandırdığı ama kendini bir pratik olarak felsefede gizlediği süreç özneyi bir özdeşliğe ve belli sınırların içerisine hapseder. Tarihsel-pratik sınırların sınanması fikri gibi yönetim stratejilerinin tersine çevrilebilirliği de eleştirinin bu veçhesine bakarak değerlendirilebilir. Bizim çalışmamız için önemli olan kısım eleştirinin, felsefe tarihinde kendilik deneyimi içinde özneyi dar sınırlarının içerisine nasıl hapsettiğinin gösterilmesidir. Bu anlamda felsefe tarihinin “farklı” bir eleştirel felsefe dahilinde soruşturulmasına geçilebilir.

Alman İdealizminden Heidegger’e dek tinsellik öğelerinin felsefedeki tezahürlerine tanık oluruz. Dünyanın bir bilgi nesnesi olarak özneye verili olması ve yine dünyanın aynı zamanda öznenin sınama yeri haline gelmesi meselenin özünü oluşturur. Foucault’ya göre “hakikate erişmek için ona hangi koşulları dayatmalıyım ve hakikate bu erişim bana aradığım şeyi, en yüksek iyiyi, hükümler iyiyi hangi ölçüde verecektir?”<sup>41</sup> gibi soru ruhanilik veya tinsellikle ilgili bir sorudur. Kendisinin takip ettiğini ifade ettiği gelenek de bu sorunun etrafında şekillenmiştir. O nedenle şimdinin, kendimizin, kendi edimselliğimizin ontolojisini yapan felsefeciler arasında saydığı Hegel, Nietzsche, Weber, Frankfurt Okulu vs. için kendilik bilgisi *tekhne* yoluyla edinilen bilimsel bilgiden daha fazlasına işaret eder ve kendilik deneyiminin soru haline getirilmesi için kendilik kaygısı perspektifine yerleşmek gerekir.

Foucault *Öznenin Yorum Bilgisi* derslerinin ilkinde, Kant’ı takip eden dönemde genel olarak 19. yy. düşüncesinde (Hegel, Schelling, Nietzsche, Schopenhauer) ve Husserl ile Heidegger’de ruhanilik (tinsellik) yapılarının bulunduğu kanaatinde olduğunu söylemekle yetinir.<sup>42</sup> Frédéric Gros bu derslerde Foucault’nun yaptığı atıflarla ve gerekse el yazmalarındaki değinileriyle Hegel ve Heidegger’in sayılan isimler arasında merkezi önemi olduğunun altını çizer. Ona göre “artık mesele Heidegger’i etrafından

---

<sup>40</sup> Foucault, M. (2007b). “What is Enlightenment?”. *The Politics of Truth* (ss. 118-119). Çev. Lysa Hochroth ve Catherine Porter, Los Angeles: Semiotext(e).

<sup>41</sup> Foucault, M. (2015). *Öznenin Yorum Bilgisi* (s. 27). Çev. Ferda Keskin. İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.

<sup>42</sup> A. g. e., s. 27.

dolaşmak değil, Hegel’i yeniden konumlandırmaktır” ve “Heidegger *tekhne*’ye hâkimiyetin dünyaya nesnellik biçimini verme şeklini ifşa ediyorsa, Foucault da kendilik kaygısının ve özellikle Stoacı sınama pratiklerinin dünyayı kendiliğin bilgisi ve dönüşümünün ortamı, öznelğin ortaya çıktığı yer olarak nasıl kurduğunu gösterir. Hegel ise *Tinin Fenomenolojisi*’nde, tam da, bilgi için nesnellik biçimi (Yunanları yeniden okuyan Heidegger) ve pratik öznellik kalıbı (Latinleri yeniden okuyan Foucault) olarak bir dünya ve gerçeklik düşüncesini dile getirir”<sup>43</sup>.

Örneğin Hegel *Tinin Fenomenolojisi*’nde ya da *Mantık Bilimi*’nde kendilik ile dünya (*self and world*) arasındaki ilişkinin karşılıklı etkileşim ilişkisi olduğunu gösterir ve burada dünya şeylerin toplamı olarak hesaplamalar yoluyla bilgisi edinilen bir şey değil de bu karşılıklı hareketin aynı zamanda ögesi olarak ortaya çıkan olarak kavranır. Dünya üzerinden kendisine dönen öznenin kendine dair bilgisi salt kendiliğin bilinişi (*erkennen*) değildir, onu kendilikle ilişkili şekilde bir bütünde kavrayan bir bilmedir (*wissen*). Şu meşhur mutlak bilme (*das absolute Wissen*) de kendilik ile dünyanın birlik olarak canlılık arz eden kavranışıdır. Kavranan veya tutulan (*begreifen*) uğraklar bu edimi gerçekleştiren öznenin kendi kendisiyle ilişkisinde bağlanmış olur ve kendi kendisiyle olma (kendiyile olma, kendi evinde olma, *beisichsein*) ancak bu şekilde kazanılabilir. Öznenin varlık şekli mutlak bilmede hem ortadan kalkar hem de saklanır; dolaysız bir dolaylılıktır. Kendilik bilgisi ve kendiliğin hakikati, kendine devamlı dönüş hareketinin yani bir kendilik pratiğinin sürdürülmesiyle edinilir. Bu süreçte Hegel için kendilik bilgisi derinleşerek artar ve bir o kadar da açık hale gelir. Dolayısıyla süreç tarihte kendilik deneyiminin tezahür şekillerinden geçilmesiyle gerçekleşmektedir. Hegel için bu süreçte bir devamlılık, ilerleme ve bilinç için gitgide genişleyen bir bilgi vardır. Tüm süreç kendilikle bağıntı (*Beziehung*) ile kendiliğe deyim yerindeyse tutturulur. Bu süreç aynı zamanda insanlık tarihinde özgürlüğün tezahürünün ve edimselleşmesinin kendilikle ilişki üzerinden hatırlanışıdır da (hafıza). Hegel’in başardığı şey öznenin özgürlüğünün gitgide gerçekleşmesi sürecinin sistemsel sunumunu veya serimlemesini yapabilmiş olmasıdır. Ne var ki Hegel ile Foucault ve Heidegger arasındaki en büyük ayrılık Hegel karşısında diğer ikisinin bu sürekliliği reddetmesi olacaktır.

---

<sup>43</sup> Gros, F. (2015). “Derslerin Bağlamı”. *Öznenin Yorum Bilgisi* (s. 447). Çev. Ferda Keskin. İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Yöntemsel farka rağmen Hegel kendilik bilgisi ile kendilik kaygısının kesişim noktaları üzerine kapsamlı bir inceleme girişimi ortaya koymuştur. Hatta Heidegger’de eksik olan şey Hegel’de mevcuttur. Hegel farklı dönemlerde özneliğin tezahür etme şekillerini karakterize eden edimleri ve ilgili dönemi karakterize eden felsefi düşüncelerde yansımış olan kendine dönüş temasını açığa vurmuştur. Bu bağlamda Foucault’nun hem Heidegger’den hem de bizi yaşanan deneyimin bilinciyle sınırlayan fenomenolojiden mesafe alırken kendisini Hegel’den başlayan ama Frankfurt Okulu’ndan geçerek özgün şeklini bulan bir felsefi düşünmeye yakın bulmasını anlamak zor değil. Hatta Foucault bunu açıklar da. Kendilik kaygısının modern felsefedeki elenişi girişimi akılda tutulmak kaydıyla şunu demek gerekir: Heidegger’in tekniğin hakimiyetine sebebiyet veren şeyi sorgulaması nedeniyle ona hak verir ama pratikler meselesi ve eleştirinin politik veçhesi bakımından ise onu yetersiz bulduğu açıktır.

“Heidegger için bu, Batı’nın Varlık’la bağlantısını yitirdiği nesnelere bilinmesine tek ulaşma aracı olarak *tekhnê*’nin artan bir saplantısı nedeniyle olmuştur. Soruyu tersine çevirelim ve ona hakikatin ve hatanın, özgürlüğün ve baskının karakteristik fasılasını vererek, hangi tekniklerin ve hangi pratiklerin Batı’daki özne anlayışını oluşturduğunu kendi kendimize soralım. Sanırım yaptığımız şeyin bir tarihini ve aynı zamanda olduğumuz şeyin bir tanısını inşa etmenin gerçek olasılığını bulacağımız yer tam da orasıdır. Bu ‘politik boyut’ ifadesiyle söylemek istediğim, dünyamızda kabul etmek, kendi durumumuzda olduğu kadar kendi içimizde de kabul etmek, reddetmek ve değiştirmek istediğimiz şeyle ilgili olan bir analizdir.”<sup>44</sup>

Heidegger için kendiliğin hakikati kendiyile ilgilenmenin kararlı şekilde icra edilmesiyle kendini açar. Bunun için gündelik yaşam endişesiyle meşgul olan modern insanın içine soğurulmuş olduğu başkalarının konforlu ve tekin dünyasından çıkması ve kendi sahil varolma imkânını açmakta direktmesi gerekir. Kendi ölümü olasılığının yarattığı kaygı tam da bu hergünkü yaşamın tantanasından onu çekip çıkarır ama ona pek de tekin olmayan bir yolu işaret eder. İçinde bulunduğu dünyada egemen olan yorum Varlığın ne olduğuna dair peşinen bir yanıtı herkes için saklı tutmuştur, ancak kendi namevcut olma olasılığı ve bu hiçliğin o yoruma ait anlamlandırma (*Bedeutung*) sisteminde açacağı gedik tutunulacak bir dal bırakmaz. Varlığın anlamının ne olduğu

---

<sup>44</sup> Foucault, M. (2018b). “Öznellik ve Hakikat”. *Hermenötiğin Kökeni: Kendilik Hakkında – Dartmouth Konferansları* (ss. 39-40). Çev. Şule Çiltaş Solmaz. İstanbul: Ayrıntı Yayınları. Dipnot \*.

sorusunun aslında herkes dünyasında bir cevabı bulunmaması bu konforlu zemini çökertir. Varlığın anlamını (*Sinn*) anlamak için kendi kendine ihtimam (*Sorge*) ve kendi varoluşunu mesele etmek gerekir. Bunu gerçekleştirmenin güçlüğü hiçlikle yüz yüze gelmeye katlanabilmenin zorluğudur. Sahih varoluşun olanağı bunu atlatabilmede yatar. Varlığa ihtimam gösterme, gayrisahih bir varoluştan çıkışı imlediği gibi fırlatılmış bulunulan dünyanın Varlığa dair egemen yorumunun da altını oyar. Bu yorumda Varlıktan anlaşılan şey varolanlardır (*Seiende*) ve dil de varolanları anlamlandıran bir araçtır. Heidegger'e göre aslen ve başlangıç itibarıyla söz Varlığın kendisine aitken, yani onun hakikatini dile getirirken artık varolanların kullanılmasını, ölçülmesini, hesaplama tâbi tutulmasını, hakkında açıklama ve kanıtlamalar yapılmasını sağlayan bir araca dönüşür. "Dil varolanlar üzerindeki tahakkümün bir aracı olarak kendisini bizim istememize ve meşguliyetimize teslim eder."<sup>45</sup> İnsanlığın özünü tehdit eden şey dilin bu çölleşmesidir ve bu öz dilin ait olduğu yerden uzağa düşer. Heidegger dilin "modern özne metafiziğinin" tahakkümü altında olduğunu ifade eder ve ona göre dilin Varlıkla olan bu ilksel bağı "öznelliğin baskınlığında" örtük kalır.<sup>46</sup> Heidegger'e göre, onlar veya başkaları dediğimiz *Das Man* aslında bir kendiliktir. *Das Man* burada kendisini bir kamusalılık (*die Öffentlichkeit*) olarak sunan öznellik olarak onun bu baskınlığı örtmeyi gerçekleştirmektedir. Heidegger'in "kapalılığı açma kararlılığı" dediği tutum sahih varoluş olanağını açacaktır ve dilin Varlıkla olan ilişkisi de buradan açığa çıkabilecektir.

Modern metafizikteki özneyi zamir olarak "Ben" (*I* veya *Ich*) ile ifade ederiz ve bu zamir yardımıyla özne kendiliğın egemen yorumuna uygun tarzda varolanlar cinsinden ifade bulmuş olur aslında. Ben diğer varolanlar arasında bir varolan olarak anlamlandırılır. O nedenle kendiliğın Ben olarak yorumunun da modifikasyona uğratılması gerekir. Varlığın Batıdaki düşünmenin başlangıcından beri unutulmuş olması ile tekniğın giderek artan hakimiyeti ve kendiliğın buna bağlı gelişen yorumu burada kesişir. Kendiliğın Ben olarak yorumu tekniğın hakimiyetini getiren modern özne metafiziğinin Varlık anlayışınca yerleşiklik kazanır. Heidegger kendilik kaygısı ile kendilik bilgisi arasındaki gerilimi kısaca bu şekilde belirler. Bizim için önemli olan nokta kendilik kaygısı ile Varlık arasındaki bağıntının modern dönemde

---

<sup>45</sup> Heidegger, M. (1998a). "Letter on Humanism". *Pathmarks* (s. 243). Ed. William McNeill. Çev. William McNeill. New York: Cambridge University Press.

<sup>46</sup> A. g. e., s. 243.



anlamlandırma ile Varlığın anlamı arasındaki fark üzerinden bir özne eleştirisine dönüşmüş olmasıdır. Ontik incelemeler ile Heidegger'in fundamental ontolojisi arasındaki fark da kendilik bilgisi ile kendilik kaygısı arasındaki gerilimin en kapsamlı ifadesi haline bürünür. Heidegger bu bağlamda modern öznenin dönüşüm imkânlarını açmaya çalışmıştır. Bunu yaparken her ne kadar tarihsel pratiklere gönderme yapmıyor olsa da felsefe tarihini kendilik bilgisi ile anlamlandırma arasında bir eksende inceleyebilmenin olanağını sunmuştur. Kendiyle ilişkinin felsefi söylemin özneliği anlamlandırmayla nasıl bir araya getirdiğini meselesi bu tezin ikinci motivasyonunu teşkil eder. Bu amaç yine kendilik pratiklerinden hareket ederek Heidegger'in anlamlandırma ile Varlığın anlamı ayrımının izinde gerçekleşebilecektir (bkz: 4. Bölüm).

Foucault öznellik ve hakikat arasındaki sorunu her ne kadar Heidegger'den hareketle düşündüğünü söylese de ona mesafeyle yaklaştığını söylemiştik. Foucault'nun fenomenolojiyle olan ilişkisi de hem ondan yararlanan hem de arasına mesafe koyduğu bir ilişkidir. Fenomenolojinin somut şeylerin analizine yönelen bir analiz tarzı olduğunu söyler fakat betimlediği nesnelere ayrıcalıklıdır ve yaşanan deneyimin içsel betimlemesine ağırlık verir; halbuki Foucault'nun sorusu bu alanın dışına taşar ama yine de fenomenolojiyle kendi çalışmaları arasında bir bağ ancak fenomenolojinin nesnesini değiştirmesiyle olanaklı kalabilmiştir: “bunun yerine kolektif ve toplumsal deneyimleri analiz etmek gerekmez mi, [bunlar] analiz edilemezler mi?”<sup>47</sup>. Benzer şekilde, Binswanger'in çalışmalarının delilik denilen deneyimin toplumsal ve kültürel olarak inşası bakımından incelenebilmesinin yolunu açtığını da düşünür. İkinci Dünya Savaşından evvel Kıta Felsefesinde özne felsefesi hakimdi ve bu akımın amacı “tüm bilginin temelini ve tüm anlamlandırmanın [*signification* – T.K.] anlamlı öznenin kaynaklandığını” göstermekti.<sup>48</sup> Bu felsefe akımı Fransa'ya Descartes felsefesinin akademideki hakimiyeti nedeniyle Husserl dolayısıyla, yani yine fenomenoloji üzerinden gelmişti. Savaşların, katliamın ve baskının anlamsızlığına veya saçmalığına tanık olan Avrupada öznenin varoluşunun ve yapıp etmelerinin bir anlamını bulma girişimiydi bunlar. Fakat Foucault'ya göre “bilinç felsefesi bilgi felsefesini ve bilhassa

---

<sup>47</sup> Foucault, M. (2007d). “What Our Present is”. *The Politics of Truth* (ss. 130-131). Çev. Lysa Hochroth ve Catherine Porter, Los Angeles: Semiotext(e).

<sup>48</sup> Foucault, M. (2007). “Subjectivity and Truth”. *The Politics of Truth* (s. 149). Çev. Lysa Hochroth ve Catherine Porter, Los Angeles: Semiotext(e).

bilimsel bilgiyi temellendiremedi” ve ikinci olarak “anlam felsefesi de paradoksal şekilde anlamlandırmanın biçimlendirici mekanizmaları ile anlam sistemleri yapılarını hesaba katmada başarısız olmuştu”<sup>49</sup>.

Yine de Aydınlanma sorununun geri dönüşünün fenomenoloji ve anlamın kuruluşu meselesiyle olduğunu Foucault reddetmez. Rasyonelleşmenin getirdiği birtakım iktidar sorunlarının keşfedilişi yine anlamı kuranın ne olduğu sorusunu takiben anlamlandırmayı dayatan birtakım kısıtlama mekanizmaları olmasıdır. Foucault anlam sorunu ile bilimlerin tarihselliği ilişkisinin iktidarla rasyonalite arasındaki ilişkilere benzer tarzda yankılandığı çalışmalara dikkat çeker. Yine fenomenolojiden hareketle bilimlerin tarihi incelemeleri yapan “Cavaillés, Bachelard, Georges Canguilhem”<sup>50</sup> bu benzerliği kuracak analizin olanağını yarattılar.

Şunu da eklemek gerekli: Foucault, Husserl’in *Kriz* yazısının Sartre’ın *Bulantı*’sı ile aynı dönemde yayımlandığını belirterek anlam sorununun Fransa’ya intikaline dikkat çekse de kendilik kaygısı ve anlam meselesinin Heidegger üzerinden *Varlık ve Hiçlik*’teki yankısına değinmez. Hatta anlam sorununun 1940’larda Hegel araştırmalarında hem Hyppolite’te hem de Hegel ve Feuerbach’ı inceleyen Althusser’deki yankısını da belirtmek gerekir. Anlamsızlıktan nasıl bir anlam çıkarılabileceği sorunu bu bağlamda Fransa’da o dönemde yaygındı denebilir. Diğer yandan rasyonaliteye bağlılıkla gelişen akımların ve tekniğin eleştirisi ise Almanya’da yapılagelmekteydi. Foucault “sol Hegelcilikten Frankfurt Okulu’na dek, olguculuğun, ojektivizmin, akılsallaştırmanın, *tekhnè* ve teknikleştirmenin eksiksiz bir eleştirisi”nin<sup>51</sup> Alman Solu içerisinde zaten yapılmış olduğunu belirtir. Bütün bu tartışma eksenleri Foucault’nun Batıda özne oluşun tarihini yapmaya giden yolu döşemiştir. Yapmayı istediği şey Batıda özne haline gelmenin hangi koşullarda ve ne pahasına olduğunun saptanmasıdır. Buna deliliğin öznesi olma, suça yatkınlığın öznesi olma ya da cinselliğin öznesi olma gibi özgül inceleme alanları dahil edilir. Yönetim dediği analiz ise Foucault’nun en başından beri yapmaya çalıştığı iktidar analizini daha geniş bir ölçüğe taşınmasıdır. Başkaları tarafından yönetilmek ile kendi kendimizi

---

<sup>49</sup> A. g. e., s. 149.

<sup>50</sup> Foucault, M. (2020a). “Eleştiri Nedir?”. *Eleştiri Nedir? Kendilik Kültürü* (s. 45). Çev. Murat Erşen. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

<sup>51</sup> A. g. e., s. 51. Solcu olmayan bir eleştiri örneği de Husserl’in eleştirisi Avrupadaki insanlığın krizini bilgi ile teknik ilişkisine göndermeyle gelir ve bu aynı zamanda *episteme*’den *tekhnè*’ye göndermeyle bir eleştiridir (s. 52).

yönetmenin kesişim noktası olarak yönetim eleştirel-tarihsel bir pratiğin ekseninde tartışmaya açılır. Hatta “yönetimselliğin analizi – yani, tersine çevrilebilir ilişkiler bütünü olarak iktidarın analizi – kendinin kendiyile ilişkisi tarafından tanımlanmış bir özne etiğine gönderme yapmalıdır”<sup>52</sup>. Yönetim ve yönetimselliğe dair analizin kendilik etiği kat edilerek yapılabilmesinin olanağı buradadır. Aynı şekilde kendimizin eleştirel ontolojisinden hareketle felsefe tarihini bu türüyle farklı bir eleştirel tarzda ele almanın olanağına da sahibiz. Analitik usûlden farklı olarak, eleştirel ontolojinin izlediği yol nedir? Bu soru bizi analitik usûlün bağlı olduğu felsefe geleneğiyle ve felsefe tarihini ele alma şekliyle karşı karşıya getirir. Kendilik tekniklerinin felsefi söylemi biçimlendirmedeki etkisini ve kullanımını analitik usûlden farklı olarak ele almak için, örneğin Foucault’nun özgün düşünme tarzının kök saldıği nokta olan Kant’a geri gitmek gerekir. Diğer yandan, analitik usûlün öznelci tavrı veya kurucu özneye olan bağlılığı Kant’tan ve onun takipçisi olan Fichte’den bir kaçışı da gerekli kılar, çünkü aradaki bu fark öznelciliğin ya da öznellik felsefelerinin de kenara bırakılmasını gerekli kılmaktadır. O nedenle Hegel’in Kant ve Fichte eleştirileri, örneğin Foucault ile Habermas arasındaki usûl ve yöntem farkını daha kökten belirlememize yardımcı olur. Böylelikle hem eleştirel ontoloji ile analitik yöntem arasındaki farkı belirgin kılabilir hem de bu farkı daha kökensele olarak belirleyerek farklı türde bir felsefe tarihi yapabileceğimizi sergileyebiliriz. Bunun için de yine Foucault’nun kendilik pratiklerine başvurmak gerekir. Foucault ile Habermas arasındaki bir karşılaştırmadan hareketle felsefe tarihini geriye doğru kat etmek tartışma bağlamı açısından daha doğru olacaktır.

### **2.3. Eleştirel Ontolojinin Tarihselliği**

İki tür felsefe yapma olanağına sahiptik belirttiğimiz üzere. Foucault ile Habermas’ın düşüncelerinin karşılaştırılması yoluyla eleştirel teori içinde iki farklı güzergâhı daha ileri şekilde belirlememiz mümkündür çünkü her biri farklı bir yolu tercih etmiştir. Bu iki hat bize aynı zamanda felsefe tarihini ele alışı için iki farklı yolunu da örnekleyecektir. Aydınlanma dönemi içinde yaşadığını ifade eden, Aydınlanmanın ne olduğuna dair soruyu yanıtlamaya çalışmış, düşünme tarzlarının kökenini Kant’ta bulmuş, iktidar

---

<sup>52</sup> Foucault, M. (2015). *Öznenin Yorumu* (s. 216). Çev. Ferda Keskin. İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.

analizi yapmaya girişmiş bu iki düşünür arasında başka bir ortaklık bulmak kimilerinin düşündüğünün aksine zordur. Böylesi bir benzerlik veya ortaklık olduğunu düşünmek Foucault'nun Habermas'a yönelik eleştirilerini göz ardı etmek ve yöntemlerinin kökten farklarını ıskalamaktır. Bu bölümde öncelikle Zizek ve Rorty'nin Foucault ile Habermas karşılaştırmalarında Foucault'yu yanlış konumlandırımları hatasını gidermeye çalışacağım. İkinci olarak Foucault ile Habermas arasındaki felsefi yöntem ayrışmasını analiz edebilmek için Foucault'nun son on yılında gerçekleştirdiği çalışmalarının konuyla ilgili bir kısmını bir ön hazırlık mahiyetinde sergilemeye çalışacağım. Nihayetinde bu karşılaştırmanın sağlayacağı temel ayrışma noktalarının serimlenmesiyle birlikte, bir tarihsel-pratik olan farklı bir eleştirel felsefe imkânının felsefe tarihini inceleme tarzımızı ne denli değiştirebileceğinin örneğini sunmaya çalışacağım.

### **2.3.1 Foucault ile Habermas yakınlığına dair yanlış değerlendirmelere yönelik bir itiraz**

Zizek'e göre Foucault'nun felsefi ethos tasavvuru Habermas'ın iletişim etiği ile ortaklaşır. O kadar ki Zizek için “Habermas ve Foucault aynı madalyonun iki yüzüdürler”<sup>53</sup> ve her ikisinin de özne anlayışı klasik bir özne anlayışına bağlıdır. Zizek'e göre Habermas'ın iletişim etiği, öznelerin birbirleriyle etkileşimlerinin dil gibi bir dolayımlayan aracılığıyla saydamlık içinde gerçekleşecek bir topluluk idealini kendi normu olarak alırken modern transendental bir dil felsefesine ait özne fikrine sadık kalmaktadır. Buna karşın Foucault'nun özne anlayışında evrensel kurallara başvuru olmaksızın kendine hâkim olma tarzlarını belirlemenin estetize edilmesiyle meydana getirilmesi ideali bulunur ve bu anlayışa göre her özne, tıpkı rasyonalist gelenekte olduğu gibi, kendi tutkularıyla başa çıkarak kendi yaşamını sanatsal bir “eser” olarak üretecektir. Zizek değerlendirmesinde Habermas'la ilgili doğru bir saptamada bulunurken, Foucault konusunda yanılmaktadır.

Foucault'nun kendi yazıları, mülakat ve konferanslarını dikkatlice takip ettiğimizde Zizek'in haklı olmadığını görürüz. İlkın, Foucault'nun yapmayı istediği şey kendi ifadesiyle şudur: “amacım insanların, bizim kültürümüzde, özneye dönüştürülme

---

<sup>53</sup> Zizek, S. (2002). *İdeolojinin Yüce Nesnesi* (s. 18). Çev. Tuncay Birkan. İstanbul: Metis Yayınları.

kiplerinin bir tarihini oluşturmaktı”<sup>54</sup>. Bizim kültürümüz ifadesi ile kastettiği şey Batıda ortaya çıkmış olan kültürdür. Foucault inceleme sahasının Batı ile sınırlı olduğunu hep dile getirir. Yapmayı istediği şey Batıda özne haline gelmenin hangi koşullarda ve ne pahasına olduğunun saptanmasıydı. O nedenle ki deliliğin öznesi olma, suça yatkınlığın öznesi olma veya cinselliğin öznesi olma gibi özgül inceleme alanları Batıda ortaya çıktıkları haliyle analize dahil edilmişti. Foucault’nun *Cinselliğin Tarihi*’nin ikinci cildinden başlayıp ölümüne dek devam ettirdiği çalışmalarının odak noktasında “kendilik teknikleri” analizi bulunur. Buna göre Batıda özne haline gelme kişilerin kendi kendisiyle kurdukları ilişkide bir hakikat düşüncesiyle bağlantılı olarak gerçekleşmektedir. Kendi ile ilişkiyi belirleyen pratikler kendilik teknikleri adını almaktaydı ve Foucault’nun yönetim incelemesi için çalışma alanını genişletmeye yaramıştı. Diğer bir deyişle bu, özne haline gelmenin görece geniş bir tarihini sergilemeye yaradı. Zizek’in düşündüğünün aksine, kendine hâkim olmanın yeni tarzlarının üretildiği yeni bir rasyonalist öznellik fikri buradan çıkmaz ve özgürleşmenin kendimizin bilgisinin saptanması yoluyla gerçekleşebileceğine dair kanı da hiç savunulmamaktadır.

Foucault tutkuların denetimi yoluyla kurulacak yeni bir öznellik tipi öneriyor değildir fakat inceleme sahası tam da öznenin kendine hâkim olabilmesinin nelerden feragat etmeyi gerektirmiş olduğunun gösterilmesi ve kendi dönüşümünü sağlaması için kendi kendisi üzerine ne tür çalışmalar yapmak durumunda kaldığının sergilenmesini içerir. Buradan hareketle denebilir ki kendimizle ilgili eğer değiştirilecek, reddedilecek, kabul edilecek bir şey varsa bunun sadece geçerlikte olan öznellik tarzlarıyla sınırlı kalarak yapılmasının gerekli olmadığıdır. O nedenle Foucault amacımızın “yüzyıllardan beri zorla dayatılmakta olan bu tür bireyselliği reddederek yeni öznellik biçimlerine geçerlilik kazandırmak”<sup>55</sup> olabileceğini dile getirir. Foucault’nun yaklaşımı kendilik ile dünya arasındaki reflektif ilişkiyi problemleştirir, ancak bu ilişkinin büründüğü biçimleri tarihsel bir ilerleme olarak kabul eden bir bütünün dahilinde ele almaz. Kendimiz ile edimsellik (fili gerçeklik) arasında kurulan ilişki

---

<sup>54</sup> Foucault, M. (2019e). “Özne ve İktidar”. *Özne ve İktidar* (s. 57) Çev. Osman Akınhay. 6. Basım. İstanbul: Ayrıntı Yayınları. Söz konusu makale 1982 tarihlidir ve burada belirttiği üzere Foucault’nun amacı “son yirmi yıldır” sürdürdüğü çalışmalarının amacıdır.

<sup>55</sup> Foucault, M. (2018b). “Öznellik ve Hakikat”. *Hermenötik Kökeni: Kendilik Hakkında – Dartmouth Konferansları* (s. 56). Çev. Şule Çiltaş Solmaz. İstanbul: Ayrıntı Yayınları. Dipnot 16. Alıntıladığım metnin bir çevirisi de “Özne ve İktidar” makalesindedir (bkz: Foucault, M. (2019e). “Özne ve İktidar”. s. 68).

modern dönemde örneğin Antik Yunan'dakinden farklı olsa da daha ileride değildir; ne de bu durumun tersi geçerlidir (Hegel'le olan farkı da bu olguya dayanır).

Rorty de Foucault ile Habermas arasında bir karşılaştırma yapar. Fakat onun Foucault ile ilgili söyledikleri birer çarpıtmadan ibarettir. Habermas ile Foucault'nun madalyonun iki yüzünü oluşturması imgesi Rorty'nin zihninde de yansıyor gibidir: “Michel Foucault bir liberal olmaya gönülsüz bir ironist iken, Habermas bir ironist olmaya gönülsüz bir liberaldir”.<sup>56</sup> Rorty, Habermas'la olan temkinli yakınlığını dile getirirken Foucault'yu ironist tavrı nedeniyle politik olarak işlevsiz bir düşünce pratiği ortaya koymakla itham eder. Rorty, yerleşik demokratik kurumların tahakkümden arındırılması yönündeki liberal umudu Habermas'la paylaşırken, bu tahakkümden arındırmanın kendi-imgemizde vücut bulacağı düşünülen bu idealinden şüphe duyar, çünkü bu idealin aydınlanmanın “evrensel geçerlilik” fikrinden geçerek gerçekleşebileceğini düşünür ama “dilin olumsal olması” da bu şüpheyi yaratır<sup>57</sup>; diğer yandan, Rorty'ye göre Nietzsche'nin mirasını devam ettiren Foucault'nun düşüncesi her ne kadar “özel olan kendi-enge” mizi biçimlendirmeye katkı yapmış olsa da “özne felsefesini saçmaya indirgeme” nedeniyle toplumsal (kamusal) umudun kırıcısı işlevi görüp politik olarak yararsızdır.<sup>58</sup> Özne felsefesini saçmaya indirgemek bir yana Foucault yeni bir eleştirel felsefe arayışında olduğunu ifade ederken öznenin dönüşümünün koşulları ile birlikte henüz tarif edilmemiş yeni tarz öznelliklerin deyim yerindeyse icat edilmesi gerektiğini de eklemiştir. Bununla birlikte liberal (hatta rasyonalist) bir umudu desteklemediği söylenebilir olsa da siyasal gelecek açısından bir umut kırıcı olduğu söylenemez. Zira Foucault'nun hedefi kendi şimdimiz üzerinde somut ve gerçek etkiler yaratmaktan başka bir şey olamaz çünkü o “gerçekliğimiz ile geçmiş tarihimiz hakkında bildiklerimizi arasındaki bir karşılaştırmayı kışkırtmayı”<sup>59</sup> deneyerek bir tür tarihsel kurgu (*fiction*) imal etmeyi hedeflemektedir.

“Özne felsefesini ıskartaya çıkarmak isteyen Foucault imgesi”yle beraber “toplumsal umudun kırıcısı Foucault imgesi”ni de yıkacak olan şey yine Foucault'nun kendi külliyatından sunulabilecek kanıtlar olabilir. Foucault'ya göre kendi siyasi tutumu onun mizacında aranmalıdır ama bu mizaç da felsefi yaşamından ayrı

---

<sup>56</sup> Rorty, R. (1993). *Contingency, Irony, and Solidarity* (s. 61). New York: Cambridge University Press.

<sup>57</sup> A. g. e., s. 67.

<sup>58</sup> A. g. e., s. 62 ve 83.

<sup>59</sup> Foucault, M. (2020a). “Eleştiri Nedir?”. *Eleştiri Nedir? Kendilik Kültürü* (s. 71). Çev. Murat Erşen. İstanbul: Ayrıntı Yayınları. Son not 21.

düşünülmemelidir: “Bütün bu ‘pratik’ üzerinde ısrar ettiysem, bunu fikirleri ‘uygulamak’ için değil; onları sınamak ve değişikliğe uğratmak amacıyla yaptım. Bir filozofun kişisel siyasi tutumunun anahtarı –sanki oradan çıkarılabilmiş gibi— onun fikirlerinde değil; daha ziyade, onun yaşam olarak felsefesinde, felsefi yaşamında, ethos’unda aranmalıdır”<sup>60</sup>. Metinlerine baktığımızda gördüğümüz şey kendisini bir ahlakçı (moralist) olarak gören Foucault’nun güncelliğimiz (fili gerçekliğimiz) üzerinde etkiler üretmek isteyen tavrının ne öznelikten vazgeçmekle ne de sinisizmle bağdaştığıdır. Eleştirelilik, analitik inceleme ve arayışta olma Foucault’nun ahlakının üç ilkesini teşkil etmektedir ve bu da umutlu bir direnişçi tutumla ters düşmez, aksine onu canlı tutar. Kendi tutumunun ilkelerinden ise şu şekilde söz eder:

“Size ahlakımın üç unsurundan bahsedeceğim: [ilk olarak] bize önerilen şeyleri sorgulamadan kabul etmeyi reddetme; ikinci olarak analiz etmenin ve bilmenin gerekliliği –zira yapmak zorunda olduğumuz hiçbir şey, bir bilgi gibi bir düşünce olmaksızın yapılamaz; bu, merak ilkesidir— ve üçüncü olarak yenilik ilkesi, yani önceki hiçbir programdan esinlenmemek ve şimdiye kadar düşünülmemiş, tasarlanmamış, bilinmemiş vs. şeyleri düşüncelerimizin kimi unsurlarında ve davranışlarımızda arama... Yani reddetme, merak, yenilik.”<sup>61</sup>

Foucault’nun farklı bir eleştirel felsefe olarak nitelediği şey nesnenin bilinmesinin koşul ve sınırlarının araştırılması yerine öznenin dönüşüm koşulları ve olanaklarının araştırılmasını hedefliyordu. Foucault “kendi tarihini yapmak” adını da verdiği bu çalışmasının –ben her ne kadar felsefe tarihini farklı bir tarzda ele almaya imkân tanıdığını dile getirmiş olsam da— bir felsefe tarihi yahut tarih felsefesi olmadığını ifade edecektir. Ona göre bu bir “tarihsel-felsefi pratik”tir ve bu pratikte söz konusu olan “kendi tarihini yapmak, doğru söylemi dile getiren rasyonellik yapıları ile ona bağlı tâbiyet mekanizmaları arasında ne gibi ilişkiler olduğu sorusu tarafından kat edilecek tarihi kurgu olarak *imal etmektir*”<sup>62</sup>. Rasyonellik yapıları ile tâbiyet

---

<sup>60</sup> Foucault, M. (2019f). “Siyaset ve Etik”. *Özne ve İktidar*, (s. 263). Çev. Osman Akınhay. 6. Basım. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

<sup>61</sup> Foucault, M. (2018a). “Michel Foucault’nun Verdiği Bir Mülakat: 3 Kasım 1980”, *Hermenötüğün Kökeni: Kendilik Hakkında – Darmouth Konferansları* (s. 128). Çev. Şule Çiltaş Solmaz. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

<sup>62</sup> Foucault, M. (2020a). “Eleştiri Nedir?”. *Eleştiri Nedir? Kendilik Kültürü* (s. 47). Çev. Murat Erşen. İstanbul: Ayrıntı Yayınları. Buna alternatif olarak benim çevirim şu şekildedir: “bu tarihsel-felsefi pratikte, kendi tarihini yapmalı; hakiki söylemi eklemleyen akılsallık yapıları ile onunla bağlantılı tâbiyet mekanizmaları arasındaki ilişkilere dair soru yardımıyla, sanki bir kurguyla, nasıl katedileceğine bakarak tarih imal etmelidir” [Foucault, M. (2007). “What is Critique?”. *The Politics of Truth* (s. 56). Çev. Lysa Hochroth ve Catherine Porter, Los Angeles: Semiotext(e).]

mekanizmaları arasındaki ilişkilerin araştırma sahası külliyatlar, arşivler, kayıtlar vb.'dir. Bu kaynaklar içerisinde çıkarılan belli hareket noktaları, belli ânlar bulunur. Örneğin Foucault'nun "Eleştiri Nedir?"de ele aldığı problem Aydınlanmanın eleştirel tavrının Kantçı anlamda bir Kritik'in alanına taşınarak bir bilgi problemi haline getirilmesinin tersine çevrilebilme ihtimalinin bulunup bulunmadığı sorusudur. Çünkü eleştiri bildiğimiz Kritik'ten önce de olan bir şeydir fakat öznenin kendisini belli bir kurala tâbi bir özne olarak tanıyıp bilmesiyle ahlaki fail olarak kabul etmesinin çakışması yeni bir şeydir. Soru Foucault'nun farklı şekillerde tekrar tekrar sorduğu bir sorunun benzeridir aslında:

"[...] eleştirel tavrı eleştiri sorununa kaydırılmış olan hareket ya da yine, niyeti, bilginin kendisine dair doğru bir fikir edinmesine olanak tanımak olan *Aufklärung* teşebbüsünün eleştiri projesinde tekrar değerlendirilmesinden sorumlu olan hareket, işte bu kayma hareketi, bu tutmazlık, *Aufklärung* sorununu eleştiriye sürgün etme biçimi göz önüne alındığında, şimdi yolu tersten katetmek denenemez mi?"<sup>63</sup>

Bilginin meşruiyetine dair soru ile tahakküme dair soru bir arada ele alınacaksa bunun öncelikle bir eleştirel tavır yoluyla, yönetilmeyi reddetme yahut "o kadar da yönetilmeme" iradesinden yola çıkarak yapılması gerekir. İktidarın zorlama etkilerinin tersine çevrilmesi olanağı bu tavrda yatar. Eleştiri her ne kadar tarihte eskilere gittikçe izine yine rastlanan bir şey olsa da deneyimin olanaklılık koşulları üzerine düşünme (refleksiyon) anlamında Kritik, eleştiriye bilginin meşruiyeti alanına kaydirmekle iktidar ilişkilerinin çözme işlevini yitirir: "[...] zorlama etkileri, bilginin meşru yazgısına dönüşle, bilgiyi sabitleyen transendental ya da neredeyse-transendental üzerine bir düşünümle dağıtılamıyor da somut stratejik bir alan içinde nasıl tersine çevrilebiliyorlar?"<sup>64</sup> Eleştirinin tahakkümü sorgulayıcı bu işlevi felsefe için daima bir görev teşkil etmiştir. Fakat bu eleştirel tavrın kaynağı kendine özen gösterme, kendiyle ilgilenme, kendine dönme vb. adıyla anılan pratikleri kapsayan bir "kendilik kaygısı"dır. Örneğin Foucault, Sokrates'in "kendine özen göster" buyruğunun bir

---

<sup>63</sup> Foucault, M. (2020a). "Eleştiri Nedir?". *Eleştiri Nedir? Kendilik Kültürü* (s. 56). Çev. Murat Erşen. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

<sup>64</sup> A.g.e., s. 56. Aynı metinde başka bir yerde ise şöyle der: "Eleştirinin esas itibariyle işlevi, tek kelimeyle hakikatin politikası diye adlandırılacak şeyin oyunu içinde tâbiyetten kurtulmadır" (s. 39). Bu Kant'ın "Aydınlanma Nedir?"de ergin olmayış halinden çıkış olarak tanımladığı Aydınlanma hareketine de yakın bir düşüncedir; fakat tartışacağımız üzere Foucault için bu çıkış hareketinin sağladığı otonomi itaat etmenin yeni temeli haline gelecektir.



noktaya dek felsefenin eleştirel işlevinin kökeni olduğunu dile getirir.<sup>65</sup> Çünkü eleştirel tutum kendilik ile dünya arasındaki ilişkilerin getirdiği sorgulanmasının –politik, ekonomik, cinsel vb.— test edilmesinin kaynağıdır. Foucault’nun kendi felsefi yaşamında aranması gerektiğini söylediği şahsi siyasi tutumunun düsturu böylesi bir eleştirel felsefi etikte temellenir. Bu etik ise kendiliğin kendilikle ilişkisiyle kurulan öznenin, dahası bir ilişki olan öznenin kendisini dünyada sınaması ve kendi üzerinde gerçekleştireceği egzersizle(rl) dönüşümünü sağlamasına dayanır. “Kendimizin eleştirel ontolojisine uygun felsefi ethos” bu anlamda tarihsel-pratik bir sınama ve kendimiz üzerine çalışma ekseninde belirlenmiş olur.

### 2.3.2. Foucault-Habermas ayrışmasının ana noktaları

Foucault’nun 1980 Berkeley ve Dartmouth Konferansları (*Hermenötiğin Kökeni*) ve 1982 tarihli “Özne ve İktidar” yazısı Habermas’ın düşüncesiyle olan ayrılığa atıfta bulunur. Diğer yandan, Foucault bu yazı ve sunumlarında Habermas’ın çalışma (emek), dil ve iktidar analizleri ile kendi çalışması arasındaki ayrımı vurgular. “Özne ve İktidar”da Foucault iktidarın kökenine veya neliğine dair bir sorudan ziyade nasıl işlediğine dair bir soruya yönelmeyi tercih ettiğimizde, iktidarın kendi başına bulunan bir şey olduğundan şüphe etmeye başlayabileceğimizi belirtir.<sup>66</sup> “Nasıl?” sorusunun amacı bir iktidar metafiziğinin veya iktidarın olanaklılık koşullarının araştırılmasından ziyade “iktidar ilişkileri”nin analizidir. Fakat Foucault kendi analizi ile kendisi de iktidar analizine yönelen Habermas’ın incelemesi arasına mesafe koyar. İktidar, dil ve çalışma arasında ayrım yapan Habermas, Foucault’ya göre, karşılıklı etkileşebilen ve birbirlerini belirleyebilen bu üç alanda, yani “tahakküm, iletişim ve erekli etkinlik”te üç “transendental” görmektedir.<sup>67</sup>

Habermas *Knowledge and Human Interests*’te çalışma, dil ve iktidar yapılarının açığa çıkarılmasının bilginin kendi üzerine refleksiyonu (*self-reflection*) aracılığıyla

---

<sup>65</sup> Foucault, M. (2019c). “Bir Özgürlük Pratiği Olarak Kendilik Kaygısı Etiği”. *Özne ve İktidar* (s. 240). Çev. Osman Akınhay. 6. Basım. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

<sup>66</sup> Foucault, M. (2019e). “Özne ve İktidar”. *Özne ve İktidar* (s. 59). Çev. Osman Akınhay. 6. Basım. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

<sup>67</sup> A. g. e., s. 70, dipnot. Türkçe çeviride İngilizce metindeki “three transcendentals”ın karşılığı olarak “üç aşkın” tercih edilmiş [Foucault, M. (1983). “The Subject and Power”. Michel Foucault: *Beyond Structuralism and Hermeneutics* (s. 218). Ed. Hubert L. Dreyfus ve Paul Rabinow. Chicago: The University of Chicago Press].

mümkün olabildiğini öne sürüyordu.<sup>68</sup> Kendi üzerine düşünme edimi bize edimselliği (*Wirklichkeit*) Habermas'ın deyimiyle “transendental zorunlulukla” kavramamızı sağlayan bakış açılarını vermektedir.<sup>69</sup> Habermas için, çalışma ve etkileşim (dil) “yaşamın yapıları”dır ve onları “bilgiyi yönlendiren ilginin bilişsel ifadeleri” yapan şey transendental bakış açılarıdır. Bunlar işlevleri bakımından şu şekilde incelenebilir:

1. Çalışma: doğanın olanaklı bir teknik kontrolüne dair bakış açısından bilgi nesnesi meydana getirme,
2. Etkileşim: iletişimin karşılıklı anlaşmanın sürdürülme olanağına dair bakış açısından “anlam yapılarının açıklanması”na geçiş,
3. Kendi üzerine refleksiyon edimi: baskı durumunda kalan ama kendisini iktidar etkisinin nesnelliği içinde onun ötekisi olarak tanımayan ve bilmeyen öznde (bu özne bilimin kendisi de olabilir) bilgi için ilgi ile iktidardan özgürleşme ilgisinin birliğini, yani özgürleşimci momenti somut olarak meydana getirme işini görür.

Bu üç alanda gerçekleştirilen hareketi mümkün kılan şey kendi üzerine düşünmenin, yani refleksiyonun sağladığı transendental boyuta geçiştir. Örneğin bilginin kendi üzerine düşünerek kendi nesnel bağlamını vermesi bu “transendental boyut” a girilmesi sayesinde gerçekleşir.<sup>70</sup> Öyle ki bizim gerçekliği anladığımız diğer bakış açıları da bu boyut içerisinde, ötesine geçilemeyecek olan “transendental sınırlar”ı<sup>71</sup> teşkil etmektedir ve bunların ötesine genişleme (bilgiyi yönlendiren ilgiler uyarınca) yine çalışma, dil ve iktidarın ortamında gerçekleşir. İster doğa üzerindeki teknik kullanım ve denetim güçlerini veya kapasitelerini genişletmedeki *zorlanmada* olsun; ister birlikte yaşamın getirmiş olduğu, içgüdüsel istekler ile toplumsal baskılar *çatışmasının* sonucu olan eylem yönlendirmenin gerekliliğinin iletişim yoluyla anlaşılmasında olsun; isterse de hem alışkanlık hem de toplumsal çatışma yoluyla gelen *bireyselleşmenin* ve kimlik kazanmanın, yani bilinci kendine bağlı kılan

---

<sup>68</sup> Habermas, J. (1972). *Knowledge and Human Interests* (s. 286). Çev. Jeremy J. Shapiro. Boston: Beacon Press.

<sup>69</sup> Habermas, J. (2016). “Bilgi ve İlgî”, *İdeoloji’ Olarak Teknik ve Bilim* (s. 119). Çev. Mustafa Tüzel. 9. Baskı. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

<sup>70</sup> Habermas, J. (1972). *Knowledge and Human Interests* (s. 286). İng. çev. Jeremy J. Shapiro Boston: Beacon Press. Bu aynı zamanda, örneğin, bilim felsefesinin de nesnel bağlamını belirleyebilen bir transendentalittir de.

<sup>71</sup> A. g. e., s. 311.

şeyleşmiş ilişkilerin analizine girişilmesinde de bu transendental sınırlara çarpılması söz konusudur.

Habermas aklın ilgisi kavramının Kant'ın transendental felsefesinde zaten bulunduğunu ama “pratik aklı teorik akıldan önemli saymakla eyleyen akla içkin olan özgürleşimci bir ilgi kavramını geliştiren”in Fichte olduğunu savunur.<sup>72</sup> Habermas ilgiyi bir eylemin ya da bir nesnenin varlığının düşüncesiyle bağlantıya soktuğumuz *haz* olarak açıklar. İlgi gerçekleştirilmeye yönelir ve ilginin nesnesi ile Kant'ın arzulama yetisi dediği yetimiz arasında da bir ilişki bulunmaktadır. “İlgi ya bir ihtiyacı (*Bedürfnis*) varsayar ya da onu üretir”<sup>73</sup> ve arzulama yetisini harekete geçirir. İlgi, eğer duyuların ilgisinin yöneldiği *haz* veren ya da yararlı olana ilgi ise bir ihtiyaçtan kaynaklanmaktadır ve arzulama yetisini harekete geçiren bu ihtiyaçtır. Öte yandan, aklın iyi olana dair pratik ilgisi de bir ihtiyaç *üretir* ve bu ihtiyacı gidermek üzere öznenin iradeyi aklın yasalarına uygun olarak belirlemesi gerekir. Bu ikinci durumda aklın ilgisi Kant'ta saf pratik ilgi olup duyusal olarak koşullu bir şey değildir. Habermas'a göre Kant'ın düşüncesindeki saf pratik ilgi, iyiyi gerçekleştirirmede nihayetinde “gerçekleştirilebilir olana” bağlanır, yani olanaklı bir pratiğe ilişkindir ve özgürlüğün nedenselliğini uygulamaya koyacak olan ahlaki motivasyon da arzulama yetisiyle ilişkilidir. Dolayısıyla teorik aklın bilgi için bilgi yöneliminin mi pratik aklı belirlediği, yoksa pratik aklın mı teorik aklı öncelediği ona göre bir muammadır. Habermas Fichte'nin refleksiyon ediminde, Kant'takinin aksine, benzer bir muğlaklığın bulunmadığını ifade eder:

“Kant için aklın spekülative ilgisi totolojik şekilde teorik yetinin bilgi amacıyla kullanımını amaç edinir sadece. Bu ilginin ancak ciddi biçimde saf pratik bir ilgi olarak alınmasıyla teorik akıl, aklın ilgisinden azade olma rolünü zorunlu olarak kaybeder. Gereken adımı atan Fichte'dir. Aklın edimini, zihinsel görüşü, kendine dönen yansımış bir eylem olarak kavrar ve pratik aklın önceliğini bir ilke haline getirir. Saf spekülative ile saf pratik aklın ‘tek bir bilişte [*cognition*]'deki arızî bağlantısının yerine spekülative aklın ilkece pratik akla olan bağlılığı geçer. Aklın örgütlenmesi, kendini koyan bir öznenin pratik niyetinden sonra gelir. Fichte'nin bilme öğretisinin gösterdiği üzere akıl kökensel kendi-üzerine düşünme biçimi

---

<sup>72</sup> A. g. e., s. 198.

<sup>73</sup> A. g. e., s. 198.

içinde doğrudan pratiktir. Ben, kendi kendini-üretmesinde kendine şeffaf hale gelerek kendini dogmatizmden özgürleştirir.”<sup>74</sup>

Felsefi bilinç için bir sentez olan bilgi ile ilgi birliği, Alman İdealizminin akıl ile akıl için istenci birleştiren yaklaşımında içerilir (Kant ve Fichte’de ortaya çıkma koşulları birbirinden farklı kabul edilse bile). Bir yanda bilgi uğruna bilgi ile diğer yanda ergin olmaya yönelen ve bilgiyi yönlendiren ilgi (*erkenntnisleitenden*)<sup>75</sup> arasındaki birlik, özgürleşimci bilgi ilgisi olarak kendi üzerine düşünmenin (*self-reflection*) icrasını hedefler. Habermas için bu bilgi ilgisiyle gelen kendi üzerine düşünme “bizim” için varılması gereken hedef olarak erginliğin (*Mündigkeit*) olanaklı kılınışıdır. Erginlik hedefi üç transendentalden biri olan dilin yapısı gereği dilde ona göre zaten içermektedir. Zira bir öne sürmenin veya bir ilk tümcenin ifade edilmesiyle “evrensel ve kısıtlanmamış konsensüs niyeti” daha başlangıçta kendini gösterir.<sup>76</sup> Bu aynı zamanda bir tanınma mücadelesi sahasının açılması anlamına gelir ve hedef, dilin ortamında gerçekleşecek olan uzlaşma fikrinden oluşur. Kendi üzerine refleksiyonun icrası, insan ilgilerinin de kaçınılmaz olarak göstermiş olduğu gibi, insan *türünün* ergin hale gelmeye doğru ilerlemesini içkin ütopyası olarak açar. Yaşamın sürdürülmesi de bir toplumun iyi yaşam idealine bağlı olarak yeni anlamını kazanır.<sup>77</sup> Kendi üzerine refleksiyon bilme ile eylemenin özgün birliğini verirken, aynı zamanda özgürleşme edimi olarak yaşamı değiştiren *harekettir*<sup>78</sup> ve iyi yaşama dair toplumsal olarak tanımlı ölçütler ile meşrulaştırmaların *eleştirel olarak* sınanmasının da imkânını verir. Habermas’ın meşruiyet ölçütleri sınaması ve uzlaşma ideali baştan beri göstermeye çalıştığımız üzere Foucault’nun düşüncesiyle bağdaşmaz veya ona yaklaşmaz.

Habermas’a göre, “herkesin herkesle iktidar içermeyen diyalogu”nun mümkün olacağı duruma doğru ilerleme, bilgi ile ilginin özgürleşimci birliğinde kendini ortaya koyar.<sup>79</sup>

---

<sup>74</sup> A. g. e., s. 205.

<sup>75</sup> Habermas, J. (2016). “Bilgi ve İlgi”, *İdeoloji’ Olarak Teknik ve Bilim* (s. 121). Çev. Mustafa Tüzel. 9. Baskı. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları; Bu terimin İngilizce çevirideki karşılığı “knowledge-constitutive”dir, ancak bu tatmin edici bir karşılık değildir [“Appendix”, şurada: Habermas, J. (1972). *Knowledge and Human Interests* (s. 313). Çev. Jeremy J. Shapiro Boston: Beacon Press].

<sup>76</sup> A. g. e., s. 314.

<sup>77</sup> A. g. e., s. 119.

<sup>78</sup> A. g. e., s. 212.

<sup>79</sup> Habermas, J. (2016). “Bilgi ve İlgi”, *İdeoloji’ Olarak Teknik ve Bilim* (s. 121). Çev. Mustafa Tüzel. 9. Baskı. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları [“İlgi”yi Almanca “Interesse” sözcüğünün karşılığı olarak, aşağıdaki “ergin olma” veya “erginlik” sözcüğünü ise otonom ve sorumlu olmaya işaret eden “Mündigkeit”in karşılığı olarak kullanıyorum, bkz.: Habermas, J. (1968). *Technik und Wissenschaft als ‘Ideologie’* (s. 163). Frankfurt: Suhrkamp].

Zira felsefe böylesi bir mutabakat halini bastırılmış diyalogun üzerindeki “şiddet izleri”nden hareketle “bu şiddetin durdurulmasını meşrulaştırdığı süreci” yani insan türünün ergin olmaya (*Mündigkeit*) doğru ilerlemesini başlatır.<sup>80</sup> O halde felsefe, bilgi ile ilginin (*Interesse*) özgürleşimci olan bağlantısını hatırlatır ve onu açık hale getirmeye çalışır. Bunu hatırlatır çünkü felsefenin gördüğü bu birliğin aslı, temelde insan ilgileri tarafından zaten yaratılmaktadır ve tinin bunun farkına varması refleksiyon yoluyla olur. İnsan türü, devamlılığını sağlamak için işe koştuğu araçları sayesinde doğa karşısında kendini koruyarak aslında bir *tür olarak* özne haline gelmektedir. Bu araçlar dolayısıyla kendini bir özne olarak üreterek türün devamlılığını da bir kendini-koruma (*self-preservation*) olarak koymuş olur. Hem doğa ile bu çatışması hem de kendini kültürel yaşamda var etmesi, kültürel varoluş alanına ait bu biçimlerin ortamında gerçekleşir; yani emek, dil ve iktidarın ortamında. Öyleyse bir yandan insan ürünü olan bu yapılar aynı zamanda onun varoluş koşullarını da belirler. Habermas bu momenti şu teziyle ifade eder: “Bilme saf kendini sürdürmeyi aştığı gibi, aynı ölçüde kendini sürdürmenin aygıtıdır da”<sup>81</sup>.

Burada Foucault’nun üç itirazı olabilir. Birincisi, Habermas’ın iktidara dair kavramsallaştırması iktidarı kavramak açısından yetersizdir çünkü iktidar, tahakkümün aksine sadece şiddet göstermez veya baskı ile işlemez. İktidar, en genel anlamıyla başkalarının tutum ve davranışlarını kontrol etmektir. Dolayısıyla incelenmesi gereken iktidarın ilişki olarak işlev kazandığı pozitifliklerdir, rasyonel olduğu düşünülen oluşumlardır. Tahakkümde ise iktidarda olduğu gibi özgürlükten söz etmek mümkün değildir, denetim altında olanın hareketleri epeyce kısıtlanır. Foucault zaten “özneler özgür olmadıkça iktidar ilişkilerinden söz edilemeyeceği”ni ifade eder ve ekler: “İktidar ilişkilerinde mutlaka direniş imkânı vardır, zira hiç direniş imkânı [...] olmasaydı iktidar ilişkisi de olmazdı”<sup>82</sup>. İkincisi, bilginin gayrimeşruluğunu açığa çıkarma, bilginin hangi noktalarda tahakküm etkilerinin ortaya çıkmasına zemin hazırladığına ancak *işaret etmeye* yarar. Asıl olan somut ve stratejik alandaki tersine çevrilebilirliktir ve bunu yapabilmek için somut pratiklerin

---

<sup>80</sup> Habermas, J. (2016). “Bilgi ve İlgî”, *‘İdeoloji’ Olarak Teknik ve Bilim* (s. 121). Çev. Mustafa Tüzel. 9. Baskı. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları

<sup>81</sup> A. g. e., s. 119.

<sup>82</sup> Foucault, M. (2019d). “Etiğin Soybilimi Üzerine: Sürmekte Olan Çalışmaya İlişkin Bir Değerlendirme”. *Özne ve İktidar* (s. 229). Çev. Osman Akınhay ve Ferda Keskin. 6. Basım. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

kendilerine gitmek gerekir. Üçüncüsü ise tür olarak insanın kendini korumada doğa karşısında özne haline gelmesine bir itirazdır. Nedeni ise Foucault'nun insanın bir tür olarak mesele haline gelmesinin sırf doğa karşısındaki bir mücadelenin kavramsallaştırılması yoluyla olduğunu reddetmesidir. Hatırlanacağı üzere Hegel'in de itirazı benzerdi çünkü refleksiyon kültürü olarak kabul ettiği sıradan anlama yetisinin evrenselleştirici işlevi tür gibi bir evrenselin fiili gerçekliğini tek başına kavramaya yetmemekteydi. Foucault için de türün "özne" haline gelişi onun *politik bir mesele haline gelmesi*, bilgi ve iktidar ilişkileri bakımından dinamik bir süreçte ele alınması anlamına gelir. Çünkü tür salt bir bilgiden ibaret değildir, bir etkileşimler alanının kesişme noktasında bir anlama sahip olur.

Foucault'ya göre tarihte ilk kez yaşam, insanın tür olarak varlığı politik varoluşta mesele edilir hale gelmiştir. Yaşamın bilgi ve iktidarın alanına, yani politik tekniklerin alanına girmesi olayıdır bu. Kıtliklar ve hastalıklar gibi tehlikelerden nispi uzaklaşma kapitalizmin gelişmesiyle eş zamanlıdır. Ölüm tehlikesinin az çok savuşturulmaya başlanmasıyla birlikte insan yaşamının idaresi meselesi ölüm tehlikesinin önüne geçer. Bu dönüm noktasının saptanması iktidar tekniklerinin işleyişindeki değişimin de görülmesini gerektirir ki Foucault'nun Habermas'tan ayrıldığı en önemli noktalardan biri iktidarın bu pozitiflikleridir:

"yaşam üzerindeki görece denetim, olası ölüm risklerini uzaklaştırdı. Ele geçirilen hareket alanında ve bu alanın genişletilip düzenlenmesiyle bilgi ve iktidar yöntemleri yaşam süreçlerinin sorumluluğunu aldı ve onları denetleyip düzenleme işini üstlendi. Batılı insan yaşayan bir dünyada yaşayan bir tür olmanın, bir bedene sahip olmanın ne anlama geldiğini, yaşam koşullarının, yaşam olasılıklarının, bireysel ve kolektif bir refahın, değiştirilebilecek güçlerin ve tüm bunların en uygun şekilde dağıtılmasının ne anlama geldiğini yavaş yavaş öğrenmeye başladı."<sup>83</sup>

Yaşam üzerindeki genişleyen denetimin karşısında kendi yaşamının ve varoluşunun yönetimini devralmak ve yönetimin stratejilerini tersine çevirebilme imkânını soruşturmak Foucault'nun iktidara yönelik değerlendirmesinin olumlu çıktısını teşkil eder. Felsefe tarihini ele almada Foucault ile Habermas arasındaki karşıtlık bu noktada iyice belirginleşir. Yöntemlerine dair kökensel fark Kant'ın "Aydınlanma Nedir?" yazısını ele alma tarzlarının farklılığıyla açığa çıkmış olur. Bu bizi tekrardan ananlitik

---

<sup>83</sup> Foucault, M. (1978). *The History of Sexuality Volume 1: Introduction* (ss. 141-142). Çev. Robert Hurley. New York: Pantheon Books.

yöntem ile eleştirel-ontoloji arasındaki ayrıma geri taşır. Soru bilginin meşruiyetinin sorunsallaştırılmasını mı yoksa kendilik tekniklerinden geçen bir iktidar analizini mi yapmak gerektiğine dair soru olarak geri döner. Fakat, göstermeye çalışacağımız üzere, bu soru bu noktadan itibaren felsefe tarihini de başka şekillerde ele almanın gerekip gerekmediğine dair bir soruşturmaya zorunlu olarak yöneltecektir.

### 2.3.3. İki farklı iktidar analizi yönteminin çatıştığı nokta: aydınlanma nedir?

Habermas ve Foucault’yu bu yönetim meselesi üzerinden felsefe tarihiyle bağlantıya geçiren Kant’ın “Aydınlanma Nedir?” makalesidir. Kant burada yaşamın idaresinin alınmasını sağlayacak olan bir özgürleşme hareketinin gerçekleşme koşullarını sunarken yaşam aynı zamanda kendisiyle ilgilenilmesi gereken teknik bir mesele olarak yine kişinin başkalarınca yönetilmeye açık hale getirildiği bir ortamın adı olur. Kant Aydınlanmayı bir halden başka bir hale geçiş, insanın kendi kendisinin neden olduğu bir ergin olmayıştan veya toyluk/vesayetten (*Unmündigkeit*)<sup>84</sup> çıkışı olarak tanımlamıştı. Foucault ise, yinelemek gerekirse, bu çıkışın bir hareket, “yerine getirilen ve fiili gerçekliğimizin [*actualité*] önemli/anlamalı ögesini eksiksiz meydana getiren serbest kalma”<sup>85</sup> hareketi olduğunu dile getirmişti. Foucault, Kant’ın, insanların birtakım haklarından mahrum kaldıkları ya da bu haklarını devretmiş oldukları ya da aciz oldukları için değil, kendi kendilerinin yürütmesini (*conduct*) devralmadıkları için kendilerinin sebep olduğu bir vesayete, başkalarının idaresine tâbi olduklarını anlatmaya çalıştığını ifade eder. Buna göre Kant’ın atıfta bulunduğu “bir edim, hatta bir tutum, bir davranış tarzı, devamlı olan, genel olan bir irade biçimi”dir ve bu, herhangi bir hak sorunu ortaya çıkarmadığı gibi “göz yummayla ve sanki hafif açıkgozlülük ve hile kokan bir nezaketle bazı insanların diğerlerinin yönetimini kendi üzerine almasıyla sonuçlanan bir ilişki durumu”<sup>86</sup> yaratır. Kant bu vesayet halini veya ergin olmayış durumunu “Aydınlanma Nedir?” makalesinde betimler: “[B]enim yerime anlayan bir kitabım, benim yerime vicdanım olacak bir papazım, yeme içmemi

---

<sup>84</sup> Kant, I. “Was ist Aufklärung?”. *Utopie kreativ* (s. 5). H. 159. Ocak 2004. Erişim tarihi: 03.01.2024.

<sup>85</sup> Foucault, M. (2010). *Government of Self and Others: Lectures at the Collège de France (1982-1983)* (s. 27). Çev. Graham Burchell. Hampshire: Palgrave Macmillan. [Foucault, M. (2008). *La Gouvernment de soi et des autres: Cours au Collège de France (1982-1983)* (s. 28). Seuil/Gallimard.].

<sup>86</sup> Foucault, M. (2010). *Government of Self and Others: Lectures at the Collège de France (1982-1983)* (s. 29). İng. çev. Graham Burchell. Hampshire: Palgrave Macmillan.

belirleyecek bir hekimim vs. olsa tasalanmama gerek kalmazdı”<sup>87</sup>, der. İnsanın kendi yönünü kendisinin tayin edebileceği durumlarda kendisini başkasının yönetimine bırakması tam da bu tasalı halden kurtulmanın yoludur. Aydınlanmanın mottosu olan “bilmeye cüret et!” bu anlamda insanın kendi anlama yetisini kullanmayı ve bu tasalı hali üstlenmeyi buyurmuş olur. Fakat Kant’ın sözünü ettiği üç otorite yani kitap, papaz (tinsel yönlendirici veya ruhumla ilgilenen –*Seelsorger*) ve hekim, bireyin kendisinin yaşamına ilişkin kullanabileceği teknik bilgiler yerine onların kendilerini işe koşmasıyla onları kendi kendisiyle ilişkide işe koşmuş olur. Foucault, bireyin kendisini tasalandırarak üç sorunun sırasıyla Kant’ın üç Kritiği’ne tekabül ettiğini hatırlatır: İlki, anlama meselesiyle ilgili olarak anlama yetisi (*Verstand*) sorunu, ikincisi ahlaki vicdanla ilgili olarak pratiğe ilişkin sorun, üçüncüsü de yaşama ilişkin “bilme, karar verme ve planlama”<sup>88</sup> ile ilgili sorun.

Kendi anlama yetisini kullanma yine anlama yetisinin (metinlerde zaman zaman akıl diye geçen anlama yetisinin) meşru kullanım alanı içerisinde, aklın bir eleştirel analitiğince belirlenen sınırlar dahilinde kullanmadır. Buna göre bir yandan eleştirel bir refleksiyon uygulanırken, diğer yandan ergin olmayış durumu terk edilmekteydi. Fakat anlama yetisi kamusal anlamda serbest düşünmenin yolunu açarken, diğer taraftan özel alanda ise bireyin sivil toplumda itaatkâr olması için gereken ahlaki buyruğun kaynağı olmaktadır. Anlama yetisinin kullanımının bireysel ve toplumsal olan iki ayrı vechesi ortaya çıkar. Aydınlanma hem insanların ortaklaşa katıldığı bir süreci niteler hem de bireysel olarak ortaya konan bir cesaret edimini. Habermas’ın da sözünü ettiği, akıl için aklı kullanmak için ve bu şekilde vesayetten çıkabilmek için aklın kullanımının disiplinden geçmesi gerekir. Her bir kimse kendini öncelikle toplumsal olarak verili bir konumda bulur ama belli kuralları uygulayıp belli amaçların peşinden gitmek için ise bu toplumsal vecheyi göz etmektен ziyade aklın kullanımının “özel”, kısıtlı ve belirli hale getirilmesi gerekir. Diğer yandan, Foucault aklın akıl için kullanımının Kant’ta kamusal kullanım olduğunu ve akıl yürüten bireyin bunu “akla

---

<sup>87</sup> Kant, I (2007). “Was ist Aufklärung?”. *Politics of Truth* (s. 29). Çev. Lysa Hochroth ve Catherine Porter, Los Angeles: Semiotext(e). Foucault, İngilizceye papaz anlamında (*pastor*) çevrilen sözcüğün yerine “tinsel yönlendirici”yi kullanır: “spiritual director (he uses the word *Seelsorger*)”. Vicdan olarak karşılanan sözcüğün de (*Gewissen*) “ahlaki vicdan” olduğunu vurgular [Foucault, M. (2010). *Government of Self and Others: Lectures at the Collège de France (1982-1983)* (s. 30). Çev. Graham Burchell. Hampshire: Palgrave Macmillan].

<sup>88</sup> Foucault, M. (2010). *Government of Self and Others: Lectures at the Collège de France (1982-1983)* (ss. 30-31). Çev. Graham Burchell. Hampshire: Palgrave Macmillan.



uygun bir insanlığın bir üyesi olarak”<sup>89</sup> yaptığını söyler. Aydınlanma süreci bu kamusal kullanımınla birlikte, bireyin yalnızca düşünce özgürlüğünün garantilenmesi değildir. Aklın evrensel kullanımının özneye yüklenmesi ve bu kullanımın aslında herhangi bir engel kabul etmeyecek tarzda serbest şekilde, yani *olumsuz* olarak kullanılması demektir. Bu da bireyler itaat etmekteyken aklın nasıl olup da bu kamusal biçime büründüğü sorusu politik bir mesele olarak ortaya çıkmaktadır.<sup>90</sup> Buna yönelik Kant’ın çözümüyse şudur: Uyulması gereken politik ilkenin evrensel akla uygun olması gereklidir ki böylelikle boyun eğmeyi olanaklı kılan şey yine aklın özgür ve kamusal kullanımını olabilecektir.

Aydınlanmayla ilişkili olarak, bireyin kendi anlama yetisini kullanma kararı, kendinin yönetimini almakla ilgili olması nedeniyle bizi iktidar etkileriyle yüz yüze getirir. Anlama yetisinin kullanımının meşru bir kullanım olması için kullanımın sınanmaya tâbi tutulmasının (analitik usûlde olduğu gibi) amacı, kaçınılan o meşru olmayan yolların (ilüzyon/*Schein*, hata gibi vb.) tarihsel olarak bilginin (*connaissance*) kendisine iktidar etkileriyle nasıl bağlandığını araştırmaktır. Analitik usûlün iktidar analizi bilginin meşruiyeti sorunuyla sınırlanır. Aydınlanmaya dair sorunun, “bilmenin [*connaitre*] tarihsel tarzlarının *meşruluğuna* dair soruşturma”yı hedeflemesi ve *bilgi* bağlamı üzerinden “modern bilimin kuruluşu zamanında bilginin tarihsel yazgısı”nı incelemesi, bu yazgının işaret ettiği iktidarın belirsiz etkilerini *analiz* etmeye götürür.<sup>91</sup> Foucault, Aydınlanmaya dair sorunun başlangıçta *bilgi* bakımından bir soru olarak ortaya atıldığını düşünmektedir. Soru “objektivizm, olguculuk, teknikçilik” aracılığıyla iktidarın bu belirsiz etkilerine bağlı olarak aslında “olanaklı tüm bilginin kurulması ve meşruluğuna” dair bir soru olarak incelenmiştir. Bunu inceleyen analitik usûldür ki “Dilthey, Habermas, vd.” de bu usulü benimsemişti ve bu incelemeden “bilmenin [*connaitre*] tarihsel tarzlarının *meşruluğuna* dair soruşturma”yı anlamaktaydı.<sup>92</sup> Habermas gerek teknik ilerlemenin yarı-özerk bir görünüm kazandığı ve ekonomik büyümenin ona bağlandığı bir bakış açısının yerleşmesinin, gerek toplumlarda pratik sorunların çözümü için demokratik irade oluşturmaya girişilmesi

---

<sup>89</sup> Foucault, M. (2007b). “What is Enlightenment?”. *The Politics of Truth* (s. 102). Çev. Lysa Hochroth ve Catherine Porter. Los Angeles: Semiotext(e).

<sup>90</sup> A. g. e., s. 103.

<sup>91</sup> Foucault, M. (2007a). “What is Critique?”. *The Politics of Truth* (s. 58). Çev. Lysa Hochroth ve Catherine Porter, Los Angeles: Semiotext(e). Vurgu bana ait.

<sup>92</sup> A. g. e., s. 58.

yerine çözümün yönetim kadrolarına bırakılmasının meşrulaştırılmasının dayanaksızlığını gösterirken<sup>93</sup>; gerekse de saf teorinin sırf kendi uğruna, bilgi ile ilginin bağıntısını örterek ve bilimselci fakat eleştirel olmayan tutumunun özgürleşimci bilgi ilgisini dogmatik biçimde yadsımasıyla aslında pratikte öngöremediği sonuçlar yarattığını teşhis ederken<sup>94</sup> bu analitik usulün uygulayıcısı olmaktan öte geçememiştir.

Gayrimeşrulukların meşru görünüm alması veya illüzyon, yanlış, yanılgı, hata ya da temellendirilmiş olmamanın bir bilgi meselesi olarak ele alınması analitik usulün işleme tarzıdır. Habermas'a göre birey kendi ihtiyaç ve istekleri ile toplumsal olarak kabul edilebilir davranış kalıpları arasındaki çatışmanın sonucu, toplumsal normları içselleştirir ve kendi kimliğini biçimlendirip ona bağlanarak meşrulaştırmalara katılır, özneleşir. Birey kendi ile ilişkisini, yani kendi varlığı ile ilişkisini bir kimlik ilişkisi olarak pekiştirmesine yarayan bir bilgi ilişkisi (kendine dair bilinci ve bilgisi) üzerinden oluşturur. Habermas'ın analitik usulünde kendi ile ilişki doğru ile yanlış arasındaki formel bilgiye ve bu bilgiyi yönlendiren ilgilerin gizli veya açık olmalarına bağlanırken, görünüş ile hakikat arasındaki ayrımın ideolojik olarak bilinip bilinmemesine de dayanmaktadır. Dolayısıyla bu usul bilgi-iktidarın salt bilgi kısmına hapsolmek, transendental boyutun açtığı içkinliğin sınırlarında kalmak durumunda anlamına gelir.

Foucault çalışmaları boyunca iktidar veya tahakküm tekniklerine daha fazla ağırlık verdiğini kendisi de ifade eder.<sup>95</sup> İletişim ve çalışma ikilisi bu anlamda geri planda kalmış izlenimi verir. Ancak Foucault'nun çalışmalarında en azından iletişim ile öznellik arasındaki bağa dair analizler de bulunur. Nasıl ki kendilik pratiklerini tahakküm teknikleriyle birlikte düşünmeye girişmiştir, aynı şeyi örneğin anlamlandırma teknikleriyle birlikte düşünmek pekâlâ mümkündür. Söylemek gerekir ki Foucault dilin veya simgesel sistemlerin bir öznenin kuruluşunu tek başına sağlayabileceğini reddeder. Yani Habermas için geçerli olan, öznenin dil aracılığıyla toplumsal sınırlarla çatışmada ve geliştirdiği alışkanlıklarla kendini tanıyıp kimlik kazandığı ve bireyselleştiği iddiası Foucault için yetersizdir. “Öznenin kendini

---

<sup>93</sup> Habermas, J. (2016). “Bilgi ve İlgî”. *İdeoloji' Olarak Teknik ve Bilim* (ss. 59-60). Çev. Mustafa Tüzel. 9. Baskı. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

<sup>94</sup> A. g. e., ss. 122-124.

<sup>95</sup> Foucault, M. (2018b). “Öznellik ve Hakikat”. *Hermenötüğün Kökeni: Kendilik Hakkında – Dartmouth Konferansları* (s. 40). Çev. Şule Çiltaş Solmaz. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

simgesel bir sistemde kurduğunu söylemek yeterli değildir; özne kendini gerçek pratiklerde, tarihsel olarak analiz edilebilir olan pratiklerde kurar” ve öznenin bu kuruluşu “simgesel sistemleri kullanarak onları kat eder, ama özne sadece simgesel sistemlerin oyunuyla kurulmaz”<sup>96</sup>. Demek ki kendilik ile dünya arasında bir simgeselleştirmeler ağından geçen anlam ilişkisi bulunmaktadır ama buradaki mesele pratiklerin analizine dair bir mesele olmalıdır öncelikle. Özne dünyayı aynı zamanda anlamlı bir yer olarak tasarlar ama bunun analizi yapılacaksa öncelikle özne ile hakikat arasında bir ilişkinin analizine ihtiyaç vardır. Benim iddiam genel olarak Alman İdealizmi’nden Foucault’ya dek, hakikatle bağlı olan felsefi söylemin özneyi dünyanın anlamlandırılmasından hareketle kurulmasının meşruiyetini sağladığıdır. Kendilik pratikleriyle birlikte özne hem dünyanın anlamının gerçekleştiği ortam olarak hem de dünyayı anlamlandıran ilişkinin bizzat kendisi olarak ortaya çıkarılabilecektir. Burdaki asıl mesele anlam sorunu değildir, anlamın kendilik pratikleriyle ilişkide nasıl söyleme dahil edildiğidir. Bu da bizi felsefe tarihini Foucault’nun ele aldığı şekilde incelemeye davet eder. Gerek Almanya’da Kant, Hegel, Feuerbach ve Heidegger’de, gerek Fransa’da, Foucault’nun anlamlandırmanın önemini Fransa’da keşfedildiğini söylediği 1940’lı yıllarda Jean Hyppolite, Louis Althusser ve Jean-Paul Sartre’in çalışmalarında özne oluşu anlam ve anlamlandırmayla birlikte bir hakikatle bağlantıda ele aldığını söylemiştik.<sup>97</sup> Ne var ki öznenin anlamla olan ilişkisi ele aldıkları bağlamda söz konusu pratiklerin analizine veya tarihini yapmaya yönelindiğini görmeyiz. Felsefe tarihine yönelik tarihsel-eleştirel ontolojik bakışı felsefe tarihinin çok daha geniş bir alanına yaymak pekâlâ olanaklıdır. Anlam ve anlamlandırma bakımından Hegel’in düşüncesine Feuerbach, Althusser, Hyppolite ve Sartre tarafından bir şekilde başvurulmasının bir nedeni vardır. Çünkü Hegel öznenin kurulmasında kendilikle ilişki ortamında anlamın da dahil edildiği bir anlamlandırma meselesini bütünlüklü şekilde ele almıştır. Heidegger’de ise anlam ve anlamlandırma arasındaki temel ayrımın ortaya çıktığına tanık oluruz ve bu örneğin Hegel’in teorisinden bir sapma olarak okumaya imkân verir. Bu minvalde, Foucault’nun kendilik teknikleri ile anlamlandırma arasındaki ilişkiyi felsefe tarihi üzerinden okumanın olanağını gösterebileceğiz. Ancak bundan evvel kendilik pratiklerinin bilgi

---

<sup>96</sup> Foucault, M. (2020). “Berkeley California Üniversitesi Fransızca Bölümü’nde Gerçekleştirilen Tartışma”. *Eleştiri Nedir? Kendilik Kültürü* (s. 161). Çev. Murat Erşen. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

<sup>97</sup> Hyppolite, Althusser ve Sartre’in bu metinleri sırasıyla *Mantık ve Varoluş, Hegel Düşüncesinde İçerik Problemi* (doktora tezi) ve elbette *Varlık ve Hiçlik*’tir.

öznesinin kuruluşu bakımından kullanılmasının modern felsefe tarihinin biçimlenmesi bakımından ne anlam ifade ettiğini serimlemek gerekir. Öncelikle yönleme ilişkin etraflıca bir değerlendirmeye ihtiyaç vardır. Bilginin meşruiyetine dair soru, bilgi öznesinin ortaya çıkışıyla ilgili bir sorudur ve Foucault da öznenin bu hakikatle olan ilişkisinin öznenin kuruluşu bakımından öneminin farkındaydı. O nedenle Descartes ve onun modern döneme getirmiş olduğu yeniliği özellikle vurgulamıştır.

#### **2.3.4. Eleştirel ontolojinin modern felsefe tarihini ele alma yöntemine giriş: kartezyen darbe**

Felsefenin eleştirel *tavrı* hakikat-hata oyunları (buna felsefi söylem de dahil) ile onunla bağlı olan tahakküm yapılarının çakışma noktalarını hedef alır. Fakat soru şu değildir: “Hangi hata, yanılısama, unutuş ya da gayrimeşruluk dolayısıyla bilgi, modern dünyada *tekhne*’nin açığa vurduğu tahakküm etkilerinin müsebbibi olma noktasına geldi?”<sup>98</sup>. Yani yaklaşım iktidar etkilerinin bir bilgi eksikliği ya da yanlışlığı ile tersine çevrilebileceği bir bağımsız bilgi alanı yoktur. Foucault, sorusunu farklı şekillerde tekrar eder. Örneğin *Öznenin Yorumbilgisi* derslerinin kapanışında *Tinin Fenomenolojisi*’ne yaptığı göndermede, soruyu “dünya nasıl hem bilgi [*connaissance*] nesnesi hem de özne için sınama yeri olabilir; nasıl olur da dünyayı kendine bir *tekhne* üzerinden veren bir bilgi öznesi [...] dünyayı kendine [...] sınama yeri olarak veren bir deneyim öznesi olabilir”<sup>99</sup> şeklinde ortaya koymuştu.

Batı felsefesinin meydan okuması olarak Foucault’nun *Fenomenoloji*’nin temsil ettiğini söylediği şeyin Batı felsefesi tarihi karşısındaki konumu bir bakıma Aydınlanmanın Kantçı kritik karşısındaki konumunu paylaşır. Kendiliğin eleştirel ontolojisinin bir tutum olarak eleştiriyi canlandırması girişimi öznenin kendiliğin kendisiyle kurduğu bir ilişki olduğu hatırlatmaktan hareket eder. Özne kendiliğin kendisiyle ilişkisi olarak kurulur, bir ilişkidir. “Eylemlerin ahlaki öznesi haline gelebilmek için kendi üzerimde ne yapmalıyım? Çileci alıştırma mı gerekir, yoksa kendimi, kuralı evrensel olmak zorunda olan bir eylemin öznesi olarak keşfetmemi

---

<sup>98</sup> Foucault, M. (2020a). “Eleştiri Nedir?”. *Eleştiri Nedir? Kendilik Kültürü* (s. 55). Çev. Murat Erşen. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

<sup>99</sup>Foucault, M. (2015). *Öznenin Yorumbilgisi* (s. 441). Çev. Ferda Keskin. İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.

sağlayan bu Kantçı ilişki mi?”<sup>100</sup> Sorulması gereken soru budur, fakat Kantçı kritik öznenin kurulduğu pratikleri göz ardı eder. O nedenle öznenin kendiyile kurduğu ilişki olarak ortaya çıkmasının tarihsel bağlamını Kant’ta değil, örneğin Hegel’de buluruz. Kant’ta kendine dönme nosyonuna başvurmayı görürüz ama öznenin dönüşümü için gerekli olan tinsel egzersiz, kendini hazırlama çalışmaları ve varsa içerilen kendiyile ilgilenme tarzlarının tarihsel anlamına ilişkin herhangi bir açık kabulleniş yoktur. Bu ilkin Kant’la gerçekleşiyor değildir. Foucault, Descartes’la başlattığı “Kartezyen darbe”<sup>101</sup> adını verdiği dönüşüm Kant’la birlikte başka bir biçime bürünmüştür sadece. Descartes, öznenin hakikate erişebilmesi için kendisinin dönüşümünü sağlayacak çileci birtakım egzersizlere veya tinsel pratiklere ihtiyaç duymadığını modern dönemde ilk ilan eden olmuştur. Olduğu haliyle özne hakikate hazırdır. Ne var ki Descartes da bunu deneyimlemek için ve felsefi söylemini oluşturabilmesi için meditasyona, yani aslında bir tür kendilik pratiğine başvuruyordu. Foucault’nun söyleyeceklerine ek olarak, aynı tür meditasyonlara *Yöntem Üzerine Konuşma*’da da rastladığımızı belirtmeliyim çünkü bir pratik olarak meditasyon için koşulların hazırlanmasına bile vurgu vardır. Eğer bir başlangıç yapacaksak önce Descartes’ın *Yöntem Üzerine Konuşma*’daki tarifine bakmak gerekir. Örneğin bu metinde Descartes kendisini ilk doğru bilgiye götürecek olan düşünme faaliyetini layığıyla gerçekleştirebilmek için bir odada bütün gün yalnız kalarak, tastamam bir sessizlik içinde, kendi kendisiyle konuşma başlatması için onu rahatsız edecek olan ilgiler veya tutkuların bulunmadığı bir koşulu betimlemiştir.<sup>102</sup>

Foucault’ya göreyse, Descartes’la birlikte “ilk defa, felsefi bir söylem, felsefi bir bilgi oluşturmak için manevi [*spiritual*] tekniklerin kullanma tasarısı olan bir *felsefi meditasyon*’la karşılaşılır”<sup>103</sup>. Yunan felsefesinde bireyin hakikate erişmek adına, ona uygun hale gelmek için kendini hazırlaması gerektiği düşüncesi Descartes’ın bilinecek şeylerin apaçıklığının bir kesinlik içinde kavranmasının öznenin hakikate ulaşması için yeterli olduğu fikriyle bir kenara atılmıştır. Bunun sonucunda Descartes’ın başarmış

---

<sup>100</sup> Foucault, M. (2020). “Berkeley California Üniversitesi Fransızca Bölümü’nde Gerçekleştirilen Tartışma”. *Eleştiri Nedir? Kendilik Kültürü* (s. 161). Çev. Murat Erşen. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

<sup>101</sup> A. g. e., s. 159.

<sup>102</sup> Descartes, R. (2007). *Discourse on the Method* (s. 5). Çev. Jonathan Burnett. (<https://www.earlymoderntexts.com/assets/pdfs/descartes1637.pdf>). Erişim Tarihi: 04.01.2024.

<sup>103</sup> Foucault, M. (2018). “‘Hakikat ve Öznellik’ Üzerine Tartışma”, *Hermenötüğün Kökeni: Kendilik Hakkında – Darmouth Konferansları* (s. 107). Çev. Şule Çiltaş Solmaz. İstanbul: Ayrıntı Yayınları [İng. için: Foucault, M. (2016). *About the Beginning of the Hermeneutics of the Self* (s. 105). Ed. Henry-Paul Fruchaud ve Daniele Lorenzini. Chicago: The University of Chicago Press].

olduğu şey “kendilik pratikleri aracılığıyla kurulmuş bir öznenin yerine, bilgi pratiklerinin temeli olan bir özneyi”<sup>104</sup> geçirmesidir.

Descartes’ın felsefi söyleminde tinselliğin işlevleri, bilginin ilerleyişinin varacağı nokta ile çakışır. Foucault örneğin antik dönemde felsefenin tinsellik ile neredeyse aynı şey olduğunu, felsefenin uğraşının öncelikle kendilik olduğunu, dünyaya dair bilginin (*connaissance*) de kendilikle ilgilenmeye veya kendilik kaygısına hizmet etmeye yaradığını söyler; fakat *Meditasyonlar*’da kuşkunun artık mümkün olmadığı varlık tarzına erişmek adına aynı tinsel kaygı iş başında olmasına rağmen, bu varlık tarzına erişim “bilme”ye (*connait*) dair terimlerle ifade edilmekte ve bu nedenle felsefe de salt bilen öznenin gelişimine bağlı olarak tanımlanmaktadır artık.<sup>105</sup> Kartezyen darbe, kendilik kaygısı ilkesinin antik dönemin kültüründen modern dönemin kültürüne kadar unutulma ve silinme nedeninin iki biçimli etkisini ifade eder, tekrar etmek gerekirse kendini tanı ilkesi felsefede öne çıkarılırken kendilik kaygısı dışlanır.<sup>106</sup> Kendilik kaygısı ilkesi, kartezyen bilincin kendi varlığını kuşku duyulmaz şekilde bilmesi haline gelen kendini tanımayla birlikte işlevsizliğe itilir. Hakikate erişme, bilen öznenin terimleriyle tanımlanır hale gelirken hakikate erişmenin koşulları bu bilgi içerisinden belirlenir ve diğer tüm koşullar dışlanır. Geriye apaçık ilk bilgilerden hareket eden ve bilginin ilerleyişinden ibaret olan bir düşünce sistemi kalır ve Batıda tekniğin hakimiyetini perçinleyecek olan tutumun destek noktası, hükümran öznenin kuruluşu bu özne tasavvuruna bağlı kalacaktır.

Kendi üzerine dönmeyle varılan aydınlanma noktası düşüncesi açıklığı, apaçıklığı ve kesinliği bilginin nihai dayanak noktası alan felsefelerde ortak bir tema haline gelir. Öyle ki öznelğin başlangıcında da bulunan ve bilen öznenin bilgisinin sınırsız şekilde genişlemesine olanak tanıyan şey kendi üzerine dönme temasıdır. Hakkında kuşku duyulamayacak bilgilerin kesinliğinin devamlı onaylanmasıyla birlikte, felsefi bilgi de diğer kati bilimlerin (matematik, geometri, aritmetik gibi) bilgisiyle aynı karakterde olabilecektir (bu Kant’ın da Birinci Kritik’teki hedefiydi). Düşünmek bundan böyle

---

<sup>104</sup>Foucault, M. (1984). “On the Genealogy of Ethics: An Overview of Work in Progress”. *The Foucault Reader* (s. 371). Ed. Paul Rabinow. New York: Pantheon Books.

<sup>105</sup> Foucault, M. (1997). “The Ethics of the Concern for Self as a Practice of Freedom”. *Ethics: Subjectivity and Truth: Volume 1* (s. 294). Ed. Paul Rabinow. İng. Çev. Robert Hurley vd. New York: The New Press.

<sup>106</sup> Foucault, M. (2015). *Öznenin Yorumbilgisi* (s. 18). Çev. Ferda Keskin. İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.

bir şey üzerine düşünmek, kendine bir nesne olarak özne olmak şeklinde anlaşılacaktır. İnsanın düşünmesi, örneğin Kant için, daha başladığı anda bir kendi üzerine düşünmenin parlamasıyla ortaya çıkar. Kant *Antropoloji* metninde bir bebeğin kendine referansla konuşmasının yarattığı etkiyi bu düşünmenin bir kendini düşünme olarak ışık altında ortaya çıkışı olarak tarif eder: “O, ‘Ben’ aracılığıyla konuşmaya başladığında üzerine bir ışık parlar, sanki o günden sonra bir daha önceki konuşma tarzına dönmeyecektir –Öncesinde kendi kendisini sadece *hissetmişti*; şimdiyse kendisini *düşünür*”<sup>107</sup>. Konuşma ve dolayısıyla dil artık mantıksal erimini açmış olur ve bilginin de ifadeye dönülebilecek şekilde genişlemesinin olanağı kazanılmış olur.

Descartes *Felsefenin İlkeleri*'nde var olan şeylerin niteliklerinin ve onların ait olduğu bir şey ya da tözün bilgisinin “ruhumuzdaki doğal bir ışık” aracılığıyla aşikâr olduğunu söyler ve ekler: “Bu aynı ışık, bize, bir şey ya da tözde ne denli çok nitelik ve özellik görürsek onu o denli iyi tanıdığımızı da gösteriyor”<sup>108</sup>. Demek ki bir nesneye ilişkin bilgimizin artması da bu ışıkla olmakta. Yine bu ışıkla, “doğa ışığıyla” biz olmayan bir şeyin bilgisini edinemeyiz; bir şeyin fikir ya da imgesini edinmemiz için onun var olması gerekir ve bunun teminatı da bu aynı ışıktır.<sup>109</sup> Descartes’a göre bu doğa ışığı “bilmek gücü”dür ve “hiçbir zaman, kavradığında, yani çok açık bir biçimde bildiğinde, doğru olmayan bir şeyi kavramaz”<sup>110</sup>.

Bu bilgilerin de açıklığa sahip olabilmesi için en baştaki şüphe edilemez bir ilkeden çıkarılması gerekir. Descartes’a göre en basit ve yalın bilgi ruhumuzun bilgisidir. Ruh denilen şey özü düşünmek olan ve var olmak için uzanımlı (maddi) başka bir şeye ihtiyaç duymayan bir tözdür. “Bu ben, yani, kendisiyle ne isem o olduğum ruh, bedenden tamamen farklıdır”<sup>111</sup> ve düşünen ben olduğum için benim bir şey olmam gerekir ve var olmam zorunludur; bunu ilk ilke olarak kabul etmesi için gerekli sağlamlık ve güvenilirlik şartı sağlanmıştır böylece. Bedenden ayrı olarak var olduğu apaçık olan ruh aynı zamanda düşünen bir nesne olarak bendir. Aslında apaçık bilgisi en yakın olarak edinilebilecek olandır. O nedenle bir niteliğin ait olduğu tözün var oluşunu çıkarmamızı sağlayan bizim ruhumuzdur ve yine ruhumuzdur ki bilgisi

---

<sup>107</sup> Kant, I. (2006). *Anthropology From A Pragmatic Point of View* (s. 15). Çev. Robert B. Loudon. Cambridge: Cambridge University Press. *Anthropology From A Pragmatic Point of View*

<sup>108</sup> Descartes, R. (2002). *Felsefenin İlkeleri* (s. 57). Çev. Mesut Akın. İstanbul: Say Yayınları.

<sup>109</sup> A. g. e., s. 62.

<sup>110</sup> A. g. e., s. 69.

<sup>111</sup> Descartes, *Yöntem Üzerine Konuşma*'nın dördüncü bölümünden alıntı (A. g. e., s. 54).

uzanımlı olan bedenden de önce gelmelidir. Tüm bu düşünce dizisi gelip bilginin açıklık ve aydınlanmaya dayanarak ilerlemesini ve dünyanın da bilgisi edinilecek bir nesne olarak kabul edilmesi fikrini dayanak noktası alır. Bu, Batıda tekniğin hakimiyetinin ilerleyişine eşlike eder ve bu nedenle hem eleştirel teorinin hem başka felsefecilerin (örneğin Heidegger) uğraştığı bir probleme dönüşecektir.

Örneğin Adorno için de öznenin kendine açık olan şekliyle tasavvur edilmesi bir sorundur. Hegel üzerine olan çalışmasında açıklığın “bir nesnenin erişilebilir öznel bilincinin hipostazlaşmış biçimi” olduğunu söylerken “bilinç için bir fetiş” haline geldiğini belirtir.<sup>112</sup> Adorno’ya göre Hıristiyan ve Musevi mistisizmi içerisinde tanrıyı düşünmede hem tanrının bir vasfı olarak keşfedilen hem de kendini açığa vurma tarzı olarak alınan açıklığın felsefi olarak ele alınışı sırf dini bir içerik olarak kalmamıştır. Zamanla seküler bir biçim kazanan ama aynı zamanda da erişilmek istenen (belki erişilemeyecek) nihai sonuç mertebesine yükseltilerek aşkın bir anlama sahip olmuştur. Bilginin seküler şekilde aydınlatıcı olmasıyla öznenin kendine açık olması arasında bir kesişim bulmak mümkündür.

Heidegger ise ontik anlamda anlaşılan doğal ışığın (*lumen naturale*) aslında eksistensiyal-ontolojik bir yapıyı, yani *Dasein*’in kendi açıklıkta olma yapısını ifade ettiğini dile getirmiştir.<sup>113</sup> Öyle ki *Dasein*’in bu yapısı onun mevcut-olanlara (*present-at-hand*) erişiminin imkânıdır da çünkü *Dasein*’in kendisi bu açıklanmışlıktır. “‘Aydınlanmış’ olmak demek, dünya-içide-varolma olarak insanın bizzat açıklıkta olması, başka bir varolan üzerinden değil, bizzat kendisinin açıklıkta olarak *var* olması demektir”<sup>114</sup>. *Varlık ve Zaman*’ın 1953 yılı baskısında bu sayfa için açıklayıcı not yazdığı kısımda Heidegger “açıklıkta olma”yı (Alm. *gelichtet*) *aletheia* ile, ışık ve ışıldama ile düşündüğünü ifade eder. Hepsi birlikte düşünüldüğünde *Dasein*’in Descartes’ın öznesinden daha fazlasına işaret ettiği açıktır. Bu öznenin hakikat ile ilişkisinin açığa çıkarılması yine *Dasein*’in kendisinden ileri gelebilecektir ama bu, daha sonra değineceğimiz gibi, kendiliğin kaynağı üzerine daha kökensel bir soruşturmayı da talep eder. Aynı zamanda ölçme, hesaplama ve hâkim olma olarak

---

<sup>112</sup> Adorno, T. (1993). “Skoteinos or How to Read Hegel”. *Three Studies* (s. 96.). Çev. Shierry Weber Nichol森. Massachusetts: The MIT Press.

<sup>113</sup> Heidegger, M. (2001). *Being and Time* (s. 133). Çev. John Macquarrie ve Edward Robinson. Oxford: Blackwell. [Türkçesi için: Heidegger, M. (2018). *Varlık ve Zaman* (s. 209). Çev. Kaan Ökten. İstanbul: Alfa].

<sup>114</sup> Heidegger, M. (2018). *Varlık ve Zaman* (s. 209). Çev. Kaan Ökten. İstanbul: Alfa.



tekniğin Batıdaki hakimiyeti sorunun yeniden düşünülmesi ekseninde öznenin apaçıklığı bu asli soruşturmaya göre sorun haline getirilir.

Hakimiyet kurucu irade olarak bilen öznenin ayrıcalıklı konumu Marcuse'nin de tartışma konusu yaptığı bir şeydir. Onun Descartes'tan yaptığı bir alıntı tam da bu konuyla ilgili olup Descartes'ın felsefi söyleminin başka amaçlar uğruna biçimlendiğini de bize anlatır: “ateşin, suyun, havanın, yıldızlar, gök kubbe ve bizi kuşatan tüm diğer cisimlerin kuvvet ve devinimlerini bilerek, işe yaradıkları her kullanımda bunlardan aynı şekilde yararlanmalı ve böylece kendimizi doğanın sahipleri ve efendileri kılmalıyız”<sup>115</sup>. Daha önce belirtildiği üzere Descartes'ın var olan tüm nesnelere nitelikleri ve o niteliklerin bir şeye veya töze bağlı olarak bilebileceğimiz bir alan açmasıyla, yani bilgimizin sınırsız ilerleyişini mümkün kılan bir düşünme biçimi getirmesiyle dünya uzanımlı şeylerin bir toplamı haline gelir. Bu toplam, tekniğin hakimiyetinin devam etmesiyle birlikte dünya kavramının düşünülür olmaktan çıkmasının neticesidir. Heidegger *Varlık ve Zaman*'da “Descartes dünyaya ilişkin soruyu daraltarak onu öncelikle erişilebilir dünya-dahilindeki varolan olarak doğa nesneliliğiyle sınırlandırmakla durumu daha da uca taşımıştır”<sup>116</sup> demekle Descartes'ın düşüncesinin dünyayı salt *tekhne*'nin hakimiyetine teslim eden bir felsefe olduğunu hatırlatır.

### 2.3.5. Felsefe tarihinde Hegel'i yeniden konumlandırma ihtiyacı

Kant'taki tinsellik pratiklerinin elenişi veya evrensel öznenin aslında kendilikle kurulan bir ilişki olarak ortaya çıkışının geri plana itilmesi Descartes'ın “darbe”sinden farklı bir müdahaledir. Descartes için “öznenin, özne olarak kendi yapısının açtığı bir hakikate bilgi içerisinden erişmek için olduğu şeyi olması” yeterliydi fakat Kant'ta “bilmeye muktedir olmadığımız şey tam da bilen öznenin yapısı” idi ve bu da özneyi bilememize neden oluyordu. Ruhanilik koşullarının tasfiyesi buna dayanır. Bilinemeyen bu öznenin yapısı kendiliğidir, insanın kendisinin ne olduğudur. Kant insanın ne olduğu bilgisini de geleceğe ötelere ve aynı zamanda dünyayı amaçların pratik ve teknik bağlılışı haline getirerek insanın bilgisini de bu tekniğin parçası kılar. Buna göre dünya ile ne yapılacağı sorusu da pragmatik bir nitelik kazanacaktı.

---

<sup>115</sup> Descartes'tan alıntılan Herbert Marcuse: Marcuse, H. (2020). “Öz Kavramı”. *Olumsuzlamalar* (s. 64). Ed. Kurtul Gülenç. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

<sup>116</sup> Heidegger, M. (2018). *Varlık ve Zaman* (s. 160). Çev. Kaan Ökten. İstanbul: Alfa.

Dünya üzerine düşünme kendilikle ilişkide öznenin hakikatının yeri ve pratik tutumunun sınanma alanına dönüşecek fakat dünyanın bilgi öznesi için bilinebilir teknik bir bilginin unsuru olarak ele alınması sorunu ortaya çıkacaktı.

Foucault'un dünyanın düşünülür olmaktan çıkması fikri ile Heidegger'in Batıda Varlığın unutulmuşluğunu tartışması düşünüldüğünde bu sanki aynı sorunun peşinde oldukları izlenimini verebilir. Hatta Foucault'nun özne ile hakikat ilişkisinin problemleştirilmesi konusunda Heidegger'den hareket ettiğini dile getirmiş olması bu düşüncemizi pekiştirebilir. Ancak Foucault, Heidegger'in izlediği yolu izlemez. Hatta yinelemek gerekirse onun sorusu Heidegger'inkinden farklıdır: “hangi hakikat ve yanlgı oyunlarının, özgürlük ve sınırlama oyunlarının devreye sokulduğunu soralım kendimize”<sup>117</sup>. Özne haline gelme tarzlarının ortaya çıkma şekilleri Heidegger'in sorusu değildir. Dolayısıyla iktidar etkilerinin somut ve stratejik bir alanda tutumları yönlendirme veya yönetme işlevinin gerçekleşme tarzlarını Heidegger'de bulamayız. Zaten Foucault Heidegger'den yola çıkarak yaptığı çalışmasını büründüreceği biçimi tarif ederken kökeni Kant'ta bulunan ve kabaca Hegel'den Frankfurt Okulu'na dek gelişen felsefi biçim demişti. O nedenle Foucault'nun Heidegger'den hem yararlanmasını hem de oradan hareketle başka bir düşünce biçimine geçişini önemsemek gerekir.

Foucault'nun Batılı öznenin kuruluşuna dair yukarıda sorduğu soru Heidegger'in analizini tersine kat eder ama Frédéric Gros'a göre Foucault'nun düşüncesindeki bu tersine çevirmenin amacı farklıydı. Ona göre, yinelemek gerekirse, “artık mesele Heidegger'i etrafından dolaşmak değil, Hegel'i yeniden konumlandırmaktır” demişti. Hegel'in felsefesinin cazibesi öznenin kendilikle ilişkide ortaya çıktığını ve dönüştüğünü göstermesi ve bunu yaparken modern dönem özne felsefelerinin etraflıca bir eleştirisini sunmasına dayanır. Hegel bir idealistti, bu doğru; ancak hem nesnel bilgi sisteminin dayanaklarını sorgulaması hem de var olma tarzlarımızın sınırlarını eleştirel bir sınanmaya açıldığı bir *dünyayı* ele alması onun felsefesini tek yanlı özne felsefelerinden ayırmamızı sağlar. Gadamer bu yanıyla Hegel felsefesinin Heidegger'i de cezbedtiğini görmemizi ister. Gadamer'e göre Hem Heidegger hem de onun öğrencilerinin çalışmaları Hegel'e yakınlık veya uzaklığı bakımından

---

<sup>117</sup> Gros, F. (2015). “Derslerin Bağlamı”. *Öznenin Yorumbilgisi* (s. 447). Çev. Ferda Keskin. İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.

konumlanmaktaydı. Heidegger her ne kadar Hegel'in düşüncesine muhalif de olsa Gadamer "öznel idealizmin ötesine geçmede Hegel'in Heidegger'e baştan aşağı meydan okuyacak denli yakın olduğu"na<sup>118</sup> da dikkatimizi çeker. Zira Hegel'de dünya tarihinin felsefi olarak ele alınışına, bu tarihin kendilikle ilişkinin derinleşmesinden ve gitgide özgürlüğün bilincindeki ilerlemeden geçerek geliştiğine tanık oluruz. Tinin büründüğü şekiller bize o dönemdeki felsefenin yaşanma şeklini de verir. Antik Yunan'da Sokrates'le birlikte ortaya çıkan kendine dönme tarzındaki öznellik ilkesinin dönemin siyasal ve toplumsal durumuyla ilgisinin serimlenişini Hegel'in felsefe tarihinde gerçekleştirdiğine değinmiştik. Ya da bir kişinin veya belli bir zümrenin özgür olduğu fikrinin olduğu bir dünyadan Hıristiyanlığın gelişiyile birlikte kişinin kendi ve başkaları dahil herkesin soyut anlamda da olsa özgür olduğu bir dünya fikrinin tarihsel veçhesinin sunumuna yine Hegel'de rastlarız. O nedenle Hegel'in konumu öznenin özgürlüğünün tarihinin dönüm noktalarını saptayan bir felsefi düşüncenin konumudur.

Peki Hegel'in yeniden konumlandırılması nasıl mümkün olur? Felsefe tarihini ele almanın "farklı" olan yolu kendilik deneyimi problematizasyonuna bağlı olarak Foucault'nun kendilik pratikleri analiziyle olanaklı hale geldi demiştik. Foucault'nun analizinin Yunan, Roma ve Hıristiyanlık ile sınırlı olması ve modern dönemi, özellikle de Alman İdealizmini kapsamaması da bir sorun teşkil etmez. Zira Foucault'nun çalışması Platon ve Sokrates'inkilerin yanında, Kartezyen âni ve Kant'ın felsefesini tinsellikle ilişkileri bakımından kategorize edecek araçları zaten bize sağlar. Buradan hareketle Hegel'in felsefe tarihi ve dünya tarihi derslerinin ana uğraklarının bu sınıflandırmalarla hangi bakımlardan örtüştüğünü göstermek mümkündür. Uğraklar *Tinin Fenomenolojisi*'nde bilincin aldığı şekillerin kendileridir, ayrıca *Mantık*'ın yönteminin sunumunda da bunlar göz önünde bulundurulur. Öyle ki kendine dönme, kendiyile ilgilenme, kendine yansıma, kendi evinde olmayı isteme, kendinde kendiyile olma gibi temalar Hegel'in *Mantık* kitabında olduğu gibi düşüncenin hareketinin başlangıç ve varış noktalarının ifadesidirler. Örneğin 'Arı Varlık' kavramsallaştırması salt yöntemsel olarak başvuru bir araç olmaktan çıkar; bir deneyim olarak Brahman'ın inzivaya çekilmesinde hissedilen varlığın kendisinden başka bir şey değildir. Kendini yükselmiş olduğu tanrısında yok etmek düşüncesi hiçliği

---

<sup>118</sup> Gadamer, H. G. (2007). "The Heritage of Hegel". *The Gadamer Reader: A Bouquet of the Later Writings* (s. 338). Ed. ve Çev. Richard E. Palmer. Illinois: Northwestern University Press.

deneyimlemek yani hiçlikten kendine yansıyan varlığı duymaktan başka bir şey değildir. Boş bir varlıktır sadece. Mantığa ait olan bir kategori, belli bir öznellik tarzının ve kendilik deneyiminin örneğini teşkil eden somut bir kategori olup çıkar. Ya da *Fenomenoloji*'nin “Kendinin-Bilincinin Özgürlüğü” kısmında gördüğümüz gibi, Stoacılığın iyi ve doğrunun akıl yoluyla bulunabileceğine dair iddiası soyut düşünmenin içerikten sıyrılmasıyla, yani dışsal varoluştan bir kendine dönme ve çekilme yoluyla hiçbir belirlenimin olmadığı soyut özgürlük idealinin koyulmasından başka bir şey değildir. Benzer şekilde siyasal ütopyacı düşlerin ortaya çıkışı kişinin siyasal doğru ile yanlışı salt kendi içinde aramasıyla beraber öznellikte temellendirilmeye çalışılmıştır; ya da salt kendi üzerine düşünmekle keşfedildiği söylenen ahlakilik, iyinin şu anda ve burada olanın ötesinde bulunabileceğini ifade eder.<sup>119</sup> Her iki durumda da düşünce şimdi ve burada olanı kavramaya yönelmek ve düşünmeyi olgunun kendisini düşünmeye teslim etmek yerine şimdi ve buradanın *ötesinde* bir (keyfi) hakikati aramaya yönelir. Düşünmenin yönelmesi gereken yer, hakikatin kendisine doğru ilerlemenin yolu kendi üzerine düşünmenin doğru yolundan geçer.

Kendi üzerine düşünme (refleksiyon) Hegel için içinde kendiliğin dünya ile olan ilişkisinin sürdüğü hareketin yalnızca bir momentini teşkil edebilir, sürecin bütünü kavramaya tek başına yetmez. Hegel, Kant ve Fichte'nin felsefeleri için “refleksiyon kültürünün (*Kultur*) bir sisteme yükseltildiği felsefeler”<sup>120</sup> ifadesini kullanıyor demiştik ve buna göre bu felsefeler sıradan insanın anlama yetisinin bir tümeli düşünebilmesi işlevinden öteye geçmeyecek, anlama yetisinin sınırlarının ötesinde bir kavrayışa erişemeyecektir. Zaten Hegel için sıradan anlamda düşünmek demek tümel haline getirmek, evrenselleştirmek demektir. Tikel ile tümeli bir arada tutan bağın kendisinin düşünce olduğunu görmek ve bunu göstermek anlama yetisi faaliyeti olan yansıyan düşünmenin ötesinde bir kavrayışı talep eder ki bunun için de Hegel'in doğru

---

<sup>119</sup> “Tüze yasaları koyulan, insanlar tarafından türetilen şeylerdir. İnsanın iç sesi kaçınılmaz olarak onlarla çatışmaya girebilir ya da anlaşılabilir. İnsan dışsal olarak varolanda durup kalmaz, tersine haklı olan için ölçüyü kendi içinde taşıdığı ileri sürer; dışsal yetkenin zorunluğuna ve zoruna altgüdümlü olabilir [...] [ama] içi ona her zaman neyin nasıl olması gerektiğini söyler, geçerli olanın doğrulanmasını ya da yadsınmasını kendi içinde bulur. [...] Düşüncenin Hakkın üzerinde durması kapının keyfi görüşlere sonuna dek açılması olarak görünür; ama gerçek düşünce olgu üzerine bir görüş değil, tersine olgunun kendisinin Kavramıdır” [Hegel, G. W. F. (2013). *Anahatlarda Tüze Felsefesi Ya Da Doğal Hak ve Politik Bilim* (ss. 14-15). Çev. Aziz Yardımlı. 2. Basım. İstanbul: İdea].

<sup>120</sup> Hegel, G. W. F. (1977). *Faith and Knowledge* (s. 64). İng. Çev. Walter Cerf ve H. S. Harris. Albany: State of New York Press.

düşünme dediği şeyi öğrenmek gerekir. O nedenledir ki felsefenin yolu çileli bir yoldur. Bu düşünme, felsefe tarihine bakışta kendine dönme ve kendiyle ilişki kurmanın felsefi düşüncelerde nasıl gerçekleştiğini aradığı takdirde orada daima bir kendilik deneyimi türü bulur. Detaylı şekilde daha sonra ele alacağımız Kant ve Fichte felsefelerinin öte-yancı olması onların transendental duruş noktasında bulunmayı amaç edinmiş düşünce pratiğinin bir sonucudur. Transendental duruş noktasına yükselme refleksiyon yoluyla gerçekleşirken, düşünceye yükseltip evrenselleştirilen şey meşru bilgi olarak tanınmak üzere sabitleştirilir ve bu bizi, iktidarın zorlama etkilerinin açığa çıkarılmasını bilginin meşruiyetinin sorgulanması yoluyla sağlamayı amaçlayan analizlerin kök saldığı aynı noktaya getirir. Bu nedenle Foucault, Heidegger ve Hegel'in bir tarafa yerleştirdiğimizde en başta Foucault ile karşılaştırılan Habermas bu düşünürlerden diğerleriyle de aynı safta konumlanamaz, kendisi de bunu iddia etmemiştir. Fakat takipçisi olduğu Kant ve Fichte'ye getirilebilecek itirazlar Habermas'ın da düşünce kaynaklarına yönelik itirazlar olacaktır.



### 3. TARİHSEL-ELEŞTİREL ONTOLOJİNİN FELSEFE TARİHİ YA DA HEGEL’İ YENİDEN KONUMLANDIRMAK

Hegel’in felsefesinin içeriğini, ifade bulmuş, somutlaşmış, gün ışığına çıkmış veya hatırlanabilen her şeyin kendilikle ilişkisi meydana getirir. Mantık, felsefi mantık olarak her ne kadar soyut görünse de mantığın içeriğini bilincin kendini deneyimlediği tarzların çeşitliliği meydana getirir. Kendiyle olan ilişki, kendini düşünmesinin aslında varlığı düşünme olması nedeniyle, düşünmenin öznel yanının kendiliğın varlığını düşünme olarak ortaya çıktığını görürüz. Alışlageldik anlamda mantığın konusu bunlar olmasa bile bilincin deneyimlerinin ortaya çıktığı tarihi dönemler dahi mantığın kavram ilişkilerinin kapsamındadır Hegel’de. Tüm bu içerik tinin dışsallaşma ve kendi içine geri dönme hareketinin oluş olarak devindiği ve tarihi ürettiği devasa süreci kapsar. Tarihi dönemleri meydana getiren bu şekillenmeler kendine has izler bırakmıştır. O nedenle Hegel’in “arşivi” felsefe metinleri, tarih kitapları, anayasalar, sanat eserleri, dini ritüeller vb. gibi düşüncenin ürünü olarak kalıcılık kazanmış her şey olurur. Örneğin varlık ile yokluk arasındaki geçişi incelediği durumda Hegel’in konuya bir Brahman’ın kendi içine çekilmesi ve salt kendini duymasının *Mantik Bilimi*’nde örneklendiğini görmüştük, ki Hegel burada Doğunun bu anlayışına göre varlığın Bir olmasının ne demek olduğunu açıklamaya çalışıyordu sadece. Yahut özne metafiziğinin mantık ve ontoloji ekseninde incelenmesinin anlamını bu incelemenin örneklemesine bizi göndererek kavratır. Özne metafiziğinin ortaya çıkışının felsefenin kendini toplumdan ve zamanın koşullarından yalıtın bir faaliyet olmadığını görürüz. Örneğin Sokrates’in “kendini tanı” buyruğunu gerçekleştirmeye çalıştığı zamanda öznellik ilkesinin Grek tininin ilkesi haline gelmesinin aslında Grek dünyasında yaşanan bir değişime işaret ettiğini; kehanete danışmanın Greklerin gündelik sorunlarını çözemediği durumda etik yaşamda meydana gelen bozulmadan kurtulmak söz konusu olduğunda hakikate herkesin kendisinin kani olması ve tanıklık etmesi ihtiyacından kaynaklandığını görürüz. Hegel’de düşünme saf haliyle varlığı düşünmenin dolaysızlığı değildir, onun toplumsal veçesi ve kapsadığı dolayım kendini gösteriverir. O nedenle Adorno’nun Hegel mantığı hakkındaki ifadesi pekâlâ isabetlidir: “Hegel’in mantığı yalnızca bir metafizik değildir; onun politikasıdır da”<sup>121</sup>.

---

<sup>121</sup> Adorno, T. (1993). “Skoteinos or How to Read Hegel”. *Three Studies* (s. 94.). Çev. Shierry Weber Nicholse. Massachusetts: The MIT Press.

Hegel'in *Mantık Bilimi*'nden önce gelen ve onun sistemine giriş niteliğindeki *Tinin Fenomenolojisi* ise deyim yerindeyse politik bir metafiziğe giriştir.

### 3.1. *Tinin Fenomenolojisi*'nde Felsefeye Hazırlık Teması ve Felsefi Bilime Giriş

Hegel *Tinin Fenomenolojisi*'nin önsözünde hakikati kavrama işini yapacak olan felsefenin, diğer tikel bilgi türlerinden farklı olarak, kendi uğraklarını bir birlik içindeki karşıtlıklar olarak alması gerektiğini ifade eder.<sup>122</sup> Bu birlik organik bir birlik olup söz konusu uğraklar bütünü yaşamı içinde anlamlı hale gelir ve bu şekilde kavranmalıdır. Bütün, amacı ya da sonucu itibarıyla fiilî (edimsel) olmaz; daha ziyade ortaya konmasında yani icra edildiği yol itibarıyla fiilî hale gelir. O nedenle amaç ya da sonuç salt varılacak nokta olarak cansızdır. Hegel burada mesele edilen şeyin, yani üzerine düşünülen şeyin kendisinin (*die Sache selbst*) gözden kaçırılmaması, fiilî olarak kavranacak olanın başka yerlerde aranmaması, bunlarla oyalanılmaması gerektiğini ifade eder; düşüncenin düşündüğü şeyde “ikamet etmek ve kendini onda *unutmak* gerekir” ve böylelikle “o düşündüğü şeyleyken ve kendini ona bırakmışken kendi kendisiyle [*bei sich selbst*] kalır”<sup>123</sup>. Zor olan şey bunu kavramak ve serimlemesini (*Darstellung*) yapabilmektir Hegel'e göre. Bu hale gelecek şekilde dönüşebilmek için dolaysız olarak dahil olunan tözsel yaşamdan kopmuşluğun farkına varmak gerekir. Bu da *Bildung*'un başlangıcıdır. Hazırlığına ise “dopdolu bir yaşamın ciddiyetine”, “meselenin aslının derinliklerine inecek olan kavramın ciddiyetine” yer açarak başlamak gerekir ki “meselenin kendisinin deneyimine [*die Erfahrung der Sache selbst*]”<sup>124</sup> başlanabilsin.

---

<sup>122</sup> Hegel, G. W. F. (2017). *Phenomenology of Spirit* (s. 4). Çev. Terry Pinkard. New York: Cambridge University Press.

<sup>123</sup> A. g. e., s. 5. Almanca karşılıklar için kullandığım kaynak: Hegel, G. W. F. (1907). *Phänomenologie des Geistes*. Ed. Georg Lasson. Leipzig: Verlag der Dürr'schen Buchhandlung.

<sup>124</sup> A. g. e., s. 5. “Ciddiyet” Hegel'de felsefe etkinliği için gerekli bir niteliktir. Heidegger de bunu dikkate almıştır: “Hegel'e göre felsefe kendisini nesnelere yahut nesnelere üzerine öznel refleksiyonda kaybettiğinde değil, mutlak bilme etkinliği olarak etkin olduğunda ‘ciddi’dir” [Heidegger, M (1998). “Hegel and The Greeks” *Pathmarks* (s. 331). Ed. ve Çev. William McNeill. New York: Cambridge University Press]. Ayrıca, *Hukuk Felsefesinin Anahatları*'nda salt öznel bilgiye dayandırılarak iyiyi, hakkı ve ödevi temellendirilmek isteyen ahlâk düşüncesini eleştirirken ciddiyet sözcüğüne başvurur. Ahlâkî tavır nesnel etik ilkeleri bilmiyor değildir, bu ilkelerin “kendini-unutma ve kendinden-vazgeçme konusundaki ciddiyetlerini kendini bırakmada ve eylemi bunlara dayandırmada başarısızdır” [Hegel, G. W. F. (2008). *Outlines of the Philosophy of Right* (ss. 148-149). Ed. Stephen Houlgate. Çev. T. M. Knox. Oxford: Oxford University Press].



Felsefenin hakikati bir bütün olarak kavrayıp içindeki uğrakların birbiriyle olan zorunlu ilişkisini serimleyebilen bir bilim olduğuna tanıklık etmek için Hegel'e eşlik etmek gerekir. "Bilincin deneyiminin bilimi" onun fenomenolojisidir. Fakat bundan önce, bir hazırlık olarak, hakikate dair bir yargıda bulunabilmek veya birtakım görüşleri kabul etmek ya da reddetmek için ilkin genel ilkelere ve bakış açılarına dikkat etmek, onları öğrenmeye alışmak gerekir. Öyle ki şahsi olumsuzluklar ya da güdüler bunları kabul edip reddetmede etkili olmasın. Farklı görüşlerin ve bakış açılarının zeminlerini anlamak bir yana, konu hakikat olduğu zaman hakiki olanı dile getirdiğini öne süren felsefi görüşlerin bolluğu durumu karmaşık hale getirebilir. Bir yanda hakikati dolaysız olarak sezdiğini söyleyenler, diğer yanda mutlaka hissederek bildiğini söyleyenler hakikatin ya da mutlaka serimini, kavramaya başvurmaksızın yaparlar ya da hakiki bir serimleme yapamazlar. Benzer şekilde, hakikatin kavramdan başka yerde olmadığı iddiası da örneğin nesneyi, varoluşu, farklılaşmayı dışarıda bırakır. Eğer bir çağda böylesi çelişkili fikirlerin bolluğundan söz ediliyorsa orada bir ihtiyaç hasıl olmuştur bile. Bu ihtiyaç felsefeye duyulan ihtiyaçtır. Bu durumda tözsel yaşamın dolaysızlığında yaşanan tatmin (keyif) kaybolmuş ve ândan kendini ayrı görmeyen bir eminliğin verdiği bir aradallığın konforu yitmiştir. Ancak, bütünü bir arada tutan tinin gücünün sezilmediği bu durumlarda tinin ne olduğunu bilmek istemek yerine felsefeden beklenen şey ondan beklenmesi gereken şey olmayabilir. Örneğin tözün kalıcılığının ve katılığının yerini tutacak şekilde felsefeden beklenen şey kutsal olandan, ebedi olandan, dinden bahsetmesi olabilir. Yitişin telafisi olmasa da tesellisi felsefede aranır. Bu dönemler tinin ilerleyişiyle geçmiş dünyanın varolma ve tasavvur şekillerini geride bıraktığı ama yenisinin de şekillenmekte olduğu dönemlerdir. "Yeni bir tinin başlangıçlı kültürel biçimlerin [*Bildungsformen*] çeşitliliğindeki geniş çaplı bir devrimin ürünüdür"<sup>125</sup>, der Hegel ve ortalığa saçılmış olan bütünü parçaları yeni şekillenmeleriyle beraber fiilî bir bütünü yeni ögesinde ve yeni anlamıyla (*Sinne*) meydana getirecektir.

Hegel için felsefe sadece belli başlı gruplar veya oluşumlara açık bir etkinlik değildir. Yakınımızda duran, aşına olduğumuz bu henüz şekillenmekte olan şeyler anlama yetisinin düşünme etkinliği nedeniyle hem bilimsel olan hem de olmayan bilinçler için yine de anlaşılabilirlik taşır. Anlaşılır olan her şeyde bilimin o yüksek biçimine

---

<sup>125</sup> A. g. e., s. 12.

taşınabilecek bir içerik bulunabilmektedir ki amaç da onun düşüncede kavranmasıdır. Fakat Hegel için bu kavramın kavradığı bütün olan mutlak İde, içinde her şeyin çeşitliğinin yitmiş olduğu bir biçimden ibaret değildir. Başka bir deyişle, mutlak İde tüm şekillenmeleri farklarıyla birlikte zengin ve canlı bir içerik olarak bütüne dahil eder. Bütünün sistem olarak serimi hakiki olanın kavranışına ve dışavurumuna bağlı kalmalı, gerekçelendirmesi ise nihayetinde, Hegel'in meşhur ifadesiyle yalnızca töz olarak değil özne olarak da gerçekleştirilmelidir. Tözsellik kendi başına hakikatin ifadesi değildir, tözün kendini kendi başkası haline getirmesine ve kendini başkasının dolayımından geçerek gerçekleştiren yabancılaşma hareketine bağlıdır. Sonrasında tözün tanımı gereği kendine özdeş kalması gerekir fakat bu aslında onun kendiyile bir araya gelişinin sadece kendini dışsallaştırma ve bir kendine dönme süreci olduğunu ifade eder. Tözün yalın halinden kopmanın ilkin kendine başkası olabilmesi, onun bir özne olarak ifade bulmasını anlatır ve burada özne başlangıçtan itibaren olumsuzluktur. Tüm süreç aslında bir dolayım ve anlaşılır ve ifade edilebilir bir içerikten ibarettir, mutlağın serimlenmesi bundan başka bir şey değildir. Zaten felsefenin dilinde anlaşılır olmayan bir şey olamayacağı gibi ortada ifade edilemez ya da dile gelmez denilen *bir şey* yoktur. Çünkü “olan” her şey varlığa dayandığı için ifade edilebilir. Düşünülen her şeyin yeri dildir. “Düşünce biçimleri ilkin insan *dilinde* sergilenir ve saklanır” ve “insan için içsel bir şeye, genel olarak temsile dönüşen, onun kendisinin kıldığı tüm şeylerin içerisine dil yayılmıştır, insanın dile dönüştürdüğü ve onda anlattığı her şey örtülü olarak, karışık olarak ya da işlenmiş olarak bir kategori kapsar; mantıksal olan, insana böylesine doğaldır.”<sup>126</sup>

Oluş bir hareket olarak varolan edimseldir (*das daseiende Wirkliche*), o nedenle edimsel olan şey kendi kavramına uygun olması nedeniyle kendiliktir (*das Selbst*). Hegel burada Aristoteles'in aklın amaçlı edim başlatacak bir şey olarak kendi kendisini hareket ettirebilmesi gerektiği düşüncesine benzer bir yaklaşımı benimser. Kendisi hareket etmeyen bir hareket ettirici, özne *olarak* alınır. Varacağı nihai nokta kendisi olacağı için bu bir dolaysızlığa ve yalınlığa dönüştür, yani o “kendi”ne geri dönecektir: “Kendine geri dönmüş olan sadece kendiliktir ve kendilik de kendi kendisiyle bağıntılı aynılık ve yalınlıktır”<sup>127</sup>. Mutlağı ifade etmek için her önerme özne

---

<sup>126</sup> Hegel, G. W. F. (2014b). *Mantık Bilimi* (s. 19). Çev. Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea.

<sup>127</sup> Hegel, G. W. F. (2017). *Phenomenology of Spirit* (s. 14.). Çev. Terry Pinkard. New York: Cambridge University Press.. Yalınlık farklılaşmamış olma durumu olarak düşünülmelidir ve bu anlamda tözün

ile başlar fakat özne tek başına bir onun hakikati dillendirmiş olmaz. Hegel için, örneğin “Tanrı ezeli ebedidir” gibi bir önermede doğru olan başlangıçta özne olarak koyulmuş olsa bile önermedeki özneye geri yansıma hareketi düşünülmüş olmadığı sürece gösterilmiş de değildir. Anlamlandırma (*Bedeutung*) ancak cümlenin sonunda ortaya çıkar ama bu hadisenin kendisi öznenin ne olduğunu söylemiş olsa bile bu anlamlandırılan hareketin kendisi özne gibi sabitlenmüş değildir. Aslında sabitlenmeyen şey kendini hareket ettiren kavramdır. O nedenle bilmenin (*Wissen*) edimsel olabilmesi için mutlak tin olarak ifade edecek bilime veyahut sisteme ihtiyaç vardır. Başkada kendiyile kalabilen şey tinsel olandır ve kendi kendisine nesne olup aynı zamanda nesneden yansıyarak onu dolaylı nesne haline getiren dolaysızlıktır.<sup>128</sup> Böylelikle kendini bilen tin varoluşunda (saf kavramın kendi dışına çıkmasında) kendine nesnel olur ve aynı zamanda o kendine yansımış olan nesnedir de: “Kendini bu şekilde tin olarak bilen tin *bilimdir*” ve “bilim onun edimselliğidir”<sup>129</sup>. Tin bilimi inşa ederek kendi ögesini meydana getirir.<sup>130</sup>

Tin bu haliyle kendi içine yansımadır ve saf kendini bilmesi ise ancak kendi ötekisinden geçebilir. Böylelikle bu hareket onun ögesini meydana getiren hareket olur ve oluş hareketinin zirvesinde öge nihayet ona şeffaf hale gelebilecektir: yani mutlak İdenin kavramının kavranışı olarak. Hegel’in biliminin seyrini oluşturan şey budur ve bilim başlangıç olarak bilinci bu ögede konumlandırır. Bilinç de tin gibi kendini bilmedir, kendine yansıma olarak kendisinin bilincidir ve bilinç bu haliyle olumsuzluk olarak değil, varlık olarak vardır. Kendinin-bilincinin bilimle yaşaması, bilimde kalması ve canlı kalabilmesi için bilim tarafından “yükseltilmesi” gerekir. Bilim kendinin-bilincinin de aslında kendiyile olduğunu (*bei sich selbst*) ona göstermelidir.

---

kendine dönmesi yalnızlıkta meydana gelir [Hegel, G. W. F. (1983). *Hegel and The Human Spirit the Lectures on the Philosophy of Spirit (1805-6)* (s. 75). Ed. ve Çev. Leo Rauch. Detroit: Wayne State University Press].

<sup>128</sup> Hegel’in karmaşık gibi görünen böyle bir dolaysızlığı anlatmak için kullandığı bir örnek bunu anlaşılır kılabilir. *Din Felsefesi Üzerine Dersler*’inde piyano çalmayı öğrenme sürecinin dolaylılık olduğu fakat öğrendikten sonra gerçekleştirilen icranın dolaysız bir icra olduğunu aktarır bize: “Sık sık tekrarlanıp gözden geçirildikten sonra, zor bir piyano eseri kolayca icra edilebilir. O, dolaylı bir faaliyetle icra edilir. Ancak bu dolaylı faaliyet, dolaylılanmış birçok münferit eylemin sonucudur” [Hegel, G. W. F. (2018). *Din Felsefesi Üzerine Dersler* (s. 97). Çev. Doğan Naci Kadioğlu. İstanbul: Pinhan].

<sup>129</sup> Hegel, G. W. F. (2017). *Phenomenology of Spirit* (s. 16). Çev. Terry Pinkard. New York: Cambridge University Press.

<sup>130</sup> Tinin ihtiyacı bir araya geleceği kendisiyle, yani kendinden olan başka ile mümkündür, ancak o zaman tatmin bulabilir: “Tin [...] tinsel bir ögeye ihtiyaç duyar” [Hegel, G. W. F. (2011). *Lectures on the World History: I.* (s. 500). Ed. ve Çev. Robert F. Brown ve Peter C. Hodgson. Oxford: Clarendon Press].

Fakat bu onun için henüz açık olmadığından bunu öğrenmek için önce düşünce tarafından şekillenmeli ve kendi tikel belirleniminden sıyrılmalıdır. “Bireyi onun kültürlenmemiş duruş noktasından [*ungebildeten Standpunkte*] bilime ve bilimin içine taşıma görevi evrensel anlamda alınmalıydı ve evrensel birey, dünya tını de, onun kültürel eğitimine [*Bildung*] bakılarak ele alınmalıdır”<sup>131</sup>. Birey düşük düzeyde somut bir varoluşa sahip tikel bir bireydir ama evrensel bireye yükseltilebilir. Bir bilime hazırlık için kişi nasıl belli alıştırmaları gerçekleştirip onları içselleştiriyorsa (*Erinnerung*), bireyin tını de evrensel tının kültür aşamalarından geçer. Fakat tın bu aşamaları gerisinde bırakmış olduğundan, birey için bunlar artık tın aracılığıyla hatırlanacak şekilleri (*Gestalten*) teşkil eder. Öyle ki geçmiş zamanlarda insanları meşgul eden meselelere ait bilgilerin kazanılması tıpkı çocuğun gelişiminde olduğu gibi birer “alıştırma” yoluyla olur. Hegel’e göre burada tanık olunan şey “dünyanın kültürel [*Bildung*] tarihi”dir. Tının geçmiş olduğu aşamalar artık hatırlanabilir şekillenmeler olarak zihin tarafından hatırlanmak için hazır bulunur. “Bu geçmiş varoluş evrensel tının edinilmiş mülkleri [*Eigentum*] olmuştur bile”<sup>132</sup> ve bu edinilebilecek olan her şey birey için onun inorganik doğasını oluşturacak olan tözü ifade eder. Geriye dönüp baktığında birey el altında bulduğu her şeyi kendisinin kılabilir. Böylelikle töz, yani evrensel tın, bireyde kendinin-bilincini ortaya çıkarır. Bilinç bu öğrenme sürecinde kendine yansıma ve oluş halini sürdürür ve saklar.

Kendinin-bilincinin bilim içindeki yolu uzun ve meşakkatlidir, o nedenle sabır gerektirir. Bilinecek olan varoluş (*Dasein*) veya belirli varlık, kendinde (*in-itself*) tamamlanmış haldedir ama kendinin-bilinci için kendi-için-varlık olmalıdır. Varoluş, düşünmede kendiliğin (*Selbst*) ögesine taşınır; olumsuzlanarak kaldırılır. Hegel’in temsili düşünme dediği (*Vorstellung*), aslında olumsuzlanan şeyin dolaysız şekilde kendiliğe katılmasıdır. Fakat temsil edilen şey henüz bilinmiş sayılmaz. Dolaysız olarak alınan şey bir varolan olarak salt olumsuzlanmış ve kendindedir. Bilmenin tikel tının çalışması yoluyla yani bir olumsuzlama yoluyla gerçekleşmesi nedeniyle bilme aslında temsili düşünmeye ve bizim ona aşinalığımızı karşı gelişir. Aşına olmak da bilmek demek değildir, bilme edimi o halde “evrensel kendiliğin edimi ve düşünmenin

---

<sup>131</sup> Hegel, G. W. F. (2017). *Phenomenology of Spirit* (s. 18). Çev. Terry Pinkard. New York: Cambridge University Press.

<sup>132</sup> A. g. e., s. 18.

ilgisidir [*Interesse*]<sup>133</sup>. Örneğin aşına olunan bir temsili düşünme eğer incelenecekse, onun kendiliğe ait olması sebebiyle kendiliğin parçalayabileceği temsili meydana getiren o parçaların kendi başlarına bir hareketi yoktur. Onları incelemek adına ayıran ve nesne haline getiren şey anlama yetisinin faaliyetidir. Bu çalışma sonucunda onlar artık kendi başlarına canlı değildir. Diğer yandan bilincin bilebileceği şeyler ise zaten deneyime dahil olmalıdırlar, örneğin bunlar deneyim deneni içeriğinin parçalarıdır ama deneyim de tinsel tözü oluşturur, tüm olup bitmelerin gerçekleşmesi deneyimdedir. Tikel bir bilincin, içeriğini olumsuzlama yoluyla değişikliğe uğratması yani evrenselleştirmesi kendi kendisine katmasıdır ve kendi kendisi de tikel varoluşundan sıyrılan bir evrenseldir. Tinsel töz deneni şey bu tikelliğin terk edilmesidir ve içeriği olan deneyim de bu tikelliğin terk edilip evrensel olana devredilmesi hareketini içerir. O nedenledir ki bilincin bilebileceği şeyler kendiliğin de nesnesi olur.

Tinin kendine nesnel hale gelmesi hareketinde ise o hem kendisine nesne olur hem de bu başkılığını kaldırır. Sürekli üstesinden gelinmek üzere ortaya çıkan çatallanmalar mutlak bir yarılmadan sonra soluksuz bir şekilde tinin hakikati kavrama sürecini meydana getirmektedir. Kendi kendisiyle olan dolaysızlığı ile kendini bilmenin dolayımı arasındaki fark; yani içinde kendi kendine salt aşına olmak ile kendini bilmek arasındaki ayrımın üstesinden geldiği hakikattir. Tinin fenomenolojisinin vardığı sonuca işaret eder bu. Ben, bilen özne olarak kendi karşıtı olan nesneyi bilmede ortadan kaldırır. Burada öznenin yalıtılması değildir söz konusu olan, varlığın Ben tarafından dolayımılığının zengin içeriğine dikkat çekilir. “Varlık mutlak şekilde dolayımlıdır – Benin dolaysız mülkü olduğu, kendilik-vari olduğu ya da kavram olduğu denli de tözsel bir içeriktir.”<sup>134</sup> Sonuçta bilme (*Wissen*) ile varlık arasında bir ayrım kalmaz, arta kalan şey “bilmenin kendisinin yalınlığıdır” ki burada kendisine nesnel olan şey yine aslında kendi kendisidir. Fakat yeniden söylemek gerekir ki bu salt bir özdeşlik ifadesi değildir; hareket kendini bir bütüne organize eder ve bu bütünün kavramının kavranmasına, düşüncenin düşünmeyi düşünmesine de spekülâtif felsefe denir.

Hegel temsili düşünmenin (*representative thinking*) felsefi hakikate erişirme konusundaki yetersizliğini hep vurgulamıştır. Matematiksel kesinlikleri ve

---

<sup>133</sup> A. g. e., s. 19.

<sup>134</sup> A. g. e., s. 23.

matematiğin bilgisini felsefenin de erişmesi gereken bir bilgi gibi düşünmek hatalıdır çünkü felsefi hakikatin özü ondan farklıdır. Matematiğin bilgisi kendi amacı kendi dışına düşen bir bilgi türüdür, hatta Hegel bununla ilgili olarak matematiksel bilgide meseleye dair (*die Sache*) ‘içgörünün dışsal bir edimi’ bulunduğunu söyler. İspatlanması gereken içerik parça parça birbiriyle ilişkilendirilse de ispatın kendisi sırf bir sonuç olarak ortaya çıkar. Başlangıç ve son arasındaki gidiş yolları belli tercihlere kalabilir. Zorunluluğu gösterecek olan hareket ispatta dışarıdan yönlendirilir. Kavramın hareketini onun içsel zorunluluğu şeklinde kavramayan tüm bilgi türleri felsefi bilmenin dışında kalır. Hegel için sabitlenen düşünceler, önermeler, geometrideki nokta, sayısal birimler, mekân vs. bütünden yalıtıldığı durumda ölüdür ve edimsel olmayı anlatır. Aynı cansızlık Hegel’in sözünü ettiği bilimsel organizasyonun yazılı çizelge gibi kullanılması durumunda da ortaya çıkar. Hegel’in hedefinde Kantçı şemanın formelliği bulunur. “Bu biçimcilik şemanın bir belirlenimini falanca yaşamın veyahut şeklin bir yüklemi olarak ileri sürdüğünde kendisini doğayı ve o şeklin yaşamını kavramış ve ifade etmiş sanır.”<sup>135</sup> Hegel’in örnekleri arasında öznellik, nesnellik, manyetizm, elektrik, doğu ve batı vs. bulunur. Canlılığı ifade edebilecek her bir belirlenim, şemada başka bir belirlenim için şemanın biçimi olarak kullanılır. Hegel bu belirlenimlerin karşılıklılığı durumunda deneyimden meselenin aslına (*die Sache selbst*)<sup>136</sup> dair bir şey öğrenilmeyeceğini savunur. Yapılan şey, “alelâde görüden seçilen duyu belirlenimleri”ni anlamlandırmak (*bedeuten*) istediği şeyden başkasını söylemekle sonuçlanır. Aynı şekilde “düşüncenin saf belirlenimleri” de eleştirel olmayan bir tarzda ve sorgulanmadan günlük yaşamdaki anlamlarıyla kullanılmış olur, o nedenle “kendinde anlamlı olan” özne, töz, evrensel gibi belirlenimler bilimsel olmayan tarzda kullanılır. Varoluşun (*Daseins*) kendini hareket ettirmesini ifade edeceği yerde, görünümün duyusal bilme olarak belirlenmesi üzerinden deyim yerindeyse bir sıçramayla kanıtlayıcı “inşa”nın (*Konstruktion*) bir çizelge gibi formüle edildiğini görürüz. Bilimler için de benzeri geçerlidir. Duyusal temsillerin anlamlandırılmasını hedefleyen çalışmalar, bir araya getirdikleri şeylerde kavramsal düşüncenin hareketi ve canlılığından ziyade cansız ve hareketsiz belirlenimlere varırlar. Bu aynı zamanda anlama yetisinin (*Verstand*) çalışma şeklidir: “Kendisinden saf özdeşliğin çıktığı, saf biçimsiz bir beyazlığın üretildiği mutlağın o

---

<sup>135</sup> A. g. e., s. 30.

<sup>136</sup> A. g. e., s. 31.

boşluğuna onları batırır. Şemanın ve onun cansız belirlenimlerinin yanı sıra onların birbirlerine geçişleri ve bu mutlak özdeşlikle birlikte bunların tek renkli doğası aynı cansız anlama yetisinin ve dışsal bilmenin [*Erkennen*] sonucudur”.<sup>137</sup>

Bu alanlarda yetişmemiş veya çalışmamış kimse dahi bu bir araya getirici gücün çalışmalarının getirdiği şiddetin ancak neticesini gözleyebilir. Cansız bir bilmenin yavanlığı, biçimin evrenselliğinde ve belirlenimlerinde sonuca vardırıan çalışmalarda görülebilir bir şeydir Hegel’e göre. Anlama yetisi, aslında kavramın hareketinin şema yardımıyla varolanlara uyguladığı belirliliğin, meselenin (olgunun) canlı deviniminden ileri geldiğini fark etmez bile.<sup>138</sup> Onun böyle bir içgörüsü (*Einsicht*) yoktur. Anlama yetisi meselenin içeriğine dahil olamaz; bilimsel bilme ise nesnenin yaşamına dahil olmayı talep eder ve gerçekleştirir. Yöneldiği içerik belirlilik olarak yalın hale gelir. Töz nasıl ki kendisinin içinde özne haline geliyorsa, bu hareket aynı zamanda onun içeriğini oluşturur. Halbuki içerik aslında onun yine kendi kendisine dönmesidir. Tüm bunlarda aslında kendi kendisiyle denk olarak (*Sichselbstgleichheit*) onun sürüp gitmesini ifade edilmiştir sadece: “Saf tözsellik ilişkisinde sürüp gitme vardır, saf kendine-denk varlık”<sup>139</sup> vardır. Kendi kendisine denk olan bir şey, eğer varlığını sürdüren bir şey ise bu denkliği onun, hareketinde kendisinden başka bir şey olmadığı anlamına gelir. Ancak, kendi kendisini içeriği olarak alırken kendisiyle kaldığı için ya da kendisi için başka dahi olsa aslında bu yine kendi yalınlığına bir soyutlama sayılacağından Hegel buna “düşünme” diyecektir: “O kendi kendisi içindir, yani kendisiyle olan yalınlığı aracılığıyla öyle kalır [...] Böylelikle özsel olarak düşünmedir. İşte burada varlığın düşünme olduğu kavranır ve düşünme ve varlığın özdeşliğinden bahseden kavramsız lakırtıdan kaçınan içgörü kaynağını bulmuştur”<sup>140</sup>. Hegel için düşünmek kendi kendisiyle (*mit sich*) değildir. Kendiyle denklik, kendi

---

<sup>137</sup> A. g. e., s. 32. Hegel’in *Mantık Bilimi*’nin amacını ve çalışma şeklini açıkladığı yerde inşanın (*Konstruktion*) yerini “yeniden yapılandırma” (*Rekonstruktion*) alır. Refleksiyon tarafından belirlenen öznel fakat içeriğe de dışsal olan düşünce belirlenimlerinin yeniden yapılandırılması mantığın amacıdır. Ancak inşanın şematizme bağlı olarak ortaya koyduğu bu dışsal bilme saf dışı edilmeyecektir, aksine yeniden yapılandırmada bu düşünce belirlenimlerinin yerli yerine oturtulması asıl meseledir [Hegel, G. W. F. (2014b). *Mantık Bilimi* (s. 26). Çev. Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea].

<sup>138</sup> Zaten Hegel *Küçük Mantık*’ta “kavramın kendi kendisi, şeyin kendisinin devinimidir” diyecektir [Hegel, G. W. F. (2014). *Felsefi Bilimler Ansiklopedisi 1: Mantık Bilimi* (s. 83). Çev. Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea].

<sup>139</sup> Hegel, G. W. F. (1983). *Hegel and The Human Spirit the Lectures on the Philosophy of Spirit (1805-6)* (s. 74). Ed. ve Çev. Leo Rauch. Detroit: Wayne State University Press.

<sup>140</sup> Hegel, G. W. F. (2017). *Phenomenology of Spirit* (s. 34). Çev. Terry Pinkard. New York: Cambridge University Press.

kendisinden soyutlama olarak aslında kendi kendisiyle denk olmamakla yine kendisidir ama önce kendiliğin çözülüşüdür. Kendi içine çekilme olarak da bir oluşu sergiler. Varoluş da kendi kendisine başka olarak kendisi kalma hareketinden geçtiği için belirli bir yalınlık olur, “belirli düşünce” yani nitelik. Anlama yetisi de tözün varolma olarak belirlenmesinde yerini bulur çünkü varoluşun da nitelik olması sebebiyle artık tözün varoluş olarak niteliğinin belirli düşünce olduğunu anlamak üzere çalışır. Varoluşa tekabül eden anlama yetisinin o faaliyetiyle, anlamaya dair olma (*Verständigkeit*) bir oluş olarak görülür. Dolayısıyla anlama yetisinin belirlenimleri, oluşa tâbi olmaları itibarıyla akılsallıktır (*Vernünftigkeit*).<sup>141</sup>

Kendi çözülüşüne giden o kendine denk olma, düşünmenin kendini düşünmesinin yalınlığında kendine denk olmayışıydı aynı zamanda. Düşünme bu denklik soyutlamasını yapabilirken kendine içkindir ve içkin olma durumunda kavramın saf halidir. Düşünmenin kendi kendini devindirmesi ve kendini kendinden ayırabilmesi durumunda kendi yalınlığı olabilmesi bu saf kavram<sup>142</sup> olmasıyla ilgilidir. Felsefi bilim için gereken şey kavramın bu zorlu çabasını kendi üstüne almaktır. Yalın belirlenimlere “dikkat kesilmek” gerekir, ki bunlar, olduğu haliyle kavramı örnelemektedir. “Kendi-için-olma, kendinde-olma, kendine-denkle-olma” gibi yalın belirlenimlere dikkati vermek gerekir. Temsili düşünmenin akıl yürütmesi de kavram tarafından kesintiye uğratılır, çünkü malzemenin içine soğrulmuş olmada fark edilmeyen kendiliği fark edilmeyişinden çıkarıp kendiyle olmaya taşımak gerekir. Bu, kendini içerikten özgür kılmadır ve özgürlük bu içeriğin üzerine çıkar. O nedenle yapılması gereken özgürlüğün içeriğe dalmasına izin vermektir, ona bırakmaktır.

---

<sup>141</sup> Yeri gelmişken belirtmeli, Hegel *Mantık Bilimi*'nde anlama yetisi, akıl ve tin arasındaki ayrımı açıkça belirtir. Anlama yetisi belirlenimler üretir ve bir belirlenime yahut onun karşıtı olan belirlenime tutunur. Akıl, anlama yetisinin bu belirlenimlerini “hiçliğe çözer”; bu anlamda olumsuz ve diyalektiktir ama bir o kadar da olumludur çünkü evrenseli üretirken tikel olanın kavranışını mümkün kılar. Kavradığı evrensel, karşıtıyla birlikte alındığı için somuttur. Tin ise hem akıldan hem anlama yetisinden yüksek bir mertebededir, hem olumlu hem olumsuzdur: “O olumsuz olandır, diyalektik aklın olduğu gibi anlama yetisinin de niteliğini oluşturandır” (Hegel, G. W. F. (2014b). *Mantık Bilimi* (s. 17). Çev. Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea) [Çeviride bazı sözcükler tarafımda değiştirilmiştir]. Olumludur da çünkü hiçliğe kaldırılan her şeyi bağlar. Tin yalın olanı parçalar, anlama yetisinin belirlenimlerini de hiç kılar ama akıl gibi evrensel altında bir tikel kavramla yetinmez. Parçaladığı yalını yeniden “kurar” ve kendine dışsal olan şeylerde ya da karşıtlıklarda kalmaz, karşıtlıkları da kendisinin kılar. Bu anlamda kendine içerik aldığı ve bilmenin parçası olan her şeydeki ruhu teşkil eder.

<sup>142</sup> *Estetik*'te kavramın kendine dönmesinin kendi olumsuzluğunu kaldıran olumlayıcı bir bağıntı yarattığına dikkat çekecektir: “Bu kendi içine dönmeye Kavram sonsuz olumsuzluk; kendinden başkasının olumsuzlaması değildir, aksine kendiyle bağıntılı [*auf sich beziehende*] olumlayıcı bir birlik olarak sürdürdüğü kendini-belirlemedir” [Hegel, G. W. F. (1988). *Hegel's Aesthetics: Lectures on Fine Art: I* (s. 109). Çev. T.M. Knox. New York: Oxford University Press].



Kendini devinmeye bırakan bu kendi kendisi olarak devinime de dikkat kesilmelidir. Dikkat, Hegel için eğitimin başlangıcıdır. Bilmek için dikkat etmek gerektiğini ifade eder ve “yalnızca dikkatle zihin meselenin aslında hazır bulunabilir ve ona aşinalık kazanabilir”<sup>143</sup> diyecektir ama aşına olması onu bilmiş olması anlamına gelmez henüz. Dikkati yönetmeyi öğrenmek gerekir ve önce bunu istemekle birlikte bunun için çaba gerekir. Belli bir nesneyi kavramak isteyen biri “başka her şeyden, kafasındaki bin bir şeyden, diğer ilgilerinden ve hatta kendi kişiliğinden [*Person*] bile soyutlanmalıdır; meseleye dair peşin yargılar verebilecek olan kendi kibrini bastırmalıdır ve kendini inatla meseleye daldırmalıdır”<sup>144</sup>. Bu işin negatif kısmı soyutlama kısmıdır, “kendini-önesürmenin olumsuzlanması” kısmıdır. İkinci olarak “meseleye kendini adama” gelir ama Hegel’e göre günümüz kültüründe buna pek gerek duyulmaz bile. Hegel için bu bir yetişme (*Bildung*) sorunudur ve yabancılerde bu duruma pek rastlanmaz çünkü onlar odaklanmaksızın şeylerin gelip geçmesine izin verir. Ancak zihnini eğitmiş biri meseleyi eksiksiz görülemeyi başarabilir ve böylelikle duyumsama da onun için hatırlamanın ve içselleştirmenin (*Erinnerung*) bir parçası olur.<sup>145</sup>

Hatırlama ve içselleştirmenin önemi Hegel’in algı teorisi ile Kant’ınki arasındaki farkla anlaşılabilir. Aslında Hegel’in temsil etmeye dair açıklamasının Kant’ın algı teorisinin üzerinde inşa edildiğini söyleyebiliriz, fakat Kantçı öznelliğe dair tek yanlılık eleştirisi algı konusunda da karşımıza çıkar. Kant’ın teorisi biçimsel olup dışsal kalan bir açıklamadır, çünkü onda düşünme etkinliğinin kavrayıcı somutluğu yoktur ve içinde daldığı içerikte kendisini tanıma devinimini sergilemez. Hatırlama zaten bizim olan bir içeriğin, Hegel’e göre, istemsiz uyarılmasıdır. Hatırlanan bu içerik benim olarak koyulmuş olur. Örneğin görüden gelen içerik hem görülenmiş hem hatırlanmıştır. Hatırlanan şey aslında zaten temsil edilmiştir çünkü benimdir ve görüye bakarak bu doğrulanabilir. Bendeki şey yani temsil aslında görüyle aynı şeydir ancak bende olması bakımından belirlenmiştir ve imge adını alır. Hayalgücü temsil edilen ile mesele edilen içeriğin görüsünü karşıtlık bağıntısına sokar. Fakat karşıtlık burada dolaysız şekilde birliğe getirilemez. Öznel olan ile nesnel olanın karşıtlığı hayalgücü tarafından konur. İçeriğin Benle olan ilişkisini tesis eden odur ve bunu yaparken içeriği

---

<sup>143</sup> Hegel, G. W. F. (2010). *Encyclopedia of the Philosophical Sciences, Volume III: Philosophy of Mind* (s. 179). Ed. M. J. Inwood. Çev. W. Wallace ve A. V. Miller. New York: Oxford University Press.

<sup>144</sup> A. g. e., s. 179.

<sup>145</sup> A. g. e., s. 179.

yani görülen nesneyi düşünce yoluyla evrensel hale getirir. Ben, burada imgelerin üzerindeki güçtür ve gücün etkinliği olarak imgeler arasında bağıntı (*Beziehung*) kurar. Temsiller ile görü arasındaki bağlantı, iç ile dış arasındaki bir bağlantı şeklinde koyulduğunda bunlar dışsallık ilişkisindedir. Bu dışsallık ilişkisini kaldırmak için dışsallığın hatırlanışına ihtiyaç vardır, bu da hafızadır. “Olduğu haliyle hafıza salt dışsal bir tarz, düşünmenin *varoluşunun* tek-yanlı uğrağıdır; bizim için ya da kendinde geçiş aklın varoluş tarzıyla özdeşliğidir, bir özdeşlik ki aklın şimdi öznedeymiş, öznenin etkinliği olarak varolmasını doğurur. Böylelikle akıl *düşünmedir*.”<sup>146</sup> Zihnin (*Intelligenz*) açılımının üçüncü ve son aşaması olarak düşünme gelir. Bilmek (*erkennen*) bir görüde bilmektir, ona bağlıdır. Daha sonra temsilde özne ile nesnenin birliği tamamlanmış değildir, karşıtlık olarak sadece koyulmuştu. Hayalgücü ve hafızanın çalışmaları öznel olarak bu birliği sağlamış oldu fakat öznel olanla nesnel olanın birliği aslında baştan beri varsayılmış olan düşünmenin faaliyeti içinde gerçekleşmekteydi. Düşünme kendini artık meselenin/olgunun kendisi olarak bilecektir. Zihin düşünceyi üretir, düşüncenin var olmağı olgu, mesele veya *Sache*’dir. “Varlık düşünmedir” tezi herkes için kolay anlaşılır değildir Hegel’e göre, o nedenle sadece düşünenler olmamız mı yoksa kendimizin düşünenler olarak farkında olmamızın ayırdı gerekmektedir: “Her durumda düşünlerizdir; bunun bilinmesi ise yalnızca *saf* düşünmeye yükselmemizle eksiksiz biçimde gerçekleşir”<sup>147</sup>. Bu düşünme soyut, biçimsel ve analitik bir düşünme olmayıp Hegel’in kavramsal bilme dediği ve içeriği eksiksiz kavrayan bir düşünmedir. Zihin dolaysız belirliliği mülk edinir, kendinin kılar, ona sahip olur. Bu aslında zihnin pratik yanını teşkil eder. Çünkü düşünme burada içeriği belirleyen özgür kavram olarak kendinin bilincindedir ve kavradığı içeriğin varlığı zihnin de içeriğidir, o nedenle düşünme irade olarak ortaya çıkmıştır bile. Hegel’in kendi-içine-çekilme dediği hatırlama edimi aslında özgür kavrama geri çekilme olduğu denli, kendini soyutladığı içeriği de belirlemedir. O nedenle zihin irade olur. Düşünme ve isteme insanın asli özelliğidir ve Hegel’in daha sonra hukuk felsefesinde de kullanacağı önemli bir kavramı olan kişi kavramı insanın bu özelliğinden ileri gelir. Düşünme kapasitesi aynı zamanda isteme olarak iradenin tözünü oluşturur ki bu isteme aslında kendisine içerik almaktan tutun, malik olmaya, kişi olarak bir şeye sahip olabilmeye varmak için ön koşul gibidir. Hegel’in

---

<sup>146</sup> A. g. e., s. 202.

<sup>147</sup> A. g. e., s. 203.

saf düşünmeye yükselmekle kastettiği durum ise dışsal gereksinimlerden kurtulma ihtiyacından kaynaklanır ve felsefi uğraş için de asıl ön koşul görüden, temsilden, istek ve iradeden soyutlanmayı gerektirecektir. Hegel burada insanın tin olarak hedefini, tinsel doğanın gereği olarak varacağı noktayı belirler:

“Gerçekte arı düşünceler ile uğraşma gereksinimi insan tininin daha şimdiden uzun bir yolu arkada bırakmış olmasını gerektirir; bu gereksinim, denebilir ki, zorunluğun daha şimdiden doyurulmuş gereksinimlerine, insan tininin erişmiş olması gereken gereksinimsizliğe gereksinimdir – görünün, hayalgücünün vb. gerecinin, içinde düşünce belirlenimlerinin örtülerek gizlendiği isteğin, itkinin, iradenin somut çıkarlarının soyutlanması gereksinimi.”<sup>148</sup>

Burada ilgisini ve dahası dikkatini kendine yöneltme *ben* veya *biz* dediğimiz şeydir. Yani duyumsama, algı, istek gibi bizim için içerik olan şeylerden kendimizi sıyırmak gerekecektir çünkü biz kendimizi daima bu tür içeriklere gömülmüş olarak buluruz. Onlardan bağımsız değil, adeta onlara tâbiymişiz gibi görünür. Evrensellik dediğimiz şey içinde özgürlüğümüzü bulduğumuz alan iken, onun karşısında bu tikellikler bulunur. “Kendimizi bir duyguya, bir amaca, bir çıkara teslim ettiğimiz ve onda sınırlandığımız ve özgür olmadığımızı duyumsadığımız zaman, kendimizi oradan çıkarıp içine geri çekilebileceğimiz ve özgürlüğe geri dönebileceğimiz yer bu kendinden-eminliğin alanı, saf soyutlamanın, düşünmenin yeridir.”<sup>149</sup> Düşünme şeyleri düşünme olduğunda aslında onların kavramlarını ve özlerinin ne olduğunu düşünmektir. Bu anlamda tikel içeriklerin özne için nesne olarak konumlandırıldığı durumda, ilkin içeriğe batmış olarak dolaysız halde bulunan özne için ikinci durumda bilinçli şekilde nesnenin karşısında olmak söz konusudur. Tin bu haliyle *bilinç olarak*, bilme ediminde kendini bilmenin sahasına adım atmıştır. Bundan sonra yapılması gereken şey içinde tinin kaybolduğu içeriklerin tikelliğinde dağılmış olmasından kendi ögesine toparlanması olacaktır: “Tine tikelleşmiş ve güvenilmez bir edimsellik sağlayan bu kategorileri arılaştırmak ve böylelikle onlarda Tini özgürlüğe ve hakikate yükseltmek – bu öyleyse en yüksek mantıksal uğraştır”<sup>150</sup>. Bu merteye Hegel için de varılabilecek en yüksek faaliyetin mertebesidir, yani felsefenin. Ancak tinin kendini tanıdığı ve kendiyle olduğu o noktada tinin doluluğunu ve zenginliğini kavramayı

---

<sup>148</sup> Hegel, G. W. F. (2014b). *Mantık Bilimi* (s. 21). Çev. Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea.

[Alıntının çevirisinde terminolojik değişiklik yapılmıştır].

<sup>149</sup> A. g. e., ss. 22-23 (Çeviride değişiklik yapılmıştır).

<sup>150</sup> A. g. e., s. 24.

hedefler felsefe. Ne var ki öznellik felsefelerinin tarafında gerçekleşen şey, kendini olgunun kendisine bırakabilme yeteneğinden mahrum kalmaktı çünkü onların eğilimi bu tinsel içeriği şimdide tanımak yerine sonsuz sayıda malumat biriktirmeyi hedefliyordu ve daima yükselmektir. Bunun yolu da özneyi transendental bilgi öznesi olarak kabul etmekten ve bütün malumatları o özneye isnat ederek onun varlığıyla bağıntılamaktan ama düşünme üzerine düşünmemekten geçiyordu. Bu aslında, kendisini tekniğin hakimiyetine kaptırmış olan düşünmenin duruş noktasından başka bir şey değildir, yani modern bilime sadakatle bağlı olmanın bir yansımasıdır.

### **3.2. Transendental Duruş Noktasına Yükselme Temasının Tekrar Eden Edimi: Bağıntılama (*Beziehung*)**

Özgürlüğün ve hakikatin mertebesine çıkmak Hegel'in felsefesinde hakikate erişmek için geçirilmesi gereken dönüşümlerle gerçekleşen bir *yükseliş* hareketidir. Yükseliş teması, tıpkı dini bilincin ulaşabileceği kendinden geçme ve varlığın Bir oluşuna kendini bırakmadaki yükselişte olduğu gibi felsefe etkinliğini felsefi bilim seviyesine çıkmasında Hegel tarafından da işe koşulur. Ancak burada bir fark vardır. Meselenin kendisine (*die Sache selbst*) dahil olmada yönlendirici olduğunu dile getirdiğimiz Hegelci "içgörü" bu yükselişin icrasına yönlendirebilen şeydir de. Ne var ki içgörü, kavramın eksiksiz çalışmasının yerini tutamaz. Bizi anlama yetisinin nihai karşıt belirlenimleri arasındaki çelişkiye kadar *yukarı* taşısa bile aklın işlevini anlamamız konusunda yardımcı olamaz. Karşılıklı belirlenmiş olup aralarında çelişki bağı kurulan belirlenimler, örneğin Kant'ın antinomileri, aklın bir arada tutucu işlevini gösteren örnekler olarak görmemizi sağlayamaz. Felsefi bilimin kavradığı ve ifade kazandırdığı içeriğin canlılığı bu belirlenimlerin karşıtlığından ve çelişkisinden beslenir. Buna karşın refleksiyon belirlenimleri veya anlama yetisinin belirlenimleri "katı belirlenimler olarak birbiri dışına düştükleri ve organik bir birlikte bir arada tutulmadıkları zaman, bunlar ölü biçimlerdir ve onlara içkin ve onların canlı somut birliği olan tinden yoksundurlar"<sup>151</sup>. Tin çelişkileri kendisinde taşıyan, kendiyle çelişebilen ve çelişkileri de çözebilendir. Bu çelişkileri hiç kılarak kendisinde çözdüğü için antinomiler dahi onun yapısına katılır. Dünyanın sonlu mu sonsuz mu olduğu sorusuna verilebilen iki türlü ve birbiriyle çelişen yanıtlar mantıksal biçimlerdir ama

---

<sup>151</sup> A. g. e., s. 33.

aklın diyalektik düşünmesinden<sup>152</sup> kaynaklı denilerek bir yana bırakıldıklarında düşünce için canlılık arz etmeyi de bırakırlar. Hegel çelişkiyi aklın yarattığı fikrini saptamayı sağlayabilen içgörüyü karşı bir uyarıda bulunur. Kısaca açıklamak gerekirse, anlama yetisi ayırarak ve belirlenimler yaratarak çalışır fakat bu belirlenimler en yüksek soyutlamaların birbiriyle çelişebildiği gerçeğine dek el yordamıyla erişilebilen kesinliklerden öte gitmez. Halbuki öteye atılabilecek bir adım daha vardır ve Hegel bu adımın bizi “aklın modern felsefenin daha yüksek tinine yükselmesi”nden sonraki adım olduğuna dikkat çekecektir. Aslında bu, Descartes’la başlayan ve Kant ve Fichte’yle en yükseklere ulaşan yükselişin zirve noktasına atılan bir adımdır. Bunu gerçekleştirmek için refleksiyon,

“[...] ayırıcı belirlenimlerin ötesine geçmeli ve ilkin onları bağıntılamalıdır [*beziehen*]. Aralarındaki çatışma bu bağıntılama bakış açısından ortaya çıkar. Refleksiyonun bu bağıntılaması [*Beziehen*] kendinde akla aittir; o belirlenimlerin üzerine çıkan ve çatışmalarının içgörüsüne ulaşan yükseliş aklın hakiki kavramına doğru büyük olumsuz adımdır. Ama sonuna dek gidemeyen içgörü [...] çelişkinin tam olarak aklın anlama yetisinin kısıtlamalarının üzerine yükselişi ve onların çözülüşü olduğunu anlamaz.”<sup>153</sup>

Bağıntı kurma Kant’tan Fichte’ye ve Hegel’e geçen ve bilen öznenin kendi varlığına atıfla bilgiyi temellendirmesini sağlayan bir araya getirme işidir. Kant bu temellendirmenin yolunu aramış ve Fichte de onun izinden gitmiştir. O nedenle her ikisi de bağıntı (*Beziehung*) ile aynı şeye atıf yapar. Kendinden emin olmanın kendi varlığından emin olmak olduğu yönündeki Descartes’çı tez öznenin töz olabildiği yani öznenin tözle bağıntı içine girebildiği fikrinde temellenir. Ancak Hegel için öznenin töz olabilmesi kadar tözün de özne olabilmesi belirlenimi önemli ve gereklidir. Kant ve Fichte’nin felsefeleri aslen bu ikinci durumu sağlayamamaktadır. Hegel’in Kant’ın Eleştirisi ve Fichte’nin transendental idalizmi ile sorunları (i) ilkinin kendinde-şey mefhumunun çelişkisiz düşünülemediğini öne sürmesi ve öznenin kendi kendisinin bilgisine erişememesiyle beraber onun kendiyile olabilmesinin imkânı elinden alınması nedeniyle bu dünyada tatmin bulamamasıyla ilgilidir, diğer yandan (ii) ikincisinin de

---

<sup>152</sup> Kant diyalektiği “illüzyon mantığı” diye niteler, kimilerinin kendi bilgisizliğini biliyormuş gibi yapmasından başka bir işe yaramadığını belirtir [Kant, I. (1996). *Critique of Pure Reason* (s. 114, A 61/B 86). Çev. Werner Pluhar. Indianapolis: Hackett Publishing].

<sup>153</sup> Hegel, G. W. F. (2014b). *Mantık Bilimi* (s. 31). Çev. Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea.

bu kendinde-şeyin ortaya atılmasıyla açılan yaranın kapatılması girişimini tamamlamaması ve sırf öznel bir girişimle kendisini sınırlamasına ilişkilidir.

Kant'ın düşüncesinde öznenin kendi kendisiyle ilgilenmesi yoluyla kendi bilgisine eriştiği *dolayım* sürecinin açık hale getirildiği bir sunumu da yoktur. *Saf Aklın Eleştirisi* Kant'ın *in concreto* dediği somut bir sunumdur fakat fenomenolojik bir okumaya tâbi tutulduğunda dahi kendiliğin bilgisinin elde edilmesini sağlayacak olan dikkati yönlendiren tutum ve kuralları sunumun parçası haline getirdiğini görürüz ve bu pratiklere ilişkin bir bilgilendirmenin sunuma dahil edilmediğine tanık oluruz. Hatta Fichte tam da bu konuyla ilgili olarak *Bilim Öğretisi*'ne dahil ettiği İkinci Giriş yazısında Kant'la ilgili bir not düşer. Odağında Kant'ın kategorilerin tanımını *Saf Aklın Eleştirisi*'nde vermiyor oluşu ama kategorilerin tanımına da sahip olduğuna işaret ediyor olması bulunur. Fichte şöyle diyor: “*Her biri kendinin-bilincinin olanağı ile belirli bir bağıntıda [Beziehung] olmak kaydıyla kategoriler tanımlanabilir ve bu tanımlara sahip olan kimse Bilim Öğretisine de zorunlu olarak sahiptir*”<sup>154</sup>. Herkesin kendisinde bulup çıkarabileceği, dikkatini kendine çevirerek kendinin-bilinciyle bağıntılı şekilde yerli yerine oturabileceği kavramların tanımları bu iştirak dolayısıyla zaten bulunabilmektedir, denmektedir. Gereken sunum tarzı, Kant'ın kitabının içeriğine vakıf olabilmeyi sağlayacak şekilde bir öğretinin icra edilmesiyle keşfedilebilir ve böylelikle herkes için ve her defasında *Saf Aklın Eleştirisi* ve kategoriler haklılaştırılabilir. Tıpkı *Tinin Fenomenolojisi*'nde olduğu gibi, sunumu yapanın duruş noktasından sahip olduğu içeriği açıklaması ile açıklanan bütüne iştirak edenin sonuçta varacağı nokta çakışır. Fichte *Saf Aklın Eleştirisi*'nin zeminden yoksun olduğu görüşüne katılmaz, Bilim Öğretisi gibi bir sistemin inşa edilebilmesi ve icra edilebilmesi için onda gereken her şey vardır ama biraz gelişigüzel ve keyfi olarak düzenlenmiştir. Sunumu yapanın veya felsefecinin duruş noktasına yükselmek için belli pratiklerin icrası ve düşünmenin uygun tarzda yönlendirilmesi gerekir. Kant ve Fichte için bu seviyeye yükselmenin yolu refleksiyondan ve refleksiyonun doğru icrasından geçer, ancak bu şekilde “saf aklın sisteminin” haklılığı görülebilecektir. Hegel içinse sistem felsefi bilim haline getirilmediği sürece çağın salt bir kültürü olarak kalmak durumundadır. Kant ve Fichte'nin felsefelerinin Hegel'in sisteminde

---

<sup>154</sup> Fichte, J. G. (1991a). “Second Introduction to the Science of Knowledge”. *Science of Knowledge* (s. 51). Ed. ve çev. Peter Heath ve John Lachs. Cambridge: Cambridge University Press.

temellük edilmesine geçmeden önce felsefi bilim açısından öznellik felsefelerinin genel özelliklerine daha detaylı bakmalı.

### **3.3. Refleksiyon kültürünün Öznellik Felsefeleriyle İlişisine Dair Hegel'in Eleştirisinin Hedefi: Kant ve Fichte Örnekleri**

Felsefi bilim için düşüncelerin doğruluğunu sorgulama işini ciddiye almak gerekir ve felsefi bilimi herkes için anlaşılmaya hazır olacak şekilde sunarak ifade edebilmek de gerekir. Felsefi bilimin deneyimini yaşayacak olanlarla bu deneyimin içsel zorunluluğunu sunmak isteyenler için kesişim noktası budur. Felsefe ile alelâde düşünce arasındaki iletişim imkânı buradan geçer. Hegel'in felsefesi bilincin, deneyimin ilerleyişinde varılan hakikatlerle birlikte dönüşmesi fikri üzerine kuruludur. Düşüncede yükselmekle çakan "şimşekler"<sup>155</sup> ifadesi ve kastettiği Foucault'nun da öznenin dönüşüm noktaları dediği bu parıldama ve dönüşüm anlarıdır. Düşüncedeki yükseliş Hegel için her bilince açıktır. "Hakiki düşünceler ve bilimsel içgörü yalnızca kavramın çalışmasıyla kazanılır" dediğinde kavramın üreteceği hakikat yerel (*einheimischen*) ve herkes içindir. Bu hakikat, öyle ki, "kendinin-bilincindeki aklın mülkü haline gelebilmektedir"<sup>156</sup>. Felsefe, kendi kendiyi uzlaşma ve bir araya gelmenin etkinliğidir. Bu nedenle olumlu bir veçhe taşır. Hakikati kendinin mülkü yapma zaten kendi kendiyi olmanın olumluluğudur. Çünkü kendilik, içeriğine karşı salt olumsuzluk olsa da diğer yandan kendi kendisiyle ilişkide olarak olumsuzluğun olumsuzlanmasıdır. Bir anlamıyla olumlama, içeriğin zenginliğini ve farklılaşmalarını ortaya koyan ve kavrayan kavramın ürettiği hakikatinde kendi kendisini tanımaz. Böylelikle "bütün dünya kendisini [...] düşüncenin krallığına" yükseltmiştir çünkü "hiçlik kendisini olumlu olarak uzlaşmış olana dönüştürür"<sup>157</sup>. Burası "tinin mutlak emri"<sup>158</sup> olan "kendini tanı"nın varılacak olan duruş noktasıdır, yani özgür bir kendinin-bilincinin duruş noktasıdır. Uzlaşmaya doğru gidiş ile olumsuzluktan çıkan bu olumlama denilen şey aslında yeniden bir araya gelme veya uzlaşma dediğimiz ihtiyacın sonucudur. Tinin kendi kendisiyle özgür olarak

---

<sup>155</sup> Hegel, G. W. F. (2017). *Phenomenology of Spirit* (s. 44.). Çev. Terry Pinkard. New York: Cambridge University Press.

<sup>156</sup> A. g. e., s. 44.

<sup>157</sup> Hegel, G. W. F. (1955). *Hegel's Lectures on the History of Philosophy Vol III* (s. 22). çev. E. S. Haldane ve F. H. Simon. Londra: Routledge & Kegan Paul.

<sup>158</sup> A. g. e., s. 7.

kalabildiği ve tüm farklılaşmalarını birliğinde kapsadığı durum onun kendi için idealidir. Bu birlik içindeki kendi kendiyile bağıntı sadece olumlu bir bağıntı değildir. Ayrım ve özdeşlik bu birlikte kapsanırken ne salt ayrım ne salt özdeşlik tek başına mümkündür, olumsuzun soluksuz ilerlemesi de salt olumsuz olarak kalmaz.

Kendilikle bağıntıya dair biri olumlu diğeri olumsuz olmak üzere iki tutum bulunur. Birincisinde, kendilik dahil olunan içeriğe dair çürütücü tavır takınır ve tüm içeriği nafile addedecek şekilde kendini ondan soyutlarken kendi içine döner. Bu olumsuz tavır benim boş refleksiyonudur. İkincisi olan olumluda ise, içerik kendiliğin içeriğidir ve kendilik özne olarak temsil bulur. Özne olarak ona içerik bağıntılanır (*bezieht*), yüklenmiş olur. Fakat bu durumda özne hareketsiz kabul edilmiştir, halbuki farklılaşmaları ortaya koyan ve belirlenimleri sağlayan hareketin kendisine bakmak gerekir. Kendileri iyi yetişmiş olsalar dahi felsefi metinleri zor bulanlar tarafından bu türden bir felsefi içeriğin anlaşılması olağandır çünkü alışıldık özne-yüklem ilişkisinden gelişen önermelerden fazlasına dikkat kesilmeye ihtiyaç vardır. Alelâde kanılara alışkın zihin zaten felsefi önermelerle kendi önermeleri arasındaki farkı deneyimleyerek anlar. Ne var ki kavramın hareketinin de önermeler biçiminde bir sunumu, devinimsiz özneye yüklenen yüklerle oluşturulan önerme biçiminden serime ihtiyaç duyar. Hegel'in bu noktada bize yardımcı olabileceğini söylediği şey içgörümüzdür. Sergileme yönteminin diyalektik biçime sadık kalarak kavramı ve kavramayı ifade eden spekülâtif içeriğe yönelik içgörüyü korumak ancak bize yardımcı olabilir. Felsefenin herhangi bir hazırlık gerektirmediğini düşünen ve gerekli çalışma ve pratiği ortaya koymayıp felsefe hakkında yargıda bulunanların ciddiyetsizliğine karşı felsefe hakikatini üretip ortaya koymalıdır. Ayrıca hakikati duygu olarak hissettiği iddiasıyla herkesin aynı hissi paylaşmasını salık veren ezoterik yaklaşımlarla felsefe arasında da fark bulunur. Hegel felsefenin içsellige, yüreğin derinliklerine, vicdana başvurarak yapılmasına karşıdır çünkü bunlar içsellığın zorunluğunu gösteremezler. O nedenle hakikati gün ışığına çıkarmayı<sup>159</sup>, herkesin görebileceği gözlere göstermeyi başaramazlar. Felsefe yetişme ve kültüre ihtiyaç duyduğu gibi düşünmenin evrenselleştirici özelliğine ve dışavurum için gereken dilsel yeterliğe de ihtiyaç duyar.

---

<sup>159</sup> Gün ışığına çıkarak hakikiliği fiili hale getirecek olan şey aslında içsel olandır. Aslında “içsel olanı gün ışığına çıkarmak için duyulan dolaysız itki” (*Phenomenology of Spirit*, s. 21) bir başlangıç sayılabilir ama bunun bir başlangıç olarak içine gömüldüğü dolaysızlığın kaldırılması gerekir.



Hegel kültürün bir içeriğin evrensel hale getirilmesi alışkanlığı olduğunu ama felsefi anlamdaki düşünmenin bunda rol oynamadığını belirtir ve o nedenle “kültür, felsefe için olmazsa olmazdır”<sup>160</sup>, der. Birtakım genellikler geliştirmek, belli ayrımlar yapabilmek, bir içeriği parçalarına ayırabilmek ve bir arada kavrayabilmek, tanımlar üretebilmek, şekillenmeleri (figürleri) anlayabilmek vs. gibi yetenekler kültürle kazanılır. Fakat bu henüz “bilincini kendi nesnesi haline getirebilecek özgür evrensellik değildir” çünkü “düşünmenin bilinci ve düşünme biçimlerinin bilincidir felsefe”<sup>161</sup>. Düşünme için zengin ve somut o içeriği üreten şey aslında kültürdür. “Deha, yetenek, sanat, bilim vs. gibi evrensel kavramları ve onlarla ilgili genel gözlemleri refleksiyon nasıl üretiyorsa formel kültür [*Bildung*] tinin şekillenmelerinin her aşamasında tezahürünü, büyümesini ve olgunlaşmasını gerçekleştirebilir ve yapmalıdır da; zira her aşama kendini bir devlete evirmeli ve uygarlığın bu temelinden yasalarda ve diğer tüm şeylerde reflektif anlama yetisine ve evrensellik biçimlerine ilerlemelidir. Olduğu haliyle siyasi yaşam formel kültürü ve böylelikle de bilimlerin, şiirin ve genelde sanatın tam gelişmiş halinin kurulmasını kapsar.”<sup>162</sup> Felsefe de bunun dışında kalmaz, o da siyasi yaşamda görünüşe çıkmalıdır. Çünkü düşüncenin kendisinin icracısı olan anlama yetisi ve onun reflektif edimi düşüncenin kendini düşündüğü şimdiki kavramak yerine incelediği ve içine girip parçaladığı edimselliğin tatsızlığından kaçıp kurtuluşu ve uzlaşmayı bir idealde arar ama geride bırakacağı her şeye de saldırır ve onları zaman zaman yok eder.<sup>163</sup> Düşünme olarak felsefeden, yani düşünen akıl olarak felsefeden bu zararın telafisi beklenir ve o bunu gerçekleştirmeye zorlanır.

Şimdide olanı ve edimseli anlamak yerine, şimdi olanda sezilen eksiklik ya da bozulmaların onarılması için şimdinin ötesinde, Hegelce söylersek ancak öte-yanda (*Janseits*) bulunacak bir kurmaca ürüne tutunmak ve kurtuluşu onda aramak anlama yetisinin işidir ve bu bir ideale duyulan özlem olarak belirir. Hegel’in “tek yanlı uslamlama” dediği şey, Platon’un *Devlet*’inde cisimleşen “boş bir ideal” haline gelebilmişti. Yine de Hegel, Platon’un bu kurmacasının hakkını teslim etmek

---

<sup>160</sup> Hegel, G. W. F. (2011). *Lectures on the World History: I.* (s. 122). Ed. ve Çev. Robert F. Brown ve Peter C. Hodgson. Oxford: Clarendon Press.

<sup>161</sup> A. g. e., s. 102.

<sup>162</sup> A. g. e., s. 123.

<sup>163</sup> Hatta Hegel anlama yetisinin bilmeyi görünüşlerin bilgisi ve hakikati de öznellikte temellenen bir hakikat olarak alan anlama yetisi metafiziğinin tek yanlılığı konusunda sözünü sakınmaz: “Reflektif anlama yetisi felsefeyi gasp etti” (*Mantık Bilimi*, s. 31) (Çeviride değişiklik yapılmıştır).

gerektiğini düşünür çünkü onun yaptığı şey aslında Grek dünyasının etik yaşamının doğasını kavramaktan başka bir şey değildi ama yine de kurmacaya başvurmak zorunda kaldı: “[O] zamanlar o törel yaşama yayılmakta olan ve onda doğrudan doğruya yalnızca henüz doyumsuz bir özlem [*Sehnsucht*] olarak ve böylece yalnızca bir bozulma olarak görünebilen daha derin bir ilkenin bilinci ile, *Platon* ona karşı durabilmek için yardımı tam olarak o özlemin kendisinde aramak zorunda kaldı”<sup>164</sup>. Kant’ın sık başvurduğu kavramlardan biridir özlem ama aynı zamanda kurmacaları üretmenin, bir anlamda inşa faaliyetinin öznel olarak duyulan bir boşluğu doldurma ihtiyacının anlatımıdır. Kant özelinde, reflektif ahlakın öznel tek yanlılığı bir buyruktan geçerek kendisini “gerek” şeklinde sunduğunu görürüz. Aynı şekilde, Hegel’in Fichte’nın ticaret devletine atıfla tertiplemelere, detaylı betimlemelere ve gereçlerin uygun yerleştirildiği eksiksiz bir kurmanın (*konstruieren*) işi nerelere vardırabileceği, örneğin pasaport polislerinin görevlerini icra edebilmesi için gerekli şartları kurgulaması türünden nafiye ama çokbilmiş bir tavrın aynı sebepten kaynaklandığını göstermeye çalışır. Felsefe Hegel için dünyanın nasıl olması gerektiği konusunda tavsiyeler vermesi gereken bir uğraş değildir. Felsefenin şimdiye ilgisi, edimsellikte olan barışma ve uzlaşmayı hedefler. Fakat bu, olanın başka türlü olamayacağı ya da mevcut olanın daha iyi olamayacağı türünden bir ümitsiz barışma anlamına gelmez; onun aradığı şey kavramanın “dünyanın düşüncesi”<sup>165</sup> biçiminde tüm ayrımlarıyla uygun tarzda bir bilmenin icrasıdır. Ne var ki anlama yetisi ve onun reflektif faaliyeti öte-yana dair tasarlamaya daldığı denli felsefenin şimdinin içeriğindeki çeşitliliği ve zenginliği arkada bırakıp geleceğe ve mevcut olmayanın boşluğuna sarılan bir özlem duygusuyla yetinmekle kalır. Hegel için felsefi düşünme özgür tinin dünyanın düşüncesini o dünyada kendini bulup tanıyarak kendiyile uzlaşacak şekilde düşünür, olduğumuz şeyin ne olduğunu bilmenin ve dönüşebilmemizin koşullarını önümüze sermenin faaliyetidir. Bu, dünyanın politik

---

<sup>164</sup> Hegel, G. W. F. (2013). *Anahatlarda Tüze Felsefesi* (s. 22). Çev. Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea. Ayrıca anlama yetisinin reflektif faaliyetinin ne denli nafiye (*eitel*) olduğunu ve kibirden (*Eitelkeit*) ileri geldiğini şöyle özetler: “Derin-düşünce [Reflexion], duygu ya da öznel bilincin alabileceği herhangi bir şekil *şimdide* olanı *kof birşey* [*Eitles*] olarak gördüğü ve onun ötesine bakarak daha iyisini bildiği zaman, kendini bir boşlukta [*Eitlen*], ve edimselliğini yalnızca şimdide taşıdığı için, böylece kendisi saf bir koflukta [*Eitelkeit*]” (s. 23).

<sup>165</sup> A. g. e., s. 25. “Tin özgürlük ve tatmini ancak tarihte ve şimdide bulabilir” [Hegel, G. W. F. (2011). *Lectures on the World History: I.* (s. 521). Ed. ve Çev. Robert F. Brown ve Peter C. Hodgson. Oxford: Clarendon Press].

veçhesini düşünürken de şimdiyle olan ilişkinin düşüncesi olmayı kaybetmemeye özen göstermeyi gerektirir.<sup>166</sup>

Kant'ın aklın bilmeye muktedir olduğu içeriğinin çelişkisiz düşünülmemeyeceğini öne sürmesi, aklın bilebileceği akılsal içeriği birbirine dışsal belirlenimlerden ibaret görmesindendi. Halbuki belirlenen içerik, daima belirleyene atıfla veya onunla bağıntı kurularak belirlenir. Öyle ki doğruluğundan şüphe duyulamayacak olan sağın bilgi Benin kendinden eminliği ile teminat altına alınmış olur. Bilgi, bilen öznenin varlığı ile bağıntı içinde ortaya çıkabilir. Kant için bilgi, deneyimde ve deneyimle ortaya çıkan, öznenin duyu verisinden anlama yetisinin kategorileri aracılığıyla imal ettiği nesnenin bilgisidir. Özne kendi kendisini bile nesne olarak alsa kendisinin ancak iç duyum yoluyla empirik bir bilgisinden başka bilgisini edinemeyeceğini düşünür. Ancak deneyimde görünüş olarak ortaya çıkabildiği denli bir şeyin bilgisinin olanaklı olduğunu savunur ama o şeyin kendisinin bilgisinin değil. Kendinde-şey bu anlamda bilinemezdir. Bilginin nihai dayanağı olan öznenin kendi kendisi de bir kendinde-şey olarak bilinemezdir. Öznenin varlığıyla bağıntılandırarak temellendirilmeye çalışılan bilgi, varlığın deneyimde kendisini sunmaması ve öznenin tüm bilgisinin genel ifade formundaki gibi özne-yüklem ilişkisi içindeki bir yüklem olamamasıyla birlikte bir çelişki arz etmez mi? Bilginin özne ile nesne, görü ile kavram, anlama yetisi ile duyu gibi karşılıklı olarak koşullu olandan koşulsuza doğru olacak şekilde koşulluluk temelinde yükselerek varmak istediği yer karşıtlıkların çelişki olabildiği ve çözümünün öteye (Hegelce *Janseits*) bırakıldığı bir ilerleme stratejisine hapsedilmesi metafizik düşünce için el yordamıyla (Hegelce içgörüyeye benzer tarzda) aranarak bulunabilecek doğru yol arayışının vardığı noktadır. Niçin böyle diyoruz? Çünkü Kant *Saf Aklın Eleştirisi*'ne Önsözde matematiksel bilginin kesinliğinin metafizik için örnek teşkil etmesi gerektiğini söylüyordu. Matematik bir bilim olabilmenin yolunu el yordamıyla bulmaya çalışmıştır ya da bu güvenli "kral yolunu" inşa zorlanarak da olsa inşa etmiştir. Hatta Kant matematik dünyasında aniden ortaya çıkan fikirle (*Einfall*) devrimsel bir ân yaşandığına inandığını<sup>167</sup> ve gerçekleşen bir değişimin neticesinde

---

<sup>166</sup> Çünkü "felsefe zamanımızla bu çağa özgü bir ilişki kurar" [Hegel, G. W. F. (2018). *Din Felsefesi Üzerine Dersler* (s. 92). Çev. Doğan Naci Kadioğlu. İstanbul: Pinhan].

<sup>167</sup> "İkizkenar üçgen ilk ispatlandığında bir şey onu yapanı aydınlattı" [Kant, I. (1996). *Critique of Pure Reason* (s. B xi). İng. Çev. Werner Pluhar. Indianapolis: Hackett Publishing]. Bu anlamda fikir aslında kendiliğinden oluvermiştir ama metafiziğin bu güvenli yola girebilmesi için aniden fark edilen ve sırf kendi kendisinden türettiği bir fikri (*Einfall*) olamaz. O nedenle aklın spekülâtif kullanımının sınırlanması gerekir ki teorik bilme işi kesinliğe dayalı ve güvenli şekilde teminat altına alınabilsin.

matematikçilerin zihninde aydınlatıcı fikrin anısının ancak böylelikle yerleşmiş olabileceğini söyler. Metafizik de eğer spekülâtif bir bilme olmaktan kurtulmak istiyor ve güvenli yola girmek istiyorsa matematiği takip etmelidir. Aklın teorik bilmesini spekülâtif bilmenin aşırılıklarından sıyrıp kullanımının ise deneyimde karşılaşılan nesnelere bilgisiyle sınırlanması gerekecektir. Öyle ki deneyimde karşılaşılan nesneye tekabül eden *a priori* kavramlarla bilme bu nesnenin gerçekliğini hem empirik hem *a priori* olarak kavrama olarak meydana gelir. Kant'ın Kritiği bu sınırlamayla genel anlamda nesne aldığı şeyin kendisinde ne olduğunu bilemeyecektir. Bu olanaklılıkla koşullu olan akıl, kendi ilgisi gereği deneyimin bu sınırlarının ötesinde koşulsuz olanı kavramak ister. Kendi kendisinin bilgisini de ancak bu koşullar altında bilebilir. Görünüşler alanında etkisi olan yani etkililiğe sahip olduğunu bildiğimiz kendiliğin kendinde ne olduğunu düşünmek çelişkiye düşürür. Kant bu olumsuz durumu, teorik bilmeye ait sınırlılığın negatifliğini bilmeyi pratik alanda genişletir ve böylelikle saf aklın kendisiyle çelişmesinin önüne geçmeyi hedefler. Kant'ın metafizik için bulduğu bu çıkış yolu onun için en güvenli yoldur.

### 3.4. Hegelci Yeniden Yapılandırmaya Giriş: Kant

Kant için her bilgi (*Erkenntnis*) deneyimle başlasa da hepsi deneyimden kaynaklanmaz. İzlenimlerimiz ve bilme yetimizin o izlenimlere kattıklarıyla beraber bilme gerçekleşir. Ancak bunun farkına varmak dolaysız olarak gerçekleşmez Kant'a göre: "Eğer bilme yetimiz böylesi bir ekleme yapıyorsa, onu temel malzemeden ayırmamız uzun alıştırmalar dikkatimizi ona yöneltene ve bu malzemeden ayırmada becerikli kılana dek mümkün olmayabilir"<sup>168</sup>. Bilgi de belli bir kurala uygun olması nedeniyle biz onu deneyimden çıkarabilmekteyiz. Bu kural evrensel bir kuraldır ve öznenin de evrensel özne olarak addedilebilmesini sağlar. Eleştirinin mümkün olabilmesi de kendini evrensel özne olarak tanımaktan geçecektir. Bilgimizin hangi koşullar altında ortaya çıktığını böylelikle eleştiriden hareketle güvenli bir şekilde yapabileceğizdir. Zaten Kant da "çağımız tam da eleştirinin çağıdır ve her şey eleştiriye tâbi tutulmalıdır"<sup>169</sup>, der. Ancak bu yolla saf mantığın verdiği kurala ulaşılabildiği gibi kuralın empirik olarak verili olan koşullarda doğru kullanılıp

---

<sup>168</sup> Kant, I. (1996). *Critique of Pure Reason* (s. 114, A 61/B 86). Çev. Werner Pluhar. Indianapolis: Hackett Publishing.

<sup>169</sup> A. g. e., s. 8 dipnot (A xi-xii).

kullanılmadığına dikkat kesilme işi de uygulamalı mantığıdır.<sup>170</sup> Akıl kendi yapısı gereği bu empirik olarak verili olanı bulduğumuz deneyimin ve görünüşlerin sınırını ihlal etmek ister çünkü koşulsuz olanı arar ve onun için bu diğer tüm şeyler koşulludur. Duyusal görü şeylerin yalnızca görünüşler olarak var olabilmesinin koşuludur ve daha başta teorik bilme spekülâtif olarak onun ötesine gitmeye çalışır. Örneğin nesnenin görünüşünden ötede kendinde ne olduğunu bilme de aklın bu ilgisinden ileri gelir. Ne var ki anlama yetisinin kullanımının yanılgıya ve hataya düşmeme konusunda temkinli olması gerekir hatta “sadece empirik kullanımıyla meşgul olup kendi bilgisinin kökenlerini dikkate almadığında pekâlâ idare edebilir ama kullanımın sınırlarını kendisi için belirleyemez ve nelerin onun sahasına girip girmediğini bilemez, zira bunun için bizim gerçekleştirdiğimiz derin soruşturmaları icra etmek gerekir”, der Kant ve anlama yetisi hangi soruların onun kendi alanına düştüğünü ayırt edemeyecek olursa neyden emin olabileceğini de anlayamaz; dolayısıyla her kendi alanını aşıp da yanılgıya düştüğü anda “mahcup edici azarlar yer”<sup>171</sup>.

Kant’a göre anlama yetisi empirik içerikle sınırlanmış şekilde kullanımdayken, kavramları karşısında duranlara uygulayar ve nesnenin bilgisini edinmeyi sağlar. Ötesine geçiş ancak aklın pratik bakımdan kullanılışıyla mümkün hale gelir, aklın salt anlama yetisinin sınırlarındaki kullanımı onun kısıtlanması ve olumsuz anlamdaki kullanımınıdır. Bilginin genişletilmesini sağlayacak olan, aklın koşulsuz ve bu nedenle aşkın kavramıdır ama bu kavram teorik olarak değil pratik olarak düşünülebilir olur. Aklın bize ulaşan “çağrısı” bizim görünüşler alanında bulunmayan özgürlüğü düşünmemize olan çağrıdır. Özgürlük iradenin özgürlüğü olarak pratik alandaki genişlemenin olanağıdır. Zamansal olarak koşullanan görünüşler alanının ötesindeki her şey, örneğin ölümden sonraki yaşam ve ölümsüzlük, Tanrı fikri vs. Özgür irade aynı zamanda ödevlerin saflığının istek ve eğilimlerden kaynaklı taleplerle karıştırılmasının önüne geçmesini sağladığı gibi onlarla karşıtlık da oluşturmanı sağlar. Saf aklın teorik ve pratik kısımları bir bütünün parçaları olarak organize edilir ve organik olarak bağlıdır ama pratik aklın saptadığı nihai amaç yoluyla bu bağlantı gerçekleşebilmektedir. Akıl hem teorik hem pratik bakımdan bize “*a priori* bilginin

---

<sup>170</sup> A. g. e., s. 109 (A 54/B 79).

<sup>171</sup> A. g. e., s. 305 (A 238/B 297).

ilkelerini sağlayan yetidir” ve “saf aklın bir *organonu* tüm saf a priori bilgilerin edinilebileceği ve fiili olarak ortaya koyulabildiği bu ilkelerin toplamı”<sup>172</sup> olabilir.

Hem teorik hem pratik olarak aklın bütününe dair fikre sahip olabilmemizi sağlayan şey de bu organonun uygulanışı olan bir saf akıl sistemidir. Bu sisteme giriş niteliğindeki şey ise saf aklın *eleştirisinden* başka bir şey değildir. Öyle ki eleştiri aklın genişletilmesinden çok onun hataya düşmesini engellemeye yarar. Aklın savrulabileceği hataların ve Kant’ın olumsuz anlamıyla kurgulama olarak gördüğü spekülasyon kullanımının önüne geçilebilir. Kant için tüm bilmenin *a priori* olarak nasıl mümkün olabildiğini gösteren sistem transendental felsefe adını alır ve bu, “saf aklın tüm ilkelerinin sistemi” olacaktır. Eleştiri, insanın sahip olduğu tüm *a priori* bilginin analizi seviyesine çıkararak bu bütün bilgilerin bina gibi (arkitektonik) inşa edilebilmesini sağlayabildiği ölçüde bu sistem haline gelebilir. Ancak Eleştiri bunu bir bilim idesine göre yapabilir. Eleştiri, transendental felsefe olma yoluna sokar denebilir çünkü “bu haliyle Eleştiri bir hazırlıktır”<sup>173</sup>.

Sistemik olarak bir araya getirme, aklın yönetimi altında yani akılsal bir *ideye* göre olur: “Bu ide bir bütünün biçimine ait aklın kavramıdır”<sup>174</sup>. Böylece aklın yönetimi altında, tek tek olan bilişler (veya bilgiler) bir bütünün üyeleri olarak birbirleriyle *a priori* ilişkiye sokulabilir. Dolayısıyla, bilimsel olana ait olan Kant’ın bu öğretisi, bütünün amacını içeren ideye uygun hareket etmeyi talep eder. İdeye uygunlukla ortaya çıkan bir “şema”nın, amaçtan *a priori* devşirilen bir ilke uyarınca “arkitektonik” olarak birliğe getirilmesidir. Fakat, bir sistemler *sanatı* olan arkitektonik, parçaları önceleyen bu bütünü yalnızca aklın sağladığı içsel *amaçla* birliğe getirebilir. Kant’ın dikkat çektiği husus şudur: Bilimsel bir sistemik birlik adı altında tarihte ortaya çıkmış olan çalışmalar dahilinde *biz* çok uzun zaman boyunca aslında bu ideye uygun olarak malzeme biriktirmişizdir; fakat “içimizde saklı olan” bu ide ancak *şimdi* daha berrak bir ışık altında ayırt edilebilmektedir.<sup>175</sup> Eleştiri bunu mümkün kılan bir ön hazırlıktır. Öyle ki amaç doğrultusunda bu analize devam etmek gerekir, tabii “*a priori* sentezin ilkelerine yönelik içgörüyü kazanmak için vazgeçilmez derecede gerekli olduğu denli”<sup>176</sup>.

---

<sup>172</sup> A. g. e., s. 63 (A 11 ve A 11/B 24-25).

<sup>173</sup> A. g. e., s. 65 (A 12/B 26).

<sup>174</sup> A. g. e., s. 755 (A 832/B 860).

<sup>175</sup> A. g. e., ss. 756-757 (A 834/B 862 ve A 835/B 863).

<sup>176</sup> A. g. e., s. 64 (A 12/B 25).

Kant'ın sözünü ettiği bilim idesine uygun düşünebilmenin yolunu izlemek için önce başa dönmek gerekli. Kendimi duyuşal verilerden, eğilim ve isteklerden ayırabilmeliyim. Kant'a göre kendimi zaman-mekân biçimi içinde içimde olduğum gibi temsil edebilmem mümkün değil, ancak görünüş olarak bende bir temsil olabilir. Kendimin temsiline sahip olabilmem ancak zamansal (*temporal*) bir belirlenim kazanmamla, iç duyumun formu olan zamana bağılı olarak bir temsil üretebilmemle mümkün. Bir nesnenin ona atfedilen tüm özelliklerini onun görülenme tarzından hareketle ve bana verili olması itibarıyla belirleyebilirim. Bilinç özne olarak tüm dışsal içeriğin çokluluğunu kendinden kendisine verebilseydi bu entelektüel görüş olurdu, ancak ben onu daima kendimin dışında bulurum. O nedenle Kant "kendi kendinin bilinci (tamalgı) Benin yalın temsilidir"<sup>177</sup> dediğinde bu ifade nesnelere benim dışımda konumlandırıldığını veya koyulduğunu (*setzen*) ifade eder. Bilişte veya diğer adıyla bilgide düşüncenin hangi kısmının kaynağı anlama yetisinde olduğunu da bu şekilde ayırt edebiliriz. *A priori* kavramların, yani bana görüde nesne tarafından verilmeyen ama onu nesne almamla ortaya çıkan kavramların incelemesini yapabilmek için anlama yetisinin saf kullanımının yapılabilmesi işini yürütme görevi yine transendental felsefenindir.<sup>178</sup> Yargıda, anlama yetisi bir düşünme yetisi olarak kavramlar aracılığıyla iş görür. Bir cismin kavramı bir şeye tekabül eder, ona işaret eder (*bedeutet*), anlamlandırır ve böylece o kavram olası bir yargıda yüklem haline gelir. Nesnelere bağıntı kuran temsiller de örneğin cisim kavramının altına düşer. Anlama yetisinin mantıktaki işlevini saptamak için belli bir yargının "tüm içeriğinden soyutlanmak" ve olası her yargıda anlama yetisinin birleştirme işinin aldığı "biçime dikkat etmek"<sup>179</sup> gerekir.

Bilişin veya bilginin kaynağına inmek için Kant'ın yönteminin gereği dikkati yine bir şeye yöneltmek gerekir: senteze. "Sentez" belirli haliyle "hayalgücü tarafından salt etkidir" ve bu etki "ruhun kör ama vazgeçilmez bir işlevidir"; öyle ki "o olmaksızın bilgi olamazdı" ve bu işlevin "biz pek az farkındayızdır"<sup>180</sup>. Önce görüde bir çokluluk veya manifold bize verili olarak bulduğumuz şeydir, sonra bu hayalgücü bu çokluluğu bir araya getirir veya sentezler ama bir nesnenin bilinebilmesi için gereken saf sentez

---

<sup>177</sup> A. g. e., s. 100 (B 68).

<sup>178</sup> A. g. e., s. 119 (A 65-66/B 90-91).

<sup>179</sup> A. g. e., s. 123 (A 70/B 95).

<sup>180</sup> A. g. e., s. 130 (A 77-78/B 103).

ise kavram tarafından verilen zorunlu bir sentetik birlik olacaktır. Buna göre anlama yetisinin sentezinin *a priori* olan saf kavramları yardımıyla bir nesne, düşünmenin nesnesi haline gelebilir. Kant bu saf kavramlar denen kategorilerin bölümlenmesini sistemli halde gerçekleştirebilmeyi bir ilke uyarınca yapar ve bu ilke aynı zamanda kendisi *a priori* kavramlara dayanan bir bilim sisteminin planını şekillendirir. Aynı ilkeye göre hangi kavramların nesnelere *a priori* bağıntı kurabileceğini saptama da transendental dedüksiyon adını alır. Geometrik bilginin aşikar oluşu bizim görüş biçimimiz olan mekânın *a priori* olmasından kaynaklıydı ama dedüksiyon bir ihtiyaç olarak ortaya çıktığında yani bu saf kavramların sınır ve geçerliliği konusunda şüphe uyandığında geometrik bilgiyi aşikar kılan mekânın kavramı bile sorgulanır. Hatta mekân kavramı duyuşal görüden koparılabilir ve nesnel geçerliliği olmayan kurgu ürünü bir alan için dahi kullanılabilir. Kant o nedenle bilginin olanağını onun meşru sınırlarını tayin edebilecek bir çıkarımı mümkün kılan ilkenin peşindedir. Doğa yasalarının, nesnelere arasındaki nedensellik ilişkisinin zorunluluğunu ifade eden biçimlerin meşruiyet zeminini de buna bağlıdır. Dedüksiyon, *a priori* olan kavramların ilişkisini de olumsal olmaktan böylelikle kurtarabilecektir. Öyle ki deneyimin olanağı ile bağıntı kurabilmemizi sağlayan şey transendental bir zemin olarak her zorunluluğun koşulu da olabilmelidir.

Söz konusu kökensel koşul transendental bir koşul da dediği transendental tamalgıdır (İng. *apperception*). Bu, kendi kendinin bilincidir veya kendiliğin bilincidir. Deneyimi olanaklı kılabilmesi için deneyimden önce gelmesi gerektiği yönündeki bir varsayımdır aslında. Zaman ve mekân gibi saf kavramların birliğini, görüleri de tamalgı ile bağıntılayarak (*Beziehung*) elde edebileceğimiz bir özdeşlik olarak düşünmek durumundayız. Tamalgı bir edimdir ve empirik olarak sentezlenen içeriği *a priori* kurala uygun olarak birliğe getirebilir. Fakat oluşturulan temsillerin kendileri de yine birer nesne haline getirilebilir. O nedenle aslında bir soyutlama olan “genelde bir nesneyi” (*Gegenstande überhaupt*) karşımıza koyarak transendental bir nesne dediğimiz saf kavrama erişiriz. Öyle ki bu kavram yoluyla nesnelere empirik gerçeklik kazanır fakat kendisine tekabül eden bir görü bulunmaz. Kant bu nesneye “transendental nesne x” demiştir. Bu nesne tüm bilgide (bilışte) aynı kalır ve buna ait “saf kavram” ise empirik kavramlara nesnel gerçeklik (*Realität*) kazandıran şeydir. Bizim “genelde” empirik kavramlarımızın karşıda duran (*Gegenstand*) ile bağıntılanmasıdır (*Beziehung*) bu nesnel gerçeklik. Görünüşler, temsiller olarak eğer



bilincin birliğinde zorunlu olarak bağlanmamış olsalardı, deneyim dediğimiz şey ortaya çıkmaz ve nesne diye bir şey de olmazdı. Bunu sağlayan bilincin bağıntılayan birliğidir. Bilincin birliğinin sayısal olarak da bir ve aynı kalması tüm deneyimi olanaklı kılarken, temsillerin de birbirine kayıtsız ve birbirinden bağımsız olmalarının önüne geçer.

“Olanaklı tüm görünüşler temsiller olarak, bütün bir olanaklı kendinin-bilincine aittir. Bir transendental temsil olarak ele alınan bu kendinin-bilincinden sayısal özdeşliğini koparamayız ve bu *a priori* kesindir. Zira kökensel tamalgı aracılığı olmaksızın hiçbir şey bilise giremez. Görünüşlerdeki her çokluluğun sentezi empirik biliş olacaksa, bu özdeşlik de görünüşlerdeki her çokluluğun sentezine dahil olmalıdır.”<sup>181</sup>

Kant bu sentezlerin nihai birliğinin sağlanabileceği bir kuralı ararken, aynı zamanda çokluluğu koyma işini yapmak zorunluluğunun çıkarımını yaparak doğa yasaları benzeri bir yasaya eriştiğine inanır. Buna göre biz tüm olanaklı temsiller karşısında ve onların bizle bağıntısında kendimizle özdeş kalırken, süregiden kendiyle özdeşliğin de bilincindeyizdir. Bu bilinç benim kendimin kökenindeki tamalgı olarak bilincimdir. Görü ve kavramlar aracılığıyla sahip olduğum bilinç de bu transendental olan bilinçle zorunlu olarak bağıntılıdır (*Beziehung*). Kendi kendimin bilinci, transendental bilinç olarak, Hegel’in yalın dediği, boş bir temsildir, Bendir (*Ich*). Ben, diğer tüm temsillerle bağıntıda olan bir temsildir. Fakat insan “ruhunda” bu bir araya getirici işlev aslen hayalgücüne yüklenmiştir. Üretici ve yeniden üretici olmak üzere iki işlevi olan hayalgücü saf tamalgıya yükseltilecek entelektüel (zihinsel) işleve sahip olur. Görünüşler alımlanır ve temsilleri üretilir ama onların bizim bilişimize veya bilgimize ait oldukları, dahası bilincimize ve bizim kendimize ait oldukları ancak sonunda *tanınır*. Anlama yetisi ise nesnenin görünüşünün bağlandığı ve bilgiye ait olarak *tanındığı* bu durumda bir düzenlilik ve kural arar. Kural aslında temsillerin çokluluğunu birliğe getiren tamalgıdan başkası değildir ve bu kurala ulaşmayı sağlayan da yine anlama yetisidir. Bundan hareketle Kant anlama yetisinin doğadaki yasaların da yasa koyucusu olduğu sonucuna bizi götürür.

Bir nesnenin düşünülmesinde ve düşüncenin belirli hale gelmesinde olduğu gibi düşünme faaliyetini gerçekleştirmede de Benin belirli hale geldiğini görürüz, yani empirik olarak belirli hale gelir. Fakat düşünme faaliyetini gerçekleştirmeyi üreten de

---

<sup>181</sup> A. g. e., s. 164 (A 113).

Benin düşünmesidir, yani “düşünüyorum” (*I think*) dediğimizde olan şeydir. Öyle ki bu “düşünüyorum” bütün o temsillere, duyarlığa bağlı verilere ve sonuçta tüm bilişe eşlik eder fakat kendisine dair daha öte bir temsil bulunamaz. Düşünüyorum ifadesi, temsilleri benim birliğe getirdiğimin ifadesidir ve bunu tek bir kendinin-bilinci için yaptığının ifadesidir. Kant için bu, “zorunlu *a priori* sentezin”<sup>182</sup> de bilincinde olduğum anlamına gelir. Bulunması gereken ilke, Kant’ın da dikkatimizi yöneltmeye çalıştığı yoldan bulunmuştur. Anlama yetisi, görülerin çokluluğunu tamalgının birliği altına getirmeyi *a priori* gerçekleştirerek insanın bilgisinin ilkesini icra eden yeti durumundadır.

Kant’ın *Saf Aklın Eleştirisi*’nin B basımında “düşünüyorum” ifadesini genel veya evrensel (*allgemeinen*)<sup>183</sup> olarak niteler, ki bu ifade aslında düşünme faaliyetini gerçekleştiren her Benin yaptığı bir şey olduğunu söylemenin bir yoludur. Fakat bu haliyle ifade boş bir Bene gönderme yapar çünkü bu temsilde henüz bir duyu verisi ona verilmiş değildir. Kant’a göre empirik Ben aslında öznel olan yandır, nesnel olan ise tamalgıyla yani bilincin kökensel birliğiyle bağıntıda olmandır. Tamalgıya referansla ancak bir biliş veya bilgi nesnel nitelik kazanabilir. Yargıda bulunurken tamalgının bu birliği bilişleri veya bilgileri nesnel belirlenimine ve geçerliliğine taşır. Hayalgücü tarafından üretilen bilişler öznel olarak geçerli olmalarının aksine yargıda ifade bulan bilişlerin nesnel geçerlilik iddiası bulunur. Kant nesnel birliği sağlayanın koşaç (Alm. *ist*, İng. *is*) olduğunu ve bunu da tamalgının kökensel birliğinin zorunluluğuyla bağıntıyla bağ kurarak (*bezeichnet die Beziehung*) yaptığını ifade eder.<sup>184</sup>

Belirlenimler ve bir sentezin belirleyici olmasının kaynağı tamalgının birliğidir. Hayalgücünün sentezi belirleyici iken, duyu verisi ise belirlenendir. Ancak biz kendimizi de içsel olarak tesir edilmiş (*affected*) halde buluruz, bu durumda belirleyen miyiz belirlenen mi? Kendimizi görülememiz salt zaman biçimine göre olur, o nedenle kendimizi iç duyumda tesir edilmiş olarak bulduğumuz halde yani kendimize görünmemiz nedeniyle edilgin buluruz. Fakat anlama yetisi görülerin yetisi değildir. Görülerin yetisinden ayrı olması da kendi birleştirme ediminin farkında olmasından kaynaklanır. Yani duyuya ait görünün biçimi altında topladığı veriyi kendisine verili olarak bulabilmesi kendinden başka olan bu duyusallık aracılığıyla. Görüdeki

---

<sup>182</sup> A. g. e., s. 179 (B 135).

<sup>183</sup> A. g. e., s. 181 (B 138).

<sup>184</sup> A. g. e., s. 184 (B 142).

çokluluğa uygulanan kavramlarla o, görüyü belirler, başka deyişle herhangi bir görünün belirli hale gelmesini sağlar. Belirlenim, iç duyumun biçimi olan zamandaki ardışıklığa bağlı ortaya konmaktadır. Kant burada çokluluğun sentezlenme edimine “dikkat” ettiğimiz ve “dikkati” iç duyumda ardışık hale getirilen belirlenime çevirmemiz durumunda ne olduğunu açıklar. Mekânın görüsündeki çokluluğun sentezlenmesi ve bunun ardışık olması neticesinde ardışıklık kavramı iç duyum olan zamana bağlı olarak üretilir. İç duyumun da kendi biçimine göre belirlenmesi bu şekildedir. Diğer bir deyişle, “dikkati” buna yönelttiğimiz takdirde, yani kendimizi bu çokluluğun sağladığı içerikten soyutladığımız ve bu içeriği belirlediğimiz edime dikkat kesildiğimiz takdirde iç duyumu da belirlemiş oluruz. Etkin mi yoksa edilgin mi olduğumuza dair sorunun yanıtı ikisinin de aynı özne olduğudur. “Zihin [Intelligenz] ve düşünen özne olarak Ben, kendimi [mich selbst] düşünülen bir nesne olarak bilirim; eş deyişle, kendimi bana görüde verili olduğum halimle bilirim, elbette kendimi diğer fenomenleri bildiğim gibi bilirim ama anlama yetisine verili olduğum halimle değil de kendime göründüğüm gibi!”<sup>185</sup>

Kant nesnelere bizim tarafımızdan bilinebilmesini bizim onlara maruz kalmamız veyahut dışsal olarak onların tesirinde olmamız yoluyla olabildiğini söyler. İç duyumda kendimizi görülememiz de kendi kendimizin tesiri yoluyla olur. Bunu fark edebilmenin koşulu dikkatimizi kendimize yöneltmemizdir. Hatta Kant “iç duyuma bizlerce tesir edildiği görüşünde çokça zorluk bulunabilmesini anlamış değilim, zira kendimizin her dikkat edimi bize bu örneği sunar”<sup>186</sup>, der. Kant, kendime göründüğüm kadarıyla kendimin bilincindeyimdir demez; aksine olduğumun (*Ich bin*) bilincindeyimdir der. Kendimize dikkatimizi çevirdiğimizde, varacağımız nihai temsil bu bilinçtir. Ne var ki bu bilinç kavram ve görünün birliğinden meydana gelen empirik bir bilinçten ibaret değildir. “Olduğumun” bilinci bir temsildir fakat görüden yoksundur, o nedenle bu salt düşüncedir. Var olmak ve varoluşa çıkmak görünüş niteliğinde gerçekleşme bile varoluşunun belirlenmesi “iç duyunun biçimine uygun olarak ve bir araya getirdiğim çokluluğun içsel görüde verildiği tarza göre ortaya çıkabilir ancak”<sup>187</sup>. Bu varoluşun belirlenmesi “düşünüyorum” ediminin ifadesiyle verili hale gelir. Kant meydana gelme ve varoluşa çıkma durumunda kendiliğin

---

<sup>185</sup> A. g. e., s. 194 (B 155).

<sup>186</sup> A. g. e., s. 195 (B 157).

<sup>187</sup> A. g. e., ss. 195-196 (B 157-158).

kısıtlanışının ve belirli hale gelişinin farkındadır. Alımlayıcılıktaki edilgenliği kadar varoluşu duyusal olana bağlı şekilde belirlemede de spontandır kendilik. Bu spontan olarak belirleyici etkinlikte ve edimde Kant Benin kendisini zihin (*Intelligenz*) olarak koyar.

Varoluş *existence* olarak kendi dışında durmadır ve bu anlamda dışa çıkmayı ifade eder. Kant'ın “bir zihin olarak varolurum [*ich existiere als Intelligenz*]”<sup>188</sup> ifadesi kendiliğin varoluşta iç duyuya uygunlukla kısıtlayıcı bir koşul altına geldiğinin ifadesidir. Düşünen bir varlık olarak Ben iç duyumun da nesnesi olarak ruh olmakla nitelendirilebilir. Ruh bu anlamda iç duyumun transendental nesnesinin adıdır sadece. Ne var ki edimsel olarak bir gönderimi bulunmayan nesneden ibarettir, yani bilgimizin bu nesneyi kapsayacak şekilde genişlediği söylenemez. Öznenin sayısal olarak kendiyle bir ve aynı kalan bir şeye, kişiliğe, ruha bağlı olduğu pekâlâ söylenebilir ancak bunun algıya tâbi olduğu söylenemez. Kendisi belirleyici olan kendilik düşünmedir ama bilginin öznesi olarak düşünen özne belirlenmiş olması bakımından belirlenen kendiliktir. Düşünme, daha doğrusu “düşünüyorum”, düşünme olarak var oluyorum demektir ve bu anlamda özneyi varlığı bakımından belirler. Bu varlığım bakımından kendimi belirlememi sağlayan ve bunun *a priori* yasadını veren şey bu kez saf aklın kullanımında saklıdır ve hatta Kant'ın bu açıklamasına göre bu akıl yetisi öznenin varlığını duyularüstü ve düşünülür bir dünyayla bağıntıda gerçekleştirmek üzere özneyi yasa koyucu olarak tanımamızı sağlayacaktır. Düşünülür dünya uyarınca öznenin varlığını belirlemesi nedeniyle akıl öznenin olması gerektiği biçimi belirleyen bir idealin birliğini vermesi gerektir. Sırf bu nedenle ki böylesi bir nesne duyulur dünyada bulunmaz. Akıl kendini deneyimin tüm alanına yayılan sistematik birliğin düzenleyici ilkesini verecek olandır.<sup>189</sup>

Birliğin bağlı olduğu ideal, duyulur dünyanın koşulluluğunun ötesinde koşulsuz olanın bilinmesine duyulan bir ilginin neticesinde ve ancak düzenleyici bir ilke şeklinde, düşünen varlık olarak benim kendimde ortaya çıkabilir; ama *in concreto* (somut olarak) serimlenmesi mümkün olmayan salt bir ideye bağlıdır. Düşüncenin tüm empirik içeriğinin birliğinin kavramı oluşturulduğunda, akıl bu birliği “koşulsuz ve kökensel” olarak düşünerek onu “yalın bir bağımsız zihin [*selbständigen Intelligenz*]

---

<sup>188</sup> A. g. e., s. 196 (B 158-9).

<sup>189</sup> A. g. e., s. 647 (A 682/B 709-10). Aynı yerde Kant bu düzenleyici ilkenin de bir *şema* olduğunu söyler.

idesine” yani “yalın bir tözün rasyonel kavramına çevirir”<sup>190</sup> ki bu töz kendinde sabittir. Zaten Tanrı kavramı da tözsel varlığın düşünülebiyecek tüm mükemmelliklerle donatılmasıyla birlikte rasyonel kavram olan ideden çıkarılabilecektir. Kant, dünyayı görüşlerin toplamı olarak düşünen bir gözlemci için dünyada bir amaçlılık bulunduğunu ve bu idenin de doğadaki amaçlılığın sistematik birliğini sağlayacak şekilde düzenleyici bir ilke görevi gördüğünü söyleyecektir. Buna göre Tanrının idesinin akıl yoluyla doğanın zemini (*Grund*) olarak düşünülmesi görüşlerin de birbiriyle sistematik olarak bağlanmasını olanaklı ve anlamlı kılacaktır. Aklın empirik kullanımını dünyanın bilgisini sistemli olarak bir araya getirmek için kullanımıdır fakat aklın idesi bu empirik incelemenin olanağını verse de kendisi empirik bir nesne olamamaktadır. İde doğadaki nedenselliğin kavranmasını olanaklı kılan ama kendisi tıpkı bu nedensellik gibi kavranamayan bir kavram olarak, bağımsız varlık olan bizlerin özgürlüğünde temellenir.

İnsan aklında, hiçbir deneyimde bizim için bilinir olmasa da “deneyimde sunulabilir [*dargestellt*] olan etkilerde gerçekliğini ve hakikatini kanıtlayan ve böylece (tabii, *a priori* bir ilke yardımıyla) haddizatında buyrulabilir olan”<sup>191</sup> bir şey vardır; bu, özgürlük kavramı ile bu kavramdan çıkan yasa kavramıdır. Salt spekülasyon için boş olan ama onun bizi bizim nihai amacımız için sevk ettiği, bilginin zeminini (burada zeminin kurucu olmadığını hatırlatalım) teşkil eden İdeleri de bu özgürlük kavramından elde ederiz. Bu idelerin nesnelere de (Tanrı, ölümsüzlük) sanki gerçekmiş gibi biz kendimizi yürütür veya idare ederiz (*uns so zu verhalten*; İng. *conduct*). Felsefe, aklın etkinliğine daima kendi donanımıyla eşlik ederek felsefeciler arasında kurulabilecek bir barışı teorik kanıtların yetersizliği ve aklın pratik ilkelerinin gücü sayesinde tesis edebilecektir. Kant’ın kurguladığı barış, öznenin kuvvetlerini sanki o daima saldırı tehlikesine açılmış gibi etkinleştirerek doğanın onu *canlandırma* ve ölüm uykusuna dalmasını engelleme niyetini felsefe aracılığıyla ileriye taşır.<sup>192</sup> Ancak sadece doğanın mekanizmine ve onun teknik-pratik yasalarına değil, “özgürlüğün kendiliğindenliği” ile uyumlu bir yaşam sürmenin imkânını veren yine akıldır. “Akıl

---

<sup>190</sup> A. g. e., s. 647 (A 682/B 710).

<sup>191</sup> Kant, I. (2002a). “Proclamation of the imminent conclusion of a treaty of perpetual peace in philosophy (1796)”. *Theoretical Philosophy after 1781* (s. 455). Ed. H. Allison ve P. Heath. Çev. G. Hatfield, M. Friedman, H. Allison, P. Heath. New York: Cambridge University Press. [Bundan sonra kısaca “Perpetual Peace in Philosophy”].

<sup>192</sup> A. g. e., s. 455.

aracılığıyla insanın ruhuna bir tin (*mens, nous*) dahil olur” ve yaşamını ahlâki pratik yasalara göre sürmesi bir yaşam-ilkesini (*Lebensprinzip*) bu şekilde, yani doğanın nedenselliği ile özgürlüğün kendiliğindenliğinin teorik kavramlardan ziyade duyularüstünün idesinden “ilk olarak ve bir kerede [*zunächst und unmittelbar*]” (dolaysız olarak) temellenmesiyle oluşturur.<sup>193</sup>

Öyleyse özgürlük kavramından çıkarılan ahlâki pratik yasalara uygun olan şekilde, Tanrı ve ölümsüzlük sanki gerçekmiş gibi<sup>194</sup> davranarak kendi yaşam ilkesini meydana getirme olanağı biz akılsal varlıklar için mevcuttur diyebiliriz. Yasaya bağlı bir varoluşa sahip olmak, bir yaşam ilkesine göre *yaşamak* demektir, yani akıl aracılığıyla ruha ilke vermek ve bir tin katmak demektir. Bir yanıla duyusal dünyanın üyeleri ve diğer yanıla da düşünce varlıkları (*Intelligenzen*) alanına dahil olan biz akılsal varlıklar (*vernünftige Wesen*), hem dünyanın kendisine yönelik bir ilgi duyarız hem de aklın saf ilgisine ilgi duyabiliriz. Dünyaya yönelik ilgiden önce saf ilgiden söz edelim: Saf ilgi, aklın eyleme dolaysız olarak duyduğu ilgidir ve bu “ilgiyi akıl, ancak bu eylemin maksiminin genelgeçerliliği istemeyi yeterince belirleyecek bir nedense, duyar”<sup>195</sup>. İnsanın ahlâk yasalarına duyduğu ilgiyi açıklamak Kant’a göre olanaksızdır ama biz bu ilgiyi yine de duyarız ve bu ilginin bizdeki nedeninin adı da ahlâk duygusudur. Kant bu duygunun “yasanın istememize yaptığı öznel etki olarak” görülmesi gerektiğini söyler.<sup>196</sup> Maksimin yasa olarak geçerliliği olması bizim yasaya ilgi duymamızdan ileri gelmez, o “insan olarak bizim için geçerli olduğundan ona ilgi duyulmaktadır; çünkü düşünce varlıkları olarak [*als Intelligenz*] bizim istememizden, dolayısıyla bizim asıl kendimizden [*eigentlichen Selbst*] çıkmıştır”<sup>197</sup>. İnsan olarak bizim için geçerli olması, bizim kendinde amaç olan düşünce varlıkları olarak ait olduğumuz anlaşılır dünyanın idesine dayanarak, yani “genel bir kendi başına amaçlar krallığının soylu ideali aracılığıyla” bizde ahlâk yasasına karşı *canlı bir ilgiye*

---

<sup>193</sup> A. g. e., s. 456.

<sup>194</sup> Kant, özgürlük idesinin, Tanrı idesi ile ölümsüzlük arasındaki bir aracı veya orta terim olduğunu söyler (“Perpetual Peace in Philosophy”, s. 457). Öyle ki bu iki ide birbirlerine özgürlük idesi aracılığıyla bağlanır. *SAE*’de ise Tanrı ile özgürlüğün bağlanmasının ölümsüzlüğe *zorunlu olarak* bağlanması anlamına geldiğini belirtir (*Critique of Pure Reason*, s. 379 (A 338/B 396)), böylelikle özgürlük, Tanrı ve ölümsüzlük bir tasım (*syllogism*) içine sokulur.

<sup>195</sup> Kant, I. (2020). *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi* (s. 79). Çev. İonna Kuçuradi. 8. Baskı. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.

<sup>196</sup> A. g. e., s. 79.

<sup>197</sup> A. g. e., s. 80.

(*lebhaftes Interesse*) neden olur.<sup>198</sup> Bu ideal nesnel olarak tasavvur edilen ama öznel olarak ulaşılmasına ancak çalışılabilecek bir idealdir. Ahlâk yasası, en yüksek iyiyi ve tabii onun gerçekleşmesini saf istemenin nesnesi yapan nedendir. Eskilerin felsefeden anladığı bilgeliği kendi kişisinde örneklediğini iddia eden (ki bu iddia hiç de ölçülü değildir) kişi ancak bu genel iyi ile daima ilgilenbildiğini söylemiş olur. Nitekim bu idealin “etkisini [*Wirkung*] kendi kişisinde (kendine [*seiner Selbst*] hâkim olarak ve genel iyiyi her şeyin üstünde kuşkulara yer bırakmaksızın gözeterek [*ungezweifelten Interesse*]) örneklendirmiş olan kişi”<sup>199</sup> bilge diye anılabilir. Bilge, bu anlamda ruh gücünü tam anlamıyla kullanabilen, kendine hâkim olan bir kişi olacaktır. Kant’ın düşüncesinde ilgilerimizi yönlendirmenin, dikkatimizi kontrol etmenin, kendimize hâkimiyetin, yaşamın idaresinin hakikatle ilişkisi bu şekilde ortaya çıkar. Pratikler, Kant’ın bir bütün olarak sisteminin oluşmasının imkânını vermektedir ve kendine dönüş teması kendilik bilgisi için vazgeçilmez bir yer edinmiştir. Kant’ın tüm felsefesi doğru düşünme ve doğru yaşama için bir kılavuza da dönüşür. Anlamlandırmanın da meseleye dahil edilmesi sistemin ancak bir bütün olarak sunumu göz önüne alındığında anlaşılır hale gelecektir. Sistem, kendilikle ilişki olarak öznenin dünya ile bağlantısının en kapsamlı sunumuna dönüşür ve doğru ve anlamlı yaşamın yönteminin ifadesine bürünür.

### 3.4.1. Kant’ın düşüncesinde özgürlük, saf aklın ilgisi ve idenin sunumu

Kant’ın deneyimin olanaklılık koşullarını çıkarsadığı metni *Saf Aklın Eleştirisi* onun büyük sistemi için bir giriş niteliğindedir. Ahlâki dünyanın da vatandaşı olan kişi kavramının, özgürlüğün, yasanın vs. temellendirilebilmesi için saf aklın meşru kullanımının yolunu göstermek zorunda olduğundan görü ve kavram, özgürlük ve nedensellik, duyulur dünya ve düşünülür dünya gibi kavram çiftlerinin sistemli dökümünün ilk safhasını bu kitap sunar. *Saf Aklın Eleştirisi*’nin son bölümü bilgeliğe giden yolun bilimlerden geçtiğini açığa kavuştururken, felsefenin kendisi bilimlerden ayırt edilmektedir ve böylelikle de felsefi bilgelik idealinin koyulabilmesinin yolunu açmaktadır. Bu bölüm felsefenin bölümlendirilmesinin gerçekleştiği ve felsefeci

---

<sup>198</sup> A. g. e., s. 82. Jean-François Lyotard *Saf Aklın Eleştirisi*’nden alıntıyla ide ile ideal arasındaki farkı şöyle belirtir: “İdea ‘kuralı verir, (İdeal ise) kopyanın bütünüyle belirlenmesi için prototip görevi görür” [Lyotard, J. F. (2014). *Coşku: Tarihin Kantçı Kritiği* (s. 31). çev. Emine Sarıkartal, İstanbul: İthaki].

<sup>199</sup> Kant, I. (2019). *Pratik Aklın Eleştirisi* (s. 119). Çev. İonna Kuçuradi, Ülker Gökberk, Füsün Akatlı. 7. Baskı. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.

idealinin ele alındığı bölümdür aynı zamanda. Kant, hiçbir yerde bulunmadığını söylediği felsefecinin, kendisinin değil ama yasa koyma idesinin herkeste bulunduğunu söyler. Felsefe, bilgeliğe atıf yaptığında o ideyi değil ama bir ideali koymaya çalışır. Jean-François Lyotard ide ile ideal arasındaki farkı felsefe açısından açıklarken “felsefi ideal, sistem kurmak değil, tüm ‘bilgilerin’ (ben bunlara cümle diyorum) geçerlilik iddiasını yargılamaktır ve bunu, insan aklının özsel erekleriyle bu bilgiler arasındaki karşılıklı ilişkiye göre yapmaktır,” der ve *Saf Aklın Eleştirisi*’nden bir alıntıyla şunu da ekler: “İdea ‘kuralı verir, (İdeal ise) kopyanın bütünüyle belirlenmesi için prototip görevi görür”; aklın kavramı olan ide için herhangi bir görü söz konusu değildir, o nedenle burada ideal adı verilen şey “idea için görü işlevi görebilen bir nesnenin sunulma (*Darstellung*) kipidir”<sup>200</sup>. Kant için felsefe tüm bilginin insanın özsel amaçları ile irtibatlandırılmasının bilimidir. Fakat okul kavramı (teknik olarak) tek başına bizi bilginin sistemini mantıksal olarak eksiksiz hale getirmeye yönelten birleştirici kavramdır ama insanın özsel amaçları ile ilgilenmek söz konusu olduğunda dünya kavramıyla bağlantı kurmak gerekir. *Saf Aklın Eleştirisi*’nde bu dünya kavramı “herkesi zorunlu olarak ilgilendiren [*interessiert*] bir kavram” olarak tanımlanır. Ancak dünya kavramının kendisi herkesi ilgilendirse de buradaki ilgi akıl sahibi bir varlığı (*vernünftigen Wesen*) dürtü duyan akıl sahibi olmayan varlıktan ayıran bir ilgidir ve bu, aklın saf ilgisinden de farklıdır. O nedenle dünyanın bizi ona doğru çekmesi ve orada davranmaya itilmiş olmamız diğer canlı varlıklarla paylaştığımız bir yönelmedir ama akılsal varlıklar olarak bizim aklın nesnelere ideden çıkarsamamız nedeniyle bu nesnelere duyduğumuz ilgi bizi diğer varlıkların yöneliminden ayırır. Biz felsefeci idealini de bu ideye uygunlukla ortaya çıkarırız ve bundan hareketle doğru düşünmenin kurallarını belirleyen yargıyı da aklın ilgisinin bizi taşıyacağı en yüksek duruş noktasından saptarız.

Kant’a göre “insan aklının yasa koymasının (felsefe)” biri doğa, ikincisi de özgürlük olmak üzere iki nesnesi bulunur. Doğa felsefesi, “olan” her şey ile ilgilidir; ahlâk (*Sitten*) de sadece “olması gereken” ile. Bu ikisi tek bir sistem teşkil eder ve “tüm felsefe ya saf akıldan gelen bilgidir ya da empirik ilkelerden gelen akılsal bilgi. İlkine saf, ikincisine empirik felsefe denir”. Saf akıl felsefesi de ikiye bölünür: Kritik (eleştiri) ile metafizik. Akıl yetimizi tüm *a priori* saf bilgiye bakarak inceleyen saf

---

<sup>200</sup> Lyotard, J. F. (2014). *Coşku: Tarihin Kantçı Kritiği* (s. 31). çev. Emine Sarıkartal, İstanbul: İthaki.



felsefe eleştirisi adını alırken, metafizik ise saf akıl sistemidir ve ister hakikaten öyle olsun isterse de sırf öyle görünsün, metafizik, saf akıldan gelen sistemli felsefi bilgi olarak bilim adını alır. Öyle ki metafizik, eleştiriyi de içine alarak, *a priori* bilinebilecek her şeyi inceleme konusu yapar. Bunun yanında, *a priori* bilinebilecek olanların saf felsefi bilgisini meydana getiren şeyi, aklın matematik ve empirik kullanımlarından ayırt etmekle birlikte, bir sergilemeyi veya sunumu (*Darstellung*) da kapsar.

Söz konusu sunumun ayrımları ortaya serme girişiminde bir ölçüt problemi ile karşılaşılır. Eğer metafizik, bir yanda saf aklın spekülatif kullanımı olarak doğa metafiziğine, diğer yanda da saf aklın pratik kullanımı olarak ahlâk metafiziğine ayrılıyorsa, bu ayrımın neye göre gerçekleştiğini ortaya koymak gerekir. Özsel amaçları en yüksek amaçtan ayıran ve onları bu en yüksek amacın altında toplamayı sağlayan nedir? Kant'a göre *a priori* bizim denetimimizde olan ile deneyimden *a posteriori* elde edileni ayırmak ve bilimin sınırını belirlemek, örneğin tikeli genel altına almakla değil, "kökenin bütün heterojenliği ve tümünden ayrımı ile ancak" mümkündür. Bu fark, metafizikte kavramlardan gelen bilgi ile matematikteki *a priori* yargıların kavram inşasıyla yapılması arasındadır, yani felsefi bilgi ile matematiksel bilgi arasında. Bu heterojenlik, Kant'a göre, tarihte daima *hissedilmiş* olsa da açık şekilde (*deutliche*) ölçüte taşınmamıştır. O nedenle felsefeciler, ilerleyecekleri güvenli yolun kılavuzundan mahrum kalmışlardır.

Metafizik, "olan" ile ilgilendiğinde doğa metafiziği adını alır ve bu daha dar bir anlamda (*Verstande*) bir metafiziktir. Bu metafizik, Kant'ın bölümlenmesine göre, transendental felsefe ile saf aklın fizyolojisinden meydana gelir. İki arasındaki farklardan birincisi transendental felsefenin nesnesinin kendi anlama yetimizi ve aklımızı "tüm kavram ve ilkelerin, verili olan nesnelere varsaymaksızın (*Ontologia*) genelde nesnelere ile bağıntıladığı [*beziehen*] bir sistem içinde" temaşa edilirken; saf aklın fizyolojisi doğayı, yani "verili olan nesnelere toplamını [*Inbegriff*]" temaşa eder. Burada önemli olan nokta doğanın akılsal olarak düşünülmesinde aklın kullanımının iki türlü olabilmesidir. Ya aşkın ya da içkin olacaktır. Aklın içkin kullanımı doğayı, bilginin görünüşlere uygulanabilmesi (yani *in concreto*) dahilinde ele almasıdır. Aşkın kullanımı ise deneyimi aşan, deneyim nesnelere o bağlantısıdır. Deneyim bize iç duyunun ya da dış duyunun nesnesinin verilebilmesiydi. Dış duyunun nesnesi, deneyimde, cansız yayılım olan maddenin kavramı aracılığıyla verilir. İç duyunun

nesnesi ise düşünen bir varlığın (*eines denkenden Wesens*) kavramı aracılığıyla verilir. Nesne, kavram tarafından sınırlanıp transendental zaman belirlenimine göre belirli ve anlamlı hale gelir. Bu, iki duyunun nesnelere için de geçerlidir. Ama pratik kavramların anlamının olması için Kant görüşünün devreye girmesi gerekmediğini söyleyecektir çünkü onlar iradenin niyetinin “gerçekliğini” belirlemede kendileri yaratırlar.<sup>201</sup>

### 3.4.2. Kant’a göre anlamlandırmanın ortaya çıkışı ve şematizm

Kant’a göre anlam, ona temelini veren kategorilerin empirik içeriğiyle sınırlanmasıyla açığa çıkar. *Saf Aklın Eleştirisi*’nde anlama yetisinin şematizminin “iç duyumdaki görünümün tüm çokluluğunun birliğine” ve dolayısıyla da tamalgının (*apperception*) birliğine bağlı olduğunu göstermeye çalışır. Bu ise bir alımlayıcılığın yani iç duyumun bir işlevine tekabül etmektedir. Saf anlama yetisinin kavramlarının *schemata*’sı bu kavramların nesnelere ilişkilmesini mümkün kılarken, onların bir anlamlandırması (*Bedeutung*) olmasını da sağlar ve kategoriler empirik kullanımına sınırlanır. Şema bu anlamda bize bir nesnenin duyulur kavramını kategoriyle uzlaşımında vermektedir. Kategorilerin bu işlevi, onların tezahürleri genel sentez kurallarına uydurmalarındandır. Bunu da tamalgının *a priori* zorunlu birliği *zemini* aracılığıyla gerçekleştirir. Yine bu zemin aracılığıyla ki tezahürler bir *deneyim* adı altında birleştirilir. Bu, olanaklı tüm deneyimler için bilginin (*cognition*) açıklanabilmesini sağlar. Bizim için anlaşılabilirlik de deneyime dahil olan şeylerin anlamının olabilmesiyle ortaya çıkar. Görülebilir olan nesnenin kavrama uyabilmesi gerekir. Kategoriler tek başına bu ikisi arasındaki uyuma durumunu veya homojenliği sağlayamaz. Nesne kavram altına alındığında yani yargılandığında nesnenin temsili “kavramla eştürden [homojen]”<sup>202</sup> olmalıdır. Saf anlamda zihne ait olan (*purely intellectual*) ile duyusal olarak görülen arasındaki ya da kavramsal olan ile duyumsanan arasındaki bağlantıyı çelişkiye düşmeden dedüksiyonla elde etmek mümkün değil. O nedenle kategoriler ile görü ya da tezahürle aynı türden olan bir dolayımlayana ihtiyaç duyulur. Dolayımlayıcı temsil burada *schema* (çoğulu *schemata*) adını alır. Orta terim olması

---

<sup>201</sup> Kant, I. (2019). *Pratik Aklın Eleştirisi* (s. 73). Çev. İonna Kuçuradi, Ülker Gökberk, Füsün Akatlı. 7. Baskı. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.

<sup>202</sup> Kant, I. (1996). *Critique of Pure Reason* (s. 209 (A 137/B 176)). Çev. Werner Pluhar. Indianapolis: Hackett Publishing.

nedeniyle bir yandan anlama yetisine bağılı iken diğere yandan da duyuşal olana bağılanır. Bu bağılantıyı sağılayan şema hayalgücü tarafından üretilmektedir.

Kant şematizm konusuna ilişkin olarak *schemata*'nın, kurallara uymayı gerçekteşirdiği için *a priori* zaman-belirlemleri olduğunu ifade eder; kategorilerin düzenine göre, zaman-dizileri, zamanın içeriği, zamanın düzeni olduğunu ve *tüm olanaklı nesnelere* bakımından da zamanın bütün toplamı olduğunu belirtir.<sup>203</sup> Görüldüğü üzere, Kant, anlama yetisinin şematizminin "iç duyumdaki görünün tüm manifoldunun birliğine" ve dolayısıyla da tamalgının birliğine bağılı olduğunu gösterir. Saf anlama yetisinin kavramlarının *schemata*'sı bu kavramların nesnelere ilişkilenmesini mümkün kılarken, onların bir anlamlandırması (*Bedeutung*) olmasını da sağılar ve bu aşamada kategoriler empirik kullanımla sınırlanmış olur. şema bu anlamda bize bir nesnenin duyulur kavramını (sayı) kategoriyle uzlaşmasıyla vermektedir.<sup>204</sup>

Kategoriler duyarlık ile sınırlanmış olmasalardı, saf anlamlarıyla, *schemata*'nın şeylerin nasıl görüldüğünü temsil etmesine işiyle ilgisi olamayacaktı. Fakat o şeylerin gerçekte nasıl olduklarına dair işleve sahip olacaklardı. Dolayısıyla, *schemata*'nın da ötesine geçeceklerdi. O zaman duyuşal bilgiden azade, bir nesnenin yalnızca saf kavramına sahip olacak ve bu nedenle bir anlamlandırmadan yoksun kalacaklardı (çünkü o zaman görünüşlerin birliğinin yalnızca mantıksal anlamına sahip olacaklardı). Ancak şematizm sayesinde, ben bir tözü yalnızca bir özne olarak düşünülebilecek bir varsayım olarak değil, empirik olarak sınırlanması nedeniyle onu zamandaki sürekliliğin duyuşal belirlemlerine sahip bir şey olarak kavrayabilmekteyim. Yani duyarlıktan gelen bu anlamlandırma sayesinde. Duyarlık olmasaydı, anlama yetisinin gerçekteştirilmesi ve dolayısıyla kısıtlanması da mümkün olmayacaktı. Anlama yetisinin bu empirik olan kullanımla sınırlanmış olması da anlamlandırmanın olanağını vermiştir.

### **3.4.3. Kant'ta düşünme, anlamlandırma ve kendilik**

Anlamlandırmanın olmadığı durumlarda bir ad, salt bir ad olarak yalın ve içeriksiz kalır, o nedenle Kant'ın bu adları boş olarak nitelediğine tanık oluruz (buna Hegel'de

---

<sup>203</sup> A. g. e., s. 217 (A 145/B 184-185).

<sup>204</sup> A. g. e., s. 217 (A 145/B 184-185).

de rastlayacağız). Bir adı bir şeyle bağıntıda ele almadığı her durumda o ad boş (*leere*) olarak nitelenir. Anlamlandırma Kant için tamalğının birliğinde mümkün kılınan bir şey olarak alınır ve dünyanın anlamlı bir bütüne dönüşebilmesinin kaynağı buradadır. Aynısı Hegel için de geçerlidir, bilim idesine uygun olarak kavranan tüm içerik, kısacası evren veya dünya dediğimiz içerik salt kendilik soyutlamasının tam karşısında yer alırken ancak ve ancak kendilikle bağıntı içinde anlam bakımından somut ve zengin olabilmektedir. Kant'ın Eleştirinin hedefini belirleyen dört temel sorusundan sonuncusu olan “insan nedir?” sorusuna yanıtın anlamlı olabilmesi de tamalğının birliğinin dolayımından geçerek mümkün olabilir. Kendine dönme, dikkati kendine yöneltme sonucunda akılsal bir varlık olarak insanın kendisinde bulduğu veya keşfettiği zemin dünyanın anlamının<sup>205</sup> da kurulabilmesini sağlayan meşru zemindir. Ne var ki henüz anlamdan yoksun oluşun bir kriz ânına tekabül ettiği ne Kant ne Hegel tarafından teşhis edilebilmişti. Heidegger'e geldiğimizde bu durum değişecektir çünkü artık Varlığın egemen yorumunun sağladığı anlamlandırma (*Bedeutung*) ile Varlığın anlamı (*Sinn*) birbirinden ayrılacaktır. Varlığın anlamının mesele edilmesinin imkânı Varlığa dair hakim yorumun yeknesak biçimde dünyayı anlamlandırmasının zeminin (*Grund*) çekilmesiyle ortaya çıkar. Varlığın herhangi bir varolan olarak ele alındığı durumda anlamlandırma tarafından örtülen Varlığın anlamının soruşturulması Heidegger'de uçurumun (*Abgrund*)<sup>206</sup> açılmasıyla birlikte ancak kendi zeminini bulabilecektir. Ne var ki Heidegger için tüm Batı metafiziğinde yapıldığı gibi Kant'ta da varolanlar türünden ele alınan Varlık, konum atama veya koyma edimi olarak bilginin güvence altına alınmasını amaçlaya yarar: “Varlığın konum olarak yorumu, nesnenin yerleştirilmesi ve yerleştirilmişliğinin, bilme yetisiyle olan farklı ilişkiler üzerinden açıklığa kavuşturulmuş olmasını içermektedir; diğer bir deyişle, bu yorum, bu durumu bu yorumun onlara doğru geriye yönelen ilişkisinde [*Rückbeziehung*]; geri eğilmeye [*Rückbeugung*]; düşünümde [*Reflexion*] içermektedir”<sup>207</sup>. Heidegger,

---

<sup>205</sup> Krş. Gilles Deleuze *Leibniz Üzerine Beş Ders*'te Kant felsefesinin görünüş ve anlama girdiği ilişki hakkında şöyle diyor: “[...] sadece tek bir dünya var artık – belirene ve belirenin anlamıyla kurulan... Beliren şey artık görünüşün ardındaki özlere göndermeyi bırakıyor, belirenin belirmesini koşullandıran koşullara göndermeye başlıyor. Öz yerini anlama bırakıyor yani. Kavram artık şeyin özü değildir, belirişin anlamıdır” [Deleuze, G. (2007) *Leibniz Üzerine Beş Ders* (s. 150). Çev. Ulus Baker. İstanbul: Kabalcı].

<sup>206</sup> Krş.: “Temel ise dipsiz olandadır” der Deleuze [Deleuze, G. (2007). *Leibniz Üzerine Beş Ders*, s. 155). Çev. Ulus Baker. İstanbul: Kabalcı].

<sup>207</sup> Heidegger, M. (2010). “Kant'ın Varlık Tezi”. *Heidegger* (s. 100). Ed. Özgür Aktok ve Metin Bal. Çev. Özgür Aktok. Ankara: Doğu Batı. Ayrıca sayfa 103'te Kant'ın Varlığı mevcudiyet türünden anladığının altı çizilir: “Kant'ın yalnız konum olarak varlık tezinde değil, aynı zamanda onun var olanın

Kant'ın özneyi bilme girişiminin refleksiyon ilişkileri yoluyla gerçekleştirdiğini vurgular. Onun incelemesi nesneye doğru değil öznenin kendisine doğrudur ve geriye doğrudur. Kant bize doğru düşünmenin yollarını hem bilgi hem ahlâk bakımından açıklamaya çalıştığı gibi, aynı zamanda bilgelik idealinin vücut bulması amacıyla yapılacak çalışmaların da yöntemlerini sergilemiş olur. Fakat Kant'ın yöntemine içkin olan temel şey aslında refleksiyondan geçerek, bir alıştırma yoluyla dikkati kendine yöneltme ve kılı kırk yaran bir çalışmanın neticesinde öznenin yapısının açığa çıkarılmasını gerçekleştirmeye çabalamadır. Heidegger, düşünme ve Varlık arasındaki bağıntının Kant'ta bir irdeleme [*Überlegung*] alıştırmısından geçtiğinin de pekâlâ farkındadır ve şöyle diyecektir: “Düşünüm, eğer sadece kendisi yoluyla genel olarak var olanın varlığının sınırının olanaklı kılındığı tasarımlamanın durumları ve ilişkilerine dikkatini yöneltirse, işte o zaman bu düşünüm varlığın yer'indeki yer-bağlamına doğru gerçekleşmiş aşkınsal bir düşünümdür”<sup>208</sup>. Tabii ki varolan her şey varolanlar olmaları itibarıyla zaman-mekânsal belirlenim ilişkisine göre konumlandırılmıştır. Bunu sağlayan da aşkınlıktan o geri dönüştür.

Kant'ın düşünmeyi refleksiyon üzerine düşünme olarak icra etmesi, öznelliğe erişmek için özne üzerine düşünmesi hem geriye doğru bir düşünmedir hem de düşünen benin algı içeriği üzerinden kendisine erişiminin varolanlarla bağıntıda gerçekleştirilmesidir. Heidegger'e göre Kant tarafından incelenmeye değer bulunan Parmenides'in fragmanındaki “düşünme ve varlık aynıdır” tezi Kant'ın Varlığı öznenin refleksiyonunu düşünme edimi olarak yorumlamış olması nedeniyle doğru incelenmemiştir.<sup>209</sup> Buradaki sapma bir temellendirme sorunu olarak karşımıza çıkacaktır çünkü Kant'ın “düşünüyorum” ifadesinin var olduğunu (*Ich bin*) anlatmak olduğunu söylemişti ve bütün bir “arkitektonik” bu düşünmek ve olmak birliği üzerinde temellenmişti. Heidegger “düşünme ve varlık arasındaki ilişki kendiliktir [*Selbigkeit*], özdeşliktir [*Identität*]” ifadesiyle Kant'ın anladığı şeyin aynı olmadığını ifade etmeye çalışır çünkü Varlık ve düşünme arasındaki “ve” bağlacının aslında bizim Varlığın anlamına dair soruya taşıyacak olan gizlenmişliği ve uçurumu düşünmeye itmesi gerektiği yerde Varlık ve düşünme birmiş gibi ele alınmaktadır. Halbuki burada

---

varlığını nesnellik ve nesnel gerçeklik olarak yorumlayışının tüm alanında, varlık, süregelen bulunurluk [*währendes Anwesen*] olarak hüküm sürer”.

<sup>208</sup> A. g. e., s. 100.

<sup>209</sup> A. g. e., s. 104.

ne “hiçlik” üzerine düşünölmektedir ne de hiçleyen hiçliğin kendiliği anlama tarzımızın temelini sarsabileceği düşünölmektedir. Bu konuda Hegel kendiliğin hiçlikle olan olumsuz bağıntısını hatırlatacak ama hiçlikten Varlığa geçişin de her ne kadar ikisi bağıntılı olmamalarına rağmen vuku bulduğunu anlatmaya girişecektir. Karşılaşılan uçurum, üzerinden atlanamayacak olması nedeniyle dikkate değerdir ama söz konusu sunumda bunun gösterilmesi gerekir. Diğer yandan Kant’ın ardından Fichte de Varlığın konumlandırma veya koyma (*Setzung*) olarak yorumuna sadık kalacak ve Hegel’in nitelediği gibi öznelliğin kısıtlı kavranışıyla yetinecektir. Hegel’in deyimiyle, anlama yetisinin keskinleştirilmesine dayanan “refleksiyon kültürünün” sisteme dönüşmesinin anlamı budur.

Kant refleksiyon üzerinden geliştirdiği bu sorunlu temellendirmesini adeta dünya bilgeliğine giriş olarak ortaya koymuştur. Doğru düşünmenin kuralları, hem bilgi alanında hem pratiğe ilişkin alanda verdiği eserlerdeki yerleri itibarıyla daima yönlendirici olmuştur. Yetişme, eğitim ve kültür anlamlarındaki *Bildung* kişinin hakikate erişmek için geçirmesi gerektiği dönüşüm ve ilerlemeyi kişinin yine kendi üzerine çalışması aracılığıyla gerçekleştirdiği bir işlem olarak Kant’ta da izine rastlanan bir şeydir. Anlamlandırmanın kökeni, kendilikle ilişki ve Kant’ın varlık anlayışının düğüm noktası olan transendental duruş noktasına yükselmenin kendini geliştirmekten geçtiği açıktır. Şimdiyse bu *Bildung*dan geçerek, insanın kendi üzerine çalışmakla (*Arbeiten*) bu felsefi duruş noktasına “yükselmenin” bir pratik olarak Kant’ın felsefi söylemini nasıl oluşturduğuna bakacağız.

#### **3.4.4. Kant’ın düşüncesinde kendine dönmenin transendental duruş noktasına yükselme bakımından önemi**

Kant’ın daha ziyade “Aydınlanma Nedir?” makalesini yayımladığı dergi olarak bilinen *Berlinische Monatsschrift* dergisinde biri 1796 Mayıs ayında, diğerisi ise aynı yılın Aralık ayında olmak üzere iki makalesi yayımlanır: Bunlardan ilki “On a Recently Prominent Tone of Superiority in Philosophy”, ikincisi ise “Proclamation of the Imminent Conclusion of a Treaty of Perpetual Peace in Philosophy”dir.<sup>210</sup> Birbiri ile

---

<sup>210</sup> Her iki makale de Henry Allison ve Peter Heath’in Kant’ın yazılarından derledikleri *Theoretical Philosophy After 1781* adlı kitapta bulunmaktadır. İlk makaleye yapılacak atıflarda makale “Tone of Superiority” olarak, ikinci makale ise “Perpetual Peace in Philosophy” şeklinde kısaltılacaktır. Makalelerin bulunduğu yer için bkz. Kant, I. (2002). *Theoretical Philosophy After 1781*. Ed. H. Allison

konu bakımından bağlantılı olan bu iki metinden ilk yayımlanan “Tone of Superiority”de felsefenin ‘bilimsel bir yaşam bilgeliği’ şeklindeki eski anlamını yitirmiş olmasına ve felsefe adının sanki bir gizemi açıyormuşçasına duyularüstü dünyadan doğrudan (yani zihinsel görü yoluyla) bilgi edindiğini iddia edenlerin felsefe adını okullarında süs amacıyla kullanmasına itiraz edilir. Kant bu metinde, söz konusu okulların kavramlar üzerine itinalı bir çalışmayı (*Arbeit*) küçümsemelerine karşı, asıl felsefi yöntemin hem duyularüstünün bilgisinin pratik açıdan yine kavramlar aracılığıyla mümkün olabildiğini gösterebildiği için hem de bu yöntemin türlü gizemlere erişme iddiasında olanların simyacı, çileci ya da görücü (*of intuition*) vs. okullarda kendilerine en üstün nesne olarak aldıkları şeyin *aslında* pratik ahlâki yasa olduğunu açık hale getirebilmesi nedeniyle daha üstün olduğunu göstermeye çalışır. Kant’ın felsefesinin yönteminin bu metinle birlikte neden bir refleksiyon kültürü anlamını taşıması gerektiği açığa kavuşmaktadır.

Kant’ın sözünü ettiği *çalışmayı* gerçekleştirecek olan anlama yetisidir ve bilgide ilerlemek için anlama yetisi kendi kavramlarını “ilkelere göre ayırmaya ve birleştirme”ye çabalar ama görücü akımlardaki zihinsel görü sözde “nesneyi dolaysız şekilde ve bir kerede kavrayıp [*fassen*] sunar [*darstellen*”<sup>211</sup>. Skolastik okul gibi matematikte, bilimlerde ve hatta felsefede kılı kırk yarararak *yavaşça ilerlemek* ve bilgiye erişim için kendi bilgi yetilerinin yeterliğini sorgulayarak yöntem gereği tek tek bilgilerden *aşağıdan yukarıya doğru*<sup>212</sup> gitmek ve bunu öğretebileceği şekilde

---

ve P. Heath. Çev. G. Hatfield, M. Friedman, H. Allison, P. Heath. New York: Cambridge University Press.

<sup>211</sup> Kant, I. (2002). “On a recently prominent tone of superiority in philosophy (1796)”. *Theoretical Philosophy after 1781* (s. 431). Ed. H. Allison ve P. Heath. İng. Çev. G. Hatfield, M. Friedman, H. Allison, P. Heath. New York: Cambridge University Press. Almancası ile karşılaştırmada başvurulan kaynak: *Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie* (<https://www.textlog.de/36166.html>). Erişim Tarihi: 04.01.2024.

<sup>212</sup> Kant, aşağıdan yukarıya doğru olan bu gidişin gerektirdiği, ufak tefek zorlukla mücadelelerden daha zorlu olanlara doğru giden bu çalışmayı *Pratik Aklın Eleştirisi*’nde “ilk önce çalışıp çabalama [*emporarbeiten*]”nın (s. 159) gerekliliği olarak ifade eder. Önce bir dirençle karşılaşmak gerekir ki yüzlerde “yaşam izi”(s. 159) bulunsun. Bu direncin gerilimi ahlâki değeri ortaya çıkarır, bunu bizim için görünür kılar. Eylemin ahlâki değer alabilmesi için ahlâki niyet ile eğilimler arasında bir çatışma olması gerekir ve ancak bu şekilde “zamanla ruha ahlâksal güç [*moralische Stärke*] kazandırılabilir” olanaklı olur. Eğilimlere karşı direnme gücü toplamak için bu çalışıp çabalama şarttır. Zira bunu sağlayacak olan “yasanın onurunun canlı tasarımı [*lebendige Vorstellung*]” ve bu tasavvurun üretilmesi için de bilimden geçilmelidir. Kant bilimden geçen bu yolu “bilgelik yolu” (*der Weg zur Weisheit*) olarak tanımlar (s. 153). Tıpkı bilgelikte olduğu gibi, felsefe için de bir “bitmez tükenmez çaba [*Bestrebung*]” gerekir (s. 119), tek farkı felsefenin nesnel olarak sadece akılda tasarlanabilir olan bir ideali nesnel olarak tasavvur etmeyi ve buna doğru öznel olarak çaba göstermeyi aklın idesine uygun şekilde ve onun yetilerinin bir eleştirisi aracılığıyla ortaya koyabilmiş olmasıdır [bkz. Kant, I. (2019).

giderek yapmak yerine; zihinsel görü aracılığıyla dehalar gibi tek bir delici bakışla yukarıdan aşağı bakarak bunu gerçekleştirdiği için bu insanlar felsefenin heveslendiği tüm bilgeliğe (*Weisheit*) zaten ulaşmış olup bilgi yetilerinin yeterliğini ve dolayısıyla kendinin bilgisini (*Selbsterkenntnis*) elde etmede geçilen aşamaların detaylarını öğretici şekilde ortaya sermekten sorumlu görülemezler. O halde diyebiliriz ki Kant'ın sözünü ettiği “çalışma” belli ayrımları ortaya koyabilirken bunu başkalarının anlayabileceği üzere ancak “anamlı” şekilde iletilebilmesiyle birlikte felsefi bir yöntemin önemli parçası olabilecektir. Zihinsel görü ile tek bir bakışta icra edilen ve belki de betimleyici şiirsel sözlerle ancak ifade bulabilecek olan şeyin kapalılığına karşı, Kant'ın sözünü ettiği çalışmanın herkesçe anlaşılabilir ve iletilebilir “etki”leri bulunduğu söylenebilir.

Kant'ın bilgide ilerlemek için *a priori* zorunlu kavramlar ile salt akledilebilir olan (*intelligibel*) kavramları birbirinden ayırdığı hatırlanırsa –ki bu da yine kavramlar üzerine kılı kırk yaran bir çalışmanın sonucudur— aynı zamanda bu kavramların olanağını ve gerçekliğini sağlayan ilkeleri belirleyip bunu icra eden anlama yetisinin sınırlarını çizmesinin gerekliliği de görülmüş olur. Öyle ki bu anlama yetisi “bizim” anlama yetimiz olup başka akıl sahibi varlıklarınkinden (*Wesen*) zorunlu olarak “ayrılmak” durumundadır. Kant'ın sözünü ettiği “kendinin bilgisine dair çalışma [*Arbeit des Selbsterkenntnisses*]”<sup>213</sup> bu ayrımı ortaya koyabilmelidir. Kant, felsefe tarihinden üç figürü, Platon ve Pythagoras ile Aristoteles'i, bu ayrımı ortaya koyabilme ya da koyamamaları bakımından ayırır ve örneklendirir. Platon ile Aristoteles buradaki karşıtlığın temelindeki isimlerdir. Platon insanın nesneyi doğrudan kavrama ve sunma olanağını veren zihinsel görümlere veya *a priori* görümlere sahip olduğu varsayımında bulunması sebebiyle bu ayrımı çalışmanın önemi bakımından gösterememiştir ve onun felsefesi Aristoteles'inkinden ayrılır, çünkü “Aristoteles'in felsefesi, diğer yandan, çalışmadır”<sup>214</sup>. Kant kendilik bilgisinin edinilmesini sağlayan şeyin bilgi ve bilimlerin sınıflandırılması ve onlar üzerine olan incelemelerden geçmek olduğunu anlatmak ister. Yani ona göre Platon kendilik bilgisinin dünya bilgisi ile dolayımını göstermemiştir.

---

*Pratik Aklın Eleştirisi*. Çev. İonna Kuçuradi, Ülker Gökberk, Füsün Akatlı. 7. Baskı. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu].

<sup>213</sup> Kant, I. (2002). “Tone of Superiority”. *Theoretical Philosophy after 1781* (s. 432). Ed. H. Allison ve P. Heath. Çev. G. Hatfield, M. Friedman, H. Allison, P. Heath. New York: Cambridge University Press.

<sup>214</sup> A. g. e., s. 434.



Diğer yandan Kant bir matematikçi de olan Platon'un belli geometrik figürlerin özellikleri arasında bir tür amaçlılığın (*purposiveness; Zweckmäßigkeit*) da bulunduğunu söylediğine dikkat çeker. Bu amaçlılık ile kastedilen, belli bir ilkeden yola çıkarak bir problemin veya problemlerin çözümüne uyup uymama ölçüsüdür. Öyle ki "bazı nicelik kavramları her ne kadar *a priori* zorunlu olarak anlaşılıp ispat edilebilseler de bunların inşa edilmesi ihtiyacı sanki onlarda bir *amaç* dahilinde hasıl olmuş gibidir; fakat amaçlılık da ancak nesnenin onun nedeni olan bir anlama yetisi ile irtibatı [*Beziehung*] aracılığıyla düşünülebilir"<sup>215</sup>. Kant'ın bilme yetimiz (*Erkenntnißvermögen*) dediği anlama yetisi kavramlar aracılığıyla bir neden tesis edebilir, ama bu yüzden bilgimizi her şeyin zemini olabilecek bir anlama yetisinde bulunabilecek olan *a priori* görülerin kökenine kadar genişletemez. Fakat Platon, Kant'a göre, kavramların *a priori* zorunlu olmasının yanında onlarda sadece düşünülebilir ama ortaya koyulamayacak bir amacı göstermek için, doğrudan işleyen bir görüyü varsaymak durumunda kalır. Yalnızca ilahi bir anlama yetisinde bulunabilecek olan bu görüler arketipler (*Urbilder*), yani İdelerdir. Ne var ki Kant'ın Eleştirisinin bize öğrettiği gibi, İdelerin kendileri değil, ancak birer gölge imgeleri olan kopyaları (*Nachbilder* veya *ectypa*) bizim tarafımızdan bilinebilir. Zira Platon'un anlatımında İdeler doğum anında silikleşir ve felsefe de bir beden içinde hapsolmuş olan ruhun bundan kurtulmasını hedefleyecektir. İdeleri açığa çıkarma işi bu anlamda bir kurtuluş veya selamet modelidir.

Tıpkı Platon gibi Pythagoras da aritmetikteki sayıların belli bir amaçlılığın görünüşü olduğu fikrinden yola çıkarak, bir gizemi ilke haline getirmiştir. Bizim nicelik kavramlarımızın genişletilmesi ve onlara dair birtakım gizemli özelliklerin anlaşılabilmesini sağlaması bakımından sayılar buna göre bize bir düzeni sezdirebilmektedir. Müziğin tonları arasındaki sayısal ilişki aynı zamanda müzik yapmanın yasasını veren şey haline gelir. Müzik, duyuları en iyi şekilde harekete geçirebildiği için ve doğanın düzeni de sayısal denklemlerin mantığı gibi bir anlayış tarafından oluşturulduğu fikrini verdiği için, Pythagoras göksel cisimlerin hareketleri arasındaki uyuma da benzer şekilde ulaşılabileceği fikrine sarılmıştır. Buna göre hareket ettirici ilkeye dair açıklama nümerik ilişkiler aracılığıyla verilebilecektir. İnsanı harekete geçiren ilke de ruhtur (*Seele*). Fakat bu tanım ruhun kendi kendisini

---

<sup>215</sup> A. g. e., s. 432.

hareket ettiren bir sayısal ilişki olarak görülmesi ile çelişkiye neden olur. Kant burada bir gizem olmadığını söyler ama bu, konuya dair soruları sırf aklın kendi başına yanıtlayabilmesi nedeniyle değildir; sorular o kadar yükseğe erişir ki akıl artık sessiz kalır. Matematiğe dair problemleri felsefileştirmede bir gizemle uğraştığı hissine kapılan kişi, aklın aşkın ama muhteşem bir şeyi gördüğünü söylediği yerde “hiçbir şey görmez ve ne kendisine anlaşılır kılabilceği ne de başkalarına iletebileceği bir ide üzerinde aslında kuluçkaya yatmaktadır, orada şair yeteneğin duyguda ekmeğini bulduğu yerde esas felsefeyi (*philosophica arcani*) ve meftun olmanın [*schwärmen*] hazzını bulur, ki bu elbette sahip olduğu şeyi çalışma ile kazanan akıl yasanına nazaran çok daha davetkâr ve görkemlidir”<sup>216</sup>.

Kant’ın çağlar boyunca hissedilmiş olup da şimdi daha berrak bir ışık altında ortaya çıktığını söylediği idenin, o felsefi bilimi serimlemeye yeter hale gelmesi için halen çok yol vardır. Örneğin Aristoteles, Kant’ın gözünde bir “tüm *a priori* bilgiyi öğelerine ayıran” ve “bu öğeleri (kategoriler) yeniden bir araya getiren bir akıl sanatçısı [*Vernunftkünster*]”dır<sup>217</sup>. Eksiği ise duyuşsal olarak nitelenen ilkeleri, Kant’ın yaptığı gibi duyularüstü alana pratik olarak genişletmemesidir ve bunun için evvela düşünme organının kendisini, yani aklı analiz edip ölçmeli, bunu da aklın her iki alanı (teorik ile pratik) uyarınca yapmalıydı. Kant’ın Aristoteles’ten beklediği bizim bildiğimiz adıyla “eleştiri”dir. Eleştirinin yürümesi gerektiği patika daha *Saf Aklın Eleştirisi*’nin (SAE) başında felsefenin güvenli yolu olarak nitelenir. SAE’nin son kısmı olan “Transendental Yöntem Öğretisi” bölümünde ise eleştirinin tamamlanabilmesi için Kant kendisine sonuna dek eşlik edilmesi gerektiğini belirtmiştir.<sup>218</sup> Bu aslında bilimsel olan bir öğretinin herkesçe uygulanarak ortaya konan bir takibi anlamına gelir ki burada bilimsel olan şey alelâde bilgilerin sistematik birliğe getirilmesinden ibarettir. Sistematik olarak bir araya getirme, aklın yönetimi altında yani akılsal bir ideye göre gerçekleşir: “Bu ide aklın bir bütünün biçimine dair kavramıdır, bu ancak hem çokluluğun erimini hem de parçaların kendi içlerinde birbirine göre konumlarını *a priori* belirlediği ölçüde böyledir. Öyle ki aklın bilimsel kavramı bütünün amacını ve bütünün bu amaçla örtüşen biçimini kapsar”<sup>219</sup>. Tek tek bilgilerin oluşturduğu

---

<sup>216</sup> A. g. e., s. 434.

<sup>217</sup> A. g. e., s. 434.

<sup>218</sup> Kant, I. (1996). *Critique of Pure Reason* (s. 774 (A 856/B 884)). Çev. Werner Pluhar. Indianapolis: Hackett Publishing.

<sup>219</sup> A. g. e., s. 755 (A 832/B 860).

parçalar hem amacın birliği ile bağıntılıdır (*beziehen*) hem de bu amacın idesi içinde birbirleri ile. Bunun için “idenin bir şemaya ihtiyacı vardır, özsel bir çokluluğun olduğu gibi parçaların düzeninin de amacın ilkesinden *a priori* belirlendiği” bir şemaya.<sup>220</sup> Bilimsel olana dair bu öğretiyi, bütünü amacını kapsayan ideye uygun hareket etmeyi talep etmektedir okuyucudan. İdeye uygunlukla ortaya çıkan bir “şema” aslında alelâde bilgilerin “arkitektonik” olarak birliğe getirilmesine zemin teşkil eder. Fakat, bir sistemler sanatı (*Kunst*) olan arkitektonik, parçaları önceleyen bu bütünü yalnızca ve yalnızca aklın sağladığı içsel amaçla olanaklı hale getirebilir. Eğer şema olumsal olarak ortaya konan amaçlara göre, örneğin empirik amaçlara göre tasarlanıyor ise bu bir sistemler sanatını değil ama teknik (*technische*) bir birliği sağlar.

Kant’ın Aristoteles’i bir metafizikçi, aklın sanatçısı olarak görmesinin nedeninin onun da benzer bir bütünü kurmak istemesi olduğunu anlatır. Ne var ki Aristoteles düşünme organı olan aklı ölçme işini peşinen gerçekleştirmemiş, bütünü amacını onun idesinden çıkaramamıştır. Kant, aklın sanatçıları (*SAE*’de matematikçi, doğa bilimci ve mantıkçıyı da bu gruba dahil eder<sup>221</sup>) ile ulaşılacak bir ide olarak felsefeciyi yani insan aklının yasa koyucusunu ayırır. Daha önce söylediğimiz gibi, bilimsel bir sistematik birlik adı altında tarihte ortaya çıkmış olan çalışmalar dahilinde *biz* çok uzun süre boyunca aslında bu ideye uygun olarak malzeme biriktirmişizdir ama bu ide ancak *şimdi* daha berrak bir ışık altında ayırt edilebilmektedir.<sup>222</sup> Kant’ın “Tone of Superiority”de Aristoteles’ten beklediği çalışmanın (*Arbeit*) daha sonraki bir çağa kalmış olduğunu söylemesi bundandır. Birbirine benzeyen sistemlerden birinin öğrenilmesi Kant için sadece bir başkasının aklına göre biçimlenmektir, *kendi aklına göre değil*. Bu sistemlere dair bilgi ister doğrudan olan deneyimden gelsin ister başkasının aktarmasından ve hatta Kant’ın evrensel saydığı bilgilerin öğrenilmesinden gelsin, yine başkasının aklına göre biçim almayı (*bilden*) ifade eder. Çünkü “kopyalama [*nachbildend*] yetisi meydana getirme [*erzeugend*] yetisi değildir”<sup>223</sup>. Sahip olunan bilgi, akıldan kaynaklanmamaktadır. Bu bilgi nesnel olarak akılsal bilgi de olsa, Kant’a göre öznel anlamda tarihsel bir bilgidir sadece. Kişi,

---

<sup>220</sup> A. g. e., s. 756 (A 833/B 861).

<sup>221</sup> A. g. e., s. 760 (A 839/B 867).

<sup>222</sup> A. g. e., ss. 756-757 (A 834/B 862 ve A 835/B 863).

<sup>223</sup> A. g. e., s. 758 (A 836/B 865).

“iyi kavramış ve saklamıştır, eş deyişle öğrenmiştir ve *canlı* bir insanın alçı kalıbı olmuştur. Böyle nesnel olan (yani başlangıçta sadece bir insanın kendi aklından ortaya çıkabilecek) akılsal bilgiler, bu adı öznel olarak da taşıyabilirler ancak ve ancak aklın evrensel kaynaklarından elde edildikleri takdirde, yani bu bilgiler ancak ilkelerden elde edildiği zaman böyledir –ki bu kaynaklardan eleştiri de çıkar ve hatta öğrenilmiş olanın reddi de.”<sup>224</sup>

Dolayısıyla nesnel akılsal bilgilerin aynı zamanda öznel ve tarihsel addedilmesi eleştiride mümkün hale gelir. Öğrenilmiş olan şeyin aklın evrensel kaynaklarına başvuru aracılığıyla reddedilebilmesi ve, aynı zamanda eleştirinin olanaklı hale gelmesiyle birlikte, *canlılık* arasında (yukarıda, “*canlı* insanın alçı kalıbı” ifadesine atıfla) bir bağlantı kurulur. Bu bağlantı Kant’ın felsefenin tarihsel bakımdan öğrenilmesi ile felsefe yapmanın öğrenilmesi arasında yaptığı ayrımla daha açık hale gelecektir. Ayrıca eleştiri ve öğrenilmiş metodun veya sistemin reddinin önce nasıl olanaklı olduğunu göstermek Kant’ın anladığı canlılığı açıklamamızı kolaylaştıracaktır. Matematiksel bilgi, tıpkı felsefi bilgi gibi akılsal bir bilgidir. Felsefi bilgiden farkı, öğrenilebildiği halde yine de öznel de sayılan bir akılsal bilgi olmasıdır. Matematikte öğretmenin öğrenciye öğretmek üzere başvurduğu kaynak akıldır. Kant, aklın matematiksel bilgide kullanımının *in concreto* (somut olarak) olduğunu ifade eder, ne var ki burada aklın kullanımı halen *a priori*dir, “saf olan ve bu nedenle de yanlışsız olan görü ile gerçekleşir ve böylelikle yanlış ve hatayı dışlar [*Täuschung und Irrtum*]”<sup>225</sup>. “Tüm felsefi bilginin sistemi” olarak felsefe ise öğrenilebilecek bir şey değildir. Somut olarak (*in concreto*), icra edilebilmesi bakımından felsefe tarihi öğrenilebilir bir şeydir. Fakat nesnel olarak alındığında felsefe, olanaklı bir bilim idesi olsa da kendisi empirik anlamda verili bir şey değildir. Ortaya çıkan öznel felsefeler de ancak kendisi *in concreto* verili olmayan bir arketipe (*Urbild*) başvurarak eleştirilebilir çünkü eleştiri zaten bu demektir. Bu nesnel anlamına göre felsefe sadece yapılabilen (*philosophieren*) bir şeydir. Öznel olarak ortaya çıkan felsefeler ise hep farklı farklı olmuş olup birbirleriyle çekişip durmuştur. Bunlar, asıl olan *arketipe* göre *kopyalar* (*Nachbild* veya *ectypa*) olarak, o asıl olana erişmeyi hedeflemiştir. Burada gerekli olan şey, aklın hatayı dışlayacak şekilde kullanılmasıdır ama bunu gereğince yapmak için gereken ölçütü sağlama problemi ortaya çıkar. Eğer bu ölçüt ortada yoksa

---

<sup>224</sup> A. g. e., ss. 758-759 (A 836-837/ B 864-865). Vurgu bana ait.

<sup>225</sup> A. g. e., s. 759 (A 837/ B 865).

ve eğer felsefe öğrenilemiyorsa, Kant önemli bir soruyu ortaya atar ve “kim sahiptir ona ve onu nereden tanıyabiliriz [*erkennen*]?”<sup>226</sup>, der.

Felsefe yapmayı öğrenebiliriz, demişti Kant, öğrenebilmesini şöyle açıklıyordu: “[A]klın kendi evrensel ilkelerine boyun eğme yeteneğini [*Talent*] elde zaten bulunan belli girişimler üzerinde uygulama/alıştırmasını yapmak [*üben*]” olarak ama aynı zamanda daima “bu ilkelerin kendilerinin kaynaklarını soruşturma ve bunları kabul etme veya reddetme hakkını saklı tutma” kaydıyla.<sup>227</sup> Halbuki felsefenin kavramı başka bir şeydir. Felsefe kavramı, Kant’ın bir “okul kavramı” dediği, bilim olarak bir bilgi sistemi kavramıdır ve bilgiyi sistematik birliğe taşıyıp onun mantıksal olarak mükemmel hale getirme *amacını* taşır. Hatırlanacağı üzere, Kant’a göre, bir de “dünya kavramı” (*conceptus cosmicus; Weltbegriff*) vardı ve felsefenin dayandığı bu dünya kavramı adı *felsefeci* denen idealdeki bir arketipti (*Urbild*). Buna göre, felsefe de “tüm bilginin insan aklının özsel amaçları ile bağıntılanmasının [*Beziehung*] bilimidir”<sup>228</sup>. Felsefe tüm bilgiyi bu özsel amaçlara gönderir veya bağlar. Bu nedenle, felsefeci aklın bir sanatçısı değil, aklın yasa koyucusudur (*Gesetzgeber*). Gerek akılsal bilginin ilerlemesinde (matematikçi ile doğa bilimci), gerekse de tikel haliyle felsefi bilginin ilerlemesinde (doğa bilimci ile mantıkçi) canlandırılan şey, insanı özsel amaçlarına taşıyan aklın bu sanatçıları bir araç gibi kullanan ve onların görevleri saptayan ve kişileştirilmiş olan bir felsefeci idealidir. Yalnızca bu öğretmene bir felsefeci denebilir (*nennen*). Fakat bu adı taşıyabilecek olan kişi şurada veya burada bulunmaz. Kant ancak onun yasa koyma idesinin her bir insan aklında bulunduğunu söylemekle yetinir ve öyle ki bu fikir bize amaçlar bakımından kurulacak sistematik birliğin dünya kavramına göre nasıl belirlendiğini verecektir. Bu amaçların kendi özgün değerlerinin belirleyici olmasının kaynağı, salt kavramlardan edinilen akılsal bilgidir. Bu bilgiyi kapsamından dolayı bilimler topluluğuna sınır getiren ve hatalarını önleme işlevi gören saygın bir bilim olarak metafizik, bu topluluğun birliğini ve uyumunu onları asıl amaçtan, yani evrensel mutluluk amacından ayırmayacak olmasıyla koruyacaktır.<sup>229</sup>

Özsel amaçlar, en yüksek amaca göre alt konumdadır ve onun için birer araçtır. “Nihai amaç insanın bütün belirleniminden [*die ganze Bestimmung des Menschen*] başka bir

---

<sup>226</sup> A. g. e., s. 759 (A 838/ B 866).

<sup>227</sup> A. g. e., s. 760 (A 838/ B 866).

<sup>228</sup> A. g. e., s. 760 (A 839/ B 867).

<sup>229</sup> A. g. e., s. 769 (A 851/ B 879).

şey değildir”, der Kant ve bununla ilgilenen felsefeye ahlâk (*Moral*) dendiğini ekler.<sup>230</sup> Zira antiklerden beri felsefeci sözcüğünden de anlaşılan ahlâk felsefesi ile uğraşan *ahlâkçı* tanımındır. Kant’ın ahlâk felsefesine göre mutluluğun maksimi, mutluluğun tanımının farklı materyal içeriklere göre değişmesi ve öznel olarak farklı farklı belirlenmesi nedeniyle nesnel bir ilke olamamıştır. Örneğin yasa koyucu aklın iradeyi salt biçim olarak değil de içerik olarak belirlemesi, istemenin haz duygusu tarafından belirli hale getirilmesi demek olacak ve ona göre artık saf bir ahlâktan söz etmek mümkün olmayacaktır. Ahlâki ve pratik açıdan bakıldığında, koşulsuz olan *kategorik buyruk*, mutluluğu değil en yüksek iyiyi amaç buyurur. Bu amacın salt benim tarafımdan gerçekleşmesi dünyanın yöneticisi olan tanrının katkısı olmaksızın olanaksızdır. Teorik açıdan bakıldığında bunu gerçekleştirmek benim yetilerim dahilinde değildir çünkü. O halde buyruk, daha baştan, yasa koyucu bir yöneticinin varsayılması anlamına gelir ve benden beklenen, dünyayı yöneten yönetici gerçekmiş gibi bu amacın idealine göre eylememdir ki eylemim tüm şeylerin *nihai amacı* ile uyumlu olsun. Burada ahlâki olan, keyfi seçimin yasaya boyun eğmesi ve tâbi olmasından ileri gelir.<sup>231</sup> Öyleyse her insanda bulunan yasa koyucu idenin herkes için *anlaşılır* olması gerekir, bununla birlikte dünyanın yöneticisi olan bir Tanrı kavramı da herkes tarafından düşünülebilir olmalıdır. Eğer tanrı en gerçek varlık ise tüm şeylerin onda bulunması, yani her şeyi bir Tanrı kavramı altında toplanması mı gerekir? Kant, bunun Tanrı kavramını düşünme yollarından hatalı olanı olarak niteler. Kant’ın transendental duruş noktasına yükselişi aslında tanrısal olana doğru ve bir arketipe doğru ilerlemedir.

Tanrıyı ya en gerçek varlığı (*ens realissimum*), ya tüm gerçekliklerin toplamı (*Inbegriff; aggregatum, complexus*) olarak düşüneneğim ya da o her şeyin zemini olarak.<sup>232</sup> İlk durumda Tanrı kavramının içeriğinin boş olmaması için ona birtakım yüklemeler yüklemekle başlanır. Hatta kendisine anlama yetisi, irade vb. gibi gerçeklikler de yüklenir. Fakat Kant’ın dikkat çektiği husus ise, bizim düşünme yetisi olarak anlama yetisi hakkında tüm bildiğimiz onun gidimli (*discursive*) bir temsil etme yetisi olduğudur; ya da farklı özelliklerdeki şeylerden soyutlama aracılığıyla ortak

---

<sup>230</sup> A. g. e., s. 761 (A 840/ B 868).

<sup>231</sup> Kant, I. (2002). “Tone of Superiority”. *Theoretical Philosophy after 1781* (s. 438). Ed. H. Allison ve P. Heath. Çev. G. Hatfield, M. Friedman, H. Allison, P. Heath. New York: Cambridge University Press.

<sup>232</sup> A. g. e., s. 440.

özellikler çıkararak olduğudur; ya da yüklemeler yüklenen öznenin sınırlandırılması gerektirir. Anlama yetisinin bunun için herhangi bir kavramsallaştırmasına sahip olmadığından, en yüksek varlık kavramı benim için anlamdan yoksun (*Sinnleer*) olacaktır. Diğer yandan iradeye sahip olduğu ifade edilse, burada imlenen şey onun doyum (*Zufriedenheit*) için kendisinin dışındaki şeylere yönelebildiğini ve dolayısıyla da bu şeylerle sınırlı olduğunu söylemek olurdu. Kaldı ki Kant, en yüksek varlıktaki özgür bir irade kavramının ne içi boş olmasını ne de antropomorfik olmasını istemektedir. Hem bizim için olanaklı olan teorik bilginin sınırları ötesinde olup hem de anlaşılabilir olması ancak saf pratik aklın bize onun kavramını kendimiz için yapmaya zorlamasıyla, yani kendi aklımızın bize ahlâk yasasını yetkili şekilde reçete etmesiyle mümkün olur. Yalnızca pratik bakımdan, Kant'ın *Lebenswandel* dediği, yani yaşamın gidişatı (*course of life*) veya ahlâki davranış (*moral conduct*) anlamına gelen şey bakımından, insanın anlama yetisi kavramı ve irade kavramı ile irtibatlı (*in Beziehung*) olarak bir analogiyedir ki tanrısal bir anlama yetisi kavramı ve tanrısal irade kavramı öznel olarak gerçekliğe sahip olabilecektir. Özetle, Tanrı kavramı, meydana getirilir:

“Ama eğer kendime *ens realissimumum* tüm gerçekliğin [*Realität*] zemini olarak kavramını yaparsam, şunu söylemiş olurum: Tanrı, *biz insanların onda bir anlama yetisini* (yani onda her şeyin amaçlı olduğunu) *varsaymamızı gerektiren*, dünyadaki her şeyin zeminini kapsayan varlıktır; tüm dünyevi varlıkların varoluşunun [*das Dasein aller Weltwesen*] kaynaklandığı varlıktır, fakat bu onun *doğası gereği* (*per emanationem*) gerçekleşmez, *biz insanların* onu bizler için anlaşılır [*verständlich*] kılmak adına onda *özgür bir irade* varsaymamızla ilişkilidir.”<sup>233</sup>

Kant, ahlâki duygudan etkilenerek felsefe yapmaya başladığını iddia edebilen ya da felsefenin hissedilebilir sınırlarının insanın harekete geçirdiği yönündeki yararsız ve etkisiz çokbilmiş bilgeliğe karşı<sup>234</sup>, herkeste etkili olabilen *a priori* pratik bir yasayı öne sürer. Kendisi evrensel olarak geçerli kılınamayacak olan bir duyguya dayanmaktansa “iç deneyim ve duygu”nun, herkese açık şekilde (*deutlich*) konuşan ve bilimsel olarak bilinebilir olan aklın sesi (*Stimme*) tarafından harekete geçirildiğini

---

<sup>233</sup> A. g. e., ss. 440-441.

<sup>234</sup> Alçakgönüllülük veya iddialarında ılımlılık tavsiye edilmekle kalmaz, aslında bunun ahlakilik ile ilgisi vardır ve “kendini bilmenin [*Selbsterkenntnis*] sınırları”nı (Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, s. 95) eleştirisi ile açığa çıkarmanın bir sonucudur da.

savunur Kant.<sup>235</sup> Duygu, her ne kadar empirik ve Kant'ın söylediği üzere olumsal olsa da belli bir etki olarak açığa çıkar. Ruh, dikkati *a priori* ilkeye yönlendirmek için etkilenmektedir: “Biz öyleyse hangi ilkenin insanları daha iyi hale getirebileceğini *a priori* algılayabilmeliyiz ve bu da ancak ve ancak ilkenin onların ruhlarına açıkça ve durmaksızın getirilmesiyle ve onların kendilerinde bıraktığı güçlü izlenime [*Eindruck*] *dikkat kesilmeleriyle* olacaktır”<sup>236</sup>. Eğer biri, kendisinde ortaya çıkan eğilimler nedeniyle kendi aklındaki ödev idesine uymamaya yöneliyorsa, orada aklın sesini zaten duymuştur ve o ses karşısında tedirginlik (ve hatta titreme) yaşarken yasanın ihtişamı sayesinde ikna olmuştur bile. İradesinin de yasaya uygun hareket edebilecek yeterlikte olduğu bu şekilde ortaya çıkmış olur. Özgürlüğün gizemi olduğu düşünülüyorsa o burada aranmalıdır, çünkü kendi belirlediği bir yasaya uyma seçimi imkânlı hale gelmiştir, bir olanak yaratılmıştır.

İnsan, kendi doğasından ileri gelen isteklerinden ve kendi itkilerinin cezbetmesinden yasa uğruna vazgeçebilir (onları feda edebilir) ama bunu yasanın onun kaybını telafi etmeyi vaat etmediği veya bunlardan vazgeçmediği durumunda onu tehdit etmeyerek yaptırması gizemin ta kendisidir. “İçimde bunu sağlayan nedir?” sorusu bütün ruhu kımıldatır ve bu değişim bir hayret (*Erstaunen*) ile ortaya çıkar, Kant bu hayrete “insanlığın içindeki yatkınlığın/mizacın büyüklüğü ve yüceliği karşısındaki hayret”<sup>237</sup> der. İnsan dikkatini ister istemez buna verir ve buradaki güce (*Macht*) karşı kendisinde uyanan bir duygu olduğunu belirtmemiz gereken bir hayranlık duyar, zira bir duygu (*Gefühl*) olarak bu hayranlığı meydana getiren (*erzeugt*) şey doğada bulunan nesnelere değil, İdelerdir. Kant, ahlâk öğreniminde buradaki gizemin özellikle ve defaatle sunulmasının bu duygunun ruhun derinlerine işlemesini sağlayacağını da ayrıca belirtir. Yetişme ve ahlâki mizaç bakımından bu gereklidir. Hatta dikkati bunun üzerinde toplama, bu duygunun ortaya çıkması için öğretimde yapılması gereken tekrarlar vb. insanı “ahlâki olarak daha iyi” hale getirmek içindir, yani onun varlığını dönüştürmek içindir ve bunu mümkün kılan da insan iradesinin sabit ve değişmez bir ilkeye uygun olarak harekete geçirilmesidir. Özgürlük idesi, ahlâk yasası aracılığıyla

---

<sup>235</sup> Ayrıca, Kant'a göre “isteme ile ilgisinde [*in Beziehung*] aklın sesi”nin açık ve susturulamazdır ve ahlâklılık ile ben-sevgisi arasındaki ilişkiyi “açık ve keskin şekilde” çizer (Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, s. 40-41). Bunun teorik akıl bakımından ne anlam ifade ettiğine aşağıda değineceğiz.

<sup>236</sup> Kant, I. (2002). “Tone of Superiority”. *Theoretical Philosophy after 1781* (s. 442). Ed. H. Allison ve P. Heath. Çev. G. Hatfield, M. Friedman, H. Allison, P. Heath. New York: Cambridge University Press.

<sup>237</sup> A. g. e., s. 442.



bu zemini sağlar. Fakat bunun herkes için olanaklı olabilmesi, çalışma (*Arbeit*) gerektiren bir kendini hazırlama süreciyle gerçekleşir. Kant, birtakım pratikler yardımıyla gerçekleştirilen bir çalışma sonucunda ancak ruhun belli etkileri alabileceğini açıkça belirtir: “Öyleyse bu, ancak anlama yetisinin kavramlarının ve dikkatlice sınanan ilkelerin yavaş yavaş gelişmesi ile ve bu nedenle yalnızca çalışmayla *hissetmenin olanaklı* hale geldiği o sırdır”<sup>238</sup>. Kant bu sırrın bize verili olduğunu söylerken onun empirik olarak verili olduğunu söylemez; aksine Kant’a göre bu *a priori* olarak aklın sınırları dahilinde “fiili içgörü [*wirkliche Einsicht*]” ile mümkün olmakta ve aklın bilgisini pratik bakımdan duyularüstü olana yaymaktadır. Kant böyle yapmakla duyguyu gizemli bilginin temeli haline getirmemiş, aksine açık bir bilginin (*ein deutliches Erkenntnis*) “duyguya (ahlâki olan) [*Gefühl (das moralische)*]” teşvik ettiğini (*hinwirkt*) söyleyerek bilginin ortaya çıkmasıyla duygunun oluştuğunu ortaya koymuştur. Kant bilginin öznedede yarattığı duygu örneklemesi yoluyla, kendiyle ilgilenmenin ancak sonucunda ulaşılabilecek bir bilginin öznedede tesir yarattığını ve onun dönüşümünün olanağı haline geldiğini kabul eder.

Kant’ın metni felsefede hâkim olan tepeden konuşmanın tonu üzerineydi. Bu tepeden konuşmanın önüne geçmek için Eleştirinin süzgecinin gerekliliğini detaylı olarak göstermeye çalıştı. Buna göre, ahlâki yasaya boyun eğme, yani iradenin biçiminin ahlâki yasaya göre belirlenmesi ile ona tâbi hale gelmesi neticesinde, *eleştirinin* bir çıktısı olarak, kişinin aslında iddialarında daha ılımlı olması gerektiği imlenir; dogmatik ya da tarihsel bilgiye (öznel bilgiye de denebilir) has olabilecek kendini büyük görmelerin aksine eleştirel süzgeç ılımlılığı getirecektir. Aynı şekilde, çaba göstermeksizin tek bir hamleyle içgörüde (*Einsicht*) bilgiye erişebildiğini iddia edebilecek felsefi vizyonlar (*Vision*) henüz daha taraftar toplamamışken, Kant’ın sansür ofisi olarak sözünü ettiği şu “bilimler krallığındaki polis” tarafından engellenmelidir.<sup>239</sup> Eleştiri, sansürle veya yasakla buna geçit vermediği gibi, bilgimizdeki biçimsel olanın öğretimde kullanılmasının mekanik bir üretime veya biçimlendirmeye yol açmasına izin vermez. Zira Kritismin gözü hep açıktır ve o daima tetiktedir. Kant, kendinin bilgisinin çalışma gerektirdiğini sebepleriyle ortaya koymuş olmasına rağmen bilgiyi doğrudan zihinsel görüden edinenlerin bu çalışmaya tenezzül

---

<sup>238</sup> A. g. e., s. 442.

<sup>239</sup> A. g. e., s. 443. Ayrıca, *Critique of Pure Reason*, s. 770 (A 851/ B 879).

etmediğini de belirtmiş, onların kendi gözlemlerinin başkalarına iletilebilir olmadığını hatırlatmıştı. Aslında yazının daha başından beri meselenin veya olgunun kendisine (*zur Sache selbst*)<sup>240</sup> gitmenin olgunun bilinebilir ve dolayısıyla herkes için anlaşılabilir olduğunu açıklamaya yönelmişti zaten. Çalışma gerektiren bilgiyi (ve tabii ki kendinin bilgisini de) bilinebilecek kılan şeyin *biçim* olduğunu söyler:

“Akıl tarafından bilinebildiği [*erkennt*] sürece [...] meselenin özü [*das Wesen der Sache*] biçimde bulunur. Olgular eğer duyuların bir nesnesi ise, o zaman (görünümler olarak) görüdeki şeylerin biçimidir ve hatta matematik de saf görünümün biçim-teorisinden başka bir şey değildir; tıpkı saf felsefe *olarak* metafiziğin kendi bilgisini, her nesnenin (bilginin içeriğinin [*Materie*]) sonradan altına getirilebileceği *düşünce biçimleri* üzerinde en yüksek seviyeden temellendirmesi gibi. Sahip olduğumuzu elbette yadsıyamayacağımız tüm sentetik *a priori* bilginin olanağı bu biçimlere dayanır.”<sup>241</sup>

Kant, biçimin bilgi bakımından tüm metafizikte, yani felsefedeki konumunu bu şekilde belirler. Her bilgi biçimle mümkün hale gelir. Ahlâki ve pratik açıdan, örneğin yasalarda eylemlerin içeriğini değil, biçimini ilke hale getirilir. Özgür eylemin yalnızca biçimi, yani maksimlerin yasa koymanın evrenselliğine uygun olup olmaması önemlidir. Kant bu biçim vermenin mekanik olarak veya başkasının planına göre yürütülmediğini, verili olan nesne ile uğraşmanın akla uygun olarak elle yürütülen/yönetilen bir imal etme (*handhabenden Manufactur*) olduğunu vurgular. O nedenle eleştiri, kendinden önceki çalışmaları doğrudan üstlenip ona üstün bir değer atfetmez. Öyle olsaydı Kant’ın sözünü ettiği çalışmanın kendisinden kaynaklı olamazlar ve hazır bulunduğu şekliyle kabul edilirdi ve hatta makineden çıkan veya kalıba dökülüp ortaya konan herhangi bir iş olurlardı. O nedenle Eleştirinin özgürlük ile olan bağı sayesinde başkalarının idaresinde olmamanın teminatı bu yolla sağlanmış olur.

Buna rağmen duyularüstünün bilgisini başka türlü edindiğini dillendiren kimselerin insanların kafalarını manipüle etmeye çalıştıklarını inkâr edemeyeceklerini bildirir ve bunu adlandırmak için de felsefe adını kullandıklarını hatırlatır.<sup>242</sup> Kant’ın eleştiri ve felsefeden anladığı şey kendisine uyma çağrısı yapan aklın sesine kulak vermektir ve

---

<sup>240</sup> Kant, I. (2002). “Tone of Superiority”. *Theoretical Philosophy after 1781* (s. 432). Ed. H. Allison ve P. Heath. Çev. G. Hatfield, M. Friedman, H. Allison, P. Heath. New York: Cambridge University Press.

<sup>241</sup> A. g. e., s. 443.

<sup>242</sup> A. g. e., s. 444.

bunu yapmanın veya yapmamanın, Foucault'nun ifadesiyle, kendinin ve dahası başkalarının yönetimi ile ilgisi vardır. Kendinin yönetimini eline almak için, diyebiliriz ki, kişinin kendi aklının sesi karşısında titremesi ve bir duygu olarak saygı veya hayranlık duyması için, ruhunun bunu hissedebilecek şekilde evvela *hazırlanmış* olması gerekir. Aklın bizi duyularüstü olana geçmeyi ve bununla birlikte irademizi *a priori* şekilde biçimsel olarak belirlemeyi kendi kendimize gerçekleştirmemiz için ahlâk yasasının farkında olmamız gerekir. Farkında olmak için, sesi işitilen o tüm ihtişamı içindeki ahlâk yasasının buyruğunu kavrayışla seçebilmek gerekir. Ses o halde bizim için biçimlenmek üzeredir. Anlayabilmek de temsil edebilip sunumunu yapabilir (gösterebilir) hale gelmek ve herkeste bulunduğu söylenen o felsefecinin yasa koyma idesini canlandırabilmeye hazır olmak demektir:

“[İ]çimizdeki ahlâk yasasını mantık öğrenimi yardımıyla açık kavramlar haline getirmenin didaktik yöntemi aslında yegâne *felsefi* yöntemdir, ki bu yasayı kişiliğe büründürme ve ahlâki olarak buyuran akıldan peçeli bir İsis meydana getirmek de (biz her ne kadar ona bu yöntemle bulunanlar dışında bir özellik atfedemsek de) tam olarak aynı nesneyi tasavvur etmenin *estetik* bir yoludur; bu ilk yöntem tarafından ilkeler bir kez açık hale getirildi mi bu ideleri, sadece analogik sunum olsa da, duysal şekilde canlandırmak [*beleben*] uğruna bu ilk yöntemden faydalanılabilir –burada felsefenin ölümü demek olan kendinden geçen [*schwärmerische*] bir vizyona/sağgörüye düşme tehlikesi daima vardır.”<sup>243</sup>

Bu pasajda sözü edilen tanrıça İsis veya önünde diz çöktüğümüz söylenen içimizdeki ahlâk yasasının sezilmesi (*ahnen*) Kant'a göre, ahlâki duygunun (*Gefühl*) kılavuzluğunda ödev kavramlarına zaten yönelindiği anlamına gelir. Ancak, bu duygunun dayandığı ilkeler henüz açık hale getirilmemiştir ve aklın kendi sözü bir keramet olarak yorumlanmaya müsaittir. Halbuki bunun önüne geçebilecek olan, yani Kant'ın da felsefenin esas işi olarak gördüğü şey, “bir yasanın, mantıksal ele alınışıyla birlikte açık seçik içgörüye [*Einsicht*] geçtiği gibi ayırmsanması/sezilmesi [*Ahnung*]”dir.<sup>244</sup> O halde Kant'tan hareketle şunları söylemek doğru olur: Buyruğun sesinin daha baştan bizim tarafımızdan içgörüyle sezilmesi, onun henüz açık seçik kavranır olduğunu göstermez. Ayırmsama gerçekleştiğinde dikkat oraya yönelmiştir

---

<sup>243</sup> A. g. e., s. 444. İngilizce çeviride “temsil” (*Vorstellung*) de “sunma” da (*Darstellung*) *presentation* sözcüğü ile karşılanmıştır, dolayısıyla Kant'ın düşüncesi açısından önemli olan ayırımın silinmesine neden olmuştur.

<sup>244</sup> A. g. e., s. 444.

fakat tasavvur gerçekleşmediği gibi aynı anda bir duygu da oluşmamıştır; çünkü duyguyu alabilmek için buna hazırlanmış olmak gerekir. Bizde duygu olarak ayırt edilen şey, zaten iç duygudan bir görü elde etmiş (onu düşünmüş) olmaktır. Dolayısıyla başta karanlıkta olan şey, şimdi açık seçik ayırt edilmekle kalmamış, aynı zamanda açıkça kavram altına getirilebilmiştir. Bu şekilde bir canlandırmanın herkesin kendi kendisine yapabileceği bir şey olarak *olanaklı* olduğundan ancak şimdi Eleştirinin ortaya çıkışıyla birlikte söz edebilir olduk. Aklın bizi kendisine doğru ittiği duyularüstü olanın farkında olmak aslında kişinin kendi kendisi ile bir irtibatı olması anlamına gelmekteydi ve bu aslında özneye erişim olarak örneklenen kendilikle bağıntı kurmak demektir. Kişinin kendini pratik anlamda canlandırabilmesi için kendini göz önünde tutabilmeyi başarabilmesi gerekir, çünkü pratik yasaya duyulan ilgi bizim kendimizden çıkmıştır. Bu nedenle yasa da geçerliliğini bizden dolayı kazanır ve bizim içindir.

Felsefeden ayrıca pratik anlamdaki canlılığın devamını sağlayacak sağlık etkisini (terapötik) ortaya çıkarması da beklenir. Kant'ın "Perpetual Peace in Philosophy" makalesi tam da bu canlılık ve sağlık meselesini pratik yasa ile ilişkisi bakımından ele alır. Eskiden beri ruh diye adlandırdıkları şeye modern zamanlarda yaşam kuvveti (*Lebenskraft*) denmeye başlandığını belirtir ve bunun da bir etkiden yola çıkıp onu üreten kuvvetin kendisine giderek çıkarmamıza, yani mekanik bir anlayışa bağlı olduğunu anlatmaya çalışır. Yaşam, uyarıcı kuvvetlerin mekanik etkisine bakarak ele alınır. Buna göre yaşama yetisi (*Lebensvermögen*) de tepki verebilme ile açıklanabilir ama bu animalistik bir bakıştır. Kant, sonrasında insanı özgürlüğün yasalarına yöneltme etkinliğinin ve buna doğru uyarının bir şekilde doğanın bu işleyişi olduğu fikrini ise salt mekanik addeder. Yani bu, pratik olmadığı gibi insanı canlı teninin içindeki çürümeden de kurtaramayacaktır. Akıl hayvanı olarak insan, bu yetiyi, akıl yetisini, akıl yürütmeye meyliyle (*Hang*) birlikte ve hatta felsefe yapmak için, diğer bir deyişle salt kavramlarla ve yöntemli şekilde akıl yürütmek için kullanır. Felsefe de böylece başkalarının felsefelerine karşı, onlarla çekişmek için kullanılabilir, ki bu kışkırtmalara daima bir duygulanım (*Affekt*) eşlik etmektedir. İşte, insanı canlı teninde

çürümekten kurtaran çekişme ve çatışma, Kant'ın meyil yerine dürtü (*Drang*) adını verdiği, doğanın adeta bilgece bir düzenlemesi olarak gördüğü şeye dayanır.<sup>245</sup>

Felsefenin etkisi akıl sağlığıdır ve bunun dengesini sağlamak için de pratik aklın *diyeti* veya *jimnastiği* (Kant bunu daha fazla açmaz) ile felsefenin terapötik şekilde çalışması ve doğru tedaviyi reçete etmesi gerekir. Tabii ki burada ölçütü oluşturanın eleştirel felsefe olduğunu anlamalıyız ve onun insanın akıl gücünü soruşturmayan ve olanaklı hiçbir deneyime dayanmayan felsefece şeylerle (filozofemler) işi asla olmayacaktır. Felsefeden beklenen lütuf canlandırmadır (*Belebung*) ama bazen örneğin felsefeden beklenenin aksine bu canlılığa son veren ve Kant'ın deyimiyle uyutan bir yastık görevi gören akımlar ortaya çıkabilir, örneğin Wolff okulunun dogmatizmi gibi.<sup>246</sup>

Bu noktaya dek Eleştirinin uyandırması gereken canlılığın Kant'ta kendiyile ilgilenme yoluyla olabildiğini göstermeye çalıştık. Kendilik kaygısı ile kendilik bilgisinin Kant'taki kesişimi modern dönemin özne metafiziğinin felsefi söyleminin eklem noktalarından biri haline gelir. Canlılık kazanma, sağlıklı ruh hali, ahlâki tutum, davranışları yönlendirme, yaşamın idaresi, belli bir düşünme tarzına hazırlanmak vb. her şey kendilik kaygısından ileri gelir. Kant'ın yürürlüğe soktuğu pratikler yardımıyla ve Eleştiride onu takip edecekler için yürünmesi gereken yol olarak tarif ettiği yollardan geçerek öznenin kendini belli bir tarzda tanınmasının imkânı sağlanır. Fakat kendiliğin Eleştiride yeniden keşfiyle birlikte modern anlamda bilgi öznesi haline gelmenin bu biçimi kendiliğin eksiksiz bilinişinin önünü kestiği gibi onu mutlu ve anlamlı bir yaşamın idaresi için bu biçime hapseder. Onu sınırlar ve bunu da ahlaki bir özne olması adına yapmaya çalışır. Biz özneyi belli bir varoluş tarzını benimseye yönelten ve bu tarzı haklılaştırmaya çalışan benzer bir felsefi söylemin Fichte'de de ortaya çıktığını görürüz. Kant'tan farklı olarak Fichte'de bilhassa kendine dönüş fikrine ve kendi üzerine çalışmaya başvurunun öznenin hem bilgi öznesi hem de ahlaki özne olarak kendini tanıması adına açıkça öncelik kazandığına tanık oluruz.

---

<sup>245</sup> Kant, I. (2002a). "Perpetual Peace in Philosophy". *Theoretical Philosophy after 1781* (s. 453). Ed. H. Allison ve P. Heath. Çev. G. Hatfield, M. Friedman, H. Allison, P. Heath. New York: Cambridge University Press. Tartışmanın (*Räsonieren*) insanı katılmaya teşvik eden olarak ya da bir topluluğa canlılık (*Lebhaftigkeit*) getiren etkinlik olmasına yapılan vurgu için bkz. *Pratik Aklın Eleştirisi*, s. 165.

<sup>246</sup> Kant, "Perpetual Peace in Philosophy", s. 454. Kant, eleştirinin daima diri tutulması gereksinimini insana gereken ilkelerin bulunmasına engel teşkil edecek düşünme tarzlarına karşı da aynı benzetmeyi yapar: "çünkü insan akli yorulunca, seve seve bu yastıkta dinlenir" [Kant, I. (2020). *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi* (s. 43). Çev. İonna Kuçuradi. 8. Baskı. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu].

### 3.5. Kant'ın Peşinde: Fichte'nin Transendental İdealizmi ya da Öznelciliği

Kant ve Fichte felsefi bilimin kendini kanıtlayarak serdiği süreçte Hegel için bir uğrak olarak ortaya çıkar ve bilim açısından gereken en derin kavrayışı teşkil ederler ancak aynı zamanda felsefeleri bir eksikliği ve güçsüzlüğü dışavurur. Bu eksiklik aklın gücünün yadsınmasından ve anlama yetisinin sınırları dahilinde yalnızca sonluluğun bir tasavvuruyla yetinmelerinden kaynaklanmaktadır. Fichte de tıpkı Kant gibi öznelciliğini kendiliğın keşfi ve kendini özne olarak koymada temellendirerek bir bilim sistem meydana getirmek istemiştir. Daha doğrusu Kant'ın başlattığını tamamlamak istemiştir. Hatta Fichte'nin yaptığı başlangıç Kant'a göre daha doğrudandır ve içebakışı felsefesi için şart koşar. Örneğin şöyle “kendini fark et: seni saran her şeyden bakışını uzaklaştır ve kendi içine çevir; felsefenin öğrencisinden ilk talebi budur”<sup>247</sup>, der veya düşünmenin nesneyi belirleme olduğunu söylerken de belirlemenin kuralının keşfinin nasıl düşündüğümüzü anlayarak gerçekleştiğini anlatır: “Düşün ve düşünürken bunu nasıl yaptığına dikkat et; çünkü orada düşünmene karşıt olarak koyulmuş olan bir nesneyi bulacaksın hiç şüphesiz”<sup>248</sup>. Bilim öğretisini (*Wissenschaftslehre*) tatbik edip onda ilerleyince bu bizi öyle bir noktaya getirecektir ki tanık olacağımız şey “*Wissenschaftslehre*'nin olanaklı tüm bilimlerin biçimini kurması”<sup>249</sup> olacaktır.

Fichte'nin yönteminin deneyselliğini anlattığı kısımlar da vardır. Kant'ın metafizikte ilerleyişin “el yordamıyla” olduğu yönündeki ifadesiyle anlattığı gibi, bilim öğretisinde de kuralı görmek için birtakım deneyleri atlatmak, “şafağa varmak için karanlıkta yoklayarak” ilerlemek ve nihayetinde “parlak ışığı ortaya çıkarmak” gerekecektir, zira kişi zaten “Bilim Öğretisinin açıklamak durumunda olduğu köken ve fiiliyatı [*Ursprung und Wirklichkeit*]” ifade eden “müphem duygular” tarafından onu aramaya itilmiştir.<sup>250</sup> Duygularda olduğu gibi empirik belirlenimlerimizde de,

---

<sup>247</sup> Fichte, J. G. (1991). “First Introduction to the Science of Knowledge”. *Science of Knowledge* (s. 6). Ed. ve çev. Peter Heath ve John Lachs. Cambridge: Cambridge University Press. [Çeviriyi şuna göre düzelttim: “Merke auf dich selbst: kehre deinen Blick von allem, was dich umgiebt, ab, und in dein Inneres – ist die erste Forderung, welche die Philosophie an ihren Lehrling thut”. (<http://www.zeno.org/Philosophie/M/Fichte,+Johann+Gottlieb/Erste+Einleitung+in+die+Wissenschaftslehre/Einleitung>) Erişim Tarihi: 02.01.2024]

<sup>248</sup> Fichte, J. G. (1991a) “Second Introduction to the Science of Knowledge”. *Science of Knowledge* (s. 68). Ed. ve çev. Peter Heath ve John Lachs, Cambridge: Cambridge University Press.

<sup>249</sup> Fichte, J. G. (1993). “Concerning the Concept of the *Wissenschaftslehre*”. *Fichte: Early Philosophical Writings* (s. 127). Ed. ve çev. Daniel Breazale. Ithaca: Cornell University Press.

<sup>250</sup> A. g. e., s. 127-128.

örneğin alımlamada da, kendimizi edilgin halde buluruz. Fichte'ye göre düşünmede, *edilgin* bir alımlamaya *etkin* bir öge eklerim ama bunu bilincinde olmadan yaparım.<sup>251</sup> Zihindeki bu karşıtlığın farkında olmayabilirim. “Ben” eğer tüm temsillerime eşlik ediyorsa (Kant'ta olduğu gibi) ve “her zaman açık bir şekilde benim tarafımdan algılanmasa da” bilincimin her unsurunun gönderimini veya bağıntısını Ben'e yaparım. Bu Ben benim dışımda düşünülmüş bir şey değildir, dahası bir “şey” değildir ve en önemlisi de “şeyin kendisi olmayan”dır.<sup>252</sup> Fichte Ben'in kendisiyle aynı kalabilmesini bir “şey” olmamasına bağlıyor, eğer öyle olmasaydı her seferinde farklı şekilde temsil edilirdi veya belirlenirdi. O halde “Ben neyim?” sorusu aynı zamanda onun belirlenimine dair bir sorudur. Aynı zamanda “İnsanın doğası nedir? O neye yazgılıdır?” gibi bir sorudur. Bu, salt temsillerden oluşan sistemin, bir bilgi sisteminin, anlama yetisinin yanıt verebileceği bir soru olmazsa geriye sadece tatminsizlik ve huzursuzluk kalır. Çünkü temsillerin açıklanmasına dair girişilen çaba ve bunun altında yatan “bilme isteği” asıl gereken amaç ve anlamı bu anlamda verememiş olur Fichte'ye göre.<sup>253</sup>

Salt görüşler alanı bize gerçekliği sağlayamıyor, onunla bağlı olmak huzuru kaçırır da bu bağlı olmanın farkında olmaktan, *doğamızın* en temel itkisi/gücü olan “vicdan” denen his ve onun pek çok insanda bulunması yönündeki “mutlak istek” açığa çıkıyor. Aynı zamanda pratik alanda etkili olan, “çabalayan” Ben için empirik Ben'in alanıyla kısıtlı kalmak “huzur kaçıran” bir şey olmakta.<sup>254</sup> O halde bilme organından başka bir organ harekete geçmeli ki “mükemmel huzura”<sup>255</sup> erişilebilsin. Sadece bilmek değil, onun belirlenimi/yazgısı (İng. *Vocation*, Alm. *Be-stimmung*) aynı zamanda yapma ve eylemektir. “İçindeki ses” (*Stimme*) temsilin

---

<sup>251</sup> Fichte, J. G. (1931). *The Vocation of Man* (s. 87). Çev. William Smith, L. L. D. Chicago: The Open Court Publishing Company.

[Almanca] için: (<http://www.zeno.org/Philosophie/M/Fichte,+Johann+Gottlieb/Die+Bestimmung+des+Menschen>) Erişim Tarihi: 02.01.2024].

<sup>252</sup> A. g. e., s. 87.

<sup>253</sup> A. g. e., s. 91.

<sup>254</sup> A. g. e., s. 24. Fichte için zorluklarla karşılaşan bir irade daima eğilim ya da istek geriliminde kalır. Eğer yalnızca bitki ya da hayvanla ortak olan etkililikte bulunuyorsa bu onun iç varlığının “bölünmesi” ve alçılması anlamına gelir. Bu “mücadele eden güç” bölünmemiş bir bütün olarak insan kuvveti ise, irade aslında buna uygun hareket ediyorsa, doğamıza daha değer bulunan istek daha yüksek derecedendir. Bu çabanın kendisi de “ahlaki yasa” olmaktadır (A. g. e., s. 23-24). Erdem, zaaf ile suç arasındaki ilişkiyi de belirler. Eğer irade, bütün insanlığı gözeterik etkinlik kazanıyorsa erdemli irade, ondan ileri gelen eylem yolu da erdem olur. Zaaf, bu yüksek dereceden istekle uyumlu değilse ortaya çıkar, onu “yenersen” suç haline gelir.

<sup>255</sup> A. g. e., s. 91.

alanından, bilişten Beni çekip alır ve onun ötesine, ona tamamen karşıt olana yönelir.<sup>256</sup> Fakat huzursuzluk devam edecektir çünkü Ben kendi kendisiyle olamamaktadır. Aksine, “Ben kendim için bir şey olmalıyım ve de yalnız kendimle”; bu nedenle Fichte huzursuzluk hissini kendi üzerine refleksiyon ile açıklayabileceğini düşünür ama yine de ilksel, kökensel ve oluşturucu nitelikte değil de bir ikincil ve türetilmiş varlık olarak bunu yapabileceğimizi ifade eder.<sup>257</sup> Kendiliğe zemin olamayan bilgi, daha yüksek bir şeyde, inançta temellenecektir ki Kant’ın pratik alan için açtığı o yer eylemle doldurulabilsin. Bu aynı zamanda bilgiye yönelik bir yaptırım anlamına gelir. Çünkü inanç olmadan bilginin bir yanığı olmadığına kanaat getirebilmek gerekir ve insan da bundan “emin olsun” istenir. Dolayısıyla inanç Fichte için “bilginin geçerliliğini kabul etmek iradesinin *kararlılığıdır*”<sup>258</sup>. Fichte bildiğimiz için değil eylediğimiz için bildiğimizi ifade eder. Pratik akıl tüm aklın köküdür, eylememizin kuralları da bu nedenle “dolaysız olarak kesindir”<sup>259</sup> diyebilecektir. Edimsel dünyanın kesinliği de bu önceleyici kesinlikten kaynaklanır. Bu inancı başka bir inanç takip etmek zorundadır. Eylemek de buna göre eylemek olacaktır.

Fichte’de belirleyici olan Benin özgürlüğü her şeyi önceler. Öyle ki bizler özgürlüğümüze dış dünyanın bilincinden önce sahibizdir. Yeteneğimize ve yasalardaki etkililiğimize bağlı olarak ancak biz dış dünyanın bilincine varabiliriz. Bu reddedilemezdir. Çünkü pratik bir yasanın varlığını reddetmem için dünyayı ve kendimi mutlak bir yok oluşa atmam gerekir. Bunu yapmadığım takdirde bu yasayı tanırım. Özgürlük, aynı zamadna benim maruz kaldığım tatminsizlikten kurtarmanın da aracıdır. Beni tatminsiz bırakan huzursuzluktan kendimle ve kendim için olduğumda kurtulabileceğim yani pratikte. Hem kendime dair bilgiye hem de dış dünyaya dair ve diğer insanlarla ortak yaşamımı kurmaya dair bilgiye erişmem yetmez; bunu gerçekleştirmem de *gerekir*. Ne yapacağımı bana daima eşlik eden vicdanımın sesi söyler.<sup>260</sup> Bu bizim ahlaki etkinliğimize temel sağlar ki onunla kendimizi hiçlikten (*Nichts*)<sup>261</sup> çıkarır ve onun üzerinde kendimizi sürdürebiliriz. Tüm düşüncemi ve yaşamımı adadığım şey bu inanç temelindedir. Bunu sürdürmeye

---

<sup>256</sup> A. g. e., s. 94.

<sup>257</sup> A. g. e., s. 95.

<sup>258</sup> A. g. e., s. 100. Vurgu bana ait.

<sup>259</sup> A. g. e., s. 111.

<sup>260</sup> A. g. e., s. 105.

<sup>261</sup> A. g. e., s. 111.



yönelmem de geleceğe dair değildir (*futurity*). Gündelik kaygılarla, doğal eğilimler nedeniyle geçici şeylere yönelik etkinlikte bulunurum, örneğin yeme içme gibi. Fakat bu beni belirleyen ve bana dışsal olan bir şeydir. Üstelik geçicidir, huzursuzluğu ortadan kaldıramaz. Vicdan burada eylemem gerekeni, yapmam gerekeni bildirir ve ancak bununla birlikte bir “amaç” edinmem mümkündür. Yani belli bir şekilde eyleme zorunluluğundan ileri gelecek bir sonucun/amacın varlığında mümkündür. Örneğin yemek bendeki açlığı uyandırmaz, bendeki açlık bir “şeyi” yemek kılar. Burada failin kendimiz olduğunu görmeliyiz. Vicdanın sesini dinleyen bir fail. İnsanlığın “bölünmemiş bütün olan kuvveti”ne uygun, içinde daha yüksek doğamızı keşfettiğimiz yükseklikte, şimdiki dünyanın olduğu gibi olması gerektiği fikrinden sıyrılmalıyızdır. Geleceğe dair eylemde, dünyanın değişmez olduğu fikrinden çok, değiştirilebilir olduğuna ve daha iyi bir dünyaya inanmamız bu sesin marifetidir.<sup>262</sup> Tür olarak yaşamı sürdürmeli, bunu da var olmak için değil, akıl için yapmalıdır. Çünkü akli tatmin etmeyecek ve onun sorularını çözmeyecek her bir varlık “hakiki” (*true*) varlık değildir ve akıl bir amacı olmadan herhangi bir şeyi buyurmaz.<sup>263</sup> Öyleyse vicdanın sesinin yönelttiği buyruklara *sessizlik içinde* itaat etmelidir.<sup>264</sup> İtaat etmede karşılık verilen ses insanın belirlenimidir. Bu belirlenim de insanın kendi tinselliğinde, yani iki düzeninde etkisini gördüğü özgürlüktür. Başka türlü söylenirse, kendi iradesini kendisi idare ettiği duyularüstü düzen ile edimlerini ortaya koyduğu duyusal düzen olmak üzere iki düzende saf etkinlik, mutlak özgürlüktür.<sup>265</sup>

Fichte için sadece “yüreğin” gelişmesi hakiki bilgeliği götürebilecektir. Yalnızca “irademin temel gelişimiyle birlikte” varlığıma ve belirlenimime dair yeni bir *ışık* (*Licht*) doğabilir. Bu olmadan kendimde ve çevremde karanlık hakimdir. Tam da dünyadaki nesnelere tarafından soğurulmuş, onda kaybolunmuş, tüm çabalar ona yönelmiş, bizi bir amaca/sona doğru harekete geçiren şey dışımızda kalmıştır. Yani “akılın temel itkisi” için ölü ve duygusuz olana bağlanılmıştır, bunu kırarak olan

---

<sup>262</sup> A. g. e., s. 113. Hemen belirtmek gerekir ki Fichte burada insanlığın ilerleyişini “sonsuz bir yol” olarak niteler. Bu anlamda gelecekte ne olacağını bilemeyiz (s. 122) ama türün birleşmesine olan inancı, yani tek bir beden (s. 120) haline gelebilmesinin ve bu amaca erişilebileceğinin bir inancı Fichte’de mevcuttur (s. 121). Ayrıca herkesin tek tek bireyler olarak katkı sağladığını düşünür Fichte: “bir insan tarafından ileriye atılmış her adım, bütün tür tarafından ileriye atılan bir adımdır” (s. 127) [vurgu bana ait].

<sup>263</sup> A. g. e., s. 138. Bir amacı olmayı yine burada Kant’ın aklın kendi koyduğu ideyi aramaya yönelmesi anlamında amaçlı olmak şeklinde düşünebiliriz.

<sup>264</sup> A. g. e., ss. 129-130.

<sup>265</sup> A. g. e., s. 140.

özgürlük fikridir. Aklın bu temel itkisi kendi kendine bir yasa verdiğiinden, saf olarak tinsel bir amaca yöneltir. Sonsuz Tanrı iradesinin eseri olan akılsal düzende kendi amaçlılığını da içindeki sese, “O’nun vicdanımdaki sesine”<sup>266</sup> kulak vererek ve onu takip ederek belirsizlik, şüphe ve kaygıya (*Aengstlichkeit*) mahal vermeyecek şekilde ne yapmam gerektiğine bağlı kalabilirim, der Fichte.<sup>267</sup> Kesinlik, belirlenim ve kaygıdan azade yaşamak için bilginin bize sağlayabileceklerini keşfetmenin kendilikle böylesi bir tarzda ilişki kurmaktan geçtiğini göstermiş olur. Kendinden emin olmaya (*Gewißheit*) gelip dayanan ve bazen vicdanla (*Gewissen*) nihati anlatımını öznel düşünme biçimleri, fenomenolojik anlamdaki yaşanan deneyimin sınırları içine hapsolmanın da ifadesidir. Heidegger’e dek vicdanın kesinlik ile olan bağlantısı koparılamayacaktır.

### 3.6. Öznellik Felsefelerinin Son Sığınağı: Kesinlik

Kant ile Fichte’nin düşüncelerinde, aralarında farklar olsa da insanın belirlenimi öznel ahlaki değerlendirmenin norm oluşturabilir şekilde evrenselleştirilebilir olması fikrine bağlıydı. Bu da Ben’in kendi üzerine düşünebilir olmasında temelleniyordu. İster teorik bilgi açısından olsun isterse de pratik açıdan, savlarının gelip dayandığı nokta bir “kesinlik” iddiasındaki öznel inanmışlık idi. Temelsizlikten kaçmak için tesis edilen temel aslında kendisini kurarken kullanmış olduğu varsayımlarını da açığa çıkarmaktadır. Evrenselleştirilebilir olan bilgi tüm formelliğiyle yanılmazlığını korumaya çalışsa da dayandığı zemin gereği yanılabilirliğini saklamak zorunda kalır. Kesinliğe dayalı formellik bir yanda hem beden gibi empirik koşulluluğun (sınırlanmışlığın) ötesine geçme gereksinimini ortaya koyarken, diğer yanda toplumsal olarak kendisine verili olanlarla sınırlandığı o belirli halinden kendisini soyutlayabileceğini iddia eder. İsteklerin veya hazların denetim altına alınması zorunluluğunun yanında, toplumsal olanın akla henüz uygun olmayışı nedeniyle yine aklın belirlediği norma dayalı olarak toplumun dönüştürülebilir olduğu varsayımını da saklı tutar. Kendine hâkim olmanın toplumsal anlamdaki özgürleşme fikriyle olan bağlantısı korunur. Bunu yaparken de akılsal olmadığı nedeniyle aklın kendi normuna uymayan düşünce ve pratikleri de dışarıda bırakmak öznellik felsefeleri için meşru bir

---

<sup>266</sup> A. g. e., s. 166.

<sup>267</sup> A. g. e., s. 167.

hal alır. “Herkes” için olması beklenen şey, norm ne kadar genişlerse kapsamı dışında kalan farklılıklara sırtını dönmek durumunda kalır. En genel anlamıyla evrensel olan ile tikel olan arasındaki, özdeşlik ile fark arasındaki gerilim normatifiğe dair tartışmanın merkezinde yer alır bu gerilim. Judith Butler evrenselleştirilebilirliğin prosedürel yöntemine ilişkin olarak şunu söyler: “prosedürel yöntem insanların ne olduğuyla ilgili tözsel iddialarda bulunmama anlamına gelmesine karşın, örtük bir biçimde belli bir rasyonel kapasiteye başvurur ve bu rasyonel kapasiteye, evrenselleştirilebilirlikle asli bir ilişki atfeder. ‘Ben’ akıl yürüttüğümde kişiler-üstü olan bir rasyonelliğe katıldığımı dair Kantçı varsayım, benim akıl yürütmemin, iddialarımın evrenselleştirilebilirliğini gerektirdiği iddiasıyla sonuçlanır. Bu yüzden prosedürel yaklaşım böyle bir rasyonelliğin önceliğini varsayar, ayrıca siyaset alanındaki insan davranışının görünüşte rasyonel olmayan özelliklerinin kuşku niteliğini de varsayar”<sup>268</sup>.

Aklın norm koyucu özelliği salt akli olana ulaşılabilirliğimiz varsayımına dayanıyor. Bizim dışımızda kalan ve akli kuşatan fakat aklın kendisinin de etkilenmeyip üstesinden gelebileceği; yegâne yol gösterici olarak en yaşanılır toplum adına norm koyabileceği iddiası toplumsal alandan çekilebilmeyi ve akla dönebilmeyi de varsayar. Öznelliğin bu tarz varsayımları kendinden eminliğin en üst yargı makamı olarak niteleyebileceğimiz vicdana başvurmadan edemez. Dolayısıyla vicdan aslında öznelliğinin tek yanlılığının ifşasına dönüşür. Modernliğin sorunları bizi daima en genel ikiliklerle karşı karşıya bırakmıştır: Tikel ile evrensel, özdeşlik ile fark gibi. Hegel çözülmesi gereken ikiliklerin ve ikilikteki tek taraflı savunuların temel varsayımlarının farkındaydı. Fakat Hegel modernitenin beraberinde getirdiği tüm çatalanmalara (*Entzweiung*) rağmen bunların çözülebileceğini düşündü. İnsan ile doğa, ahlak ile yasallık, kavram ile nesne, parça ile bütün, birey ile toplumun tözsel birlikteliğini savunmaya çalıştı. Ayrımlar vardı ama özdeşlik de bu farkları tutabildiği sürece özdeşlikti. Bu anlamda ahlaki dünya görüşünü savunan Kant ve Fichte’nin ahlak felsefeleri etik yaşamın (*Sittlichkeit*) tözsel birliği içinde “öznellik” uğrağından başka bir şey olmuyordu. Vicdan kavramını da bu öznellik uğrağının başvurduğu kavramlardan sadece biri olarak ele alır Hegel. Ödevimi gerçekleştirirken kendimde

---

<sup>268</sup> Butler, J., Laclau, E. ve Žižek, S. (2009). “Evrenselliği Yeniden Düzenlemek: Hegemonya ve Biçimciliğin Sınırları”. *Olumsuzluk, Hegemonya, Evrensellik* (s. 23). Çev. Ahmet Fethi. İstanbul: Hil Yayın.

ve kendimleyimdir<sup>269</sup> ama bu aynı zamanda içeriksiz özdeşliktir ve tikel bir ödeve uygulanabilmesindeki zorluk, ödev daha kendisini ortaya koyarken ona içkin bir çelişki olmaması varsayımındadır.<sup>270</sup> Ödevin salt formel özdeşliği tüm belirlenim ve içeriği dışlar.<sup>271</sup> Soyut “İyi”nin koyulması (*positing*) da “öznenin mutlak iç kesinliği” tarafından belirlenecek olması demektir sadece. Yani bu kesinlik (*Gewißheit*) tikeli koyarken onu belirleyip ona “karar veren” unsura dönüşüyordu, yani vicdana (*Gewissen*). Hegel için bu nirengi noktası aynı zamanda modernler için en derin iç yalnızlık ve “kendine tamamen çekilme” (*withdrawal*) idi.<sup>272</sup> Yani bakışı kendine çevirmekle başlayan, kendine dikkat etme, kendine özen gösterme, kısacası kendine dönmenin vardığı nihai nokta.

Böylesi bir çekilme, olası bir yıkıcı yanı beraberinde getirir çünkü “hakkın, ödevin ve var oluşun bütün belirli karakterini kendisine doğru buharlaştırır”, “sırf kendisinden yola çıkarak neyin iyi olduğunu içerik bakımından belirleme” ve “iyi olanın” gerçekleştirebilme gücüne sahip olma iddiasını sürdürür.<sup>273</sup> Bu geri çekilmeye, “edimsellikten çıkıp kendi iç yaşamına sığınmaya [*take refuge*]” belki hoş bakılabilecek durumlar vardır Hegel’e göre: edimsel dünyada tinin yittiği, içinin boşaldığı, istikrarsızlaştığı durumlarda, örneğin toplumsal-siyasal yapının gerektirdiği üzere Sokrates’te ve Stoacılar da görüldüğü gibi, neyin iyi ve doğru olduğunu içte (öznenin kendisinde) arama girişiminde olduğu gibi.<sup>274</sup>

Gelgelelim, bir vicdana sahip olmak “kötülüğe adım atmanın eşiğinde” (*on the verge of slipping into evil*) olmaktır.<sup>275</sup> Çünkü artık öznellik kendinde ve kendi için olan evrensel olanı kendi ilkesi yapabileceği gibi aynı zamanda kendi tikelliğinin iradesini de eylemlerinde gerçekleştirdiği geçerli ilke haline getirebilir; dolayısıyla *potansiyel olarak* ‘kötü’ olmuştur bile. Ahlak ve kötülüğün ortak kökenden gelmesi bağımsız bir kendinin-kesinliğinden yani bilgi ve *kararın* bağımsızlığındandır.<sup>276</sup> İradenin doğal denin seviyesi ile, yani tikelliği ile, iradenin içselliği arasında bir ayrım burada konur.

---

<sup>269</sup> Hegel, G. W. F. (2008). *Outlines of the Philosophy of Right* (s. 130) . Ed. Stephen Houlgate. Çev. T. M. Knox. Oxford: Oxford University Press.

<sup>270</sup> A. g. e., ss. 130-131.

<sup>271</sup> A. g. e., s. 12.

<sup>272</sup> A. g. e., s. 132.

<sup>273</sup> A. g. e., s. 134.

<sup>274</sup> A. g. e., ss. 134-135.

<sup>275</sup> A. g. e., s. 135.

<sup>276</sup> A. g. e., s. 135.

Çünkü iradenin içselliği, dolayimsız olarak aslında bu tikelliğidir ve olumsuzluğa bırakılmıştır. Birinin diğerini yutabileceği sırf formel bir ikiliktir bu. Ahlakın, iyinin ve kötünün ortaya çıkışı özgürlüğün doğal değil de tinsel olduğunun keşfedilmesiyle olanaklıdır; fakat o sınırın nerede ortaya çıktığı, bölünmenin nerede gerçekleştiği veya insanın bekleğinden itibaren yaşamdan (doğal denilen) mı yaşama karşı mı ortaya çıktığı bilinmiyor.<sup>277</sup> Dolayısıyla bu formel ve görelî ikilikten irade kendine döndüğünde (refleksiyon) ve bilinç “bilen” hale gelir gelmez, iradenin içselliği (evrensellik) doğal olan istek ya da dürtü tarafından (tikellik) belirlenmiştir; Greklerden örnek vermek gerekirse, mitsel olarak tümele atfedilen iyi değil de tikele atfedilen kötü tarafından belirlenmiştir. İnsan doğasında iyidir veya kötüdür gibi bir yakıştırma burada geçerli olmaz. Çünkü Hegel’e göre iyiyle ilişkilendirilen iradenin “içselliği” bu karşıtlıkta kötülük olur. Hegel’in akıl yürütmesine göre, insan denen varlık hem kendinde hem de kendine dönüşünde (refleksiyon) kötü haline gelmiş olur.<sup>278</sup> Tek yanlı yaklaşımlar bu karşıtlıktan yalnızca birine, örneğin iradenin kendisinin olumlu olduğu ve isteminin de “iyi olan” olduğu fikrine tutunur ve soruyu zorlaştırır. Hegel için bu, anlama yetisinin soyutlamalardan birinde takılı kalmasının ifadesinden başka bir şey değildir.

Hegel’e göre kötülüğün bu zorunluluğu ile birlikte bu zorunluluğun aslında “olmaması gereken” olduğu ortaya çıkar. İrade içerisindeki bu türden bir “yırılma” (*diremption*) hiç olmamalı değildir Hegel için, ama tam da bu yırılma aşaması “insan varlığını akıl yürütmeyen hayvandan ayırır”<sup>279</sup> çünkü bu, düşünmenin kökenidir. Ne var ki irade bu ayırıda durup kalmaz. Bu yırılma veya bölünmenin iradenin kendisi için bir hiçlik olmasının üstesinden gelmesi gerekir. Eğer bir irade varsayılacaksa tanımı gereği bunun tikel olana karşı durabilmesi gerekmektedir. Fakat öznelîk bu karşıtlığa sapanır ve onunla yetinir. Sadece karşıtlıkta kaldığında salt kendisi içindir ve ayrı bir bireyselliktir ki irade onda rastlantısal hale gelir. O nedenle kötü kendini iyi olarak ya da iyi kendini kötü olarak saptırabilir. Bunun anlamı da kötülüğü gerçekleştirme sorumluluğunun (*responsibility*) da yine öznenin kendisinde olmasındandır. *Karar verme* ise iyi ile kötü arasındaki bu ikiliği kaldırmaktır (*Aufhebung*).<sup>280</sup> Tıpkı kötü gibi,

---

<sup>277</sup> T.M. Knox’un notu. *A. g. e.*, s. 345.

<sup>278</sup> *A. g. e.*, s. 136.

<sup>279</sup> *A. g. e.*, s. 136.

<sup>280</sup> *A. g. e.*, s. 136 ve 138.

iyiyi isteme denen şey de “somut bir bütün”<sup>281</sup> olan eylemin yalnızca bir veçhesini gösterebilmektedir. Örneğin bir eylem suç oluşturan ve kötü bir eylem olabilir ama niyet yine de iyi çıkabilir. Burada ölçüt “iyi olanın” salt niyetlenilenden ibaret olmadığını gösterir. Biri kendi öznel kanısı itibarıyla iyi saydığı şeyi gerçekleştirebilir veya ona niyetlenebilir. Örneğin bir ödevi üstlenmek durumunda olduğunda bunu da o kaniya göre yapar. Yani aslında bu haliyle öznellik kendisini danışılacak en üst makam olarak görmek durumundadır. Kendini hakikatin, doğrunun ya da ödevin işleticisi ve de yargıcı olarak görüyorken “nesnel etik ilkeleri” de bilmiyor değildir fakat (tekrar etmek gerekirse) o ilkelere göre hareket edenlerin yaptığı gibi “*kendini-unutmada [self-forgetfulness]* ve *kendinden-feragat-etmedeki [self-renunciation]* ciddiyetlerine kendisini *daldıramıyor [to immerse]* ve eylemi onlar üzerinde temellendirmeyi başaramıyordur”<sup>282</sup>.

Böylesi bir öznellik Hegel için kendini mevcut yasanın ötesine koymak, yasayı kendine uydurmak ve kendi değişken isteklerinde kendi keyfine bakmak haline gelir. “En üstün olan, şey [*Sache*] değil hem yasanın hem şeyin efendisi olan Benim”<sup>283</sup> diyecektir. Öznel olanın burada daima nesnelliği eksik kalır. Soyut iyi ile vicdan öznellik tarafında nesnel anlamını yitirmiş durumdadır. Soyut iyi, içeriğini kendim belirleyebildiğim bir keyfilik olarak kalır. Öznel iyi ile nesnel iyi ancak etik yaşamda birliğe getirilebilmektedir Hegel’e göre çünkü etik yaşam kendi özgürlük kavramına sahiptir ve bu onun aynı zamanda içeriğidir. Bu nedenle yaşayan iyidir: iyi olan kendinin-bilinci tarafından bilinir ve istenir, aynı zamanda onu edimselleştirecek olan da kendinin-bilincinde olan eylemdir. Tabii bu sadece nesnel bakımdan öyledir. Öznel açıdan bakıldığında, kendinin-bilinci, etik alanda kendi temelini görür ve onda harekete geçiren bir amaç bulur.<sup>284</sup> Orada öznellik kendini nesnel olanda tanır, onunla ayrı düşmez. Hegel’in parça ile bütünü bir araya getiren, ayrımların farkında olan bir birlik düşüncesidir ve yukarıda da belirtildiği gibi “nesnel etik ilkelerin” kendini-unutmadaki *ciddiyetlerinin* içine dalması ve kendisini *unutmayı* “başarabilmeyi” gerektirir. Geriye, çağrılabilir tüm farkları da bir yere kaldırarak kendini *unutmayı* başarabilmesi gerekir, yani kendi içine gömüldüğü kendiliğinden (*Self*) ferâgat etmeyi.

---

<sup>281</sup> A. g. e., s. 141.

<sup>282</sup> A. g. e., ss. 148-149. Vurgu bana ait.

<sup>283</sup> A. g. e., s. 182.

<sup>284</sup> A. g. e., s. 154.







#### 4. İKTİDAR, KENDİLİK TEKNİKLERİ VE ANLAMLANDIRMA İLİŞKİSİ

Michel Foucault'ya göre Hobbes'tan tanıdığımız hükümlerlik tarzındaki iktidar tipi tam da klasik çağdaki iktidar tasavvurudur. Haklardan devşirilen klasik anlamdaki bu iktidar türünde hükümlerlik, yaşam üzerinde bir denetime sahiptir: “Böylesi iktidar aslen el koyma hakkıdır: Şeylere, zamana, bedenlere ve nihayetinde yaşamın kendisine; yaşamı elde tutma ayrıcalığına sahip olmaya vardırır işi ki yaşamı bastırabilsin”<sup>285</sup>. Foucault'nun *Cinselliğin Tarihi*'nin ilk cildinde bu iktidar mekanizmasının Batıda dönüşüme uğradığından da söz eder ve buna göre haklardan bir çıkarım (*deduction*) ile asli olarak biçimlenen iktidar kavramsallaştırması değişecektir:

“‘Çıkarım’ artık iktidarın asli biçimi olarak görülmeyecek fakat diğerleri arasındaki bir öge haline gelecektir: İktidarın altındaki kuvvetleri kısıktırmaya, pekiştirmeye, denetlemeye, izlemeye, uygun hale getirmeye ve örgütlemeye yarayanlardan biri haline gelecektir; bir iktidar ki kuvvetleri engellemekten, boyun eğdirmekten ya da yok etmekten ziyade kuvvetler yaratmaya, büyütme ve onları hizaya sokmaya dayanır.”<sup>286</sup>

Öldürme hakkı üzerinden edinilen ve ölümlerle ilişkilendirilen iktidar yerini yaşam üzerinde birtakım olumlu tesirleri olan ve yaşamı çeşitleyip idare ederken ona birtakım düzenlemeler ile denetimler getirmeye çalışan iktidara dönüşür. Artık hükümlerlik hukuki varlığından ziyade bir nüfusun veya popülasyonun varlığıdır söz konusu edilen. Klasik olan iktidar kavranışından yeni bir iktidar kavranışı olan biyo-iktidar kavranışına geçilmektedir. Foucault on yedinci yüzyıldan itibaren yaşam üzerindeki iktidarın örgütlenmesinin iki yönde geliştiğinden söz eder. Birincisi insan bedenini bir çeşit makine olarak gören, onun kuvvetlerini disipline ederek yeteneklerini yararlı hale getirmeye yarayan iktidar usulleri olarak çeşitli disiplinlerden oluşur ve bu Foucault'nun “insan bedeninin bir anatomo-politiği” adını vereceği şeydir; ikincisi ise “nüfusun bir biyopolitikası”dır ve bunda söz konusu olan şey insanın biyolojik tür olarak yaşamının mekanizması üzerinde etkileri olan düzenleyici denetimlerdir. Bu ikincisi doğum oranları, yaşam süreleri, sağlık düzeyi vb. birçok alana müdahaleleri kapsar. İktidarın işlevleri arasındaki en önemlisi olan öldürme hakkı artık yerini

---

<sup>285</sup> Foucault, M. (1978). *The History of Sexuality Volume 1: Introduction* (s. 136). Çev. Robert Hurley. New York: Pantheon Books.

<sup>286</sup> A. g. e., s. 136.

bedenin faaliyetlerinin iyileştirilmeye çalışılmasına ve yaşam süreçlerinin denetimine bırakır.

Foucault'nun on yedinci yüzyılda oluşmaya başladığını belirttiği iktidar tekniklerinin bu iki yönünün gelişimi, on sekizinci yüzyılda da ayrı ayrı ilerliyor görünür. Ancak on dokuzuncu yüzyıla gelindiğinde iktidarın devasa teknolojisinin meydana getirildiğini görürüz. Yani beden ve nüfus üzerindeki disiplin ve denetim ancak on dokuzuncu yüzyılda teşhis edilebilir hale gelmiştir. İktidar tekniklerinin bu kesişimi birtakım somut düzenlemeler biçiminde gerçekleşir. Okul, kışla, atölye gibi mekânlarla ortaya çıkan ve bu mekânlarla bağlantılı disiplinlerin yanında doğum oranları, kamu sağlığı, yaşam süresi, barınma gibi ekonomi ve politikanın sahasına ilişkin sorunların çözümüne yönelik tekniklerin keşfi de on dokuzuncu yüzyıldadır. Fakat daha önce sözü edilen, insanın bir tür olarak yaşamının politik implikasyonları on sekizinci yüzyılda devreye girmeye başlamıştır.

Yaşamın idaresinin asıl mesele haline gelmesi, iktidarın aslen ölüm tehdidiyle ilişkili olması yerine artık bedenin kendisiyle ilişkilenebilmesine denk düşer. Artık yaşamın bilginin alanı ile iktidarın müdahale alanına girdiği anlamına geliyordu bu. Ölümün tahmin edilemezliği karşısında insanlığın tıptaki gelişmelerle bir nebze rahatlaması, yaşamın erişilemez olduğu fikrini kırmaktaydı ve böylelikle insan yaşamının mekanizmaları üzerine bir hesap kitap yapma alanı nihayet açılabilmişti. Yaşam üzerine olan bilgi yalnızca yaşam üzerine bir bilgi olarak kalmıyor, aksine insan yaşamının dönüşümü açısından bakıldığında bilgi bir bilgi-iktidar olarak bu dönüşümün faili durumuna geliyordu. Düzenleyen, düzelten, idare eden, yoğunlaştıran iktidar yaşamayı, “değer ve iş görürlük alanına” dağıtma işlevi ediniyordu ve toplum da “yaşam üzerinde merkezlenen bir iktidar teknolojisinin tarihsel sonucu” olarak “normalleştirici toplum” haline geliyordu.<sup>287</sup> On dokuzuncu yüzyıldaki somut düzenlemeler bir iktidar teknolojisinin varlığının saptanmasını sağlarken cinselliğin tertiplenmesi de bu iktidar tekniklerinden birini teşkil ediyordu. Cinselliğin idaresi politik bir mesele haline getirilirken cinselliğin normalliğinin de bir ilkesi oluşmaktaydı. Foucault'ya göre cinsellik insan türünün ve bedeninin yaşamına erişim sağlayan bir araçtı ve yaşama dair politik bir teknolojinin gelişimi beden ve nüfus üzerinden olmak üzere iki eksenle ilerlemekteydi:

---

<sup>287</sup> A. g. e., s. 144.

“Bir yandan bedenın disiplinlerine bağlıydı: Kuvvetlere gem vurulmasına, yeğinleştirilmesi ve dağıtımına, enerjilerin uyumlu kılınmasına ve ekonomisine. Diğer yandan etkinliğinin en uç noktalara erişen etkileri aracılığıyla nufusların dzenlenmesine uygulanıyordu. Sonu gelmez gzetlemelere, daimi denetimlere, mekânın aşırı titiz şekilde dzenlenişine, belirsiz tıbbi ya da psikolojik soruşturalara ve bedenle alakalı bütun bir mikro-iktidara sebebiyet vermesiyle her iki kategoriye de aynı anda uymaktaydı. Bütun bir toplumsal bedeni ya da bir bütun kabul edilen grupları hedefleyen kapsamlı ölçümlere, istatistiki değerlendirmeler ve müdahalelere de yol açıyordu. Cinsellik hem bedenın yaşamına hem de türün yaşamına erişme aracıydı.”<sup>288</sup>

Foucault cinselliğin bastırıldığı yönündeki teze karşıdır. Cinsellik saklanacak, hakkında konuşulmayacak ancak keşfedilmeyi beklenecek kökensel bir anlama sahip değildir. On dokuzuncu yüzyılda yoğunlaşan, rüyalara, çocukluğa inmeye, davranışların detaylı incelenmesine dek yayılan araştırmalar bir köken bulmayı ve bir anlamın keşfini amaçlamaktadır. Fakat sanılanın aksine hakkında sözün durmadan çoğaltıldığı, araştırma sahalarının genişlediği, disipline edilmesi gerektiği düşünölen cinsellik bastırılmış değil, *uyarılmıştır*. On sekizinci yüzyıldan beridir, keşfedilmesi gereken bir sır olarak anlamının açığa çıkarılması beklenen cinsellik hakkında konuşmaya teşvik vardır. İzleyen, takip eden, soruşturan, muayene eden açığa çıkarıcı bir iktidar pratiğinin hazzı ile, ondan kağan, saklayan, yanılta haz karşılıklı bir oyuna dahil olurlar. Bu, men etme ya da geçilemeyecek sınırlar koyma, yahut bir yasaklama veya bastırma oyunu değildir. Bir yanda tıbbi incelemeler ve gelişim sürecine dair psikiyatrik, ailevi, pedagojik müdahaleler belli disiplinlerin bedenın üremesine ilişkin bilgisinin genişlemesi süreci bedene ve cinselliğe yön verilmesi ile sonuçlanır. İktidar ile haz arasındaki bu süregelen döngü yasaklamadan ziyade tekil tipteki cinselliklerin çoğalmasına yol açar ve buna yönelik teşviki sağlar. İktidar “cinselliği dışlamadı, bireylerin özelleştirilme tarzı olarak onu bedene dahil etti. Ondan kağınmaya çalışmadı; haz ile iktidarın birbirlerini pekiştirdiği sarmallar aracılığıyla çeşitliliğini cazip kıldı. Engeller yaratmadı”; psikiyatrik kurumlar, eğitim kurumları, yurtlar, sınıf vb. ile “azami doğunluğun mekânlarını sağladı” ve “cinsel mozaiği üretip belirledi”<sup>289</sup>.

---

<sup>288</sup> A. g. e., s. 145.

<sup>289</sup> A. g. e., s. 47.

Bedenin disiplini ile nüfusun düzenlenmesinin kesişiminde bulunan cinsellik, iktidarın hedefi olarak hakkında bir hakikat ile hatanın üretildiği bir söyleme dönüşmüş ve insan davranışının bir normu haline gelmiştir. *Cinselliğin Tarihi* serisi boyunca norm haline gelmenin anlam ve değer ile olan ilişkisi de göze çarpar. Yaşamın idare edilmesi cinselliğin iktidarca bir anlam değeri etkisi ortaya çıkarılmasıyla mümkün olur. Birinci ciltte cinselliğin duyulara, üremeye, yasaya, onun ihlaline, sembolik düzene, klana aidiyete vb. şeklindeki kavramsallaştırılmasına karşılık olarak Foucault onu “norm, bilgi, yaşam, anlam, disiplinler ve düzenlemeler”<sup>290</sup> tarafına yerleştirir. Diğerlerinin yanında anlama da değinmek gerekir. Cinselliğin anlamının kazanması biyolojik ve fizyolojik süreçlerin onu bir nesne haline getirmesiyle mümkün olmaktadır. İşlev ve itkilere bakarak cinselliğe hatta bir amaçlılık da atfedilir. Foucault’ya göre sapkınlıkların psikiyatrik vaka olarak ele alınabilmesi de cinselliğin amaçlılığı bakımından kazandığı bu anlama uygun olmaması itibarıyla anlaşılabilir kılınır. Anlaşılabilirlik (*intelligibility*) sapkın tutum ve davranışların açıklanmasını sağlayabilecek olan kaynağa, kökene, hazır ve nazır (*omnipresent*) anlamın kendisine atıfla birlikte açığa çıkabilmektedir. O nedenle bütünleştirici ve tektipleştirici anlamlandırma mekanizmasının ötesinde bir tasavvura ihtiyaç vardır. Kendilik ile anlam arasında, kendilik tekniklerinden geçen bir inceleme tarzına ihtiyaç vardır. Bunu Heidegger gerek *Varlık ve Zaman*’da gerekse sonraki dönemde böylesi bir çıkışın imkânını Varlığın anlamı ile kendilik arasında kurduğu bağ üzerinden bize gösterebilmiştir. Onun anlamlandırma teorisi ise Hegel’inkinin daha kökensel hale getirilişidir ama Hegel’den farklı olarak kendilik bilgisi sırf kendi kendini eksiksiz bir kavrayışın bütünlüğünde temellenmez ve kendilik ile anlam arasında ise derin bir boşluk yaratır. Fakat bu yolla kökensel olarak açığa çıkardığı şey, gerçekleştirilmeyi bekleyen homojen ve yeknesak bir anlamın hükümran özneyi yaratmanın bir aracı haline geldiğinin açığa çıkarılışıdır. Kendiliği, anlamlandırmanın sürdürüldüğü ve belli bir anlamın gerçekleştirildiği olarak kurmaya yarayan bir anlamlandırma teorisi ise sadece belli öznellik biçimlerine geçerlilik kazandırmaya hizmet eder. Ne var ki salt Varlık sorusunun unutulmuşluğunun sonuçlarının ortaya konmasıyla da felsefe hükümran öznenin yerinin sabitlenmesinin aslında hangi tür kendilik tekniklerinden geçtiğini sergilemez. Dolayısıyla felsefi söylem ile geçerlilik kazandırmaya çalıştığı öznellik

---

<sup>290</sup> A. g. e., s. 148.

biçimlerinin üzerindeki etkisi arasında tersine çevrilebilir bir ilişki teşhis etmesi de olanaksızlaşır. Fakat anlamlandırma mekanizmalarıyla kendilik arasında süregiden ve bağlayıcı olan ilişkiyi kesintiye uğratabilecek araçları da verdiğini söylemek gerekir.

#### 4.1. Kurucu Özne Aynı Zamanda Anamlı Özne Midir?

Foucault *Cinselliğin Tarihi*'nin ikinci cildi olan *Hazzın Kullanımı*'nda felsefi etkinliğin bir kendilik egzersizi olarak düşünmenin ne demek olduğuna değinir. Buna göre günümüzde dahi felsefe aslında düşünme etkinliğinde kişinin kendisini hazırlaması ve birtakım değişimler geçirmesini koşul olarak almıştır bile çünkü en azından “başka türlü düşünmek” için gereken egzersizler gözden geçirme ve düzeltmeleri baştan şart koşar. Hem başkalarına hakikate nasıl ulaşılabileceğini tarif ederken hem de kendisine yabancı olanı doğru tahlil etmesi gerektiğinde “çileci” pratiklere başvurmadan edemez. Hatta kendini ahlaki özne olarak tanımak için bile bu pratikler gereklidir. Foucault ““özneleşme tarzları” ve onları destekleyen ‘çile’ ya da ‘kendilik pratikleri’ olmaksızın ahlaki özne meydana getirmekten söz edilemez”<sup>291</sup>, der. Günümüzde felsefe tıpkı kadim zamanlarda olduğu gibi bu pratiklere başvurmayı sürdürür. Öznenin kendi kendisiyle ilişki olarak kurulması ve öznellik-hakikat bağlantısının bu ilişkide fiili hale gelmesinin olanağı bu pratiklerden geçer. Modern dönemde felsefe, özellikle Kant’tan sonra, özneliliğin hakikatle olan bağlantısını kendilikle ilişki üzerinden belli pratiklere başvuru aracılığıyla göstermeye giriştiğinde “anlam”, “anlamlandırma”, “anlaşılabilirlik” gibi kavramları da açıklamak zorunda kalmıştır. Kant’ta kendi kendini bilmeye muktedir olmayan öznenin paradoksal şekilde kendisini evrensel bilgi öznesi ve ahlaki özne olarak tanınması aslında öznenin kendi kendisinden, yaşamından ve varlığından ne anladığı sorunu ve dolayısıyla bir anlaşılabilirlik sorunu ortaya çıkarmıştır. Böylesi bir özne hem dünyayı homojen bir anlamın gerçekleştiği saha olarak anlamlandırmak için hem de kendi kendisiyle ilişkiden geçerek erişebileceği hakikatin anlamının anlaşılır kılabilme adına kendi kendisini temellendirmeye gereksinim duyacaktır. Bununla bağlantılı olarak yaşamın anlamı, anlamlı bir yaşam, ölüm fikri, sonluluk ve sonsuzluk gibi temalar felsefe tarihinde yeni bir tartışma bağlamı kazanmış olur. Kant’tan itibaren felsefede sorun artık öznenin kendisiyle ve dünyayla olan ilişkisinin dinamikliğinin ne kadar doğru

---

<sup>291</sup> Foucault, M. (1990). *The Use of Pleasure* (s. 28). Çev. Robert Hurley. New York: Vintage Books.

açıklanabildiğidir. Böylelikle bu ilişki ağının serimlenmesi meselesi de öznenin bu ağı bütün olarak kavraması için geçirmesi gereken dönüşümleri, bir yaşanan deneyim, fenomenolojik inceleme, bilincin dönüşüm serüveni olarak ortaya konması ve anlaşılabilmesini hedefleyen yöntem arayışı haline gelir.

Hem Hegel'in *Tinin Fenomenolojisi* hem de Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'ı bu ilişki ağının betimlenmesi oldukları gibi aynı zamanda bu ağın kavranabilmesi için öznenin kendi kendisiyle ilişkisinin nelerden geçmesi gerektiğini ortaya koyan birer reçetedir. Her ikisi de anlamın kendilikle ilişkiden geçerek öznenin hakikatle bağlantısı dahilinde bir açıklamasını sunar. Bunu yaparken de öznenin dönüşüm koşullarının sergilenmesini hedefler. Hegel'in *Mantık Bilimi* ve Heidegger'in *Varlık* üzerine olan geç dönem çalışmaları bu sergilemelerin gerekliliğini peşinen varsayar. İki düşünürün de geç dönem yazıları, gerek fenomenolojik analiz gerekse de bilincin kendi özgürlüğünün farkındalığı olarak ortaya koymuş oldukları daha erken dönem yazılarının devamı gibidir. Gerek Hegel'de olduğu gibi kendiliğin kendi kendisine şeffaf hale gelmesinin içeriğinin zenginliği ve anlamı (*Sinn, Bedeutung*), gerek Heidegger'de olduğu gibi *Dasein*'in açıklık (*Lichtung*) olması itibarıyla varolanların anlamlandırılması (*Bedeutung*) ve Varlığın hakikatinin anlamı (*Sinn*) bu çalışmalarda kendilikle ilişki bağlamında ele alınır. Ölüm ve hiçlik de yaşamın tema haline gelmesinin ve varlığın anlamının anlaşılabilirliğinin ayrılmaz bir parçası olarak düşünülür. Hegel ve Heidegger'in ortak noktası öznenin varlık tarzının sabit kabul edildiği öznelciliğe karşı olmalarıydı (buna Gadamer'in de işaret ettiğini söylemiştik). Onlar, değişmez bir özneye gönderme yapan ve kurucu özne fikrine bağlı kalan düşüncelere karşı ortaya çıkarken hiçlik ve ölümü temellendirmelerinin merkezine koyarak konumlanırlar. Foucault'nun Fransa'da anlamın bir sorun olarak keşfedilmeye başlandığını söylediği 1940'lı yılların felsefesinin yöneldiği iki isim de bu bağlamda Hegel ve Heidegger'di. Fakat Foucault'ya gelindiğinde onun yaşanan deneyimi ya da fenomenolojik yöntemi hareket noktası almadığını görürüz. Öyle ki, Foucault'nun yöntemi başlangıç olan bir kökeni araştırmaya yönelmez ve kendi hükümran hale gelme sürecini anlatan kurucu özne pozisyonunu dışlar. Soybilimin amacı tam da budur:

“Kurucu öznenin kurtularak öznenin bizzat kendisinden kurtulmak, yani *kurucu öznenin tarihin örüntüsü içinde kuruluşunu* açıklayabilecek bir çözümlenmeye ulaşmak gerekir. Soybilim demeyi yeğlediğim şey budur: bilgilerin, söylemlerin,

nesnelerin ait olduğu alanları vb., bir özneye gönderme yapmak zorunda kalmadan açıklanması.”<sup>292</sup>

Yöntemsel farklarına rağmen Hegel, Heidegger ve Foucault için ortak olan şey özneliliğin tarihsel olarak ortaya çıkış şekillerini belirleyen koşullarla edimsel ilişkilerini göz önünde tutmalarıydı. Hegel için bu, Kartezyen özne fikrinin modern döneme yayılan uzantılarının felsefeyi etkisi altına almasının eleştirisiydi ve Hegel böyle bir kurucu özne fikrinin fiili gereksinimler nedeniyle felsefeye yansıtılmasının sonuçlarından hareketle bunu eleştirir. Ne var ki son kertede Hegelci özne, mutlak bilmenin tözsel öznesi haline gelmiş kurucu bir öznenin kendi kendisinin eleştirisiydi. Fakat aynı zamanda kendi kendisinden kopuşundan sonra kendiyle bir araya geleceğini (*reconciliation*) hatırlayan hafıza olarak, geçilmiş olan tüm uğrakların töz-özne de. Dolayısıyla bir başlangıç yapmak istediğinde kendisine bir köken arar ve bulduğu başlangıç kendi kendisinden kopan bir kendiliğin kendinden ayrı oluşunu düşüncede kavradığı tarihsel bir âna, bir dönüm noktasına tekabül eder. Bu onun aynı zamanda hükümran bir özne haline gelme serüveninin başlangıcıdır. O nedenle bir ilk ve varılacak bir erek ya da son mutlak bilmenin öznesinin kendini tarihsel ve felsefi olarak bilip tanıma sürecinin başı ve sonunu teşkil eder. Anlam da bu sürecin bütününde kendini göstermiş olur. Bilen öznenin kendini bilmesinin anlamı bu şekilde ortaya çıkar. Hegel için bilen özneye hesaplaşmak onun anlamının içinde gerçekleştiği bütüne bakarak mümkün olur ve kurucu özne salt bilen öznenin özneliliği olarak alınması itibarıyla bu bütününe kavrandığı perspektiften eleştirilir. Dolayısıyla Hegel için analiz yine de bir kurucu özneye gönderme yapılmaksızın gerçekleşmez ve eleştiri de ancak bütününe kavrandığı perspektife yerleşmekle, yani kurucu öznenin perspektifinde meydana gelen töz-özneye geçmekle mümkün olur.

Heidegger içinse kurucu özneye yapılan göndermenin kesintiye uğratılması ontik-ontolojik farkın ortaya koyulmasıyla adeta hatırlatılır.<sup>293</sup> Özne, modern öznenin özneliliği olarak tarihsellik vasfına bu fark yoluyla kavuşur. Varlığın (*Sein*) varolanlar

---

<sup>292</sup> Foucault’dan aktaran Agamben (vurgu bana ait). Bkz: Agamben, G. (2012). *Şeylerin İşareti: Yöntem Üstüne* (s. 120). Çev. Betül Parlak. İstanbul: Monokl.

<sup>293</sup> Peşinen söylemek gerekir ki Heidegger kurucu olmasa da gözlemci özneye öncelik tanımak durumundadır. Bu da fenomenolojinin yöntemi gereğidir. Fakat Foucault’nun itiraz ettiği nokta tam da burasıdır: “Eğer reddedeceğim bir yaklaşım varsa o da (en genel anlamıyla buna fenomenolojik yaklaşım denebilir) gözlemleyici özneye mutlak öncelik tanıyan, bir edime kurucu bir rol atfeden, kendi bakış açısını tüm tarihselliğin kökenine yerleştiren yaklaşımdır –ki bunun da sonu transendental bir bilince çıkar” (Foucault, M. (1994). *The Order of Things* (s. xiv). New York: Vintage Books).

(*Seiende*) türünden yorumlanmasının hakimiyetini perçinlemiş olan modern özneye yönelik itirazın kaynağı Varlığın anlamının sahih anlamda anlaşılmasının olanağıdır. Egemen hale gelmiş olan özne temelli homojenleştirici anlamlandırmayı (*signification*) sekteye uğratan şey Varlığın anlamının anlaşılma olanağının yarattığı bir heterojenliktir. O nedenle ontik-ontolojik farkın düşünülmesi hem bir itirazdır hem de sahih varoluşa yönelten aşma hareketinin bir ihlâl olarak geriye dönük şekilde öznenin koşullarını açmamasıdır. *Dasein*'in analitiği, Varlığı anlamaya kendini veren ve kendi varoluşuna ihtimam gösteren biri için *Dasein*'in var olma koşullarını ortaya çıkarabilmektedir. *Varlık ve Zaman*'da *Dasein*'in kendini içinde bulduğu dünyanın anlaşılmasını mümkün kılan işaretlerin modern dünyanın bileşenlerinden seçilen örneklerle açıklanması, fundamental ontolojinin bir hermeneutik olarak modern dünyadan çıkan ve ona dönen bir çalışma olduğunu ve onun böylelikle tarihsel bağlamı olduğunu bize metin içinde de hatırlatan unsurlardan bazılarıdır. Ne var ki hükümran öznenin tarihsel olarak edindiği konumun eleştirisi de yine öznenin nasıl kurulduğunu açıklayan bir çözümlemede gerçekleşmez. Heidegger'in fenomenolojisinin vardığı noktada Varlığın unutulmuşluğu, içinde öznenin kurulduğu devasa geleneğin örtüsünün kaldırılmasının sadece gerekliliğini gösterir. Kendilikle hakikat arasındaki ilişkinin Heidegger tarafından ele alınışı Varlığın anlamını kendi soruşturmasına bu bağlamda dahil eder. Buradaki yenilik, Varlığın anlamının yanı sıra kendilik ile bu anlam arasındaki ilişkinin uzunca bir süre sonra düşünülmüş olmasıdır. Fakat Varlığın unutulmuşluğunu niteleyen Batı metafiziğini oluşturan katmanlar burada atlanmış olur. Kendilik ile anlam arasındaki bu yeni bağlam aslında tamamıyla modern bir problem olarak sunulmuştur, çünkü anlam sorununun kurucu özneye olan bağlantısı da modern döneme ait felsefi bir problemdir. Tıpkı bu modern probleme verilecek yanıtın da modernite içerisinden gelmesi gerektiği gibi. Özetle, yeni olan şey, kendilik ile Varlığın anlamının aynı problem içinde ele alınmasıdır. Varlığa dair sorunun unutulmuş olması bütün bir metafizik tarihini kat eder, ta ki modern dönemdeki işaret/gösterge kuramlarıyla Varlığın hatırlanışının kesişim ânına dek. Heidegger'in felsefesi, geleneğe yönelik eleştirisini anlamlandırma kuramlarından koparak ortaya koyabilmiştir. Fakat Foucault ile arasındaki fark, "yapısöküm"ü Heidegger'in kavramlardan tekniklere ve pratiklere genişletmemiş olmasıdır. Halbuki "aktarım biçimlerini düzenleyen, kaynaklara erişimin koşullarını saptayan, son çözümlemede, bilen öznenin konumu belirleyen gelenekle, paradigmaları, teknikleri, pratikleri yapısöküme uğratmadan hesaplaşamaz" ve bu araştırmaya yönelinen "ortaya çıkış



noktası, nesnel ve öznelin birlikteliğidir ve dahası, özne ile nesne arasında bir kararsızlık eşiğine yerleşir” ki bu “ortaya çıkış noktası, aynı zamanda bilen öznenin kendisini de görünür kılmadan olguyu görünür kılmaz”<sup>294</sup>. O halde yapılması gereken bu öznenin görünür kılınması olduğu kadar olgunun da görünür kılınmasıdır.

#### 4.2. Foucault’da Kendilik Deneyimi ve Varoluşun Anlamı Meselesi

Öznellik ile hakikat arasındaki bağlantının incelenmesi Foucault için bu ortaya çıkış noktasına yönelik bir çözümleme anlamını taşır. Kendilik deneyimlerinin felsefi söylemi oluşturmak adına felsefe tarihine yansiyarak rasyonelleştirilmesi kendilik pratikleri aracılığıyla olmaktadır. Yukarıdaki (Giorgio Agamben’den yapılan) alıntının geçtiği metinde kendilik pratiklerine atıf yoktur, daha ziyade bilimsel bilginin kurumsallaşmasına imkân tanıyan pratikler bakımından bilgi öznesinin görünür kılındığı eklemleme noktalarına değinilmek istenir. Halbuki Foucault’nun kendilik deneyimlerinin oluşma tarzları bakımından yaptığı inceleme hakikat ile öznellik arasındaki bağlantıyı daha kapsamlı şekilde ele almasına olanak tanır. Foucault’nun çalışmalarındaki süreklilik kendilik incelemesi göz önünde bulundurulduğu denli takip edilebilirdir. Örneğin *Akıl Hastalığı ve Psikoloji* (1954) gibi çok erken bir metinde insanın psikolojik yanına dair pozitif bilgi biçimlerinin ortaya çıkmasında ve deliliğin tarihine dair yapılabilecek incelemenin odağında “yaklaşık iki yüzyıldır, Batılı insanın kendi kendisiyle olduğu genel ilişki”<sup>295</sup> bulunduğu altını çizer. Yıllar sonra söz konusu olan cinsel davranışın normunun nasıl belirlendiği, cinselliğe dair hakikatin gerçekliğe nasıl tesir ettiği gibi soruları sorarken de peşinde olduğu şey kendilik deneyimiydi:

“Önemli olan, doğrulama oyunları, doğrulama rejimleriyle içine sızdıkları veya atıf yaptıkları gerçek arasındaki bağlantıdır. Hakikat ve hata oyunları, doğrulama rejimleri ve gerçek arasındaki bağlantılar vardır. Hakikat-hata oyunlarının gerçek etkilerinin okunur hale geldiği yer burasıdır. Nihayet doğrulama rejimleri analizi, insanların pratikleri ile bu pratiklerin bağlı bulunduğu doğrulama rejimleri arasındaki bağlantının iki taraflı etkilerini göstermeyi amaçladığı oranda, hakikatin politik analizi olarak adlandırılabilir. Cinsel davranışlar söz konusu olduğunda,

---

<sup>294</sup> Agamben, G. (2012). *Şeylerin İşareti: Yöntem Üstüne* (s. 216). Çev. Betül Parlak. İstanbul: Monokl.

<sup>295</sup> Foucault, M. (2019). *Akıl Hastalığı ve Psikoloji* (s. 107). Çev. Emre Bayoğlu. 5. Basım. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

incelemek istediğim tam olarak budur: Cinsel davranışa uygulanan doğrulama oyunlarının gerçekte bıraktığı izler, yarattığı, yol açtığı etkiler nelerdir? Bana öyle geliyor ki – ve incelememin odağı bu – doğrulama oyununun cinsel davranışta yarattığı gerçeklik üreten etkiler [*effets de réel*], elbette ki, hakikatini kendinde ve cinselliğinde bulan öznenin kendi(lik) deneyiminden doğacaktır. Doğrulama rejimlerinin cinsel davranış üzerindeki etkilerinin görünür hale geldiği yer, bu öznellik-hakikat ilişkisidir. *Ama delilik, hastalık, suç söz konusu olduğunda da mesele buydu.*<sup>296</sup>

Demek ki kendiyile ilişkide öznenin kendini tanıma biçimleri Foucault için her daim önemli olmuştu. Felsefede hakikate ulaşmak için geçirilmesi gereken dönüşümleri vurgu yapan düşünceler bu kendilik deneyiminin bir biçimini oluşturmaktaydı. Dolayısıyla belli davranış tarzlarına geçerlilik kazandırmak bu anlamda felsefenin işlerinden biri olmuştu. Özne, bilen özne olarak kalmayacak aynı zamanda ahlaki özne haline de gelecekti. Yaşamın doğru şekilde idamesi için davranışların (norma uygun şekilde) bir bütün arz etmesi gerekecekti. Yapılması gerekenler ve kaçınılması gerekenlerin felsefi bir söylemde içerilmesinin yanında neyin nasıl yapılacağına bilgisinin de yine felsefede tartışma konusu olması, onun bir reçete olarak, bir yaşama tekniği haline bürünmesi anlamına gelecekti. Kişinin kendini, deyim yerindeyse, inşa etmesi veya yontması için doğru davranışların bir bütünlük olarak yaşama yayılması gereksinimiyle, felsefe yine kendisine başvurulmuş kılavuz olacaktı. Bu anlamda felsefi söylemlerin, yaşama tekniği olarak ortaya çıkmaları eskide kalan bir şey olmayıp, varlığını ve etkisini günümüzde de sürdürdüğünü yinelemek doğru olur. Yaşam-ölüm üzerine düşünen varoluşçu fenomenoloji ve onun köklerinin dayandığı felsefelerde birtakım çileci pratiklere rastlamak şaşırtıcı olmamaktadır. Bu anlamda kendilik teknikleri aslında varoluş teknikleridir.<sup>297</sup> Bizim tezimiz ise kendilik tekniklerinin tam da varoluş teknikleri olmalarından dolayı felsefi düşünmenin bu tarzlarında bir anlam ve anlamlandırmanın teorisinin yardımına gereksinim duyduğudur. Foucault kendilik pratikleri üzerine çalışırken kendilik ile anlam (ve anlamlandırma) bağlantısı üzerine özel bir çalışma yapmamıştır. Yine de kendilik ile anlam arasındaki bağlantıyı varoluş bakımından incelediği iki erken dönem metni vardır. *Akil Hastalığı ve Psikoloji*'de

---

<sup>296</sup> Foucault, M. (2017). *Öznellik ve Hakikat: Collège de France Dersleri 1980-1981* (s. 211). Çev. Sibel Yardımcı. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

<sup>297</sup> Foucault, M. (1990). *The Use of Pleasure* (s. 11). Çev. Robert Hurley. New York: Vintage Books.

akıl hastalığının analizi konusunda anlamın birliği fikrine atıf yapar ve Ludwig Binswanger'ın *Rüya ve Varoluş* kitabına yazdığı girişte ise rüyanın dünyasallığın anlamının açığa çıkarıcısı olup olmadığı konusunda bir tartışma yürütür. Her iki durumda da Heidegger'i takip etmektedir ve onun varoluş ile anlam arasındaki çözümlemesinden faydalanır.

Binswanger için yazdığı giriş yazısında Foucault somut insana dair bir analizi takip ettiğini, bu somut insanın “insanın varlığı” (*Menschsein*) olduğunu, bu tip bir antropolojiyi ontolojik düşünme bağlamında ve de “varoluşu (*Existenz*), *Dasein*'i” gözeterek yaptığını belirtir.<sup>298</sup> Paradoksal gibi görünen, Binswanger'ın rüya deneyiminin rüya-dışı olan varoluşu anlamlı bir şekilde açıklayabildiği fikrini incelemeye başlar. Freud'un imge ile anlam arasındaki bağlantısını rüyayı açıklamak için kullanmayı keyfi ve rastlantısal bulur; Husserl'in ve fenomenolojisinin geliştirdiği anlamlandırma teorisini ise “bir ifade teorisine” evrilememiş olması nedeniyle eleştirir ki “bir ifade felsefesi hiç şüphesiz fenomenolojinin ötesine geçebilmekle mümkündür”<sup>299</sup>, der; ne fenomenoloji ne psikanaliz “tüm anlamların ifade edici temelini”<sup>300</sup> vermemektedir; halbuki rüyanın imgesel bir deneyim ve aşkınlık deneyimi olarak kavrandığı durumda, ki asıl ilgilendiğimiz nokta budur, rüya “kendisini bir dünya haline getirerek ve ışık, ateş, su ve karanlık gibi türlere büründürerek dünyayı insana duyurur”<sup>301</sup>; ayrıca

“rüya dünyasının aşkınlığı [...] nesnellik terimleriyle tanımlanamayacağı gibi öznelliğe de indirgenemez, yani içkinliğin gizemli bir biçimine. Kendi indirgenemez yalnızlığında, varoluşun kendi tarihinin ortamı olarak onu kuran bir dünyaya yansıttığı [*projects*] bu kökensel hareketi açılar. Rüya örtüyü kaldırır, kendi ilkesi gereği, hem dünyaya yansıtılan varoluşa işaret eden hem de deneyimde kendini nesnel şekilde sınırlayan o dünyanın ikili anlamının örtüsünü kaldırır. Uyanık bilinci büyüleyen nesnellikle bağını kopararak ve insan öznesini onun kökensel özgürlüğüne yeniden yerleştirerek rüya dünyaya yönelen özgürlük hareketini,

---

<sup>298</sup> Foucault, M. (1994a). “Dream, Imagination and Existence”. *Dream and Existence* (s. 31). Ed. Keith Hoeller. Çev. Forrest Williams. New Jersey: Humanities Press.

<sup>299</sup> A. g. e., s. 41.

<sup>300</sup> A. g. e., s. 42.

<sup>301</sup> A. g. e., s. 49.

özgürlüğün kendini ondan dünya olarak çıkardığı köken noktasını paradoksal şekilde açıklar. Rüyanın kozmogonisi varoluşun o kökenselliğidir.”<sup>302</sup>

İnsan özgürlüğünü bu kökensel biçimiyle açığa kavuşturan rüyanın bu özelliği klasik şekilde bir anlamlandırma teorisi tarafından anlaşılır kılınmamaktadır. Üstelik açımlayıcı olması çelişki arz eder, çünkü uyanık bilinç için açığa kavuşturduğu söylenen dünyayı ve kökensel özgürlüğü açıklaması uykuda gerçekleşebilecek bir şeydir. Fakat burada önemli olan uykunun ölüme benzemesidir, ölümden duyulan korkunun uykudaki ölümlerde, şiddette vb. duyulduğu durumların hatırlanışdır: rüya “ölümü duyurduğunda, varoluşun henüz elde ettiği Varlığın o doluluğunu sergiler”<sup>303</sup>. Foucault bizi varoluşun bireysel tarihini kat edebilmeyi sağlayan kaygı kavramına geri çağırır. Rüya deneyiminin bu kökensel veçhesi varoluşun temel anlamlarını açıklamak için bu nedenle önemlidir. Eğer bir anlamlandırma teorisi ortaya konacaksa, varoluşun anlamıyla ilişkisinde ortaya konmalıdır. Foucault, psikologların patolojik olanı ayırt etmesine de yarayan, fenomenolojiden alınan ve “davranışların anlamlı bütünlüğü”<sup>304</sup> diye ifade edilen terimin varoluşa ve hastanın bireysel tarihine dair öğeleri barındırdığına dikkat çeker. Ancak kaygı bu bütünlüğü bozmaz, aksine doğumdan ölüme dek bütün bireysel tarihi kaplar ve “bir nevi, varoluşun *a priori*’si gibidir”<sup>305</sup>. Dünyanın olduğu haliyle kendini duyurması ve tüm anlamlandırmaların olanağı olan anlam bütünlüğü bu kaygıdan ileri gelir. Aksi durumda, yani marazi varoluştaki “dünyanın, içerdiği anlamları [*significations*] ve temel zamansallığını yitiren özne, bu varoluşu, özgürlüğünün yeşerdiği bu dünyaya devreder” ve kendi “anlamını [*meaning*] kavrayamayıp kendini olayların akışına bırakır”<sup>306</sup>. Bu noktada Foucault’nun bir itirazı bulunur, o da marazi varoluşun, akıl hastalığı olarak tanı koymanın getirdiği bir dışlamayla oluştuğudur. Aslında bu da dışarıda bırakılma/dışarıya atılma ile gelen anlamlandırmaya bağlılığıdır: “hastalığın kendisinde, hastalığın görüldüğü alana tâbi olan, anlamla [*significations*] yüklü bir çekirdek (ve en başta, hastalık olarak sınırlanmasını sağlayan bu basit olgu) yok mudur?”<sup>307</sup>. Foucault’nun bu erken

---

<sup>302</sup> A. g. e., s. 51.

<sup>303</sup> A. g. e., s. 55.

<sup>304</sup> Foucault, M. (2019). *Akil Hastalığı ve Psikoloji* (s. 20). Çev. Emre Bayoğlu. 5. Basım. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

<sup>305</sup> Foucault, M. (1994a). “Dream, Imagination and Existence”. *Dream and Existence* (s. 57). Ed. Keith Hoeller. Çev. Forrest Williams. New Jersey: Humanities Press.

<sup>306</sup> Foucault, M. (2019). *Akil Hastalığı ve Psikoloji* (s. 73). Çev. Emre Bayoğlu. 5. Basım. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

<sup>307</sup> A. g. e., s. 73.

döneminde gördüğümüz haliyle, psikolojinin bağlı kaldığı epistemolojinin aslında insana dair hakikat söz konusu olduğunda nesnel bakımdan indirgemeci (dışarıda bırakan) ve bu indirgemeceliğe eşlik eden bir kendiliği hatırlatma/kendiliğe dönüş temasını işe koşmasıdır. Psikolojinin bel bağladığı bu düşünme akla dayanarak akıldışına (akıl hastalığı) karşı cezalandırıcı (ahlaki) bir üstünlük kurar. Psikolojinin epistemolojik kökeni bu anlamda kendilikle ilişkiyi odağına almıştır. Kendilik ile anlam (ve anlamlandırma) arasındaki bağlantının görünür olduğu yüzey burasıdır. Tarihsel olarak, kendilikle ilişkinin anlamla olan bağlantısının eklem noktalarını saptamak için, tıpkı Foucault'nun psikolojinin epistemolojik kökenini bulduğu bir kendilik deneyiminin felsefi düşüncede yansıdığı yere bakmak gerekir ki bu da “devrim ile aşağı yukarı çağdaş olan”<sup>308</sup> bir döneme denk gelir. Bundan önce kendilik deneyimini ve kendilik pratiklerini cinsellik deneyimi üzerinden sorunsallaştırdığı örnek çalışması olan *Cinselliğin Tarihi*'ne bakmak gerekir.

Foucault'nun *Cinselliğin Tarihi*'nin üçüncü cildi olan *Kendilik Kaygısı*'nde ele aldığı ilk konu yine rüyaların yorumudur fakat bu kez rüya yorumu kendini yönetmek ve meydana gelecek olaylara kendini hazırlamak için yararlı bir etkinlik olarak ele alınır. Özellikle cinsel rüyaların (Artemidorus tarafından) yorumlanmasında toplumsal bir veçhe olduğunu saptar. Buna göre varoluşu aile, ekonomi ve kamu yaşamı için hazırlamanın bir aracına dönüşmüştür rüya yorumu. Gösteren ile gösterilen arasındaki ilişkileri çözümlenmek ve rüyaya bir “anlam (öngörücü bir ‘değer’)<sup>309</sup> atfetmek için birtakım ilkeler geliştirildiğine dikkat çeker. Buna göre cinsel bir rüyadaki işaretler takip edilerek rüyanın içeriği ile toplumsal veya ekonomik yaşam arasında bağlantılar kurulur. Bazı göstergelerin “olumlu değer” atfedilmesine bakılarak tutarlı bir değer ekonomisi yaratılmaya çalışılmıştır. Örneğin toplumsal konumunu, kendine hakimiyetini ve diğerlerine olan üstünlüğünü gözetmede rüya yorumunun yönlendiriciliğine vurgu yapar. Buradaki esas olan ise kişinin kendisini eylemlerinin öznesi olarak tanınması ve gelecekteki eylemlerini tasarlarken kendini göz önünde bulundurmasıdır.

Farklı dönemlere ait metinleri incelerken Foucault'nun odağında kendilik deneyiminin nasıl tasarlandığı ve kendiliğin hem bilgi öznesi hem eylem alanı olarak kabul edilme

---

<sup>308</sup> A. g. e., s. 93.

<sup>309</sup> Foucault, M. (1986). *The Care of the Self* (s. 28). Çev. Robert Hurley. New York: Pantheon Books.

tarzları bulunur. Genel olarak “kendinle ilgilen” buyruğunun ilke olarak alındığı ve kendi kendisiyle ilişkinin *yoğunlaşması* gelişmesine Foucault “kendiliğin yetiştirilmesi” adını verir.<sup>310</sup> Kendini düzeltme, dönüştürme ve selamete ermek için yapılması gereken pratikleri örgütleyen ilke de buna göre “kendinle ilgilen” ilkesidir. Kendiliğin yetiştirilmesi tüm bir varoluşa yayılacağı için bir yaşama sanatı yani *techne tou biou* adını alır. İster rüya yorumu olsun, isterse yeme içmenin düzenlenişi olsun konu daima kendiyle kurulan ilişkinin yoğunlaştırılması hedefi bulunur. Kendinle ilgilen aslında kendine dönme genel ilkesini ifade eder. Örneğin Seneca’da kendini kendine adama, diğer işlerden elini çekme, kendine zaman ayırma ve bunu ivedilikle yapmayı gereklilik olarak sunulmuş görürüz ve buradaki amacı “kendiyle yeniden bir araya gelme”dir.<sup>311</sup> İvedilik arz eder çünkü Seneca’ya göre kendiyle ilgilenmeye başlamanın yaşı yoktur, vakit kaybetmemek gerektiğini ve varoluşunu dönüştürmenin devamlı bir egzersize evrilmesi gerektiğini söyler. Daima kendiyle olmayı göz önünde bulundurmamak ve ihmal etmemektir. Hatta *epimeleia* kendiyle ilgilenmenin yanında etkinlik olarak kapsamının genişliği itibarıyla *emeğe* işaret etmektedir. Kendi üzerine bu çalışmanın amacı kendine sahip olma ve “keyifli bir varoluşun huzuruna”<sup>312</sup> erişmektir. Bu çalışmaya ayrılan zaman boş da değildir: “Kendiyle ilgilenme dinlenme tedavisi değildir. Bedeni göz önünde bulundurmamak için ilgilenme söz konusudur, sağlık için perhiz, çok yormayan fiziksel egzersizler, ihtiyaçların dikkatlice ölçülen şekilde giderilmesi. Meditasyonlar, okumalar, kitaplar üzerine alınmış notlar ya da işitilen konuşmaların notları ki daha sonra okunabilsin, kişinin daha tam şekilde yaşamına uygulaması gereken ama zaten bildiği hakikatlerin hatırlanması”<sup>313</sup>.

Yazma ve not alma pratiğine ek olarak başkalarıyla konuşmalar ve yazışmalar, bu yazışmalarda birinin kendini diğerine açması veya ondan tavsiye istemesi ya da vermesi gibi, “kendilik kaygısının etrafında kendi kendisi üzerine çalışma ve başkalarıyla iletişimin birbirine bağlandığı konuşma ve yazma etkinliği gelişmiştir”<sup>314</sup>. Bu bizim için önemlidir çünkü yazılı metnin bir dolayım aracı haline gelmektedir.

---

<sup>310</sup> A. g. e., s. 43.

<sup>311</sup> A. g. e., s. 46.

<sup>312</sup> A. g. e., s. 51. Kendiyle yeniden bir araya gelme temasını biz sonrasında en yoğun olarak Hegel’de görmekteyiz. Keza *epimeleia* kapsamı itibarıyla *emeğe* işaret etmesi Hegel’deki kendi üzerine çalışmanın anlamına yaklaşıdır. Kendine dönüş ve kendiyle ilgilenmenin çalışmayla olan Hegel’deki ilişkisine aşağıda değiniliyor.

<sup>313</sup> A. g. e., s. 51.

<sup>314</sup> A. g. e., s. 51.

Okuyanın gerçekleştirmesi gereken edimler, takip edilmesi gereken düşünme yolları ve kendini göz önünde bulundurmaya (kendiyile ilgilenmeye, kendine dönmeye) çağrı gibi talimatlar aracılığıyla metinlerin dolayım aracı haline gelmiş olması önemlidir. Zira modern dönemdeki felsefecilerin metinlerinin talep ettiği şeyler de bunlardır. Ayrıca geçmişte de kendilik kaygısı bir usta-çırak ilişkisine ihtiyaç duymuştur: “bir hocanın mevcudiyeti olmadan kendilik kaygısı yoktur ama hocanın konumunu tanımlayan şey, kaygılandığı şeyin, rehberlik ettiği kişinin kendiyile ilgili duyabileceği kaygı olmasıdır [...] Hoca, öznenin kendisi için duyduğu kaygı için kaygılanan ve çırağı için taşıdığı sevgide çırağın kendisi için duyduğu kaygı için kaygı duyma imkânı bulandır”<sup>315</sup>. Kendimi kaygılanılması gereken bir şey olarak görmem için hocaya gerek varsa, benzer şekilde bir kitap da hocanın yerine geçebilmelidir. Baştan sona kendiliğe dair hakikatin keşfedilmesinin yolunu anlatan bir kitap örneğin. Bunu hakikati söyleme veya içten konuşma olarak yapması gerekir ki Foucault bunun *parrhesia* adını aldığını söyleyecektir. Usta çırağa kim olduğunu hatırlatır ama bunu vurguladığı bağlam önemlidir. *Parrhesia*’yı icra edenin işlevi aslen “özneye onun dünyadaki yerini işaret etmektir” dolayısıyla “*parrhesiaci* insanın genelde ne olduğu hakkında, dünyanın düzeni hakkında ve şeylerin zorunluluğu hakkında bir şeyler söylemek zorunda olandır [...] öteki ihtiyaç duyduğunda nelerin özneye bağlı olduğu nelerin ona bağlı olmadığını söyleyendir”<sup>316</sup>. Dünyayla ve başkalarıyla ilişkide özneye bir gösteren olarak dünyayı ve genel olarak insanı açıklayabilmelidir. Bunu salt felsefi kanıt ortaya koyarak ya da retorik manevralarla yapmaz. Yani burada söylenmek istenen, birtakım müdahaleleri, kendine dönüşleri, yönlendirmeleri de yaparak kendiliğe dair hakikatin keşfedilmesini de sağladığıdır. O nedenle, eğer bir metnin tinsel bir rehber olabilmesinden bahsedeceksek, insanın varoluşunu bütünlüklü şekilde kavramış olma ve bu bütünün analizini sergileme iddiasındaki bir eserden sadece betimleyici olması beklenemez. Belli pratiklere başvurmak durumundadır, buna dair epey bir örneğe son iki yüz yılda rastlanabilir ki örneğin Foucault’ya göre de “dönme

---

<sup>315</sup> Foucault, M. (2015). *Öznenin Yorumbilgisi* (ss. 54-55). Çev. Ferda Keskin. İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.

<sup>316</sup> Foucault, M. (2019). *Discourse and Truth* (s. 20). Ed. Henri-Paul Fruchaud ve Daniele Lorenzini. Chicago: The University of Chicago Press.

nosyonu, 19. Yüzyıldan itibaren düşünceye, pratiğe, deneyime, politik yaşama göz alıcı ve dramatik denebilecek bir biçimde girmiştir”<sup>317</sup>.

Foucault’nun kendiyile ilişki yoluyla oluşan öznenin tâbi olduğu yönetsel koşullara direniş imkânını kendilik deneyiminin içerisinden çıkarabileceğimizi düşündüğünü hatırlatmak gerekir. Buna bağlı olarak bir kendilik etiği ve estetiğinin yaratılıp yaratılamayacağı sorusunu önemser. Zira bu soruyu farklı şekillerde de olsa bir dizi girişimin yanıtlamaya çalıştığını ifade eder. “Stirner, Schopenhauer, Nietzsche, dandizm, Baudelaire, anarşi, anarşist düşünce, vb.” birçok düşünce bu soruya bir yanıt girişimidir. Girişimler her ne kadar Foucault’ya göre durma noktasına gelmişse de kendilik etiği ve estetiğinin kurulması olanağını da yadsımaz. Aksine, tam da bunun için çabalamak gerekir. Stratejik olan iktidar ilişkilerinin tersine çevrilebilirliği de yine bu kendiyile ilişkiyle gönderme yapılan öznenin geçer. Tartışmayı ve mücadeleyi kurumsal anlamdaki politik iktidarın hak sorununa ve hukuki bir özne problemine sıkıştırdığı durumdan sıyrılmanın imkânı da burada yatmaktadır. Ne var ki Foucault’nun zamanında olduğu gibi günümüzde de kendiliğe dair dolaşımda olan söylem biçimleri Foucault’nun kastettiği anlamda bir kendilik etiğine imkân verememiştir: “işaret etmek istediğim şey şudur: bugün çok aşına olduğumuz ve söylemimizi durmadan kat eden, kendine dönmek, kendini özgür kılmak, kendi olmak, sahici olmak, vb. deyimlere verilen anlam ya da neredeyse tamamen anlamsızlık görüldüğünde, bugün kullanılan bu deyimlerin her birindeki anlam ve düşünce yokluğu görüldüğünde, bence, bir kendilik etiğini yeniden kurmak için bugün verilen çabalarda gurur duyacak bir şey olmadığı ortadadır”<sup>318</sup>. Mesele tam da bu kendilik etiğinin anlamlı kılınabileceği bir yolda düşünülmesi ve kendilik üzerine çalışmanın ilerletilmesi gibi görünüyor. O nedenle, felsefeye düşen, felsefe tarihinde kendilikle ilişki yoluyla kurulan öznenin anlamlandırılmayla olan ilişkisini felsefe tarihi içerisinden yeniden değerlendirilebilecek şekilde öne çıkarmasıdır.

---

<sup>317</sup> Foucault, M. (2015). *Öznenin Yorum Bilgisi* (s. 180). Çev. Ferda Keskin. İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.

<sup>318</sup> A. g. e., s. 215.



### 4.3. Kendine Dönmek ve Hiçliğin İşlevi Üzerine

Jean-Luc Nancy *Dünyayı Yaratmak ya da Küreselleşme* kitabında anlamın anlamsızlığın içinden çıkarılması ve dünyayı baştan sona kat eden anlamlandırmanın hakimiyetinden çekip çıkaracak bir anlam yaratılması gerektiği fikrini savunur. Nancy'nin her ne kadar Foucault'ya atıf yaptığı kısımlar olsa da anlam sorununu kendiyile ilişkinin kendilik tekniklerinden geçerek özneyi kurduğu fikrine dayanan ve bu teknikleri göz önünde bulunduran bir perspektiften de ele almaz. Foucault'nun terk edilmesi gerektiğini düşündüğü fenomenolojik yaklaşıma bağlı kalır ve kendiyile bağtımda olan bir düşünmeyi ön plana alsa da kendine dönme temasını sorunsallaştırmaz. Foucault'nun sözünü ettiği stratejik tersine çevrilebilirlik meselesini gündemine almadığı için denebilir ki, eğer “yönetimsellik-iktidar-kendinin ve başkalarının yönetimi-kendinin kendiyile ilişkisi, bütün bunlar bir zincir, bir çizgi”<sup>319</sup> oluşturuyorsa Nancy'nin düşüncesi bu çizginin dışında kalır. Nancy daha ziyade dünyanın kendi başına “olması” olgusunun karşısındaki sebepsizliğe (onun deyimiyle “hiç-sebepsizliğe”) şaşırılmayı ve dünyanın bu anlamda zeminsiz oluşunu deneyimlemenin anlam yaratmanın olanağı olduğunu saptamaktan öteye gitmez:

“Dünyanın olduğu olgusunun anlamını mümkün kılan, hiç-sebepsizlik'tir. Başka bir deyişle, sözcüğün en kuvvetli ve en etkin anlamında bu, anlamdır: (yaratıcı bir Tanrı'nın ya da tamamına ermiş bir insanlığınki gibi) verili bir anlamlama [*signification*] değil, bir noktadan diğerine, bir yayıncıdan bir alıcıya ve bir elementten diğer elemente gönderme aynı anda bir yön, bir adres ve anlamın bir değerini ya da bir içeriğini oluşturur [...] ne yön ne anlam ne içerik olarak anlam verilir. Bunlar her seferinde icat edilmelidir: adeta yaratılmalıdır, yani hiçten yaratılmalı ve bilimde şiirde, felsefede, politikada, estetikte ve etikte olduğu gibi hakikaten anlam yaratan önerme tümcelerini doğrulayan, yöneten ve oluşturan bu hiç-sebep-sizlik meydana getirilmelidir: tüm bu düzlemlerde, söz konusu olan sadece, dünyanın anlamının habitusu olarak adlandırılabilir şeyin çeşitli görünüşleri ve tavırlarıdır.”<sup>320</sup>

Nancy kendisinin de alıntılıdığı, Wittgenstein'in dünyanın olması olgusu karşısındaki şaşkınlığından bir adım ileri gider ama daha öteye değil. Tıpkı Habermas'ın yaptığı gibi o da tek bir refleksiyon edimine bel bağlar. Böylece tek bir harekete, dünyanın

---

<sup>319</sup> A. g. e., s. 216.

<sup>320</sup> Nancy, Jean-Luc. (2014). *Dünyayı Yaratmak ya da Küreselleşme* (ss. 76-77). Çev. Murat Erşen. İstanbul: Monokl.

dünyasallığın belirlendiği bir aşma hareketine başvurarak dünyanın anlamlandırılma zeminini altından çekmenin yolunu arar. Hiçliğin deneyimini olanaklı kılacak düşünme ve eyleme biçimlerinin çoğaltılmasını ister. Daha da ileri giderek bu zeminsizlik/uçurum (*Abgrund*) fikrinin sermayenin birikiminin yarattığı anlam zincirini kırabileceğine ve tersine çevirebileceğine dahi inanır. Değerlerin yeniden değerlendirilmesinin olanağını yine bu sebepsiz oluşta bulur ve yaratılacak olan dünyanın bu yeni anlamı bu değerlerin yeni ifadesi olacaktır:

“Sermaye [...] kendi anlamsızlığı (*insignificance*) içinde gün ışığına çıkabilir ve bütünüyle icat edilmesi gereken bir anlamın (*sens*) önünü açmayı ve büyümesini hızlandırmayı talep etmek üzere tüm anlamlamaları (*signification*) şiddetle dağıtarak, işitilmedik bir anlamlılık (*significance*) içinde yayılıp saçılabilir: kutsal ya da birikimli hiçbir sebep olmaksızın bizzat kendinden zengin olacak bir dünyanın anlamı. Böylece, tekniğin ve sermayenin, işaretlerin tersine çevrilmesini mümkün kılacak içsel bir yer değiştirmesi üstüne bir hipotez oluşturduk: eşitlikçi, tekil ve ortak anlamlılığa dönüşen anlamsız eşdeğerlik. Zira ‘değer üretimi’ ‘anlam yaratımı’ haline gelir.”<sup>321</sup>

Görüldüğü üzere Nancy öznellik-hakikat ilişkisini kendilik teknikleri bakımından ele alınmadığı durumda, fenomenolojinin hiçbir anlaşılmasına yönelik yaptığı katkıyla yetinir ve onu tüm sorunların çözümünün üretileceği yer haline getirir. Felsefenin kendine-göndermeli (*self-referential*) oluşunun anlamını ve tarihi açıklayabildiği konusunda Nancy ile hemfikiriz. Ancak felsefi bir söylem olarak onu açıkladığı gerçeklikten ayırmak gerekecektir. Ayrıca hiç düşüncesini söylem ile gerçeklik arasındaki boşluğu ifade edecek şekilde yaymamış olması onun söylemi gerçekliğin temsili olarak kabul etmesine yol açar. Aşağıda tartışmaya açtığımız üzere, Hegel ve Heidegger’de hiçlik ile anlam arasındaki ilgiyi kendilikle ilişki bakımından ele aldıklarını göstermeye çalışmamızın sebebi de eğer kendilikle ilişki yeni anlamına kavuşacaksa kökensel boşluğun üstesinden gelme girişimini onların derinlemesine gerçekleştirmeleridir. Yine o nedendir ki Feuerbach kendi anlam teorisini ortaya koyarken Hegel’den hareket etmiştir; Jean Hyppolite anlam ve işaretler üzerine kitabında olduğu gibi Jean-Paul Sartre’ın *Varlık ve Hiçlik*’inde de Hegel ve Heidegger önemli bir yer tutmuştur.

---

<sup>321</sup> A. g. e., s. 71.

Foucault'ya dönecek olursak, söylem ile gerçeklik arasındaki sorunu biraz açmamız gerekir. Foucault dünyanın var olmasının bizi düşürdüğü hayrete ek olarak bir epistemik sürprizin yarattığı başka bir hayretten söz eder: “Eğer ontolojik düzeyde bizi şaşırtan soru ‘neden hiçlik yerine varlık var?’ sorusu ise, epistemik düzeyde de bizi hayrete düşüren ve her zaman mümkün olduğu kadar canlı tutulması gereken sorunun da şu olduğunu söyleyebilirim: Neden ‘gerçeğe’ ek olarak, bir de ‘doğru’ var?”<sup>322</sup>. Sorun hakikati bilme olanağımızın nasıl olduğu sorusu değildir. Dünyanın gerçekliğine eklenen bir hakikat uğruna şekillenen ve şekil ve yön değiştirebilen doğru/yanlış oyunlarının varlığıdır. Örneğin davranışlara, yapıp etmelere eklenen ya da bu davranışlar ve yapıp etmelerde tesiri olabilecek olan bir söylemin varlığıdır sorun haline getirilen. Bu kopukluk Foucault için öyle kökenseldir ki ona göre, “bir fazlalık olan söylemin rolü, ne gerçeği yansıtmak, ne de onu saklamak, fakat onu rasyonelleştirmektir” ve “her şey her zaman bir tarafta yasalar ve ilkeler, diğer tarafta ötekinin gerçek davranışları ve fiili tutumları arasındaki aralıkta gerçekleşir; kural ve kuralı hiçe sayan arasındaki oyunda vuku bulur, burada ayakta kalır”.<sup>323</sup> Bunun aksine Hegel'in tüm çalışması bu kökensel heterojenliğin ortadan kaldırılması üzerinedir.

#### 4.4. Hegel'de Kendilik, Hiçlik ve Anlamın Doluluğu Olarak Varlık

Hegel'in 1804-05 yılına ait mantık ve metafizik yazıları onun sonraki yıllarda sistem olarak geliştireceği felsefesinin ana hatlarını içerir. Teorik bilincin, pratik bilince geçişi ve nihayetinde tinin mutlak olarak kendisini ortaya koymasıyla tamamlanan süreç burada kısaca tekrarlanır. Canlının kendi kendini tanıması sürecinin başlangıcını onun kendini-korumasına koyar ve geçiş burada türün (*genus*) kendisi olan bir kendiliğe geçiş olarak betimlenir ki bu anlamda tür, tikel birey karşısındaki tümeldir. Yani kendilik aslında ilkin tümeldir. Birey olan, kendine yabancı herhangi bir şeyle ilişkisinde kendini yansıtan (*reflexive*) olarak gördüğünde kendi hareketini yakalar veya Hegel'in tabiriyle “kendi kendisi gözüne ilişir” (*sie sich selbst erblickt*).<sup>324</sup> Bu,

---

<sup>322</sup> Foucault, M. (2017). *Öznellik ve Hakikat: Collège de France Dersleri 1980-1981* (ss. 208-209). Çev. Sibel Yardımcı. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

<sup>323</sup> A. g. e., s. 215.

<sup>324</sup> Elbette bir canlılık belirtisi olarak kendiyile ilişkilendirilmeden söz edilebilir, kendi kendisini hareket ettiren ve kendine dönebilen şey bir canlıdır. Fakat bilme olarak alındığında Ben kendine denk olarak kendiliğinin farkında olmasıdır, kendinin-bilincidir. Ayrıca bkz: Gadamer, H. G. (2021). “Evrak Dünya” (ss. 70-72). *Hegel'in Diyalektiği*. Der. Güçlü Ateşoğlu. Çev. Özlem Berk Albachten. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Hegel için bir bilgilenmenin (*erkennen*) başlangıcıdır. Tür aynı zamanda bireyin “belirleniminin mutlak hiçliği” olarak ölümü yeni bir bireyin başlangıcına çevirir ama burada yeni bireyin ayrımsızlık veya kayıtsızlığı aslında peşinen belirlenmiş bir “yansımış olma” özelliği taşır. “Yansımış olma hali dışında bir ayrımsızlık olamayacağından ayrımsızlık aslında olumsuzlanmış olan ile bağıntılıdır”<sup>325</sup>, yani eğer ayrımsızlıktan söz edeceksek bu ancak olumsuzlamadan ileri gelen bir ayrımsızlık olabilir.

Hegel bu erken dönem yazısında tekil bireyden söz ederken ona *monad* der. Metin boyunca bireyin *monad* olarak adlandırıldığına tanık oluruz. Başlangıç seviyelerinden (*Potenz*) daha üst seviyelere dek tüm döngülerden geçen şey bir *monad*’dır. Leibniz etkisinin yalnızca monad tasarımının bir ad olarak kullanılmaktan fazlası olduğuna tanıklık edeceğiz. Leibniz’in monadında olduğu gibi her monadın “dünyayı kendine temsil etmesi” gibi bir temanın kullanılışı da bunu ortaya koyar. Hatta Leibniz’in monadının dışarı açılan penceresi olmaması Hegel için olumsuz bir anlama sahipken, Hegel ona olumlu bir anlam kazandırır. Monadın hakikatinin onun başkasından yalıtık olmasında değil bilhassa başkasının onun kendine denk şekilde zaten ortadan kaldırılmış olmasından kaynaklandığını göstererek bu pozitif anlamını ona teslim eder. Hegel “monad dünyayı kendisine temsil eder”<sup>326</sup>, dediğinde işaret ettiği şey monadın dünyadan kopuk olması değil, onunla bağıntılı olmasıdır. Bu noktada Hegel’de teorik bilincin adı olan Ben monadın yerini alır çünkü aynı zamanda bireyin bağlı olduğu türün yerine geçen bir “biz” tartışmaya dahil edilir.<sup>327</sup> Peki neden? Çünkü Ben, aslında

---

<sup>325</sup> Hegel, G. W. F. (1986). *The Jena System, 1804-5: Logic and Metaphysics* (s. 164). Ed. ve Çev. John W. Burbidge ve George di Giovanni. Montreal: McGill-Queen’s University Press.

<sup>326</sup> A. g. e., s. 165. Ayrıca *Küçük Mantık*’ta monadın temsil edilmiş olması gerektiğini söyler, dahası o kendinde temsil edilmiştir çünkü evrenin kendinde temsil etmesi itibarıyla evren temsiline de bütünlüğüdür ve “bu yalın bütünlük öyle bir yolda mutlak bir ayrımlar çokluğuna dağılır ki, bunlardan her biri bağımsız birer monaddir. Monadlar monadında ve iç gelişimlerinin önceden saptanmış uyumunda bu tözler [...] yine bağımlılık ve ideallığe indirgenir” [Hegel, G. W. F. (2014). *Felsefi Bilimler Ansiklopedisi 1: Mantık Bilimi* (s.332). Çev. Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea]. Monadlar yalın ve bağımsız bütünler olsalar da kendi içlerinde diğer monadlara ve evreni temsil etmeye bölünmüş olmaları nedeniyle bir bağımlılık arz ederler. İdeallikleri ise monadın tikelliğine karşı tümeli işaret etmeleridir. O nedenle ki Hegel aynı yerde Leibniz’in felsefesini “tam olarak gelişmiş çelişki” olarak niteler. Ayrıca, “monad özsel olarak ideal bir şeydir” [Hegel, G. W. F. (2014b). *Mantık Bilimi* (s. 122). Çev. Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea].

<sup>327</sup> Ben ile Biz arasındaki dolayma başvuruyu biz Hegel’in *İlk Tin Felsefesi* olarak adlandırılan, 1803-04 yıllarında yazılmış olan metninde de görürüz. “Bilincin kendi bütünlüğüne doğru eklemlediğinin *biz* farkındayızdır” dediğinde, bilincin uğrak haline gelmesi sürecinin gözlemcisi Biz’dır. Bkz: Hegel, G. W. F. (1979). *System of Ethical Life and First Philosophy of Spirit* (s. 214). Ed. H. S. Harris ve T. M. Knox. Albany: State University of New York Press.

kendi hareketini tanıyan birey olarak kendi kendisinden ortaya çıkmıştır ve devamlı kendine dönüşünde kendi sonsuzluğunu ve özgürlüğünü ortaya koyabilmektedir. Ne var ki tüm belirlilikleri kendine mâl ederken *genel olarak* olumsuzun kendisi haline gelememiş, sırf dışsallıkta kalır ve varoluşunda kendine denk olması o nedenle sadece “bizim için” açık olup henüz Ben’in kendisi adına öyle değildir.<sup>328</sup>

Ben’in kendine yansımaları ortadan kaldırdığı şeylere kendi biçimini vermesi anlamına gelirken, nihayetinde kendine yansımadan ibaret olan bu kendi biçimi kendi tekilliğiyle çatışma içindedir fakat bu da ona henüz açık değildir. Dolayısıyla yalnızca bizim bakış açımızdan öyledir. Başka deyişle, “yalın kendiyile bağıntılama [*auf sich selbstbeziehenden*]”<sup>329</sup> kendisi için açık değildir. Böylelikle salt özgürlüğü kendi kendine keşfeden Ben, kendi kendisini biçimsel bir kendine yansıma halinde bulur fakat mevcut çatışma halinde bu eksiksiz (mutlak) bir kendine yansıma olmalıdır. Bu gerek, onun pratik veçhesini oluşturur. Pratik Ben tam da kendini bu bulmadır ki bu bulmada aslında henüz o eksiksiz yansıma olmadığını bulmuş değildir. Yine kendi tekilliği içinde bir evrensel olarak ancak edimle karşılaşabileceği “asıl” evrensel olarak çatışmada kendini gerçek kılacaktır. Mutlak tinin alanı Hegel için tam da burasıdır çünkü her bir tikel Ben asli konumunu mutlak tinin bütününe bakarak elde eder. Monadların evreni kendilerinde yansıtması gibi, her bir tekil (birey), Hegel için, tüm tikelliklerin birliğinin oluşturduğu bütünün (*das Ganzen*) doğasını kendinde barındırır. Dolayısıyla bütünün kendini böldüğü her bir parçasına bölünmesinin veya onlara farklılaşmasının kanıtlanması Hegelci terminolojideki “inşa etme” denilen şeyle mümkündür.

Tikellikler birbirleriyle olan bağıntılarının serimlenişinde ilkin olumsuz olarak görünebilir. Birbirine yabancı belirlenimler olarak olumsuzdurlar. Belirlenimlerin birbirleriyle bütün içindeki parçalar olarak ilişkisi (*Verhältnis*) dahilinde uğrak haline gelmelerini sağlayan şeyse bütünün farklılaşan veya kendini ayıran bağıntısıdır. “Bölünmenin anlamı burada tamamıyla saklı, ifade edilmemiş bir şeydir. Parçaların ortaya çıktıkları gibi birbirleriyle olan saklı bağıntısı birbirlerine olan kayıtsızlıklarını ortadan kaldırır; ve kendilerini basitçe ve yalnızca bir ilişki olarak gösterirler”<sup>330</sup> ya da

---

<sup>328</sup> Hegel, G. W. F. (1986). *The Jena System, 1804-5: Logic and Metaphysics* (s. 169). Ed. ve Çev. John W. Burbidge ve George di Giovanni. Montreal: McGill-Queen’s University Press.

<sup>329</sup> A. g. e., s. 170.

<sup>330</sup> A. g. e., s. 174.

uğrakların birlik olarak çoğulluğa ilişkin olmaları şeklinde gösterirler ki onlar birbirinin dengidir aynı zamanda. Hem tümel belirlenimler hem de tikel belirlenimler aslında bütünü ifade ederler (dışavururlar): “tümel olan bütünü bütünün bir uğrağı olarak ifade eder; tikel olan aynı bütünü bir bölünme olarak ifade eder ki, o da eşit derecede o bütünün bir uğrağıdır”<sup>331</sup>. Bu uğrakların varlıklarını belirleyen de onların bütünüle bağıntısıdır (*Beziehung*), yani bütünün kendisi. Hegel burada bağıntı ile ilişki (*Verhältnis*) arasındaki ayrımı belirginleştirir. Bütünün kendi kendini ayırması ya da bölmesi “farklılaşan bağıntı olarak kendini gösterir ve ilişkiye geçiş yapar – yani parçaların uğraklar *olarak* varlığına”<sup>332</sup>. İlişki, uğrakların varlıklarını belirlemiş olması itibarıyla kanıtlamadaki zorunluluk olarak görünen şeydir. Kanıtlama bu parçalardan inşa edilirken söz konusu bütünün birlik olarak kendini bölmesi gerekir, inşa bu birlik farklılaştığı denli inşa olabilmektedir. Farklılaşmayla beraber, bu birlik de kanıtlamada kendini görünüşe çıkarabilmektedir.

Tüm bu “yansıma döngüsü” neticesinde monad belirlilik olarak kaldırılmış ve tümel hale gelmiştir. Bu yansıma döngüsü monadın kendini Ben tarafından belirlenmiş olarak bulmasından başka bir şey değildir. Ben kendi ötekisini kaldırmış olması anlamında türü kendi için kılar. Yalın, kendiyle özdeş ve kendi ile bağıntıdır (fakat edilgendir). Kendini koruma ve sürdürme olarak, tekilliği olumsuzlamış haldedir. Tekillikğin olumsuzlanması aslında yine yalın olan kendi kendisidir, tindir. Bu haliyle kendi ile bağıntılı olmanın yanında *hiç* (*das Nichts*) olduğunu görürüz. Kendini sabitlenmiş bir nokta olarak kaldıran, varolan olarak (*existierenden*) kaldıran tin, varoluşun hiçliğine yöneldiğinde tinin kendisi olmayan hiçliğe yönelmiştir. Bir yanda kendi kendisiyle mutlak bir bağıntılaşma iken, diğer yanda kendisini bulmamış olma ve kendi kendisine yabancı olmadır. Kendine olan bu mutlak karşıtlığı onun (etkinliği, edilgenliği değil) “mutlak soluksuzluğu/huzursuzluğu”dur (*absolute unrest*)<sup>333</sup>. Kendine yabancı olan aslında onun kendini “kendinde” (*in itself*) kaldırmış olmasıdır. Bu anlamda “hiçlik”tir.

“Fakat hiçlik, sonsuzluk ya da mutlak şekilde kendine denk olmayış mutlak kendine geri dönmüş olmadır, mutlak şekilde yalınlıktır, basitçe ve sadece kendi-ile-

---

<sup>331</sup> A. g. e., s. 175.

<sup>332</sup> A. g. e., s. 175.

<sup>333</sup> A. g. e., s. 181.

bağıntılamadır ve tinin olduğu şeyle aynıdır. Tin başkayı bu haliyle, mutlak anlamda öteki olarak, kendi kendini-kaldırma olarak, kendisi olarak keşfeder. Diğer bir deyişle, kendini kendisi olarak sezmekle kalmaz, bu-haliyle-ötekiyi de kendi olarak sezer.”<sup>334</sup>

Tinin bu döngüde kendini mutlak tin olarak bulması “inşa etme” ile “kanıtlama”nın Hegel’in yönteminde *bir* hale gelmesidir. Hegel, tinin kendi ile yalın bağıntıdan çıkıp kendine öteki hale gelmesinden söz ettiğinde bundan mutlak öz olarak ideyi anlamalıyızdır. Bağıntılamanın tin için sonsuz oluşu bu ide olarak gerçekliği kuşatmasının anlamıdır. Bağıntılama Hegel’de başka düşünürlerin aksine tinin sonsuz olarak devam eden bir etkinliği olarak anlaşılmalıdır. “Döngü, tinin bu döngüyü kat eden Kendilik [*das Selbst*] olmasıdır; o bu kat etmeyi tinin uğraklarında kendini asla unutmadığı şekli içinde yapar. [...] Tin, sergilenmiş olduğu haliyle, tek idedir çünkü o sadece yalın bir döngüdür”<sup>335</sup> diyecektir Hegel. Tinin bu idesi, yani hep kendi kendine gelen veya dönen tin olması, kendi başkasından dönmesinin anlamı onun canlı doğa olmasıdır. Bütün bu döngüde kendiyile yalın olarak mutlak biçimde bağıntılı oluşunu Hegel esîr (*ether*) olarak adlandıracaktır ve ona “mutlak madde”<sup>336</sup> diyecektir. Tinin öge olarak mutlak madde olması, tinin kendini ide olarak böldüğünde ilk olarak doğa şeklinde kendini açması anlamına gelir. Tüm bu süreçte tin kendi zenginliği ve doluluğunu sergiler. Hegel’in metnin başlarında tüm bu süreci sergilerken maddenin farklılaşmasından söz ettiğinde, maddenin ayrılmış olduğu karşıtlıkların “anlama” (*Bedeutung*) sahip olmasının onların sırf birbirleriyle bağıntılı olmalarıyla gerçekleştiğini söyler.<sup>337</sup> Yahut bunu pozitif ve negatif birliklerin tek başlarına anlamı olamadığını<sup>338</sup> söylediğini de görürüz; kendi hesabına ortaya çıkan varlık “boştur” ve “en azından bir başkaya ihtiyaç duyar”<sup>339</sup>; ilişki içinde, terimlerin ancak birbirleriyle bağıntılı olmaları itibarıyla “anlamı” (*Bedeutung*) olabilir. *Küçük Mantık*’ta varlık ile yokluğun anlamı da iki belirsizlik ve soyutlama olmaları nedeniyle ancak bunların birbiriyle bağıntılı olarak somut bir şeyde uğraklar haline gelmeleri itibarıyla olanaklı olur:

---

<sup>334</sup> A. g. e., s. 181.

<sup>335</sup> A. g. e., s. 185.

<sup>336</sup> A. g. e., s. 185.

<sup>337</sup> A. g. e., s. 6.

<sup>338</sup> A. g. e., s. 11.

<sup>339</sup> A. g. e., s. 12.

“Varlık salt bu arı belirsizlikte ve onun yoluyla *Yokluktur, söylenemez* bir şeydir; Yokluktan ayrımı salt bir *sarı, denmek istenen [Meinung]* bir şeydir. –Önemli olan biricik nokta tam olarak bu başlangıçların bu boş soyutlamalardan başka bir şey olmadıklarının, ikisinden her birinin tıpkı öteki denli boş olduğunun bilincidir; Varlıkta ya da her ikisinde birden değişmez bir anlam bulma *itkisi* Varlığı ve Yokluğu daha ileri götüren ve onlara hakiki, e.d. somut bir anlam [*Bedeutung*] veren *Zorunluğun* kendisidir. Bu ilerleme mantıksal işleyiş, ve ortaya çıkanda kendini sergileyen akıştır. [...] Onları içeren her sonraki anlam [*Bedeutung*] buna göre yalnızca *Mutlağın daha tam bir belirlenimi ve daha hakiki bir tanımı* olarak görülmelidir.”<sup>340</sup>

Hegel’e göre özgürlük bu söz konusu yokluğun en yüksek belirlenimine dönüşecektir. Yüksüleceği son noktasına kadar, yani mutlağın daha yeğin, zengin ve hakiki tanımını elde edene dek özgürlük olumsuz olarak kalacaktır. Kendisi bir olumlama çevrilene dek olumsuzluktur. Felsefi düşüncenin içeriğinin zenginliğinin ifadesi olacak olan bu olumluluk en başından beri varlığın kendisine musallat olan bir olumsuzluk olan yoklukla/hiçlikle birlikte mümkün olabilmektedir. Düşünmek, evrenselleştirmek olarak olumsuzlamadır. Evrensel veya tümel denen şey Hegel’e göre düşüncenin yayılıp kuşattığı tüm varlıktır.<sup>341</sup> Tüm varlık, bu anlamda, dile getirilir. Çünkü “*dil düşüncenin işi olduğu için, onda evrensel olmayan hiçbir şey söylenemez. Yalnızca demek istediğim [meine] şey benimdir [mein], bu tikel birey olarak bana aittir; ama dil yalnızca evrenseli anlatıyorsa, o zaman yalnızca demek istediğimi söyleyemem. Ve söylenemeyen, duygu, duyum en eşsiz, en hakiki değil, tersine en anlamsız ve hakikatten yoksun olandır*”<sup>342</sup>. Hakkında konuşulan şey Ben olduğu zaman ise her ne kadar ben “bu” dediğim, göstermek istediğim bir Ben’i söylemeye çalışsam da dile getirdiğim Ben diğer bütün Ben’ler ile aynı Ben olur. Ben kendi ile saf bağıntı olarak (*die reine Beziehung auf sich selbst*) kendini tüm içeriklerden, duyum, temsil vb. şeyden soyutlayabilir ve bu anlamda soyut bir özgürlük olarak oradadır. Bu özgürlük

---

<sup>340</sup> Hegel, G. W. F. (2014). *Felsefi Bilimler Ansiklopedisi 1: Mantık Bilimi* (s. 180). Çev. Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea. (Çeviride terminolojik tercih farklılıkları nedeniyle değişiklik yapılmıştır).

<sup>341</sup> Gadamer’in bir ifadesini burada hatırlatmalı: “varolan her şey ‘ben’in tasarımlarıdır” [Gadamer, H. G. (2021c). “Öz-bilincin Diyalektiği”. *Hegel’in Diyalektiği* (s. 79). Der. Güçlü Ateşoğlu. Çev. Çetin Balanuye. İstanbul: Ayrıntı Yayınları].

<sup>342</sup> Hegel, G. W. F. (2014). *Felsefi Bilimler Ansiklopedisi 1: Mantık Bilimi* (s. 74). Çev. Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea. Ayrıca: “Spekülatif olan yalnızca salt kastetmenin (*Meinen*) içselliğinde içerilmeyip, bilakis dışavurulduğunda da, yalnızca *edimseldir*” [Gadamer, H. G. (2021a). “Hegel ve Antik Diyalektik”. *Hegel’in Diyalektiği* (s. 48). Der. Güçlü Ateşoğlu. Çev. Muazzez Uslu ve Güçlü Ateşoğlu. İstanbul: Ayrıntı Yayınları].



düşünen Ben olarak kendini özne kılmadır, çünkü düşünen olarak düşünceci. Fakat aynı zamanda her şeyi kendisi için kılabilen ve onu yutan bir boşluktur da: “Ben ve düşünce aynıdır – ya da daha belirli olarak: Ben düşünen olarak düşünceci. Bilincimde olan her şey benim içindir. Ben her şeyi kendi içine alabilen bir boşluktur [*Leere*]; her şey onun için vardır ve her şeyi kendi içinde saklar. Her insan Benin gecesinde gömülü temsillerden bütün bir dünyadır. Böylece Ben bir evrenseldir ki tikel her şey ondan soyutlanmıştır, ama aynı zamanda tikel her şey örtülü olarak onda yatar”<sup>343</sup>. Felsefi bilmenin en yüksek duruş noktası bu gömülü olanın “dışavurulması”dır. Felsefi bilme tam olarak bütün bu zenginliğin içeriğinin ifade bulmasıdır. Kendinin bilgisi, dünyanın bilgisinden geçilerek ifade edilen bir hakikati anlatır.

1804-05 *Mantık*'ında Hegel'in uğraştığı problem varlığın hiçlikle olan bağıdır. Kendiliğin boşluk olarak temsil edilişi, onun varlığı her ne kadar bir birlik ifade ediyor olsa da, bir o kadar da hiçliğe veya yokluğa geçiş olmasındandır. Bu boşluk “içinde her şeyin kendini kaldırdığı”<sup>344</sup> şeydir; “boşluk onların kaldırıldığı yerdir”<sup>345</sup>, her şeyin kendisi için olduğu Benin belirleyen olarak tüm duyguların, temsillerin, düşüncelerin tözüdür de aynı zamanda ama “kendi başına bu töz hiçtir, boşluktur ya da saf birliktir”<sup>346</sup>; söz konusu belirlenimlerin belirleyicisi olarak bu dışsal olan her şey onun ötekisidir ve onunla birlik halinde değildirler (“boşluk tarafından ayrılmışlardır”<sup>347</sup>); “bunların bağıntılandırılması bir sürekliliktir”<sup>348</sup>, kendini belirleyen ve kendinden farklılaşan bu hareket oluş olarak geçiştir (“geçiş [*Übergehen*] hakikatte tözselliktir,

---

<sup>343</sup> Hegel, G. W. F. (2014). *Felsefi Bilimler Ansiklopedisi 1: Mantık Bilimi* (s. 82). Çev. Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea.

<sup>344</sup> Hegel, G. W. F. (1986). *The Jena System, 1804-5: Logic and Metaphysics* (s. 38). Ed. ve Çev. John W. Burbidge ve George di Giovanni. Montreal: McGill-Queen's University Press.

<sup>345</sup> A. g. e., s. 39..

<sup>346</sup> A. g. e., s. 43.

<sup>347</sup> A. g. e., s. 68.

<sup>348</sup> A. g. e., s. 70. Varlığın sürekliliği konusunda Hegel'in *Mantık Bilimi*'ndeki yaklaşımı onun farklı temsil edilme şekillerinden azade olarak daima kendini ortaya koyduğunu gösterir: “Sürekliliğin bu bütünüyle soyut saflığında, e.d. temsilin belirsizliğinde ve boşluğunda bu soyutlamaya uzay mı, yoksa saf görü mü yoksa saf düşünme mi dendiği ilgisizdir; tümü de Hintlinin dışsal olarak devinmeksizin ve benzer olarak duyumda, temsilde, hayalgücünde, istekte vb. kırıdamaksızın yıllarca yalnızca burnunun ucuna bakarken, yalnızca içinden *Om, Om, Om* derken ya da hiçbir şey demezken *Brahman* adını verdiği şeyle aynıdır. Bu küt, boş bilinç, bilinç olarak ayrımsandıığında, *Varlıktır*” [Hegel, G. W. F. (2014b). *Mantık Bilimi* (s. 72). Çev. Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea]. Alıntının çevirisinde değişiklik yapılmıştır.

sürüp gitme belirlenimidir”<sup>349</sup>); belirlenimden kendine yansıma denilen şey, yani refleksiyon bu boşluktan yansımadır<sup>350</sup>; bir yargı bildiriminde özne ile yüklem varlıklarını birbirine bağlayan bağıntının yalınlığı koşaç (kopula) olan -dır ekidir, “boş varlığı, yansımayan bağıntıyı”<sup>351</sup> ifade eder; bu yansımayan “bağıntı” yargıdaki bileşenlerin kaldırıldığı boşluk olduğu denli de varlığa işaret eder ve onu ifade eder: o “kendini dolduran boş bağıntıdır”<sup>352</sup>; böylelikle karşıt belirlenimlerin olumsuzluğu olan bir belirlenimle yani birlikle karşılaşırız. Varlığın varsıllığı bütün bu boşluğun yerine dolar. Koşaç, bir yargıda bağlayan görevi görürken artık o boş “-dır” değildir. Orta (*Mittel*) olarak özdeşliğin ifadesidir ve özdeşliğin bağladığı tarafların zorunlu bağlantılarının ifadesidir. Bu haliyle karşıtların ortasıdır.

*Küçük Mantık*'ta da Hegel bu eski düşüncesine sadıktır. Bir yargıda özne sırf kendi için “boş bir addır” (*ein bloßer Name*)<sup>353</sup>, yani Tanrı gibi mutlak gibi adlar sırf kendi başlarına ne olduklarını bildirmez. Ancak yüklemle birlikte onların ne oldukları açığa çıkmaya başlar, belirlenim kazanırlar. Adların boşluğu gitgide doldurulur: “koşaçta Öznenin ve Yüklem *özdeşliği koyulur*, ama ilkin yalnızca soyut ‘Dir’ olarak. Bu *özdeşlik* ile uyum içinde Özne Yüklem belirleniminde de koyulur; bu yolla Yüklem Öznenin belirlenimi de kazanır ve koşaç kendini *doldurur [erfüllt]*”<sup>354</sup>. Kavram ise başta boş olan koşacın, özne ile yüklem birliğinin doldurulmasıdır. Kavramda artık özne ve yüklem birlik içinde düşünülürken ayrı ayrı da ele alınabildikleri için kavram onların bağıntısı durumundadır.

Karşıt kutupların veya uçların orta noktası birlikleri ve ayrılıklarının da geçişinin (*Übergehen*) olduğu noktadır. Hegel diyalektiğinin kilit noktası bu geçişin nasıl gerçekleştiği veya gerçekleştirildiğidir. Geçişin kendisi bilgisi edinilemeyen bir

---

<sup>349</sup> Hegel, G. W. F. (1986). *The Jena System, 1804-5: Logic and Metaphysics* (s. 74). Ed. ve Çev. John W. Burbidge ve George di Giovanni. Montreal: McGill-Queen’s University Press.

<sup>350</sup> A. g. e., s. 81.

<sup>351</sup> A. g. e., s. 85.

<sup>352</sup> A. g. e., s. 86.

<sup>353</sup> Hegel, G. W. F. (2014). *Felsefi Bilimler Ansiklopedisi 1: Mantık Bilimi* (s. 303). Çev. Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea. “Tanrı sözcüğü [...] kendi başına anlamsız bir ses, sadece bir addır. Adın ne olduğunu ancak yüklem söyler ve yüklem onun doldurulması ve anlamıdır. Boş başlangıç yalnızca önermenin sonunda fiili bilgi haline gelir” [Hegel, G. W. F. (2017). *Phenomenology of Spirit* (s. 15). Çev. Terry Pinkard. New York: Cambridge University Press]. Saf özne konumundaki kendilik de “ad olarak ad”, “boş, kavramsız olan ‘bir’dir” (A.g.e., s. 41).

<sup>354</sup> Hegel, G. W. F. (2014). *Felsefi Bilimler Ansiklopedisi 1: Mantık Bilimi* (s. 304). Çev. Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea.

şeydir. Birlikten ayrılığa ve farklılaşmaya geçiş de bu anlamda *yaptırılan* bir şeydir. Birlikten başkaya geçiş “koyulmuş olanda mevcut gelişmemiş antitezleri geliştiren bizim refleksiyonumuzdu, diyalektik bir *manipülasyondu* [*Behandlung*]”<sup>355</sup>. Bizim katkımızla gerçekleştirilen olumlu ve somut hale getirmenin kendisi Hegel için rasyonel olanı anlatır. Rasyonel olan, salt akıl yürütme değildir, olumsuz olanları birliğe getiren bakışın olumluluğuna *dönmemizdir*. Kendine dönme ile ortaya çıkarılan tümel-tikel birliği *bizim* katkımızla, keşfettiğimiz kendiliğe tekrar bakışımızla olmaktadır. Birlik, nümerik birlik olan bir (1) olarak kendi ötekisiyle bağıntıya bizim tarafımızdan geçirilir. Birin ötekiyle olan bağlantısı, öznenin yüklemle olan bağlantısı gibidir. Özneye eklenen yüklem bizim işaret ettiğimiz, “bu” dediğimizdir. Fakat “bu” deyişimizle birlikte ona varlığı, yani koşacı eklemiştir oluruz. Yine de henüz boş varlıktır bu.<sup>356</sup> Bu farklılaşmaya geçiş, öznenin ne olduğunun alacağı yüklemle belirlenmesidir, yahut öznenin gerçekliğini değiştirmeyen o ayrımsız birliğinin ayrımlı hale gelmesidir: “ayrımsız olanın farklılaşmış ilişkiye geçişi aslında fark edilir ama geçişin kendisi fark edilmez, kavranmaz”<sup>357</sup>. Dışarıda bırakılan bu üçüncü durumundaki orta terim kendilik ile başkanın ayırımının birliğidir: “dışlanan, olumsuzlanan şey birliğin kendisinden başka bir şey değildir; zira kendi kendisinin ötekisi onun ne ise o olması için dışladığıdır”<sup>358</sup>.

Felsefi bilmenin kuşatacağı tüm içerik özne-yüklem ilişkisi içinde ortaya koyduğu her konuyu (özneyi) ve yüklemi anlaşılmalı ve anlamı sağlayan bütüne dahil ederek açıklanabilecek olan bu her şeyi zorunlulukla ve bir inşa dahilinde kuracaktır. Bu şekilde, Hegel’in yönteminin kanıtı inşanın içerisinden gelecektir. Kant’ın matematiksel bilginin ispatlanmasını sağladığını ifade ettiği inşa faaliyeti aslında matematiğin kendisinden kaynaklı değildir; Hegel matematiksel bilginin ispatını sırf ispatın kendisine bağlı görür. O nedenle sayısal işlemler, aritmetik, geometri vb. önermelerinin ispatları inşa faaliyetine dayansa da kendi başlarına felsefi kanıtlama

---

<sup>355</sup> Hegel, G. W. F. (1986). *The Jena System, 1804-5: Logic and Metaphysics* (s. 117). Ed. ve Çev. John W. Burbidge ve George di Giovanni. Montreal: McGill-Queen’s University Press.

<sup>356</sup> “‘Bu’ ile eksiksiz olarak belirli bir şeyin anlatılacağı *samlır*” [Hegel, G. W. F. (2014b). *Mantık Bilimi* (s. 88). Çev. Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea].

<sup>357</sup> Hegel, G. W. F. (1986). *The Jena System, 1804-5: Logic and Metaphysics* (s. 123). Ed. ve Çev. John W. Burbidge ve George di Giovanni. Montreal: McGill-Queen’s University Press.

<sup>358</sup> A. g. e., s. 139.

arz etmezler.<sup>359</sup> İspatlar daha ziyade inşa zeminine dayanır, yani öncelikle ve her zaman mantığa dayanır. Mantığın bütün varoluşu açıklamanın zemini olmasının nedeni de kanıtını kendisinin verebiliyor olmasıdır. Koşaçla bağlanan tüm tümceler, yargılar, önermeler ile tasımlardaki zorunluluğu gösteren akıl yürütmeye ait tüm geçiş mantığın kendi içinden gelir, kendisine dışsal bir zemin aramaz. Dünyanın empirik bilgisinin edinilmesi de aynı zemine dayanır. Hegel'in mantığa dair sonraki araştırmalarında bizim dikkatimizi yöneltmemiz gereken iki nokta var. Birincisi mantığın kapsamını nasıl belirlediğidir, çünkü bütün varlığın anlamının ve anlamlandırmanın belirlenmesi buna bağlıdır. İkincisi düşünmenin varlığı düşünmek olarak, yani onu soyuttan somuta doğru daha varsıl bir içerik olarak belirleyen düşünmenin durağan bir varlık anlayışından ziyade, onun oluş olarak dinamizmini ifade eden bir düşünme olmasıdır. Ancak bu şekilde öznenin varlığının dönüşüm koşul ve imkânlarını tanıyan bir felsefi düşüncenin yolunun açılması mümkün olur. İlk Hegel'in mantığın niçin eski metafiziği (ayrıca eleştirel felsefe ve empirisizmin de) kapsadığı yere bakalım. Ona göre mantık çalışmasının serimi kendi bölümlenmesi içinde

“giderek yalnızca tarihsel olma ve sıradan uslamlamada ilerleme gibi bir uygunsuzluğu da gösterir; ama başlıca insanın *bilginin* doğası üzerine, *inanç* ve benzerleri üzerine tasarımlarında önüne koyduğu ve bütünüyle *somut* olduklarını düşündüğü soruların gerçekte nasıl *yalın* düşünce-belirlenimlerine indirgenebilir oldukları içgörüsüne katkıda bulunması gerekir –belirlenimler ki, hakiki düzenlemelerini ilkin Mantıkta kazanırlar.”<sup>360</sup>

Hegel'in mantığı açıklaması bir serimleme olarak, geçtiği uğrakları (yalın düşünce-belirlenimleri şeklinde) belirli hale getirerek onları iç düzenlenmesine kavuşturur.

---

<sup>359</sup> Bu konuda Hegel'in geç dönemlerinde getirdiği tanım kısaca şöyledir: “Orta terimleri oluşturan malzemenin sağlanması İnşa, ve bilme süreci için bu bağıntının zorunluluğunu türeten dolaylılığın kendisi Kanıtlamadır” [Hegel, G. W. F. (2014). *Felsefi Bilimler Ansiklopedisi 1: Mantık Bilimi* (s. 361). Çev. Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea]. Gadamer, matematiksel bilginin olgunun kendisinin düşünülmesine dayanmadığını şu şekilde ifade eder: “Matematiksel bilimede geçerli olduğu gibi, kapalı bir dedüksiyon bağlantısının kesin bir kanıt idealini yerine getiriyor gibi görüldüğü yerde bile, Hegel yine aynı türde bir dışsallığı görür; çünkü bir geometrik kanıtı mümkün kılan yardımcı yapılar, olgunun kendisinden (*der Sache selber*) zorunlu olarak çıkarsanmaz (*deduziert*). Doğrulukları nihayetinde kanıtla açık kılınsa da, öncelikle bizim üstesinden gelmemiz gerekir” [Gadamer, H. G. (2021a). “Hegel ve Antik Diyalektik”. *Hegel'in Diyalektiği* (s. 32). Der. Güçlü Ateşoğlu. Çev. Muazzez Uslu ve Güçlü Ateşoğlu. İstanbul: Ayrıntı Yayınları].

<sup>360</sup> Hegel, G. W. F. (2014). *Felsefi Bilimler Ansiklopedisi 1: Mantık Bilimi* (s. 91). Çev. Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea. [çeviride değişiklik yapılmıştır].

Yalın düşünce-belirlenimleri haline getirilen ontoloji, rasyonel psikoloji, kozmoloji ve rasyonel teolojinin kendilerinin konularını irdelerken yapmış olduğu belirlenimlerin geçersiz olduğunu söylemez Hegel. Aksine bunlar da felsefe tarihinde yalın-belirlenimler olarak belirlenebilecek birer uğrak olmaları itibarıyla önemlidir fakat uğrağın birinde takılıp kalmamak gerekir. Örneğin eski metafizik sabitlenen karşıtlıklardan hep birine tutunmuştur. Kozmolojide dünyada olumsuzluğun mu zorunluluğun mu hakim olduğu yahut biçimin mi maddeyi belirlediği gibi sorulara formel yanıtlar verilmiş ama verdiği yanıtlar içerilmiş olan *dolayımı* sergilememiştir. “Kozmoloji Doğayı olduğu gibi dışsal karışıklığı içindeki, fenomenleri içindeki Tini de nesne olarak alıyordu – ve böylece genel olarak belirli-varlığı [*Dasein*], sonlular toplamını [*Inbegriff*]. Ama bu nesnesini somut bir bütün olarak değil, tersine yalnızca soyut belirlenimlere göre irdeliyordu. [...] örneğin ‘Doğada hiçbir sıçrama yoktur’” dediğinde “sıçrama burada dolaysızca görüldüğü biçimiyle hem nitel ayırım hem de nitel başkalaşım demektir; oysa (nicel) aşamalı değişim kendini dolaylı bir şey olarak sunar”<sup>361</sup>. Bu dolayım kendilikten geçerek varlık ile hiçlik arasındaki salınımına başvurmak durumundadır. Yahut nicel bir belirlenimde bulunurken bunun aslında belirlemenin kaynağı gereği nitel bir belirlenim olduğunun aynı yönteme başvurularak gösterilmesi gerekir. Kant ve Fichte’nin eleştirel felsefelerine geldiğimizde Hegel, özellikle Kant’ın saf tamalgıyı keşfini över<sup>362</sup>. Fichte de Kant’ı takip eder fakat her ikisi de incelemelerini mantığın bölümlenmelerine dek genişletmemiştir. Düşünce-belirlenimlerini saflaştırmak yerine belirlenimler için gereken içeriği empirik olandan sağlayıp mantıksal olarak kanıtlamada ortaya serilecek zorunluluğu göstermeye girişmemişlerdir. Hegel’in düşünmekten anladığı ise bunun karşısında yer alır ve şöyle der: “Düşünmenin duyusalın üzerine *yükselişi*, sonlunun üzerine sonsuza *geçışı*, duyulurlar dizisinin kırılışı ile duyularüstüne *sıçrayış*, tüm bunlar düşünmenin kendisi, ve bu geçiş *yalnızca düşünmedir*. Eğer bu düşünme yapılmayacaksa, bu düşünülmecek demektir”<sup>363</sup>.

---

<sup>361</sup> A. g. e., s. 100. (çeviride değişiklik yapılmıştır).

<sup>362</sup> Saf tamalgı, Ben’in kökendeki özdeşliğini anlatır. Kant duyum ve görüyü Ben’in kendisiyle bağıntılanmış olarak sergilemiştir. Tamalgıdan farklı olarak “saf tamalgı” duyum ve görünün çokluluğunu tek bir bilinçte birleştirir. Hegel, Kant’ın saf tamalgısını “benimki kılma/benimkileştirme” olarak niteler. Ben’in dünyayı kendinin kılmasının Kant’taki ifadesidir bu. Bkz: A. g. e., s. 115.

<sup>363</sup> A. g. e., s. 128.

Felsefe tarihinde bu başlangıcı yapanlar Eleatikler olmuştur. Varlığın başlangıçtaki boş bir soyutlama tarzındaki tanımına göre varlığı Bir olarak düşünmüşlerdir. Varlıktan başka bir şeyin olmadığı söylendiğinde bu soyutlama yokluğun olmadığını söylemesi nedeniyle varlığa dönüşü ifade ediyordu. Bu kavranışı “Eleatiklerde ve özellikle ‘yalnızca varlık vardır, ve yokluk yoktur’ diyerek mutlağı varlık olarak kavrayan Parmenides’te görürüz. Bu felsefenin gerçek başlangıcı olarak görülmelidir, çünkü felsefe genel olarak düşünerek bilmedir [*Erkennen*] – ve ilk kez buradadır ki saf düşünce sıkı sıkıya yakalanmış ve kendi kendisi için nesnel olmuştur” ve “önemli olan nokta varlığın ilk saf düşünce olmasıdır ve başlangıç başka ne ile yapılırsa yapılsın (Ben=Ben ile, mutlak ayrımsızlık ile ya da Tanrının kendisi ile) bu başkası ilkin salt tasarımılanmış bir şeydir, düşünülmüş bir şey değil, ve başlangıç düşünce içeriğine göre sağın anlamıyla yalnızca varlıktır”<sup>364</sup>. Varlık başlangıçta belirsizlik iken yokluk da söylenemez olup demek istediğimiz şey idi, yani o da belirsizdi. Fakat bu ikisinden birinde takılıp kalmak düşünme yolunda ilerleyememek olur. Bu iki belirsizliğe bir anlam (*Bedeutung*) atfetmek gerektiğinde ikisi arasındaki ayrımın olumsuzluğu yerine onları daha eksiksiz belirleyerek somut anlamlarını veren zorunluluk dahilinde ele almak gerekecektir, yani olumlu anlamda.

1805-06 yıllarında Hegel’in vermiş olduğu *Tin Felsefesi* derslerine baktığımızda adlandırmanın nasıl gerçekleştiği, işaretin ne anlama geldiği ve bunların Ben ile olan ilişkisinin ne olduğuna yönelik yanıtlar buluruz. Hegel’e göre varlık (*Sein*) bir dolaysız biçimdedir. Dolaysızlık bir görü olarak mevcudiyeti anlatır. Fakat tin için karşısındaki henüz bir nesne değil, görülediği şey sadece kendi görülemesidir. Henüz ayrımı yoktur. Bilinç olarak Ben içine nesnesi ona ayrı görünür fakat “bizim için” ikisi birlik içindedir. “Tin bu bakıştan dışarı adım atar ve bakışına bakar, yani nesneye kendisine ait olarak bakar, nesneye [artık] bir varlık olarak kaldırılmış ve imge [olarak alınmış] şekilde bakar.”<sup>365</sup> Bu anlamda imge, varlığın bana ait olması itibarıyla kaldırılır. Temsiller de aynı şekilde biçim altında benim olma belirlenimini kazanırlar. Onları hatırlarım ve içselleştiririm (*erinnern*). Burada nesneye eklenen şey Hegel’in

---

<sup>364</sup> A. g. e., s. 179 (çeviride değişiklik yapılmıştır). Ayrıca bkz: Hegel, G. W. F. (2014b). *Mantık Bilimi* (s. 75). Çev. Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea.

<sup>365</sup> Hegel, G. W. F. (1983). *Hegel and The Human Spirit the Lectures on the Philosophy of Spirit (1805-6)* (s. 86). Ed. ve Çev. Leo Rauch. Detroit: Wayne State University Press. *Ansiklopedi*’nin Üçüncü Cildi’nde temsillerin kaldırılmasının onlara evrensellik kategorisi verilmesi anlamına geldiğini yineler [Hegel, G. W. F. (2010a). *Hegel’s Philosophy of Mind* (s. 190). Çev. W. Wallace ve A. V. Miller. Oxford: Clarendon Press].

şu Gece dediği şeydir. Yani insandır, boş hiçlik, saf Kendilik. Nesneye eklenen Kendilik, nesneyi kendisine soğurur ve onu başta olduğu şeyden başka bir hale getirir. Dolayısıyla nesne baştaki anlamlandırmasını yitirir ve başka bir anlam kazanır. Nesnenin varlığı artık Kendiliktir ve artık “Kendilik farklı bir anlama sahiptir veya bir işaret yerine geçer”<sup>366</sup>. Nesnenin özü olarak Ben aslında kendine yansımadır ve kendiliğin bakışındaki bakan Ben haline gelirken nesnenin de içi (yeni bir) nesne haline gelir. O nedenle nesnenin içi, varlığından ayrılır (kendinde olur). Fakat daha varlığı varlık olarak koyulmuş değildir. Ben ise “salt dolaysız içselliktir, varoluşa (*Daseyn*) da geçmelidir, nesne haline gelmeli, böylelikle de tersi şekilde içsellik dışsal kılınmalıdır –varlığa (*Seyn*) geri dönüş”<sup>367</sup>. Bu dışsal kılınmanın ilk ifadesi işaret etme veya iz bırakma olarak gerçekleşecektir. Bu aynı zamanda Hegel’in hukuk felsefesinde mülkiyet haklarını açıklamasının da başlangıç noktası olacaktır.<sup>368</sup> İnsanın somut varlığından soyutlanan fakat dışsal olarak varlığı bulunmayan kişiliğin somut dünyada malik olduğu her şeyde izinin bulunması bu düşünme biçimiyle açıklanır.

Hegel dili ad-verici güç olarak tanımladığı aynı yerde, ad nesnenin varlığıdır. Fakat aynı zamanda hayalgücü, işaret edici (*bezeichnende*) güç olması nedeniyle, nesnenin bu adın biçimini dışsal olarak olmasa da içsel olarak meydana getirir. İşaret etme (içsel olarak) boş biçimi sağlarken, dil bu içsel olanı varolan olarak (*seyendes*) koyma işini gerçekleştirir. Bir ad, herhangi bir ad, örneğin taş, bisiklet vs. tüm yalınlığıyla tinsel bir varlık kazanır. “Bu nedir?” sorusuna verdiğimiz yanıtta baktığımız veya işaret ettiğimiz şeyden farklı olarak onun ne olduğunu bir adla dile getirir, ona ses kazandırırız. Tinsel olan ona Ben’in içsellik kazandırmış olmasıdır ve adlara düzen veren Ben’in formu veya biçimidir:

“Ben tek başına taşıyıcıdır, adların mekânı ve tözüdür. Onların düzenidir, karşılıklı kayıtsızlıklarının bağıntılanmasıdır. Onlar kendilerinde bir bağıntıya ya da sıraya

---

<sup>366</sup> Hegel, G. W. F. (1983). *Hegel and The Human Spirit the Lectures on the Philosophy of Spirit (1805-6)* (s. 88). Ed. ve Çev. Leo Rauch. Detroit: Wayne State University Press.

<sup>367</sup> A. g. e., s. 89.

<sup>368</sup> Meşhur “tinimin izi [*die Spur meines Geistes*]” ifadesi bir şeyin benim olarak işaretlenmesinin kökenini anlatır. Bkz: Hegel, G. W. F. (2013). *Anahatlarda Tüze Felsefesi Ya Da Doğal Hak ve Politik Bilim* (s. 89). Çev. Aziz Yardımlı. 2. Basım. İstanbul: İdea.

sahip değildir. Artık Ben kendisini bunu düzenleyen olarak görmelidir ya da onları düzenlemiş ve bu düzeni sürdüren olarak görmelidir ki kalıcı olsun.”<sup>369</sup>

Adları saklayan ve kaldıran Ben’dir. Onları bağıntıya sokan, özlerini teşkil eden, onlara biçim verendir. Fakat Ben’in kendisinin adlandırılması onun kendi kendisi aracılığıyla olur. Adlandırdığını sabitlemiş olan ve onu nesnel kılan Ben, kendi soluksuzluğu içinde daima devinen olarak bu kez kendini sabitler. Kendi kendisini adlandırmadaki aşma hareketini Hegel “emek” veya “çalışma” (*Arbeit*) olarak niteler. Kendi kendini nesne haline getirmesi, kendi üzerine çalışmasıdır ve kendisine de bir düzen verir. Adlandırmayla sabitlemek ve düzenlemek hafızanın çalışması aracılığıyla gerçekleşirken tinin uyanışı sağlayan da bu çalışmadır. Duyusal, dışsal olandan kendine dönen Ben kendi kendisini bu çalışmasıyla bir şey (*thing*) haline getirir. Olumsuzluk kendine yönelerek kendisini adlandırır ve bir şey olarak meydana getirir. Hegel için “bu çalışma kendisi üzerindeki ilk içsel etkidir, baştan sona duyusal-olmayan bir meşgaledir ve tinin özgür yükselişinin başlangıcıdır, zira kendi kendisini nesne almıştır”<sup>370</sup>. Çalışma olarak bir üretim ortaya koyar. Böylelikle kendiliğin keşfinin bir işaretleme edimi yoluyla Ben olmasında (bu Ben) üretim olarak damgalandığına tanık oluruz. Gerçekten de zihin (*Intelligenz*) kendi etkinliğinin bilincinde olarak kendini içerik haline getirip kendi önüne koymuştur ve bu onun çalışmasını ifade eder.

Kendilik, kendini itkide ya da duyusal nesnede kaybetmiş olarak bulabilir. Kendini bu içerikten ayırmasıyla kendi üzerine çalışması başlar. Felsefe bu çalışmanın kişiyi vardırabileceği en yüksek noktasıdır. Kendini öne sürmeyi durduran, bunu olumsuzlayan ve istemli şekilde dikkatini bu çalışmayı mükemmelleştirmeye çabalayan kişinin işidir felsefe. Hegel bu noktada kültürlenmeyi yabanilikten net şekilde ayırır, çünkü yabanilik “her şeyin ‘geçip gitmesine’ izin verir, pratik anlamda hiçbir şeyle ilgilenmez”<sup>371</sup>. Zihnin şekillenmesi ve kültürlenmesi (*Bildung*), içine batmış bulunulan duyusal içeriğin üzerine düşünülmesi ve de duygulara hakim olmaktan geçer. Bu değişim ve dönüşüm için istekli bir şekilde dikkati yönlendirmeye

---

<sup>369</sup> Hegel, G. W. F. (1983). *Hegel and The Human Spirit the Lectures on the Philosophy of Spirit (1805-6)* (s. 91). Ed. ve Çev. Leo Rauch. Detroit: Wayne State University Press.

<sup>370</sup> A. g. e., s. 93.

<sup>371</sup> Hegel, G. W. F. (2010a). *Hegel’s Philosophy of Mind* (s. 179). Çev. W. Wallace ve A. V. Miller. Oxford: Clarendon Press.



çabalamak gerekir. Hegel için özne metafiziğinin bu kültürle iç içe geçmiş olması kötü bir şey değildir. *İman ve Bilgi* yazısında bu metafiziğin Kant, Fichte ve Jacobi'yle sonuna geline bir kültürlenme süreci olarak okunduğuna tanık oluruz. Güzel sanatlarda, teknik becerilerde gelişme ve mükemmelleşme nasıl ki dikkati yöneltmeyi öğrenmeyi gerektiriyorsa, felsefe için de zihnin kültürlenip biçimlenmesi böylesi bir özene ihtiyaç duyar. Kendiyle ilgilenme tarzının özne metafiziğiyle el ele yürümesi, tarihsel anlamda Hegel'in felsefesinin de ortaya çıkışına zemin hazırlamıştır: “Hakiki felsefe bu [tamamlanmış] kültürden ortaya çıkmalı, sonluluklarının mutluluğunu ortadan kaldırmalı ve tüm birikimini bütünlüğe tâbi hale getirerek kendini mükemmel görünüşünde sunmalıdır”<sup>372</sup>. Buna yaraşır şekilde, kendine özen gösteren ve dikkatini bu felsefeyi icra etmek isteyen kişi kendini “meselenin kendisine adayan”<sup>373</sup> biri olmalıdır –yani *die Sache Selbst*'e adayan biri olmalıdır.

Hegel felsefe tarihinde görünüşe çıkan felsefi ekolleri bu kültürle olan bağları bakımından konumlandırarak mutlağın birer uğrağı haline getirir. Kendiliğın bilgisini serimleme tarzları bakımından tamlığa yaklaşabilen felsefeler Hegel'in zamanından biraz önce ortaya çıkmış olanlardır. Ancak Hegel'le birlikte felsefe çağının düşüncesi olarak kendi zamanının düşüncede kavranışı haline gelir. 1802 tarihli *İman ve Bilgi* bu kavranışın olanağını sergilemek hedefindedir. Farklı felsefi oluşumlar hep ortaya çıkmış olsa da felsefe sadece bir tanedir. O felsefe de Tanrının kavranışı olabilmelidir. Varlık ve düşüncenin mutlak özdeşliğinin, Tanrı düşüncesi olarak kavranışı olamadığı takdirde “içine tüm varlığın yutulduğu hiçliğin uçurumu olarak saf kavram ya da sonsuzluk, o yüce düşüncenin sırf bir uğrağı olarak [sonlunun] sonsuz ıstırabını [*Schmerz*]”<sup>374</sup> gösterir. Düşüncenin sonsuzluğunun Hegel'in halefleri olan felsefeciler tarafından kavranmış olması, mutlağın yalnızca olumsuz yanının kavranmış olmasını anlatır. Hegel sonluluğu ve felsefenin tüm zengin içeriğini yutacak olan “sonsuzluğun bu hiçliği ve saf gecesinde, hakikat kendini yukarıya tıpkı doğduğu yer olan gizli uçurumdan yukarıya kaldırır”<sup>375</sup> der. Hegel'den önce son aşamasına erişmiş olan refleksiyon felsefelerinin varlık ve düşünceyi bir olarak kavrayamaması, sonsuzluğu

---

<sup>372</sup> Hegel, G. W. F. (1977). *Faith and Knowledge* (s. 188). Çev. Walter Cerf ve H. S. Harris. Albany: State of New York Press.

<sup>373</sup> Hegel, G. W. F. (1983). *Hegel and The Human Spirit the Lectures on the Philosophy of Spirit (1805-6)* (s. 179). Ed. ve Çev. Leo Rauch. Detroit: Wayne State University Press.

<sup>374</sup> Hegel, G. W. F. (1977). *Faith and Knowledge* (s. 190). Çev. Walter Cerf ve H. S. Harris. Albany: State of New York Press.

<sup>375</sup> A. g. e., s. 190.

ve Ben'i de salt öznel yanıyla ele almış olmalarından kaynaklıydı. Birliğin bu mutlak idesini bir pozitivite olarak (olguşallık olarak) çökeltmişler ve aslında sonsuzluğun ve Ben'in devinimini sabitlemişlerdir. Tanrıyı da erişilemeyecek olan bir öte-yan olarak tasarlarırken İsa'nın fiziksel olarak öldüğü düşüncesiyle yetinmiş ve dirilişi tanımayan bir felsefe olarak kalmaya mahkum olmuşlardır. Hegel'in burada felsefeyi dini düşünceye uydurmasından çok, dini düşüncenin içeriğinin bir fikir olarak kavranışını hedeflediğini söyleyebiliriz. Spekülatif felsefenin başlangıcı ve sonunu, düşüncenin varlıkla olan birliğinin kavranışı olarak ortaya koyması Hıristiyanlığın Tanrı tasarımıyla örtüşür.<sup>376</sup> Hegel de Tanrının artık bulunmayışının yarattığı *tarihsel* olarak saptanabilen bir hissiyatı imanın içinden çekip çıkarır. Refleksiyon felsefelerinin de içine yansımış olan, Tanrının bu dünyadan çekilmesi düşüncesi ve bu durumu salt olguşallık olarak kavramaya çalışmalarını eleştirecektir Hegel.

“İlkin sonsuz ıstırap kültürlenme sürecinde sadece tarihsel olarak var oldu. Daha yakın zamanlarımızın dininin de gelip dayandığı ‘Tanrı Öldü’ duygusu olarak var oldu. [...] Bu duyguyu yüce idenin bir uğrağı olarak işaretleyerek, saf kavram kendine felsefî varoluş kazandırmalıdır; zira ya empirik varlığı (*Wesen*) kurban etmeyi öneren ahlaki öğüt ya da formel soyutlama kavramı olarak [kategorik buyruk gibi] varolmuştu. [...] en yüksek bütünlük kendi dirilişini kaybın bu bilincinden gerçekleştirilmelidir, her şeyi içine alarak ve sahip olduğu şeklin dingin özgürlüğüne en derindeki zemininden tüm ciddiyetiyle yükselerek.”<sup>377</sup>

---

<sup>376</sup> Örneğin *Küçük Mantık*'ta Tanrının bilinişinin onun rasyonel kavramının oluşturulmasıyla olanaklı olduğunu görürüz. Hegel öncesi felsefelerin anlama yetisinin mantığına göre salt tasarımlamanın yahut birtakım kategoriler yardımıyla tek yanlı şekilde Tanrıyı bilme çabalarının onun bilinemezliğine işaret etmekle yetinmek zorunda olduğunu görürüz. Hegel şöyle der: “yalnızca olumsuz ve soyut Kavram biçiminde durup kalmak gibi, onu gerçek doğası ile uyum içinde aynı zamanda olumlu ve somut bir şey olarak görmek de *bizim* edimimizdir [*Tun*]. Böylece örneğin salt bir anlak-kavramı olan özgürlük zorunluğun soyut karşısavı olarak görülürken, buna karşı hakiki ve rasyonel özgürlük Kavramı zorunluğu ortadan kaldırılmış olarak kapsar. Yine, Deizm olarak bilinen görüşün ortaya sürdüğü Tanrı tanımları yalnızca anlama yetisi düzeyindeki Tanrı kavramlarıdır; buna karşı Tanrıyı üçlülük olarak bilen Hıristiyan dini rasyonel Tanrı Kavramını kapsar” (çeviride değişiklik yapılmıştır). Bkz: Hegel, G. W. F. (2014). *Felsefî Bilimler Ansiklopedisi 1: Mantık Bilimi* (s. 316). Çev. Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea.

<sup>377</sup> Hegel, G. W. F. (1977). *Faith and Knowledge* (s. 190-191). Çev. Walter Cerf ve H. S. Harris. Albany: State of New York Press. Bu sonuç tema olarak *Tinin Fenomenolojisi*'nin de son cümlesinde yansır. Kavramın tarihte olumsuz olarak ortaya çıkan her şeyi organize ederek kavraması ve kavranmış tarihi ortaya koyması tinin kendisiyle yeniden bir araya geldiği ânı meydana getirir. Hegel “mutlak tinin Goltota'sı” ifadesiyle İsa'nın çarmıha gerilişine atıf yaparken tinin tüm cansız belirlemeleri içinde, kendisi orada görünmese bile İsa'nın dirilişindeki gibi cansız olduğu sanıldığında dahi düşünmenin canlılığı ve yaşamını sağlayanın o olduğunu hatırlatır [Hegel, G. W. F. (2017). *Phenomenology of Spirit* (s. 467). Çev. Terry Pinkard. New York: Cambridge University Press].

1805-06 yılında Jena’da verdiği derslerde dine ait bu ıstırap duygusunu yeniden ele alır. Bu ıstırap yani *Schmerz der Religion* aslında “yabancılaşmanın saf duygusudur”<sup>378</sup>. Yabancılaşma, kendiliğin kendi saf bilinci ile fiili bilincini bir araya getiremediği durumdur. Bu yabancılaşmanın duygusu dini duygu olarak yaşanmaktadır, fakat din de bir duyguya bağlı kaldığı denli kendi üzerine düşünmemektedir. Düşünme, kendiliği edimselliği içinde düşünmeyi başarabilmelidir. Örneğin Hegel “Tanrı insandır” dediğinde, olma (*to be*) ile Tanrının insan olarak var olması kastedilir (yani kendinin dışına çıkması, kendi dışında durması, bir şey “olarak” görünmesi). Çünkü Tanrı varoluşla (*Dasein*) kendi kendisine yabancı hale gelendir ve kendine bir başkası olur. Bu başkası da dünyadır. Bu şekilde düşünüldüğünde, Tanrı bir kendilik olarak kendini varoluşta sunduğunda kendini *kurban* eder, kendinden feragat eder. Hıristiyan inancına göre insan olarak da varolmuş olduğu için onun özünden anlaşılması gereken insanın da özü olmalıdır.<sup>379</sup> O nedenle felsefe Tanrıyı anlamaya çalıştığı sürece zaten insanı da anlamaya çalışmaktadır. Tekil insanlar açısından bakıldığında da dinin işlevi, Hıristiyanlık veya diğer dinlerdeki haliyle, insanın kendi kendiliğini evrensel bir kendilik olarak görebileceği noktaya yükselmektir. Fakat Tanrı ile insanın özünün bir olduğunun ve saf bilmenin kendi birliğini düşüncede yeniden tesis edebileceğinin olanağı felsefe veya felsefi bilim aracılığıyla kavranıp gösterilebilecektir.<sup>380</sup> O düzeye varıncaya dek geçilen tüm aşamalar *Tinin Fenomenolojisi*’nin içeriğini oluşturmaktaydı, *Mantık* da tinin şekillenmelerinin serimine dayanmak durumundadır: “Mantık bu düzeye dek fenomenolojik tinin bilimini varsayımı olarak alır ve bu bilim saf bilme olan duruş

---

<sup>378</sup> Hegel, G. W. F. (1983). *Hegel and The Human Spirit the Lectures on the Philosophy of Spirit (1805-6)* (s. 178, dipnot 5). Ed. ve Çev. Leo Rauch. Detroit: Wayne State University Press.

<sup>379</sup> Bu konuya açıklık getiren bir pasaj şu şekildedir (terminolojik değişiklikler yapılarak): “Hıristiyan dininde Tanrı sevgi olarak da bilinir, çünkü onunla bir olduğu Oğlunda kendini insanlara bireysel bir insan olarak bildirecek onlara kefaret etmiştir. Bunlarda anlatılmak istenen şey de benzer olarak öznellik ve nesnellik arasındaki karşıtlığın kendinde yenilmiş olduğu, ve dolaysız öznelliğimizi indirgeyerek [...] ve Tanrının kendi hakiki ve özsel ‘kendi’imiz [*Selbsts*] olduğunun bilincine vararak bu kefarete katılmanın bizim işimiz olduğudur” [Hegel, G. W. F. (2014). *Felsefi Bilimler Ansiklopedisi 1: Mantık Bilimi* (s. 332). Çev. Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea].

<sup>380</sup> Bu düşünce mutlak bilmenin duruş noktasından böyledir. Hegel, *Felsefi Propedeutik*’te rasyonel bilmenin duruş noktası olarak gördüğü bu bilmeyi dinsel bilincin üzerine çıkış olarak yorumlar. Kaldı ki *Fenomenoloji*’nin son bölümü de bu üzerine yükselme temasını tekrar eder: “Bu bilme kendini daha yakından belirlemeli ve bir iç duygu olarak, bütününde belirsiz bir varlığa inanç olarak kalmamalı, tersine onun bir bilgisi olmalıdır. Tanrının bilgisi Aklın üzerinde değildir – çünkü Akıl yalnızca Tanrının yansıması [*Widerschein*] ve özsel olarak Mutlak olanın bilgisidir – ama o bilgi Anlama Yetisinin, sonlu ve görelî olanı bilmenin üzerindedir” (çeviride değişiklik yapılmıştır); Bkz: Hegel, G. W. F. (2014a). *Felsefi Propedeutik* (s. 259). Çev. Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea.

noktasının zorunluluğunu ve böylelikle kanıtlamasını da tıpkı onun dolaylılığı gibi kapsar ve gösterir”<sup>381</sup>.

Mantık, insanın da belirlenimine anlatım verir. Tanrı ile özü bir olan insanın akli varlık olarak nasıl belirlendiğini irdeler. Zira mantığın içeriği saf bilmeye ait düşünceyi düşünen düşünme olmasıdır. İnsan bu anlamda, düşünmeye muktedir olan, kendinde düşünen olarak var olur (*Existenz*). Bu olanakla birlikte o, edimsel bir varlığa sahiptir. Mantık bilinemeyecek olan bir şeyin kalmadığı son biçime dek süren bir açıklama olduğundan düşüncenin tüm somutluğunun olduğu gibi insanın varlığının da somutluğunu anlatır. Mantık, tüm içerik ve doluluğun ifadesidir. Mantığa bir başlangıç yapılacaksa, bu ilkin içeriğini oluşturan zorunlu ilişkilerle örülen bütünlüğün dışsal öğretisi olarak dayatılması olmayacaktır. O nedenle Hegel başlangıçların aldatıcı görünümüne sahip olduğunu savunarak mantığın başlangıçtaki bir varsayımı zorunluluğa çevirdiğini göstermek ister. Şöyle der: “eğer hiçbir varsayım yapılmayacak ve başlangıcın kendisi dolaysız olarak alınacak olursa, o zaman başlangıç kendini yalnızca Mantığın, kendi uğruna düşünmenin başlangıcı olması yoluyla belirleyecektir. Ortada yalnızca genel olarak düşünmeyi irdeleme kararı bulunur ki, yine keyfiyet olarak görülebilir”<sup>382</sup>. Nihayetinde ise kavrayan düşünce kendi kendisini mutlak olarak bildiğinde bu keyfiyet ortadan zaten kalkmıştır bile. İşaret etme (“bu” demekle olduğu gibi) ve adlandırma (öznel bir tercih gibi görünebilir) ait oldukları bütünü sergilenişinde anlamlandırmanın da zorunluluğuna kaldırılır. Dil, bir dolayım aracı olarak, işaretlemenin keyfi veya salt öznel görünüşünden<sup>383</sup> düşünmenin zorunlu gidişatının ortamında kurtulur<sup>384</sup>. Tüm kavramsal ayrımların işaretlemelerini

---

<sup>381</sup> Hegel, G. W. F. (2014b). *Mantık Bilimi* (s. 50). Çev. Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea. Kant’ın inşa öğretisi de bu anlamda kapsanır: “Kant’ın transendental felsefesinin duruş noktasına eriştikten, ve nesnellüğün (*Gegenständlichkeit*) logosunu, eş deyişle kategoryal inşa üzerine düşünmeyi öğretmesinden sonra mantık artık formel mantık olarak sınırlı kalmazdı, salt kavram, yargı ve tasımın formel ilişkisiyle sınırlanan. Hegel’in mantığa getirmek istediği yeni bilimsellik, anlama yetisinin evrensel sistemine dair geleneksel Kantçı teoriyle başlayıp [bunu] ‘bilim’in bütünü geliştirmek yönündedir” [Gadamer, H. G. (2021b). “Hegelci Mantık İdesi”. *Hegel’in Diyalektiği* (ss. 103-104. Der. Güçlü Ateşoğlu. Çev. Meryem Uçar ve Murat Turan. İstanbul: Ayrıntı Yayınları].

<sup>382</sup> Hegel, G. W. F. (2014b). *Mantık Bilimi* (s. 51). Çev. Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea. [çeviride değişiklik yapılmıştır].

<sup>383</sup> İşaretlerin icat edilmesi ve keyfi işaretlemeler konusunda bkz: Hegel, G. W. F. (2014a). *Felsefi Propedeutik* (ss. 56-57). Çev. Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea.

<sup>384</sup> Hegel’in düşüncesindeki “ifade” veya “dışavurmanın” temalarına değinmiştik. Bunlar aslında Spinoza’nın başvurduğu temalardır. Hegel söz konusu olduğunda dışavurum bir dışsallaşma tarzı olarak tinin hareketine gönderme yapar. Bu, Gadamer’in de vurguladığı bir konudur: “‘İfade/dışavurum’ öznel bir keyiftir hareketle sonradan yapılan, içsel bir kastedilmişliği iletişimsel olarak mümkün kılan bir ekleme değildir, daha çok Tinin kendisinin Varoluşa-Gelişi, onun sunuluşudur” [Gadamer, H. G.

(*Merkmal*) felsefi bilmenin sağladığını Hegel bize hem *Mantık Bilimi*'nde hem *Ansiklopedik Mantık*'ta göstermeye çalışmıştır. Adlandırmalar ve işaretlemeler kavramın kendisi yoluyla, bileşenler olarak birliğe getirilemediği sürece zaten sonluluk belirlenimine sahiptir, yitip gider ve kalıcılığı bulunmaz.

Sonlu belirlenimlerin sonsuzluğa doğru gidişi kendi kendisiyle bağıntılanma sürecinin ilerleyişi olarak *görünür*. Mantığın nihai duruş noktasından bakıldığında bu görünüş “sonlu hiçliğin zemininden sonsuzluğa gider”<sup>385</sup> türünden ifade bulur. Bilincin fenomenolojik seyri içinde belirsiz bir sonsuzluktan ziyade kendine dönebildiği, başkasında kendisiyle olabildiği bir somut bütünün içinde belirlenim kazandığı denli sonsuzdur. Kendi kendisiyle olma (*bei sich selbst*) idealitedir: “kendinin-bilinci, tin, Tanrı salt kendi ile sonsuz bağıntı olarak ideal olandır; Ben Ben içindir, ikisi de aynıdır, Ben iki kez adlandırılır, ama böylece ikisinden her biri yalnızca Bir içindir, idealdir; tin yalnızca tin için, Tanrı yalnızca Tanrı içindir, ve yalnızca bu birlik Tanrıdır, tin olarak Tanrıdır”<sup>386</sup>. Dolayısıyla en dıştaki çember Tanrının çemberidir. Ben'in tin olarak Tanrısal özle bir olduğunu görebilmesi için onunla olan bağlantının olumlu içeriğini kavramış olması gerekir. Ben'in kendi ile bağıntısındaki olumsuzluğunun devindirici kuvveti, düşünmeyi meselenin aslına tamamıyla bırakabilme imkânıdır da. Çünkü kendi kendisiyle bir haline gelmenin olumlu içeriği ancak bu olumsuz olan çalışmanın karşısına çıkan tüm içeriği nafîle kıldığı o hiç haline getirmenin kendisi olduğunun bilincine dönmesi olarak kavranabilir. “O, kendindeki olumlu olanı görmeyen olumsuzluktur”<sup>387</sup> derken kendindeki olumluyu tanımaya çevrilmesi Hegel için felsefi bilimin sonlunun hiçlik zemininden sonsuz kavramaya geçişteki olumluluğu kavramaya benzer. Felsefi bilim, İdenin bütünlüklü bir sistemi olarak “kendi Kavramını arı İdeanın Kavramı olarak kavramakla [*fassen*] sonlanır ki, onun için İde vardır [*ist*]”<sup>388</sup>. Başlangıçta var kabul edilmeyen veya göz önünde bulundurulmayan bu İde, kendi anlamlandırmasının bulunmadığı durumdan anlamlandırmanın zorunluluğunun var edilişi haline gelir. Onun anlamı da kendi

---

(2021a). “Hegel ve Antik Diyalektik”. *Hegel'in Diyalektiği* (s. 49). Der. Güçlü Ateşoğlu. Çev. Muazzez Uslu ve Güçlü Ateşoğlu. İstanbul: Ayrıntı Yayınları].

<sup>385</sup> Hegel, G. W. F. (2014b). *Mantık Bilimi* (s. 216). Çev. Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea.

<sup>386</sup> *Mantık Bilimi*, s. 121.

<sup>387</sup> Hegel, G. W. F. (2017). *Phenomenology of Spirit* (s. 37). Çev. Terry Pinkard. New York: Cambridge University Press.

<sup>388</sup> Hegel, G. W. F. (2014). *Felsefi Bilimler Ansiklopedisi 1: Mantık Bilimi* (s. 371). Çev. Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea.

içeriğidir. Örneğin Tanrı temsillerinde adlandırılan ve işaret edilen şeyin ne kadar çok ve zengin oluşunun bir anlamı yoktur çünkü onun önce *düşünülmesi* gerekir:

“[O]nlarda içerilen ne denli varsıl olursa olsun, *ilkin* bilmede ortaya çıkan belirlenim yalın bir şeydir, çünkü yalnızca yalın olanda arı başlangıçtan daha öte bir şey yoktur; yalnızca dolaysız olan yalındır, çünkü yalnızca dolaysız olanda henüz bir şeyden bir başkasına bir ilerleyiş yoktur. Böylelikle Mutlağı ya da Tanrıyı temsil etmenin daha varsıl biçimlerinde Varlığın ötesinde söylenmesi ya da kapsanması gereken her şey başlangıçta salt boş bir sözcük [*nur leeres Wort*] ve yalnızca Varlıktır; daha öte hiçbir anlamlandırması [*Bedeutung*] olmayan bu yalınlık, bu boşluk öyleyse mutlak olarak felsefenin başlangıcıdır.”<sup>389</sup>

Nasıl ki kavramı kavranmış olan İde artık vardır –çünkü mantığın içgüdüsünün çalışması aracılığıyla ve düşünmenin gidişatının bulunmasıyla üretilmiştir Hegel’e göre— aynı şekilde İde kendisini olmaya bırakır (*lassen*), varlık olarak olmaya bırakır. Burada İde bir fazlalıktır fakat bütünü bütün kılan bir fazlalık. Varlık *olarak* İdenin doğa olduğunu söyleyecektir Hegel. Fakat tersten bakarsak, başlangıçta ise varlık ile başladığında İde henüz ortada değildir. Bunun sebebi varlığın İdeyi meydana getirmekten uzak olan kendi çoraklığıdır ve varlık ile hiçlik ikisi arasındaki geçişin bilince henüz getirilememiş olmasıdır. Gadamer, Hegel’in “hiçlik varlıktan dolaysız ileriye atılır” ifadesi için “kanımızda Varlık ve Hiçlik uç karşıtlıklar olarak ortaya çıkmalarına rağmen düşüncenin bunlar arasında bir ayırım sürdürmeyi başaramadığı”ndan<sup>390</sup> söz eder. Varlık ve yokluktan oluşa geçilir ama bu geçiş bir ilişki değildir Hegel’e göre.<sup>391</sup> Gadamer, Hegel’in “Hakikat ne Varlık ne de Hiçliktir, aksine Varlığın Hiçliğe ve Hiçliğin Varlığa –geçışı değil— halihazırda geçmişliğidir” sözünü hatırlatarak geçişin vuku bulmuş bir geçiş olduğunu, zaman kipi olarak geçmişte tamamlanmış (*perfect tense* olarak) bir geçiş olduğunu vurgular.<sup>392</sup> Mantık idesinin ortaya çıkarılması çalışmasındaki yön, mantıksal içgüdünün yöneldiği yön, Gadamer’e göre, dil aracılığıyla bulanabilir. Özellikle vurgulamaya çalıştığımız Hegel’de felsefi düşünmenin başlangıcının anlam bakımından en yoksun olandan

---

<sup>389</sup> Hegel, G. W. F. (2014b). *Mantık Bilimi* (s. 57). Çev. Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea. (çeviride değişiklik yapılmıştır).

<sup>390</sup> Gadamer, H. G. (2021b). “Hegelci Mantık İdesi”. *Hegel’in Diyalektiği* (s. 111). Der. Güçlü Ateşoğlu. Çev. Meryem Uçar ve Murat Turan. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

<sup>391</sup> Hegel, G. W. F. (2014b). *Mantık Bilimi* (s. 77). Çev. Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea.

<sup>392</sup> Gadamer, H. G. (2021b). “Hegelci Mantık İdesi”. *Hegel’in Diyalektiği* (s. 112). Der. Güçlü Ateşoğlu. Çev. Meryem Uçar ve Murat Turan. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

başlayıp en varsıl olana doğru ilerlediği fikri, Gadamer'in dikkat çektiği şekliyle Hegel'in mantık ile dil arasında kurduğu ilgiyle bu bahsettiğimiz yönünü bulur:

“Hegel'in sözünü ettiği dilin ‘mantıksal içgüdü’ [...] dilin bizi mantığa götürmesidir, çünkü mantığın içinde doğal olarak iş başında olan kategorilerin kendilerine odaklanılır. Hegel’e göre böylece, dil mantık idesi içinde mükemmelliğine ulaşır; çünkü bu idenin içinde düşünme kendi içinde meydana gelen ve dilin doğal mantığında işleyen düşünme belirlenimlerinin tümünü kat eder ve bu belirlenimleri kavramın kendisi olarak düşünme içinde birbirleriyle ilişkilendirir.”<sup>393</sup>

Buraya kadar anlatılanların tamamında varılmak istenen nokta Hegel'in kendilik bilgisinin kendini tanıma olarak dünya deneyiminden geçtiğini ama bilginin ilk belirlenışinden itibaren de bunu anlamlandırmayla bağ kurarak yaptığını göstermekti. Buna göre, kendiliğin kendinin-bilinci *olarak*, kendi varlığının bilgisine erişmek için dünya deneyiminden geçer ve kendini anlamlı bir bütün olarak kavrar. Bu anlam öznel duruş noktasından, öznel koşullardan ve ifadelerden bağımsız kılınmalıdır. Sanatta, dinde ve felsefede deneyimlenen kendinin-bilincinin evrenselliği bu öznel duruş noktasının terk edilmesini gerektirir. Fakat elbette diğer ikisi felsefeye alt güdümlüdür, yani kavrayıcı düşünmenin kavrayışı ve ifadesinden yoksun oldukları için felsefi bilme onları içerikleri alarak onların kavranışı ve ifadesi olur. Kavramın bu eksiksiz kavranışı mantığın düşünmeyi düşünen düşünce olarak saf bilmesidir. Ancak bu oluşan bütünün ifadesi düşüncenin nesnel hale getirilişinden ibaret olan özne ve yüklem bağlantısının ötesinde, bu bağlantıların altında yatan olmalıdır. Hegel buna “spekülatif olan” diyecektir ve doğası gereği çelişkiyi kendinde barındırabilecek, süregiden, kendine dayanan ve hiçliğe çözülmeyen canlı ifadeler ancak spekülatif olanı anlatabilir. Spekülatif düşünce “yalnızca düşüncenin çelişkiye ve onda kendi kendisine sarılmasından ama temsil etme durumunda olduğu gibi onun egemenliği altına düşmemekten ve onun yoluyla belirlenimlerini yalnızca başkalarına ya da hiçliğe çözülmeye bırakmamaktan oluşur”<sup>394</sup>. Spekülatif tümceler veya önermeler işlevleri bakımından ele alındığında bizim düşünce seyrimizin Hegel kısmının son noktasına erişmiş oluyoruz ve bu işlevleri en açık şekilde anlatan Gadamer bunu şöyle ifade ediyor:

---

<sup>393</sup> A. g. e., s. 116.

<sup>394</sup> Hegel, G. W. F. (2014b). *Mantık Bilimi* (s. 335). Çev. Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea.

“Spekülatif önerme, totolojiye düşme ile –anlamın sonsuz belirlenimleri içinde— kendini ortadan kaldırma arasında bir orta muhafaza eder. [...] Spekülatif önerme bir önermeden daha çok bir dildir. Ondan sadece diyalektik açılımının nesnelleştirici görevi talep edilmekle kalmaz, o aynı zamanda diyalektik devinimin durdurulduğu yerdir. Onun aracılığıyla düşünceye kendisi, kendiyile olan ilişkisinde gösterilir. Nasıl ki bir tür dil formunda (bir yargı önermesinin değil de örneğin bir hükmün ilanının ya da bir lanet okumanın formunda) söylenenin sadece anlamı değil söylenmiş olması da vücuda gelir, spekülatif önermede de düşünmenin kendisi vücut kazanır. [...] Spekülatif önerme de bir hakikat bütününe, kendisi bu bütün olmaksızın ya da bu bütünü dile getirmeksizin işaret eder. Kendi bir Varolan (*Seiendes*) olmayan bu bütünü Hegel, bir kendinde refleksiyon olarak düşünür. Bu refleksiyon aracılığıyla bütün, kavramın hakikatini serimler.”<sup>395</sup>

Gadamer’in bu açıklamasında bütüne işaret eden fakat kendisi bütün hale gelemeyen “kendinde refleksiyon” İdenin kendi içine yansması olarak düşünülür. Gadamer burada Hegel ile Heidegger arasında bir benzerlik kurar ve bunda haklıdır. Kendi kendisine ışık tutan yani kendine yansıyan düşünme kendisine açık hale gelirken tüm Varlığı dolaysız şekilde ortaya koyuyor değildir. Kendini düşünmenin kavramını devindirenin kendiyile girdiği bu refleksiyon ilişkisi olması mantıksal olana doğru gidişini açıklar ve kendilik de bu devinimi kavrar. Ne var ki onun bu hareketi, hareket ona gösterildiği gibi geri de çekilen spekülatif olanla bağlantı sayesinde gerçekleşir. Ona uygun ifade biçimleri olan spekülatif önermelerle tıpkı Heidegger’in açıklık (*Lichtung*)<sup>396</sup> tanımlamasında olduğu gibi kendiliği açık hale getiren ama getirdiği gibi de artık orada olmayan bir şeyden söz ediyoruzdur. Kavramın kavradığı bütün, ifade bulunduğu anda elbette parçalarından oluşan bir bütün olarak serimlenmek durumundadır. Ona ait önerme her ne kadar kendi içinde bir devinim ifade etse bile. Gadamer bunu “kendinin-bilincinin öznel formlarını aşan tin kavramı” olarak anlatır ve tinin aşma hareketinde öyle bir işleve sahiptir ki “bilincin kendisine ilişkin özaydınlanmasından (*Selbstaufklärung*) doğan ışık başka hiçbir onto-teolojik temellendirmeye gerek duymaksızın tüm hakikati aydınlatır”<sup>397</sup> diye açıklar.

---

<sup>395</sup> Gadamer, H. G. (2021b). “Hegeli Mantık İdesi”. *Hegel’in Diyalektiği* (ss. 119-120). Der. Güçlü Ateşoğlu. Çev. Meryem Uçar ve Murat Turan. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

<sup>396</sup> A. g. e., s. 119.

<sup>397</sup> A. g. e., s. 100 (çeviride değişiklik yapılmıştır).



Özne, kendi varlığını noktasallaştırır ve kendini özne olarak tanıırken bunu içinde bulunduğu toplum ve dünyayla ilişkide olarak yapar. Her “Ben” kendi çağının özellikleriyle ortak yüklemelere sahiptir. Bu ortaklıkları tanınması ve bu ortaklıkların kurulduğu deneyimi incelemesi de belli tipteki öznelliklerin içinde bulunduğu dönemle olan ilgisini kurabilmesine olanak tanır. Hegel’e göre bilincin deneyiminin bilimi olan fenomenoloji bilincin içinde bulunduğu döneme ait karakteristiklerin bilince taşındığı deneyimi anlatır. Modernitenin bireyde ve içinde bulunduğu çağdaki etkisi kendine has bir çatallanma veya bölünmeyi beraberinde getirmesidir. Örneğin Hegel için en önemlisi tanrısal olanın tanınmadığı, hakikatin bilgisinin yerine birtakım analitik uğraşlardan ortaya çıkarılan malumatın geçerli bilgi kabul edildiği, insanın bilgisinin edinilmesi uğraşında onun salt bir “şey” olarak empirik bir nesne gibi, herhangi bir varolan gibi ele alındığı çağ olması sayılabilir. Kuşkusuz Hegel bunlardan birini eleştirmek için onların hep ötesine geçmiş olma halini okuyucudan da talep eden bir yöntemi uygulamıştır. Ortaya çıkarmaya çalıştığı bütünün içindeki zorunluluğun, kişiyi kendilikle bağıntıdan geçmenin varacağı yer olduğu fikrini daha baştan koymuştur, bunun keşfedilmesi için gereken tüm başlangıçları, geçişleri, dönüşleri ve kullanımları yani pratik bir dizi müdahaleyi bu fikrini gerekçelendirmek ve felsefi söylemini kurmak için aracı haline getirir. Varılmasını istediği nihai düşünme biçimi için tüm bu araçlar felsefi söyleminin asli bir unsuru olmuştur.

Felsefi spekülasyona başlamak için başlangıçta “keyfi” görünen bir “karara” ihtiyaç duyar, sonra bu kararın keyfiyetini ortadan kaldıranın zorunluluk olduğu düşüncesini gerekçelendirmeye çalışır. Bazen kapalı bütünlüğün sistemi dahilinde bilincin o sistemdeki ilerleyişindeki geçişleri dolayımı sağlamamız için “bizim” yapmamız istenir. Bir noktadan sonra örneğin “diyalektik manipülasyona” ihtiyaç duyulur. Yahut içine Ben’in gömülü olduğu içerikten çekip çıkarılması, açıkça farkında olmadığı ama gözüne de ilişmiş olan kendi kendisini (*self*) sezdiğini bizim onunla beraber hatırlamamız için bizim de kendimize dönmemiz gibi bir dolayımı işe koşturduğuna tanıklık ederiz. Nihayetinde bize göstermek istediği şey, çatallanmalar ve çelişkilere dayanabilen bir düşünmenin kendi kendisiyle olabilmesinin olanağıdır. Kendi kendisiyle olmanın hakiki biçiminin bütün bir anlamlandırmadan yola çıkılarak anlamın varlığın içinin dolmasına dek ilerleyişi sürecine hem tanık hem dahil olmamızı ister ve bunun bu yolla mümkün olabildiğini gösterir. Felsefi olarak geçerlilik kazandırılmaya çalışılan öznellik tarzı düşünmede anlamsızlığın uçurumuna

karşı ancak direnç gösterebilen bir yöntemin benimsenmesiyle bundan kurtulabileceğini öneren bir tarzıdır. Tıpkı antik felsefedeki gibi kendiyile ilgilenmenin (kendilik kaygısının) bir şekilde dahil edildiği bir felsefi söylem kendiliğin hakikatine erişmek için gereken yöntemi betimler hale gelir.

Öyle ki Ben olan öznenin aslında varması ve dönüşmesi gereken şey kendi kavramına uygun olarak rasyonel varlık değildir. Kendini meselenin kendisine adanmış, saf düşünme yolunda çabalayan kimse kendi evinde olmak, kendi kendisiyle kalabilmek ve düşünceyi düşünen düşünmeyi layıkıyla icra edebilmek için duygular, duyumsamalar, temsiller vs.den etkilenmeyi bırakmalı ve bunları bir noktada denetim altına almayı başarmalıdır: kişinin “kavramına uygun hale gelmesi ve kendine-hakim olmayı tamamlaması”<sup>398</sup> gerekecektir. “Özgür olmak için, kendini-yönetme kapasitesini kazanmak için”<sup>399</sup> hem bireylerin hem halkların bir efendinin disiplininden geçmesi gerekir. Bireysel irade, tekil bireyin arzuları, doğal istekler vb. her şey bu anlamda özgür olmayan bilincin zincirleridir denebilir. Bunlar başkası için çalışmada ertelenir ve salt kendiliğe bağlanmaktan böylelikle *feragat* edilir: “kendini-istemeyi [*self-will*] kırarak disiplini deneyimlemeden özgür, rasyonel ve yönetmeye muktedir olunmaz”<sup>400</sup>. Bu iradenin kırılması özgürleşmenin de başlangıcıdır. Salt kendini düşünen bir kendilikten feragat etmenin, kendi kavramına uygun hale gelmiş, düşünen ve rasyonel bir insan için artık korkudan yapılan bir şey olmasına gerek yoktur. Zaten o kişi kendinden feragat etmenin ve kendi tekil bilincinden çıkıp evrensel bilinç haline gelmenin anlamını bilir. Örneğin Hegel’in efendi-hizmetkâr diyalektiğinde bunu gerçekleştirmemiş olan, yani salt kendinin sezgisinde olan efendi de henüz özgürleşmiş değildir:

“Hizmetkâr ile yüzleşen efendi hakiki anlamda özgür değildi, çünkü kendi başkasında halen kendi kendisini duyuyordu. Neticedeyse onun tamamen özgür hale gelmesi hizmetkârın özgürleşmesiyle mümkündür. Bu evrensel özgürlük koşulu altında, *kendime* yansımış olmakla Ben dolaysız *ötekine* yansırım, kendimi *ötekiyle* bağıntılamada [*beziehen*] Ben dolaysız olarak *kendi kendime* bağıntılanırım. Öyleyse burada tinin muazzam şekilde iki ayrı kendiliğe ayrılması söz konusudur, her biri

---

<sup>398</sup> Hegel, G. W. F. (1978). *Hegel's Philosophy of Subjective Spirit: Volume II* (s. 213). Ed. ve Çev. M. J. Petry. Dordrecht: D. Reidel Publishing Company.

<sup>399</sup>Hegel, G. W. F. (2010a). *Hegel's Philosophy of Mind* (s. 161). Çev. W. Wallace ve A. V. Miller. Oxford: Clarendon Press.

<sup>400</sup> A. g. e., s. 161.

kendi kendisinde ve kendi için ötekinde ve öteki için tamamıyla özgür, bağımsız, katı, kendi başına duran [*selbständig*] ama yine de birbiriyle özdeş, bağımlı, nüfuz edilemez de olsa birbiri içine geçmiş olarak bulunurlar. Bu ilişki baştan sona *spekülatiftir*. Eğer spekülatif olanın uzak ve kavranamaz bir şey olduğu düşünülüyorsa, bu kanının temelsizliğine kani olmak için bu ilişkinin içeriğinin hatırlanması yeterlidir. Spekülatif ya da rasyonel ve hakiki olan kavramın birliğine, öznel ile nesnelin birliğine dayanır.”<sup>401</sup>

Hegel insanın özgür olmaya yazgılı olduğu fikrinin Hıristiyanlıkla birlikte dünyaya geldiğini vurgularken bunu bütün insanları kapsayacak bir ide olduğunu belirtir. Düşünme faaliyetinde tikel varlığından sıyrılan insan kendi yazgısına uygun şekilde, kendi kavramının gereğini yerine getirmeye başlar. Düşünmede kendi kendisinin (*Self*), düşündüğü şeyin doğası olduğunu fark eder insan. Düşünme zorunlu olarak varlığı düşünmedir ve o anlamda düşünme zaten varlıktır. Düşünmede nesnesinin içine gömülen düşünce kendini-isteme halinden sıyrılır. Bu nedenle düşünmede de bir kendini unutmaktan söz edebiliriz. Düşünmenin salt nesnelleştirici ve hesaplayıcı olan ilişkişel düşünmeden farkının kendilikten bu feragat etmede yattığını söyleyebiliriz. Bu bizi Heidegger’in düşünmeden anladığı şeye yaklaştırır:

“Varolanlar aracılığıyla varolanların hesabını tutmak yerine, düşünme kendini Varlığın hakikati uğruna Varlıkta harcar/sarf eder. Böylesi düşünme Varlığın çağrısına yanıt vermektir, insanın kendi tarihsel özünün tekil bir gereksinimin yalınlığından sorumlu olmaya bırakmasıyla mümkün olur, mecburiyetten kaynaklı bir gereksinim değildir bu ama kurban etmenin özgürlüğünde giderilecek ihtiyacı yaratarak mümkündür. İhtiyaç, insanlara ve tüm varolanlara ne olursa olsun Varlığın hakikatının korunmasıdır. Kurban ise insanın özünün varolanlar uğruna Varlığın hakikatini koruması için kendini harcamasıdır – bu öyle bir tarzda olur ki tüm zorlamadan azadedir, çünkü özgürlüğün uçurumundan doğar.”<sup>402</sup>

Kurban etme veya feragat asli olan düşünmenin icrası yoluyla yapılabilir, yani varolanları gözetan bir çalışma ve çabalama etkinliklerinden kaynaklanmamaktadır. Elbette Hegel’in düşünmeden anladığı Heidegger’den farklıdır fakat ortak yanları kavrayıcı ve hesaplayıcı anlama diyebileceğimiz düşünme tarzının kuşattığı

---

<sup>401</sup> A. g. e., ss. 162-163.

<sup>402</sup> Heidegger, M. (1998c). “Postscript to ‘What is Metaphysics?’”. *Pathmarks* (s. 236). Ed. William McNeill. Çev. William McNeill. New York: Cambridge University Press.

varolanlara yönelik *istemenin*, kendini-istemenin bir yana bırakılmasıdır. Örneğin mutlak bilme, tüm dolayımına rağmen bir yandan da dolaysızlıktır ve tüm temsili düşünmenin kaldırılmasıdır. Temsili düşünmeyi, salt araçsallaştırıcı/faydacı bir düşünme etkinliğinin kendini-istemedi kurtulmayan bir isteme olarak görebiliriz. Halbuki düşünmenin kendini-istemesinden kurtuluşu özgür düşünme olacaktır Hegel için. Bu anlamda düşünme kendi içeriğini düşünceyi düşünmede sarf eder. “Bu feragat ile benim evrensel olanı, olumlayıcı olanı, tözsel olanı nesnem olarak aldığımı düşünmem aynıdır. Burada kendi tikelliğimi bırakırım – fiili olarak ve gerçekten.”<sup>403</sup> Fakat Hegel’in bu düşüncesi bir *kültü* anlatmaktadır. Düşünmede kendinden vazgeçiş hareketini de kavrayan bir kavrama, bütünü bir arada tutan kendinin-bilincinin kendi karşıtıyla olan birliğini kendine-yansıma yoluyla ancak bir arada tutabildiği sürece dinsel olan bilgi yerine felsefi bilmeye geçilebilir. Dolaysız olan bu mutlak bilme dolaylı olanı da kavramayı bırakmayan bir hatırlama edimi olarak daima ikiliğe geri düşmeye yazgılıdır. Dolaylı bir dolaylısızlığa doğru ilerleyen bu kaldırma hareketi bir aşma hareketi gibi, daima kendine-yansıma olarak edimselliğinin bilincinden başka bir şey değildir. En nihayetinde başlangıçta “bu” diye işaretlediği başlangıç noktasına geri dönmesi söz konusudur ve ona artık tüm dolaylılığı kapsayan bir dolaysızlığın içinde *işaret etmektedir*. Bu noktada Hegel ile Heidegger arasındaki fark belirginleşir. Hegel, Heidegger’in eleştirisinin merkezinde olan, ortaya çıkarılan ikiliği aşma ve deyim yerindeyse ikisi arasındaki boşluktan sıçrama girişimlerini eleştirisinden kaçamayacaktır.

Hegel’in daima kendine dönme temasından faydalanması ve okuyucunun da buna eşlik edebileceği bir okuma deneyimine bizi hazırlaması; diğer yandan Heidegger’in göreceğimiz üzere *Varlık ve Zaman*’ında kendini bir hal içinde bulmanın yine bir kendine dönmeye mümkün olması, kapalılığı-açma-kararlığı düşüncesinin Varlığın açıklığına doğru dirayetle devam edilmesini gerektiren bir kendilikle ilişki tarzı olması gibi birçok unsur kendilik deneyiminin ortamında ortaya çıkmaktadır. Hegel’in düşüncesinden Heidegger’in düşüncesine geçiş aynı zamanda kendilik deneyiminin söylemsel tarzları arasında bir geçiş olarak değerlendirilebilir. Heidegger’in

---

<sup>403</sup> Hegel, G. W. F. (1984). *Lectures on The Philosophy of Religion: Volume 1* (ss. 304-305). Ed. Peter C. Hodgson. Çev. R. F. Brown, P. C. Hodgson ve J. M. Stewart. Los Angeles: University of California Press.

deneyiminin bağlamına bir giriş yaptıktan sonra onun düşüncesinin asli bileşenlerini analiz edebileceğimiz tarzda sunmamız gerekecektir.

#### 4.5. Heidegger’de Kendilik, Hiçlik ve Varlığın Anlamı

Hem Hegel hem Heidegger’de uçurum (*Abgrund*), bir temelden (*Grund*) yoksun olma, tema olarak önemli bir yer tutar. Hegel için uçurum, örneğin, kuşkuculuğun bizi götürdüğü bir nokta olarak belirlenimlerimize hiçliğe çözmeyi anlatır ama bu çözmenin kendisindeki olumlu olanı tanımamayı da anlatır. Heidegger’de ise anlamdan yoksun olma (*Sinnlosigkeit*) tam da bu uçurumla yüz yüze gelme ve temelden yoksun olmayı anlatır. Aynı şekilde Heidegger için de uçurum atlatılması gereken bir engel, dayanılması ve direnilmesi gereken nihilizmin ifadelerinden biridir. Üstesinden gelmeyi (*Überwindung*) gerektiren bir halin ortaya çıkışı bir duygu durumu (halet-i ruhiye; *Stimmung*) olarak da deneyimlenebilen uçurum düşüncesi bir araya getirilemeyen iki yanın ortasındaki boşluğun da ifadesidir. Diyalektik olarak geçişi yapılamayan, üzerinden atlanamayan bir engeldir. Heidegger’in düşüncesi bize anlamsızlığın uçurumuyla her zaman yüz yüze kalabilmemize karşı gereken mücadelenin yolunu anlatır. Aynı zamanda bütün bir felsefe tarihini kat eden soruya da yani “metafizik nedir?” sorusuna da yanıtı bu. Varlığı düşünmekten kaçınmanın getirdiği sonuçlar ne olduğumuzun da tarihinin anlamına dair fikir vermelidir: “bileşimde yer alan tüm parçalarımızla biz halen nihilizmin sahasında hareket etmekteyiz, elbette nihilizmin özünün Varlığın unutulmuşluğunda temellendiğini farz etmemizle birlikte”<sup>404</sup>. Ancak bu temellenme aslında bir zeminsizliktir. Fakat zeminsiz zemin veya temelsiz temel, “zeminin bu özlü-olmayışı olgusal varoluşta üstesinden gelinse de [*überwunden*] asla tasfiye edilemez”<sup>405</sup> çünkü “temellendirme olarak aşkınlığın meydana gelişi olgusal *Dasein*’ın olgusal kendini-sürdürmesinin her seferinde varoların bir bütün olarak ortasına daldığı oyun alanının oluşturulmasıdır”<sup>406</sup>. Buradaki “her seferinde” ile ifade edilen şey *Dasein*’ın kendini varolanların arasında bir varolan olarak bulmaktan kaçınmaması anlamına gelir. Bu da öncelikle kendini onlara uyum sağlamış görür ve zaten kendini varolanlar

---

<sup>404</sup> Heidegger, M. (1958). *The Question of Being* (s. 101). Çev. William Kluback ve Jean T. Wilde. New York: Twayne Publishers Inc.

<sup>405</sup> Heidegger, M. (1998b). “On the Essence of Ground”. *Pathmarks* (s. 134). Ed. William McNeill. Çev. William McNeill. New York: Cambridge University Press.

<sup>406</sup> A. g. e., s. 131.

bakımından anlamlandırır. Bu durumu açığa çıkaran aşma “Zeminin Özü Üzerine”de *Varlık ve Zaman*’ın düğüm noktalarından geçerek açıklanmaktadır. Örneğin:

“Dünya bir bütün olarak, Dasein’ın herhangi bir şekilde kendini onlara doğru yürütebildiği varolanlardan birinin anlamlandırmasını kendine verdiği bir varolan değildir. Dasein’ın *kendine, onun* dünyasından bir anlamlandırma vermesi şu demektir: Dünyadan kendi kendisine gelişinde *Dasein* bir *kendilik [Selbst]* olarak kendini öne çıkarır, yani *olması* kendine bırakılmış olarak. Varolanların bu Varlığındaki esas olan şey onun varolma olanağıdır. *Dasein* öyle bir tarzda var olur ki [*existiert*] kendi uğrunadır.”<sup>407</sup>

Ancak kendini bir hal içinde bulmuş olmadan (*Befindlichkeit*) sonra kendini bir “doğadan” sıyrabilmek veya ayırmak, ondan kendine dönmek olanaklı olabilmektedir. Hatta öyle ki kendilik olmaksızın bir Ben olabilmenin koşulundan dahi bahsedilemez. Kendini bir hal içinde bulma da dahil, her türlü davranma (temsil etme, keyif alma, yargılama gibi) ve yönlendirme biçimleri aşmada temellenir ve aşma daima dünyaya doğru ve onun yönünde bir aşmadır. Bu yolla kendilik kendi kendisinden açık kılınabilir denebilir. Aşma kökensel şekilde ele alındığında özgürlük olarak anlatım bulur ki ancak bu anlamıyla aynı zamanda bir temellendirmenin temeli olabilmektedir. Aşmada varolanlar tarafından soğrulmuş olan *Dasein* varolanların arasında kendini temellendirirken aynı zamanda dünya-içinde-Varolma olarak kendini temellendirir. Hegel’deki kendiliğin olumsuzluğu veya olumsuzluk olarak kendilik Heidegger’de *Dasein*’ın kendini ilkin zeminin zeminsizliği (uçurumu) olarak tanımasına çevrilir. Aynı zamanda zemin olabilme özgürlüğüdür ki o buna kendi aşmasında erişmektedir ve kendi sonluluğunu belirlemesinin olanağı da buradadır. Kendine bir alan açan *Dasein*, oyun alanı olarak bir mesafeye de bu aşmada sahiptir: “Bu mesafeye kulak verebilmesi ancak *Dasein*’ı kendi kendiliğine uyandırır ve bu bilikte-*Dasein*’lara bir yanıttır, onların birlikte-Varlığında [*Mitsein*] ancak kendini sahil bir kendilik olarak kazanacak şekilde kendi Ben-liğinden [*Ichheit*] vazgeçebilir”<sup>408</sup>.

Hiçliğin kökende Varlıkla bir oluşunu düşünmeyi mümkün kılan şey varolanların Varlığına doğru olan aşma hareketidir (*transcendence*). “Her düşünce insanı,

---

<sup>407</sup> A. g. e., s. 121.

<sup>408</sup> A. g. e., s. 135.

metafiziğin özüne dair bir sorgulamanın, metafiziği neyin ayırt ettiğini göz önünde bulundurması gerektiğini, yani aşkınlığı, zaten biliyor olmalıdır: varolanların Varlığını”<sup>409</sup>. Bu aşmanın metafiziğin kökensel özgürlük deneyimiyle sorun haline getirilerek onun yıkımına imkân veren hareket olduğunu görürüz. Heidegger sadece nihilizmle uğraşiyor görüldüğü noktada aslında hedefinin metafiziğin tarihi olduğu hep açıktır ve aşma nihilizmin yahut Batı metafiziğinin vardığı noktanın aydınlatılmasına yarar. Aşma metafiziğin bakış yönünün döndürülmesidir. “Aşma metafiziğin kendisidir, ancak bu ad artık bir felsefe öğretisi veya disiplinine işaret etmiyor, bu aşkınlığı ‘verene’ [*es gibt*] işaret ediyor (*Sein und Zeit*, pr. 43c).”<sup>410</sup> Bu işareti takip ettiğimizde, yani Varlığın unutulmuşluğunun getirmiş olduğu örtüyü kaldırmaya çalıştığımızda, onun hiçliğin özünüyle olan alakasını anlamakla birlikte nihilizmin üstesinden gelebilmek ancak olanaklı olabilir. Dolayısıyla metafizik ve nihilizm arasında bir bağ vardır. Yıkım (*destruction*)<sup>411</sup> bu baği hedef aldığı takdirde onu karakterize eden düşünme biçimine ait dili de hedefine koyar. Varlığı varolanlar türünden ele alan metafizik düşünce, öznenin özneliğinin (*subjectivity*) temellendirilmesi yoluyla insanın özünü de hükümlan özne olarak meşrulaştırmaya çalışmıştır. Bu düşünme tarzı insanın özünü *çalışan* olarak belirlerken onu bir hükümlan özne konumuna getirir ve onu “anlam-verici” (*Sinngebung*) özne olarak kabul eder. Bu şekilde ele alarak, örneğin “Descartes öznenin özneliğini [*Subjektivität*] ölümlü insanın düşünen Ben’inde (*ego cogito*) temellendirmiştir. İnsanın metafizik *Gestalt*’ının [Şeklinin] anlam-vermenin kaynağı olarak görünüşe çıkması insanın özünün otoriter özne olarak kurulmasının nihai sonucudur”<sup>412</sup>.

Çalışma veya işçi burada metafizik anlamıyla ele alınmalı ve bu özneyi karakterize eden şekillenme (*Gestalt*) insanın özünün belirlendiği kurumsallaşmış düşünme çerçevesi olduğu anlaşılmalıdır. O nedenle otoriter öznenin kendi damgasını taşıyan

---

<sup>409</sup> Heidegger, M. (1958). *The Question of Being* (s. 95). Çev. William Kluback ve Jean T. Wilde. New York: Twayne Publishers Inc.

<sup>410</sup> A. g. e., s. 87.

<sup>411</sup> Yıkımın amacı “ölümlüdür” ayrıca “ontoloji tarihinin yıkımı asıl olarak Varlık sorusunun formüle edildiği yola bağlıdır ve bir tek böyle bir formülasyon içerisinde olanaklıdır” [Heidegger, M. (2001). *Being and Time* (s. 11). Çev. John Macquarrie ve Edward Robinson. Oxford: Blackwell].

<sup>412</sup> Heidegger, M. (1958). *The Question of Being* (s. 57). Çev. William Kluback ve Jean T. Wilde. New York: Twayne Publishers Inc. *Hümanizm Üzerine*’de Heidegger “Emeğin Yeniçağ’daki metafizik özü, koşulsuz üretimin kendi kendini düzenleyen süreci olarak, yani gerçek olanın, öznellik olarak tecrübesi edinilen insan tarafından nesneleştirilmesi”nden söz eder ve bu zaten Hegel tarafından “Tin’in Fenomenolojisi’nde daha önceden düşünülmüştür” [Heidegger, M. (2020). *Hümanizm Üzerine* (s. 32). Çev. Yusuf Örnek. 3. Basım. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu].

varolanlarla ilişkisi mevcudiyet metafiziğinin geldiği son noktada bu özneyi güç istencinin hükümran öznesi kılmış ve onu meşrulaştırmıştır. Anlam-verici olması öznenin aşkınlığa doğru ilerleyişinde Varlığın anlamını açığa kavuşturması gerektiğini düşündüreceği yerde (metafizik tarihinin ilerleyişinin aksine), bir geri dönme hareketiyle salt güç istencini mevcut kılar (metafiziğin gerektirdiği gibi). İnsanın özünün *Gestalt*'ını belirleyen bu düşünme tarzı, olduğu haliyle çalışanı egemen bir "damgalayıcı" olmaktan öte taşımaz. Sonuç olarak "çalışanın *Gestalt*'ının mevcudiyet tarzı iktidardır"<sup>413</sup>. Bu modern anlamıyla damgalama veya iz bırakma anlamsızlığa (*Sinnlosig*) anlam atfetme girişimi olarak alınmalıdır. Bu dönemin insanını, çalışanını, özneliğini hükümran özne olarak belirleyerek nihilizmi insanın Varlıkla olan bağıntısını örter. Hegel'in *Mantık*'ı da Heidegger'e göre benzer şekilde bu örtme işini sergiler çünkü "Varlık Hegel'in metafiziğinde düşünüldüğü haliyle varolanların Varlığının bir bütün olarak düşünülmesidir"<sup>414</sup> yani tüm varolanları içine alan bir varlık fikridir ki varlığın doluluğu hükümran öznenin izini taşır. Hegel'de ele alındığı gibi iz bırakmanın, işaretlemenin yine Varlığı varolan olarak inceleme girişiminin bir neticesi olduğunu söylemek yanlış olmaz. Çünkü varolanların anlamlandırılması (*Bedeutung*) işini gören Hegelci düşünme Varlığın kendi başına anlamını (*Sinn*) ele almaz, bunu ıskalar.

Heidegger tüm bir Batı metafiziği tarihini varolanların Varlığına doğru bir yükselme girişimi olarak değerlendirir. Yaratılmış olan ikiliğin üstesinden gelme çabası bize bir ekonomi olarak görünse bunun bir sarfiyat ekonomisi olduğunu söyleyebiliriz. Fakat kurban etmeyi bu ekonomi için sarf edilmesi mümkün olmayan bir fazlalık olarak da düşünebiliriz. Bu fazlalığı hesaba katmayan düşünme benzer şekilde "tikel bir varolanın onun Varlığı içinde ne olduğu" sorusuna göre düşünmeye kalkar, yani varolandan onun Varlığına doğru. "Düşünme bu ilkinden ikincisine doğru yükselir. Yönlendirici olan bu soruya bağlı kalarak, düşünme tikel varolanı onun Varlığı istikametinde aşar, onu arkasında bırakmak ve tikel varolanı terk etmek için değil ama bu yükselmeyle, bu aşmayla, içinde onun bir varolan olarak olduğu [*is*] o tikel olanı temsil edebilecektir."<sup>415</sup> Heidegger'e göre bu ikiliği yaratan aşma hareketinin kendisi

---

<sup>413</sup> Heidegger, M. (1958). *The Question of Being* (s. 57). Çev. William Kluback ve Jean T. Wilde. New York: Twayne Publishers Inc.

<sup>414</sup> Heidegger, M. (1968). *What is Called Thinking?* (s. 238). Çev. J. Glenn Gray. New York: Harper & Row.

<sup>415</sup> A. g. e., ss. 222-223.



değil, daha ziyade bu farkın halihazırda kullanan ve bu farka bağlı kalan bir düşünmenin hakim oluşudur. Kökenine bakıldığında, Heidegger Grek düşüncesindeki *legein* fiili ile *noein* fiilinin bitleştirilmesine düşünme denmiş olduğuna dikkat çeker. Ona göre *legein* derleyip toparlama, bir araya getirme anlamına sahipken *noein* ise kalbe veya zihne almak anlamına gelir. “Bitleştirilmeleri dolayısıyla kısa süreliğine de olsa *aletheuein* yani açılmak ve üstü açılmış olanı açılmış tutmak anlamına gelebilmiştir.”<sup>416</sup> Burada kısa bir süreliğine denilen dönemde anılan kişi Parmenides ve onun şiiiridir. Ne var ki sonraları düşünme *legein* olarak önermeler bakımından düşünme (*logos*) vasfına bürünürken, *noein* de akıl yoluyla anlama haline gelir. Böylelikle Batı düşüncesinde bu ikili zamanla *ratio* adını alır, akıl (*reason*) anlamını kazanmaya başlar ve Mantığın konusu haline gelir. Bilgi de ancak akıl yoluyla gerekçelendirilen ve temellendirilen hale gelmiştir. Dil de işaretler ve sözcükler yardımıyla önümüzde duranı açık hale getirmenin ortamı, yani önümüzde duran (*what lies before us*) ile onun duran olmasına izin verme (*letting-lie-before-us*) arasındaki bağıntının kendisi haline gelmiştir.

Aşma, varolanı varolan *olarak* (*as; als*) kabul etmeye yaramıştır. Ancak bu, deyim yerindeyse, bir geriye dönüşle olmaktadır. Biz bunun aksinin olabileceğini de yine Heidegger’den biliyoruz çünkü “varolandan her çıkış ve ona her dönüş Varlığın Işığı [*Lichte*] içinde olur” ne var ki “metafizik, Varlığın Işımasını [*Lichtung*] ya mevcut olanın dışarıdan bakıldığındaki ‘görünüşi’ (*idea*) ya da eleştirel olarak kategorik tasarımlamanın [*Vorstellung*] öznelik açısından bakış-yönündeki görüleni olarak tanır”<sup>417</sup>. Bu açıklığı/ışımaya tanımanın bakış açısından bakıldığında *Varlık ve Zaman*’ın tecrübesini aslında Varlığın unutulmuşluğunun tecrübesinin edinildiği “boyut” olarak tanımlar Heidegger. Varolanı varolan olarak düşünmekle düşünme kendini Varlıkla bağıntıya sokar (*bezieht*) ancak Varlığı düşünmek olan asli veya özlü düşünmeyi yapmaz. “İnsan varolanda ‘Varlığa’ doğru işaret eden varolandır ve her zaman ve her yerde kendisini (var) olanlara atfettiği denli kendisi haline

---

<sup>416</sup> A. g. e., s. 209.

<sup>417</sup> Heidegger, M. (2020). *Hümanizm Üzerine* (s. 23). Çev. Yusuf Örneş. 3. Basım. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.

gelebilendir”<sup>418</sup>. Ne var ki düşünmeyi asli düşünmeye getirmeme insanın da kendisinin ne olduğuna dair uygun bir yanıtın bulunamamasına yol açmaktadır.

Biz kendimize ne olarak seslenmeli veya kendimizi nasıl çağırmalıyız? Eğer sırf ad verme söz konusu olsa bir şeyi adlandırırken o şeye bir sözcük atfederiz. Ad vererek şeyin kendisini kaplarız adeta ve ikisi arasındaki ilişki bir nesnelere arası ilişki gibi olur. Bir adla çağrılan mevcudiyete gelmesi beklenendir. “Adla çağrılan, bulunuşa çağrılır [...] Adlandırılmıştır, adı vardır. Adlandırmayla bulunuşa varacağı [varacak olanı] buyur ederiz. Nereye varacağı? Bu, hakkında düşünülecek olarak kalır.”<sup>419</sup> Heidegger bu konuda daha fazla açıklama yapmaz ama çağırmanın doğasına ilişkin bir şeyler de söyler. Neticede bizi düşünmeye iten bir şey olmalıdır çağırmada. Çağırma ad vermekten ayırır, ad vermek çağırma içinde olanaklı bir şeydir. Ancak çağırmanın da ad vermekle var olabildiğini söylemek istemez. Çağırma düşünmeye çağırma bir şey de vardır: “Bizi çağırmanın kendisi kendi doğasına uygun şekilde düşünülme ister”<sup>420</sup>. Kendimiz üzerine düşünmemiz de Varlık ile insanın doğası arasındaki ilişkiyi, bu anlamda, düşünmeye çağırma söyleyebiliriz. Düşünmeye değer olan şey aslında düşünmüyor oluşumuzdur ve ona çağrıdır. Heidegger *Varlık ve Zaman*’da çağrı fenomeninin vicdanın çağrısı olarak inceler. Bu çağrı düşünmeye ve kendi olabilme olanağına çağırma bir çağrıdır. Fakat vicdanın Heidegger’in erken dönemlerindeki anlamı kendilik kaygısı olarak anlaşılabilir bir *kaygıdır*. Heidegger vicdanı, eski bir kavram olarak gün yüzüne çıkardığını belirterek kullanır. Fakat sonrasında vicdanın yerine kaygıyı geçirir.

Heidegger erken dönem yazılarından birinde<sup>421</sup> Karl Jaspers’in *Dünya-Görüşleri Psikolojisi* kitabının incelemesini sunarken diğer yandan onun *Varlık ve Zaman*’ın temel tezlerinden bazılarını özetlediğini görürüz. Özellikle de kendilik deneyiminin nasıl gerçekleştiği üzerine görüşlerini sunduğuna tanık oluruz. 1920’de yayımlanan bu yazıdan 6 yıl sonra yayımlanan ve Wilhelm Dilthey’in çalışmalarını incelediği bir başka yazısında ise *Varlık ve Zaman*’daki *Dasein*’in varoluş analitiğinin sunumunun

---

<sup>418</sup> Heidegger, M. (1968). *What is Called Thinking?* (s. 149). Çev. J. Glenn Gray. New York: Harper & Row.

<sup>419</sup> A. g. e., s. 120.

<sup>420</sup> A. g. e., s. 121.

<sup>421</sup> Heidegger, M. (2002). “Comments on Karl Jaspers’s *Psychology of Worldviews (1920)*”. *Supplements: From the Earliest Essays to ‘Being and Time’ and Beyond*. Ed. John van Buren. Çev. John van Buren. Albany: State University of New York Press (ss. 71-103).

hangi uğraklardan geçeceğinin ipuçlarını görürüz. Her iki yazının bir şekilde söz konusu ettiği bir kavram vardır, o da vicdan kavramıdır. Vicdan, kendinden sorumlu olmayı seçmek demektir ve bir vicdana sahip olmayı seçmek, Heidegger için, insan varlığının sahil biçimde varolabilme olanağıdır. O nedenle vicdan Heidegger'in düşüncesinde merkezi bir yere sahiptir. Hatta sahil bir kendilik deneyiminin anlamla olan bağlantısının vicdan fenomeninden geçmesi, onun bir merkezi kavram olarak felsefe tarihini inceleme minvalini de belirler. Örneğin Scheler görememiş olsa da Kant'ın insan olmanın anlamının sahil varolabilme olanağını vicdan üzerinden kavrayabilmiş olmasını över ve Kant'ın bunu etiğinde ortaya koyduğunu ifade eder; dahası bunun Kant'taki "benzersiz olan antropolojik bir yapı" olduğunu söyler Heidegger ve şöyle der: "Kant *Dasein*'in temel anlamının olanak olduğunu görmüştü, yani olanağın kendisi olmayı ve bunu kavrayabilmeyi. Vicdanını seçmek aynı zamanda suçlu-borçlu olmaktır zira"<sup>422</sup>.

Eğer ben bir eylemde bulunacaksam buna daima bir suçluluk-borçluluk eşlik edecektir. Fakat burada yatan daha derin anlam ise şudur: Ben kendim aynı zamanda geleceğe dairimdir. Bu nedenle eylemimde kendi kendimin olanak olduğunu görürüm ve beraberimde geçmişi de bu geleceğe taşımak üzere eylemde bulunmayı seçerim. Heidegger'in düşüncesinde zaman *Dasein*'i bir bütün olarak karakterize eder ve o nedenle *Dasein*'in bütününe dair analitiğin *Dasein*'in yaşamının zamansal karakterinden geçmesi gerekir. Tüm bu analitikte, Heidegger'in kendilik deneyimini kendilik kaygısı ile kendilik bilgisi ekseninde ele alışı kapsanır ve *Varlık ve Zaman*'da da kendilik deneyiminin bir analitiğini yapmaya çalıştığı gösterilir. Heidegger'in fenomenolojisi kendilikle ilişkinin bir serimi olduğu gibi aynı zamanda Foucault'nun sözünü ettiği o öznenin dönüşüm koşul ve imkânlarının soruşturulmasında özne oluşu bir olanak sahası olarak incelemeyi bir bütün olarak ortaya koymaktadır.

Vicdan, *Dasein*'in zamansal karakteri nedeniyle karar vermenin geleceğe dair oluşuyla ilgilidir ve karar vermenin sorumluluğunu almayla bağlantılıdır. Ayrıca onun varoluşla ilgili bir suçlu-borçlu olmaya hazır olma anlamında bir sorumluluğu üstlenme anlamının ortaya çıktığını görürüz. Heidegger vicdan fenomeninin anlamını vicdanın tarihsel olanla (*the historical*) ilgisi bakımından soruşturur. Bu alışıl gelmedik

---

<sup>422</sup> Heidegger, M. (2002a). "Wilhelm Dilthey's Research and the Struggle For a Historical Worldview (1925)". *Supplements: From the Earliest Essays to 'Being and Time' and Beyond* (ss. 168-169). Ed. John van Buren. Çev. Charles Bambach. Albany: State University of New York Press.

değerlendirme varoluşun artık sahil biçimde ele alınmayışı nedeniyle tarihsel olan ile vicdan arasındaki bağlantıyı görmemizin engellediği fikrine dayanmaktadır. Vicdanın anlamı ile tarihsel olandaki sorumluluğumuzun bağlantısı görünemese de tarihsel olan “biz kendimiz ve bu bizim bir vazifemizdir”<sup>423</sup>, der Heidegger ve tarihsel olanı anlamayı varoluşu anlama meselesine dönüştürürken vicdan da buna göre tarif edilir: “Vicdan kendilik deneyiminin tarihsel olarak tanımlanmış bir *nasıl*’ıdır”<sup>424</sup>. Buradaki “nasıl” varoluşu kendinin kılmanın veya ona malik olmanın nasıl olacağına ilişkindir. Kendisine verili olarak bulduğu yaşam deneyiminin olgusallığıyla nasıl ilgilenileceği meselesi tarihsel bir mesele olarak Heidegger’in fenomenolojiye dahil etmek istediği bir problemidir. Varoluş bir yaşam deneyimi olması itibarıyla kendiliğe dair bir endişe (*Bekümmernng*) tarafından karakterize edilmektedir. Hatta Heidegger’e göre deneyimin gerçekleşmesi tek bir seferde gerçekleşen bir şey olmayıp “tarihsel bir yönü olan ve kendiliğin kendisi hakkındaki endişesi tarafından güdülenen bir endişenin devamlı bir yenilenmesinde tekrar tekrar gerçekleşecek”<sup>425</sup> bir şeydir. Kendine sahip olmaya yönelen bu endişe sayesinde kendine sahip olma (*Sich-selbst-haben*) asıl hedef olmaya devam eder ve bu tarihsel olarak yerine getirilmeye devam eden bir şeydir.

Bu yerine getirmede ancak kendilik deneyiminin “nasıl” ortaya çıktığı görülebilir. O nedenle Heidegger kendiliğin Ben olarak ne bir tümelin tikelleşmesi olduğunu ne de konumlandırma olarak bir Ben kavramını kabul edecektir. Yaşam deneyiminin olgusal oluşu tam da bu yerine getirmede Ben ile bağıntılanmıştır (*bezogen*). Zaman geçmiş, gelecek, şimdi olarak çeşitli kiplerde Ben ile bağıntılıdır ve Ben ile bağıntılı olan bu kipler “olmak” veya “-dır”ın kipleri olarak bağıntıların nesnel ifadesini kazanır, ancak varoluş fenomeninin tarihsel olanla bağlantısı nedeniyle kendilik deneyimi bu nesnel olarak belirlenebilir bağıntılar çokluğundan daha geniş ve kökensel anlama sahiptir. Kendilik deneyiminin olgusal olarak yerine getirilmesi veya yaşam deneyiminin varoluş bakımından ortaya çıkışı tam olarak bu anlamı imler. Kökensel anlamın ortaya çıkması kökensel bir şüpheyi gerektirir. Bunu ifade etmemizin sebebi Heidegger’in Benim (*Ich bin*) ifadesindeki olma anlamının birtakım kavramsallaştırmaların bu

---

<sup>423</sup> Heidegger, M. (2002). “Comments on Karl Jasper’s Psychology of Worldviews (1920)”. *Supplements: From the Earliest Essays to ‘Being and Time’ and Beyond* (s. 95). Ed. John van Buren. Çev. John van Buren. Albany: State University of New York Press.

<sup>424</sup> A. g. e., s. 95.

<sup>425</sup> A. g. e., s. 95.

anlamı silik hale getirmesi nedeniyle bir kökensel şüphenin bunu açığa çıkarmak için gerekli olduğunu ifade etmiş olmasıdır.<sup>426</sup> Ben'e ait tüm konum atfetmeler ve, onu nesne olarak alırken bir şeyin örnekleme olması anlamında, sınıflandırmalar yoluyla “olmak” anlamının tabiri caizse üzeri örtülür. O nedenle kökensel şüphe birtakım ön kavramsallaştırmaların üzerini örttüğü bu anlamın ortaya çıkarılması için de gereklidir diyebiliriz. Ancak bu şekilde kendilik deneyiminin eksiksiz somutluğu, kendine has şekilde tarihsel olanı yerine getirmesiyle gerçekleşmektedir. Bu da kendine dair endişesi (*Selbstbekümmerng*) yoluyla güdülenen sürekli bir endişeye yönelmekle mümkündür. Bunun gerçekleşme tarzı da vicdan fenomeninin kendisidir. Kendilik deneyiminin gerçekleşme tarzı olarak *-Varlık ve Zaman*'daki ifadesiyle— vicdana sahip olmayı istemek, kendi varlığının anlamının mesele edildiği sorumluluk üstlenici bir yaşam deneyiminin tarihselliğini ifade etmektedir. Heidegger yaşam kavramı ve yapıları üzerine çalışmaları bulunan Dilthey hakkındaki erken dönem yazısında ise, *Dasein*'in olanak olarak kavranışına atıfla nihai ve en zati olanak olarak onun ölümünü düşünmeksizin yaşam deneyiminden ve tarihsellikten sahil şekilde bahsedilemeyeceğinin altını çizecektir. Ölüm düşüncesi olmaksızın bir vicdan veya kendilik kaygısından söz etmek anlamsızdır, o nedenle Dilthey'daki yaşama dair saptamaları Heidegger önemser.

Heidegger, Dilthey'in yaşamın yapıları üzerine düşünürken kendi *Dasein*'imizin Varlığının anlamı üzerine bir soruşturma yürütmediği için o sahil tarihsel Varlığı anlamayı başaramayacağını göstermeye çalışır.<sup>427</sup> Yapılacak şey *Dasein*'in Varlığını bir bütün olarak ele almanın yolunu bulmaktır. Ne Kant ne Dilthey ne de fenomenoloji bunu henüz başarabilmiş değildi. Heidegger bu kavrayış ve sunumdan yoksun olmamızdan hareketle, insanı ve gündelik varoluşunda *Dasein*'i fenomenolojik tarzda incelemenin gerekliliğini ifade eder. Hatta *-Varlık ve Zaman*'daki ifadesine benzer bir ifadeyle— “bize en yakın ve aşikâr olan ama aslında bizim için örtüsü en az kaldırılmış”<sup>428</sup> olana dair bir inceleme olacaktır bu. Heidegger için yaşama sahil her canlının bir çevresi, yani onu çevreleyen bir dünyası (*Umwelt*) vardır. Fakat dünyanın bize verili olmasının kökensel anlamı bizim dünyayla henüz onu ilkin teorik bilmenin

---

<sup>426</sup> A. g. e., s. 92.

<sup>427</sup> Heidegger, M. (2002a). “Wilhelm Dilthey's Research and the Struggle For a Historical Worldview (1925)”. *Supplements: From the Earliest Essays to 'Being and Time' and Beyond* (s. 162). Ed. John van Buren. Çev. Charles Bambach. Albany: State University of New York Press.

<sup>428</sup> A. g. e., s. 162.

bir nesnesi haline getirmeksizin onda eylediğimiz olgusuna dayanır, yani onunla biz pratik bir ilgi içine girdiğimiz, kullandığımız ve ihtimam gösterdiğimiz şeylerle karşılaştığımız için ilişki kurarız. Nesnelere kurulan ilişki yakınlık veya uzaklığa göre bir mekânda gerçekleşen ilişki olup henüz geometrik uzayın tek biçimli yapısına ait değildir. Karşılaşılan ve belli bir tavırla yöneldiğimiz her şey benimle aynı Varlık yapısına sahip başkaları içindir aynı zamanda. Dünya-içinde-olmak aynı zamanda başkalarıyla-olmaktır. *Dasein* evvela karşılaştıklarıyla pratik bir ilgi içindeyken kendi kendisini de bu pratik alanın bir parçası olarak başkalarının da ait olduğu dünya üzerinden anlar. Ait olduğu bu dünyanın *Dasein*'in kendi kendisini anlamasını öncelikli olarak belirlemesi nedeniyle biz “öncelikle ve çoğunlukla kendi kendimiz değiliz”<sup>429</sup>. Hatta *Dasein* herkes dediğimiz başkalarının söyleme, yargılama, görme ve isteme tarzları bakımından bir yaşam sürer. Herkes denilenin, bu anlamda *Dasein*'a üstünlüğü bulunur. Kendi kendisine dair endişesi olmayan *Dasein*, her günkü dünyasında kendi Kendiliğinden uzağa düşmüştür ama gerçekliğini de yine o herkesin dünyasında bulmaktadır. Bu onun düşmüşlüğü karakterize eder.

Dahası, burada devreye bir de söz girer ve söz bu düşmüşlüğü pekiştirir. Varolanların kökensel bilgisini açığa çıkarmak şöyle dursun, söz her günkü dünyanın lakırtısı olarak dünyayı örter. Dünya örtüldükçe *Dasein*'in kendisinin de üzeri örtülür. Dünyaya ve ilgilenilen şeylere duyulan endişe aynı zamanda kendilikle ilgili bir endişeydi. Kendilik kaygısının dünyayı ve *Dasein*'in kendisini de açıklamasının olanağının da onun kendilikle ilgili bir endişe olarak icra edilmesine bağlıdır. Heidegger bu endişeyi ihtimam gösterme olarak ifade eder: “İhtimam gösterme *Dasein*'i karakterize eden Varlığın sahil türüdür. İhtimam gösterme [*care*] kavramı ve deneyimi kadimdir ancak bu fenomenin üzeri uzun zamandır örtülmüştür ve öncelikle bir hareket noktası olarak asla kabul edilmemiştir”<sup>430</sup>. Bu düşünme tarzı *Varlık ve Zaman*'la da süreklilik arz eder.

Heidegger'in *Dasein*'i anlamasal (*verständlich*) olarak dünyayı ve o dünyada varolanlarla birlikte kendi kendisini de anlar. Kendiliği ona diğer varolanlar gibi verili olmadığı halde kendisini onlar bakımından ve onlar aracılığıyla anlamlandırır. Bize sorulan “Kimsin?” sorusu hem “Ben Benim” diye yanıtlanabilir hem de “Ben

---

<sup>429</sup> A. g. e., s. 164.

<sup>430</sup> A. g. e., s. 165.

kendimim” diye. Dünyada, içindeki tüm varolanlar belli bir anlamlandırma bütünlüğü içerisinde dünya bana açılabilirken anlaşılır olsalar da “Benim kendim” olarak adlandırdığım şey, bana o varolanların dahil olduğu anlamlandırma bütünlüğü içerisinden verilmez. Kendime atıf yapacağım sözcükler tüm diğer varolanları çağıracağı gibi beni çağırılmaz. Dolayısıyla ben kendimle bir bağıntısızlık olarak bağıntı kurmak durumunda kalırım. Nasıl ki Varlık varolanlar arasında bulunmuyor ya da onları kapsayan bir tümel gibi işlemiyorsa, benim kendim de tıpkı Varlığın kendisi gibi anlamına varolanların anlamlandırılmasındaki gibi sahip olamıyor. Anlayan olarak, kendimi ve Varlığı belli bir tarzda, öyle veya böyle, yani bir yoruma göre anlamaktayım. Heidegger için kökündeki bu anlamasal durumumuz nedeniye bir ayrımla karşılaşırız: Otantiklik ve inotantiklik yahut sahihlik ve gayri sahihlik.

*Dasein*'in Varlığının anlamını diğer varolanların anlamlandırılması tarzında ele alan her tür yorum Heidegger için gayri sahih veya inotantik olarak nitelenir. Sahihliğin ayırt edilebilmesi için dünya içine soğrulmuş olarak bulunan *Dasein*'in öncelikle bu dünyayı örten anlamlandırmanın ağından çıkması gerekir. *Dasein*'in kendi ölümü kendiyile olan bağıntısının veya irtibatının kendisinin bir gün var olmayacak olması yoluyla kesilmesi olasılığı, onu içine soğrulmuş bulunduğu anlamlandırma bütünlüğünden geri çeker. Buraya kadar anlatılanlar Heidegger'in insanın kendini içinde bulunduğu bir olgusal hâl olduğu ve başına gelmesi kesin olan ölümü nedeniyle de onu tavır almada görece edilgin bir hâle sokmuş olduğu sanısını uyandırabilir. *Varlık ve Zaman*'ı okurken bu bütün süreci betimlediği kısımlarda biz özne türünden bir failin etkinliğine tanık olmayız gerçekten de. Fakat dünyaya karşı sürekli bir tavır almada yeterince cesursak<sup>431</sup>, Varlığı anlamada, Varlığın anlamını açıklamada ve hakikate erişme konusunda bize yol gösterecek bir hocamız bulunmaktadır. Bu hoca *Varlık ve Zaman*'ın kendisinden başka bir şey değildir. Bir kez ölümle kaygılandıktan sonra içine düşülen hâl ile ne yapılacağını bize örtük şekilde anlatan şey *Varlık ve*

---

<sup>431</sup> Cesaret kaygı (*Angst*) karşısında Varlığın deneyimini olanaklı kılandır. Burada dehşete düşüren karşısında bir cesareten söz etmemektedir Heidegger. Örneğin Heidegger dehşetin insanın evinde hissettiği yerelliğin üzerine titremek anlamına geldiğinden söz eder, dehşet bu sürüp gidecek olması beklenen evinde olma halinin teminatı gibidir. Kaygı asli kaygı olan kaygı olarak insandan dayanabilmesi beklenendir ki Varlık deneyimi, Varlığın insanla olan ilişkisi (*Bezug*) tanınabilsin. Bunun için uçuruma (*Abgrund*) bakabilmesi beklenir. Heidegger cesaret hakkında şöyle der: “Hiç dayanma gücüne sahiptir. Cesaret, dehşetin uçurumunda, Varlığın pek ayak basılmamış bölgesiyle karşılaşır; ancak bunun ışınmasıyla [*Lichtung*] her türlü Varolan, olduğu ve olabileceği şeye geri döner” [Heidegger, M. (2019). *Metafizik Nedir?* (s. 51). Çev. Yusuf Örnek. 5. Baskım. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu].

*Zaman*'dır. Kitabın bize kendini takip ettirdiği tüm süreci yani Heidegger'in varoluş analitiğinin serimini yaptığı tüm ilerleyişi bu şekilde okumamız mümkündür. İnsanın kendi kendisinin keşfettiği sandığı şeyleri kitabın bize keşfettirdiğini fark ettiğimiz anda *Varlık ve Zaman*'ın aslında bakışı sürekli olarak kendimize ve Varlıkla ilişkiye çevirten bir hoca olduğunu pekâlâ anlarız. Kendimizin deneyimlediği Varlıkla ilişkiyi deneyimleyebilmek ve bunun yolunu gösterebilmek (bunun için fundamental analize başvurmak gerekir) için kitabın Varlık sorusuna *doğru* giriş yapma yolu olduğunu görmeliyiz. Varlığın deneyimi kendi başına *Varlık ve Zaman*'ı kılavuz almayı gerektirmez fakat Varlığın deneyimine dair bir söylemin haklılık kazandırılmasının yolu *Varlık ve Zaman*'dadır ve ondan geçer. Heidegger "her soruşturma bir aramadır. Her arama da aranan şey tarafından peşinen yönlendirilir"<sup>432</sup> dese de kitabın seyri gereği soruya *doğru* giriş yapabilmek adına çoğu kavramın bize peşinen verilmek zorunda olduğunu bizzat görürüz.<sup>433</sup>

*Varlık ve Zaman* kendilik, kendiliğin anlamı ve hakikat gibi kavramları anlamak için en açık örnektir belki de. Kendine dönüş temasının, bakışı kendimize çevirmenin, kendimizle kaygılanmamızın aslında Varlığı anlamaya çalışmak olduğunu anlatmaya girişir. Öznellik ve hakikati tartışmasının özgün bir zeminini biz onda buluruz. *Varlık ve Zaman*'ı norm koyucu bir metin olarak tasarlamamıştır Heidegger. Fakat fundamental ontolojinin yapılabilmesi imkânı ancak bu metnin izleği bakımından bir norm getirir. Bundan kaçınmak adına her ne kadar *Dasein*'in analitiğine *doğru* bir giriş yapmak için bile olsa kavramlarını peşinen, birer reçete gibi vermek istememesinde Heidegger'in yönlendirici olarak bulunmak istemediğini de anlarız. Ne var ki sonuç olarak kendimizle ilgilenmemizin veya ilgilenmememizin bizim bütün anlayışımızı belirlediğine tanık olduğumuz ölçüde bizi karşılayan şeylerle ilgili ne yapmak gerektiğini Heidegger'in keşfetmemizi istediğini de pekâlâ söyleyebiliriz.

---

<sup>432</sup> Heidegger, M. (2001). *Being and Time* (s. 24). Çev. John Macquarrie ve Edward Robinson. Oxford: Blackwell.

<sup>433</sup> Birkaç örnek vermek gerekirse (*Dasein* dışındaki vurgular bana ait): Varlık sorusunu "*uygun şekilde* formüle etmek" (s. 24), "Varlık sorusunun varolanlara erişimin *doğru yoluna* erişilmesini ve güvenceye alınmasını istemesi" (s. 26), *Dasein*'in diğer varolanlara göre müstesna kabul edilmesiyle başlangıç noktası olarak alınması ve "ontolojik araştırmanın kendisi *doğru anlaşıldığında* Varlık sorusunun önceliğini tanımak..." (s. 31), "bu varolana olan *doğru* erişim yolu" (s. 36), "Şimdiye kadar elde edilen *Dasein* yorumlamasının eksistansiyel haklılığını kazanması, *Dasein*'in temel yapılarının Varlık sorununa açıkça doğrultularak *uygun şekilde* çalışılmasına bağlıdır" (s. 37), "*Dasein*'in temel yapılarının *hazırlok niteliğindeki* yorumu" (s. 42) vb. için Bkz: Heidegger, M. (2001). *Being and Time*. Çev. John Macquarrie ve Edward Robinson. Oxford: Blackwell.



Kendi adlandırmasıyla “kapalılığı-açma-kararlılığı” ve “başkasının vicdanı olabilme” gibi mefhumlar hakikate erişmek için öznenin geçirmesi gereken dönüşümleri gerçekleştirmek için gerekenleri şart koşar. Biz bölümün bu kısmında Heidegger’in kendiliği anlamlandırma sahasına dönüştüren felsefelere itirazında onun haklılığını göstermeye çalışacağız; ancak ikinci olarak Varlığın anlamını ortaya çıkarabilecek sahil varoluş olanaklarını açma yolunun tinsel öğelerden geçtiğinin görülmesi gerektiğini göstermeye çalışacağız.

Heidegger’in *Sorge* kavramının dilimizdeki karşılığı ihtimam göstermedir. *Dasein*’ın dünya-içinde-Varolma (*Being-in-the-world*) tarzındaki “yapısal bütünlüğü kendisini ihtimam gösterme olarak açığa çıkarır”<sup>434</sup>. Heidegger’in ifadesiyle, özü varoluşunda yatan *Dasein* için kendi Varlığının anlamı kendisine önceden verili değildir ve mesele ettiği Varlık daima “benimki”dir<sup>435</sup>. *Dasein* aynı zamanda Ben Kendim olan olarak bir kendilik anlayışına zaten sahiptir. Ancak bu anlayış onun kendi kendisiyle ilgilenmesinden gelmez. Bu nedenle *Dasein*’ın kim olduğu sorusuna verilecek yanıt daima hazır bir verili olan, üstlenmiş olduğu özne olan Ben’den ve aslen bir Kendi’den yola çıkarak verilir. Yani “Ben” dediğinde o belli tarzdaki kendiliğini de varsayar. Ben, deneyim ve davranışlarının değişimleri boyunca özdeş kalan olarak Batı metafiziğinin tözselleştirdiği bir şeydir. Bu şekilde de Ben kendimi değişen çokluluğa ilişkilendirir; örneğin algının öznesi, bilgi öznesi vb. haline gelebilir. O nedenle, özdeşliğini koruyor olması, başkalıkta aynı kalması yoluyla mümkündür. Başkalıktaki aynılığın kendilik olduğunu ifade ettiğimizde bu Heidegger için mevcut bir Varlık yorumuna bağlılığın sadece bir ifadesidir. Özdeşliğe dönüşü ifade eder.

Benim olan *Dasein*’ı başkalarınınkinden ayırırım ve Ben’den hareket etmek durumunda kalarak kendi Varlığının anlamının verili bir yorumu üzerinden kendisini yorumlarım. Eksistensiyal analitik açısından ve pratik ilginin önceliği bakımından öncelikle bu “verili” yoruma maruz kalındığı söylenebilir. Orada hâkim bir Varlık türü üzerinden bu yoruma tâbiyimdir. “*Dasein* öncelikle ve çoğunlukla dünyası tarafından ele geçirilmiştir”<sup>436</sup> ve bu da *Dasein*’ın tüm meşgalelerinde varolanlarla haşır neşir olduğu ve kendini onlarda kaybettiği anlamına gelir. *Dasein*, soğrulduğu dünyasına

---

<sup>434</sup> Heidegger, M. (2018). *Varlık ve Zaman* (s. 347). Çev. Kaan Ökten. İstanbul: Alfa.

İngilizce karşılıklar için kullandığım metin şudur: Heidegger, M. (2001). *Being and Time*. Çev. John Macquarrie ve Edward Robinson. Oxford: Blackwell.

<sup>435</sup> A. g. e., s. 78.

<sup>436</sup> A. g. e., s. 181.

böylelikle tutulmuş, onun tarafından büyülenmiş durumdadır. İlgilenici bakışıyla kendi dünyasındaki el-altında-olan varolanlarla ilgilenir ve orada *soğrulur*. Eş kökenli olarak açıldığında, bu el-altındaki varolanlarla ilgilenmesiyle birlikte dünyada Başkalarıyla birlikte-Varolma minvalinde var olmaktadır, yani soğrulduğu dünyada *aynı Varlık türüne* sahip varolanlar da mevcuttur, onu hâkim bir Varlık türü yorumuna düşüren şey de bu başkalarıyla birlikte-Varolma minvali adını alır. Orada başkalarının *Dasein*'ıyla karşılaşma olanağı hep saklıdır, hatta yalnız olduğunda dahi başkalarıyla. Bu anlamda Varlık tarzlarının “eksistensiyal ontolojik analizi” dahilinde, tıpkı dünya-içinde-Varolma gibi, onunla eş derecede asli ve kökensel olan diğer *Dasein* yapıları da açık hale gelmektedir. Örneğin, birlikte-Varolma (*Being-with; Mitsein*) ve birlikte-Dasein'dır (*Dasein-with; Mitdasein*)<sup>437</sup>. İşte bu açık kılımla *Dasein*'i tâbiyet altına alan hâkim Varlık türü ortaya konabilmektedir.

Birlikte-Varolmada, kendi-olarak-Varolma tarzında var olur. Kendisini benim *Dasein*'im olarak başkalarından ayırmış olur. Fakat başkaları genelde zaten oradadır. Kendi-olarak-Varolma hergünlükte (*everydayness*) bir tarz olarak açık hale geldiğinde, hergünlüğün öznesi “herkes” de açığa çıkar. Bu haliyle *Dasein* içine soğrulduğu dünyasında kendi Varlığının anlamını mevcut olma üzerinden yorumlamaktadır ve bu nedenle Varlığı belirsiz kalır. Heidegger *Dasein*'in kim olduğu sorusuna verilecek yanıtın “Ben Kendim” olmayan olma olasılığını göstermeye çalışır, çünkü aslında o sahil olarak kendisi değildir.<sup>438</sup> *Dasein*'in her seferinde Benimki olması bunu bir Ben üzerinden yaptığını gösterir, o zaman verili olan bir özne tarzına bağlı kaldığını anlayabiliriz. Daha önceki felsefecilerde karşılaştığımız Ben, farkına varıldıktan sonra diğer her şeyi kendisine bağıntılayan olduğu keşfedilendi örneğin. Gelgelelim onun (*Dasein*'in) bu şekildeki belirlenimi ontik belirlenim olarak kalır, otantik varoluşa ait bir belirlenim olarak değil. *Dasein*'in kendi Varlığını mesele edinerek kendisinin “en zati olabilirliği” olan kendi Varlığına doğru<sup>439</sup> taşıyan olduğu denli kendini tâbi bulduğu egemen Varlık yorumunu modifikasyona uğratabilir. Ben bu noktada *Dasein* için tamamen boş değildir, bir işleve sahiptir. “Özü varoluşunda olan” *Dasein* için, aracılığıyla Ben'in kendisine verili olduğunu göstermesini sağlayan açıklık henüz olanaklı olmayabilir. Fakat sözünü ettiğimiz Ben ise *Dasein*'in kendisini

---

<sup>437</sup> A. g. e., s. 182.

<sup>438</sup> A. g. e., s. 183.

<sup>439</sup> A. g. e., ss. 78-79.

seçebilmesi formel olanağını göstermektedir aynı zamanda. Varlığın tikel bir fenomenal bağlamında Ben, kendisini kendine “karşıt” şekilde gösterebilme formel olanağını açığa çıkarır.<sup>440</sup> Özü gereği sahih olabilme olanağına sahiptir *Dasein*, bu nedenle kendini kaybedebildiği gibi henüz kazanamamış da olabilir.<sup>441</sup>

Eksistensiyal analitik bir *Dasein* ile başlayan analitik olmalıdır. *Dasein*, kendisine en yakın çevreleyen-dünyada, ilgilenme esnasında el-altında olan ekipmanla (ve dolayısıyla onun atıf tümlüğüyle) birlikte Başkaları ile de karşılaşmış olur. *Dasein* kendisine en yakın çevreleyen-dünyada, örneğin bir zanaatçının çalışma dünyasında çalışma esnasında kullanılan malzeme<sup>442</sup> ile birlikte Başkalarıyla karşılaşmış olur. El-altında olanın Varlık türü olan ilintililikle (*involvement; Bewandtnis*) birlikte belli bir atıf da (*reference; Verweisung*) gelir. Öyleyse malzemeyle birlikte üretici ya da hizmet verenle de bir şekilde karşılaşmış olur. Dikkat edilmesi gereken, karşılaşmanın, önce mevcut-olan bir şeye düşünce yoluyla sonradan *eklenen* Başkaları ile olmadığıdır. Aksine Başkaları ile varolanların el-altında oldukları bir dünyadan hareketle karşılaşılır ki bu dünya aynı zamanda daima benim de dünyamdır. Bir varolan ekipman veya donanım kendi başına değildir, bir donanım bütünlüğüne aittir. Hepsi bir şey içindir. Dolayısıyla bir şey başka bir şeye atfedilir. Donanımın veya ekipmanın veya aletin ne olduğu değil, ne işe yaradığıyla bir atıf bütünlüğü içinde yer aldığını söylemek gerekir. Böylelikle biz el-altında-olmak (*Zuhandenheit*) sıradan mevcut-olmaktan (*Vorhandenheit*) ayrılır.

*Dasein*, tam da *Dasein*'sal olan bir dünya-içindedir. Başkalarının “dünya-dahilindeki kendi-Varlığına [*Being-in-themselves*] da birlikte-*Dasein* [*Dasein-with*]<sup>443</sup>” denir. *Dasein* özünde birlikte-Varolma olduğundan, başkalarının birlikte-*Dasein*'ı bir *Dasein* için ve de bizimle birlikte *Dasein* olanlar için dünya-dahilinde açılır. Öyle ki olgusal olarak bir başkası algılanır olmadığında bile birlikte-Varolma *Dasein*'ı varolmasında belirleyecektir ve bu anlamıyla “*Dasein*'in yalnızlığı da dünya içinde birlikte-Varolmadır<sup>444</sup>”. Öyleyse yalnızlığa kaçmayı seçme bile tam bir yalıtılma demek değildir çünkü birlikte-Varolma olarak birinin kendi *Dasein*'ına birlikte-*Dasein* eşlik eder. Dünya, bu anlamda, sadece el-altında olanların *Dasein*'la

---

<sup>440</sup> A. g. e., s. 184.

<sup>441</sup> A. g. e., s. 79.

<sup>442</sup> “İş atıf tümlüğünü taşır ki malzemeyle onun içinde karşılaşılmaktadır” [A. g. e., s. 118].

<sup>443</sup> A. g. e., s. 188.

<sup>444</sup> A. g. e., s. 191.

karşılaşmasına olanak tanımaz, aynı zamanda birlikte-*Dasein* olan başkalarını da serbest bırakır. Dünyasal denilen aslında karşılaşılana ilgili olduğundan atıf, ilintililik ve anlamlılık (*Bedeutsamkeit*) ile bağı kurulmuştur. Heidegger dünyada karşılaşılana anlamlılıkla birlikte bir atıf bütünlüğünün imkânını kazandığına dikkat çeker ve bunu yaparken aslında *Dasein*'in Varlığını bu ilintililikten çekip çıkarır. Öyle ki onun Varlığı başka türden bir atfa sahip olacaktır. *Dasein*'in bu Varlığını “en zati olabilirliği” veya “en zati Varlığı” olarak karakterize eder ki o bir “uğruna olan” olarak değerlendirilir.

Başkaları, çevreleyen-dünyada karşılaşılana olarak kendi yapıp etmeleridir (yaptıkları ettikleri kadardır, ne yapıyorlarsa odurlar vb.). Bu da yapıp etme farklarından dolayı birlikte-Olmadaki mesafeliliğe temel hazırlar. Bu mesafe farkının temeli olan hep-beraber-olmaya bir endişe eşlik eder: Birilerinin önünde, gerisinde olma, onlarla farkı kapatma endişesi. Böylesi bir endişe fark edilmediği kadar, yani dikkat çekmediği kadar da ısrarcı ve önsel hale gelir. Böyle olduğu sürece her-günkü-Olmaklık *Dasein*'i tâbiyet altında tutmaktadır. Kendi kendisini toplumsal statü bakımından konumunu dert ettiği bir endişelenmeye teslim olmuştur. Varlığı *devralınmıştır* (*taken over*). Var olan kendisi değildir ve öyle olduğu için Varlık olanakları da Başkalarının tasarrufundadır. Başkası denilen aslında hiç de belli bir kimse olmadığı için biri diğerinin yerine ikame edebilir. Başkalarının bu hakimiyeti *Dasein* için tümüyle fark edilmez olup çıkar. Başkaları *Dasein*'in kendisi de olmadığı gibi kim oldukları da belirsiz kalır. Birilerinin sayıca toplamı anlamına gelmeyen başkaları, o, şu ya da bu olmadan “herkes”tir<sup>445</sup> ve bu herkes, aslında ayrımsızdır. Kamusal durumda, hep-beraber-olmada, *Dasein* Başkalarının Varlık türüne karışır. Onlarla olan farkı silikleşir. Bu nedenle dikkat çekmezdir bu durum. İnziva halinde bile bu herkesleyizdir. Fakat karar verme anlarında herkes ortadan yitip gider. *Dasein*, karar vermekten daha çok kararın zaten alınmış olmasına alışkıdır, aşına olduğu şey daima bir karar verme yükünün kendinden alınmış olmasıdır. Her tür karar alma ve onun yargı herkes tarafından tayin edilmiş olduğundan *Dasein*'in üzerindeki *sorumluluğu* zaten alır. Hesap vermesi gereken kimse olmadığı gibi, sorulduğunda sorumluluğu hiç kimsenin üzerine atmış olur. Herkes bu anlamda *hiç kimsedir*. Herkes, *Dasein*'in sorumluluğunu alarak onu yükten kurtarır. Herkes kimsenin kendisi

---

<sup>445</sup> A. g. e., s. 200.

olmamasıdır aslında. Kimse kendi olması için ona yönelen çağrıya yanıt vermemektedir. İster İngilizcedeki *responsibility* olsun isterse Almandaki *Verantwortung*, sorumluluk sözcüğünün bu iki anlamı da “yanıt vermek” (*to respond; anworten*) ile olan bağına hatırlatmak gerekir. Kendisi olmaya yapılan çağrı yahut kendisiyle ilgilenmeye yapılan çağrıya yanıt verebildiği müddetçe kendi olabilme olanağını açmaktadır *Dasein*. Bunun için neden direktmesi gerektiğini (cesaret göstermesi gerektiğini) aşağıda ele alacağız. Fakat gayrı sahih varolma tarzının anlam bakımından durumunu ele almadan önce bu gayrı sahihliği biraz açalım.

Mevcut var olma tarzları içinde ne *Dasein*’ın kendisi ne başkalarının kendisi kendini bulamamış olduğu gibi kaybetmemiştir de: “Bu tarzlar içinde, birinin Varlık tarzı gayrı sahihlik ve kendi kendisiyle duramamadır [*Unselbständigkeit*]”<sup>446</sup>. O nedenle *Dasein* herkes-Kendiliğine saçılmıştır ama bu şekilde de kendisini bulabilme olanağı saklıdır. Kendine aşinalığı, yani kendisini yorumlama tarzı herkes-Kendiliği üzerinden olduğu için dünya yorumu ve Varolmaya dair yorumu da aynı şekilde devraldığı bir yorumdur. Varolma sınırları bellidir *Dasein*’ın. *Dasein*’ın herkes içinde kaybolmuşluğundan çıkabilmesi, sahihlikte varolabilmesi, herkes-Kendiliğini değişikliğe uğratması (*modifikasyon*), yani yapılan seçimleri seçmemeyi seçmesi ile olanaklıdır. Bu seçmemeyi seçme, bir telafidir, yinelenen seçimde seçmemeyi seçmektir.<sup>447</sup> Böylece sahih varolabilirliği olanaklı kılacaktır. Onu bu gayrı sahih oluşundan çıkarabilecek olan şey kendi olası ölümünün kesinliğidir ve bu her daim bir duygu durumu veya ruh hali içinde bulunan *Dasein* için kaygı vericidir. Kaygı güvenilir olan, sığınılabilir ve sorumlulukları devralan her türlü kaçıştan *Dasein*’ı tekinsizliğe iter.

Herkes-Kendiliğinin egemenliği Varlık yorumunun hâkim oluşundan ileri geliyordu. Bu onun nasıl varoluyorsa öyle varolduğunu karakterize eden bir yorumdur ki oradan çıkabilme olanağı onun tersi şekilde fırlatılmış olma durumunu da karakterize eder. Herkes-Kendiliğinde sığınılan şey bu fırlatılmışlık karşısında bulunduğunu düşündüğü özgürlüğüdür. Ne var ki bu yalnızca karşılaşılan tekinsizlikten salt bir kaçış değildir, *Dasein* için belirleyicidir de: “Tekinsizlik kendini temel ruh hali olan kaygıda sahih şekilde açığa vurur ve fırlatılmış *Dasein*’ın açımlandığı en esas tarz olarak, *Dasein*’ın

---

<sup>446</sup> Heidegger, M. (2001). *Being and Time* (s. 166). Çev. John Macquarrie ve Edward Robinson. Oxford: Blackwell.

<sup>447</sup> A. g. e., s. 313.

dünya-içinde-Varolmasını dünyanın ‘hiçliği’ ile karşı karşıya getirir; bu ‘hiç’ karşısında *Dasein* en zati Varolabilirliğine ilişkin kaygıyla kaygılanır”<sup>448</sup>. Heidegger kendini tekinsizlikte bulanın, vicdanın çağrısının çağıranı olup olmadığını sorar. “Herkes”ten onu kendisine çağırın bu çağrı sessizlik modusunda iletilmesi itibarıyla ancak onun kendisinden gelebilir. Kendisi ihtimam gösterme olarak karakterize edilen *Dasein*’ın kendi kendisine ihtimam göstermeye çağırır bu çağrı. Çağrı onun “sorumlu” olmasını hissettiren o suçlu-borçlu olma *olarak* hissedilir ve bu anlamda çağrıya verilecek yanıt kendinden sorumlu olmayı üstlenmeyi kapsar. Ayrıca çağrının seslenişi de Heidegger’e göre hergünlüğe ait gündelik boş konuşmadan (*idle talk*), her şeyi anlamlı kılan ve içinde özgür olduğu sanılan kendilik tarzının yorumlanmasının gürültüsü olarak değil, suskunluk olarak işitilebilir. Suskunluk tarzında gelen çağrı onun kaygı karşısında hazır olup olmadığına dair yanıt bekler ve *Dasein*’ın bir vicdana sahip olmaya istemesinde açıklanır.<sup>449</sup>

Kendi olarak varolmayı isteme vicdana sahip olmayı istemedir ve Heidegger buna “kararlılık”<sup>450</sup> der. Konforlu ve özgür olduğu düşünülen zeminden, kaygı yoluyla itilmiş olunan zeminsizliğin tekinsiz oluşu karşısında ancak bu açıklamaya dair bir kararlılık sergilenebilir. Bu noktada, *Dasein* anlayan ve yorumlayan olarak, Varlığın anlamını anlayabileceği açıklama yolunda kendi en sahih varoluşuna döner. *Dasein*’ın anlayan ve yorumlayan olarak dünyada keşfedebileceği ilintilik bütünlüğü anlamlılık dahilinde olabilirken, karşılaştıklarını açıklaması “anlamlandırmalar”<sup>451</sup> (*significations; Bedeutungen*) olarak gerçekleşir ve aynı zamanda sözcükler ve dahası dilin de olanaklı Varlığını belirler. Bu tema Theodore Kiesel’in de yaptığı alıntıda gösterdiği gibi, anlamlı olma, bizim daha önce değindiğimiz anlam-vermenin dünyasal oluşuna işaret etmektedir ve bu aslında dünya-içinde-Varolmanın anlamıdır: “Anlamlı ilksel olandır, kendini dolaysız olarak verir, bir şeyi algımlarken düşüncenin dolambacına girmez. Baştan sona ve daima kendime işaret eder, çevreleyen bir dünyada yaşayan bana, tamamıyla dünyasaldır, o, ‘dünya-la-r’”<sup>452</sup> Demek ki *Dasein*’ın tâbi olduğu anlamlandırma ağından çıkabilmesi için kendisine ulaşan

---

<sup>448</sup> A. g. e., s. 321.

<sup>449</sup> A. g. e., s. 342.

<sup>450</sup> A. g. e., s. 343.

<sup>451</sup> A. g. e., s. 121.

<sup>452</sup> Genç Heidegger’den alıntılaman Theodore Kiesel bkz: Kiesel, T. (1995). “Why students of Heidegger will have to read Emil Lask”. *Mind and World* 28 (s. 227). Hollanda: Kluwer Academic Publishers.

uyaranın dünyanın kendisi kadar kökensel şekilde açımlayıcı olması gerekir. O nedenle üzerinde durduğu zemini yerinden edecek bir ölüm düşüncesinin ittiği boşlukta, bunu ancak bir kaygı ile kaygılanması sağlayabilmektedir.

Genelde dahil olduğu o “herkesin” lakırtısı içinde, kamusalılıkta kendisini kaybederek herkes-Kendiliğine kulak kesilmiş olduğundan kendi Kendiliğini (*Self*) dinlemeyi başaramaz<sup>453</sup>. Kendisini, herkes-Kendiliğine kulak vermede duymazdan geldiği olarak bulabilmesi için bu kulak vermenin “kesilmesini” (*interrupt*) sağlayacak başka türlü bir duymanın *Dasein* tarafından kendisine verilmesi gerekir. Bir sapmaya ihtiyaç vardır çünkü hergünlüğün lakırtısının belirsiz gürültüsü içinde şaşkına dönmüş olan *Dasein* için bu belirsizliği ortadan kaldıracak olan şey, dışarıdan değil ama kendi kendisinden gelecek olan, lakırtının aksine sözün suskunluk modusunda kendisine ulaşacak olan vicdanın çağrısıdır. Bu seslenme veya davette *Dasein*'in hem başkaları hem kendisi için dünya üzerinden kat edilir. Seslenen ve kulak vermesi beklenen *Dasein*'a egemen olan aslında herkes-Kendiliğidir ve çağrı *Dasein* için kendi kendisi olmadığını, daha doğrusu olduğu haliyle Varolabilme imkânı olan olması gerektiğini hissettiren bir çağrıdır. Olduğu hali, kendini düşmüşlük olarak bulduğu kamusal kendiliğidir. Bu çağrı bir anlamda bu tarz kendiliğin hiçleyicisidir ve isabet ettiğinde “herkes” çöker. *Dasein* kendi kendisinin zemini olmaya tekinsizliğe itilerek çağrılır: “Çağrıda bulunma yüzünden barınak ve korunağından mahrum kalan benlik [kendilik], bu çağrı sayesinde kendine taşınır”<sup>454</sup>.

“İşte bu *hiç*, fırlatılmışlığın eksistensiye anlamına aittir. Zemin-olmak suretiyle kendi kendisinin hiçselliği olarak *vardır*. Burada hiçsellik mevcut-olmama veya hazır-olmama demek değildir. Bilakis *Dasein*'in bu *varlığını* yani fırlatılmışlığını tesis edendir. Bu için hiç-karakteri eksistensiye bakımından belirlenmiştir: *Dasein kendi* olarak var olurken, fırlatılmış varolan *olarak* kendidir. *Dasein kendi sayesinde değil* söz konusu zeminden hareketle kendine *serbest bırakılmıştır ki bu zemin olarak* var olabilsin. *Dasein kendi varlığının zemini* değildir, bilakis bu zemin, kendi tasarımından ortaya çıkar. Çünkü *Dasein*, kendi-olmaklık olarak bu zeminin

---

<sup>453</sup> Heidegger, M. (2001). *Being and Time* (s. 404). Çev. John Macquarrie ve Edward Robinson. Oxford: Blackwell.

<sup>454</sup> Heidegger, M. (2018). *Varlık ve Zaman* (s. 407). Çev. Kaan Ökten. İstanbul: Alfa.

*varlığıdır*. Bu zemin, zemin-olmaklığı devralmak mecburiyetinde olan bir varolanın zeminidir daima.<sup>455</sup>

*Dasein* içine soğrulduğu dünya ile aslında olumsuz bir bağ kurmuştu, bu olumsuzluk hiçsellikteki pozitif olanı görmeye *Dasein*'i taşıyan olumsuzluktur. Olduğu hali ona olduğu hali onun kendisi için aydınlatan veya ışıldatan aşmadır ve bu aşma onun kendi olabilirliğinin olanağını verir ama önce onun kendine dönmesi gerekmektedir. Kendisinin altından çekilen zemin aslında kamusal olarak birbirinin konumuna dair endişesi olan ve bu endişeyi taşıyan herkesi homojen hale getiren, tesviye eden bir düşünmenin zeminidir. Çağrı, bu düşünme ve anlama tarzını, dünyanın anlamlı kıldığı anlamlandırmaların da zemininin çekilmesidir. *Anlamlandırmadan yoksun olma (Bedeutungslosigkeit)*<sup>456</sup> tüm geçerlilik kazandırılan düşünme ve anlama tarzlarının altını oyar. Buna felsefi olarak girişilen anlamlandırma temellendirmeleri de dahildir. Varlığa dair daha ilksel ve kökensel bir anlayış ve yorumun olanağını burada bulur Heidegger. Klasik ontoloji ve metafiziğin anlamlandırma teorileri Varlığın anlamını anlamaya yönelik soruşturma yapmadığı için bu kökene inememiştir. Anlamlandırmaları olanaklı kılan ve kökensel olan anlam, *Dasein*'in açıklama yoluyla bir şeyi anlaşılır kılmasını sağlayandır. Geçerlilik kazandırılan düşünme, anlama, davranma, yorumlama biçimlerinin anlamlandırmalarından yoksun bırakılması da anlamla (*Sinn*) anlaşılır kılınır.

“Anlam *Dasein*'in bir eksistensiyaalidir, varolanlara yapışan bir özellik değildir, onların ‘arkasında’ yatan ya da ‘ara bir yerlerde’ gezinip duran bir özellik değildir. Yalnızca *Dasein* anlama ‘sahiptir’ [*hat*]; dünya-içinde-Varolmanın açılanmışlığının bu açılanmışlıkta keşfedilebilir olan varolanlarla ‘dolduğu’ sürece. Öyleyse bir tek *Dasein* anlamlı [*sinnvoll*] ya da anlamsız [*sinnlos*] olabilmektedir. Yani kendi Varlığı ve bu Varlığıyla birlikte açılanan varolanlar anlamada kendinin kılınabilir ya da anlaşılır olmayana düşürülebilir.”<sup>457</sup>

Anlamın ve Varlığın bu şekilde kökensel ve ilksel olarak ele alınması, dünyanın dünyasallığının açılanması olarak *Dasein*'in kendi Varlığını anlamasıdır. Varlık ona anlamı kendinin kılması (*eigen*) onun en zati (*eigenst*) olanağı olabilmesi veya

---

<sup>455</sup> A. g. e., s. 424.

<sup>456</sup> Heidegger, M. (2001). *Being and Time* (s. 317). Çev. John Macquarrie ve Edward Robinson. Oxford: Blackwell.

<sup>457</sup> A. g. e., s. 193.



olamaması imkânının açar ve *Dasein* onu ancak bu şekilde anlayabilir: “Varlığın anlamı [*Sinn*] asla varolanla veya varolanın taşıyıcı ‘zemini’ [*Grund*] olarak Varlıkla bir karşıtlık içinde bulunamaz. Çünkü ‘zemin’ yalnızca anlam olarak erişilebilendir, kendisi anlamsızlığın [*Sinnlosigkeit*] dipsiz temeli [*Abgrund*] olsa bile”<sup>458</sup>.



---

<sup>458</sup> A. g. e., s. 237.



## 5. SONUÇ

Heidegger anlam sorununu kendiliğin anlam ve hakikati bağlamında ele alarak anlamlandırma sistemlerinin işlerliğini bozabilecek bir düşünme biçimini geliştirmiştir. Bu düşünme biçimi kendiliğin hakikatini kendilik kaygısı ile ilişkisi üzerinden tartışmaya açtığı denli, hakikatin politik bir analizine imkân veren düşünme biçimine dönüştürülebilir. Foucault'nun yaptığı da bu ilişkinin, yani öznellik ile hakikat arasındaki ilişkinin belli bir deneyimin öznesi haline gelmek bakımından analizini yapmaktı. Biz de bu son kısımda modern bilgi ve ahlak öznesinin anlam ve anlamlandırma bakımından felsefi söylemde gerekçelendirilmesini eleştirdik. Kant'tan başlayan ama Hegel'in anlamlandırma teorisinde olgunlaşan özgün bir felsefi söylem biçiminin özneyi dünyanın anlamlandırılmasından hareketle nasıl gerekçelendirdiğinin izini sürdük. Foucault'nun ortaya koyduğu çalışmanın felsefe tarihini yeni ve eleştirel bir tarzda ele almak için sunduğu araçlardan faydalandık. Geriye dönük olarak şunu söylemek gerekir: bu analizi örneğin Nancy'nin düşündüğü yönde yapmak mümkün değildir. Hiçlik ve anlamın bulunmayışının zeminsizliğinden çıkarak yeni bir anlamın ve yeni değerlerin yaratılmasının sadece felsefede değil, sanatta, ekonomide ve politik yapıda bir değişimin anahtarı olduğunu düşünmemiz hatalı olur. Hakikate dair politik bir analiz yapabilmeyi olanağı, hangi değer ve anlam yaratımının mevcut öznellik biçimlerine geçerlilik kazandırmada işe koşulduğunu sorgulamakla açılabilir. Anlam sorunu yönetim mefhumunun etrafında kendinin yönetiminin kendilik tekniklerinden geçilerek ele alındığı takdirde iktidar ilişkileri bakımından ele alınabilir hale gelir. Bu tezin son kısmında gösterilmeye çalışılan şey, tezin başından sonuna dek işlenen tarihsel-eleştirel ontolojinin felsefe tarihini ele alma yöntemine dayanarak anlam sorununu kendilik deneyimi ile hakikat arasındaki bir sorun olarak incelenmesi gerektiğiydi.

Foucault'nun da söylediği gibi, eleştirinin kökeni Sokrates'e dek geri götürülebilir. Kendimizin sınırlarının pratikte sınırlanması fikrinin kendilik kaygısı ile olan bağı bizi bu kadar eski bir tarihe götürür. Tam da bu noktadan hareketle eleştirinin salt Kantçı anlamdaki bir eleştiriyle sınırlanmaması gerektiğini göstermeye çalıştık. Kantçı Kritik, bilginin meşruiyeti problemini felsefenin alanına getirerek hakikatin bir analizini

yapma imkânını bize verdiği denli de bilen öznenin dönüşüm koşulları ve imkânlarını gösteren bir felsefe olmaktan geri durmuştur. Eleştiri geleneği içerisinde bir ayrıma gitmek zorunludur. Eleştiri ya hakikate ve bilginin meşru koşullarının araştırılmasına yönelik bir eleştiri olacaktır ya da kendi kendimizin tarihsel varlıklar olarak sınırlarının sınıandığı ve yeni öznellik biçimlerine geçerlilik kazandırabilmemize katkı sağlayabilecek bir eleştiri olacaktır. İlkini takip eden düşünme biçimlerinin iktidar analizi bakımından bir eleştirisini Kant, Fichte ve Habermas örnekleri aracılığıyla gerçekleştirdik. Hegel'in Kant ve Fichte eleştirileri öznelcilik eleştirileri olması itibarıyla Foucault'nun Habermas'ın öznelciliğini eleştirisini derinleştirmiştir. Amaç Hegel'e geri dönmek değildi, tarihsel-eleştirel bir eleştiri geleneğine bağlı olan Hegel'den bu anlamda faydalanmaktı. Fakat bu eleştiri geleneği içerisinde Hegel'i yeniden konumlandırmak için onun bütün düşüncesini eleştirel bir felsefe tarihi perspektifinden kat etmek gerekiyordu. Hegel'i yeniden konumlandırmak demek Hegel'deki Kant ve Fichte'yi de yeniden ele almak demektir. Foucault'dan hareketle yapılacak bir iktidar analizinin Habermas'ın bir eleştirisini gerektirmesi bir yana, Habermas'ın düşüncesinin kaynaklarına yönelik bir eleştiriye de genişletebilmeyi sağlayan şey Hegel'in felsefi konumu olmuştur.

Habermas'ın 1960'lı ve 70'li yılların başındaki eserlerinin hareket noktası Fichte'nin felsefesidir. Habermas somut alanlar olan dil, çalışma ve iktidar yapıları üzerine geliştirdiği fikirlerinde Fichteci öznelcilikten hareket etmeyi sürdürmüştür. Bu fikre göre özne toplumsal ilişkileri dolayısıyla kendiyi özdeş kalabildiği bir kimlik kazanır. Kendi varlığının üzerindeki şiddet izlerinden yola çıkılarak teşhis edilebilecek iktidar etkilerinin bilginin meşru olmayan kullanımlarından kaynaklandığı fikri bu kimlik ilişkisi üzerinde temellenir. İktidarın bu etkilerinin tek bir refleksiyon edimi yardımıyla bilginin ortamında dağıtılabileceğine duyulan inanç iletişimsel bir konsensüs idealine evrilir. Bu durumda Habermas'a yönelik üç eleştiri getirmek gerekiyordu. Birincisi, bilginin öznel sınırları içerisinde hapsolmuş bir kendilik fikrinin dünya ile olan çatışmasının aşılmasının yine bilgi üzerinden gerçekleşebileceği fikrinin eleştirisi; ki bunu Hegel öte-yancı tutumları itibarıyla Kant ve Fichte'nin öznel felsefelerinin eleştirisini yaparak sergilemişti. İkincisi, Foucault'nun iktidar ile tahakküm arasında yaptığı ayrımını dikkate almayan ve iktidarı salt men eden, bastıran, yasaklayan kabul ederken onu tahakkümle karıştıran bir iktidar analizinin karşısında, iktidarın tam da belli davranış biçimlerini teşvik eden, kışkırtan ve

yoğunlaştıran pozitif etkisini gören ve tanıyan bir eleştiridir. Dolayısıyla bu eleştiri iktidar tanımları arasındaki bir farktan hareket eder. Üçüncüsü ise Batıda tekniğin egemen hale gelişinin bilimsel bilginin ilerleyişiyle çakıştığı noktada ısrarla öznelciliğin savunusunun yine bilginin meşru kullanımları meselesinden hareketle yapılmaya devam edilmesinin bir eleştirisidir. Bu noktada hem Heidegger'den hem de Foucault'dan faydalanarak öznelciliğin teknikle olan bağlantısı bakımından bir eleştiri ortaya koyduk.

Foucault ile Habermas arasındaki ayrımın derinliğinin gösterilmesinin ardından her iki düşünüre de kaynaklık etmiş olan Kant'ın felsefesinin kendilik pratikleri bakımından bir okumasını gerçekleştirerek eleştirel bir felsefe tarihi incelemesi örneği oluşturduk. Bunu yaparak Kant sonrası felsefecilerin düşünme biçimlerinde yer edinen kendilik kaygısı ve kendine dönme nosyonunun felsefi söylemi nasıl biçimlendirdiğini göstermeye çalıştık. Felsefi söylemin aynı zamanda modern öznenin kurucu ve hükümran özne olarak ayrıcalıklı konumunun meşrulaştırılmasına nasıl katkıda bulunduğu izini böylelikle Kant'tan itibaren sürmeye başladık. Yaşamın idaresi, kendinin yönetimi, pragmatik tutum, yaşam gücünün kullanımı, bilginin kullanımı, ahlaki tutum vb. gibi pratiğe dair birçok meselenin Kant'ta bilen öznenin kuruluşuyla ilgisini göstermeye çalıştık. Böylelikle Kant sonrası felsefecileri kendilik bilgisi ile kendilik kaygısının kesişim noktaları üzerinden inceleyebilmek için bir yol haritası çıkarmış olduk. Kant'ın felsefesinin sunumu onun bu sunumu yapabilmesine olanak tanıyan kendi kendisiyle ilişkide temellenir. O nedenle, Kant'ın felsefesinin bir sistem olarak bu kendilikle ilişkiye göre ortaya konduğuna tanık olmak yetmez, bizim onun sistem olarak inşasına gerekçelerini kendimizde bularak eşlik etmemiz de gerekir. Yazar olarak felsefecinin okuyucuyla kurduğu bu ilişki onun düşüncesinin iletişimsel boyutunun getirdiği bir anlam ve anlaşılabilirlik sorunu da doğurur. Anlam nesnelere anlamlandırılmasıyla birlikte gitgide dünyanın anlamlandırılması sorununa genişleyerek, amaç bakımından yaşamın anlamı sorununa dönüşür. Kant'ın üç Kritiğine tekabül eden üç soruya ek olarak ortaya attığı "İnsan nedir?" ontolojik sorusunun yanıtlanabilmesi için onun sistemini neden hem teorik hem pratik bakımdan ele almak gerektiğini ortaya koyan da öznenin hakikatle olan ilişkisindeki anlam sorunudur.

Fichte ise kendilik kaygısının kendilik bilgisine erişmek için açıkça öncelik kazandığı bir düşünme biçimi ortaya koymasıyla Kant'tan ayrılır. Foucault'nun kendine dönüş

temasının tekrar ortaya çıktığını söylediği dönemde Fichte bu kendine dönmeyi tüm felsefesinin başlangıcına koymasıyla da kendine ayrı bir yer edinmiştir. Öznenin pratik anlamda gerçekleştireceği tüm edimlerin gerekçelendirmesini kendi içinde bulmak üzere kendine dönmesi kişiyi kendinde bulacağı özsel amaçlarla birlikte kendi belirlenimine uygun şekilde yaşamaya ve insanlığa yaraşır bir ideali gerçekleştirmek üzere bitimsiz çabalamaya yöneltecektir. Ancak ne Kant'ta ne Fichte'de bulabildiğimiz şey bizim fiili gerçekliğimizi meydana getiren, ne isek o olmamızı yani öznelliğimizi belirleyen tarihselliktir. Hegel'in Kant ve Fichte eleştirileri öznenin tarihselliğini ele almama konusunda bu eksikliklerine yöneliktir. Hegel'in bilincin özgürlüğündeki ilerlemenin kendilikle ilişkide olarak tüm tarih sahnesinde görünüşe çıkmış olmasını vurgulaması ve incelemesinin tarihsel veçhesini buna dayandırması kendiliğin hakikat bağlamında ilk kez tarihsel perspektiften ele alınışı ânına tekabül eder.

Hegel bilincin deneyiminin bilimi olarak sunduğu fenomenolojik yönteminin içeriğini bilincin kendi bilgisine vakıf olabilmesi sürecinde geçirdiği dönüşümleri meydana getirir. Bu dönüşümler daima öznenin kendi kendisiyle ve dünyayla ilişkide olarak yeni tarihsel görünüşler kazanması anlamına gelir. Bilinç, kendinin-bilinci olarak ne içinde bulunduğu toplumsal koşullardan soyutlanabilir ne de bu koşullar tarafından belirlenmiş olan edimselliğinden. Öznenin kendi kendisiyle ve içinde bulunduğu dönemle kurduğu reflektif ilişki Hegel'in yönteminin içeriğinin açıklanmasını belirler. Tarihsel olarak ortaya çıkan uğraklar, bilincin aldığı şekillenmelerin bütünlüğünü ifade eder. Bilinç, içinde bulunduğu koşullara özgü çelişkileri de kendisinde sergiler. Felsefe de bu çelişkilerin düşünmede kavranışıdır. İçinde bulunan çağın ihtiyacı felsefeden beklenen görevi belirler. O nedenle felsefeye uğraşacak kişinin kendini düşünülmesi gereken bu olguya bırakırken karşısındaki zorluklara hazırlanmalıdır. Hegel daha *Fenomenoloji*'nin başında anımsattığı gibi kişinin kendini bu doğru düşünmenin yöntemine hazırlaması çileli bir yoldur. Doğru düşünme biçimi Hegel için daima bir düşünme kültürü içinde olmayı, kendini hazırlamayı, kendine hakim olmayı, itkilere, keyfiyete, doğal belirlenimlere bağlı kalmamayı şart koşturmaktadır. Felsefeye hazırlık, düşünmenin doğru biçimine hazırlıktır. Nihayetinde kendi kendinin eksiksiz bilinişi olarak, kendine şeffaf hale gelinerek varılacak olan varlık tarzıdır. Öznelilik ilkesinin ortaya çıktığı Sokrates'in döneminden itibaren felsefenin gerektirdiği Hegel'e göre hep kendilik kaygısı (*Sorge*) olmuştur. Hegel tam

da bu nedenle Foucault'nun tarihsel-eleştirel ontolojisi diye andığı felsefi düşünme biçiminin geçtiği önemli bir uğraktır. Bunu göstererek Hegel'in yeniden konumlandırılması gerekliliğini ortaya koymuş olduk.

Öznenin kesinlik ile bağı modern öznenin bilen özne olarak kendi varlığını temellendirme ihtiyacından ortaya çıkmıştır. Kökü Descartes'a kadar geri giden düşünme biçimi öznenin hükümlan özne olarak kurulmasının yolunu açmıştır. Hükümlanlık devlet yönetimi bakımından nasıl ki öldürme veya hayatta bırakma kararını kendi hakkı olarak görüyor idiyse, hükümlan öznenin de belirlenmesi dışlama yahut kendine dahil etme özelliği bakımından gerçekleşmiştir. Böylesi bir özne tasarımı kesin, anlamlı olan, anlaşılır olan, bilinebilir olan, rasyonel olan gibi nitelikleri hem kendinde hem de bilgi nesnesinde bulmayı amaçlarken deliliği dışlar. Batılı insanın da kendi kendisiyle kurduğu bir ilişkinin sonucu olarak bu özne düşüncesi geçerlilik kazanır. Foucault için tıpkı delilik gibi cinsellik ve suça yatkınlık da benzer şekilde birer kendilik deneyimiydi. Hükümlan öznenin bir eleştirisi kendilikle kurduğu ilişki bakımından dışlayıcı olan bir özne geleneğinin bir eleştirisiydi. O nedenle bu geleneğin eleştirisi kendilik deneyiminin hakikatinin kurulduğu ilgili söylemin gönderme yaptığı pratiklere ve tekniklere bakılmaksızın gerçekleştirilemezdi. Bizim de tezimizin ikinci savını oluşturan şey bu eleştiriden hareketle kendilik teknikleri ile felsefedeki anlamlandırma teorileri arasındaki ilişki bulunduğunu göstermekti.

Öznenin belli bir deneyimin öznesi konumunda kendini anlamlı bir bütün olarak felsefede ortaya koymasının ya da kendini anlamın gerçekleştiricisi olarak belirlemesinin genel olarak kendine dönme ve kendiyile ilgilenmeden geçerek nasıl ortaya çıktığına dair bir soruşturma yürütmüş olduk. Bu kapsamda kendi varlığıyla ilişkisi bakımından öznenin kendini, nesnelere, dünyayı, yaşamını vd. anlamlandırması ihtiyacının felsefi söylemde kendine dönüşle nasıl biçimlendiğini göstermeye çalıştık. Kendilik tekniklerinin diğer adının varoluş teknikleri olmasının anlamını öncelikle Foucault'nun bireysel yaşam ve varoluşu ele alma tarzından hareketle açıklamaya çalıştık ki Foucault'nun düşüncesi ile fenomenoloji arasındaki bağlantı ve ayrımlar belirginleştirilsin. Homojenleştirici anlamlandırma mekanizmaları ile kişinin kendi kendisini yönetmesinin kesişim noktasında felsefi söylemin kendiyile ilişki ile anlam arasındaki bağlantıyı nasıl kurduğunu Hegel ve Heidegger'den hareketle kendilik teknikleri bağlamında açıklamaya ve yorumlamaya çalıştık. Modern çağda

yaşayan insanın varoluşunda anlamın yeri kendi kendisiyle kurduğu ilişki bakımından bu bağlamda bir problem olarak ortaya çıkmıştı. Eğer tarihsel-eleştirel ontoloji kendi öznelliğimde kabul etmek ya da reddetmek istediğim şeyler üzerine düşünecekse, öznenin dönüşümünün koşul ve imkânları üzerine düşünecekse, başta kendilik denilen şeyin yanında dünyadan, yaşamdan, varoluştan ne anladığımız sorusuna da yanıt vermesinin gerekliliğini sergilemiş olduk. O nedenle anlama, anlam ve anlamlandırmanın kendilik kaygısıyla bağlantılı olarak modern bir probleme kaynaklık ettiğinin göz önüne alınması gerektiğini göstermeye çalıştık.

Foucault'nun *Cinselliğin Tarihi*'nden itibaren genişlettiği iktidar analizinin vardığı noktalardan biri olan anlamlandırma meselesiyle olan ilişkiydi. Normal ve anormal arasındaki ayrımın bile bir noktada bu anlamlandırma ve anlam meselesi üzerinde yoğunlaşıyordu. Tezin *leitmotivini* oluşturan Heidegger'in ontik-ontolojik farkından hareketle iktidar, kendilik ve anlamlandırma mekanizmaları konusunda sunabileceği katkıyı bu kapsamda serimlemeye çalıştık. Bu noktada Hegel'in felsefi söylemin kendilikle kurulan ilişkide anlamın rolünü nasıl belirlediğini göstermek gerekliydi çünkü kişinin kendi kendisinin anlamdan ne anladığını işaretleme, adlandırma, anlam ve anlamlandırma bakımından kapsamlı bir inceleme içinde tüm varlığı kuşatacak şekilde ortaya koyan ilk çalışmalar onundu. Heidegger'le birlikte ortaya çıkmış olan ise, kendilik ile anlamlandırma arasındaki yerleşik bağlantı noktalarının sökülebilmesine olanak tanıyan düşünme biçimiydi. Bundan yola çıkarak Foucault'nun öznenin dönüşümünün koşul ve imkânlarını soruşturan tarihsel-pratiği açısından anlamlandırma mekanizmalarından kopabilmenin önemini de ortaya koyduk. Bir varoluş etiği ve estetiğinden söz edilecekse bunun kendilik teknikleri ile anlam ve anlamlandırma arasındaki bağlantısını da görmek ve düşünmek gerektiğini böylelikle göstermiş olduk.



## KAYNAKLAR

- Adorno, T. (1993). "Skoteinos or How to Read Hegel". *Three Studies*. Çev. Shierry Weber NicholSEN. Massachusetts: The MIT Press (ss. 89-148).
- Agamben, G. (2012). *Şeylerin İşareti: Yöntem Üstüne*. Çev. Betül Parlak. İstanbul: Monokl.
- Butler, J., Laclau, E. ve Žižek, S. (2009). "Evrenselliği Yeniden Düzenlemek: Hegemonya ve Biçimciliğin Sınırları". *Ohumsallık, Hegemonya, Evrensellik*. Çev. Ahmet Fethi. İstanbul: Hil Yayın (ss. 19-55).
- Deleuze, G. (2007). *Leibniz Üzerine Beş Ders*. Çev. Ulus Baker. İstanbul: Kabalıcı
- Deleuze, G. (2019). *Bilgi: Foucault Üzerine Dersler*. Çev. Ayşegül Baran. İstanbul: Otonom Yayıncılık.
- Descartes, R. (2002). *Felsefenin İlkeleri*. Çev. Mesut Akın. İstanbul: Say Yayınları.
- Fichte, J. G. (1931). *The Vocation of Man*. İng. çev. William Smith, L. L. D. Chicago: The Open Court Publishing Company.
- Fichte, J. G. (1991). "First Introduction to the Science of Knowledge". *Science of Knowledge*. Ed. ve çev. Peter Heath ve John Lachs. Cambridge: Cambridge University Press (ss. 3-28).
- Fichte, J. G. (1991a). "Second Introduction to the Science of Knowledge". *Science of Knowledge*. Ed. ve çev. Peter Heath ve John Lachs. Cambridge: Cambridge University Press (ss. 29-85).
- Fichte, J. G. (1993). "Concerning the Concept of the Wissenschaftslehre". *Fichte: Early Philosophical Writings*. Ed. ve çev. Daniel Breazeale. Ithaca: Cornell University Press (ss. 94-135).
- Foucault, M. (1978). *The History of Sexuality Volume 1: Introduction*. Çev. Robert Hurley. New York: Pantheon Books.
- Foucault, M. (1983). "The Subject and Power". Michel Foucault: *Beyond Structuralism and Hermeneutics*. Ed. Hubert L. Dreyfus ve Paul Rabinow. Chicago: The University of Chicago Press (ss. 208-226).
- Foucault, M. (1984). "On the Genealogy of Ethics: An Overview of Work in Progress". *The Foucault Reader*. Ed. Paul Rabinow. New York: Pantheon Books.
- Foucault, M. (1986). *The Care of the Self*. Çev. Robert Hurley. New York: Pantheon Books.
- Foucault, M. (1990). *The Use of Pleasure*. Çev. Robert Hurley. New York: Vintage Books.
- Foucault, M. (1994). *The Order of Things*. New York: Vintage Books.

- Foucault, M. (1994a). "Dream, Imagination and Existence". *Dream and Existence*. Ed. Keith Hoeller. Çev. Forrest Williams. New Jersey: Humanities Press (ss. 31-78).
- Foucault, M. (1997). "The Ethics of the Concern for Self as a Practice of Freedom". *Ethics: Subjectivity and Truth: Volume 1*. Ed. Paul Rabinow. Çev. Robert Hurley vd. New York: The New Press (ss. 281-301).
- Foucault, M. (2007). "Subjectivity and Truth". *The Politics of Truth*. Çev. Lysa Hochroth ve Catherine Porter, Los Angeles: Semiotext(e) (ss. 149-167).
- Foucault, M. (2007a). "What is Critique?". *The Politics of Truth*. Çev. Lysa Hochroth ve Catherine Porter, Los Angeles: Semiotext(e) (ss. 41-81).
- Foucault, M. (2007b). "What is Enlightenment?". *The Politics of Truth*. Çev. Lysa Hochroth ve Catherine Porter, Los Angeles: Semiotext(e) (ss. 97-119).
- Foucault, M. (2007c). "What is Revolution?". *The Politics of Truth*. Çev. Lysa Hochroth ve Catherine Porter, Los Angeles: Semiotext(e) (ss. 83-95).
- Foucault, M. (2007d). "What Our Present is". *The Politics of Truth*. Çev. Lysa Hochroth ve Catherine Porter, Los Angeles: Semiotext(e) (ss. 129-143).
- Foucault, M. (2008). *Introduction to Kant's Anthropology*. Ed. Roberto Nigro. İng. Çev. Roberto Nigro ve Kate Briggs. Los Angeles: Semiotext(e).
- Foucault, M. (2010). *Government of Self and Others: Lectures at the Collège de France (1982-1983)*. Çev. Graham Burchell. Hampshire: Palgrave Macmillan. [Foucault, M. (2008). *La Gouvernemenet de soi et des autres: Cours au Collège de France (1982-1983)*. Seuil/Gallimard].
- Foucault, M. (2015). *Öznenin Yorumbilgisi*. Çev. Ferda Keskin. İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Foucault, M. (2016). *About the Beginning of the Hermeneutics of the Self*. Ed. Henry-Paul Fruchaud ve Daniele Lorenzini. Chicago: The University of Chicago Press.
- Foucault, M. (2017). *Öznellik ve Hakikat: Collège de France Dersleri 1980-1981*. Çev. Sibel Yardımcı. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Foucault, M. (2018). "'Hakikat ve Öznellik' Üzerine Tartışma", *Hermenötiğin Kökeni: Kendilik Hakkında – Darmouth Konferansları*. Çev. Şule Çiltaş Solmaz. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Foucault, M. (2018a). "Michel Foucault'nun Verdiği Bir Mülakat: 3 Kasım 1980", *Hermenötiğin Kökeni: Kendilik Hakkında – Darmouth Konferansları*. Çev. Şule Çiltaş Solmaz. İstanbul: Ayrıntı Yayınları [İng. için: *About the Beginning of the Hermeneutics of the Self*].
- Foucault, M. (2018b). "Öznellik ve Hakikat". *Hermenötiğin Kökeni: Kendilik Hakkında – Darmouth Konferansları*. Çev. Şule Çiltaş Solmaz. İstanbul: Ayrıntı Yayınları (ss. 35-61).
- Foucault, M. (2019). *Akıl Hastalığı ve Psikoloji*. Çev. Emre Bayoğlu. 5. Basım. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Foucault, M. (2019a). *Discourse and Truth*. Ed. Henri-Paul Fruchaud ve Daniele Lorenzini. Chicago: The University of Chicago Press.

- Foucault, M. (2019b). *Güvenlik, Toprak, Nüfus*. Çev. Ferhat Taylan. 3. Baskı. İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Foucault, M. (2019c). “Bir Özgürlük Pratiği Olarak Kendilik Kaygısı Etiği”. *Özne ve İktidar* (s. 240). Çev. Osman Akınhay. 6. Basım. İstanbul: Ayrıntı Yayınları (ss. 215-240).
- Foucault, M. (2019d). “Etiğin Soybilimi Üzerine: Sürmekte Olan Çalışmaya İlişkin Bir Değerlendirme”. *Özne ve İktidar*. Çev. Osman Akınhay ve Ferda Keskin. 6. Basım. İstanbul: Ayrıntı Yayınları (ss. 118-214).
- Foucault, M. (2019e). “Özne ve İktidar”. *Özne ve İktidar*. Çev. Osman Akınhay. 6. Basım. İstanbul: Ayrıntı Yayınları (ss. 57-81).
- Foucault, M. (2019f). “Siyaset ve Etik”. *Özne ve İktidar*. Çev. Osman Akınhay. 6. Basım. İstanbul: Ayrıntı Yayınları (ss. 262-270).
- Foucault, M. (2020). “Berkeley California Üniversitesi Fransızca Bölümü’nde Gerçekleştirilen Tartışma”. *Eleştiri Nedir? Kendilik Kültürü*. Çev. Murat Erşen. İstanbul: Ayrıntı Yayınları. (ss. 138-169).
- Foucault, M. (2020a). “Eleştiri Nedir?”. *Eleştiri Nedir? Kendilik Kültürü*. Çev. Murat Erşen. İstanbul: Ayrıntı Yayınları (ss. 33-75).
- Gadamer, H. G. (2007). “The Heritage of Hegel”. *The Gadamer Reader: A Bouquet of the Later Writings*. Ed. ve Çev. Richard E. Palmer. Illinois: Northwestern University Press (s. 322-244).
- Gadamer, H. G. (2021). “Evrık Dünya”. *Hegel’in Diyalektiği*. Der. Güçlü Ateşoğlu. Çev. Özlem Berk Albachten. İstanbul: Ayrıntı Yayınları (ss. 51-72).
- Gadamer, H. G. (2021a). “Hegel ve Antik Diyalektik”. *Hegel’in Diyalektiği*. Der. Güçlü Ateşoğlu. Çev. Muazzez Uslu ve Güçlü Ateşoğlu. İstanbul: Ayrıntı Yayınları (ss. 19-50).
- Gadamer, H. G. (2021b). “Hegelci Mantık İdesi”. *Hegel’in Diyalektiği*. Der. Güçlü Ateşoğlu. Çev. Meryem Uçar ve Murat Turan. İstanbul: Ayrıntı Yayınları (ss. 97-124).
- Gadamer, H. G. (2021c). “Öz-bilincin Diyalektiği”. *Hegel’in Diyalektiği*. Der. Güçlü Ateşoğlu. Çev. Çetin Balanuye. İstanbul: Ayrıntı Yayınları (ss. 73-96).
- Gros, F. (2015). “Derslerin Bağlamı”. *Öznenin Yorumbilgisi*. Çev. Ferda Keskin. İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları (ss. 429-468).
- Habermas, J. (1968). *Technik und Wissenschaft als ‘Ideologie’*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Habermas, J. (1972). *Knowledge and Human Interests*. İng. çev. Jeremy J. Shapiro Boston: Beacon Press.
- Habermas, J. (2016). “Bilgi ve İlgi”, *‘İdeoloji’ Olarak Teknik ve Bilim*. Çev. Mustafa Tüzel. 9. Baskı. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları (ss. 108-124).
- Hegel, G. W. F. (1907). *Phänomenologie des Geistes*. Ed. Georg Lasson. Leipzig: Verlag der Dürr’schen Buchhandlung.
- Hegel, G. W. F. (1955). *Hegel’s Lectures on the History of Philosophy Vol III*. çev. E. S. Haldane ve F. H. Simon. Londra: Routledge & Kegan Paul.

- Hegel, G. W. F. (1977). *Faith and Knowledge*. Çev. Walter Cerf ve H. S. Harris. Albany: State of New York Press.
- Hegel, G. W. F. (1978). *Hegel's Philosophy of Subjective Spirit: Volume II*. Ed. ve Çev. M. J. Petry. Dordrecht: D. Reidel Publishing Company.
- Hegel, G. W. F. (1979). *System of Ethical Life and First Philosophy of Spirit*. Ed. H. S. Harris ve T. M. Knox. Albany: State University of New York Press.
- Hegel, G. W. F. (1983). *Hegel and The Human Spirit the Lectures on the Philosophy of Spirit (1805-6)*. Ed. ve Çev. Leo Rauch. Detroit: Wayne State University Press.
- Hegel, G. W. F. (1984). *Lectures on The Philosophy of Religion: Volume 1*. Ed. Peter C. Hodgson. Çev. R. F. Brown, P. C. Hodgson ve J. M. Stewart. Los Angeles: University of California Press.
- Hegel, G. W. F. (1986). *The Jena System, 1804-5: Logic and Metaphysics*. Ed. ve Çev. John W. Burbidge ve George di Giovanni. Montreal: McGill-Queen's University Press.
- Hegel, G. W. F. (1988). *Hegel's Aesthetics: Lectures on Fine Art: I*. Çev. T.M. Knox. New York: Oxford University Press.
- Hegel, G. W. F. (2008). *Outlines of the Philosophy of Right*. Ed. Stephen Houlgate. Çev. T. M. Knox. Oxford: Oxford University Press.
- Hegel, G. W. F. (2010). *Encyclopedia of the Philosophical Sciences, Volume III: Philosophy of Mind*. Ed. M. J. Inwood. Çev. W. Wallace ve A. V. Miller. New York: Oxford University Press.
- Hegel, G. W. F. (2010a). *Hegel's Philosophy of Mind*. Çev. W. Wallace ve A. V. Miller. Oxford: Clarendon Press.
- Hegel, G. W. F. (2011). *Lectures on the World History: I*. Ed. ve Çev. Robert F. Brown ve Peter C. Hodgson. Oxford: Clarendon Press
- Hegel, G. W. F. (2013). *Anahatlarda Tüze Felsefesi Ya Da Doğal Hak ve Politik Bilim*. Çev. Aziz Yardımlı. 2. Basım. İstanbul: İdea.
- Hegel, G. W. F. (2014). *Felsefi Bilimler Ansiklopedisi 1: Mantık Bilimi*. Çev. Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea.
- Hegel, G. W. F. (2014a). *Felsefi Propedeutik*. Çev. Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea.
- Hegel, G. W. F. (2014b). *Mantık Bilimi*. Çev. Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea.
- Hegel, G. W. F. (2017). *Phenomenology of Spirit*. Çev. Terry Pinkard. New York: Cambridge University Press.
- Hegel, G. W. F. (2018). *Din Felsefesi Üzerine Dersler*. Çev. Doğan Naci Kadioğlu. İstanbul: Pinhan.
- Heidegger, M (1998). "Hegel and The Greeks". *Pathmarks*. Ed. ve Çev. William McNeill. New York: Cambridge University Press (ss. 323-336).
- Heidegger, M. (1958). *The Question of Being*. Çev. William Kluback ve Jean T. Wilde. New York: Twayne Publishers Inc.
- Heidegger, M. (1968). *What is Called Thinking?*. Çev. J. Glenn Gray. New York: Harper & Row.

- Heidegger, M. (1998a). "Letter on Humanism". *Pathmarks*. Ed. William McNeill. Çev. Frank A. Capuzzi. New York: Cambridge University Press (ss. 239-276).
- Heidegger, M. (1998b). "On the Essence of Ground". *Pathmarks*. Ed. William McNeill. Çev. William McNeill. New York: Cambridge University Press (ss. 97-135).
- Heidegger, M. (1998c). "Postscript to 'What is Metaphysics?'"'. *Pathmarks*. Ed. William McNeill. Çev. William McNeill. New York: Cambridge University Press (ss. 231-238).
- Heidegger, M. (2001). *Being and Time*. Çev. John Macquarrie ve Edward Robinson. Oxford: Blackwell.
- Heidegger, M. (2002). "Comments on Karl Jasper's Psychology of Worldviews (1920)". *Supplements: From the Earliest Essays to 'Being and Time' and Beyond*. Ed. John van Buren. Çev. John van Buren. Albany: State University of New York Press (ss. 71-103).
- Heidegger, M. (2002a). "Wilhelm Dilthey's Research and the Struggle For a Historical Worldview (1925)". *Supplements: From the Earliest Essays to 'Being and Time' and Beyond*. Ed. John van Buren. Çev. Charles Bambach. Albany: State University of New York Press (ss. 147-176).
- Heidegger, M. (2010). "Kant'ın Varlık Tezi". *Heidegger*. Ed. Özgür Aktok ve Metin Bal. Çev. Özgür Aktok. Ankara (ss. 76-107).
- Heidegger, M. (2018). *Varlık ve Zaman*. Çev. Kaan Ökten. İstanbul: Alfa.
- Heidegger, M. (2019). *Metafizik Nedir?*. Çev. Yusuf Örnek. 5. Basım. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.
- Heidegger, M. (2020). *Hümanizm Üzerine*. Çev. Yusuf Örnek. 3. Basım. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.
- Kant, I. (1992). *Lectures on Logic*. Ed. ve Çev. J. Michael Young. New York: Cambridge University Press.
- Kant, I. (1996). *Critique of Pure Reason*. Çev. Werner Pluhar. Indianapolis: Hackett Publishing.
- Kant, I. (2002). "On a recently prominent tone of superiority in philosophy (1796)". *Theoretical Philosophy after 1781*. Ed. H. Allison ve P. Heath. Çev. G. Hatfield, M. Friedman, H. Allison, P. Heath. New York: Cambridge University Press (ss. 425-445).
- Kant, I. (2002a). "Proclamation of the imminent conclusion of a treaty of perpetual peace in philosophy (1796)". *Theoretical Philosophy after 1781*. Ed. H. Allison ve P. Heath. Çev. G. Hatfield, M. Friedman, H. Allison, P. Heath. New York: Cambridge University Press (ss. 451-460).
- Kant, I. (2007). "Was ist Aufklärung?". *Politics of Truth*. Çev. Lysa Hochroth ve Catherine Porter. Los Angeles: Semiotext(e) (ss. 29-37).
- Kant, I. (2019). *Pratik Aklın Eleştirisi*. Çev. İonna Kuçuradi, Ülker Gökberk, Füsün Akatlı. 7. Basım. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.
- Kant, I. (2020). *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*. Çev. İonna Kuçuradi. 8. Basım. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.

- Kant, I. “Was ist Aufklärung?”. *Utopie kreativ*. H. 159. Ocak 2004. Erişim tarihi: 03.01.2024.
- Kisiel, T. (1995). “Why students of Heidegger will have to read Emil Lask?”. *Mand and World* 28. Hollanda: Kluwer Academic Publishers (ss. 197-240).
- Lyotard, J. F. (2014). *Coşku: Tarihin Kantçı Kritiği*. Çev. Emine Sarıkartal. İstanbul: İthaki.
- Marcuse, H. (2020). “Öz Kavramı”. *Olumsuzlamalar*. Ed. Kurtul Gülenç. İstanbul: Ayrıntı Yayınları (ss. 59-97).
- Nancy, Jean-Luc. (2014). *Dünyayı Yaratmak ya da Küreselleşme*. Çev. Murat Erşen. İstanbul: Monokl.
- Rorty, R. (1993). *Contingency, Irony, and Solidarity*. New York: Cambridge University Press.
- Zizek, S. (2002). *İdeolojinin Yüce Nesnesi*. Çev. Tuncay Birkan. İstanbul: Metis Yayınları.

### Online Kaynaklar

- Descartes, R. (2007). *Discourse on the Method*. İng. Çev. Jonathan Burnett. (<https://www.earlymoderntexts.com/assets/pdfs/descartes1637.pdf>). Erişim Tarihi: 04.01.2024.
- Descartes, R. (2007). *Meditations on First Philosophy*. İng. Çev. Jonathan Bennett. (<https://www.earlymoderntexts.com/assets/pdfs/descartes1641.pdf>) Erişim Tarihi: 03.01.2024
- Fichte, J. G. *Die Bestimmung des Menschen*. (<http://www.zeno.org/Philosophie/M/Fichte,+Johann+Gottlieb/Die+Bestimmung+des+Menschen>) Erişim Tarihi: 02.01.2024
- Fichte, J. G. *Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre*. (<http://www.zeno.org/Philosophie/M/Fichte,+Johann+Gottlieb/Erste+Einleitung+in+die+Wissenschaftslehre/Einleitung>) Erişim Tarihi: 02.01.2024
- Foucault, M. “Qu’est-ce que les Lumières?”. (<http://libertaire.free.fr/Foucault17.html>). Erişim tarihi: 04.01.2024.
- Kant, I. *Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie* (<https://www.textlog.de/36166.html>). Erişim Tarihi: 04.01.2024.
- Kant, I. “Was ist Aufklärung?”, *Utopie kreativ*. H. 159. Ocak 2004. ([https://www.rosalux.de/fileadmin/rls\\_uploads/pdfs/Utopie\\_kreativ/159/159\\_kant.pdf](https://www.rosalux.de/fileadmin/rls_uploads/pdfs/Utopie_kreativ/159/159_kant.pdf)) Erişim tarihi: 03.01.2024.

## ÖZGEÇMİŞ

2006 yılında Silivri Anadolu Lisesi'ni bitirdikten sonra yerleşmiş olduğum K.T.Ü. Gemi İnşaatı Mühendisliği lisans programından 2008 yılında ayrıldım. Aynı yıl başladığım Boğaziçi Üniversitesi Felsefe Bölümü'nden 2013 yılında mezun oldum. Bilgi Üniversitesi Felsefe ve Toplumsal Düşünce yüksek lisans programını Genç Hegel ve toplum sözleşmesi konusunda yazdığım tezle tamamladım. 2016 yılında girmiş olduğum Ortadoğu Teknik Üniversitesi Felsefe Doktora Programını 2018 yılında bıraktıktan sonra Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi'nde felsefe alanında doktora öğrenimime devam ettim.