FELSEFE DÜNYASI
The Philosophy World
Sayı/Issue: 83 (Yaz/Summer 2026)
ISSN 1301-0875 - eISSN 2822-2970

Yayıncı ve Sahibi/Publisher and Owner
Türk Felsefe Derneği Adına/On behalf of Association for Turkish Philosophy
Prof. Dr. Murtaza Korlaelçi (Türk Felsefe Derneği, Ankara, Türkiye)

Yazı İşleri Müdürü/Managing Editor
Dr. Merve Nur Sezer (Ankara Üniversitesi, Ankara, Türkiye)

Editör/Editor
Prof. Dr. Hasan Yücel Başdemir (Ankara Üniversitesi, Ankara, Türkiye)

Yazı Kurulu/Editorial Board

Prof. Dr. Celal Türer
(Ankara Üniversitesi, Ankara, Türkiye)

Prof. Dr. Christof Rapp
(Ludwig Maximilians Universität, München, Germany)

Prof. Dr. Dean Zimmerman
(Rutgers University, New Jersey USA)

Prof. Dr. Duncan Pritchard
(University of California Irvine, Irvine USA)

Prof. Dr. Jason Brennan
(Georgetown University, Washington DC, USA)

Prof. Dr. Muhammet Enes Kala
(Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Ankara, Türkiye)

Prof. Dr. Fulya Bayraktar
(Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Ankara, Türkiye)

Assoc. Prof. Dr. Eros Carvalho
(Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, Brazil)

Assoc. Prof. Dr. Zalán Gyenis
(Jagiellonian University, Kraków, Poland)

Doç. Dr. Fatih Özkan
(Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Ankara, Türkiye)

Dr. Gary N. Kemp
(University of Glasgow, Glasgow, United Kingdom)

Alan Editörleri/Section Editors

Prof. Dr. Ahmet Emre Dağtaşoğlu
(Trakya Üniversitesi, Edirne, Türkiye)

Prof. Dr. Sebile Başok Diş
(Necmettin Erbakan Üniversitesi, Konya, Türkiye)

Doç. Dr. Mehtap Doğan
(Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Ankara, Türkiye)

Doç. Dr. Nihat Durmaz
(Selçuk Üniversitesi, Konya, Türkiye)

Doç. Dr. Yurdagül Kılınç
(Selçuk Üniversitesi, Konya, Türkiye)

Doç. Dr. Üyesi Nazan Yeşilkaya
(Şırnak Üniversitesi, Şırnak, Türkiye)

Dr. Öğr. Üyesi Ferhat Taşkın
(Boğaziçi Üniversitesi, İstanbul, Türkiye)

Dr. Öğr. Üyesi Kenan Tekin
(Boğaziçi Üniversitesi, İstanbul, Türkiye)

Dr. Öğr. Üyesi Muhammet Çelik
(Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, Ankara, Türkiye)

Dr. Öğr. Üyesi Övge Öztürk
(Yozgat Bozok Üniversitesi, Yozgat, Türkiye)

Yazım Editörleri/Spelling Editors

Ahmet Hamdi İşcan
(Ankara Üniversitesi, Ankara, Türkiye)

Zehra Eroğlu
(Ankara Üniversitesi, Ankara, Türkiye)

Dil Editörleri/ Language Editors

Dr. Hatice İpek Keskin
(Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, Ankara, Türkiye)

Abdussamet Şimşek
(Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, Ankara, Türkiye)

Dizinlenme Bilgileri/Indexed by

ULAKBİM TR Dizin (2003'dan itibaren/since 2003)
Philosopher's Index (2004'dan itibaren/since 2004)
ERIH PLUS (2023'den itibaren/since 2023)
PhilPapers (2023'dan itibaren/since 2023)
DOAJ: Directory of Open Access Journals (2024'ten beri/since 2024)
EBSCO Database (2025)
Ulrich's Periodicals Directory (2025)

Felsefe Dünyası uluslararası, süreli ve hakemli bir dergidir; yılda iki sayı yayımlanır; elektronik versiyonu, açık erişimlidir. Derginin online versiyonu ücretsizdir.
The Philosophy World is an international, periodical biannually, and peer-reviewed journal; its digital version is open access. The online version of the journal is free of charge.

Fiyatı/Price: 500 TL | Basım Tarihi/Publication Date: Temmuz/July 2026, 200 Adet/Copies

Adres/Adress

Necatibey Caddesi No: 8/122 Çankaya/ANKARA
Tel: 0 (312) 231 54 40
https://dergipark.org.tr/tr/pub/felsefedunyasi

Hesap No / Account No: Vakıf Bank Kızılay Şubesi
IBAN: TR82 0001 5001 5800 7288 3364 51

Tasarım / Design: Turku Ajans

Baskı / Printed: Uzun Dijital
İstanbul Çarşısı, Zübeyde Hanım, İstanbul Cd. No:48 D:48, 06070 Altındağ/Ankara
Tel: (0312) 341 36 67 | **Sertifika No:** 47865

Hegel'in *Fenomenoloji*'sinde Bilinç'ten Özbilinç'e Geçiş Problemi

A. Kadir GÜLEN
https://orcid.org/0009-0003-2707-1378 | kadirrgulen@gmail.com
Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, Türkiye
https://ror.org/05mskc574

Öz

Bu makale, Hegel'in *Tinin Fenomenolojisi*'nde "Bilinç"ten "Özbilinç"e geçişte ortaya çıkan yapısal ve kavramsal gerilimi ele almaktadır. Çalışmanın temel sorunsalı, Hegel'in fenomenolojik anlatısının başlangıcında tarih-dışı ve epistemolojik görünen "Bilinç" momentinden, birdenbire tarihsel, toplumsal ve normatif belirlenimleri içeren "Özbilinç" momentine nasıl geçebildiği sorusunda düğümlenmektedir. Özellikle arzu, tanınma, çatışma ve öznelerarasılık gibi kavramların yalnızca Özbilinç aşamasında görünürlük kazanması, Bilinç bölümünde bu momentlerin hangi temellere dayandığına ilişkin ciddi bir açıklama boşluğu yaratmaktadır. Makalede, Hegel'i yorumlayan literatürde hâkim olan post-Kantçı okumaları (özellikle Pippin, Pinkard ve Brandom) dikkate alınarak, Bilinç'ten Özbilinç'e geçişin salt mantıksal ya da kavramsal bir türetim olarak açıklanamayacağını ileri sürülmektedir. Hegel'in Kant'a yönelttiği "kendiliğindenlik" eleştirisi hatırlatıldığında, Bilinç bölümünde bilincin kendi bilişsel yetilerini ve soyutlama kapasitesini açıklamadan varsayması, Hegelci sistem açısından ciddi bir tutarsızlık izlenimi uyandırmaktadır. Bu bağlamda makale, Bilinç bölümünün tarih-dışı metafizik konumları eleştirme amacını taşımasına rağmen, benzer bir tarih-dışılığı kendisinin de bizzat yeniden ürettiğini savunmaktadır. Çalışma, bu boşluğun ancak *Fenomenoloji*'nin, Hegel'in daha az çalışılmış olan *Öznel Tin Felsefesi* ile birlikte okunmasıyla doldurulabileceğini iddia etmektedir. Hegel'in natüralist antropolojisi çerçevesinde geliştirilen "doğal tin", "alışkanlık (Gewohnheit)" ve "ikinci doğa" kavramları, bilincin bilişsel ve pratik yetilerinin tarihsel-toplumsal formlar ortaya çıkmadan önce nasıl mümkün hâle geldiğini açıklamak için kilit öneme sahiptir. Bu perspektiften bakıldığında, Bilinç'ten Özbilinç'e geçiş, doğadan tine yapılan ani bir sıçrama değil; biyolojik dürtülerin, alışkanlıklar aracılığıyla düzenlenmesi ve kültürel normlara eklemlenmesi sürecinin fenomenolojik ifadesidir. Sonuç olarak bu makale, Hegel'in spekülatif yönteminin ancak antropolojik ve natüralist bir arka planla birlikte tutarlı biçimde anlaşılabileceğini ileri sürmektedir. Bilinç'ten Özbilinç'e geçiş, *Fenomenoloji*'nin en ciddi gerilimlerinden biri olmakla birlikte, bu gerilim Hegel'in öznel tin kuramı ışığında yeniden yorumlandığında, tarihsel ve normatif özgürlüğün koşullarını açığa çıkaran verimli bir problem alanına dönüşmektedir.

Anahtar Kavramlar: Bilinç, Özbilinç, Öznel Tin Felsefesi, Fenomenoloji, Alışkanlık.

Atıf Bilgisi Gülen, A. Kadir (2026). Hegel'in *Fenomenoloji*'sinde Bilinç'ten Özbilinç'e Geçiş Problemi. *Felsefe Dünyası*, 83, 162-179. https://doi.org/10.58634/felsefedunyasi.1880116	
Geliş Tarihi	02.02.2026
Kabul Tarihi	22.06.2026
Yayım Tarihi	15.07.2026
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Benzerlik Taraması	Yapıldı – intihal.net
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Etik Bildirim	felsefedunyasi@tufed.com.tr
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

The Problem of the Transition from Consciousness to Self-Consciousness in Hegel's *Phenomenology*

A. Kadir GÜLEN
https://orcid.org/0009-0003-2707-1378 | kadirrgulen@gmail.com
Ankara Hacı Bayram Veli University, Institute of Social Sciences, Ankara, Türkiye
https://ror.org/05mskc574

Abstract

This article examines the structural and conceptual tension that arises in Hegel's *Phenomenology of Spirit* in the transition from "Consciousness" to "Self-Consciousness." The central problem of the study concerns how Hegel's phenomenological narrative is able to move from an apparently ahistorical and epistemological moment of consciousness to a suddenly historical, social, and normative moment of self-consciousness. In particular, the fact that concepts such as desire, recognition, conflict, and intersubjectivity become visible only at the stage of self-consciousness creates a serious explanatory gap regarding the foundations of these moments within the chapter on consciousness. Taking into account dominant post-Kantian interpretations of Hegel -especially those of Pippin, Pinkard, and Brandom- the article argues that the transition from consciousness to self-consciousness cannot be explained as a merely logical or conceptual derivation. When Hegel's critique of Kantian "spontaneity" is recalled, the *Phenomenology* appears to presuppose, rather than explain, the cognitive capacities and powers of abstraction attributed to consciousness in the Consciousness chapter. From the perspective of Hegel's system, this generates a serious appearance of inconsistency. In this respect, the article maintains that although the Consciousness chapter aims to criticize ahistorical metaphysical positions, it paradoxically reproduces a similar form of ahistoricity within its own framework. The study claims that this gap can only be addressed by reading the *Phenomenology* in conjunction with Hegel's relatively underexplored *Philosophy of Subjective Spirit*. Within the framework of Hegel's naturalistic anthropology, the concepts of "natural spirit," "habit" (*Gewohnheit*), and "second nature" play a crucial role in explaining how the cognitive and practical capacities of consciousness become possible prior to the emergence of explicit historical and social forms. From this perspective, the transition from consciousness to self-consciousness does not represent an abrupt leap from nature to spirit; rather, it is the phenomenological expression of a process in which biological drives are organized through habituation and integrated into cultural and normative structures. In conclusion, the article argues that Hegel's speculative method can be coherently understood only when situated within an anthropological and naturalistic background. Although the transition from consciousness to self-consciousness constitutes one of the most significant tensions in the *Phenomenology of Spirit*, this tension, when reinterpreted in light of Hegel's theory of subjective spirit, becomes a productive problem field that reveals the conditions of historical and normative freedom.

Keywords: Consciousness, Self-Consciousness, Philosophy of Subjective Spirit, Phenomenology, Habit.

Citation Gülen, A. Kadir (2026). Hegel'in *Fenomenoloji*'sinde Bilinç'ten Özbilinç'e Geçiş Problemi. *Felsefe Dünyası*, 83, 162-179. https://doi.org/10.58634/felsefedunyasi.1880116	
Date of Submission	02.02.2026
Date of Acceptance	22.06.2026
Date of Publication	15.07.2026
Peer-Review	Double anonymized - Two External
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.
Plagiarism Checks	Yes – intihal.net
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	felsefedunyasi@tufed.com.tr
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

I

Hegel'in en meşhur eseri olan *Tinin Fenomenolojisi*, anlaşılması güç bir kitap olmasıyla nam salmıştır. Fakat söz konusu suçlama, bu zorlayıcı yapıtın tekrar tekrar yorumlanması noktasında, her cenahtan Hegel yorumcusuna geri adım attırmayı katiyen başaramamıştır. Farklı yorum ekolleri "diyalektik", "yabancılaşma", "karşılıklı tanınma" ve "egemenlik" gibi Hegel'in yapıtında beliriveren çok çeşitli tematikleri değerli bulmuş ve bunları şu ya da bu şekilde kendi araştırma gündemlerine dâhil etmişlerdir. Modernitenin erken bir evresinde geliştirilmiş bu kavramların, kendi mevcut toplumsal durumumuzla nasıl irtibatlandırılacağı apayrı bir sorun olmayı sürdürmektedir. Çoğu durumda Hegel'den sonraki tarihsel süreç, diyalektik düşüncesinin harikulade işleyiş tarzı dışında, onun çok sayıda spekülatif öngörüsünü haksız çıkarmış gibidir. Bu tarihsel geçerlilik problemini bir yana bırakırsak, Hegel'in karmaşık felsefi malzemesini sahneye koyma tarzı (*darstellung*), hem bölümler arasında yapılan geçişlerde hem de bu hacimli kitabın temel amacının ne olduğunun tespit edilmesi noktasında, yorumcuların bugün bile büyük bir farkındalık sergilemesini zorunlu kılmaktadır. Hegel'in eserlerinin hiçbirinde, Kavram'ın (*Begriff*) içsel hareketi asla tekdüze bir seyir izlemez. Belirli bir düşünce kategorisi –yani Kavram'ın o andaki somut ama bünyevi olarak eksik tezahürü– kendi anlamını ancak belirli bir tarihsel bağlam içinde ve diğer kategorilerle ilişkisi özelinde kazanır. Herhangi bir kategori, sistem içindeki yerinden koparılıp gelişigüzel bir şekilde kullanıldığı zaman, felsefi içeriğini ve özgünlüğünü büyük oranda yitirecektir: *Fenomenoloji* söz konusu olduğunda, bunun çok sık tekrar edilen bir hata olduğunu gönül rahatlığıyla söyleyebiliriz. (Burada "Hegel'in sistemi mi, yoksa yöntemi mi?" şeklindeki klasik ve artık pek bir anlamı olmayan o şeyleşmiş soru ister istemez akla gelecektir.) Kavramın gelişiminin temel itici gücüyse, insanların doğayla kurdukları ilişkisel deneyimin zorunlu bir sonucu olan toplumsal ve kültürel etkinlikten başka bir şey değildir. (Geçerken belirtmek gerekirse, kendi postmodern geç kapitalist kültürümüzde, erken burjuva hümanizminin sahtekârlıklarını hatırlattığı için esefle kınanıp reddedilen, eskimiş bir eylemlilik tahayyülüdür bu.)

Nitekim Hegel, kitabının hayli soyut ve karmaşık Giriş bölümünde, *Fenomenoloji*'deki temel amacının, insan aklının tarihsel deneyimini bilimsel olarak serimlemek olduğunu şüpheye mahal bırakmadan dile getirmiştir. Kitabına koyduğu ilk başlık da halihazırda "Bilinç Deneyiminin Bilimi"dir.[1] Ama

1 Kitabın basımı ve yayımlanması noktasında yaşanan talihsizlikler hakkında bkz. (Pöggeler, 2013, ss. 137-161). Kitabın yayımlanması ile ilgili süreci farklı şekilde değerlendiren daha olumlu bir Hegel savunusu hakkında bkz. (Stewart, 2008, ss. 74-93).

biraz daha dikkatli okunduğunda, *Fenomenoloji*'nin ilk bölümü olan "Bilinç" ve onun alt kısımları (sırasıyla, "Duyu Kesinliği", "Algı", "Kuvvet ya da Anlama Yetisi"), tarihsel ve toplumsal bir başlangıç noktasından değil, âdeta epistemolojik ve mantıksal bir bakış açısından yazılmış gibi görünmektedirler (Pinkard, 1994, s. 13). İnsan aklı bu bölümde, kendi tarihsel zemininde değil, bütünüyle tarih dışı bir açıklama ve saf bir metafizik zemininde varlık kazanmaktadır. Pratik-tarihsel varoluşun gümbürtülü manzarasına değil, mantıksal bir alıştırmaya davet ediliriz burada. *Fenomenoloji*'nin aklın eğitiminin temel zemini olarak Avrupa uygarlığının tarihsel gelişimini (bu bakımdan, maddi tarih, geçip gitmiş olması anlamında, Hegel açısından zorunluluğun deneyimidir) kendi kalkış noktası kabul ettiğini hatırladığımız zaman, bu sorun, tarih öncesinden tarihe yapılan geçiş noktasında ciddi bir eştözsüzlük problemini gündeme getirmektedir. Okurun bu noktada kafasını karıştıran problem şudur: Hegel neden dosdoğru Bilinç ile başlamakta ve ne hakla tinin *bilinç* hâline geldiği gelişim sürecini açıklamadan bırakmaktadır? Belirli kavramları açıklamadan bıraktığımız takdirde, hiçte felsefe yapmayı başaramayacağımıza inanan biridir Hegel. Kavramların deneyimdeki köklerini uzun uzun detaylandırma noktasında aşırı titiz ve takıntılı bir filozof olan Hegel açısından, bilincin bu şaşırtıcı hipoztazlaştırılması, onun kapsamlı sisteminin kuruluşu ve devinimi açısından ciddi bir sorun teşkil etmektedir. Sanki tin, hiçbir emek sarf etmeden Bilinç denen gelişim evresine mutlu mesut ulaşmış bir noktadan başlamıştır ilerleme macerasına.

Yorumcular Hegel'in Bilinç'ten Özbilinç'e geçiş problemine (şu ünlü Efendi-Köle diyalektiği vasıtasıyla) devrimci bir yanıt sunduğu konusunda genel olarak hemfikirdir. Gerçek şu ki, Bilinç'ten Özbilinç'e geçiş problemi, Descartes'ın yanı sıra akla hemen Kant ve Fichte gibi büyük isimleri getirecektir. Hegel bu problemi bizzat icat etmemiş, kendisinden önceki filozoflardan miras almıştır. Post-Kantçı Hegel yorumuna yakınlık besleyen filozofların temel varsayımına göre, Hegel'in *Fenomenoloji*'de ve genel olarak kendi sistemi özelinde yapmak istediği şey, Kant'ın aşkınsal idealizminden türeyen metafizik problemlere akla yatkın cevaplar verip bu projeyi en geniş sınırlarına kadar vardırmaktır.[2] (Bu, çeşitli itirazlarla karşılaşmış, sorunlu bir iddiadır zira Hegel'in idealizminin İlahi tınıları kadar Kant öncesi metafizikle kurduğu karmaşık ilişkiyi de dikkate almak istememektedir.) Bu yo-

2 Yakın zamanda, başını Alan Wood, Terry Pinkard, Robert B. Pippin, Thomas A. Lewis ve Robert Brandom gibi İngilizce konuşulan dünyada yazıp çizen Hegelci filozoflarının çektiği ve adına "Post-Kantçı Hegel yorumu" denen entelektüel bir girişim, Hegel'in metinlerini yeni baştan yapılandırmakla meşguldür. Temel iddialarıysa en basit şekliyle şöyledir: Hegel, Kant'ın metafizik eleştirisine yüz çevirip Kant-öncesi felsefelerin (Aristoteles, Spinoza vb.) radarına girmiş eleştiri öncesi bir filozof değildir. Aksine Hegel aslında Kant'ın düşmanı değil, onun ciddi bir eleştirmeni ve aynı zamanda sadık bir takipçisidir.

ruma göre, Hegel açısından Kant'ın başlıca kusuru, tasarımları kendi başına üretebilme ya da kendiliğinden kavramlar yaratabilme gibi akli yetilerimizi yeterince açıklamadan öylece kabul etmesidir. Kant'a göre, hiçbir surette pratik deneyimimizden ya da duyusal izlenimlerimizden kaynaklanmayan, bizatihi kendimizden hareketle ürettiğimiz çeşitli zihinsel temsillerimiz vardır (Pippin, 2001, s. 16-41). Bir bütün olarak Kant felsefesi, entelektüel yetilerimiz ile duyusal alımlama kapasitemiz arasında iptal edilemez bir süreksizlik ve geçişsizlik olduğu varsayımına dayanmaktadır; öyle ki Kant'a göre, birtakım duyusal izlenimlere sahibiz diye illa ki zihinsel tasarımlar ya da kavramlar üreten canlılar sayılmamız gerekmiyordur. Buna karşın, Hegel'e göre felsefe, ne düşünen özneyi ne de öznenin pratik etkinliğini, onun doğayla kurduğu tarihsel ve normatif ilişkiden bağımsız bir şekilde temellendirebilir. Bu yüzden, sırf kendi zihinsel temsillerimizden hareketle kendimiz hakkında düşünüp yargıda bulunduğumuz her bir özgül durumda, tam anlamıyla o ideal gerçekliğin çok uzağında bir yerde olduğumuzu düşünebiliriz. Hegel'e göre, bu ideal gerçekliğe ulaşmak istiyorsak eğer, doğayla ve birbirimizle kurduğumuz ilişkileri belli bir normatif ve etik ölçüte göre işleyen toplumsal kurumlarda –bir başka deyişle, tikel bir somut evrensel-de–cisimleştirmekten başka şansımız yoktur.

Demek ki Hegel, kendisinden önceki filozoflar gibi, bilinçten özbilince bir çırpıda geçmeyecek, bu iki konumu zihinsel gelişimin birbirinden türeyen ardışık formları hâlinde temsil edecektir. Bana göre, Robert B. Pippin'in *Hegel on Self-Consciousness: Desire and Death in the Phenomenolohy of Spirit* (Hegel'de Özbilinç: *Tinin Fenomenolojisi*'nde Arzu ve Ölüm) isimli kısa fakat öğretici kitabı, sunduğu çözüm pek tatmin edici olmasa bile, Hegel'de Bilinç'ten Özbilinç'e yapılan kategorik geçiş probleminin tam anlamıyla farkında olan nadir çalışmalardan biridir. Fakat bu geçiş senaryosunda, Bilinci konu edinen bölümlerle genel olarak arzunun ve özel olarak tanınma arzusunun Efendi ve Köle diyalektiği bağlamında büründüğü tarihsel form arasındaki sürekliliği neyin garanti altına aldığı sorusunu kendimize sormalıyız. Bir diğer ünlü Hegel yorumcusu Terry Pinkard'ın görüşüne göre, *Fenomenoloji*'de "Bilinç"ten "Özbilinç"e yapılan geçişin önemi, "bizim dünyayla nasıl ilişki kurduğumuz sorusunu anlamanın, bizzat bizim kendimizi nasıl anladığımıza bağlı oluşunda" yatmaktadır (Pinkard, 1994, s. 44). Bu açıdan bakılırsa, farklı türden bilgi iddialarımız ve çeşitli epistemolojik önermelerimiz, toplumsal olarak dolayımlanmış birtakım müşterek ve açıklanmaya müsait edimlerimizle sıkı sıkıya bağlantılıdır. Demek ki Hem Hegel'e hem de Pippin ve Pinkard'a göre, bilmek ile yapmak arasında, düşünsel gerekçelendirme ile insani faillik arasında koparılamaz bir bağ vardır. Kendimize ve eşzamanlı

olarak başkalarına sunduğumuz epistemolojik/etik gerekçelerin yokluğunda, şu ya da bu sosyal eylemimizin ve pratik etkinliğimizin hiçbir anlamı yoktur.

Öyleyse özbilinçli Ben'den bağımsız biçimde yaşamlarını sürdüren ötekilerin nezdinde gerekçelendirilebilir olmayan eylem diye bir şey söz konusu olamaz. Fakat Hegel, Bilinç bölümünde, yukarıda bahsedilen üç temel dayanaktan hiç bahsetmiyor gibidir: (i) tarihsel-toplumsal gerçeklik, (ii) öteki bireyler ve onların indirgenemez projeleri ve (iii) tanınma arzusu. Aslına bakılırsa, belirli bir toplumsal gerçeklik ve diğer bireyler hâlihazırda Hegel'in aklında mevcuttur. Ama kendilerine ait bir proje geliştirecek ve bunu diğerlerinin karşısında ileri sürecek şahsi ehliyete ve fiili bir sorumluluk kapasitesine Özbilinç momentinden önce sahip değillerdir. Bu nedenle Bilinç momentinde, birtakım bireysel yetkinliklerin ve doğayla kurulan biyolojik dolaysızlık ilişkisinin bir şekilde dönüşüme uğratıldığını varsaymak zorundayız. Ben, *Öznel Tin Felsefesi*'ne kadar Hegel'in bu dönüşümün nasıl gerçekleştiğine dair ayrıntılı bir açıklama yapmadığını ileri sürmek istiyorum.

Bu nedenle, Bilinç'ten Özbilinç'e yapılan geçişin –ki bunun Lacancı "imgesel"den "simgesel"e geçişle birebir örtüşmeyeceğini kesinlikle söylemek gerekir– *Fenomenoloji*'deki en ciddi gerilimlerden biri olduğunu iddia etmek mümkündür. *Saf Aklın Eleştirisi*'nde yer alan "kategoriler tablosu", "düşüncenin kendiliğindenliği" ve "tamalgının sentetik birliği" gibi konularda Kant'a yönelttiği klasik eleştirileri hatırladığımızda, ki Hegel Kant'ın bunları felsefi olarak izah etmeyip elde bir varsaydığını düşünüyordur, *Fenomenoloji*'nin spekülatif idealizmi, Hegel'in Bilinç meselesinde benzer bir kendiliğindenlikten mustarip olduğu izlenimini vermektedir.[3] Hegel burada saf düşünceden kültüre, mantıksal çıkarımdan tinin tarihselliğine dolaysız ve yeterince gerekçelendirilmeden kalmış temelsiz bir geçiş yapıyor gibi görünmektedir. Denilebilir ki Hegel'in Bilinç bölümündeki temel amacı, tarihsel olmayan metafizik açıklamaların kendi kendini baltalayan başarısızlıklarını ortaya sermektir. Ama benzer bir tarih-dışılık Hegel'de de iş başındadır. Hegel, kendi eleştirel bakışı sayesinde, belirli toplumsal ve düşünümsel pratiklere gömülü olduklarını göremeyip özerklik iddiasında bulunan felsefi konumların zamandışı kesinliklere saplanıp kaldığını gösterebilmiştir. Fakat metafizik bir tarih dışılıktan hareket edilip tekrar tarihin göbeğine adım atması, Hegel'in spekülatif yöntemiyle örtüşmeyen bir hamledir. Çünkü Mutlak'ın bilgisi ancak onun birbiri peşi sıra ortaya çıkan tarihsel tezahürleri ve sonlu kavramsal formları aracılığıyla kavranabilir. Spekülatif yöntem, Aristotelesçi ya da Spinozacı an-

3 Kant felsefesinin epistemolojik varsayımlarına ilişkin bir tartışma için bkz. (Pinkard, 2002, s. 19-45).

lamda dışsal ya da matematiksel bir *organon* değildir; bilakis, kavramsal formların birbiri ardına gelişim gösteren içkin diyalektik hareketinden ibarettir.[4]

Dolayısıyla bu makalede önümüze koyacağımız temel sorunsal tam anlamıyla şudur: Hegel, saf epistemolojiden ve tarih dışı bir felsefi açıklamadan başlayıp, oradan Avrupa toplumunun tarihine ve diyalektik çelişkilerine birdenbire nasıl adım atabiliyordur? Bu soruya mantıklı bir yanıt vermek istiyorsak, Hegel'in *Fenomenoloji*'de geliştirdiği spekülatif tarih anlatısının içkin gelişimine daha yakından bakmak zorundayız. Çünkü Hegel'in "özbilinç", "arzu", "doyum", "tanınma", "tahakküm", "çatışma" ve "etik yaşam" gibi kavramları, bu gelişim anlatısının ancak belli bir aşamasında gün yüzüne çıkmaktadır. Bu kavramların belirli bir tarihsel kategori bağlamında oluşturdukları özgün konfigürasyonları anlamadan Hegel'i anlamamız gerçekten de imkânsızdır. Hegel'in Bilinç'ten Özbilinç'e ya da genellikle tarihsel sisteminin metafizik kapanımı olarak yorumlanan Mutlak Bilme uğrağına (ki bunlar *Mantık Bilimi*'nde sırasıyla "Varlık", "Öz" ve "Kavram" –*Sein, Wesen, Begriff*– olarak belirirler) yaptığı farklı türden geçişleri anlama noktasında bir hayli dikkatli olmamız elzemdir.[5]

II

Özbilinç'ten Bilinç'e doğru retrospektif bir hamle yaptığımızda, çözmeye çalıştığımız problemin gelişimini çok daha net bir şekilde ortaya koyabiliriz. Bu yüzden, ilk önce Özbilinç momentinde neler olup bittiğine kısaca bakmamız gerekiyor. Bilinç bölümünü bitirip Özbilinç bölümüne geçiş yaptığımızda, Hegel'in "*Özbilinç genel olarak Arzudur*" (Hegel, 2001, s. 105) şeklindeki ünlü ifadesiyle karşılaşırız birdenbire. Burada ciddi bir kafa karışıklığı yaşamamak neredeyse imkânsızdır. Hegel'in *Fenomenoloji*'deki spekülatif tarih anlatısının ateşleyici gücü nedir? İnsan arzusu mudur? Peki, o hâlde arzu doğal bir yeti midir? Öyleyse neden ilk defa Özbilinç momentinde bu kadar yüksek bir sesle dile getirilmektedir? Yoksa arzu, Bilinç momentinde hiçbir surette var olmuyordur da Özbilinç momentinde âdeta hiçlikten varlığa gelmiş gibi ansızın görünürlük ve edimsellik mi kazanıyordur? Bana kalırsa, Bilinç'ten Özbilinç'e geçiş noktasında, *Fenomenoloji*'nin anlatı yapısında bir şeylerin geri döndürülemez biçimde değiştiğini kabul edersek iyi ederiz.

4 Şu çalışmadaki detaylı açıklamaya bakılabilir: (Holz, 2016, s. 74-75).

5 Üstelik büyük bir sıçrama yapıp kitabın kapanış bölümü olan Mutlak Bilme uğrağına geçtiğimizde, Hegel'in modernitenin daha en başlarında, birbiriyle çatışan bilinç formları –"kötücül bilinç" ile "yargılayan bilinç"– arasında fedakârlık ve bağışlama pratikleri vasıtasıyla etik-politik bir uzlaşı yaratma yönündeki girişiminin, yorumcular tarafından çok da tatmin edici bulunmadığını kaydetmemiz gerekir. Fedakârlık ve bağışlama akla derhâl Luther ismini ve Protestan teolojisini getirecektir elbette. Ama Mutlak Bilme momentine geçişi burada tartışmak istemiyorum ben. Hegel'in din ve modernitenin çelişkilerini hangi yoldan uzlaştırmaya çalıştığı konusunda bkz. (Farneth, 2021, ss. 121-170).

Değişen nedir öyleyse? Hegel'in meşhur Efendi-Köle diyalektiği meseli, bilindiği gibi, sayısız yorumlama girişimine konu olmuştur. Bu bölüm o kadar fazla yorumlanmıştır ki (hatta burası, felsefe tarihinin en çok yorumlanan bölümüdür) buradan duyulmadık bir içgörü türetmek hiç mümkün görünmemektedir. Hegel, iki özbilinci karşı karşıya getirirken bize tam olarak ne anlatmak istemektedir? Hegel'in yapıtında, tam da ilk kez burada, karşılıklı tanınma arzusunun, iki özbilinç arasında amansız bir ölüm kalım mücadelesine yol açtığını tasvir eden, toplum sözleşmelerinin mantığına benzer alegorik bir anlatının işe koşulduğuna şahitlik etmekteyiz. Denilebilir ki bu bölümde volkanik bir arzu patlaması, yani Efendi ile Köle arasında (maddi uygarlığın, sosyal sınıfların ve devletin kurucu anını oluşturan) başarısızlığa yazgılı, asimetrik bir tanınma ilişkisi gündeme gelmektedir. Pratik insan aklı, ilk defa bu momentte, belirli bir tarihsel ve toplumsal yaşam tarzı ve öznelerarası deneyimin fiilî tarihsel gerçekliği içerisinde belirivermektedir. Ama yalnızca bu şöhretli bölümün değil, aynı zamanda kitabın geri kalan kısmının temel itici gücü de *tanınma arzusu* gibidir –Alexander Kojéve haklı olarak buna işaret etmekte ama Marksist sınıf savaşımını önceleyen bir tarzda, Efendi ile Köle arasındaki mücadele ve tahakküm ilişkisini kitabın diğer bütün bölümlerine gayrimeşru bir şekilde üstün tutmaktadır.[6] Ayrıca tanınma arzusu, sonradan, Freud'un ve Lacan'ın insan cinselliği ve bilinçdışı *jouissance* kapsamında iyiden iyiye teorileştirecekleri ve ilaveten Franz Fanon'un büyük bir maharetle çağdaş sömürgecilik bağlamına taşıyacağı, çok çeşitli varyasyonları ve yeniden yazımları olan bereketli bir araştırma gündemi oluşturmaktadır. Gelgelelim Hegel, bu bölümde, genel olarak *arzu*nun ortaya çıkışına ya da pratik insan tininin etkinliğini hangi yoldan üstbelirlediğine dair bize hiçbir natüralist veya antropolojik açıklama sunmaz.

Ama Hegel'in *Fenomenoloji*'de kendi natüralizmini detaylı biçimde açıklamayıp onun genel olarak tinin biyolojik alt katmanı olarak varsaydığı konusunda birtakım ipuçlarına sahip olduğumuz söylenebilir. Hegel yorumcusu Robert Brandom, Bilinç'ten Özbilinç'e geçiş noktasında, insan aklının ulaştığı zihinsel aşamanın mahiyeti konusunda aydınlatıcı bir yorum sunmuştur. Ona göre, Hegelci anlamda özbilinç sahibi mahlûkların diğer canlı türlerinden ayrıldığı temel nokta, belirli bir düzeye (yani doğal zorunlulukların ehlileştirilebilir olduğu raddeye) kadar kendi kaderlerini tayin edebilme yetileridir (*self-determination*). Bu aşamadan itibaren insanlar, hem kendilerine hem de içinde yaşadıkları dünyaya karşı özgün tutumlar geliştirebilirler ve belli bir noktada hatalı oldukları ortaya çıkan kendilik kavrayışlarını (*self-conception*) dönüştürebilme yönünde eşi benzeri olmayan çok yönlü beceriler ve

6 Kojéve'nin klasik çalışması için bkz. (Kojéve, 1980, ss. 3-30).

yatkınlıklar sergileyebilirler (Brandom, 2019, s. 235). Böylesi varlıkların sabit, değişimden azade bir ontolojileri ve tarih aşırı bir doğaları yoktur. (Bu anlamda Hegelci sistem, Heideggerci anlamda bir ontoloji değildir.) Kendinde (*an sich*) ne oldukları ile kendi için (*für sich*) ne oldukları arasında özsel bir ilişki vardır. Bu yüzden onların diğer canlıların yapamayacağı türden bir tarihleri vardır. Hiçbir zaman kendilerini Sartrecı anlamda zamandışı bir kimlik içinde donduramaz ve geçmişin koşullarını bütünüyle belirleyici addedemezler. Charles Taylor'ın *Hegel ve Modern Toplum*'da dile getirdiği gibi, söz konusu özbilinçli olma kapasitesi, "insanın yaşama gelişmiş bir rasyonellik düzeyinde başlamadığı, rasyonelliğini zaman içinde geliştirdiği gerçeği, insanın bir tarihi olduğu anlamına gelir" (Taylor, 2021, s. 44).

Öyleyse Hegel, çağdaşı olduğu Alman Romantikleriyle ve Herder'le birlikte, insanın özü itibariyle kendi edimlerini doğada dışavuran, özsel güçlerini dışarıya boşaltan kendine özgü bir mahlûk olduğu fikrini paylaşmaktadır. Özbilinç sahibi mahlûklar, belirli özsel niteliklerini sanat, din ve felsefe gibi kendi pratik etkinlikleriyle dışsal doğada ve maddeyi dönüştürerek dışavururlar. Onların belirli bir tarihsel aşamada kimliklerinin asli çekirdeği olarak özdeşlik kurdukları özsel bir benlik idealleri, kurmaca bir *imago*ları vardır. Doğanın bahşettiği bu içsel benlik ögesiyle normatif bir tarzda ilişki geliştirirler ve ona gelişimlerinin belli bir aşamasında imtiyazlı bir konum atfederler. Brandom'a göre Hegel, Özbilinç bölümünün başında, birbiriyle karşı karşıya gelen arzu sahibi mahlûkların, doğa alanını henüz yeni yeni terk ettiklerini anlatmak istemektedir. Bu yüzden onların uğruna yaşamlarını riske atabilecekleri biricik özel mülkleri, bizatihi canlı kanlı birer biyolojik organizma olarak savunmasız bedenleridir. Dolayısıyla Hegelci Özbilinç diyalektik bir sınır hattı üzerinde konumlanıyordur: Doğa alanından Tin alanına, yarı hayvansal biyolojik yaşamdan kültürel ve kavramsal yaşama yapılan ama her iki uğrağı da bünyesinde barındıran şiddet ve çatışmayla tıka basa dolu bir geçiş. Özbilinçli mahlûkların özdeşlik kurdukları şey, bundan böyle salt biyolojik yaşamları değil, doğal belirleyicileri ve dürtüleri dönüştürüp geride bırakan kültürel bir özgürlük tasarımıdır. Özbilinçli mahluk, kendi canını riske atarak, öteki özbilinçten tanınma talep edebileceği ideal bir benlik tasavvurunu arzu etmektedir artık. İşte doğayı içererek aşan bu fazlalık, Hegel için fenomenolojik olarak özgür olmanın en temel veçhesidir ve ona ancak pratik bir insani kazanım olan ölümüne mücadele sayesinde ulaşılabilir.

Doğa ya da dışsal gerçeklik bize hangi kural yönetimli ilkeler uyarınca arzumuzu tatmin edeceğimizi ya da uzlaşacağımızı söylememektedir. Bu yüzden kendi arzumuzu elimizde o ana kadar bulunan en değerli şeyi feda ederek gerçekleştirmek isteriz. Pinkard'a göre, işte bu çatışmalı mücadele-

nin açtığı insani ilişkiler alanında, artık ne saf doğaya ne de canlı organizmaların organik varoluşlarına indirgenemeyecek bir toplumsal ve normatif boyut ortaya çıkmaktadır. Spinoza'nın Tanrı metafiziğinde aralıksız biçimde düşünce ve yer kaplama sıfatları altında toplamaya çalıştığı, fakat bir şekilde bu sıfatları aşan ve insani yasayı oluşturan faaliyet mahallidir burası ki Spinoza *Teolojik-Politik İnceleme*'de bu insani yasaların Tanrı'nın doğasından ayrılan özgül veçhelerini teslim edecektir. Toplumsal pratiklerimizde, yol gösterici otoriteler olarak, kendimize bir dizi düşünümsel ve düşünümsel olmayan norm ve ilke tesis ederiz. Bu normlara ve ilkelere her durumda çok çeşitli epistemik bilgi iddiaları eşlik eder. Etik ve epistemoloji birbirinden kolayca koparılacak alanlar değildir. Böyle iddialarda bulunurken, bize ait tasarımların, düşüncelerin ve önermelerin genel anlamda maddi nesnelerle gerçek koşulların kesin temsillerine birebir denk düştüğünü tahayyül etmekten kendimizi alamayız. Diyalektik, dünyanın ve diğer canlıların bize karşı kayıtsız olduğunu ve arzumuza kayıtsız kalan başka projeleri sahiplendiğini hissettirdiği için pek sevilen bir yöntem sayılmaz. Kendi kendini belgelendirme hünerine sahip olduğunu düşündüğümüz toplumsal normlar bağlamında, önümüzde çok sayıda aday vardır. Ama buradaki esas sorun, elimizin altındaki epistemik otorite adayının gerçekte diğer bütün bilgi iddialarının temelini kendisi aracılığıyla belgelendirip belgelendirmediği noktasında ortaya çıkmaktadır. Bu tarz kesin bir temeli konu edinen teori, bir bilimdir (*wissenschaft*); yani sınırlandırılmış bir alanda yapılandırılmış teorik bir bilgidir. Üstelik farklı toplum tiplerinde birbiriyle çatışan ve uzlaştırılması imkânsız bilgi iddiaları söz konusudur. "Kimi topluluk türleri Tanrı'yı tam bir kesinlik ve yanılmazlıkla bildiğini iddia eder; daha seküler formdaki diğer topluluklar ise, kesinlik ve yanılmazlık sayesinde bireysel duyu deneyimine dayalı kişisel ilgileri bildiği iddiasındadır" (Pinkard, 1994, s. 5). Bu iki toplumun bilgi iddialarını, müşterek olarak kabul edilmiş epistemik ölçütlerini uzlaştırmak ve onları birbirini kabule ikna etmek olanak dışıdır. Her biri, kendi bakış açısından hareketle, diğerinin kendi sosyal normlarına ve ölçütlerine göre varlığını sürdürmekte başarısız olduğu fikrini benimser ve kendi bilgi iddialarını kerameti kendinden menkul standartlar ve toplumsal projeler olarak görüp göklere çıkarır. Ama her bir topluluğun kendi kendini belgelendirdiğini düşündüğü toplumsal ölçütler, aslına bakılırsa tam anlamıyla kerameti kendinden menkul olmayan, muğlak denebilecek başka varsayımlara dayanmaktadır.

Ama bu karşıtlığın belirli bir insani başarı ve özgürlük edimi olarak kavranması da gerekir. Pippin'e göre Hegel, özgürlüğün insanın kendisiyle kurduğu belli bir ilişki kadar başkalarıyla kurulan belli bir tarzda ilişkiyi ge-

rektirdiğini iyiden iyiye anlamıştır (Pippin, 2008, s. 39). Bu ilişki belirli bir özsaygıdan ve belirli bir karşılıklı tanınma durumundan ibarettir. Belli bir etik normun yönlendirdiği hem bireysel hem de kolektif bir bilinçlilik ve toplumsal gerçeklik durumu, Hegel felsefesinde tin (*geist*) olarak isimlendirilir. Hegel'in *Fenomenoloji*'si boyunca, son derece sistematik ve ayrıntılı bir tarzda, özbilinçli benlik ile ötekinin ilişkisi olarak tanımlanan, toplumsal olarak dolayımlanmış bir düşünseme durumunun özgürlük diye kabul edildiği görülür. Etkin bir durumdur bu, somut bir yapıp etme hâlidir; bu anlamda insanın özsel özü özgürlüktür (Hegel, 1978, s. 15). Demek ki tin adı verilen şey, insani varlıkların belirli pratiklerde ve kurumlarda cisimleştirdikleri tarihsel-toplumsal bir başarıdır ama ister istemez sonlu ve zamana yenik düşecek bir başarıdır. Tine ne tür bir gayrimaddilik atfedilirse atfedilsin, bu ancak doğanın kendi gayrimaddiliğiyle ilgili bir durumdur ve bizzat doğanın ürettiği bir şeydir. Doğadan tine yapılan geçiş, tözsel anlamda bir başka boyuta yapılan bir geçiş değildir, doğada kendine dışsal olan tinin basitçe kendine dönüşüdür (Hegel, 1978, s. 46-47). İnsan tini, belli bir zamanda ve mekânda ikamet eder hep; bu koşullar dışında olduğunu sandığı şey olması imkânsızdır, kendi-için varlığına dolaysız erişimi diye bir şey yoktur. Doğadan özerkliğini kazanışı, doğayı aştığı ya da ondan kaçıp kurtulduğu anlamına gelmez; bahsedilen özerkliği ancak doğayla kurduğu kaçınılmaz ilişkisi bağlamında kazandığını anlatır sadece. Pippin şöyle yazar:

> Kantçı terimlerle söylersek, Hegel'e göre, sonlu ve koşullu herhangi bir şeyin bilgisi kaçınılmaz olarak bu sonlu bilginin olanaklılık koşulları hakkında sorulara ve dolayısıyla nihayetinde koşulsuz olanın (veya nihai olarak tatmin edici bir açıklamanın) arayışına yol açar ama bu yükseliş bizi deneyimin sınırlarının ötesine değil, kendimize ve kendimiz için koyduğumuz "yasa hükmü kazanmış" normatif gereksinimlerimizin daha derin yapısına doğru götürür (Pippin, 2008, s. 49).

Öyleyse tinin ayırt edici veçhesi, doğayla belirli türden bir dolayımsızlık ve özerklik ilişkisi geliştirebilmesidir. Dolayısıyla bu dolayımsızlığı aşma, olumsuzlama ve idealleştirme yetisine tin bizzat sahiptir. Bu bir gelişim potansiyeli değildir; daha ziyade doğal bir sürecin cisimleşmiş ve akledilebilir hâlidir. Doğanın kendine bahsettiği kapasiteler sayesinde bunu başarıp sürdüren insanlar tinseldir; hayvanlar ve bitkiler gibi başaramayan mahlûklarsa böyle değildir. Nihayetinde tin, kendi somut tezahürleri boyunca, biçimden farklılaşmış bir içeriği değil, bütünsel içeriğinin tezahür ettiği biçimi, yani kendi öz tezahürünü ortaya koyuyordur (Hegel, 1978, s. 54-55). Dolayısıyla insan tini, kendi hakkında ancak yaptığı ve bildiği şeyi ortaya koyuyor ve bu hâliyle kendi öz tezahürü aslında tinin esas tarihsel içeriğini meydana getiriyordur.

III

Şu durumda, Özbilinç uğrağında ulaşılan özgürlük formunun belirli nesnel temellerini Bilinç bölümünde keşfetmeyi ümit edebiliriz. Bilinç bölümünün Kant ve Fichte felsefelerinin sorunlarını ortaya sermeye çalışan bir amaç taşıdığını ileri süren –ve genel olarak post-Kantçı Hegel yorumundan etkilenmiş– çalışmaların Hegel'i konu edinen literatürde ciddi bir ağırlığı olduğunu kolaylıkla söyleyebiliriz.[7] Hegel'in buradaki amacı, her şeyden önce i) Kantçı düşünce kategorilerinin maddi kaynağının öznenin pratik deneyiminde bulunduğunu ve buna ilaveten, ii) çeşitli bilinç ya da özne felsefelerinin tesis etmeye çalıştığı bilgi iddialarının neden başarısız olduğunu göstermektir. Demek ki biri pozitif (kategorilerin maddi kaynağı) ve diğeri negatif (bilgi iddialarının başarısızlığı) olmak üzere, eşzamanlı iki gelişim hattını birbirinden ayırt edebiliriz. Burada yalnızca duyu kesinliğini ele alacağız.

Lary Krasnoff, *Hegel's Phenomenology of Spirit* adlı yakın tarihli çalışmasında, duyu kesinliğini klasik İngiliz empirizminin bir eleştirisi olarak yorumlamıştır.[8] John Locke, David Hume ve George Berkeley gibi klasik empiristler, dünya kavrayışımızı mutlak anlamda saf bileşenlere ayrıştırmak, nesnelerin kendi içlerinde ne iseler öyle olduklarını görebildiğimiz dolayımsız, kirlenmemiş (aslında dilden ve insani ilgilerden soyutlanmış) deneyimlere ulaşmak isterler. Krasnoff'a göre, Hegel'in bu bölümdeki amacı, saf gözlemci bakışın, gerçekleşme imkânı olmayan bir kanıtlama ve epistemik yapılandırma işine giriştiğini göstermektir. Duyu kesinliğinde, saf algılayıcılar olarak, nesneye hiçbir şey eklemeyiz, edilgin biçimde sadece nesneyi deneyimleriz; yargılarımızı, şahsi çıkarımlarımızı askıya alırız; aksi takdirde nesneyi kendi yönelimimizle çarpıtmış oluruz. Sanki kendi yönelimimizi askıya alıp kendimizi bilgi sürecinden azade kılmamız bilinçli bir amaca hizmet etmiyormuş gibi, sanki kendi kavramlarımızı ve arzularımızı bilginin üretilişine dâhil etmiyormuşuz gibi sahte bir tavır takınırız. Duyu kesinliğinin öznesi, bilişin nesnesinin huzurunda kendisini bütünüyle silmeye çalışır; edilgen bir alımlayıcıdan başka bir şey değildir o:

> O hâlde duyusal kesinliğin kendisine sorulması gereken şey şudur: "*Bu* nedir? Eğer "Bu"nu varlığının çift yönlü biçimi içinde, yani "Şimdi" ve "Burada" olarak ele alırsak, kendi içindeki diyalektiği "Bu"nun kendisi kadar anlaşılır bir biçim kazanacaktır. "Şimdi nedir?" sorusuna örneğin "Şimdi gecedir" diye yanıt verelim. Bu duyusal kesinliğin doğruluğunu sınamak için basit bir deney yeterlidir. Bu doğruluğu yazarız; bir doğruluk, yazıya geçi-

7 Örneğin bkz. (Kain, 2005, ss. 21-38; Lewis, 2011, ss. 57-96; Rawlinson, 2021, ss. 3-34; Bubbio, *Hegel, Heidegger and the Question for the "I"*, 2024, ss. 23-50; Redding, 1996, ss. 83-99).

8 Şuradaki tartışmayı takip ediyorum: Krasnoff, 2008, ss. 77-92.

> rilmekle bir şey kaybetmez, tıpkı saklanmakla bir şey kaybetmeyeceği gibi. Şimdi, öğlen vakti, yazdığımız bu doğruya yeniden bakarsak, bunun eskiyip geçersiz hale geldiğini söylemek zorunda kalırız (Hegel, 2001, s. 59-60).

Ardis B. Collins'e göre, duyusal kesinliğin öznesi, "*Bu* Nedir?" sorusuna tikel bir nesnenin (ev, ağaç, tilki vb.) diğer şeylerden yalıtılmasıyla cevap verir. Deneyim belli bir saf evrenselde bu şekilde yalıtıldığında, farklı "şimdi"lerin ve "burada"ların birbiriyle bağıntısının kopmasına yol açar. Bilgiye konu edilen tikel nesnenin "kendisini bu tikellik olmayan diğer buralar ve şimdilerden yalıtabilmek için, farklı buraları ve şimdileri bir arada tutabilmesi gerekir" (Collins, 2013, s. 251). Deneyim sırasında, bilgi nesnesinin tikelliği, bilen öznenin bilişsel etkinliği boyunca karmaşıklaşmaya başlar çünkü belirli bir "Bu"da yalıtılmış nesnenin ait olduğu birden fazla zaman ve konum noktası söz konusudur. John Russon'a göre, şimdiki zamanda ve kesin bir konumda öncesiz-sonrasız bir evrensellik aranır ama bu deneyimin anlamı, ne onu deneyimleyen Ben'e ne de başkalarına tarif edilebilir. "Bir şeyin benim deneyim alanıma girebilmesi için," der Russon, "diğer deneyimlerimle bütünleştirilebilir olması gerekir; yani salt dolayımsızlığın ötesinde anlamlı olması gerekir" (Russon, 2004, s. 15). Kendi zamansal mevcudiyetimi dolaysız bir şimdi'de değil, *bu* şimdi'nin geçmiş ve gelecekle ilişkisi bağlamında deneyimleyebilirim. Öyleyse deneyimde her zaman saf ve bağımsız bir şimdi'de varolma yanılgısını iptal eden, bilincin ve benlik algısının ötesine geçtiğimizi hissettiren bir fazlalık vardır. Hegel'in de belirttiği gibi, "... *saf varlık* duyu kesinliğinin özü olarak kalmayı sürdürür zira duyu kesinliği, kendi nesnesinin gerçekliğinin kendi başına evrensel olduğunu göstermiştir. Ama bu saf varlık şimdi bir dolayımsızlık değildir; tersine, olumsuzluğun ve dolayımın kendisi için özsel olduğu bir şeydir... Soyutlama olarak tanımlanmış bir "varlık"tır ya da saf evrenseldir" (Hegel, 2001, s. 61).

Bilinç'in kategorileri, genelde gündelik yaşamı sürdürmemize yarayan, sağduyuya dayalı sabit kesinliklerin açıklanması kadar bunların incelikli bir eleştirisi olarak da yorumlanmıştır. Fredric Jameson'a göre, çelişmezlik ve özdeşlik yasasının hâkim olduğu, diyalektiğin baş düşmanı olan Anlama Yetisi'nin (*verstand*) şeyleşmiş ve tutucu düşüncelerinin gündelik konuşmada durmadan tekrar edildiği şeyleşmiş bir tasavvurlar dünyasıdır burası (Jameson, 2015, s. 87). (*Verstand*, Hegel'in *Fenomenoloji*'si boyunca, diyalektiğe ulaşmanın önündeki başlıca ideolojik yanılgı ya da düşünce arızası kılığında durmadan arzı endam edecektir.) Sartre'ın daha sonra *Varlık ve Hiçlik*'te "kendini kandırma" (*mauvaise foi*) teması altında şahsi zamansallık bilincinin inatla reddedilişi olarak yorumlayacağı ideolojik öznellik açıklamalarını ön-

celeyen Hegel'in buradaki maksadı, tarihsel olmayan bilme iddialarının kendi kendini baltalayan başarısızlıklarını ortaya sermektir. Öyleyse Hegel'e göre, aslında gündelik yaşam ve sağduyu, tam da düşünsel ve kavramsal açıdan temel bir başarısızlık sergiledikleri yerde başarılı ve kalımlı oluyorlardır. Zira farkında olunmadan tekrar tekrar dile getirilirler; bunlar, insanların metafizik kuramlardan ve bilimsel sistemlerden önce gelen fenomenolojik dünyalarında, Heidegger'in "ön-anlama" adını verdiği sahici olmayan bir varlık bölgesine aittirler (Husserl bu sosyal uzama "doğal bilinç" ismini layık görecektir).

O hâlde, Hegel açısından, saf duyu kesinliğinde bile, öznenin belirli birtakım yetileri hâlihazırda geliştirmiş olması ve kendisini diğer nesnelerden ve bilinçlerden ayıran kısmi bir özerkliğe ulaşması elzemdir. Belirli bir zamansal süreklilik duygusu ve kesintisiz bir benlik algısı, bu yetilerden bazıları olarak sıralanabilir. Ama bunlar hakkında Hegel ne yazık ki bize hiçbir şey anlatmaz. Tinin Bilinç momentinde ulaştığı bilişsel gelişimin ve onun somut pratik yaşamdaki yansımalarının nasıl mümkün olduğunu öğrenmekten çok uzaktayız. Yukarıda anlatılanların ışığında, eğer Hegel'in Kant'a dönük felsefi kavramlarını açıklamayıp elde bir varsaymaya dönük eleştirisini hatırlarsak, Bilinç'in soyutlama ve kendi nesnesini bilişsel bir düzleme yükseltme becerisini açıklamadan bıraktığını söylemek zorundayız. Bu boşluğa bir yanıt bulmak istiyorsak eğer, dikkatimizi Hegel'in *Öznel Tin Felsefesi*'nde ayrıntılı olarak ortaya koyduğu natüralist antropolojiye çevirmek zorundayız. Burada tinin doğayla ilişkisine ve fenomenolojik gelişiminin alt katmanını oluşturan yetilerine dair antropolojik ve kültürel bir açıklamayla karşılaşıyoruz.

IV

Thomas A. Lewis *Freedom and Tradition in Hegel* (Hegel'de Özgürlük ve Gelenek) adlı kitabında, Hegel'in natüralist antropolojisinin gelişimine dair sistematik ve açıklayıcı bir yaklaşım sunmuştur (Lewis, 2005, s. 47). Hegel'e göre, insan tini, henüz gelişiminin en erken aşamalarında, kendi denetiminin ötesine geçen bilinçdışı dürtülerin ve fiziksel uyaranların yoğun biçimde etkisi altındadır. Bir yandan, doğanın bize armağan ettiği belirli karakter özelliklerimiz vardır. Diğer yandan, etrafımızı kuşatan topluluktan zorunlu olarak edindiğimiz alışkanlıklar, gelenekler ve inançlar vardır. Doğanın takdim ettiği bu dolaysız, *alışkanlık* hâline getirilmiş dürtüler, ilk etapta, tinin dönüştüreceği malzemeler olarak değil, verili ve sabit şeyler olarak görünür. Öyleyse bilinçli veya özbilinçli mahlûklar hâline gelirken işleyeceğimiz temel malzemeler, hem doğadan hem de toplum ve gelenekten verili olarak aldığımız doğal dürtüler ve bilinçsizce kabul edilen alışkanlıklardır. Daha gelişmiş, özbilince dayalı dinsel ve ahlaki tavırlar ancak bu antropo-

lojik alışkanlığın işlenmesi süreciyle edinilebilir. Ama tinin devinimi, bu en çocuksu hâlinde bile, doğal belirlenimlerin ve fiziksel dürtülerin dolaysızlığından, geleneğin ve alışkanlığın alanına doğru yol almak zorundadır. Diğer bir deyişle, doğal dürtüler ve dışsal belirlenimler yalnızca alışkanlık sayesinde tertiplenebilir ki Hegel'in "ikinci doğa" adını verdiği şeydir bu ama hâlâ düşünüm öncesi, saf bir mevcudiyet konumudur (Lewis, 2005, s. 48). Öyleyse dürtüler ve doğal güçler mahallinden topluluğun ve geleneğin mahalline geçiş etkinliği, yani bu ikinci doğaya geçiş yapabilme becerisi, tinin özgürlüğünün kökensel ve zaruri anını oluşturmaktadır.

Düşünüm öncesi bu alışkanlık aşaması, öznel tinin sonraki gelişim aşamalarında geride kalır kalmasına ama gündelik etkinliklerimizi tayin eden insani varoluşun temel veçhelerini tarif etmeyi ve koşullandırmayı da hiçbir zaman elden bırakmaz. "En özbilinçli bireyler bile, hayatlarının büyük bir bölümünü, her türlü eylemi bilinçli olarak seçmek yerine doğal dürtülere, alışkanlıklara ve göreneklere göre hareket ederek geçirirler; kendi alışkanlıklarımızın bilincinde olduğumuz durumlar yalnızca oldukça sınırlı bağlamlarda ortaya çıkarlar" (Lewis, 2005, s. 48). Tin demek ki bu bilinçdışı verilmişlik boyutunu gündelik deneyim bağlamında sürekli tecrübe edecektir ama eğer tin kendi etkinliğiyse ve bu anlamda o özgürse, o zaman onun eksiksiz gelişimi, bu tikel varoluşla kurduğu düşünümsel olmayan özdeşleşmesini aşmasını gerektirecektir. Kendi alışkanlıklarımızdan ve dürtülerimizden, akli soyutlama gücü sayesinde bir parça uzaklaşabiliriz ama varoluşun bu temel deneyimsel boyutu, aklın gelişiminin tüm aşamalarında can alıcı önemini korumayı sürdürecektir. Hegel'in de söylediği gibi, "insan söz konusu olduğunda, bu bağımlılık noktaları, tıpkı kişinin uygarlığı arttıkça ve tinin bütün bir yapısı zihinsel özgürlük temeline o kadar dayandıkça, o kadar önemsizleşir" (Hegel, 1978, s. 36). Hegel bu aşamayı "doğal tin" olarak isimlendirir. Kâh doğaya gömülmüş olan kâh onun tarafında belirlenen tin burada kendisiyle bir "başkalık formunda" ilişki kurar. Bu başkalık ve dolaysızlık içinde o kadar kaybolmuştur ki "bir bilince sahip olduğunu bilmemekle kalmayıp basitçe bu bilince sahip bile değildir" (Lewis, 2005, s. 49).

Alışkanlık (*Gewohnheit*), Lewis'e göre, öznenin belirli duyumlara batıp gitmişliğini geride bıraktığı, "duygusal tin" aşamasının nihai belirleyicisidir. Alışkanlık sayesinde, doğal ve dışsal belirlenimlerden Hegel'in "ikinci doğa" adını verdiği kültürel bölgeye adım atarız. Yürümek, dili kullanmak, yemek yeme becerisi geliştirmek vb. her türlü etkinlik, bizim için gündelik yaşamımızı oluşturan birer alışkanlık hâline dönüşür. Bu türden etkinliklere o kadar çok alışırız ki bir yerden sonra onlara otomatikman sahip oluruz ve üzerlerine çok fazla kafa yormayız. Doğal tin arzuların ve dürtülerin kölesidir; oysa duy-

gusal tin, "doyuma kayıtsızdır; doyuma ulaşma *alışkanlığı*, arzuları ve dürtüleri köreltiyordur ki bunlardan özgürleşmenin akılcı yolu da budur" (Hegel, 1978, s. 142). Alışkanlık doğal duyumları ve dürtüleri iptal edebileceğimizi değil, daha çok düzene sokulmuş duygular ve dürtüler sayesinde onların bütünsel belirlenimlerinin, yani ruhun içsel içeriğinin ötesine geçebileceğimizi öğretir bize. Tin, alışkanlık vasıtasıyla, kendi belirlenimleri olarak sahiplendiği dışsal etmenlerden ve saf kaba bedensellikten kopmuş bir özne hâline gelir. Tinin edindiği ilk özgürlük biçimi, bu organik belirlenimlerden kendini soyutlayabilme yetisidir. "Alışkanlık bireyin bütün bir entelektüel varoluşu için vazgeçilmezdir ve öznenin somut bir dolaysızlık, bir ruh 'idealitesi' olmasını; bilinç, din, ahlak vb. meselelerin, *bu* benlik, *bu* tin olarak ve başka hiçbir şey olmayarak ona ait olmasını, ne salt gizli bir olanak ne geçici bir duygu ya da tasarım ne de eylem ve gerçeklikten kopuk soyut bir içsellik olmasını, aksine varlığının ayrılmaz bir parçası olmasını mümkün kılar" (Hegel, 1978, s. 143).

Ama doğanın bu kökensel yarasını, varlığımıza kazınmış delilik potansiyelini hiçbir zaman öylece ardımızda bırakamayız. Mario Wenning'e göre, Hegel'in öznel tin felsefesi, zihinsel yaşantılarımızın kurucu arka planını oluşturan o kaçınılmaz "doğal boyut" dışında hiçbir surette anlaşılamaz (Wenning, 2013, s. 110). Buna göre, Hegelci tin antropolojisi ancak öznenin zihinsel olarak henüz tinselleşmediği ve hayvanlarla müşterek olarak paylaştığı doğal bir koşuldan hareketle kavranabilir. Özbilinçli yaşamın daha gelişmiş formları yalnızca insanın antropolojik açıdan söz konusu doğal-tinsel durumunun işlenmesi üzerine kurulabilir. Öyleyse insani varlık, bilinçli yaşantısının gelişimi sayesinde, kendi doğal koşullarının belli ölçülerde üstesinden gelip belirli tinsellik formları sayesinde kendi yetilerini dışavurabilme ve geliştirebilme kapasitesine sahiptir. Fakat Wenning'e göre, aklın bu doğal ve işlenmemiş durumuna, yani tinselliğini kaybettiği bir yabancılaşma ve içe çekilme durumuna geri düşme olasılığı her daim mevcuttur. Karşılıklı tanınmanın başarısız olduğu herhangi bir patolojik toplumsal ilişki (sosyal boyuttan mahrum bireysel bilinç felsefelerinin ileri sürüldüğü her türlü *moralitat* durumu) ister istemez aklın dip akıntısı olarak varlığını sürdüren bir delilik ya da bunama (*Verrücktheit*) boyutuna sahiptir. Demek ki antropolojik açıdan insani varlıkta, onun doğadan ortaya çıktığını hafızaya kaydeden ve istisnai koşullar altında yeniden harekete geçirilebilir olan bilinçdışı bir akıl hastalığı ihtimali hep saklı tutulmaktadır. "Delilik muhtemelen akılcı bir öznenin içsel yaşantısında var olmayı sürdüren arkaik doğal geçmişe erişiminin biricik yoludur" (Wenning, 2013, s. 111). Tinsel varlığımızın en derin çekirdeğinde bir şekilde bastırarak koruduğumuz, akılcı hay-

vanlar hâline gelme sürecimizde geride bırakmak zorunda kaldığımız şeyleri bize anımsatan patolojik bir eşlikçidir, doğanın o kökensel yankısıdır.

Öyleyse diyebiliriz ki yabancılaşma ve öznelliğe geri çekilme gibi patolojik edimler, öznel tinin gelişim anlatısında hâlihazırda gizli olsa da içkin potansiyeller ve tehditler olarak varlığını sürdürmektedir. Nasıl ki öznel tin kültüre ve simgesel düzene katılım gösterebilmek ve başarılı tanınma ilişkilerinin muhatabı olabilmek için kaotik dürtülerin ve doğal belirlenimlerin denetim altına alınabildiği törelere dayalı bir alışkanlık sistemi inşa etmek zorundaysa, aynı şekilde ötekilerle kurulan toplumsal ilişkiler nedeniyle bu alışkanlık sisteminin yoğun bir anomaliye ve yabancılaşmaya veya Sartrecı anlamda ruhsal bir kanamaya maruz kalması da her zaman ihtimaller arasındadır. Şayet Hegel bize, bilgi iddialarımızın başarısızlığa mahkûm olduğunu ve bu yüzden epistemolojik ve etik açıdan sürekli yeni normları işler hâle getirmeye çalıştığımız upuzun bir tarihsel sürecin başat failleri olduğumuzu anlatmak istiyorsa, bu başarısızlığın *Fenomenoloji*'nin hareket noktası olan Bilinç bölümünde antropolojik açıdan varsayıldığını ve açıklanmadan kaldığını dile getirmemiz mümkündür. Fakat tek başına *Fenomenoloji*, muhtemelen Kantçı ve Fihteci özbilinç teorilerine çok çabuk yanıt verme arzusuyla, bu doğal ve antropolojik gelişimi açıklığa kavuşturma noktasında eksik kalmıştır. Nihayetinde *Fenomenoloji* ile Hegel'in çok az ilgi çekmiş olan *Öznel Tin Felsefesi* birlikte okunursa, bu varsayımın temellendirilmesi ve natüralist bir açıklamayla ikame edilmesi olanaklı olacaktır.

Kaynakça

Brandom, R. (2019). *A spirit of trust, a reading of Hegel's phenomenology*. The Belknap Press.

Bubbio, P. D. (2024). *Hegel, Heidegger and the question for the "I"*. Routledge.

Collins, B. A. (2013). *Hegel's phenomenology: The dialectical justification of philosophy's first principles*. McGill-Queen's University Press.

Farneth, M. (2021). *Hegel'in toplumsal etiği: Din, çatışma ve uzlaşı ritüelleri* (K. Gülen, Çev.). İz Yayıncılık.

Hegel, G. W. F. (1978). *Philosophy of subjective spirit* (M. J. Petry, Ed. & Çev., Vol. 1–3). D. Reidel.

Hegel, G. W. F. (2001). *Phenomenology of spirit* (A. V. Miller, Çev.). Oxford University Press.

Holz, H. H. (2016). *Devrimin cebiri: Hegel'den Marx'a* (S. Usta, Çev.). Yordam Kitap.

Jameson, F. (2015). *Diyalektiğin birleştirici güçleri* (B. Doğan, Çev.). İthaki Yayınları.

Kain, P. J. (2005). *Hegel and the other: A study of the Phenomenology of Spirit*. State University of New York Press.

Kojève, A. (1980). *Introduction to the reading of Hegel: Lectures on the Phenomenology of Spirit* (R. Queneau, Ed.; A. Bloom, Ed.; J. H. Nichols Jr., Çev.). Cornell University Press.

Krasnoff, L. (2008). *Hegel's Phenomenology of Spirit: An introduction*. Cambridge University Press.

Lewis, T. A. (2005). *Freedom and tradition in Hegel: Reconsidering anthropology, ethics and religion*. University of Notre Dame Press.

Lewis, T. A. (2011). *Religion, modernity and politics in Hegel*. Oxford University Press.

Pinkard, T. (1994). *Hegel's phenomenology: The sociality of reason*. Cambridge University Press.

Pinkard, T. (2002). *German philosophy 1760–1860: The legacy of idealism*. Cambridge University Press.

Pippin, R. B. (1999). *Hegel's idealism: The satisfactions of self-consciousness*. Cambridge University Press.

Pippin, R. B. (2008). *Hegel's practical philosophy: Rational agency as ethical life*. Cambridge University Press.

Pippin, R. B. (2011). *Hegel on self-consciousness: Desire and death in the Phenomenology of Spirit*. Princeton University Press.

Pöggeler, O. (2013). Tinin Fenomenolojisi'ni anlamlandırma girişimleri. İçinde G. Ateşoğlu (Ed.), *Alman idealizmi II: Hegel* (ss. 137–161). Doğu Batı Yayınları.

Rawlinson, M. C. (2021). *The betrayal of substance: Death, literature and sexual difference in Hegel's Phenomenology of Spirit*. Columbia University Press.

Redding, P. (1996). *Hegel's hermeneutics*. Cornell University Press.

Russon, J. (2004). *Reading Hegel's Phenomenology*. Indiana University Press.

Stewart, J. (2008). Hegel's phenomenology as a systematic fragment. İçinde F. C. Beiser (Ed.), *The Cambridge companion to Hegel and nineteenth-century philosophy*. Cambridge University Press.

Taylor, C. (2021). *Hegel ve modern toplum* (K. Gülen, Çev.). Kolektif Kitap.

Wenning, M. (2013). The relationship between spirit and nature in light of Hegel's account of madness. İçinde D. S. Stern (Ed.), *Essays on Hegel's philosophy of subjective spirit*. SUNY Press.