

T.C
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

TANINMA KAVRAMI ÜZERİNDEN KOJÈVE'İN
HEGEL YORUMU

ECE ÇİLİNGİR
2501180203

TEZ DANIŞMANI
DOÇ. DR. M. ERTAN KARDEŞ

İSTANBUL- 2021

ÖZ
TANINMA KAVRAMI ÜZERİNDEN KOJÈVE'İN HEGEL
YORUMU
ECE ÇİLİNGİR

Bu tez, Alexandre Kojève'in Hegel felsefesi yorumunu Tanınma kavramını merkeze alarak değerlendirmektedir. Temel olarak Efendi-Köle diyalektiği üzerinden gerçekleştirilen Hegel felsefesinin bu yorumunun geçerliliğini sınamak amaçlanmaktadır. Bu bağlamda Kojève'in yorumunun ortodoks Hegel Felsefesi yorumlarından nasıl farklılaştığını belirlemek amacıyla tarihsel açıdan Fransız felsefesinin Hegel'i alımlama sürecinde ortaya konan argümanlar ele alınmakta ve Kojève'in yorumunu değerlendirebilmek için entelektüel arka planında geniş bir yer tutan düşünürlerin kavramları açılanmaktadır. Hegel felsefesinin Tanınma merkezli detaylı bir değerlendirmesi sunulmakta ve özellikle Kojève yorumunun esas aldığı Geist'in Fenomenolojisi metninin Tanınma kavramına dair bağlamı içeren Özbilinç kısmı değerlendirildikten sonra Kojève'in yorumu, Hegel Felsefesine Giriş metni merkeze alınmak suretiyle diğer eserlerine de başvurarak incelenmektedir. Hegel ve yorumcusu Kojève'in düşünceleri karşılaştırılarak bu yorumun yapısı ortaya konmakta ve Hegel felsefesine ne ölçüde uygunluk gösterdiği tespit edilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Kojève, Hegel, Tanınma, Arzu, Özneler-Arası İlişki, Efendi-Köle diyalektiği, Özbilinç

ABSTRACT
KOJÈVE’S INTERPRETATION OF HEGEL VIA
RECOGNITION CONCEPT
ECE ÇİLİNGİR

This dissertation analyzes Alexandre Kojève’s interpretation of the Hegelian philosophy by putting the concept of “Recognition” in the center. This study aims to question the validity of this interpretation of the Hegelian philosophy, which was put based on the Master-Slave dialectic. In this context, first, in order to identify the ways in which Kojève’s interpretation differs from the Orthodox interpretations of Hegelian philosophy, this study addresses the arguments set forth in the process in which the French philosophy was receiving Hegel. Second, in order to analyze Kojève’s interpretation, it explores the concepts by the philosophers who have an extensive place in his intellectual background. In this study, the Hegelian philosophy will be analyzed in detail centering around Recognition. After analyzing the chapter of “Self-Consciousness” in “The Phenomenology of Geist”, which includes the context concerning the concept of “Recognition”, and on which Kojève bases his interpretation, this study examines Kojève’s interpretation by putting the text “The Introduction to the Hegelian Philosophy” in the center with reference to his other works. It exhibits the structure of Kojève’s interpretation by collating the ideas of Hegel with those of his interpreter Kojève and identifies the extent to which Kojève’s ideas conform to the Hegelian philosophy.

Keywords: A. Kojève, Hegel, Recognition, Desire, Intersubjectivity, Master–Slave Dialectic, Self-Consciousness

ÖNSÖZ

Batı felsefesinin tarihi söz konusu olduğunda yaşanan büyük kırılma ve değişimler arasında sayılması kaçınılmaz olan birkaç isimden biri de Georg Wilhelm Friedrich Hegel'dir. Bu etkiyi yaratmış bir başka isim olan Immanuel Kant'tan sonra özel olarak Alman felsefe geleneğinde ve genel olarak bütün düşünce tarihi açısından Hegel'in ortaya koymuş olduğu sistem ve onun büyük projesi, kendinden sonraki dönemlerde yalnızca felsefeyi değil diğer birçok disiplini de doğrudan ve dolaylı olarak etkilemiştir. Öyle ki, Hegel'in felsefesinin ortaya koyduğu şemanın belirleyiciliği bugün muğlak sözcükler haline gelmiş Batı ve modern gibi kavramların da içini doldurmuştur.

Hegel'in yaklaşımında hakikat "bütün" olarak belirlendiği için onun felsefi ilgisinden kaçmayı başaran neredeyse hiçbir "parça" bulunmamaktadır. Dolayısıyla onun bu her alana yayılmış bu değerlendirme faaliyetinden bir parçayı çıkarıp kolayca ele almak da ziyadesiyle zordur. Böyle bir girişimde bulunmak yalnızca bizzat Hegel'in düşüncesinin bütünselliğinden kaynaklanan bu kuşatma güçlüğü bakımından değil, aynı zamanda onun kendi felsefesini üzerinde yükseltmeyi tercih ettiği bütün bir felsefe ve düşünce tarihiyle olan yakın temasını ortaya koymak açısından da oldukça zorlayıcıdır. Bu yüzden Hegel üzerine bir inceleme yürütüleceği zaman, doğru bir resim elde edebilmek için birçok başka isme gitmek kaçınılmaz hale gelmektedir.

Alexandre Kojève ise 1930'larda Hegel felsefesine dair verdiği derslerde ortaya koyduğu Hegel yorumunda, en azından açık referanslarını göz önünde bulundurduğumuzda, onun metnini esas alan bir spekülasyon türeterek bütün bir Fransız entelektüel kuşağını ve Hegel anlayışını radikal bir biçimde etkilemiştir. Kojève'in de tıpkı Hegel'inki gibi çok geniş bir alana yayılan felsefi ve entelektüel ilgileri ve bu çeşitlilik doğrultusunda ortaya koyduğu düşünce, birçok farklı disiplinde karşılığını bulmuş ve Kojève'in Hegel'i ya da Hegel maskesi ardındaki Kojève, 20. yüzyılda spekülatif ama cazip bir referans noktası haline gelmiştir.

Bu çalışmada, her iki isim için de bahsettiğimiz kuşatma güçlüğü ile başa çıkabilmek adına Kojève'in söz konusu Hegel yorumunu ele alırken bize bu iç içe geçmiş daireleri keşfedebilme olanağını en fazla taşıdığını düşündüğümüz Tanınma

kavramını merkeze alarak hareket ettik. Hem kendinden sonraki felsefeyi radikal bir biçimde belirleyen Hegel'in sistemini hem de 20. yüzyılda önemli bir entelektüel figür olarak karşımıza çıkan Kojève'in Hegel yorumu üzerinden düşüncesini bu ekseninde ele almaya çalıştık. Bu alternatif Hegel yorumun bize sunduğu biçimiyle farklı bir Hegel'in olanaklı olup olmadığını görmeyi denerken bir yandan da bu yorumdan bağımsız olarak Hegel'in kendi felsefesi ve metnine ne derece uygunluk gösterdiğini ortaya koymayı ihmal etmemeyi denedik.

Tezin yazım süreci boyunca hep yanımda olan aileme, arkadaşlarıma ve bütün hocalarıma teşekkürü borç bilirim.

Ece Çilingir
İstanbul, 2021

İÇİNDEKİLER

ÖZ	ii
ABSTRACT	iii
ÖNSÖZ	iv
İÇİNDEKİLER	vi
KISALTMALAR LİSTESİ	viii
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM

FRANSA'DA HEGEL FELSEFESİ ve KOJÈVE'İN FELSEFİ ARKA PLANI

1.1. Kojève Öncesi Fransa'da Hegel	7
1.2. Kojève'in Felsefi Arka Planı	16

İKİNCİ BÖLÜM

TANINMA TEORİSİ VE HEGEL: ÖZNELER ARASI İLİŞKİNİN KURULUŞU

2.1. Hegel ve Alman İdealizmi'nin Mirası	25
2.2. Hegel'in Felsefi Projesi	31
2.3. Tanınma Kavramı	36
2.4. Hegel'de Tanınma	40
2.4.1. Bilincin Momentleri: Duyu Kesinliği, Algı ve Anlama Yetisi	41
2.4.2. Özbilince Geçiş ve Özbilincin İkilenişi	45
2.4.3. Ölüm Kalım Mücadelesi ve Efendi-Köle Diyalektiği	49
2.4.4. Akıl, Geist ve Din Bölümleri	56
2.5. Sonuç	59

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

KOJÈVE'İN HEGEL YORUMU: TANINMADAN TANINMA ARZUSUNA

3.1. İnsan Oluşturucu Arzu	62
3.2. Özbilinçlerin İkilenmesi ya da Prestij Savaşı.....	65
3.3. Efendinin Kaybettiği, Kölenin Kazandığı.....	68
3.4. Kölenin Tarihi ve İdeolojileri.....	70
3.5. Evrensel ve Homojen Devlet: Tarihin Sonu	73
3.6. Sonuç.....	77
SONUÇ.....	79
KAYNAKÇA	90

KISALTMALAR LİSTESİ

A.e. : Aynı eseri izleyen referans

A.g.e. : Araya başka referanslar girdiğinde aynı eseri belirten referans.

Bkz. : Bakınız

Çev. : Çeviren

Der. : Derleyen

Karş. : Karşılaştırınız

Yay. : Yayınevi

GİRİŞ

20. yüzyılda merkezi Almanya'dan Fransa'ya taşınan felsefenin, kuşkusuz en önemli figürlerinden biri olan Alexandre Kojève'in (1902-1968), G. W. F. Hegel'in (1770-1831) felsefesi üzerine verdiği dersler bütün bir düşünürler kuşağını etkilemiş ve Fransa'da ortaya çıkan özgün Hegel yorumu felsefe dışında da -edebiyattan psikanalize birçok alanda- etkili olmuştur.¹ Ölümünden sonra düşüncesinin değerlendirilmesindeki pek çok değişiklik ve bu bağlamda oluşan ayrı gruplar² ile üzerine çok düşünülmüş bir filozof olan Hegel'in Fransa'da ele alınış biçimi başından itibaren kendine has bir karakter taşısa da Kojève'in yorumu ayrıca radikal ve biricik olarak değerlendirilebilir. Biz de çalışmamızda aslen Kojève'in yorumu ile Hegel'in kendi felsefesi arasındaki benzerlik ve ayrımlara, özellikle Tanınma kavramı ve bu kavramın içinde olduğu Efendi-Köle Diyalektiği'nde mevcut akıl yürütmelere odaklanarak bir açıklık getirmeye çalışacağız. Bu bağlamda Kojève felsefesine yönelik olumlu ve olumsuz değerlendirmeleri de hesaba katmak suretiyle Kojève'in yorumunun Hegel felsefesine uygunluğunu/aykırılığını ortaya koymak ve böylece Tanınma kavramı üzerinden Kojève'in Hegel yorumunun temel nüvesini açık hale getirmek bu incelemenin esas amacıdır.

Dolayısıyla tezimizin odaklandığı temel kavram olan Tanınma ile ilgili iki sorunun yanıtlanması bu tezin zeminini teşkil etmektedir: Kojève'in Tanınma kavramı ile Hegel'in Tanınma kavramı arasında bir fark bulunmakta mıdır, bulunuyorsa bu fark nedir? İkinci soru ise ilk soruyla iç içe biçimde Kojève'in yorumunda bütün sistemin bir düğüm noktası haline gelen Arzu kavramı, Hegel'in Arzu kavramıyla aynı mıdır? Bu iki temel soruyu tezde gerçekleştireceğimiz detaylı inceleme ile yanıtlayabildiğimiz takdirde, hem Kojève'in Hegel yorumunun özünü oluşturan esas

¹ Bu isimlere örnek olarak edebiyatta Raymond Queneau, felsefede George Bataille ve psikanaliz için Jacques Lacan verilebilir.

² Zvi Rosen "The Split in the Hegelian School: Emergence of the Young Hegelians" **Bruno Bauer and Karl Marx: Studies in Social History**, 1977, vol 2., Dordrecht, Springer, s. 21. Zvi Rosen makalesinde Hegel'in ölümünden sonra ortaya çıkan ayrılığın genellikle Hegel'in Din felsefesi teorisi üzerinden yapılan yorumlardan kaynaklandığını açıklamaktadır. Mutlak kavramı üzerinden yürütülen tartışmada Hegel felsefesinde Tanrı fikrinin eşleştirilmesi düşüncesi ile insan ve insanın oluşturduğu toplumun merkeze alınması pek çok yorumun ortaya çıkmasına sebep olmuştur. **Bkz.** H. S. Harris, "Hegelianism of the 'Right' and 'Left'", **The Review of Metaphysics**, Vol. 11, No. 4, 1958, s. 603-609.

nüveyi ele geçirerek onun tüm düşüncesini ortaya koyabilecek hem de Hegel felsefesini Kojève yorumunun etkisinden soyutlandığı haliyle de görebilme imkanına kavuşacağız. Çünkü Hegel'in Efendi-Köle Diyalektiği ile oluşturduğu kurgusal sahneyi bir felsefi antropoloji³ olarak ortaya koyan Kojève, bu işlemi gerçekleştirirken en önemli araçları bu iki kavramdı: Tanınma ve Arzu.

Bu soruları yanıtlamak adına gerekli malzemeleri elde etmek için iki filozofun akıl yürütmelerini incelerken her ikisinin düşünce ve sistemleriyle ilgili genel bir resmi de ortaya koymuş olacağız. Andığımız iki soruyu yanıtlayabilmek için elbette daha pek çok soruyu da yanıtlamamız gerekmektedir. Örnek vermek gerekirse: Özbilincin oluşumunda Başkasına verilen rol Hegel ile Kojève'in anlatılarında bir farklılık arz eder mi? Kojève'in insanî Arzu ile hayvanî Arzu arasında yaptığı ayrım Hegel'de de mevcut mudur? Tarihin Sonu fikrinde Hegel ile Kojève mutabık olabilirler mi? Bu soru listesi daha da uzatılabilir fakat tüm bu sorular yanıtladığı takdirde şu esas soruya da bir karşılık bulmuş olacağız: Kojève'in Hegel yorumu bir çarpıtma/aşırı okuma/yanlış okuma mıdır, yoksa Hegel felsefesi bu yoruma olanak veren bir yapıya gerçekten sahip midir?

Söz konusu serimlemeyi gerçekleştirebilmek ve bahsettiğimiz soruları yanıtlayabilmek adına çalışmamıza öncelikle Kojève'in **Hegel Felsefesi Dersleri** ve Hegel'in **Geist'in Fenomenolojisi** metninin okuması ile başladık. Fakat Kojève'in düşüncesi Hegel'inkine benzer şekilde bütüncül olarak nitelendirilebileceği için Kojève'in diğer metinlerini de Tanınma kavramı bağlamında inceledik. Tanınma kavramının nihai biçimine ulaşması durumunda tüm var oluş çelişkilerimizin sona ereceğini iddia eden Kojève, bu bağlamda felsefe, politik sorunların üstesinden de geldiği için bu iki alanın aslında bir ve aynı olduğunu düşünmektedir. Hatta söz konusu bu ikili durumu Kojève'in hayatında da gözlemlemek mümkündür: ilkin felsefeyi tamamlayan bir filozof (1929-1939) ve daha sonra ise Fransız politikasını yönlendiren bir ekonomist (1948-1968) olarak. Bu bağlamda Kojève'in

³ Alexandre Kojève, **Hegel Felsefesine Giriş**, çev. Selahattin Hilav, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, Ocak, 2015, s. 17. Alexandre Kojève, **Introduction a la Lecture de Hegel**, Paris, Gallimard, 1947, s. 39. Kojève, bu tanımları ilk derslerinden beri fenomenolojiyi, "insanın varoluşsal hedeflerine odaklanan "felsefi bir antropoloji" olarak açıklamıştır. Felsefe bir antropoloji olmakla, varlığın insan, dil ve tarih olarak gerçekleşmesini açıklamaya yükümlü hale gelmektedir. (Kojève'in bu metnin Türkçesinden yapılan aktarımlar ilerleyen kısımlarda **HFG**, Fransızcadan yapılan alıntılar ise **ILH** biçiminde kısaltılarak alıntılanacaktır.)

düşüncesinde felsefe tarihi yalnızca entelektüel bir alan olarak yorumlanmaktan ziyade politik olanın da içinde gerçekleştiği ‘yaşam’dır. Biz de bu çalışmada, Hegel’in Tanınma kavramının Efendi-Köle diyalektiği üzerinden ele alındığı biçimiyle Kojève’in kendi düşüncesinde insanın yaşamının nihai durağı olarak karşılıklı Tanınmanın kuruluşunu, Hegel’in bu konudaki düşünceleri ile karşılıklı okumak suretiyle inceleyeceğiz.

Tanınma kavramı bağlamında Kojève’in düşüncesi ile ilgili dikkat edilmesi gereken ilk husus, felsefi olanı edimselleştirerek fenomenolojik olanı açık kılışdır. Ancak, esasen Kojève’in birbirinden ayrı görünen bu iki alan arasındaki geçişi nasıl sağladığı önemlidir. O, felsefede ve dolayısıyla insanlığın tarihinde çığır açtığını düşündüğü Hegel’in bilinçten özbilince geçişi edimselleştirdiği Efendi-Köle diyalektiğiyle başlayan Tarih sürecini Kölenin ideolojileri olarak okumakta ve bu anlamda Tarih ile felsefenin ilerleyerek nihai bir noktaya ulaşacağını düşünmektedir. Kojève için yukarıda söz ettiğimiz anlamda politik olan ve felsefi olanın bu iç içe kurgulanışı, Evrensel ve Homojen Devlet fikrinde son halini bulmaktadır. Tanınma kavramının nihai biçimine ulaşması sebebiyle tüm vatandaşların eşit ve özgür olarak tanımlandığı bu devlet, Kojève için ancak Tarihin ve felsefenin sonlanması ile ortaya çıkmaktadır.

Kojève’in bu biçimde özetlenebilecek Tanınma kavramı ile ilgili görüşünün tam olarak ortaya konabilmesi ve Hegel felsefesiyle uygunluğuna daha yakından temas edebilmek amacıyla, çalışmamızın başlangıcında hem Fransa’daki Hegel değerlendirmelerinin Kojève’den önceki seyrini hem de onu oldukça etkilemiş olan iki filozofun felsefesindeki yeri başta olmak üzere onun felsefi arka planını tespit etmeye çalışarak başladık. Hegel’in nasıl bir tarihsel atmosferde Fransa’da alımlandığını açıklamaya ve Fransa’da Hegel’in 1830’lu yıllardan itibaren tarihsel ve entelektüel arka planda ne gibi tartışmalara neden olduğunu Fransa’daki Hegel ekolünün yaratmış olduğu kavramları tanımlamak suretiyle göstermeyi denedik.

Kendisi ısrarla reddetmiş olmasına rağmen Sol Hegelci olarak adlandırılan⁴ Kojève’in düşüncesinde bahsettiğimiz iki filozoftan biri olan K. Marx’ın (1818-

⁴ Allan Bloom, “Editor’s Introduction”, Alexandre Kojève, **Introduction To The Reading Of Hegel** içinde, ed. Allan Bloom çev. James H. Nichols Jr., Cornell University Press, 1969, , Allan Bloom, s. vii.

1883) önemli bir yere sahip olduğu açıktır. Özellikle emek, yabancılaşma ve Kölenin konumunun Kojève'in düşüncesinde oldukça ön planda olması ve kazandıkları anlamlar sebebiyle kolaylıkla fark edilen bu yakınlığı örneklerle ele aldık. Bir diğer yandan insanın var oluşu, sınırlılığı ile yüzleşmesi temaları ve insan oluşturu Arzu, ölüm gibi kavramların felsefesini şekillendirmesi nedeniyle söz ettiğimiz iki filozoftan diğeri olan Martin Heidegger'in (1889-1976) düşüncesinin etkisi de açıkça görülmektedir. Bu bağlamda Heidegger'in düşüncesi ile esas temas noktalarını tespit etmeye çalıştık. Yine bunun yanı sıra Kojève'in değerlendirilmesinde önem arz ettiğini düşündüğümüz Rus arka planı, Ortodoks kültürü ve Rus din filozoflarının da Kojève düşüncesindeki yerini belli kavram ve temalar çerçevesinde kısaca ortaya koymayı denedik. Ancak çalışmamızda da pek çok kez vurguladığımız üzere Kojève'in düşüncesindeki bu etkiler yalnızca filozofun entelektüel gelişimine katkı sağlamış ve onun orijinalitesini gölgede bırakmamıştır. Böylelikle ilk bölümde hem Fransız Hegel okumalarının seyrini hem de Kojève'in felsefi ve tarihsel arka planını ortaya koyarak Hegel ve Kojève'in iddialarını daha açık kılmak adına söz konusu filozofların bizzat metinlerine odaklanmak için gerekli zemini oluşturmuş olduk.

İkinci bölümde temel amacımız Kojève'in merkeze alarak Hegel'i yorumladığı Tanınma kavramının Hegel felsefesinde söz konusu bağlam ve işlevini ortaya koymaktır. Burada öncelikle Tanınma kavramı ile doğrudan bağlantılı bilinç-özbilinç temasının Hegel'in miras aldığı gelenek olan Alman İdealizmi'nde geçirdiği dönüşümler kavramın anlaşılabilmesi bakımından ele alınmaktadır. Ardından Hegel'den önce Tanınma kavramına rastladığımız düşünürler olan J. J. Rousseau (1712-1778) ve J. G. Fichte'nin (1762-1814) kavram ile ilgili düşüncelerine dair kısa bir değerlendirme bulunmaktadır. Peşi sıra bu bölümde Kojève'in Hegel yorumunda özellikle vurguladığı ve Tanınma ile doğrudan ilişkili kavramlar olan "Arzu"nın niteliği ve etkisi, "özbilincin ikilenmesi" ve öz kesinliği sağlamak uğruna gösterilen "mücadele" ile bu mücadelenin sonucu olarak tanınan "Efendi" ve tanıyan "Köle"nin diyalektiği gibi kavramların Hegel'in düşüncesindeki mahiyetini göstermeye çalıştık. Hegel'in metinlerinde Tanınma kavramına dair doğrudan bahisleri oldukça az gibi görünmektedir fakat bizim bu kavramı üzerinden incelediğimiz **Geist'in Fenomenolojisi** metninde hangi bağlam ve akıl yürütmeler zinciri ile Tanınmaya gelindiği esas meseleyi teşkil etmektedir. Çünkü Tanınma kavramı Hegel

düşüncesinde uzun bir sürecin adeta son momenti olarak iş görmektedir. Burada metnin bölümlendirmesinden de gözlemlenebileceği üzere Hegel, önce “Bilinç”i ele alır ve ardından “Özbilinç”e geçişi ve onun ikilenmesi sürecini tasvir eder. Bu durumun doğal sonucu olarak özneler-arası ilişkinin kurulduğu “Ölüm-Kalım Mücadelesi” ve meşhur “Efendi-Köle Diyalektiği” temalarına geçen Hegel Arzu, mücadele, çalışma ve emek kavramları üzerinden ele alınan bu sürecin içinde Tanınma kavramını ortaya koymaktadır.

Biz de çalışmamızın ikinci bölümünde, Tanınma kavramının anlaşılması için zorunlu olan ve kurgusal bir süreç üzerine inşa edilmiş Hegelci bu Tarih anlatısı ve ona dair akıl yürütmeyi metinde bulunduğu sırayla muhafaza ederek her bir aşamayı değerlendirip açık hale getirmeyi tercih ettik. Bu bağlamda Hegel’in söz konusu metninin başından Özbilinç bölümünün sonuna kadar olan kısımdaki akıl yürütmelerini inceleyip onun Tanınma kavramını nasıl geliştirdiğini ortaya koymuş olduk.

Böylelikle Kojève’in Tanınma odaklı Hegel yorumunun incelendiği son bölümde temel alabileceğimiz bir Hegel ve Tanınma değerlendirmesini ortaya koyduktan sonra Kojève’in **Hegel Felsefesine Giriş** metnini esas alarak Efendi-Köle diyalektiği bağlamında Tanınmayı nasıl ele aldığını belirlememiz mümkün hale gelmiştir. Bu bölüm Kojève’in metninde Hegel’in Efendi-Köle diyalektiği kısmında geçen Tanınma kavramının merkezde konumlandırılması ile toplumsal unsurların kuruluşu arasında organik bir bağ olduğunu göstermeyi amaçlamaktadır. Bu bağlamda Kojève’in Hegel yorumu kendi felsefesinin temel kavramları üzerinden gerçekleştirilmektedir. Kojève’in, Hegel felsefesini insan oluşturu (anthropogénétique) bir sürecin tasviri olarak incelemesi ve bu anlamda da insanlığın ortaya çıkışı olarak okuyabileceğimiz Özbilinç bölümünü özellikle vurgulu bir biçimde ele almasına dikkat edilmelidir. Bu bağlamda özneler-arası ilişkinin kurucu biçimi olarak tanımlanan Tanınma kavramı Hegel’de olduğu gibi Kojève’de de Efendi-Köle diyalektiğinin bir sonucu olarak ortaya çıkmış, Efendinin çıkmazıyla birlikte tarih Kölenin ideolojileri ile hareket edebilmiş ve sonuçta Kojèveci Tanınmanın tüm anlamıyla gerçekleştiği momente doğru ilerleyebilmiştir. Bu yorumda Arzunun rolü, yalnızca hareketi sağlayan unsur olmaktan çıkmış ve insan varlığının bir bakıma hem oluşturu hem de bu varlığın devamlılığını

sağlaması açısından önemli bir niteliği olarak ortaya konmuştur. Kojève'in yorumunda insani Arzu kendini Tanınma Arzusu ile edimselleştirmektedir. Bu edimselliğin son momentini olarak Tarihin sonuyla birlikte Kölenin bilincini aşmasıyla ortaya çıkan Evrensel ve Homojen Devlet vatandaşları Efendiliğin ve Köleliğin bilincini aşıp -aynı zamanda diyalektik **aufhebung** ilkesi gereği bu nitelikleri koruyarak- hem savaşçı hem de Köle olarak tanımlanmaktadır. Bu anlamda her bir özne Tanınmanın gereğini bu momentte kavramış ve eşit bir şekilde tanınarak Tanınmanın nihai formunu gerçekleştirmiş olurlar. Bölüm boyunca bu sıralanan noktalar Kojève'in metni esas alınarak inceleyip değerlendirilmektedir.

Çalışmamızın Sonuç bölümünde ise tez boyunca ortaya koyulan bağlam ve sonuçlar üzerinden Kojève ve Hegel felsefeleri karşılaştırılarak Kojève'in Hegel yorumunun geçerliliği iki filozofun argümanlarını takip etmek suretiyle sınanmaktadır. Tanınma kavramını merkeze alarak iki filozofun düşünceleri karşılıklı olarak ele alınıp Kojève ve Hegel'in yaklaşımlarındaki benzerlik ve farklılıklar tespit edilmekte ve Kojève yorumuna yapılan eleştiriler de gözetilerek Hegel'in felsefesinde Kojève'in yorumuna olanak sağlayan noktalar öne çıkarılmaktadır. Bir yandan da buradaki kavram ve temalar çerçevesindeki tartışmalara dair kendi yorumumuz ortaya koyulmaktadır. Böylelikle, Türkçe literatürde doğrudan pek ele alınmamış olan Kojève ve düşüncesi için bundan sonra yapılacak daha nitelikli çalışmalara Tanınma kavramını merkeze alarak Hegel felsefesi ile ilgili biçimde bir giriş sunmayı amaçladığımızı belirtebiliriz.

BİRİNCİ BÖLÜM

FRANSA'DA HEGEL FELSEFESİ ve KOJÈVE'İN FELSEFİ ARKA PLANI

1.1. Kojève Öncesi Fransa'da Hegel

Alexandre Kojève'in Hegel yorumunu ve yarattığı etkiyi daha iyi anlayabilmek için ilk olarak Fransa'da mevcut felsefe ortamını ve Hegel'in alımlanış sürecini değerlendirmek yerinde olacaktır. Kojève, Hegel üzerine ünlü derslerini **École des Hautes Etudes en Sciences Sociales**'de 1933 ile 1939 yılları arasında vermiştir. Bu yüzden, Fransa'daki sosyal, politik, akademik ve felsefi ortamın içinde bulunduğu koşulları ve söz konusu derslerin verildiği tarihten önceki yüz yıllık zaman diliminde önemsedğimiz ana noktalardan hareket edip Hegel'in Fransa'daki serüvenini kısaca özetleyerek başlamak gerekmektedir. Böylelikle Kojève'in Hegel yorumunun neden özellikle bu belirli tarihsel anda ortaya çıktığı ve çağdaş Fransız felsefesinde nasıl ve niçin bu ölçüde etkin olduğunu anlamak daha kolaylaşacaktır. Dolayısıyla bu tarihe gelene kadarki söz konusu ortam ve gelişmeleri 19. yüzyılın başlarından¹ ele alarak değerlendireceğiz.

19. yüzyıl itibarıyla Fransız felsefesi hakkında konuşulacağı zaman Almanya'nın etkisinden söz etmek zorunludur.² Bu iki ülke arasındaki sıkı tarihsel ilişki doğallıkla felsefe ortamına da yansımış ve özellikle son iki yüzyılda Fransız felsefesini Alman felsefesinin bir yeniden okunuşu olarak değerlendirmek de mümkün hale gelmiştir.³ Dolayısıyla Alman felsefesinin zirve noktalarından biri olan Hegel de 19. ve

¹ İlkın, Descartes'tan itibaren Condillac, Voltaire, Rousseau ve daha birçok önemli düşünür çıkarmış olan Fransa'da 19. yüzyılın başına gelindiğinde benzeri bir figürün yokluğunun gözlemlendiği dile getirilebilir. Yüzyılın ilk yarısında August Comte'un (1768-1850) pozitivist düşünceleri, Jean-Baptiste Lamarck (1744-1829)'ın çalışmaları söz konusu olmasına rağmen daha disiplinler anlamıyla felsefe alanında bir boşluk olduğu söylenebilir.

² André Stanguennec, "Première Table Ronde: La Réflexion dans la Philosophie Allemande et Française aux XIX e et XX e Siècles", **Revue des Sciences philosophiques et théologiques**, Librairie Philosophique J. Vrin, Ocak-Mart 2006, s. 67-68.

³ Alain Badiou, **Fransız Felsefesinin Macerası**, çev. P. Burcu Yalım, İstanbul, Metis Yayınları, 2019, s. 10.

özellikle 20. yüzyılda birçok Fransız düşünür tarafından ilgi görmüştür.⁴ Bruce Baugh'un ifadesiyle "son yüzyılda Fransız Felsefesi, Hegel'i onaylamak için onu reddeder ve reddetmek için onaylar"⁵ bir görüntü vermektedir. Peki Hegel ile ilgili 20. yüzyılda geçerli olan bu ikircikli durumun kökenlerinde ne yer almaktadır?

Bu soruyu yanıtlayabilmek için Hegel düşüncesinin Fransa'daki seyrine daha yakından bakmamız doğru olacaktır. Fransız felsefesinin iki yüzyıl boyunca ana eksenini oluşturacak olan Alman felsefesine ilgisi 19. yüzyıl başında ilk hareketlenmelerini yaşamıştır.⁶ Bunun yanı sıra kısaca değineceğimiz siyasi ortam ve çalkantılarla Marksizm'in ortaya çıkışının aynı dönemlere denk gelişi de Alman felsefesi ile temasta bir başka önemli etkidir. Dolayısıyla söz konusu dönemde Marx ve Hegel'in iki büyük düşünür olarak Fransız aydınlarının ilgisini çekmeye başladığı dile getirilebilir.⁷

İlk olarak 1830'lu yıllara baktığımızda, Hegel metinlerine yönelik çevirilerin yokluğunun, bu dönemde onun felsefesi ile ilgili bilgilerin yalnızca Almanca bilenler ve onların aktarımları üzerinden elde edilmesine sebep olduğunu belirtmek yerinde olacaktır.⁸ Bu yıllarda genel olarak Alman felsefesi üzerine yazılan metinler göz önünde bulundurulduğunda Hegel'in Fransa'ya girişi yalnızca belirli sayıda kritikten ibaret kalmaktadır. Takip eden dönemde ise -Fransız tarihinde oldukça önemli bir yer tutan 1848 Şubat Devrimi'nde- Fransa'daki devrimciler arasında Hegel ve düşünceleri sıklıkla anılmakta ve hatta komünden infaz edilenler arasında Hegelci

⁴ Jacques D'Hondt, "Les Études Hégéliennes", **Doctrines et concepts, 1937-1987: Rétrospective et Prospective: Cinquante Ans de Philosophie de la Langue Française**, yay. haz. André Robinet, Paris, Association Des Sociétés de Philosophie de Langue Française, 1988, s. 154.

⁵ Bruce Baugh, **French Hegel: From Surrealism to Postmodernism**, New York, Routledge, 2003, s. 7. Baugh durumu şu şekilde açıklamıştır; "Deleuze ve Foucault gibi bariz bir şekilde Hegel karşıtı olanlar bile Hegel'in düşüncesine duydukları hayranlığı dile getirirler ve bazen istemeden de olsa Hegel'in onlar üzerindeki etkisini gösterirler."

⁶ Jean-Louis Fabiani, **Fransız Filozofu Kimdir? Kavramların Toplumsal Yaşamı (1880-1980)**, çev. Alev Er, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2013, s. 133. Fabiani, metninde Michel Espagne'nin tespitini şöyle açıklar; "19. yüzyılın Fransız felsefesini anlamak adına, Almanya referansının hem ayrıcalıklı bir giriş imkânı yarattığını, hem de birçok büyük zorluğun kaynağı olduğunu bilmemiz gerekir" Fabiani bu saptamanın 20. yüzyıla kadar uzatılabileceğini iddia eder.

⁷ Jacques D'Hondt, **Que Sais Je? Hegel et L'Hégélianisme**, Paris, Presses Universitaires de France, 1982, s. 50-54.

⁸ V. Y. Mubimbe, A. Bohm, "Hegel's Reception in France", **Journal of French and Francophone Philosophy**, Massachusetts, Amherst, 1994, s. 6. Bu bağlamda Hegel'in ilkin Charles Benard (1807-1898) tarafından üç cilt halinde 1840, 1848, 1851 tarihlerinde **Estetik** metninin çevrilmesiyle Fransızcaya girdiğini belirtmek gerekir.

fikirleri olan devrimciler de bulunmaktadır.⁹ Fakat Hegel düşüncesinin politik bakımdan sakıncalı bulunan bu yayılımıyla birlikte metinleriyle karşılaşma imkânı da yapılan çevirilerle bu süreçte mümkün hale gelmiştir.¹⁰

İkinci Cumhuriyet'in sürdüğü bu yıllarda politik iklimin bir uzantısı olarak entelektüel ortama hâkim olan anlayışın A. Comte'un (1798-1857) pozitivizmi olması nedeniyle metafizik ve hatta felsefenin kötü bir şöhrete sahip olduğunu belirtmek gerekmektedir.¹¹ Bu ortamda idealizm ve Hegelci söylemin kendine rahatlıkla yer bulabilmesinin oldukça güç olacağı açıktır. Her ne kadar böyle bir durum söz konusu olsa da Comte yanlıları karşı cephenin savunduğu idealizmin ifade ettiği şeylere yine de tümüyle duyarsız değillerdir.¹² Pozitivizm ile idealizm arasındaki bu görünürde karşıtlık tam anlamıyla var olmamasına rağmen¹³ pozitivistlerin hakimiyeti ve Hegel'i bir otorite kırıncı olarak görmelerinden kaynaklanan olumsuz tutumlarının bu dönemde genel itibarıyla devam ettiği söylenebilir.

1870'lere gelindiğinde İkinci Cumhuriyet'in sona ermesi ve Paris Komünü gibi büyük politik olay ve süreçlerle birlikte, sosyalizm ve komünizm söylemleri içinde Hegelcilik bir kez daha gündeme gelmiş fakat komünün dağılması ile tekrar sakıncalı ilan edilmiştir.¹⁴ Hegel'in sosyalistler arasında ele alınışına 1880 sonrası dönemde önemli bir örnek olarak kütüphaneci Lucien Herr (1864-1926) verilebilir. Fransız

⁹ A.e., s. 33. Hegel'in bizzat Fransa Akademisi'ndeki macerası da oldukça ikircikli olmuştur. Hegel'in düşüncelerinin özellikle de Marx ile ilişkilendirilmesinden ötürü akademik felsefe ona karşı hep özenle mesafeli durmuştur. Bu konu hakkında daha detaylı bilgi için bkz. Fabiani, **Fransız Filozofu Kimdir?**, Bölüm 5 ve 6, D'Hondt, **Que Sais Je? Hegel et L'Hégélianisme** Chapitre I: Secret Hegel, Hegel et Marx.

¹⁰ Bu bağlamda, ilk kapsamlı Hegel çevirileri ise İtalyan akademisyen Augusto Vera (1813-1885) tarafından İtalya'da olduğu gibi Fransa'da da Hegel'i tanıtmak için yaptığı çalışmalar içerisinde gerçekleşmiştir. 1855'te başladığı çeviriler 20 sene boyunca devam etmiş ve sonunda 4 ciltte toplanmıştır. Bkz. Mubimbe, Bohm, **a.g.e.**, s. 8.

¹¹ Comte felsefesi ile metafiziğin aşagılanması ve olgu kültürünün yüceltilmesi esasında dönemin anlayışının kurulmasına ilişkin olarak bkz. Fabiani, **a.g.e.**, s. 64.

¹² A.e. s. 64. Pozitivist düşüncenin savunurlarında da bir ilerlemecilik ve yeni dünya algısının söz konusu olması her ne kadar epistemoloji bakımından materyalist olarak adlandırılabilir bir yaklaşıma sahip olsalar da onların ideolojik olarak idealizme yakın durmalarına sebep olmaktadır. Fabiani'nin deyişiyle: "Bu yeni entelektüel hattın başlıca figürü olarak Hyppolite Taine kabul edilir. Bu Üçüncü Cumhuriyet'in entelektüel ve kuramsal ortamına aktarılıp yeniden şekillendirilecek olan bilim felsefesinin ve ilerlemeye duyulan inancın felsefesinin gelişim çağıdır."

¹³ Bu duruma bir örnek olarak Hyppolite Taine'ın Mill'in pozitivizmi ile Hegel'in idealizmini birleştirme teşebbüsü anılabilir.

¹⁴ Ne var ki, akademi dışı entelektüeller arasında Hegel düşüncesi ile mesai devam etmiş, bunu izleyen yıllarda özellikle simbolist şair ve yazarlar Hegelci estetiğe kayıtsız kalmamışlardır. Bkz. Kelly, **a.g.e.**, s. 32-37. Bu isimlerin en büyüğü olarak Mallarmé anılabilir.

Sosyalist Partisi'ndeki siyasi rolü ve özellikle **Felsefi Bilimler Ansiklopedisi** üzerine yazdığı makalelerle entelektüel anlamda bir otorite olan Herr, **Geist'in Fenomenolojisi**'ni Hegel'in hakikate giden mutlak sisteminin ilk basamağı olarak yorumlar ve sistem felsefesinin başlangıcını ise **Mantık Bilimi** olarak saptar.¹⁵ Herr'in konumu, Hegel'in Fransa'da erken dönemde alımlanışında daha sonra da göreceğimiz **Mantık Bilimi**'ni merkeze alması açısından oldukça önemlidir.¹⁶ Sonuç olarak bu dönem boyunca Hegel, Marx üzerinden araştırılmaya devam eder ancak aynı zamanda hem liberal hem de sosyalist görüşlerin sahipleri arasında yer etmeyi başarır. 20. yüzyılın ilk yıllarına gelene dek Hegel düşüncesinin Fransa'daki seyrini ana hatlarıyla bu şekilde aktardıktan sonra dönemin ruhuna dair oldukça önemli bir başka hususu değerlendirmek yerinde olacaktır.

Yukarıda anmış olduğumuz 19. yüzyıla büyük oranda egemen olan bilim ile ilişki, pozitivizmin yükselişi ve bilimsel gelişmelerin vaat ettiği yeni dünyaya uygun yeni bir epistemolojiye ihtiyaç hem dönemi hem de Hegel felsefesinin alındığı bağlamı anlamamız için oldukça kritiktir. Söz konusu dönemde sürekli gündemde olan bu ihtiyaç karşısında Hegel'in felsefesi kimi düşünürler tarafından nihai bir çözüm olarak değerlendiriliyordu. Başka bir deyişle bilimsel gelişmelere uygunluk gösterecek yeni bir epistemoloji ya da bilim felsefesi kurmak adına Hegel'in somut tümele varmak üzere kullandığı diyalektik metodu dönemin düşünürlerine elverişli bir yöntem olarak gözükmekteydi. Bu bağlamda ele alındığında, Hegel ve düşüncesinin bu dönemler boyunca neden **Mantık Bilimi**'nin -yukarıda da andığımız üzere- öncelikli metin olarak değerlendirildiği de daha açık hale gelecektir.

Söz konusu döneme egemen olmuş bahsettiğimiz eğilim, pozitivizmin yükselişi ile birlikte gelecekte görünen yeni bilime epistemolojik bir zemin oluşturmayı bir zorunluluk olarak değerlendiriyordu. Bu bağlamda I. Kant'ın (1724-1804) birleştirmek suretiyle yeni bir felsefe inşa etmeyi denediği empirizm ve rasyonalizm arasındaki epistemolojik çıkmazı aşmak için Hegel düşüncesi de bir alternatif olarak gündeme gelmekteydi.¹⁷ Çünkü bu çıkmazın epistemolojik bir çözüm ile ortadan kalkması bahsetmiş olduğumuz bilimsel gelişmelere uygun yeni paradigmanın

¹⁵ Kelly, **a.g.e.**, s. 38.

¹⁶ Mubimbe, Bohm, **a.g.e.**, s. 9.

¹⁷ Michael Kelly, "The Post-war Hegel Revival in France: A Bibliographical Essay", **Journal of European Studies**, Eylül, 1983, s. 200-1.

yolunu da açmak anlamına gelmekteydi. Söz konusu sorunu daha iyi anlayabilmek için 20. yüzyılın başında Émile Boutroux (1845-1921) ile Léon Brunschvicg'in (1869-1944) bu bağlamdaki görüşlerini karşılaştırmamız yerinde olacaktır.

Émile Boutroux, Hegel düşüncesinde **Mantık Bilimi**'ni esas alarak somut tümel kavramının söz konusu epistemolojik zemini sağlamak açısından oldukça uygun olduğunu ve Hegelci mantığın gelişmekte olan yeni bilimlere uyum sağlayabileceğini öne sürmektedir. Bu nedenle Boutroux, Hegelci mantığı -özellikle de somut tümel kavramını- çelişik gibi görünen olguların senteziyle sonuca varabildiği için oldukça elverişli bir temel olarak değerlendirir. Ancak Léon Brunschvicg, Boutroux'nun bu yaklaşımına karşı çıkmaktadır. Hegelci sistemin bir bütün olduğunu ve onun **Mantık**'ının alınıp diğer spekülative yanlarının dışarıda bırakılamayacağını söyleyen Brunschvicg'e göre somut tümel fikri, rasyonele ulaşmak adına irrasyonel olanı da içermesi bakımından pozitif bilimin esaslarından bir sapma olarak değerlendirilmelidir. Her ikisi de Yeni-Kantçı olan bu düşünürlerin Hegel felsefesine dair yaşadığı bu fikir ayrılığı, Fransa'da Hegel'in ele alınışında önemli bir kırılmaya işaret ettiği için bu tartışmayı daha yakından incelemek gerekmektedir.

Söz konusu karşıtlığın altındaki akıl yürütmeleri yalın bir biçimde ifade etmeyi denersek empirizmin bütünü oluşturan parçaları niteliklerinden hareketle genelleştirdiğini fakat bu yolla bütünün mantığı veya yapısını elde edemediğini dile getirerek başlayabiliriz. Diğer yandan, Kantçı yaklaşım ise -Baugh'un da isabetle işaret ettiği üzere- bilimlerle olan bu yeni ilişkiyi kavramaya uygun olmasına rağmen, soyut ve statik bir akıl kavramına sahip olduğu için matematik ve geometriye uygunluk gösterse de yeni ortaya çıkan bilimlerin anlamak istediği somut ve dinamik realiteleri ele geçiremediği için iş görmez hale gelmektedir. Dolayısıyla, Hegelcilik oluşun somut mantığını ele geçirebilecek genişletilmiş ve esnek bir akıl sunmakta ve böylelikle de akıl ve duyu, olumsal ve zorunlu, tikel ve tümel arasında kabul edilen farklılıkları aşarak bu çıkmazdan bir çıkış yolu vaat eder görünmekteydi.¹⁸ Bu vaat yeni-Kantçı Émile Boutroux gibi Hegelci metafiziği reddeden düşünürler için bile bu yaklaşımı etkileyici kılmıştır.

¹⁸ Baugh, **a.g.e.**, s. 10-11.

Boutroux, Hegel'in akıl kavramını geliştirdiği fikrine katılmamakla birlikte, son bilimsel gelişmeler için Hegelci fikirlerin yine de destekleyici olduğunu düşünmektedir.¹⁹ Bu iddia doğrultusunda, Hegelci mantığı, bütünü empirik olarak akledilebilir kılmak ve bütün ile parçanın gelişiminde aralarındaki ilişkiyi sınırlamak için kullanmak gerektiğini iddia eder.²⁰ Kısaca ifade edilecek olursa buradaki yaklaşım, Hegel'in Fransa'da bu dönemdeki kabulünün, spekülâtif tarafını devre dışı bırakıp onu bir bilim felsefecisi yapmakla ve mantığını tarih felsefesinden ayırmakla ancak mümkün olması anlamına gelmektedir.

Ne var ki, Boutroux'nun bu girişimi André Laland (1867-1963) ve andığımız Brunschvicg gibi başka yeni-Kantçılar tarafından hoş görülmemiş ve onların yaptıkları eleştiriler karşısında ortaya konmaya çalışılan bu Hegelci bilim felsefesi ayakta kalamamıştır. Boutroux ya da Hegelci idealizmde bahsi geçen bilimsel gelişmelere uygunluk ve yeni epistemoloji adına işe yarar bir yapı görenler için varılacak nihai yeri ifade eden somut tümel, Brunschvicg için kesinlikle bu işleve sahip değildir. Ona göre, somut tümel "felsefî zorluklara yönelik bir çözümünden ziyade bir kaçış yoludur".²¹ Pozitif empirik bilimden başkaca gerçek bir somutluk bulunmadığını düşünen Brunschvicg için, Hegelci somut tümel fikri de yalnızca yanlış değil tehlikeli bir düşünce biçimidir. Hegel'i, Kantçı akıldan sapan bir romantik olarak niteleyen Brunschvicg, bu tehlikeyi Hegelci sistemin bütünselliği düşüncesini vurgulayarak açıklar. Çünkü iddia edildiği gibi mantık ile epistemoloji ya da tarih felsefesi ile devlet fikrinin birbirinden ayrılması bu sistemin bütünselliği ilkesi açısından olanaklı değildir.

Tarih felsefesini yok sayan ve Hegel'in yalnızca epistemoloji üzerinden değerlendirilmesi gerektiğini iddia eden bu yaklaşıma Brunschvicg'in bir başka eleştirisinden söz edilebilir. Düşünce ve varlığın özdeşliği varsayımından doğan pan-lojizm, bizzat Hegel'in mantığıyla ilişkili olan bir tutumdur ve rasyonel olarak zorunlu olanın mutlaka var olması gerekliliği sonucuna bizi götürmektedir. Dolayısıyla Hegel'in mantığının kabulü, onun rasyonel gerçeklikler ile ilgili belirlenimlerinden vazgeçmeyi olanaksız kılar. Çünkü Hegel'e göre var olanlar,

¹⁹ Gary Gutting, **French Philosophy In The Twentieth Century**, Cambridge, Cambridge University Press, 2001, s. 23-24.

²⁰ Baugh, **a.g.e.**, s. 12.

²¹ **A.e.**, s. 13.

rasyonel oldukları için onları biçimlendirdiğimiz haliyle düşüncelerle özdeşir.²² Somut tümeldeki gerçekle rasyonel olanın böylesi bir özdeşliği, Brunschvicg'e göre, Hegelci felsefenin kökeni olarak gördüğü devletin ilahlaştırılması fikrinden kaynaklanmaktadır. Brunschvicg ancak düşünce ile varlığın böylesi tekinsiz bir eşleştirilmesinden kaçınılırsa, felsefi spekülasyonun talepleriyle uyumlu hale getirmek için gerçekliği tahrif etme sorununun üstesinden gelinebileceğini düşünmektedir.²³

Yeni-Kantçıların Hegel düşüncesine yönelik bu verimli tartışması aslında Hegel'in alımlanışında yeni bir dönemin başlangıcına da işaret etmektedir.²⁴ Bundan sonra Fransa'da Hegelci düşünce ile ilgili algı yeni bir eksene kayacak, insanın ontolojik konumunu tanımlamaya vesile olacak bir özgürlük ve eylem felsefesi şeklinde ele alınacaktır.²⁵ Yeni bilimlere zemin hazırlama stratejisi tersine çevrilip Hegel'in **Mantık Bilimi** geri plana atılacak ve tamamen spekülatif diyalektiği ile **Geist'in Fenomenolojisi** merkeze alınarak Hegelci felsefeden duyulan umut artık bu metne bağlanacaktır.

Bu geçişin temelleri ise Lycée Henri IV'da verilen Alain'in (1868-1951) kurslarında atılmıştır.²⁶ Aslında bir Hegelci olmayan Alain, akademinin Hegel'e dair katı ve olumsuz görüşlerine rağmen verdiği derslerle Hegel'i 1945 sonrası daha da değerli hale gelecek varoluşçu unsurlarla tanıtmaktadır.²⁷ Hegelci düşüncenin, Tarihin bitmez bir devrimi olduğunu iddia eden Alain'e göre birey ile toplum, özgürlük ve doğa gibi kavramlar arasındaki çelişki her bireyin bizzat kolektif girişimde

²² A.e., s. 14.

²³ A.e.

²⁴ V.Y. Mudimbe, A. Bohm, a.g.e., s. 18 Bkz. D'Hondt, a.g.e., s. 156. D'Hondt'un isabetli tespitiyle Fransa'da Hegel'e olan ilginin yeniden canlanması ile Hegel Rönesansı denilen olay şimdi pek çok Hegelci için oldukça şüpheli görünen bir yeniden yorumlama hareketinden kaynaklanmıştır.

²⁵ Baugh, a.g.e., s. 14.

²⁶ Georges Canguilhem, "Hegel en France", **Revue d'histoire et de philosophie religieuses**, No:4, 1948, s. 284-5. 1923-1928 tarihlerinde verilen bu seminerlere J.P. Sartre, R. Aron, Lévi-Strauss, P. Nizan, G. Canguilhem, S. Beauvoir, Merleau-Ponty ve J. Hyppolite gibi bir sonraki entelektüel neslin önemli isimleri katılmıştır.

²⁷ Alain'in kurslarına ek olarak Charles Andler'in 1928-1929'da Collège de France'da verdiği dersler de anılabilir. Fransız entelektüel yaşamının merkezinde olan bu derslerde, Andler, Hegel'in özellikle din felsefesi ve fenomenoloji'sinin antropolojik yönüne odaklanmış ve **Revue de métaphysique et de Morale'de** yayınlanan "Le fondement du savoir dans la "Phénoménologie de l'esprit" de Hegel" makalesiyle birlikte 1930'lara egemen olacak Hegel'in yeniden doğuşuna büyük bir katkıda bulunmuştur. Bkz. Baugh, a.g.e., s. 14.

bulunduğu bir toplumla aşılmaktadır.²⁸ Zira Alain'e göre **Geist**, kendini insanın tarihsel eylemiyle özgürleşmesi yoluyla da gerçekleştirmektedir.²⁹ Böylece Boutroux'nun iddialarının aksine Alain, Hegel'in bütüncül sisteminde düşünce ve gerçeklik arasında bir boşluk olmadığını öne sürerek Hegel'i pan-lojizm suçlamasından kurtarmış olur.³⁰

Sonuç olarak Boutroux, Hegel'i yalnızca mantık üzerinden okuyarak pozitif bilimlerin gelişimine cevap verebilen bir çıkış noktası olarak görmekte fakat Brunschvicg ise, Hegelci mantığın Hegel felsefesinden ayrılamayacağını ve bunun pozitif bilimlere bir zemin olmadığını iddia etmektedir. Ardından, Fransa'da Hegel'in alımlanışı, Alain'in dersleriyle birlikte gerçek bir dönüşüme uğramaya başlamakta ve bu andan sonra Hegel yalnızca olguları açıklamak yerine tarihsel olaylara, gerçek çatışmalara diyalektik sayesinde gerçek çözümler verebilen bir filozof olarak savunulur hale gelmektedir. Bu anlamda Kojève'e dek uzanacak bu yaklaşım, önceki dönemin **Mantık Bilimi** eserini temel almasına zıt biçimde, Hegel'in erken dönem eserlerine, özellikle de **Geist'in Fenomenolojisi**'ne yoğunlaşmak suretiyle bütüncül sistemini kavramaya çalışmaktadır, diyebiliriz.

Son olarak Kojève'e tarihsel olarak çok yakın olan J. Wahl (1888-1974) ve A. Koyré'nin (1892-1964) yorumlarını da ortaya koymaya çalıştığımız seyrin son uğrakları olarak kısaca anmak yerinde olacaktır. Fransa'da "Hegel Rönesansı"nın başlangıcı sayılan **Le Malheur de la Conscience**³¹ metninin sahibi Wahl'e göre Hegel, dünyadaki tüm entiteleri açıklayabilecek kapsamlı bir felsefi yöntemin yaratıcısından ziyade erken dönem eserlerinde gözlemlenebilecek gelişmekte olan bir varoluşçu olarak değerlendirilmelidir. Hegel düşüncesinde oldukça önemli görülen "mutsuz bilinç" in varoluşsal bir tema olarak alınması gerektiğini iddia eden Wahl'in

²⁸ Bruce Baugh, "Limiting Reason's Empire: The Early Reception of Hegel in France", **Journal of the History of Philosophy**, Johns Hopkins University Press, Nisan, 1993, s. 273.

²⁹ Bernard Bourgeois, "Alain, lecteur de Hegel", **Revue de Métaphysique et de Morale**, 1987, s. 252.

³⁰ Baugh, "Limiting Reason's Empire: The Early Reception of Hegel in France", s. 274-5. "Bu durumda Hegel'in tarih felsefesi, pan-lojizm ile insanların **Geist** tarafından birer oyuncak gibi kullanıldığı kadercilik ile suçlanmaktadır. Eğer tarihi yönlendiren **Logos**, ipleri elinde tutan bir kuklacı olmaktan ziyade eylem yoluyla insanın kendini geliştirmesinin için mantığı ise pan-lojizmin hükmü geçersiz kılınır."

³¹ Jean Wahl, **Le Malheur de La Conscience Dans La Philosophie De Hegel**, Paris, Presses Universitaires de France, 1929.

bu çalışması, bilim felsefecisinin ardındaki teoloğu, rasyonalistin arkasındaki romantîği göstermesi açısından oldukça önemlidir.³²

Koyré de, tıpkı Wahl gibi, Hegel'in erken dönem yazılarına atıfta bulunup yorumlar, ancak ona göre bu metinler Hegel'in **Mantık** ve **Ansiklopedi**'deki iddialarına karşıt romantik ve varoluşçu bir tavır sunmamaktadır. Aksine, Koyré'ye göre Hegel'in, bütün metinlerinde süreğenliğin söz konusu olduğu bir sistem filozofu olarak değerlendirilmesi gerekmektedir. Bu bağlamda Wahl'in yorumu daha varoluşçu ve teolojik olarak adlandırılabilirken Koyré'ninki tarihsel ve antropolojik olarak nitelenebilir.³³

Alexandre Kojève'in Hegel yorumunu anlayabilmek için Hegel düşüncesinin Fransızcaya aktarılması ve bu süreçte ortaya çıkan yorumların seyrini belirlemenin önemini belirterek başladık ve bu tarihsel aralık ile ilgili önemli bulduğumuz ana noktaları işaretleyerek genel bir akış oluşturmaya çalıştık. Bu bağlamda Fransa'da Hegel'in nasıl ele alındığını ve yaygın etkisi olan bazı yorumları farklılıklarını göstererek kısaca değerlendirmeyi denedik. Canguilhem'in de belirttiği üzere çağdaş felsefi düşünceye Hegelciliğin hâkim olduğu düşünülecek olursa yalnızca Kojève'in düşüncesi ve Hegel yorumunun açıklanmasında değil, 19. yüzyılın yarısından sonra ortaya çıkmış tüm felsefi girişimlerin anlaşılmasında da bu ayrımların önemi açık hale gelecektir.³⁴

Hegel'i ele almaya yönelik Fransa'daki bu ikircikli durumun ilk dönemdeki temel nedeni olarak bilimin ve özellikle de matematik disiplininin felsefeye hâkim olması yönündeki kanaat görülebilir.³⁵ Daha sonra Brunschvicg ve yeni-Kantçı felsefenin akademide etkin olması ve Hegel felsefesini Kantçı düşünceden bir sapma olarak tanımlaması, Hegel'in Fransa'daki alımlanışını belirlemiştir. Her ne kadar öncesinde bu tartışmalar üzerinden Hegel ele alınmış olsa da, "Hegel Rönesansı" olarak da tanımlanan ve 20. yüzyılın ikinci çeyreğine tekabül eden süreçte ise Hegel'i

³²Michael S. Roth, **Knowing and History: Appropriations of Hegel in Twentieth-Century France**, Londra, Cornell University Press, 1988, s. 3-4. "Wahl için bu fikir Hegelci projenin ve bir bütün olarak modern kişisel ve tarihsel varoluşun simgesi haline gelmiştir. Mutsuz bilinç, tüm insani gelişmelerin yabancılaşmanın ürünü olduğunun farkındalığıdır. Mutsuz bilinç için, birey her zaman bölünmüştür ve aynı zamanda bunda uzlaşma aramaktadır. Bu uzlaşım ya da sentez bir sistem ya da bilim değil Bilgelik veya **amor fati** yaratmaktadır.

³³ Roth, **a.g.e.**, s. 5-6.

³⁴ Canguilhem, **a.g.e.**, s. 282.

³⁵ D'Hondt, **a.g.e.**, s. 154.

değerlendirme biçimi radikal bir şekilde değişmiştir. Alexandre Kojève de yarattığı etki göz önünde bulundurulduğunda söz konusu dönemde Hegel'i yeni ve farklı bir biçimde ele alan en önemli isim olarak karşımıza çıkmaktadır.

1.2. Kojève'in Felsefi Arka Planı

Alexandre Kojève'in EHESS'te verdiği Hegel Dersleri'nde mevcut olan yorumu tarihsel bağlamı içinde konumlandırabilmek adına Fransa'da Hegel ve düşüncesinin Kojève'e kadar seyir ve gelişimini işledik. Şimdi, genel hatlarıyla Kojève'in entelektüel altyapısına, etkilendiği düşünürlerle ve onlarla olan ilişkisine bakmak onun Hegel yorumunu daha isabetli değerlendirebilmemiz için yerinde olacaktır.

1902'de Moskova'da doğan Kojève'in düzenli giden hayatını Rus devrimi kesintiye uğratmıştır. Kojève, Sovyetler Birliği'ni terk ederek 18 yaşında Heidelberg ve Berlin'de felsefe çalışmalarını sürdürmüş, K. Jaspers (1883-1969), E. Husserl (1859-1938) ve Heidegger'den dersler almıştır.³⁶ 1926'da Vladimir Solovyov (1853-1900) üzerine yaptığı çalışmayla Heidelberg Üniversitesi'nden felsefe doktorası alan Kojève, **École Pratique des Hautes Etudes**'de ve Sorbonne'da birçok farklı alanda çeşitli çalışmalar yapmıştır.³⁷ A. Koyré, Kojève'e **École des Hautes Etudes en Sciences Sociales**'de Hegel'in din felsefesi hakkında seminer vermesini teklif etmiştir.³⁸ 1933 yılından başlayarak 1939'a kadar devam edecek bu dersler, Fransa'da mevcut ve önceki kısımda bahsettiğimiz Hegel anlayışında bir dönüm noktası olarak değerlendirilmektedir. 1941'de Sovyetler Birliği'nin işgalinden sonra savaşın sonuna kadar Marsilya'da yaşayan Kojève 600 sayfadan oluşan **Hukuk Fenomenolojisi Taslağı**'nı³⁹ yazmıştır. 1947'de Kojève'in öğrencisi R. Queneau (1903-1976), söz konusu seminerleri **Hegel Derslerine Giriş**⁴⁰ adı altında alınmış notlar, taslaklar ve diğer materyaller ile birlikte yayımlamıştır.⁴¹

³⁶ Christopher A. Moore **The Rational Historicism of Alexandre Kojève: A Study In The Antropology Of The Modern Era**, New Orleans, Tulane University, 1996, s. iii.

³⁷ Barry Cooper, **The End of History: An Essay On Modern Hegelianism**, Toronto, University of Toronto Press, 1984, s. 10-12.

³⁸ Auffret, **a.g.e.**, s. 225.

³⁹ Alexandre Kojève, **Esquisse d'une Phénoménologie du Droit**, Gallimard, 2007.

⁴⁰ Alexandre Kojève, **ILH**, s. 9.

⁴¹ Dimitri Tokarev, "Les Auditeurs Russes «Inaperçus» (Gordin, Tarr, Poplavskij): du séminaire Hégélien d'Alexandre Kojève à l'École Pratique des Hautes Études, 1933-1939", **Revue des Études Slaves**, Institut d'études slaves, 2017, s. 495-514.

Kojève'in Almanya'da eğitimini alması ve Fransa'da yaşayıp derslerini Fransızca vermiş olması yorumcuların onu genellikle bu iki ülke ve gelenek içine yerleştirip değerlendirmesine sebep olmaktadır. Fakat Kojève'in bir Rus olduğu ve bu kültürden ziyadesiyle etkilendiği göz ardı edildiği takdirde onun düşüncesini tam anlamıyla anlamak ve konumlandırmak mümkün olamayacaktır.⁴² Gerçek adıyla Aleksandr Vladimirovich Kojevnikov, Rus edebiyatı, teolojisi ve felsefe geleneğinden de oldukça etkilenmiştir. Elbette bu Kojève'in -Hegel bir yana bırakılacak olursa- Marx ve Heidegger'in düşünceleri üzerine gelişmiş felsefi arka planını yok saymak anlamına gelmemektedir. Ancak onun yalnızca bu iki isim üzerinden yorumlanması düşüncesine dair bütünlüklü bir resmi eksik bırakacaktır.⁴³ Bu yüzden öncelikle Marx ve Heidegger'in Kojève düşüncesindeki etkisini Hegel yorumu ile ilişkisi üzerinden ortaya koyup ardından bu yönden de kısaca bahsetmemiz yerinde olacaktır.

Hegel Felsefesi Dersleri'nde, Kojève'in Efendi-Kölenin kurucu bir biçimde konumlanması, Kölenin tarihi yazacak olan unsur olması, Evrensel ve Homojen Devlet içinde tanınmış vatandaşın sınıfsız bir toplum sayesinde doyuma ulaşması gibi iddiaları göz önüne alındığında Kojève'in Hegel'ini, Marx yorumu olmadan değerlendirmek olanaksız görünmektedir.⁴⁴ Ancak aynı biçimde Kojève'i doğrudan 'Marksist' olarak adlandırıp geleneksel Marksist çizgide olduğunu iddia etmek de oldukça sorunludur. Marksizm'in tarihinde de 'Marksist' diye adlandırılan niteliklerin oldukça değişkenlik gösterdiği⁴⁵ göz önünde bulundurulduğunda Kojève'in Marksizm ile ilişkisi hakkında bir yargıda bulunmak tamamen güçleşmektedir. Ancak sözgelimi, Efendi-Köle diyalektiğinin Kojève yorumunun,

⁴² Love, **a.g.e.**, s. 6. Kojève felsefesindeki kavramların Rus-Ortodoks kültürü ile olan ilişkisinin pek çok Rus şair, yazar, filozof, teolog ile ilişkilendirildiği metinde Kojève'in filozof tarafının yaşamından ayrılamayacağı da ortaya konmuştur. Bu anlamda doğduğu kültürün düşüncesine olan etkisi ve genç yaşlarından itibaren düşünce alanında yaptığı çalışmalar ile entelektüel arka planı oluşmuştur. Genç döneminde yaptığı çalışmaların çoğu yayınlanmamakla birlikte ilk olarak Rus yazar ve filozoflardan esinlenen Kojève'in düşünsel arka planında oldukça önemli olmuştur.

⁴³ Love, **a.g.e.**, s. 7.

⁴⁴ **A.e.**, s. 12-13. Kojève'de Marx etkisi için **Bkz.** Shadia B. Drury "The End of History and the New World Order" **International Journal**, 1992/1993, United States Foreign Policy: A New Isolationism? s. 80-99, Cesar X. Hernandez-Cela, "The Fate Of Ideology And The Crisis Of Marxism (Part I)" **The Kansas Journal of Sociology**, 1972, Sociology of Knowledge, Güz, 1972, s. 133-154. Ferdinand Alquié, E. B. and Jules Vuillemin, "Études Hégéliennes" **Revue Philosophique de la France et de l'Étranger**, 1950, s. 191-200.

⁴⁵ Riley, **a.g.e.**, s. 37-40.

Marx'a doğrudan olmasa da yapılan atıflar göz önünde bulundurulduğunda Marksist sınıf çatışması teması⁴⁶ ile bağdaştırılması olanaklı görünmektedir. Fakat sonuç olarak Kojève'in düşüncesinin belirli yönleriyle hem Marksist tarihsel materyalizmden hem de Hegel'den ayrıştığını belirtmemiz zorunludur.⁴⁷

Kojève, Marx'ı kısmen takip eder, örneğin onun görüşüne göre, proletarya sınıfının sömürüye karşı mücadelesi burjuva toplumunun merkezi fenomeni değildir. İşçi zengin olmak isteyen fakir bir burjuva olarak kabul edilir, fakat hem zengin hem de fakir burjuva sermaye tarafından Köleleştirildiği için Kojève'e göre burjuva sınıfı kendi kendinin Kölesi haline gelmiştir. Efendilerin Hegelci **Aufhebung** kavramı ile aşılmasıyla ise yalnızca burjuva sınıfı kalmış, bu nedenle de kelimenin gerçek anlamıyla sınıf mücadelesinin olmadığı ortaya çıkmıştır.⁴⁸ Efendi-Kölenin ölüm kalım mücadelesinin bir 'nedene' ya da 'biyolojik gerekliliğe' bağlı kalmaksızın vurgulanması ve Marx'ta ürün/emek ilişkisinin⁴⁹ insan olmanın göstergesi olarak sayılmasına karşın Kojève için insan olmanın koşulu Tanınma mücadelesi ile mümkündür. Dolayısıyla yalnızca bu örnekler bile Kojève'in Marksistler tarafından neden asla benimsenmediğini göstermek için yeterlidir.

⁴⁶ Sınıf çatışması kavramı için Bkz. Karl Marx, **Capital: A Critique of Political Economy** vol.III, çev. David Fernbach, Published by the Penguin Group, London, 1993, s. 361, 907. ayr. Ernest Mandel, Introduction, **Capital: A Critique of Political Economy** vol.III içinde. s. 14, 80 ve Frederick Engels, Preface, **Capital: A Critique of Political Economy** vol.III içinde s. 97-98. Marx için mücadele kendisini sınıf mücadelesi olarak edimselleştirir. Sınıf mücadelesi, doruk noktasına ulaşarak toplumsal ve politik krizler yaratmış böylece aktif nüfusun çoğunluğu ücretli işçiler haline gelmiştir. Emegın nesnel bir şekilde toplumsallaşmasına eğilimin artması ile kapitalist sistem çözülecek ve yabancılaşmış emegın ürettiği bir meta olarak işçi artık yalnızca fiziksel özne olarak hayatta kalmak zorunda kalmayacaktır.

⁴⁷ Örneğin, Efendi-Köle diyalektiğine bu üç düşünürün nasıl baktığı üzerinden bu farklılık görülebilir. Hegel için, Efendilik ve Kölelik, tarihte gerekli bir aşamayı oluşturmaktadır ve bu nedenle nispeten meşru olarak kabul edilmektedir. Dahası, kendine duyulan sevgiyi terk ederek Efendinin iradesine boyun eğen bir Köle sayesinde insanın gerçek özgürlüğünün serüveni başlamaktadır. Marx için ise Köleliğe dayalı ilk devletlerden başlayarak tüm insanlık tarihi, sınıf mücadelesinin tarihidir. Bkz. Karl Marx, Friedrich Engels, **Komünist Manifesto**, çev. Süleyman Arslan, Bilim ve Sosyalizm yay., 1976, Ankara, s. 28. Kojève'in felsefesinde ise Efendilik ve Köleliğin antik çağın ötesine uzanan bir tarihi vardır. Aslında bu durum tarih boyunca devam eden iki yaşam biçimi olarak görülmektedir.

⁴⁸ Rutkevich, **a.g.e.**, s. 342.

⁴⁹ Karl Marx, **1844 El Yazmaları**, çev. Murat Belge, İstanbul, İletişim Yayınları, 2017, s. 73-89. Yabancılaşmış Emek bölümünde Marx, emeği üreten işçinin karşısında ürünün kendini üretenden bağımsız bir şekilde karşısına çıkmaktadır. Bu anlamda ürün, maddeleşmiş emek olarak karşımıza çıkar ancak işçi bu nesnelerin pek azına sahip olabilmektedir. İşçinin emegının nesneleşmesi ile hayatını da nesneye koymaktadır. Kendi gerçekliğini ortadan kaldıran ve yaratan bu süreçtir. Bu anlamda işçinin Kölelik biçimi yalnızca fiziksel olarak hayatta kalabilen insani özelliklerinin hayvanlaştığı bir öznedir.

Bir diğerkurucu öge olan devrim hususunda da Kojève belirli açılardan yine Marksist öğretiyeye uysa da pek çok noktada ayrıştığı gözlemlenebilir. Örneğin, Kojève’e göre devrimler artık insanlığa radikal yenilikler getirememektedir.⁵⁰ Devrimin yaratacağı yeni ideoloji de tarihsel olarak diyalektik süreçten geçmek zorunluluğu taşıdığı için Kojève’in düşüncesi doğrultusunda devrim yine insanlığın aşmak zorunda olduğu bir kavram olarak değerlendirilmektedir. Bu anlamda tek bir Evrensel ve Homojen Devlet kurularak insanlığa önceden hizmet etmiş pek çok temanın ortadan kaldırılması ve Tarihin sonu gibi düşüncesinin temel unsurlarıyla ilişkili biçimde düşünüldüğünde Kojève’in devrim hususunda da Marksist teoriden ciddi bir biçimde ayrıldığını söylemek yerinde olacaktır.

Son olarak Kojève’in yukarıda andığımız Evrensel ve Homojen Devletin ekonomik ve sosyo-politik projesi açısından bakıldığında da Marksist düşünce ile ayrıldığını belirtmemiz gerekir. Zira Kojève, özel mülkiyeti desteklemekte ve işçi politikasının da düzenlenerek devam etmesinin uygun olduğunu düşünmektedir. Her ne kadar Marksist düşünceden etkilense de bu ayrımlar gözetildiğinde Kojève’in geleneksel “Marksist” öğretiyeye dahil olmadığı açıkça görülür. Sonuç olarak Kojève’e göre Marx’ın düşüncesi Hegel diyalektiğinin materyalist yönü tarafından yönlendirilmiştir, diyebiliriz.⁵¹ Bu yüzden de Kojève’in yorumunu şekillendiren, en yalın biçimde ifade edecek olursak Marxçı bir Hegel’den ziyade Hegelci bir Marx olacaktır.

Kojève’in Hegel yorumunda etkin olduğunu söylediğimiz bir diğerkurucu da Heidegger’dir. Kojève, Hegel’in çalışmalarını 1933 kuşağına Heideggerci çerçevede tanıtmıştır. Bu sayede⁵² genç Fransız akademisyenler Heidegger’in felsefesini ilk kez onun aracılığıyla ele aldıkları için Heidegger hakkındaki anlayışları büyük ölçüde

⁵⁰ Rutkevich, **a.g.e.**, s. 342. “Ne ulusal devletlerin savaşları ne de çeşitli devletleri sarsan devrimler artık insanlığa radikal değişiklikler getirmemektedir. Rus ve Çin devrimleri, Togo’nun sömürgeci kurtuluşu gibi olaylar yalnızca Fransız devriminin bir devamı olarak Fransız devriminin ilkelerinin yayılmasıdır. Çok yakında devrimler son İmparatorluk olan Evrensel ve Homojen devlette son bulacaktır.” Kojève’in düşüncesine göre devrim oldukça önemli bir kavramdır ancak devrimdeki dolaysız şiddetin edimselleştiği mücadele bir sona varması sebebiyle sürekli devam edemez. Bu anlamda devrim bir sona işaret edemez.

⁵¹ Riley, **a.g.e.**, s. 14.

⁵² Heidegger’in Kojève üzerinden Fransız akademisyenlerine tanıtılışı için **Bkz.** Ethan Kleinberg, **Generation Existential: Heidegger’s Philosophy in France, 1927-1961**, New York, Cornell University Press, 2005, s. 84.

Kojève'in yorumlarına dayanmaktadır.⁵³ Heideggerci **Dasein** kavramı Kojève'in önerisi üzerine Fransızcaya, *réalité-humaine* yani 'insani gerçeklik' şeklinde çevrilmiştir. Bu karşılığı Heideggerden de onay almış olan kavram Kojève'in Hegel seminerlerinde kurucu bir role sahiptir, hatta Kojève'in antropojenetik yorumunu Hegel'in Heidegger felsefesi ile okunması şeklinde tanımlamak dahi mümkündür.⁵⁴ Kojève, Heidegger'in felsefesinden yalnızca **Dasein** kavramını almakla kalmaz, aynı zamanda Arzunun insan-oluşturuculuğunu belirgin kılmak için de Heidegger'e başvurur. Kojève'e göre Heideggerci ruh hali (**Befindlichkeit**) kavramı Hegel'in tanınma sırasındaki Arzu (**Begierde**) kavramına zemin sağlamaktadır.⁵⁵ Halin mekânsal bir metaforu olan **Befindlichkeit**, Almancada etimolojik olarak bulmak ve konumlanmayı ifade eder. Bir öznenin pozisyonu bütün bir evrende sürdürülen konumlanmasıdır. Dolayısıyla gerçekliğe dair yorumumuzun farklılığını da açığa çıkaran bu kavram, şeylerin konumlanışları sebebiyle bazı şeyleri görüp bazılarını kaçırdığımıza işaret etmektedir.⁵⁶

Varlık ve Zaman'da Heidegger, **Dasein**'in kendisini dünyada bir var olan olarak "konumlanmış" bulduğu durumu tanımlamak için **Befindlichkeit** terimini kullanır. **Dasein**, halihazırda var olan bir dünyaya fırlatılır ve bu dünyada varlığı sorunlu bir var olan olarak bulunur. Kojève'e göre, bu ontolojik sorun, daha önce insan Arzusu olarak tanımladığımız, **Begierde** ile kendini göstermektedir. Bununla insan kendi varlığının nedene sahip ontolojik koşulunu bulmayı Arzulamaktadır. Kendi varlığını doğrulamak için, bir başkasına yönelen özne kendi değerinin tanınmasını istemektedir. Kojève'e göre, var olanlar olarak kendimizi bulduğumuz konum

⁵³ Kojève, Koyré'nin **Hegel'in Din Dersleri** seminerleri esnasında, **Bifur** dergisi için Heidegger'in **Metafizik Nedir?** makalesini çeviren Henry Corbin ile tanışmıştır. Bu tanışıklık sayesinde Kojève, Heidegger'in Fransa'daki alımlanış sürecine tanık olmuştur diyebiliriz. Bu dönemde Henry Corbin'in çevirileri oldukça derin bir etki yaratmıştır.

⁵⁴ Kleinberg, **a.g.e.**, s. 68.

⁵⁵ **A.e.**, s. 80. Kojève bölümümüzde daha detaylı açıklayacağımız Arzu kavramının bir yokluğun varlığı ile tanımlaması nedeniyle insan varoluşunun noksanlığını ortaya koyar. İnsan varoluşunun eksikliği hususu Heideggerci **Dasein**'in noksanlığı temasıyla anlaşılabilir. **Bkz.** Heidegger, **a.g.e.**, s. 356.

⁵⁶ Andrej Demuth, "Heidegger's concept of 'die Befindlichkeit' and His Role in Human Cognition and Self-cognition", **Kaygı**, 2012, s. 14-15. Demuth'un makalesi 'Befindlichkeit' kavramıyla ilgili verimli bir akıl yürütmeye sahiptir. 'Befindlichkeit' kavramı için **Bkz.** Heidegger, **a.g.e.**, s. 211.

(**Befindlichkeit**) Arzudur (**Begierde**). Dahası, bu Arzu bizi hayvanî gerçekliğimizden ayıracak olan unsurdur.⁵⁷

Bunun yanı sıra Kojève, Heidegger'in **Angst** kavramı⁵⁸ ile Hegel'in ölüm-kalım mücadelesini (**Kampf auf Leben und Tod**) ontolojik bir zemin sağlamak için ilişkilendirmektedir.⁵⁹ Hegel için bu kavram, Kölenin bilincini Efendiden ayırırken Kojève için çok daha fazlasını ifade etmektedir. Köle, Efendiyi aşamadığı sürece ve özellikle kaygının üstesinden gelemedikçe özbilince ulaşamamaktadır. Heidegger'e göre, ölüm karşısındaki kaygı, kişinin kendi sonluluğuyla yüzleştigiindeki bu yüz yüze gelme anıdır. Kojève ise bu kaygıyı, ölüm-kalım mücadelesi sırasında ortaya çıkan ölüm korkusu ile eşdeğer saymaktadır. Heidegger, ölüm fikrini aşmak yerine bu fikri **Dasein'in** nihai olasılığı ve en büyük varlık potansiyeli olarak kabul ederken, Kojève, **Dasein'in** varlığını, ölüm korkusunu aşma ve mutlak bilgiye ulaşma olasılığı ile tanımlamaktadır, diyebiliriz.⁶⁰

Böylece Kojève'in Hegel okumasını büyük ölçüde şekillendiren Marx-Heidegger etkisini kısaca ele aldıktan sonra çoğunlukla ihmal edilen Rus arka planından da söz edebiliriz. Kojève'in düşüncesinde Tanınma kavramının asli hedefi ve bu anlamda da doğrudan ilişkili olduğu fikir, Evrensel ve Homojen Devlettir. Bu bağlamda, söz konusu fikrin Rus düşüncesindeki öncülü sayılabilecek Evrensel Kilise fikri ile yine Kojève'in düşüncesi açısından oldukça öneme sahip "Bilge" figürünün kökeni olarak görülebilecek **Bogochelovek** yani tanrılaşmış insan⁶¹ kavramlarından söz etmek yeterli olacaktır. Kojève'in felsefesinde Tanınmanın gerçekleşmesi doğrultusunda gerçekleşen Evrensel ve Homojen Devlet ve bu Devlette ortaya çıkan Bilge figürünün Rus düşüncesinde söz ettiğimiz karşılıklarının izleri daima görülmüş olup

⁵⁷ Kleinberg, **a.g.e.**, s. 80-81.

⁵⁸ Heidegger düşüncesinde yine oldukça önemli bir başka kavram olan Angst birçok eserinde kritik bir rol üstlenmektedir. Türkçede Angst ile ilgili Heidegger'in temel iddialarının yalın bir şekilde bulunabileceği bir kaynak için **Bkz.** Martin Heidegger, **Metafizik Nedir?**, çev. Mazhar Şevket İpşiroğlu, Suut Kemal Yetkin, İstanbul, Kaknüs Yayınları, 2003.

⁵⁹ Keith Patchen, "Alexandre Kojève: Moscow's Mandarin Marxist Mole In France", **National Observer**, Bahar, 2003, s. 42-43.

⁶⁰ Kleinberg, **a.g.e.**, s. 81-82.

⁶¹ Bogochelovek kavramı için **Bkz.** Vladimir S. Solovyov, **Chteniye o Bogocheloveke**, Moskova, Ripol Klassik, 2018. Solovyov için Tanrı'ya inanç ve insana olan inanç Tanrı-insanda birleşerek gerçekleşmektedir. Topumlarda ve insanın faaliyetlerinin tutumu olan günah Mesih'in tekil varlığında tamamlanmıştır. Bu nedenle artık toplumlar İsa'nın hakikatinde Tanrısal prensiplere yönelerek yaşayıp insan-Tanrı olmalıdırlar. Bu anlamda Solovyov'da da gördüğümüz üzere kurtuluş teması Rus din filozoflarında bireysel bir nitelik taşımaz.

F.M. Dostoyevski ve L. N. Tolstoy ⁶² gibi isimlerle birlikte edebiyata taşınmıştır. Ancak bu kavram Vladimir Solovyov'un Evrensel Kilise (**Vselenskaya Tserkov**)⁶³ düşüncesi ile çok daha belirgin hale gelmiştir.

Solovyov, **Sevginin Anlamı**⁶⁴ metninde sevgi ile felsefi özbilince ulaşarak özdeş bir tanınmanın sözünü ettiğimiz bu Evrensel Kilisede sağlanabileceğini göstermektedir.⁶⁵ Zira bu kilise, Tanrı'nın gözetiminde tüm vatandaşların eşit sayıldığı bir yapı olarak insanlığın son amacını gerçekleştirmek niyetindedir. Sevgi sayesinde iki ayrı beden birbiriyle birliğini aynı anda tanıyacağı, bu sevginin ancak kilisenin kurulmasıyla tamamlanacağı gibi temalara bakıldığında da açıkça görüleceği üzere, Kojève'in Evrensel ve Homojen devletinin, Solovyov'un Evrensel Kilisesinin seküler hale getirilmiş bir biçimi olarak okunabileceği dile getirilebilir.⁶⁶ Solovyov gibi Evrensel Kilise kavramını oldukça önemseyen bir başka Rus düşünürü Fedorov da bu fikre oldukça yakın olan **Sobornost**⁶⁷ yani birçok insanın bir arada yaşadığı ruhsal topluluk kavramını kullanır. İnsanların Tanrı'ya duydukları sevgi aracılığıyla birbirlerini karşılıklı tanıyabileceğini düşünen Fedorov için insanlığın bireysel ölümsüzlüğünün geçerliliği toplumun oluşturduğu bu devlete bağlıdır. Fedorov'un evrensel diriliş temasını özetlemek gerekirse bu büyük proje farklı uluslar arasındaki düşmanlıkları sona erdirerek bir dünya devleti kurmak ve tüm ayrımları ortadan kaldırarak dünya devletini birleştirmekten ibarettir.⁶⁸ Bu durumda tüm insanların eşit sayıldığı bir dünya devleti kurularak doğa üzerinde teknolojik

⁶² "Tanrı" tartışmalarına temel oluşturan Dostoyevski eserlerinde -özellikle **Karamazov Kardeşler**'de- insanların ilahi bir ideale bağlılık yoluyla tanrılar gibi olmaya çabaladığı bir toplumun yaratılıp yaratılamayacağını sorgulamıştır. Suç ve Ceza adlı eserinde de nüvelerini görebileceğimiz bu kahramanlar sonlu varlıklarının sınırlarını manialar ile aşmaya çalışmışlar ancak başarılı olamamışlardır. Tolstoy, **Kroyçer Sonat** adlı eserinde Tanrı sevgisine dayalı bir toplum kurulması halinde insanın bireysel Arzularından kurtularak hayvani Arzularının ortadan kalkacağını düşünmüştür.

⁶³ Vladimir S. Solovyov, **Rossiya i Vselenskaya Tserkov**, Fabula, Moskova, 2016, s. 71 Rusçada, Evrensel olarak çevirebileceğimiz Vselenskaya Tserkov aslında Katolik kilisenin Papa öncülüğünde birleşmesi anlamına gelen Vselenskiye Sobori kavramına gönderme yapar gibi görünmektedir. Vselenskaya Tserkov, bütün insanların Rus-Ortodoks kilisesi misyonunda birleşmesi anlamını taşımaktadır.

⁶⁴ Vladimir S. Solovyov, **Smisl Lyubvi**, Moskova, Azbuka, 2016, s. 5.

⁶⁵ Boris Groys, **Introduction to Antiphilosophy**, çev. David Fernbach, Londra, Verso, 2012, s. 154.

⁶⁶ Groys, **a.g.e.**, s. 155-6.

⁶⁷ Rusçada birlik, topluluk, uyum anlamına gelen Sobornost, ilk olarak Slavofil hareketinin kurucularından Aleksey Khomyakov ve Ivan Kreyevski'nin metinlerinde teolojik bir kavram olarak karşımıza çıkar. Bkz. L. I Karpenko, **İstoriya Russkoy Filozofii: Metodiçeskiye Ukazaniya**, Vzlet, Volgograd, 2002 s. 9.

⁶⁸ Love, **a.g.e.**, s. 99.

zafer kazanılıp yeryüzünün düzenlenmesi sağlanacak ve Tarih yeniden yazılacaktır. Bu sayede Fedorov için Tarihin sonunda evrensel diriliş gerçekleşerek ölümsüz bireylerden oluşan nihai bir toplum kurulacaktır. Burada da tıpkı Solovyov'da olduğu gibi Kojève'in söz konusu düşünceyi temel alıp bir sekülerizasyona tabii tuttuğu oldukça açık olarak görünmektedir.

Tanrılaşmış insana (**Bogochelovek**) gelince, onun tam olarak Evrensel Kilisenin gerçekleşmesi ile karşımıza çıkan bir figür olduğu söylenebilir. Solovyov için gerçekten insan olmak Tarihin Sonunda İsa'nın benzerleri olarak Tanrı-insana (**Bogochelovek**) ulaşmak anlamına gelmektedir. Bu evrede tüm insanlar sevgi yoluyla bir diğerini gözeterek benliğinden kurtulacak ve böylece sonunda tanrısal amaç yerine getirilecektir. Bu özdeş tanınma, mükemmel halini Solovyov için İsa ve Evrensel Kilisenin ilişkisinde bulur. Solovyov için Tanrı'ya inanç ve insana olan inanç Tanrı-insanda birleşerek gerçekleşmektedir. Bu nedenle artık toplumlar İsa'nın hakikatinde Tanrısal prensiplere yönelerek yaşayıp Tanrı-insan olmalıdırlar. Neticede, anılan Rus düşünürlerine göre Tanrısal olana yaklaşmanın yolu öteki ile olan ilişkide temellenmektedir, diyebiliriz. O halde **Bogochelovek** de Kojèveci Bilge kavramının dinsel bir zeminde ifade edilmiş şekli olarak görünmekte ve Solovyov'un sevgisi Kojève'in Arzu kavramını, Evrensel Kilisesi Evrensel ve Homojen Devletini, öteki ile olan ilişki Efendi-Köle diyalektiği ve elbette Tanınma kavramını hatırlatmaktadır.

Dolayısıyla yukarıda işaret ettiğimiz üzere Kojève'de gördüğümüz tarihte bir amaç aramak ve Tarihi sonlandırarak evrensel bir devlet kurma fikri ve bununla bağlantılı belli başlı temalara bakıldığında, Kojève'in Rus düşünürlerin bu konudaki radikal spekülasyonlarından da oldukça faydalandığı açık hale gelmektedir. Kojève'in Hegel yorumu ve tanınma kavramını ayrıntılı biçimde ele alacağımız bölümde görüleceği gibi bu çok çeşitli arka plan ve tartışmalar onun oldukça kapsamlı felsefi projesinin üzerinde yükseldiği zemini oluşturmaktadır.

İKİNCİ BÖLÜM

TANINMA TEORİSİ VE HEGEL: ÖZNELER ARASI İLİŞKİNİN KURULUŞU

Genellikle Hegel'in ismiyle beraber anılan Tanınma teorisi özellikle **Geist'in Fenomenolojisi**¹ adlı eserinde ortaya koyduğu belli düşünce ve temaları merkeze alan bir teori olarak karşımıza çıkmaktadır. Biz tezimizde Tanınma kavramı üzerinden Kojève'in Hegel yorumunu değerlendirmeyi hedeflediğimiz için ilk bölümde öncelikle Kojève'e gelene dek Fransa'da Hegel'in alımlanış sürecini ve Kojève'in felsefi arka planını sunarak işe başladık. Bu bölümde ise genel olarak Tanınma kavramını ve özelde de bu kavramın Hegel felsefesinde kazandığı anlamı en iyi gözlemleyebileceğimiz metin olan **Geist'in Fenomenolojisi**'nin ilgili bölümlerinin bir değerlendirmesini yapacağız. Böylelikle Tanınma kavramının Hegel'in felsefesinde nasıl bir işlev ve anlama sahip olduğu belirlenecek ve Kojève'in yorumuyla getirdiği yaklaşım ve farklılığı anlayabilmemiz olanaklı hale gelecektir.

Hegel ile Kojève'in Hegel'i arasındaki ayrımı daha belirgin kılabilmek ve iddiamızı daha açık bir hale getirebilmek adına öncelikle kendisinden sonraki felsefeyi radikal bir şekilde etkilemiş ve dönüştürmüş olan Hegel'in genel hatları ile tarihsel arka planını ve felsefesini sunarak başlamak uygun olacaktır. Doğal olarak genel hatları ile de olsa Hegel gibi felsefesini tamamlanmış bir bilim olarak gören ve dolayısıyla düşüncesini de bir sistem biçiminde kurgulamış bir filozofun yalnızca bir kavramına odaklanmanın güçlüğü ortadadır. Üstelik pek çok açıdan yapılan farklı değerlendirmelere bakıldığında da üzerinde uzlaşılmış bir Hegel'den bahsetmenin olanaksızlığı söz konusudur. Totaliter Hegel'den devrimci Hegel'e, Hristiyan Hegel'den ateist Hegel'e, Marksist Hegel'den Varoluşçu Hegel'e kadar pek çok Hegel'den bahsetmek özellikle 20. yüzyıl itibarıyla mümkün görünmektedir.

¹ Tez boyunca Hegel'in bu eserinden yaptığımız alıntılarda Türkçedeki şu çeviriyi kullandık: G.W.F. Hegel, **Tinin Görüngübilimi**, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul, İdea Yayınları, 2011. Fakat metnin adını **Geist'in Fenomenolojisi** olarak aktarmayı ve bu çeviriden alıntılar yaptığımız yerler dışında **Geist** sözcüğünü tin ya da başka bir sözcükle karşılamamayı tercih ettik.

Tezimizin bağlamı gereği 20. yüzyıldaki Fransız Hegel okumalarını ve bilhassa Kojève'in yorumunu incelediğimiz için önceki bölümde bahsetmiş olduğumuz üzere bu dönemde Hegel ele alınırken erken Jena dönemi ve **Geist'in Fenomenolojisi** metnine odaklanıldığından ve hatta Hegel düşüncesi neredeyse sadece bu eserden ibaret görülerek hareket edildiğinden biz de esasen bu metni merkeze alacağız. Fakat Hegel'in **Felsefi Bilimler Ansiklopedisi** başta olmak üzere bunun dışında kalan eserleri, Alman İdealizmi'nden miras aldığı ve Tanınma kavramıyla bizzat ilgili olan bilinç-özbilinç tartışmalarını ele almak bütünlüklü bir resim elde edebilmemiz için zorunlu görünmektedir. Bunun yanında Hegel'den önce Rousseau ve Fichte'de gözlemleyebileceğimiz Tanınma kavramına dair düşünceler de Hegel'in bu konudaki zeminini göstermesi bakımından önem taşıdığı için ele alınmalıdır. Ardından sözünü ettiğimiz bu arka planın üzerinde bizzat Hegel'in metnindeki bağlam ve akıl yürütmeyi incelememiz gerekmektedir. Dolayısıyla, bu bölümde Hegel'in felsefesinde ve özellikle **Geist'in Fenomenolojisi**'nde kilit bir kavram olduğunu iddia ettiğimiz Tanınmanın kavranabilmesi için zorunlu olan üç şeyi inceleyeceğiz: Hegel'in Alman İdealizmi'nden miras aldığı tartışma, Hegel'in felsefi projesi ve **Geist'in Fenomenolojisi** metni.

2.1. Hegel ve Alman İdealizmi'nin Mirası

Hegel dendiğinde sürekli tekrarlanan klişelerden ziyade yaşam öyküsünde düşüncesi bakımından önem arz eden noktalara işaret ederek başlayabiliriz. Oldukça hareketli bir dönemde² 1770 yılında doğan Hegel, **Gymnasium**'da Christian Woolf'un (1679-1754) açık ideler öğretisini ve klasik mantık kurallarını öğrenmiş ve Stuttgart'ta Kant'ın felsefesinden etkilenecek kendi sesini bulma çabası başlamıştır.³ 20.yy'a kadar yayımlanmamış olarak kalacak din ve sevgi üzerine yazılmış birçok elyazması

² Robert Stern, **Routledge Philosophy Guidebook; Hegel and the Phenomenology of Spirit**, Routledge, 2002, s. 1. Hegel'in kuşağında söz konusu olan değişimin şiddeti tarihte birçok dönem ile kıyaslanamayacak düzeydedir. Bilindiği gibi sanayileşme ve devrim olasılığının getirdiği umut ve pişmanlık, dönemin hareketli yapısının korunmasında en önemli unsurları oluşturmuştur.

³ A.e., s. 10.

eserini kaleme alan⁴ Hegel, 1801'de Jena'da, özellikle Schelling'in düşüncelerinin etkisi altında kendi felsefi sistemini geliştirmeye başlamıştır. Schelling'in hızla felsefede yetkinliğe ulaşması ve Fichte'nin mirasçısı olarak görülmesi, onun Hegel'in kendi düşüncesinde de oldukça önemli bir figür haline gelmesine etkiye bulunmuştur.⁵ Kendi bilim sistemine özgün bir giriş olan **Geist'in Fenomenolojisi** 1806 yılında Jena'da, Napolyon'un kuşatması esnasında yazılmış ve 1807'de yayımlanmıştır. Böylelikle Schelling'den kopuşunu onu eleştirerek resmen ilan eden Hegel, felsefesinin amacının “kavramları belirleyerek bilimin ve Tarihin sonuçlarını felsefenin de kavrayabileceğini göstermek” olarak tanımlamıştır.⁶

Hegel'in alıntıladığımız ifadesinde onun aşağıda inceleyeceğimiz felsefi projesinin en temel nüvesini görmek mümkündür fakat daha önemlisi onun felsefesinin ve Alman İdealizmi ile ilişkisinin anlaşılması bakımından Schelling ile olan bu ilişkisidir. Dolayısıyla, Alman İdealizmi'nin felsefi kanadını belirlemek istediğimizde anmamız zorunlu olan Kant-Fichte-Schelling hattıyla Hegel'in bu doğrudan ilişkisinin felsefi karşılıklarından söz etmemiz gerekmektedir. Çünkü Hegel'in bu hat ile olan ilişkisi hem felsefesini bütüncül olarak belirlemesi hem de özel olarak Tanınma kavramını anlamamız açısından hayatiyet taşımaktadır.

Tıpkı biyografi konusunda olduğu gibi Hegel'in etkilendiği kaynaklara dair de sayısız çalışma bulunduğu için burada da bildik bir tekrara kalkışmak yersiz olacaktır. Ama bizim bağlamımız için can alıcı olan Tanınma meselesinin Hegel öncesi düşünürlerde nasıl yer aldığı ve Hegel'i bu yönden etkileyen düşünürler ile olan ilişkisini kısaca ele almamız gerekmektedir. Harris'in yorumuna göre “iyi bir düşünce tarihi okuyucusu olan Hegel için eklektik bir düşünür demek uygun görünmektedir.”⁷ Zira Hegel söz konusu olduğunda temel metafizik iddialarını Antik Yunan'dan itibaren temellendiren, ayrıca yakın döneminden Lessing, Jacobi, Fichte ve Schleiermacher gibi isimlerden etkilenen ve daha önce değindiğimiz üzere Schelling'in üzerinde büyük bir etkisinin bulunduğu bir filozof ile karşı karşıyayızdır. Bunun yanı sıra daima onun için bir kaynak teşkil eden Rousseau,

⁴ Stephan Houlgate, ‘Chapter 1, G.W.F Hegel: The Phenomenology of Spirit’ **The Blackwell Guide to Continental Philosophy**, edit Robert Solomon, David Sherman, Blackwell, 2003, s. 8.

⁵ A.e., s. 34-36.

⁶ J. N. Findlay, **Hegel: A Re- Examination**, Allen & Unwin, London, 1958, s. 24.

⁷ H. S. Harris, **Hegel's Development: Toward the Sunlight 1770-1801**, New York, Oxford University Press, 1. Basım 1972, 2. Basım 2002, s. 80.

Alman, İngiliz ve Fransız Aydınlanmacı filozoflar, Alman Romantik şiir geleneği, Herder ve Tübingen’de öğrenci iken eğitimini aldığı teoloji teorilerinden de beslendiği dile getirilebilir.⁸ Son olarak Kant’ın etkisi Hegel’in kendi felsefesini inşa etme uğraşısı açısından oldukça önemlidir. Dolayısıyla Hegel’i kendinden önceki tüm felsefe tarihini kuşatmaya çalışan ve bütün bu kaynaklardan hareket ederek özgün ve sistematik düşüncesini ortaya koyan adeta modern bir Aristoteles olarak görebiliriz.⁹ Biz ise burada tezimizin amaçları doğrultusunda bu büyük felsefe tarihi ve düşünceler yığınının içerisinde Kant-Fichte-Schelling hattına hem Tanınma kavramı bağlamında hem de Hegel’in düşüncesinin esas zeminini teşkil etmesi bakımından daha fazla öneme sahip olması sebebiyle kısaca değineceğiz.

Hegel, modern Alman felsefesinin başlangıç noktası olarak gördüğü Kant’ın yapmış olduğu devrim olmaksızın kendi sisteminin öngörülemez olması sebebiyle Kant ile başlayan bir geleneğin içine kendini yerleştirerek sistemini inşa etmek ister. Bu nedenle Hegel için de yapılması gereken şey tıpkı Fichte ve Schelling’in girişimlerinde de görüleceği gibi Kant’ın tespit edip çözemediği düşünülen meseleleri tekrar ele alarak bunlara son halini vermek olmuştur. Bu bağlamda Kant’ın temel amaçlarından biri olarak bilimsel bilgi ile ahlakın pratik değerlerini özdeş bir şekilde muhafaza ederek birbiriyle uzlaştırmak ve evrensel bir görüş içerisinde sistemli hale getirmek sayılabilir.¹⁰ Gündelik bilgiler ve Newton evreninin temelleri gibi esaslardan yola çıkıp doğrulanabilecek bir dış dünyanın ispatı için aklın ve deneyimin yetersiz olduğuna dair güçlü gerekçeler ortaya koyan Kant¹¹ bilginin yalnızca pratik ahlak ile uyumlu hale getirilmesi sorununa değil aynı zamanda doğrulanabilir olması sorununa da odaklanmaktadır.¹² Bir başka deyişle, Kant’ın kendinde-şey (**ding an sich**) kavramı ile gösterdiği, tüm ide ve tasarımların özbilinci olan her bireyde bulunan belirli koşullara uymak zorunda kalışdır.¹³ Bu koşullar arasında dünyanın uzay ve zamanda, bizim dışımızda ve bizim tikel

⁸ Robert C. Solomon, **In the Spirit of Hegel**, Oxford, Oxford University Press, 1983, s. 143.

⁹ Hegel ve Aristoteles arasındaki yakın ilgiyi görmek için **Bkz.** Alfredo Ferrarin, **Hegel and Aristotle**, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, s. 405-13. Ferrarin, metninde Hegel felsefesinde varlığını sürdüren Aristotelesçi izleri aramaktadır.

¹⁰ Solomon, **a.g.e.**, s. 64-9.

¹¹ George di Giovanni, H. S. Harris, **Between Kant and Hegel: Texts in the Development of Post-Kantian Idealism**, Hackett Publishing Company, 2000, s. 11.

¹² Paul Guyer, **Kant**, New York, Routhledge, 2006, s. 29.

¹³ Solomon, **a.g.e.**, s. 72.

algımızdan bağımsız olarak var olduğunu bu sebeple de neden-sonuç ilişkisinin çeşitli durumlarda yalnızca bir alışkanlıktan ibaret olmadığını göstermektedir.

Tasarımlarımızı bağdaştırdığımız araçların aynı zamanda dünyanın içinde bize görünen yapıları da oluşturmalarını Kant deneyimin zorunlu kategorileri olarak adlandırır.¹⁴ Empirik olarak ispatlanamadıkları ancak deneyimin zorunlu koşulları olmaları açısından transandantal olarak adlandırılmaları gerektiğini iddia eden Kant, herhangi bir nesnenin deneyimi için zorunlu olan kendinde şeyleri ise reddeder.¹⁵ Kendinde şeylerin bilinemez oluşu ise yüzyıllardır filozofların bilginin ve pratiğin prensiplerini temellendirmek için en üstün disiplin olarak gördükleri metafiziğin şüpheli hale gelmesiyle sonuçlanmaktadır.¹⁶ Böylece ilk Kritik, deneyim ve deneyimin bilgisi için gerekli koşul nasıl sağlanır sorusuna bir yanıt aramaktadır, diyebiliriz. Kartezyen yöntemi kullanarak Kant bilginin ve pratiğin uzlaşımı problemini anlama yetisi (**Verstand**) ve akıl (**Vernunft**) ayrımı üzerinden iki farklı faaliyet alanı oluşturarak çözdüğünü iddia etmektedir.¹⁷ Kant'ın bu konudaki uzlaştırma çabası ise daha önce söylediğimiz gibi bu birbirinden ayrı iki dünya yaratımıyla teori ile pratik arasındaki boşluğu kapatma üzerine kuruludur. Ne var ki bu çaba, Kant'ın takipçileri tarafından (özellikle Fichte-Schelling-Hegel hattınca) şüpheyile karşılanmış ve eleştirilmiştir.¹⁸

¹⁴ Guyer, **a.g.e.**, s. 53.

¹⁵ Terry Pinkard, **Hegel**, çev. Mehmet Barış Albayrak, İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yay., 1. Basım 2012, 2. Basım 2017, s. 115-116. Kant'ın transandantal idealizminin merkezinde, fenomenler ve kendinde-şeyler arasındaki ayrım vardır. Kant bununla fenomenlere dair önsel bir bilgiye sahip olsak bile şeyler hakkında "kendinde" olan hiçbir bilgiye sahip olamayacağımızı gösterir. Ancak Kant'ın tüm felsefesinin merkezinde olan bu ayrımın nasıl yorumlanacağı konusunda nihai bir fikir birliği yoktur. Fenomenlerin ve kendinde şeylerin farklı türden nesneler olduğunu ortaya koyan bazı Kant'ın transandantal idealizminin "iki dünya" veya "iki nesne" ortaya çıkardığını iddia ederler. Hegel ise Kant'ın çelişki arz eden açıklamasını Geist'in Fenomenolojisi, Ansiklopedi gibi kitaplarında eleştirir. **Bkz.** G.W.F. Hegel, **The Encyclopaedia Logic**, çev. Geraets, Suchting, and Harris, Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1991, s. 199. Hegel şeylerin oldukları gibi olduğunu belirtmiş bunun ötesinde bir şey aramamıştır.

¹⁶ Paul Guyer, "Introduction the Starry Heavens And the Moral Law" **The Cambridge Companion to Kant and Modern Philosophy**, Cambridge University Press, New York, 2006, s. 4.

¹⁷ Solomon, **a.g.e.**, s. 72-3. Kant felsefesinde duyarlık, anlama yetisi ve akli birbirinden farklı yetiler olarak tanımlamıştır. Duyarlık, sezi yoluyla nesnelerin bize dolaysız bir şekilde verili olduğu fakültedir. Anlama yetisinde (**Verstand**) ise kavramlar anlama yetisinin kategorileri aracılığıyla sınıflandırılır ve yargı koymak mümkün olur. Akıl (**Vernunft**) ise çıkarımların/anlamın verildiği fakültedir ve anlama yetisinin kavramlarını sistematikleştirmeye çalışarak kavramsal şemasını birleştirmeye çalışır.

¹⁸ Dieter Henrich, **a.g.e.**, s. 302.

Bu geleneği eleştirel bir biçimde devralarak güçlü bir çözüm sunan ilk düşünür olan Fichte, her ne kadar Kant'ın düşüncesini eksiksiz bir hale getirme Arzusunda ısrarlı olsa da Kant'ın felsefesini tamamlama isteğini taşıyan her Kant-sonrası düşünür gibi tartışmayı bambaşka bir noktaya taşımakta ve kendinde şey'i reddederek düşüncesini bu kabul üzerine temellendirmektedir. Bu yüzden Fichte, deneyimin nasıl olageldiği sorusunu bir kenara bırakarak deneyim hakkında verilen yargıları özgürlük ve rasyonel otonomi kavramlarını esas alarak çözmeye çalışır.¹⁹ Özbilinç olarak var olabilecek tek varlığın özne ya da kendi tabiriyle Ben (**Ich**) olduğunu iddia eden Fichte, bu varlığın bir töz olarak ele alınmasından ziyade ona ontolojik bir statü vermenin gerekliliğini göstermektedir.²⁰

1794'teki **Wissenschaftlehre**'nin²¹ pratik bilginin temellerini içeren bölümündeki ilk prensip Ben'in mutlak biçimde vazedilişi (**Setzung**) olmuştur. İkincisi ise karşıtların prensibi (**Satz des Gegensatzens**) olarak kendinin farkında olan empirik bilincin kendi dışında bir başkasına yani bir Ben-olmayana (**Nicht-Ich**) vazedilmesidir. Üçüncü prensip ise ilk iki prensibin uzlaşımı amacını taşımaktadır. Ben, Ben-olmayanı karşısına alarak hem kendini hem de Ben-olmayanı vazetmelidir.²² Daha sonra Hegel'e atfedilen üçlü sistemin -tez, antitez, sentez- Fichteci felsefenin belirleyici niteliğini oluşturduğu²³ ve Hegel'in aşağıda inceleyeceğimiz Bilinç-Özbilinç hakkındaki görüşlerine de Fichte'nin büyük oranda kaynaklık ettiği bu prensipler üzerinden de açıkça görülmektedir.²⁴

Fichte'nin ateist olduğu iddiaları sonucunda üniversiteden ayrılmak zorunda kalması nedeniyle henüz çok genç yaşta parlama fırsatı bulan Schelling, Spinozacı olarak

¹⁹ Pinkard, **a.g.e.**, s. 124.

²⁰ Findlay, **a.g.e.**, s. 50.

²¹ Johann Gottlieb Fichte, **Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre**, 1794.

²² Paul Redding, "Fichte's Role in Hegel Phenomenology of Spirit chapter 4", (Çevrimiçi) <https://pdfs.semanticscholar.org/22bc/8dcba7ea6e8c593d50c5c573184c042cc70d.pdf>, s. 5.

²³ Findlay, **a.g.e.**, s. 70. "Genellikle Hegelci öğretinin serimlenmesinde kullanılan tez, antitez ve sentez terimleri aslında Fichte felsefesine özgün ifadelerdir."

²⁴ Bu kurgu aslında oldukça sorunludur zira özbilinç bir yandan her şeyi kendi vazeder konumdayken bir anda kendinin vazetmediği bir şeyle karşılaşmıştır. Fichte'ye göre üçüncü prensip ile bu dayanılmaz çelişkiden çıkışın yolu, Ben-olmayanlar'ın aslında verili olmadığını kavramak ve özbilincin zorunlu koşulları yoluyla kurulabilir olduğunu göstermektir. (**bkz.** Pinkard, **a.g.e.**, s. 125.) Ancak bu ilkenin kabulüyle birlikte Ben-olmayanın, Ben tarafından kuruluşunu teorik olarak temellendiremeyeceği için Fichte, deneyimi bir kenara bırakarak her bir bireyi ahlaki unsurlar olarak alıp dünyayla ilgili her şeyin buradan çıkarılabilir olduğunu iddia etmiştir. (**bkz.** Solomon, **a.g.e.**, s. 82-3.) Dünyayı dışsal ve üzerimizde etkisi bulunan bir şey olarak görmek Fichteci düşünce açısından dogmatik olarak değerlendirilmiştir.

başladığı felsefe yolculuğuna Fichte'yi takip ederek devam etmiştir ve onun Ben'i merkezde konumlandığı Kant yorumunu sahiplenmiştir. Ancak önemli birçok hususta Fichte'den başka bir yol izleyen Schelling, tüm insan deneyiminin yerine bir **postula** olarak pratik aklın tercih edilmesine karşı çıkmış ve bu nedenle doğanın öznesini yeniden konumlandırmak suretiyle bir doğa felsefesi geliştirerek Kant'tan gelen geleneğin Newton'u tekrardan gündemine almasını sağlamıştır.²⁵

Schelling, Doğa'nın üzerine çalışılabilmesi için filozofların **a priori** olarak açığa çıkaracakları bir doğanın gerekli olduğunu öne sürmüştür. Schelling, Doğa Felsefesi ve de Hegel'in Jena'daki düşünce gelişimi açısından önemli olacak Doğa'nın kendini kuvvetlere (**Potenzan**) ayırdığı fikrini çağın icadı olan mıknaşis örneğinden yola çıkarak oluşturur. Doğa da aynı mıknaşis gibi farklı kutuplara sahiptir ve bunlar tek başına bir anlam ya da varlık ifade etmemektedir. O halde ancak her bir kutup diğerinin varlığı ve onla birliği ile var olmaktadır.²⁶ **Vom Ich als Prinzip der Philosophie oder über das Unbedingte im Menschlichen Wissen**²⁷ (Felsefenin İlkesi Olarak Ben ya da İnsan Bilgisinde Koşulsuz Olan) adlı yapıtıyla da her ne kadar Fichteci prensipleri kabul eder gibi görünse de yapıtın aslî unsuru Ben'in Ben-olmayanı vazetmesinin bir eleştirisi olarak görülebilir.²⁸ Bununla birlikte Schelling'in de Fichteci kavramları doğaya uygulamasının Hegel'deki yansımalarına dikkat etmek ayrıca önemlidir.

1800'de yayımlanan **System des transcendentalen Idealismus**'da²⁹ (Transandantal İdealizmin Sistemi) ise Fichte'nin, Ben'in edimini Ben-olmayanı vazetmek olarak belirlemesi için de Schelling, bu Ben'in başka bir şey tarafından koşullandırılmış olduğunu öne sürerek bir eleştiri getirmektedir. Tüm bunları gözettiğimizde Schelling'e göre Kant-sonrası idealizmin iki önemli görevi bulunmaktadır. Bunlardan birincisi Ben'in kendi özdeşliği için zorunlu görünen Ben-olmayan'ı tesis

²⁵ Solomon, **a.g.e.**, s. 83.

²⁶ Pinkard, **a.g.e.**, s. 127-28.

²⁷ F. W. J. Schelling, **Vom Ich als Prinzip der Philosophie oder über das Unbedingte im Menschlichen Wissen**, Hofenber, Berlin, 2016

²⁸ Sally Sedgwick, "Introduction: Idealism from Kant to Hegel", **The Reception of Kant's Critical Philosophy: Fichte, Schelling, and Hegel**, edit. Sally Sedgwick, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, s. 14.

²⁹ F. W. J. Schelling, **System Of Transcendental Idealism**, çev. Peter Heath, Michael Vater, University Press of Virginia, Charlottesville, 2001

etmesi görüşünün devam ettirilmesi diğer yandan ise doğanın dinamiklerini inceleyebilecek bir **Naturphilosophie**'nin oluşturulmasıdır.³⁰

Böylece Schelling'in düşüncelerini eleştirerek tartışmaya dahil olan Hegel de felsefesini ilkin bu tartışma ve temalar ekseninde ortaya koymaktadır. Öyle ki, Schelling'in belirttiği "bu iki önemli görev" Hegel'in gençlik dönemindeki felsefi ajandasını oluşturmuşa benzemektedir. Fakat ona göre Fichte, söz verdiği sistemi tamamlama görevini gerçekleştirememiş, bunun sonucunda dünyanın ve Ben'in daimî bir mücadele halinde olduğu mutlak karşıtlık durumunu yaratmıştır.³¹ Buna karşın Schelling'in düşüncesi oldukça yenilikçi olsa da Hegel için yine de yeterli değildir.

Kant'ın felsefesini temel alan bu iki yorumcunun ardına gelen ve Schelling ile çok yakın bir ilişkisi olan Hegel'in de kendini bu düşünce hattının son ucuna oturttuğu ve onların etrafında dolaştığı problemleri paylaştığı oldukça açıktır. Bu bağlamda bireyin deneyim ve tasarımlarına dair öne sürdüğü iddialar ile felsefe tarihinin kendinden sonraki kısmını belirleyen Kant'ın iddialarına itirazların oluşturduğu bu hat, Hegel'in Tanınma kavramını oluşturmasına sebep olan ana fikir ve tartışmaları da barındırmaktadır. Hegel, Fichte ve Schelling'in yorumları aracılığıyla Kant'ın ve bu iki yorumcusunun sorularına yeni bir cevap vermeyi denemiştir. Bu bağlamda da **Geist'in Fenomenolojisi** metni müracaat edilecek ana kaynak olarak karşımıza çıkmaktadır. Söz konusu metindeki tartışmaya geçmeden Hegel'in bağlamımız ile ilgili diğer metinlerini onun felsefi projesini anlamak için ele almamız ve Tanınma kavramının Hegel'den önceki kullanımlarını tespit etmemiz yerinde olacaktır.

2.2. Hegel'in Felsefi Projesi

Hegel'in tanınan ilk eseri olan **Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie**³² (Fichte ve Schelling Felsefi Sistemleri Arasındaki Fark 1801) tam olarak bahsetmiş olduğumuz hatta dair bir incelemedir. Bu eserde insanın

³⁰ Pinkard, **a.g.e.**, s. 129.

³¹ Solomon, **a.g.e.**, s. 107.

³² G. W. F. Hegel, **The Difference Between Fichte's and Schelling's System of Philosophy**, çev. H. S. Harris, Walter Cerf, State University of New York Press, Albany, 1997.

en yüce uğraşı felsefe olarak tespit edilmektedir ve bu bağlamda felsefe bir sistem içinde sonsuzu kuşatabilecek tek yol olarak tanımlanmaktadır.³³ Hegel'in makalesinde iki amacı vardır; ilki Kantçı düşünceyi idealist geleneğe karşı devam ettirmek isteyen ve Fichteci felsefenin amansız bir eleştirmeni olan Reinhold'a cevap vermek, ikincisi ise Fichte ve Schelling arasındaki farkları gösterirken Schelling'in bu sistemi ne kadar geliştirmiş olduğunu gözler önüne sermektir.³⁴ Fichte'nin başarısız olduğu yerlerde Schelling'in doğru yanıtları verdiğini düşünen Hegel, yalnız Fichte ve Schelling'in farkına işaret etmekle kalmaz, aynı zamanda kendi pozisyonunu da ifade etmeye başlar. Bu metinden beş sene sonra yazdığı **Geist'in Fenomenolojisi**'nde de Hegel, Alman İdealizm tarihine kendini bir sentez olarak ekleyerek bu iki ismi de aştığını beyan etmektedir.³⁵

1802 yılında yazılan **Glauben und Wissen**³⁶ (İnanç ve Bilgi) makalesinde ise Hegel, Schelling'in takipçisi konumundan iyiden iyiye ayrılmaya başlar. Makaleye göre Aydınlanmacı düşünce sonsuzluk ideasını reddetmiş, bilgi konseptini empirik hale getirerek akli sınırlandırmıştır. ³⁷ Hegel, metninde genellikle Kant, Jacobi, Fichte gibi filozofların sistemlerini değerlendirir ancak bu filozofların felsefenin insan deneyiminin birliğinin zorunlu bağıny göstermek olarak tanımladığı temel amacını gerçekleştirmekte başarısız olduklarını öne sürer.³⁸ **Fenomenoloji** yazılana kadar geçen süre içerisinde Hegel, Schelling'in düşüncesinden giderek daha fazla uzaklaşmıştır. Bunun yanı sıra Schelling'in estetik deneyimi yücelterek mutlak olana bir erişim biçimi olması fikrine ve anlama yetisine dair neredeyse negatif olan tutumuna karşı çıkan Hegel sezgi, his gibi dolaysız deneyimlerin güvenilirmez olduğunu düşünmekte ve şeylerin diyalektik süreçten geçmesi gerektiğini iddia etmektedir.³⁹

³³ A.e., s. 148-149.

³⁴ A.e., s. 108.

³⁵ George di Giovanni, H. S. Harris, a.g.e., s. 268.

³⁶ G. W. F. Hegel, **Faith and Knowledge**, çev. H.S. Harris, Walter Cerf, Suny Press, 1977.

³⁷ Solomon, a.g.e., s. 149.

³⁸ Edward Caird, **Hegel**, Cambridge Scholars Press Ltd, Londra, 2002, s. 47.

³⁹ Frederick Beiser, "Introduction Hegel and the Problem of Metaphysics", **The Cambridge Companion to Hegel**, University of Cambridge, Cambridge, 1993, s. 18 Dolaysız (**Unmittelbar**) Hegel felsefesinin kilit kavramlarından biri olarak görülmektedir. Naif, gelişmemiş ve kavramsallaşmamış olan anlamına gelen dolaysızlık diyalektik süreçten geçerek kendi üzerinden yansıtılması ve Hegel'in dolaylı (**Vermittlung**) dediği konuma yükselmelidir. **Bkz.** Solomon, a.g.e., "Appendix to Part I: A Glossary of Terms, Translated into Ordinary English", s. 273.

Genellikle miras aldığı geleneğe yönelik yazdığı bu metinlerden sonra Hegel kendi felsefi projesinin ilk büyük eseri olan **Geist'in Fenomenolojisi** adlı metnini yazmıştır. **Geist'in Fenomenolojisi**'ni ve özellikle de IV. kısmını aşağıda detaylı olarak inceleyeceğimiz için eserin şimdilik genel bir akışını sunmakla yetineceğiz. Jacobi ve sezgiciliğine diyalektik yöntem ile itiraz etmek, Schelling'in mutlak özdeşliği fikrine ve genel olarak felsefesine bir cevap vermek ve son olarak diyalektik ile matematik ve tüm empirik bilimlerin ölü işleyişine karşı çıkmak metnin kaynaklarıyla ilgili gündemleridir. Hegel'in kendi özgün iddiası ise empirik bilimlerde ve matematikte söz konusu olan 'yanlış' tamamen yanlış olarak kabul edilirken Tarih'te durumun farklı olduğu ve yaşam içerisinde yanlışın -muhafaza ederek aşma anlamına gelen **aufhebung** kavramı ile- doğru olana ulaşacağı şeklinde özetlenebilir.⁴⁰

Hegel'in oldukça girift bir yapıya sahip olan Giriş bölümü **Fenomenoloji**'nin amacı hakkında oldukça fazla şey içermektedir.⁴¹ Hegel, bu bölümde sorunları ele alma biçimini ve yöntemini ortaya koymasının yanı sıra özellikle **Fenomenoloji**'de odaklandığı epistemolojik meseleler hakkında da anahtar niteliğinde açıklamalar yapmaktadır. Tarih boyunca tüm eylemlerin esas sebeplerini bulmaya çalışan Hegel için bilimin gerçek yöntemi diyalektiktir. Bu sebeple kesin yargıları aşıp tümelin farkına vararak hareket etmek Hegelci düşüncenin mihenk taşı olarak anılabilir. Sonuç olarak Hegel, bu bölümde kendinden önceki tüm birikimi Sistematik Bilim'in içerisinde değerlendirmiş olduğunu ve bu yolla düşünce tarihinin tamamlanamamış ya da eksik kalmış yanlarını göstermek suretiyle kendi düşüncesinin nihai amacı olan Mutlak Bilgi'ye ulaşmış olduğunu iddia etmektedir.⁴²

Hegel'in ikinci büyük eseri olarak bilinen ve 1816 yılında yayınlanan **Mantık Bilimi**⁴³'nin tüm kısımları diyalektik bir niteliği olan üçlü bir yapıya sahiptir. Hegel,

⁴⁰ Findlay, **a.g.e.**, s. 86-7.

⁴¹ Donald Phillip Verene, **Hegel's Recollection: A Study of Images in the Phenomenology of Spirit**, Albany, State University of New York Press, 1985, s. 1-2.

⁴² Caird, **a.g.e.**, s. 49-50. "Hegel için Mutlak Bilgi'ye ulaşmak yani mutlağı bilmek yalnızca kendi fikirlerimiz ve idrakımızla hareket etmek değil gerçeği bilmektir. Mutlak bilgi tarafsız, çarpıtılmamış, her şeyi kapsayan, karşı örneklerden ve iç tutarsızlıklardan arınmış bilgiyi tanımlamaktadır. Mutlak bilme, her şey hakkındaki her ayrıntıyı bilmek anlamına gelmez. Mutlağın bilgisini kavramak ve şeylerin arasında ayırım gözetmeksizin "epistemolojik boşluk" olmadığı anlamına gelir." Solomon, **a.g.e.**, s. 274.

⁴³ G.W. F. Hegel, **Mantık Bilimi: Büyük Mantık**, çev. Aziz Yardımlı, İdea yay., İstanbul, 2014

ilk bölüm olan Varlık Öğretisi'nde dolaysız ve kendinde (**an sich**) düşünceyi ortaya koyar. Bu bölümde nitelik ve sayı gibi belirgin biçimde ayrılmayan ve görünüşte açık olan kategorileri araştırır.⁴⁴ Böylece Töz Öğretisi bölümüne geçen Hegel, bu kısımda düşüncenin dolayımı ve refleksiyonu ile ortaya çıkan 'kendi için' (**für sich**) kavramını irdeler. Son olarak Kavram Öğretisi bölümünde düşünce kendisine dönerek 'kendinde ve kendi için' (**an und für sich**) kavramını geliştirir.⁴⁵ Özet olarak **Mantık Bilimi** eseri ile Hegel kavramsal spekülasyonlarını geliştirebileceği ve kurabileceği meşru zemini sağlamaya çalışmaktadır.

Hegel, 1817'de Heidelberg'de **Felsefi Bilimler Ansiklopedisi**'ni yayımlamıştır. Ansiklopedi, **Mantık Felsefesi**, **Doğa Felsefesi** ve **Geist'in Felsefesi** kitaplarını içermektedir. **Mantık Felsefesi** bölümü **Mantık Bilimi**'nin kısaltılmış bir versiyonudur. **Doğa Felsefesi** bölümünde Hegel, Jena dönemindeki düşüncesinin malzemelerini yenileştirerek kurtarmayı amaçlar ve empirik bilimlere dair bilgisini ortaya koyar. Eserin son bölümü olan **Geist'in Felsefesi** ise çoğunlukla **Fenomenoloji**'nin temalarını deneyime dayalı olarak değil fakat ontolojik açıdan yeniden değerlendirmektedir.⁴⁶

1820'de **Geist'in Felsefesi**'nin ikinci kısmında işlediği temaları yeniden ele alan ve detaylandıran Hegel, **Hukuk Felsefesinin İlkeleri**⁴⁷ adlı eserini yazmıştır. Zira bu eser, Hegel'in **Felsefi Bilimler Ansiklopesi**'nin **Geist'in Felsefesi**⁴⁸ bölümünde ele aldığı hak, ahlak ve etik yaşam (**Sittlichkeit**) konularına dair incelemelerini içermektedir.⁴⁹ Dönemin politik konjonktürü Hegel'i politik felsefesini geliştirmeye iten sebepler arasında sayılabilir. Bu nedenle de özellikle **Sittlichkeit** kavramını yeniden düşünmeye dönmüştür.⁵⁰ Modern dünyada **Sittlichkeit**, modern aile, sivil toplum ve anayasal devlet biçimlerinde kurumsallaşmıştır. Hegel'in, **Fenomenoloji**'deki amacının özgür insanın var olabileceği koşulları yaratmak olarak

⁴⁴ Findlay, **a.g.e.**, s. 150.

⁴⁵ Findlay, **a.g.e.**, s. 153.

⁴⁶ Findlay, **a.g.e.**, s. 32.

⁴⁷ G.W. F. Hegel, **Hukuk Felsefesinin Prensipleri**, çev. Cenap Karakaya, Sümer yay., İstanbul, 2019

⁴⁸ G. W. F. Hegel, **Philosophy of Mind**, çev. W. Wallace, A.V. Miller, Oxford University Press, Oxford, 2007

⁴⁹ Tom Rockmore, **Hegel'den önce Hegel'den sonra: Hegel'in Düşüncesine Tarihsel Bir Giriş**, Çev. Kağan Kahveci, İstanbul, Say Yayınları, 2019, s. 205.

⁵⁰ H. S. Harris, "Hegel's intellectual development to 1807", **The Cambridge Companion to Hegel**, Edit. Frederick C. Beiser, Cambridge University Press, Cambridge, 1993, s. 37.

ortaya koyduğunu düşündüğümüzde bizim iddiamız için önemli bir tema olan Hegel'in toplumsal olanı özneler-arası ilişki aracılığıyla kurmasının, yoğun ontolojik ve epistemolojik bağlamının yanı sıra, söz konusu durumun yarattığı yabancılaşmayı karşılıklı Tanınma (**Anerkennen**) ile aşmak fikrini öne sürmesi bakımından sosyal ve politik bir yöne sahip olduğuna da işaret etmemiz gerekmektedir.

Hegel, tarihin ve bilimin kavramlarının birbirleri ile bağlantılı olduğu ve her birinin eşsiz ve zorunlu olarak yerini bulduğu sistematik bir bilime inanmaktadır. O halde Hegel'in burada eserlerinden andığımız temalarının da gösterdiği üzere her bir yapıt kendi dairesel sisteminin birer parçasıdır. Burada anılmayan eserler de elbette söylediğimiz bağlamda değerlendirilebilir. Dolayısıyla Hegel'in felsefesine dair bütünlüklü bir anlayış geliştirmek için onun tüm eserleri ve felsefesini göz önünde bulundurmak neredeyse kaçınılmaz görünmektedir. Fakat bizim iddiamız, Hegel'in bu büyük felsefi projesinin merkezinde bulunan ve onun sistemini hareket ettiren özneler arası ilişkiyi oluşturan Tanınma kavramı üzerinden anlaşılabilmesinin olanaklı olduğu yönündedir. Dolayısıyla, Tanınma bağlamında **Geist'in Fenomenoloji'sinin** dördüncü bölümünün Özbilinç kısmının tüm bu dairelerin düğüm noktası olarak görülebileceğini ve buranın çözüm için bir başlangıç noktası olabileceğini Kojève yorumu üzerinden göstermeye çalışacağız.

Ortaya koymuş olduğumuz tüm bu bağlam ile birlikte Hegel'in tüm eserlerine genel bir nüve olarak işlenmiş olan felsefi projesine dair nihai bir anlatım vermek için onun sistemini en bütünlüklü biçimde ortaya koyduğu **Felsefi Bilimler Ansiklopedisi'**ne müracaat etmek isabetli olacaktır. Burada felsefenin nesnesinin Hakikat olduğunu dile getirerek başlayan Hegel, bu nesneye yönelik -bilincin doğrudan deneyimi ile eşitlediği- bir tanışıklığın söz konusu olduğunu iddia eder.⁵¹ Zihinde kavramlardan (**Begriffe**) önce nesnelerin temsilleri (**Vorstellung**) bulunduğu için felsefe, bahsi geçen tanışıklığın nesneleri üzerine düşünmenin bir formudur. Bu içeriklere yeni bir biçim kazandırmak ya da tam ifadesiyle onları kavramlara çevirmek anlamına gelen felsefe, bu yüzden bize halihazırda bilmediğimiz bir şeyi değil, neyi bildiğimizi ve bizzat bilmemizi/bilişimizi vermektedir. Bu açıklamalardan sonra Hegel, kavramlardan değil Kavram'dan söz etmeye başlar ve bununla saf düşüncüyü kast

⁵¹ Hegel, **Encyclopaedia of the Philosophical Sciences in Basic Outline. Part I. Science of Logic**, çev. Klaus Brinkmann&Daniel O. Dahlstrom, Cambridge, Cambridge University Press, 2010, s. 28.

etmektedir.⁵² Dolayısıyla nesnesi Hakikat olan felsefe, deneyimin temsillerini kavramlara dönüştürmek ve onların zorunluluğunu göstermek anlamına gelmektedir ki sistem fikri de tam olarak bu noktada ortaya çıkmaktadır.

Burada sistemleştirilecek şeyin dünya değil ama dünyaya dair bilğimiz olduğu yani gerçekliğin değil düşüncenin sistemleştirildiğine de dikkat etmek gerekmektedir. Dolayısıyla proje, temsillerin değil kavramların kullanılmasıyla bütünün inşa edilmesidir. Bu kavramsal ve spekülâtif inşa Hegel'in ilk eserlerinden itibaren - özellikle de ele alacağımız **Geist'in Fenomenolojisi**'nde de- gündemdedir. Bu eserde bizim bağlamımızı da ilgilendirecek şekilde farklı olan ise Hegel'in projesinin bahsettiğimiz yönüyle doğrudan ilişkili biçimde bir başka yönüdür. Hegel, miras aldığı bilinç-özbilinç tartışmalarıyla da bağlantılı biçimde yabancılaşma (**Alienation**) konusuyla ilgilenmekteydi ve insanın ontolojik konumu ile koşut halde onun "sosyal" varlığına dair de bir anlatım geliştirmekteydi. Öznenin, Ben'in ya da bilincin oluşumuna dair yaratmaya çalıştığı kurgusal tarih burada aslı konumdadır. Çünkü projenin gerçekliğe uygulanması bakımından bu anlatı hayatidir ve Tanınma da tam olarak bu noktada karşımıza çıkacaktır.

2.3. Tanınma Kavramı

Bugün felsefede yerleşmiş ve olgun bir araştırma modeli olarak ele alınan "Tanınma Teorisi" ontoloji, epistemoloji, ahlak felsefesi, politik felsefe, sosyal teori, hukuk felsefesi, felsefe tarihi gibi birçok disiplinle karşılıklı olarak bağlantılı bir biçimde üretilmektedir.⁵³ Tanınma teorisinin başlangıcına dair bir araştırma, bizi antik Yunanlıların dostluk anlayışına, Rönesans hümanizminin bu temaları yeniden işleyişine ya da Rousseau'nun insan doğasının toplumsallığına dair anlatımlarına kadar götürebilecek olsa da çağdaş Tanınma teorisi köklerini Alman İdealizmi'nde ve bilhassa Fichte ve Hegel'in öznelararası ilişkinin yapısına dair tahlillerinde

⁵² Hegel, **a.g.e.**, s. 30-2.

⁵³ Christopher F. Zurn, "Introduction", **The Philosophy of Recognition: Historical and Contemporary Perspectives**, ed. Hans-Christoph Schmidt am Busch & Christopher F. Zurn, 2010, Lexington Books, Maryland, s. 1.

bulmaktadır.⁵⁴ Hegel'in öznel arası Tanınmaya dair analizi de kendinden sonra felsefe, sosyal bilimler ve özellikle politika alanında yapılan sayısız çalışmaya kaynaklık etmesi bakımından öne çıkmaktadır.

Tanınma teorisinin kökenleri için genelde Alman İdealizmi'ne bakılsa da aslında Rousseau insan hayatının merkezine Tanınma için mücadeleyi ilk yerleştiren isim olarak değerlendirilebilir. Hatta Frederick Neuhouer ilgili makalesinde⁵⁵ Kant, Hegel ve sonraki Tanınma teorisyenlerinin görüşlerinin Rousseau'nun **Eşitsizlik Üzerine Söylev, Emile ve Toplumsal Sözleşme**'de ortaya koyduğu temel çerçeveye dair değerlendirme ve revizyonlar olarak okunması gerektiğini iddia etmektedir. Öyle ki Neuhouer, A. N. Whitehead'in (1861-1947) Platon için kullandığı ifadeyi kullanarak Tanınma felsefelerinin Rousseau'ya düşülmüş bir dizi dipnottan ibaret olduğunu söylemektedir.

Rousseau'ya atfedilen bu pozisyonun doğruluğunu anlayabilmek için öncelikle **amour propre** kavramına bakmamız yerinde olacaktır. Kavram, isminin de işaret ettiği gibi bir tür öz-sevgiye göndermede bulunsa da iyi anlaşılabilmesi için Rousseau'nun ayırt ettiği bir diğer kavram olan **amour de soi-même** ile birlikte düşünülmesi gerekmektedir. Rousseau'nun bu iki tür öz sevgiyi birbirinden ayırdığı pasaj **amour propre**'un ne anlama geldiğini anlayabilmemizi sağlamaktadır:

“**Amour propre** ile **amour de soi-même**'i birbirine karıştırmamak önemlidir. Bu iki duygu doğaları ve etkileri itibarıyla oldukça farklıdır. **Amour de soi-même** her hayvanda kendini korumaya eğilimli olmasını sağlayan, insanda ise akıl tarafından yönetilen ve merhametle düzenlenen, insanlık ve erdemi üreten doğal bir histir. **Amour propre** ise göreceli bir histir, yapaydır ve toplumda doğmuştur: her bir bireyi kendini başka herkesten daha çok düşünmeye eğilimli hale getirir, insana bir başkasına yapılan tüm kötülükleri ilham eder ve onurun gerçek kaynağıdır.”⁵⁶

Dolayısıyla yalnızca toplumsal hayatta ortaya çıkan bir duygu olarak **amour propre** Tanınma için duyulan Arzuyu ya da onun için gösterilen mücadeleyi de içeren bir kavram olarak değerlendirilebilir. Yalnızca kendi varlığını sürdürmeye tekabül eden **amour de soi-même**'in karşısında **amour propre** erdem ve onur ile ilgilidir. Bu

⁵⁴ A.e., s. 2.

⁵⁵ Frederick Neuhouer, “Rousseau and the Human Drive for Recognition (Amour Propre)”, **The Philosophy of Recognition: Historical and Contemporary Perspectives**, s.21.

⁵⁶ J.J. Rousseau, “Discourse on the Origin and Foundations of Inequality among Men”, **The Discourses and Other Early Political Writings** içinde, çev. Victor Gourevitch, Cambridge, Cambridge University Press, 1997, 221-2.

durumun aşağıda göreceğimiz Hegel’de prestij için mücadeleye kaynaklık etmesi mümkün olmakla birlikte Rousseau’nun **amour propre**’a sahip olan varlığın “bir konum elde etme arzusu” tarafından yönlendirilmesi de Kojve’in yorumunda Hegel’e nispetle daha çok vurgulandığını göreceğimiz Tanınma Arzusu kavramı bakımından ayrıca kritik olarak değerlendirilebilir.

Bunun yanı sıra **amour propre**’un yukarıda da andığımız “grelil”iğinden kasıt onun diğer öznelerle olan ilişki üzerinden tanımlanmasıdır. Bir başka deyişle, **amour propre**’un duyurduğu öz saygı Arzusu diğerlerinin konumlarına nispetle belirlenen bir Arzudur. Bu yüzden Hegel’in Efendi-Köle diyalektiği ile ortaya koyduğu özneler arası ilişkinin kökenlerinde de Rousseau’nun bu düşüncelerinin etkin olduğu varsayılabilir. Rousseau’nun **amour propre**’u tüm kötülüklerin kaynağı olarak belirlemesi onun ortadan kaldırılması ile çözümlenmeyi hedeflemez, bunun yerine söz konusu duygunun işlenerek işe yarar hale getirilmesi gerekmektedir. Çünkü Rousseau’ya göre sevginin, özneliğin kendisinin ve rasyonelitenin kaynağı da bu duygu olduğu için ondan vazgeçmek olanaklı değildir. Bu duygunun işlenmesi de Rousseau söz konusu olduğuanda elbette eğitim ile ilişkilendirilmektedir ve **amour propre**’un sebep olduğu “hastalıklar” ya da “kötülükler”in çözümü de bu eğitilmiş **amour propre** olacaktır.⁵⁷

Sonuç olarak Tanınma teorisinin kökenlerinden bahsedecek olduğumuzda Kant’tan itibaren Alman İdealizmi’ni ve elbette Hegel’i etkilediğini bildiğimiz Rousseau’nun **amour propre** kavramı üzerine düşüncelerinin zemini teşkil ettiği açıktır. Rousseau’dan sonra Tanınma kavramı ile bizzat ilgilenen ve Hegel’in üstündeki etkisini daha önce andığımız bir diğer isim ise Fichte’dır. **Doğal Hakkın Temelleri** isimli eserinde kendinin bilincinin zorunlu taleplerinden bir haklar sistemi çıkarmaya girişen Fichte’nin bu metninde Tanınma kavramı oldukça önemli bir rol oynar. Fichte Tanınma meselesini özneler arasılık meselesi olarak tanımlar ve ona göre Tanınma, doğal hukuk ve hakkın (**Naturrecht**) aşkın koşuludur. Hak sorunu ile etik alanını birbirinden ayırt etmesine rağmen Fichte’nin her ikisinin de aşkın koşulu olarak Tanınmayı belirlemesi Kant’ın etik formelizmine bir karşı çıkış olarak da

⁵⁷ Neuhausser, **a.g.e.**, s. 38.

değerlendirilebilir.⁵⁸ Sözü geçen hak sorunu ekseninde ilerleyen Fichte'nin akıl yürütmesinde **Aufforderung** (çağrı/davet) kavramı öznelararasılığı tesis eden şey olarak ortaya çıkar. Özgürlük ve sorumluluğa çağrı/davet doğası gereği etikdir ve kaynak olarak bir başka akıllı ego'yu gereksinir. İnsanların çoğulluğu böylece tesis olduğunda sıradaki adım onların arasındaki ilişkilerin belirlenmesi olacaktır.⁵⁹

“Sonlu rasyonel varlık halen öteki sonlu rasyonel varlıkları hak ilişkisi diye adlandırılan belirlenmiş bir ilişkide bunlarla duruyor olarak kendini vaz etmeksizin kendinin yanında varsayamaz.”⁶⁰

Bu pasajda da görüleceği üzere Fichte'nin hak kavramı etik ve sosyal olarak insan varoluşunun bir ontolojisinde kendi ifadesini bulmaktadır. Fichte'nin Ben-Ben Olmayan'ı ile birlikte de düşünüldüğünde bu temanın yansıması Hegel'de Bilinç-Özbilinç ilişkisi ve elbette Efendi-Köle diyalektiği olarak karşımıza çıkacaktır. Fichte'nin nispeten daha formel olan **Aufforderung**'undan tamamıyla somut **Anerkennen**'e bu geçişi Hegel'de de karşılık bulmaktadır, diyebiliriz. Somut öznelararasındaki bu söz konusu karşılıklılığın hem ontolojik hem de sosyal bağlamın birbirinin içine geçtiği bu biçimde ele alınışıyla birlikte bunun doğrudan eylem ile ilişkili oluşu da Hegel ile ilgisi bakımından göz önünde bulundurulmalıdır. Sonuç olarak Williams'ın da belirttiği gibi Fichte'de “Bireysellik karşılıklı Tanınmanın sosyal praxisinden ortaya çıkan bir sosyal koşullanmadır. Soyut, gerçeklik öncesi bireyselliğe karşıt biçimde, sahici bireysellik öznelararası Tanınmada var olur ve ona bağlıdır.”⁶¹ Burada Hegel'in Tanınmasından hiç de uzakta değilizdir.

Hegel'in **Geist'in Fenomenolojisi** metni de Rousseau ve Fichte'nin yukarıda özetlemeye çalıştığımız Tanınmaya dair anlatımlarından sonra esas metin olarak karşımıza çıkmaktadır. “Özbilincin Bağımsızlık ve Bağımlılığı: Efendilik ve Kölelik” başlığı altında felsefe tarihinin en meşhur temalarından birini veren Hegel, Tanınma teorisinin kendinden sonraki gelişiminde de söz konusu anlatımıyla esas hareket noktası haline gelmiştir. İster toplumsal çatışmanın grameri olarak ister

⁵⁸ Robert R. Williams, *Recognition: Fichte and Hegel on the other*, Albany, State University of New York Press, 1992, s. 51.

⁵⁹ Williams, **a.g.e.**, s. 61.

⁶⁰ Fichte, **Foundations of Natural Right**, çev. Michael Baur, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, s. 39.

⁶¹ Williams, **a.g.e.**, s. 63.

kendinde bilincin temel yapısı ya da isterse pratik felsefenin somut ilkesi olarak⁶² okunsun, Hegel'in burada geliştirdiği Tanınma kavramı bugün dahi ilgi çekici bir fenomen olarak karşımıza çıkmaktadır. Şimdi Hegel'in Tanınma kavramını nasıl ele aldığını anlayabilmek için onun **Geist'in Fenomenolojisi** metninde ortaya koyduğu bağlam ve akıl yürütmeyi takip etmeyi deneyebiliriz.

2.4. Hegel'de Tanınma

Tezimizin Hegel felsefesi ile ilgili temel iddialarını kapsayacak bu kısımda Tanınma (**Anerkennung**) kavramının Hegel'in **Geist'in Fenomenoloji'si**⁶³ adlı yapıtındaki yerini tespit etmeye çalışacağız. Bunun için bir yandan **Fenomenoloji**'de özbilincin kendini gerçekleştirme sürecini ortaya koymayı denerken diğer yandan da Tanınma kavramına doğrudan bağlı olan bilinç, özbilinç, Arzu, ölüm-kalım mücadelesi, yabancılaşma, Efendi-Köle Diyalektiği, özgürlük ve karşılıklı Tanınma gibi temaları açımlyarak Hegel düşüncesindeki önemlerini ve nasıl bir felsefi argümantasyon içinde ele alındıklarını açıkça ortaya koymayı deneyeceğiz.

Tanınma teorisi her ne kadar Hegel'den önce de ele alınan bir konu olsa da Hegel'in bu alanda belirleyici bir figür olduğunu yukarıda dile getirdik.⁶⁴ Ancak bu kavramın Hegel'in eserinde açık bir şekilde anlatılmamış olması da ondan sonraki farklı düşünürlerin⁶⁵ bu konuda farklı iddialar öne sürmesine neden olmuştur. Üstelik 20.yüzyılda eserlerini vermiş pek çok düşünür de Hegelci Tanınma teorisi ve özgürlük kavramlarından hareket ederek "karşılıklı Tanınma"nın izah edilebileceğini öne sürmüştür.⁶⁶ Tezimizin amacı Hegel'in metnini esas almak suretiyle söz konusu modern iddiaları da göz önünde bulundurarak Tanınma hakkındaki düşünceleri ile Kojève'in yorumu arasındaki benzerlik ve farklılıkları ortaya çıkarmaktır.

⁶² Michael Quante, "The Pure Notion of Recognition: Reflections on the Grammar of the Relation of Recognition in Hegel's Phenomenology of Spirit", **The Philosophy of Recognition: Historical and Contemporary Perspectives**, s. 89.

⁶³ G. W. F. Hegel, **Tinin Görüngübilimi**, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul, 2011.

⁶⁴ Robert, Sinnerbrinck, "Recognitive Freedom: Hegel and the Problem of Recognition", **Critical Horizons: A Journal of Philosophy & Social Theory**, 2004, s. 271. Örneğin, Robert Williams Hegel'in Tanınma kavramını tematik olmaktan ziyade işlevsel olarak tanımlamıştır.

⁶⁵ Bu bağlamda öne çıkmış birkaç ismi anacak olursak Gadamer, Honneth, Houlgate, Pippin ve Pinkard'ı sıralayabiliriz.

⁶⁶ Sinnerbrink, **a.g.e.**, s. 273.

Bu bağlamda bütün bölüm boyunca bize yol gösterecek olan ‘Özbilinç neden ve nasıl ancak bir Başkası üzerinden kendinde ve kendi için olabilmektedir?’ sorusu ile başlayabiliriz. Ancak elbette bu soruyu yanıtlayabilmek adına önceki bölümümüzde kısmen anabildiğimiz bilinçten özbilince geçiş sürecini bu defa **Fenomenoloji**’yi esas alarak değerlendirmemiz gerekmektedir. Zira bilinçten özbilince geçiş eserin en önemli ve en karmaşık sorunlarından biri olarak kabul edilmektedir.⁶⁷ Fransız Hegel okumasının da merkeze aldığı bu temalara Hegel’in metnindeki izleğe uygun olarak öncelikle bilinç kavramını ele almak suretiyle başlamak uygun olacaktır.

Fenomenoloji, insanlık tarihinin bazı merkezi epistemolojik, antropolojik ve kültürel temaları bağlamında bilinç ve özbilincin gelişimini göstermektedir. **Fenomenoloji**’nin genel akışını kısaca serimleyecek olursak metin, duyu deneyiminin dolaysız kesinliği ile başlayıp felsefenin mutlak bilgisi ile sonlanmaktadır. İlk üç bölümde ise bilincin farklı biçimlerinde olan değişim ve gelişimi gözlemlenmektedir. Tezimizin ana teması olan Tanınma kavramı için kurucu role sahip olan dördüncü bölümde bilinçten özbilince geçiş ‘Özbilincin Bağımsızlık ve Bağımlılığı: Efendilik ve Kölelik’ bölümünde açılanmaktadır. ‘Stoacılık, Kuşkuculuk ve Mutsuz Bilinç’ kısmında ise öznelararış ilişkisinin tarihsel ve toplumsal yansıması ortaya konmaktadır. Her biri üç sentezle sonlanan Akıl, Geist ve Din bölümleri ise Mutlak Bilgi’de tamamlanarak sonlanmaktadır. Bu noktadan itibaren metindeki anlatımı boşluk bırakmadan takip ederek Hegel’in Tanınma kavramını ortaya koyduğu bu bağlam ve akıl yürütmeyi değerlendireceğiz.

2.4.1. Bilincin Momentleri: Duyu Kesinliği, Algı ve Anlama Yetisi

Hegel, kitabının Bilinç bölümündeki⁶⁸ anlatısını ‘Duyu Pekinliği (Kesinliği)’, ‘Algı’ ve ‘Anlama Yetisi’ kavramlarını diyalektik yöntemindeki momentlere koşut biçimde kurgulayarak ortaya koymaktadır. Bir başka deyişle bunlar bilincin hiyerarşik bir biçimde sıralanan momentleri olarak karşımıza çıkmaktadır. Bunun önemini anlamak için öncelikle Hegelci diyalektik kavramının **Fenomenoloji**’de bahsi fazla geçmese

⁶⁷ Pinkard, a.g.e., s. 199.

⁶⁸ Hegel, a.g.e., s. 67.

de metnin yapısında ziyadesiyle etkin olduğunu hatırlamak gereklidir. Diyalektik kavramını çelişik gibi görünen evrelerin hakikate (**Wahre**) yani bütüncül bir sonuca varması süreci olarak tanımlayabiliriz. Bunun yanı sıra diyalektik kavramı çoğunlukla “tez” ve “antitez” olarak anılan momentlerin “sentez” adlı yapıda önceki durumları içeren yeni bir biçim elde etmesi (**aufgehoben**: kapsayarak yok edilmiş, saklayarak ortadan kaldırılmış) olarak da tanımlanabilir.⁶⁹

Bölümün ilk kısmı olan ‘Duyu Kesinliği’nde, Hegel dışsal dünyanın naif ve basit bilincini incelemektedir. Bu momentte bilinç doğrudan tanışıklık yoluyla nesnelerin varlığını kavramadan ya da tanımlamadan onları basitçe ve çeşitli biçimlerde algılamaktadır.⁷⁰ Ancak Hegel, bilincin bu momentini kısmî, boş ve içerikten yoksun yani Hegelci dil ile ifade edecek olursak oldukça soyut (**Abstrakt**) görmektedir. Bilinç bu momentte ‘Bu’, ‘Burası’, ‘Şimdi’ gibi tümel ve dolaysız kategorileri kesin bir şekilde algıladığını düşünmektedir. Ancak Hegel, bu bilincin birden fazla burası ve birçok şimdinin varlığını anlayıp bu göstergelerin birbirleri üzerinden dolayımlandığını keşfettiğinde artık fenomenlere tikel anlamlar vermeyeceğini belirtir;

“...Onu [*tekil olan*] bir Burası olarak gösteririm ki, öteki Buraların bir Burasıdır ya da kendisinde birçok Buranın yalın bir birlikteliği, e.d. bir evrenseldir; böylece onu gerçeklikte olduğu gibi alırım ve dolaysız bir şeyi bilmek yerine algılarım (gerçek olarak alırım).”⁷¹

Böylece ilk momentin sadece örtük bilgiyi içermesinin sonucu olarak bilincin daha açık bir bilgiyi içerdiği düşünülen Algı aşamasına geçişinin kaçınılmaz olması söz konusu olur. Hegel, Algı nesnesini birçok şimdi ve buradalığın karmaşık bir birliği olarak yorumlamaktadır.⁷² Bilincin bu aşamasında nesne artık sadece “Bu” olmayı bırakmış, belirli özellikler ve tümeler ile nitelenerek bir “Şey” (**ding**) haline gelmiştir. Hegel, söz konusu bu ‘Şey’in oluşma yolunu şöyle anlatmaktadır;

“Duyusal evrensellik, ya da varlığın ve olumsuzun dolaysız birliği ilkin ancak Bir ve arı evrensellik ondan geliştikleri ve birbirlerinden ayrı oldukları ve ancak duyusal evrensellik bunları birbirleri ile birleştirdiği sürece bir özelliktir;

⁶⁹ Solomon, **a.g.e.**, s. 453.

⁷⁰ Findlay, **a.g.e.**, s. 90.

⁷¹ Hegel, **a.g.e.**, s. 76.

⁷² Stephen Houlgate, “G. W. F. Hegel: The Phenomenology of Spirit”, **The Blackwell Guide to Continental Philosophy**, Edit. Robert C. Solomon, David Sherman, Blackwell Publishing, Oxford, 2003, s. 11.

evrenselliğin arı özsel kıpılar ile bu bağıntısıdır ki sonunda Şeyi tümler. Algının Şeyinin oluşma yolu budur.”⁷³

Hegel, ayırt etme özelliğinin aslında bilincin ‘Algı’ momentinde ortaya çıktığını öne sürer. “Şey”de aslında durmaksızın değişen özelliklerin nitelikleri zorunlu ve sabitmiş gibi tanımlanır. Bu durumda ise Algı, Şey’e atfettiğimiz değişmez niteliklerdeki farklı görünümlemlerle karşılaştığında Şey, diğer özellikleriyle tamamen karşıtmış gibi görüldüğü için onu algılayamaz.⁷⁴ Bunun yanı sıra Şeyin, kendinde olmayan özelliklerle de nitelenebilmesi olasıdır. Bu durumda Algı yalnızca belirli özellikleri kavrayabilmekte ve bu yüzden Duyu Kesinliği gibi tikel olanı kavramanın yanı sıra ayırt da edebilmektedir.

Peşi sıra Hegel, Algının, gerçekliğin mutlak bilgisini ortaya çıkarmakta başarısız olduğunu öne sürer. Zira, Algı, benzer başka şeylerde var olan farklı duyu niteliklerinin varlığı ile şeyin birliği ve hususi yapısını uzlaştıramaz. Bunun yanında bu ayrımı ve özelliklerin tümelliğini vurguladığımızda Şeyin birliği ve bölünmezliği parçalanmaya başlar.⁷⁵ Özetle Algı, nesnenin içsel birliği ile özellikleri arasında ayırım yapamamaktadır. Algı da Duyu Kesinliği gibi neyi bildiğimizi ve bildiklerimizi nasıl bildiğimizi saptamaya çalışır. Duyu Kesinliğinde nesnenin kendisini bildiğimiz ve bu bilgiyi tanışıklık yoluyla edindiğimiz iddia edilirken Algıda da yine dolaysız tanışıklık yoluyla bilgi edinilir. Ancak bu defa Duyu Kesinliğinden farklı olarak nesnenin özelliklerini de saptayabilme imkânı söz konusudur.⁷⁶

Bu noktada bilinç, şeylerin içsel bir birliği olduğunu fark eder. Hegel bu süreci ise Kuvvet ve Anlama Yetisi olarak adlandırmıştır. Bu bölümde Hegel’in düşüncelerini şekillendiren esas şey daha önce bahsettiğimiz Kant düşüncesi ile doğrudan ilgilidir. Kant’ı modern dünyanın filozofu olarak gören Hegel onun *kendinde-şey* (**ding-an-sich**) kavramına yönelik bir dizi eleştiri getirmektedir. Bu nedenle bu bölüm bir bakıma Kant’ın devrimi ve bu devrimin devam edebilmesi adına eksikliklerinin giderilmesi ile ilgilidir. Aslında Kant’ın ortaya koyduğu bir kavram olan Anlama Yetisi (**Verstand**) fenomenleri kategoriler aracılığı ile anlaşılır kılan bir yetidir.

⁷³ Hegel, **a.g.e.**, s. 80.

⁷⁴ **A.e.**

⁷⁵ Findlay, **a.g.e.**, s. 90.

⁷⁶ Hegel, **a.g.e.**, s. 88-9.

Anlama Yetisinin, Bilinç bölümünde diyalektiğin son momenti olmasının nedeni empirik olanı içermesine karşın ondan ayrılmaya başlamasıdır.⁷⁷

Önceki momentlerde bilinç nesneyi yalnızca fark edebiliyorken bu aşamada nesne inşa edilmeye başlar. Diğer bir deyişle Anlama Yetisi nesneyi sentezleyerek onu var eder. Hegel bu kısımda aynı zamanda bilginin otonom ve bağımsız olarak kavranabilmesi sorunu ile de ilgilenir ve böylece Kant'ın getirmiş olduğu çözümün aslında yeterli olmadığı sonucu ortaya çıkar. Anlama Yetisi, fenomenolojik vakaları açıklamak adına tartışılmaz yani **a priori** entiteleri varsayar haldedir. Bu entitelerin en başında ise Kuvvet tanımlanmaktadır.⁷⁸

Hegel'e göre Newton fiziğinin merkezi kavramı olan Kuvvet aslında fenomenolojik bir dayanağa sahip değildir. Findlay'ın de işaret ettiği gibi bir yandan içsel ve gizli bir varlığı olan entitenin duyusal ifadelerle kavranabildiği diğer yandan ise zaman zaman bu entitenin gizli olan doğasının belirgin hale geldiğini iddia etmek doğru değildir.⁷⁹ Çünkü bu iddianın zorunlu sonucu entitelerin bağımsız bir varlıklarının olduğunu kabul etmek olacaktır. Böylece Kuvvet gibi entitelerin bir yandan gizli bir doğası olduğunu diğer taraftan ise tezahürü ile var olduğunu düşünür ve bu gizli *kendinde olan* varlık ile tezahürü açıklamak isteriz. Bu durumda Hegel, bu düşüncenin de gerekli bir moment olduğunu hatırlatarak diyalektik sürecin hareketini tekrar vurgular;

“Ama Kuvvet ayrıca bütündür, ya da Kavramına göre ne ise o kalır; yani bu ayrımlar arı biçimler, yüzeysel yiten kıpılar olarak kalırlar. Kendi içine geri çekilmiş asıl Kuvvet ile bağımsız özdeklerin açınımı olarak Kuvvet arasında aynı zamanda bir ayrım olmazdı, eğer bunlar bir kalıcılık taşımalarıydı; ya da eğer bu karşıt kiplerde varolmasaydı, Kuvvetin kendisi olmazdı; ama bu karşıt kiplerde varolması iki kıpının kendilerinin aynı zamanda bağımsız olmalarından başka bir şey demek değildir.”⁸⁰

Bu durumda Hegel'in diyalektiğine göre modern bilimde de, Platon'dan hatırlayacağımız duyulur-üstü dünya fikrinin tekrarlanmış olması söz konusudur. Kuvvet hususunda olduğu gibi bu defa bilimsel yasalar fenomenolojik vakaların değişiminin açıklanmasında değişmez hakikatler olarak tanımlanır. Ancak Hegel'e

⁷⁷ Solomon, **a.g.e.**, s. 363-9.

⁷⁸ Hegel, **a.g.e.**, s. 92-3.

⁷⁹ Findlay, **a.g.e.**, s. 93.

⁸⁰ Hegel, **a.g.e.**, s.93.

göre kavramların değişmesinden dolayı yasalar da fenomenler gibi değişmektedir.⁸¹ Bu nedenle Mutlak durağan değil hareketli olmalıdır. Hareketli olan ise elbette ki çelişkilerin doğmasına sebep olacaktır. Anlama Yetisi dünyayı bilimin metafizik iddiaları ile anlamaktadır ve bu nedenle kendi durağan sistemine göre uygun olan sonuçları vermektedir. Diyalektik gereği Hegel, bu durumu zorunlu ancak aşılması gereken bir moment olarak görmüştür.

Böylelikle Hegel, bilincin momentleri olarak bize sunduğu Duyu Kesinliği, Algı ve Anlama Yetisi'nin hiyerarşik bir sistem içerisinde nasıl karşılıkları olduğunu sunmuş olmaktadır. Duyunun soyut içeriğinden sonra Algı'nın Şey haline gelmiş tikeli ayırt etmesi ve bunun ardından da bir tür sentez ya da **Aufhebung** hareketi olarak Anlama Yetisi'nin nesneye yönelik inşası söz konusudur. Bu noktadan itibaren Anlama Yetisi'nin içinde bir moment olarak özbilince geçişin başlangıcına gelmiş oluruz.

2.4.2. Özbilince Geçiş ve Özbilincin İkilenişi

Kant'ın **a priori** kavramları kategoriler tarafından koşullandırılmışken Hegel ise bunları “koşulsuz tümeller” olarak tanımlar. Bu noktada Hegel, Anlama Yetisinin koşullandırılmamış bir akıl tarafından koşullandırılmış olduğunu iddia eder.⁸² Anlama Yetisi akıl gibi kendini içermediği ve refleksiyon yapamadığı için kendi dışında bir şeyi aramaktadır. Böylece Hegel, aklın hem kavramları değiştirebileceğini açıklarken hem de *kendinde-şey*'i yani refleksiyon yapılamayanın kavramını reddetmiştir. Dolayısıyla Hegel, kendinde olan ve görünen ayrımının aslında Anlama Yetisi aşamasına özgü olduğunu iddia etmektedir. Potansiyel olarak düşünebileceğimiz henüz edimsellikten uzak *kendinde (an sich)* olan bağımsız ve reflektif hale gelerek kendine döndüğünde *kendi için (für sich)*⁸³ olur. Hegel bunun ardına ise özbilincin sonraki aşamalarında karşımıza çıkacak tamamen gelişmiş bir yapı olan *kendinde ve kendi için (an und für sich)* kavramını üretir.

Anlama Yetisinin içerikleri saf kavramsal olduğu için fenomenal olanı değerlendiremeyecektir. Deneyim yoluyla değişen kavramları daha belirgin ve esnek

⁸¹ A.e., s. 91.

⁸² Solomon a.g.e., s. 378.

⁸³ Für sich genellikle für uns'a (bizim için) karşıt olarak kullanılmıştır.

bir biçimde açıklayabilen Hegelci spekülasyon sayesinde bilinç şeylerin arkasında bir şey aramayı bırakarak kendinin farkına varmaya başlayacaktır.⁸⁴ Böylece aslında aradığının kendisi olduğunu anlayan Bilinç, bilme edimini dışsal nesnelerden kendisine çevirecektir. Bu kendi ise Kant'ın transandantal ben'i gibi saf ve dolaysız bir şekilde kendini bilen bir ben'den ziyade biyolojik bir doğası olan bilinçli, Arzulu, edimsel ve düşünen bir ben'dir.⁸⁵ Böylece diyalektik hareket Bilinç alanını kapsayarak ortadan kaldırır ve biyolojik bir kavram olan yaşamın öne çıktığı özbilinç momentine varılır:

“Pekinliğin daha önceki kiplerinde bilinç için Gerçek olan onun kendisinden başka bir şeydir. Ama bu Gerçeğin Kavramı onun deneyiminde yiter; nesne dolaysızca kendinde ne idiyse- duyuşsal pekinliğin Varolanı, algının somut Şeyi, anlağın Kuvveti- gerçekte tersine o olmadığını tanıtlar; öte yandan bu 'kendinde' kendisini nesnenin salt bir başkası için olduğu bir kip olarak tanıtlar; nesnenin Kavramı kendini edimsel nesnede ortadan kaldırır ya da nesnenin ilk dolaysız tasarımı kendini deneyimde ortadan kaldırır (...) nesnenin 'kendinde'si ile bir başkası için varlığının aynı olmaları bilinç içindir; ben bağıntının içeriği ve bağıntılamının kendisidir; bir başkasına karşı Ben kendi kendisidir ve aynı zamanda bu başkasının üzerine yayılır ki onun için eşit ölçüde salt onun kendisidir. Özbilinç ile öyleyse bundan böyle gerçeğin doğal ülkesine gireriz.”⁸⁶

Böylece bilincin içindeki momentleri ve bunun ardından özbilince geçiş aşamasını serimlemiş bulunuyoruz. Bu noktada Tanınmanın **Fenomenoloji**'deki kurucu işlevini gösterebilmek için özbilinç kavramı üzerinden metne dair akıl yürütmemize devam edebiliriz. Hegel'in diyalektiğine göre özbilince geçildiğinde yani bilinç kendinin farkındalığını deneyimlediğinde yukarıda da belirttiğimiz önceki momentler -Duyu Kesinliği, Algı, Anlama Yetisi- ortadan kalkmaz. Aslında tam da bu aşamada bilinç dışsal nesnelerin farkındalığı aracılığıyla kendinin farkına varmaktadır.⁸⁷ Bu nedenle Hegel için esas olan başkasının farkına varmak değil başkasının aracılığı ile kendini bulmaktır. Kartezyen bilincin soyut koşullarından ayrılarak bilincin kendini gerçekten somut, dışsal dünyada keşfetmesi gerekmektedir. Bu durumda tekrar etmek gerekirse bilincin nesnesi başkasıyken, özbilincin nesnesi kendisidir. Özbilincin kendisine dönebilmesi için bir başka özbilince ihtiyacı vardır ve Hegel, bu

⁸⁴ Hegel, **a.g.e.**, s. 73.

⁸⁵ Solomon, **a.g.e.**, s. 417.

⁸⁶ Hegel, **a.g.e.**, s. 115.

⁸⁷ **A.e.**, s. 96.

dönüşün gerçekleşmesini sağlayacak, özbilinci harekete geçirecek şeyin Arzu (**Begierde**) olduğunu belirtmiştir.⁸⁸

Bu durumda şeyleri salt olumsuzlama ile ortadan kaldırarak özbilince ulaşamayacağımızdan yukarıda söz etmiştik. O halde başkası ile karşılaşıldığında özbilincin kendi kesinliğini sağlaması gerekmektedir. Bu noktada Arzu, özbilinç için bu işlevi üstlenir. Fakat özbilinç kendi kesinliğini sağlamak için şeyleri bağımsız ve *kendinde* olarak görür halde değildir. Aksine özbilinç tüm şeylerin *kendi-için (für sich)* olduğunu sanmaktadır. Bu nedenle de onları tüketerek ve ortadan kaldırarak yani olumsuzlayarak kendi kesinliğini sağlamaya çalışır. Diğer bir deyişle Arzu, başkasını olumsuzlayarak özbilincin kendisine dönmesini gerçekleştirmektedir.

“Yalın Ben bu cins ya da yalın evrenseldir ki onun için ayrımlar ayrım değildir, salt şu nedenle ki, o şekillenmiş bağımsız kıpıların olumsuz özüdür; ve özbilinç böylelikle ancak kendini ona bağımsız bir Yaşam olarak gösteren bu ‘başkası’nın ortadan kaldırılması yoluyla kendinden pekindir: özbilinç İstektir. Bu ‘başkası’nın hiçliğinden pekin olarak, özbilinç *kendi için* bu hiçliği ‘başkası’nın gerçekliği olarak koyar, bağımsız nesneyi yok eder ve bu yolla kendi öz-pekinliğini kendine gerçek pekinlik olarak verir- bir pekinlik ki, özbilincin kendisi için nesnel *bir yolda* oluşmuştur.”⁸⁹

Ne var ki Arzu, diğer nesneleri olumsuzlayarak aradığı doyumu elde edememektedir. Bilinç, nesne ile karşılaştığında nesnenin bağımsızlığı ve başkalığı sebebiyle kendi kesinliğini kaybeder. Bu nedenle özbilinç kendi kesinliğini güvene alması için nesneleri olumsuzlayarak kendine dönmelidir. Böylece özbilinç ancak kendisinden başkasını olumsuzlayarak kendini doğrulayabileceğini anlar. Dolayısıyla özbilincin doyuma ulaşması bağımsız olan başka bir özbilinç ile ilişki kurmakla mümkündür.⁹⁰

“Ama bu doyumda özbilinç nesnesinin bağımsızlığını deneyimler. İstek ve onun doyumunda erişilen öz-pekinlik nesne yoluyla koşulludur, çünkü öz-pekinlik bu başkasının ortadan kaldırılması yoluyla vardır; bu ortadan kaldırmanın olması için bu ‘başkası’ olmalıdır. (...) Ama aynı zamanda özbilinç o denli de saltık olarak kendi içindir ve ancak nesnenin ortadan kaldırılması yoluyla böyledir; ve doyumu yaşamalıdır, çünkü gerçekliktir. Öyleyse nesnenin bağımsızlığından ötürü doyuma ancak olumsuzlamayı nesnenin kendisi ve kendi üzerinde yerine getirdiği zaman ulaşabilir. (...) Ama bu evrensel bağımsız doğa, ki onda

⁸⁸Stephen Houlgate, “Why Does The Development Of Self-Consciousness In Hegel's "Phenomenology" Make "Recognition" Necessary?”, *Archivio di Filosofia*, Vol. 77, No. 2/3, Riconoscimento E Comunità: A Partire Da Hegel, 2009, s. 13.

⁸⁹ Hegel, **a.g.e.** s.120.

⁹⁰ **A.e.**, s. 121.

olumsuzlama saltık olumsuzlama olarak bulunur, cins olarak cins ya da özbilinç olarak cinstir. Özbilinç doyumuna ancak başka bir özbilinçte ulaşır.”⁹¹

Tahmin edileceği üzere Arzunun bu deneyimi özbilincin ikilenmesi ile sonuçlanmaktadır.⁹² Özbilincin ihtiyaç duyduğu bu nesne ancak bağımsız ve kendini olumsuzlayabilen bir nesne olabilir. Bu nedenle Hegel, özbilincin ancak mutlak olarak *kendisi için* olabilmesinin başka bir özbilinç ile olan ilişkisine bağlı olduğunu söylemektedir. Ancak özbilinç bu durumda doyuma yalnızca diğer özbilinci ortadan kaldırarak (**Aufheben**) ulaşabildiği için bir başkasında kendisini tanımlayarak kendisinden çıkmaktadır. Fakat aynı zamanda da diğer özbilinci amaçlı bir varlık olarak görmeyi reddetmektedir. Başka bir deyişle her amaçlı özbilinç kendi bağımsızlığını kabul ettirmek ve varlığını doğrulamak adına bir diğerini ortadan kaldırarak yerine kendisini koymayı amaçlamaktadır.⁹³

Böylelikle Hegel’in akıl yürütmesinde Tanınma kavramının doğrudan karşımıza çıktığı noktaya gelmiş oluruz. Hegel bu aşamaya gelindiğinde “İkilenişi içindeki bu tinsel birliğin Kavramının ayrıntılı açılması önümüze Tanınma devimini getirecektir.”⁹⁴ dedikten sonra Tanınma sürecini özbilinçler arası ilişki olarak şu şekilde tanımlamaktadır;

“Özbilinç için önünde bir başka özbilinç vardır; kendi *dışına* çıkmıştır. Bunun iki anlamı vardır: *İlkin*, kendi kendisini yitirmiştir, çünkü kendini başka bir öz olarak bulur; ikincisi, bu yolla başkasını ortadan kaldırmıştır, çünkü başkasına öz olarak bakmaz, tersine *başkasında kendi kendisini* görür. (...) İlkin öteki bağımsız özü ortadan kaldırmaya gitmelidir, öyle ki bu yolla *kendisinden* bir öz olarak pekin olabilsin; ikincisi böyle yaparak *kendi kendisini* ortadan kaldırma yoluna gider, çünkü bu başkası kendisidir.”⁹⁵

Dolayısıyla Arzunun çelişkisi ancak hakiki karşılıklı Tanınma ile çözüme ulaşacaktır.⁹⁶ Başka bir deyişle, bu durum öznel arası Tanınma ile aşılmaktadır. Özbilinç, başka bir özbilinç için varolacaktır. Hegel böylece karşılıklı Tanınma’ya verdiği anlamı şu nihai cümle ile ifade etmektedir, diyebiliriz:

⁹¹ A.e., s.120-121.

⁹² A.e., s. 121.

⁹³ A.e., s. 124.

⁹⁴ A.e., s. 122.

⁹⁵ A.e., s. 122-123.

⁹⁶ Sinnerbrink, a.g.e., s. 275.

“Karşılıklı olarak birbirlerini tanıyarak kendilerini tanurlar.”⁹⁷

Ne var ki daha önce de gördüğümüz gibi belirli momentler gerçekleşmeden nihai olarak bu aşamaya ulaşmak söz konusu olamamaktadır. Geriye dönüp yeniden özbilincin Arzu ile olan bağına ele alırsak bu durumun yeni bir ilişkinin zorunluluğunu ortaya çıkardığını dile getirebiliriz. Zira ilkel özbilinç, karşılıklı Tanınmanın önemini kavramakta başarısız olmuştur. Hegel’e göre özbilinç yalnızca ikilenişinde tanınan bir şey olarak var olabilmektedir.⁹⁸ Karşılıklı Tanınma ile diyalektik süreç tamamlanacaktır ancak özbilinç buraya kadar aktardığımız aşamalarda bunu deneyimleyemez. Hegelci özgürlük ile ilişkili biçimde karşılıklı Tanınmayı bu bölümün sonuç kısmında ortaya koyacağımız için şimdi bu aşamadan sonraki momentleri takip etmeye devam edebiliriz.

2.4.3. Ölüm Kalım Mücadelesi ve Efendi-Köle Diyalektiği

Şu ana kadar ortaya koyduğumuz argümantasyonu kısaca ifade edecek olursak, Hegel özbilincin üç aşamada tamamlandığını ortaya koymuştur. İlk, özbilincin nesnesi dolaysız bir nesne olarak ayırt edilemeyen Ben olmuştur. İkinci olarak bu dolaysız soyut düşünce Arzu ile aşılarak özbilincin kendine reflekte olmasını sağlamıştır. Bu sayede özbilinç kesinliğini gerçekleştirmiştir. Son olarak ise bu kesinliğin gerçekliği özbilincin ikilenişi ile sonuçlanmıştır.⁹⁹ O halde iki özbilinç yüz yüze gelmektedir. Bunun sonucunda ise yine yukarıda andığımız gibi özbilinç aslında kendisinden başka olanın bağımsızlığını ve özerkliğini ortadan kaldırarak kendi kesinliğini garanti altına almak zorunda kalmaktadır. Böylece bu iki özbilincin ilişkisi olarak karşımıza çıkan “Efendi-Köle Diyalektiği”ne geçmeden önce bu karşılaşmada yaşanan ve dolayısıyla özbilincin fenomenolojik ilk deneyimi olan ölüm-kalım mücadelesi temasını incelemek uygun olacaktır.

⁹⁷ Hegel, **a.g.e.**, s. 124.

⁹⁸ **A.e.**, s. 124.

⁹⁹ **A.e.**, s. 121.

İkilenen özbilinçler ya da Sinnerbrink'in deyişiyle bu proto-özneler başlangıçta aslında eşit statülere sahiptirler.¹⁰⁰ Her ikisi de yaşamın dolaysızlığında öz kesinliklerini kanıtlamanın mücadelesini verirler. Bu durumda özbilinç kendini tüm belirlenimlerden ve sınırlamalardan bağımsız olarak düşünür. Özbilinç aslında diğerini amaçlı bir varlık olarak görmek yerine onu aşılması gereken bir çelişki olarak tanımlamaktadır. Böylece kendi özgürlüğünü iki şekilde belirlemektedir; ilki diğer özbilincin yaşamını olumsuzlamak diğer bir deyişle ölümüne neden olmak, ikincisi ise onu kapsayarak ortadan kaldırmak olacaktır.¹⁰¹ Bu ise ancak kendi hayatını riske atarak gerçekleşmektedir. Böylece özbilinç saf kendi-için-varlığı ve özgürlüğü dışındaki şeyleri önemsiz kılmakta ve bununla aslında yaşama ya da biyolojik varlığına bağlı olmadığını göstermektedir.¹⁰² Özbilincin kendi saf özgürlüğünü kanıtlamak için diğerini -aslında her özbilincin bir diğerini- öldürme Arzusu, ölüm-kalım mücadelesi (**Kampf um Leben und Tod**) ile sonuçlanır. O halde tamamlanmamış proto-özneler ilk olarak ölüm ve sonluluk ile karşılaşmaktadır. Hegel'e göre ölüm-kalım mücadelesi başkının başkalığını olumsuzlamanın sonucu olarak ortaya çıkar. Bu aşamada Karşılıklı Tanınmanın ve aslında Tanınmanın gerçekleşmemesinin asıl sebeplerinden biri de diğerine yönelik bu yıkma Arzusu olarak değerlendirilebilir.¹⁰³

Proto-özneler ya da özbilinç, bağımsızlığını öz kesinliği için korumak isterken aynı zamanda bir başka bağımsız özne tarafından Tanınmayı istemektedir. Ne var ki ölüm-kalım mücadelesinde bir özbilinç hayatını ve doğal olarak biyolojik varlığını tehlikeye atarken diğeri bu cesareti göstermez. Bu noktada Tanınma Arzusu iki özbilinci bir çelişkiye sürükler ve özbilinç daha önce yukarıda bahsettiğimiz öz kesinliğini ispatlamak için ölüm seçeneğini kullanamaz. Zira bu öz kesinliği yalnızca kendisi gibi bağımsız bir özbilinç karşısında kazanabileceği ve Tanınma bu noktada ancak başka özneler varken gerçekleşebileceği için diğerini öldürmek, başka bir deyişle Tanınmanın kaynağını ortadan kaldırmak öz kesinliği sağlamayı engellemek

¹⁰⁰ Sinnerbrink, **a.g.e.**, s. 277.

¹⁰¹ Hegel, **a.g.e.**, s. 125.

¹⁰² Houlgate, **a.g.e.**, s. 20.

¹⁰³ Muhammad Kamal, "Master-Slave Relationship In Hegel's Philosophy", **Indian Philosophical Quarterly**, Ekim, 1998, s. 460.

anlamına gelmektedir.¹⁰⁴ Dolayısıyla ölüm seçeneğinin devre dışı kalması ile özbilinç diğer özbilinci kapsayarak ortadan kaldırmak durumunda kalacaktır. Bu seçeneğin gerçekleşmesi ile beraber Efendi-Köle Diyalektiği olarak adlandırılan sürece geliriz.

Efendi-Köle Diyalektiği iki özbilincin karşılaşmasından sonra oluşan ilişkiye dair bir anlatı olarak değerlendirilebilir. Daha önce andığımız üzere tek bir özbilincin var olması olanaklı olmadığı için özbilinç ancak ikilenme yoluyla var olabilir.

“İki kıpı da özseidir; - ilkin özdeş değil ama karşıt oldukları ve birliğe yansımaları henüz ortaya çıkmadığı için, iki karşıt bilinç şekli olarak vardılar; biri özü kendi-için-olmak olan bağımsız bilinç, öteki özü bir başkası için yaşamak ya da olmak olan bağımlı bilinçtir; birincisi *Efendi*, ikincisi *Köle*dir.”¹⁰⁵

Hegel’in anlatısını ortaya koymaya çalıştığımız argümantasyonumuzda sanki bu mücadelenin kazananı olan tek bir özbilinçten bahsedildiği yanılgısına düşülmemelidir. Çünkü bu mücadelenin diğer yanında bulunan ve aynı öze sahip diğer özbilinç de aynı durumdadır. Yaşamını riske atmamış ve ölümden korkan özbilincin yaşamı diğeri tarafından bağışlanır fakat bu durumda onun için çok hayati olan bağımsızlığını kaybeder.¹⁰⁶ Hegelci özbilinç için esas tehdidin ölümden ziyade bağımsızlığı elde edememek olduğunu belirtmeliyiz. Çünkü birine bağımlı olmadıkça bağımlılık fikrinin anlamsız olduğu gerçeği, başkasını ancak görece bağımsız hale getirmektedir. Diğeri tarafından verili olanla belirlenen ve sınırlandırılan bağımlı bilinç, Köle haline gelir. Böylelikle Tanınmanın nihai amacı olan bağımsız bir özbilinç yerine yalnızca başkası için yaşayan şöyleşmiş bir bilinç ortaya çıkar.¹⁰⁷ Sıradan bir diyalektik bakışla bakıldığında Efendinin Köle tarafından Tanınması Efendinin nesnel özgürlüğünü gerçekleştirmesinin yegâne yolu olarak gözükmesine rağmen bunun doğru olmadığını Köleleşen özbilincin Efendiyi kendine bağımlı kılışında görmek mümkündür.¹⁰⁸ Şimdi, bu süreci Hegel’in metninde işlediği biçimde tüm aşamaları ile değerlendirebiliriz.

¹⁰⁴ Hegel, **a.g.e.**, s. 126.

¹⁰⁵ **A.e.**

¹⁰⁶ **A.e.**, s. 127.

¹⁰⁷ **A.e.**, s. 124.

¹⁰⁸ Solomon, **a.g.e.**, s. 446.

Efendi, Tanınmayı gerçekleştirebilmek için Köleye ihtiyaç duymaktadır. Ancak Efendi, onun tarafından tanındığı şeyi tanımamaktadır ve bu, diyalektik hareketin devam edeceğini göstermektedir. Efendinin Arzusu şeyleşmiş olan Kölenin bilincine yani bir nesneye yönelmiş ve Efendi sadece bir nesne tarafından tanınır hale gelmiştir. Fakat özbilinç ancak bağımsız bir özbilinç tarafından tanınabileceğine göre Efendinin Köle tarafından Tanınmasının da aslında bir aldanmadan ibaret olduğu ortadadır ve Arzulanan doyum gerçekleşmemektedir.¹⁰⁹

Hegel bu noktada Kölenin yalnızca Efendi ile olan ilişkisinde ele alındığını hatırlatır ve Kölenin de aslında bir özbilinç olduğunu tekrar vurgular. Bu durumda Kölede de bağımsız olarak *kendi için* var olan bir bilinç gerçekliğini sürdürmektedir, fakat burada henüz Kölenin bu durumu edimsel olarak ortaya çıkmamıştır.¹¹⁰ Efendi, kendi Arzularını Köleye empoze ettiği için Kölenin özbilincini ortaya çıkaran olumsuzlama -tüketme ve ortadan kaldırma- edimi gerçekleşmemektedir.

Aslında tam da bu durum Köle bilinci için bir dönüm noktası niteliğindedir. Her ne kadar Kölenin, Efendiye tabi olduğu için çalışması kaçınılmaz olsa da aslında Köle de bu edimi aracılığıyla şeyleri olumsuzlayabilmektedir. Köleye kendi isteklerini empoze eden Efendi ise çalışmadığı için şeylere yabancılaşmaya başlar. Bunun haricinde yine Efendinin şeyleri tüketerek tamamen ortadan kaldıran kontrolsüz Arzusuna karşın Köle çalışarak şeyleri olumsuzlamakta fakat onları ortadan kaldırmak yerine dönüştürmektedir.¹¹¹

Böylece Efendinin *kendi için* varlığı adına olumsuzladığı Köle sayesinde Çalışma (**Arbeit**) ortaya çıkar. Ancak burada sorun Kölenin hangi yolla Efendiyi aşarak diyalektiğin ilerlemesini sağlayacağıdır. Solomon'un ifade ettiği gibi Köle; ölüm, çalışma ve emek gibi üç etmenle Efendiyi olumsuzlayacaktır.¹¹² Kölenin çalışmasını sürdürmesini sağlayan esas unsur ölüm korkusudur. Ölüm-kalım mücadelesinde Köle kendinin tamamen olumsuzlanması olan ölümden diğer bir deyişle hiç olmak düşüncesinden ziyadesiyle korkmaktadır. Bu defa Köle ölüm korkusu sayesinde ölebileceğini/öleceğini kavrar ve böylelikle de burada kendini, yani özbilincini

¹⁰⁹ Hegel, **a.g.e.**, s. 127.

¹¹⁰ **A.e.**, s. 128.

¹¹¹ Solomon, **a.g.e.**, s. 453.

¹¹² **A.e.**, s. 454.

keşfeder. Daha önemlisi Köleyi artık onun varlığına muhtaç olan Efendisi değil, Mutlak Efendi olan Ölüm kontrol etmeye başlar.¹¹³

Kölenin kendi özbilincini keşfetmesinde önemini andığımız çalışma yoluyla baştaki ilişkinin bir benzerini yeniden kurması söz konusudur. Zira çalışmayan Efendi için artık Köle ve hizmeti hayati hale gelir ve dahası Kölenin çalışması olmadan Efendinin biyolojik varlığını sürdüremeyeceği ortadadır. Böylece Köle kendi kimliğini oluşturmaya ve yalnızca Efendi için değil kendi için de var olmaya başlar. Bunun yanı sıra Köle çalışarak kendi Arzusunu ertelemeyi yani çalışma yoluyla Arzusunu durdurarak şeyleri dönüştürmeyi öğrenmiş ve aslında bu değişimden de toplumsal olan mümkün hale gelmiştir, diyebiliriz.

Emek, Kölenin çalışmasının ürünüdür. Efendinin şeyleri olumsuzlama ve ortadan kaldırma şansı varken Köle, Efendiye bağlı olduğu için özbilincin bir edimi olarak anabileceğimiz olumsuzlamadan yoksun bırakılmıştır.¹¹⁴ Köle, bu noktada Efendinin Arzusu uyarınca çalışma yoluyla şeyleri olumsuzlama şansını elde eder. Ancak Hegel'in de söylediği gibi Köle bilinci Şeye bir yandan olumsuz olarak bağıntılıdır ve onu ortadan kaldırır. Fakat bir yandan da Şey aynı zamanda bağımsız olduğu için tam anlamıyla yok edilememektedir. Daha önce saydığımız etmenlerin de katkısıyla Köle, Efendi tarafından zorlanmış olsa da emeğin kendi edimi olduğunu fark eder. Böylece bu zamana kadar bağımlı olan Köle kendi özgürlüğünü çalışmasının ürününde bulur.

“Bu arı kendi-için-varlık kıpısı Köle için de *belirtiktir*, çünkü Efendide bu onun için onun *nesnesidir*. Dahası o Köle bilinci salt *genel bir yolda* bu bütünsel çözülüş değildir; ama o bunu hizmette *edimsel olarak* ortaya çıkarır; hizmet ederek doğal varoluşa bağlılığını tüm tekil kıpılarında ortadan kaldırırken, çalışması ile de bu varoluşu üzerinden atar (...) emekçi bilinç öyleyse böylelikle bağımsız varlıkta *kendi* bağımsızlığını görmeye başlar.”¹¹⁵

Geist’in Fenomenolojisi’ndeki bu kurgusal akıl yürütmeyi Efendi-Köle diyalektiğine dek kısaca yeniden ifadelendirecek olursak bilincin epistemolojik bir ortamdan diyalektik sayesinde pratik ve bir anlamda toplumsal diyebileceğimiz bir alana geçişini sergilediğini dile getirebiliriz. Epistemolojik seviyede bilincin örtük

¹¹³ Hegel, **a.g.e.**, s. 129.

¹¹⁴ **A.e.**, s. 126.

¹¹⁵ **A.e.**, s. 129.

olan kendilik fikri pratik bağlam içinde geliştiğinde özbilincin dışsal dünyaya olan ihtiyacı açık bir biçimde ortaya çıkmaktadır. Özbilinç, nesnede kendine yansıma olanağı bulamaz ve sadece nesneleri olumsuzlamak suretiyle de kendini gerçekleştiremez. Daha sonra özbilinç, başka bir özbilinç ile karşılaşarak reflekte olur ve diyalektik prensip gereği örtük olan epistemolojik kavramlar açık kılınarak pratik olana geçiş sağlanır. Ancak geçiş hareketinin canlı, yaşayan bir varlığa uygun olması gerektiğinden bahsedilen epistemolojik ortamdan -bir anlamda fenomenal olmayan alandan- Arzu kavramının hareketi ile fenomenal alana geçiş yapılmıştır.¹¹⁶ Henüz yalın bir Ben olan özbilinç yalnızca tümeller ile dünyayı anlamlandırır. Bu nedenle de kendi kesinliğinden emin olmak isteyen özbilinç, bu isteğini kendini yaşam olarak gösteren bağımsız özbilinci ortadan kaldırarak gerçekleştirmiştir.¹¹⁷ Kendi öz kesinliğini ortaya koymak isteyen özbilinç kendini bağımsız bir yaşam olarak gösteren bir başka özbilince ihtiyacı olduğu için onu basitçe yok edemez.¹¹⁸ Bu nedenle özbilinç nesnesinin bağımsızlığını ortadan kaldırmayı deneyerek ilk Tanınma biçimi olan Efendi-Köle ilişkisinin ortaya çıkmasına neden olmaktadır. Efendi-Köle ilişkisinde yalnızca tek bir özbilincin tanındığı bir ilişkinin böylece belirmesi ile diyalektik sürecin burada tamamlanmayacağı ve devam edeceği açık hale gelmiş olmaktadır.

Efendi-Köle Diyalektiğinin oluşumu metinde böylece ortaya koyulduktan sonra Hegel özbilincin özgürlüğünün çeşitli tarihsel aşamalarını sıralamaya başlar. Özbilincin gelişmesinin ilk hareketi olarak sayabileceğimiz Efendi-Köle ilişkisi ve bilincin diyalektik sürecinin ilerlemesiyle karşımıza çıkan Stoacılık, Skeptisizm ve Mutsuz Bilinç aşamaları ile Hegel tarih sahnesinde bu kurgusunun somut karşılıklarını daha açık hale getirmektedir. Yukarıda gördüğümüz üzere Karşılıklı Tanınmanın getireceği özgürlüğün önemini sözünü ettiğimiz Tanınma momentinde yeterince anlayamayan özbilinç bu aşamalardan geçmek durumunda kalmaktadır. Ölüm-kalım mücadelesinin sonunda hayatını riske atan özbilinç Efendi olarak tanınmakta ancak hayatını önemseyen ve hiçlikten korkan özbilinç Köle haline gelmekteydi. Daha sonra ise Efendinin ölüm-kalım mücadelesindeki galibiyetinden

¹¹⁶Findlay, **a.g.e.**, s. 96.

¹¹⁷ Hegel, **a.g.e.**, s. 120.

¹¹⁸ **A.e.**, s. 121.

ziyade Kölenin emeği aracılığıyla dışsal dünyayı dönüştürmesi daha hakiki bir aşma olarak ortaya çıkmaktaydı.¹¹⁹ Bu nedenle özbilincin bu diyalektiği aşmak için Efendi-Köle ayrımının oldukça keskinleştiği bir farkındalık momentine yükselmesi gerekmektedir.¹²⁰

Hegel düşünen bir bilincin soyut bir varlık değil aksine *kendinde* varlık olduğunu ve potansiyel olarak *kendi-için* imlemini taşıdığını belirtmiştir. Böylece özbilinç, bilincin aslında bir olan ancak bu aşamada birbirinden iki ayrı şeymiş gibi anlaşılan *kendinde* ve *kendi-için* kısımlarının farkına varır.¹²¹ Hegel'e göre, özbilincin kendini saf bir şekilde soyutlayıp ayırt ederek oluşturduğu Stoacılık aşamasında bu durum tamamen belirgin hale gelmektedir. Bu anlamda bilinç, evrensel korku ve Köleliğin hâkim olduğu bu çağda Efendi-Köle ayrımını gözetmeksizin soyut bir özgürlük fikrini kabul eder. Hegel'in de vurguladığı gibi Stoacılıkta, bu edilgen özgürlük fikri kabul edilerek "tahtta ya da zincirde" olmanın arasında bir fark kalmamıştır.¹²² Oysa düşüncede arı bir özgürlük fikri yaşamın doluluğundan yoksundur ve bu nedenle gerçekleşmiş gibi görünen kendine yeterlilik aslında aldatıcıdır. Bu bağlamda Hegel, Stoacı insanın özgürlük fikrini toplumsal olanda gerçekleştiremediğini göstererek Stoacı özgürlüğün yalnızca boş ve soyut bir fikirden ibaret olduğunu söylemektedir. Dolayısıyla bu aşamada da Karşılıklı Tanınma söz konusu olamaz ve diyalektik sayesinde bu bilinç de aşılarak Skeptik bilince geçmek olanaklı hale gelir.

Hegel, Skeptisizmin, Stoacılığın yalnızca kavramı olduğu şeyin gerçekleşmiş hali olduğunu belirtir.¹²³ Stoacı bilinçte hakikat ve erdeme dair olumlu bir ideal devam ettirilip içerik ve ilişkilere dair tamamen olumsuz bir tutum sürdürülmekte iken Skeptik bilinçte ise her türden olumlamaya karşı istisnasız bir olumsuzlama söz konusudur. Bir başka deyişle, Duyu kesinliği, Algının somut nesneleri, Anlama y Yetisinin ortaya koydukları ve hatta toplumdaki ahlaki kurallar Skeptik bilinç için geçerli değildir. Aslında bu durumun, bu tümel reddin getirir gözüktüğü bir mutlak özgürlük varmış gibi görünse de Hegel burada da bir eksiklik olduğunu öne sürer.¹²⁴

¹¹⁹ Findlay, **a.g.e.**, s. 97.

¹²⁰ Hegel, **a.g.e.**, s. 133.

¹²¹ **A.e.**, s. 130.

¹²² **A.e.**, s. 133.

¹²³ **A.e.**, s. 134.

¹²⁴ **A.e.**, s. 135.

Hegel'e göre Skeptik bilinç biri gelişmiş biri ise sıradan iki bilinci durmaksızın deneyimlemek, birinden ötekine geçmek durumundadır. Dolayısıyla, Hegel'in iddia ettiği eksiklik aslında bu bahsi geçen olumsuzlama ve reddi ne kadar tümel olursa olsun öne sürme eyleminin bizzat kendisinin bir olumlama ve kabul olduğu şeklinde ifade edilebilir.¹²⁵ Sonuç olarak Skeptik bilinç, bu sahip olduğu ama fark etmediği çelişkiden ibaret olarak görülmektedir. Diyalektik burada söz konusu çelişkinin fark edilip açık hale gelmesini sağladığında bu içsel çelişkinin esas özellik olduğu bir bilinç durumuna geçilmektedir.¹²⁶ Hegel içsel çelişkilerin merkeze alındığı bu bilinci Mutsuz Bilinç (**Unglückliche Bewusstsein**) olarak tanımlamıştır.

Bu Mutsuz Bilinç, anmış olduğumuz Skeptik bilincin kararsızlıklarını taşımakla birlikte onun ayırt edici niteliği Hristiyanlıkta ortaya çıkmış olan iki dünya bilincinde bulunmaktadır. Bir tarafta Değişmez olan Tanrı ve diğer tarafta Değişen bu dünyanın şeyleri arasında bir karşıtlık görmektedir. Kendini de bu dünyanın şeyleri arasına konumlandıran bu bilinç, ne var ki ilahi tarafa ellerini uzatmaktan da hiç vazgeçmez.¹²⁷ Kendi içine dönüşü henüz gerçekleştirememiş olmasına rağmen bu dönüşün potansiyelini içinde taşıyan Mutsuz Bilinç bu nedenle iki bilincin birliğine sahip değildir. Hegel'in ifadesi ile Mutsuz Bilincin durumu bir özbilincin başkasına bakışı gibidir.¹²⁸ Mutsuz Bilincin çelişkilerinde karşıt, kendi karşıtında birleşmek yerine yeniden karşıt olarak kendini üretir ve bu nedenle sözünü ettiğimiz Değişmez olan ve Değişenin birliğine ulaşamaz. Bu birliğe ulaşamayan bilinç, varlığının hiçbir edimsellik taşımadığını fark ederek bireyselliğinden vazgeçer. Kendini tamamen tümellere teslim eden bu bilinç "ilahi olan" ve "öte dünya" fikirlerini oluşturmuştur.¹²⁹

2.4.4. Akıl, Geist ve Din Bölümleri

Böylece bilincin en ilkel halinden başlayarak Efendi-Köle diyalektiğinden sonra gelen tüm aşamalarını ortaya koymuş olduk. Ancak argümantasyonumuzu daha açık

¹²⁵ Findlay, **a.g.e.**, s. 99-100.

¹²⁶ Hegel, **a.g.e.**, s. 137.

¹²⁷ Findlay, **a.g.e.**, s. 100.

¹²⁸ **A.e.**, s.138.

¹²⁹ Findlay, **a.g.e.**, s. 100.

kılmak adına **Geist'in Fenomenolojisi**'nin tamamına dair bir resim verebilmek için metnin diğer bölümlerinden ilki olan Akıl bölümünü Tanınma bağlamında kısaca değerlendirebiliriz. Bu bölümde Hegel, dünya tarihini momentler olarak ele almaktadır. Modern toplumda aklın gelişimini tamamladığını düşünen Hegel, aklı şüpheyeye dayalı Kartezyen temellerinden kurtardığını iddia etmektedir. Rasyonel öznenin kurulmasıyla artık özne yalnızca kendi tikel Arzularını düşünmeyerek özneler-arası ilişkiler yararına Arzularını dönüştürmeye de başlamıştır. Böylece Akıl bölümünde, birey Tanınma kavramı aracılığıyla toplumsal olanı yaratarak kendini gerçekleştirir ve Hegel'in deyişiyle Ben'i Biz kılmanın koşullarını inceler.¹³⁰ Bu yüzden aklın ilk görevi başkılığa karşı olan olumsuz ilişkiyi olumlu bir biçime sokmak haline gelmektedir.¹³¹ Bu nesnelleştirme toplumsal gerçeklikte oluştuğu için Hegel, bireysel öznelerin toplumsal olarak somutlaştırabilir olduğunu iddia eder.¹³² Bu anlamda toplumsal olan aracılığıyla tümel olan ile bireysel olan arasında bir bağlantı kurulabilmesini olanaklı hale getiren **Bildung** (eğitim, gelişmek/geliştirmek, biçimlenmek, oluşmak) kavramı önemli bir rol oynar.¹³³ **Kultur**, özneler-arası ilişkilerin verili ve dönüştürülemez şeklini ortaya koyarken, **Bildung**, özneler tarafından içselleştirilen ve geliştirilen bir yapıya sahiptir. Hegel, bu anlamda **Kultur** ve **Bildung**'u birbirinden ayırmıştır. **Bildung** o halde öznenin tarafından geliştirilebilen ve özneyi geliştiren bir yapı olarak karşımıza çıkmaktadır.¹³⁴ Böylece **Bildung**'un yalnızca toplumsal ve politik olana dair olması, özneler-arası Tanınma ilişkisinin bu bölümde de oldukça önemli bir işlevi olduğunun açık bir göstergesi olarak değerlendirilebilir.¹³⁵

Geist bölümünde ise Hegel, Avrupa'nın ruhunu oluşturan Yunan toplumundan başlayarak Fransız Devrimi'ne kadar olan tüm dönemlerin eksikliklerini anlatıp bu sürecin nasıl geliştiğini açıklar. Aslında Hegel bu sürecin aktarımıyla Efendi-Köle diyalektiğinde ortaya koyduğu iddiasının tarihsel bir karşılığını tesis etmeye çalışmıştır, diyebiliriz. Hegel'e göre Roma İmparatorluğu savaşçıları ölüm fikrini bir

¹³⁰ Hegel, **a.g.e.**, s. 152.

¹³¹ **A.e.**, s. 150.

¹³² **A.e.**, s. 226.

¹³³ **A.e.**, s. 307.

¹³⁴ Bu bağlamda daha önce ele aldığımız Rousseau'nun amour propre'un eğitime dair anlatısını hatırlamak yerinde olacaktır.

¹³⁵ **A.e.**, s. 308.

takım yüce değerlerle ikame etmiştir. Bu sayede ölüm-kalım mücadelesinden galip çıkan Efendi, soylu sınıf ile somutlaştırılmaktadır. Ancak soyluluk her zaman bu ölüm-kalım mücadelesine girmemesi sebebiyle bu kısmi bağımsızlık kuşaktan kuşağa geçerek görünürde bir *kendi-için-varlık* ortaya çıkarmıştır. Soyluluğun değerlerinin ise aynı aktarımda iletilememesi *kendinde* varlığın aşılmasını engellemektedir. Soyluluk bu iletim yoluyla mücadeleden de mahrum kalarak bozulmaya uğramıştır. Böylelikle soyluluk kendine has olan özelliklerini yitirir ve diyalektik hareketine devam eder.

Soyluluğun ortadan kalkmasıyla ölüm-kalım mücadelesinde edinilmiş olan öz kesinliğin süreğen olamayacağı anlaşılır. Bu durumda salt Çalışma aracılığıyla edimselliğini gerçekleştiren özne ortaya çıkar. Fakat bu özne kendi ediminin kendisinin olduğunu kavrayamaz ve yerine Mutlak bir Efendi koyarak bir öte dünya fikriyle yaşar.¹³⁶ Aydınlanmacı anlayış ise öte dünya fikrinin anlamsızlığını boş inanç olarak gördüğü için dünyanın başka bir dünyaya devredilmesi fikrine karşı çıkar. Hegel için bu durum bir çöküşü betimlemekten ziyade aksine kendini kuran, özgür, rasyonel ve öznellik anlayışına sahip bir topluma işaret etmektedir.¹³⁷

Hegel, **Geist** bölümünden sonra Din bölümüne geçer. Bu bölümün amaçlarından biri de son bölüm olan Mutlak Bilgi kavramına geçişi sağlamaktır. Ben, belirli karşıt varlıklarından vazgeçerek bir ikiliğe erişmiş beni oluşturur. Boş inanç da bu karşıtlıkların en belirgin hali olduğundan olumsuzlanarak ortadan kaldırılır. Hegel **Religion** (din) ve **Glaube** (inanç) arasında bir ayrıma giderek boş inancın öte dünya fikrine bağlı kaldığını ancak dinin kült olan yani ritüelle ilişkili olduğunu öne sürmektedir.¹³⁸ Dini ritüelle ilişkilendirmek birçok özbilincin kolektif olarak oluşturdukları bir yapıya dönüşmesini sağlamaktadır. O halde dinin ritüelle olan ilişkisini temel aldığımızda öte dünya fikri ile ilahi olan ortadan kalkmış ve aslında dinin özneler-arası bir ilişki ürünü olduğu ortaya çıkmış olur.¹³⁹

¹³⁶ A.e., s. 339.

¹³⁷ A.e., s. 341.

¹³⁸ A.e., s. 425.

¹³⁹ A.e., s. 339.

2.5. Sonuç

Buraya kadar detaylı bir serimlemesini oluşturmaya çalıştığımız **Geist'in Fenomenolojisi**'ndeki temel iddialar Tanınma ilişkisinin ve öznel-arası ilişkisinin mahiyeti ve önemini göstermektedir. Hegel'in konuyu ele alış biçimi ve akıl yürütmesinin aşamalarını böylece ortaya koyduktan sonra da Tanınma meselesinin düğümünün Kojève yorumunun değerlendirilmesinde çözebilmemize yardımcı olacak ana izleğe ve Hegel'de vardığı nihai noktaya dair okumamızı yalın bir biçimde aktararak bu bölümü sona erdirebiliriz.

Hegel'e göre Arzulayan özbilinç ancak bağımsız bir özbilinç ile karşılaştığında Tanınmayı ve dolayısıyla doyumu sağlayabilmektedir. Bu nedenle somut özbilinç öznel-arası ve toplumsal bir ilişki geliştirmektedir.¹⁴⁰ Hakiki özbilinç diğer özbilinç ile karşılaştığında kendini tanınmış bulmaktadır. Bu nedenle henüz fenomenolojik olarak gerçekleşmemiş olsa da Tanınmanın karşılıklı olarak gerçekleşmesi gerekmektedir. Zira Hegelci karşılıklı Tanınma kavramı ile özgürlük kavramı birbirleriyle oldukça ilişkilidir.

Geist'in Fenomenolojisi'nde özgürlük kavramı en fazla Stoacılık, Skeptisizm ve Mutsuz Bilinç bölümünde anlatılmaktadır. Bu bölümlerde özgürlüğün gerçekleşmesi toplumsal olandan kaçmakla mümkün olmaktadır.¹⁴¹ Ancak bu noktada özgürlük kavramı soyut bir düzlemde kalmış ve yaşamdan ayrı bir tümel olarak düşünülmüştür. Hegel ise **Geist'in Fenomenolojisi**'nde özgürlüğün öznel-arası ilişkiler yoluyla ve Tanınma kavramı ile edinildiğini göstermiştir.¹⁴² O halde özgürlük artık Rousseaucu anlamıyla diğer insanlardan uzaklaşarak salt bir ben kavramıyla edinilemez. Diğer bir deyişle Hegel, özgürlüğün öznenin salt dolaysız iradesine bağlı olduğunu düşünmez.

Özgürlük, diğer kavramlarda da olduğu gibi başka kavramlardan bağımsız, somutlaşmamış bir kavram olarak görülmemekte aksine Hegel'e göre öznelin birbiri ile toplumsal ilişkilerinde Tanınma edimini gerçekleştirdikleri bir eylem olarak değerlendirilmektedir. Dolayısıyla Hegel'e göre, Rousseau'nun **Toplum**

¹⁴⁰ A.e., s. 122.

¹⁴¹ Findlay, a.g.e., s. 97.

¹⁴² Hegel, a.g.e., s. 123.

Sözleşmesi'nde belirttiği gibi özneler arasındaki ilişki taahhütlerin geliştirdiği toplumsal ilişkilerde oluşmalıdır.¹⁴³ Kendini yalnızca bir başkasında bularak reflekte olabilen bir özbilinç için özgürlük kavramı özneler-arası bir ilişkide edimselleşmektedir.

O halde bilincin son biçimi olarak rasyonel bağımsız özneler, başka bir deyişle özgürlüğünü somut olarak edimselleştiren özneler için Tanınma durumu karşılıklı biçimde gerçekleşebilmektedir. Zira bu kez bu rasyonel özne önceki momentler sayesinde Arzusunu toplumsal olan adına ertelemeyi öğrendiği, toplumsal olanı kurduğu ve son olarak da özgürlüğüne kavuşmak adına yine ancak özgürlüğü başkasında edinebildiği için karşılıklı olarak Tanınmayı talep etmektedir. Bu anlamda rasyonel bağımsız öznenin amacı Hegel'in kitabın ilk bölümlerinde vurguladığı "Ben ki Biz, Biz ki Ben" durumuna ulaşmak olacaktır.¹⁴⁴ Böylelikle, Hegelci karşılıklı Tanınma ve özgürlük kavramlarının birbiri ile doğrudan ilişkili olduğunu iddia etmek ve temelini ise özneler-arası ilişki esas alınarak kurulduğunu söylemek mümkündür.

¹⁴³ Kenneth Westphal, "The Basic Context and Structure Of Hegel's Philosophy of Right", **The Cambridge Companion to Hegel**, Edit. Frederick C. Beiser, Cambridge University Press, Cambridge, 1993, s. 247.

¹⁴⁴ Hegel, **a.g.e.**, s. 122.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

KOJÈVE'İN HEGEL YORUMU:

TANINMA'DAN TANINMA ARZUSU'NA

Önceki bölümde Tanınma kavramını ve bu kavramın özellikle **Geist'in Fenomenolojisi** üzerinden Hegel felsefesindeki önemini ortaya koyduk. Kojève, Hegel'in felsefesini, Efendi-Köle diyalektiğinde işlevsel bir rol oynayan Tanınma kavramı üzerinden okuyarak 20. yüzyılda özneler-arası bireysel ve toplumsal ilişkilerin anlaşılması için yeniden değerlendirilmesi gerektiğini iddia etmektedir. Bu bölümde Kojève'in yorumu ve Tanınma kavramını, Efendi-Köle diyalektiğinde 'insan-oluşturucu' (**anthropogène**) diye nitelenen Tanınma mücadelesi ile Tanınma Arzusu (**le désir de reconnaissance**) temalarını merkeze almak suretiyle açıklamayı deneyeceğiz. Hegel'in **Geist'in Fenomenolojisi**'nin bir felsefi antropoloji olarak değerlendirilmesi gerektiğini öne süren Kojève'in yorumunda insanlığın ortaya çıktığı Özbilinç bölümü radikal bir şekilde vurgulanmaktadır.¹ Şimdi, Kojève'in **Hegel Felsefesine Giriş** metninden hareketle Tanınma teorisini ve konuyu serimlediği akıl yürütmeyi ortaya koymak uygun olacaktır.

Kojève, Efendi ve Köle diyalektiğini açıkladığı argümanına **Fenomenoloji**'nin ilk üç bölümünü ele alarak başlar. Önceki bölümümüzde detaylı olarak incelediğimiz bu üç bölümün, yani 'Duyu Kesinliği', 'Algı' ve 'Anlama Yetisi'nin seviyesinde bilincin dışsal olarak tanımlandığını ifade etmiştik. Bunun nedeni bilincin verili olanı olduğu gibi kavradığı düşüncesidir. Özellikle 'Duyu Kesinliği' kısmından hatırlayacağımız üzere bilinç yalnızca tam olarak somut ve gerçek olan nesneyi yani verili olanı kavrar. 'Anlama Yetisi' kısmıyla bilincin şeyleri inşa etmesini ise Kojève, Hegel'de bulunmayan bir biçimde, insan bilincinin hayvandan özce ayrılan bir niteliğe sahip olduğu yönünde yorumlamaktadır. Seyreden bilinç, bilme ediminde kendini değil nesneyi açığa vurur. Bu anlamda dışsal bilinç olarak adlandırılan momentte bilen özne, bilinen nesne tarafından soğurulur.² Kojève'in 'biyolojik gerçeklik' (**une**

¹ Christopher A. Moore, **The Rational Historicism Of Alexandre Kojève: A Study In The Anthropology Of The Modern Era**, UML, 1996, s. 60.

² Kojève, **HFG**, s. 79.

réalité biologique) olarak adlandırdığı verili olan nesnelerin tamamen anlaşıldığı moment ise bilincin asıl gerçeği olan özbilinci ortaya çıkarmak için gerekli fakat yeterli olmayan bir koşuldur. Ancak bu gerçeğin ortaya çıkması için seyreden bilincin, açığa çıkardığı, seyrettiği nesneden kendine geri dönmesi gerekmektedir. Bu kendine dönüş hareketinin tetikleyicisi ise Arzu olarak belirlenir. Kojève bu durumu şu şekilde açıklar:

“Seyreden insan seyrettiği şey tarafından ‘emilmiştir’(soğurulmuştur) ve ‘bilen özne’ de, ‘bilinen nesne’ içinde ‘kendini kaybetmiştir’. Seyrediş nesneyi açığa-vurur, ama özneyi açığa-vurmaz. Bilme ediminde ve edimiyle -ya da daha doğrusu bilme edimi olarak- kendini, seyredene gösteren şey, özne değil nesnedir. Seyrettiği nesneye ‘dalıp gitmiş olan’ insan bir İstekle örneğin yeme isteğiyle ‘kendisine gelebilir’ ancak.”³

3.1. İnsan Oluşturucu Arzu

Kojève, Arzuyu bir şeyin eksikliği, bir yokluğun varlığı olarak tanımlar.⁴ Başka bir deyişle Arzu, var-olmayanın olumsuz bir görünüşüdür. Arzu, Kojève’e göre hayvani (**le Désir animal**) ya da insani (**le Désir anthropogène ou humain**) olmak üzere iki farklı biçimde ortaya çıkabilmektedir. Dolayısıyla Kojèveci Arzu kavramının Hegel’den farklı olarak insan oluşturucu bir niteliğe sahip olduğu ortaya çıkmaktadır. İnsani Arzunun gerekli koşulu olan hayvani Arzunun⁵ ortaya çıkan ilk şekli yemek, korunmak türünden saf hayvani zorunluluklarımızdır. Hayatta kalmak amacıyla Arzulananndan elde edilen doyum hayvani Arzu için yeterlidir ve biyolojik ihtiyaçları karşılayacak bir neden olan bu Arzu, bilincin nesnenin karşısında vazedilmesi durumunu oluşturmaktadır. Ancak bu Arzu biçimi, öz bilincin ortaya çıkışının uygun koşulunu sağlamakla birlikte yeterli değildir.⁶

Çünkü öz bilincin ortaya çıkması için nesnesi verili olanda bulunmayan bir Arzu biçimine ihtiyaç duyulmaktadır. Kojève, verili olanı olumsuzlayarak bu Arzuya ulaşılabilceğini göstermektedir, başka bir deyişle ve onun sözleriyle formüle edecek olursak: “Arzu olumsuzluktur.”⁷. Fakat hayvani Arzunun tam olarak nesnesini

³ Kojève, **HFG**, s. 74.

⁴ Alexandre Kojève, **Introduction à la Lecture de Hegel**, Gallimard, 1980, s. 367.

⁵ Alexandre Kojève, **Introduction to the Reading Of Hegel**, çev. James H. Nichols, Jr, edit. Allan Bloom, Cornell University Press, London, 1980, s. 81.

⁶ Kojève, **ILH**, s. 4.

⁷ Kojève, **HFG**, s. 38.

olumsuzlayabildiğini söylemek doğru değildir. Örneğin, doğal yaşamın devam edebilmesi adına olumsuzlama, nesnenin öldürülüp yok edilmesi süreciyle sonlanmaktadır. Ancak Kojève için insani olumsuzlama Arzulanan nesnenin korunarak yeni bir biçim alması ile, yani Hegelci **aufheben** eylemi ile ayırt edilmektedir.

Söz konusu olumsuzluğu eylemle açıklayan Kojève’e göre harekete neden olan Arzu doyumunu amaçlamaktadır ve bu gerçekleştiğinde eylemden pasif duruma geçilir, bir başka deyişle doyuma ulaşılır.⁸ Bu durumda doyuma ulaşmanın eylemi bir olumsuzluk olarak karşımıza çıkmaktadır. Örneğin, açlığı dindirmek için nesneyi dönüşüme uğratmamız gerektiğinden, Kojève için verili olanın biçiminin eylem sayesinde dönüşüme uğratılması gerekmektedir.⁹ Bu anlamda bütün eylemlerin olumsuz olduğunu belirten Kojève, Arzunun ise verili olanı (**l’être-donné**) olumsuzlayan ve aynı zamanda dönüştüren bir eylem olduğunu ifade etmektedir.¹⁰ Olumsuzlayan eylem olarak verili olanın gerçekliğini öznel kılan Arzunun doyumunu sağlamak için eylem, objektif gerçekliği dönüşüme uğratarak yıkıcılığıyla öznel gerçekliği yaratmaktadır. Arzu olumsuzlayarak şeyleri oluşturur ve yarattığı ilk şey de bir öznedir. Sonuç olarak Arzunun doğurduğu bu Ben eşzamanlı olarak insani gerçekliği (**la réalité humaine**) de ortaya çıkarmaktadır.¹¹

Kojève’in bu aşamada önemle vurguladığı bir başka husus Arzu ve değer ilişkisidir. Öznenin Arzusunun bir değer Arzusu olması, Kojève’in bilinen en ünlü formülasyonu ile “Arzu bir başkasının Arzusudur.” ifadesiyle ortaya koyulmaktadır.¹² Zira yukarıda söz ettiğimiz doğal olmayan yani insanileşmiş Arzu bir değer Arzusudur ve değer kavramı insan olanı olmayandan ayırmaktadır.¹³ Değeri atfetmek insanidir, bir başka deyişle doğal bir nesne ile ilgili çatışma veya rekabet, değer biçme için gerekeni sağlar. Kojève, bu durumu şu şekilde anlatır:

“İmdi, bir isteği istemek, kendini, bu İsteğin istediği değer yerine koymayı istemektir. Çünkü bu yerine koyma söz konusu değilse (yoksa), İsteğin kendisi değil, değer ya da istenen nesne istenmiş olacaktır. Demek ki, bir başkasının

⁸ Kojève, **HFG**, s. 49.

⁹ **A.e.**, s. 39.

¹⁰ Kojève, **ILH**, s. 12.

¹¹ **A.e.**, s. 11.

¹² **A.e.**, s. 14.

¹³ **A.e.**, s. 14.

İsteğini istemek, aslında, kendi değerimin ya da ‘temsil ettiğim değer’in bu başkası tarafından istenen değer olmasını istemektir.’¹⁴

Hayvani Arzuda değer kendini koruma ile açığa çıkmaktadır. Kendini korumayla ilgili değer nihai olarak hep aynı ve bu yüzden dolaysızken insani Arzunun nesnesi ise dolayimli olmak durumundadır. Bu noktada hayatı devam ettirebilmek için gerekli olan bir nesne ile biyolojik varlığımız için gerekli olmayan bir nesnenin karşılaştırılması örnek olarak verilebilir. Düşman bayrağı gibi bir nesne hayatta kalmamız için gerekli değildir ancak bu nesne bir başkasının Arzusu olduğu için karşı taraf bu Arzunun saklanarak ortadan kaldırılması isteğini taşımaktadır.¹⁵

Kojève, böylece, insanların hayatta kalmak için ihtiyaç duyduğu şey ne olursa olsun, bu zorunluluktan bağımsız olarak başkaları Arzu ettiği için birtakım şeylere değer verdiğini göstermektedir. Kendini korumaya yönelik faydanın söz konusu göz ardı edilişi, insani gerçekliğin saptanmasında oldukça belirleyici bir nokta olarak kabul edilir. Öyleyse yalnızca insani gerçeklikte kendini koruma yok sayılmaktadır. Başka bir deyişle insan, hayvani varlığından bağımsızlığını ortaya koyarak kendini oluşturmaktadır.

Sonuç olarak Arzu kavramının Kojève tarafından bahsettiğimiz biçimde ele alınışı onun yorumlamasında Hegel’den ilk ve belki de en önemli ayrılığı olarak değerlendirilebilir. Hegel’de görmüş olduğumuz biçimiyle Arzudan oldukça farklılaşan bu anlayış, insanın oluşumunun bizzat sebebi olarak ortaya çıkmaktadır. Halbuki Hegel’de hem insanın oluşumu bu bağlamda doğrudan bir tanım olarak bulunmamakta hem de özbilincin kendiliğinin farkına varması sürecinde gerçekleşen bir durum olarak ele alınmaktadır. Bu momenti akış içerisinde geriye kaydıran ve Arzu ile bütünleştiren Kojève burada Hegel’den farklılaşmaktadır.

¹⁴ Kojève, **HFG**, s. 78. Türkçe alıntılarımızı yaptığımız Selahattin Hilav çevirisinde le Desir kavramı, İstek olarak karşılanmaktadır. Fakat biz kendi metnimizde bu kavramı Arzu sözcüğü ile karşılamaktayız. Çeviri metine sürekli düzelti parantezleri eklememek için bu hususu dipnotta belirtmeyi tercih ettik.

¹⁵ Moore, **a.g.e.**, s. 65.

3.2. Özbilinçlerin İkilenmesi ya da Prestij Savaşı

Böylece insani Arzu ile insanlaşan ve Başkasının Arzusunu arzulayan varlık, öz kesinliğini sağlayabilmenin yolu olan prestij için ölüm kalım mücadelesi (**la lutte à mort de pur prestige**) içine girmek zorunda kalır. Böylece iki özbilinç potansiyeli taşıyan varlık karşı karşıya gelmektedir. İnsan dünyasında bir nesneye sahip olan varlık, bu nesnenin kendisine ait olduğunu hatta bu nesnenin onun bir parçası olduğunu düşünmektedir. Bu durumda özbilinç potansiyeli taşıyan varlığın, diğeri tarafından tanınan bu nesneyi arzuladığı, yani Arzuyu arzuladığı ve elde etmek istediği için bir mücadeleye girmesi gerekmektedir.

“Ve bu başkası, bir insansal varlıksa (daha doğrusu, insansal varlık olmak istiyorsa ve öyle olduğunu düşünüyorsa) aynen hasmı gibi davranmak durumundadır ve bundan ötürü de ‘ilk’ insan oluşturuca eylem, zorunlu olarak bir mücadele şeklinde ortaya çıkar; yani bu, insan olduklarını iddia eden iki varlık arasındaki ölümüne bir mücadeledir; hasım tarafından ‘bilinip tanınmaya’ yönelik katıksız bir prestij mücadelesidir.”¹⁶

Kojève’in de burada ifade ettiği gibi söz konusu mücadelenin esas amacı Tanınmadır. Arzunun burada bizzat nesnenin Arzusu değil, o nesneye verilen değerin Arzusu olmasının vurgulanışı oldukça önemlidir. Çünkü yalnızca bu değer ele geçirildiği takdirde özbilincin kendi öz kesinliğini sağlaması mümkün olacaktır. Dolayısıyla özbilincin bir başka özbilinçle kendi öz kesinliğini sağlama Arzusu diğer özbilinç tarafından tanınma Arzusu anlamına gelmektedir.¹⁷ Fakat tıpkı Hegel’in de bu konuyu ele alışıında belirttiğimiz gibi özbilincin ikilenmesi yoluyla oluşabilen bu durumda, diğer özbilincin de aynı Arzu içinde olduğunu hatırlatmak yerinde olacaktır. O halde diğerinin Arzusunu Arzulayan iki özne, ona ait bir değeri elde etmek ve yine diğeri tarafından tanınarak süreci tamamlamak adına bir mücadeleye girmektedir. Hegel’e göre bir özbilincin ancak kendini başka bir özbilinçte bulabildiğini ifade etmiştik.¹⁸ Bu bağlamda Tanınma kavramı Kojève için de transandantal, soyut ya da zihinsel bir kavram değildir ve içeriği ancak Hegel’e koşut

¹⁶ Kojève, **HFG**, s. 78.

¹⁷ Kojève, **a.g.e.**, s. 86.

¹⁸ Hegel, **a.g.e.**, s. 79.

biçimde öznel-arası ilişkilerle ve insan kavramı da başkalarıyla dolayımı yoluyla açıklanmaktadır.¹⁹

Verili olan nesneleri dönüştürerek geçici bir süre doyum sağlayabilen ancak bu doyumun sürekli olmasını Arzulayan öznenin²⁰, bunu gerçekleştirebilmesi sadece kendi varlığına eşdeğer başka bir varlığı olumsuzlamasına bağlıdır. Bu durumda diğer özbilinç karşısında kendini vazeden özbilinç tekrar kendine reflekte olabilmektedir.²¹ Üstelik olumsuzlanan nesne yok edilmeyip saklanarak ortadan kaldırılmakta böylelikle Arzulanan nesne, Hegel’de de olduğu gibi tam anlamıyla tüketilememektedir.

“(…) (Çünkü ölü, canlı kalanın, kendisi hesabına ondan hiçbir şey bekleyemeyeceği için kayıtsızca yüz çevirdiği bilinçsiz bir şeydir sadece.) Hasımlarının katledici eylemi, soyut olumsuzlamadır. Bu, bilinç tarafından (gerçekleştirilen ve) ortadan-kaldırılan- entiteyi saklayan ve koruyan ve böylece, ortadan-kaldırılmış-olmaklığından sonra da varlığını sürdürmesini sağlayan olumsuzlama değildir.”²²

Söz konusu durumun gerçekleşmesi her iki özbilinç için de dönüştürücü olmaktadır. Tanınma mücadelesinde insan biyolojik varlığını, biyolojik olmayan Arzusuna doyum sağlamak için tehlikeye atmakta ve bu mücadele sonrasında iki özne de var olmaya devam etmektedir. Bir başka deyişle mücadelenin sonucu ölümcül olmamaktadır. Prestij savaşı olarak da anılan Tanınma mücadelesinde hayatını tehlikeye atamayan varlığın gerçek bir insan olmadığını ifade eden²³ Kojève, hayatını tehlikeye atan özbilincin, biyolojik varlığını sürdürememekten korkan özbilinci kendine eşdeğer olarak görmediğini belirtmektedir. Bu bakımdan özgür insan, olumsuzlayabilen insandır.²⁴ Öz kesinliğini diğerinin üzerinde sağlamlaştıran bu özbilinç, diğerini saf olumsuzlama yaparak yok etmek yerine olumsuzlayarak (**une action négatrice**) Ben-olmayan (**non-Moi**) kılınakta, bir başka deyişle, onu yok etmek yerine *kendi-için* bir şey/nesne olarak kavramaktadır:

¹⁹Alexandre Kojève, **Outline of a Phenomenology of Right**, trans. Byran-Paul Frost and Robert Howse, Ed. Byran-Paul Frost, Rowman and Littlefield Pub. 2007, s. 228. (Kojève’in bu metni ilerleyen kısımlarda OPR biçiminde kısaltılarak alıntılanacaktır.)

²⁰ Kojève, HFG, s. 41.

²¹ A.e., s. 85.

²² A.e., s. 86.

²³ Kojève, ILH, s. 52-3.

²⁴ Kojève, HGF, s. 84.

“Ve özgürlük, sadece hayatı tehlikeye atmakla ortaya konur; *verilmiş varlığın (bilinçli ve iradi eylemle yaratılmamış varlığın)*, Kendinin bilincinin, içinde kendisini gösterdiği *dolayısız (doğal ve verilişin, olumsuzlayıcı eylemle dolayımlanmış)* varlık-tarzının, hayvansal hayatın içine batıp gitmişliğinin, bu bilinç için özsel gerçeklikler olmadığı da yine aynı yolla ortaya konur. Başka bir deyişle Kendininbilincinin, katıksız Kendiçinvarlık olduğu, sadece hayatı tehlikeye atmakla konur.”²⁵

Potansiyel olarak özbilincini koruyan varlığın bu ortadan kaldırılarak şekleleştirilmesi onun, mücadelede kazanan özbilincin Arzularını benimseyerek kendi bağımsızlığını diğerine teslim etmesiyle sonuçlanır.²⁶ Mücadeleyi kazanan özbilinç, öz kesinliğini diğerinin üzerinde sağlayarak onu Köleleştirmiştir. Kojève’in düşüncesinde oldukça önemli bir yeri olan Hegel’in Efendi-Köle kavramları da böylelikle ortaya çıkmış olmaktadır.²⁷ Tanınma mücadelesi olarak görülen bu prestij savaşı sonucunda kendi öz kesinliğini sağlayan özbilinç Efendi, biyolojik varlığından vazgeçemeyerek ölüm fikri ile uzlaşan ise Köle olur. Kısaca ifade edecek olursak, Kojève, Efendi-Köle diyalektiğini insanın tanınma Arzusunu hayatını tehlikeye atarak gerçekleştirmesi olarak tanımlamaktadır. Dolayısıyla Kojève, burada Hegel’in örüntüsüyle büyük oranda benzer bir anlatım sergiliyor gibi görünse de Tanınma Arzusu ile ilgili belirttiğimiz farklılık onu Hegel’den ayırmaktadır.

Kojève, metninde Efendi ve Köleyi ilk olarak şu şekilde anar:

“Bunlardan biri, kendisi için, Kendiçinvarlığın özsel-gerçeklik olduğu özerk bilinçtir. Öteki ise kendisi için, özsel gerçekliğin hayvansal-hayat, yani başka-entite için veriliş-varlık olduğu bağımlı bilinçtir. Bunlardan birincisi *Efendidir*, ikincisi ise *Köledir*.”²⁸

Efendiyi tanımakla kendi bağımsızlığından vazgeçmek zorunda kalan Kölenin karşısında Efendi, bu aşamada doyuma ulaşmış gibi görünmektedir. Zira kendi yaşamını doğal olmayan Arzusu uğruna riske atmış, başka bir özbilincin bağımsızlığını ortadan kaldırarak onun yerine kendi varlığını koymuş olmaktadır. Köle ise Efendinin Arzusu uyarınca ona hizmet ederek, onun için çalışarak biyolojik varlığını garanti altına almak durumunda kalmaktadır.

²⁵ A.e., s. 84.

²⁶ A.e., s. 87.

²⁷ Kojève, **ILH**, s. 170.

²⁸ Kojève, **HGF**, s. 88.

3.3. Efendinin Kaybettiği, Kölenin Kazandığı

Fakat Efendi ve Köle arasındaki ilişki burada bitmemekte ve Kojève'in anlatımı devam etmektedir. Efendi için mücadelenin sonucunda ortaya çıkan ve iyi gibi görünen bu son, aslında Efendi kavramının sonunu da getirmektedir. Çünkü ilk olarak Efendiyi tanıyan Köle mücadele bittiğinde, mücadelenin başlangıcında sahip olduğu ona eşdeğer olma özelliğini kaybetmiş olur. Her ne kadar Köle, Köle olduğu için Efendi tarafından tanınmamaktaysa da Efendi için de mücadeleyi kazanmış olmasına rağmen Kölenin, yani şeyleşmiş/özne olmayan bir bilincin onu tanınması, Tanınmanın eşdeğerlik üzerine kurulu yasası sebebiyle anlamlı ve olanaklı değildir.

²⁹ Bir başka deyişle, Efendinin öz kesinliği Kölenin önemsiz bilinci tarafından beyan edilmektedir.³⁰

Kojève'e göre Efendi kavramının sonunun gelmesini sağlayan bir diğer sebep ise mücadeleye devam edecek olan bir Efendinin insan varlığının ortadan kalkmasına sebep olacak biçimde bir savaşta yenilgiye uğraması olasılığıdır. Bu anlamda Efendinin mücadelesi insanlığı ortaya çıkarır, fakat insan dünyasının farkına varamaz.³¹ Efendinin yaşamını anlamlı kılmış olan hayatını riske atarak Tanınmayı edinmesi olduğu için ancak bir savaşçı olarak sürekli tanınmayı elde etme teşebbüsünde bulunmaktadır. Ne var ki mücadele ortadan kalktığında, Efendiyi insanlaştıran bu durum da ortadan kalkmaktadır. Bunun sonucunda başıboş kalan Efendinin yaşamı, Kölenin çalışmasından ortaya çıkan ürünle doyum sağladığı ve artık savaşmadığı için tamamen anlamsız hale gelmektedir.³²

Kölenin, Efendi için çalışması Efendinin doğal yani hayvani Arzularını karşılamakta ama doğal olmayan yani insani Arzusunu doyuramamaktadır. Kojève'in insan yaşamını değişim isteği ile tanımladığını anımsayacak olursak³³ kendi öz yeterliliği olması sebebiyle mücadeleyi kazanan Efendinin artık değişmek için bir sebebinin kalmayışının büyük bir sorun olduğu açıktır. Kojève, Efendinin bu durumunu şu şekilde açıklar:

²⁹ A.e., s. 91.

³⁰ Michael Thomas Benson, *Desire And The Path Of Recognition In Hegel's Intersubjectivity*, Brock University, 2005, s. 14.

³¹ Kojève, *HGF*, s. 42.

³² A.e., s. 91.

³³ Kojève, *ILH*, s. 500.

“Efendi, kendi Efendiliği içinde donmuştur. Kendisini aşamaz, değişemez, ilerleyemez. Zafer kazanması -ve Efendi olması ya da Efendi olarak varlığını koruması- ya da ölmesi gerekir. Efendi, öldürülebilir ama dönüşüme uğratılamaz, eğitilemez. Efendi olmak için hayatını tehlikeye atmıştır o. Dolayısıyla Efendilik, onun için, aşamadığı en yüce verilmiş değerdir.”³⁴

Kojève, Tanınma Arzusu için mücadele eden Efendinin, tarihin katalizörü olduğunu dile getirmektedir.³⁵ Zira, Efendinin varlığı olmaksızın diyalektiğin gerekli momentleri aşarak ilerlemesine imkan bulunmamaktadır. Fakat belirttiğimiz gibi Efendinin doyumu sağlayamaması ve değişimi başlatacak bir nedeni kalmayışı Efendinin aşılması gerektiği sonucunu ortaya çıkarmaktadır. Efendilerin Köleleri tarafından özdeş bir tanınma sağlayamamaları sonucunda da doyum fikrinin ortadan kalkması söz konusudur. Bu esnada Efendilerinin buyurduğu işleri doğayı dönüştürmek suretiyle gerçekleştiren Köleler, bu yolla Efendilerinin başlangıçta hayatlarını riske atarak sağladığı gücü edinmektedirler. Bu anlamda Kojève, Kölenin mücadeledeki teslimiyetinin tarihsel gelişimi olanaklı kıldığını iddia etmektedir.³⁶

Bu durumda Ölüm korkusu ile Efendiye boyun eğen Kölenin kısıtlanmış ve olumsuzlanmış Tanınma Arzusu karşısında Efendinin zaferi, onu geçici bir otoriteye dönüştürürken Köle Efendisinin korkusuyla çalışmaktadır. Köle, bu ölüm korkusuyla Efendinin ona insan olmayan bir varlık gibi davranması konusunda uzlaşmak zorunda kalmaktadır.³⁷ Fakat Köle de esasında bir özbilinç olduğu için potansiyel olarak Tanınma Arzusunu sürdürmekte olduğundan çalışması, ona yeni bir gerçeklik sağlamaktadır. Böylece doğal Arzularını çalışma ile dizginleyen Köle, yok etmek yerine dünyayı dönüştürmeyi öğrenmeye başlar.

Bu anlamda edimselliği doğayı dönüştürerek bir **tekhne** sahibi olan Köle, Kojève’e göre yaratım yetisini edinerek verili olanı ortadan kaldırmakta olduğu için şeylerin doğal biçimini olumsuzlayıp bunun yerine yeni bir şey ortaya koymakta ve aslında bu şekilde **aufheben** hareketini edimselleştirmektedir. Köleyi insanlaştıran bu edim³⁸ yine de dolaylıdır çünkü bağımsız bir özne olmadığı için şeyleri olumsuzlayamadığından çalışmasında bunu dolaylı olarak ortaya koymaktadır. Bu

³⁴ Kojève, **HGF**, s. 94.

³⁵ **A.e.**, s. 98.

³⁶ Kojève, **ILH**, s. 503.

³⁷ Kojève, **HGF**, s. 46-7.

³⁸ Kojève, **ILH**, s. 171.

esnada hayatını doyum odaklı sürdüren Efendiye karşın Köle, Kojève'e göre doğayı dönüştürerek onu anlamaya ve egemenlik kurmaya başlamaktadır. Böylelikle başlangıçtaki durum tersine dönmekte ve Efendinin edimsel anlamda insanlığını kaybetmesiyle sonuçlanmaktadır. Fakat Kölesi aracılığıyla varlığını devam ettirdiği için biyolojik varlığını devam ettirmek uğruna ona bağımlı hale gelmektedir. Bu durum ise Kölenin doğal Arzularından uzaklaşarak kendi biyolojik varlığından ayrışmasına sebep olur.³⁹

Sonuç olarak Kojève Efendi-Köle diyalektiğinin mücadele sonrasındaki seyrinde yaşanan dönüşümü bu şekilde tasvir etmektedir. Buradaki anlatımında Hegel ile neredeyse hiçbir ayrışmaya gitmeyen Kojève'in temel farklılığı yine Arzu kavramına yaptığı yoğun vurgudan ibarettir. Bir başka husus da Hegel'in bu aşamada daha çok vurguladığı ölüm korkusunun ve ölümün Köle için Mutlak Efendi haline gelişinin Kojève'de bu şiddette ele alınmayışı ve daha çok Heideggerci **Angst** kavramı üzerinden temellendirmesidir. Bu aşamadan sonra Kojève'in hem Tanınma kavramı bağlamında Hegel yorumu hem de kendi felsefesi açısından belki de en önemli iki kavramı olarak anabileceğimiz Tarihin Sonu ile Evrensel ve Homojen Devlet'e doğru Efendi-Köle Diyalektiğinin tarih içindeki ilerleyişi Kojève tarafından ele alınmaktadır.

3.4. Kölenin Tarihi ve İdeolojileri

Kendi Arzularından ziyade başkasının Arzuları için çalışan ve böylelikle dolaysız bilinci gelişen Köle ile diyalektiğin bu momentinde doyumunu sağlayamaz hale gelen Efendinin oluşturduğu çelişkinin aşılması gerekmektedir. Çalışmasıyla doğanın Efendisi haline gelerek Efendisinden bağımsızlaşmaya başlayan Kölenin bilinci, henüz risk almaya hazır olmadığı için bu momentte özgürleşmemektedir. Fakat halen Tanınmayı Arzulayan Köle tarihsel değişime sebep olacak olan kendi kurgularını yaratmaktadır.⁴⁰

³⁹ Kojève, **ILH**, s. 56.

⁴⁰ Roth, **a.g.e.**, s. 112.

Stoacılıkla başlayan bu süreci Köle hayatındaki çelişkiler ile uzlaşma amacıyla ortaya çıkarmıştır. Kojève, tüm bu kurguları “Kölenin ideolojileri” olarak tanımlamaktadır.⁴¹ Dolayısıyla Kojève’e göre Tanınma mücadelesi bahsedilen tüm bu momentlerin yani tarihin hareket ettirici unsuru olarak görülmektedir. Köle, Efendinin Arzuladığını Arzulamayı kabul etmekte ve bunun yanı sıra Efendi için çalışarak Arzularını ve bunun sağlayacağı doyum fikrini ertelemektedir. Bu anlamda çalışma fikrinin bir toplumun Arzusunu yaratarak genel iradeyi oluşturmaya ve her kurumun temelinde bu iradenin bulunması Kojève için Köleyi toplumun da kurucusu kılmaktadır.⁴²

Stoacılık ve Skeptisizm aşamalarından farklı bir anlatıma gitmeyen Kojève, Hegel’in buradaki düşünme biçimini aktarmakla yetinmektedir. Çünkü onun yorumu açısından esas ilgi çekici olan Mutsuz Bilinç ya da başka bir deyişle Hristiyanlığın ideolojisidir. Hayatını tehlikeye atmaktan korkan Köle bilinci, Arzuladığı Tanınma ile çalışmasını eşzamanlı sürdürmek istemektedir.⁴³ Bu durumun tamamen belirginleştiği moment ise Hristiyanlık kurgusunda ortaya çıkmaktadır. Kojève’in yorumunda önemli bir aşama olarak kabul edilen ve Mutsuz Bilinç olarak da anılan Hristiyanlıkta tüm çelişkiler belirgin hale gelmektedir. Zira Hristiyanlık özgürlük, eşitlik gibi değerleri kabul etse de Köleliğe tam anlamıyla bir başkaldırı gerçekleştirilmemektedir.⁴⁴ Hristiyanlıkta Köle bilincinin içerisinde bulunduğu çelişkilerin herkes için gerekli olduğu kabulü, tüm var olanların çelişki içinde olduğu ve bu dünya ile öte dünyanın birbirinden ayrı mekanlar olarak görülmesi gerektiği fikrinde ortaya çıkmaktadır.⁴⁵ Köle, burada maddi Efendisinden bağımsızlaşmış gibi görünse de Kojève’e göre bu defa kendisini Mutlak bir Efendiye bağlamak niyetindedir. Böylelikle çelişki içerisinde sürdürdüğü hayatını anlamlı hale getirecek, hayatını riske atmadan öte dünyadaki Mutlak Efendi tarafından tanındığını düşünecektir.⁴⁶ Ancak Kojève, bu durumun da Köle bilincine doyum sağlamayacağı ve Tanınmanın yalnızca bu dünyada başka bir özbilinci olumsuzlama yoluyla gerçekleşebileceği hususunda ısrarcıdır.

⁴¹ Kojève, **ILH**, s. 113.

⁴² Roth, **a.g.e.**, s. 114.

⁴³ Kojève, **HGF**, s. 95.

⁴⁴ Kojève, **ILH**, s. 155.

⁴⁵ Kojève, **HGF**, s. 57-8.

⁴⁶ **A.e.**, s. 58.

Bunun yanı sıra Kojève'e göre Hristiyanlığın öğretilerinde Kölelik evrenselleştirildiği için sunulan çözüm Köleyi özgürleştirmek konusunda yetersiz kalmaktadır. Bunun nedeni ise ilk aşamada olduğu gibi Köle bilincinin ölüm korkusu sebebiyle bütün hayatını hizmet ederek/çalışarak geçirmek zorunda olduğu bir Mutlak (Efendi) varlığını sürdürmesidir.⁴⁷ Köleliği olumsuzlamakta bu yüzden yetersiz kalan Hristiyanlık öğretisinin benimsenmesi, Kojève tarafından tarihi oluşturan Köle bilinci için gerekli bir koşul olarak kabul edilmektedir.⁴⁸ Zira Hristiyanlıkta tüm inananların eşit olarak tanındığı Evrensel Kilisenin varlığı ve bununla birlikte tümelin ve tikelin sentezi olan tekilde somutlaşan Tanrı'nın bir insan olarak aramızda yaşaması söz konusudur. Hristiyanlık fikrinin Köle bilincinde saklanarak ortadan kaldırılması tamamen soyut olan Tanrı fikrinin somutlaşması anlamında önemlidir.⁴⁹ Tüm inananları eşit olarak tanıyan ve dünyada yaşamış Tanrı fikri, Kölenin bilincini özgürleştirmesinde önemli bir rol oynamaktadır. Bunun ardından ise Kojève, Hegel'e göre Hristiyan antropolojik idealinin ancak Hristiyan tanrıbilimi ortadan kaldırılıp aşılabilir gerçeğe dönüştürülebileceğini iddia etmektedir.

“Hristiyan İnsan, olmak istediği şey haline ancak, Tanrısız bir insan ya da bir Tanrı-insan haline gelerek gelebilir. Yani, başlangıçta Tanrısında gerçekleşmiş olduğuna inandığı şeyi kendisinde gerçekleştirmek zorundadır. Gerçekten Hristiyan olması için kendisinin İsa haline gelmesi gerekir.”⁵⁰

Hristiyanlık momentinin de böylece sona ermesi ile ortaya çıkan Entelektüel, Mutlak Efendiden özgürleşerek sekülerleşmeye işaret etmektedir.⁵¹ Burada insanın, özgür, tarihsel ve ölümlü bir varlık olarak eylemleri ile verili olanı reddedip tarihsel olarak korunacak bir ürün ortaya çıkarması esas unsur haline gelecektir. Burada Hegel'in dine dair anlatımlarını Hegel'e nispetle oldukça radikal bir şekilde sekülerize ederek ele alan Kojève'in yorumunun farklılaştığını belirtmek gerekmektedir.

⁴⁷ A.e., s. 59.

⁴⁸ A.e.

⁴⁹ Kojève, *ILH*, s. 155.

⁵⁰ Kojève, *HGF*, s. 75.

⁵¹ Leo Strauss, *On Tyranny: Revised and Expanded Edition Including Strauss- Kojève Correspondence*, ed. Victor Gourevitch and Michael S. Roth, Chicago, University of Chicago Press, 2000, s. 173.

3.5. Evrensel ve Homojen Devlet: Tarihin Sonu

Söz konusu sekülerleşme süreci ile birlikte Kojève, kilisenin yerine devletin geçtiğini iddia etmektedir. Köle bilincinin gelişiminin tamamlanacağı devlet, tüm vatandaşların eşit olarak tanındığı, Hristiyanlığın öğretisinde edimselleşememiş özgürlük fikrinin gerçekleştiği son moment olacaktır.⁵² Kojève bu devleti ‘Evrensel ve Homojen Devlet’ (**l'État universel et homogène**) olarak tanımlar. Bu devlette önceki momentlerden farklı olarak öz kesinliğini sağlamak isteyen iki özne karşı karşıya gelmekte ve ikisi de hem kendilerini hem de diğerini olumsuzlayarak birbiri ile dolayımlanmaktadır.⁵³ Kojève’e göre Özgürlük kavramı ve bununla bağlantılı biçimde karşılıklı Tanınma, Evrensel ve Homojen Devlet vatandaşı olmakla gerçekleşmektedir. Hegel’deki özgürlük ve karşılıklı Tanınma bağlantısı burada mevcut olmasına ve Hegel’in devlet ya da toplum anlatımıyla bir paralellik arz etmesine rağmen Kojève’in Evrensel ve Homojen Devletin onun düşüncesine mahsus bir buluş olduğunu belirtmemiz gerekmektedir.

Kojève’in karşılıklı Tanınma’nın gerçekleştiğini düşündüğü bu devlette mücadele ortadan kalkmaktadır.⁵⁴ **Hukuk Fenomenolojisi Taslağı**’nda tartıştığı bu kavram ile özbilincin son aşamasına ulaştığını iddia eden⁵⁵ Kojève tarafından tanımlanan Evrensel ve Homojen Devlette eşitliğin edimselleştirilmesi ile birlikte karşılıklı Tanınma (**la reconnaissance mutuelle et réciproque**) gerçekleşmekte ve özbilincin aradığı doyum sağlanmaktadır.⁵⁶ Böylece tarih boyunca çalışarak Arzusunu ertelemiş ve toplum fikrine olanak sağlamış olan Köle, eşitliği edinerek kendini aşmış olur.⁵⁷ Evrensel ve Homojen devletin vatandaşı karşılıklı Tanınmanın da gerçekleşmesi sebebiyle artık Köle olmaktan tamamen uzaktır. Bu devletin ortaya çıkmasıyla birlikte tarih boyunca varlığını devam ettirmiş olan Efendi-Köle diyalektiği nihai sentezine ulaşmış olur.⁵⁸

⁵² Strauss, **a.g.e.**, s. 175.

⁵³ Kojève, **HGF**, s. 91-6.

⁵⁴ M. Ertan Kardeş, “Carl Schmitt ve Alexandre Kojève Yazışmalarında Tarihin ve Nomosun Anlamı”, **Felsefe ve Tarih**, Ed. Gökhan Murteza, İstanbul, Pinhan Yayınları, 2020, s. 48.

⁵⁵ **A.e.**, s. 48-9.

⁵⁶ **A.e.**, s. 51.

⁵⁷ Alexandre Kojève, “Hegel, Marx, Hristiyanlık”, çev. Jale Özata-Dirlikyapan, **Alman İdealizmi II: Hegel**, ed. Güçlü Ateşoğlu, Doğu-Batı yay. Ankara, 2013, s. 563.

⁵⁸ Kojève, **OPR**, s. 228.

Peki Evrensel ve Homojen Devletin vatandaşının Köleden farkı tam olarak nedir? Evrensel ve Homojen Devletin vatandaşı özgürlüğünü edinmiş ve karşılıklı Tanınmanın sağladığı doyumu anlamıştır. Bunun yanı sıra ölüm korkusu ile hizmet ettiği tüm Efendileri ardında bırakarak, tüm eşit vatandaşlarla birlikte meydana getirdikleri yasa önünde gerçekten özgürleşmektedirler.⁵⁹ Dahası bu devletin dışında Evrensel ve Homojen Devletin vatandaşlarını tanımlayacak ‘düşman’lar bulunmamaktadır.⁶⁰ Tüm mücadele bu biçimde sona erdiği için Kojève aynı zamanda Evrensel ve Homojen Devletin gerçekleşmesi ile Tarihin sonlandığını (**la fin de l'Histoire**) iddia etmektedir.

“Bireyselliği tamı tamına gerçekleştiren Evrensel ve Homojen Devlet, Tarihi sonuna erdirir; çünkü, bu devlette ve devletle doyuma ulaşmış insan artık, onu olumsuzlamaya ve böylece, onun yerine yeni bir şey yaratmaya kalkışmayacaktır.”⁶¹

Zira tüm tarihsel değişimin bir yansıması olarak anılabilecek Efendi-Köle diyalektiği tamamlanmış ve bu nedenle Tarih de sona ermiştir. Ancak Tarihin sona ermesi Kojève için yeni bir şey olmayacağı anlamına gelmemektedir. Tarihin sonuna gelinmesi ile – Kojève için Fransız Devrimiyle- homojen bir devlet ve evrensel eşitlik fikri ortaya çıkmış ve bu son momentte karşılıklı Tanınmanın önemi edimselleşerek belirginleşmiştir.⁶²

Kojève’in düşüncesinde karşılıklı Tanınmanın edimselleşmesi ile birlikte özgürlük kavramı da gerçekleşmektedir. Zira Kojève için karşılıklı Tanınma olmaksızın öznelerin tıpkı Stoacı ve Skeptik bilinçte olduğu gibi kendi öznel gerçekliklerinde bir özgürlük fikrinin varlığı, gerçek özgürlüğe sahip oldukları anlamına gelmemektedir. Özgürlük ve tarihselliği birbiriyle bağlantılı olarak değerlendiren Kojève için Tarih yalnızca özgür bireylerin var olmasıyla gerçekleşmekte ve böylelikle özgürlük ancak tarihsel bir dünyanın yaratılmasıyla sağlanmaktadır. Özgürlüğün gerçekleşme süreci ise daha önce Evrensel ve Homojen Devlet tanımı ile gösterdiğimiz üzere bir

⁵⁹ Kojève, **OPR**, s. 398.

⁶⁰ Kojève, **a.g.e.**, s. 578.

⁶¹ Kojève, **HGF**, s. 250-1.

⁶² Roth, **a.g.e.**, s. 117.

devletin varlığıyla gerçekleşebilmektedir.⁶³ Böylece evrensel olarak tanınmanın değerini anlamış, modern ve Tarih sonrası birey tamamlanmış olmaktadır. Kısaca belirtecek olursak, Evrensel ve Homojen Devlet içinde ortaya çıkan birey aynı anda Tarih'i de sonuçlandırır, çünkü böylelikle insan tam olarak doyuma ulaşmakta ve kendi nihai ürününü reddetmeye gerek duymamaktadır. Kojève için Kölenin kurtuluşu, Kölenin Köle olmayı bırakarak insanileşme sürecini sona erdirmesiyle sonuçlanır.⁶⁴

Kojève, Tarihin Sonu fikrinin, tarihi, hakikatin gerçekleşmesi süreci olarak anlamakla ilişkili olduğunu iddia etmiştir.⁶⁵ Tarihin anlamı ise olayların arkasını okumakla anlaşılabilir hale gelir ve bunu ancak yalnızca olaylara bir süre sonra yeniden dönerek sağlayabiliriz.⁶⁶ Bu durumda eğer Tarihin bir sonu olmazsa bu süreci değerlendirme olanağımız da ortadan kalkacağını çıkarsayan Kojève, bu fikri benimsemekle birlikte dışarıdan tarihsel değişimi yargılamak için tedarik edilen kıstasların aşkın kategoriler olması fikrini ise reddetmektedir.⁶⁷ Bu yüzden Tarihe yönelik şüpheli bir bakışı ve aşkın kategorileri reddettiğimizde ise tarihsel süreci değerlendirebilmek için tek çözüm Tarihin Sonu fikrinin kabulüdür. Kojève'in bu konuda var olanları iyi kabul etmekle başlayan argümantasyonu, bütün eylemlerin ise var olanların olumsuzlanması anlamına gelmesi sebebiyle kötü olduğuyla sonuçlanmaktadır. Ancak bu eylemler gerçekleşmiş olması yönüyle yeni bir gerçeklik oluştururlar ve Kojève bu durumu tanımlayıcı gerçeklik (**la réalité définitive**) kavramı ile serimlemektedir.

Fakat bu kez de tanımlanan bu yeni gerçekliğin nasıl yargılanması gerektiği sorusu gündeme gelmektedir. Kojève, bu yargı için Tarihin bitmesi gerekliliğini yineler. Çünkü ona göre ancak Tarihin bitmesiyle birlikte geçen süreci anlamlandırabilir, nihai gerçeklikten geriye doğru bakarak Tarihin Sonu perspektifiyle değerlendirebiliriz. Böyle bir gerçekliğin reddi halinde tüm var olanlara dair bilğimiz

⁶³ Robert Howse and Byran-Paul Frost, "Introductory Essay The Plausibility of the Universal and Homogenous State", **Outline of a Phenomenology of Right**, Alexandre Kojève, s. 5.

⁶⁴ Kojève, **HGF**, s. 80.

⁶⁵ **A.e.**, s. 249.

⁶⁶ **A.e.**, s. 95

⁶⁷ Alexandre Kojève, "Öncesizlik-Sonrasızlık; Zaman ve Kavram Üzerine Bir Not", çev. Hakkı Hünler, **Alman İdealizmi II: Hegel**, ed. Güçlü Ateşoğlu, Doğu-Batı yay. Ankara, 2013, s. 356.

olumsal olarak kalacak⁶⁸ ve Tanınma kavramının karşılıklı olarak edimselleşebildiği Evrensel ve Homojen Devlet tarihsel eylemi değerlendirmeyi sağlayan bir kıstas olarak ortaya çıkacaktır.⁶⁹

Sonuç olarak Kojève'in Efendi-Köle Diyalektiğinin bütün bir tarih boyunca ilerlemesinin son ucunda özgürlüğünü elde etmiş, karşılıklı Tanınmayı gerçekleştirmiş vatandaşlardan oluşan Evrensel ve Homojen Devlet ile Tarihin sonu gelmiş olmaktadır. Hegel'in Mutlak Bilgi idealinin somutlaştığı Devlet fikri, Kojève'in bu yorumuna izin veriyor gibi gözükse de aralarında bazı radikal farklılıklar bulunmaktadır. Bu bağlamda anılması gereken ilk husus Hegel'in her ne kadar böyle çağrışımları olsa da din ile ilgili tutumunun Kojève'in bütünüyle seküler yaklaşımı ile uzlaştırılması olanaklı değildir. Bununla birlikte Hegel'in dönemindeki politik konjonktürden de oldukça etkilenen devlet anlayışının, Kojève'in 20. yüzyılda kurguladığı Evrensel ve Homojen Devlet ile ciddi farklılıklar barındırması söz konusudur.

Kojève'in anlatısı Tarihin Sonunda insan varoluşunun son figürü olarak ortaya çıkan Bilge (**le Sage**) ile sonlanmaktadır. Her ne kadar Hegel böyle bir figürden söz etmese de **Fenomenoloji**'nin sonunda Mutlak Bilgiyi ele geçiren **Geist**'in somutlaşmış bir hali olarak da düşünülebilecek Bilgenin ortaya çıkışı da Kojève tarafından yine toplumsal bir yapıyla temellendirilmiştir⁷⁰. Kendine özgü bir Bilgelik fikrinin edimselleşemeyecek olması ve Bilgenin deliden ayırt edilebilmesi için tanınmış olması gerektiğinden, Bilge ancak karşılıklı Tanınmanın gerçekleştiği Evrensel ve Homojen Devletin bir vatandaşı (**citoyen**) olabilecektir.⁷¹ Kojève'e göre tamamen filozof ve felsefeyle ilişkili olan bu Bilgelik (**la sagesse**) Kölelikten gelen filozofun artık bilgiyi yalnızca sevmekle kalmayıp aynı zamanda onu kavraması ve ele geçirmesi, başka bir deyişle Hegelci Mutlak Bilgiye ulaşmasıdır.⁷² Böylelikle Bilge, Hristiyanlık öğretisindeki Tanrı'nın rolünü seküler dünyada üstlenmektedir. Sonuçta bu Bilge figürüyle tarih sonlandığı gibi felsefe de sonlanmaktadır.

⁶⁸ Roth, **a.g.e.**, s. 121.

⁶⁹ Kojève, **HGF**, s. 245.

⁷⁰ Kojève, **ILH**, s. 284.

⁷¹ Kojève, **HGF**, s. 82.

⁷² Kojève, **ILH**, s. 280.

Kojève'e göre varlığını ölüm korkusunun şekillendirdiği modern toplum, Hobbes'ta da örneğini gördüğümüz üzere bireyleri şiddetli ölümden koruyarak devam edebilmektedir.⁷³ Fakat Kojève için böylesi bir özgürlük, Köle bilincinin bir kurgusundan başka bir şey değildir. Kojève'e göre bu anlamda tikel Arzularından kurtulmuş vatandaşlardan oluşan Evrensel ve Homojen Devlet nihai bir düzen ve gerçekten radikal bir projedir. Zira tüm vatandaşlar kendilerini özgürleştirerek ölüm korkusundan da kendilerini bağımsızlaştırırlar. Fakat bu, Efendinin başta gerçekleştirdiği gibi öz kesinliğini sağlamak adına mücadele yoluyla edindiği hayatını riske atmasıyla gerçekleşmemektedir. Bu noktada Evrensel ve Homojen Devlet vatandaşları için ölümden tamamen bir bağımsızlaşma gerçekleşmez.⁷⁴ Köle, kurtuluşunu, çalışma yoluyla dünyayı dönüştürerek edinmiştir. Böylece Kölenin işçi (Köle) ve savaşçı (Efendi) niteliklerini kapsayarak yine bu niteliklerin işaret ettiği figürleri aşması gerekmektedir.⁷⁵ Bu anlamda Tarih, Kojève'e göre Napolyon'la somutlaşan Fransız Devriminin evrensel eşitlik fikrinde Efendi-savaşçı ve Köle-işçinin sentezinde tamamlanmıştır.⁷⁶

3.6. Sonuç

Böylece ortaya koymuş olduğumuz Kojève'in Hegel yorumunda Efendi-Köle diyalektiği ile başlayan süreci kısaca ifade etmeyi deneyebiliriz. Bilinç karşısında bağımsız olan nesne, özbilinçli varlığa geçici bir doyum sağladığından, özbilinç sürekli bir doyum sağlayabileceği kendine eşdeğer başka bir varlık aramaktadır. Potansiyel olarak öz kesinliği olan iki özbilincin karşılaşmasıyla birlikte birinin saygınlık uğruna verdiği Tanınma mücadelesinde hayatını riske atması yani verili doğasını olumsuzlaması ile Efendi statüsüne ulaşması söz konusudur. Köle Hegelci tabirle dolaylımsız, Kojèveci tabirle hayvansal bir varlık olmasına karşın Efendi bu mücadele ile dolayimli bir varlık haline gelmektedir. Ancak mücadelenin ardından Kölenin varlığına biyolojik varlığını devam ettirmesi yönünden bağımlı hale gelen

⁷³ M. Ertan Kardeş, **Schmitt'le Birlikte Schmitt'e Karşı: Politik Felsefe Açısından Carl Schmitt ve Düşüncesi**, İstanbul, İletişim yay., 2015, s. 73.

⁷⁴ Kojève, **HGF**, s. 156.

⁷⁵ **A.e.**, s. 231.

⁷⁶ **A.e.**, s. 232.

Efendinin tanınmış özbilinçli varlığı, Kölenin şeyleşmiş -nesne- olan bilinci tarafından kabul edildiği için bu doyum ortadan kalkmaktadır. Köle ise Efendisi için çalışarak doğal olanın dışında tarihsel ve toplumsal nedenler ile dolayım lanmaktadır. Efendinin gücünün ve ilk mücadelenin ortaya çıkardığı korku ile biyolojik varoluşunun da bilinçli varoluşu için gerekli olduğunun farkına varan Köle, bununla birlikte doğayı, çalışma ile dönüştürerek bir **tekhne** sahibi haline gelmekte ve özbilinçli varlığının Tanınması Arzusuyla Efendisinden bağımsızlaşmaktadır.

Fakat Köle bilinci henüz Efendisini olumsuzlamaya cesaret edemediği için kendine ideolojiler üretmeye başlayarak tarihsel değişimi şekillendirmekte ve tarihin özbilinçli hale gelmesini sağlamaktadır. Tarihsel süreç içerisinde çalışması ile aynı zamanda tikel Arzularını ertelemeyi öğrenerek toplumsal yapının temellerini oluşturan Köle, bu süreçte Efendi olsa da doyumunu elde edemeyeceğini anlar. Bu sebeple karşılıklı Tanınmanın önemini kavrayarak Köle ve Efendi kavramlarını aşacak bir varlığa dönüşmesi gerekmektedir. Bu yüzden aslında daha var olmayan olarak tanımlanan bu tamamlanmamış insan, Kojève'in Tarih sonu kavramı ile ortaya çıkan Evrensel ve Homojen Devlette tamamlanmaktadır. Evrensel ve Homojen Devletin vatandaşı Köle-işçi ve Efendi-savaşçının bir sentezi olarak karşılıklı Tanınmanın verdiği doyuma ulaşmış özgür ve tamamlanmış insan haline gelmektedir. Tarihsel sürecin tamamlanması ile hakikat nihai olarak gerçekleşerek somutlaşır⁷⁷ ve bu durum Kojève'e göre Bilge figürünün ortaya çıkışıyla son bulmaktadır. Mutlak bilginin somutlaşmış hali olan Bilge, öncesinde Köle olan filozofun son haline evrilmesidir.⁷⁸ Bilge'nin ortaya çıkışı ile Mutlak Bilgi de kavranmış ve somutlaşmış hale geldiğinden Tarih gibi Felsefe de sonlanmaktadır.⁷⁹ Böylece Kojève de Hegel gibi felsefenin politik tarihle yakından ilişkili ve bu sebeple diyalektik süreçte birbirini biçimlendiren birin iki veçhesi olduğu düşüncesini kabul etmekte ve fazlasıyla vurgulamaktadır, diyebiliriz.⁸⁰

⁷⁷ Kojève, **HGF**, s. 115.

⁷⁸ Auffret, **a.g.e.**, s. 266.

⁷⁹ Kojève, **HGF**, s. 82.

⁸⁰ Kardeş, **a.g.e.**, s. 51-2.

SONUÇ

Tanınma kavramı üzerinden Kojève'in Hegel yorumunu ortaya koymayı amaçlayan bu tezde, Kojève'in Fransa'da ortaya çıkan bu yorumunun nasıl bir gelenek üzerinde yükseldiğini göstermenin gerekli olduğu düşüncesiyle ilk olarak Fransa'da Hegel'in nasıl ele alındığını tespit ederek başladık. Bu sayede Kojève'in özgün anlatısının ortaya çıktığı entelektüel ortamı ve halihazırdaki Hegel değerlendirmelerini belirlemek suretiyle onun bu bağlamda getirdiği farklı yaklaşımı gözlemleyebilmeyi olanaklı hale getirdik. Aynı bölümde Kojève'in felsefi arka planını, etkilendiği isimleri ve düşüncesinin temel kavramlarını değerlendirerek onun Hegel'i ele alışındaki esas unsurları saptadık. Buradaki soruşturma ve incelememiz bize Hegel'in Fransa'daki alımlanışının başlangıçta daha çok politik gündem ile ilişkili olarak ve bununla birlikte entelektüel ortama hakim olan pozitivist yeni bilim ve yeni bir paradigma gündemine uygun hale getirilmesi çabasıyla gerçekleştiğini göstermektedir. Burada daha çok Hegel'in **Mantık Bilimi** metninin ön planda olması ve onun, Boutroux örneğinde olduğu gibi epistemolojik yönü (özellikle de somut tümel kavramsallaştırması) ile söz konusu yeni dünyaya dair bir umut olarak görülmesi kayda değerdir. Daha sonra ilkin Alain'in dersleriyle farklı bir biçimde ele alınmaya başlayan Hegel, Fransa'da varoluşçuluğun ortaya çıkmasına giden bu süreçte birey ve özgürlük odaklı olarak değerlendirilmiş, Wahl ve Koyré'nin yorumlarıyla da "romantik" olarak niteleyebileceğimiz bir kimliğe kavuşmuştur. Söz konusu sürecin bir sonucu olarak Kojève'in anlatısı bu bağlamda ortaya çıkmış ve özellikle Fransız entelektüelleri arasında geniş bir yankı bulmuştur.

Kojève'in felsefi arka planı da tıpkı Hegel gibi çok geniş bir alana sahip olsa da burada en fazla öne çıkan isimlere yoğunlaşmayı tercih ettik. Öncelikle Marx ve Heidegger etkilerinin oldukça belirgin bir biçimde Kojève'in yorumuna da dahil olması sebebiyle örnekler üzerinden bu iki isim ile Kojève arasındaki benzerlik ve ayrılıkları ortaya koyduk. Bu bağlamda Kojève'de kimi zaman fazlasıyla vurgulanan Marksist etkinin birçok bakımdan abartılı olduğunu dile getirmek yerinde olacaktır. Çünkü Marksist ideoloji ile uzlaşması imkansız olan devrimlerin yenilik getirememesi ya da işçi sınıfının fakir burjuva sınıfı olarak değerlendirilmesi

türünden Kojèveci temalar göz önünde bulundurulduğunda onun Marx'ın düşüncesinden oldukça beslendiği fakat Marksist olarak nitelenemeyeceği açıklık kazanır. Hegel'e yaklaşımı ile birlikte düşündüğümüzde de Kojève'in Hegel'i Marx ile okuduğunu değil ama Marx'ı Hegel ile okuduğunu söylemek daha isabetli olacaktır. Kojève'in Heidegger felsefesinden etkilenişi ise çok daha yoğun gözükmektedir. Heidegger'in **Angst**, **Befindlichkeit**, **Dasein** gibi birçok kavramını Hegel okumasında da etkin bir biçimde kullanan Kojève'in Hegel'i Heidegger ile okuduğunu iddia etmek çok ileri gitmek olmayacaktır. Bu bağlamda bir bakıma Hegel ve Heidegger'i sentezleyen Kojève, yorumunda merkezi bir yer tutan Arzu kavramını işin içine katarak insanı eksik olmaklığıyla tanımlamıştır. Bir yokluğun varlığı olarak ortaya çıkan Arzunun karşısında Özgürlük, bu yokluğun varlığını olumsuzlayarak yani ortadan kaldırarak gerçekleşmektedir.

Marx ve Heidegger etkilerinin peşi sıra, Rus-Ortodoks kültürü içinde büyüyen Kojève'in düşüncesini inşa ederken 20. yüzyılın başlarındaki Rus edebiyatı ve Rus din filozoflarından yararlanması söz konusudur. Bu bağlamda, Solovyov ve Fedorov'un Evrensel Kilise ve Tanrılaşmış İnsan kavramlarının Kojève'in Hegel yorumunda oldukça esaslı bir rol oynadığını bu kavramlara yönelik incelememizle gösterdik. Buradaki dini ideallerin sekülerize edilmiş biçimlerini, Hegel'in Tanrıbilimden kurtulmayı amaçlayan mutsuz bilinci ve Devlet idealiyle paralel bir biçimde kurgulayan Kojève, kendi özgün Evrensel ve Homojen Devlet kavramına erişmiştir. Ortodoks kilisesinin ideallerinden biri olan "Evrensel Kilise" kavramı söz konusu Rus din filozoflarının da benimsediği bir ideal olarak tüm inananların eşit olarak görüldüğü ve tanındığı Evrensellik iddiası ile, Kojève'in düşüncesinde sekülerleşerek ve Evrensel ve Homojen Devlete dönüşerek kendine yer edinmiştir.

Böylelikle Kojève'in felsefi arka planını ve Hegel yorumunu ortaya koyduğu Fransa'da kendinden önce Hegel'in nasıl ele alındığını belirleyerek tezimiz için gerekli olan tarihsel ve düşünsel zemini elde ettikten sonra ikinci bölümde Hegel ve felsefesini merkeze aldık. Burada, Tanınma kavramı üzerinden Hegel'i ele alabilmek için onun öncelikle bu kavrama yönelik bağlamı miras aldığı Alman İdealizmi ile olan ilişkisini değerlendirerek başlamanın zorunlu olduğunu düşündüğümüz için Kant, Fichte ve Schelling'in bu bağlamdaki düşüncelerini kısaca ortaya koyarak Hegel ile bağlantılarını göstermeye çalıştık. Kant'ın Kritik projesinin açtığı çığır,

onun takipçisi ve yorumcusu olarak görebileceğimiz Fichte ve Schelling’de çeşitli revizyonlarla geliştirilmiş ve Hegel bu üç ismin de ortaya koyduğu görüşlerle hesaplaşarak kendi felsefesini inşa etmiştir. Özellikle Schelling ile olan yakın ilişkisi de göz önünde tutulduğunda erken döneminden ondan yoğun biçimde etkilenen Hegel, **Geist’in Fenomenolojisi**’ni yazana dek bu etkiden sıyrılamamıştır. Söz konusu metinle Fichte ve Schelling’i aştığını beyan ederek kendi projesinin inşası için ilk büyük adımı atan Hegel, daha sonra da sistemini tamamlayacak diğer eserlerini kaleme almıştır.

Söz konusu miras üzerinden gösterdiğimiz bağlantıların ardına Hegel’in felsefi projesinin mahiyetini onun başlıca eserleri üzerinden göstermeyi hedefledik. Bu bağlamda, özellikle **Felsefi Bilimler Ansiklopedisi**’nde iyice belirginleşen sistem fikrinin temelinde yatan hakikat merkezli felsefe anlayışı Kavramlar ile bütünün inşa edilmesi anlamına gelmektedir. Burada sistemleştirilen şeyin dünya değil düşünce olması her ne kadar Hegel’in spekülatif yönüne işaret etse de onun hiçbir zaman gündeminden çıkarmadığı bir toplumsal yönünün olduğunu da vurgulamak önemlidir. Dolayısıyla Hegel, insanı ve modern dönemde insanın yaşadığı yabancılaşmayı henüz başlangıç evresindeyken bütün açıklığıyla ayırt edebilmiş ve bu yabancılaşmanın üstesinden gelebilmek için özneler arası ilişkiye dair de düşünceler üretmiştir. Sonuç olarak Hegel’in projesi bahsetmiş olduğumuz kavramsal ve spekülatif yan üzerinde temellense de özellikle **Geist’in Fenomenolojisi** ele alındığında bu temelden ayrılamaz biçimde tamamen somut ve toplumsal bir karşılığa da sahip gözükmektedir.

Hegel’in eserleri üzerinden felsefi projesi ile ilgili genel bir fikir oluşturduktan sonra da tezimizin merkezi kavramı olan Tanınmanın Hegel’den önceki seyrine yönelik bir bakış elde edebilmek için Rousseau ve Fichte’nin bu konudaki yaklaşımlarını kısaca ele aldık. Her iki ismin Hegel üzerindeki etkisi de göz önünde bulundurulduğunda, onların bu konudaki düşüncelerinin oldukça önemli olduğu açıktır. Rousseau’nun **amour propre** kavramı etrafında geliştirdiği düşünceleri hem kendinden sonra Tanınma teorisi olarak adlandırılan her girişimde hem de bizzat Hegel’in anlatımında oldukça karşılık bulmuşa benzemektedir. Örneğin, Hegel’in Efendi-Köle diyalektiğindeki prestij mücadelesi, Rousseau’nun anlatımında bir konum elde etme arzusu olarak bulunmakta ya da Rousseau’da **amour propre**’un ıslahı için ortaya

çıkan eğitim fikri Hegel'in Bildung'unda da yankılanmakta izlenimi vermektedir. Her halükârda Rousseau ile Hegel'in bu bağlamdaki ilişkisi daha fazla incelenmesi gereken bir yakınlığa sahip gibi görünmektedir. Rousseau'dan sonra da Fichte'nin doğal hukuk ve hak üzerine akıl yürütmelerinde Tanınma kavramını kullandığı ve tamamen ontolojik bir zeminde söz konusu konuyu ele aldığını, onun Ben-Ben Olmayan teması ile birlikte düşündüğümüzde Hegel'in bilinç-özbilinç ve özbilincin ikilenmesine dair anlatımının da buradan ciddi ölçüde beslendiği açık hale gelmektedir.

Tanınma kavramının Hegel öncesi kullanımları ve Hegel üzerindeki etkileriyle ilgili bu tespitlerden sonra artık bizzat Hegel'in **Geist'in Fenomenolojisi** metninin ilgili bölümlerini esas alarak çalışmamızın temel konusu ile ilgili incelemeyi gerçekleştirdik. Buradaki Hegel'in metninde sunduğu izleği takip etmek suretiyle bilincin aşamalarını, özbilince geçişi, özbilincin ikilenmesini, Efendi-Köle diyalektiği ve ölüm-kalım mücadelesini titiz bir okumaya tabii tuttuk. Tanınma kavramı bu bağlam ve süreç içerisinde ortaya çıktığı için Arzu, Emek, Çalışma gibi kritik olan diğer kavramlarla birlikte Hegel'in akıl yürütmesini ortaya koyduk. Bunun peşi sıra Efendi Köle diyalektiği sürecinin devamında ortaya çıkan kölenin ideolojilerini, yani Stoacılık, Skeptisizm ve Mutsuz Bilince dair anlatımı inceledikten sonra, metnin geri kalan bölümlerini de Tanınma bağlamında değerlendirerek bu bölümü sona erdirdik. Sonuç olarak Hegel'in yukarıda bahsettiğimiz felsefi projesinin öznel aralıklardan daha somut ve tarihsel-toplumsal olduğunu iddia ettiğimiz yönünün serimlenmesinde Tanınma kavramının taşıdığı kilit rol açık hale gelmektedir.

Böylelikle Hegel'in ilgili metnindeki bağlam ve akıl yürütmeyi açıkça serimledikten sonra Kojève'in buna dair yorumunu incelememiz olanaklı hale geldiği için bu kez de onun **Hegel Felsefesine Giriş** metnini esas alarak hareket ettik. Burada da Hegel'in anlatım sırasına koşut biçimde Kojève'in yorum ve akıl yürütmelerini tespit edip onun Hegel ile benzeştiği ve ondan ayrıştığı yerleri tespit ettik. Bu bağlamda muhakkak anılması gereken unsurlardan ilki Kojève'in Arzu kavramını Hegel'den küçük görünen ama büyük sonuçlar yaratan bir şekilde farklı olarak kullandığı ve vurguladığıdır. İnsan oluşturuca olarak nitelenen bu Arzu, Kojève'in Hegel'in anlatısını bir felsefi antropoloji olarak okumasında ve dönüştürmesinde en önemli

araçtır. Bunun yanı sıra Kojève'in de kendi bir gündemi ve projesi olduğunu söylemek yerinde olacaktır. İfadesini Evrensel ve Homojen Devlet'te bulan bu projenin Hegel'in devlet fikri ve buna dair anlatımlarıyla bir paralellik arz ediyor izlenimi verse de, onun görüşleriyle uzlaşması oldukça güç bir yapıya da sahiptir. Neticede Kojève, Arzu kavramı, burada yaptığı insani-hayvani ayrımı, Efendi-Köle diyalektiğinde de bu kavram üzerinden vurgusu, kölenin ideolojilerine dair anlatımındaki farklılaşmalar ve son olarak Evrensel ve Homojen Devlet fikri ile Hegel'den ayrışmakta ve kendi felsefi ve politik gündemine yakınlaşmaktadır. Tezimizde sonuç bölümüne kadar yaptıklarımızı bu şekilde ortaya koyduktan sonra tüm bu malzemeden hareketle kendi sorularımızı sorup yorumlarımızı yaparak Hegel ve Kojève'in anlatımlarını karşılaştırabilir ve nihai değerlendirmelerimizi sunabiliriz. Hegelci olmak ile Hegel'in sadık bir okuru olmak farklı şeyler midir? Başka bir deyişle, daha önce söylediğimiz üzere Hegelci **aufheben** eylemini Hegel düşüncesinin kendisine de uygulamak, Hegel düşüncesini radikal bir şekilde değiştirmek ya da onu tahrif etmek olarak adlandırılabilir mi? Bu anlamda, Dominique Auffret'inin de vurguladığı gibi Kojève'in yorumu, Hegel düşüncesini radikal şekilde değiştirmekse ve aralarında bu kadar fark varsa Kojève neden Hegel maskesi altında kendini felsefe dünyasına tanıtır?¹

Kojève'in Tran-Duc-Thao yazışmalarında² belirttiği üzere ilk hedefi, Hegel'in doğrularını tespit etmek değil, felsefenin doğrusunu ortaya çıkarmaktır. Bu bağlamda, Kojève'in kendi felsefesinden bağımsız bir Hegel yorumu ya da okuması gerçekleştirdiğini iddia etmek tamamen anlamsız olacaktır. Hegel'i insan bilgisinin geliştirmesi bakımından çığır açan bir isim olarak gören Kojève, yine de onun düşüncesine literal anlamıyla sadık kalmamış ve yeni bir Hegel ortaya çıkarmış görünmektedir. Fakat Hegel'e sadakat, onun felsefesine sadakat ise **Geist'in Fenomenolojisi**'nde onun 808. Paragrafta, **Geist**'in sona ulaşmasında bile bilgisinden yeniden doğmuş bir gerçekliğe sahip olacağını ve bu belirli-varlığının dolaysızlığından **Geist**'in kendini yeniden baştan başlatması gerektiğini, önceki **Geist**ların deneyiminden hiçbir şey öğrenmemişçesine kendi kendisini yeniden

¹ Auffret, **a.g.e.**, s. 16.

²Jarczyk Gwendoline, Labarrière Pierre-Jean. Alexandre Kojève et Tran-Duc-Thao. Correspondance inédite. **Genèses**, 2, 1990. A la découverte du fait social, sous la direction de Robert Salais, s. 134.

olgunlaştırması gerektiğini belirttiğini hatırlamak gerekmektedir.³ Öyleyse, Kojève'in, Hegel'in bu sözüne uygun olarak Hegel'i (ya da onun maskesi altında kendini) 20. yüzyıla ya da Hegel'den sonraki bir momente cevap verebilen bir filozof haline getirdiği iddia edilemez mi? Çünkü gerçeği ve gerçekliği yaratan diyalektik hareket Hegel'in döneminde sonlanmamış, Kojève'in yaşadığı 20. yüzyıl Fransa'sına dek devamlılığını sürdürmüştür. Bu durumda, Kojève'in Hegel'e ihanet etmek ya da onu çarpıtmaktan ziyade onu, onunla ileriye taşıdığını iddia etmek de mümkündür, diyebiliriz.

Fakat yine de birçok düşünür ve felsefeci tarafından eleştirilen ve çoğunlukla yorumunun Hegel felsefesinin değerlendirilmesinde radikal değişikliklere neden olduğu iddia edilen Kojève'in Hegel ve metnine yaptığı müdahalelerin Hegel felsefesiyle ne ölçüde uyumlu olduğunu incelememiz gerekmektedir.

Kojève'in Hegel yorumunun, Efendi-Köle diyalektiği sonucu ortaya çıkan Tanınma kavramının kurucu olduğu ve ön plana alındığı orijinal bir Hegel okuması olduğunu gördük. Oysa metin düzeyinde baktığımızda Hegel düşüncesinde özbilincin diğer özbilinç ile karşılaşması sonucu gerçekleşen Tanınma kavramı **Geist'in Fenomenolojisi**'nde çoğunlukla dolaylı olarak birçok kez karşımıza çıksa da bu kavram üzerine Kojève yorumunda olduğu şekliyle doğrudan ve detaylı bir anlatım bulunmamaktadır. Bu nedenle Kojève yorumunun Hegel'in metni üzerinden izlerini sürmek bu iki filozofun bu kavram hakkındaki düşüncelerini açığa çıkaracaktır.

Öncelikle Kojève'in, üçüncü bölümde de ortaya koyduğumuz üzere Tanınma kavramını, insani gerçekliğin kurucusu olarak tanımladığını ve dolayısıyla **Geist'in Fenomenolojisi**'ndeki bu kavramın ortaya çıktığı ilgili bölümü Hegel düşüncesinin esası olarak gösterdiğini tekrar belirtmemiz ve Tanınma kavramının bu biçimde vurgulanışının Hegel'in ikinci bölümde ortaya koymuş olduğumuz düşünceleriyle uygunluğunu ilgili temalar olan Arzu, ölüm kalım mücadelesi ve sonucunda ortaya çıkan Efendi-Köle diyalektiği üzerinden incelememiz gerekmektedir.

Hegel, bilinçten özbilince geçişin tamamlanmasının, özbilincin bir başkasının varlığı aracılığıyla kendine reflekte olması suretiyle mümkün olduğunu göstermekteydi. Dolayısıyla potansiyel özneleri edimsel hale getirmekte zorunlu bir koşul olan

³ Hegel, **a.g.e.**, s. 508.

öznelerin çoğullaşması gerçekleştiğinde, başkası ile karşılaşmada özne kendini yitirmekte ve kendini başka bir öz olarak bulmaktaydı. Bu noktada Hegel, mücadele kavramının zorunlu olduğunu iddia eder ve bunu özbilincin özünün varlık olmadığını vurgulayarak açıklar. Hegel'in sözleri ile Başkasının ölümünü amaçlayan özbilinç onun kendinden daha değerli olmadığını düşünür.

Böylece birliğe yansıyamayan iki karşıt bilinç “tanınan” ve “tanıyan” haline gelmektedir. Bu argümantasyon üzerinden Hegel Tanınma kavramını bir **telos** olarak değerlendirmiyor gibi görünmektedir. Başka bir deyişle Hegel, Tanınma kavramını özbilinç bölümünde özbilincin edimsel bir gerçekliği olarak ortaya koymaktadır. Zira Hegel'in iddiasında Tanınma kavramı, öz kesinliğinden emin olmak isteyen yani kendilerini gerçekleştirmek isteyen özbilinçler tarafından zorunlu bir mücadele sonucu ortaya çıkmaktadır. Kojève için ise Tanınma kavramı insani gerçekliğin **telos**udur. Kojève, var oluşumuzu hayvani gerçekliğin içinde oluşan insani gerçeklik ile açıklarken Tanınma kavramını bu insani gerçekliğin oluşturucu sebebi olarak ortaya koymaktadır. Dolayısı ile Hegel'in Efendi-Köle diyalektiğindeki ilk Tanınma kavramı, özbilincin kendini başkası yoluyla tanınması ve tamamlaması olarak açıklanırken Kojève için Başkasının değerini diğer bilincin kendi değeri gibi kabul etmesi/benimsemesi biçiminde karşımıza çıkmaktadır, diyebiliriz.

Bu bağlamda, Hegel ve Kojève'in 'Başkası' kavramını ele alışının Tanınma kavramını tanımlamalarındaki farkı yarattığı da düşünülebilir. Hegel için özbilincin özü kendini başkası olarak sunmakta böylelikle de kendi-dışında kalmaktadır. Bu özün dışındalığı sebebiyle özbilinç ilk olarak 'Başkası'nı ortadan kaldırmakta ve sonra öz kesinliği için saklayarak ortadan kaldırmakta ve özbilincin son aşamasında ise hem kendini hem de Başkası'nı ortadan kaldırmaktadır. O halde bu 'Başkası' her iki özbilinç için de bir anlamda kendi ile uzlaşım amacını taşımaktadır. Kojève için ise 'Başkası' bir diğerinin kendini Arzulaması (ya da Tanınması) Arzusuyla oradadır. Her ne kadar Hegel düşüncesi ile kesişir biçimde öz kesinliğin sağlanması yoluyla sonuçlanacak olsa da Tanınma, Hegel için Başkasının kendinden daha değerli olmaması nedeniyle bu momentte, özbilincin kendini gerçekleştirmesindeki unsur olarak ortaya çıkarken Kojève için insani gerçekliğin Arzusu olarak kendini göstermektedir.

Arzu, Hegel’de daha önce gördüğümüz üzere bilincin kendine reflekte olma edimini gerçekleştirmesi için bir hareket olarak ortaya çıkmaktaydı. Ancak Kojève için ise Arzu, belirttiğimiz üzere Tanınma Arzusu olarak insani gerçekliğin kurucu ögesidir. Böylece Kojève için Arzu kavramı Hegel’in Efendi-Köle diyalektiğinde var olan Arzu kavramından çok daha büyük ve kurucu bir anlama gelmektedir. Kojève bu Tanınma Arzusunu bir varlığın yokluğu olarak belirlemesi ve bunu değer kavramıyla ilişkilendirmesi sebebiyle farklılaşmaktadır. ‘Başkası’nın Arzusunun Arzulanması, başka bir deyişle kendi değerimin başkasınca Arzulanmasını istemek anlamına geldiğinden, Kojève için bu değer başkasınca Arzulanmadıktan sonra değer değildir. Başka bir deyişle, bilincin değerinin başkasının değeri gibi Tanınması Kojève için insan oluşturuşu diye nitelenirken Hegel’de böyle bir durumun söz konusu olduğunu söylememiz olanaklı değildir.

Hegel’e göre özünün varlık olmadığını anlayan özbilinç yaşamını tehlikeye atmalı, kendinin bağımsız özbilinç olduğunu ispatlamalı ve kendi değerinin Başkası’ndan daha üstün olduğunu ölümü göze alarak kanıtlayarak mücadeleye girmelidir. Bu yolla ilk kez varlığını edimselleştirebilen özbilinci bağımsız kılan mücadeledir. Bu bağlamda, Kojève’de Arzu olarak belirlenen insan oluşturuşu etmenin Hegel’de ölüm-kalım mücadelesine denk düştüğü dahi söylenebilir. Kojève’de ise ölüm-kalım mücadelesinin, Tanınma Arzusunun doğurduğu -Hegel’de olduğu gibi- yaşanması gereken zorunlu bir süreç olduğu fakat bizzat insan oluşturuşu olmadığı açıktır.

Bu bağlamda, Kojèveci Tanınma kavramının şiddet unsurunu öncelenmesi fikrinin yanlış olduğunu öne süren Hyppolite’in Hegel yorumuna değinerek Kojèveci Tanınma ve mücadele kavramlarının Hegel felsefesiyle uygunluğu sorununu daha açık hale getirmeye çalışabiliriz. Hyppolite, Kojève’de gördüğümüz gibi Tanınma kavramını öncelenen bir şiddet unsuru fikrine karşı çıkmakta ve Arzu kavramı ile Ben’in eşitlenmesi durumunu reddetmektedir.⁴ Peki Hegel’in Tanınma ilişkisi Efendi-Köle diyalektiğinin bir sonucu olarak şiddet unsurunca öncelenmeli midir? Hyppolite, bu şiddet unsurunun öncelenmesine karşı çıkmakta ve Hegel’deki karşılıklı tanınma temasının daha ön planda olduğunu vurgulamaktadır.⁵ Arzu ve

⁴ Jean Hyppolite, **Genesis and Structure of Hegel's Phenomenology of Spirit**, çev. Samuel Cherniak, John Heckman, Northwestern University Press, 1974, s. 163.

⁵ A.e., s. 168.

özbilincin birbirinden ayırt edilmesi gerektiğini iddia eden⁶ Hyppolite'e göre Arzu, özbilincin kendini gerçekleştirme isteği olarak kabul edildiğinde, başkasıyla gerçekleştirilecek uzlaşım şiddet unsuru barındırmamaktadır. Özbilincin ikilenmesi kısmında, bilincin kendine dönmesi için onun varlığına eşdeğer, olumsuzlandığında dahi varlığını sürdürebilecek bir varlığa ihtiyacı olduğunu ve ancak bu şekilde bir başka bilinç karşısında kendine dönerek kendini tanıdığını görmüştük. Bu nedenle Hyppolite'in iddiasına göre iki bilincin de asli olması, başka bir deyişle diğer bilincin tüketilen bir nesneden bir farkı olması gerekmektedir. Kojève'in değerlendirmesinde ise Tanınma kavramı kesin surette Tanınma Arzusunun doğurduğu bir mücadele fikrini önelemektedir.

Peki Hyppolite'in tasvir ettiği türden bir Tanınma olanaklı ise Kojève'de neden şiddet unsuru içeren bir mücadele fikrine gerek duyulmaktadır? Hatırlanacağı üzere Anlama Yetisi aşamasındaki dolayimsız fakat edimsel olmayan ve öz-kesinliğini ortaya koyarak bağımsızlığını elde etmek isteyen özbilinç, kendisiyle aynı Arzuyu taşıyan başka bir özbilinç ile karşılaşmaktaydı. Dolayısıyla edimsel olmayan ve öz-kesinliğini sağlamamış bu özbilincin mücadele olmaksızın bunları elde etmesi ve Tanınmayı sağlaması Hegel'in anlatısına göre olanaklı olamayacaktır. Bunun yanı sıra, daha önce proto-özne olarak da andığımız bu ilkel özbilinç öz kesinliğini ancak tüketme ve ortadan kaldırma yoluyla elde edebileceğini düşündüğü için Hyppolite'in tasvir ettiği türden bir Tanınma söz konusu değildir. Dolayısıyla, Kojèveci Tanınma için mücadelenin Hegel'in felsefesine daha çok uygunluk gösterdiği ifade edilebilir.

Kojève'in Hegel yorumuna karşı bir diğer eleştirinin ise Kojève'in sol Hegelci olarak anılması yani daha önce açıkladığımız üzere Marksist bir perspektifle Hegel felsefesini yorumlaması söz etmiştik. Bu eleştirinin temel iddiası, Kojève'in tarih boyunca sürdüğünü iddia ettiği Efendi-Köle karşıtlığının, tarihi sınıfsal bir mücadele şeklinde okumayı getirdiği yönündedir. Bu anlamda, Kojève'e göre Efendi-Köle diyalektiğinin sonucunda Efendiyi aşan Köle, bu aşmayı yalnızca fikri olarak gerçekleştirdiği ve edimselleştiremediği için ideolojileri ile tarihin momentlerini oluşturmaktadır. Kölenin tarihini okurken burjuva ve işçi sınıflarına yaptığı atıflar düşünüldüğünde bu eleştiride bir haklılık payı olduğu dile getirilebilir. Zira, salt bir

⁶ A.e., s. 160-1.

biçimde sınıfsal mücadele yoluyla bir tarih anlatısı Hegel'in düşüncesinde bulunmamaktadır.

En temelde Kojève'in Tanınma kavramı ve onun toplumsal olan ile ilişkisi üzerinden Hegel felsefesine dair yorumunu çözümlerken aynı zamanda bu yorumun Hegel felsefesine olan uygunluğunu ortaya koymayı amaçladığımız bu çalışmayı **Geist'in Fenomenolojisi**'ni merkeze almak suretiyle gerçekleştirdik. Bunun sonucunda, Tanınma ilişkisinin ikililiğinin nihai olarak Karşılıklı Tanınmada çözülüp bilincin bu biçimde bağımsızlaşabilmesinin imkanını ortaya koyan Hegel'in üzerine Kojève'in sunduğu perspektifle, söz konusu ilişkinin eşit tanınan vatandaş imgesi ile organik bir bağ oluşturduğunu açığa çıkaran bir Hegel yorumu olarak Kojève düşüncesini aşırı bir okuma diye nitelemek yerine özgün ve Hegelci bir Hegel yorumu şeklinde almak gerektiği kanaatindeyiz.

Hegelci Arzu kavramının dönüştürücü hareketi, Kojève felsefesinde insan varlığının eksikliğini gösteren insan-olusturucu bir nitelik halini alarak merkezileşmiş ve bu eksikliğim ortadan kaldırılması için özneler-arası ilişkinin kurulması adına mücadelenin önemini kavramamızı gerektirmiştir. Israrla vurguladığımız toplumsal olana dair bu olanağın Arzu kavramıyla temellendirilmesinin ve felsefede düşüncenin toplumsal olandan başka bir alanda gerçekleşmeyeceğine dair Kojève'in iddiasının, Hegel'in kendi metninde de karşılıkları olduğunu ve onun projesinin spekülasyon yanı ile koşut bir biçimde bu gündemden hiç uzaklaşmadığını göstermeye çalıştık.

Yukarıda gördüğümüz gibi Kojève için, Hegel'in döneminde Napolyon ile somutlaşan eşitlik, özgürlük gibi kavramlar artık yalnızca kavramsal olarak kalmayıp edimselleşeceği Evrensel ve Homojen Devlet'i beklemektedir. Tarihin ve Felsefe'nin sonunu duyuran Kojève'in kendisi bu bitişi beyan eden Bilge midir? Yoksa yalnızca vaat edilen son'u duyuran bir filozof mudur? Kojève'in özellikle derslerini ve metinlerini yayınlamakta gösterdiği ilgisizlikten dolayı kendisinin bu soruyu nasıl yanıtladığı belirsizdir. Fakat Tanınma kavramının Kojève'deki bu nihaileşmesini tüm felsefe tarihinin bir sentezi halinde gerçekleşmesi ve somutlaşması olarak okumak Kojève'in Hegel yorumuna uygun bir spekülasyon olacaktır, diyebiliriz.

Sonuç olarak Kojève'in Hegel yorumunun, filozofun metninden ayrılan birçok yöne sahip olmasına ve onu kavramsal çerçeveyi değiştirerek ele almasına rağmen,

Hegel'in felsefesinin bu yoruma müsaade edebileceğini ve söz konusu okumanın Hegel'in düşüncesinin Hegelci prensiplere uymak suretiyle ileri taşınması olarak görülebileceğini ifade ederek çalışmamızı sona erdirebiliriz.



KAYNAKÇA

- Auffret, Dominique: **Alexandre Kojève: La philosophie, l'État, la fin de l'Histoire**, B. Grasset, 1990.
- Alquié, Ferdinand: “Études Hégéliennes” **Revue Philosophique de la France et de l'Étranger**, Presses Universitaires de France, 1950 s. 191-200.
- Badiou, Alain: **Fransız Felsefesinin Macerası**, çev. P.Burcu Yalım, İstanbul, Metis Yayınları, 2019.
- Baugh, Bruce: “Limiting Reason's Empire: The Early Reception of Hegel in France”, **Journal of the History of Philosophy**, Nisan, 1993, s. 259-275.
- Baugh, Bruce: **French Hegel: From Surrealism to Postmodernism**, New York, Routhledge, 2003.
- Beiser, Frederick: “Introduction Hegel and the Problem of Metaphysics”, **The Cambridge Companion to Hegel**, University of Cambridge, Cambridge, 1993.
- Benson, Thomas Michael: **Desire And The Path Of Recognition In Hegel's Intersubjectivity**, Brock University, 2005.
- Bourgeois, Bernard: “Alain, lecteur de Hegel”, **Revue de Métaphysique et de Morale**, Presses Universitaires de France, 1987, s. 238-256.
- Caird, Edward: **Hegel**, Cambridge Scholars Press Ltd, Londra, 2002.
- Canguilhem, Georges: “Hegel en France”, **Revue d'histoire et de philosophie religieuses**, No:4, 1948 s. 282-297.
- Comay, Rebecca: **Mourning Sickness: Hegel and the French Revolution**, Stanford University Press, Stanford, California.

- Cooper, Barry: **The End of History: An Essay On Modern Hegelianism**, University of Toronto Press, 1984.
- Delaney, Manning Brian: “Introduction” **Translating Hegel: The Phenomenology Of Spirit And Modern Philosophy**, Edit. Brian Manning Delaney, Sven-Olov Wallenstein, Södertörn University, 2012.
- Demuth, Andrej: “Heidegger’s concept of “die Befindlichkeit” and His Role in Human Cognition and Self-cognition”, **Kaygı**, 2012 s. 11-17.
- D’Hondt, Jacques: **Que Sais Je? Hegel et L’Hégélianisme**, Presses Universitaires de France, Paris, 1982.
- D’Hondt, Jacques: “Les Études Hégéliennes”, **Doctrines et concepts, 1937-1987: Rétrospective et Prospective : Cinquante Ans de Philosophie de la Langue Française**, Librairie Philosophique, Paris, 1988.
- Drury, B. Shadia: “The End of History and the New World Order” **International Journal**, 1992/1993 s. 80-99.
- Fabiani, Jean-Louis: **Fransız Filozofu Kimdir? Kavramların Toplumsal Yaşamı (1880-1980)**, İstanbul Bilgi Üniversitesi yay., çev. Alev Er, İstanbul, 2013.
- Fedorov, N. F.: **Sochineniya**, Mysıl, Moskva, 1982.
- Ferrarin, Alfredo: **Hegel and Aristotle**, Cambridge University Press, Cambridge, 2004.
- Fichte, Gottlieb Johann: **Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre**, 1794.
- Fichte, Gottlieb Johann: **Foundations of Natural Right**, çev. Michael Baur, Cambridge, Cambridge University Press, 2000.
- Findlay, J. N.: **Hegel: A Re- Examination**, Allen & Unwin, London, 1958.

- Giovanni di George,
H. S. Harris: **Between Kant and Hegel: Texts in the Development of Post--Kantian Idealism**, Hackett Publishing Company, 2000.
- Groys, Boris: **Introduction to Antiphilosophy**, çev. David Fernbach, Verso, London, 2012.
- Guyer, Paul: "Introduction the starry heavens and the moral law" **The Cambridge Companion to Kant and Modern Philosophy**, Cambridge University Press, New York, 2006
- Guyer, Paul: **Kant**, Routhledge, New York, 2006.
- Gwendoline, Jarczyk,
Labarrière, Pierre-Jean: Alexandre Kojève et Tran-Duc-Thao. Correspondance inédite. **Genèses**, 1990, s. 131-137.
- Harris, H.S.: "Hegel's intellectual development to 1807", **The Cambridge Companion to Hegel**, Edit. Frederick C. Beiser, Cambridge University Press, Cambridge, 1993.
- Harris, H.S.: **Hegel's Development: Toward the Sunlight 1770-1801**, Oxford University Press, New York, 1. Basım 1972, 2. Basım 2002.
- Harris, H.S.: "Hegelianism of the 'Right' and 'Left'", **The Review of Metaphysics**, 1958, s. 603-609.
- Hartmann, Nicolai,
M. R.-L. Klee: "Hegel et le Problème de la Dialectique du Réel" **Revue de Métaphysique et de Morale**, Temmuz-Eylül, 1931. s. 285-316.
- Hegel, G.W.F: **Encyclopaedia of the Philosophical Sciences in Basic Outline. Part I. Science of Logic**, çev. Klaus Brinkmann&Daniel O. Dahlstrom, Cambridge University Press, Cambridge, 2010.
- Hegel, G. W. F: **Faith and Knowledge**, çev. H.S. Harris, Walter Cerf, Suny Press, 1977.

- Hegel, G. W. F: **Hukuk Felsefesinin Prensipleri**, çev. Cenap Karakaya, Sümer yay., İstanbul, 2019.
- Hegel, G. W. F: **Mantık Bilimi: Büyük Mantık**, çev. Aziz Yardımlı, İdea yay., İstanbul, 2014.
- Hegel, G. W. F: **Phénoménologie de l'esprit**, çev. Bernard Bourgeois, VRİN, Paris, 2006.
- Hegel, G. W. F: **Philosophy Of Mind**, çev. W. Wallace A. V. Miller, Oxford University Press, Oxford, 2007.
- Hegel, G. W. F: **The Difference Between Fichte's and Schelling's System of Philosophy**, çev. H. S. Harris, Walter Cerf, State University of New York Press, Albany, 1997.
- Hegel, G. W. F: **The Phenomenology of Spirit**
Edited and translated by Terry Pinkard, Cambridge University Press, Cambridge, 2018.
- Hegel, G. W. F: **Tinin Görüngübilimi**, çev. Aziz Yardımlı, İdea yayınevi, İstanbul, 2011.
- Heidegger, Martin: **Metafizik Nedir?**, çev. Mazhar Şevket İpşiroğlu, Suut Kemal Yetkin, Kaknüs yay., İstanbul, 2003.
- Heidegger, Martin: **Varlık ve Zaman**, çev. Kaan Ökten, Alfa yay., İstanbul, 2018.
- Hyppolite, Jean: **Genesis and Structure of Hegel's Phenomenology of Spirit**, Trans. Samuel Cherniak, John Heckman, Northwestern University Press, 1974, Introduction, John Heckman.
- Houlgate, Stephen: "G. W. F. Hegel: The Phenomenology of Spirit", **The Blackwell Guide to Continental Philosophy**, Edit. Robert C. Solomon, David Sherman, Blackwell Publishing, Oxford, 2003.

- Houlgate, Stephen: “Why Does The Development Of Self-Consciousness In Hegel's "Phenomenology" Make "Recognition" Necessary?”, **Archivio di Filosofia**, Riconoscimento E Comunità: A Partire Da Hegel, 2009 s. 13-20.
- Inwood, Michael J.: “Death, Hegel and Kojève”, **Eidos: A Journal For Philosophy Of Culture**, 2, 2017 s. 68-77.
- Inwood, Michael J.: **A Hegel Dictionary**, Blackwell Publishers, 1992.
- Kamal, Mohammed: “Master-Slave Relationship In Hegel’s Philosophy”, **Indian Philosophical Quarterly**, Ekim, 1998 s. 455-466.
- Kardeş, Ertan M.: **Schmitt’le Birlikte Schmitt’e Karşı: Politik Felsefe Açısından Carl Schmitt ve Düşüncesi**, İletişim yay., İstanbul, 2015.
- Kardeş, Ertan M.: “Carl Schmitt ve Alexandre Kojève Yazışmalarında Tarihin ve *Nomosun* Anlamı”, **Felsefe ve Tarih**, Ed. Gökhan Murteza, Pinhan yay. 2020.
- Karpenko, I. L.: **İstoriya Russkoy Filozofii: Metodiçeskiye Ukazaniya**, Vzlet, Volgograd, 2002.
- Kelly, Michael: “Hegel in France to 1940: A Bibliographical Essay”, **Journal of European Studies**; Mart, 1981.
- Kelly, Michael: “The Post-war Hegel Revival in France: A Bibliographical Essay” **Journal of European Studies**, Vol: 13, issue: 51, Eylül, 1983 s. 199-216.
- Kleinberg, Ethan: **Generation Existential: Heidegger’s Philosophy in France, 1927-1961**, New York, Cornell University Press, 2005.
- Kojève, Alexandre: **Hegel Felsefesine Giriş**, Yapı Kredi Yayınları, çev. Selahattin Hilav, İstanbul, 2015.
- Kojève, Alexandre: **Introduction à la Lecture de Hegel**, Gallimard, Paris, 1947.

- Kojève, Alexandre: **Introduction To The Reading Of Hegel**, Edited by Allan Bloom Translated from the French by James H. Nichols Jr., Cornell University Press, 1969.
- Kojève, Alexandre: **Esquisse d'une phénoménologie du Droit**, Gallimard, 2007.
- Kojève, Alexandre: "Öncesizlik-Sonrasızlık; Zaman ve Kavram Üzerine Bir Not", çev. Hakkı Hünler, **Alman İdealizmi II: Hegel**, ed. Güçlü Ateşoğlu, Doğu-Batı yay. Ankara, 2013.
- Kojève, Alexandre: "Hegel, Marx, Hristiyanlık", çev. Jale Özata-Dirlikyapan, **Alman İdealizmi II: Hegel**, ed. Güçlü Ateşoğlu, Doğu-Batı yay. Ankara, 2013.
- Kojève, Alexandre: **Outline of a Phenomenology of Right**, trans. Byran-Paul Frost and Robert Howse, Ed. Byran-Paul Frost, Rowman and Littlefield Pub. 2007.
- Love, Jeff: **The Black Circle: A life of Alexandre Kojève**, Columbia University Press, 2018.
- Lynch, A. Richard: "Mutual recognition and the dialectic of master and slave: Reading Hegel against Kojève", **International philosophical quarterly**, 2001, s. 33-48.
- Lucchelli, Pablo Juan, McGowan, Todd: 'The Early Lacan: Five Unpublished Letters from Jacques Lacan to Alexandre Kojève'' **American Imago**, The Johns Hopkins University Press, Güz, 2016, s. 325-341.
- Marmasse, Gilles: "The Hegelian Legacy in Kojève and Sartre'', Herzog L. **Hegel's Thought in Europe**, Palgrave Macmillan, Londra, 2013 s. 239-249.
- Marx, Karl: **Capital: A Critique of Political Economy** vol.III, çev. David Fernbach, Published by the Penguin Group, London, 1993.
- Marx, Karl: **1844 El Yazmaları**, çev. Murat Belge, iletişim yay., İstanbul, 2017.
- Marx, Karl, **Komünist Manifesto**, çev. Süleyman Arslan, Bilim ve

- Friedrich Engels: Sosyalizm yay., 1976, Ankara.
- Moore, A. Christopher: **The Rational Historicism of Alexandre Kojève: A Study In The Antropology Of The Modern Era**, New Orleans, Tulane University, 1996.
- Mubimbe V.Y., A. Bohm: “Hegel's Reception in France”, **Journal of French and Francophone Philosophy**, Vol:6, No:3, 1994 s. 5-33.
- Neuhouser, Frederick: “Rousseau and the Human Drive for Recognition (Amour Propre)”, **The Philosophy of Recognition: Historical and Contemporary Perspectives**, Lexington Books, 2010, s. 21-46.
- Patchen Keith: “Alexandre Kojève: Moscow’s Mandarin Marxist Mole In France”, **National Observer**, Bahar, 2003 s. 37-48.
- Pinkard, Terry: **Hegel**, çev. Mehmet Barış Albayrak, Türkiye İş Bankası Kültür Yay. İstanbul, 1. Basım 2012, 2. Basım 2017.
- Redding, Paul: “Fichte’s Role in Hegel Phenomenology of Spirit chapter 4”, (Çevrimiçi).
- Rockmore, Tom: **Hegel’den önce Hegel’den sonra: Hegel’in Düşüncesine Tarihsel Bir Giriş**, Çev. Kağan Kahveci, Say yay, İstanbul, 2019.
- Rosen, Zvi: “The Split in the Hegelian School: Emergence of the Young Hegelians” **Bruno Bauer and Karl Marx. Studies in Social History**, 1977.
- Roth, S. Michael: **Knowing and History: Appropriations of Hegel in Twentieth-Century France**, Cornell University Press, 1988.
- Rousseau, J. J.: , “Discourse on the Origin and Foundations of Inequality among Men”, **The Discourses and Other Early Political Writings**, çev. Victor Gourevitch, Cambridge, Cambridge University Press, 1997.
- Rutkevich, M. A.: “Alexander Kojève: From Revolution to Empire”, **Studies in East European Thought**, 2017, s. 329–344.

- Sedgwick, Sally: “Introduction: Idealism from Kant to Hegel”, **The Reception of Kant's Critical Philosophy: Fichte, Schelling, and Hegel**, edit. Sally Sedgwick, Cambridge University Press, Cambridge, 2000.
- Schelling, F. W. J. **Vom Ich als Prinzip der Philosophie oder über das Unbedingte im Menschlichen Wissen**, Hofenberg, Berlin, 2016.
- Schelling, F. W. J **System Of Transcendental Idealism**, çev. Peter Heath, Michael Vater, University Press of Virginia, Charlottesville, 2001.
- Sinnerbrink, Robert: “Recognitive Freedom: Hegel and the Problem of Recognition”, **Critical Horizons: A Journal of Philosophy & Social Theory**, 2004 s. 271-295.
- Solomon, Robert C.: **In the Spirit of Hegel**, Oxford University Press, 1983.
- Solovyov, Vladimir S.: **Chteniye o Bogocheloveke**, Moskova, Ripol Klassik, 2018.
- Solovyov, Vladimir S.: **Rossiya i Vselenskaya Tserkov**, Fabula, Moskova, 2016.
- Solovyov, Vladimir S.: **Smysl Lyubvi**, Azbuka, Moskva, 2016.
- Stanguennec, André: “Première Table Ronde: La Réflexion dans la Philosophie Allemande et Française aux XIX^e et XX^e Siècles”, **Revue des Sciences philosophiques et théologiques**, Vol. 90, No. 1 Janv.-Mars, 2006 s. 67-77.
- Stepelevic S. L.: **The Young Hegelians: An Anthology**, Cambridge, 1983.
- Stern, Robert: **Routhledge Philosophy Guidebook; Hegel and the Phenomenology of Spirit**, Routhledge, 2002.
- Strauss, Leo: **On Tyranny: Revised and Expanded Edition Including Strauss- Kojève Correspondence**, ed.

- Victor Gourevitch and Michael S. Roth, University of Chicago Press, Chicago, 2000.
- Tokarev, Dimitri: “Les Auditeurs Russes «Inaperçus» (GORDIN, TARR, POPLAVSKIJ): du séminaire Hégélien d'Alexandre Kojève à l'École Pratique des Hautes Études, 1933-1939”, **Revue des études slaves**, Institut d'études slaves, 2017, s. 495-514.
- Verene, Philip Donald: **Hegel's Recollection: A Study of Images in the Phenomenology of Spirit**, State University of New York Press, Albany, 1985.
- Wahl, Jean **Le Malheur De La Conscience Dans La Philosophie De Hegel**, Paris, Presses Universitaires de France, 1929.
- Westphal, Kenneth: “The Basic Context and Structure Of Hegel’s Philosophy of Right”, **The Cambridge Companion to Hegel**, Edit. Frederick C. Beiser, Cambridge University Press, Cambridge, 1993.
- Williams, R. Robert: **Recognition: Fichte and Hegel on the Other**, Albany, State University of New York Press, 1992.
- Zurn F. Christopher: “Introduction”, **The Philosophy of Recognition: Historical and Contemporary Perspectives**, ed. Hans-Christoph Schmidt am Busch, Christopher F. Zurn, Lexington Books, Maryland, 2010.