

Tarihsel Eleştirel Marksizm Sözlüğü

İdea

Ar.: al-fıkra. – İng.: idea. – Fr.: idée. – Rus.: ideja. – İsp.: idea. – Çince: sixiang, guannian, linian 思想, 观念, 理念
Yunanca ἰδέιν kelimesinden (görmek, fark etmek) ἰδέα, Latince *videre* (görünüş, biçim); ayrıca εἶδος (cins, nitelik), εἶδωλον (görünüm, görünüş). İdea, antik şairlerde (**Homeros**, **Pendar**, **Theognis** vd.) şeylerin duysal olarak algılanabilen, biçimsel yönünü belirtmektedir. Gündelik dilde idea, görme ve tanıma ile ilgili, genel olarak şeylerin nitelendirilmesinde kullanılmıştır.

İdea, **Platon**'dan beri felsefi geleneğin ana kavramlarından biridir. Bununla birlikte duysal olandan duydusına ya da duyuüstüne, sadece akılca anlaşılabilir olana doğru bir anlam değişimi görünmektedir. Çoğu zaman, olguların ya da eylem tasarılarının somut toplumsal veya doğal ilişkilerinin ötesinde “idealar âleminde” bağımsız varlıklara sahip oldukları fikrini belirtmektedir. İdea hakkında konuşmak, genel olarak onları üreticilerinden soyutlamaktadır ki bu üreticiler, doğal olarak, “siyasi tutkular” alanına doğru sınırı geçmeyi ‘ihane’ kabul eden özel “bir sınıf insan” statüsünü talep etmektedirler (**Benda** 1922/1983, 111f). Bu konuşma, Marx'ın ‘idealleştirme’, ‘göge çıkarma’ ya da ‘öte-dünyalaştırma’ olarak adlandırdığı, parçalanmış bu-dünyanın düşünsel bir-şekle-sokulmasının sonucudur. Gerçi ilişkiler “tabi ki sadece idealar ile ifade edilebilir”, ama aynı zamanda bunların tek başına eleştiri ile değiştirilemeyecekleri de doğrudur. Eğer “ilişkilerin egemenliği [...] bireylerin kendi bilinçlerinde ideaların

egemen olması olarak görünürse”, bu algı egemen sınıfların kendileri tarafından “her şekilde tahkim edildiği, beslendiği, ezberletildiği içindir” (Gr, 82; 42/98). Marksist tartışma sıklıkla idea ve madde karşıtlığıyla uğraşmıştır, ancak genel olarak idea adı altında birleştirilmiş ve öte-dünyalaştırılmış deneyim ve pratik anlarını -genişletilmiş hareket kapasitesi perspektifi içerisinde tekrar elde edebilmek için- açığa çıkarmayı hedeflemiştir. Felsefi spekülasyonun “gerçek ilişkileri”, “ideanın” bunlara “kendisi ile” aracılık ettiği bir “perdenin” arkasına itmesiyle (I.2, 8; krş. **Haug** 1993, 181) idealar, gerçek tarihten kopmuş bir “idealar tarihi” kurmaktadır. Bu **Marksist** anlayış **Hegel**'e bakılarak kazanılmıştır, bununla birlikte felsefe tarihinin söylem dökümünün özünü karşılamaktadır; bu tarih, varlığı düzenleyen yapıyı, içerisine yüce bir özün daha doğrusu Tanrı'nın yansıtıldığı idealar ile kodladığı sürece.

İdealar felsefi gelenek içerisinde esas olarak ‘insel’ kabul edilmektedir. Bu inanç ile ilgili bir kırılma kendisini Aydınlanma ile **-Voltaire** çok sayıda ‘ideaya’ sahip olduğunu ama bu nedenle “la nature des idées” (*Dict. Phil.*, “Idée”) bilinmediğini ileri sürdüğünde- duyurmuştur. Metafiziksel güvencelerin önemsizliğinin kaydedilmesindeki kaygısızlık, kelimenin önemli olan ‘fikir’ ya da ‘tasavvur’ anlamındaki gündelik dilde-dünyevi kullanımından kaynaklıdır. Tasavvurların kaçınılması zor ön yargılara bağımsızlaşabilmesine Ludwig **Wittgenstein** değinmektedir: “İdea adeta bir gözlük gibi burnumuzun üstünde durmaktadır. Ve neye bakarsak onun içinden görürüz. Onu çıkarmak aklımıza bile gelmez.” (*Philosophische Untersuchungen*, § 103)

1. Felsefeye idea, εἶδος (“biçim” ya

da “görünüş”; DK 31 B 98) olarak **Empedokles** tarafından sokulmuştur. **Demokritos**, kozmosun fiziksel bileşenleri olarak “bölünemez biçimler” (ἄτομοι ἰδέαι), çeşitli şemalar (DK 68 A 57, B 141, 167) tasarlamaktadır. Kendileri duyuşsal algıyla erişilebilir olmayan (çeşitli biçimli) ‘atomlar’, algılanabilir fiziksel elementlerin ilişkilerinin temelinde bulunmaktadırlar. Bununla şaşırtıcı modernlikte bir polikozmi bağlantılıdır (DK 67 A 6, 68 A 37; krş. **Geyer** 195, 135). Ayrıntılı bir varlık ve bilgi teorisinin *terminus technicus*’u olarak “idea” ilk kez **Platon**’da kullanılmaktadır. Burada εἶδος, μορφή, οὐσία veya παράδειγμα gibi kavramlar idea ile aynı değeri elde etmektedirler.

Geleneksel olarak **Platon** birleşik bir idea öğretisinin sahibi kabul edilmektedir, halbuki kendisi “çok sayıda kelime ve ifade” kullanarak hiçbir şekilde “kusursuz” bir idea “terimi” ile çalışmamaktadır (**Meinhardt** 1976, 55). Platon ‘kavram’, ‘varlık’ ve ‘arketip’ terimlerinin kullanımı arasında gidip gelmektedir. Ἰδέαι, daha doğrusu εἶδη varlığın tek gerçek özü konumuna gelmektedirler. Gerçi bu, İyonyalı doğa filozoflarının kabul ettiği duyuşsal kavranabilir olanın çokluğunu daha aşağı seviyede bir gerçekliğe indirgese de, sadece düşünce ile erişilebilir, tek, sağlam bir varlığa (τὸ εἶναι) dair **Parmenides**çi öğretiyi çokluğa açmaktadır. ‘Sebe’p’ ve ‘nedenin’ anlamları eşlik ettiği ölçüde (krş. *Phaidon* 78d1ff; *Timaios* 46c7ff) idea, sadece sanmanın aksine bir şeyin asıl doğasına dair gerekçelendirilmiş bilgi statüsü kazanmaktadır. Bu bilgiye, Platon’un felsefi mitosuna göre, sadece ruhun doğumdan önceki varlığında zaten bildiği içeriğin yeniden hatırlanması ile ulaşılabilir (Menon 82bff, krş., *Phaidon* 75c-d).

Platon’da idea maddi olmayan ve ebedi, duyumsallığı da logos gibi aşan bir nitelik bulundurmaktadır (krş. *Timaios*, 29d-30b). Öte yandan idea, imgesel ve sezgisel olarak erişilebilirdir ve bir şeyin kavramında içsel ‘görülen’ olarak geçmektedir. İdea, tekil olanda geneli teşkil ettiğinden normatiftir. Bu kendisini matematiksel-geometrik görüşte olduğu gibi doğada da göstermektedir, ama özellikle de pratik felsefede yansımaktadır. İyi ideası *Politeia*’da “en büyük öğretisi” (μεγιστον μάθημα) olarak adlandırılmakta (505a) ki bunun sayesinde adalet ideası ve diğer siyasi-etik olarak önemli idealar anlamlarını kazanmaktadırlar. Kılığı teorisi açısından idea kozmogonik, sanatsal ve aynı zamanda zanaat üretiminin temelinde yatmaktadır. Burada dünya, sanat eserleri ve zanaat ürünleri ideaların kopyaları ya da temsilleri olarak geçmektedir.

Aristoteles tekilerin yanında bir genelin fikrini reddetmektedir. İdeaların gerçekliğini kabul eden filozoflar, birçoğunda ortak olan bir şeyi idea olarak kabul etmede haksızlar. Çünkü “tekil ve duyuşsal olanın dışında bu sonsuz varlıkların (οὐσίαί αἱ ἀφθαρτοί) hangileri olduğunu belirtmemektedirler” (*Metaph.*, 140b, 31ff). Geneli bir varlık ve aynı zamanda ideaları birbirinden ayrılabilir tekiler olarak öne sürdükleri ölçüde bir aporiaya düşmektedirler. İdeaların içkin, daha doğrusu dünyevi varlıklarının etkililiği Aristoteles için özellikle organizmaların oluşum ve gelişiminde belirgin hale gelmektedir (krş. Buchheim 1999, 90f).

Platon’un idealar öğretisine yönelik Aristotelesçi eleştirisi Yeni Çağ’a kadar felsefi tartışmayı yönlendirmektedir. Bu şekilde form-madde ayırımında bir aydınlanmacı-materyalist an kendisini göstermektedir (**Seidel** 1984, 39,

49). Aslında bunda bir paradoks da bulunmaktadır, çünkü form olana, sağduyu açısından sonlu olup düşünceye bağlı olana; “potansiyele indirgenen” maddi olanın karşısında gerçeklik atfedilmektedir (**Adorno**, NgS IV.14, 97). Burada “idealizm ilkesi” de bulunabilir ki buna göre duyuşsal algıya daha az hakikilik atfedilirken “ruhsal olan hakiki gerçek” sayılmaktadır (a.g.y.). İdealist felsefelerde bütün farklılıklara rağmen bu ilke her zaman etkili olsa da idea kavramının ele alınmasında onu potansiyel olarak zayıflatan çıkış noktaları da belirlemektedir. Çokça bahsedilmiş idealizm ile materyalizm arasındaki kavga her zaman açıkça tanımlanmış çizgiler boyunca ilerlememiştir.

Aristoteles'in *Nikomakhoşa Etik*'inde, “insan edimlerince erişilebilir ve elde edilebilir iyiye” dair **Platon**'un onto-teolojik önkoşulunun eleştirisinde dayandığı kalgı teorisi bakış açısı bundan dolayı önemlidir (1096b34f). Nicelik, ilişki ve töz gibi kategoriler ile ilgili iyiliğe dair “ortak bir idea” olamayacağı yazmaktadır orada (krş. 1096a23f, b27f). Aynı zamanda tekil bilimlerin altında yatan ortak bir idea da bulunmamaktadır (1096a29ff); böyle bir kabul tekil bilimlerin pratiğiyle çelişirdi (1097a4).

Toplumsal pratik göz önünde bulundurularak εἶδος (form) *Politika*'da da ele alınmaktadır. Burada **Aristoteles** **Platon**'a karşı, insanların farklı bir arada yaşama formlarının ve ayrıca anayasaların birbirlerinden ayrılması lehinde konuşmaktadır (1252a7-16; krş. 1278b15ff). Doğru εἶδος analitik ve aynı zamanda normatif kriterler temelinde ortaya çıkmaktadır: Anayasa özgür yurttaşları kapsadığı ve bunların ortak yararlarını amaçladığında “genel olarak adalet” uygun düşmektedir. Oysa sadece yönetenlerin avantajını

amaç edinmiş anayasalar doğru εἶδος'un hatalı “çeşitleridir” (1279a18-21).

Aristoteles'in Platoncu idealar öğretisini eleştirel-analitik ele alışı Stoacılar tarafından radikalleştirilir. Çünkü onlar ideaların tüm bağımsızlıklarını reddetmekte ve onları sadece zihinsel yapılar olarak görmektedirler. Platoncu yapıyı, ideaların öznel olarak yaratılan, sadece belirli bir bilinç içeriğini veren kavramlarımıza uygun düştüğü şeklinde yeniden yorumlarken duyumsalcılığı ve nominalizmi sezerek, ideaları “gerçeklikte var olmayan” (SVF I, 65; Frg 19) olarak görmüşlerdir. Böylelikle idealar, birin dayanak aradığı evrensel akıldan ayrılmaktadır (**Bloch** 1972, 38).

Öte yandan Aristotelesçi görüşün ontolojik-metafiziksel yönü ki buna epistemoloji, eylem teorisi ya da estetik gibi diğer yönler de tabidir, **Descartes**'a kadar tartışmanın başlıca yürütüldüğü perspektifi belirlemektedir. **Philon** üzerinden **Platoncu** öğretiyi tekrar benimseyen **Augustinus**, ideaların rolünü yaratılış sorunsallığı içerisine aktarmaktadır. Böylece gerçek bilgiye dair soru teolojik olarak temellendirilmekte ve idea arka planında metafiziğin büyük konuları dile getirilmektedir: Ruh, yaşam, bilgi, sevgi vs.. Bu bağlantı, Yeni Çağ boyunca aklın otonomizasyonu sırasında Tanrı'dan, daha doğrusu onun idealarının belirleyici rolünden kademeli kurutulmuş gerçekleştiğinde, idealizmin dışında veya karşısında da biçimlendiriciliğini kanıtlayan felsefi sistematığın açılımı için merkezidir.

2. **Descartes**'in modern felsefe için belirleyici dış ve iç ayrımı, *res extensa* ve *res cogitans*, ister soyutlama isterse de deneyimin nesnelere olarak olsun ideaları, nesnelere (rerum imagines) meydana getirdikleri (*Meditationes*

de Prima Philosophia, III.5) bilince taşımaktadır. Antropomorfik bir tanrının reddiyle beraber idea da Tanrı'nın bilgisinin nesnesi olarak geçersizleşmektedir. Gerçi 'ebedi gerçeklerin' yaratıcısı olarak Tanrı fikri kalmakta (krş. *Discours de la méthode*, V.1., Ed.: Gilson, 372), ancak idealar "insan ruhu tarafından dolaysız olarak kavranan" şeyler anlamına gelmektedir (*Meditationes*, Obj./Resp. III, Obj. V, Resp.). Bundan dolayı idea epistemolojik bir yönelime kavuşmakta ve hem kendisi hem de 'dış dünya' hakkında kesinlik elde etmede insan bilincinin konusu haline gelmektedir. Gerçi Descartes bilincin bilişsel işlevlerini eski metafiziksel-ontolojik fikirlere göre biçimlendirmekte ancak Tanrı'nın aklında yaratılmış dünya formunu ve bunun bilgi olanağını sekülerleştirerek idea kavramının eleştirel kullanımının, böylelikle de "maddenin hareket formlarını" (*AD*, 20/112) çözmek için aşkın bir merciye başvurmak zorunda olmayan özgürleşmiş bir öz bilincin, yolunu açmaktadır.

Bu hareket önemli kırılma anını, burjuva bireyin kılışsal açıdan kendi kaderini belirleme çabasına en çarpıcı ifadesini sağlayan **Kant** ile yaşamaktadır. Onun idea görüşü diyalektik felsefeyi, üç önemli anı içererek belirleyici bir şekilde etkilemiştir: Totalite, uygulama ve ayrıca çelişki ve "gerekli görünüm". İdealar Kant için prensiplerin yetisi olarak aklın kavramlarıdır, anlama yetisinin kavramları yani kategorilerin aksine (*KrV*, B 377; krş. Irlitz 2002, 138; Goldmann 1945, 100f). Bunlar koşulların, görüngülerin ve düşünmenin totalitesi ile ilgilidir. Böylesi olarak bilginin nesnesi olmasalar bile "vazgeçilmez zorunlu düzenleme" işlevini yerine getirmektedirler (*KrV*, B 672): Anlama yetisi tarafından belirlenmiş deneyim malzemesini olası

en büyük sistematik birime yönelik işlenmesi (krş. **Kaulbach** 1969, 190ff). Şeylerin belirleme aracı olarak pay aldıkları "metafizik pasta", 'kendiliğinden şey'lerin kilerine kaldırılmıştır (**Wolff** 1981, 74f).

"Yasalara göre en büyük insani özgürlüğü tanıyan bir anayasa" **Kant** için "gene de en azından zorunlu bir ideadır" (*KrV*, B 373) ve onun siyasi felsefesine, *Ahlak Metafiziği*'ne tasarım ilkesini sağlamaktadır (WA 8, 319). "Ahlak öğretisi [...] herkese, eğilimlerini gözetmeksizin emrediyor; yalnız kişi özgür ve pratik akla sahip olduğu için ve eğer kişi bunlara sahipse," (320).

Kantçı hukuk teorisi doğal hukuk ilkelerinden yola çıkılarak geliştirilmekte, ancak doğal hukuk doğal durumda ("burjuva" ilişkilerinden önce) "sadece bir idea" (Jung-Stilling'e, 01.03.1789) olarak kalmaktadır. Gerçekleştirilmiş burjuva toplumunda 'tebaaların' çıkarlarına uygun idealar propaganda edilmektedir. Egemene "resmi genel mülk sahibi" konumunu verirken, topraklarının her tür "özel kullanımına" karşı çıkan "üstün mülkiyet" gibi (WA 8, 443f). Kant'ın dönemin burjuvazinin taleplerini altına gizlediği idealar, henüz alt seviyede bulunan kolektif iradenin düzenleyici fikirleridir. Bu iradenin, **Marx** ve **Engels**'te adlandırıldığı gibi "maddi güdülenmiş hükümleri", "özgür iradenin", 'kendiliğinden ve kendisi için iradenin' yalnızca kendi kaderini belirlemeye" başkalaştırılmaktadır (*DI*, 3/178).

İdeallik ile gerçeklik arasındaki yarımla **Hegel** için kabul edilemezdir. O, akıl için gerçekliği bütünüyle talep etmekte ve bunu spekülâtif bir şekilde düşüncenin içine almaktadır. **Kantçı** düzenleyici birlik ideasını, "sezgisel anlama yetisi" gibi spekülâtif bir anı hesaba katarak mazur görmektedir.

Ancak **Hegel** düzenleyici kısıtlamaları yok etmektedir. İdeanın “kendisi, ebedi olarak kendisi ile özdeş olanı farklıdan, öznel nesnelden, sonluyu sonsuzdan, ruhu bedenden ayıran diyalektiktir”; aynı zamanda o, “üretimlerinin bağımsızlığına dair yanlış görünüm üzerine farklılığı tekrar açıklayan ve birliğe geri getiren” tamamlayıcı diyalektiktir (*Enz.*, §214). “Spekülatif idea” Hegel’de bu nedenle genel olarak felsefenin “esas içeriği” olarak (*Vorrede* 2.A.); bilimi “temel sistem” olması gereken (§14), “öznel ve nesnelin kendiliğinden olan birliği” olan, “mutlak” olarak geçmektedir (§212). **Engels** bu nedenle **Hegel** için “şeylerin ve onların gelişimlerinin bir yerlerde dünyadan önce de zaten var olan ideaların gerçekleşmiş kopyaları” olarak kabul edildiğini eleştirmektedir (*AD*, 20/23).

Ludwig **Feuerbach**’ın *Wesen*’i Hegel’in metafizik anlayışıyla geri dönülmez kopuşu zorlamaktadır. Genç **Feuerbach** bile temel eğilimi **Hegel**’e, içerisinde Hıristiyanlığın radikal eleştirisini ve idea ile empirik gerçekliğin ikiye bölünmesinin kaldırılması talebini “soyut ideaların dolaysız görselleştirilmesine yönelik çaba” ile birleştirdiği bir mektubunda formüle etmektedir (GW 17, 1984, 357). **Feuerbach** daha sonra **Hegel**’den yüz çevirmiştir çünkü Hegel dinin felsefede kaldırılmasıyla teolojiye itibarını iade etmiştir – “son sığınak” olarak olsa da (*Vörl. Thesen z. Reformation d. Phil.*, GW 9, 258). Hegel “hala eski metafiziğin mutlak, sonsuz görüşünü çıkış noktası olarak” (GW 9, 231), “bütün eleştirilerin ve kuşkuların üzerinde olan ideayı” almakta (*Zur Kritik d. Hegelschen Phil.*, GW 9, 46). Hegel Hıristiyanlığı ve onun Tanrısını, düşünce dünyasında tekrar kurmak için, haricen yadsımaktadır

(krş. *Grundsätze d. Phil. D. Zukunft*, §21) oysa **Feuerbach**’ın kanaatine göre antropolojik açıdan insanın projeksiyonu olarak yorumlanması gerekmektedir. **Hegel**’in *Logik*’inde “doğa, gerçeklik idea tarafından belirlenmekte”; mutlak formu içinde idea “kendi eliyle teolojik cennetten kendi inişini belgelemek üzere” kendisini dışsallaştırmaya yönelik “belirsiz bir ‘karara’ bile varıyor” (GW 9, 258). İdeanın gerçek kökeni ise, öz farkındalığına sadece spekülatif bakış açısı reddedilip insanın kendisi felsefenin çıkış noktası yapıldığında varılabilecek insanın kendisidir. *Wesen*’de gerçekleştirilen felsefe ile teolojinin ilkesel ayrımı nihayetinde felsefenin kendisinin kaldırılmasına yol açmaktadır. “Gerçek felsefe, felsefenin reddidir, felsefe olmamadır.” (GW 10, 185) Felsefenin, tamamlanmasıyla kendisini ortadan kaldırdığı görevi buna göre “Tanrı’nın gerçekleşmesi ve insanlaşmasından – teolojinin antropolojiye dönüşmesini ve burada çözünmesini” (*Grundsätze*, §1) gerçekleştirmektedir.

3. **Marx** gerçi **Feuerbach**’ın “Hegel’in her yerde ideayı özne ve asıl gerçek özneyi [...] yüklem yaptığı” (I/209) eleştirisini benimsemekte ama bu tersine çevirmenin soyut ve spekülatif kaldığını, çünkü temellendirmenin yani gerçek çelişiklere bağlamanın eksik olduğunu belirtmektedir. Parçalanmış toplumun birliğini, değiştirici pratik yerine sadece ‘ideada’ kurmak **Marx** için düşünülemez, **Hegel** gibi **Kantçı** var olan ile olması gereken düalizmini reddetse de. Bu, böylesi köklü değişimlerin öznel sorusunu ortaya çıkarmaktadır. “‘İdea’” diye açıklamakta “‘çıkardan’ farklı olduğu sürece kendisini hep rezil etti. Öte yandan her kitlesel, tarihsel olarak galip gelen ‘çıkardan’ dünya sahnesine ilk adımını

attığında ‘*ideada*’ ya da ‘*fikirde*’ gerçek sınırlarını çok aştığını ve kendisini genel olarak insani çıkarlarla karıştırdığını kavramak kolaydır. Bu *illüzyon* Fourier’in her bir tarihsel dönemin *tonu* dediği şeyi oluşturmaktadır.” (HF, 2/85) **Hegel**, “kendisini bilen ve işleyen ideayı” (Ms44, 40/584) sürecin “gerçek Geist’tan ve gerçek doğadan koparılmış” taşıyıcısı olarak belirlediğinde, “mutlak ideanın kendisi için bir şey olmadığı, ancak *doğanın* bir şey olduğu” ortaya çıkmaktadır (585). Bu “mutlak tersine çevirmenin” (584) geri döndürülmesi **Feuerbach** tarafından etkilenen genç **Marx**’ın **Hegel** eleştirisinin temel düşüncesidir.

Hegel’in idea uzlaşısı, liberal demokratikleşme çabaları ile otoriter devlet baskısı arasındaki çatışmada bütün inandırıcılığını kaybetmiştir. **Hegel**’in hukuk felsefesindeki “ana kusuru” **Marx** burada “*görüngüdeki çelişkinin özde, ideada birlik* olarak” kavranmasında görmektedir, “oysa aslında özünde daha derin, yani bir özsel çelişkisi vardır” (KHS, 1/295). **Hegel** için “asıl maddi ilke [...] idea” olduğundan ve “devletin soyut düşünce formu” bir “özne” sayıldığından “gerçek, empirik devlet biçimciliğinin hükümleri içerik ve bundan dolayı da gerçek içerik formsuz, organik olmayan madde (burada gerçek insan, gerçek topluluk) olarak görünmektedir” (1/321).

Marx ve **Engels** için “ideaların, fikirlerin, bilincin üretiminin” en başta “maddi etkinlik ve insanların maddi ilişkileri ile dolaysız olarak iç içe [olduğu]” (DI, 3/26) geçerlidir. “İdeadan pratiği değil” fakat “idea oluşumunu maddi pratikten” (38) açıklamayı kendilerine kural haline getirmektedirler. İdealar “gerekli iletişim biçimleridir” (167) ki bunların “bağımsızlaşmaları [...] bireylerin kişisel koşul ve ilişkilerinin bağımsızlaşmasının bir sonucudur”

(432).

Proudhon’a karşı polemğinde **Marx**, bilinç formlarının maddeleştirilmesine karşı çıkmaktadır. İdealar da “ifade ettikleri ilişkiler gibi ebedi değildirler. Onlar tarihsel, kalıcı olmayan, geçici ürünlerdir” (Elend, 4/130). Bu sorunsal özellikle *Annenkow’a Mektup*’ta (4/547-57) belirgin hale gelmektedir. Proudhon “ideaları şeylerle karıştırıyor”, “gündelik tarih – insanın tarihi” onda “kutsal tarihe – ideaların tarihine” dönüşüyor (549). “Sabit ideasına, eşitlik ideasına hizmet etmek için” vs. iş bölümünün, makinelerin, kredilerin icat edildiğini sanıyor (552).

Manifesto’da komünistlerin eleştirmenleri, tıpkı hukuklarının “sadece” sınıflarının “kanun haline getirilmiş iradeleri” olması gibi kendi “idealarının burjuva üretim ve mülkiyet ilişkilerinin ürünleri” olmasıyla suçlanmaktadırlar (4/477). “Bir dönemin egemen ideaları her zaman sadece egemen sınıfın idealarıydı.” (480) Bundan dolayı “aktarılan idealardan en radikal” (481) olarak komünist devrim kopmaktadır.

İdea eleştirisinin bu tipi **Marx** ve **Engels**’in bütün eseri için karakteristiktir. *Kapital*’in 1. cildinin 2. baskısının sonsözünde **Marx** bunu formüllestirmektedir: “**Hegel** için, idea adı altında bağımsız bir özneye bile dönüştürdüğü düşünme süreci geçğin, sadece kendi dış görünüşünü oluşturan Demiürg’udur. Bende tam tersi, ideal olan, insan kafası tarafından değiştirilen ve tercüme edilen maddi olandan başka bir şey değildir.” (23/27) **Marx**çı görüşün **Feuerbach**’ın duyumsalcığı ile farkı bu kısa formülde yutulmuştur. Diğer yandan, yalnızca analitik indirgeme ile süreç yönünde ilerlemek ve “her zamanki gerçek yaşam koşullarından göge çıkarılmış formlarını geliştirmek” yerine “ancak

materyalist ve bundan dolayı bilimsel yöntem” kuralında ifade edilmektedir (KI, 23/393, Fn. 89).

Marx'da, “başlangıcında [...] ideal olarak zaten mevcut olan” (23/193) bir sonucun bulunduğu insana özgü iş süreci ile ilişkili olarak ideal olanın ‘materyalist’ karakteri belirgin olmaktadır. Öndan kesin bir şekilde ayırt edilmesi gereken, egemenlik ilişkilerinin meşrulaştırılması için ideaların ideolojik kullanımını; değişim ilişkilerinin sadece güzelleştirilmiş gölgeleri oldukları sürece özgürlük ve eşitlik ideaları gibi (krş. *Urtext*, 916; 23/189f).

4. Geç döneminde **Engels**, **Hegel**'in mirasını muhafazakâr içerik ve devrimci yöntem olarak ayrıştırmaktadır (*I.F.*, 21/268f). Bu devrimci yöntem, sadece her bir “ideanın” ortadan kaldırılmasını ve “dünyanın gerçek pozitif bilgisine” aktarılmasını “mutlak” olarak geçerli saymaktadır (270). **Engels**, **Hegel**'in “mutlak ideaya” doğru “idealın yavaş yavaş gerçekleşmesi” fikriyle tarih içi bir açıklamayı gerektiren “tarihsel olaylarda içsel bir bağlam” (296) kurduğunu kabul etmektedir. Gerçi “insanları harekete geçiren” her şey “[...] kafalarının içinden geçmeli; ancak bu kafanın içerisinde hangi şekli alacağı şartlara çok bağlıdır” (298). **Engels** için bu gelişmeleri yöneten “içsel gizli yasaların” varlığı şüphesizdir, “tek mesele onları keşfetmektir” (297). – “Tarihin bu son itici güçleri” (298) “mutlak idea” konumuna girdiği ölçüde **Engels**'in hedeflediği materyalizm spekülâtif, gençhegelci ‘eylem felsefesinin’ büyüü altındadır. Böylelikle ML’de uğraşılan maddenin metafiziğinin –ki bu “bütün tarihi cebinde taşıdığına” (**Gramsci**, *Gef* 5, H.8, §214, 1064) inanır- tekrar oluşturulmasının temeli atılmıştır. **Engels**'in sistemleştirme yaklaşımları

Lenin tarafından alınmakta ve başka bir (seçici) sistematikleştirme hamlesine tabi kılınmaktadır. Bu, özellikle Birinci Dünya Savaşı'nın başında, 1914/15 İsviçre sürgününde yaptığı **Hegel**'in *Logik*'i okumasında kendisini göstermektedir: “İdea (insanın bilgisi olarak okuyun) kavram ve nesnellığın (‘genelin’) çakışmasıdır (örtüşmesidir)” ki burada idea “(anlama yetisinin) organik olmayan doğanın içerisine, hem öznenin hâkimiyeti altına girmesi hem de genelleştirme amacıyla batırılması” (LW 38, 184) süreci olarak prosedürel kavranmaktadır. Bu esnada üretilen kavramlar “nesnel dünyanın yansımasıdır”: “Şeylerin *diyalektiği* ideaların *diyalektiğini* üretmektedir, tersi değil.” (186) “Süreç olarak *hakikat*” olarak yorumlanan idea, “*gelişiminde* üç aşamadan geçmektedir”: Yaşam, anlama, mutlak idea yani “bütün gerçeklik” (191) anı; ancak “yaşamın” nesnel dünyanın yansıma sürecinin [...] ve bu bilincin [...] pratik ile denetlenmesini” (192) zaten kapsadığı ön koşuluyla. Bunun içinde, insan hayatının daima doğa ile değiş tokuş içerisinde toplumsallaşmanın sonucu olarak görülmesi gerektiği postulatı bulunur ki bunun kuralını tarihsel materyalizmin ortaya çıkarması gerekmektedir (**Arndt** 1982, 405-18).

5. Bütün belirgin idea-metafiziklerinin ideoloji eleştirilerinde, **Marx**'a atıfla kendilerini şekillendiren 20. yüzyıl geleneklerinin hepsi buluşmaktadır. Ancak bu durum gizli bir geriye dönüşe eşlik edebilirdi, ideaların kullanımı ve işlevi ilişkisine dair derinleşen analizinde dogmatik bir şekilde kendini kapatan ML’de olduğu gibi. İdeoloji ve bu nedenle idea eleştirisini de üstlenmek, akıl dışı koşulları, kristalleşmelerinin çeşitliği içerisinde, yani devlet haline gelmiş sosyalizminde de dahil, analiz etmek anlamına gelirdi. Hızlıca

bastırılmış başlangıçların dışında, bu sadece ‘Batı Marksizm’inde’ mümkün olabilirdi.

5.1. İdealar-metafiziği, 20. yüzyılın başlarında Edmund **Husserl** ile itibarını yeniden kazandığında, eleştiri, ‘ideanın’ felsefi kullanımı ile uğraşmanın düşünce araçlarını **Marx** ile bağlantılı olarak keskinleştirme fırsatı sunmuştur. Ernst **Bloch** ve Theodor W. **Adorno** bu tartışmanın en önemli temsilcileridir. **Husserl** geç 19. yüzyılın Alman felsefesindeki psikolojizm eğilimlerini, mantıksal-matematiksel bir konumdan eleştirmektedir ki gerçek bir bilimsel felsefe ‘öz görünümü veya ‘ideleştirme’ daha doğrusu ‘eidetik indirgeme’ aracılığıyla özün açığa çıkarılmasını hedeflemelidir. Bu sırada, bir şeyin “bağımlı anı yerine” onun “‘ideası’, geneli [...] aktüel verilmişlik durumuna gelmesi amacıyla öze, daha doğrusu genelin özüne giden yolu açığa çıkarmak için dünyanın varlığı “geçersiz” ilan edilmelidir (*Log. Untersuchungen*, Bd.2.II, VI., §52). Mantıksal geçerliliğin yanı sıra bilginin nesnellğine dair sorular Husserl’i, fenomenolojik yöntemi aşkın öznel boyutunda güvence altına almak için değiştirmeye yöneltmişti. “Öz (Eidos)”, “herhangi bir bireysel Dasein’in asgari belirlenimini” kapsamayan “yeni bir nesnedir” (1913, §3 u. 4).

Husserl, “Kantçı anlamda bir idea tarzında” deneyciliğin iddiasını hesaba katmak istemesine rağmen (§83), onun görüngülerin öznelikteki oluşumunu aşkın olarak kanıtlama girişimi, zorunlu olarak öznelde, “kendisini Tanrı kavramında özetleyen” (**Heise** 1964, 452) nesnel idealizme geçmek zorundadır. “Buna göre insanların kendisi bir parça gerçeklik olarak idea karşısında koşulludur” ve geç dönem **Husserl**’in yaşam felsefesi pathosuna rağmen “[...] kendi akıllarının

krallığından kovulmuştur [...]. İdealar, ruh tarafından terk edilmiş yaşamın caput mortuumu olarak geride kalmaktadırlar.” (**Adorno**, GS 5, 91f).

5.2. **Platon**’a karşı **Bloch**, ideaların ‘saf’ olamayacağı, fakat bütün niyetlere rağmen yerine geçecekleri özlerin “gerçeklikteki görünümü” (GA 15, 163) ile sürekli bir gerilim içerisinde buldukları konusunda ısrar etmektedir. “Her zaman sadece özü (taniyan)” (a.g.y.) **Husserl**ci eidetiğin, formel kalmayıp içeriği de göz önünde tutan bir idealar veya kategoriler öğretisi ile sonuçlanmasında **Bloch**, “katı varlıklardan [...] kendisinden diyalektik biçimlerin çıkarılmasına” (a.g.y.) uygun olan dinamik bir nitelik keşfetmektedir. Ütopik bir şekilde “iradenin [...] yüzü için nelik-modelleri” (165) olarak yeniden yorumlanabilirler. **Platon**’un ideaları için paradigmatik olan, tarihsel olmayan bir şekilde sabitlenmiş bellek imgelerinden **Bloch**, tarihsel deneyimin ütopik içeriğinin ifade edilmesine yardımcı olacak bir bellek kavramı elde etmek istemektedir. Zaman üstü bir genel ilan edilen idealara karşı, “tarihin kendisinde tekrar tekrar yeniden yaratılan” (GA, Erg. Bd., 291), alegorik-sembolik imgelerden bir dizge olarak kavradığı olmaçlıklarını koymaktadır. İçlerinde bulunan gizli olanakları şimdiki zamanda geçerli kılmak için “sürekli başka bir şey haline getirilmiş olarak tarihin içinden” (GA 15, 159) geçmektedirler. **Hegel**, “mevcut olanı” “mutlak idea” imiş (**Adorno**, AT, GS 7, 55) gibi kurarak bu ütopik olana ihanet etmektedir.

5.3. Teoloji tarafından şekillendirildiği dönemde Walter **Benjamin**, **Platon**’a bağlanan bir idea öğretisi geliştirmektedir. **Adorno** ise öte yandan, Benjamin’in trajedi kitabındaki *Erkenntniskritischen Vorrede*’de sunulan çerçeveye göre

kendisini konumlandıracaktır. “İdeaların” denilmektedir orada, “şeylerle ilişkisi, takımyıldızların yıldızlarla olan ilişkisi gibidir.” (GS 1.1, 214) İkisi arasında kavramlar aracılık yapmaktadır. “Çünkü idealar kendilerini, kendilerinde değil; fakat yalnızca maddi şeylerin kavrama atanmasında sunmaktadırlar. Aslında bunu onların konfigürasyonu olarak yaparlar.” (A.g.y.) Kavramların “ebedi konstellasyonu” (215) olarak idealar gerçek bir varoluş iddia etmezler, ancak yine de “temsil” biçiminde “nesnel sanal düzen” ve “nesnel yorum” olmalılar (214).

Benjamin, mesih tarzında öğrendiği eleştiri-kavramını tarihsel-materyalist açıdan sağlamlaştırmaya çalıştığında, ‘idea’ terim olarak kaybolmaktadır. Şimdiki zaman konumundan geçmişin sürekli yeniden ortaya çıkmasına izin veren, geç dönemdeki ‘şimdinin zamanı’ ve ‘diyalektik imge’ anlayışı ideaların ebedilik iddiasını kökten sorgulamaktadır. Görecelileştiren ‘tarihselliğe’ karşı düşmanlığı aynı derecede radikal olduğu için dilek olarak, idea öğretisinin geç tarih felsefesi anlayışına dönüşümünü yeniden inşa etmek kalmaktadır. Benjamin sadece ipuçları vermektedir. En somutu, bir “zaman çekirdeği” ile bağlantısının açığa çıkarılması gereken “zamansız hakikate” dair soru ile sıkı bir şekilde ilişkilidir. Bu bağlantı “hem bilinenin hem de aynı anda bilenin içerisinde bulunmaktadır [...]. Bu o kadar gerçek ki ebedi olan her durumda ideadan ziyade elbisedeki fırfırdır” (*Pasagen-Werke*, GS V.1, 578). Geçici olanda görünen ebedinin bu diyalektik imgesinde buna göre “ideanın bir izi” yakalanmıştır (Holz 2000, 478).

5.4. **Adorno**’nun metafizik geleneği ile ilişkisinin temelinde, Marksizm’de ifade edilen toplumsal dönüşüm ve

kurtuluş umudunun hayal kırıklığına uğrattığı ve tarihsel anın kesin olarak kaçırıldığına dair tarih felsefesi teşhisi bulunmaktadır. Buradan onun “yıkılma anında metafizik ile dayanışması” (ND, GS 6, 400) sonucu çıkmaktadır ki bu **Marksist** ideoloji eleştirisini felsefi öz yansıma ile aktarmaktadır.

Adorno, **Benjamin**’in, nesnel bilgi sentezi haline genişlettiği konstellasyon tasarımıyla yola çıkmaktadır. Amacı, “ifade onu her zaman tanımlarken özdeş olmayanın ifade edilmesine yardımcı olmaktır” (GS 5, 336) – **Hegel**’in başarısız olduğu bir görev; fakat “aslında bireysellik olan” (ND, 336) felsefesi bununla ilgilenmemektedir.

Adorno’nun aklında olan indirgenmemiş deneyim sadece kavramlar konstellasyonu ve idealar biçiminde “teorik düşüncenin açmak istediği kavramın [etrafında dönmesiyle]” uygulanmalıdır (165). Böylelikle düşünmenin, kavramsal olarak ıskalamak zorunda olduğu özel olana yaklaşması mümkün olur.

Adorno büyük idealist sistemlerdeki “sanrı bağlamını” yerleşmiş gördüğünde, bu **Heidegger**’in metafizik eleştirisiyle ilişkili görünmektedir. Buna göre ‘varlığın unutulması’ süreci, **Heidegger**’in etimolojik uğraş sonucu *görünüm* olarak tercüme ettiği **Platon**’un varlık ile ideayı eşitlemesiyle başlamıştı (1961, 223f; 1947/1978, 222f). O, bu sayede teşhis edilmiş olan bilgi edinmede görsel olanın önceliğini, tasavvur eden düşünmedeki varlığın yanlış konumlandırılmasından sorumlu tutmaktadır. Ancak **Adorno**’yla ilişkisi sadece formel bir ilişkidir çünkü **Heidegger** yeni, şeylere yönelik kavramlarca önceden düzenlenmiş dolaysızlık talebindedir. **Adorno** ise bunların soyut varlık yapılarında sabitlenmelerine, her “oluşun inançla kabulüne” (ND, 90) karşı tam da

“kavramsal yansıtma ortamında indirgenemeyen deneyim” (25) olanağını göstermek istemektedir.

Adorno'nun bilgi ütopyası, felsefenin kavramsal yapısını kavramın kendisi aracılığıyla açmayı hedeflemektedir. Bu aporetik yapı, Adorno'nun değişim ilkesinin egemenliğine bağlı gördüğü kimlik-mantıksal düşüncenin karşısında özelin kurtarılmasını amaçlamaktadır. Fakat özelin kurtarılması ancak negatif bir biçim alabileceği için buna yönelmiş düşünme tuhaf bir ütopyik karakter kazanmaktadır. Özgürlük ideasında donakalma ve idealleştirme nedeniyle kaybolan içeriği hayatta tutma girişimi prototiptir: “Özgürlük ideası insanlar üzerindeki gücü özellikle, başından beri nesnel toplumsal eğilim zorlanmadan onun üstünü örtebilecek kadar soyut-öznel olarak tasarlanmış olmasından dolayı kaybetmişti” (ND, 215).

Adorno'nun konstellatif yönteminin, bilgi veya gerçekleşme olanağının tarihsel dünyanın içkinliğinde negatif belirtilen “gösterimleri”, daha doğrusu “örnekleri” (**Jameson** 1991, 78f) olarak, *Negative Dialektik*'in “model” olarak adlandırılan son üç bölümü – Özgürlük, Tarih, Metafizik- verilebilir. Özgürlük “ideaya yüceltildiğinde” (222), bu reel özgürsüzlük koşullarının varlığının kabul edilmesi sonucundadır. **Marx**'la daha fazla hemfikir olarak **Adorno** gerçi özgürlüğün “toplumsal zorunluluğun altındaki acının polemikçi karşıtı olarak” (a.g.y.) etkisizleştirildiğini saptamakta, **Marx**'tan farklı olarak ama özgürlüğe ilişkin negatif bir kavramı korumak istemektedir. Bu geç burjuva koşullarının eleştirisini mümkün kılmak için gereklidir. Çünkü eleştirel, örnek niteliğinde düşünme gerçi burjuva bilincindeki özgürlük “karikatürünü” (32) göstermek zorundadır, ancak aynı zamanda “özgürlük ideası” ile “kör kadere” (290) karşı itiraz etmek

zorundadır ki karikatürde idealleştirilen koşullar kendilerini böyle gösteriyorlar (Schweppenhäuser 1993, 127).

Adorno'nun ideayı eleştirel düşünme projesine dâhil edişi, teori-pratik ilişkisini de ilgilendirmektedir: Teori, “dünyanın değişimi başarısız olduktan sonra” (ND, 15) hazır bulunmayan bir pratiğin vekili olmaktadır.

5.5. Buna karşın, Antonio **Gramsci**'nin ‘pratik felsefe’ içerisinde teori-pratik ilişkisinin yeniden temellendirmesi durmaktadır. **Marx**, **Hegel** ile boğuşmada materyalist tarih anlayışına ilk başta hareket alanı yaratmaya çalışırken idealara hiçbir ‘bağımsızlık’ tanımamaya yöneldiğinde, **Gramsci** maddi olanın ideaya ‘tercümesinin’ üstyapılar alanında bağımsız biçim kazandığı formları araştırmaktadır. “**Croce**’un ileri sürdüğü gibi, pratik felsefede **Hegelci** ideanın yapı ‘kavramı’ ile değiştirildiği doğru değil. **Hegelci** ‘idea’ hem yapılarda hem de üstyapılarda çözülmüştür [...], yani, öncekinden daha somut ve daha tarihsel felsefe yapmanın yeni bir yolunun doğumu başlatılmıştır.” (*Gef* 6, H. 11, §20, 1415) Buradan “büyük idealara” dair yeni, ‘tarihselleştirilmiş’ bir kavram çıkmaktadır. Bunlar sadece “gerçekleşebilir” olduklarını kanıtlayabilirlerse, yani “organize bir kolektif iradenin bir ilişkiyi gün yüzüne çıkarması (yaratması) ya da gün yüzüne çıkarılmış olanı, onun yerini alarak yok etmesi eyleminin sürecini somut olarak göstererek gerçek ilişkinin netleşmesine izin verebilirse, büyük olurlar (H. 8, §180, 1044). “Safı kelimelerin proje yapıcısı”, işte ideaları dünyaya getiren “hakiki gerçekleşme sürecini” göz ardı etmektedir. Yani, “idealarnın araştırılması [...] gerektiği gibi [...] insanların araştırılması da gerekmektedir” (H. 14, §75, 1705).

Dimitris Karydas, Kosmas Psychopedis

Kaynaklar

Th. W. **Adorno**, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie* (1956), Toplu Yazılar (GS kısaltmasıyla alıntılanıyor) Cilt 5, 7-245; aynı yazar, *Metaphysik. Begriffe und Probleme* (1965), NgS IV.14, Frankfurt/M 1998; A. **Arndt**, *Lenin – Politik und Philosophie. Zur Entwicklung einer Konzeption materialistischer Dialektik*, Bochum 1982; J. **Benda**, *Der Verrat der Intellektuellen* (1927), Fransızcadan çeviren A. Merin, J. Améry'nin önsözü ile, Frankfurt/M 1983; W. **Benjamin**, *Ursprung des deutschen Trauerspiels* (1925), Toplu yazılar (GS kısaltmasıyla alıntılanıyor) I.1, 203-430; E. **Bloch**, *Das Materialismusproblem, seine Geschichte und Substanz* (1972), Toplu Yapıtlar (GA kısaltmasıyla alıntılanıyor) Cilt 7; aynı yazar, *Experimentum Mundi* (1975), Toplu Yapıtlar (GA kısaltmasıyla alıntılanıyor) Cilt 15; aynı yazar, *Tendenz-Latenz-Utopie* (1978), Toplu Yapıtlar Ek Cilt (GA Erg. Bd. kısaltmasıyla alıntılanıyor); Th. **Buchheim**, *Aristoteles*, Freiburg 1999; R. **Descartes**, *Discours de la méthode*, yayınlayan E. Gilson, Paris 1947; C.-F. **Geyer**, *Die Vorsokratiker zur Einführung*, Hamburg 1995; L. **Goldmann**, *Mensch, Gemeinschaft und Welt in der Philosophie Immanuel Kants*, Zürich 1945; W.F. **Haug**, *Elemente einer Theorie des Ideologischen*, Hamburg 1993; M. **Heidegger**, "Platons Lehre von der Wahrheit" (1947), aynı yazarın *Wegmarken* içerisinde, 2. Baskı, Frankfurt/M 1978, 201-36; aynı yazarın, *Nietzsche*, Cilt 2, Pfullingen 1961; W. **Heisse**, *Aufbruch in die Illusion. Zur Kritik der bürgerlichen Philosophie in Deutschland*, Berlin/ Alman Demokratik Cumhuriyeti

1964; H. H. **Holz**, "Idee", M. Opitz ve E. Wizisla (Ed.), *Benjamins Begriffe*, Cilt 2, Frankfurt/M 2000, 445-78; E. **Husserl**, *Logische Untersuchungen*, Cilt 1, 2. Baskı, 1913, Cilt 2, 1. Baskı 1913, 2. Baskı 1921; aynı yazarın *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* (1913), Cilt 1, *Husserliana* III, Lahey 1950; aynı yazarın "Phänomenologie", *Encyclopaedia Britannica* içerisinde, 4., son baskı, *Husserliana* IX, Lahey 1962, 277-302; G. **Irrlitz**, *Kant-Handbuch*, Stuttgart-Weimar 2002; F. **Jameson**, *Spätmarxismus. Adorno oder Die Beharrlichkeit der Dialektik*, Hamburg-Berlin 1991; F. **Kaulbach**, *Kant*, Berlin 1969; H. **Meinhardt**, "Idee" *Historisches Wörterbuch der Philosophie* Cilt 4 içerisinde, 1976, 55-65; G. **Schweppenhäuser**, *Ethik nach Ausschwitz, Adornos negative Moralphilosophie*, Hamburg 1993; H. **Seidel**, *Aristoteles und der Ausgang der antiken Philosophie*, Berlin/ Alman Demokratik Cumhuriyeti 1984; *SVF (Stoicorum Veterum Fragmenta)*, yayınlayan H.v. Arnim, Leipzig 1903; M. **Wolff**, *Der Begriff des Widerspruchs. Eine Studie zur Dialektik Kants und Hegels*, Königstein/Ts 1981.

► Ahlak, bilinç, burjuva toplum / sivil toplum, cennet, din, diyalektik, düşünme, ebedi, empirizm, erken yazıları, eşitlik, felsefe, göge çıkarma, Hegelcilik, Hegel eleştirisi, iç dünya / dış dünya, içkinlik, ideal tip, idealleştirme, idealizm / materyalizm, ideoloji kuramı, hukuk, kavram, kimlik mantığı, madde, maddi olmayan, metafizik, nihilizm, nominalizm, öte dünya, özgürlük, rasyonalizm, sivil toplum, spekülasyon, Tanrı, tin, toplum sözleşmesi, varoluş

► Begriff, Bewusstsein, bürgerliche

Gesellschaft / Zivilgesellschaft,
Denken, Dialektik, Empirismus,
ewig, Existenz, Freiheit, Frühschriften,
Geist, Gesellschaftsvertrag, Gleichheit,
Gott, Hegelianismus, Hegelkritik,
Himmel, Idealisierung, Idealismus
/ Materialismus, Idealtypus,
Identitätslogik, Ideologietheorie,

Immanenz, immateriell, Innenwelt
/ Außenwelt, Jenseits, Materie,
Metaphysik, Moral, Nihilismus,
Nominalismus, Philosophie,
Rationalismus, Recht, Religion,
Spekulation, Verhimmelung,
Zivilgesellschaft

Çeviri: Harun Çakan