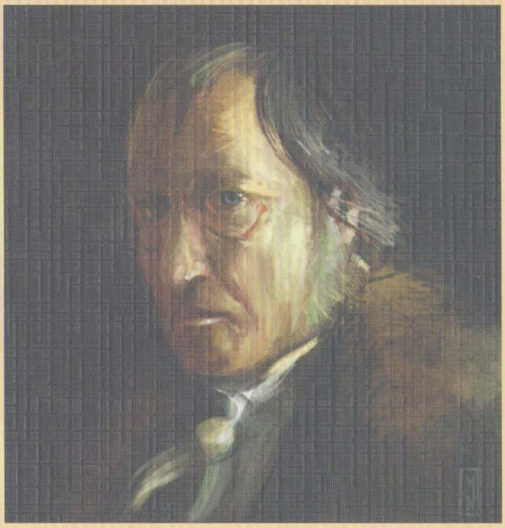
HEGEL'İN FELSEFESİNE ELEŞTİREL BİR GİRİŞ

Ivan Soll



İngilizceden Çeviren: Tufan Karaağaç

AYRINTI

FELSEFE

IVAN SOLL (1938 -)

Ivan Soll uzun yıllar bulunduğu Wisconsin-Madison Üniversitesi'nde onursal profesördür. İtalya, Almanya, İngiltere, Macaristan, Yeni Zelanda'nın yanı sıra bir süre bağlı bulunduğu Boğaziçi Üniversitesi aracılığıyla Türkiye'de yaşamış, ders vermiş ve konuşmacı olmuştur. Felsefi çalışması ve yayınları esas itibarıyla Kıta geleneği içerisindeki figürlerle, özellikle de Kant, Hegel, Schopenhauer, Nietzsche, Sartre ve Freud'la ve estetik teori, post-yapısalcılık, felsefi psikoloji ve yaşam felsefesi konularıyla ilgili olmuştur. Bununla birlikte, "sanatçı kitabı" da denen, akademik olmayan, sınırlı baskı, lüks edisyon (*fine-press*) kitapların basımını yazar, tasarımcı ve editör olarak, kendisine ait *The Tiramisu Press* yayıncılığında etkin şekilde yürütmektedir.

Ayrıntı: *1352*
Felsefe Dizisi: 25

Alman İdealizmi Kitaplığı

Hegel'in Felsefesine Eleştirel Bir Giriş
Ivan Soll

Kitabın Özgün Adı
An Introduction to Hegel's Metaphysics

Dizi Editörü
Güçlü Ateşoğlu

İngilizceden Çeviren
Tufan Karaağaç

Yayıma Hazırlayan
Güçlü Ateşoğlu

© 1969 by The University of Chicago. All rights reserved.

Bu kitabın Türkçe yayım hakları
Ayrıntı Yayınları'na aittir.

Kapak Tasarımı
Gökçe Alper

Dizgi
Esin Tapan Yetiş

Baskı ve Cilt
Ali Laçin - Barış Matbaa-Mücellit
Davutpaşa Cad. Güven San. Sit. C Blok No. 286
Topkapı/Zeytinburnu - İstanbul - Tel. 0212 567 11 00
Sertifika No: 33160

Birinci Basım: *Kasım, 2019*
Baskı Adedi *2000*

ISBN 978-605-314-421-2
Sertifika No.: 10704

AYRINTI YAYINLARI
Basım Dağıtım San. ve Tic. A.Ş.
Hobyar Mah. Cemal Nadir Sok. No.: 3 Cağaloğlu – İstanbul
Tel.: (0212) 512 15 00 Faks: (0212) 512 15 11
www.ayrintiyayinlari.com.tr & info@ayrintiyayinlari.com.tr

twitter.com/ayrintiyayinevi facebook.com/ayrintiyayinevi instagram.com/ayrintiyayinlari

Hegel'in Felsefesine Eleştirel Bir Giriş

Ivan Soll

AYRINTI

FELSEFE DİZİSİ

Özgürlük Üzerine Bir Deneme
Herbert Marcuse

Felsefeye Davet 1
Veysel Atayman

Kaygı Kavramı
Yasemin Akış

Mitostan Felsefeye
H. Attilla Erdemli

Frankfurt Okulu
Eleştiri, Toplum ve Bilim
Kurtul Gülenç

Spinoza ile Karşılaşmalar
Der. Güçlü Ateşoğlu & Eylem Canaslan

Hâlâ Hayalleri Olanlar İçin Felsefe
Wolfram Eilenberger

Akıllı Kişiler İçin Felsefe Rehberi
Roger Scruton

Spinoza'nın Sevinci Nereden Geliyor?
Reddedilemeyecek Bir Felsefi Teklif
Çetin Balanuye

İnsan Özgürlüğünün Özü Üzerine
F.W.J. von Schelling

Almanya'da Din ve Felsefenin Tarihi Üzerine
Heinrich Heine

Kuşkuculuk
Phyrrhonculuğun Ana Hatları-Mantıkçılara Karşı-Fizikçilere Karşı
Sextus Empiricus

Kant Felsefesinin Politik Evreni
Derleme, Çeviri ve Giriş
Hakan Çörekçioğlu

Aşkın Metafiziği
Arthur Schopenhauer

Aydınlanma, Devrim ve Romantizm
Modern Alman Politik Düşüncesinin Doğuşu 1790-1800
Frederick C. Beiser

Eleştirel Fragmanlar
Felsefi Aforizmalar
Friedrich Schlegel

Felsefi Masallar
Martin Cohen

Küçük İnsanlar, Büyük Sorular
Yarının ve Bugünün Büyükleri İçin 20 Felsefi Hikâye
Wolfram Eilenberger

Gölge Felsefe
Platon'un Mağarası ve Sinema
Nathan Andersen

Heidegger'in Nietzsche'si
Der. Sadık Erol Er & Volkan Ay

Güneş Ülkesi
Tommaso Campanella

Clara
ya da
Doğanın Tin Dünyasıyla Bağlantısı Üzerine
Felsefi Bir Novella
F.W.J. von Schelling

Hegel'in Felsefesine Eleştirel Bir Giriş

Ivan Soll

Ebe ve Eş,
Sandra'ya

,

İçindekiler

Teşekkür 11
Türkçe Baskıya Önsöz 13
Önsöz 21
Kısaltmalar 27

1. Felsefe, Hakikat ve İnsan Etkinliği 29
KENDİNİN-BİLİNCİ 32
ÖLÜM-KALIM MÜCADELESİ 40
EFENDİ VE HİZMETKÂR 43
STOACILIK 48
KUŞKUCULUK 54
MUTSUZ BİLİNÇ 60

2. Kendinde-Şey Sorunu 65
KENDİNDE-ŞEY VE KANT'IN FELSEFESİ 80
"FENOMENOLOJİ" VE KENDİNDE-ŞEY SORUNU 83
HAKİKAT, ÖZGÜRLÜK VE KENDİNDE-ŞEY 85
HEGEL'İN BİLGİNİN SINIRLANMASINA KARŞI ARGÜMANLARI 87
KENDİNDE-ŞEY KAVRAMI 88

3. Öznellik ile Nesnellik 93
HEGEL'İN ÖZNELLİK İLE NESNELLİK ÇÖZÜMLEMESİ 96
TÜMELLİĞİN İKİ TÜRÜ 100
DİL VE *MEINUNG* 106
ÜÇ SORUN 109

4. Sonsuzluk 116
FELSEFE VE SONSUZ 116
ANLAMA YETİSİ İLE AKIL 118
TÜMLÜK OLARAK SONSUZLUK 120
GELENEKSEL METAFİZİĞİN BAŞARISIZLIĞI 122
KANT'IN GELENEKSEL METAFİZİĞE YÖNELİK ELEŞTİRİSİ 124
JACOBI'NİN KAVRAMSAL BİLGİYİ REDDİ 129
ANLAMA YETİSİNİN MEZİYETLERİ 130
İKİLEM VE DİYALEKTİK 134
ÇÖZÜMLEME VE METAFİZİK 135
DİYALEKTİK VE METAFİZİK 137
KÖTÜ SONSUZLUK VE ÖTE 140
MANTIK TUTKUSU 144
EK: *Tinin Fenomenolojisi*'nin "İçindekiler"i 149
Kaynakça 151
Dizin 155

Teşekkür

Hegel'in Felsefesine Eleştirel Bir Giriş başlıklı, hacimde kısa, ele alınacak konunun ABC'si gibi görünüp de gerçekte VYZ'si olan kavramsal içeriği güçlü bu kitap, gökyüzünde ve yeryüzünde iki önemli tanıklığın peşi sıra yayımlanmıştır: İnsanın uzaya çıkışından sekiz yıl, bir bütün olarak dünyayı etkileyen 1968 Mayısındansa bir yıl sonra. Yayımlandığında başlığı *Hegel'in Metafiziğine Bir Giriş*'ti.

Doktora tezim sırasında nadiren bilinen bu kitabı keşfedip de bulamayınca Ivan Soll'a yazmış ve o da büyük bir cömertlik göstererek kitabı göndermişti. Yayıncısının kitabı çok uzun yıllardır yayımlamadığını, oysa hâlâ literatüre katkı sağlayabilir olduğunu düşündüğünü belirtmişti. Bilebildiğim kadarıyla Soll'un çalışması, yayımlandığı yıldan bu yana başka bir dile çevrilmedi; ilk defa Türkçede, değerli meslektaşım Tufan Karaağaç'ın titiz çevirisiyle ete kemiğe bürünüyor.

Kendisine kitabının çevirisi için çok uzun yıllar önce söz vermiştim. Sözler, dünyamızda anlamını çabuk kaybeden o

anki uzlaşımsal gösterişler olduğu için, geride inanılmamış ya da hayrete düşülmüş ifadeler olarak kalabiliyor. Yıllar geçtiyse de üzerinden, sözü felsefi söze bağlayan yana bir köprü kurabilmiş olmak, elli yıl sonra Soll'un heyecanla ve tutkuyla yeni bir giriş yazmasına vesile olmak mutluluk verici. Köprüyü kuran üç ayak arasında aylar süren oldukça samimi diyalog boyunca çalışmamızın gidişatı şekillendi, Soll'dan hep olumlu yönde destek aldık ve de başlıkta ve kısmen içerikte eserin sahibinin değişiklik önerilerine sıcak bakıp sadık kaldık.

Çalışma, Hegel'in dört temel eserinden ilk üçünün problemlerini kısa, öz ama usta işi ele almakla ve tarihsel ya da betimsel değerlendirmeyle "var olanları gereksiz yere çoğaltmamak"la hem işin ehli kişilere hem de modern felsefeyi bir bütün olarak kuşatma çabasında olan Hegel'in felsefesinde yetkinleşmek isteyenlere yol arkadaşlığı yapıyor. Safsatalar içeren içi boş Hegel eleştirilerinden bunalanlar için Hegel için "neyse o olan"ı yorumluyor Soll.

Önümüzdeki yıl, Hegel'in doğumunun 250., bu kitapta konu edilmeyen *Hukuk Felsefesinin Anahatları*'nın yayımlanmasınınsa 200. yıldönümü. Ayrıntı Yayınları olarak Hegel'in eserlerini ve onun felsefesine ilişkin önemli yorumları yayımlayarak bir "Hegel Rönesansı"nın devam edişine katkı sunmak istiyoruz. "Tarihte akla uygun hiçbir şey yok ki, tutku eşlik etmesin" diyordu üstat. Tutkumuzla aklımızın birbirinden kopmadığı bir "şimdi"de felsefi derinliği genişletmek, bizlerin de yaşamını zenginleştirecek yegâne yoldur diye düşünüyoruz.

Güçlü Ateşoğlu
Altunizâde / Kasım 2019

Türkçe Baskıya Önsöz

Elli yıl önce, bu kitap ilk kez İngilizce basıldığı zaman, Hegel felsefesine artmakta olan bir ilgi vardı. Hegelciliğe kısmen bir başkaldırı olarak gelişmiş, adına "analitik" denilen felsefenin epeydir egemen olduğu İngilizce konuşulan dünyada bile Hegel üzerine az sayıda kitap ortaya çıkmaya başlamıştı.

Hegel, Alman felsefi geleneğinin panteonunda onun devlerinden biri olarak yerine sıkıca kurulmuştu, fakat onu okumaya çalışanlar adı anlaşılmaza çıkmış yazım üslûbunun engeline takılıyordu. Düzyasının bulanıklığıyla karşılaşıldığında, yirminci yüzyılın ortalarında ona özenmiş olan okuyucularının çoğu buna birbirinden şiddetle ayrılan iki yönde tepki verdi: Felsefenin mümkün olduğunca açık ve de kati olmaya çabalaması gerektiği fikrine bağlı olan bazıları onu bir anlaşılmaz ve hatta bilmesinlerci olarak peşinen reddetti. Bu tepki her ne kadar yirminci yüzyılın "analitik" felsefecileri arasında yaygın olsa da onlarla ortaya çıkmış değildi. On dokuzuncu yüzyılın başlarında Schopenhauer, açıklığın Hegel'de kasten bulunmadığını düşünmesi sebebiyle, "bir üçkâğıtçı" ve "felsefenin Caliban'ı" diyerek Hegel'i zaten yerden yere vurmuş ve tümden reddetmişti. Büyük felsefecilerden kurulu halihazırdaki nizama hürmet eden diğerleriyse, Hegel'in on dokuzuncu yüzyıl Kıta felsefesi tarihindeki önde gelen konumunu, onun fikirlerinin –onları anlayabilmelerinden bile önce– muazzam kıymetini başlı başına kendini dayatan bir kanıt olarak aldı. Varsaymış oldukları şeyin, saklamak

zorunda oldukları gizli hazineleri olduğunu açığa serme zorlu görevine kendilerini adadılar.

Bu sebeple, Hegel'in felsefesi çoğunlukla ya dikkatli incelemeye benzeyen bir şey bile olmaksızın sabırsızca ve küçümsemeyle savıldı ya da Hegel'in kendi nüfûz edilemez jargonunun gerçekte ne anlama gelebileceğini açıklamak yerine büyük kısmını sıklıkla tekrar etmek suretiyle, tapınırcasına başka sözcüklerle epey bir uzunlukta aktarıldı. Hegel'e saygıyla ve açık bir tarzda, yani birçok kişinin Hegel'i önemli bir felsefeci olarak gördüğü olgusuna saygıyla ama bazı fikirlerinin savunulamaz çıkmasıyla bazı entelektüel izlencelerinin de gerçekleşemez veya hatta yanlış düşünülmüş çıkması olasılığına açık bir tarzda Hegel'e yaklaşmak isteyen benim gibi bir okura bu muamelelerden hiçbirinin yardımı dokunmadı.

Önde gelen bir Amerikan felsefeci, Hegel üzerine çalıştığımı duyması üzerine bana "Everest'e tırmanmak gibi bir şey," dedi. Aslında zorluğun sadece zirveye giden tüm yolu kat etmeyi başarmada değil, tırmanışa başlamak için önceki bazı basma noktalarını bulabileceğim yerleri dahi bulmada yattığı adeta çok sarp, kaygan ve gittikçe dikleşen bir kayaya tırmanmaya çalışmaya daha çok benziyordu.

Her ne kadar eldeki yorumlamalar çoğunlukla yararsız olsa da birkaç istisna bulabildim. Bunlar metnim boyunca defaatle alıntı yaptığım ve tartışmaya giriştiklerimdir. Sık sık eleştirsem de onlar yine de Hegel'in fikirleriyle boğuşmaya başlamama olanak tanıyanlardı. Bana ilk eli verenler ve tırmanmada ayağımı basacağım yeri sağlayanlardı. Bunun için onlara minnettarım.

Her ne kadar zirveye giden yolun üstesinden gelmemiş, hatta buna hiç kalkışmamış olsam da bu zorlu arazinin bazı göze çarpan yanlarını haritalamaya başlayabileceğim gözetleme noktasına varabildiğimi ve sonraki bir zamanda ben ya da başkaları tarafından daha da keşfedilebilecek bazı önü açık patikaların taslağını çıkarabildiğimi düşünüyorum.

Hegel çalışmamın başlarında, Hegel'in kendi devasa felsefi izlencesini serdiği *Tinin Fenomenolojisi*'nin o yoğun şekilde

fikir verici ama kapalılığıyla ünlü "Önsöz"ü yardımıyla yolumu bin bir zahmetle satır satır bulmaya çalışırken çamura saplanmıştım. Danışmanım Walter Kaufmann'a ilerleyişimin salyangoz hızında sürdüğünden dert yandığımda bana her cümleyi anlamaya çalışıp çalışmadığımı sordu. Ben de ona elbette anladığımı gururla ifade ettiğimde, anlamadığım yönündeki bilgece ihtarıyla beni şaşırttı. Bana kendisi de dahil hiç kimsenin her satırın ne anlama geldiğini gerçekten hiçbir zaman bilmediğini temin etti –bu öyle bir beyandı ki, çok sayıda açıklayıcı notla birlikte bu "Önsöz"ün yeni bir çevirisini henüz yayımlayan birinden gelmesi bilhassa çarpıcıydı. Kaufmann bana bu metni ve genel olarak Hegel'i yorumlamaya gerçekten anladığımı düşündüğüm ve okumamı oradan inşa ettiğim kısma dayanarak başlamamı tavsiye etti. Bu benim almış olabileceğim en bilge, özgürleştirici ve kuvvet verici tavsiye oldu.

Bu kitabın insanın aya ilk ayak bastığı ve orada yürüdüğü yılda ortaya çıkmasını nedense yerinde buluyorum; çünkü Hegel'i anlamaya çalışırken, daha önce okumuş olduğum diğer felsefecilerin bilindik dünyasından bazı bakımlardan oldukça farklı olduğu görünen düşüncesinin ayınkine benzer peyzajının ortasında buldum kendimi. Ayın yüzeyi gibi, Hegel'in peyzajı da ilerlemeyi zorlaştıran garip oluşumlarla, krater ve yamaçlarla doluydu. Düzyazısına kendine özgü jargon hâkimdi ve içi sonradan türetilmiş sözcüklerle doluydu. Cümleleri çoğu kez fazla uzun, zayıf yapılanmış ve hatta dilbilgisi bakımından da hatalıydı. Üstelik tartıştığı felsefecilerin adları ve argümanlarına hiçbir açık ve somut atfının bulunmayışı tam olarak kimden ya da neyden bahsettiğini anlamayı çoğu kez çok zorlaştırıyordu. Yeryüzünde bizi yere bağlayan ve bize yön veren yerçekimi kuvveti olmadan ayda yürümeye çalışmaya benziyordu.

Hegel'in çalışmasının apaçık rahatsız edici olan bu niteliklerine rağmen, benden önceki diğerleri gibi, yazılarının o konuksever olmayan yüzeyinin altında yine de kışkırtıcı, ilginç ve orijinal bazı fikirlerinin bulunduğu hissine kapıl-

maya başladım. Ancak yaltakçı şekilde tekrar etmeye değil, aydınlığa kavuşturulmak üzere hatırı sayılır bir berraklaştırma ve yeniden formüle etmeye ihtiyaç duyduğu da çok açıktı. Bu kitapta kayda değer bir çabayla bu zorlu araziye deneme niteliğinde birkaç adım atmaya ve toprağının bir kısmını araştırmaya giriştim. Toprak altındaki yapıları ve onu beslemiş olan yeraltı sularının bazılarını daha iyi açığa çıkarmak adına yüzeyinin bir nebze altına kazmaya da çalıştım.

Sonrasında, şimdi de olduğu gibi, Hegel dahil tüm felsefecileri duygudaşlıkla ama aynı zamanda eleştirel şekilde okumanın önemli olduğunu fark ettim: Duygudaşlıkla okumaktan kastım yalnızca ne söylediklerini değil, bunu söylemeye onları neyin ittiğini, hem bilinçli olarak göz önüne aldıkları nedenleri hem de bilince büsbütün gelmeksizin onları harekete geçirmiş olabilecek güdüleri içerecek şekilde anlamaya çalışmak gerektiğidir. Eleştirel okumayla, onlara ait çalışmayı değerlendirmekten kaçınılmaması, hatta teminat altında görüldüğü yerde de bunu olumsuz olarak yapmaktan imtina edilmemesi gerektiğini kastediyorum.

O zamanlarda ağırlıklı olarak İngilizce konuşan bir okur kitlesine yönelik olarak Hegel hakkında yazmaya çalışan herkes gibi ben de, bilhassa analitik gelenek içinden yetişmiş olanlar arasında onun çalışmasına karşı yaygın, doğrudan âşinalıktan ziyade çoğunlukla kulaktan dolmaya dayanan bir önyargı ve bunun neticesinde de onu ciddiyetle ele alma isteksizliğine benzeyen şeyin üstesinden gelmeye çalışma göreviyle karşı karşıya kaldım. Böylelikle kendimi doğal olarak, bir dereceye kadar, Hegel'in bir *avukat*ı olmak durumunda buldum. Fakat bunu onun *eleştirel olmayan* bir *savunucu*su haline gelmeden yapmayı istedim.

Karşılaştığım Hegel yorumcularının çoğu, tüm değerlendirmeden uzak durup tamamıyla hükme-varmayan bir yaklaşıma geri çekilerek onun felsefesinin sorunlu yanlarıyla başa çıkmaktan kaçınıyordu. Fakat felsefi metinlerle, onlara şöyle bir geçerken (*en passant*) bakmak bir yana, hiç değerlendirmeden uğraşmaya kalkışmak bana gayritabii ve

kısır bir usûl olurdu gibi geliyor –en çok da takdir edilesi bir sınırlamadansa bir kaytarma olurdu gibi. Bu gibi metinlerde ortaya konan hakikat ve geçerlilik iddialarına açıkça ve eleştirel olarak karşılık vermeyi başaramamanın onları ciddiye almamak ve bu nedenle de onlara saygı duymamak olduğunu hissettim. Felsefi metinlere daha ziyade onların akla yatkınlığını eleştirel biçimde göz önüne alma amacıyla yaklaşmak, beni her zaman onları daha dikkatli okuyup daha açık şekilde yorumlamaya güdülemiştir. Bundan dolayı yorum ile değerlendirmenin karşılıklı etkileşim içinde olacağı, değerlendirmenin yorumu derinleştireceği ve yorumun değerlendirmeye bir giriş görevi göreceği bir okuma geliştirmeye çalıştım.

Ayrıca Hegel'in avukatlığını *etkin savunmacılığa* bulaşarak yapma, yani onun "gerçekte kastettiği"nin aslında söylemiş göründüğünden başka bir şey olup, itiraza daha az açık olduğunu öne süren girift ve sıklıkla zorlama olan haklı çıkarmaya yönelik yorumlamalar inşa etme tuzağına düşmekten sakınmak istedim. Ben bunu büyük birçok felsefeciye dair ikincil literatürde pek yaygın olan içler acısı bir eğilim olarak görüyorum. Bu usûl bana büyük zihinlerin hataya, özellikle de bize tamamıyla açık gibi duran hatalara düşemeyeceği yönündeki sorgulanmamış ve savunulamaz olan önvarsayıma dayanıyor görünmüştür. Oysaki bana sık sık hataya düşüyorlar gibi gelmiştir. Bir felsefecinin büyüklüğünün onun asla hata yapmamasına dayandığını ya da buna bağlı olduğunu asla düşünmedim. Doğrusu, bana öyle geliyor ki, bir felsefecinin yanılmış olabileceğine dair hep var olan ihtimalle yüzleşerek ancak onun eserine gerçekten hakkıyla nüfûz edebiliriz.

Haliyle, benim Hegel'i ele alışımın ayırt edici karakteristiği hermeneutik yorumlamayı felsefi değerlendirmeyle baştan sona bir araya getirmesidir. Örtüsü kaldırılan fikirler ertelemeksizin düzenli olarak bir tür eleştirel incelemeye tâbi tutulur. Bu nedenle bu Türkçe basıma yeni bir başlık seçtim: *Hegel'in Felsefesine Eleştirel Bir Giriş.*

Kitabımın Türkiye'de Türkçe bir çeviriyle basılmasından bilhassa memnunum, çünkü bu ülke ve onun dili yakın geçmişte yaşamımda önemli bir yer edindi. Neredeyse on iki yıl önce İstanbul'a, biri Galatasaray Üniversitesi'nde diğeriyse Boğaziçi Üniversitesi'nde olmak üzere iki ders vermek için geldim. Bu, Boğaziçi Üniversitesi'nde yaz dönemlerinde ders vermem için bir davete vesile oldu, ki sonra yaklaşık bir on yıl kadar oldukça düzenli olarak bunu yaptım. Tekrar eden ve süresi uzayan bu ziyaretlerim büyüleyici İstanbul şehrini hakkını vererek derin ve engin şekilde deneyimleme, ülkenin diğer kısımlarını gezme, Türk olsun, göçmen olsun, öğrenci, meslektaş ve diğerlerini de kapsayan çok sayıda insanla tanışma ve dostluk geliştirme fırsatı verdi.

Şehrin uzun ve çok bileşenli geçmişinin çarpıcı kalıntıları ve anımsatıcıları bana onun tarihini araştırma ilhamı verdi. Eşsiz güzelliği ve canlılığı beni büyülemeyi hiç bırakmadı. Üstelik birbirini izleyen her kalışımla birlikte, İstanbul *yeniden ziyaret ettiğim* bir yer olmaktan çıkarken, yılın belli dönemi *yaşadığım ve çalıştığım* bir yer haline geldi.

Giriştiğim işin muazzam zorluğunun pekâlâ farkında olsam da, Türkiye'de yaşamaktan duyduğum coşku beni yaşamın kısmen geç bir döneminde kendi dilini öğrenmeye aralıksız, belki de Don Kişotça, bir teşebbüse dahi itti. En iyi ve uzun süreli gayretlerime rağmen, akıcılığa tam olarak ulaşmak gibi bir şeyi başarmaya asla muktedir olamadım. Fakat Türkçeyi oradaki gündelik kişisel etkileşimlerimin çoğunda kullanabilecek kadar öğrenebildim. Dahası, hem Türkiye'de yaz boyunca hem de Birleşik Devletlere döndüğümde haftada bir buluştuğum kayda değer sayıdaki çoğunlukla anadil konuşuruyla karşılıklı sohbetlerime dayandığından, yaptığım şeyi öğrenme sürecinden bir hayli keyif aldım. Çoğu, Boğaziçi Üniversitesi'nde öğrenci ya da Amerika'daki üniversiteme gelen Türkiyeli misafir öğretim üyeleriydi. Çoğuyla dil öğrenimi alışverişinde bulunduk, Türkçeye karşılık İngilizce genellikle; diğerleriyse büyük cömertlikle karşılığında bir dil dersi talep etmeksizin dillerini öğrenmeme yardım etmeyi teklif

etti. Her biri bana dostluklarını sunup dillerini öğrenmeye olduğu kadar ülkelerini anlamama da yardım etti. Afrika'da bir deyiş vardır: "Bir çocuğu yetiştirmek için bütün bir köy gerekir." Türkçe öğretmenlerimden oluşan grubun, diline ve kültürüne yeni bir üye olarak sıcaklıkla karşılandığım ve uzun yıllar mutlu şekilde yaşayıp öğrendiğim bir topluluk, bir tür hayali köy meydana getirdiğini sık sık düşünürüm.

Son zamanlarda Türkiye'deki siyasal ve ekonomik çalkantıların bir sonucu olarak yıllık ziyaretlerimi üzüntüyle askıya almak zorunda kaldım. Fakat bir an geri dönebileceğimi düşünmek istiyorum. İstanbul çok kez "dünyanın arzuladığı şehir" olarak anılmıştır. Elbette benim de her zaman dönmek isteyeceğim bir yer, "benim kendi arzuladığım şehir" oldu. Bir kez İstanbullu olan, her zaman İstanbullu kalır.

Böyle olunca kitabımın bu Türkçe çevirisinin yayımlanmasını benim Türkiye'yle olan geçmişimin ve alakamın bir doğrulanışı ve yankılanması olarak ve hatta belki de köprüleriyle ünlü bir şehre geri bağlanan bir köprü olarak düşünmek beni memnun ediyor.

Kitabımın Türkçe baskıyla çıkmasını üstlenmiş olması sebebiyle Güçlü Ateşoğlu'na ve çevirmiş olması sebebiyle de Tufan Karaağaç'a derin şükranlarımı ifade etmek isterim.

Ivan Soll
19 Eylül 2019

Önsöz

> "İşte, o zamanlarda ve bu portrelerde, söylemek zorunda olduğum şeyin anlaşılabilmesinin oldukça zor olduğunu hissettim. Tıpkı Hegel gibi. Hegel çok ilginç bir adamdı ama onu okuma zahmetine girmek isteyecek pek az sayıda insan vardı. O, kendilerine bu zahmeti vermek isteyenler ve onda faydalanılacak her ne varsa onun peşine düşecekler için orada, olduğu yerdedir."
> Ona Hegel'e bu müracaatlarının çok çarpıcı olduğunu söyledim. Acaba onu ne kadar okumuştu?
> "Hiç," dedi. "Sana bu denli bir zahmete katlanmak isteyen çok insan olmadığını söylemiştim. Tabii ben de dahil. Konu hakkındaki malumatımı Kahnweiler'den almıştım."
>
> François Gilot ve Carlton Lake, *Life with Picasso**

Hegel'in felsefe kavrayışı muazzamdı. O, felsefenin üstlendiği görevi *mutlak*, yani sınırı olmayan bir bilginin edinilmesi olarak kavramıştı. Ancak en önemli ve en yakın seleflerinden bazıları, ki onların insanın bilişsel kapasitelerine getirmiş oldukları etkili sınırlamalara karşın, Hegel'in felsefi görevden anladığı şeyi savunulabilir kılmak için, onların getirmiş olduğu bu sınırlamaların yanlışlığını göstermesi gerekiyordu.

Hegel'in, belki hayalperestçe ama felsefi tutkunun geleneksel ihtişamını geri kazandırmak adına kahramanca girişimiyle, bu tutkuya yönelik gitgide popülerleşen ve böylece

* McGraw-Hill, Inc., 1964. McGraw-Hill Book Company izniyle kullanılmıştır [*Picasso ile Yaşamak*, Çev. Özden Akbaş, Hemen Kitap Yay., İstanbul, 2012].

Immanuel Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'nde son noktasına varan güçlü muhalefeti gerekçeleriyle reddetmesi bu kitabın ana konusudur. Hegel'in insanın bilgisine seleflerince getirilmiş olan sınırlamaların üstesinden gelmeye yönelik çabasında felsefi yönteminin asıl motivasyonu ve onun kavranmasının çözüm yolu yatar. İnsanın, kendilerinde oldukları gibi değil, yalnızca göründükleri kadarıyla şeylerin bilgisine sahip olabileceği; bilginin nesnel değil, yalnızca öznel olduğu; ve sonsuz olanın ya da koşulsuz olanın bilgisinin olanaksız olduğu iddialarına karşı Hegel'in mücadelesi 2, 3 ve 4. bölümlerde takip edilmiştir.

Bu meselelerle ilgili olarak Hegel, Kant'ı kendisinin en dişli rakibi olarak görür ve onun mutlak bilgiyi savunması büyük ölçüde Kantçı eleştirilere karşıdır. Hegel'in yöntemindeki motivasyonlarıyla öncelikli olarak ilgilenirken, onun Kant yorumunu ne güçlendirmeye ne de eleştirmeye giriştim. Bu yorumu ve onun Hegel üzerindeki etkisinin doğasını açığa çıkarmakla yetindim.

Hegel felsefeyi yalnızca mutlak bilginin edinilmesi yüksek göreviyle ödüllendirmiş olmadı, bu felsefi görevi genel olarak insan uğraşı uyarınca yüceltilmiş bir konuma da taşıdı. Mutlak bilgiyi ya da hakikati edinme felsefi görevini tüm insan uğraşının nihai görevi olarak sundu; böylece felsefeyi tüm insan etkinliğinin nihai biçimi olarak sunmuş oldu. İnsan etkinliğine ilişkin bu genel teori 1. bölümde işlenmiştir.

Hegel'in kendisinin yazdığı ve yayımladığı dört kitabından üçü üzerine odaklandım: *Tinin Fenomenolojisi*, *Mantık Bilimi* ve *Felsefi Bilimler Ansiklopedisi*. Dördüncüsü, *Hukuk Felsefesi*, toplumsal ve siyasal sorunlarla sınırlı olduğundan, Hegel'in genel olarak felsefe kavrayışına dair araştırma için o denli bir önem arz etmemekte. Bu kitaplar Hegel'in felsefesinin çekirdeğini oluşturur: Tarih felsefesi üzerine, felsefe tarihi, estetik ve din felsefesi üzerine olan derslerine ilişkin çok sayıda ciltte bir araya getirilmiş öğrenci notlarından daha güvenilirdir; *Jugendschriften*'dan (*Gençlik Yazıları*, ki

Hegel asla yayımlamaya girişmemiştir) ve *Felsefenin Eleştirel Dergisi*'ndeki erken dönem makalelerinden daha olgun bir konumu temsil eder.

Hegel'in bilfiil yazmış ve yayımlamış olduğu metinlerin *Zusätze*'den [Ekler]* daha ciddi şekilde ele alınması gerektiği yöntemsel ilkesine sıkı sıkıya bağlı kalsam da, Hegel'in kendisi tarafından yazılmış metinleri açıkladığı ve onlarla çelişmediği durumlarda *Zusätze*'den yararlandım.

Hegel'in felsefi çabalarını güdüleyen temel amaç ve kaygıları açığa çıkarmaya çalıştığımdan, onun "Önsöz"lerine ve "Giriş"lerine, başlangıçtaki problemlerinin ve genel felsefi programının en iyi ifadelerini içerdiği için, kuşkusuz, özel bir titizlik gösterdim.

Fenomenoloji'yi (1807), Hegel'in *Mantık Bilimi*'ndeki (Cilt 1, Kısım 1, 1812; Cilt 1, Kısım 2, 1813; Cilt 2, 1816) ve *Ansiklopedi*'deki (1817; gözden geçirilmiş 2. baskı: 1827; gözden geçirilmiş 3. baskı: 1830) gibi daha sonraki yazılarıyla keskin biçimde kıyaslamak sıradanlaştı. Hatta Hegel'in takipçileri de sıklıkla bunlardan birine bağlılık yemini ederken diğerini ihmal etti. Kıta'da genel eğilim *Fenomenoloji*'yi çalışmak, fakat *Mantık* ve *Ansiklopedi*'yi yok saymaktı; İngilizce konuşulan dünyada bu eğilim tersine çevrilmiş durumda. *Fenomenoloji* ile sonraki çalışma arasında gerçekten de farklar vardır ama ben onların genellikle gözden kaçırılan devamlılığı üzerinde durdum ve onları tek bir felsefi girişimin öğeleri olarak sundum.

Fenomenoloji'nin ya da *Mantık*'ın ayrıntılı gelişiminin tamamını takip etmekten ziyade, bu çalışmaların ve Hegel'in genel felsefi programının baştan başa kavranışını anlamak açısından her biri can alıcı olan belli kısımlar üzerine odaklandım. Bu program nihai olarak tamamına erdirilmeyip Hegel tarafından zaman zaman göz ardı edilse de, onun ayrı

* Hegel'in bu metinler üzerine sözlü yorumlarının ikinci elden, öğrenciler tarafından tutulmuş notları [Alıntı dışında kalan köşeli parantez içindeki Türkçe ifadeler ile bazı sözcüklerin asıl metindeki karşılıkları çevirmen tarafından eklenmiştir (ç.n.)].

ayrı işlerine dair daha eksiksiz ve ayrıntılı çalışmaları için yararlı bir çerçeve sağlıyor.

Aksi belirtilmediği sürece Hegel'den yapılan alıntıların tüm çevirileri bana ait. Yine de Sir James Baillie'nin *Fenomenoloji* çevirisine, Walter Kaufmann'ın *Fenomenoloji*'nin "Önsöz"ünü nitelikli çevirisine, W.H. Johnston ve L.G. Struther'in *Mantık Bilimi* çevirisine ve William Wallace'ın *Mantık*'ın *Ansiklopedi*'deki versiyonunun çevirisine başvurdum ve yeri geldiğinde bunlardan faydalandım. Özgün Almanca metnin daha serbest çevrildiği ya da benim çevirimin üslûp olarak tuhaflığını giderdiği yahut benim yorumlarımdan birini daha açık biçimde desteklediği yerleri parantez içinde ekledim.

Metin olarak şunları kullandım: *Phänomenologie des Geistes*'in Johannes Hoffmeister'e ait 1952 baskısı, *Wissenschaft der Logik*'in Georg Lasson'a ait 1934 baskısı ve *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundriße*'nin (1830) Friedhelm Nicolin ile Otto Pöggeler tarafından hazırlanan 1959 baskısı. *Ansiklopedi* dışında –ki orada tercihen kitabın bütününün bölünmüş olduğu, kısa, numaralı kısımları– bu sözü geçen baskıların sayfa numaralarıyla kaynak gösterdim. *Ansiklopedi*'nin *Ekler*'i, Nicolin ve Pöggeler baskısında yer almıyor olsa da benim metnim için gereken yerlerde Hermann Glockner'in derlediği daha eski *Jubiläumsausgabe*'yi (1927-1930) kullanmak durumundaydım. Kaynak göstermeler ilgili kısmın numarasına ve *Ek*'e yapıldı (örneğin, *Ans.*, Kısım 41, Ek 2). Genel olarak *Jubiläumsausgabe*'yi, yalnızca daha yeni ve daha nitelikli *Philosophische Bibliothek* baskılarının bulunmadığı ya da temin edilemediği yerlerde son çare olarak kullandım.

En çok eleştirdiğim yorumlar, çelişkili biçimde, genel olarak en iyi olarak gördüklerimdir: Josiah Royce'nin *Lectures on Modern Idealism*, John N. Findlay'in *Hegel: A Re-examination* ve Walter Kaufmann'ın *Hegel: Reinterpretation, Texts and Commentary*. Ne akla yatkın ne de ciddiye almak için yeterince açık olan yorumlamalar eleştiriye bile değmezler.

İlham veren, destekleyen ve bu çalışmayı dikkatlice eleştiren bir dost, danışman ve öğretmen olan Profesör Walter Kaufmann'a teşekkür etmek isterim.

Kısaltmalar

Aşağıdaki standart olmayan kısaltmalar dipnotlarda kullanılmıştır. Ayrıntılar için Kaynakça kısmına bakınız (sayfa 151).

Ans.	Hegel'in *Felsefi Bilimler Ansiklopedisi*, 1830 baskısı.
Findlay	J.N. Findlay'in *Hegel: Re-examination.*
G	*Jubiläumsausgabe*, Hegel'in çalışmalarının Glockner baskısı.
Kaufmann	Walter Kaufmann'ın *Hegel: Reinterpretation, Texts, and Commentary.*
Mantık	Hegel'in *Mantık Bilimi.*
TF	Hegel'in *Tinin Fenomenolojisi.*
Royce	Josiah Royce'un *Lectures on Modern Idealism.*
E	*Zusatz*

1
Felsefe, Hakikat ve İnsan Etkinliği

Hegel'in yöntemine en iyi onun bu yöntemle neyi başarmaya çalıştığını sorarak yaklaşılır. Onunkisi bir felsefe yöntemi olduğundan, felsefenin başarmaya çalıştığını düşündüğü şey her neyse onu başarmak için tasarlanmıştır doğal olarak. Öyleyse Hegel'in felsefenin amacı olarak kabul ettiği şey nedir? Kendisinin en genel biçimiyle verdiği yanıt dolambaçsız olduğu denli bilgilendirici değildir: Felsefenin amacı hakikattir. 1817 yılında Hegel *Felsefi Bilimler Ansiklopedisi*'nin ilk baskısını "hakikati bilmeye olan bu ilgiye"[1] adar. On yıl sonra, ikinci baskıya "Önsöz"de ısrarı devam eder: "Genel olarak, felsefi uğraşlarımda hakikatin bilimsel bilgisi için çalıştım ve hâlâ çalışıyorum."[2] Aynı çalışmanın girişinde ise: "Felsefe, muhakkak, nesnelerini dinle paylaşır. Her ikisi de hakikati nesnesi olarak alır."[3] *Mantık Bilimi*'ndeyse felsefenin gerçek ilgisi "hakiki olanın [*das Wahre*] ne... olduğuna olan ilgiyle"[4] bir tutulur.

Ancak ereğin bu genel ifadesi pek de açık görünmüyor; doğa bilimleri, matematik ve hatta bilimsel olandan evvel, sistemli olmayan doğal merak da nesnesi olarak hakikati almıyor mudur? Felsefe bu nesneyi sadece dinle paylaşmıyor

1. s. 22.
2. s. 3.
3. *Ans.* (Kısaltmalara bkz.), Kısım 1.
4. *Mantık* (Kısaltmalara bkz.), 1: 51.

görünüyor. Yine de Hegel, ereğin bu genişletilmiş ortaklığını ve hatta ortak anlayış ile sıradan dilsel kullanım tarafından bu erek için koyulmuş sınırlamaların bir şekilde ötesine genişletmeye devam etmeyi de kabul ederdi.

Biraz hayalci biçimde ve tam gerçekleştirilmemiş de olsa, *Tinin Fenomenolojisi*'nin olağanüstü azimli programı, sıradan duyu algısından (*die sinnliche Gewißheit* ve *die Wahrnehmung*) başlayıp Hegel'in "mutlak bilgi" (*das absolute Wissen*) dediği felsefi bilince kadar yükselerek çıkan tek bir dizide bilincin tüm biçimlerinin (*die Gestalten des Bewußtseins*) sıralanmasını gerektirdi. Ayrıca bu dizide, efendi-hizmetkâr ilişkisi, Sophokles'in *Antigone*'sinde örneklendiği şekliyle insan yasası ile ilahi yasa arasındaki çatışma, Kant'ın etiğinin ahlaki dünya görüşü ile sanatın ve dinin aldığı çeşitli biçimler gibi görünüşte epistemolojik olmayan ve de yalnızca kısmi olarak epistemolojik olan biçimler de içeriliyordu.

Kitap kapsamı itibarıyla dikkate değerdir. Walter Kaufmann'ın söylediği gibi: "Bir öykü çerçevesi içinde böylesine bir malzeme zenginliğini –aslında, bir anlamda 'her şeyi'– tertiplemek hayret verici bir maharettir."[5] Bu malzeme zenginliğini tertip etmek için kullanılan sınırlı araçlar da daha az dikkate değer değildir; öykü yalnızca bir olay örgüsüne izin vermektedir. *Fenomenoloji*, bununla birlikte, bilinç biçimlerinin yalnızca çizgisel bir dizilimini sergilemez, bir ilerleme de ortaya koyar; dizi, az ya da çok muğlak olan bir ölçüte göre tırmanır. Kaufmann düzenlemenin biçimlerin göreceli olgunluğuna uygun olarak yapıldığını ileri sürer. "Bu, sonradan gelenin daha iyi ve daha çekici olduğu anlamına gelmemektedir. İlk çocukluğun kendi aşılamaz sevimliliği vardır, gençlik ise bazı açılardan asla gölgenemez."[6] Yine de *Fenomenoloji*'deki aşamaların gelişimi, tarih içinde görünme sırasından kökten biçimde saptıklarından, bu olgunluk basitçe zaman içinde sonradan gelenle bir tutulamaz. Fakat aynı şekilde, bir kişinin olgunluğu onun yaşının doğrudan

5. Kaufmann (Kısaltmalara bkz.), s. 146.
6. *A.g.e.*, s. 149.

bir işlevi de değildir. Olgunlaşma süreci sadece yaşlanma süreci değildir ve olgunlaşma da her yönden gelişim anlamına gelmez ama bazı yönlerden bu izlenimi uyandırır.

Fenomenoloji'de yer alan bilinç biçimlerinin çizgisel bir ilerleme olarak düzenlenişi, Hegel'in, geniş anlamda, onların tümden aynı uğraş içinde değişen başarı dereceleriyle yer aldığı görüşüne paraleldir. Bilincin en olgun ya da en başarılı biçimi felsefe ya da mutlak bilgi olduğundan ve felsefenin nesnesi ve amacı hakikat olduğundan, *Fenomenoloji*'nin bu bilinç biçimine doğru olan tüm aşamalarının bu hedef için yeterli olmasalar da o hakikati aradığı düşünülebilir.

Fakat hakikati arama mefhumunda belirgin epistemolojik bir tat var ve *Fenomenoloji*'yi bu şekilde görmek onu sadece bir epistemoloji yapıtı olarak temsil etmek olarak görünebilir. Kuşkusuz bundan fazlasıdır. İlk ve son aşamalar olan duyu algısı ve felsefe kolayca epistemolojik, yani bilme şekilleri ya da tarzları olarak kabul edilse bile, bu halihazırda sözünü ettiğimiz araya giren aşamaların bazıları için doğru değildir. Josiah Royce gibi, *Fenomenoloji*'nin aşamalarına varsayıma dayalı bir çift seçmeci ve geniş kapsamlı kategoriyle birlikte, her aşamanın, her bilinç biçiminin bir yandan ya *teorik* ve *epistemolojik* ya da diğer yandan *pratik* ve *etik* olarak nitelenebileceği inancıyla yaklaşılsaydı, o zaman bazı aşamalar, dünyayı bilme yollarından çok dünyada eyleme şekilleri olarak görüneceğinden, teorikten ziyade pratik olarak sınıflandırılırdı.

Gerçekten de Hegel'in *Fenomenoloji*'de "gerçek yaşamın, mantığın soyut kategorilerine sahte bir aktarımı vasıtasından ziyade düşünme sürecinin pragmatik terimlere indirgenmesi vasıtasıyla"[7] hareket ettiğini öne sürdüğünde Royce abartıyordur. Eserin teorik ve epistemolojik yönünü yok saymak pratik yönünü yok saymak gibi tek taraflıdır. Hangi yanın diğerine "indirgendiği"ni sormak, yanıtlanamaz değilse de gereksizdir. Hegel'in bilme ile yapma arasında, teori ile pratik arasında, epistemoloji ile etik arasında katı ve sıkı bir

7. Royce (Kısaltmalara bkz.), s. 145.

ayrıma gitmeyi reddetmesi onun felsefesinin çok önemli bir yanıdır. Ancak bu reddetme, ya tüm bilmenin bir tür yapma ya da tüm yapmanın bir tür bilme olduğunu öne sürerek yapılmıyordur. Daha çok şu programın bir parçasıdır: Farklı davranma şekilleri sadece birbirleriyle kıyaslanmayacaktır, ne de farklı bilme şekilleri sadece birbirleriyle kıyaslanacaktır. Bilme şekilleri ile davranma şekilleri arasındaki ilişkiyi de içerecek ve dışa vuracak daha kapsamlı bir kıyaslama, içinde dünyayla ilişkilenmenin her yolunun, her "bilinç biçimi"nin ötekilerin her biriyle ilişkide olarak yerini aldığı daha eksiksiz bir sentez ve sistemleştirme yapmalıyız.

Fenomenoloji'nin tüm aşamalarının, hakikati aramanın az ya da çok elverişli yolları olduğunu söylerken, bu aşamaların sadece epistemolojik olduğunu öne sürmüyorum. Felsefenin kendi amacını yalnızca din ile (kendisinin de kabul ettiği gibi), matematik, doğa bilimleri ve sıradan merak ile (felsefenin nesnesinin "hakikat" olduğu şeklindeki kendisinin fazla genel bir formülasyonu nedeniyle) paylaştığını değil, *Fenomenoloji*'nin plan ve programında da görüldüğü gibi, duyu algısı, bilim, etik kurallar, sanatsal etkinlik, siyasal davranış ve de din ve felsefenin hepsinin, Hegel'e göre aynı uğraşın farklı biçimleri olarak görüldüğünü bilakis vurgulamak isterim. Bu muazzam amaç ve etkinlik ortaklığı nedeniyle, felsefenin ereği sadece felsefenin ereği değil, insan etkinliğinin tümünün de ereğidir. Dahası, bilincin düşünülen tikel herhangi bir biçiminin epistemolojik olmasından önce *prima facie* [ilk bakışta] pragmatik olduğu yerde bile, bu ortak etkinlik Hegel tarafından hakikati arama bakımından betimlenmeye meyleder.

KENDİNİN-BİLİNCİ

Hem bilme ve eyleme tarzlarının ilişkilenmesi ve kaynaşması hem de hakikat arayışının tüm insan etkinliğinin özetini veren çerçevesi olarak kullanılması *Fenomenoloji*'nin "Kendinin-Bilinci"[8] başlıklı B kısmında güzelce örneklenir.

8. Bkz. "Ek".

Bu kısım şimdiye kadar *Fenomenoloji*'nin en iyi bilinen ve en etkili kısmıdır. Marx'ı, eğer taklit bir hayranlık biçimi sayılıyorsa Sartre'ı da içine alan birçokları tarafından beğenilmesi açısından ayrı tutulmuştur. Hegel'i son zamanlarda İngilizce konuşulan dünya için yorumlayanlar arasından Findlay, *Fenomenoloji*'yi bu noktada "daha berrak ve açıklayıcı" bulur ve bu kısma "*layığıyla* hayranlık duyulduğu"nu söyler; Kaufmann ise "Önsöz"den sonraki en ilginç kısım olarak görür onu.

Kitabın bir önceki ve de ilk kısmında, "Bilinç"te, Hegel tümüyle epistemolojik olan bilincin üç biçimini ele almıştı.[9] İlki, duyu-kesinliği (*die sinnliche Gewißheit*), Findlay'in güzel ifadesinden alıntılayacak olursak, "Russellcı terimlerle, kavramaya [*com*prehend] ya da betimlemeye çalışmadan anladığımız [*app*rehend] bir nesneye doğrudan bir âşinalik kazandığımız zihin halidir."[10] Bu nesne, duyu verisi teorisyenleri arasında meşhur olan renk parçası/renkli yama bile değildir, ne var ki yalnızca bir *bu*, *burada*, *şimdi* olarak betimlenebilirdir. Bu görüşün çöküşü, daha sonra tartışılacak nedenlerden dolayı,[11] bizi sonraki bilinç biçimine, "Algı"ya (*Wahrnehmung*) götürür. Bilincin nesnesi artık doğrudan sunulan tikel duyu değil, fiziksel nesnedir, Hegel'in dediği gibi, "o şey"dir (*das Ding*). Buna karşın, bu görüşün de elverişsiz olduğu anlaşılır ve bunun yerine içinde bilinç nesnelerinin gözlemlenebilir fiziksel şeyler değil, kuvvetler ve yasalar olduğu, kendileri gözlemlenemez olup gözlemlenebilir dün-

9. Yalnızca A kısmı "Bilinç" başlığını taşısa da, *Fenomenoloji*'nin bütünündeki her aşama bir bilinç biçimidir (*Gestalt des Bewußtseins*). *Mantık Bilimi*'ne "Giriş"te Hegel şöyle der: "*Tinin Fenomenolojisi*'nde bu yöntemin daha somut bir nesneye, bilince uygulanışının örneğini verdim." (1: 35). *Mantık*'ta daha sonra bu pasaja göndermeyle: "*Tinin Fenomenolojisi*'nin bilincin bilimi olduğu 'Giriş'te belirtilmişti" (1: 53). Benzer şekilde, kitabın bütünü *Tinin Fenomenolojisi*'dir, hatta "Tin" BB kısmının da başlığıdır. Hem bütünü hem de uygun parçayı belirten bir terimin benzeşik kullanımı *Mantık*'ta da ortaya çıkar; "varlık" (*Sein*) ilk kategorinin adı, ilk üç kategorinin cins adı ve *Mantık*'ın üçte birinin tamamının adıdır.

10. Findlay (Kısaltmalara bkz.), s. 88.

11. "Tümelliğin İki Türü" başlıklı Bölüm 3'e bkz.

yayı meydana getirdikleri, fiziksel teorinin açıklayıcı yapıları bulunan "Anlama Yetisi" (*Verstand*) gelir. Bilinç, artık, bu gözlemlenemez kuvvetler ve yasaların, fiziksel teorinin bu yapılarının anlama yetisinin yalnızca nesneleri değil onun ürünleri de olduğunun farkına varır. Bilinç bu yapıları nesneleri olarak almış olmakla aslında kendi kendisini bir nesne olarak almış olur. Bu olgunun farkına varılmasıyla, bilinç, kendinin-bilinci haline gelir.

Bilincin bu üç aşaması apaçık epistemolojik olduğundan ne bilme ve eylemenin ilişkilenmesini ne de hakikatin insanın tüm uğraşı olarak kullanılmasını kanıtlayabilir. Bu aşamaların epistemolojik olması nedeniyle, bilincin bu biçimlerinin her birinin nesnesini Hegel'in hakikat olarak betimleme eğilimi, bu deyimin bir epistemoloji-üstü, geniş kapsamlı kullanımı açısından ne aydınlatıcı ne de dikkate değerdir. Bilme ve eylemeyi ilişkilendirme yoktur, çünkü ortada bir eyleme yoktur. Burada *Fenomenoloji*'nin bu iki vasfı eğer kanıtlanmıyorsa, çelişmiyorlardır da. Ne var ki, bu kısmın yekpare epistemolojik karakteri Royce'un *Fenomenoloji*'de "teorik sorunlar daima yaşam sorunları olarak da ortaya çıkar"[12] savıyla çelişir.

"Kendinin-Bilinci"nde, diğer yandan, aşamaların bazılarının açık olan pratik karakteri bu iki noktanın kanıtlanmasını olanaklı kılar. Argümanın zayıflığı ve kitabın genel olarak düzensiz yapısı da ortadadır (Kaufmann'ın bu geçişleri haklılıkla "bütün kitaptaki en makulleri arasında" saymasına ve Findlay'in onların "örtülü fakat güçlü 'mantığı'ndan" söz etmesine rağmen).[13]

Devamında "A: Kendinin-Bilincinin Bağımsızlığı ve Bağımlılığı; Efendilik ve Hizmetkârlık" ve "B: Kendinin-Bilincinin Özgürlüğü" bulunan "Kendinin-Kesinliğinin Hakikati" adlı genel bir giriş kısmı vardır.

Giriş kısmının başlığının da gösterdiği gibi kendinin-bilincinin genel karakterizasyonu, epistemolojik bir ifadeyle, yani

12. Royce, s. 152.
13. "Ek"e bkz.

bilgi ve hakikat bakımından yapılmıştır. *Fenomenoloji*'nin önceki aşamaları, kendilerinde "bilinç için hakikat kendisinden başka bir şey" olduğu ve "hakikat kavramının ortadan kaybolduğu"[14] elverişsizliklerinin açığa çıkarıldığı diyalektik süreç olarak tarif edilir. Kendinin-bilinci, o zaman, kendinden öncekilerle zıtlaşır: "Kesinliğin kendisi nesne ve bilincin kendisi de hakikat olduğu için, daha önceki ilişkilerde ortaya çıkmamış olan, diğer bir deyişle, kendi hakikatiyle aynı olan bir kesinlik bundan böyle bizim konumuz olacaktır."[15]

Alıntılarda, bilincin bir biçiminin "hakikati"nin basitçe onun nesnesi olduğuna ve onun hataya değil de bilinçli özneye ters düştüğüne dikkat etmeli. Bununla birlikte, "hakikat" hataya karşıt olarak da kullanılıyordur. Diyalektik olarak ortadan kalkmada, "kendinin-bilinciyle böylece biz hakikatin asıl alanına girmiş olurken," "bilinç" –ki nesnesini kendisine dışsal olacak şekilde alıyordur– "kendisini daha ziyade hakikatte yer almayacak şekilde gösterir."[16] Bilincin ve kendinin-bilincinin nesnelerini bunların "hakikatler"iyle özdeşleştirmek, tıpatıp onların her birini birer "bilgi biçimi" (*Gestalt des Wissens*) olarak karakterize etmek gibidir ve her iki tabir de epistemolojiktir.

Kendinin-bilincinde, bilinç tarafından anlaşılan dış dünya tamamen ortadan kaybolmayıp sadece "başkalığı"nı (*Anderssein*), bağımsız bir gerçeklik karakterini kaybeder. Yalnızca kendinin-bilincinin bir momenti (*Moment*), kendi başına var olamayan bir soyutlama ürünü olarak kabul edilir. Eğer dış dünya, kendinin-bilincinin bir momenti olarak korunmayıp yok sayılsa ve imha edilseydi, bilincin erişilen biçimi yalnızca "Ben, benim totolojisi"ni[17] üretirdi. İçeriksiz olan bu kendini-seyretme pek de hakikati bilmenin daha yeterli bir yolu, bir gelişim gösterme olmazdı. Kendinin-bilincinin, bilincin üzerine bir gelişim gösterme olması beklendiğinden, Hegel

14. *TF* (bkz. Kısaltmalar), s. 133.
15. *A.g.e.*
16. *TF*, s. 134.
17. *A.g.e.*

hakiki kendinin-bilincine, dış dünyanın üzerinin tamamen örtülmesiyle erişilebileceğini yadsır. Kendinin-bilincinin "öz"ü ya da "hakikat"i herhangi bir dış nesneyi kaldırmayı, "kendisiyle birliği"ni devam ettirmeyi, yalnızca kendisini bir nesne olarak almayı gerektirse de duyulur dış dünya, kendinin-bilincine görünmelidir. Paradoksal şekilde, dış dünya hem korunmalı hem de tahrip edilmelidir.

Kendinin-bilinci bu dünyayı korurken, onun dışsal karakterini kaldırarak bu paradoksun üstesinden gelmeye girişir. Kendinin-bilinci bunu, dünyayı kendisinin kılarak, onu sahiplenerek yapmaya girişir. Böylece, kendinin-bilinci kendisini "istek" (*Begierde*) olarak ortaya koyar.[18]

Hakikate dair epistemolojik arayış, âniden çark edip, tüm eylemin kaynağı olmakla tini teoriden pratiğe fırlatıveren istek olarak kendisini dışa vurur. Biz, şeyleri kendi ereklerimiz için kullanarak sahipleniyoruz. Bu da onları değiştirme ve onlar üzerinde *eyleme* demektir.

İstek tarafından başlatılan eylem dış dünyayı değiştirir, kullanır ve sahiplenir ama bunu sadece bu etkinliklerle sıradan şekilde ilişkilendirilen menfaatler için yapmaz. İsteğin dolaysız amaçları ve bunları yerine getiren davranış daha çok, kendinin-bilincinin dış dünyayı olumsuzlama ve yalnızca kendi kendisini bir nesne olarak alma temel itkisinin tezahürleri olarak görülür. Bu bakımdan Hegel'in teorisi, insan etkinliğinin muazzam çeşitliliğini tek bir itkinin farklı farklı ifadeleri olarak gören diğer davranış teorilerine benzer. Nietzsche'nin "kudret iradesi/güç istenci" ile Mill ve Freud'un "haz ilkeleri" gibi, kendinin-bilincindeki tinin dış dünyayı olumsuzlama isteği, tüm davranış teorisi için gereken açıklayıcı nihai ilkeyi sağlar. Kendinin-bilincinin tüm aşamaları, dış dünyanın gerçekliğini olumsuzlayacak ya da yadsıyacak farklı girişimler olarak görülecektir.

Hegel'in teoriden pratiğe geçişini sağlayan, *yadsıma* ve *olumsuzlama* gibi kavramların genişliğidir. Eğer biri, bir ejderhanın belirişi tehdidiyle karşılaşırsa, kendinin-bilincinin

18. *Begierde* ölçüsüzlük, açgözlülük ve tensel istek izleri taşır.

kendine-yeterliğinin dış dünyanın belirişiyle (*Erscheinung*) tehdit altında olmasındaki gibi, telaşlanmadan, böyle belirişlerin gerçekliğini basitçe yadsıyabilir. Eğer böyle belirişler dış dünyanın kendinin-bilincine görünmeye devam etmesindeki gibi sürüp gidiyorsa, ejderhayı kılıçla öldürmeye de yeltenebilir. Hem kuşkucu âlimin hem de silahşörün ikisinin de bu tehdidi "olumsuzladığı" söylenebilir.

Pratik alana geçiş, Almancadaki *Selbstbewußtsein* sözcüğünün ikili anlamıyla da desteklenir. Walter Kaufmann'ın da işaret ettiği gibi: "Kendinin-bilincinde olmak genellikle kendinden emin olmama ve mahcup olma anlamına gelirken, *selbstbewußt sein* tam zıttı anlama gelir: Kendinden emin ve gururlu olma. Elbette, her iki dilde de ilk anlamı aynıdır: Kendinin-farkındalığı. Ancak bu anlam en önemlisiyken, diğer çağrışımlar ise onunla sadece bağlantılıdır."[19] Kaufmann'ın ilk anlamı dediği, kendinin-bilincinin başlangıçtaki epistemolojik karakterizasyonuna dayanır; orada kendinin-bilincinin özü ve hakikati yalnızca kendisinin farkında olacaktır. Ancak kendinin-bilinci kendisini fail olarak dışa vurduğunda, dış dünya yalnızca kendisinin epistemolojik kendine-yeterliğine değil, failin kendinden-eminliğine ve güvenine de tehdit oluşturur. Ayrıca, *die Gewißheit seiner selbst*, *Kendinin-Kesinliği*, hem epistemolojik olarak kullanılır hem de kendinden-eminliği ifade etmek için.

Dünyanın eylem yoluyla bu olumsuzlanması halen, ilginçtir ki, hakikat yönünden tarif edilir: "Kendinin-bilinci, ki bu ötekinin hiçliğinden emindir, bu hiçliği kendi *hakikati* olarak kurar, bağımsız nesneyi yok eder ve böylece ona nesnel şekilde hasıl olan kesinlik olarak kendinden-eminliğe, hakiki kesinliğe ulaşır."[20] Bir bilinç biçiminin epistemolojik bakımdan bir bilme biçimi olarak tartışıldığı yerde, Hegel'in onun nesnesinden kendisinin hakikati gibi söz ettiği daha önce belirtilmişti. *Prima facie* bir eyleme biçimi olan bir bilinç biçimini tartışırken, Hegel bu deyimin kullanımını daha da

19. Kaufmann, s. 152-3.
20. *TF*, s. 139.

genişletir ve onun hedefi ya da amacından onun *hakikat*i gibi söz eder. Bu genişletmeyle, hakikati arama mefhumu, içine insan etkinliğinin tüm biçimlerinin yerleştirilebileceği bir olay örgüsü çerçevesi olarak hizmet etmek adına esnekleşir ve sınırları yeterince belirlenmemiş hale gelir.

Ancak, istek tarafından uyandırılan eylem aracılığıyla dünyanın olumsuzlanması başarısızlığa mahkûmdur. Eylemin başarılı olduğu ve isteğin doyurulduğu durumda bile, ele geçirebilse, kullanabilse ve hatta fiziksel olarak nesnelerini yok edebilse de istek kendini dışa vurması ve doyurabilmesi için bu nesnelerin mevcudiyetine gerek duyduğundan, dış dünya olumsuzlanmış olmaz. İsteğin doyurulması, onun, kendisine dışsal olan bir nesneye bağımlılığını açığa vurur.

Kendinin-bilinci dış dünyayı ortadan kaldırmak *için* kendisini istek olarak dışa vurur ama üstesinden gelmek için böylesi bir dünyaya ihtiyaç duyarak onu ortadan kaldırmak yerine, öyle bir dünyanın devam eden varlığını ve buna karşılık da isteğin sürüp gitmesini sağlama almış olur.

İsteğin kaçınılmaz olarak kendi hüsranının tohumlarını içerdiği düşüncesi, *Fenomenoloji*'ye ve özellikle de B kısmına büyük ölçüde borçlu olan bir kitapta, *Varlık ve Hiçlik*'te Jean-Paul Sartre tarafından ele alınmakta. Ancak Hegel'in aksine bu temel [karakterdeki] nafileliği sadece insan etkinliğinin tikel bir tarzına değil, tüm insan uğraşına atfeder. İnsan davranışının en temel itkisi ve motivasyonunun, bilincin hem öznesi hem nesnesi olmakla, tamamen kendine-yeter, otonom, dışsal herhangi bir şeyden bağımsız olmaya duyulan yoğun istek olduğu yönündeki Hegel'in tezini kabul etmesiyle Sartre, bunun ulaşılamaz bir hedef olup insanın da bir "beyhude tutku" olduğunu savunma yoluna gider. Hegel ise tam tersine bu itkinin tatmin edilmesine, tin bütün bir *Fenomenoloji*'nin gidişatına dayanabildikten ancak sonra imkân verir. Sartre kötümser bir Hegel veya Hegel iyimser bir Sartre olarak tarif edilebilir.

İstek ve onun kaçınılmaz çöküşünün betimlemesi genel olarak dış dünyaya göndermeyle yapılıyor görünse de, He-

gel bu sunumun seyrinde, isteğin nesnesinin genel olarak dış dünya değil, onun yaşam içeren kısmı olduğunu öne sürmekten ziyade bunu açık açık beyan eder: "... [D]olaysız isteğin nesnesi canlı bir şeydir."[21] Findlay, istek biçimindeki kendinin-bilincinin "fenomenal bir nesnenin canlı olduğu yerde kendisinin daha uygun bir örneklendirmesi"ne sahip olduğunu öne sürer ve "canlı bir şey kendinin-bilincindeki öznenin özelliği olan kendiliğe doğru devamlı yönelişe ait bir şeye sahiptir ve bu nedenle ilkini yansıtmaya hizmet eder."[22] Bu şerh [*gloss*] Hegel'in iddiasının bir çeşit gerekçelendirmesini sağlamasına sağlar ama Hegel'in kendisinde bulunmaz. Şüphesiz, Hegel dışsal olan nesnenin "bilinç gibi, kendisine geri dönmüş olduğu"nu ve "bu yansıma yoluyla yaşam haline geldiği"ni[23] ileri sürer. Fakat kendinin-bilinci için bir ayna görevi gören bu dışsal nesnenin bahsi burada geçmez.[24] Findlay, kişiler arası davranışın belli biçimlerine dair bundan sonraki tartışmaya giriş yapmak için gerçekten de *ad hoc* [maksatlı] yapılmış bu iddianın bir gerekçesinin metindeki hayret verici eksikliğini ise örtbas eder [*glosses over*]. Findlay'e ait bir tabiri parodileştirmek gerekirse, bu noktadaki "mantık" güçlü olmaktan çok, sonsuz derecede anlaşılması güçtür. Burada kendisini diyalektiğe dikte ettiren, bir tür "mantık" değil, belli başlıkları içeren istektir. Bu kalıp da bilinmedik değildir.

Kişiler arası davranışa dair bir tartışmaya hazırlığı daha ileriye taşımak için Hegel sadece yaşayan bir şeyi değil, bir başka kendinin-bilincini isteğin nesnesi yapar. Findlay bu hamleyi yine kendisine uygun bir ayna arayan kendinin-bilinci bakımından açıklar: "... [A]çık bir sonuç, kendinin-bilincinin, kendisi ona dışsal olanı 'olumsuzlamak'tan âciz bir nesnede uygun olarak yansıtılamayacağıdır... Kısacası, bir başka kendilik, benim kendinin-bilincinde olan kendi-

21. *TF*, s. 135.
22. Findlay, s. 94.
23. *TF*, s. 135.
24. Hegel, yine de, daha sonra efendi-hizmetkâr ilişkisini tartışırken bu argümanı kullanır.

liğimin uygun tek aynasıdır: Özne ancak gördüğü şey bir başka kendinin-bilinci olduğunda kendisini tatmin edici şekilde görebilir."[25] Bir önceki hamleden farklı olarak, bu konuşulan ele alınır fakat Findlay'in öne sürdüğü şekilde değil. İstek yalnızca nesnesinin olumsuzlanmasıyla hakiki biçimde doyuma ulaşabilir olup bu nesne üzerindeki kendi eylemi aracılığıyla bunu meydana getiremeyeceğinden (Hegel'in de daha önce tartıştığı üzere), ancak bu nesnenin de onu olumsuzlaması kaydıyla doyurulur. Daha sonra, uç noktada bir şeffaf olmayışla bu olumsuzlama becerisi kendinin-bilinciyle özdeşleşir ve Hegel noktalar: "Kendinin-bilinci yalnızca bir başka kendinin-bilincinde tatmin bulur."[26]

Findlay'in yorumu fazlasıyla epistemolojiktir. Eğer biri kendi ayna metaforuna göre yaşamın ve kendinin-bilincinin elde edilmesini kendinin-bilincinin nesnesiyle betimlemek durumunda olsaydı, burada kendinin-bilincinin, kendisini eylem aracılığıyla tahrip etme isteği olarak ifade ediyor olduğunu hatırlaması iyi olurdu. Kendinin-bilincinin [lunaparkın] bu aynalı salonunda aradığı, seyredilmek üzere kendisinin eksiksiz bir imgesi değil, tahrip edilebilirliği bağımsızlığa bir kaçış yolu sağlayan çatlak bir yüzeydir.

Kendinin-bilincinin temel itkisini, kendisine dışsal olan her şeyi olumsuzlayarak kendine-yeterliğe erişme girişimi şeklinde ana hatlarıyla tarif ettikten sonra Hegel, bu itkiyi daha özgün biçimlerin bir çeşitliliğiyle örnekler.

ÖLÜM-KALIM MÜCADELESİ

Bir önceki gelişmenin sonucu olarak, "öteki de bir kendinin-bilincidir; birey bireyle karşılaşır."[27] Şimdi artık toplumsal alandayızdır fakat topluma karşı bir şekilde. Bu iki bireysel kendinin-bilinci de ötekini, onu öldürerek olumsuzlamaya çalışır ve bunu yapmak için kendi yaşamını tehlikeye atmalıdır. Bir kendinin-bilincinin ona dışsal olan her ne ise onu

25. Findlay, s. 94.
26. *TF*, s. 139.
27. *TF*, s. 143.

olumsuzlaması genel karakterinin doğrudan bir sonucu olarak bir "ölüm-kalım mücadelesi"ne girerler.

Kendi *hakikat*i olarak kendine-yeterlik ve kendinden-eminliğe yönelik itkisinin gerçekleştirilmesine atıfla, bu mücadele dahi hakikat peşinde koşmanın bir türü olarak tartışılır: "Kendinden-eminlikleri *hakikat*e yükseltmeleri gerektiğinden, bu mücadeleye girmeleri gerekir... Kendi yaşamını tehlikeye atmamış olan birey, elbette, bir *kişi* olarak tanınabilir ama bu tanınmanın *hakikat*ine, bağımsız bir kendinin-bilinci olarak erişmemiş olur."[28] En beklenmedik yerde bile amaç "hakikat" olmaya devam eder.

Hakiki kendinin-bilincine ötekinin ölümüyle erişme ve bir sonraki aşamaya geçişi başarma teşebbüsünün başarısızlık nedenlerine Hegel tarafından sadece anlaşılması güç bir şekilde işaret edilir. Kaufmann ölüm-kalım mücadelesinin efendi-hizmetkâr ilişkisine yol açtığını dillendirir, çünkü "kaybeden, hizmet etmeyi ölüme tercih eder."[29] Fakat ötekinin ölümünü kafasına koymuş olan kazanan niçin kurbanına bu seçeneği versin ki? Findlay ise bu soru hakkında açık değildir: "Bu mücadeleyi taraflardan birinin ölümüyle sonuçlanıncaya dek devam ettirme, kendinin-bilincinin zorunlu bir koşulunu gel gör ki ortadan kaldırır."[30] Findlay bize bu koşulun ne olduğunu hiç anlatmasa da, mücadelenin bırakıldığı, çünkü katil olan *kazanan*ın kendi zaferini bir şekilde tatmin edici bulmadığı önerisi akla uygun duruyor.

Royce, bu tatmin edici olmamayı, "galip gelenin kendisinin kendi/ben olduğunu ispat etmek adına, öldürmek için halen bir başka insana ihtiyaç duyması haricinde, birini öldürmenin hiçbir şeyi ispatlamıyor olduğu olgusu"na[31] bağlar. Royce'un bu geçişe verdiği açıklama, aslında Hegel'in genel olarak isteğin kaçınılmaz hüsranına dair argümanının bir uygulanışıdır.[32] Bununla birlikte, her ne kadar uygulanabilir olsa da

28. *TF*, s. 144.
29. Kaufmann, s. 153.
30. Findlay, s. 96.
31. Royce, s. 177.
32. Bkz. Bölüm 1, "Kendinin-Bilinci".

Hegel'in bu argümana burada gerçekten başvurduğuna dair metne dayalı bir bulgu yok.

Göstermeye çalıştığım üzere, Hegel kendinin-bilincinin bir başka kendinin-bilincini nesne olarak alması gerektiği sonucuna varır ama, uygun bir aynaya duyduğu epistemolojik ihtiyacı vurgulayarak değil, dış dünyayı olumsuzlama ihtiyacını vurgulayarak. Yine de, ölüm-kalım mücadelesinden efendi-hizmetkâr ilişkisine geçiş yaparken Hegel, ona epistemolojik bir yön değişikliği vererek bu sonuçtan faydalanır. Birden, kısım IV.A'nın hemen başında, ikinci kendinin-bilincinin, ilkinin eminliği ve otonomisi için zorunlu olduğu iddia edilir. Yok edilebilir olduğu için değil, bu eminlik ve otonomiye bir *tanık* gerektiği için: "Kendinin-bilinci kendinde ve kendi için var olur, çünkü o bir başka kendinin-bilinci için böyle var olur, yani ancak tanınarak."[33] Öteki, kendini-gerçekleştirme için bir tehdit ve engel oluşturmaz, yalnızca yok edilecek bir şey olarak zorunlu fakat korunması da gereken bir ortak haline gelir. "Her biri ötekinin, aracılığıyla kendisini dolayımlayan (*vermittelt*) ve kendisiyle birleşen *aracı*dır (*Mittel*) ve yalnızca bu dolayım (*Vermittlung*) aracılığıyla kendisi için var olur. Kendilerini, birbirini karşılıklı şekilde tanıyanlar olarak tanırlar."[34] Koyutlanmış ama gerekçelendirilmemiş olduğu halde bir tanığa duyulan bu ihtiyaç, Hegel'in bu geçişi yapmasını olanaklı kılar.

Hem kırılganlığı hem farkındalığı yüzünden öteki zorunlu görülmüştür; kendinin-bilinci hem yok etmek için ölümlü bir düşmana hem de ölümüne kavgada kendisine yaşamını tehlikeye atma gönüllülüğünü ispat edebileceği bir tanığa gereksinim duyar. Fakat düşmanın tek tanık olduğu yerde zafer, sadece tanınma eksikliğini sağlama bağlar. Yalnızca birbiri tarafından tanındığında anlamlı olduğundan zafer, imkânsız olur. Hegel ölümden, "yaşamın... tanınmanın gereksinimine duyulan anlamı olmaksızın devam eden doğal

33. *TF*, s. 141.
34. *TF*, s. 143.

olumsuzlanması olarak"[35] söz eder. Düşmanı öldürmek tanığı da yok edeceğinden, ötekini olumsuzlarken aynı anda onun tanıklık becerisinin de korunabileceği bir yol bulunmalıdır. O nedenle galip gelen, mağlup olanı kurbanı yapmak yerine tâbi kılar.

Kaufmann'ın iddia ettiğinin aksine bu, kaybedenin hizmet etmeyi ölüme tercih etmesinden kaynaklı değildir, daha ziyade kazananın bir hizmetçiyi bir cesede tercih etmesindendir. Başarılı kelle avcısının bile kendinden eminliği kırılır. Bu sadece, Royce'un da belirttiği üzere, "kelle avcılığının dahi, avcı için birden fazla kelle sağlayabilecek kadar iyi bir komşuya bağımlı olmayı imlemesi"nden[36] değil, başarılı kelle avcısını takdir etmesi muhtemel kamunun da devamlı küçülmesindendir.

EFENDİ VE HİZMETKÂR

Artık bu iki kendinin-bilinci birbirleriyle efendi ve hizmetkâr olarak ilişkilenir. Bu ilişki, kendinin-bilincinin, tanınma ve kendisine dışsal olan her şeyi olumsuzlama gibi birbiriyle çelişen iki amacı gerçekleştirme girişimlerinin bir sonucudur. Efendi, ilk bakışta, bu sorunlardan ikisini de çözmüş görünür. İstek, tatmini için dış nesnelere gerek duyduğundan dış dünyayı tam olarak olumsuzlayamaz. Bir kendinin-bilinci olarak hizmetkâr da çalışma yoluyla dış dünyayı değiştirerek olumsuzlamaya çalışır, fakat çalışma dünyayı değiştirebilse de onu tamamen olumsuzlayamaz veya yok edemez. Dünya onun için başa çıkması gereken bağımsız bir varlıktır. Ancak efendi, hizmetkârı kendisi için çalışmaya koşarak, bu dünyadan, onunla başa çıkma gereği duymadan, onun "bağımsızlığı"nı (*Selbständigkeit*) deneyimlemeden "sefa" elde eder. Öyle ki, isteğin başarısız olduğu yerde başarılı olur, dış dünyayı olumsuzlayıp "kendisi için şeyin [*the thing*] hiçbir şey olduğu saf biçimdeki olumsuz güç" haline gelir. Hizmetkâr da onu kendinin-bilincinin gereksindiği tanınmayla donatır.

35. *TF*, s. 145.
36. Royce, s. 177.

Daha sonra keskin bir geri dönüşle hizmetkâr kendinin-bilincinin daha yüksek bir gerçekleşmesi olarak ortaya çıkar ki, bu Karl Marx'ı derinden etkilemiştir. Bu sonuç için üç iddia öne sürülür. Birincisi, her biri diğerinin nesnesi ya da "hakikat"i olarak iş görür, aşağı olan (hizmetkâr) üstün olanı (efendi) bir nesne olarak alır ve böylece daha yüksek bir hakikate sahip olur: "Efendi için özsel olmayan bilinç, onun kendinden-eminliğinin hakikatini oluşturan nesnedir... Hizmetkârlık için öz, efendidir; bu nedenle onun hakikati, kendi için var olan bağımsız bilinçtir."[37]

Madem öyle bir satranç oyununda, benzer biçimde sırf kazanan yalnızca kaybedenin bayağı oyununu izleyebiliyorken, kaybeden de kazananın üstün oyununu izleyebiliyor diye, kaybedenin kazanandan daha iyi satranç bildiği iddia edilsin; o kadar da değil.

İkinci olarak, hizmetkâr "ölüm korkusunu, mutlak efendi korkusunu hissettiğinden" ve bu nedenle "içinde sarsılmaz olan ne varsa sarsılarak tepeden tırnağa titrediğinden," bağımsız olan bilinci kendisi için yalnızca nesne olarak almıyordur, *kendisine* de katıyordur, çünkü, "bu tümel hareket [titreme], tüm kalıcı olanın mutlak çözülmesi [sarsılma], gerçekten de kendinin-bilincinin yalın özüdür."[38] Bu felsefi olarak etkileyici [*impressive*] olmaktan çok şiirsel olarak kesinlikle izlenimseldir [*impressionistic*], bir argüman olmaktan çok da bir metafordur.

Üçüncü olarak, efendinin sefası "katışıksız kendiniduyma"yı [*Selbstgefühl*] üreten, "nesnenin saf bir olumsuzlanması"dır, ve Hegel şunu der: "Bu doyumun *nesnel* yanı ya da *süregiden varoluşu* [*Bestehen*] eksik olduğundan, tam da bu nedenle, yalnızca gelip geçicidir. Çalışma ise, tam tersine, dizginlenmiş istek, yakalanmış gelip geçiştir; çalışma, diğer bir deyişle, şekillendirir ve oluşturur [*bildet*]."[39] Efendinin

37. *TF*, s. 147-8. Findlay'in yanlış yere konmuş ayna metaforu, uygulandıkları pasajlardan çok buraya uygun görünüyor.
38. *TF*, s. 148.
39. *TF*, s. 148-9.

gelip geçen sefası sona ermez ama hizmetkâr, üzerinde çalıştığı nesneleri tamamen olumsuzlamadığı ve olumsuzlayamayacağı için, kalıcı olan bir şey (*ein Bleibendes*) yaratır.

İsteğin çöküşü dışsal nesneleri ortadan kaldırmadaki başarısızlığıydı, ama şimdi aynı başarısızlık hizmetkârın başarısından sorumlu gösterilir. Dışsal nesnenin süregiden varoluşu, isteği sınırlamasında olduğu gibi, hizmetkârın pratik bağımsızlığını ve epistemolojik otonomisini sınırlamış olmaz mı? Olmaz, çünkü hizmetkâr nesnenin üzerinde çalışarak ona biçim vermiştir, kendisini o nesnede tanır ve böylece onun dışsal olma karakterini ortadan kaldırır.

Hizmetkârın üste çıkmasına dair son derece makûl ve Marksistleri de cezbeden yorum Kaufmann tarafından da öne sürülmüştür: "Hizmetkâr kendi çalışmasıyla yaşamaya başlar ve böylece bağımsız ve kendini-duyar olur, efendi ise hizmetkârın emeğine bel bağlamaya başlar ve böylece bağımlı olur."[40] Royce da şöyle der: "Fakat ne yazık ki, efendi için efendi, hizmetkârın emeğine bağımlı hale gelir."[41] Hizmetkârın üstünlüğünü bu şekilde savunmak her ne kadar akla yatkın olurduysa da Hegel'in kendisi aslında bunu kullanmaz.

Bunu takip eden, efendi-hizmetkâr ilişkisinden bilincin bir sonraki biçimine, *Stoacılığa* geçiş yorumcular tarafından yine yetersiz şekilde betimlenmiştir. Findlay'in yorumu şöyledir: "Hizmetkârın emeği, maddi dışsallığın üstesinden gelmek adına efendinin kalıcı olmayan sefasının nafile döngüsünden daha özgündür. Ama hizmetkâr için tüm akli yönlendirme onun kendisinin dışında, efendide bulunduğundan, kendi/ben-iddiası zorunlu olarak inatçılığa (*Eigensinn*) ve zekâsı da görece dar kafalı bir yeteneğe ya da becerikliliğe (*Geschicklichkeit*) alçalır. Bütün efendi-hizmetkâr ayrımının *üzerine* yükselebilecek bir tutumla ancak kendinin-bilinci yeterince gerçekleşebilir."[42] Findlay'in gönderme yaptığı pasajın[43] bu-

40. Kaufmann, s. 153.
41. Royce, s. 178.
42. Findlay, s. 96.
43. IV. A'da son paragraf, s. 149-50.

nunla alakası bile yok ve tartışılmayan bir geçişin açıklamasını oldurmak için onu tuhaf bir şekilde okumak gerek. Pasaj, hizmetkâr kendi çalışmasının ürünlerinde kendisini keşfettikten hemen sonra ortaya çıkıyor. Hegel hiçbir yerde bu çalışmanın efendi tarafından dışarıdan yönlendirilmesinden dolayı "zihninin ve kendine özgü anlamının (*seinen eigenen Sinn*) çalışmada yeniden keşfedilmesi"nin sadece maymun iştahlı bir inatçılığa (*Eigensinn*)[44] ve beceriye zorunlu olarak alçaldığından söz etmez. Findlay'in şerhi kuşku götürür şekilde uyumsuz ve çelişkilidir; efendinin dışarıdan yönlendirmesi hizmetkârda tüm maymun iştahlılık ve inatçılığa yol açmaktan ziyade onu engellemez mi?

Hegel aslında çalışmaya ve yeniden keşfe mutlak korku eşlik etmezse bu alçalmanın ortaya çıkacağını söyler yalnızca: "Eğer bilinç baştaki mutlak korku olmaksızın biçimlendiriyorsa, bu yalnızca onun boş bir şekilde kendi zihni ve anlamıdır."[45] Fakat Hegel'in hizmetkârın üste çıkışına dair ikinci argümanında açıkça ifade edildiği gibi, hizmetkâr mutlak korkuyu deneyimler.[46] Hegel hizmetkârın kaçınılmaz başarısızlığını değil, onun fiili başarısının zorunlu koşullarından birini betimliyordur. Burada bir geçiş tartışılmamaktadır.

Dahası, hizmetkârın emirlere uyması olgusu, tam da Findlay'in hizmetkârın başarısızlığından sorumlu tuttuğu o olgu burada kendisinin başarısının bir başka zorunlu koşulu olarak anılır: "Bu refleksiyon [kendini-keşif] için genel olarak korku ve *hizmet*in her iki momenti [*Momente*] zorunludur, aynı biçim vermenin de olduğu gibi... Hizmet ve boyun eğme terbiyesi olmadan korku biçimsel kalır ve kendisini varoluşun bilinen edimselliğine yayamaz."[47]

Hem Kaufmann hem Royce Stoacılığa geçişi basitçe hizmetkârın kendi üstünlüğünü ve bağımsızlığını *tanıma*sıyla

44. *Sinn* hem zihin hem anlam demektir; *Eigensinn* de hem maymun iştahlılık hem de inatçılık demek; tüm bu anlamlar birbiriyle bağlantılıdır.
45. *TF*, s. 150.
46. Yukarıya bkz.
47. *TF*, s. 149.

meydana geliyor şeklinde görür. Kaufmann, "Bu görünüşlerden ilkine geçişi takip etmesi kolaydır: Vaziyetine karşın özsel olarak kendini-duyar ve bağımsız hisseden hizmetkârın tutumu Stoacılık olarak nitelenebilir,"[48] der. Royce ise şöyle der: "Hizmetkârın bu özsel karakteri, bu olgu –çalışan olarak onun bu ilkel toplumdaki tek hakiki insan olduğu olgusu– onun kendi bilincine bir ulaşsın, [o zaman] kendi/ben, bilincin hizmetkârlığından daha yüksek bir evreye dönüşmüş olur. Bu yeni evre Stoacılık tarafından... temsil edilir."[49]

Ancak Hegel, hizmetkârın bağımsızlığının ve otonomisinin *elverişsizliği* için nedenler öne sürer, hatta hizmetkâr tarafından bilinip-tanındığında bile. Bu geçişte hizmetkârın bağımsızlığı sadece tanınmış değildir, aynı zamanda reddedilmiş ve yeri değiştirilmiştir. Kısacası Royce ya da Kaufmann'ın işaret ettiği geçişten daha fazlası vardır.

Kendinin-bilincinin temel itkisi, kendi nesnesi haline gelmek, bilinç ile nesnesi arasındaki ayrımı çökertmektir. Hizmetkârın bu birleşmeyi tamamlamadaki başarısızlığı, geçişe önayak olan elverişsizliktir. Hizmetkârın kendinin-bilinci kendisini iki şekilde tanır –efendide ve üzerinde çalıştığı nesnelerde. Her birinde kendisini görür; efendide, kendisini bilinç olarak; el ürününde kendisini *nesne*ye verdiği biçimde nesnelleşmiş olarak. "Baskı altındaki kendinin-bilinci [hizmetkâr], biçimlendirme etkinliğinde, şekil almış nesnenin biçiminde kendi nesnesi [vücut bulması anlamında] haline gelir. Aynı zamanda efendide bir bilinç olarak kendi için olmayı [*Fürsichsein*, burada kabaca kendinin-bilinciyle eşanlamlı] görür."[50] Ancak hizmetkâr için efendi ile el ürünleri, yani bilinç ile nesne ayrı ve bağımsızdır: "Fakat hizmetkârın bu şekildeki bilincinde, bu iki öğe, yani bağımsız bir nesne olarak kendisi ile bir bilinç olarak bu nesne ayrı düşer ve bu nedenle kendi özü de ayrı düşer."[51] Bilincin kendi

48. Kaufmann, s. 153.
49. Royce, s. 178.
50. *TF*, s. 151.
51. *A.g.e.*

nesnesiyle özdeş olmadığı yerde hakiki bir *kendinin*-bilinci yoktur. Hizmetkâr bunu bilemese de "biçimin çalışma aracılığıyla kazandığı şeylik bilinçten başka bir şey değildir [*keine andere Substanz als*]."[52] Özne ile nesne arasındaki özdeşliği tanıyabilecek ve böylece meydana getirebilecek yeni bir bilinç biçimine bir geçiş yapılmalıdır.

Kendisini kendi el ürünlerinde tanıyan hizmetkâr bu özdeşliğe yaklaşsa da, üreten ile el ürünü, bilinç ile nesne ayrılığını halihazırda kabul ettiği sürece buna erişemez.

STOACILIK

Stoacılık dış dünyanın ve buna uygun bir şekilde de özne-nesne ayrımının bir yadsınması olarak görülür. Bu yadsıma, eylem yaşamından, hizmetkârın dış dünyayı onun üzerinde eyleyerek etkide bulunma girişiminden bir *düşünce* yaşamına geri çekilmesiyle başarılır. İster isteğin ve savaşın özensiz yıkımı isterse de çalışmanın yapıcı yaratması olsun, eylem dışsal bir nesneye duyulan ihtiyaçla ve böylelikle de özne-nesne ayrımını ortadan kaldırmakla asla başa çıkamaz.

Başlangıçta tek başına tefekkür tam da bu görevi yerine getirmede başarısız olduğunda, kendinin-bilinci tarafından eyleme başvurulmuştu.[53] Şimdi, eylemin başarısızlığıyla çaresizlik içindeki tin umutsuzca tefekküre *geri döner*. Ancak bu tam da böyle gerçekleşmez.

Eylemden düşünceye geçiş sadece eylemden genel olarak tefekküre dönüş değildir. Düşünce (*Denken*), dünyayı bilmenin diğer yollarından ayrılır, özellikle duyu algısı yoluyla bilmeden ve böylece Kısım A'daki –"Bilinç"– aşamalardan: "Nesne düşünceye duyulur temsiller ya da şekiller olarak [*in Vorstellungen oder Gestalten*] gelmez, *kavramlar* [*Begriffen*] olarak gelir..."[54]

Duyu-kesinliği, algı ve anlama yetisinin aksine, düşünce bir dış dünyayı bilme girişimi değildir. Biri kavramları düşün-

52. *A.g.e.*
53. Bkz. Bölüm 1, "Kendinin-Bilinci".
54. *TF*, s. 152.

düğünde, dışsal olan hiçbir şeye gönderme yapılmaz; çünkü kavramlar düşünen bilincin yalnızca nesneleri değil, onun ürünleridir de. Üstelik kavramların düşünen bilince ait olup, ona dışsal olmadıkları olgusu dolayımlı olmaksızın açıktır: "Var olan ve bir şekle sahip olarak duyu yoluyla temsil edilen şey, böylesi bir bilinçten başka bir şey olma biçimine sahiptir; ama bir kavram... birinin ilk olarak o şeyin kendi temsili olduğunu hatırlaması gerektiği bir temsil gibi değildir, aksine kavram benim için dolaysız olarak *benim* kavramımdır."[55] Hegel dış dünyanın algılanması ile duyusal hayal gücüyle üretilen zihinsel imgelerin benzer olduklarını ileri sürer. Biri böylesi bir imgeyi göz önünde bulundururken kendisine onun dış dünyanın mı yoksa kendi kendisinin mi bir ürünü olduğunu, hayal gücünün mü yoksa algının mı ürünü olduğunu sormalıdır. Ancak soyut, duyusal-olmayan bir kavram dikkate alındığında, karşılaştırılabilir başka bir seçenek yoktur. Eğer o bir kavramsa, benim tarafımdan üretilmiş olmalı. Öyle ki Stoacı düşünürün, hizmetkârı kurtaran, bilinç ile bilincin nesnesinin birliğini tanımaktan başka çaresi yoktur.

Stoacılık bilincin yeni bir biçimi olsa da, kendinin-bilincinin temel itkisinin gereğini yapmanın epistemolojik bir tarzına geri dönüş izi bırakır. Bir önceki gelişimde resmedildiği gibi bu itki yalnızca kendisini bir nesne olarak alma ve dolayısıyla da *otonomi* ya da *kendine-yeterlik* kazanma girişimi olarak olumlu şekilde ifade edilebilir. Dış dünyayı olumsuzlama ve böylece ondan *bağımsız* hale gelme girişimi şeklinde olumsuz olarak da ifade edilebilir.

Hegel için olumlu ve olumsuz ifadelerin ikisi de özsel olarak eşdeğerdedir ve buna uygun bir şekilde hem bağımsızlık fikri hem de otonomi fikri Hegel'in *Selbständigkeit* terimiyle ifade edilir. Dış dünyayı olumsuzlamak, kendisi dışında bir şeyi nesne olarak alma olanağını kaldırmaktır. Başka türlü dendikte, özne ile nesne arasındaki ayrımı olumsuzlamaktır.

Tin tarafından peşine düşülen otonomi ve bağımsızlık özgürlükle (*Freiheit*) bir tutulmaktadır. Stoacı, kendi dü-

55. *TF*, s. 152.

şüncelerini düşünen, kendine yeten ve otonom bir düşünür olduğundan, özgürdür. Soyut kavramları düşünmede dış dünya bir rol oynamadığından, kendisi bu dış dünyadan bağımsız olan bir düşünürdür: "Düşüncede özgürümdür, çünkü ben bir başkasında değilimdir ve yalın bir şekilde kendim olmayı sürdürürüm."[56]

Pratik ilişkilere ait dış dünyada Stoacının bir mevkisi vardır; Marcus Aurelius gibi bir efendi ya da Epiktetos gibi bir hizmetkâr olabilir, "tahtta ya da zincire bağlı,"[57] ancak dünyevi mevkisi özgürlüğüyle alakasızdır. Dış dünya düşünen bilincin nesnesi veya "hakikat"i olmadığından, "kendinin-bilincinin özgürlüğü onun doğal belirli-varlığına [*das natürliche Dasein*] karşı kayıtsızdır."[58]

Hizmetkâr, görünürde bir hizmetkâr olmayı sürdürürken de Stoacı olabilir, yine de bu geçişi hizmetkâr tarafından zaten sahip olunan bir bağımsızlığın sırf tanınması olarak betimlemek yanıltıcıdır. İlkin kendi emeğinin ürünlerinde kendisini tanıdığında bağımsızlığın kendine özgü türünü geçişten önce zaten tanıyordur. İkinci olarak, Stoacının bağımsızlığının hizmetkârınkinden kökten farklı bir temeli vardır; Stoacının bağımsızlığı tüm eylemden bir geri çekilmenin sonucuyken, diğeri belli türden bir eylemin sonucudur. Stoacının tanıdığı bağımsızlık, hizmetkârın sahip olduğuyla aynı değildir.

Bir insanın zincirdeyken sahip olduğu özgürlük türü çok açık değildir ve alışılageldik ortak anlayışla çelişir. Özgürlük genellikle eylemle ilişkilendirilen bir düşüncedir ve eylemlerinin çeşitliliği ciddi biçimde kısıtlanmış bir insanı özgür olarak düşünmek biraz tuhaftır. Hegel Stoacı köleyi özgür olarak görebiliyordur. İlk olarak özgürlüğün otonomi ve kendine-yeterlikle bir tutulması nedeniyle, ikinci olarak da otonominin pratik olabildiği kadar epistemolojik olabilmesinden dolayı. Stoacının özgürlüğü aslında epistemolojik otonomidir.

56. *A.g.e.*
57. *TF*, s. 153.
58. *A.g.e.*

Royce, Hegel'in her seferinde düşünceyi onun pratik anlamına indirgeyen bir pragmacı olduğu katı görüşüne bağlı olduğundan şöyle demeye mecburdur: "Stoacılık, ne var ki, burada, dünyaya dair bir öğreti olarak teorik yanları itibarıyla değil, pratik yanlarına göre değerlendirilir. Pratik bakımdan, fiziksel olarak kontrol edebilsin ya da edemesin, uğraştığı şeylerin hepsini zorunlu şekilde kendi aklına tâbiymiş gibi gören insanın tutumudur Stoacılık."[59] Bu, özgürlük ve hakikat için bir araç olarak, görünürdeki tüm fiziksel etkinliğin öneminden feragat etmeyi teorik değil de yalnızca pratik şekilde düşünmeye vardırmaktan daha fazlasıdır. Şüphesiz, Stoacı özgürlüğü arar ama kendine has bir teorik tarzda. Stoacı "uğraştığı şeylerin hepsini zorunlu şekilde kendi aklına tâbiymiş gibi görür" ama bu yalnızca kendi düşüncelerinden başka hiçbir şeyle ilgilenmeyi kabul etmediğindendir. Hegel'in irdelemesinde eğer bir "indirgeme" varsa bu, teorik bir düşünceden pratik olana Stoacılığın indirgemesi değildir, aksine özgürlüğün, genelde pratiğe dair olan bir kavramdan kendisine özgü şekildeki teorik ve epistemolojik bir kavrama indirgenmesidir. Stoacılığın "pratik" olarak sunulduğu yegâne anlam tüm teorik görüşlerin *zihinsel etkinlik* içerdiği yönündeki boş anlamıdır. Bu, Hegel'i hiç de pragmacı yapmaz; bu özel kısım dahilinde o, daha çok bir çeşit pragmacı-karşıtı olur.

Hegel keskin bir sosyolojik ve psikolojik içgörüyle şunu der: "Stoacılık, düşüncenin saf tümelliğine geri döndüğü özgürlük, yalnızca genel bir korku ve hizmetkârlığa ait zamanda dünya tininin ve ayrıca insanlara düşünmeyi öğretmiş olan genel eğitimin genel bir biçimi olarak görünüşe çıkabilirdi."[60] Eyleme özgürlüğünün hüsranı bu tür bir hüsrandan etkilenmeyen bir özgürlük tipini aramakla sonuçlanacak görünüyor. Soyut düşünce kabiliyetinin var olduğu ve özgürlüğün dışa doğru engellenmiş olduğu yerde özgürlük düşüncede aranır. İleride Freud'un yedek doyum adını vereceği şey için, Hegel

59. Royce, s. 178-9.
60. *TF*, s. 153.

Stoacının özgürlüğünü öne sürüyor görünüyor. Hegel'in bu öne sürmesi her ne kadar ilgi çekici ve doğru olsa da, Stoacılığın *Fenomenoloji*'deki ortaya çıkışıyla bağdaşır değildir. Stoacılık korkuda kök salmış hizmetkârlıktan kaynaklansa dahi hizmetkârın özgürce eylemesine izin verilmemesinden değil, tüm eylemin nihai olarak nafile olduğunun ortaya çıkmasından kaynaklanıyordur.

Fenomenoloji'de Stoacılık dünyevi ortamın tikel bir türüyle ilişkilendirilmesine rağmen ve bilincin elverişsiz bir biçimi olarak reddedilse bile, kendine-yeterlik ya da otonomi olarak Stoacılığın özgürlük kavramı Hegel tarafından asla reddedilmez. Stoacı bilinç *düşündüğü* müddetçe, *Fenomenoloji*'nin son aşaması ve amacına, "mutlak bilgi"ye, içerisinden Hegel'in *Mantık*'ının ortaya çıktığı felsefi bilince benzerdir. Kendi düşüncelerini düşünen bir düşünür tarafından elde edilen özne ile nesnenin birliği, bu epistemolojik otonomi, aynı Stoacı bilinçte olduğu gibi nihai felsefi bilincin de bir özelliğidir. Özgürlük, epistemolojik otonomi temelinde, Stoacının da olduğu üzere, kavramların felsefi mütefekkirinin [*contemplator*] hakkıdır.

Daha sonra *Ansiklopedi*'de Stoacının eylemi reddedişini hatırlatan pasajlarda özgürlük halen yalnızca düşüncede bulunuyordur: "Mantıkta düşüncelerin, düşünce tarafından üretilen ve ona ait olan dışında başka bir içeriğe sahip olmadığı farz edilir. Bu nedenle düşünceler saf düşüncelerdir. Nitekim tin kendisiyle olmaya devam eder ve bu nedenle de özgürdür, çünkü özgürlük şudur: Kendisinin ötekisiyle kendinde kalmak, kendine bağlı olmak, kendini belirlemek. Tüm itki ve iştahlara (*Trieben*) bir ötekiyle başlarım, bana dışsal olan bir şeyle. Bu durumda bağımlılıktan söz ediyoruz. Özgürlük yalnızca benim için bir öteki, bir kendim olmayan bulunmadığında mevcuttur."[61] Empirik bilgi –dışsal bir nesneye gereksinim duyduğundan ve bu nedenle otonom olmadığından– özgür olmayan damgası yer: "Bu duyusal dünya [*dies Sinnliche*] empirik için verili bir şey olduğundan

61. *Ans.*, Kısım 24, Ek 2. Ayrıca bkz. *Ans.*, Kısım 23.

ve öyle olmaya devam ederken, empirizm bir özgürlüksüzlük [*Unfreiheit*] öğretisidir, çünkü özgürlük bana karşıt olan mutlak bir ötekiye sahip olmamamdan, sadece benim kendim olduğum bir içeriğe bağlı olmamdan ibarettir."[62]

Stoacılık, Royce'un da ileri sürdüğü gibi,[63] ona ait özgürlüğün açıkça yapılan eylemden ziyade düşüncede aranmasından dolayı reddedilmiş değildir. Özgürlüğün kaynağı olarak kavramsal düşüncenin kendine-yeterliği ne bu noktada ne de daha sonra reddedilir. Şüphesiz Hegel, "Düşüncede özgürlük, yaşayan özgürlüğün kendisini değil, yaşamın gerçekleştirilmesi olmadan ve bu yüzden de yalnızca özgürlüğün kavramı olan saf düşünceyi hakikati olarak alır."[64] Fakat hemen sonra gelen açıklama, özgürlük kavramını gerçekleştirmek için düşünceyi terk edip açık eyleme dönmeye gerek olmadığını, saf düşüncenin genel kavramının tikel düşüncelerin ayrıntılı ve belirli bir içeriğiyle doldurulmasına gerek olduğunu açığa kavuşturur: "Yine de bireyselliğin kendisinin eyleyerek hayatta kaldığını göstermesi gerektiğinden ya da düşünerek canlı dünyayı bir düşünce sistemi içinde kavraması gerektiğinden, eyleme dair iyinin içerikleri ile düşünce için hakiki olanın içerikleri *düşüncenin kendisine* dayanmalıdır, öyle ki bilinç için tüm var olanlar içinde kavramdan başka bir... muhteva da yoktur."[65]

Düşüncenin bağımsızlığı reddedilmeyecek ama saklanacaktır ve bu da ancak düşünen özne kendi nesnesinin yalnızca genel kavramsal biçiminin yanında onun belirli içeriğini de üretirse yapılabilir. Stoacı eylese bile bu eylem *düşünce* tarafından yönlendirilmeli ve belirlenmelidir. Başarısızlığı, eylemi düşünce için terk etmesinden değil, her ikisi için de belirtik olan yönlendirmeleri düşünceden türetme âcizliğindendir.

62. *Ans.*, Kısım 38, Ek.
63. "Stoacının durumunun diyalektik kusuru, Stoacının yaşamının fiili dünyasının -isteğin, ilginin etkinliğinin dünyasının- aynı anda kendi rastlantısal şekliyle devam etmesidir. Bağımsızlık elde etmek için kendi/ben, talihin denetimine dair tüm belirli tasarılardan vazgeçmiştir" (Royce, s. 179).
64. *TF*, s. 153.
65. *TF*, s. 154.

Stoacının yok saydığı kendi başına eylem değildir, hem eylemin hem de düşüncenin kendine özgülüğüdür.

Stoacı bilinç bir içeriğe ihtiyaç duyduğundan ve kendisi bir tane üretemeyeceğinden, kendisine dışarıdan *verili* bir tanesini kabul etmeli ve ona bağlı olmalıdır. Bu nedenle otonomisi ve özgürlüğü yiter. *Fenomenoloji*'nin otonom son aşaması, tam tersine, kendi içeriğini, yani Hegel'in *Mantık*'ının belirli gelişimini sağlayabilir ve böylece otonomisini ve özgürlüğünü sürdürebilir.

Stoacının bilgeliği hakikatin, iyiliğin ve özgürlüğün düşüncede bulunduğu bilgisiyle sınırlıdır. İnsanın hakikati bilmesi gerektiği, düşünceleri düşünmesi, iyiyi yapması ve erdem ve bilgelik peşinde olması gerektiği türünden doğru ama boş genellemeleri onu manevi güç veren sıkıcı bir kimse yapar. Polonius, Hamlet'e ne okuduğunu sorduğunda Hamlet "Sözcükler!" diye yanıtlar. Hegel'in Stoacısı ironisiz bir Hamlet'e, kitabın yalnızca sözcüklerden oluştuğunu bilen ve dile getiren birine benzer.

KUŞKUCULUK

Kuşkuculuk Stoacılığın elverişsizliklerini düzeltme peşindedir. Stoacılığın hatası özgürlüğü düşüncede aramasında olmadığından eyleme bir dönüş gerçekleşmez. Onun yerine, kuşkuculuk "Stoacılığın yalnızca kavramı olduğu şeyin gerçekleşmesidir –ve *düşünce özgürlüğü*nün ne olduğunun edimsel deneyimidir."[66] Stoacının bağımsızlığının çökmesi, onun belirli bir içeriğe duyduğu ihtiyaçtan ve kendisine bunu sağlama âcizliğinden kaynaklanır. Kuşkuculuk, ne var ki, içerik sorununu bir içerik sağlayarak çözmez; bunun yerine herhangi bir belirli içeriğin zorunluluğunu ve gerçekliğini açıkça yadsır. Üretmekten âciz Stoacının dışarıdan bir verili olan olarak kabul etmek zorunda kaldığı "artakalan belirlilik," kuşkucu bilinç için "tamamen özsel olmayandır."

66. *A.g.e.*

Fenomenoloji'nin son aşamasının aksine ne Stoacılık ne kuşkuculuk kendi belirli içeriğini sağlayabilir ama yine de aralarında bir fark vardır: Stoacının *yok saydığını* kuşkucu *yadsır*. Stoacılık kendi dünyevi konumuna hiçbir önem atfetmez; kuşkuculuk bir adım daha ileriye gider ve bu dünyanın gerçekliğini açıkça yadsır. Kuşkuculuk, Stoacılıkta örtük olanı açık kılar.

Dış dünyayı olumsuzlamasında kuşkuculuk istek ve çalışmaya benzer. Fakat *eylem* aracılığıyla olumsuzlama girişimleri başarısız olurken, "şeylerin çoklu bağımsızlığına karşı bu tartışmalı gidişat başarılıdır. Bu böyledir çünkü halihazırda tamamlanmış, özgür bir kendinin-bilinci olarak onlara düşman olur, daha iyi bir ifadeyle, çünkü *düşünce* içeriyordur."[67] Eylem aracılığıyla olumsuzlamadan farklı olarak düşünce yoluyla yadsıma, olumsuzladığı nesnelerin mevcudiyetine gerek duymaz. Kuşkucu, dış dünyanın çoklu gerçekliğini yadsıyor olsa da yine de kendisini sanki gerçekmişçesine davranıyor bulur. Kuşkucu bilinç şizoiddir, kendine dair çatışan iki kavrayışı barındırır: "[B]ütünüyle arızi, bireysel bir bilinç olduğunu kabul eder -empirik bir bilinç, kendisi için bir gerçekliği olmayana riayet eden, kendisi için bir önemi olmayana itaat eden ve kendisi için bir hakikati olmayanı gerçek yapan ve kılan. Kendisini bireysel, arızi, hayvansal yaşam olarak düşünüyorken ve kendinin-bilincini kaybetmişken bile, kendisini buna zıt şekilde genel ve kendiyle-özdeş de kılıyordur; çünkü o tüm bireyselliğin ve tüm ayrımın olumsuzluğudur."[68]

Hegel ayrıca kuşkucunun "söylediklerinin yapıp etmeleriyle devamlı çeliştiği"ni iddia eder, çünkü "mutlak kayboluşu bildirir ve bu bildirme var olur... görmenin, duymanın vb. geçersizliğini bildirirken onun kendisi görür, duyar vb.; etik gerçekliklerin geçersizliğini bildirirken ona uygun davranır [*macht sie selbst zu den Machten seines Handelns*]."[69]

---

67. *TF*, s. 155.
68. *TF*, s. 157.
69. *A.g.e.*

Hegel bu düşünce çizgisini daha tam hale getirmese de daha ileriki [bir] refleksiyon için kesinlikle uyarıcı unsur sağlar. Açık benzerliklerine karşın, ileri sürülen üç argüman kısmen farklı şeyler üzerinde durur. İlki ("Mutlak kayboluşu bildirir ve bu bildirme var olur") –hiçbir şeyin var olmadığı şeklindeki– belli türden kuşkucu bir konumun edimsel dile getirilişinin kendini mağlup etme olduğunu gösterir. Bu bakımdan "Ben dilsizim" ve "Ben var olmuyorum"[70] gibi ifadelere benzerdir. Elbette, kuşkucu, konumunu belirtmeyerek bu zorluktan kurtulabilir.

İkinci argüman ("görmenin, duymanın vb. boşluğunu bildirirken onun kendisi görür, duyar vb.") bir anlamda daha temeldir ve hatayı kuşkucularda, hem bu dünyanın hem de onun algılanmasının gerçekliğini yadsıyor olmalarına rağmen, konumlarını belirtip belirtmediklerine aldırmayarak dış dünyayı algılamaya devam eden kuşkucularda bulur. Dünyayı algılamaktan kaçınmak, bir kuşkucu için bile yüksek olasılıkla olanaksızdır ve birinin kuşkuculuğunu basitçe ifade etmekten en azından çok daha zordur.

Üçüncü argüman ("Etik gerçekliklerin geçersizliğini bildirirken ona uygun davranır") ahlaki kurallar ve ilkelerden kuşku duyanların yine her koşulda bunları takip ettiği olgusuna tekabül eder. Kuşkucu gayrı ahlaki davranarak bu tuzaktan elbette kaçabilir; Hegel, aslına bakılırsa, yalnızca onların bunu yapmadıklarını söyler.

Kuşkucunun yapıp etmelerinin söyledikleriyle çeliştiği yönündeki genel eleştiri bu üç argümanda dolaylı olarak ve eksik şekilde örneklenir. Bize iki hayli özelleşmiş ve kolay kaçınılabilir etkinliğin yanında, yani ahlaki talimatlara boyun eğme ve kuşkucunun konumunu gerçekten belirtme gibi etkinliklerin yanında, dış dünyanın tümel olmasa da çok genel bir algısı sunulur, ki bu algının da bir yapıp etme olduğu şüphelidir. Kuşkucunun yapıp etmelerinin sözleriyle

70. *Cogito ergo sum*'un [düşünüyorum, o halde varım] A.J. Ayer uyarlamasının olumsuz bir biçimine benzemektedir. Bkz. Ayer, *The Problem of Knowledge*, s. 44-52.

çelişmesi iddiası, bu üç argümanın hiçbiri tarafından ortaya konmamış olsa dahi bu sonuncunun zaten bir neticesidir. Kuşkucu kendisine ihanet eder, yalnızca felsefi gevezeliği ve ahlaki uzlaşımsalcılığıyla da değil, varlığını yadsıdığı bir çevreye verdiği her zamanki tepkilerinin, sıradan pratik etkinliğinin bütünü açısından.

Hegel, kuşkucunun kendisine dair sahip olduğu iki kavrayıştan birini ("kendisi için bir gerçekliği olmayana riayet eden", "empirik bir bilinç") betimlerken bu daha genel ve şiddetli itirazını öne sürer. Ayrı bir itirazmış gibi görülecek olanın ortasında, kuşkucunun yapıp etmelerinin sözleriyle çeliştiği o tavrın bu daha genel ifadesini buluruz.[71] Eğer kuşkucunun yapıp etmeleriyle sözleri arasındaki çelişki ile kendisine dair çatışan kavrayışlarının apayrı noktalar olduğu fikrini bir kenara bırakırsak şaşırtıcı olmaz. İlişkileri yalın ve yakındır; çatışan kavrayışlar, söz ile yapıp etme arasındaki uyuşmazlığın sonucu olarak ortaya çıkar. Kuşkucunun kendisine dair kavrayışlarından biri onun sözleri, yani onun kuşkucu öğretisi temeline dayanır; diğeriyse bu öğretiye eylemde ihanet etmesine.

Kuşkucunun fiziksel çevreye alışılageldik ve kaçınılmaz olan tepkisiyle kendisine ihanet ettiği yönündeki itirazın hemen hemen aynısı David Hume'un *Doğal Din Üstüne Söyleşiler*'inde (1779) daha açık şekilde yapılmıştır. Orada, Kleantes, Philo'ya, "Kuşkuculuğunun senin öyleymiş gibi davrandığın kadar mutlak ve içten olup olmadığını ortaklık zamanla sona erdiğinde öğreneceğiz; o zaman yanıltıcı duyularımız ve daha da yanıltıcı olan deneyimimizden türetilen popüler kanıya göre, kapıdan ya da camdan dışarı çıkıp çıkmadığını ve vücudunun ağırlığa sahip olduğundan ya da onun düşüşüyle incinebileceğinden gerçekten kuşku duyup duymadığını göreceğiz."[72] Kapıdan çıkmaya kalkışmak kuşkucunun sahip olduğunu yadsıdığı bir inanca ihanet eder.

71. Bkz. Kaufmann, s. 154.

72. Hume, *Dialogues Concerning Natural Religion*, s. 7 ["Doğal Din Üstüne Söyleşiler", *Din Üstüne*, Çev. Mete Tunçay, İmge Kitabevi Yay., Ankara, 2016].

Bu konuma sadık kalmayı sürdürmedeki inanılmaz güçlüğe dair bir noktaya işaret edilir: "Gerçekte Philo, diye devam etti olanca komikliğiyle, bir adam insan aklının birçok çelişkisi ve kusurluluğu üzerine yoğun refleksiyondan sonra tüm inanç ve kanısından bütünüyle vazgeçebilirse de bütün bu kuşkuculuğa sebat göstermesi ya da birkaç saatlik davranışında onu görünüşe çıkarması kesinlikle imkânsız görünüyor."[73]

Hegel'in suçlaması sadece kuşkucunun tutarsız olması üzerine değil, bu tutarsızlığı devam ettirme istekliliğinin bir ciddiyet ve içtenlik eksikliği sergilemesidir. Ayrıca bu nokta Hume tarafından da daha açık şekilde ifade edilir: "Kuşkucuların bir felsefeciler cemaati olmadığını, onların yalnızca bir yalancılar cemaati olduğunu söyleyen meşhur bir yazarınki [Antoine Arnauld] gibi çok sert bir kanıyı asla tasvip etmeyeceğim. Bununla birlikte (umuyorum ki gücendirmeden) onların bir soytarılar ya da yaygaracılar cemaati olduklarını kabul edebilirim."[74] Hem Hegel hem de Hume için kuşkucu, bir ziyafetteyken çilecilik itirafında bulunan bir insana benzer. Bununla birlikte Hegel kuşkucuyu pek bir yalancı ya da soytarı olarak değil, kendini-kandıran biri olarak görür -bu da Sartre'ın bir *mauvaise foi* [art niyet] vakası olarak göreceği şeydir.

Tekrar tekrar göstermeye çalıştığım üzere, Royce'a ait, Hegel'in teoriyi *her yerde* onun pratik içerimlerine indirgediği tezi yanlıştır. Yine de kuşkuculuğun reddedilmesi kabaca bir Royceçu şablonu takip eder.[75] Teori kendisinin

73. *A.g.e.*, s. 7.

74. *A.g.e.*, s. 12.

75. İronik biçimde tam da tezini bir dereceye kadar destekleyebilecek olan bu geçişin pragmatik temelini göstermekte başarısız olur Royce. Kuşkuculuk üzerine şöyle der: "Bu bakış açısının eksiksiz bir benimsenmesinin getirdiği, bizim kendi neslimizin Fitzgerald'ın Ömer Hayyam'ın dörtlüklerini müthiş şekilde değiştirerek yazması sayesinde âşina olduğu yaşamın giderek bir boşunalık kazanmasıdır" (s. 179-80). Kuşkuculuktan bir sonraki aşamaya, "Mutsuz Bilinç"e geçişe dair de yalnızca şunu der: "Ömer Hayyam dörtlüğündeki bilincin mutsuz olduğunu hepimiz hatırlarız. Ayrıca bu mutsuzluğun her somut insan yaşamının değerine ilişkin kuşkuculuktan kaynaklandığı da açık" (s. 180). Fakat kuşkuculuk bocalar ve kendisini yaşamın boşuna olduğu konusunda kendisini tamamen ikna edemediği ve sanki yaşam bir şeye

pratik içerimlerine indirgenmese de, bu içerimler kuşkucu konumun bütünleşik bir parçasıymış gibi ele alınır. Hegel tüm teorilerin onların pratik içerimlerinden ibaret olduğu gibi sorgulanabilir bir iddiada bulunmazken, teorilerin pratik içerimleri olduğuna ve bir teoriye ciddi ve içten şekilde bağlı olmanın onu dillendirmek kadar ona uygun *yaşama*yı da içerdiğine anlaşılır şekilde inanır.

Bir Budist olmanın, Dört Asil Gerçeği ve Sekiz Aşamalı Yolu ezberden saymayı öğrenmekten daha fazlasını içerdiği ve masa başı çokbilmiş sohbetler yapmaktan ziyade bir çileci olmayı kapsadığı açık olmasına rağmen, bir kuşkucu olmanın belli yıkıcı argümanlara egemen olmaktan daha fazlasını içerdiği o kadar açık değildir. Bu nedenle kuşkuculuğa ilişkin inanılmayacak kadar katı davranışsal yönlendirmelere dikkat çekmek önemlidir.

Aynı türden tez Søren Kierkegaard'ın, Hegel'in en bilinen ve en şiddetli eleştirmenlerinden birinin felsefesinin belki de genel temasını oluşturur. Kierkegaard bir Hıristiyan olmanın gerektirdiği yaşamın genellikle yok sayılan ve aşırı derecede katı içerimlerine sık sık dikkat çeker. Kierkegaard'ın bir Hıristiyan olma konusundaki vurgusu aslında Hegel'in bir kuşkucu olma hakkındaki vurgusudur: Söylemesi yapmasından çok daha kolaydır.

---

değermiş gibi eyleme giriştiğinden mutsuz bilinç haline gelir. Royce, Hegel'i burada tersyüz etmiştir.

Tam da kayda geçmesi açısından, Ömer Hayyam somut insan yaşamının değersiz olduğunu düşünmekten ziyade, onu değerli olan tek şey olarak görür. Örneğin XXIII. Rubai:

> Ah, harcayabileceğimizi harca,
> Biz de toprağa düşmeden,
> Toprakla toprak olmadan ve toprağın altında yatmadan
> Şarapsız, şarkısız, şarkıcısız ve de –Sonu gelmeden!

(Ayrıca Rubai II, III, VII) Hayyam dünya sonrası bir ödülün olduğundan (XII) ve yaşamı değiştirecek bir şey yapmadığı için (XXII, XXV, XL) felsefeden kuşkuludur. Tensel zevklerinin eşsiz değeri (X, XI) nedeniyle yaşamın kısalığından hayıflanılır (XIV, XVI, XVII), onun boşuna olmasından değil [Rubainin doğru çevirisi şu şekildedir (Mehmet Kanar ve Mustafa Yalçınkaya'ya teşekkürlerimizle): "İzin verme; hüzün kucaklamasın seni / Keder ile melâl almasın senin vaktini / Bırakma kitabı, su kıyısını, tarla kenarını / Toprak kucağına çekmeden önce seni" (y.h.n.); Sâdık Hidâyet, *Hayyam'ın Terâneleri*, Çev. Mehmet Kanar, Yapı Kredi Yay., İstanbul, 2018].

MUTSUZ BİLİNÇ

Kuşkucu bilinç barındırdığı çelişkinin farkına vardığında, oldukça özgün imalar bolluğuyla ortaçağ Hıristiyanlığıyla ilişkilendirilen "Mutsuz Bilinç" haline gelir. Dünyevi varoluşun önemsizliği ve gerçek dışılığı üstüne ısrarında Hıristiyanlık Stoacılığa ve kuşkuculuğa benzerdir. Her biri bir amaç olarak fiziksel dünyanın olumsuzlanmasına sahiptir. Stoacılık bu amacı fiziksel dünyayı yok sayarak gerçekleştirmeyi denerken, kuşkuculuk onun var olduğunu yadsıyarak, Hıristiyanlık da onun varoluşu olgusunu mutsuz şekilde kabul ederek amacının gerçekleşmesini, fiziksel dünyadan yalnızca bir öte-yaşamda (*Jenseits*) bağımsız olmayı dört gözle bekler. Stoacılığın ve kuşkuculuğun kendini-kandırmasından ortaya çıkan mutsuz bilinç mevcut başarısızlığı olgusuyla yüz yüze gelir ve buna karşılık ezeli-ebedi bir dünyada gelecek başarıyı umar. Fakat bu öteki dünya, bu dünyanın ötesi olarak yalnızca olumsuz şekilde tanımlanır, bir *Jenseits* olarak, "onunla birleşme umudu bir umut olarak, yani şimdide gerçekleşmeden kalmalıdır."[76] Hegel Hıristiyanlığın öte-dünyalılığını, Nietzsche ve Freud'u anıştırır tarzda hem başarısızlığa bir tepki hem de başarının teminatı olarak görür.[77]

Fiziksel varoluşunun ve çevresinin sefilce farkında olan mutsuz bilinç, bu varoluşu ve çevreyi olumsuzlamayı dener ve böylece onlardan duyusal dünyayı ve onun hazlarını terk ederek özgürleşmeye çalışır. Fakat çilecilik kendi ereğini gerçekleştirmeyi başaramaz, çünkü

> [b]unlar [hayvansal işlevler], kıymetsiz olan ve tin için bir önem ve özsellik kazanamayacak bir şey olarak kendinde ve kendinden doğallıkla yapılmış olma yerine, kendi has biçimindeki düşman olarak görüldüklerinden ciddi çabanın nesnesi ve kısacası en önemli şey olurlar. Bu düşman, bununla birlikte, yenilse dahi kendisini yarattığından bilinç onunla sabitlenmiştir. Ondan azade olmak yerine daima onda ikamet eder ve daima kirlendiğinin farkındadır. Aynı zamanda, çabasının bu içeriği özsel bir şey olmaktan ziyade

76. *TF*, s. 161.
77. Bkz. Bölüm 4, "Kötü Sonsuzluk ve Ötesi".

> en bayağı, tümel bir şey olmaktan ziyade de yalnızca tikeldir. Böylece biz bir kişiliği görürüz. Kendisiyle ve ehemmiyetsiz yapıp etmeleriyle sınırlı, acınası olduğu kadar mutsuz ve kara kara kendisini düşünen bir kişilik.[78]

Bu özsel olarak Gautama, Buddha[79] tarafından ortaya konan aynı çilecilik eleştirisidir, ki ayrıca Nietszsche'nin bekâret üzerine görüşlerinin bazılarını da önceler: "Kimilerine göre bir erdemdir bekâret, ama bir kusurdur kimilerine göre de. Bunlar sıkı perhiz yaparlar, ama yaptıkları her şeyden hasetle bakar şehvet denen dişi köpek... Nasıl da ustalıkla bilir bu şehvet denen dişi köpek bir parça tin dilenmesini, bir parça et esirgendiğinde kendisinden!.. Ve şu benzetmeyi de veriyorum size: Hiç de az değildir şeytanlarını kovmak isterken kendi ayaklarıyla gidenler dişi domuzlara."[80]

Mutsuz bilinç dış dünyanın sorunlu varoluşunu yok saymayı ya da yadsımayı denemektense onunla dürüstçe yüzleştiği için Stoacılık ve kuşkuculuğa göre bir iyileşmedir. Ancak sorunla karşılaştıktan sonra onu çözmek için iki girişimi, yani çilecilik ile öte-dünyalılık, ne Stoacılıktan ne de kuşkuculuktan daha başarılıdır. Mutsuz bilincin, fiziksel dünyayı olumsuzlamadaki başarısızlığı ve kendinin-bilincinin tüm biçimlerinin ele geçmez amacı olarak gördüğümüz otonomi ve bağımsızlık kazanmadaki başarısızlığıyla birlikte tin, "Akıl"a, *Fenomenoloji*'nin üçüncü, geniş kısmına iler-

78. *TF*, s. 168-9.

79. "Çamurlu Yol" adlı Zen hikâyesinde Hegel'in ve Buddha'nın eleştirilerinin tini derli toplu şekilde yakalanır: "Tanzan ve Ekido çamurlu bir yoldan ilerliyorlardır. Ağır bir sağanak hala düşmektedir. Bir dönemece geldiklerinde, ipek kimonolu ve kuşaklı sevimli bir kızla karşılaşırlar, kız karşıya geçememektedir. Tanzan hemen 'Hadi kız,' diye seslenir. Kollarına aldığı gibi kızı çamurdan karşıya geçirir. Akşam kalacakları tapınağa gidene kadar Ekido bir daha konuşmaz. Daha fazla dayanamaz. 'Biz keşişler kadınlara yaklaşmayız,' der Tanzan'a, 'bilhassa da genç ve güzellere. Bu tehlikelidir. Niçin yaptın bunu?' 'Ben kızı orada bıraktım,' der Tanzan, 'yoksa sen hâlâ taşıyor musun onu?'" *Zen Flesh, Zen Bones*, haz. Paul Reps, s. 18, [*Eti Kemiği Zen*, Çev. Yalın Karabey, Everest Yay., İstanbul, 2018].

80. *Thus Spoke Zarathustra*, Kısım 1; "On Chastity", *The Portable Nietzsche*, İng. Çev. Walter Kaufmann, s. 166-7 [Alıntı şu kaynaktan yapılmıştır: Friedrich Nietzsche, *Böyle Söyledi Zerdüşt*, Çev. Mustafa Tüzel, İş Bankası Kültür Yay., İstanbul, 2016, s. 49. (ç.n.)].

ler. Tin, bilincin pratik olmaktan çok epistemolojik olarak görünen biçimlerine –Kısım A, [yani] "Bilinç"tekiler gibi– geri döner.

Bununla birlikte, "kendinin-bilinci"nin bu serimlenmesinde belirttiğim gibi, tinin görevi onu yerine getirmenin hem epistemolojik hem pratik girişimlerine imkân verecek şekilde ifade edilmiştir. Giriş kısmı kendinin-bilinci fikrine bağlı olduğundan, tinin pratik-epistemolojik otonomi amacı kendinin-bilinci kazanılana dek açıkça ortaya çıkmaz. Yine de, ne "Kendinin-Bilinci"nden "Akıl"a geçişte ne de *Fenomenoloji*'de daha ilerilerde bu amaçtan feragat edilir. Bu şaşırtıcı değildir, çünkü aynı *Fenomenoloji*'nin "Bilinç" adlı kısımdan sonra ortaya çıkan aşamalarının halen bilincin biçimleri olması gibi, "Kendinin-Bilinci" başlıklı kısımdan sonra ortaya çıkan aşamalar da halen kendinin-bilincinin biçimleridir.[81] Bu amaç göz önünde tutulursa, bilme ve eyleme tarzlarının birbirini izlemesinin *Fenomenoloji*'nin geri kalanında sergilenmesi yine şaşırtıcı değil, çünkü "Kendinin-Bilinci" başlıklı kısmında da aynısı olmuştu.

Hem bilme hem eyleme uğraşlarını içine alan insan davranışının genel bir teorisini inşa etme girişimi kesinlikle değerlidir. Yalnızca Hegel ile pragmacılar böyle bir girişimde bulundu diye, Royce'un yaptığı gibi, Hegel'in bir pragmacı olduğu sonucunu çıkaramayız. Düşünceyle eylemi ilişkilendirmenin, ilkini ikinciye indirgemekten başka apaçık yolları vardır: Düşündüğümüz ve bildiğimiz nasıl eyleyeceğimizi etkiler ve biriken eylem deneyimi ne düşündüğümüzü ve bildiğimizi belirlemeye yardım eder. Bu türden ilişkilerin izini sürme hiç de tuhaf ya da itiraz edilebilir değildir ve verimli olabilir. Fakat Hegel, gördüğümüz üzere, bundan fazlasını yapar; bilme ve eylemenin tüm farklı biçimlerini, insan tininin tüm gayretlerini, aynı temel itkinin, otonomi ve kendine-yeterliğe doğru olan itkinin ifadeleri olarak görür. Burada da *Fenomenoloji*'nin gerçek "indirgemesi" ve kitabın çizgisel gelişiminin kökeni yatar.

81. Bkz. "Ek".

Otonomi kavramının nasıl kolayca ve doğallıkla *özgürlük* kavramına denk düştüğünü ve özgürlüğün, ki genelde pratiğe ilişkin bir kavramdır, eylemle olan bağlayıcı ilişkilendirmelerden nasıl serbest kaldığını ve de epistemolojik otonomiyle eşitlendiğini gördük. Özgürlük tinin temel amacının pratik-epistemolojik ikili özelliğini kazanır ve aslında bu amaçla *eşanlamlı* hale gelir. Tin, özgürlüğü (genişletilmiş anlamıyla) arar.

Bununla birlikte, tinin çabaları felsefede zirveye çıkar. Felsefenin ve bu nedenle de tinin amacının genel olarak özgürlük değil, *hakikat* olacağı söylenmiştir. Yine de bu sığ bir örtüşmezliktir. *Özgürlük* kavramının "epistemolojikleştirilerek" genişletilmiş olması gibi, hakikat kavramı da "pragmatikleştirilmesi" genişletilir. Daha önce de işaret ettiğim gibi,[82] bu genişletmeler iki ana adımı içerir: (1) Hatanın zıddı şeklindeki olağan kullanımına ek olarak hakikat, bilincin *nes-ne*sinin eşanlamı olarak da kullanılır ve hataya değil bilinçli özneye karşıttır. Öznenin bildiği ya da bilincinde olduğu şey onun "hakikat"idir Hegel için. (2) Bilinç biçimi tefekkürcü değil de etkin olduğunda, nesnesi (*Gegenstand*) gerçekten bir hedef ya da amaçtır. Bilincin bir biçiminin nesnesi bir kere onun "hakikat"i olarak tanımlandığında, bir adım ötesi de bir etkinliğin hedefini onun "hakikat"i olarak tanımlamaktır.

Tin artık hakikati hem tefekkür hem de eylem yoluyla arayabilir. *Hakikat* kavramı, insan uğraşının genel amacının başka bir ifadesi olarak kendilerine katılmasını sağlayan *otonomi*, *kendine-yeterlik* ve *özgürlüğ*ün aynı pratik-epistemolojik ikili özelliğini kazanır.

Geriye bir zorluk kalır. Hakikat, otonomiyle, kendine-yeterlikle ve özgürlükle bu pratik-epistemolojik özelliği paylaşır, fakat Hegel'in felsefesinde bu diğerleri birbirleriyle aşağı yukarı eşanlamlı görünürken hakikatin bunlarla başka bir kavramsal benzerliği yok gibi durur. Eğer hakikat bu temel amacın öteki ifadeleriyle kavramsal olarak bir şekilde özdeşleşmiyorsa, o zaman önkoşul olan ikiliği onların her birine

82. Bkz. Bölüm 1, "Kendinin-Bilinci".

verme çabasına rağmen, Hegel insan tininin tek temel amacı olarak iki farklı şey önermekten yine de suçlu olur.

Gelgelelim, Hegel hakikati özgürlük ve otonomiyle özdeşleştirmeyi dener. Özgürlüğün yalnızca kavramsal düşüncede bulunduğunu nasıl ileri sürdüğünü görmüştük.[83] Ayrıca bilinç yalnızca kavramsal düşüncede otonom ve özgür olduğu için hakikatin de orada bulunacağını ileri sürer. Epistemolojik otonomi anlamında bile olsa, özgürlüğün hakikati bilme adına nasıl gerekli olduğu ispatlanmayı bekler. Diğer bir deyişle, hakiki bilgi neden kendinin-bilgisi olmalıdır? Yalnızca kendinin-bilgisinin otonom ve bu nedenle de özgür olduğunu söylemek yanıtlamaktan kaçınmak olur. Gösterilmesi gereken, neden yalnızca otonom ve özgür bilginin hakiki bilgi olduğudur.

Hegel'in bu sonuca vardıracağı argümanları, şeyleri kendilerinde oldukları gibi bilme sorununu kendisinin çözme girişiminden ileri gelmiş olup bir dereceye kadar da bunun aracılığıyla gerekçelenmiştir; ki bu sorun da Kant'ın kendisinden sonraki felsefecilere bıraktığı zorlu mirasıdır. Gelecek bölümde Hegel'in bu sorunla mücadelesini tartışacağım.

83. Bkz. Bölüm 1, "Stoacılık".

2
Kendinde-Şey Sorunu

Hegel, felsefenin amacının tüm insan uğraşının amacı olduğu olgusunun altını çizer ve bu amacı en genel olarak hakikat diye belirler. Hatta insan etkinliğinin çeşitli biçimlerini derecelendirir; felsefe hem *Fenomenoloji*'de hem de *Ansiklopedi*'de gördüğümüz gibi bitiş noktasını oluşturmasıyla, bu ortak uğraşın en yüksek biçimi –hakikatin baştan sona gerçekleşmesi– olarak ortaya çıkar. Bu yüceltilmiş konumuyla birlikte daha titiz ihtiyaçlar da doğar. Felsefeci, diğer herkes gibi, hakikati arar ama hakikatin en yüksek biçiminden daha azı olan herhangi bir şeyle tatmin olamaz.

Bilincin her biçiminin nesnesini onun hakikati olarak karakterize etmekle Hegel, bilincin her biçiminin elverişsizliklerine rağmen bir derece başarılı olduğu ve bir derece de hakikat barındırdığı tezini incelikle kullanıp kuvvetlendirir. Fakat hepsi hakikati kendi nesnesi olarak alıyor olmasına rağmen, her biri ona farklı biçimlerde sahiptir. Felsefe "bu bir ve aynı içeriğin yalnızca biçim olarak bilincine varmanın diğer yollarından farklıdır"[1] ve felsefenin görevi daha açık şekilde "içinde hakikatin var olduğu o hakiki biçim"i aramaktır.[2] Felsefenin yüce hakikati Hegel'in eserlerinin başından sonuna "mutlak-hakikat"[3] ya da daha sıklıkla ya-

1. *Ans.*, Kısım 6.
2. *TF*, s. 12.
3. *Mantık*, 1: 41.

lın biçimde *Mutlak*la (*das Absolute*) özdeşleştirilir: "Felsefe tarihi, kendi nesnesi olan mutlağa dair düşüncelerin keşfinin tarihidir."[4] Felsefe için "meselenin ilgisinin bağlı göründüğü tek ilke neyin hakikat, yani her şeyin mutlak temeli olduğu hakkındaki ilgidir."[5]

Felsefenin amacı, bilginin öteki biçimlerine özgü sınırlamaları olmayan hakikatten, yani "en yüksek hakikat"ten[6] başka bir şey olmadığı için, felsefenin kendisine özgü bir yöntemi gerektirmesi şaşırtıcı değildir. Felsefe, kapsamına ya da kesinliğine bir sınırlama kabul edemeyen, hakikate yönelik durmaksızın devam eden bir itkinin son biçimidir. Bundan dolayı, tüm insan uğraşının ortaklığı teziyle birlikte Hegel, matematik ve empirik bilimler gibi diğer bilgi dallarından ödünç alınan felsefi yöntemlerin elverişsizliğini her şeye rağmen vurgulayabilir. "Kendi içeriğiyle tek özdeş ve tek hakiki olan olarak tanınmayı beklediğini umduğum bir yönteme göre sunulmuş, felsefenin yepyeni bir yeniden ele alınışı"nı[7] önermeyi ortaya koyabilir.

Diğer yöntemler felsefe tarafından reddedilir, çünkü mutlak hakikate erişmekten âcizdirler. Bu reddetmede ve yeni bir uygun yöntemi aramada örtük olan şey, eksiksiz, zorunlu, tüm sınırlamalardan azade olan mutlak hakikatin elde edilebilir ya da en azından teyidi mümkün bir hedef olduğu inancıdır. Immanuel Kant *Saf Aklın Eleştirisi*'nde (1781) bu türden mutlak, sınırlanmamış bilginin olanağını yadsıdığından, Hegel'in bütün felsefe programı ve kavrayışı, Kant'ın aklı sınırlamasını reddetmesine bağlıdır. Açmak gerekirse, Kant şeyleri asla gerçekten kendilerinde oldukları gibi değil, bize göründükleri gibi bilebileceğimizi iddia etmişti. Hegel bilginin bu kısıtlanmasını kabul edemezdi ve zamanının ve enerjisinin büyük bir bölümünü bunu ortadan kaldırmak için harcadı. Bu sorun Hegel için çok büyük bir önem arz ediyordu.

4. *Ans.*, "Önsöz", s. 10.
5. *Mantık*, 1: 51.
6. *Mantık*, 1: 31.
7. *Ans.*, "Önsöz", 1. Baskı, s. 20.

Çeşitli felsefecilerin Hegel için nispi önemlerini ortaya koymak akla uygun ve verimli bir teşebbüstür ama elbette bu sorunun karmaşıklığının farkına varılıp basite indirgenmiş doğrusal bir sıralama aranmadığı zaman. İz bırakan en önemlilerden oluşan bir grubu isabetle saptamak zor değil; elbette Platon, Aristoteles, Spinoza ve Kant bunların içinde olur. Fakat her biri Hegel'i farklı yönden ve farklı konular hakkında etkilemiş olduğu için bir derecelendirme yapmak kuşkusuz zordur. Hegel kendi terimler dizisini muhtemelen hepsinden çok Aristoteles'ten almış, buna karşılık diyalektik fikriyse daha ziyade Platon ve Kant'tan esinlenmiş, özgürlük ve sonsuzluk gibi merkezî kavramları da Spinoza'dan gelmiştir.

Ayrı ayrı yorumlayıcılar farklı farklı etkileri vurgulamışlardır: Josiah Royce[8] ve Richard Kroner[9] Kant'la olan ilişkinin izini sürer; G.R.G. Mure *Introduction to Hegel*'inin üçte birini Aristoteles'in felsefesinin alakalı kısımlarını tartışmaya adar; Henry Alonzo Myers ise *Hegel or Spinoza*'sını bu ikisini kıyaslamaya ve karşılaştırmaya adar. Bu türlü türlü yaklaşımlar birbiriyle çatışmaktan çok birbirini tamamlar.

Walter Kaufmann daha değişik ve dengeli bir yaklaşımla, Hegel üzerindeki etkilerin çoğunun peşine düşer ve bunun üstüne Hegel'in *Felsefe Tarihi*'nde yerlerin pay edilmesi, çeşitli felsefecilerin Hegel açısından göreli öneminin göstergesi olduğunu doğru şekilde ortaya koyar.[10] Bu ölçüte göre Kant, Platon ve Aristoteles'in ardından üçüncü gelir zavallıcık. Her ikisine de, Kant'a ayrılan yerin iki katı kadar yer verilir.

Her ne kadar bu pay etme gerçekten "şaşırtıcı fakat açıklayıcı" olsa da, Kant'ın Hegel açısından öneminin yegâne göstergesi olarak alınması yanıltıcı olur (Kaufmann da öyle olduğunu iddia etmiyor). Bu bir parça kısmi tanıklık, kapsamlı ve nicelikli olmanın cazibesine sahiptir, fakat *Fenomenoloji, Mantık Bilimi ve Ansiklopedi*'nin dikkate alınışı, muntazam

8. *Lectures on Modern Idealism.*
9. *Von Kant bis Hegel.*
10. Kaufmann, Kısım 66, s. 278-81.

olmasa da yine de alakalı olan ve tek başına *Felsefe Tarihi*'nden türetilmiş resmi nitelikli olarak değiştiren tanıklığı sunar.

Bu çalışmalarda bir felsefecinin önemi sırf ona yapılan belirtik atıf sayısıyla ölçülemez. *Fenomenoloji* belirtik atıftan ziyade anıştırmaya dayandığından, yer alan nadir göndermeleri saymak son derece güvenilmezdir. Hem *Mantık Bilimi*'nde hem de *Ansiklopedi*'de, daha çok sayıda atfı göstermenin daha güvenilir bir gösterge oluşturduğu yerlerde, Kant'ınki en sık anılan isimdir.[11] Yine de bu tür istatistikler Kant'ın Hegel için öneminin yalnızca bir mealini sunar.

Kant'ın itibar ve önemini Hegel'in değerlendirmesi *Mantık Bilimi*'ndeki bir dipnotta apaçık ortaya çıkar: "Ben, Kantçı felsefeyi bu çalışmada çok defa göz önüne almam olgusuna (birçoğu için lüzumsuz görünebilecek) dikkat çekiyorum; çünkü küçük detayları ve gelişiminin dikkate değer kısımları, bu çalışmada ve başka yerde ne şekilde görülürse görülsün, modern Alman felsefesinin temelini ve hareket noktasını oluşturur."[12]

Her halükârda Hegel üzerindeki tek büyük etkinin Kant olup olmadığını tartışmanın önemi yok. Ne kadar etkilediğinden ziyade, Kant'ın Hegel'i tam olarak nasıl etkilediğini görmek daha ilgi çekicidir. Kant'ın kendinde-şeyleri (*Ding-an-sich*) bilme olanağını yadsıması, hem *Fenomenoloji* hem de daha sonraki sistem için ana sorunlardan birini teşkil eder. Bu sorun, büyük ölçüde onu bir çözme girişimi olan Hegel'in felsefesinin yakasını bırakmaz.

Fenomenoloji'de, o meşhur "Önsöz"ü takiben şeyleri kendilerinde oldukları gibi bilme sorununun ana konu edildiği daha kısa bir "Giriş" vardır. "Giriş" (sonradan eklenen "Önsöz"ün aksine) çalışmanın ana gövdesinin hemen önüne yazılmıştır ve Hegel'in bu girişime yaklaşımındaki kaygılarını açığa çıkarır:

11. J. Hoffmeister tarafından hazırlanan *Kritische Ausgabe*'nin arkasındaki *Personenregister*'e dayanıyor.
12. *Mantık*, 1: 44.

> Asıl meseleyle, yani hakikaten neyin olduğuna dair edimsel bilgiyle uğraşmaya başlamadan önce, ilkin bilgiye dair bir anlayışa erişmeye gerek olduğu varsayımı felsefe için doğaldır. Bilgi, mutlağın ele geçirildiği âlet olarak görülür ya da onu bir anlık fark etme aracı olarak... Bu kaygı, kendisini zorunlu olarak şu kanıya dönüştürecektir: Kendinde olanı [*was an sich ist*] bilgi aracılığıyla bilinç için kazanma girişiminin tamamı, daha kavramında saçmadır ve bilgi ile mutlak arasında onları tamamıyla ayıran bir duvar bulunur; zira eğer bilgi, mutlağa hâkim olma âletiyse, bir âletin bir şeye uygulanması onu kendisi için olduğu haliyle bırakmaz, biçimlendirmeye ve değiştirmeye başlar. Ya da eğer bilgi bizim etkinliğimizin aracı değil de, hakikatin ışığının bize ulaşmasını sağlayacak ölçüde edilgin bir ortamsa, biz onu kendisinde olduğu gibi almayız, bu aracı yoluyla ve bu aracıda olduğu haliyle alırız. Her iki durumda da amacının karşıtını dolaysız olarak meydana getiren bir araç kullanmış oluruz; veyahut bilakis bizim hiçbir şekilde bir araç kullanmıyor olmamız saçmadır. Âlet aracılığıyla aldığımız mutlak fikrinden âlete ait olan kısmı çıkarabilmemiz ve böylece de saf hakikati alabilmemiz olanaklı hale geleceği için, bu zorluk âletin nasıl çalıştığını bilerek elbette giderilebilirdi. Fakat bu ilerleme aslında bizi yalnızca önceden bulunduğumuz yere geri getirirdi. Eğer biz biçimlenmiş bir şeyden, âletin ona katmış olduğu şeyi çıkarırsak, o zaman şey –burada mutlak– artık açık şekilde yersiz olan bu çabadan önce tam olarak ne ise o olur yine... Ya da kendimize artık bir ortam olarak temsil ettiğimiz bilginin incelenmesi, bize kendi kırılmasının yasasını öğretmiş olsaydı, sonuçtan kırılmayı çıkarıp almak faydasız olurdu; çünkü bilgi ışığın kırılması değil, aracılığıyla hakikatin bizimle temas kurduğu ışığın kendisidir. Eğer bu çıkarılıp alınırsa, bize gösterilen sadece saf bir doğrultu ya da boş bir yer olurdu.[13]

Kant'tan açıkça bahsedilmiyor olup, âlet ve ortam metaforları Kantçı terminolojinin yerine geçse de, Hegel Kant'ın şeyleri kendilerinde oldukları gibi bilme olanağını yadsımasına atıf yapıyor. Belirtik atfın bulunmayışı, *Fenomenoloji* için olağandışı olmamakla birlikte, *Mantık Bilimi* ile *Ansiklopedi*'de Kant'a ya da "Eleştirel Felsefe"ye atıf yapan pasajlarla bu pasaj arasında açık bir yakınlık bulunur. Örneğin: "*Eleştirel Felsefe*nin temel görüşlerinden biri, Tanrı'yı,

13. *TF*, s. 63-4.

şeylerin özünün vb. bilinmesine kalkışmadan evvel, bilginin kendi kabiliyetini, böylesi görevleri yerine getirip getiremeyeceğini görmek adına sorgulamak gerektiğidir. Kalkışacağı iş, *âlet* aracılığıyla gerçekleştirileceğinden, o kişi önce âlete âşina olmalıdır. Aksi halde âlet elverişsiz olursa, tüm çabalar boşa gider, heba olur."[14]

Bu metaforik sunuşun apaçık bir nedeni de var. Bu noktada Hegel Kant'ın yadsımasını doğrudan reddetmeye çalışmaz. Bunun yerine bu yadsımanın *sorgulanmamış* ve *aldatıcı metaforlar*dan destek aldığını öne sürer: "Aslında bu hata yapma korkusu, bir şeyi, hatta büyük bir şeyi hakiki varsayar ve hakikatine uygun olarak peşinen soruşturulması gerekene dair tereddütlerini ve vardığı sonuçları destekler. Bilgiyi bir âlet ve bir ortam olarak sorgusuz sualsiz temsil eder [*setzt Vorstellungen voraus*] ve bizler ile bilgi arasındaki bir ayrımı önceden kabul eder."[15]

Hegel bir kez kabul edildikleri takdirde âlet ya da ortam metaforlarının, şeyleri kendilerinde oldukları gibi bilemeyeceğimiz sonucuna bizi dosdoğru götürdüğünü kabul eder. Ancak, bunları bilgi için birer model olarak almamız gerektiğini veya buna zorunlu olduğumuz düşüncesini yadsır. Bu metaforların sonuçlarının kabul edilemezliği ve kullanımlarının bir gerekçesi olmayışı konusunda taviz vermez.

Fenomenlerle sınırlı bilgi, Kant'ın sunduğu bilgi, reddedilir. Hegel'e göre bu tür bilgi nihai olarak tatmin edici olmamakla kalmaz, bilgi diye anılmayı bile hak etmez. *Fenomenoloji*'de şöyle der:

> Bu hata korkusu öncelikle bir yanda mutlağın durduğunu ve bilginin diğer yanda, kendisiyle ve mutlaktan ayrılmış olarak, hâlâ gerçek bir şey olduğunu ya da mutlağın dışında kalmakla hakikatin de dışında kalmış olan bilginin yine de hakiki bilgi olduğunu önceden varsayar. Bu varsayım, kendisine hata korkusu diyen şeyin aslında hakikat korkusu olduğunu açığa çıkarır.
>
> Bu sonuç sadece mutlak olanın hakiki olması veya sadece hakiki olanın mutlak olması olgusundan ileri gelir. Aslında bilimin bi-

14. *Ans.*, Kısım 10.
15. *TF*, s. 64-5.

> linmesini gerektirdiği, mutlak olanın aynı zamanda hakiki bilgi de olduğunu bilmeyen o bilgiye olanak veren bir ayrımın yapılmasıyla bu yadsınabilir. [Ya da şu da düşünülebilir:] Mutlağı kavrayamayacak dahi olsa, genel olarak bilginin yine de başka bir hakikate gücü yeter."[16]

Hegel burada, âlet ve ortam metaforlarının kullanımında olduğu gibi, sınırlanmış bir bilgiyi kurtarmanın hiç sorgulanmamış düşüncelere ve ayrımlara bağlı olduğuna dikkat çekmekten memnundur. Kavramsal çözümlemeye duyulan ihtiyaç vurgulanır: "Fakat böyle amaçsız ifadelerin mutlak bir bilgi ile başka bir tür hakikat arasındaki bulanık bir ayrımdan kaynaklandığını ve 'mutlak,' 'bilgi' vb. öncelikle elde edilmesi gereken anlamları varsayan sözcükler olduğunu dolaysız görürüz."[17] Bu sözcükler ve ayrımlar başta çözümlenmeyip kullanımları da gerekçelendirilmiyorsa, diyor, bunlar körü körüne kabul edilebileceği gibi körü körüne yok da sayılabilir.

Bunlar "bilim ortaya çıktığında dolaysızca ortadan kaybolan bilginin yalnızca boş bir görünüşü"nü ürettiği için, kabul edilmelerinden ziyade yok sayılmalarının *daha* bir haklı olduğunu ileri sürer Hegel.

Bu bulgusalcı [*heuristic*] bir noktadır: *Bu metaforları ne kabul etmek ne de reddetmek için bir gerekçenin bulunmadığı durumda*, onları yok saymalı ve şeyleri kendilerinde oldukları gibi bilen bilimi geliştirmeyi denemelidir. Eğer başarılı olunursa, şeylerin kendilerinden ileri gelen bilgiye dair o sınırlamalar ve metaforlar reddedilecektir ya da Hegel'in dediği gibi: "Dolaysızca ortadan kaybolacaktır." Eğer tersi durumda mutlak bilginin olanaksızlığı eleştirilmeksizin kabul edilirse, böyle bir gayret ortaya hiç konmayacaktır.

Mantık Bilimi'nde fenomenlerle sınırlı bilgi yalnızca çözümlenmemiş kavramlara dayandığı ve felsefi ilerleyişi boğduğu için değil, soruşturmaya serpiştirilmiş bir fikir olduğu

16. *TF*, s. 65.
17. *A.g.e.*

için de reddedilir. Bir tür bilgi gibi durur ama gerçekte öyle değildir.

> Bu bilgi kendisini yalnızca görünüşlerin bilgisi olarak bileceği... için tatmin edici olmayacaktır. Oysaki şeyler kendilerinde olmaklıklarında hakkıyla bilinmeseler bile, yine de görünüşün alanı dahilinde hakkıyla bilinebilir oldukları ve nesnelerin sanki sadece türleri farklı olurmuş gibi, bir türün, örneğin kendinde şeylerin, bilginin alanına düşmediği ama diğer alana, yani görünüşler alanına düştüğü varsayılır. Bir insana hakikati değil de yalnızca hakikatsizliği algılayabiliyor olduğu koşulunu koyarak, yine de ona doğru algılayabilmeyi atfetmek nasıl bir şey olurdu? Bu ne kadar saçmaysa, nesnesini kendinde olduğu gibi bilmeyen doğru bir bilgi de o derece saçmadır.[18]

Kendinde oldukları gibi şeyler ile bize göründüğü haliyle şeyler yalnızca iki nesne türü değildir; ilki hakikaten oldukları gibi şeylerdir, ikincisi hakikaten olmadıkları haliyle şeyler. Öyleyse şeyleri kendilerinde oldukları gibi değil, yalnızca bize göründükleri gibi bilmek onları hakikaten oldukları gibi bilmemektir. Hegel bunun bilgi olarak alınabileceğinden şüphe duyar. Yine bulgusalcı saik iş başındadır: Bu sözde-bilginin sahte tesellisini kabul etmek, bizim hakiki bilgiye yönelik itkimizi köreltir.

Hegel şeylerin hakikaten oldukları gibi bize göründüklerini hiçbir gerekçe göstermeksizin yadsıyor gibi durabilir. Ancak bir önceki argümanda kendisini bu görüşe yaklaştırmış değildir. Sadece şunu öne sürer: *Eğer* kendinde şeyler ile göründükleri haliyle şeyler arasındaki ayrım kabul ediliyorsa, o halde görünüşler şeylerin kendilerinde oldukları haliyle, yani hakikaten oldukları haliyle çelişir. Görünüşlerin sahteliği tam da Hegel'in reddettiği ayrımın bir sonucu olması itibarıyla öne sürülüyordur.[19]

Kendinde oldukları gibi şeyler ile bize göründükleri gibi şeyler arasındaki ayrım ve onların birbirine göre doğrulu-

18. *Mantık*, 1: 27.

19. Empirizm, görünüşleri şeylerin gerçekten oldukları haliyle karşıtlaştırmadığı için, Hegel onu hakiki bilgiyi *ara*mıyor olmakla asla suçlamaz, hatta şeylerin görünüşünü kendine temel alıyor olmasına rağmen.

ğu ve yanlışlığı göz önüne alınırsa, Hegel'in görünüşlerin bilgisini doğru bilgi olarak almayı reddetmesi ona has sayılmaz. Hegel eğer "bilinen" doğru değilse, onun gerçekten bilinmediğini söyler. Aslında bu aynı noktaya A.J. Ayer de, bilginin zorunlu bir koşulunun "bilindiği söylenenin doğru olması"[20] olduğunu öne sürdüğünde parmak basmış oldu. Ayer'in de hemen eklediği üzere, bu aslında ortak anlayışa ait bir görüştür: "Doğru olan, inanılabilir ya da inanılmayabilir, şüphe ya da hayal edilebilir olabildiğinden ya da bilinen olmanın yanında bambaşka bir şey olabildiğinden, bizim daha önce de belirttiğimiz üzere o, bilinenin bu anlamda doğru olmaktan başka yolu olmadığı yönündeki sıradan kullanıma ait bir olgudur."[21]

Ayer'in aksine, Hegel'in bu hususu ortak kanıya veya sıradan dilsel kullanıma açıkça başvurarak desteklediği söylenemez. Yine de şeyleri kendilerinde oldukları gibi bilme genel sorununu tartışırken, ortak kanıyı ve kullanımı göz önüne alır.

"Düşüncenin nesneyle ilişkisinde, kendisinden çıkıp kendinde bir şey olarak basitçe düşüncenin ötesinde bir şey [*ein Jenseits des Denkens*] olmayı sürdüren nesneye doğru yöneldiği" konusundaki yaygın ve savunulamaz görüşü ortaya koyduktan sonra Hegel, "özne ile nesne arasındaki ilişkiye dair bu görüşlerin bizim sıradan bilincimizin doğasını kuran belirlenimleri ifade ettiği"ni içtenlikle kabul eder.[22] Bilginin Kantçı sınırlanışına götüren özne-nesne ayrımının, burada sıradan düşünce içinde bir temele sahip olduğu söylenir, onu gerekçelendirmek için değil, sadece yaygınlığını açıklamak amacıyla. Hegel bu ayrımın yaygın biçimde kabul gördüğünü

20. *The Problem of Knowledge,* Penguin Books, Edinburgh, 1956, s. 35.
21. *A.g.e.*, s. 12. Ayer'in kastettiği bilmenin anlamı onun âşinalık anlamındaki bilgiden ayırmakta dikkat ettiği bir şeyin söz konusu olmasıdır. Hegel şeyleri bilmekten söz ederken, daha ziyade bu aşinalık anlamındakini mesele ediniyor görünür. Fakat aralarındaki fark, Hegel'in böyle bir ayrım yapmadığı ve âşinalıktan gelen bilgimizin çoğunun, bu bir şeyin söz konusu olduğu bilgiye kolayca çevrilebileceğini hatırladığımızda silinir gider.
22. *Mantık*, 1: 25.

kabul eder ama felsefeye uygun olmayan, sorgulanmamış bir "önyargı" olduğunu da savunur. İmalar çok açıktır: Popülerlik, felsefi hakikat için yeterli bir ölçüt değildir; popüler fikirler çözümlemeye ve eleştiriye tâbi tutulmalıdır.

Hegel sıradan kanıyı ve kullanımı felsefi problemlerde nihai karar verici olarak görmese de, zaman zaman bu kaynaktan ilave destek alır. Bu usûl keyfî, tutarsız ve hatta sahtekârca görünebilir. Onun teorilerini doğrulayan sıradan kanı ve kullanımın yalnızca o belli kısmını kullanmaya ve geri kalanını reddetmeye Hegel'in ne hakkı vardır? Bununla birlikte, sıradan kanı ve kullanım felsefi aydınlanma için *ilave* kaynaklar olarak kullanılıyorsa, Hegel'in onlara ara sıra başvurması, onların nihai otoritesini reddetmesiyle oldukça tutarlıdır. Aslında bu usûlün kendisi, iyi ortak anlayışın emirlerini dinler. Sıradan kanı ve kullanım, sıra dışı büyük bir felsefecinin teori ve tabirleri gibi, seçmeci şekilde ve diğer değerlendirmelerle birlikte kullanılacaktır. Sıradan kanı ve kullanımın bazı kısımlarını reddetme, nahoş deneysel veriyi reddetme gibi değil de, daha çok genel olarak güvenilir olan bir kılavuzun kanaatini bazen reddetmeye benzer.

Özne ile nesne, bilen ile bilinen, düşünce ile onun nesnesine dair keskin ayrımın kökleri sıradan kanı ve kullanımda olabilir ama bu ayrımdan ileri gelen, bilginin Kantçı sınırlanmasının kökleri orada olamaz. *Mantık*'ta, genel olarak kabul edilen popüler inanç hamlesini arsızca şu takip eder: "Diğer yandan, bununla beraber, *sıradan mantığın* karakteristik *fikirleri*ne başvurulabilir; mesela tanımların, yalnızca bilen özneye uyan belirlenimler barındırmayıp nesnenin en özsel ve en zati doğasını kuran belirlenimler içerdiğinin farz edilmesi gibi."[23] *Ansiklopedi*'de, düşüncenin kendinde şeyleri bilebilmesine duyulan aynı güvenin daha da kapsayıcı olduğu iddia edilir: "Başlangıç aşamasındaki tüm felsefe, bilimlerin tamamı, hatta bilincin gündelik edimleri ve itkileri bu inançta yaşar."[24]

23. *Mantık*, I: 32.

24. *Ans.*, Kısım 26. Her günkü etkinliğimize ait örtük inançlara atıf,

Dolayısıyla Kant'ın teorisi ortak anlayışa ters düşer: "Kendinde şeylerin bizim onlardan oluşturmuş olduklarımızdan çok farklı olduğu söylendi. Özellikle Eleştirel Felsefe, bütün bir geçmiş dünyanın işin doğası gereği mutabık bulmasının aksine, düşünce ile şeyin ayrılığı nedeniyle kabul görmüştür."[25]

Bu ortak inancın en büyük öneme sahip olduğu ve felsefenin görevinin de sıradan ve -bu durumda- güvenilir görüşe geri dönmek olduğu söylenir: "Felsefenin işi çağlar boyunca insan düşüncesinde hüküm sürmüş olanı geriye bakışla bilince getirmekten ibarettir. Felsefe o halde yeni bir şeye ilerlemez; burada refleksiyonla ortaya çıkarmış olduğumuz, zaten herkesin dolaysız önyargısıdır."[26] Bu pasajın kısıtsız formülasyonuna karşın, Hegel'in ortak anlayışın çoğu görüşünü açıkça mahkûm etmesi, onun burada genel olarak felsefi bir yöntemin değil, tek bir örnekte yalnızca uygun usûlün bir betimlemesini sunduğunu açık hale getirir.

Hatta daha çağdaş bir tonda, sadece sıradan *kanı* değil, sıradan *kullanım* da yürürlüğe girer: "Genelde o, kavram, yargı, çıkarım, tanım, bölme vb. gibi biçimlerin kullanımının temelinde yatar ki, bu biçimler yalnızca kendinin-bilincindeki düşüncenin değil, nesnel dünyanın da biçimleridir."[27] Hegel bu aynı biçimlerden bazılarını daha sonra eleştirdiğinden,[28] sıradan inanca başvuru gibi, sıradan kullanıma başvuru da Kant'ın konumundan tatmin olmamak ve onu eleştirel şekilde incelemek için sırf fazladan bir neden olarak görülmelidir.

Kant'ın ortak anlayışla çelişen bilgiyi sınırlamasının, ortak anlayıştan kaynaklanan metaforlar ve ayrımlara bağlı olması, hatasız olmaktan çok uzakta olan ortak anlayışın kendisinin de kabul etmeyeceği imalara sahip olabileceğini gösterir.

Fenomenoloji'de yapılan kuşkuculuk eleştirisini çağrıştırır. Bkz. Yukarıda, Bölüm 1, "Kuşkuculuk."

25. *Ans.*, Kısım 22, Ek.
26. *Ans.*, Kısım 22, Ek.
27. *Mantık*, I: 32.
28. Bkz. Örneğin *Ans.*, Kısım 31.

Felsefenin bu imaları ve tutarsızlıkları açığa kavuşturmak için sıradan inancı çözümlemesi talebini destekler.

Hegel'in sıradan kanıya ve kullanıma, tüm çekincelerine rağmen müracaat edebilecek olması, şeyleri kendilerinde gerçekten oldukları gibi bilme sorununa onun ne kadar önem verdiğinin başka bir göstergesidir. Görmüş olduğumuz gibi, Kant'ın bilgiyi sınırlaması Hegel'in hem felsefenin hem de insan tininin nihai amacı olarak gördüğü mutlak hakikat arayışını tamamen zayıflatıyor görünüyor.

Hegel'in felsefi programını savunulabilir kılmak için Kant'ın görüşünün eleştirilmesi gerekti. Öyleyse Hegel'in *Fenomenoloji*'nin, *Mantık Bilimi*'nin ve *Ansiklopedi*'nin giriş kısımlarında bu soruna epey yer ayırıp çokça gayret sarf etmesine rastlamak şaşırtıcı olmamalı. Kendi programına ilgi beslenmesi adına, şeyleri gerçekte oldukları gibi bilmekten bahsetmeye gelebilecek Kantçı itirazları Hegel'in önce susturması gerekti. Ya da Hegel'in *Mantık*'ın "Giriş" kısmında söylediği gibi, bilgiye dair bu kısıtlama "felsefeye girmeyi engelliyor" olduğu için, onu "felsefeden önce bir kenara atmak"[29] gereklidir.

Kant'ın bilgiyi sınırlamasıyla ortaya koyduğu sorun yalnızca Kant'ın görüşünün istenmeyen sonuçlarından dolayı değil, onun felsefe dünyasındaki yaygınlığından dolayı da Hegel için büyük bir sorun olmuştur. Daha önce de belirtilen, Kant'ı "modern Alman felsefesinin temeli ve kalkış noktası" olarak değerlendirmek Kant'ın aklı sınırlamasının geçerliliğine atıfla dolaysız olarak gerekçelendirilmiş olur: "Aramızda en yaygın felsefeleştirme [tarzı] aklın gerçek bir içeriği herhalde bilemeyeceğine dair Kantçı çıkarımdan öteye geçmez ve mutlak hakikatle ilişkisinde imana atfı gerektirir."[30]

Hegel *Ansiklopedi*'de, kendisini önceleyen felsefenin gelişimini, kendi düşüncesine en yakın sorunları ve konumları bakımından resmettiği, sıkıştırılmış, tarihsel bir *Vorbegriff* [Ön-Kavram] ile söze başlar. *Vorbegriff*, Hegel'in sistemine

29. *Mantık*, 1: 25.
30. *Mantık*, 1: 44.

bir giriş işlevi görür ve Hegel'in bu aynı gelişime dair diğer açıklaması olan, *Felsefe Tarihi* üzerine derslerinde yer alandan daha kısadır. Bu nedenle derslerden daha seçicidir ve Hegel'in seleflerinin onu hangi bakımlardan en çok etkilediğini ve de rahatsız ettiğini daha iyi gösterir. Ayrıca *Felsefe Tarihi*'nin öğrenci ders notlarından derlenmiş olması karşısında, *Vorbegriff* aslen Hegel tarafından yazılmış olma avantajına da sahiptir.

Düşüncenin şeyleri gerçekte oldukları gibi bilip bilememesine ilişkin kaygı bütün sunuma yayılmıştır. Hegel bu kaygının önemini *Vorbegriff*'in üç kısmının her birini "düşüncenin nesnelliğe dair tutumu" (*Stellung des Gedankes zur Objektivität*) olarak adlandırarak vurgular. "Metafizik," "Empirizm," "Eleştirel Felsefe" ve "Dolaysız Bilgi" kısımlarına ayrılan bu tarihsel giriş, "Empirizm" ile "Eleştirel Felsefe"nin daha sonradan keyfî şekilde gruplanmasıyla birlikte üç kısımda yoğunlaşacaktır.

Metafizik üzerine kısım özel olarak elbette modern rasyonalizme (Descartes, Leibniz, Spinoza vb.) atıf anlamına gelse de, modern rasyonalizme bir atıftan ibaret değildir. "Metafizik"in tanımlayıcı karakteristiği, düşüncenin gerçekliği bilme gücüne olan Kant-öncesi güvendir: "İlk tutum... hakikatin refleksiyonla bilinebildiği, nesnenin hakikaten ne olduğunun bilinçten önce getirildiği inancını barındırır."[31] Görmüş olduğumuz üzere bu karakteristik, bilimin ve sıradan etkinliğin tamamına atfedildiği gibi, genel olarak "başlangıç aşamasındaki tüm felsefe"ye de atfedilir. Fakat bu yaygın görüş, "Kant'tan önce de aramızda olduğu haliyle, bize en yakın olanına, eski metafizikte en belirgin gelişimine erişmiştir."[32] Metafiziğin zamanda ne kadar geriye uzandığı önemsizdir; o, özsel olarak Kant-öncesine aittir.

Hegel'in bakış açısı bizim şimdi sahip olduğumuzdan farklıdır. Biz, akla olan rasyonalist güveni Hume'un başını çektiği İngiliz empiristleri tarafından önce zayıflatılmış ve daha sonra Kant tarafından bir şekilde eski haline getirilmiş

31. *Ans.*, Kısım 26.
32. *Ans.*, Kısım 27.

olarak görmeye meyilliyizdir. Hegel, buna karşın Kant'ı, empiristlerin sadece başlatmış oldukları aklın eleştirisini ileri taşıyan olarak görür. Hegel'e göre, Kant'ın aklı sınırlı şekilde eski haline getirmesi öylesine kısıtlıydı ki, eski haline getirme denemezdi bile. Bu, Empirizm ile Eleştirel Felsefenin niçin aynı gruba konduğunu kısmen açıklar.

"Hakikati düşüncede [*Gedanken*] aramak yerine onu gidip deneyimden alan"[33] empirizm, ona göre yine de mevcut tek hakikat olan bir hakikati arıyordur. Kendinde şeylerin bilgisi ile görünüşlerinin bilgisi arasındaki ayrımın yükünden azade, peşinde koştuğu deneysel bilgiyi tek ve bu nedenle de mutlak hakikat olarak sayar. Hegel, empirizmi tüm metafiziğin bir eleştirisi olarak görmekten ziyade, salt farklı türden bir metafizik olarak, gerçekliğin soyut düşüncede değil, deneyimde açığa çıktığını savunan bir metafizik olarak görmüştür. Empiristler kendi "görüşlerinin metafizik içerdiği"nin farkına varmamakla eleştirilir; Hegel de buna "bilimsel empirizmin temel aldanması" der.

Metafiziğe ezici darbe empirizm tarafından değil, Kant tarafından vurulmuştur: "Empirizmle ortak olarak Eleştirel Felsefe, deneyimi, hakikat olarak görülmesine izin vermeyip yalnızca görünüşlerin bilgisi olarak görülmesine imkân tanıdığı bilginin tek temeli olarak alır."[34] Empirizm, metafiziğin ve mutlak bilginin Kant tarafından uygulanan yıkımına zemin hazırlar.

Bu sunumda, Kant, seleflerini kesinlikle gölgede bırakır; metafizik özsel olarak Kant-öncesine ait olarak, empirizm ise proto-Kantçı olarak karakterize edilir. Dahası Kant'a, bir araya getirilmiş olan diğer ikisine ayrılan yerin iki katından fazla yer verilmektedir.[35]

33. *Ans.*, Kısım 37.

34. *Ans.*, Kısım 40.

35. Kaufmann'dan Kısım 66'yı (s. 278-81) okumak, Hegel'in bu konudaki taşra ağızlılığından herhangi bir hayıflanma meylini ortadan kaldıracaktır. Kaufmann, Berkeley ile Hume'a o zamanın İngiltere'sinde çok daha az itibar edildiğini ve İngiltere'de Berkeley ile Hume'a olan daha sonraki ilginin başını çekenlerin de Kant'ın ve Hegel'in hayranları olduğunu ileri sürer.

Hegel ayrıca Kant'ın bilgiyi sınırlamasının Kant-sonrası –Jacobi'nin örnek teşkil ettiği– aklın Romantik reddinin gelişmesinde hayati bir rol oynadığını da düşünmüştür. Hegel gibi Jacobi de, Kant'ın öne sürdüğü sınırlanmış bilgiden tatmin olmamış olsa da, Hegel'in aksine, Kant'ın bilgiyi sınırlamasına tamamıyla kanmıştır. Öyle ki, gerçekliğin kavramsal olmayan bir yoldan bilinebileceğini iddia etmek zorunda kalmıştır. Jacobi'nin kabul ettiği mutlak bilgiye dair eleştiri, düşünceyi hakikati yalnızca erişilemez kılan bir hakikat aracı olarak temsil ettiğinden, hakikate düşünce veya başka herhangi bir kendi kendini iptal eden araç (*Mittel*) olmaksızın erişmeyi denemiştir. Hakikati doğrudan bilmeye kalkmıştır. Bu nedenle Hegel bu kısmı "Dolaysız Bilgi" (*Das Unmittelbare Wissen*) olarak adlandırır.

Doğrudan sezgiye, esine, dile gelmez içgörüye, aydınlanmaya ve duyguya olan neticedeki bu bağlılığa Hegel sık sık, şiddetli şekilde saldırır, özellikle de *Fenomenoloji*'nin "Önsöz"ünde. Ancak burada bizi ilgilendiren, saldırının ayrıntıları değil, Kant-sonrası felsefenin başlıca bir konusu ve rahatsızlığının, Kant'ın kavramsal bilgiyi fenomenlerle sınırlamasını *kabul etmek*ten kaynaklandığını düşünmüş olmasıdır.[36]

Akıldan imana ve mistisizme yönelen bu daha sonraki kaçıştan büyük ölçüde Kant'ın öğretisi sorumlu tutulsa da, Hegel Kant'a onun romantik takipçilerinden daha fazla saygı duyar: "Gelgelelim felsefe yapmaya, Kant'a göre bir sonuç teşkil eden şeyden dolaysız olarak başlanır ve o nedenle bu, içinden bu sonucun çıktığı ve de kendisi felsefi bilgi olan daha önceki serimlemeyi peşinen budar."[37]

Bu pay etmenin Yunan felsefesine modern felsefeye verilenin iki katı yer ayrıldığı *Felsefe Tarihi*'ndeki ağırlığı tersine çevirmesi de ilginçtir. Belki de iki değerlendirmenin varlığı, ikisinden birinin radikal şekilde ortaya çıkmasının önüne geçiyordur.

36. Hegel, Kant-sonrası felsefede başlıca bir akım olarak gördüğü şeyle ilgilenir yalnızca, hepsiyle değil. Kant-sonrası idealizm (Fichte ve Schelling) bu kısmi eleştiriden muaf tutulmuştur. Bkz. *Mantık*, 1: 28, daha önce de Bölüm 3'te alıntılanmıştı.

37. *Mantık*, 1: 44.

Kant'ın konumu, yanlış ve zararlı olabileceği gibi, felsefi meziyet ve ciddi gayret sergileyen bir kanıtlamanın bir sonucu olarak sunuluyordur hiç değilse. Hegel, Kant'ın öğretisinin eleştirilmeksizin ve yaygın şekilde kabul görmesini güvenilmez bulur. Kavramsal düşünceyi çok zahmet isteyen bir şey olarak görenler için metafiziksel beyhudeliğe ait öğreti, pes etmenin cazip bir mazeretini sağlar. Zihinsel üşengeçlik, görünürde sindirmesi zor bir görüşe yönelik esrarengiz rağbeti açıklar: "Kantçı felsefe böylece her şeyin zaten kanıtlanmış ve icabına bakılmış olduğu düşüncesiyle kendisini yatıştıran zihinsel miskinlik için bir yastık görevi görür."[38] Hegel *Fenomenoloji*'de, "bilimin güçsüzlüğü"nün soruşturulmayan metaforlara dayandığına yönelik argümanları, "kendisini bilim gayretinden kurtarma ve aynı zamanda kendisine ciddi ve de tutkulu çabalama görünüşü verme" isteğiyle güdülenen "bahaneler" (*Ausreden*) olarak görür.[39] Elbette burada Kant'ın kendisi değil, takipçileri eleştirilir.

Ancak tembellik ve numara yapmak bir yana, Hegel'e başlıca çağdaş felsefi mesele olarak görünen ve Kant ile takipçilerinde ortak olan, düşüncenin nihai gerçekliği bilebilmesini reddetmedir. Düşünce ile nesnesinin karşıtlığından şöyle bahseder: "Modern felsefenin ilgisi bu karşıtlık etrafında döner durur."[40] Daha detaylı olarak: "Doğası ve geçerliliği etrafında günümüzün felsefi duruşunun ilgisi ile hakikate dair sorun ve onun bilgisi döner durur."[41] Dahası bu takıntı, meselenin ağırlığıyla gerekçelenmiş görünür: "Öznel olandan çok daha fazlasını bilebiliyor olmaktan ümidi kesmek çağımızın hastalığıdır."[42]

KENDİNDE-ŞEY VE KANT'IN FELSEFESİ

Hegel'in felsefe tarihine bazen genel olarak olumlu yaklaşması ve onun Kant'a olan büyük saygısı, bu sorunlu ve

38. *A.g.e.*
39. *TF*, s. 65.
40. *Ans.*, Kısım 22, Ek.
41. *Ans.*, Kısım 25.
42. *Ans.*, Kısım 22, Ek.

zararlı öğretiyi, Kant'ın felsefesinin özsel olan bir kısmı olarak görmemesine yol açar. Erken dönem yazısı olan, *Fichteci ve Schellingci Felsefe Sistemleri Arasındaki Fark*'ta (1801) sapla samanı ayırmak için Fichte'nin Kant'ın felsefesinin tini ile lafzı arasında yaptığı ayrıma bel bağlar: "Kant'ın felsefesi tininin lafzından ayrılmasına ve bütünüyle spekülatif ilkenin akıl yürütmeci [*raisonnierenden*] refleksiyona ait *veya onun için kullanılabilecek* olan geri kalanından çıkarılıp alınmasına ihtiyaç duymuştur."[43] *Ding-an-sich* öğretisinin Kant-sonrası kullanımına Hegel'in ne tür bir küçümsemeyle baktığını görmüştük. Takipçilerinin kabahatleri nedeniyle Kant'ı suçlamama isteği, Fichte'nin ayrımını benimseme nedenlerinden muhtemelen biriydi.

Bir diğeriyse, Fichte'nin Kant'ın felsefesinin gerçekten de başarılı şekilde harmanını savurmuş olmasıydı. Hegel şöyle devam eder: "Kategorilerin dedüksiyonu ilkesinde bu felsefe hakiki idealizmdi ve Fichte'nin daha saf, daha kesin biçimde çekip çıkardığı ve Kantçı felsefenin tini dediği yine bu ilkeydi."[44]

Kenara ayrılacaklardan ilki ve en önemlisi *Ding-an-sich* öğretisidir: "Kendinde-şeylerin (nesnel olarak ifade edilen [nesne ile özne arasındaki] karşıtlığın boş biçimi) dogmatik felsefecilerin şeyleri gibi tözleştirilmesi ve mutlak nesnellik olarak kurulması... ve bunun daha bir kibirle 'Eleştirel Felsefe' olarak adlandırılması –bu koşullar kategorilerin Kantçı dedüksiyonunun biçiminde bulunur en fazla, ilkesi ya da tininde değil."[45]

Düşüncesindeki değerli öğeleri değersiz olanlardan, doğru tezleri yanlış olanlardan ve geçerli argümanları safsatadan ayırt etmek suretiyle büyük bir felsefeciye hayranlık duymak kabul edilebilir bir tarzken, bunu felsefecinin "gerçekten kastettiği" ya da en önemli olarak gördüğü şeye dair soruyla karıştırmamak gerekir. Değerlendirme ile yorumlamayı ka-

43. *G* (Kısaltmalara Bkz.), 1: 33.
44. *G*, 1: 33-4.
45. *G*, 1: 34.

rıştırma sıklıkla inanç savunmasıyla sonuçlandığı için, bir felsefeciye hürmet ettikçe bu karıştırma daha da olası hale gelir. Kant'ın felsefesinin tini ile lafzı arasındaki ayrım, kendisinin büyüklüğünü onun daha az şanslı olan öğretisinden fark etmeksizin ayrı tutarak vurgulamak adına saptırılmış bir girişimdir. Değersiz bulunacak olanın özsel olmadığı, gerçekten kastedilen olmadığı ya da yalnızca lafız olup felsefenin tini olmadığı söylenir. Bu tabirler dolaylı ve gerekçelenmemiş inanç savunmasının sahne alışını perdeler.

Genel anlamda, inanç savunucusunun, hürmet edilen felsefenin üstün tini veya özü olarak gördüğü onun kendi görüşüdür; eski ikonalar yalnızca ayna olarak iş görmek için yenilenmiştir: "Anlama yetisinin biçimlerinin dedüksiyonunda, spekülasyonun ilkesi, özne ile nesnenin özdeşliği en belirgin şekilde ifade edilir."[46] Zaten aldatıcı olan bir inanç savunması, saygı duyulan kaynakları daha da aldatıcı şekilde desteğe çağırma hizmeti görebilir.

Bu genel eğilimlerin Fichte ve Hegel'e özgü olduğunu ya da onların bilinçli stratejilere ihtiyacı olduğunu falan iddia ediyor değilim. Bunlar bir felsefe tarihçisinin, mevcudiyetinin farkına bile varmaksızın yenik düşebileceği, her zaman ve her yerde mevcut baskılar olarak görülmeliler daha ziyade. Bu baskılar, yorumcunun kendi işini başka bir insanın felsefesinin uzantısı veya tamamlanması olarak hissettiği yerde en güçlüdür ve Fichte de Kant'ın başlatmış olduğunun tamamlanmasını kendi görevi saymıştır.

Kant'ı bu tarzda tartışmayı, kariyerinin erken döneminde Fichte'den devralan Hegel bunu kullanmaya devam etmez. *Mantık Bilimi*'nin (1812) ilk baskısına "Önsöz"de o, "metafiziğin düşüşü" ile "metafiziksiz yetişmiş bir halkın garip gösterisi"nden "anlama yetisinin deneyimi aşmaya cesaret etmediği Kantçı felsefenin egzoterik öğretisi"ni suçlar yine de.[47] Gelgelelim egzoterik ile ezoterik bir öğreti arasında bir karşıtlık şekillenmez ve Hegel burada öncelikle bu tikel

46. *A.g.e.*
47. *Mantık*, 1: 3.

öğretinin nüfûzuna ve popülerliğine atıf yapıyor görünür. Üstelik aynı esere "Giriş"te, bilginin nesnelliği konusundaki ısrar, Kant'ın "başlıca düşüncesi" (*Hauptgedanken*) diye anılır. *Ansiklopedi*'deyse, Kant'ın konumu bu öğretiden bakılarak özetlenir. Kant'a yönelik devam eden saygısına rağmen, "çağımızın hastalığı"nın büyük bir bölümünden açıkça onu sorumlu tutar.

"FENOMENOLOJİ" VE KENDİNDE-ŞEY SORUNU

Ding-an-sich ilkesi tarafından konmuş olan bilginin sınırlanmasının kaldırılması, Hegel için felsefeye başlangıç için zorunludur ve dolayısıyla bu sorun yazmış olduğu girişlere yayılmıştır. Bir giriş vardır ki onun bir giriş olarak görülmediği doğrudur. O, bütün *Fenomenoloji*'dir.

Fenomenoloji aslında ardından bir mantığı, doğa felsefesini ve tin felsefesini içeren ikinci bir parçanın takip edeceği bir *Bilim Sistemi*'nin ilk parçası olarak tasarlanmış olsa da, Hegel'in fikri çok geçmeden değişmiştir. İkinci kısmın üçte birlik ilk bölümü olması planlanan mantık o kadar genişlemişti ki, üç ayrı cilt olarak yayımlanmak zorunda kalınmıştı.[48] Hegel'in kendisinin daha sonraki çalışmasının ne biri ne tümünü "Sistem"in ikinci kısmı olarak hiç anmamasının daha güçlü bir sebebi vardı. Her ne olursa olsun, sonuçta aslen Sistemin ikinci kısmı için planlanmış olan her şeyi yoğun bir ciltte kapsayan *Felsefi Bilimler Ansiklopedisi*'ni[49] yayımlamıştı. *Ansiklopedi* yine de Sistemin ikinci kısmı olarak değil, bütün Sistem olarak sunuldu.

Böyle bir şeyin gerçekleşme nedeni, Hegel'in *Fenomenoloji*'yi kendi felsefi biliminin ilk kısmı olarak değil de, ona bir *giriş* olarak görmesiydi. Bu fikir değişikliği kökten olmamakla birlikte, vurgu ve terminolojideki ufak bir kaymadan ibaretti sadece. Hatta Sistemin ilk kısmı olarak, *Fenomenoloji*'nin işlevi ikinci kısma giden yolu hazırlamaktı.

48. 1812, 1813, 1816. Lasson'un derlediği eleştirel basımda metin yaklaşık 900 sayfadır.
49. İlk baskı, 1817.

Kendinde-şeylerin bilgisinin olanağına dair olagelen kuşkular, *Fenomenoloji*'nin "Giriş"inin daha en başında Hegel tarafından ifade edilmiş, bilen özne ile nesnesi arasındaki sorgulanmamış ayrıma ve aynı şekilde sorgulanmamış çeşitli metaforlara dek bunların izi sürülmüştür. Metaforlar ile onlara denk düşen ayrımın kabul edilmiş olmasının eleştirilmediği tarza dikkat çekiyor da olsa, "Giriş"in kendisinde bir çürütme ortaya konmamıştır. Yine de, bu mevcut kuşkular göz önüne alındığında, şeyleri gerçekten oldukları gibi bilebilecek bir bilimin olanağı gösterilmeliydi. *Fenomenoloji*'nin izlediği yolun tamamı böyle bir kanıtlamayı sunar.

Bilinçli öznenin, nesnesinden ayrı ve bağımsız olduğu sıradan görüşüyle başlayarak Hegel, son aşama olan "Mutlak Bilgi"de bu ayrımın üstesinden tamamen gelinene kadar, tinin bilincin bir biçiminden sonra bir diğerini nasıl reddetmeye zorlandığını göstermeye çalışır. Hegel'e göre, kendinde-şeylerin bilgisinin yadsınması, bilen özenin nesnesinden ayrılmasına dayanır. Bu nedenle, *Fenomenoloji*'nin yolu boyunca bu ayrımın reddedilmesi, kendinde-şeylerin bilgisinin olanaksız olduğu görüşünü zayıflatır ve şeyleri gerçekten oldukları gibi bilme iddiasındaki felsefi bir bilimin gerekçelendirilmesini sağlar.

Hegel *Mantık Bilimi*'nde, *Fenomenoloji*'nin başlıca işlevine dair bu yorumu tekrar tekrar kuvvetlendirir:

> *Tinin Fenomenolojisi*'nde (Bamberg ve Würzburg, 1807) *kendisi ile nesnesinin* dolaysız ilk *karşıtlığı*ndan başlayarak bilinci, mutlak bilgiye varan ileri hareketi içinde sundum. Bu yol, bilincin kendi nesnesiyle olan ilişkisinin tüm biçimlerinden geçer ve *bilim kavramını kendi sonucu olarak alır*. Bu kavramın bu nedenle... bir gerekçeye ihtiyacı olmaz; çünkü orada zaten bir gerekçe edinmiştir. Bilinç, kendi tüm biçimlerini hakikatte olduğu gibi, bu kavramda da sonuca bağladığından, bu kavram herhangi bir *gerekçe*yi, onun bilinç tarafından üretilmesi dışında sağlayabilir değildir.[50]

Bu gerekçelendirme açıkça özne-nesne ayrımının kaldırılmasıyla ilgilidir:

50. *Mantık*, 1: 29 (vurgu bana ait).

> Saf bilim kavramı ile onun dedüksiyonu, *Tinin Fenomenolojisi* onun dedüksiyonundan *başka bir şey* olmadığı için, elinizdeki incelemede varsayılmıştır. Mutlak bilgi, bilincin tüm tarzlarının hakikatidir; çünkü nesne ile kendinden eminliğin ayrılması, gelişmenin de gösterdiği üzere, kendisini tamamıyla yalnızca mutlak bilgide çözer.[51]

Saf bilimin, sonrasında bir "bağımsız öznel varlık ile böyle bir ikinci, nesnel bir varlık" arasındaki karşıtlık olarak betimlenecek olan, "bilincin karşıtlığından özgürleşmeyi önceden varsaydığı"[52] sonucu çıkarılır.

Fenomenoloji'nin, özne ile nesne arasındaki karşıtlığın kaldırılması aracılığıyla bilimin dedüksiyonundan veya gerekçelendirilmesinden "başka bir şey" olmadığını Hegel'in kendisi söylüyor olsa da, kitabın bu amaçla alakalı olmayan bir malzeme bolluğuna sahip olduğunun pekâlâ farkındaydı. *Fenomenoloji*'nin baştan başa işlevine dair bu yorumu pekiştiren *Ansiklopedi*'ye ait bir kısımda[53] şöyle der:

> Onu yalın bilincin biçimsel yönleriyle sınırlamak olanaksızdır; çünkü felsefi bilginin duruş noktası, aynı zamanda içerik bakımından en somut ve de en zengin olanıdır. Bir sonuç olarak ortaya çıkmasıyla ahlak, etik, sanat ve din gibi bilincin somut biçimlerini önceden varsaymıştır. Bilincin biçimsel yönleriyle ilkin sınırlanmış görünenin gelişimi içinde, aynı zamanda felsefi bilimin özel dallarının içeriği ya da nesnelerinin gelişimi de bulunur... Sunum o nedenle daha karmaşık hale gelir ve felsefenin daha somut dallarına ait olan, kısmen de olsa, bu girişe dahil edilmiştir.[54]

Fenomenoloji'nin asıl işleviyle ilgisi olmayan malzemeyi içermesini itiraf edip haklı çıkarmaya çalışmasına rağmen, Hegel kitaba dair kendisinin genel kavrayışını hiç terk etmez. Aslında bu kavrayışını sürdürmemiş olsaydı, kitabın yalnızca

51. *Mantık*, 1: 30 (vurgu bana ait).
52. *Mantık*, 1: 42. Bu pasaj sayfa 30'dakini yineler ve pekiştirir.
53. Kısım 25. Düşüncenin "sadece öznel olduğu ve nesnel olana süregiden bir karşıtlığı olduğu" fikriyle mücadele etmek için giriş kısmı zorunlu görülür.
54. *Ans.*, Kısım 25.

genel işlevi olarak görmüş olduğu şeyle ilişkisi itibarıyla alakasız kalan bu öğeleri gerekçelendirme ihtiyacı da kalmazdı.

HAKİKAT, ÖZGÜRLÜK VE KENDİNDE-ŞEY

İlk bölümde hem bilmeye hem de eylemeye girişen ve hem teorik hem pratik uğraşı kapsayan tüm insan uğraşını, Hegel'in tek bir temel itkinin türlü dışavurumu olarak gördüğü iddiasında bulunmuştum. Fakat Hegel, temel itkinin tek amacı olarak iki farklı şeyi öne sürer: Hakikat ile özgürlük. Her birine, çakışan bu ikili itkinin amacı için gerekli olan pratik-epistemolojik ikiliği vererek, hakikatin normalde epistemolojik olan kavramına ek bir pratik yorum, özgürlüğün normalde pratik olan kavramına ek bir epistemolojik yorum getirir. Ancak her ikisi de uygun hale getirilmiş olsa bile, bir konuma yine de iki aday oturtulmaya çalışılıyor görünmüştür.

Görünürdeki bu tutarsızlığın, Hegel'in hakikat ile özgürlüğü özdeşleştirmesiyle giderildiğini öne sürdüm ama bu özdeşleştirme mekanizmasının yalnızca bir kısmını sunabildim. Hegel, özgürlüğün yalnızca kavramsal düşüncede bulunduğunu söylemişti, çünkü kavramsal düşünmenin nesneleri öznenin kendi düşünceleri olduğundan, özne dışsal bir nesneye dayanmıyor olup, bu nedenle de kendine-yeter, otonom ve bağımsız hale geliyordur.[55]

Özdeşleştirmeyi tamamlamak için, hakikati kavramsal düşüncenin otonomisine ve bu yolla da özgürlüğüne bağlamak gerekir. O zaman hakikat ile özgürlük kavramları, birbirleriyle otonomi ya da kendine-yeterlik köprü kavramı aracılığıyla özdeşleştirilmekle ancak özdeş hale gelmiş olacaktır. Hem epistemolojik (dışsal bir nesneye ihtiyaç duymayan bilgi olarak, örneğin: Kendinin-bilgisi) hem de pratik olarak (bağımsız eylem olarak) yorumlanabilecek kadar geniş olması nedeniyle otonomi kavramı, özgürlüğün normalde pratik olan kavramı ile hakikatin normalde epistemolojik olan kavramı arasında bir köprü görevi görebilir.

55. Bkz. Bölüm 1, "Stoacılık".

Ancak otonomi, hem de epistemolojik manada, hakikat için neden zorunlu olsun? Diğer bir deyişle, hakiki bilgi niçin, bir anlamda, kendinin-bilgisi olmalıdır?

Hegel için hakiki bilgi sadece görünüşlerin bilgisi değil, kendilerinde gerçekten oldukları haliyle şeylerin bilgisi olmak durumundadır. Bilginin görünüşlerle sınırlanmasından bilen özne ile onun nesnesi arasındaki karşıtlık sorumlu tutulduğu için, hakiki bilgi ancak bu karşıtlığın üstesinden gelindiği noktada olanaklıdır. Hakikat, bilgi ancak dışsal bir nesneye sahip olmadığında, yani kendinin-bilgisi olduğunda elde edilebilirdir. Tin, hakikatin peşindeyken otonomiyi de aramalıdır ve otonomiyi aramak özgürlüğü aramaktır; özgürlüğü ve hakikati aramanın da yalnızca tek bir amacı olacaktır. Hegel'in hakikat ile özgürlüğü özdeşleştirmesi, tıpkı bilginin görünüşlerle sınırlanmasını reddetmesine benzer.

HEGEL'İN BİLGİNİN SINIRLANMASINA KARŞI ARGÜMANLARI

Bütünlüğüyle *Fenomenoloji*, özne ile nesne karşıtlığının üstesinden gelindiği bilincin nihai bir biçimini "çıkarsama"yla [*deducing*], şeylerin kendilerinde oldukları haliyle bilgisine yönelik itirazı ortadan kaldırır. Bu amaca yönelik tek bir argümandan ibaret görülen bütün *Fenomenoloji*, çoğu kuşkulu alaka ve geçerliliğe sahip birçok adımı içeren grotesk, idaresi güç bir kanıtlamadır. *Mantık Bilimi*'nde ve *Ansiklopedi*'de Hegel, Kantçı konumun daha doğrudan ve kullanışlı bir eleştirisini ortaya koyar.

Bilginin sınırlanması, "Eleştirel Felsefenin temel görüşlerinden biri [olan], Tanrı'yı, şeylerin özünün vb. bilinmesine kalkışmadan evvel, bilginin kendi kabiliyetini, böylesi görevleri yerine getirip getiremeyeceğini görmek adına sorgulamak gerektiği"nin[56] sonucu olması nedeniyle, Hegel bu bakış açısına saldırır. Bilgiyi kullanmadan evvel inceleme tasarısının, âletlere dair yanlış bir benzeşimde temellendiğini ileri sürer:

56. *Ans.*, Kısım 10.

"Sözlerle kandırılmak istenmiyorsa, diğer araçların kendi tasarlanmış oldukları işte kullanılmadan soruşturulabilmesi ve eleştirilebilmesini görmek kolaydır. Ancak bilginin soruşturulması sadece bir bilgi edimiyle icra edilebilir."[57] Bu sözde "âlet" yalnızca bilişsel olarak soruşturulabilir.

Hegel âlet metaforunun eleştirilmeksizin kabulünden *Fenomenoloji*'de sadece söz etmişti. Şimdiyse, metafor eleştirel olarak incelenip önemli bir benzemezliğe işaret edilir. Hem bilgiyi kullanmadan önce inceleme tasarısı hem de onun dayandığı âlet metaforu eş anlı olarak reddedilir. Tasarı, uygun olmayan bir metafora dayanmanın yanında, içsel olarak da tutarsızdır. Bilginin bilgiyi incelemek için kullanılması gerektiğinden, bilgiyi kullanmadan önce inceleme tasarısı paradoksaldır. "Bilmeden önce bilmeyi isteme" anlamına gelir ve "suya atlamayı göze almadan yüzme öğrenmek isteyen skolastiğin bilgece çözümü kadar saçmadır."[58]

Bilgi yalnızca kullanımda incelenebilir; belli kavramların çözümlemesi ve eleştirisi önce gelemese de, bu kavramların kullanımına eşlik etmelidir. Hemen hemen aynı görüş, Otto Neurath tarafından muntazam şekilde ortaya konmuş ve Willard Van Orman Quine tarafından kitaplarından birinin sloganı olacak şekilde benimsenmiştir: "Bizler, kendi gemilerini tersanede parçalarına hiçbir zaman ayıramadığı gibi, en iyi bileşenlerinden de onu yeniden inşa edemeyip, bunu açık denizde yapması gereken denizciler gibiyiz."[59] Hegel de Neurath ve Quine gibi, ne bilginin bir soruşturulma ihtiyacını ne de onun olanağını yadsır; yadsıdığı yalnızca bir *ön* inceleme olanağınadır: "Elbette, düşünce biçimleri incelenmeksizin kullanılmamalıdır ama inceleme de zaten bir bilmedir. Bu nedenle düşünce-biçimlerinin etkinliği ile onların eleştirisi bilmede birleştirilmelidir."[60]

57. *A.g.e.*
58. *A.g.e.*
59. Neurath, "Protokollsätze", *Erkenntnis*, 3: 206 (çeviri bana ait); Quine, *Word and Object*.
60. *Ans.*, Kısım 41, Ek.

KENDİNDE-ŞEY KAVRAMI

Hegel, Kant'ın bilinemez bir kendinde-şey mefhumunu doğrudan da inceler ve eleştirir. Kendinde-şeyin, "düşünen kendinin-bilinci tarafından koyulmuş ve belirlenmiş" olması gerekmez; "düşünceye yabancı ve dışsal kalması"[61] beklenir. Fakat Hegel'in işaret ettiği gibi, "kendinde-şey gibi bir soyutlamanın kendisinin düşüncenin yalnızca bir ürünü olduğunu görmek de kolaydır."[62] Kavrama karşıt olan kendinde-şey, gerçekten de başka bir kavramdır. Biz bunu biliriz, çünkü kendinde-şey bir soyutlamadır ve tüm soyutlamalar da kavram olup bu nedenle düşünce ürünleridir.

Eğer kendinde-şeyin soyut karakteri ona yalnızca bir başka kavram olmakla ihanet ediyorsa, tamamıyla soyut karakteri onun epey kuşku götürür bir kavram olduğunu gösterir: "*Kendinde-şey*... nesneyi, onun bilinçle ilişkide olan her şeyden soyutlanmasında olduğu haliyle, duygunun tüm belirlenimlerinden ve onun hakkındaki tüm belirli düşüncelerden soyutlanmasında olduğu haliyle ifade eder. Artakalanın ne olduğunu görmek kolaydır –*tastamam soyut* olan, yalnızca *bir öte* olarak belirli, tam boşluk; duygunun temsilinin, belirli düşüncenin vb. olumsuzu."[63] Hegel kendinde-şeyin kuşku uyandıracak şekilde boş bir kavram olduğunu öne sürer. Ne *olduğu* söylenemez; yalnızca ne *olmadığı* söylenebilir.

Özünde aynı türden bir eleştiri, çok daha sonra Gilbert Ryle tarafından, kartezyen zihin kavramına saldırmak için kullanıldı.[64] Ryle, zihnin ve zihinsel süreçlerin onların ancak fiziksel muadillerinin olumsuzlanmaları şeklinde tanımlanmış oldukları, zihinlerin yalnızca mekânda *değil*, zamanda *değil*, nedensel yasalara tâbi *değil* ve saire olarak tarif edildiği ithamında bulunur. Ryle'ın bu zihin teorisini bir "para-mekanik hipotez" olarak görmüş olması nedeniyle, Hegel'in de

61. *Mantık*, 1: 45.
62. *A.g.e.*
63. *Ans.*, Kısım 44.
64. *The Concept of Mind*, Bölüm 1, "Descartes' Myth" [*Zihin Kavramı*, Çev. Sara Çelik, Doruk Yay., İstanbul, 2011].

Ding-an-sich teorisini bir "para-fenomenal hipotez" olarak görmüş olduğu söylenebilir. Her iki durumda da felsefeci, bütün kavramsal içeriğinin muadilinin olumsuzu veya karşıtı olacağı bir sözde-varlığın yapay olarak sunulmasıyla yaratılan, sahte bir ikilik olarak kabul ettiği şeye saldırmaktadır.

Hegel kendinde-şeyin sözümona bilinemezliğine de saldırır.[65] Kendinde-şeyin, düşüncenin soyutlayıcı işleminin bir ürünü olacağını yine ileri sürer ve onun bütünüyle soyut olan karakterini, Hegel'e göre tek karakteristiği kendisiyle özdeş olması olan, Kant'ın (ve de Fichte'nin) fenomenal olmayan kendiliğinin aynı şekilde belirlenmemiş, soyut kavramıyla özdeşleştirir.[66] Kendinde-şey, dışsallaşmış olan ve bir nesne olarak görülen, fenomenal olmayan egonun yalnızca bu boş kendiyle-özdeşliğidir (*leere Identität seiner selbst*). Hegel'in argümanı, hem kendinde-şeyin hem de numenal benliğin çıplak kendiyle-özdeşlikten başka bir kapıya çıkmadığı yönündedir. Bu nedenle onlara âşina olup onları bilmekten ve kendiyle-özdeşliğin yalın kavramını kavramaktan başka çıkar yol kalmaz. Olanaksız olmak şöyle dursun, oldukça sıradan ve kolaydır.

Bir ikincisi, kendinde-şeyin bilinebilirliğine yönelik argüman, onun tamamıyla olumsuz olan karakterinden ileri gelir. Kendinde-şey sadece tüm fenomenal niteliklerin olumsuzlanması olarak tanımlandığı için, Hegel onun kavramsal içeriğinin, olumsuzlamanın soyut kavramından başka bir şeye çıkmadığını iddia eder. Bu durumda yalnızca tanıdık ve kolay kavranan bir kavram değildir olumsuzlama; ama ironik şekilde Kant tarafından anlama yetisinin zorunlu ve tümel kategorilerinden biri olarak listelenmiştir. "Bu soyut özdeşliğin bir nesne olarak aldığı olumsuz belirlenim, Kantçı kategoriler arasına da dahildir ve nitekim şu boş özdeşlik

65. *Ans.*, Kısım 44.

66. "Kant 'Ben'in tüm temsillerime, ayrıca duygularıma, isteklerime, eylemlerime vb. *eşlik ettiğini* özensizce ifade etmişti... Fakat soyut olarak böylesi bir Ben, doğanın, yeteneğin, deneyimin vb. her tikelliğinden olduğu gibi, her koşuldan ve temsilden, duygudan soyutlanan kendisiyle saf ilişkidir" (*Ans.*, Kısım 20).

olarak bilinir. Dolayısıyla kendinde-şeyin ne olduğunun bilinemeyeceği hükmünün sıklıkla tekrar edilmesi yalnızca hayretle okunur. Bunu bilmekten daha kolay bir şey yoktur ki."[67]

Hegel'in iki argümanı birden ileri süremeyeceği itirazı gelebilir, çünkü kendinde-şey olumsuzlamaya ya da kendiyle-özdeşliğe indirgenebilir olsa da, ikisine birden indirgenemez. Hegel bu zorluğu burada tartışmaz, fakat soyut kendiyle-özdeşliğin tüm kavramsal içeriğin olumsuzlanmasından kaynaklandığını ve böylece kabaca olumsuzlamanın dengi olacağını düşündüğüne şüphe yoktur. Kendi *Mantık*'ının ilk geçişinde benzer şekilde, *Varlık* ile *Yokluk*'un denkliğini tartışır. Her birinin kendinde-şeyin bilinebilirliğini açıkça sergilediğini hissetmesinden dolayı, Hegel esasen aynı çözümlemeye dair iki farklı formülasyon ortaya atar.

Hegel'in bilinemez bir kendinde-şey mefhumu eleştirisini, asılsız şekilde ona atfedilen farklı farklı ama benzer ve daha alışılagelidik eleştirilerden ayırmak gerekir.[68] Kant'ın felsefesine gelen standart eleştiri, anlama yetisinin kategorileri kendinde-şeylere uygulanamaz olduğu halde, kendinde-şeylerin var olup duyumlarımızın nedenleri olduğunun söylenmesidir. Bu, varoluş ile nedensellik kategorilerini onlara uygulamayı gerektirir. Kendinde-şeylerin var olduğunu ve nedenler olabildiğini biliyorsak eğer, haklarında bir şey biliyoruzdur ve bu yüzden onların da belli bir ölçüde bilinebilir oldukları öne sürülür.[69]

Bu argümanlar, anlama yetisinin belli kategorilerinin kendinde-şeye uygulanabileceğini göstermekle Hegel'in kendinde-şeyi olumsuzlamaya indirgediği argümanına benzerdir. Ancak Hegel'in konumu çok daha radikaldir. Kendinde-şeyin en azından kısmen bilinebilir olduğunu değil sadece, onun olumsuzlama ya da kendiyle-özdeşlikten başka bir

67. *Ans.*, Kısım 44.
68. Bkz. Walter Stace, *The Philosophy of Hegel*, s. 43-9 [*Hegel Üzerine*, Çev. Murat Belge, Fol Kitap, Ankara, 2019].
69. Bu argümanlara karşı bir Kant savunması için bkz. A.C. Ewing, *A Short Commentary on Kant's Critique of Pure Reason*, 1938, s. 187-95.

şey olmaması nedeniyle tamamen bilinebilir olduğunu da ileri sürer. Dahası Hegel, asla kendinde-şeye basitçe varoluş ya da nedensel bir özellik yükleme türünden argümanlar kullanmaz.[70]

Hegel, Kant'ın teorisine ya kategorilerin kendinde-şeylere uygulanabilir olduğu ya da kategorilerin anlama yetisine uygulanabilir olamayacağı ikilemini yerleştirerek daha ileri bir eleştiri getirir; zira kategoriler anlama yetisine gerçekten uygulanabiliyorsa, o halde ona, onun gerçekte olduğu gibi –kendinde-şey olarak– uygulanabilmelidir.

> Anlama yetisinin biçimlerinin eleştirisi, bu biçimlerin kendinde-şeylere uygulanabilirlikleri olmadığı sonucunu doğurmuştur... Fakat eğer öznel akıl ve deneyim için geçerli kalmalarına izin verildiyse, eleştiri onları değiştirmemiş olup daha önce nesne için geçerli olabilecekleri tarzda özne için de geçerli kalmalarına imkân tanımıştır... Eğer kendinde-şeyin belirlenimleri olamıyorlarsa, kendisine en azından bir kendinde-şey değeri verilmesi gereken anlama yetisinin belirlenimleri hiç olamazlar.[71]

Hegel burada Kant'ın kategorilerinin anlama yetisinin fiili belirlenimleri olduklarını tartışıyor *değil*dir; aksine elverişliliklerini yadsır. Sadece Kant'ın felsefesinde bir tutarsızlık olarak görünen şeye dikkat çekiyordur.

70. Hegel bu eleştirileri muhtemelen yine de onaylardı. Schelling'e bir mektubunda benzer bir eleştiri yapar: "Eğer töz ile arazlar birbirinden çıkarılabiliyorsa, o zaman benim için töz kavramı mutlak egoya uygulanabilir olmazdı –yalnızca empirik egoya uygulanabilir olurdu" (Kaufmann, s. 304).
71. *Mantık*, 1: 27.

3
Öznellik ile Nesnellik

Fenomenoloji'de, felsefecilerin insan bilgisine getirdikleri haksız sınırlamalardan sorumlu tutulan sorgulanmamış düşünceler arasında "nesnel ile öznel"[1] de bulunur. Buna göre, felsefecilerin insan bilgisine getirmiş oldukları sınırlama, bilginin sadece öznel olup nesnel olmamasıyla aynı kapıya çıkar. Hegel, bilginin öznel olduğu savının, kendinde-şeylere dair bir bilginin bulunmadığını öne sürmenin sadece bir başka formülasyonu olacağını düşünmesine rağmen, iki öğretinin her ne kadar yakinen bağlantılı da olsalar, yine de ayrık olduklarının farkına varmış ve ikisini birden reddetmiştir.

Bilen özneden bağımsız var olduğu haliyle, yani kendinde-şey olarak herhangi bir nesnenin bilinemezliğine dair felsefi utancı ortadan kaldırmanın yollarından biri, "nesnel" bir şeyin varlığını yadsıyan ve tüm gerçekliğin ve gerçekliğin tüm bilgisinin bir anlamda "öznel" olduğunu öne süren bir öznel idealizm biçimini benimsemektir. Bu yolla, bilinemez bir kendinde-şeyin varlığı, bildiğimiz her şeyin ve [var] olan her şeyin öznel olduğu savunularak yadsınabilir. Nihai gerçekliği bilememeye ilişkin bu Kantçı ikilemden kaçış, aklın elverişsizliğinin romantik kabulünden ve Hegel'in hem *Fenomenoloji*'nin "Önsöz"ünde hem *Ansiklopedi*'ye *Vorbegriff*'in "Dolaysız Bilgi" başlıklı kısmında eleştirdiği doğrudan, kavramsal olmayan sezgiyi esas almadan farklıdır. Öznel idealist, aklın elverişliliğini reddetmez, ancak

1. *TF*, s. 65.

ona ve onun başarılı şekilde bildiği nihai gerçekliğe öznel bir karakter yükler.

Hegel, Kant-sonrası idealizmi Kant-sonrası romantizmden ayırsa da, her ikisini de kabul edilebilir bulmaz. Hegel'e göre akıl, hakikate giden yol olarak muhafaza edilmelidir, fakat hem aklı hem de hakikati öznel kılma pahasına değil:

> Transendental idealizm, mantıksal çıkarımına daha tutarlı şekilde varıp, Eleştirel Felsefenin geride bıraktığı kendinde-şeyin hayaletinin -tüm içerikten sıyrılmış bu soyut gölgenin- boşluğunu fark etti ve onu tamamen yok etmeyi kendi amacı saydı. Bu felsefe, aklın, belirlenimlerini kendi kendisinden üretmesine imkân tanımanın bir başlangıcını da yaptı. Fakat bu girişime dair öznel tutumu, bunun tamamlanmasına izin vermedi.[2]

Aklın nihai ve *nesnel* bir gerçekliği bilebileceğini göstermek istediğinden Hegel, Jacobi'nin romantik sezgiciliği gibi Fichte'nin öznel idealizmini de reddetti.

Kant bile kendi kendinde-şey öğretisine rağmen, bir öznel idealist olarak sınıflanır, çünkü düşüncenin öznel olduğunu savunmuştur:

> Eleştirel Felsefe... daha sonraki idealizme benzer şekilde, daha önce de ifade edildiği gibi, nesneden korkusu yüzünden mantıksal belirlenimlere özsel bir öznel anlam verdi. Bunu yapmakla kendisinden kaçmış olduğu nesnenin yükünü taşımaya devam etmiştir ve sonsuz bir dürtü olan kendinde-şey de bir öte olarak kalır.[3]

Kant'ın, "kategorilerin, kaynaklarını kendinin-bilincinin birliğinde bulduğunu ve bu nedenle bilginin aslında onlar aracılığıyla nesnel hiçbir şeyi kavramadığı"nı[4] ileri sürdüğü söylenir. Hegel, "yalnızca bu veçhe göz önüne alındığında, Kant'ın eleştirisinin sadece öznel (sığ) bir idealizm"[5] olduğu sonucuna varır.

2. *Mantık*, 1: 28.
3. *Mantık*, 1: 32.
4. *Ans.*, Kısım 46.
5. *A.g.e.*

Ancak Hegel, Kant'ın felsefesinin bu yönünden daha fazlasını göz önüne alır. "Öznel" ile "nesnel" kavramlarının enine boyuna bir çözümlemesine Kant'ın bunları kullanımının detaylı bir incelemesiyle birlikte girişir.

Kavramsal çözümlemeye duyulan ihtiyaç, Hegel'in felsefesi boyunca ve özellikle de *Ansiklopedi*'ye *Vorbegriff*'te vurgulanır. Hegel'in Kant'a olan saygısının büyük bölümü, Hegel'in Kant'ın rasyonalist ve empirist seleflerince eleştirilmeksizin kullanılan kavramları en azından bir dereceye kadar incelemeye çalıştığına olan inancı nedeniyledir:[6] "Eleştirel Felsefe, anlama yetisinin metafizikte –ve diğer bilimler ile sıradan düşüncede– kullanılan kavramlarının değerini incelemeye tâbi tutar."[7] Dahası, "eski metafiziğin belirlenimlerinin incelemeye tâbi tutulduğu" olgusu "hiç şüphesiz önemli bir adım"dır.[8]

Fakat Kant'ın çözümlemesi öznel olanı nesnel olandan ayırmayla sınırlı olduğu için, Hegel onu yetersiz bulur: "Bu eleştiri yine de, düşüncenin bu belirlenimlerinin karşılıklı özgün ilişkileri ve içeriğiyle doğrudan uğraşmayıp yalnızca *öznellik* ile *nesnellik* arasındaki karşıtlığa göre onları değerlendirir."[9] Hegel tek başına bu soruya itiraz etmez; tüm ötekilerin dışarıda bırakılmasına varacak kadar bu sorunun peşinde olunmasına itiraz eder yalnızca. Ayrıca Kant'ın başlıca eleştiri âletlerinin, "öznel" ile "nesnel" kavramlarının kendilerinin çaresiz incelenmeye ihtiyaç duyduklarını da düşünür.

6. "Bu metafizik... anlama yetisinin belirlenimlerinin ne içeriğini ve değerini incelemiştir ne de..." (*Ans.*, Kısım 28). "Bilimsel empirizm... madde, kuvvet gibi metafizik kategorileri kullanır –birlik, çoğulluk, tümellik, sonsuzluktan vb. bahsetmeye bile gerek yok– ve bu kategoriler ile onların bağıntılarını tamamen eleştirel olmayan ve bilinçli olmayan bir tarzda kullanır." (*Ans.*, Kısım 38).

7. *Ans.*, Kısım 41.

8. *Ans.*, Kısım 41, Ek 1.

9. *Ans.*, Kısım 41. Ayrıca bu kısma ikinci *Zusatz*'da: "Kant'ın düşünce-belirlenimlerini incelemesi onların kendileri uğruna değil, yalnızca nesnel mi yoksa öznel mi olduklarını öğrenmek için göz önüne alınmaları kusurundan özlü bir tarzda mustariptir."

HEGEL'İN ÖZNELLİK İLE NESNELLİK ÇÖZÜMLEMESİ

Hegel'in "öznel" ile "nesnel"e dair çözümlemesi, onun Kant'ı yorumlamasıyla iç içe geçmiştir.[10] Hegel bu terimlerin ilk anlamını açıkça "sıradan yaşamın dilsel kullanımı"ndan (*Sprachegebrauch des gemeinen Lebens*) türetir. Bu alelâde görüşe göre, "dışımızda olan ve bize algı aracılığıyla ulaşan" nesneldir. "Öznel", algılayan nesneye ait olma anlamına gelir ve buna karşılık "nesnel" de dışsal nesnesine ait olma anlamındadır. Bu manada, düşünce özneldir. Kant töz, neden ile etki ve sairenin bilen özneye dışsal veri olarak sunulmaktan çok, onun tarafından üretilen anlama yetisinin kategorileri olduğunu öne sürerek, bu anlamda nesnel olduklarını yadsımıştı.

Oysaki Kant'ın töz, neden ile etkinin vb. öznelliğine dair argümanına onların tümellik ve zorunluluklarına dair bir sav da eşlik eder, hatta o, bu sava bağlıdır. Kant, tüm insan deneyiminin neden ile etki bağıntılarıyla bağlanan tözlerin deneyimi olması *gerek*tiğini; deneyimin bu özelliklerinin, algılanmasına bakılmaksızın var olduğu haliyle dünyanın özellikleri olmasından ziyade, öznenin dış dünyadan aldığı verilere özne tarafından değişmez şekilde uygulanmaları kaydıyla bu tümellik ve zorunluluğun açıklanabilir olduğunu savunmuştu. Hegel'e göre, "anlama yetisi kategorileri"nin tümelliği ve zorunluluğu nedeniyle Kant onlara nesnel demişti: "Bununla birlikte, yine de Kant düşünceye -daha doğrusu tümel ve zorunlu olana- *nesnel*, yalnızca hissedilene *öznel* dedi."[11] Bu ikinci anlamda, nesnel olan, bilen ya da algılayan özneyle değil, "tikel" ve "arızi" olanla karşıttır.

Çağdaş İngilizcede, "öznel" ve "nesnel" için aşağı yukarı aynı olan iki anlam kümesinin mevcudiyeti belirsizlik ve karışıklık tehlikesi yaratır. Örneğin, etik ve estetik değerlendirmelerin göreliliğini öne sürmenin saptırılmış da olsa popüler bir yolu, "öznel"in birinci anlamından, Hegel'in

10. En esaslı tartışma *Ans.*, Kısım 41, Ek 2'de, takip eden alıntıların alındığı yerdedir.
11. *Ans.*, Kısım 41, Ek 2.

ayırmış olduğu o ikinci anlamına kaymaya dayanır. Tüm değerlendirmelerin bir öznede ortaya çıkmaları anlamında öznel olduğu yönündeki itiraz edilemez ve görünürde zararsız olan savdan, öznelerarası tartışma, onaylama ya da eleştiriden etkilenir olmadıkları anlamında öznel olmalarına dair daha sorunlu görüşe kolayca kayılabilir. Tüm kanılar, yargılar, değerlendirme ve düşünceler, kişisel bir özneye bir şekilde yüklenebilir olması gibi önemsiz bir manada özneldir. Yine de kişisel bir özneden çıkıyor kabul edilen yargıların nesnelliğine veya öznelliğine dair bir soru hâlâ mevcuttur. Bu, onların öznelerarasılıkları hakkında, tikel bir özne ya da öznelerin geçici heves, özensizlik ve önyargısından bağımsız olmaları hakkında bir sorudur.

Hegel Kant'ı izleyerek nesnelliğin bu ikinci anlamını, öznelerarasılık yerine tümellik ve zorunlulukla bağlıyor olmasına rağmen, Hegel'in "nesnel"in bu iki anlamını ayırmasında genel olarak özneden bağımsız olma ile tikel bir özneden bağımsız olma arasındaki ayrım iş başındadır. Anlama yetisinin kategorileri, düşünen öznede kök salıyor olsalar da nesneldir, çünkü düşünen *her* öznede bulundukları iddia edilir. Bu onların tümelliği ve zorunluluğu olarak tarif edilir ama anlama yetisinin kategorilerinin, düşünen bazı tikel öznelerin değil, hepsinin karakteristiği olduğu olgusuyla aynı kapıya çıkar: Öznelerarasıdır. "Öznel" ile "nesnel"in anlamlarına ait ikinci küme, sıradan kullanıma ilki kadar ait görünüp ilkinden epey ayrık da durur.

Hegel, Kant'ın "nesnel"i bu ikinci anlamda kullanmasını savunur, fakat "sıradan dilsel kullanım"a başvurarak değil. Hegel bu terimlerin bu ikinci anlamını dile Kant'ın sokmuş olduğunu ve daha kültürlü çevrelerde sahip olduğu her tür kısıtlı geçerliliğinden onun sorumlu olduğunu iddia etmiştir:

> Kant tarafından tesis edilen nesnel olan ile öznel olan arasındaki ayrımın burada ifade edilen belirlenimi bugün daha yüksek derecede kültürlenmiş bilincin dil kullanımında bulunur. Örneğin, bir sanat eserine dair yargıdan, onun öznel değil nesnel olması beklenir, fakat bundan anlaşılan, onun ânın tikel duygusu ve ruh

> halinden ileri gelmemesi, sanatın özünde temellenen tümel görüşü göz önünde bulundurmasıdır. Aynı manada, bilimsel bir girişim dahilinde, nesnel bir ilgi, öznel bir ilgiden ayırt edilebilir.[12]

Terimin ikinci kullanım yolunun ilkine sadece kabul edilir bir ilave olmadığı, onu geçen bir gelişim olduğu iddia edilir. Fakat kendisine göre karşılaştırılıp kıyaslanabilecekleri paylaşılan bir işlevin bulunmadığı durumda, aynı sözcüklere ait iki anlam kümesinden birinin üstün olduğunu öne sürmek manasızdır. İki anlamın da uygulanabilir olduğu alternatif yorumları teçhiz edecek bağlamlar az rastlanır olduğundan, "nöbet"i [*fit*] âniden tutma anlamında kullanma ile "uygun"u [*fit*] yerindelik anlamında kullanmanın göreceli önemini tartışmayı tahmin etmek zordur. "Öznel" ile "nesnel"e dair iki anlam kümesinden birinin üstün olduğunu göstermek için, Hegel birbirlerinden ayrık olsalar bile her ikisinin de aynı soruya yanıt olmaya hizmet edebildiğini göstermelidir.

Hegel'in Kant'ın kullanımının üstünlüğüne yönelik argümanı, "nesnel"in iki anlamdan birinde kullanımının aslında bağımsız şekilde gerçek ve kalıcı olanı belirtmeye yaradığı örtük iddiasına dayanır. Kant'ın "nesnel"i kullanımı, "nesnel"in sıradan kullanımının belirtmeye çalıştığı şeyi de belirtmenin daha üstün bir yolu olduğu ve bu nedenle de sıradan kullanımdan basitçe gerekçesiz bir hareket etme değil, *ondan gelişen* bir ilerleme olduğu öne sürülür.

> Daha önce sözü edilen dilsel kullanım [sıradan olanı] bununla [Kantçı kullanım] birlikte karman çorman hale gelmiş görünür ve Kant bundan dolayı, büyük haksızlıkla, dilsel karışıklıkla suçlanmıştır. Meseleyi şu daha açık kılar. Alelâde [*gemeinen*] bilinç için onu karşılayan duyusal olarak algılanabilir şeyler (örneğin, bu hayvan, bu yıldız vb.) bağımsız ve kalıcı gibi, bunun aksine, düşünceler bağımsız değil de başka bir şeye bağlı gibi görünür. Fakat duyusal olarak algılanabilir olan aslında gerçekten bağımlı ve ikincil olandır ve düşünceler, tersi şekilde, hakikaten bağımsız ve türetilmemiş olandır [*das wahrhaft Selbständige und Primitive*]. Bu manada, Kant düşüncede içerilmiş olana (tümel ve zorunlu

12. *Ans.*, Kısım 41, Ek 2.

olana) "nesnel" demiş ve doğrusunu söylemek gerekirse bunu tastamam gerekçelendirmeyle yapmıştır.[13]

Kant'ın bu terimlere verdiği yeni kullanım, onların önceki işlevlerinin bazılarını koruduğundan ve daha da iyisi onları yerine getirdiğinden, kendi gözden geçirmesi sırf muğlaklık ve dilsel karışıklığın yersiz takdimi değildir. Hegel terimlerin felsefi kullanımının onların sıradan kullanımlarına bağlı olduğunu ileri sürer.

Ancak "sıradan dilsel kullanım"ın yalnızca felsefi kullanımın köklerini tesis etmesi gerektiğinde de ısrar eder. Almanca *gemein*, İngilizcedeki *common* gibi, genel ve popüler anlamına geldiği gibi, bayağı ve düşük anlamlarına da gelir. Hegel sıradan [*ordinary*] (*gemein*) kullanıma veya onun ifade ettiği bilince atıfta bulunduğunda, küçümseyici ima da vurgulanmış olur. Hegel sıradan kullanımı göz önünde bulundurmanın önemini belirtiyor olsa da, felsefeden beklenen sadece ona dönmek değil, onu daha da geliştirip arıtmaktır. Bu felsefi gelişme ve arıtmalar kendileri dilde kök salar; her ne kadar şu durumda büyümeleri "daha yüksek kültürlü" çevrelerle sınırlı olsa bile. Hegel'in genel görüşü, genel dilsel kullanımdan beslendiği ve karşılığında da onu beslediğidir.

Yine de "öznel" ile "nesnel"in, Kant'ın *Ding-an-sich* öğretisinden kaynaklanan ve düşüncenin öznelliğini teyit ederek onun kullandığı ikinci anlamı karşılayan bir üçüncü anlamı daha vardır: "Ancak bundan başka, düşüncenin Kantçı nesnelliği kendi başına yalnızca özneldir; düşünceler, Kant'a göre, tümel ve zorunlu belirlenimler olsalar dahi, halen yalnızca bizim düşüncelerimizdir ve geçit vermez bir uçurumla kendinde-şeyden ayrılmıştır. Tersine, düşüncenin hakiki öznelliği düşüncelerin yalnızca bizim düşüncelerimizden ibaret olmadığı, fakat aynı zamanda şeylerin ve genelde öznel olanın özü [*An-sich*] olduğu olgusunda yatar."[14] "Nesnel"in

13. *A.g.e.*
14. *A.g.e.*

ilk iki anlamını bağlayan *bağımsız gerçeklik* kavramı iş başındadır. Kant'ın kategorilerin kendinde-şeylerin bağımsız gerçekliğine uygulanabilirliğini yadsıması, onlara herhangi bir hakiki nesnellik yüklemenin de bir yadsınması demektir.

Öznel öğeler ile nesnel öğeleri, her ikisini de deneyimin içine yerleştirdikten ve nesnel öğeyi tümel, zorunlu, a priori öğeyle denkleştirdikten sonra, Kant deneyimin her iki öğesini de bilinemez, düşünülemez ama nesnel bir kendinde-şeye karşıt olarak nihayetinde öznel kılmıştı.

TÜMELLİĞİN İKİ TÜRÜ

Bu noktada Hegel onların "üç katlı anlam"ının şunu gösterdiği sonucunu çıkarmaktan hoşnuttur: "'Nesnel' ile 'öznel' yine de kolayca karışıklığa yol açan konforlu ve yaygın ifadelerdir."[15] Başka yerde, düşüncenin nesnelliğini savunurken ikinci anlamı benimsemeye meyleder. Bu savunma, anlama yetisinin kategorilerinin tümelliğine dair Kantçı savın bir genişletilmesine, bir kelime oyununa bağlı olan ve Hegel'in Kant'ın konumunu yanlış yorumlamasını açığa çıkaran bir genişletmeye dayanır.

Kategorilerin tümelliğine ve zorunluluğuna dair Kant'ın üzerinde durduğu husus, *her* insan bilincinin aynı temel kavramsal şemaya uygun şekilde deneyimlemesi *gerek*tiği savına pek kaba bir şekilde denk tutulmuştur. Kant'ın anlama yetisinin kategorilerine ait tablosunu içeren bu şemanın tümel olduğu iddia edilir, çünkü her deneyimleyen özne tarafından kullanılır. Eğer bu, Kant'ın kategorileri konusunda doğru olsaydı, kategoriler öznelerarası geçerli olma anlamında nesnel olurdu.

Hegel, sadece Kant'ın sınırlı kategoriler listesinin değil, tüm düşüncelerin tümel olmasından dolayı nesnel olduğu, çok daha güçlü ve daha genel tezini ileri sürmek ister. Fakat onun makûl şekilde tüm düşüncelere atfettiği tümellik türü, Kant'ın kategorilere atfettiği türden farklıdır ve daha da

15. *A.g.e.*

önemlisi düşüncenin nesnel olduğu iddiasını destekleyecek türden de değildir.

Fenomenoloji'nin başlarında "duyu-kesinliği"nden "algı"ya geçişte ve *Ansiklopedi*'ye girerken, bunun çok daha fazlası kavramlarımızın ve sözcüklerimizin soyut, genel ya da tümel karakterinden imal edilir: "... [D]üşüncenin belirlenimi ya da biçimi *tümel*, yani soyuttur."[16]

Hegel *tüm* düşünce ve kavramların tümel veya soyut karakterini iki yoldan savunur. İlkin içebakışın sonuçlarına başvurur:

> Burada ve hemen sonraki kısımlarda ortaya konan belirlenimler [sadece] savlar olarak ve benim düşünce hakkındaki kanılarım [*Meinungen*] olarak görülmemelidir. Ancak, bu başlangıç niteliğindeki tarzda hiçbir dedüksiyon ya da kanıt verilemeyeceğinden, bu belirlenimler [bunun yerine] olgusal veri olarak göz önüne alınabilir. Böylece, düşüncelere sahip olan ve onları bilincinde gözlemleyen herkes, bunların tümelliğin ve daha sonradan sözü edilecek belirlenimlerin karakterine sahip olduğunu empirik olarak görecektir. Elbette, bilinç olgularımız ile bence temsilî-düşüncelerimizin [*Vorstellungen*] gözlemlenmesi için, dikkat ve soyutlama güçlerimizin daha önceden yetiştirilmesine gereksinim vardır.[17]

İkinci olarak, Hegel kendisinin düşüncenin doğasını yansıtıyor kabul ettiği, dilin doğasına başvurur: "Dil düşüncenin işi olduğundan, içinde tümel olmayan hiçbir şey söylenemez."[18] Argüman tüm deyiş tarzlarının, hatta yalnızca tikel bir bireyden söz ediyor görünenlerin dahi, gerçekten tümel olarak iş gördüğünü, yani bireylerden oluşan bir sınıfın tüm üyelerine eşit ve ayrımsız şekilde uygulandığını göstermeye çalışmaktan ibaret.

Duyular aracılığıyla farkında olduğumuz bir şeyi ayırt etmek ya da ona atıf yapmak için dili kullanmaya girişebiliriz, fakat Hegel'e göre bu girişim başarısızlığa mahkûmdur. O tikel şey, "kırmızı" ve "gül" gibi sıfat ve adları kullanarak

16. *Ans.*, Kısım 20.
17. *A.g.e.*
18. *A.g.e.*

tarif edilebilir ama, gül, "gül" olan şu birçok şeyin her birine ayrımsız olarak atfedilir olup "kırmızı" da kırmızı olan o çok sayıdaki şeyin her birine aynı şekilde atfedilir. Böylesi betimleyici kavramların dilimizde bireylere ait adlar olarak değil, tümeller olarak iş görmesi Hegel'e apaçık görünür ki, onların tümelliğinden söz etmek veyahut bunu savunmak zahmetine hiç girmez.[19] O, daha çok özel olarak bireysel şeylere tekabül etmek için tasarlanmış görünen ifade tarzları üzerine yoğunlaşır, yani tezi için en büyük sorunları çıkarıyor görünenlere.

"Gül"ün tikel bir güle olan genel atfını sınırlamanın bir yolu, o ifadenin önüne bir işaret sıfatı eklemek olabilirdi, örneğin, "bu gül." Dil, işaret edici olan "bu" yardımıyla tikellere atıfta bulunabiliyor gibidir, öyleyse Hegel şunu soracaktır: "Sözü geçen *bu* nedir?"[20] "Bu," "*şimdi* ve *burada* olarak varlığının çifte biçimi"ne çözümlenir.[21] Diğer bir deyişle, "bu gül" diyerek, ben genel olarak güllere değil, benim için şimdi ve burada mevcut olan o tikel güle atıfta bulunuyorumdur. Konuşmacı, bir tikeli "bu"yu kullanarak belirtmeyi denediğinde, bunu, kendisininkine göre onun zaman-mekânsal konumuna atıfla yapar.

Oysa hem "şimdi" hem de "burada," aynı konuşmacı ya da farklı konuşmacılar tarafından farklı zaman ve yerlerde doğru şekilde kullanılır. Uygun şekilde konumlanan biri için, zamandaki herhangi bir nokta *şimdi*, mekândaki herhangi bir nokta ise *burada*dır. "Şimdi", her olanaklı âna ayrımsız olarak tekabül eden bir tümeldir; "burada" ise her olanaklı yere denk düşen bir tümel.

Hegel bu sözcüklerin ve kavramların tümel karakterinin genellikle yanlış anlaşılmış olduğunu hissetmiştir: "*Şimdi* nedir? sorusunu örneğin, şimdi gecedir, diye yanıtlarız."[22] "Şimdi"yi kullanarak biz tikel bir zamana atfa niyetleniriz ve

19. Bununla beraber, "Eğer ben örneğin 'öfke,' 'gül,' 'umut' dersem, bunlar bana duyum aracılığıyla tümüyle tanıdıktır ama ben bu içerikten tümel bir şekilde, düşünce biçiminde konuşmuş olurum" (*Ans.*, Kısım 24, Ek 1).
20. *TF*, s. 81.
21. *A.g.e.*
22. *A.g.e.*

bu yanıt "şimdi"yi onun atıf yapmasına niyetlenilen şeyle bir tutar. Ancak herhangi bir zaman olarak "şimdi"ye atıf yapma olanağı, Hegel'e göre, böylesi bir tikel atıf için her ne kadar niyetlenilmiş de olsa, bunun fiilen asla yapılamayacağının kanıtıdır.

Bir tümeli, onun ayrımsız şekilde uygulandığı birtakım tikellerden biriyle tanımlama hatası, onun diğer tikellere uygulanmasına işaret edilmesiyle açıklığa kavuşur: "[Şimdinin gece olması] hakikatini not ederiz. Bir hakikat, not edilmekle hiçbir şey kaybedemez, tıpkı onu saklayıp korumamızdaki gibi. Eğer *şimdi*, *bu öğlen*, not etmiş olduğumuz bu hakikate yeniden bakarsak, onun eskimiş olduğunu söylememiz gerekirdi... *Şimdi* kendini sürdürür ama gece olmayan bir şey olarak; aynı şekilde kendini şu andaki gündüze karşı, gündüz de olmayan bir şey olarak ya da genellikle olumsuz bir şey olarak sürdürür."[23]

Aynı şekilde: "*Burada*, örneğin, ağaçtır. Etrafımda döndüğümde, bu hakikat kaybolup karşıtına dönüşmüştür. Burada bir ağaç değildir de evdir. *Burada* kaybolmaz; ev, ağaç vb. kaybolurken o sürüp gider. *Burada* kendinin bir ev ya da bir ağaç olmasına kayıtsızdır."[24]

Burada ve *şimdi* hakkında doğru olan, *bu* hakkında da doğrudur; konuşmacının zaman-mekânsal yerine bağlı olarak her şey bir "bu" olabilir. *Bu* hakkında doğru olan *şu* hakkında da doğru olur. Benzer şekilde, bir şeye "o birey" ya da hatta "bu birey" olarak atıf yapılabilir. Bireylere gönderme yapmaya çalıştığımız bu tabirlerin kendileri tümeldir: "Ben 'o birey,' 'bu birey,' 'burada,' 'şimdi' dediğimde, bunların tamamı tümeldir. Her bir şey bir birey ve bir budur."[25]

İşaret zamirlerinin özel atfı konuşmacıya göreli olduğundan, tikellerin yerini tutacak işaret zamirlerinin kullanımının kurtarılması girişimi, bunları kullanan tikel özneye onları geri göndermek olurdu: "Şimdi gündüz, çünkü görüyorum;

23. *A.g.e.*
24. *TF*, s. 82.
25. *Ans.*, Kısım 20.

burada da aynı nedenden, bir ağaç... *Bu Ben* ağacı görüp onun burada olduğunu öne sürer; *başka bir Ben* de bir ev görür ve ağacın değil de evin burada olduğunu öne sürer."[26] Her konuşan, ne var ki, "Ben" olarak kendisine atıf yapar: "*Ben* aynı *şimdi*, *burada* ya da *bu* gibi yalnızca bir tümeldir... 'Ben, bu bireysel Ben,' dersem, gerçekten 'her Ben' demiş [ona yani atıf yapmış] olurum. Söylediğim, herkese uygulanır; herkes bu bireysel Bendir [yani kendisine bu şekliyle atıf yapabilir]."[27] "Aynı şekilde 'Ben' derken de kendim tüm ötekilerin dışarıda bırakılması anlamına gelir. Ancak söylediğim şey herkese uygulanır; herkes 'Ben' deyip kendisini tüm ötekilerin dışarıda bırakılmasına yöneltir."[28] Bir kez daha, Hegel'in öne sürdüğü gibi, tikellere atıf girişimi bozulmuş olur.

Yine de tikel bireylere atıf yapıyor göründüğümüz başka bir dilsel araç daha vardır –özel adlar. "Berlin," "G.W.F. Hegel" veya "Sokrates"ten söz ettiğimde, her seferinde herhangi bir şey sınıfına değil, tikel bir şeye atıf yapıyor gibiyimdir. Şaşırtıcı şekilde, Hegel özel adların görünüşte bireysel atıflarını haksız çıkarmaya kalkışmaz. Önceki argümanları göz önüne alındığında, bir özel adın sıklıkla birden çok tikele tahsis edildiğini ve teorik olarak tüm özel adların birden fazla kez işe koşulabileceğini öne sürmüş olması beklenebilir. Prusya'daki Berlin'e ek olarak, New Hampshire'da da bir Berlin vardır; birçok Yunanlının adı "Sokrates"tir; hatta geçmişte G.W.F. Hegel adında bir adam hiç olmamış olsa bile, bu adın gelecekteki kullanımına engel yoktur.

Özel adların varsayılan tikellikleri üzerine sadece gidilmemiş olmakla kalınmaz, dilin tümel olup tikellere başarılı şekilde atıf yapamayacağı teorisine tehdit oluşturmaları bakımından özel adlar bu pasajlarda tartışılmaz bile. Bu ihmal, Hegel'in diğer pasajlarda özel adlara yönelik az da olsa ortaya çıkan tutumunca, gerekçelendirilmese de, en azından kısmen açıklanmış olur. *Fenomenoloji*'nin "Önsöz"ünde, "Tanrı"nın

26. *TF*, s. 83.
27. *TF*, s. 83-4.
28. *Ans.*, Kısım 20.

özne olduğu ve kendisine birtakım yüklemler yüklendiği cümleleri eleştirir, çünkü, başka nedenlerin yanı sıra, "Tanrı" öznesinin kavramsal bir içeriği yoktur ya da yalnızca bir addan ibarettir. O, özel adların kavramsal içerikleri olmadığını savunur; başka bir deyişle, anlamsız olduklarını. Böyle cümlelerde, "her şeyden önce, saf özneyi, kavramdan yoksun, boş birimi işaret eden ad olarak o addır."[29]

Mantık'ta, özel adların diğer taraftan dilin tümel karakterine istisna oluşturacağı kabul edilir, zira bu istisnaların kuvveti, tikelliklerinin değil, anlamlarının yadsınmasıyla ortadan kaldırılır: "'Bu'yu kullanarak, mükemmelen belirli bir şey ifade edilmek istenir. Anlama yetisinin çalışması olarak dilin, bireysel bir nesnenin adı dışında, yalnızca tümel olanı ifade ettiği gözden kaçar. Gelgelelim, bireysel ad, bir tümeli ifade etmiyorsa anlamsızdır."[30]

Anlamsız bile olsa, özel adlar dilin yalnızca tümel olanı ifade ettiği yönündeki Hegel'in tezine ciddi bir tehdit oluşturmaz. Bunun nedeni, özel adlar içermesine rağmen dilin, aynı zamanda tümel olmayan *anlamlı* hiçbir şeyi ifade etmediğinin söylenebilmesidir. Anlamlı adların ifadesinin, ifade dahi olmadığı öne sürülebilir. Özel adların anlamı olduğunu ya da kavram olduklarını yadsımak mantıksız olmayıp, özel adlar ile diğer iki tür sözcük arasındaki farklara dikkat çekme gibi bir yararı bulunur.[31] Bununla birlikte özel adların anlamsızlığının az önce alıntılanan pasajdaki desteklenme şekli, Hegel'in teorisindeki itiraz edilebilir bir döngüselliğin yolunu açar. Dildeki tüm anlamlı içeriğin tümel karakteri, özel adların yalnızca anlamsız olduğu iddia edilerek korunur ama özel adların da sadece "bir tümeli ifade etmemesi bakımından anlamsız" olduğu iddia edilmektedir. Dilin anlamlı içeriğinin tümel karakteri, bunun yalnızca varsayılmasıyla devam ettirilir.

---

29. *TF*, s. 53.
30. *Mantık*, 1: 104-5.
31. Benzer bir sonuca "Özel bir ad ancak anlamdan yoksun bir izdir..." (*A System of Logic*, Bölüm 2, Kısım 5) demiş olan John Stuart Mill de varmıştır. Son zamanların dil felsefecileri de özel adların anlamları olmadığını savunmuşlardır, örneğin Paul Ziff gibi (*Semantic Analysis*, Kısım 106 ve 180).

Özel adlara anlam verilmesinin yadsınması adına başka bir nedenin geçici olarak ortaya atılmasıyla, bu *petitio principii** bir parça olsun düzelir. Hegel "bireysel adların isteğe göre addedilebilir, verilebilir hatta değiştirilebilir"[32] olduğunu sonradan gelen bir fikir olarak ekler. Fikrin özü daha da geliştirilmemesine rağmen, bu ilginç bir öneridir. Bir şeye makûl herhangi bir ad verilebilir. Bazı adlar garip ya da bir anlamda uygunsuz görünebilir; bir oğlan çocuğuna "Jane" ya da ister kız olsun ister erkek, bir çocuğa "Abrakadabra" adı da verilebilir. Fakat yine de özel ad verirken, bir şeyi betimlerken olduğu gibi, doğrudan aynı şekilde hatalı olunmaz. Bir oğlana "Jane" adını vermek sadece kendine mahsustur ama bir pencereye "bir at" demek hatalıdır. Özel adların bu tastamam değiş tokuş edilebilirliğine, tüm özel adların aynı anlama sahip olmasının –yani bir anlamı olmamasının– savunulmasıyla bir açıklama getirilebilir.

Özel adların bir anlamı olmadığı tezini Hegel'in gerekçelendirmesinin döngüsel ve de eksik olduğunu bir anlığına unutalım ve bu tezin doğru olduğunu kabul edelim. Anlamdan yoksun bile olsa, anlam ve atıf bir tutulmasa da, yine de özel adların tikellere denk düştüğü sonucu çıkmayacaktır. Dilin kavramsal içeriğinin doğasının ne olduğu sorusu ile dilin denk düşeceği şeyin ne olduğu sorusu arasında ayrım yapmadığı için, doğrusu Hegel'in konumunun anlaşılması zordur.

DİL VE *MEINUNG*

Dilin tümel karakterini tartışması boyunca Hegel, dille yapmaya niyetlendiğimiz (*meinen*) şey ile dilin doğasının yapmamıza izin verdiği şeyi keskin bir şekilde karşı karşıya getirir. Almanca *meinen* fiilini İngilizcedeki "kastetmek" ile karşılamak yanlıştır ve *Meinung* adını "anlam" olarak çevirmek ise daha da kötü.[33]

---

* İspatlanması gerekeni daha baştan ilke olarak varsayma safsatası. (ç.n.)

32. *Mantık*, 1: 105.

33. Bkz. Sir James Baillie'nin *Fenomenoloji* çevirisi, ikinci baskı, s. 152-53.

İngilizcedeki "anlamına gelmek", hem "işaret etmek" hem de "demek istemek"le eşanlamlı olabilir. Muğlaklıktan genelde kaçılır, çünkü dilbilgisi bakımından kişisel bir öznenin mevcudiyeti, genellikle fiilin "demek istemek" ile eşanlamlı olduğunu gösterir ve kişisel bir öznenin yokluğu da, fiilin "işaret etmek"le eşanlamlı olduğunu. *Meinen*, "demek istemek" ile eşanlamlı olabilirken, "işaret etmek" ile değildir. Buna karşılık yalnızca kişiler –sözcükler, kavramlar, önermeler, teoriler ya da davranış değil– *meinen*in dilbilgisi bakımından özneleri olabilir. *Meinen*, "kanısında olmak" anlamına gelebilir, bilhassa kanının bilgiyle karşıtlaştığı durumda, yani kanı desteklenmediğinde.

Bir *Meinung*, dolayısıyla bir sözcük, kavrama vb. değil, bir kişiye aittir ve "anlam" yerine "kanı" olarak çevrilmelidir. *Meinungen*i tartışırken, Hegel semantiğini değil, daha ziyade dilde ifadesi veya anlamı olmadığını savunduğu ve bu nedenle dilin ve semantiğin altında yatan belli kanıları tartışır.[34] Bir sözcüğün anlamı ya da kavramı onun *Bedeutung*udur, *Meinung*u değil.

Bir *Meinung* bir kanı olduğundan, *meinen* hem ad hem de fiil için ortak bir kökü korumak adına, eski "kanı edinmek" fiiliyle çevrilebilir. Bu Almanca ad ve fiilin morfolojik benzerliğini devam ettirmek kendi başına bir meziyet değildir, çünkü semantik olarak ayrılırlar: *Meinung*, *Absicht* (niyet) ile asla eşanlamlı olmasa da, *meinen* bazen *beabsichtigen* (niyet etmek) ile aynı anlama gelir. İngilizcede *meinen*i çevirmekte kullanılacak tutarlı tek bir sözcük bulunmaz.[35]

Sözcük oyunu yardımıyla, Hegel *meinen* ve *Meinungen*i, kendine has olmak manasında öznel olmak olarak bayağılaştırır: "Sadece kanısını edindiğim (*Was ich nur meine*) benimdir (*ist mein*), bu tikel bireye ait olduğu gibi bana

34. *Ans.*, Kısım 88'de, Hegel iki tikel kavram arasında herhangi bir fark bulunduğunu, bu farka "dile gelmeyen, yalın kanı" (*das Unsagbare, die blosse Meinung*) diyerek yadsır. *Ans.*, Kısım 87; *Mantık*, s. 77; *TF*, s. 88 de *Meinungen*e ve neyi *meinen* ettiğimize Hegel'in dile gelmezlik atfettiğini örnekler.
35. Takip eden kısa alıntılardaki sorunu, farklı sözcükler kullanarak ve *meinen*in asıl metinde ortaya çıktığı yerleri belirterek savuşturdum.

aittir."[36] Doğru bir noktaya parmak basmak adına sözcük oyununun öylesine kullanımından daha rahatsız edici olan şey, Hegel'in kendisinin ayırt ettiği, öznelliğin farklı anlamlarının üstü kapalı karıştırılmasıdır. Elbette tüm kanılarım, tüm düşüncelerim gibi, onları göz önüne alan *Ben* olmam bayağı anlamıyla benimdir. Düşünen ve kanı edinen bir özne, düşünce ve kanıları olmasıyla, tamamen özneldir. Fakat sırf kanılarım bu bayağı anlamda benim olduğu için, bundan başkalarıyla paylaşılamayacağı ya da öznelerarası tartışmaya, teyide yahut eleştiriye açık olmadığı sonucu çıkmaz. Benim olması, zorunlu olarak yalnızca benim olması demek değildir.

Hegel, tikel olup bu nedenle dilde ifade edilemez olduğunu iddia ettiği kanıları (*Meinungen*), tümel ve ifade edilebilir olan düşüncelerle (*Gedanken*) karşıt hale getirir: "Bununla birlikte, dil yalnızca tümel olan neyse onu ifade ediyorsa, sadece demek istediğimi [*meine*] söyleyemem."[37] Gelgelelim, *Meinungen*in öznelerarasılığının kendine haslığı ve eksik oluşuna dair bu hatalı argüman, düşüncelere de aynı şekilde uygulanabilir değildir; çünkü düşünceler, bir düşünen öznenin düşünceleri olması bayağı anlamında özneldir. Buna rağmen düşünceler, Hegel'e göre, tam da dilin ifade edebildiği ve ettiğidir.

*Meinen*i tikel ve böylece de dilde ifade edilemez kıldığı savunulan öznelerarasılığın sözümona eksikliği, yalnızca kötü şekilde savunulmuş olmayıp bir işe de yaramazdır. *Meinungen*imizin ifade edilememesi başka bir nedendendir: Hegel'e göre, demek istediğimiz (*meinen*), tikellere atıf yapmaktır ve görmüş olduğumuz üzere Hegel'in tikellere dilsel olarak atıf yapmanın olanaksızlığına yönelik bağımsız argümanları vardır.

Bu argüman hattının daha geniş felsefi sonuçları bulunur. Bu tikeller bize duyumsamada ve duyguda sunulduklarından, tikellere dilsel olarak atıf yapma olanağını yadsımak, dilsel olarak duyumsadığımızı ve hissettiğimizi ifade etme-

36. *Ans.*, Kısım 20.
37. *A.g.e.*

nin olanağını da yadsımaktır. Hegel böylece, duyumsamaya dair bireysel veriyi bildirmeyi, dilin en temel ve sorunsuz işlevlerinden biri olarak gören her empirizmin temeline saldırır.

Belli bir mistik eğilimden olanlar için dile gelmez olan en yüksek, en doğru ve en gerçektir; dilin dışında olan dilin üstündedir. Hegel içinse, tersine, dile gelmeme bir kusurdur; dil dışı olan dil altıdır: "Ayrıca *dile gelmeyen* [*das Unsagbare*] duygu ve duyumsama en mükemmel ve doğru olan değil, en önemsiz ve en az doğru olandır"[38] ve "dile gelmez [*das Unaussprechliche*] denilen, akıldışı, hakiki olmayan, sadece inanılandan [*Gemeinte*] ibarettir."[39] Dile gelmez olanın mükemmelliği bu pasajlarda doğrudan tartışılmaz, buna sadece değinilir.

Bundan, ifade etmeye niyetlendiğimiz, duyuya dair tikellerin ifade edilmesine dilin izin vermemesi karşısında umutsuz kalmamamız, buna memnun olmamız gerektiği sonucu çıkar. Dilin "ilahi doğası"nın reddettiğinin gerçekdışı, hakikatsiz ve önemsiz olduğu gösterilirse, o zaman dilsel ifade olanağı hakikate kabul sınavı işi görür. Duyuya dair tikelleri ifade etme nafile girişiminde dahi, "duyu-kesinliğinin hakikatinin olduğu şeyin aslında... bir tümel olduğunu deneyimlerim."[40] *Fenomenoloji*'deki bilinç biçimlerinden birine dilsel ifade vermeye yönelik başarısız bir girişim, daha yüksek bir biçime *ilerlemek* için gereken itici gücü sağlar. Hegel için dilin sınırları övgüye değerdir.

ÜÇ SORUN

Hegel'in varmış olduğu zihinsel kavramlarımız ve onların dilsel eşleniklerinin [*correlates*] –düşünceler ile sözcükler–

38. *A.g.e.*
39. *TF*, s. 88.
40. *TF*, s. 89. Ayrıca, s. 82 –"Dil, gördüğümüz gibi, daha doğru olandır; onda *Meinung*umuzu doğrudan çürütürüz. Tümel olan da duyu-kesinliğinin hakikati olduğundan ve dil yalnızca bu hakikati ifade ettiğinden, bizim için ifade etmeye niyetlendiğimiz [*meinen*] duyulur bir varlığı ifade etmemiz [*sagen*] hiç olanaklı değildir."

tümel olduğu temel sonucunu kabul etsek bile, geriye üç ana sorun kalır. (1) Sözcüklerin tümel olduğu sonucundan dilin tikellere atıf yapmada kullanılamayacağı çıkar mı? (2) Düşüncelerin tümel olduğu sonucundan bunların herhangi bir bakımdan nesnel olduğu çıkar mı? (3) Hegel, sırf dilde ifade edilebilir olması sebebiyle tümel olanın tikel olandan daha doğru olduğunu mu düşünür?

1. *Sözcüklerin tümel olduğu sonucundan dilin tikellere atıf yapmada kullanılamayacağı çıkar mı?* Özel adlar aracılığıyla tikellere atıf yapma olanağını bir anlığına unutalım. Tasarrufumuzdaki düşünceler ve sözcükler tamamen tümel olsalar dahi, tikel bir bireyi düşünemeyeceğimiz ya da onun hakkında konuşamayacağımız sonucu çıkmaz; şu nedenlerden:

Birincisi, kullanılan düşünce ya da sözcüklerden her biri şeylerin bütün bir sınıfına uygulanır olduğu halde, tümellerin yeteri kadar karmaşık olan bir karışımı yalnızca tek bir şeye uygulanabilir.

İkincisi, P.F. Strawson'un enine boyuna tartıştığı üzere, bireysellere hem zamansal hem mekânsal konumları sağlanarak atıf yapılabilir.[41] Bireysellere atıf yapmanın bu ikinci yolu gerçekten de ilkine bağlıdır. Meridyen, paralel, saat, dakika, saniye kavramları ile ordinal ve kardinal sayıların hepsi tümeldir. Bunların çeşitli şekillerde bir araya getirilmesiyle, özgün zaman-mekânsal konumlara atıf yapılabilir. Ayrıca bu özgün zaman-mekânsal konumları betimlemelerle bir araya getirerek tikel bireylere de atıf yapabiliriz. Örneğin, bu tikel kırmızı sandalyeye, onu, sayısal olarak belirtilen bir enlemde, boylamda ve zamandaki kırmızı sandalye olarak tespit ederek belirsizliğe mahal vermeyecek şekilde atıf yapabiliriz. Daha Hegelci tarzda söylemek gerekirse, bireysel olanları tespit etmek için zaman-mekânsal bir çerçevenin kullanımı bir *bu*, *burada* ve *şimdi*yi belirtmenin bir yolu olduğunu gösterir ki,

41. *Individuals*, özellikle s. 15-30. Strawson'un teorisi tikellere atıf yapmada zaman-mekânsal çerçevenin önemini vurgulamasıyla, *bu*yu şimdi ve *burada*ya ayıran Hegel'in çözümlemesine yaklaşır. Şüphesiz, Strawson dille tikellere atıf yapma olanağını olumlamasıyla Hegel'den kökten ayrılır.

bir *bu, burada* ve *şimdi* "not edilmekle hiçbir şey kaybedemez, tıpkı onu saklayıp korumamızdaki gibi."[42]

Üçüncüsü, bir bireysele zamansal ve mekânsal koordinatları sayısal olarak atayarak onu kaydedip *salve veritate* [hakikati koruyarak] saklanabilecek bir şekilde atıf yapmak teorik olarak olanaklı olsa bile, Hegel'in argümanları, bizim "bu," "burada" ve "şimdi" gibi işaret zamirlerini kullanarak bireysellere sıradan atıf yapma girişimlerimizin yine de kusurlu olduğunu öne sürer. Hegel'e göre not edilip bir müddet saklandıktan sonra yeniden okunduğunda bile doğru olan ifadeler doğrudur yalnızca. Her ne kadar belirtilmemiş de olsa, doğru bir ifadenin not edilip başka bir yere taşınması veyahut okuması için başka birine verilmesi halinde onun yine doğru olması gerektiği de öne sürülmüş olur. Kısacası, bu ölçüte göre bir ifadenin doğruluğu, onun söyleniş bağlamından bağımsız olmalıdır.

Normalde itiraz edilemez olduğu düşünülen pek çok ifade bu sınavdan geçemez, örneğin: "Bu bir kitaptır," "Şimdi öğlen," "Buradaki kütüphanedir," "Mutluyum," "Kitap kırmızıdır," "O zekidir." Bu ifadelerin doğru ya da yanlış olması ifade buldukları bağlama bağlıdır –konuşana, yere, zaman vb. Ya Hegel'i izleyip doğrulukları söyleniş bağlamlarından bağımsız olmayan tüm bu ifadeleri kendiliğinden yanlış kabul etmeli ya da Hegel'in ifadelerin doğruluğuna ilişkin ölçütünü reddetmeliyiz. İkinci seçenek çok daha makûl görünüyor.

Gelgelelim, Hegel'in yalnızca bu şekildeki tüm ifadelerin kendiliğinden doğru olduğunu dikkate alacak ölçütünü reddetmek de aynı derecede saçma olur. Belli ifadelerin bağlama-bağlı doğasına dikkat çekmek –Hegel'in yaptığı gibi– ifade tipleri [*type*] ile ifade örneklemeleri [*token*] arasında ayrım yapmayıp, doğruluk ile yanlışlığın ifade örneklemelerine[43]

42. *TF*, s. 81.

43. "Gül kırmızıdır," bir kez söylendiğinde ya da yazıldığında ve daha sonra başka bir insan tarafından veya başka bir zaman söylendiğinde ya da yazıldığında, aynı tipin iki örneklemesi söylenmiş ya da yazılmış olur.

değil de, ifade tiplerine uygulandığını ima eden bir teorinin –Hegel'inki gibi– elverişsizliğini ortaya çıkarır yalnızca.

W.V.O. Quine, örneğin, aynı değerlendirmelerden ötürü böylesi her teoriyi reddetmeye yönelmiştir.

> Doğrusunu söylemek gerekirse, doğruluğa ve yanlışlığa olanak veren, söyleyişin tekrar edilebilir kalıpları olarak ifadeler değil, bireysel olarak söyleyiş ve ifade olaylarıdır; zira benzer gelen söyleyişler, anlam bakımından söylenişin ortamıyla çeşitlenebilir. Bu yalnızca dikkatsiz muğlaklıklar nedeniyle değil, dilin doğası için özsel olan sistematik muğlaklıklardan ileri gelir. "Ben" zamiri her konuşmacı değişimiyle atfını değiştirir; "ora" mekândaki her anlamlı hareketle birlikte atfını değiştirmiş olur; aynı şekilde "şimdi" de söylendiği her defada."[44]

Onlarla tikellere atıf yapmaya giriştiğimiz sözcüklerin tümel karakterini Hegel'in keşfetmesi, onu, tikellere atıf yapıyor görünen ifadelerin bunu başaramadığı ve yanlış olduğu sonucuna varmaya iter. Keşfi, varmış olduğu sonucu garanti etmemesine rağmen, her dilsel atıf teorisi için önemli sonuçlar barındırır. Hegel'in işaret zamirleri üzerine tartışması, bunlar aracılığıyla tikellere atıf yapan bir ifadenin, bunu, kullanımının çeşitli bağlamlarından ayrı olarak sahip olduğu bir anlama binaen yapmadığını gösterir. Böyle ifadeler, Hegel'in vardığı sonuca karşın, tikellere denk düşer ama dilsel ve dil dışı özel bağlamlarda kullanılan tiplerin örneklemeleri şeklindedir, yani söylenişin tekrar edilebilir kalıplarının bireysel örnekleri olarak sadece.

2. *Düşüncelerin tümel olduğu sonucundan bunların herhangi bir bakımdan nesnel olduğu çıkar mı?* Hegel'in atfa ve dile ilişkin tartışması, kendisi için daha hayati bir görev olan şeyin gerçekten doğal gelişiminin bir sonucudur. Dil "düşüncenin çalışması" olduğu için, sözcüklerin tümel karakteri, onlara tekabül eden düşüncelerin tümel karakterini göstermeye yarar. Ayrıca düşüncelerin tümelliğinden yola çıkarak, onların nesnelliğini savunmayı düşünür. Düşünce

44. *Methods of Logic*, s. xi.

eğer nesnelse, düşüncenin bilgisi –Kant'ın da kabul etmiş olduğu– sadece öznel ve sınırlı değildir. Tam anlamıyla bilgi haline gelir ve Kant'ın bilgiye getirdiği kısıtlama kaldırılmış olur.

Kant, anlama yetisinin belli kategorilerinin, her insan bilincinin onları kullanması manasında tümel olduğunu ve öznelerarası bakımdan geçerli olma anlamında da nesnel olduğunu savunuyordu. Hegel ise, tümelliğin yalnızca Kant'ın on iki kategorisinin değil, tüm kavramların tümelliği olduğunu savunur. Kant'tan çok daha kuvvetli bir tezi savunuyor gibi görünebilir ama iki tez bu kadar kolay karşılaştırılamaz, çünkü Hegel aslında tüm kavramların tümelliğini Kant'ın kategorilerin tümelliğini savunduğu anlamda savunmamıştır.

Hegel, görmüş olduğumuz üzere, kavramların ayırt edilmeksizin belli bir sınıfın tüm üyelerinin her birine atıf yaptığı manada tümel olduğunu savunur. Ancak insanların kullandığı tüm kavramlar tümel olsalar dahi, yani sınıf kavramları olsalar bile, tüm insanların aynı kavramları, aynı sınıflara atıf yapmak için kullanacaklarının güvencesi yoktur. Herkesin düşünürken tümellere ait aynı sistemi kullandığının da güvencesi yok. Örnek vermek gerekirse, "güzel," "iyi," "demokratik" ve "felsefe" sözcüklerin hepsi Hegel'in savunduğu manada tümeldir. Bu sözcüklerden herhangi biri ve ona tekabül eden kavramın, aslında başka başka insanlar tarafından farklı şekillerde kullanılabildiği ve kullanıldığı, uygulanabilir olduğu ve uygulandığı da o denli doğru değildir. İnsanların hangi tikel şeylerin "güzel" olarak sınıflandırılacağı, hangi tikel eylemlerin "iyi" olarak sınıflandırılacağı ve hangi tikel kurumların "demokratik" olarak sınıflandırılacağı konusunda şiddetli ihtilaf yaşadığı sık sık sözü edilen bir şeydir. Kavramlarımızın tikellerin adları olmayıp tümel olduğu olgusu, kullanımlarının öznelerarası bakımdan tutarlı olması manasında tümel de olduğu anlamına gelmediğini ve hatta öznelerarası teyide ve eleştiriye açık olduğunu göstermez.

Anlama yetisinin aynı temel kategorilerinin her insan bilinci tarafından kullanıldığı iddiası doğru olsaydı, o zaman

tüm öznelere dair doğru olması manasında nesnel, yani öznelerarası olurdu. Tüm düşünceler tümel olsalar dahi, bu manada nesnel olmalarına gerek yoktur. Hegel, bir şeyin tümel olmasıyla, onun tüm öznelere dair tümel olarak doğru olmasını birbirine karıştırır.

3. *Hegel, sırf dilde ifade edilebilir olması sebebiyle, tümel olanın tikel olandan daha doğru olduğunu mu düşünür?* Hegel açısından açıktır ki, dilde ifade edilebilir olan, bu nedenle öyle ifade edilmez olandan daha mükemmel, gerçek ve doğrudur ve dilin ifade edebildiği de tümel olandır. Gelgelelim, tümel olanın daha büyük gerçekliği ve hakikati, onun dilde ifade edilebilir olmasına dayanmaz sadece ve bu başka argümanlarca da kuvvetlendirilir. Bir tümel olmak ile tümel olarak doğru olmak arasındaki kafa karışıklığına dayanan, tümel olanın nesnelliğine dair az önce eleştirilen iddia meşru varsayılan böylesi bir takviyedir.

Ek destek, öz ile araz arasındaki geleneksel ayrımdan faydalanılarak toparlanır. Bu görüşe göre, bir şeyin tözü ya da gerçekliği, onun özünde veya içsel doğasında, arızi değişimin kararsızlığı boyunca aynı kalandadır; değişim boyunca süregitmeyen yalnızca arızidir. Bireysel şeyler ortaya çıkar ve de ortadan kaybolur; tek tek hayvanlar doğar ve ölür. Bu değişim boyunca süregiden, açıktır ki bireysel şey değil, onun ait olduğu türün kendisidir. Bu nedenle türün öz ve gerçeklik olduğu ve bireysel olanın yalnızca arızi olduğu savunulur. Tür, tümel olanla bir tutulur, nedeni tümel olanın ayrım yapılmaksızın türün her bir bireyine atıf yapmasıdır; "hayvan," bir hayvan olan her bir şeye ayrım yapılmaksızın denk düşer. Bundan tümel olanın süregiden öz olduğu ve bu nedenle de tikel olandan daha doğru ve gerçek olduğu çıkar.

> Daha özel bir örnekse, özellikle belli bir hayvandan söz ederken "o [bir] hayvandır," dememizdir. Özellikle belli bir hayvanı işaret edebiliriz, fakat genel olarak hayvanı değil. Hayvan var olmaz, var olan, tek tek hayvanların tümel olan doğasıdır ve her var olan hayvan, somut olarak çok daha fazla belirli ve özeldir. Ancak [bir] hayvan, tümel olan olarak tür olmak, belirli bir hayvana aittir ve

> onun özselliğini teşkil eder. Genel olarak şeylerin süregiden doğaları ve dışsal varoluşları [*Dasein*] vardır. Yaşar ve ölür, gelir ve geçerler; özsellikleri, tümellikleri türün kendisidir ve bu sadece ortak olarak sahip oldukları şey manasında anlaşılmamalıdır.[45]

Hegel düşünceyi tümel olanla özdeşleştirmiştir. Bu nedenle, şeylerin özünü veya içsel doğasını tümel olanla özdeşleştirmekle, nihai gerçekliği düşünceyle ve düşüncenin kavrayabildiğiyle özdeşleştirir. Sonuç olarak düşüncenin nihai gerçekliği bilebileceğine dair her reddedişe itiraz eder. Düşünceye (tümel olan) ve düşüncenin kavrayabildiğine dair çalışmanın, aynı zamanda nesnel gerçekliğe dair çalışma olduğunu göstermek ister. Gerçekten de Hegel bir *Zusatz*'da, "sıradan mantıkta, bilinçli düşünmenin başlangıçta tek biçimleri olarak görülen biçimleri de içeren düşüncelere... *nesnel* düşünceler denilebileceği" fikrini desteklemek için türlerin gerçekliğine ilişkin bu geleneksel argümanı ileri sürer. "Mantık [düşüncelerin bilimi] bu sebeple, şeylerin düşüncedeki özünü dışa vurduğu kabul edilen, düşüncelerde kavranan şeylerin bilimi olarak metafizikle çakışır."[46]

45. *Ans.*, Kısım 24, Ek 1.
46. *Ans.*, Kısım 24.

4
Sonsuzluk

FELSEFE VE SONSUZ

Felsefenin kısıtlanmamış ya da mutlak bir bilgi elde ettiği görüşü, Hegel için, felsefenin mutlak bir nesneyi ya da "Mutlak"ı bilmeye kalkıştığı görüşüyle birdir. Bu özdeşleştirmenin sağlamlığı sorgulanabilir,[1] fakat önemsizdir; çünkü Hegel, felsefenin Mutlağı aradığı görüşünü destekler, bunu da felsefenin sırf mutlak bilgiyi arıyor olmasına dayandırmayıp, tarihe başvurarak yapar: "Felsefe tarihi, kendisinin nesnesi olan Mutlak hakkındaki düşüncelerin keşfinin tarihidir."[2] Diğer bir deyişle, tarihsel anlamda, felsefenin tamamıyla kapsayıcı ve elverişli bir metafizik arayışı olageldiğini düşünür.

Hegel felsefenin "Mutlak"ı nesne olarak aldığını söylemez sadece, onun "mutlak nesneleri"nin olduğunu da söyler.[3] Örnek olarak ruhu, dünyayı, Tanrı'yı, özgürlüğü ve tini verir. Gerçi bunlar geleneksel felsefî ilgiler dahilindedir, niçin *mutlak nesneler* olsun?

Bu nesnelere dair geleneksel metafiziksel spekülasyon hem İngiliz empiristleri hem de Kant tarafından empirik

1. Bu özdeşleştirme bir bilginin kendisine yüklenebilir tüm karakteristiklerin yüklenebildiği bir nesnesi olması gerektiği şeklindeki sağlam olmayan varsayıma dayanıyor gibidir. Ham bilgi, örneğin, zorunlu olarak ham nesnelerin bilgisi değildir.
2. *Ans.*, 2. Basıma "Önsöz", s. 10.
3. *Ans.*, Kısım 10.

olmamakla eleştirilmiştir: "Eleştirel Felsefe, empirizmle ortaklığında, deneyimi bilginin tek temeli olarak alır."[4] Hegel de bu nesnelerin, deneyimi kendi hareket noktası alıp sonra da ona dair genel yasalar ve teoriler üreten, sıradan herhangi bir "empirik bilim" tarafından ele alınamayacağına katılır. Gelgelelim bunun nedeni, bu nesnelerin deneyimde bulunmadıkları değildir: "Elbette bunlar duyular aracılığıyla deneyimlenmez, fakat her ne ki bilinçtedir, o deneyimlenmiştir –bu hatta bir totolojidir."[5] Bu geleneksel felsefe nesnelerini, empirik bilimlerin erişimlerinin ötesine yerleştiren, bunların "kendilerini içerikte *sonsuz* [*unendlich*] olarak sunmasıdır."[6]

Hegel metafiziksel spekülasyonun nesnelerinin deneyimde bulunmayacağına dair empirist eleştiriyi, ustaca ve kesin bir sonuçla karşıladığını düşündü. Tabii ki onların duyular aracılığıyla deneyimlenmediğini kabul eder ama bunun empirik bilimler tarafından üretilen genel yasalar ve teoriler hakkında da geçerli olduğunu öne sürer.[7]

Hegel için geleneksel felsefi spekülasyonu bilhassa sorunlu kılıyor görünen, onun sonsuz olan nesneleri bilmeye girişmesidir. Dahası bu nesneleri "mutlak" kılan, onların sonsuz karakteridir. "Sonsuz" ile "mutlak" birbirinin yerine geçecek şekilde kullanılmaktadır. Hegel, "bilmenin felsefi tarzı içinde kullanılan düşüncenin kendisinin, mutlak nesneleri bilebilmesine dair gerekçelendirilmesine ihtiyaç vardır,"[8] der. Böyle bir gerekçelendirme ihtiyacı, hemen bir önceki paragrafta ortaya konur: "Çoğunlukla bir *kavram* denen, spekülatif anlamdaki bir kavramdan ayırt edilmelidir. Bu ilkinde, tek yanlı anlamda, sonsuz olanın kavramlar tarafından kavranamayacağı iddiası geliştirilir ve binlerce defa tekrarlanıp bir önyargı haline getirilir."[9] Sonsuz olanı kavramsal olarak kavramaya yönelik bu önyargı, Mutlağı

4. *Ans.*, Kısım 40.
5. *Ans.*, Kısım 8.
6. *A.g.e.*
7. *Ans.*, Kısım 7.
8. *Ans.*, Kısım 10.
9. *Ans.*, Kısım 9.

bilme olanağını gerekçelendirmeyi zorunlu kılar, çünkü Hegel "sonsuz" ile "mutlak"ı eşanlamlı kullanır.

Hegel açıkça bu sonsuz ve mutlak nesneleri Kant-öncesi metafiziğin nesneleriyle özdeşleştirir[10] ve Kant'ın bunları bilmeye dair metafiziksel girişime saldırmasına dikkat çeker. Kant metafiziksel spekülasyonu, düşüncenin kategorilerinin, kendi uygun kullanım alanlarının ötesine gayri meşru genişlemesinden ibaret saymıştır. Kategorilerin deneyime *anlama yetisi* (*Verstand*) tarafından uygulanışının yerinde kullanımını, onların *akıl* (*Vernunft*) tarafından deneyimin ötesine uygunsuz veya aşkın uygulanışından keskin şekilde ayırmıştır.

ANLAMA YETİSİ İLE AKIL

Hegel, Kant'ın ayrımını benimseyip uyarlamıştır. O da Kant gibi, aklı metafiziksel spekülasyonla, anlama yetisini ise daha az zahmet gerektiren zihinsel teşebbüslerle ilişkilendirmiştir. Hegel, sıradan empirik soruşturmanın nesneleri ile metafiziksel spekülasyonun nesneleri arasındaki ayrımın, bu ilkinin –ikincisinin değil– deneyimde bulunmasından kaynaklandığı fikrini reddettiği gibi; anlama yetisi ile akıl arasındaki ayrımı, kategorilerin deneyime uygulanıp uygulanmamasına bağlı olacak şekilde ele almaz. Hegel ayrımı yine öncelikli olarak deneyim değil, sonsuzluk bakımından yapar. Sonsuz olanı nesnesi olarak alan, anlama yetisi değil, akıldır.

Hegel, ayrımı bu şekilde çizmenin Kant'tan alındığını da kabul eder: "Kant, anlama yetisi ile akıl arasındaki farkı ortaya atan ilk kişiydi. İlkini, sonlu ve koşullu olanı kendi nesnesi olarak alan, ikincisini ise sonsuz ve koşulsuz olanı nesnesi olarak alan şeklinde tanımladı."[11] Kant, bir yargıya ilişkin, aklın bu yargının koşulunu, diğer bir deyişle, yargının bir sonucu çıkardığı öncülü bilmeye ihtiyacı olduğunu savunmuştu. Koşulun kendisi de bir yargı olduğundan, akıl, o halde, koşulunu bilmeye ihtiyaç duyar. Akıl, dizi tamamla-

10. *Ans.*, Kısım 30.
11. *Ans.*, Kısım 45, Ek.

nana ve daha başka hiçbir şey ile koşullu olmayan bilgi elde edilene kadar tatmin olmaz. Akıl, koşulların tamamlanmış dizisini, ardılların ve onların temellerinin, etkilerin ve onların nedenlerinin dizisini bilmeyi arar. Koşulların bu tamamlanmış dizisinin kendisi koşulsuz olduğundan, akıl koşulsuz olanı bilmeyi arar. Koşulların dizisi sonsuz göründüğünden, koşulsuz olanın bilinmesi, sonsuz olanın bilinmesi demektir. Kant sonsuz bir dizinin asla deneyimlenemeyeceğini savunur; aklın deneyimi aştığı iddiasını da aklın nesnesinin koşulsuz veya sonsuz doğasına işaret ederek destekler. Kant, ayrıca geleneksel metafiziğin ruha, dünyaya, Tanrı'ya ve özgürlüğe dair kaygılarının hepsinin, aklın koşulsuz veya sonsuz olanı bilme girişiminin tezahürleri olduğunu göstermeye çalışır.

Hegel, her ne kadar metafiziğin nesnelerinin deneyimde bulunmadığı Kantçı iddiasını reddetse de, Kant'ın, aklın metafiziğin hizmetinde, koşulsuz olanı bilmeyi aradığına dair görüşünü kabul eder ve koşulsuz olanı (*das Unbedingte*) sonsuz olanla (*das Unendliche*) açıkça özdeşleştirir.[12]

Kant, koşulsuz olanın bilgisinin olanaksız olduğunu açıklamış ve "[anlama yetisinin] kategorilerinin koşulsuz olana bu uygulanışını, yani metafiziği, eleştirmişti."[13] Hegel bilgiye dair bu eleştiri ve sınırlandırmayı –Kant'ın bilgiyi fenomenler ve öznellikle sınırlamasına karşın– "ilkinden kendi başına daha önemli" olan, "aklın eleştirisinin ikinci yanı" olarak görür.[14] Bilginin sonlu olanla sınırlandırılmasını ve buna mukabil, metafiziği koşulsuz veya sonsuz olanı bilmeye dair gayri meşru girişim olarak eleştirmesinin aksini ispatlamak için, sonsuz olanın bilinebildiğini Hegel'in göstermesi gerekiyordu. Sonsuz olanı hakikatle bir tutup[15] bu şekilde Kant'ın eleştirisini tartışmaya açar. Sonsuz olanın kavramsal olarak kavranamayacağı önyargısı, böylelikle hakikatin kavramsal olarak kavranamayacağı inancına denk hale getirilmiş olur.

12. *Ans.*, Kısım 45.
13. *Ans.*, Kısım 46.
14. *A.g.e.*
15. *Ans.*, Kısım 28, Ek –"Hakikat, bununla beraber, kendinde sonsuz olandır." Ayrıca bkz. Kısım 62 ve *Mantık*, 1: 17.

Bu önyargının çürütülmesi ve sonsuz olanı bilme iddiasındaki aklın savunulması gerekiyordu.

İşte bu amaçla Hegel, Kant'ın akıl ile anlama yetisi ikiliğini *uyarlamıştır*. Hegel, anlama yetisini [*the Understanding*], sıradan düşünce ve onun empirik bilimlerdeki yayılımı ve arıtılmasıyla özdeşleştirip, sonsuz olanı kavramadaki âczini kabul eder. Bu yetersizlik, anlama yetisinin birbirine karşıt ve birbiriyle çelişmek durumunda olan kategorileri kullanmasıyla açıklanır: "Düşüncenin belirlenimleri sabit karşıtlarla yüklenmişse, başka bir ifadeyle, *sonlu* bir doğadansa, bu belirlenimler kendinde ve kendi için mutlak [veya sonsuz] olan hakikatle ölçülemez. Bu durumda hakikat düşünceye giremez. Yalnızca sonlu belirlenimleri öne çıkaran ve onlarla iş gören düşünceye (sözcüğün daha doğru anlamıyla) *anlama* [*understanding*] denir."[16]

TÜMLÜK OLARAK SONSUZLUK

Anlamayı, karşılıklı olarak birbirini dışlayan kavram ve kategorilerle iş görme olarak karakterize etmek ve bu işlemi sıradan düşünceyle bir tutmak ille de kafa karıştırıcı değildir. Örneğin, *büyük* ile *küçüğü*, *yuvarlak* ile *kare*yi, *tek* ile *çift*i düşünün. Bizim sıradan kavramsal düzenimizin, karşılıklı olarak birbirini dışlayan kategoriler içerdiği olgusu, onu sonsuz olanı kavramak için neden uygunsuz kılsın ki? Bu soruna bir çözüm bulmak için Hegel'in sonsuzluk düşüncesini incelemeliyiz.

Hegel için, "sonlu bir var olan, kendisini *başka* bir şeyle ilişkilendirendir; o, zorunlu olarak *başka* bir içerikle, bütün dünyayla ilişkide olandır."[17] Hegel, Spinoza'yı takip ederek, *sonlu olmanın başka bir şeyle sınırlandırılmış olmak* olduğunu savunur.[18] Bu görüşten "bütün dünya"nın ya da evrenin

16. *Ans.*, Kısım 25. Mutlak, sonsuz ve hakikat arasındaki örtük denkleştirmeyi fark etmeli.

17. *Mantık*, 1: 71 (vurgu bana ait).

18. Spinoza, *Ethica*, Bölüm 1, Önerme 8. "[Töz] sonlu olarak var olmaz, çünkü (Tanım 2'ye göre) aynı türden başka bir şeyle sınırlanmış olurdu..."
Tanım 2, "Bir şey kendisiyle aynı doğadan olan başka bir şey ile sınırlanabiliyorsa ona türü bakımından sonlu denir..."

sonsuz olduğu çıkar, çünkü o her şeyi içerdiğinden onu sınırlandıracak *başka* hiçbir şey kalamaz. Hegel sonlu bir evreni öne süren her kozmolojiyi *kavramsal olarak* olanaksız sayacaktır.

Hegel bütünün (*das Ganze*) sonlu olamayacağını savunmakla kalmaz, bütünden daha az olan her şeyin sonlu olması gerektiğine de inanır. Varlığın bütününden daha az olan her "var olan," tüm içeriği tüketmeyen her "içerik," sürüp gidenle "zorunlu olarak ilişkidedir." Ayrıca başka bir şeyle ilişkide olmak, Hegel'in nazarında, onunla sınırlanmış olmak ve bundan dolayı sonlu olmaktır.

Sonsuz özgün parçanın olasılığını yadsırken de, Hegel yine Spinoza'yı takip eder.[19] Daha da önemlisi, *sonsuzluğu, tümlük* ile özdeşleştirmesini de tamamlamış olur. Artık, bütün ama yalnızca bütün sonsuzdur. *Mantık Bilimi*'nde, Hegel sonsuzluğun bir mefhumunu reddeder, çünkü "o bütün [*das Ganze*] değil, onun yalnızca bir yanıdır... O, bu nedenle sonlu olan sonsuzdur."[20] *Ansiklopedi*'de Hegel'in sonsuz olarak nitelediği, metafiziğin o geleneksel nesnelerinin "tümlükler" (*Totalitäten*) olduğu da söylenir.[21]

Sonsuzluk ile tümlüğün bu Hegelci özdeşleştirilmesi, sonsuzluğun alışılagelmiş kavranışından ayrılması bir yana, onunla aynı zamanda doğrudan ters düşer. Sonsuz bir dizi, genel olarak bir son sayısı olmayan dizi olarak tanımlanır ve doğal sayılar da (1, 2, 3, 4...) sıklıkla böyle bir dizinin paradigması olarak aktarılır. Ancak çift doğal sayılar dizisi (2, 4, 6, 8...) ile tek doğal sayılar dizilerinin son üyeleri yoktur ve bu nedenle diziler sonsuzdur. Tek doğal sayılar kümesi ile çift doğal sayılar sınıfı, doğal sayılar sınıfının öz alt kümeleri olduğundan, Hegel tarafından sonsuz olarak görülmezdi. Yine de genellikle sonsuz oldukları kabul edilir.

19. *Ethica*, Bölüm 1, Önerme 13, Açıklama. "... [V]e tözün [özgün] bir parçasından anlaşılan sonlu tözden başkası değildir."
20. *Mantık*, 1: 33.
21. *Ans.*, Kısım 30.

Şimdi artık Hegel'in, anlama yetisinin karşılıklı olarak birbirini dışlayan kategorilerin –"sabit karşıtlar"– sonsuz olanı kavrayamayacağını neden iddia ettiğini anlayabiliyoruz. Karşılıklı olarak birbirini dışlayan kategorilerden oluşan kavramsal bir düzende, her bir kategorinin alanı diğerlerinin alanlarına dışsaldır: Her kavramın "zorunlu olarak başka [kavramsal] içerikle ilişkide olan içeriği" vardır. Hegel'in, başka bir şeyle ilişkide olmanın, o şeyle sınırlı olmak ve böylece sonlu olmak anlamına geldiği görüşü dikkate alınırsa, bundan her kavramın karşılıklı olarak dışlayıcı kavramlarının bir kümesinin, diğerleri tarafından sınırlanıp bu nedenle de sonlu olduğu çıkar. Örnek vermek gerekirse, bir sayı tekse çift olamazdır. Bunun için, Hegel'e göre, *tek*, *çift*i sınırlar veya tam tersi. Hegel'in sonsuzluk ile tümlüğü bir tutmasına bakıldığında, böyle kavramlar, ki her biri kavramsal sisteminin ayrık ve özgün parçasıdır, sonlu olup bu nedenle de sonsuz olanı kavramaya gücü yetmezdir.

GELENEKSEL METAFİZİĞİN BAŞARISIZLIĞI

"Sonlu düşünce-belirlenimlerinde takılıp kalan, yani çözülmeyen karşıtlıklarda kalan" anlama yetisi, kendi "en ayrık ve yakın olan gelişimine," "Kantçı felsefeden evvel, bizdeki bir önceki metafizik"te erişmiştir.[22] Geleneksel metafizik, anlama yetisinin birbirini karşılıklı olarak dışlayan kategorileriyle iş gördüğü için, bu metafiziğin nesnelerinden (dünya, Tanrı, ruh vb.) biri söz konusu olduğunda, karşılıklı olarak dışlayıcı kategoriler kümesinden *hangisinin* ona uygulandığını bilmeyi talep eder. Geleneksel metafizik, dünyanın sonlu mu sonsuz mu, yalın mı bileşik mi ve saire[23] olduğunu sorar ve dışlayıcı olduğu farz edilen kategorilere ait kümelerden yalnızca ama yalnızca birinin uygulandığını varsayar: "Bu, genelde katı olan *ya/ya da*dır ve buna göre örneğin dünya ya sonlu ya sonsuzdur, fakat bunlardan sadece biridir."[24]

22. *Ans.*, Kısım 27.
23. *Ans.*, Kısım 28.
24. *Ans.*, Kısım 32, Ek.

Hegel bu tutumu "dogmatizm" olarak adlandırır: "Bu metafizik, *dogmatizm* haline gelmiştir, çünkü sonlu belirlenimin doğası gereğince, karşıt iki savdan birinin doğru diğerininse yanlış olması gerektiğini varsayması gerekmiştir."[25] Dahası, "Dogmatizm, kelimenin daha dar anlamıyla, anlama yetisinin karşıt [belirlenimlerin] dışlanması yönündeki tek-yanlı belirlenimlerine tutunmasına dayanır."[26]

Geleneksel metafiziğin nesneleri aklın sonsuz nesneleri olduğundan, "eski metafizik düşüncesinin sonlu düşünce olduğu" olgusu, bu metafiziği başarısızlığa mahkûm etmiştir: "Fakat aklın nesneleri böylesi sonlu yüklemlerle belirlenemezdir ve bunu yapma uğraşı eski metafiziğin kusurudur."[27] Sonuçsa, "anlama yetisinin aklın nesnelerine sadece bakışı" olmuştur.[28]

Hegel, sabit bir karşıtı bulunmayıp, bu nedenle de kavramsal bir düzenin yalnızca *tek yanı* veya *bir parçası* olan hiçbir kavramın, kendileri metafiziğin nesneleri olan *tümlükleri* karakterize etmede yeterli olamayacağını ileri sürer: "Anlama yetisi metafiziğinin [*Verstandesmetaphysik*] dogmatizmi, bir başlarına düşüncelerin *tek-yanlı* belirlenimlerine sıkıca tutunmasına dayanır; buna karşın, spekülatif felsefenin [has yöntemi] *tümlük ilkesi*ni içerip anlama yetisinin soyut belirlenimlerinin *tek-yanlılığı*nı aşarak kendini açığa vurur."[29]

Hegel, Kant-öncesi metafizikte sonlu kavramlar aracılığıyla sonsuz olanı kavramaya dair nafile teşebbüsün örneğini buluyor olmasına karşın, bu hatayı yapmaya yönelik, zamana bağlı olmayan bir eğilim bulunduğunu da düşünür: "Bu metafizik, geçmişteki bir şeydir, ancak felsefe tarihiyle ilişkide böyledir yalnızca. Kendi başına o daima gerçekten mevcuttur –anlama yetisinin aklın nesnelerine sadece bakışı [olarak]."[30] Bizim normal düşünce tarzımız anlama yetisindedir, bizler

25. *Ans.*, Kısım 32.
26. *Ans.*, Kısım 32, Ek.
27. *Ans.*, Kısım 28, Ek.
28. *Ans.*, Kısım 27.
29. *Ans.*, Kısım 32, Ek.
30. *Ans.*, Kısım 27.

doğal olarak, gerçi nafile de olsa, onu metafiziğin sonsuz nesnelerine uygulamaya meylederiz.

KANT'IN GELENEKSEL METAFİZİĞE YÖNELİK ELEŞTİRİSİ

Hegel, Kant'ın geleneksel metafiziğin başarısızlığına doğru şekilde dikkat çektiğini ama bu başarısızlığın nedenlerini doğru şekilde saptayamadığını düşünüyordu (Bizim de görmüş olduğumuz üzere, Hegel bu başarısızlığın sonsuz nesneleri karakterize etmek için katı şekilde karşıt olan – yani sonlu– kategorilerin kullanımından kaynaklandığını düşünüyordu).

Kant, "Saf Aklın Antinomileri" tartışmasında bu konuyu ele alıp bu keşfin yolunu açmıştı. Dünyaya ilişkin belli metafiziksel soruşturmalar konusunda, görünüşte çatışan iki yanıttan her birinin eşit derecede desteklenebildiğini öne sürmüştü. Hegel'in de tarif ettiği üzere, "ikinci nesneye, dünyaya dair koşulsuz olanı bilmeye kalkıştığında, akıl *antinomiler*e, yani *aynı* nesneye dair iki *karşıt* önermenin öne sürülmesine düşer, öyle ki bu her iki önerme de eşit zorunlulukla öne sürülmek durumundadır."[31]

Hegel, Kant'ın "Antinomiler"ini anlama yetisinin sonlu, katı şekilde birbirine karşıt kategorilerinin, metafiziksel sorular söz konusu olduğundaki elverişsizliklerinin kanıtı olarak alır: "Bu düşünce, yani akla ait olanı [*am Vernünftigen*] ortaya çıkaran anlama yetisinin belirlenimlerinin çelişkisinin *özsel* ve *zorunlu* olması, son zamanlarda felsefenin en derin ve önemli ilerlemelerinden biri sayılacaktır."[32] Anlama yetisinin yasası –karşıt kabul edilen herhangi iki kavramdan yalnızca ama yalnızca birinin bir verili nesneye dair doğru olabilmesi– Kant'ın dünya hakkındaki metafiziksel spekülasyonu soruşturmasıyla çelişkili görünüyordu. Hegel, Kant'ın antinomilerini, anlama yetisinin ve bu yasanın, metafiziğin geleneksel nesnelerinden *biri*ne uygulandıklarındaki daha genel olan elverişsizliğinin kanıtı kabul etmiştir.

31. *Ans.*, Kısım 48.
32. *Ans.*, Kısım 48.

Antinomiler, Hegel'in, metafiziğin geleneksel nesnelerinden hiçbirinin, görünüşte çelişen ama kapsayıcı bir kategori çiftinden yalnızca ama yalnızca biri tarafından karakterize edilmediğine dair savına ilham olup bunun desteklenmesine yaramıştır. Fakat her biri, "özsel olarak diğeri kadar o biridir ve bu nedenle ne biri ne ötekidir –yani kendi başlarına böyle belirlenimler geçersizdir."[33] Antinomiler iki karşıt kategoriden "birinin olduğu kadar diğeri"nin metafiziğin nesnelerinden her biriyle yüklenebilir olduğunu –başka bir deyişle, metafiziksel spekülasyonda çelişmezlik yasasının bozulduğunu– ortaya koyuyor görünür. Hegel çelişmezlik yasası ile üçüncü halin olanaksızlığı yasasının bir olduğunu savunduğundan, çelişmezlik yasasının başarısızlığını üçüncü halin olanaksızlığı yasasının başarısızlığıyla –iki karşıt kategoriden "ne biri ne öteki"nin yüklenemediği durumla– bir tutar. Ayrıca eğer, Hegel'in düşündüğü gibi, bu yasalar anlama yetisinin karşılıklı olarak dışlayıcı, "yalıtık" kategorileriyle birse, yasaların bu başarısızlığı da böylesi kategorilerin metafizik açısından bir geçersiz kılınışıdır.

Fakat Hegel'in tersine, Kant antinomilere dair keşfinden, bu çelişkilerin anlama yetisinin sonlu kategorilerinin, metafiziğin sonsuz nesnelerine hatalı uygulanışından kaynaklandığı sonucunu çıkarmamıştı. Hegel antinomileri, *anlama yetisinin sonlu kategorileri uyarınca*, metafiziğin sonsuz nesnelerinin (dünya, ruh, Tanrı vs.) çelişki yuvası *olma*sı kökten iddiasını desteklemek için kullanır.

Hegel, Kant'ın antinomileri keşfine hürmet ederken, Kant'ın vardığı sonuçların çekingenliğinden de hayıflanır: "Bu bakış açısının derinliği, dünyadaki şeylere hassasiyetten ibaret olan çözümünün gereksizliğiyle karşılanır. Ondan dünyanın özsel varlığı [*Wesen*] olması değil, tinin özsel varlığı, kendindeki çelişkinin lekesini taşıyan, *yalnızca* düşünen akıl olması beklenir."[34]

Antinomiler dünyanın, nihai metafiziksel gerçekliğin, anlama yetisinin kategorilerine ve yasalarına göre çelişkili

33. *Ans.*, Kısım 32, Ek.
34. *Ans.*, Kısım 48.

olduğunu ortaya koyuyor gibidir. Hegel, Kant'ın antinomilerin kaynağına, anlama yetisinin kategorilerinin deneyimin ötesinde kendinde-şeylere hatalı uygulanışını atfetmekle *nihai gerçekliği* çelişkiden kurtarmaya yönelik genel kabul gören stratejiye bağlı kalmış olduğunu düşünüyordu sadece: "Eğer *görünüş* dünyası, gözlemleyen tine çelişkiler gösterseydi, kimse buna karşı gelemezdi."[35]

Ancak Hegel, Kant'ın metafiziksel tutarlılığı koruma girişiminin etkisiz olduğunu savunur. Biri, dünyanın özsel varlığından (*Wesen*) çelişkiyi kaldırıp, onu düşünceye -tinin özsel varlığına- yeniden yerleştirmekte haklı olsa bile, (tinin) nihai gerçekliği yine de çelişkiyle dolu olurdu. Anlama yetisinin kategorileri, metafiziksel spekülasyon içinde, deneyimin ötesine yalnızca hatalı uygulandığı zaman çelişki ortaya çıkmasından dolayı, çelişkinin düşüncenin özsel gerçekliğin bir parçası olmadığı öne sürülebilirdi. Ne var ki, Hegel'in de işaret ettiği üzere, "Aklın *yalnızca* [anlama yetisinin] kategorilerinin [deneyimin ötesine] uygulanmasıyla çelişkiye düşmüş olduğunu söylemenin de bir faydası yoktur; zira bu uygulamanın da zorunlu olduğu ve aklın kategorilerden gayri belirlenimi olmadığı da iddia edilir."[36] Eğer bu uygulamanın yapılması şartsa, o ve onun yarattığı çelişki de düşüncenin özsel gerçekliğinin parçaları olur. Kant'ın "dünyadaki şeylere hassasiyet"i, antinomilerin anlamını gölgelemekle kalmamış, gerçekliği çelişkiden azade kılma amacında başarısız da olmuştur.

Hegel antinomiler ile ona eşlik eden geleneksel metafiziğin başarısızlığının izini, anlama yetisinin kategorilerinin karşıt ve dolayısıyla da sonlu doğasına dek sürer. Kant'ın, sorunu

35. *A.g.e.*

36. *A.g.e. Gelecekteki Her Metafiziğe Prolegomena*'da (351-2) Kant şöyle der: "Kendinde şeylerin nasıl olabileceklerine dair belirli bir kavramı bizler gerçekten oluşturamayız. Yine de onları soruşturmaktan tamamen kaçma serbestliğine de sahip değiliz; çünkü deneyim, aklı tam olarak asla tatmin etmez, soruları yanıtlarken bizi bir ileri, bir geri gönderip eksiksiz çözümleri söz konusu olduğunda bizi tatminsiz bırakır" (Lewis White Beck'in çevirisinden).

bu kategorilerin deneyimin ötesinde kendinde-şeylere hatalı uygulanışına yerleştirmesini de reddeder.

Hegel ayrıca kategorilerin fenomenal dünyayla Kantçı sınırlandırılışını, yani öznelliklerinin öne sürülmesini, sonluluklarının öne sürülmesinin başka bir biçimi olarak yer yer yeniden tarif eder: "Daha doğrusu, düşüncenin belirlenimlerinin *sonluluğu* iki şekilde yorumlanacaktır. Birincisi, *yalnızca öznel* olup nesnel olana karşıt olmayı sürdürenler olarak; ikincisi, genel olarak içerikle sınırlandırılmış olmakla, birbirlerine olduğu kadar Mutlağa da karşıt olmayı sürdürenler olarak."[37] Her iki durumda da sonluluk sabit bir karşıtlığın mevcudiyeti olarak takdim edilir. Düşünceye dışsal ve de karşıt olan nesnel bir gerçeklik düşünceyi sınırlar, tıpkı birbirine dışsal ve de karşıt olan kategorilerin birbirlerini sınırlaması gibi.[38]

Bu şekilde yeniden tarif edildiğinde, Kant'ın anlama yetisinin kategorilerinin öznelliği bakımından geleneksel metafiziğin başarısızlığına ilişkin açıklaması, bu kategorilerin *sonluluğu* bakımından bir açıklama haline gelir. Kant'a, Hegel'in müjdecisi olarak methiye düzmek mümkündür artık ve Kant'ın hatası da sonluluğun her iki biçiminin, anlama yetisine rahat vermediğini yalnızca kabul edememesinden ibaret hale gelir.

> Anlama yetisinin belirlenimlerinin sonluluk [alanına] ait olduğu ve bu alanda iş gören bilginin de hakikati elde edemeyeceği kanaatini kabullenmiş olmanın bu muhteşem olumsuz hizmeti için Eleştirel Felsefeye borçluyuzdur. Fakat bu felsefenin tek-yanlılığı, anlama yetisinin bu belirlenimlerinin sonluluğunu, onların onların kendinde-şeyden mutlak bir öte [*Jenseits*] olarak kalmasını bekleyen öznel düşünmemize ait olduğu olgusuna yüklemesine dayanır.

37. *Ans.*, Kısım 25.

38. *Mantık*'ta (1: 17) biçim ile içerik arasındaki yine de sabit üçüncü bir karşıtlığın mevcudiyetinin "düşüncenin belirlenimleri"ni sonlu kılıp böylece sonsuz hakikati kavramakta âciz hale getirdiği ifade edilir: "Çünkü içerikten farklı, yalın biçimler olarak, onları sonlulukla damgalayan ve kendinde sonsuz olan hakikati kavramaktan âciz kılan bir belirlenime vekalet edecek kabul edilirler."

> Aslında anlama yetisinin belirlenimlerinin sonluluğu onların [yalnızca] öznelliğinde yatmaz. Daha ziyade onlar kendilerinde sonludur ve sonluluklarının kendilerinde yattığı gösterilmelidir.[39] Kantçı felsefe, kategorilerin sonluluğunu yalnızca kendi öznelliklerinin biçimsel belirlenimlerine atfederken, bu münakaşada kategorilerin ayrıntıyla tartışılması ve böyle kategorilerin sonlu olarak tanınıp kabul edilmesi önemlidir.[40]

Hegel kategorilerin "kendilerinde" sonlu olmasından söz ederken, "birbirine karşıt... sınırlı içerikler" olmalarını kasteder ve sonluluklarına dair bu yorumu açıkça daha derin ve faydalı olanı şeklinde görür.[41] Kant, "metafizikte -ayrıca diğer bilimlerde ve sıradan düşüncede- kullanılan anlama yetisinin kavramlarının değerini inceleme"ye tâbi tutup onların sonluluğunu bulmuştu. Fakat sonluluklarının, birbirlerine karşıtlıklarının ve birbirlerini karşılıklı sınırlamalarının en önemli veçhesini kaçırmıştı, çünkü "düşüncenin bu belirlenimlerinin *içerik ve karşılıklı ilişkiler*iyle uğraşmayıp onları yalnızca öznellik ile nesnellik arasındaki zıtlığa göre incelemiyordur."[42]

Anlama yetisinin kategorilerinin metafizik spekülasyon için kullanılmasının kaçınılmaz bir başarısızlık anlamına geldiği konusunda Kant ve Hegel hemfikirdir. Kant bu kategorileri muhtemelen sahip olabileceğimiz tek kavramsal düzeni meydana getirdiklerini kabul ettiğinden, ona göre bu başarısızlık metafiziğin olanaksızlığına işarettir. Hegel ise tersine, bu düzeni gözden geçirmenin ya da değiştirmenin olanağını tanır ve böylelikle metafiziğe olanak tanır.

Kant anlama yetisi metafiziğinin (*Verstandesmetaphysik*) başarısızlığını, *metafizik*in imkânsız derecede hırslı hedeflerinin üzerine atarken, Hegel *anlama yetisi*nin sonlu kategorilerinin elverişsizliğini suçlar. *Verstandesmetaphysik*'in başarı-

39. *Ans.*, Kısım 60, Ek 1. *Zusätze* ifadesinin kendisi aslında Hegel'e ait olmadığından, *Zusatz* ile onun daha güvenilir olanı (Kısım 25, bkz. yukarıda s. 127) arasındaki çelişkiyi kaldırmak için araya "yalnızca" koydum.
40. *Ans.*, Kısım 62.
41. Bkz. *Ans.*'den alıntı, Kısım 25, s. 127.
42. *A.g.e.* (vurgu bana ait).

sızlığı göz önüne alındığında, metafiziksel izini sürmelerin, eğer anlama yetisi eleştirilmeksizin kabul ediliyorsa şayet, reddedilmesi gerekir. Ayrıca Hegel, Kant'ı anlama yetisini eleştirel şekilde incelemekte başarısız olmakla suçlar: "Kantçı felsefe alelâde bilginin kategorilerinin ve yöntemlerinin tartışılmadan kabul edilmiş kalmasına izin verir."[43]

JACOBI'NİN KAVRAMSAL BİLGİYİ REDDİ

Daha önce gördüğümüz üzere, Hegel, Jacobi'nin dolaysız bilgi ve sezgi felsefesini, Kant'ın kavramsal bilgiyi görünüşlerle sınırlamasına bir tepki olarak yorumlar.[44] Düşüncenin sonlu kategorileri göz önünde bulundurulduğunda, sonsuz olanı bilme sorununa bir yanıt olarak da yorumlar. Eleştirel Felsefeden önce,

> hakikate yalnızca refleksiyon [*Nachdenken*] aracılığıyla ulaşıldığı yönündeki tüm zamanlara ait önyargıya... göre, düşüncenin [*Denken*], sonluluğu Mutlağın duyusal temsillerinden sıyırmaya yardımcı olduğuna inanılıyordu. Şimdi en azından... düşüncenin *yalnızca şeyleri* sonlu *kılma* etkinliğini icra ettiği ilan edilmiş oldu. Spinoza'ya ilişkin mektuplara Ek VII'de, Jacobi bu münakaşayı en bariz şekilde sunmuş... ve onu bilgiye [*Erkennen*] karşı mücadelesinde kullanmıştır. Bu münakaşada, bilgi yalnızca, *koşullu*dan *koşulluya* geçen düşünceye dahil bir usûl, içinde koşullayan her şeyin *-koşullu koşullar* tarafından- koşullanan olduğu bir dizi boyunca sonlunun bilgisi olarak görülür. Bu münakaşaya göre, açıklamak ya da kavramak [*begreifen*] bir şeyin *başka bir şeyle dolayımlı* olduğunu ve tüm içeriğin yalnızca *belirli, bağımlı* ve *sonlu* olduğunu göstermektir. Sonsuz, hakikat, Tanrı, bilgiyi sınırlayan bu bağlam mekanizmasının dışında kalır.[45]

Jacobi kavramsal bilginin [*Erkennen*], kendilerinin sabit karşıtlarıyla "dolayımlı" veya koşullu olan -ve bu nedenle sonlu ve metafiziksel olarak etkisiz olan- kategoriler kullandığına inandığından, doğrudan sezgi ya da "dolaysız bilgi" uğruna kavramsal bilgiyi reddetti.[46]

43. *Ans.*, Kısım 60.
44. Bkz. Bölüm 3, "Hegel'in Öznellik ile Nesnellik Çözümlemesi".
45. *Ans.*, Kısım 62.
46. *Ans.*, Kısım 63.

Kant ve Hegel gibi Jacobi de sonlu kategoriler aracılığıyla metafiziğin sonsuz nesnelerini kavramanın olanaksızlığını kabul etmiştir. Hegel gibi, ama Kant'tan farklı olarak, bilgiyi sonlu nesnelerle sınırlamaya ve böylelikle metafiziksel bilginin olanağını yadsımaya karşı çıkmıştır. Fakat Kant gibi, ama Hegel'den farklı olarak, tüm kavramsal bilginin sonluluğunu da kabul etmiştir. Dolayısıyla Jacobi, Hegel'in aksine, sonsuz olanın bilgisini kavramsal düşüncenin dışında aramaya zorlanmıştır.

ANLAMA YETİSİNİN MEZİYETLERİ

Hegel anlama yetisinin yalıtık, karşıt, sonlu kategorilerini, sonsuz nesnelere dair metafiziksel spekülasyon için yetersiz görse de, bu kategorileri *tout court* [olduğu gibi] reddetmez. Sonsuz nesnelerin sonlu kategorilerce kavranamayacağını ve sonlu nesnelerin de sadece ve sadece sonlu kategoriler aracılığıyla kavranabileceğini savunur. Eski metafiziği, aklın nesnelerini sonlu yüklemlerle belirlemeye çalışmakla eleştirmesinin yanında şunu buluruz: "Elbette, sonlu şeylere dair mesele onların sonlu yüklemlerle belirlenmesi gerektiğidir. Burada anlama yetisinin etkinliği, kendine has yerindedir. Anlama yetisi, kendisi sonlu olmasıyla, ne olursa olsun, yalnızca sonlu olanın doğasını bilir."[47] Dahası, "anlama yetisinin gerçekten de temel bir işlevini yerine getiren çıkarım yasaları"nın, hakikatin daha yüksek biçimleri için "kullanılamaz" olduğunu savunarak, "içinde geçerli olmak zorunda oldukları bilgi alanlarını göz ardı etmenin adaletsiz" olduğunu kabul eder.[48]

McTaggart, anlama yetisinin kategorilerinin, her nerede uygulanırsa uygulansın, çelişki yarattığını Hegel'in göstermiş olduğunu savunduğunda, sonlu kategorilerin itiraz edilemez ve hatta zorunlu şekilde uygulanışı ile onların metafiziğin sonsuz nesnelerine çelişki-yaratan hatalı uygulanışı arasındaki mühim Hegelci ayrımı göz ardı eder: "Belli bir kategorinin

47. *Ans.*, Kısım 28, Ek.
48. *Mantık*, 1: 17-8.

incelenmesi bizi, *onu herhangi bir özneye yüklüyorsak*, aynı özneye o kategorinin tam karşıtını da tutarlılıkla yüklemeye mecbur olduğumuz sonucuna götürür."[49] McTaggart, Hegel'e göre bu kategorilerin tüm kullanımının, hatta felsefi olmayan sıradan bağlamlarda dahi, gayri meşru olduğunu ve sıradan şekillerde bile onları kullanmak için "[çelişki-yaratan] diyalektik hareketin önünü almayı bir anlığına başarmamız gerektiği"ni öne sürer.[50]

Hegel anlama yetisinin zorunlu işlevinin, kendine has meziyetinin, açık ve kati kategorizasyon ve ayrımlar yapmak olduğunu iddia eder.

> Her şeyden önce, sadece anlama yetisine ait olan düşüncenin [*dem bloß verständigen Denken*] hakları ve meziyetlerinin kabul edilmesi gerekir. Bunlar, anlama yetisi olmadan, gerek teorik gerek pratik alanlarda ne istikrar ne katiyetin elde edilemeyeceği olgusuna dayanır. İlkin, teoride, bilgi, kendisine sunulu nesneleri onların kati farkları uyarınca kavrayarak başlar. Doğanın araştırılmasında örneğin, madde, kuvvet, cinsler vs. farklılaşmıştır ve her biri yalıtılmışlığında sabittir.[51]

Anlama yetisinin kategorileri sonsuz olmadığından, felsefe için yeterli değildir. Fakat sırf belirli oldukları için felsefe için gereklidirler: "Önceki serimlemeden sonra, sonunda felsefenin bile anlama yetisi olmaksızın yapamayacağı olgusunun özellikle belirtilmesine ihtiyaç yok. Felsefileştirme için en hayati şey, her düşüncenin tam katiyetiyle kavrandığı ve müphem veyahut belirsiz bir şeyle tatmin kalınamayacağıdır."[52]

Yalnızca anlama yetisi kati kategorizasyon ve ayrımları yapabildiğinden, ona felsefede bir rol ayırmamak, felsefeyi duyguya ve sezgiye terk etmektir. *Ansiklopedi*'ye *Vorbegriff*'te, kavramsal düşüncenin bu terk edilişi, "Düşüncenin Nesnelliğe Dair Üçüncü Tutumu" olarak tartışılır ve Jacobi'nin

49. *Studies in Hegelian Dialectic*, Londra, 1896, 2. Basım, 1922, s. 1 (vurgu bana ait).
50. *A.g.e.*, s. 11.
51. *Ans.*, Kısım 80, Ek.
52. *A.g.e.*

felsefesiyle örneklenir. Hegel orada bu görüşü, Kant'ın bilgiyi görünüşlerle ve sonlu nesnelerle sınırlamasına tatmin edici olmayan doğal bir yanıt olarak sunar.[53]

Daha öncesinde, *Fenomenoloji*'nin "Önsöz"ünde "Mutlağın kavramsal olarak kavranmasının [*begriffen*] beklenmediği ama hissedilmesi ve sezilmesi gerektiği"[54] yönündeki görüşün hem popülerliği hem de kabul edilemez olması ana konulardı. Orada bu görüşü açıkça Jacobi'yle veya herhangi başka bir figürle özdeşleştirmekten ziyade, Hegel onu zamanın genel bir eğilimi olarak, "zamanımızın *geniş çapta kabul gördüğü* denli de küstah olan bir mefhumu ve onun sonuçları" olarak sunar.[55] Ayrıca Hegel, bu görüşün kaynağını ve ardındaki motivasyonu sempatiyle takip etmek bir yana, enerjisini buna karşı girdiği münakaşaya ayırır.[56]

Sezgici felsefeye saldırısında Hegel, anlama yetisinin felsefe için vazgeçilmezliğini ayrıntıyla tartışır. İlk olarak, bir mefhumun "çözümleme"si kendi öğelerini farklılaştırmayı içerdiğinden ve "farklılaşma [*Scheidens*] etkinliği, anlama yetisinin dayanıklılığı ve çalışması olduğu"[57] için, yalnızca anlama yetisi bizim sıradan, felsefi olmayan mefhumlarımızı ve duyusal temsillerimizi (*Vorstellungen*imizi) çözümleyebilir. Hegel anlama yetisinin çözümleme kapasitesini "en şaşırtıcı ve muazzam ya da daha doğrusu mutlak güç" olarak ve "olumsuz olanın müthiş gücü" olarak över.[58]

53. Bkz. Yukarıda, s. 77, 129-130.
54. *TF*, s. 13. Hegel bu görüşe, "hakikat bazen Mutlağın, dinin ya da varlığın dolaysız bilgisi, bazen de sezgi denen şeyin yalnızca *içinde* ya da sadece o *olarak* var olduğu" görüş olarak da gönderme yapar (s. 12).
55. *TF*, s. 12. (Kaufmann'ın çevirisi, s. 374, vurgu bana ait). Lasson, burada Hegel'in "Jacobi, romantikler, Schlegel ve Schleiermacher"i kastettiğini öne sürer.
56. Bununla birlikte Hegel, sonsuz olanı bilme sorununa bir yanıt olarak daha sonra *Ansiklopedi*'de sunacağı görüşü, bir sonraki cümlede sezdirir: "Bu peygambervari konuşma... belirliliğe (*Horos*) küçümseyici bir bakış atar ve kavram ve zorunluluğa olan mesafesini –bunları sonlulukta ikamet eden refleksiyonla özdeşleştirerek– kasıtlı olarak korur" (*TF*, s. 15).
57. *TF*, s. 29.
58. *A.g.e.*

İkincisi, Hegel anlama yetisini (*Verstand*) genel anlaşılırlıkla (*Verständlichkeit*), yani kamu erişilirliğiyle ilişkilendirir. Anlama yetisinin çözümlemelerinin, kategorileştirmelerinin ve ayrımlarının kaldırılmasıyla birlikte, felsefi hakikatin hiçbir zekâ ve çabanın erişim sağlamasına imkân vermeyeceği, o itiraz edilesi manada ezoterik hale geldiğini iddia eder. "Ayrımların da kesin olarak belirlenebildiği ve değişmez ilişkilerle düzenlenebildiği biçimi geliştirmesi" konusunda anlama yetisinin yetersizliğinden ve daha sonra da sonuçlarından hayıflanır: "Bu gelişme olmadan, bilim genel anlaşılırlığı feda eder ve birkaç bireyin ezoterik bir sahiplenmesi görünümüne sahip olur... Yalnızca tamamıyla belirlenen şey aynı zamanda egzoterik, kavranır [*begreiflich*] ve öğrenilir olup bu nedenle herkese aittir."[59] Hegel sadece *Verstand* ile *Verständlichkeit* arasındaki benzerlikten faydalanıyor değildir. Felsefi hakikat, her insanın sahip olmadığı sadece özel bir sezgiyle açığa çıkıyorsa, bu hakikat sahiden ezoterik olup kamusal olarak erişilebilir değildir.

Hegel, felsefenin zihinsel gereksinimlerinin çoğu insan için çok katı olduğunun gayet farkındadır. Çözümleme, "ciddiyet, acı, sabır ve olumsuzun çalışması"nı gerektirir.[60] Olağan mefhumlar ve duyusal imgelerden (*Vorstellungen*) ziyade, soyut kavramlarla (*Begriffe*) dolu olan felsefi alanda iş görmeye çalışmak, "tepesi üstü yürümeye kalkışmak" gibi, olağandışı, zorlu ve görünüşte lüzumsuzdur.[61] Fakat Hegel, felsefi hakikatin miskinlik ve ahmaklık için erişilemez olmasını kabul edilebilir ve öngörülebilir bulurken, felsefi hakikatin zekâ ve çaba için erişilemez kalabileceğine ilişkin her görüşü reddeder.

Akıl (*Vernunft*), yani felsefeye uygun olan düşünce tarzı, anlama yetisinden (*Verstand*), yani herkeste ortak olan sıradan düşünce tarzından farklı olmasına rağmen, felsefe herkes için erişilebilirse, o halde anlama yetisi aracılığıyla akla ula-

59. *TF*, s. 16.
60. *TF*, s. 20.
61. *TF*, s. 25.

şabilmeliyiz: "[Felsefi] bilimin anlaşılır [*verständige*] biçimi herkese sunulan ve herkes için eşitlenen, bilime giden yoldur. Anlama yetisi aracılığıyla akılsal bilgiye [*zum vernünftigen Wissen*] ulaşmak, bilime yakınlaşan bilincin haklı talebidir; zira anlama yetisi düşünmedir, saf egodur; anlaşılır olan [*das Verständige*] zaten bilinir olandır ve hem bilim için hem de bilimsel olmayan bilinç için ortak olandır –bilimsel olmayan bilincin dolaysız olarak bilime girebilmesini sağlayandır."[62]

İKİLEM VE DİYALEKTİK

Hegel bir ikilemle karşı karşıya kalır: Anlama yetisinin belirli ve sonlu kategorileri, sonsuz olanın felsefi bilgisi için hem vazgeçilmez hem uygunsuzdur. Öyleyse, bir nesneyi kavramsal olarak belirlemek için gerekli olan sabit ayrımlar ve karşıtlıkları bir şekilde muhafaza eden ve bu ayrımlar ve karşıtlıklarda içkin olan sonluluğu aşan da bir felsefi düşünce yöntemi geliştirmelidir. Sonsuz olanı bilme peşindeki felsefi akılda, anlama yetisinin sonlu kategorileri hem saklanmalı hem de olumsuzlanmalıdır –ya da sırf ikili anlama sahip olması sebebiyle Hegel'in sevdiği bir terimi kullanmak gerekirse, *aufgehoben*.[63] Eğer Kant gibi, biz bu kategorileri yalın şekilde muhafaza ediyorsak, akıl sonlu kategorilerin sonsuz olana gayri meşru bir uygulanışı haline gelir. Eğer Jacobi gibi, yalın şekilde olumsuzluyorsak, akıl sırf sezgi ya da inanç olur.

Bu ikilem, Hegel'in *Mantık Bilimi*'nde ve bu mantığın daha kısa olan *Ansiklopedi* versiyonunda kullandığı yöntemin önemli bir kaynağını oluşturur. Bu yöntem, şu meşhur *diyalektik*, anlama yetisinin karşıt kabul edilen kategori çiftlerini incelemeye ve bu kategorilerin, alışılageldik şekilde düşünüldüklerinde, karşılıklı olarak dışlayıcı olup birbirini gerçekten içerdiklerini göstermeye dayanır. Her birinin ait olduğu somut bir bütünden yapılan tek-yanlı soyutlamalar oldukları ortaya konur. Kaufmann haklı olarak, "bu, Hegel'in

62. *TF*, s. 17.
63. "*Aufheben* hakiki çifte anlamını ortaya koyar... olumsuzlayıp aynı zamanda saklar" (*TF*, s. 90). Ayrıca bkz. *Mantık*, 1: 93-5.

Mantık'ının kalbidir; onun çok yanlış anlaşılan diyalektiğinin anlamıdır," der.[64]

Gelgelelim, kategorilerin diyalektik çözümlemesinin, sonsuz olanı bilmeye dair metafizik görev ile bu görev için anlama yetisinin belirli fakat sonlu kategorilerini kullanma zorunluluğunun, bu görev tarafından ortaya konan ikileme nasıl olup da kısmen bir yanıt oluşturduğu açık değildir. Bunu daha belirgin kılmaya çalışacağım.

ÇÖZÜMLEME VE METAFİZİK

İlk olarak, diyalektik olsun olmasın, kategoriler çözümlemesi nihai gerçekliğin doğası hakkında geleneksel metafiziksel spekülasyonla ne yapmalıdır? *Mantık Bilimi*'ni takdim ederken Hegel, "bir metafiziğe sahip olmayan yetişmiş insanların göze çarpan gösterisi"nden uzun uzun dert yanar.[65] Ayrıca *Ansiklopedi*'nin *Vorbegriff*'inde, "metafizikle örtüşen" bir mantıkla bu durumu düzelteceğinin de sözünü verir.[66] *Mantık*'taki kategoriler çözümlemesi, metafizikle nasıl örtüşecektir?

Kaufmann'ın yanıtı, Hegel'in geleneksel metafiziksel spekülasyonun yerine basitçe kavramsal çözümlemeyi geçirmesidir.

> Hegel'le birlikte, metafiziğin nihai gerçekliğin doğası hakkında spekülasyon olması sona erer. "Spekülasyon" ve "spekülatif"ten söz etmeye düşkündür ama işin aslı, *artık doğrulanabilir hipotezler için bilimlere başvuruyor olmamız nedeniyle, hakkında spekülasyonun zamanının çoktan geçmiş olduğunu söyleyebileceğimiz şeylere dair spekülasyon yapmaz. Hegel'le birlikte kategoriler* çözümlemesi, *spekülatif metafiziğin yerine geçer.* Hegel metafiziğe yeni anlamı ve içeriği verir ki, yirminci yüzyılın en iyi felsefecilerinden bazıları için bu hâlâ geçerliliğini korur.[67]

Kaufmann'ın yanıtının iki yararı vardır: Hegel'in *Mantık*'ında, kavramsal çözümlemenin sıklıkla yok sayılan ağır-

64. Kaufmann, s. 194.
65. *Mantık*, 1: 4.
66. *Ans.*, Kısım 24.
67. Kaufmann, s. 195-6.

lığına haklı olarak dikkat çeker ve yine haklı olarak Hegel'in doğa bilimleriyle anakronistik şekilde ve boş yere boy ölçüşmeye çalıştığına dair dayanaksız iddiayı yadsır. Bununla birlikte, doğa bilimleriyle rekabet etmeyi bırakıp kategoriler çözümlemesine geçmek, nihai gerçekliğin bilgisi için geleneksel metafiziksel arayışı zorunlu olarak terk etmek demek *değil*dir.

Hegel metafiziğin doğa bilimleriyle boy ölçüşmeye çalışmaması gerektiğini düşünmüştür, fakat bu, doğa bilimlerinin nihai gerçekliğin doğası hakkında spekülasyon yapmaya dair geleneksel metafiziksel görevi gasp etmiş olmasından değildir. Doğabilimi, geleneksel metafiziğin yerine ancak ikisinin de aynı göreve sahip olması kaydıyla geçebilirdi, ki Hegel'e göre bunlar aynı görevi üstlenmezler. Geleneksel metafiziğin, mutlak ya da *sonsuz* nesneleri bilme gibi farklı görevi varken, anlama yetisinin sonlu kategorilerini kullanan doğa bilimlerinin, sıradan sonlu nesneleri bilmeye dair kendilerine has görevler için uygun olduğunu savunur.

Bu geleneksel metafiziksel görev, halen Hegel'in *Mantık*'ının görevidir. Hegel, metafiziğin geleneksel araçlarını (anlama yetisinin sonlu kategorilerini) sırf onun –dünya, Tanrı, ruh ve özgürlüğün sonsuz, mutlak, "nihai" gerçekliğinin bilgisi– amacını devam ettirdiği için reddeder.

Hegel'in *Mantık*'ındaki kategoriler çözümlemesi, spekülatif metafiziğin yerine geçmez; bu çözümleme, spekülatif metafiziğin *hizmetindedir*; daha doğrusu, o, spekülatif metafizik*tir*.

Mantık Bilimi'nin "Giriş"inde, Hegel kendi *Mantık*'ını "doğanın ve sonlu bir tinin yaratılmasından evvel ebedi özünde olduğu haliyle Tanrı'nın açıklanması" olarak tarif eder.[68] Kaufmann bunu, "Hegel'in tüm yazılarındaki belki de en çılgın imge"[69] şeklinde anar ve *Mantık*'ın bizi dünyanın yaratılmasından evvelki bir zamana geri götüreceği iddiasını makûl şekilde reddeder. Yine de burada bizi ilgilendiren,

68. *Mantık*, 1: 31 (Kaufmann'ın çevirisi, s. 195).
69. Kaufmann, s. 195.

Hegel'in kendi *Mantık*'ını yalın olarak "Tanrı'nın açıklanması" şeklinde kavraması ve bunu "sonlu" olanın alanından çekip almasıdır.

Bu pasaj, *Mantık*'ın *Ansiklopedi* versiyonunun başında tekrarlanır ve bir miktar aydınlığa kavuşturulur: "Varlığın kendisi, onu takip eden varlık-belirlenimleri ve genel olarak mantıksal-belirlenimler, Tanrı'nın metafiziksel tanımları olarak, Mutlağın tanımları olarak görülebilir."[70]

Ansiklopedi'deki pasaj, Hegel'in tam da Spinoza'nın yaptığı gibi, "Tanrı"yı mutlak metafiziksel gerçekliğin alternatif bir teolojik tabiri olarak kullandığını açıklığa kavuşturur. Hegel'in, kendi *Mantık*'ını kategorilerin basitçe bir incelenmesi gibi görmediğini, geleneksel metafiziğin mutlak, sonsuz, nihai gerçekliğinin tanımları veya karakterizasyonu olarak kategorilerin kendi elverişliliklerine göre bir incelenmesi gibi gördüğünü gösterir.

Mantık'ın bu kavranışı, Hegel'in kurduğu tarihsel paralelliklerle daha bir güçlendirilir. *Mantık*'ın ilk üç kategorisinin (*varlık*, *yokluk* ve *oluş*) her birini, o tikel kategoriyi *nihai gerçekliğin eksiksiz karakterizasyonu* olarak kullanmaya girişen tarihsel bir görüşle ilişkilendirir: "İlk olarak Elealılar, özellikle Parmenides, saf varlığın yalın düşüncesinin mutlak ve tek hakikat olduğunu dillendirdi... Şark sistemlerinde yokluğun, boşluğun, mutlak ilke olduğu iyi bilinmektedir. Bu tek-yanlı ve basit soyutlamaların tersine, bilge Herakleitos, oluşun bir üst ve kapsayıcı kavramını vurguladı ve oluşun her şey olduğunu... söyledi."[71] Bu kategorilerden her birinin incelenmesi, mutlak gerçekliği sadece onun aracılığında tanımlama tarihsel teşebbüsüyle ilişkilidir.

DİYALEKTİK VE METAFİZİK

Fakat Hegel'in kategoriler çözümlemesi, nihai gerçekliği karakterize etmenin geleneksel metafiziksel görevine yönelik olsa bile, Hegel'in çözümlemesinin *diyalektik biçimi*nin bu

70. *Ans.*, Kısım 85.
71. *Mantık*, 1: 68.

görevle alakası nasıldır? Daha açık ifadeyle, sonsuz olan mutlak gerçekliği bilme görevi ve bu görev için anlama yetisinin belirli fakat sonlu kategorilerini kullanma zorunluluğunun getirdiği ikileme, diyalektik nasıl bir yanıt oluşturur?

Bir kategorinin sonluluğu ile sonsuz olan Mutlağın bir tanımı veya karakterizasyonu için bu nedenle elverişsiz oluşu, kategorinin onu sınırlayan karşıtıyla sabitlenmiş olmasına dayanır. Örneğin, *varlık* çoğunlukla *yokluk*la karşılanır; *dolaysız*, *dolayımlı*yla; *bir şey*, *başka bir şey*le... (*Etwas*, *ein Anderes*le); *sonlu*, *sonsuz*la. Hegel'in diyalektik çözümleme kalıbı durumdan duruma değişse de, sıradan şekilde karşılıklı olarak dışlayıcı karşıtlar olduğu düşünülen kategorilerin, aslında birbirlerini içerdiğini öne sürmeye defalarca girişir. Karşıt olduğu farz edilen kategorilerin aslında her birinin yalnızca kısmi birer veçhesi olduğu somut bir bütünden yapılan tek-yanlı soyutlamalar olduğu gösterilir.

Ancak, soyutlandığı somut bütünün gerçekliğinin yalnızca kısmi bir veçhesi olan ya da onu tarif eden bir kategori, bu bütünün uygun bir tanımı olamaz. Somut bir bütüne ait uygun bir tanım, tüm kısmi veçheleri kapsamalıdır. Bu nedenle, sıradan şekilde düşünüldüğünde, karşılıklı olarak dışlayıcı olarak görülen kategorileri içeren bir tanıma ihtiyaç vardır –yalnızca bu sonlu, tek-yanlı soyutlamaları içeren değil, onların yanıltıcı uyuşmazlığını da kaldıran bir tanım. Bu, bu soyutlamaları zorunlu öğeler olarak kapsayan daha somut bir kategorinin bir tanım olarak takdimiyle başarılır. Örneğin, *Mantık*'taki ilk kategori çiftinin, *varlık* ile *yokluk*'un, sıradan kanımızın tersine, birbirini dışlamayan soyutlamalar olduğu savunulur ve bunlar "varlık ile yokluğun birliği"[72] denilen *oluş* tarafından kaldırılır.

Diyalektik, karşıt kabul edilen kategori çiftlerini, daha somut kategorilerin zorunlu momentleri (*Momente*) olarak

72. *Sonlu* ile *sonsuz* kategorilerinin çözümlemesi bu kalıbın başka bir örneğini de sağlar. Bkz. s. 140-4. Bu kalıp defaatle kullanılıyor olsa da, her şey bir yana, *Mantık*'ın çözümlemeleri bu kalıba uyar. Bu, Hegel'in, diyalektik biçimi *başlangıçtaki kavrayışını* ve *ideal*ini temsil eder, ki *Mantık*'ın seyrinde asıl çözümlemeler bundan gitgide sapar.

saklar. Fakat daha somut bir kategorinin zorunlu öğeleri olarak, onların karşılıklı dışlayıcılık karakteri kaldırılır ya da olumsuzlanır. Bu kategoriler hem olumsuzlanır hem de saklanır –*aufgehoben* olurlar. Bir kategorinin sonluluğu, Hegel'e göre, karşıt bir kategori tarafından dışlanması ve böylece sınırlanmasına dayandığından, kategorilerin karşılıklı olarak dışlayıcı karakterinin diyalektik tarafından kaldırılması, sonluluklarının da kaldırılmasıdır. Bu sebepten, diyalektik, kısmen de olsa, anlama yetisinin sonlu kategorilerinin, metafiziğin sonsuz gerçekliğini kavramakta kullanılmasının zorunluluğu tarafından ortaya konan ikileme hitap eden felsefi bir yöntemdir. Diyalektik, bu ikilemi, bu kategorileri kaybetmeden onların sonluluklarının kaldırılmasıyla çözer.

Eğer biz, Hegel'in kendi *Mantık*'ını, geleneksel metafiziğin mutlak veya sonsuz gerçekliğinin çeşitli tanımlamalarına yönelik çözümlemesi olarak tarif etmesini göz ardı edersek, bu mutlak gerçekliğin uygun bir tanımına yönelik geleneksel arayışın yine de *o* felsefi görev olduğuna dair Hegel'in ısrarını yok sayarsak, *Mantık*'ını kendi uğruna yapılmış sırf kavram çözümlemesi ve açıklığa kavuşturma olarak görürsek, bu çözümlemenin *diyalektik biçim*ini, yani çeşitli kavram çiftlerinden oluşan, karşıt farz edilen karakterinin defaatle yadsınmasını da açıklayamayız. Hegel'in diyalektiğinin ardındaki geleneksel metafiziksel motivasyonu göz ardı edersek, onu yalnızca daha az anlaşılır kılmak pahasına daha çağdaş hale getirmiş oluruz.

Mantık, karmaşık ve düzensiz şekilde de olsa, bu diyalektik kalıbı tekrar ederek geliştirir. İçinde yanıltıcı şekilde uyuşmaz soyutlamaların, uyumlu ve zorunlu öğeler olarak saklandığı kategoriler varsayılan kendi karşıtlarıyla daha da somut kategoriler içinde uzlaşır ve saklanır. *Mantık*'tan, en azından genel kavranışıyla, mutlak gerçekliğin ilerleyici şekilde daha elverişli hale geldiği bir diziyi sunması beklenir. Hegel, *varlık* ile *yokluğu* takip eden her bir kategorinin, "Mutlağın yalnızca *daha hakiki* bir *tanımı* ve *daha kati* bir *belirlenimi* olarak görüleceği"ni söyler.[73]

73. *Ans.*, Kısım 87.

KÖTÜ SONSUZLUK VE ÖTE

Mutlağın sonsuzluğu, *Mantık*'ın bir varsayımı ve yönteminin bir motivasyonu olduğundan, *sonsuzluğun Mantık*'ta mutlağın bir tanımı olarak görülen kategorilerden biri olması şaşırtıcı değildir: "Yalın bir kavram olarak sonsuzluk, Mutlağın en başta yeni bir tanımı olarak görülebilir."[74]

Fakat Hegel, mutlak gerçekliğin sonsuz olduğunu savunmasına rağmen, bu gerçekliğin, sıradan şekilde anlaşıldığı haliyle sonsuzluk kavramı tarafından elverişli olarak tanımlanamayacağını da savunur. Sıradan şekilde *sonlu* ile *sonsuz*, birbirini dışlayıcı karşıtlar gibi düşünülür; bu haliyle sonsuzun "başka bir şeyin, sonlunun olumsuzlanması" olduğu düşünülür.[75] Ancak paradoksal şekilde *sonsuzluk*, başka herhangi bir kavram gibi, kendisine karşıt bir kavram tarafından dışarıda bırakılıp sınırlanıyorsa sonludur: "Böyle tasvir edildiğinde, sonsuz olanın kendisi, sonlu olanın sadece ama sadece eşidir. Bütünün kendisi değil, bütünün yalnızca bir yanıdır; sınırı ona karşıt olandadır; bu sebeple, o sonlu olan sonsuzdur."[76] Hegel bu sonlu olan sonsuza, "kötü sonsuz, anlama yetisinin sonsuzu" adını verir.[77] Sonsuz, fakat "henüz nihai hakikatinde olmayan."[78]

Daha önceki varlık, yokluk ve oluş kategorilerine yaptığı gibi, Hegel kötü sonsuz kategorisini de onun üzerine inşa edilen bütün bir metafizikle ilişkilendirir. İçinde (kötü) sonsuzun sonlu olandan ayrıldığı kavramsal düzeni, "içinde biri sonlu biri sonsuz iki dünyanın" bulunduğu bir metafizikle özdeşleştirir.[79] Halihazırda işgal ettiğimiz sonlu dünya, bir *Disseits* [bu taraf] vardır, bir de onun ötesinde sonsuz bir dünya, bir *Jenseits* [öte]. Sonsuz olan dünya sonlu dünyadan "ayrıdır" (*abgesondert*), ondan "önce gelir" ve ikisinin de "yeri farklıdır."[80]

74. *Mantık*, 1: 125.
75. *Mantık*, 1: 127.
76. *Mantık*, 1: 133.
77. *Mantık*, 1: 128. Ayrıca bkz. s. 125-6.
78. *Mantık*, 1: 135.
79. *Mantık*, 1: 128.
80. *A.g.e.*

Herhangi bir isim telaffuz edilmese de, Kant'ın kendinde-şey mefhumuna yönelik kendi tartışması, *Fenomenoloji*'nin "Ahlak" başlıklı kısmında Kant'ın etik teorisine dair tartışması ve yine *Fenomenoloji*'nin "Mutsuz Bilinç" başlıklı kısmında Hıristiyan dünya görüşüne dair tartışması Hegel'in dilinde yankılanır. Hegel'in düşüncesinde bir *Jenseits*, bir öte kavramı Kant'ı, Hıristiyanlığı ve kötü sonsuz kavramını birbirine bağlayan ana motiftir.

Başka bir yerde Hegel, Kant'ın kendinde-şeyinin "düpedüz düşüncenin ötesinde" (*schlechthin ein Jenseits des Denkens*)[81] olduğunu ve "yalnızca bir öte olarak belirlendiği"ni (*bestimmt nur noch als Janseits*)[82] söyler. Burada kötü sonsuzun metafiziğini, onun içerdikleri itibarıyla betimler: "Sonlu olan, bu mevcut yer ve zamanın belirli-varlığı [*das hiesige Dasein*] olarak, sonsuz olansa sonlu olanın *kendinde*si olarak kabul edilmesine rağmen, dışında sonlu olanın yerleştiği ve olduğu gibi durduğu erişilmez mesafe, karanlıktaki bir ötedir [*ein Jenseits*]."[83] Bu pasajda kötü sonsuzu, Kant'ın kendinde-şeyi gibi, bir öte, bir *Jenseits* olarak karakterize etmekle kalmaz, kötü sonsuzu doğrudan kendinde-şeye de bağlar.

Fenomenoloji'nin "Ahlak" başlıklı kısmında Hegel, Kant'ın etik teorisinin, deneyimimizin sıradan fenomenal dünyasının yanında, kendinde-şeylere ait ikinci bir numenal dünyanın koyutlanmasına ağırlıkla bağlı olmasından dolayı, özsel olarak bir *Jenseits* olan bir dünyaya itiraz edilesi şekilde bağlı olduğunu öne sürer. Kant'a göre, bir eylem yalnızca duyusal eğilime üstün gelen ödevden kaynaklanıyorsa ahlaki olduğundan, duyusal eğilim ile ahlak arasındaki çatışmanın kaldırılmasının, paradoksal şekilde ahlaki eylemin de kaldırılması demek olduğunu öne sürer. "Ahlak ile duyusallık arasındaki savaşın son bulduğu bu ahlaki tamamlanma," "ahlak ile duyusallığın bu uyumu" aynı zamanda ahlakın da yıkımıdır ve bu sebeple meydana gelişine, "mevcut" hale gelmesine olanak verilemez. Bu nedenle, ahlaki olarak tamamlanma,

81. *Mantık*, 1: 25.
82. *Ans.*, Kısım 44.
83. *Mantık*, 1: 128.

"bilincin ötesine [*jenseits*] içinde hiçbir şeyin katiyetle ayırt edilemediği ya da kavranamadığı sisli bir mesafeye doğru hileyle yerinden edilmiştir."[84]

Hegel, Kant'ın etik teorisinde numenal dünyanın bir hile, ahlakın aynı zamanda utanç verici şekilde yok edilmesi de demek olan ahlaki bir ifa için sonsuz şekilde uzak bir depo, bir dolap/üçkağıt olarak iş gördüğünü düşünür. Bu dünya özsel olarak bir *Jenseits* olduğundan, tanımı itibarıyla asla mevcut değildir, bulunduğumuz zaman ve mekânın daima ötesindedir. Yarının asla gelmediği manada *yarın* gibidir. Bu dünyada bir olayı konumlandırmak, onu belirsiz şekilde ertelemenin sadece hilekâr bir yoludur.

> O halde, bu tamamlanma meselenin yalnızca aldatıcı şekilde yerinden edilmesidir, çünkü ahlak diğer tüm ereklere karşıt olan erek olarak mutlak ereğin bilinci olduğu için ahlakın aslında bu tamamlanmada kendisini terk etmesi gerekirdi. Öyle ki, ahlak bu saf ereğin -duyusallığa müdahalenin, duyusallığa karşıtlığın ve onunla savaşın ve de kendisini duyusallığın üstüne taşımanın bilincinin- *etkinliği*dir. Bu bilincin ahlaki tamamlanma konusunda ciddi olmaması, bu tamamlanmayı sonsuzluğa doğru aldatıcı şekilde yerinden etmesiyle, yani ahlakın asla tamamına eremediğini iddia etmesiyle dolaysız olarak açığa çıkarılır.[85]

Hegel "Mutsuz Bilinç" tartışmasında Hıristiyan bir öteyaşam fikrinin karakterize ederken, bunu Kant'ın numenal dünyasını karakterize ettiği tarzda yapar. Almancada genelde *Jenseits* olarak anılan bu öte yaşamda, yeryüzünde hüsranla sonlanan amaçların gerçekleşeceği farz edilir. Tanımı itibarıyla, "onu kavramaktan kaçan ya da daha ziyade zaten kaçmış olan erişilemez bir öte [*das unerreichbare Jenseits*]"[86]

---

84. *TF*, s. 438-9. Hegel, her zaman yapığı gibi, muğlaklığı lehine çevirir. *Verstellen, yerinden etmek* ya da *gizlemek* anlamlarına gelebilir. Hegel, *aufhe*bende yaptığı gibi, *verstellen*in çeşitli çağrışımlarından eş anlı olarak faydalanır. *Verstelleni hileyle yerinden etmek* diye çevirerek bu ikili çağrışımı korumaya çalıştım.

85. *TF*, s. 439.

86. *TF*, s. 164. *Mantık*'ta kötü sonsuz bir "boş kaçış" (1: 135) olarak, "erişilemez olması" gereken "Erişilemeyen" olarak tarif edilir (1: 138).

olduğu içindir ki, verdiği umut sahtedir: "Arandığı yerde bulunamazdır, çünkü *bir öte*, bulunamayacak türden bir şey olması beklenir."[87] Hıristiyan öte-yaşam, tanımı itibarıyla her daim bir gün mesafede kalan bir yarındaki sahte ödül vaadini sunar.

Hegel, kötü sonsuz, kendinde-şeylere ait Kant'ın numenal dünyası ve Hıristiyan bir öte yaşamdan her birini, özsel olarak bir *Jenseits* olarak görüp, Kantçı ve Hıristiyan kozmolojileri, içinde iki dünyanın yer aldığı, kötü sonsuzun o temel metafiziğinin çeşitlemeleri olarak ele alır. Kötü sonsuzu, mutlağın bir tanımı ve metafiziğin sonsuz gerçekliği olarak reddeder, çünkü o sadece sonlu bir sonsuzdur. Fakat bu reddediş, aşkın bir dünyaya ait hem Hıristiyan hem de Kantçı koyutlarda, kendini kandırma ve hatta sahtekârlık olarak gördüğü şeyden hazzetmemesiyle takviye edilir. Hatta Hegel, kötü sonsuzu reddettiği için, doğru bir sonsuzu bulmanın muazzam felsefi öneminde de ısrar eder: "*Tek başına mesele olan*, kendi belirlenimiyle tikel ve sonlu bir şey haline getirileni sonsuz sanmak değildir. Bu nedenle, derin dikkatimizi burada bu ayrıma yönelttik; *felsefenin zemin kavramı* [*Grundbegriff*], *hakiki sonsuz* buna bağlıdır."[88]

*Sonsuz*un ona karşıt bir *sonlu* tarafından sınırlanması kaldırılmalıdır, bu, onların bağımsız ve karşıt vasıflarının kaldırılması ve kendisi *hakiki sonsuz* olan daha yüksek bir kategoride, bağımsız öğeler olarak korunmasıyla –sonsuz olanı sınırlayan karşıtlığın kaldırılmış olmasıyla– olur. Bu süreçte hem sonlunun hem de kötü sonsuzun bağımsız gerçekliği, ki kendisi de sonludur, yadsınır ve bu her ikisinin daha yüksek bir somut bütünden yapılan tek-yanlı soyutlamalardan ibaret olduğu gösterilir. Böylelikle Hegel onların "asılsız bir şey, *ideal* bir şey"[89] olduğunun gösterildiğini ve "sonlunun bu idealliğinin *felsefenin ana noktası* [*Hauptsatz*] olduğu"nu söyler.[90]

87. *A.g.e.*
88. *Ans.*, Kısım 95 (vurgu bana ait).
89. *Ans.*, Kısım 95.
90. *A.g.e.* (vurgu bana ait).

Metafiziğin *sonsuz* gerçekliğini elverişli şekilde karakterize edecek bir kategoriye duyulan ihtiyacın, Hegel'in *Mantık*'ının ve onun diyalektik yönteminin asıl motivasyonlarından biri olduğu açık hale gelmiş olmalıdır.

MANTIK TUTKUSU

Walter Kaufmann, Josiah Royce'un "tutkunun mantığı" tabirini, *Fenomenoloji*'deki diyalektiğin tinini ifade etmesi bakımından yerinde bulur. Kaufmann'ın aklında, her bir bilinç biçimini, her dünya görüşünü mümkün olduğunca uzağa itme, sonunda da onu tüketip hatalarını ve sınırlamalarını açığa vurma yönündeki, *Fenomenoloji*'nin tutkulu girişimi vardır. Şöyle der: "Goethe *Fenomenoloji*'nin diyalektiğinin tinine basitçe yakın değildi, kendi büyük *Bildungsroman*'ı olan *Wilhem Meister*'de yazmış olduğuyla onu muhtemelen derinden etkilemişti: 'Hatadan korumak değildir insanların eğitmeninin ödevi, hata yapana kılavuzluk etmek, hatta hatasıyla dolu bir kaptan ağzını çalkalamasına izin vermektir –işte eğitmenlerin bilgeliği.'"[91]

Kaufmann'ın da dediği gibi, Royce'un, Hegel'le sınırlı olmayan genel bir yöntem olarak diyalektikle alakalı tam da bu noktaya parmak bastığı doğrudur: "Hata yapmadan ve hatamızı aşmadan, Sokratesçi ironinin de zaman zaman işaret ettiği üzere, bilge olunmaz... Hata terbiye edilmemiş zihnin sırf bir arazı değildir, kendinde olduğu haliyle hakikatin bir özelliği veya momenti veyahut zorunlu bir aşamasıdır."[92] Birkaç sayfa sonra Royce, "tutkunun mantığı" ifadesini kullandığında Kaufmann, onun bunu kendisinin kullandığı anlamda kullanmadığını açıklığa kavuşturamaz. Kaufmann'a göre, *Fenomenoloji*'nin diyalektiğinin kendisi tutkulu bir usûldür –tutkunun bu mantığı, tutkulu bir mantıktır. Diğer yandan Royce, duygularımızın ya da tutkularımızın sıklıkla çelişik veya diyalektik olduğunu iddia eder sadece; kendisinin tutkunun bir mantığı fikri, tutkularımızın çelişik vasfı üzerine modellenmiş bir mantıktan ibarettir.

91. Kaufmann, s. 170.
92. Royce, s. 79.

Royce, "sözde antitetik veya diyalektik yöntem"in doğuşunu açıklamaya çalışır. Böyle bir yöntemin doğruluğuna olan ilginin, eğer "zihinde görünüşte antitetik veya diyalektik düşünme vakaları" yoksa ortaya çıkamayacağını ve bunun yanında "idealistlerin böylesi vakalara iye olduklarına inandıkları"nı öne sürer.[93] "*Resimlemeler*in ilk sınıfı"nı oluşturan, çağın "popüler kanı ve toplumsal eyleminin, âni ve çelişik değişimleri"nden bahis açar –örnek vermek gerekirse, "Devrimin [bireysel özgürlüğü güvenceye alma niyetindeki 1789 Devrimi] neticesi askerî despotizmdir."[94] Daha sonra, çelişki örneklerinin ikinci sınıfı olarak duygularımızdan söz eder: "Elbette devrimci eğilimlerin bu bariz örneği felsefecilerimizin refleksiyonlarını ayağa kaldırdı. Fakat bu örnek tek değildi. Tüm büyük duygular diyalektiktir. Fırtına ve coşku ile klasik ve romantik edebiyatın trajedileri tutkunun bu *çelişik* mantığının portreleridir... Byron'ın gücü ve büyüsü, onun *çelişkileri* nedeniyledir. Yaşama dair duygusal taleplerinin azametinden dolayı yalnızca beyhudelik ve başarısızlıkla karşılaşır."[95]

Royce, ardından, tutkular veya "edilgin duygular" ile "etkin irade"yi karşılaştırıp iradenin diyalektiği *daha iyi* örneklediğini savunur: "Böylesi tüm fenomenlerin duyguların mantıksızlığını katiyetle ifade ettiğini söylemek kolaydır. Gelgelelim daha yakından bir bakış, bu diyalektik eğilimin duygulardan ziyade etkin iradeye ait olduğunu gösterir."[96]

Royce, tutkulardan veya duygulardan çelişkiye dair çeşitli resimlemelerin yalnızca biri olarak ve de çelişkinin hayati öğe olduğu diyalektik yönteme dair çeşitli modellerden biri olarak söz eder.

Diyalektiğin faziletlerini tartışırken Royce, Kaufmann gibi, hatalı görüşleri kucaklamanın ve sonra da onları aşmanın pedagojik değerine işaret eder. Ancak Kaufmann'dan farklı olarak, Royce bu görüşlerin yanılgılarını açığa çıkarmak

93. *A.g.e.*
94. s. 81-2 (vurgu bana ait).
95. s. 82-3 (vurgu bana ait).
96. s. 83.

adına onların *tutkuyla* kucaklanması gerektiği görüşünde ısrar etmez. Goethe'nin sözcüklerini kullanacak olursak, Royce "hatadan korumak değildir insanların eğitmeninin ödevi" kısmını savunur ama aynı zamanda "hatasıyla dolu bir kaptan ağzını çalkalamak" gerektiğine aldırış etmez.[97]

Kaufmann "tutkunun mantığı"nı, "hoş bir tabir" ve de "pek imalı bir tabir" olarak anmakla yetinir. Ne yazık ki, bu tabirin ona ima ettiği şeyin, Royce'un kastettiğiyle aynı olmadığını açıklığa kavuşturmayarak, *Fenomenoloji*'nin tutkular (duygular) üzerinden modellenen bir mantığı kullanmakla kalmayıp, başlı başına tutkulu bir mantık olduğuna dair kendi kusursuz önerisinin özgünlüğüne zarar vermiş olur.

Gelgelelim, Kaufmann, *Fenomenoloji*'yi tutkunun bir mantığı olarak görmenin aydınlatıcı olduğunu düşünürken, Hegel'in *Mantık*'ındaki tutkuyu görmede başarısız olur: "*Mantık*'ın diyalektiği *Fenomenoloji*'nin diyalektiğinden biraz farklıdır: Onun bir tutku mantığı olduğu söylenemez."[98] Bununla birlikte ben Hegel'in *Mantık*'ının tam da Kaufmann tarafından öne sürülen sözcük öbeğiyle aynı manada bir "tutkunun mantığı" olduğunu iddia etmek istiyorum.

Kaufmann kendi konumunu doğrulamak için Hegel'den alıntılar: "Mantık sistemi tüm duyusal somutlaşmadan azade, gölgeler âlemi, yalın özler [*Wesenheiten*] dünyasıdır... Burada o duyusal sezgilerden ve amaçlardan, duygulardan uzak, görevlerin peşine düşer..."[99] Kaufmann şöyle bitirir:

> Hegel, bununla birlikte, bizi başka bir Odysseus olarak karşılar; *Fenomenoloji*'de onun Serüvenini [*Odyssey*] izleriz, tinin sakinleşip yerleşebileceği bir yuva arayışının muhteşem yolculuğunu; *Mantık*'taysa, onu gölgeler âleminin içine dek takip etmemiz istenir bizden. Tutkuların yerlerini aldıkları bir dünyaya taşınırız bir

97. Royce, bizatihi Goethe'nin *Wilhelm Meister*'ini alıntılar ama bunu onun çelişkileri için yapar: "Her şeyi terk ederek her şeyi kazanmada bir zafer vardır. Wilhelm Meister, Saul gibi, eşekleri aramaya koyulur ama bir Krallık bulur" (s. 83).

98. Kaufmann, s. 194.

99. *Mantık*, 1: 41 (Kaufmann'ın çevirisinden, s. 194).

> tarafta; buradaysa tutkular geride kalır. Kategorileri ve Kavramları temaşa edeceğizdir –ve onların tek-yanlı soyutlamalar olup, göründükleri gibi olmayan gölgelerden ibaret olduğunu göreceğizdir.[100]

Herkesin kabul edeceği üzere, *Mantık* tutkular veya duygulardan ziyade soyut kavramlarla uğraşır. Fakat soyut kavramların *Mantık*'taki ele alınışı, bilincin somut biçimlerinin *Fenomenoloji*'deki ele alınışı gibidir. Tam da bu açıdan *Fenomenoloji*'nin diyalektiğinden tutkulu bir usûl meydana getirilir. *Fenomenoloji*'nin tutkusu, bilincin her biçimini sırayla, tamamen içten şekilde kucaklamasına –dünyayla ilişki kurmanın her birinde tamamıyla elverişli şeklini bulma girişimine– dayanır. Benzer şekilde, *Mantık*'ın tutkusu, göz önüne alınan her bir kategoride tastamam bir kozmolojinin, yekpare bir metafiziğin, mutlağın elverişli bir tanımının temelini bulma girişiminden ibarettir. Hem *Fenomenoloji*'de hem *Mantık*'ta, Hegel'in diyalektiğinin tutkusu, bilincin her bir ardışık kategori ya da biçimde nihai sorunlara nihai çözüm bulma girişimine dayanır.

100. Kaufmann, s. 194.

Ek

Tinin Fenomenolojisi'nin "İçindekiler"i

Önsöz

Giriş

A. BİLİNÇ

I. Duyu-kesinliği, "bu," ve kanı

II. Algı, şey ve aldanma

III. Kuvvet ve anlama yetisi, görünüş, duyularüstü dünya

B. KENDİNİN-BİLİNCİ

IV. Kendinin-kesinliğinin hakikati

- A. Kendinin-bilincinin bağımlılığı ve bağımsızlığı; efendilik ile hizmetkârlık
- B. Kendinin-bilincinin özgürlüğü; Stoacılık, kuşkuculuk ve mutsuz bilinç

C. (AA) AKIL

V. Aklın kesinliği ve hakikati

- A. Akıl, gözlemleyen
- B. Akılsal kendinin-bilincinin kendisi aracılığıyla edimselleşmesi
- C. Bireysellik, kendinde ve kendisi için gerçek olan

(BB) TİN

VI. Tin
- A. Hakiki Tin. *Sittlichkeit*
- B. Kendisinden yabancılaşmış Tin. *Bildung*
- C. Kendinden emin Tin. *Moralität*

(CC) DİN

VII. Din
- A. Doğal din
- B. Sanat-dini
- C. Vahiy dini

(DD) Mutlak Bilgi

VIII. Mutlak Bilgi

Kaynakça

Ayer, A.J. *The Problem of Knowledge*, Penguin Books Inc., Edinburgh ve New York, 1956.

Ewing, A.C. *A Short Commentary on Kant's Critique of Pure Reason*, 2. Basım, Methuen, Londra; University of Chicago Press: Chicago, 1950; karton kapaklı baskı, Phoenix Books, Chicago.

Findlay, John N., *Hegel: A Re-examination*, Londra ve New York, 1958; karton kapaklı baskı, Collier, New York.

Hayyam, Ömer, *The Rubaiyat*, Çev. Edward Fitzgerald, 1851; yeniden basım, Doubleday, N.Y. Garden City, 1952 [Sâdık Hidâyet, *Hayyam'ın Terâneleri*, Çev. Mehmet Kanar, Yapı Kredi Yay., İstanbul, 2019].

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundriße* (1830), Ed. Friedhelm Nicolin ve Otto Pöggeler, Felix Meiner, Hamburg, 1959; *The Logic of Hegel* (gözden geçirilmiş 2. basım, Oxford, 1892); Kısım 1 olarak, *Hegel's Philosophy of Mind* (Oxford, 1894); Kısım 3 olarak William Wallace tarafından çevrildi [Türkçede Kısım 1: *Mantık Bilimi: Felsefi Bilimler Ansiklopedisi I (Küçük Mantık)*, Çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul, 2014].

--------, *Grundlinen der Philosophie des Rechts*, Ed. Johannes Hoffmeister, Felix Meiner, Hamburg, 1955; *Philosophy of Right* (Oxford University Press, Oxford, 1942) olarak T. M.

Knox tarafından çevrildi [*Tüze Felsefesi*, Çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul, 2006].

--------, *Hegels theologische Jugendschriften, nach den Handschriften der Kgl. Bibliothek in Berlin*, Ed. Herman Nohl. Verlag von J.C.B. Mohr, Tübingen, 1907; Richard Kroner'in giriş yazısı ve fragmanları çevirisiyle birlikte *Early Theological Writings* olarak T. M. Knox tarafından çevrildi (University of Chicago Press, Chicago, 1948).

--------, *Phänomenologie des Geistes*, Ed. Johannes Hoffmeister, Felix Meiner, Hamburg, 1952; J. B. Baillie tarafından *The Phenomenology of Mind* olarak çevrildi (2 Cilt, George Allen & Unwin, Londra; Macmillan, New York, 1910; gözden geçirilmiş 2. basım, tek cilt, a.y., 1931); "Önsöz", *Hegel* (aşağıya bkz.) içinde, Walter Kaufmann tarafından çevrildi [*Tinin Görüngübilimi*, Çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul, 2015].

--------, *Sämtliche Werke: Jubiläumsausgabe*, 20 Cilt, Ed. Hermann Glockner, Fromann, Stuttgart, 1927-30; 4 ciltlik çok faydalı bir *Hegel-Lexikon*'la (1935-39; gözden geçirilmiş 2. basım, 2 cilt, 1957) birlikte.

--------, *Die Vernunft in der Geschichte*, Ed. Johannes Hoffmeister, Felix Meiner, Hamburg, 1955 [*Tarihte Akıl*, Çev. Önay Sözer, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2003].

--------, *Wissenschaft der Logik*, Ed. Georg Lasson, 2 Cilt, Felix Meiner, Hamburg, 1923; *Science of Logic* (2 cilt, George Allen ve Unwin: Londra, 1929) olarak W. H. Johnston ve L. G. Struthers tarafından çevrildi [*Mantık Bilimi (Büyük Mantık)*, Çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul, 2014].

Hume, David, *Dialogues Concerning Natural Religion* (1779), Hafner Publishing Company, New York, 1948 ["Doğal Din Üstüne Söyleşiler," *Din Üstüne*, Çev. Mete Tunçay, İmge Kitabevi, Ankara, 2016].

Kant, Immanuel, *Kritik der reinen Vernunft* (*Original-Ausgabe* A, 1781; B, 1787), Ed. Raymond Schmidt, Felix Meiner, Hamburg, 1930; *Critique of Pure Reason* (1929; gözden geçirilmiş baskı, 1933; yeniden basım, Macmillan, Londra;

St. Martin's, New York, 1958) olarak Norman Kemp Smith tarafından çevrildi [*Arı Usun Eleştirisi*, Çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul, 2008].

--------, *Prolegomena zu einer jeden zukünftigen Metaphysik* (1783), Ed. Karl Vorländer, Felix Meiner, Leipzig, 1926; *Prolegomena to Any Future Metaphysics* (Library of Liberal Arts: New York, 1950) olarak Lewis White Beck tarafından çevrildi [*Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena*, Çev. İonna Kuçuradi ve Yusuf Örnek, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara, 2002].

Kaufmann, Walter A., *From Shakespeare to Existentialism*, Beacon Press, Boston, 1959, özellikle 7, 8 ve 9. kısımlara bkz., "The Hegel Myth and Its Method," "The Young Hegel and Religion," ve "Hegel: Contribution and Calamity" [İlk iki yazı için: "Hegel Miti ve Yöntemi" ve "Genç Hegel ve Din", *Hegel Üzerine Yorumlar I*, Çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul, 2014].

--------, *Hegel: Reinterpretation, Texts, and Commentary*, Doubleday, N.Y. Garden City, 1965.

Kroner, Richard, *Von Kant bis Hegel*, 2 Cilt, Mohr, Tübingen, 1921.

Marcuse, Herbert, *Reason and Revolution: Hegel and the Rise of Social Theory*, Oxford, 1941; 2. Baskı, New York, 1955; Yeniden basım, Beacon Paperback, New York, 1960 [*Us ve Devrim: Hegel ve Toplumsal Kuramın Doğuşu*, Çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul, 2013].

McTaggart, J.M.E.M., *Studies in the Hegelian Dialectic*, [Cambridge] University Press, Cambridge, 1896.

Mure, G.R.G., *An Introduction to Hegel*, Clarendon Press, Oxford, 1940.

Myers, Henry Alonzo, *The Spinoza-Hegel Paradox*, Cornell University Press, Ithaca, 1944.

Neurath, Otto, *Erkenntnis*, Felix Meiner, Leipzig, 1932.

Nietzsche, Friedrich, *The Portable Nietzsche*, Ed. ve Çev. Walter Kaufmann. Viking Press, New York, 1954 [Kaynak gösterilen kısım için: *Böyle Söyledi Zerdüşt*, Çev. Mustafa Tüzel, İş Bankası Kültür Yay., İstanbul, 2016, s. 49].

Quine, Willard Van Orman, *Methods of Logic*, Holt, New York, 1950.

--------, *Word and Object*, M.I.T. Press, Cambridge, Mass. [Massachusetts], 1960.

Reps, Paul, Ed. *Zen Flesh, Zen Bones*, Doubleday, N.Y. Garden City, 1961 [*Eti Kemiği Zen*, Çev. Yalın Karabey, Everest Yay., İstanbul, 2018].

Royce, Josiah, *Lectures on Modern Idealism*, Yale University Press, New Heaven, 1919; karton kapak yeniden basım, a.y., 1964.

Ryle, Gilbert, *The Concept of Mind*, Barnes and Noble, New York, 1949 [*Zihin Kavramı*, Çev. Sara Çelik, Doruk Yay., İstanbul, 2011].

Sartre, Jean-Paul, *Being and Nothingness*, Çev. Hazel Barnes, The Philosophical Library, New York, 1956 [*Varlık ve Hiçlik: Fenomenolojik Ontoloji Denemesi*, Çev. Turhan Ilgaz ve Gaye Çankaya Eksen, İthaki, İstanbul, 2018].

Spinoza, Baruch, Ethics, Çev. R.H.M. Elwes, Dover Publications, New York, 1951 [*Etika*, Çev. Hilmi Ziya Ülken, Dost Kitabevi, Ankara, 2016].

Stace, W. T., *The Philosophy of Hegel: A Systematic Exposition*, Londra, 1924; karton kapak yeniden basım, Dover Publications, New York, 1955 [*Hegel Üzerine*, Çev. Murat Belge, Fol Kitap, Ankara, 2019].

Strawson, P.F., *Individuals: An Essay in Descriptive Metaphysics*, Methuen, Londra, 1959.

Ziff, Paul, *Semantic Analysis*, Cornell University Press, Ithaca, 1960.

Dizin

A
Algı 33, 149
Anlama Yetisi 34
Antinomiler 124, 125
Araç 30, 51, 69, 79, 88, 104, 136
Araz; ve öz 114
Aristoteles 67
Arnauld, Antoine 58
Aufheben 134
Aurelius, Marcus 50

B
Bağımsızlık 53
Berkeley, George 78
Bilinç: biçimleri; 30, 31, 32, 37, 48, 109 Fenomenoloji'nin A kısmı; 33, 48, 62
Byron 145

C-Ç
Çalışma 44
Çelişki 24, 46, 57, 58, 60, 124, 125, 126, 130, 131, 145
Çeviriler 24
Çilecilik 58, 60, 61

D
Descartes: Kartezyen zihin kavramı 77
Devrim 153
Dile gelmezlik 107
Din 4, 57, 150, 152
Diyalektik 35, 138, 139
Dogmatizm 123
Dolaysız bilgi 77, 79, 129, 132
Dünya 43
Duyu-kesinliği 48, 149

Duyusallık 141

E
Elealılar 137
Empirizm 72, 78
Epiktetos 50
Etik: ;Kant'ın Etiği; 30
etik ve estetik değerlendirmelerin göreceliliğini 96
Ewing, A.C. 91, 151

F
Felsefe Tarihi 67, 77, 79
Felsefi Bilimler Ansiklopedisi 22, 27, 29, 83, 151 ;*-ne Vorbegriff 93, 95, 131, 135*
Fichte 79, 81, 82, 90, 94
Findlay, J.N. 24, 27, 33, 34, 39, 40, 41, 44, 45, 46, 151
Freud 36, 51, 60

G
Gerçeklik 35, 55, 56, 114, 127
Goethe, Wilhelm Meister 144, 146

H
Hakikat 29, 63, 87, 119
Hamlet 54
Hayyam, Ömer 58, 59, 151
Haz ilkesi 36
Herakleitos 137
Hıristiyanlık 60
Hume, David; *Din Üstüne* 57, 58, 77, 78, 152

I-J
İstek (*Begierde*) 36, 38, 40, 43
Jacobi 79, 94, 129, 130, 131, 132, 134
Jenseits (öte, öte-yaşam) 60, 73, 127, 140, 141, 142, 143

K
Kant 22, 30, 64, 66, 67, 68, 69, 70, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 89, 90, 91, 92, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 113, 116, 118, 119, 120, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 132, 134, 141, 142, 143, 151, 152, 153
karşıtlar 120, 122, 129, 138, 139, 140
Kaufmann, Walter 15, 24, 25, 27, 30, 33, 34, 37, 41, 43, 45, 46, 47, 57, 61, 67, 78, 92, 132, 134, 135, 136, 144, 145, 146, 147, 152, 153
Kendinin-bilinci 35, 36, 37, 38, 40, 42
Kavramlar (*Begriffe*) 48, 132, 133
Kavramsal çözümleme 71, 95, 135
Kierkegaard, Søren 59
Kroner, Richard 67, 152, 153
Kudret İradesi 36

L
Leibniz 77

M
Mantık Bilimi 22, 23, 24, 27, 29, 33, 68, 69, 71, 76, 82, 84, 87, 121, 134, 135, 136, 151, 152
Marx 33, 44
Matematik 29, 32, 66
McTaggart, J.M.E.M. 130, 131, 153
Moment 35
Mure, G.R.G. 67, 153
Mutlak: mutlak bilgi; 22, 30, 31, 52, 71, 78, 79, 84, 116 mutlak nesneler; 81, 116, 117, 118 mutlak güç; 132 mutlak gerçeklik; 137, 138, 139, 140, 143 mutlak hakikat; 66, 75, 76, 78 Mutlak 20, 44, 46, 53, 55, 56, 57, 66, 69, 70, 71, 118, 120, 127, 136, 139, 142
Mutsuz Bilinç 58, 60, 141, 142
Myers, Henry Alonzo 67, 153

N
Neurath, Otto 88, 153
Nietzsche 36, 60, 61, 153

O-Ö
Otonomi. Ayrıca bkz. Bağımsızlık, Kendine-yeterlik 49, 50, 62, 63, 86
Özgürlük 50, 52, 63
Öznellik 93, 129
Öznelerarasılık 97, 108
Özne-nesne ayrımı 48, 73, 84

P
para-fenomenal hipotez 90
Parmenides 137
Platon 4, 67
Polonius 54

Q-R
Quine, W.V.O. 88, 112, 154
Romantizm 94
Royce, Josiah 24, 27, 31, 34, 41, 43, 45, 46, 47, 51, 53, 58, 59, 62, 67, 144, 145, 146, 154
Ryle, Gilbert 89, 154
Ruh 97, 116, 119, 122, 125, 136

S-Ş
Sanat 150
Sartre 1, 33, 38, 58, 154
Schelling 4, 79, 92
Schlegel 4, 132
Schleiermacher 132
Sezgi 79, 93, 94, 129, 131, 132, 133, 146
Sokratik ironi 144
Sophokles, *Antigone* 30
Soyutlama: kendinde-şeyin soyut doğası 89
Stace, Walter 91, 154

Strawson, P.F. 110, 154
Spinoza 4, 67, 77, 120, 121, 129, 137, 153, 154

T
Tanık 42, 43, 67, 68
Tanrı 69, 87, 104, 105, 122, 125, 129, 136, 137
Tikeller 102, 103, 104, 106, 108, 109, 110, 112, 113
Tin 33, 49, 62, 63, 87, 150
Tinin Fenomenolojisi 10, 14, 22, 27, 30, 33, 84, 85, 149
Tümeller 102, 110, 113
Tümlük 121, 123

U-Ü
Üçüncü halin olanaksızlığı yasası 125

V
Varlık, yokluk, oluş
Verstellen 142
Vorstellung 48, 70, 101, 132, 133

Z
Ziff, Paul 105, 154
zorunluluk 54, 96, 97, 100, 124, 135, 139

İnsanın tüm yapıp etmelerinin hakikati amaçladığından hareket eden bir filozofla karşı karşıyayız. Bu yapıp etmeleri arasında felsefe etkinliğiyse, insanı insan yapan en üst ve değerli etkinlik. Felsefe, en sıradan deneyimle başlayıp bilim, sanat, din, etik, siyaset ve tarihin bilgisiyle deneyim alanını genişleten ve bu alanların içinden süzülerek varlığı en genel anlamıyla açıklayan bir bilgi olarak hakikati amaçlamaktadır.

Hegel'in felsefe kavrayışı muazzamdı. O, felsefenin üstlendiği görevi mutlak, yani sınırı olmayan bir bilginin edinilmesi olarak kavramıştı. Önceki filozofların insanın bilgisine bir sınır çekmelerine karşı, felsefenin asli görevini hatırlatırcasına, onların getirmiş olduğu sınırlamaların yanlışlığını göstermeye girişti. Bu çaba belki de hayalperestçeydi, ama felsefi tutkunun geleneksel ihtişamını yeniden kazandırmak adına kahramanca bir çaba olduğu da aşikâr.

Hegel'in felsefesi çoğunlukla anlaşılmaz, zor ve nüfuz edilemez olarak görünür. Bu hayranlık verici ve etkileyici düşünürü daha erişilir kılmak adına Ivan Soll, onun felsefesinin özünü değerlendirme, açıklama ve yerli yerine oturtmaya girişiyor. Bu kitap özellikle Hegel'in felsefi yazılarının çekirdeğini oluşturan dört kitabından üçü üzerine yoğunlaşıyor: *Tinin Fenomenolojisi, Mantık Bilimi ve Felsefi Bilimler Ansiklopedisi*. Soll, bunların sıklıkla gözden kaçan sürekliliğini vurgularken, onları tek bir felsefi girişimin öğeleri olarak sunuyor.



AYRINTI • FELSEFE
ISBN: 978-605-314-421-2
9 786053 144212

KDV'den muaftır. 20 ₺