Felsefe Dergisi
Journal of Philosophy

ARKHE-LOGOS

ISSN 2459-0746

πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει.
"Bütün insanlar, doğaları gereği bilmek isterler."

Sayı 10 *Issue*
Güz/ *Autumn*
2020

HEGEL ÖZEL SAYISI



Editör: İ. Berk Özcangiller

Bilgelik Erdem SENTEZ Düşünce Bilgi
σοφία ἀρετή ἔννοια ἐπιστήμη

Felsefe Dergisi *Journal of Philosophy*

ARKHE-LOGOS

πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει.
"Bütün insanlar, doğaları gereği bilmek isterler."

Sayı 10 *Issue*

Güz/ *Autumn*
2020

Hegel'in Mantık Bilimi'nde Parmenides Eleştirisi
ARİF YILDIZ

Bir ve Kavram: Hegel'in Platon'un Parmenides'inin Yorumu Üzerine
ALLEGRA DE LAURENTIIS
Çev. KEZİBAN DER

Platon'un Ruhu ve Hegel' in Tini
ENVER ORMAN

Hegel'in Aristotelesçi Akıl Öğretisini Sahiplenişi
ALFREDO FERRARIN
Çev. İ. BERK ÖZCANGİLLER

Solon ve Peisistratos Çıkmazı: Hegel'in Perspektifinden Platon ve Aristoteles'in Politik Felsefeleri Üzerine Bir İnceleme
BAHADIR SÖYLEMEZ

Hegel ve Yeni-Platonculuk
EYÜP ALİ KILIÇASLAN

Hegel'in Kapatan-Oluş'unda Yeri Olmayan Novum
BARIŞCAN DEMİR

XIX. Yüzyılda İtalya'da Hegelcilik ve Bertrando Spaventa
SEVGİ DOĞAN

Georg Wilhelm Friedrich Hegel'in Eğitim Düşüncesi
NURGÜL KARABAĞ ERDEM

SENTEZ

ISSN 2459-0746
9 772459 074600

ARKHE-LOGOS

πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει.
"Bütün insanlar, doğaları gereği bilmek isterler."

Felsefe Dergisi / *Journal of Philosophy*
Yıl / *Year*: 2020 Sayı / *Issue*: 10
Güz / Autumn 2020

ISSN 2459-0746

Kapak ve İç Düzen: Sentez

SAHİBİ: Sentez Yayın ve Dağıtım Eğitim ve Öğretim Kurumları Tic. ve San. A.Ş.
adına Tekin Çanga

SENTEZ YAYIN VE DAĞITIM EĞİTİM ve ÖĞRETİM KURUMLARI TİC.ve SAN. A.Ş.
Cumhuriyet Cad. Eski Tahıl İçi No:5 BURSA Sertifika No: 14399
Tel: (0 224) 225 11 80 (pbx) Faks: (0 224) 225 02 00
bilgi@sentezdagitim.com.tr

Baskı: SONÇAĞ MATBAACILIK
İstanbul Cad. İstanbul Çarşısı 48/48
İskitler/ANKARA
Tel: o. 312. 341 36 67
Sertifika No: 47865

Arkhe-logos uluslararası hakemli bir dergidir ve birinci sayıdan itibaren ***The Philosopher's Index*** tarafından taranmaktadır.

Arkhe-logos is an international refereed journal of philosophy and is indexed by ***The Philosopher's Index*** from the first issue.

Arkhe-logos'ta yayınlanan telif, çeviri ve diğer akademik çalışmaların içeriğinden yazarlar sorumludur. Dergi bu konuda sorumluluk kabul etmez.

Arkhe-logos does not assume any responsibility for the content of the articles. All responsibilities belong to authors.

***ARKHE-LOGOS* 2016 yılında H. Nur BEYAZ ERKIZAN tarafından kurulmuş olan uluslararası bir felsefe dergisidir.**

EDİTÖR
Prof. Dr. H. Nur BEYAZ ERKIZAN
(Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Türkiye)

EDİTÖR YARDIMCILARI

Doç. Dr. Aylin ÇANKAYA, (Antik yunan felsefesi, antik yunan trajedileri, Aristoteles, felsefe tarihi, feminist felsefe; Celal Bayar Üniversitesi, Türkiye)
Doç. Dr. Eray YAĞANAK, (Politika felsefesi, Hobbes, Kant, etik; Mersin Üniversitesi, Türkiye)
Doç. Dr. Esra ÇAĞRI MUTLU, (Antik yunan felsefesi, Aristoteles, felsefe tarihi, pre-sokratikler, feminist felsefe; Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Türkiye)
Dr. C. Cengiz ÇEVİK, (Latin dili ve edebiyatı, Helenistik ve Roma Felsefesi, politika felsefesi; İstanbul Üniversitesi, Türkiye)
Dr. Öğr. Üyesi, Saniye VATANSEVER, (Felsefe tarihi, Kant,erken modern felsefe,feminist felsefe; Bilkent Üniversitesi, Türkiye)
Arş. Gör. Selena ERKIZAN, (Ortaçağ çalışmaları, onsekizinci yüzyıl çalışmaları, bilişsel edebiyat çalışmaları, İngiliz dili ve edebiyatı; İstanbul Yeni Yüzyıl Üniversitesi, Türkiye)
Yönetici Editör: Levent ERKIZAN, (Aristoteles Felsefe Derneği/**AFED**/ Türkiye)

YAYIN DANIŞMA KURULU
Hande KOÇAK (İstanbul Üniversitesi), **Alp Ejder KANTOĞLU** (Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi), **Berna Şimşek** (Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi), **Serap ELDERE KELEŞ** (Londra Metropolitan Üniversitesi), **Nefise Barak** (Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi), **Mehmet ULUPINAR** (Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi), **Asil YAMAN** (Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi), **Fırat ÜNAL** (Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi), **Mustafa KOÇ** (Munzur Üniversitesi), **M. Efe ATEŞ** (Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi), **Tuğçe ASLAN** (Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi), **F. Betül TATLI** (Kilis 7 Aralık Üniversitesi)

Arkhe-logos uluslararası hakemli bir dergidir.

AKADEMİK DANIŞMA KURULU
Prof. Dr. John DILLON (Trinity College-Dublin, İngiltere)
Prof. Dr. Ayhan BIÇAK (İstanbul Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr. Christopher SHIELDS (Notre Dame Üniversitesi, Amerika)
Prof. Dr. Betül ÇOTUKSÖKEN (Maltepe Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr. A. Kadir ÇÜÇEN (Uludağ Üniversitesi, Türkiye)
Doç. Dr. Sandrine BERGES (Bilkent Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr. Saffet BABÜR (Yeditepe Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr. Aydan TURANLI (İstanbul Teknik Üniversitesi, Türkiye)

Prof. Dr. Ruth HAGENGRUBER (Paderborn Üniversitesi, Almanya)
Prof. Dr. Yasin CEYLAN (Orta Doğu Teknik Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr. Çiğdem DÜRÜŞKEN (İstanbul Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr. Jack WEINSTEIN (Kuzey Dakota Üniversitesi, Amerika)
Dr. Öğr. Üyesi. Şerife TEKİN (Texas Üniversitesi, UTSA, Amerika)
Prof. Dr. Zeki ÖZCAN (Uludağ Üniversitesi, Türkiye)
Doç. Dr. Mustafa GÜNAY (Çukurova Üniversitesi, Türkiye)
Dr. Kelvin KNIGHT (Londra Metropolitan Üniversitesi, İngiltere)
Prof.Dr. Hülya ŞİMGA (Maltepe Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr. İlhan İNAN (Koç Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr. Kaan ÖKTEN (Mimar Sinan Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr. Samuel FLEISCHACKER (Illinois Üniversitesi, Chicago, Amerika)
Prof. Dr. Mehmet ELGİN (Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Türkiye)
Doç. Dr. Özlem DUVA (9 Eylül Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr. Neşet TOKU (İstanbul Yıldız Teknik Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr. Ş. Halil TURAN (Orta Doğu Teknik Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr. Doğan GÖÇMEN (9 Eylül Üniversitesi, Türkiye)
Doç. Dr. Fiona TOMKINSON (Nagoya Üniversitesi, Japonya)
Prof. Dr. Yavuz UNAT (Kastamonu Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr. Dionysis G. DROSOS (Ioannina Üniversitesi, Yunanistan)
Prof. Dr. Hüseyin Gazi TOPDEMİR (Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Türkiye)
Dr. Öğr. Üyesi. Bill WRINGE (Bilkent Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr. Veli URHAN (Gazi Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr. Ruben APRESSYAN (Rusya Felsefe Bilimler Akademisi, Rusya)
Prof. Dr. Zeynep DİREK (Koç Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr. Manuel Andreas KNOLL (İstanbul Şehir Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr. Ali Osman GÜNDOĞAN (Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr. Olav EIKLAND (Oslo-ve- Akershus-Üniversitesi, Norveç)
Prof. Dr. Nejat BOZKURT (İstanbul Ticaret Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr. Domenico LOSURDO (Urbino Üniversitesi, İtalya)
Prof. Dr. Erol KUYURTAR (Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Türkiye)
Doç. Dr. Ahu TUNÇEL (Maltepe Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr. Hasan AYDIN (Samsun 19 Mayıs Üniversitesi, Türkiye)
Dr. Katerina DELIGIORGI (Sussex Üniversitesi, İngiltere)
Doç. Dr. Güncel ÖNKAL (Trakya Üniversitesi, Türkiye)
Doç. Dr. Çetin TÜRKYILMAZ (Hacettepe Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr. Gönül BÜNYADZADE (Azerbaycan Ulusal Felsefe,Sosyoloji, Hukuk ve Bilimler Akademisi Azerbaycan)
Doç. Dr. Demet KURTOĞLU TAŞDELEN (Anadolu Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr. Taşkıner KETENCİ (Mersin Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr. Aliye ÇINAR KÖYSÜREN (Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi, Türkiye)
Doç.Dr. Recep DURAN (Çanakkale 18 Mart Üniversitesi,Türkiye)
Prof. Dr. Örsan K. ÖYMEN (Işık Üniversitesi,Türkiye)
Prof. Dr. Salahaddin HALİL (Azerbaycan Üniversitesi- Bakü, Azerbaycan)
Prof.Dr. Şahin FİLİZ (Akdeniz Üniversitesi, Türkiye)

Prof. Dr. Nebil REYHANİ (Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Türkiye)
Öğr.Gör. Y. Gurur SEV (İstanbul Arel Üniversitesi, Türkiye)
Doç.Dr. Hülya YALDIR (Pamukkale Üniversitesi, Türkiye)
Dr. Öğr. Üyesi. Yasemin AKIŞ (Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, Türkiye)
Doç. Dr. Ahmet Erhan ŞEKERCİ (İstanbul Üniversitesi, Türkiye)
Doç. Dr. Aysel DEMİR (Kırıkkale Üniversitesi, Türkiye)
Öğr. Gör. Celal GÜRBÜZ (Çukurova Üniversitesi, Türkiye)
Prof.Dr. Ali DURUSOY (Marmara Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr.Zehragül AŞKIN (Mersin Üniversitesi, Türkiye)
Dr. Öğr. Üyesi. Şule GECE (Kırıkkale Üniversitesi, Türkiye)
Dr. Ögr. Üyesi. Ekin KAYNAK İLTAR (Akdeniz Üniversitesi, Türkiye)
Dr. Öğr. Üyesi. Sibel KİBAR (Kastamonu Üniversitesi, Türkiye)
Dr. Öğr. Üyesi. Gamze KESKİN (Kırklareli Üniversitesi, Türkiye**)**
Dr. Öğr. Üyesi. Ebru GÜVEN (Artvin Çoruh Üniversitesi, Türkiye)

***ARKHE-LOGOS* is an international journal of philosophy founded in 2016 by H. Nur BEYAZ ERKIZAN.**

EDITOR
Prof. Dr. H. Nur BEYAZ ERKIZAN
(Muğla Sıtkı Koçman University, Turkey)

ASSOCIATE EDITORS
Assoc.Prof.Dr. Aylin ÇANKAYA, (Ancient Greek Philosophy, Ancient Greek Tragedies, Aristotle, history of philosophy, feminist Philosophy; Celal Bayar University, Turkey)
Assoc. Prof.Dr. Eray YAĞANAK, (Political philosophy, Hobbes, Kant, ethics; Mersin University, Turkey)
Assoc. Prof.Dr. Esra ÇAĞRI MUTLU, (Ancient Greek Philosophy, Aristotle, history of philosophy, pre-socratics, feminist philosophy; Van Yüzüncü Yıl University, Turkey)
Dr. C. Cengiz ÇEVİK, (Latin Language and Literature, hellenistic and roman philosophy, political philosophy; İstanbul University, Turkey)
Assist. Prof.Dr. Saniye VATANSEVER, (History of philosophy, Kant, early modern philosophy, feminist philosophy; Bilkent University, Turkey)
R. Assist: Selena ERKIZAN, (Medieval studies,eighteenth century studies, cognitive literary studies, English language and Literature; İstanbul Yeni Yüzyıl University, Turkey)
Administrative Editor: Levent ERKIZAN, (Philosophical Society of Aristotle **/AFED**/ Turkey)

EDITORIAL ADVISORY BOARD
Hande KOÇAK (İstanbul University), **Alp Ejder KANTOĞLU** (Muğla Sıtkı Koçman University), **Berna Şimşek** (Muğla Sıtkı Koçman University), **Serap ELDERE KELEŞ** (London Metropolitan University), **Nefise Barak** (Muğla Sıtkı Koçman University), **Mehmet ULUPINAR** (Muğla Sıtkı Koçman University), **Asil YAMAN** (Muğla Sıtkı Koçman University), **Fırat ÜNAL** (Muğla Sıtkı Koçman University), **Mustafa KOÇ** (Munzur University), **M.Efe ATEŞ** (Muğla Sıtkı Koçman University), **Tuğçe ASLAN** (Muğla Sıtkı Koçman University), **F. Betül TATLI** (Kilis 7 Aralık University)

Arkhe-logos is an international refereed journal of philosophy.

ACADEMIC ADVISORY BOARD
Prof. Dr. John DILLON (Trinity College-Dublin, United Kingdom)
Prof. Dr. Ayhan BIÇAK (İstanbul University, Turkey)
Prof. Dr. Christopher SHIELDS (Notre Dame University, United States of America)
Prof. Dr. Betül ÇOTUKSÖKEN (Maltepe University, Turkey)
Prof. Dr. A. Kadir ÇÜÇEN (Uludağ University, Turkey)
Assoc. Prof. Dr. Sandrine BERGES (Bilkent ÜniversitY, Turkey)

Prof. Dr. Saffet BABÜR (Yeditepe University, Turkey)
Prof. Dr. Aydan TURANLI (İstanbul Technical University, Turkey)
Prof. Dr. Ruth HAGENGRUBER (Paderborn University, Germany)
Prof. Dr. Yasin CEYLAN (Middle East Technical University, Turkey)
Prof. Dr. Çiğdem DÜRÜŞKEN (Istanbul University, Turkey)
Prof. Dr. Jack WEINSTEIN (North Dakota University, United States of America)
Assist. Prof. Dr. Şerife TEKİN (Texas University, UTSA, United States of America)
Prof. Dr. Zeki ÖZCAN (Uludağ University, Turkey)
Assoc. Prof. Dr. Mustafa GÜNAY (Çukurova University, Turkey)
Dr. Kelvin KNIGHT (London Metropolitan University, United Kingdom)
Prof.Dr. Hülya ŞİMGA, (Maltepe University, Turkey)
Prof. Dr. İlhan İNAN (Koç University, Turkey)
Prof. Dr. Kaan ÖKTEN (Mimar Sinan University, Turkey)
Prof. Dr. Samuel FLEISCHACKER (Illinois University at Chicago, United States of America)
Prof. Dr. Mehmet ELGİN (Muğla Sıtkı Koçman University, Turkey)
Assoc. Prof. Dr. Özlem DUVA (9 Eylül University, Turkey)
Prof. Dr. Neşet TOKU (İstanbul Yıldız Technical University, Turkey)
Prof. Dr. Ş. Halil TURAN (Middle East Technical University, Turkey)
Prof. Dr. Doğan GÖÇMEN (9 Eylül University, Turkey)
Assoc. Prof. Dr. Fiona TOMKINSON (Nagoya University, Japan)
Prof. Dr. Yavuz UNAT (Kastamonu University, Turkey)
Prof. Dr. Dionysis G. DROSOS (Ioannina University, Greece)
Prof. Dr. Hüseyin Gazi TOPDEMİR (Muğla Sıtkı Koçman University, Turkey)
Assist. Prof. Dr. Bill WRINGE (Bilkent University, Turkey)
Prof. Dr. Veli URHAN (Gazi University, Turkey)
Prof. Dr. Ruben APRESSYAN (Russian Academy of Sciences, Philosophy, Russia)
Prof. Dr. Zeynep DİREK (Koç University, Turkey)
Prof. Dr. Manuel Andreas KNOLL (İstanbul Şehir University, Turkey)
Prof. Dr. Ali Osman GÜNDOĞAN (Muğla Sıtkı Koçman University, Turkey)
Prof. Dr. Olav EIKLAND (Oslo-and- Akershus-University, Norway)
Prof. Dr. Nejat BOZKURT (İstanbul Ticaret University, Turkey)
Prof. Dr. Domenico LOSURDO (Urbino University, Italy)
Prof. Dr. Erol KUYURTAR (Muğla Sıtkı Koçman University, Turkey)
Assoc. Prof. Dr. Ahu TUNÇEL (Maltepe University, Turkey)
Prof. Dr. Hasan AYDIN (Samsun 19 Mayıs University, Turkey)
Dr. Katerina DELIGIORGI (Sussex University, United Kingdom)
Assoc. Prof. Dr. Güncel ÖNKAL (Maltepe University, Turkey)
Assoc. Prof. Dr. Çetin TÜRKYILMAZ (Hacettepe University, Turkey)
Prof. Dr. Gönül BÜNYADZADE (Azerbaijan National Academy of Sciences, Philo sophy-Sociology-Law, Azerbaijan)
Assoc. Prof. Dr. Demet KURTOĞLU TAŞDELEN (Anadolu University, Turkey)
Prof. Dr. Taşkıner KETENCİ (Mersin University, Turkey)
Prof. Dr. Aliye ÇINAR KÖYSÜREN (Karamanoğlu Mehmetbey University, Turkey)
Assoc. Prof. Dr. Recep DURAN (Çanakkale 18 Mart University,Turkey)
Prof. Dr. Örsan K. ÖYMEN (Işık University,Turkey)

Prof. Dr. Salahaddin HALİL (Azerbaijan University- Baku, Azerbaijan)
Prof.Dr. Şahin FİLİZ (Akdeniz University, Turkey)
Prof. Dr. Nebil REYHANİ (Muğla Sıtkı Koçman Üniversity, Turkey)
Lect. Y. Gurur SEV (İstanbul Arel University, Turkey)
Assoc. Prof. Dr. Hülya YALDIR (Pamukkale University, Turkey)
Assist. Prof. Dr. Yasemin AKIŞ (Burdur Mehmet Akif Ersoy University, Turkey)
Assoc. Prof. Dr. Ahmet Erhan ŞEKERCİ (İstanbul University, Turkey)
Assoc. Prof. Dr. Aysel DEMİR (Kırıkkale University, Turkey)
Lect. Celal GÜRBÜZ (Çukurova Üniversity, Turkey)
Prof.Dr. Ali DURUSOY (Marmara University, Turkey)
Prof. Dr. Zehragül AŞKIN (Mersin University, Turkey)
Assist. Prof. Dr. Şule GECE (Kırıkkale University, Turkey)
Assist. Prof. Dr. Ekin KAYNAK İLTAR (Akdeniz University, Turkey)
Assist. Prof. Dr. Sibel KİBAR (Kastamonu University, Turkey)
Assist. Prof. Dr. Gamze KESKİN (Kırklareli University, Turkey**)**
Assist.Prof. Dr. Ebru GÜVEN (Artvin Çoruh University, Turkey)

ARKHE-LOGOS
Felsefe Dergisi / *Journal of Philosophy*
Yıl / *Year:* 2020 Sayı / *Issue:* 10
Güz / Autumn 2020

İÇİNDEKİLER

Arkhe-logos Hegel Özel Sayısı Üzerine: Giriş 11

Hegel'in *Mantık Bilimi*'nde Parmenides Eleştirisi 19
ARİF YILDIZ

Bir ve Kavram: Hegel'in Platon'un *Parmenides*'inin Yorumu Üzerine 45
ALLEGRA DE LAURENTIIS
ÇEV. KEZİBAN DER

Platon'un Ruhu ve Hegel' in Tini 63
ENVER ORMAN

Hegel'in Aristotelesçi Akıl Öğretisini Sahiplenişi 87
ALFREDO FERRARIN
ÇEV. İ. BERK ÖZCANGİLLER

Solon ve Peisistratos Çıkmazı: Hegel'in Perspektifinden Platon ve Aristoteles'in Politik Felsefeleri Üzerine Bir İnceleme 107
BAHADIR SÖYLEMEZ

Hegel ve Yeni-Platonculuk 133
EYÜP ALİ KILIÇASLAN

Hegel'in Kapatan-Oluş'unda Yeri Olmayan *Novum* 165
BARIŞCAN DEMİR

XIX. Yüzyılda İtalya'da Hegelcilik ve Bertrando *Spaventa* 189
SEVGİ DOĞAN

Georg Wilhelm Friedrich Hegel'in Eğitim Düşüncesi 211
NURGÜL KARABAĞ ERDEM

CONTENTS

Arkhe-logos Hegel Special Issue: Introduction 11

Hegel's Critique of Parmenides in the *Science of Logic* 19
ARİF YILDIZ

The One and the Concept: On Hegel's Reading of Plato's *Parmenides* 45
ALLEGRA DE LAURENTIIS
TRANS. KEZİBAN DER

Platon's Soul and Hegel's Spirit 63
ENVER ORMAN

Hegel's Appropriation of Aristotelian Intellect 87
ALFREDO FERRARIN
TRANS. İ. BERK ÖZCANGİLLER

The Dilemma of Solon and Peisistratos: An Essay on The Political Philosophies of Plato and Aristotle from Hegel's Perspective 107
BAHADIR SÖYLEMEZ

Hegel and Neo-Platonism 133
EYÜP ALİ KILIÇASLAN

Novum which Has No Place in Hegel's In-Closing-Becoming 165
BARIŞCAN DEMİR

In XIX Century Hegelianism in Italy and Bertrando Spaventa 189
SEVGİ DOĞAN

Georg Wilhelm Friedrich Hegel's Idea of Education 211
NURGÜL KARABAĞ ERDEM

ARKHE-LOGOS
Felsefe Dergisi / *Journal of Philosophy*
Yıl / *Year.* 2020 Sayı / *Issue.* 10
Güz / Autumn 2020

Arkhe-logos Hegel Özel Sayısı Üzerine: Giriş

1770-1831 yılları arasında yaşamış olan Georg Wilhelm Friedrich Hegel kuskusuz Alman idealizminin ve dahası felsefe tarihinin en önemli düşünürlerinden birisidir. Ona dair en yaygın düşüncelerden birisi onun bir sistem filozofu olmasıdır ve bu bakımdan Aristoteles'e benzetilmektedir. İnsanın evrenle, doğayla, Tanrıyla, diğer insanlarla ve kendisiyle ilişkisini anlamaya dair felsefenin bölündüğü her bir alanı adeta tek bir bedeni ve yaşamı oluşturan canlı bir bütün gibi ele almıştır. Bunu da kendisinin geliştirdiği spekülatif düşünce tarzıyla yapmayı hedeflemiştir. Bu düşünce tarzının en belirgin özelliği ise karşıtlıklar olarak gözüken tüm ikiliklerin aslında ayrımda özdeş bir bütünü oluşturmasıdır. Gerçekliği ya da hakikati edinmek adına gösterilen çabada dikkat edilmesi gereken husus ruh-beden, özne-nesne, doğa-tin gibi karşıtlıklar karşımıza çıktığında, bunlardan birini özsel diğerini özsel olmayan şeklinde düşünmemektir. Böylece gerçekliği anlamaya ve ifade etmeye çalışan felsefenin ve nesnesinin çokluktaki birliği gibi hakikat de (*Wahrheit*) ayrımda özdeş bir bütündür (*Ganze*). Bu da hakikatin töz olduğu denli özne olduğu anlamına gelir. Daha açık bir dille ifade etmek gerekirse hakikat durağan, aşkınsal ve soyut bir evrensel değil tam tersine dinamik, içkin ve somut bir evrenseldir. Gelişim halinde olan somut evrensellik (*konkrete Allgemeinheit*) ise Hegel'in anlama yetisi metafiziği olarak adlandırdığı ve kendisine kadar gelen felsefi düşünce tarzının ürettiği tüm ikilikleri aşmak için öne sürdüğü bir kavramdır. Somut evrenselliğin ne olduğunu anlayabileceğimiz düşünce tarzı ise yukarıda da bahsettiğimiz spekülatif düşüncedir ya da Hegelci diyalektik düşüncedir. İşte gerçekliğe ve onu düşünen özneye dair birliğin, soyut değil de somut olmak bakımından ayrımda özdeş birliğin özü diyalektiktir. Bu diyalektik, karşıtların birbirini dışlamadığı ve bir karşıtın diğerini kendisinde eritmediği bir hareket şeklini sergiler. Bu hareket biçimi de hem gerçekliğin ya da varlığın hem de düşüncenin hareket tarzıdır. Bu hareket tarzının ortaklığı ise bize birbirine karşı ilgisiz olmayan ancak bir diğerinde kendisini bularak ilerleyen bilinçli bir süreci işaret eder.

Bu da bizi Hegel'in felsefi sistemi için oldukça önemli olan bir diğer

kavram olarak Tin'e (*Geist*) götürür. Zira Hegel'in felsefi sistemine giriş niteliğinde olan ünlü eseri *Tinin Fenomenolojisi*'nde Tin özne-nesne, kendilik-dünya, öznellik-nesnellik gibi ayrımların biri ön plana çıkıp hakikat buna göre açıklanmaya çalışıldığında doyum bulmaz ve daha yüksek bir açıklamayı talep eder. Bu talebin sonucunda Tin, karşıtlardan hiçbirinin bir diğerini kendi içerisinde yok etmediği ya da etmemesi gerektiği ancak birbirlerinin varoluşlarında kendi varoluşlarının da mümkün olabileceği bilincine ulaşır. Ancak bu sayede Tin bir özbilince sahip olabilir, yani bir başkasında ama kendisine yabancı değil de kendisinin olan bir başkasında kendisiyle özdeş olabilir. Bu sürecin başında kendinde (potansiyel) olup ancak sonunda kendisi-için (edimsel) olacak hedef, bir başkasında kendisiyle olmak ya da kalabilmek (*bei sich selbts in seinem Anderen*) şeklinde ifade edilen özgürlüktür (*Freiheit*).

Hegel *Felsefe Tarihi Üzerine Dersler*'de Tinin özbilinç kazanarak özgürlüğe ulaşacağı sürecin başlangıç noktası olarak Batı'yı, özel olarak Antik Yunan'ı işaret eder. Nitekim Hegel kendi felsefesi için oldukça önemli bir yer işgal eden Tin, özgürlük, etkinlik (*Tätigkeit*), potansiyel-edimsel gibi pek çok kavramı Antik Yunan düşüncesinden etkilenerek geliştirmiştir. Hegel'in Antik Yunan'dan etkilenimine dair bir başka önemli gösterge de kendi düşünce sistemini en olgun şekliyle sunduğu üç ciltlik *Felsefi Bilimler Ansiklopedisi*'nin (1817, 1827, 1830) bölümlemesidir. Zira Antik Yunan'daki felsefenin mantık-fizik-etik olarak bölümlenmesine paralel olarak Hegel de *Felsefi Bilimler Ansiklopedisi*'nin ilk bölümünü *Mantık Bilimi*'ne, ikinci bölümünü *Doğa Felsefesi*'ne ve son bölümünü de *Tin Felsefesi*'ne ayırmıştır. Bu üç ana bölüm Hegel'in spekülatif düşünce ve diyalektik yönteminin bir sonucu olarak, birbirlerine dışsal olarak eklemlenmek yerine, her biri kendi içinden bir sonraki bölümü türetir. Hegel'e göre kendisinin felsefi bölümlemesi diyalektik bir gelişimin içsel zorunluluğu ile türetilmesi bakımından Antik Yunan'daki bölümlemeden farklıdır. Zira Hegelci düşünce biçiminin en önemli yanlarından biri de form/yöntem ve içeriğin, akılsal ile edimselin, özne ile nesnenin, düşünce ile gerçekliğin Antik Yunan'dakinden farklı olarak birbirleri ile etkileşim halinde gelişmeleridir. Bu gelişim de aslında genel olarak tinin kendilik bilinci kazanma yada özgürleşme sürecidir. Hegel, bu özgürleşme süreci ile modern felsefede Descartes ile birlikte somutlaşan ruh-beden, özne-nesne, düşünce-gerçeklik gibi ikililikleri aşarak birliğe ulaşmayı amaçlar. Bu amaç doğrultusunda önüne koyduğu model Antik Yunan'dır. Zira, Hegel'e göre, modern dönemden farklı olarak Antik Yunan'da düşünceyi varlıktan ya da bilişi gerçeklikten ayıran keskin bir çizgi söz konusu değildir; özne ve nesne bir birlik içerisindedir.

Hegel bir yandan Antik Yunan'daki özne-nesne birliğini över ve bunu model alırken, öte yandan kendi çağdaşlarından farklı olarak, Antik Yunan'a geri dönmek yerine, onu kapsayacak şekilde aşılması gerektiğini dü-

şünür. Zira Antik Yunan'daki birlik dolaysız bir özne-nesne birliğidir. Hegel'e göre, bu dolaysız birlikte eksik olan, öznelligin/bireyselliğin kavram (kendinde) olarak var olmakla birlikte tam olarak edimselleşememesi (kendisi-için), tözsel ve evrensel olanın gölgesinde kalmasıdır. Hegel'in ileri sürdüğü ulaşılması gereken birlik özne-nesne vb. karşıtlıkların dolaylı birliğidir. Örneğin nesnellik düşüncesi gerçekten var olabilmek ve hakikatine ulaşmak adına, öznelligi kendisinden türetmeli ve kendi karşıtını kendi içerisinde taşıyan bir birlik olmalıdır. Bu şekilde ortaya çıkan birlik, başkasında kendisiyle kalan ve böylece kendisine yabancı bir başkanın olmadığı doğru bir birlik, yani dolaylı birliktir.

Hegel, başkasında kendisiyle özdeş kalmayı gerçek özgürlük diye adlandırır. Nitekim kendine yabancı bir başkasıyla ilişkili olup ona bağımlı olmayan şey özgürdür. Hegel'e göre bizi bu özgürlüğe düşünceden başkası ulaştıramaz; çünkü yalnızca düşünce kendi kendisinin nesnesi olup kendi başkasında kendisiyle olandır. Hegel'e göre yukarıda da bahsettiğimiz üzere Antik Yunan dünyası özgürleşme sürecinin başladığı yerdir. Zira Antik Yunan tek kişinin değil de birkaç kişinin özgür olması bakımından Doğu'dan üstün ancak tüm insanların özgür olmaması bakımından da henüz eksiktir. Yine de düşüncenin maddeye nüfuz edip, kendiliğin maddede kendisini tanıyarak yabancı olanı kendisiyle ilişkilendirme sürecinin başlaması ve bu sayede de bir başkasında kendisiyle olma fikrinin tohumu Antik Yunan'da ekilir. Bu sebeple Antik Yunan dünyası ve felsefesi Hegel'in düşünce sistemini anlamamızda kilit bir rol oynar.

Kuşkusuz Hegel'in felsefesini anlamak adına özellikle Kant, Fichte ve Schelling olmak üzere kendi çağdaşlarının yanı sıra erken modern dönem filozoflarıyla ilişkisi hakkında düşünmek elzemdir. Bu konuda pek çok çalışma mevcuttur ve yenileri de buna eklenmeye devam etmektedir. Bununla birlikte özelde Anglo-Sakson dünyada olmak üzere genel olarak Batı'da Hegel'in modern felsefeyle ilişkisi üzerine pek çok çalışma bulunurken Antik Yunan düşünürleriyle ilişkisi üzerine yapılan çalışmalar oldukça azdır. Türkiye'de ise bu konuda hemen hemen hiç çalışma yok diyebiliriz.

Biz de hem 2020 yılının Hegel'in doğum yılı olması hem de ülkemizde Hegel ve Antik Yunan felsefesi üzerine çalışmalara küçük bir katkı sağlayıp bu konuda başka çalışmalara da vesile olmak dileğiyle *Arkhe-logos* 2020 Güz sayısını "Hegel Özel Sayısı" olarak belirledik.

Bu sayımızda Hegel'in Parmenides yorumundan Yeni-Platonculuk ile ilişkisine kadar Hegel ve antik dönem Yunan felsefesi etkileşimini ele alan altı yazı yer almaktadır. Bu yazıların dışında da Hegel'in 19. Yüzyılda İtalya'daki etkisini Bertrando Spaventa üzerinden okuyan ve Hegel'in felsefesinde önemli bir yere sahip olan eğitim (*Bildung*) anlayışını bizlere sunan iki yazı bulunmaktadır. Aşağıda sizlere kısaca tanıtacağım makalelerin bu konuda yapılacak yeni çalışmalara ilham kaynağı olmasını dilerim.

Arif Yıldız, "*Hegel's Critique of Parmenides in the Science of Logic*" (*Hegel'in Mantık Bilimi'nde Parmenides Eleştirisi*) adlı makalesinde Hegel'in *Mantık Bilimi*'nin başlangıcını oluşturan varlık kategorisinin diyalektik ilerleyişinin daha açık bir şekilde kavranılabilmesi için öncelikle Hegel'in Parmenidesçi varlığı nasıl kavradığını inceler. Zira Yıldız'ın ileri sürdüğü üzere, Parmenides Varlığı saf bir düşünce belirlenimi olarak tanımladığından *Mantık Bilimi*'nin ilk kısmında kritik bir öneme sahiptir. Yıldız Parmenidesçi Varlık anlayışının önemine vurgu yaptıktan sonra, Hegel'in saf varlık ve saf yokluk incelemesinde Parmenidesçi varlık anlayışının anlama yetisinin işlevine niçin ve nasıl ışık tuttuğunu gösterir. Hegel *Mantık Bilimi*'ne *Notlar*'da kendi saf varlık ile saf yokluk tanımlamasını Parmenides'in tanımlamasıyla ilişkilendirir. Saf varlık ile saf yokluk diyalektiğini anlamak ise, Hegel'in felsefi sisteminin ilerleyişi için temeldir. Bu sebeple Yıldız, Hegel'in Parmenidesçi varlığı yorumlamasının tarihsel bir yorumlama çabasının ötesine uzanarak Hegel'in bilim sistemine giriş kapısı olan saf varlıktan saf yokluğa geçiş diyalektiğini anlayabilmemiz adına kritik olduğunu ileri sürer.

Allegra de Laurentiis "*Bir ve Kavram: Hegel'in Platon'un Parmenides'inin Yorumu Üzerine*" adlı makalesinde Hegel'in *Mantık Bilimi*'nde önemli bir rol oynayan Platon'un Parmenides diyaloğunu yeni bir bakış açısıyla irdeleyerek Hegel'in Kavram öğretisiyle benzerliğini ileri sürer. Hegel *Büyük* ve *Ansiklopedi Mantık*'ın yanı sıra *Antik Felsefe Üzerine Dersler*'deki yorumunda *Parmenides*'in *ilk spekülatif felsefe* (*prima philosophia speculativa*) konumuna yaklaştığını belirtir. Bu yorum ilk başta hem metinsel hem de tarihsel temelde savunulamaz gözükse de, De Laurentiis bu tezi savunmak adına ilk olarak *Parmenides*'in ana konusunun ne olduğunu açıklığa kavuşturmanın gerekliliğini vurgular. Genelde ileri sürülenin aksine, Parmenides'in diyalogdaki konuşmasının konusu filozof Parmenides'in değişmeden kalan Varlık'ı ya da Bir'i değil, aksine zihin ve Benlik'in birliğidir. Bu birliğin çözümlemesi de Hegel'in Kavram olarak adlandırdığı şeyin içsel olarak çelişkili doğasını kavramaya yönelik ilk girişim olarak karşımıza çıkar. Böylece bu makalede De Laurentiis, *Parmenides*'te ortaya koyulan dinamik Bir anlayışının Hegel'in Öznel Mantık'daki Kavram anlayışıyla benzer bir yapıyı sergilediğine dair tezlerini ortaya koyar.

Enver Orman "*Platon'un Ruhu Hegel'in Tini*", adlı makalesinde ruh ve ruh ile beden arasında kurdukları ilişki temelinde Platoncu idealizmin düalist karakterini ve Hegelci mutlak idealizmin monist karakterini ortaya koyar. Platoncu idealizm, Hegel'in tasarımsal düşünce diye adlandırdığı düşünce biçiminden dolayı duyumsanan dünya ve idealar, ruh ve beden gibi bazı temel sorunlarda katı ve tasarımsal ayrımların çözümsüzlüğüne varır. Buna karşıt olarak Orman, Hegelci idealizmde ruh-beden, ideagörüngü gibi farklı düzlemlerin birbirinden ayrılması kadar birleştirilmesinin de önemini, Hegel'in ayrımda özdeşlik ya da çoklukta birlik anlayışı

çerçevesinde çözümler. Böylece Orman bu makalede ruh-beden ikililiği merkezinde Hegel'in ayrımda özdeşlik şeklinde ele alacağımız monist idealizm çeşidini ortaya koyarken tin kavramı üzerinden Hegel'de ruh ve beden arasındaki ilişkinin somut ve diyalektik yapısını gösterir. Ruh-beden ilişkisinin diyalektik etkileşiminin sonucu olarak Tin anlayışını ise *Felsefi Bilimler Ansiklopedisi*'nin üçüncü cildi olan *Tin Felsefesi* bağlamında bize sunar.

Alfredo Ferrarin "Hegel'in Aristotelesçi Akıl Öğretisini Sahiplenişi" adlı makalesinde Aristoteles'in felsefesinin her bir alanında önem taşıyan *nous* anlayışını Hegel'in nasıl yorumladığını ve kendi felsefi görüşüne göre sahiplendiğini inceler. Aristoteles'in *Metafizik*'inde olduğu denli *Ruh Üzerine* adlı eserinde de son derece önemli bir yer işgal eden ve bu sebeple kendisinden sonra gelen pek çok düşünürün hakkında yorumlarda bulunduğu *nous* öğretisi, spekülatif yapısından ötürü Hegel'in kendisinin de üzerinde önemle durduğu bir kavramdır. Ferrarin'in belirttiği üzere Hegel'in Aristotelesçi *nous* öğretisine duyduğu şevk, hem Hegel'in *Felsefe Tarihi Üzerine Dersler*'de *nous* öğretisine dair istisnai övgüsünde ve de Hegel'in *Felsefi Bilimler Ansiklopedisi*'ni Aristoteles'in *Metafizik*'inden tanrısal *nous* üzerine yaptığı alıntıyla bitirmesinden anlaşılmaktadır. Ferrarin Hegel'in felsefi çabasını anlamamızda oldukça önemli olan Aristoteles'in *nous* öğretisini alımlayışına dair Schelling'den Gadamer'e kadar pek çok düşünürün sert eleştirilerde bulunduğunu belirtir. Ancak bunun ardından da kimi zaman Hegel'in *nous* yorumlayışı bazı noktalarda keyfi olsa bile yine de Hegel'in *nous* öğretisini youmlayışının yetersiz olmadığını göstermeyi hedefler. Bunun için de Hegel'in yorumunu yanlış diye bir kenara atmadan önce onu felsefi olarak çözümlemeye girişir. Bu makalede böylece Ferrarin'in kendisi için belirlediği amaç Hegel'in kendi felsefesi içerisinde Aristotelesçi *nous* öğretisini sahiplenişinin anlam ve amacını ortaya koymaktır.

Bahadır Söylemez "Solon ve Peisistratos Çıkmazı: Hegel'in Perspektifinden Platon ve Aristoteles'in Politik Felsefeleri Üzerine Bir İnceleme"de, Hegel için felsefe ile tarih arasında ayrılmaz bir bağ olduğu görüşü üzerinden Solon ve Peisistratos, Platon ve Dionysos ile Aristoteles ve İskender arasındaki ilişkiyi olan-olması gereken diyalektiği üzerinden incelemektedir. Felsefe, Hegel'e göre, var olanın kavranılmasını görev edinir. Ancak var olanı sorgulayan birey kendi çağının çocuğu olduğu gibi felsefe de yalnızca kendi zamanının gerçekliğini düşünülebilir kılar. Böylece geçmişe bakış salt geçmişe bakış değil şimdinin bakışıdır. Söylemez de bu düşünce çizgisi üzerinden 19. yüzyılın dünyasının ve düşüncesinin çocuğu olan Hegel'in geçmişe bakışına eşlik ederek *Felsefe Tarihi Üzerine Dersler*'den hareketle Solon-Peisistratos, Platon-Dioynsos ve Aristoteles-İskender ilişkisini olan ve olması gerekenin yanı sıra teori ve pratik diyalektiği açısından çözümlemeyi hedefler.

Eyüp Ali Kılıçaslan "Hegel ve Yeni-Platonculuk" adlı makalesinde Antik Yunan felsefesi'nin iki büyük ismi Platon ile Aristoteles'in düşüncelerinin bir sentezi olarak vücut bulan ve Hegel'in felsefi görüşünü anlamamızda da kritik bir öneme sahip olan Yeni-Platonculuğun hem Hegel'e etkisini hem de Hegel'in onu felsefesinde ne denli benimsediğini inceler. Kılıçaslan'ın belirttiği üzere *Felsefe Tarihi Üzerine Dersler* Hegel'in felsefi sisteminin olduğu kadar felsefesinin de anlaşılmasında vazgeçilmez bir yere sahiptir. Zira Hegel'in de belirttiği üzere Hegel'in sisteminin ruhu ve tözü olarak nitelendirebileceğimiz *Mantık Bilimi* ile *Felsefe Tarihi Üzerine Dersler* bir paralellik sergiler. Böylece Hegel'in felsefi çabasını anlamak adına bu denli önemli olan *Felsefe Tarihi Üzerine Dersler*'de Yeni-Platonculuk, Kılıçaslan'ın ileri sürdüğü üzere antikitenin tüm spekülatif zengin içgörülerinin kendisinde kanıtlandığı sistemdir. Özellikle de Proklos'un felsefesi antikitenin doruğu ve yeni bir dönemin başlangıcı olması bakımından da diyalektik açıdan Hegel'in felsefesi için önem taşımaktadır. Sonuç olarak Yeni-Platoncu felsefe tarihsel ve sistematik anlamda Hegel için kritik bir öneme sahip olduğundan, Kılıçaslan bu makalede Hegel'in Yeni-Platoncu felsefeyle ilişki düzeyini ortaya koymaktadır.

Barışcan Demir "Hegel'in Kapatan-Oluş'unda Yeri Olmayan *Novum*", adlı makalesinde felsefenin 'Yeni' olana hayretle başladığında uyuklayan, kapalı düşünceyi uyandırdığını vurgular ve Hegel'in felsefesinin ontolojik açıdan bir kapanışa işaret eden bütün tasarımı doğrultusunda 'Yeni' olana içinde yer vermeyen bir kapatan-oluş olduğunu ileri sürer. Demir, eğer Jaspers'in işaret etmiş olduğu gibi, devinimle eşleşen felsefenin kendini "uyanıklık"ta gösterdiğini kabul edersek, bu durumda felsefenin "uyutuluş"unun, onun deviniminin durdurulmasını imlediğini düşünebiliriz tezini ileri sürer. Peki felsefe nasıl uyutulur? Demir'e göre, felsefe, ancak sonu getirildiğinde ya da durmaksızın tamamlanmaya işaret eden bir uyurgezerliğe terkedildiğinde uyutulabilir. Bunun ardından Demir, Heidegger'den aktarımla "Yunanlılar" isminin bize felsefenin başlangıcını, "Hegel" isminin ise felsefenin tamamlanışını düşündürdüğünü belirtir. Böylece Demir, makalesinde ilkin, Hegel'le birlikte felsefenin uyutulup uyutulmadığını ve eğer filozofun düşüncelerinde böylesi bir "tamamlanma" fikri söz konusuysa, bunun ne bakımdan ortaya konabileceğini tartışır. Ardından, Hegel'in "geçmiş", "Mutlak Tin" ve "geçmiş ile Mutlak Tin arasındaki ilişki"yi ele alışının, felsefeyi ne bakımdan kapatmakta olduğunu gösterir. Son olarak da Aristotelesçi madde kavrayışına sırtını yaslayan Bruno ve Bloch'un geliştirdiği ontolojiler üzerinden, Hegel'in kapatan-Oluş'unun karşısında, nasıl bir açan-Oluş düşüncesinin geliştirilebileceğini ortaya koyar.

Sevgi Doğan "XIX. Yüzyılda İtalya'da Hegelcilik ve Bertrando Spaventa" adlı makalesinde 1800'lerin ortalarında birlik arayışı içerisinde olup yeni oluşum halinde olan bir ulusun neyin arayışında olabileceği sorularını Hegelci felsefe ile birlikteliği içerisinde cevaplamaya çalışır. Doğan, bu

sorulara Hegelci felsefeyle verilmeye çalışılan cevapların yanında bu sorular eşliğinde de Hegelci felsefeye yeni bir bakışı bize sunar. Bu incelemeye girişken de Doğan, Bertrando Spaventa'yı ön plana çıkartır. Zira 19. yüzyılda birlik olma arayışındaki İtalya'da Bertrando Spaventa, önünde bulduğu gerçekliğin çözümlenişinde ve ideal ile real arasındaki ilişkide yol gösterici olarak Hegel'in felsefesine dayanır. Bu sayede İtalyan idealizminin öncülerinden olan Spaventa, Hegelci felsefenin İtalya'da tartışılıp yayılmasına ve Yeni-Hegelciliğin ortaya çıkmasına vesile olur. Böylece Doğan, birlik arayışında olan bir ulus için felsefenin yeri ve anlamı nedir sorularını özelde Spaventa'nın Hegelciliği üzerinden cevaplamayı amaçlar. Doğan'ın bu makaledeki temel sorusu ise 19. yüzyıl İtalya'sında yeni Hegelciliğin doğmasına ön ayak olan Spaventa'nın felsefe ve ulus arasında kurduğu ilişkinin neliğidir.

Nurgül Karabağ Erdem "Georg Wilhelm Friedrich Hegel'in Eğitim Düşüncesi" adlı makalesinde, Hegel'in doğrudan eğitim felsefesi üzerine bir kitabı ya da makalesi olmamakla birlikte eserlerinin ve düşüncesinin içerisine baştan sona sinmiş olan eğitim düşüncesini işler. Hegel'in özellikle *Tinin Fenomenolojisi*'nden itibaren üzerinde durduğu eğitim düşüncesi için kullanılan teknik terim *Bildung*tur. Erdem'in ileri sürdüğü üzere, *Bildung* kültürel ve düşünsel bir biçimlenme olarak insanın özgürleşebilmesi, özgür bir varlık olarak kendisinin farkına varabilmesi ve de en nihayetinde kendisini gerçekleştirebilmesi için temeldir. Bu sebeple *Bildung* insanın sadece kurumsal bir alanda elde edebileceği kazanım olmakla kalmaz, aynı zamanda başından itibaren doğayla, evrenle, canlılarla ve diğer insanlarla girdiği ilişkilerde içerisinden geçtiği ve oluşturduğu kültürel ve düşünsel tüm gelişimlerin, biçimlerin dizgesidir. Erdem, Hegel'in felsefesinde *Bildung*un değişme, oluşma anlamlarının yanında bir de emek anlamına da yaptığı vurguya değinir. Bununla birlikte de köle efendi diyalektiği üzerinden *Bildung* kavramının tahlilini yapar. Erdem, Köle'nin emeği sayesinde kendi doğasını değiştirip dönüştürebileceğini fark ettiğinde insan olmaya başladığı tezine dayanarak, Hegel'de eğitim ya da *Bildung*un insanlaşma sürecindeki önemini farklı boyutlarıyla bize sunar.

İyi okumalar ve yeni çalışmalara vesile olması dileğiyle!

Hegel Özel Sayı Editörü Dr. Öğr. Üyesi İ. Berk Özcangiller[1]

[1] İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Felsefe Bölümü, berk.ozcangiller@medeniyet.edu.tr.

ARKHE-LOGOS
Felsefe Dergisi / *Journal of Philosophy*
Yıl / *Year*: 2020 Sayı / *Issue*: 10
Güz / Autumn 2020

Hegel's Critique of Parmenides in the Science of Logic

ARİF YILDIZ*

Abstract
Parmenides plays an important role in the first section of Hegel's *Science of Logic* due to his definition of being as a pure thought-determination. This article investigates, first, how Hegel conceives the Parmenidean being. Secondly, by discussing Hegel's logical analysis of pure being and pure nothing, it aims to show why and how such conception of being, according to Hegel, provides a crucial insight into the function of the understanding.
Keywords: Hegel, Parmenides, being, nothing, becoming, dialectic, transition

Hegel'in Mantık Bilimi'nde Parmenides Eleştirisi

Özet
Parmenides Varlığı saf bir düşünme-belirlenimi olarak tanımlaması nedeniyle Hegel'in *Mantık Bilimi*'nin birinci bölümünde önemli bir role sahiptir. Bu çalışma öncelikle Hegel'in Parmenidesci Varlığı nasıl kavradığını tetkik eder. İkinci olarak, Hegel'in mantıksal saf Varlık ve saf Yokluk incelemesine eğilerek Parmenidesci Varlık anlayışının, Hegel'e göre, Anlama Yetisinin işlevine niçin ve nasıl ışık tuttuğunu göstermeyi amaçlar.
Anahtar sözcükler: Hegel, Parmenides, varlık, yokluk, oluş, diyalektik, geçiş

Hegel's *Science of Logic* opens with the speculative analysis of the pure being, namely with the most fundamental concept which is immediately available to the logical thinking.[1] In the *Remarks*, however, Hegel

* Dr. Arif Yıldız, Bordeaux Montaigne Üniversitesi'nde 2018 yılında felsefe doktorasını tamamladı. arifyildz@gmail.com

[1] Cf. "This reflectionless (*Reflexionslose*) being is being as it immediately is only within," see. G. W. F. Hegel, *The Science of Logic*, trans. George di Giovanni (Cambridge: Cambridge

links his own account of pure being and pure nothing with that of Parmenides, thus offers both a systematic and historical account of these concepts.[2] But the relation between these two standpoints raises a difficulty: how does Parmenides' theory of being fit into Hegel's discussion of pure being and pure nothing? How should we understand Hegel's mention of the Parmenidean being in the Remarks? Can we consider it as a simple historical illustration of Hegel's speculative reading in the main body of the text?

In this paper I claim that Hegel's reading of the Parmenidean being is more than a matter of historical comparison and that it helps to unravel the difficulties of Hegel's discussion of the transition from pure being to pure nothing. I argue that the encounter with Parmenides provides primarily an important insight into the Hegel's critique of the nature and function of the understanding in its act of grasping the determinations of thought. Hegel finds the first significant formulation of such "cognition" of the thought-determinations "by means of thinking (*denkendes Erkennen*)"[3] in Parmenides. But while Parmenides' great achievement lays in the pure thinking of being, it falls short of, according to Hegel, in its account of the difference and negativity in thought. Accordingly, unlike most of the commentators who focus on the accuracy of Hegel's portrayal of Parmenides,[4] I examine Hegel's strategy for overcoming the monistic ontology of Parmenides. The structure of the paper will be as follows. In Section I, I examine Hegel's translation of the Parmenidean being, and the implications of his interpretation. In Section II, I offer a brief exposition of Parmenides' account of being. In Section III, I focus on Hegel's account of pure being and pure nothing in the *Science of Logic* which will allow us to see how and why Hegel comes to the conclusion that becoming is the logical result of being and nothing. Finally, in Section IV, I discuss

University Press, 2010), 55; G. W. F. Hegel, *Gesammelte Werke 21, Wissenschaft der Logik. Erster Teil: Die objektive Logik. Erster Band. Die Lehre vom Sein (1832)*, eds. Friedrich Hogemann and Walter Jaeschke. (Hamburg: Felix Meiner, 1985), 68/5 (All references to Hegel's *Gesammelte Werke* cited as '*GW* by volume, page, line numbers).

[2] See, Hegel, *The Science of Logic*, 60; *GW* 21, 70/4 et seq.

[3] G. W. F. Hegel, *The Encyclopaedia Logic: Part I of the Encyclopaedia of Philosophical Sciences*, trans. T. F. Geraets, W. A. Suchting, and H. S. Harris. (Indianapolis: Hackett, 1991), §84, *Addition* 2, 138; G. W. F. Hegel, *Werke in zwanzig Bänden, Band 8, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse, Erster Teil: Die Wissenschaft der Logik (1830)*, eds. E. Moldenhauer and K.M. Michel. (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986), 185 (hereafter cited as *Werke* 8).

[4] See, for example, Enrico Berti, "*Hegel und Parmenides oder: Warum es bei Parmenides noch keine Dialektik gibt,*" *in Hegel und die antike Dialektik*, eds. M. Riedel. (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1990), 65-83; Manfred Riedel, "Hegel und das Problem des Anfangs der griechischen Philosophie," *Man and World* 21, no. 4, (October 1988): 395-415; G. Prauss, "Hegels Parmenides-Deutung," in *Kant-Studien* 57, no. 1-3 (1966): 276-285; C. Ramnoux, "Hegel et le commencement de la philosophie," in *Hegel et la pensée grecque*, eds. J. D'Hondt. (Paris: Presses universitaires de France, 1974), 9-26.

Hegel's reversal of the Parmenidean logical priority of difference and conclude by appraising the outcome of Hegel's encounter with Parmenides.

I. Being Without Nothing

Before discussing Hegel's interpretation of the Parmenidean being in detail, let us begin by examining Hegel's translation of the fragment where Parmenides asserts the necessity of the thought of being. As it is well known, Parmenides holds that there are only two ways of inquiry which can be thought of. The first one, namely "the way of persuasion," is the following: "the one [says]: 'exits' and 'it is not possible not to exist (*ἡ μὲν ὅπως ἔστιν τε καὶ ὡς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι*)."[5] In the first Remark to Chapter I ("Being") of the *Science of Logic* Hegel mentions only the way of persuasion[6] and translates it as "*nur das Seyn ist, und das Nichts ist gar nicht," that is, "only being is, and nothing is not absolutely.*"[7]

The first thing to notice is Hegel's choice of translation strategy. We know that Parmenides does not explicitly name the grammatical subject in the first and the second part of the verse. Therefore, it is not clear what the subject of the verb *ἔστιν* (which literally means 'is'), and the *οὐκ ἔστι* (which literally means '*is not*') is. The ambiguity caused by the absence of a subject has led modern scholars to propose different solutions.[8] But for Hegel the only possible translation is the *ontological* one: on the one hand, he interprets *ἔστιν* as the subject of the first proposition, transforming it into his own understanding of the category of *being*, and on the other hand, he *takes μὴ εἶναι* to be the subject of the second proposition such that it turns into the category of *nothing*. As for οὐκ ἔστι, it designates

---

[5] See, Hermann Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, eds. Walther Kranz. (Berlin: Weidmann, 1960), DK 28 B 2.3 (hereafter cited as DK); Leonardo Tarán, *Parmenides, A text with translation, commentary and critical essays* (Princeton: Princeton University Press, 1965), 32.

[6] For the way of error, see, DK 28 B 2.5; Tarán, *Parmenides,* 32: *"ἡ δ' ὡς οὐκ ἔστιν τε καὶ ὡς χρεών ἐστι μὴ εἶναι* (the other [says]: 'exits-not' and 'not to exist is necessary)." Cf. also, DK 28 B 6.

[7] Hegel, *The Science of Logic*, 60; *GW* 21, 70/19. See also Hegel, *The Science of Logic*, 70; *GW* 21, 81/30: nothing "*absolutely is not*; only being is." In the *Lectures* on Parmenides Hegel downplays the idea of the necessity in the second part of the verse when he translates it as "only being is, and non-being is not (*nur das Sein ist, und daß das Nichtsein nicht ist*)," see, G. W. F. Hegel, *Lectures on the History of Philosophy (1825–6), Vol. 2: Greek Philosophy*, trans. R. F. Brown. (Oxford: Oxford University Press, 2006), 59; G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, Teil 2 Griechische Philosophie I*, eds. Pierre Garniron and Walter Jaeschke. (Hamburg: Felix Meiner, 1989), 55.

[8] For a discussion of the subject of the verb *ἔστιν*, see, Dennis O'Brien, *"Le non-être dans la philosophie grecque: Parménide, Platon, Plotin," in Études sur le Sophiste de Platon, eds. P. Aubenque and* Michel Narcy. *(Naples: Bibliopolis, 1991), 319-328.*

only the modality of necessity, namely that of "*not absolutely.*"[9] But what does Hegel's translation suggest?

It is not difficult to see here that Hegel's way of depicting the meaning of *τὸ εἶναι* intends to classify Parmenides as the first thinker of being. In Hegel's view, the Parmenidean being, if understood as "the most abstract and the poorest"[10] category of thinking, necessarily marks the very beginning of the *logical thinking* since being as such gives us the very first abstract definition of the Absolute.[11] It is likely that the reason behind this *speculative* reconstruction is twofold: 1/according to Hegel's own conception of the history of philosophy the development (*Entwicklung*) of the logical determinations (or simply the thought-determinations) proves that there is, and there must be, a gradually unfolding rational order[12] *of the logical* (*das Logische*)[13] itself, of which the purest form possible is the Parmenides' *τὸ εἶναι.* 2/ The method of the *Science of Logic*, whose sub-

---

[9] For Hegel's translation of the fragment, see, Berti, "Hegel," 66, and Riedel, "Hegel," 403-404.

[10] Hegel, *The Encyclopaedia Logic*, § 86, *Remark*, 137; G.W.F. Hegel, *Gesammelte Werke 20, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)*, eds. Wolfgang Bonsiepen and Hans Christian Lucas. (Hamburg: Felix Meiner, 1992), 123/5 (hereafter cited as *GW* 20).

[11] Cf. Hegel, *The Encyclopaedia Logic*, §86, *Addition* 2, 138; *Werke* 8, 184: "We find the various stages of the logical Idea in the history of philosophy in the shape of a succession of emerging philosophical systems, each of which has a particular definition of the Absolute as its foundation. Just as the unfolding of the logical Idea proves to be an advance from the abstract to the concrete, so the earliest systems in the history of philosophy are the most abstract and therefore at the same time the poorest." Cf. also, Hegel, *The Encyclopaedia Logic*, §104, *Addition* 3, 167; *Werke* 8, 221: "(...) the Eleatics, however, and in particular Parmenides, advanced to pure thinking in the form of being."

[12] For Hegel, the *empirico-historical* development of philosophy is not the same with the *rational* or the *logical* development because the historical succession of the philosophical figures does not necessarily entail a progress (*Fortgang*) in the unfolding of the rationality. That is why Parmenides (i.e. the idea of *pure being*) comes first and Heraclitus (i.e. the idea of *becoming*) comes second in the *Science of Logic*. For a study of the differences between these two orders, see, Clark Butler, "Empirical vs. rational order in the History of Philosophy," *Owl of Minerva*, vol. 26, no. 1 (1994): 31–37.

[13] The distinction that Hegel draws between *the logical* (*das Logische*) and *the Logic* (*die Logik*) is particularly important: the former designates "the absolute form of the truth" (Hegel, *The Encyclopaedia Logic*, §19, *Remark*, 46; *GW* 20, 62/11) since it contains the "*moments of everything logically real* (*logisch-Reellen*)," that is, "every concept or everything true in general" (Hegel, *The Encyclopaedia Logic*, § 79, *Remark*, 125; *GW* 20, 118/18). Any particular development in the history of philosophy, such as the thought of being in Parmenides, reveals eventually the universality of the one and the same *logical* truth. Thus, as Gadamer puts it, the logical becomes "the dimension which underlies all posited determinations of thought," see, Hans-Georg Gadamer, "The Idea of Hegel's Logic," in *Hegel's Dialectic: Five Hermeneutical Studies,* trans. P. Christopher Smith. (New Haven: Yale University Press, 1976), 95. As to the latter, it designates the particular forms that this logical structure contains in itself. For a discussion of the moments of *the logical*, see, André Stanguennec, "Le dialectique, la dialectique, les dialectiques chez Hegel," in *Lectures de Hegel*, eds. Olivier Tinland. (Paris: Le Livre de Poche, 2005), 86-112.

ject matter is the "thinking of thinking (*Denken des Denkens*),"[14] requires equally to begin the study of the logical processes of thought-determinations without assuming anything that has an already immediately distinguishable aspect. Hegel famously holds[15] that any starting point relying on a pre-supposition (*Voraussetzung*) —such as principles or laws about the nature of knowing itself, annihilates the act of "*conceptual* thinking"[16] by transforming it into a justification of a series of unexamined and already determined subjective assumptions. In other words, *Logic as Science* must begin without presupposing any kind of determined form or content so that thinking can be able to *ground itself* systematically, i.e. scientifically, in the absence of a pregiven determination. Thus, two requirements for a genuine logical thinking (being as the very first universal thought of *the logical* thinking, and the beginning with an absolutely presuppositionless point of view) are internally related — and therein lies the Hegel's choice of translation of τὸ εἶναι, not as *is*, but as *being*. This is clear from Hegel's discussion in the second *Zusatz* to the paragraph 86 of the *Encyclopaedia Logic*. There, Hegel claims that:

> [...] the starting point of the Logic is the same as the starting point of the history of philosophy in the proper sense of the word. This starting point is to be found in Eleatic philosophy, and, more precisely, in the philosophy of Parmenides, who apprehends the Absolute as being. For he says that, 'Only being is, and nothing is not.[17]

The same argument can be found in the first *Remark* to the first Chapter (*Being*) of the *Science of Logic:*

> What is the *first* in science had of necessity to show itself to be the *first historically*. And we must regard the *one* or the *being* of the Eleatics as the first instance of knowledge by thought. *Water* and suchlike material principles are indeed *meant* to be universal even though, as things material, they are not pure thoughts; *numbers* are neither the first simple, nor the self-abiding thought, but thought rather which is entirely self-external.[18]

It should be clear from these remarks that the most fundamental and the most abstract thought-determination, as Hegel maintains, has the characteristics of what Parmenides defines as τὸ εἶναι. Moreover, since the logical beginning is a matter of pure thinking, it should be free from any

---

[14] See, Hegel, *The Encyclopaedia Logic*, §19, *Remark*, 56; *GW* 20, 62/11.

[15] See, "With what must be the beginning of Science be made?" Hegel, *The Encyclopaedia Logic*, 45-57; *GW* 21, 53-68.

[16] Hegel, *The Science of Logic*, 23; *GW* 21, 27/21.

[17] Hegel, *The Encyclopaedia Logic*, §86, *Addition* 2, 138; *Werke* 8, 185.

[18] Hegel, *The Science of Logic*, 64; *GW* 21, 76/4. Note that the formula ("Was das *Erste* in der *Wissenschaft* ist, hat sich müssen *geschichtlich* als das *Erste* zeigen") is added by Hegel in the second edition (1832) of the *Science of Logic*.

kind of sensible perception (such as the original principle of Thales) and any kind of representations (such as the Pythagorean doctrine of numbers) which implies representational thinking's point of view. Given this framework the Parmenidean being seems to be the best candidate for the presuppositionless foundation of Hegel's own logical thinking. Arguably, it is on these grounds that Hegel had recourse to Parmenides.

However, the fact that Hegel finds in Parmenides the idea of the most abstract being, or 'to be,' does not mean that Hegel himself advocates a similar take on being in his *Logic*. Hegel argues that in the beginning of logical thinking the most we can say or think about anything is that it *is*. This is because thinking, for Hegel, can only be set in motion with an indeterminate thought such as *to be*, while nothing, as there is nothing to be known in it, cannot serve as a starting point. Similarly, for Parmenides, "it is necessary to say and to think Being; for there is Being, but nothing is not (*Χρὴ τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' ἐὸν ἔμμεναι. ἔστι γὰρ εἶναι, μηδὲν δ' οὐκ ἔστιν*)."[19] In that regard, Hegel seems to agree with Parmenides.

But, once the thinking advances from such being, for Hegel, it cannot remain indifferent to the idea of nothingness. Because, as thinking progresses, it gradually realizes that both pure being and pure nothing are equally formless and contentless abstractions and that it is not possible to separate the one from the other since each implies higher unifying category, namely *becoming*. The Parmenidean ontology, on the other hand, leaves no room even for a determinate opposition of being with nothing, let alone equating being and nothing, for it would imply the existence of determined nothing, which is, in Parmenides view, the ultimate error of the mortals.[20]

Thus, it is one thing to begin with the positive implications of being within its abstract aspect as Hegel points out, and quite another thing to grasp it without the work of negativity as Parmenides does. Hegel's interest in Parmenides can be traced to this fundamental difference. As for the validity of a logical beginning and its relation to Parmenides, it seems to be of secondary importance. Therefore, to understand Hegel's treatment of the Parmenidean being we must leave aside such a secondary aspect and concentrate primarily on why Hegel believes that the Parmenidean being and nothing create problems for the logical thinking.

II. Being and Nothing

With all this in mind, let us proceed with the meaning and the implications of Hegel's interpretation. First, it is important to note that by

[19] DK 28 B 6.1; Tarán, *Parmenides*, 54.

[20] Cf., DK 28 B 7.1: "*Οὐ γὰρ μήποτε τοῦτο δαμῇ εἶναι μὴ ἐόντα* (For never shall this be forced: that things that are not exist);" Tarán, *Parmenides*, 73.

translating the Parmenidean way of persuasion as "*only being is, and nothing is not absolutely*" Hegel seems to alter what Parmenides seeks to establish. The first (ἡ μὲν ὅπως ἔστιν) and the second part (ὡς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι) of the fragment suggest the absolute necessity of ἔστιν and of οὐκ ἔστι μὴ εἶναι regardless of how we should conceive them. Thus, if we are to understand ἔστιν as the grammatical or the logical subject of the dictum, as Hegel understands, then an accurate interpretation should give us, first the position of ἔστιν, and secondly the *negation of the impossibility* of the *same* ἔστιν. And if we are to follow Hegel's line of thought, namely if we take ἔστιν as *being*, then the verse should be understood as a statement on the position of *being* and the *exclusion of the possibility of its non being* rather than *the position of being and nothing*. Why does Hegel need to reformulate the contradiction of being's non-being into an affirmation of the nothingness of nothing? Doesn't this amount to accepting *being* of *nothing*, something which Parmenides forbids and condemns on many occasions as pure δόξα?[21]

Hegel's decision to interpret οὐκ ἔστι μὴ εἶναι (the impossibility of being's *not* being) as *nothing* can hardly be unintentional for the following reasons. First, this translation makes it possible for Hegel to reconstruct the self-identical Parmenidean being as a contentless and empty being which is opposed to an equally self-identical, thereby empty, *nothing* so that the identity claim of Parmenides can be turned into an empty opposition between a formally separated *self-identical being* and a *self-identical nothing* – hence Hegel's second formula follows: "being is being, and nothing is nothing (*Seyn ist Seyn, und Nichts ist Nichts*)."[22]

Second, according to Hegel, such being, and such nothing for that matter, are the products of the abstraction of the understanding, which can function only by fixing and isolating the opposite concepts. This enables also Hegel to classify Parmenides' account of the all-inclusive being as the foundation of "the older metaphysics (*die ältere Metaphysik*)," i.e., the metaphysical tradition which, in Hegel's view, goes roughly from Parmenides to pre-Kantian philosophy[23] because of the logical priority of the principle of identity over the work of negativity. But Hegel has a special name for the foundation in question. As he writes "the philosophical view

---

[21] See, for example, DK 28 B 7.2-6.

[22] Hegel, *The Science of Logic*, 82; *GW* 21, 95/16. E. Berti rightly emphasizes that Hegel's strategy is to rule out the contradiction between the way of persuasion and the way of error in order to reduce the identity of being into an *identity judgment, which is in fact a pure tautology, see, Berti, "Hegel," 66.*

[23] Hegel generally uses two expressions — "the older metaphysics (*ältere Metaphysik*)" in Hegel, *The Science of Logic*, 25; *GW* 21, 29/15 and "the traditional metaphysics (*vormalige Metaphysik*)" in Hegel, *The Encyclopaedia Logic*, §47, 90; *GW* 20, 83/3 — to distance his own speculative philosophy from the metaphysical tradition.

that accepts as principle that being is only being, nothing only nothing, deserves the name of system of identity (*Identitätssystem*)."[24] But how does Hegel define the identity system and in what sense he considers Parmenides to have constructed such a system?

An identity system or "philosophy of identity"[25] is constructed upon the understanding's tendency to consider opposing aspects of its objects as determinations that are to be comprehended through their absolute diversity. For Hegel, once they are separated from each other, one of these determinations is recognized by the reflection of the understanding as the "true" determination while the other is taken as the "false" one due to its contradictory nature.[26] This kind of thinking through opposition is in fact the activity of abstracting the identity from the difference because the understanding functions in such a way that for there to be an absolutely self-identical, i.e. self-subsisting and autonomous, content, any reference to the movement of self-differentiation must be excluded from its very determination.[27]

It is no surprise that for Hegel the understanding as "the first form of logical thinking (*erste Form des Logischen*)"[28] goes hand in hand with the principle of identity which is the "first originary law of thought (*erstes ursprüngliches Denkgesetz*)."[29] Therefore, what establishes an identity system is the coincidence of these two aspects. Hegel's claim is that the fundamental characteristics of such a system was already at work, and historically speaking, was initiated by Parmenides: the understanding's formal treatment of its contents, namely the thought-determinations such as 'being,' and 'nothing,' leads to the assumption that 'to be', as the universal condition of the intelligibility of anything that exists, must by definition be absolutely distinct from 'not to be.' In other words, Parmenides apprehends being and its negation not as two interrelated dynamic processes, but only as static, self-relating and one-sided thought-determinations.

Now a closer look at the manner in which Parmenides proceeds in his *Poem* reveals why Hegel believes that such being constitutes an identity

---

[24] Hegel, *The Science of Logic*, 61; *GW* 21, 71/17.

[25] Hegel, *The Encyclopaedia Logic*, 7; *GW* 20, 8/24.

[26] Cf. Hegel, *The Encyclopaedia Logic*, §32, 69; *GW* 20, 72/18.

[27] Cf. Hegel, *The Encyclopaedia Logic*, §80, 125; *GW* 20, 118/25-27: "Thinking as *understanding* stops short at the fixed determinacy and its distinctness (*Unterschiedenheit*) vis-à-vis other determinacies; such a restricted abstraction counts for the understanding as one that subsists on its own account, and [simply] is (*bestehend und seyend*)."

[28] Hegel, *The Encyclopaedia Logic*, §79, *Addition*, 127; *Werke* 8, 170.

[29] This is the title given by Hegel to the second *Remark* of the Second Chapter of the logic of *Essence* where Hegel studies the principle of identity as the first reflection-determination, see, G.W.F. Hegel, *Gesammelte Werke 11, Wissenschaft der Logik. Erster Band. Die objective Logik. Zweytes Buch. Die Lehre vom Wesen (1813)*, eds. Friedrich Hogemann and Walter Jaeschke. (Hamburg: Felix Meiner, 1978), 237/20.

system.

First, Parmenides begins with a presupposition: "*ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν.*"[30] *either* there must be something, (namely is) *or* there is not something at all (namely *is not*) and *tertium non datur: "οὕτως ἢ πάμπαν πελέναι χρεών ἐστιν ἢ οὐχί* (thus it is necessary either to exist at all in all or not at all)."[31]

Secondly, if the criterion of truth relies entirely on the thinking itself and on the intelligibility of *that which is*, then *that which is not* (*τό μὴ ἐὸν*) cannot be known.[32] It cannot be an object of thought, because *that which is not* is "unthinkable (*ἀνόητον*)" and even "unnamable (*ἀνώνυμον*)."[33] Moreover, *that which is not* cannot be, for a very simple reason: any affirmation of its existence would introduce diversity and change into the immobile totality of *that which is*. This would imply that the latter is conditioned by *that which is not*. In this case, *that which is* would be something created *ex nihilo*. And that would be also impossible (i.e. contradictory) because *that which is,* is neither created (*ἀγένητον*) nor subjected to the constant movement of coming into being and perishing (*ἀτρεμὲς/συνεχές*).[34] It is eternal (*εἰ γὰρ ἔγεντ', οὐκ ἔστ(ι), οὐδ' εἴ ποτε μέλλει ἔσεσθαι*),[35] motionless (*ἀκίνητον*)[36] and "like the body of a well-rounded sphere (*εὐκύκλου σφαίρης ἐναλίγκιον ὄγκῳι*)"[37] stays within its self-enclosed limits (*οἷ γὰρ πάντοθεν ἶσον, ὁμῶς ἐν πείρασι κύρει*).[38] Therefore, if that which is not *cannot be* and *cannot be known*[39] then it cannot have any predicates at all. This leads Parmenides to the assumption that that which is must be absolutely different and separated from *that which is not:*

> Since it remains the same and in the same, it lies by itself and abides so firmly where it is; for powerful Necessity holds it in the bonds of the limit which encircles Being, because it is not right for Being to be incomplete,

---

[30] DK 28 B 8.16.

[31] DK 28 B 8.11; Tarán, *Parmenides*, 85. Cf. also G.W.F. Hegel, *Sämtliche Werke. Jubiläumsausgabe in zwanzig Bänden, Band 15, Vorlesungen über die Philosophie der Religion I, eds. Hermann Glockner. (Stuttgart: Frommann-Holzboog, 1965),* 340: "das Sein ist Alles (Being is All)," (my translation).

[32] See, DK 28 B 2.7; Tarán, *Parmenides*, 32: *"οὔτε γὰρ ἂν γνοίης τό γε μὴ ἐὸν - οὐ γὰρ ἀνυστόν* (For you could not know that which does not exist - because it is impossible)."

[33] See, DK 28 B 8.17: Tarán, *Parmenides*, 85.

[34] DK 28 B 8.3-4; Tarán, *Parmenides*, 85.

[35] DK 28 B 8.20; Tarán, *Parmenides*, 85.

[36] DK 28 B 8.26; Tarán, *Parmenides*, 85.

[37] DK 28 B 8.43; Tarán, *Parmenides*, 86.

[38] DK 28 B 8.49; Tarán, *Parmenides*, 86.

[39] DK 28 B 8.8-9; Tarán, *Parmenides*, 85: *"οὐ γὰρ φατὸν οὐδὲ νοητόνἔστιν ὅπως οὐκ ἔστι* (for it is not possible to say or to think that it is not)."

for it is not in need; for it were it would need all.[40]

Finally, no account of intelligibility of ἔστιν (is) is possible without the absolute negation of *οὐκ ἔστιν* (*is not*): from the incompatibility and the exclusivity between being and non-being Parmenides deduces the logical necessity of *ἔστιν* and the impossibility of *οὐκ ἔστιν*.[41] Such conceptual unity (*ἕν*)[42] of *ἔστιν* provides in this way *its identity with itself* (*ταὐτόν τ' ἐν ταὐτῷ*),[43] creating a separation not just between being and non-being but also between the sphere of knowledge and the sphere of opinion, namely the empirical/phenomenal sphere.

This brief recapitulation of Parmenides' account suggests that the crux of the Parmenidean being, at least in Hegel's view, appears to be the self-referential structure of the ontological difference which marks at the same time the absence of negativity in thought. All the characteristics of the understanding's "*naïve* way of proceeding (*unbefangene Verfahren*),"[44] namely what Hegel ironically calls the logic of "*Either-Or* (*Entweder-Oder*),"[45] can be found here. To properly understand Hegel's account of Parmenides, however, we also need to examine Hegel's own account of being and nothing. Next, I will consider how Hegel explains the logical movement from being to nothing and examine how he comes to the conclusion that being and nothing entail becoming.

III. Being and Nothing as Vanishing Moments

It should be clear by now that for Hegel Parmenides takes for granted the substantially self-identical being and its absolute distinction from nothing. Hegel's main aim in the opening section of the *Science of Logic* is to challenge this static understanding of being by showing that both being, and nothing cannot be what they are taken to be by Parmenides and that a logical analysis of pure being and pure nothing is required. In this part of the paper, I will examine Hegel's account of being and nothing in two separate sections respectively.

---

[40] DK 28 B 8. 29-33; Tarán, *Parmenides*, 86.

[41] See on this point, Annick Stevens, "Parménide, Poème, fragments 2, 6, 7 et 8," in *Le Néant: Contribution à l'histoire du non-être dans la philosophie occidentale*, eds. Jérôme Laurent and Claude Romano. (Paris : Presses Universitaires de France, 2011), 32-33.

[42] See, DK 28 B 8.6.

[43] See, DK 28 B 8.29.

[44] See, Hegel, *The Encyclopaedia Logic*, §26, 65; *GW* 20, 69/20.

[45] That is, the metaphysical understanding which excludes logical mediation between opposing determinations, see, for example, Hegel, *The Encyclopaedia Logic*, §65, 114; *GW* 20, 107/23.

1. Hegel on Being

In accordance with the presuppositionless point of view, *thinking of thinking* begins with the treatment of "*Being, pure being* — without further determination."[46] At this very first stage of thinking, the concept of being is to be thought of in its absolute purity and any attempt to do so can only be carried out by apprehending the subject-matter as determinateless. This is to say that pure being, due to its purity, is something entirely *immediate* in such a way the thought of its negation, i.e. *nothing*, is not even an issue here. Such pure being does not oppose to what we mean by nothing in general. It is not even possible to think of pure being as something opposed to nothing because this very opposition would turn the *purity* of being into something already determined. Therefore, the only thing one can say or think about pure being is that it simply is. To emphasize the thoroughly abstract, unqualified nature of the pure being, Hegel describes it as "the indeterminate immediate (*das unbestimmte Unmittelbare*)."[47] Hegel's formulation is significant for it means that *pure thought of pure being* entails the indeterminateness of being.[48] Pure thought of pure being is *indeterminate* because there is not yet any distinction which is posited in it by a process of determination, and as such, it is *immediate* because pure thought is not yet related with another pure thought, such as nothing. As Wolfgang Marx points out, there is no ground possible for self-distinguishing in the pure thought of pure being.[49] This point is important because all further determinations such as the transition between pure being and pure nothing will be brought forth by the indeterminateness of the immediate pure being.

Hegel goes on to claim that because pure being is taken "in its inde-

---

[46] Hegel, *The Science of Logic*, 59; *GW* 21, 68/4. Given the antinomical structure of logical beginning, one might ask, like Errol E. Harris, why the process of thinking does not start with pure nothing. See, Errol E. Harris, *An Interpretation of the Logic of Hegel* (Lanham, MD: University Press of America, 1983, 94). However, it is not difficult to see that if there were nothing at all, there would not be a pure thought nor a content to begin with; thus, an advance in thinking would not simply be possible. But this does not suggest that such pure being precedes logically pure nothing and that pure nothing remains always nothing: for Hegel, as we shall see, they are in fact the same thought in the sense that each one cannot be thought without referring the other.

[47] Hegel, *The Science of Logic*, 58; *GW* 21, 68/1.

[48] This is not to say, as S. Houlgate rightly points out, that pure being is described first as *indeterminateness*. On the contrary, pure being is thought in its absolute *immediacy* and *only then* it will prove itself to be in the sphere of *indeterminateness*. See, S. Houlgate, "Der Anfang von Hegels Logik," in *Hegel - 200 Jahre Wissenschaft der Logik, Deutsches Jahrbuch Philosophie*, 5, eds. Claudia Wirsing and A. F. Kochand and F. Schick and K. Vieweg. (Hamburg: Felix Meiner, 2014), 60-61.

[49] See, Wolfgang Marx, *Hegels Theorie logischer Vermittlung. Kritik der dialektischen Begriffskonstruktionen in der Wissenschaft der Logik*, (Stuttgart: Frommann-Holzboog, 1972), 92.

terminate immediacy, it is equal only to itself (*nur sich selbst gleich*) and also not unequal with respect to another."[50] Hegel clearly accepts Parmenides' challenge on thinking being in its absolute self-equality, namely the thought of a being that is full with itself, therefore only in contact with itself without having anything other than its own being: "*πῷ ξυνεχὲς πᾶν ἐστιν. ἐὸν γὰρ ἐόντι πελάζει* (therefore it is all continuous, for Being is in contact with Being)."[51] In a similar vein, Hegel adds that such pure being "has no difference (*Verschiedenheit*) within it, nor any outwardly."[52] That is, we are to think of pure being without any inner or outer qualitative distinctness, which defines the finite nature of any determinate being. The emphasis on the absence of limitation is crucial because Hegel insists again that the task is to avoid apprehending pure being as already determined *Dasein*. In other words, the "lack of determination (*Bestimmungslosigkeit*)"[53] in question is so abstract that pure being must be and can be thought only with reference to itself,[54] just like Parmenides wants us to think: "if any determination or content were posited in it as distinct, or if it were posited by this determination or content as distinct from an another, it would thereby fail to hold fast to its purity."[55]

By trying to think of an *indeterminate, unmediated, self-equal* pure being which, just as Parmenides demands, does not come from nothing (in accordance with the principle of *ex nihilo*) or which is not related in any way to nothing, we arrive at the very opposite of what we are trying to achieve. As Hegel argues, such pure being simply is *not*. More precisely, the pure thought of pure being, as Hegel holds, is itself "*nothing* — something *that cannot be said* (*Nichts — ein Unsagbares*)."[56] The absence of any thinkable content makes it impossible to say[57] or think[58] anything

---

[50] Hegel, *The Science of Logic*, 59; *GW* 21, 69/20. Note that Hegel says *equality* instead of *identity* because identity is mediated, reflexive determination which belongs to the logic of *Essence* while equality is something immediately available to pure thinking.

[51] DK 28 B 8.25; Tarán, *Parmenides*, 85.

[52] Hegel, *The Science of Logic*, 59: *GW* 21, 69/31.

[53] Hegel, *The Encyclopaedia Logic*, §86, *Addition* 1, 137; *Werke* 8, 184.

[54] Cf. G.W.F. Hegel, *Gesammelte Werke 23.1, Vorlesungen über die Wissenschaft der Logik I. Nachschriften zu den Kollegien der Jahre 1801/02, 1817, 1823, 1824, 1825 und 1826*, eds. Annette Sell. (Hamburg: Felix Meiner, 2013), 65/24: "Pure being is the pure relation to itself (*Das reine Seyn ist die reine Beziehung auf sich selbst*)," (my translation).

[55] Hegel, *The Science of Logic*, 59, *GW* 21, 69/1-4.

[56] Hegel, *The Encyclopaedia Logic*, §87, *Remark* 1, 137; *GW* 20, 124/6. However, it is the other way around for Parmenides since it is conceptually impossible to express nothingness, see, DK 28 B 2.7-8; Tarán, *Parmenides*, 32: "*οὔτε γὰρ ἂν γνοίης τό γε μὴ ἐὸν* (…) *οὔτε φράσαις* (for you could not know that which does not exist (…) nor you could express it)."

[57] Cf. *GW* 23.1, 65/19: "One can say absolutely nothing about being, it is sheerly indeterminate (*Vom Seyn kann gar nichts gesagt werden, es ist das rein unbestimmte*)," (my translation).

[58] Cf. Hegel, *The Encyclopaedia Logic*, §87, *Addition*, 140; *Werke* 8, 187: "Someone might want to say that being and nothing are still both thoughts, and so to be a thought is what is

about it while every act of saying or thinking is conditioned first and foremost by a concrete determination, say, quality, quantity, etc. Therefore, Hegel observes that "there is *nothing* (*nichts*) to be intuited in it, if one can speak of here of intuiting; or, it is only this pure empty intuiting itself. Just as little is anything to be thought in it, or, it is equally this empty thinking (*leere Denken*)."[59]

Next comes the first speculative definition of the logical thinking which anticipates the relation between such pure being and pure nothing by annihilating their presupposed heterogeneity. As Hegel writes, "Being, the indeterminate immediate is in fact *nothing* (*Nichts*), and neither more nor less than nothing."[60]

"Being *is not*" or "being is *nothing*" means that *no account of pure being is possible when it is taken in its complete indeterminateness*. Such pure being necessarily escapes from thinking, and it slips into the opposite of itself. This is, because nothing, namely the absolute nothingness imaginable, cannot be absolutely different or separable from such empty pure being. For this reason, according to Hegel, there is nothing shocking in saying that such pure being is unintelligible on its own account.

However, it would be a mistake to assume that its equation with pure nothing is imposed by an external subject just as it would be mistake to think the nothingness of pure being as nothingness of *something concrete* (i.e. determinate), say, this table. On the contrary, Hegel's point is to show that *pure being logically vanishes into nothing in and by itself*, and that this very first of movement of differentiation in the logical thinking is realized by virtue of pure being's own immanent development. What keeps pure being absolutely separated from nothing is rather this thinking of the external subject (more precisely the "external reflection"[61]) which apprehends pure being, as is the case in the Parmenidean conception of being, as *immediately* distinguishable from pure nothing. But what seems to be immediately given is in itself already a differentiated content.[62] Mo-

common to them both. But this would be overlooking the fact that being is not a particular, determinate thought, but is the still quite undeterminate thought which, precisely for this reason, cannot be distinguished from nothing."

[59] Hegel, *The Science of Logic*, 59; *GW* 21, 69/4-6.

[60] Hegel, *The Science of Logic*, 59; *GW* 21, 69/7.

[61] In Hegel's terminology, the external reflection refers to the formal separation between the *reflection and what is reflected. Since the latter is presupposed by the former as something immediate and different, the content remains external to the thought itself; see,* Hegel, *The Encyclopaedia Logic*, 348-351; *GW* 11, 252-256.

[62] Cf. Hegel, *The Encyclopaedia Logic*, §28, *Addition*, 66; *Werke* 8, 94: "The presupposition of the older metaphysics was that of naïve belief generally, namely, that thinking grasps what things are *in-themselves*, that things only are what they genuinely are when they are [captured] in thought. Nature and the mind and heart of man are protean, constantly in a process of transformation, and the reflection that things as they immediately present themselves are not the things in themselves is an obvious one."

reover, Hegel does not say that *this table* as something determinate is itself nothing. What is empty and therefore nothing is the *thought* of indeterminate immediate pure being which, as we have seen, does not refer to any concrete conceptual thought. Therefore, pure being shows itself to be an empty thought rather than a fixed/immobile substrate of which anything can be predicated.

2. Hegel on Nothing

Having explained Hegel's account of pure being, the second task is thus to explore this pure nothingness (*Nichts*) or this simple 'not' (*nicht*) which appears immediately in indeterminate pure being[63] and to determine whether the Parmenidean claim of "*μηδὲν δ' οὐκ ἔστιν* (*nothing is not*)"[64] is logically possible or not. As it is the case with pure being, we are to think of "*Nothing, pure nothingness* (*Nichts, das reine Nichts*)" in its "simple equality with itself (*einfache Gleichheit mit sich selbst*)."[65] Pure nothing, due to its purity, is "complete emptiness, complete absence of determination and content."[66] Again, we must be careful not to mistake such formless and contentless pure nothing for some distinctively negative content since it expresses only the "lack of all distinction within (*Ununterschiedenheit in ihm selbst*)."[67] That is to say, nothing in question is radically different from some already determinate and thus already mediated *non-being* (*Nichtseyn*)[68] which is in fact a "contentful nothing (*inhaltige Nichts*),"[69] namely already a "determinate negation (*bestimmte Negation*)"[70] because it contains both *being* and *negation* of being at the same time. On the contrary, Hegel forces us to consider a "negation devoid of reference (*beziehungslose Verneinung*),"[71] namely that which is absolutely self-identical and thereby absolutely different from pure being.[72]

---

[63] Cf. Hegel, *The Science of Logic*, 75; *GW* 21, 86/11: "(...) because *being* is posited as immediate, the *nothing* only breaks out (*hervorbringen)* in it immediately."

[64] DK 28 B 6.2; Tarán, *Parmenides*, 54.

[65] Hegel, *The Science of Logic*, 59; *GW* 21, 69/11.

[66] Hegel, *The Science of Logic*, 59; *GW* 21, 69/12.

[67] Hegel, *The Science of Logic*, 59; *GW* 21, 69/12.

[68] The negation here does not suggest *being relative to something* or *being other than something*, as it is with Plato's *μὴ ὄν* in *Sophist* (257b). This point is rightly emphasized by André Doz; see, André Doz, *La Logique de Hegel et les problèmes traditionnels de l'ontologie* (Paris: Vrin, 1987), 48.

[69] Hegel, *The Science of Logic*, 78; *GW* 21, 89/25.

[70] Hegel, *The Science of Logic*, 77; *GW* 21, 89/21.

[71] Hegel, *The Science of Logic*, 60; *GW* 21, 70/14.

[72] Note that in the first edition of the *Science of Logic* (1812), Hegel borrows Kant's terminology and says that such pure nothing is "the pure absence of being, *nihil privativum*," see, G.W.F. Hegel, *Gesammelte Werke 11, Wissenschaft der Logik. Erster Band. Die objektive*

Now, Hegel holds that however hard we try to apprehend pure nothingness in its immediacy, we are driven back to the pure thought of pure being. Thinking of nothing cannot establish the intended difference from the initial pure indeterminateness which amounts to pure being. Thus Hegel concludes that "to intuit or to think nothing has therefore a meaning (*Bedeutung*)."[73] The thought of pure being now turns out to be a condition of the possibility of pure nothing in the sense that one can think of it only with reference to (pure) being: "nothing is (exists) in our intuiting or thinking," Hegel says, simply because "nothing is thought of, represented of; it is spoken about; it therefore is; nothing has its being in thinking, representing, speaking, etc."[74]

Hegel's gesture seems quite similar to that of Gorgias even though he is mentioned nowhere in the *Science of Logic*. It can be argued[75] that Hegel proceeds in the same way with Gorgias when he says that one can assert the existence of nothing just by acknowledging that it has its being in thought. Similarly, Gorgias holds that "(...) there is not what is not. For if there is what is not, it will both be and not be at the same time; in so far as it is *considered* (*νοεῖται*) as not being, it will not be, *but in so far as what is not is, it will on the other hand be* (*ᾗ δὲ ἔστι μὴ ὄν, πάλιν ἔσται*)."[76]

It is not straightforward whether Hegel has in mind here Gorgias' argument, but he maintains that this line of thought is a "well-known reflection" and that it is not difficult to see that "when taken in its immediacy, nothing shows itself as *existing* (*seyend*)."[77] However, it is not "absurd"[78] to imagine that Hegel follows here Parmenides' reasoning, but obviously for different reasons. In the *Lectures*, Hegel interprets *that which is not* (*τό μὴ ἐὸν*)[79] in the second way of inquiry with the following phra-

Logik (1812/13), eds. Friedrich Hogemann and Walter Jaeschke. (Hamburg: Felix Meiner, 1978), 53/25 (my translation). But Hegel drops the reference in the second edition (1832).

[73] Hegel, *The Science of Logic*, 59; *GW* 21, 69/15.

[74] Hegel, *The Science of Logic*, 77; *GW* 21, 88/17.

[75] See, Doz, *La Logique de Hegel*, 48.

[76] Sextus Empiricus, *Sexti Empirici Opera, vol. II: Adversus Mathematicos, libros quinque* (VII–XI), eds. Hermann Mutschmann. (Leipzig: Teubner, 1914), *VII, 67*; Sextus Empiricus, *Against the Logicians, trans. Richard Bett. (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), 15, (italics mine).*

[77] Hegel, *The Science of Logic*, 76; *GW* 21, 88/15.

[78] According to G. Prauss, this interpretation is untenable because the Parmenidean nothingness is nothing but an illusion (*Schein*), i.e., something which cannot be thought or said, (see, Prauss, "Hegels Parmenides-Deutung," 282) while Enrico Berti argues that the argument is not that "absurd" since in any case, it does not change the fact that nothing still cannot be thought or said, therefore it does not contradict with the Parmenides' theory, see, Berti, "Hegel," 74.

[79] DK 28 B 2.7-8.

se: "in fact nothing *inverts* itself into *Something* since it is thought or said. We say and think something when we want to think and say nothing."[80] Pure nothing is in fact impossible, but not because it *is not*, as Parmenides maintains, but because it is devoid of determination[81] and as such, it must be thought with reference to being,[82] and therefore it *is*, even though its existence is purely in thought. Thus, we arrive at the conclusion that, *pure nothing logically vanishes into pure being in and by itself just as pure being logically vanishes into pure nothing in and by itself.* Or, to put it more exactly, such vanishing into the opposite side is *becoming* itself.

IV. Hegel's reversal of the parmenidean logical priority of difference

Parmenides' claim to truth depends upon the separation between the genuine knowledge of unconditioned Being of all beings and the multiplicity of appearances which implies the existence of negation. In this way the conceptual totality of being (ἐόν) necessarily excludes the assertion of ἐόντα which *are not*.[83] Inquiring into the nature of pure being and pure nothing, Hegel now argues that such self-relation of being cannot be legitimate at all, for "*each* [i.e. being and nothing] immediately *vanishes in its opposite* (*jedes in seinem Gegentheil verschwindet*)."[84] By vanishing (*Verschwinden*) Hegel means that being and nothing are not static, immediately distinguishable opposed terms. On the contrary, each contains the other as its constitutive element in itself, thereby each vanishes into the other. That is to say, contrary to what Parmenides asserts, each term has an inner movement by which the one becomes the other. And what Hegel calls the vanishing is this logical transition into the other (*Übergang*). This is the case when thought thinks of pure being, it posits immediately pure nothing and *vice versa*, with the result being that each term becomes the opposite of what they are initially taken to be. Becoming (*Werden*), which is strictly banished from the Parmenidean conception of truth, is thus proved to be a middle term which relates pure being to pure

---

[80] G.W.F. Hegel, *Sämtliche Werke. Jubiläumsausgabe in zwanzig Bänden, Band 17, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I, eds. Hermann Glockner. (Stuttgart: Frommann-Holzboog, 1967)*, 310: "Das Nichts verkehrt sich in der That in Etwas, indem es gedacht oder gesagt wird. Wir sagen etwas, denken etwas, wenn wir das Nichts denken und sagen wollen," (my translation and emphasis added).

[81] Or, as Anton Friedrich Koch puts it, pure nothing is just an "empty logical space," that is something completely devoid of structure, see, Anton Friedrich Koch, *Die Evolution des logischen Raumes: Aufsätze zu Hegels Nichtstandard-Metaphysik* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2014), 71.

[82] Cf. Hegel, *The Science of Logic*, 77; *GW* 21, 88/22: "(...) nothing *refers* to a being."

[83] See, DK 28 B 7.1.

[84] Hegel, *The Science of Logic*, 60; *GW* 21, 69/29.

nothing as something different from both of them.

But becoming, in the Hegelian sense, does not transform externally the contentless *empty* thoughts into one intelligible unity. Hegel's understanding of becoming is rather a complex process of the unification of being and nothing where one should carefully consider not only their unification but also their distinction. It is therefore necessary to turn to Hegel's discussion of the transition in becoming and clarify several points.

According to Hegel, the first outcome of the analysis of pure being and pure nothing is that they are to be understood as *similar*, yet *distinct* processes. As he argues (i) "*pure being and pure nothing are therefore the same*," but, (ii) "the truth is just as much that they are not without distinction; it is rather that *they are not the same*."[85] It seems almost impossible to conceive such states of affairs. Hegel is nevertheless well aware that the contradiction in question cannot be resolved just by acknowledging that pure being and pure nothing are only *empty thoughts*, and that they are in fact unified in the category of becoming. Their inner tension, namely the tension between the sameness and the otherness, must be equally taken into consideration because 'becoming' relies on the logical differentiation in which both being and nothing undergoes a unifying process of *self*-relation on the one hand and *other*-relation on the other. In other words, each thought is in itself *self-contradictory*, hence leading to the emergence of becoming.

To understand Hegel's claim on becoming, let us take a closer look at the dialectic between these two conclusions, namely the sameness and the otherness of being and nothing. If pure being is pure nothing and pure nothing is pure being, then (i) *pure being and pure nothing are one and the same:* they are logically interrelated and precisely because of this relation, they must be "unseparated (*ungetrennt*)."[86] As we have already seen, both terms are equally indeterminate and due to their lack of determinateness, they are to be thought of as "empty figments of thought (*die leeren Gedankendinge*)."[87] In this respect, it can be said that they appear as the two aspects of the *same* empty thought because any effort of the understanding to separate one from the other fails to establish their logical difference. The thought of pure being logically proves that such being is not what it is supposed to be. In the same way, pure nothing proves to be the opposite of what it initially seems to be. Therefore, they must be one and the same determination as they share a common ground which is their indeterminate nature.

---

[85] Hegel, *The Science of Logic*, 59-60; *GW* 21, p. 69/24 et seq.

[86] Hegel, *The Science of Logic*, 60; *GW* 21, 69/28.

[87] Hegel, *The Science of Logic*, 62; *GW* 21, 72/14. Cf. Gadamer, "The Idea of Hegel's Logic," 88: "Empty does not mean that something is not, but rather that something is which does not contain what actually ought to be there, something deprived of what it could be."

However, this line of reasoning does not take us far enough: for if they were simply the same thing there would not be constant transition from one term to the other. The fact that there is a circularity involved in thinking them demonstrates that they cannot only be convertible with one another. They must also be "absolutely distinct."[88]

In this case, (ii) *pure being and pure nothing are not the same but distinct:* each must be absolutely different from one another because, as we have seen, pure being is not what pure nothing is. Again, it is not difficult to see that if they were not distinct, the transition from one to the other would not occur at all. Nevertheless, the transition does not seem to cease at all. For when we attempt to think of one of the terms as entirely distinct from the other, the other immediately emerges.

Hegel concludes from this logical analysis that pure being and pure nothing are neither immediately one and the same, nor absolutely distinct. Instead, they coexist as non self-subsistent relata of a third term in which they are immediately distinct, yet have identical contents: "the two have no subsistence on their own but are only in becoming in this third"[89] because "neither being nor nothing are something true but that becoming is their truth."[90] Therefore, becoming is the unity which contains pure being and pure nothing as two distinct but equal logical moments.

Now, in arguing that becoming is the middle term between being and nothing, the speculative discourse explicitly reverses the order of Parmenidean ontological discourse. First, for Hegel, being in the Parmenidean sense of the term, cannot be logically prior to nothing since nothing as the negation of being is just as empty as being itself. But it is equally true to say that neither one can precede the other in thought. The logical priority of being's self-identity to nothing then can only come from the understanding's vain attempt to apprehend these vanishing processes without taking into consideration of their inner differentiation. But it is also important for Hegel to underline that the interpenetration of being and nothing in becoming is not something which *our* thinking externally imposes upon them. Unlike the Parmenidean reflection, the *speculative* thinking does not presuppose such interpenetration, rather it allows them to vanish into each other by virtue of their own natures without any interference. If this was not the case, then they would be only *juxtaposed* to one another and we would fall back into a similar position adopted by Parmenides. In other words, we would have missed Hegel's point about the becoming.[91]

---

[88] Hegel, *The Science of Logic*, 60; *GW* 21, 69/28.

[89] Hegel, *The Science of Logic*, 69; *GW* 21, 81/2.

[90] Hegel, *The Science of Logic*, 70; *GW* 21, 81/18.

[91] Hegel's speculative logic is not only a study on the *thinking of thinking,* but it is also a study on the *conceptual* thinking of *what there is.* "Logic" in the Hegelian sense of the term "has

Secondly, from the perspective of speculative discourse, the absolute difference which Parmenides seeks to introduce between being and nothing cannot be realized but can only be *intended* by the subjective reflection, because in itself each one is unified with the other through becoming: "the distinction of being and nothing (...) merely intended (*gemeynten*)."[92] As the wordplay between *meinen* and *mein* suggests, the *subjective* reflection does not operate according to the totality of content (namely being *and* nothing), but according to its own one-sided assumption (such as 'only being is'). As a result of this abstraction, the distinction between *is* and *is not* cannot be posited properly. Moreover, Hegel implies that this subjective assumption leads Parmenides to oppose a realm of genuine knowledge (ἀλήθεια) together with the realm of appearances (*τὰ δοκοῦντα*)[93] which are, for Parmenides, "opinions of mortals (*βροτῶν δόξας*)."[94] As Hegel points out "Parmenides has to make do something semblance (*Scheine*) and opinion (*Meynung*), the opposite of being and truth."[95] That is to say what appears to Parmenides as a purely subjective opinion, is in fact Parmenides' own subjective opinion.[96]

Thirdly, according to Hegel, the possibility of ontological difference is not an evidence of the immediate distinctness of pure being and pure nothing. For Hegel, their *identity* precedes this very distinction. Becoming as mediation is what makes any logical distinction possible in the first place because the intelligibility of any content depends on its self-differentiation vis-à-vis another thought-determination. The mediation, which is introduced by becoming, logically comes first since the two opposed terms are already contained within it as distinct moments. Only

nothing to do with a thought *about* something which stands outside by itself as the basis of thought," see, Hegel, *The Science of Logic*, 29; *GW* 21, 34/15. On the contrary its task is to unveil *truth* of *what there is*, see, Hegel, *The Science of Logic*, 19; *GW* 21, 17/14: "By thus introducing content into the logical consideration (*die logische Betrachtung*), it is not the *things* (*Dinge*), but what is rather the *fact* (*Sache*), the *concept* of the things, that becomes the subject matter."

92 Hegel, *The Science of Logic*, 68; *GW* 21, 79/19. Cf. Hegel, *The Encyclopaedia Logic*, §87, *Remark* 2, 139; *GW* 20, 124/6: "What distinguishes it [i.e., pure being] from nothing is something merely *meant* (*Meynung*)."

93 DK 28 B 1.31.

94 DK 28 B 1.30; Tarán, *Parmenides*, 9.

95 Hegel, *The Science of Logic*, 74; *GW* 21, 85/20.

96 Phenomenologically speaking, the same is true for the consciousness. In the first *Gestalt* of *Phenomenology of Spirit*, the consciousness accepts what is immediately given as "the *most genuine* cognition (die *reichste* Erkenntniß)" because of its *Meynung*, see, G.W.F. Hegel, *The Phenomenology of Spirit*, trans. Michael Inwood. (*Oxford: Oxford University Press*, 2018), 43; G.W.F. Hegel, *Gesammelte Werke 9, Phänomenologie des Geistes*, eds. Wolfgang Bonsiepen and Reinhard Heede. (Hamburg: Felix Meiner, 1980) 63/10). According to this naïve opinion of consciousness "(...) the Thing (*Sache*) is, and it *is*, only because it *is*. It *is*—this is what is essential for sensory knowledge, and this pure *Being*, or this simple immediacy, constitutes its *truth*," see, Hegel, *The Phenomenology of Spirit*, 43; *GW* 9, 63/27.

then can the understanding achieve the separation and fixation of the thought-determinations even though this is done without acknowledging that the opposed terms share an originary identity. It is in this sense that Hegel describes the transition into the other as purely conceptual and atemporal process: "the truth is neither being nor nothing, but rather being has passed over into nothing and nothing into being – 'has passed over,' not passes over."[97] The transition does not mean that there is an ongoing vanishing into the other in time, just like in the physical world, and that reflection can detect the conceptual differentiation if it pays enough attention. On the contrary, the transition into the other in becoming is an *always already accomplished atemporal process of mediation,* which poses itself as something *immediate*. Since the understanding cannot rise above the sphere of immediacy, it cannot grasp the mediated content as such.[98] This also explains why Hegel does not take the necessity between the first and second way of inquiry in Parmenides seriously. Unlike modern scholars of Parmenides, Hegel is not concerned with the question of whether there is a "double negation" or not.[99] This is because Hegel argues that the opposition between being and nothing is posited "still unconsciously,"[100] which implies that there is not a "real contradiction"[101] between the two ways of inquiry. The real contradiction, according to Hegel, is to be found both in the understanding's way of thinking and in the thought-determinations themselves.

V. Significance of Hegel's encounter with Parmenides

Hegel ends his discussion of Parmenides' account of being and nothing with the emergence of the category of becoming. The latter contains a more concrete elaboration of the logical moments such as *coming-to-be* and *ceasing-to-be*[102] which are initially only pure being and pure nothing.

---

[97] Hegel, *The Science of Logic*, 59, 60; *GW* 21, 69/24.

[98] Cf. Hegel, *The Science of Logic*, 12, *GW* 21, 11/17: "(...) union of opposites which is the result of speculation but to the understanding is nonsensical."

[99] For Néstor-Luis Cordero, there is a "double negation" in Parmenides: both in the way of persuasion ("the being of being and the non-being of not-being") and in the way of error ("the non-being of being and the being of not-being") "there is a notion that splits into two and that is predicated or attributed to itself", see, Néstor-Luis Cordero, *By Being, It is. The Thesis of Parmenides* (Las Vegas: Parmenides Publishing, 2004),73. On the other hand, Hervé Pasqua rules out such "absolutization of Being," claiming that this line of thought would make being *dependent* on nothing, see, Hervé Pasqua, "L'unité de l'Être parménidien," *Revue Philosophique de Louvain*, 90, no. 2, (Mai 1992): 144-146.

[100] Hegel, *Sämtliche Werke* 17, 308.

[101] See, Berti, "Hegel," 73.

[102] The *vanishing* of pure being and of pure nothing demonstrates that there is indeed a logical transition, which is becoming. This will bring us to the second step where the unseparated being and nothing will be determined as two unities: on the one hand *coming-to-be* will be

While the emergence of the category of becoming is understood in relation to Parmenides, the development and the sublation of becoming, according to Hegel, are to be understood with reference to Heraclitus. Since with Heraclitus we first begin to find the idea of the self-determining negativity in general.[103] In that respect, Hegel's interpretation of Parmenides gives us only the *transition* from the indeterminate pure being and pure nothing to becoming, not the whole truth of the category of becoming.

In the light of what we have seen so far one must ask the following question: does Hegel's interpretation shed new light on our conception of Parmenidean being in any way? Presumably, the answer ought to be negative. For one thing, Hegel does not take into account the two uses of the verb 'to be' in Parmenides. He uses the terms *τὸ εἶναι* (the logical idea of being or *das reine Sein*) and *τὸ ἐόν* (*the existent or das Seinde*) interchangeably without questioning the implications of their relation.[104] One reason for this is that Hegel bases his *idealistic* interpretation of *τὸ ἐόν,* as is almost always the case with Hegel's relation to Presocratics, on Aristotle. In the *Lectures* on Parmenides, he follows Aristotle's characterization of the Parmenidean being according to which *τὸ ἐόν* is not something material but rather an ideal or logical content.[105] A further reason for this idea-

the transition from immediate nothing to immediate being whereas *ceasing-to-be* will be the transition from being to nothing. According to Hegel the discussion of the tension between these two opposite directions cannot be found in Parmenides, See, Hegel, *The Science of Logic*, 80-83; *GW* 21, 92-96.

[103] See, Hegel, *The Science of Logic*, 60; *GW* 21, 70/21: "Against that simple and one-sided abstraction, the profound Heraclitus proposed the loftier, total concept of becoming and said: *being is no more than nothing*, or also, all *flows*, that is, all is *becoming*." Cf. Hegel, *The Encyclopaedia Logic*, §88, *Addition*, 144; *Werke* 8, 193: "When Heraclitus says, 'Everything flows' (*πάντα ῥεῖ*), then it is *becoming* that is thereby pronounced to be the basic determination of everything that is there; whereas on the contrary, as we said earlier, the Eleatics took being, rigid being without process, to be what is uniquely true. In connection with the principle of the Eleatics Heraclitus says further, 'Being is no more than not-being' (*οὐδὲν μᾶλλον τὸ ὂν τοῦ μὴ ὄντος ἐστί*); what this expresses is precisely the negativity of abstract being, and the identity, posited in becoming, between it and nothing, which, in its abstraction, is equally unstable."

[104] To my knowledge, only André Doz draws attention to this problem in the *Science of Logic*, see, Doz, *La Logique de Hegel*, 41-43. Nevertheless, the relation of the terms is still a matter of debate among modern scholars. For a discussion of the meaning of *τὸ ἐόν* in Parmenides, see, Karl Bormann, *Parmenides: Untersuchungen zu den Fragmenten* (Hamburg: Felix Meiner, 1971), 1-8; Pierre Aubenque, "Syntaxe et sémantique de l'être dans le poème de Parménide," in *Études sur Parménide*, Vol. II, *Problèmes d'interprétation*, eds. Pierre Aubenque. (Paris : Vrin, 1987), 101-134.

[105] See, Aristotle, *Metaphysics*, A 5, 986b 18, trans. W. D. Ross, in *The Complete Works of Aristotle: The Revised Oxford Translation*, Vol. 2, eds. J. Barnes. (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1995), 1560: "Parmenides seems to fasten on that which is one in formula (*κατὰ λόγον*)." See also Hegel, *Lectures on the History of Philosophy (1825–6)*, 61; Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, 57. For a *materialistic* reading of *τὸ ἐόν*, see, John Burnet, *Greek Philosophy: Thales to Plato* (London: The Macmillan Press, 1960)

listic reading is that Hegel understands Parmenides' dictum on the so-called *identity* of being and thinking[106] as a self-externalization of a spontaneous thinking in being. Though Hegel does not mention the fragment in the *Science of Logic*, we read in the *Lectures* that "thinking produces itself, what is produced is thought."[107] Here Hegel does not ground his understanding of being (*τὸ εἶναι*) on Parmenides but rather on Plotinus.[108] Still, in both cases, he simply repeats the traditional understanding that dates back to Aristotle, thus leaves no room for a non-idealistic reading of being in Parmenides. Therefore, one cannot help but notice that Hegel's claim on the presuppositionless conception of thought-determinations does not seem to apply to his understanding of Parmenides.

What, then, should we make of Hegel's critique of Parmenides? This idealistic approach is certainly problematic, nevertheless, Hegel's encounter with Parmenides is important for a couple of reasons. First, the Parmenidean ontological monism serves as a blueprint for Hegel's critique of the understanding and its functions. As we have seen, "the *understanding*

67-68. Among *Hegel's early critics* Andreas Ludwig Kym r*efuses in a similar way Hegel's characterization of Parmenidean being as empty thought, arguing that the image of "well-rounded sphere" (DK B 28 843) proves that such being is rather "the most concrete and the fullest in itself," see, Hegels Dialectik in ihrer Anwendung auf die Geschichte der Philosophie (Zürich: Orell Füssli, 1849), 10 (my translation). For a study of early critics of Hegel's pure being and pure nothing, see, D. Henrich, "Anfang und Methode der Logik," in Hegel im Kontext (*Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2015), 73-85.

[106] See, DK 28 B 3; Tarán, *Parmenides*, 41: "*τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι* (for the same thing can be thought and can exist)."

[107] Hegel, *Lectures on the History of Philosophy (1825–6)*, 60; Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, 56. Hegel's attribution to Parmenides of the idea of a self-producing thought has been also subjected to major criticism. First of all, Parmenides seems to argue that *thought* and *what is thinkable* are the same *(τὸ αὐτὸ)* not because being is a product of the spontaneous thought, but because if they were not the same, there would be a *negation*, namely a difference in being itself. Since such difference implies the existence of non-being in being, the thinking of being will entail the thinking of nothing. For Hegel, on the contrary, the thinking does not depend on an objectively given being because what forms the content of being is the very activity of the thinking. For further discussion on this point see, Prauss, "Hegels Parmenides-Deutung," 282-284; Berti, "Hegel," 75, and Vittorio Hösle, *Wahrheit und Geschichte: Studien zur Struktur der Philosophiegeschichte unter paradigmatischer Analyse der Entwicklung von Parmenides bis Platon* (Stuttgart: Frommann-Holzboog, 1984), 192. On the other hand, according to Uvo Hölscher, main error of such *modern* interpretation begins with the substitution of *what is existent* for *being*. Secondly, Hölscher points that in Parmenides, contrary to an idealistic reading, "it is not being which is rooted in thinking but thinking in being," see, *Anfängliches Fragen: Studien zur frühen griechischen Philosophie* (Göttingen: Vandenhoeck u. Ruprecht, 1968), 100 (my translation).

[108] Hegel, *Lectures on the History of Philosophy (1825–6)*, 60; Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, 56: "Thinking, and that of which is the thought, are the same – later Plotinus says this too," cf. Plotinus, *The Enneads*, V.1.8.15-18, trans. L. P. Gerson, G. Boys-Stones, J. M., Dillon, R. A. H. King, A. Smith, and J. Wilberding, eds. L. P. Gerson. (Cambridge: Cambridge University Press, 2018), 543.

determines, and holds the determination fixed"[109] and thus does not allow thinking to apprehend any logical mediation between the opposites. In Hegel's reading of Parmenides, we can see how the understanding operates through a series of assumptions about the truth and reality and why this is the cause of its own inability to surpass the contradictions that it creates itself.[110] Secondly, Hegel maintains that all the further logical processes in the *Science of Logic* is founded upon the lesson we drew from the unification of pure being and pure nothing.[111] Therefore, without a proper understanding of Hegel's treatment of Parmenides and the transition which takes place in becoming, we cannot fully comprehend the logical progression from one moment to another that occurs throughout the *Science of Logic*. Thirdly, and finally, Hegel keeps returning to Parmenides' philosophy (and of Eleatic school in general), directly or indirectly, in his discussion of his predecessors and contemporaries. He seems to find the echoes of the Parmenidean monism of being in the Spinozian substance, understood as *causa sui*,[112] and in his so-called pantheism[113] or

[109] Hegel, *The Science of Logic*, 10; *GW* 21, 9/3.

[110] In the Hegelian perspective, Parmenides is "the first thinker of the understanding," see, Vittorio Hösle, *Wahrheit und Geschichte*, 200.

[111] See, Hegel, *The Science of Logic*, 51-52; *GW* 21, 60/26: "An analysis of the beginning would thus yield the concept of the unity of being and non-being – or, in a more reflected form, the concept of the unity of differentiated and undifferentiated being – or of the identity of identity and non-identity. This concept could be regarded as the first, purest, that is, most abstract, definition of the absolute – as it would indeed be if the issue were just the form of definitions and the name of the absolute. In this sense, just as such an abstract concept would be the first definition of the absolute, so all further determinations and developments would be only more determinate and richer definitions of it." Hegel adds that "all further logical determinations besides *becoming* (...) are therefore examples of this unity," see, Hegel, *The Science of Logic*, 62; *GW* 21, 72/7. This may sound contradictory but what Hegel means by this is rather simple: the *emergence* of becoming is the logical *result* of this unity of being and nothing whereas the *sublation* of becoming itself is quite different from this unity and from all the logical moments in the *Science of Logic*; one can even say that it has a peculiar status. Hegel argues that becoming is "the vanishing of vanishing" or "a union" which "destroys itself" and thus "collects itself in *quiescent unity*" which is existence (*Dasein*), see, Hegel, *The Science of Logic*, 81; *GW* 21, 93-94. To put it more exactly, the sublation of becoming is the dissolution of coming-to-be and ceasing-to-be which *cancels* their subsistence in thinking and only in this sense the process of becoming is unique in the *Logic*. Unfortunately, I leave aside the discussion on the peculiarity of becoming as it is beyond the purpose of this paper.

[112] Please refer to, G.W.F. Hegel, *Sämtliche Werke. Jubiläumsausgabe in zwanzig Bänden, Band 19, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III, eds. Hermann Glockner. (Stuttgart: Frommann-Holzboog, 1965)*, 376) where Hegel claims that the substance of Spinoza is "the same thing with what Eleatics calls ὄν (Dies ist im ganzen die Spinozistische Idee. Es ist dasselbe, was bei den Eleaten das ὄν)" (my translation). Cf. also, Hegel, *Lectures on the History of Philosophy (1825–6)*, 60; Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, 56: "This is the principal definition. Only being is what is true, only being is, and the nothing is not at all. In this brief definition, negation in general comes under the head of this nothing. We have non-being before us in more concrete form— limit, finitude, restrictedness, particularity, and so on; for the Eleatics all this is negation. *Omnis determinatio est*

(through Zeno) in the antinomies of Kant.[114] These examples can be multiplied[115] as, in Hegel's view, the impact of Parmenides' thought cannot be reduced to an antiquated form of philosophical thinking.

Bibliography

Aristotle. "Metaphysics." *The Complete Works of Aristotle: The Revised Oxford Translation*, Vol. 2. Trans.: W. D. Ross, eds. J. Barnes, 1551-1728. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1995.

Aubenque, Pierre. "Syntaxe et sémantique de l'être dans le poème de Parménide." *Études sur Parménide, Vol. II, Problèmes d'interprétation*. Eds. : Pierre Aubenque. Paris: Vrin, 1987.

Berti, Enrico. "Hegel und Parmenides oder: Warum es bei Parmenides noch keine Dialektik gibt." *Hegel und die antike Dialektik*. Eds.: M. Riedel. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1990.

---

negatio— that is Spinoza's great dictum." See also, Hegel, *The Science of Logic*, 74; *GW* 21, 74/20: "Thus Parmenides has to make do with semblance and opinion, the opposite of being and truth; Spinoza likewise, with attributes, modes, extension, movement, understanding, will, and so forth." Cf. also, G.W.F. Hegel, *Lectures on the Proofs of the Existence of God*, trans. Peter C. Hodgson. (Oxford: Oxford University Press, 2007), 142; G.W.F. Hegel, *Sämtliche Werke. Jubiläumsausgabe in zwanzig Bänden, Band 16, Vorlesungen über die Philosophie der Religion II*, eds. Hermann Glockner. (Stuttgart: Frommann-Holzboog, 1965), 515: "In *Parmenides* [i.e. *Parmenides* of Plato] it is true that this One is defined as *thought*, or that what thinks is what has being; so too in *Spinoza* substance is defined as the unity of being (or extension) and thought."

[113] See, amongst others, Hegel, *The Science of Logic*, 61; *GW* 21, 71/13 : "Those who zealously hold firm to the proposition, nothing is just nothing, are unaware that in doing so they are subscribing to the abstract *pantheism* of the Eleatics and essentially also to that of Spinoza."

[114] For example in a letter to Niethammer (October 23,1812), Hegel writes that "(...) the antinomies really constitute all too poor a dialectic, (...) infinitely better is the dialectic of the ancient Eleatics and the examples preserved from it for us," see, Hegel, *The Letters*, trans. Clark Butler and Christiane Seiler. (Bloomington: University of Indiana Press, 1984), 281; Hegel, "Über den Vortrag der Philosophie auf Gymnasien," in *Werke in zwanzig Bänden, Band 4, Nürnberger und Heidelberger Schriften 1808–1817*, eds. E. Moldenhauer and K.M. Michel. (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986), 414-415. Cf. also, Hegel, *Lectures on Logic, Berlin 1831*, trans. Clark Butler. (Bloomington: Indiana University Press, 2001), §48, 43; Hegel, *Gesammelte Werke 23.2, Vorlesungen über die Wissenschaft der Logik II, Nachschriften zu den Kollegien der Jahre 1828, 1829 und 1831*, eds. Annette Sell. (Hamburg: Felix Meiner, 2015), 688/27: "The ancient Eleatic dialectic concerned itself in particular with matter, space, and time regardless of whether they are limited or not limited. Space and time are continuities, but continuities in which there are always differences. The two determinations are inseparable, which is a contradiction. Yet we know that spatiality and matter exist, whereas a contradiction cannot exist, or so says the critical philosophy. Purportedly this contradiction falls within our subjective thinking. Here we run up against the fundamental law according to which what is contradictory not only cannot be but likewise cannot even be thought."

[115] In the four *Remarks* that follows the *Chapter I*, Hegel discuss successively Kant's ontological argument (*The Science of Logic*, 63-66; *GW*, 21, 74-78), Jacobi's critique of Kant (*The Science of Logic*, 71-74; *GW* 21, 82-86) and the unconditional nature of the first principle of Fichte (*The Science of Logic*, 71; *GW*, 21, 82) which are in some way or other related to Hegel's discussion of Parmenides.

Bormann, Karl. *Parmenides: Untersuchungen zu den Fragmenten*. Hamburg: Felix Meiner, 1971.
Burnet, John. *Greek Philosophy: Thales to Plato*. London: The Macmillan Press, 1960.
Butler, Clark. "Empirical vs. rational order in the History of Philosophy." *Owl of Minerva*, vol. 26, no. 1 (1994): 31–37.
Cordero, Néstor-Luis. *By Being, It is. The Thesis of Parmenides*. Las Vegas: Parmenides Publishing, 2004.
Diels, Hermann. *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Eds.: E. Walther Kranz. Berlin: Weidmann, 1960.
Doz, André. *La Logique de Hegel et les problèmes traditionnels de l'ontologie*. Paris: Vrin, 1987.
Empiricus, Sextus, *Sexti Empirici Opera, vol. II: Adversus Mathematicos, libros quinque* (VII–XI). Eds.: Hermann Mutschmann. Leipzig: Teubner, 1914.
--- *Against the Logicians*. Trans.: Richard Bett. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
Gadamer, Hans-Georg. "The Idea of Hegel's Logic." *Hegel's Dialectic: Five Hermeneutical Studies*. Trans.: P. Christopher Smith. New Haven: Yale University Press, 1976.
Harris, Errol E. *An Interpretation of the Logic of Hegel*. Lanham, MD: University Press of America, 1983.
Hegel, G. W. F. "Über den Vortrag der Philosophie auf Gymnasien." *Werke in zwanzig Bänden, Band 4, Nürnberger und Heidelberger Schriften 1808–1817*. Eds.: E. Moldenhauer and K.M. Michel. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.
--- *Gesammelte Werke 9, Phänomenologie des Geistes*. Eds.:Wolfgang Bonsiepen and Reinhard Heede. Hamburg: Felix Meiner, 1980.
--- *Gesammelte Werke 11, Wissenschaft der Logik. Erster Band. Die objective Logik. Zweytes Buch. Die Lehre vom Wesen (1813)*. Eds.: Friedrich Hogemann and Walter Jaeschke. Hamburg: Felix Meiner, 1978.
--- *Gesammelte Werke 20, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)*. Eds.: Wolfgang Bonsiepen and Hans Christian Lucas. Hamburg: Felix Meiner, 1992.
--- *Gesammelte Werke 21, Wissenschaft der Logik. Erster Teil: Die objektive Logik. Erster Band. Die Lehre vom Sein (1832)*. Eds.: Friedrich Hogemann and Walter Jaeschke. Hamburg: Felix Meiner, 1985.
--- *Gesammelte Werke 23.1, Vorlesungen über die Wissenschaft der Logik I. Nachschriften zu den Kollegien der Jahre 1801/02, 1817, 1823, 1824, 1825 und 1826*. Eds.: Annette Sell. Hamburg: Felix Meiner, 2013.
--- *Gesammelte Werke 232, Vorlesungen über die Wissenschaft der Logik II, Nachschriften zu den Kollegien der Jahre 1828, 1829 und 1831*. Eds.: Annette Sell. Hamburg: Felix Meiner, 2015.
--- *Lectures on Logic, Berlin 1831*. Trans.: Clark Butler. Bloomington: Indiana University Press, 2001.
--- *Lectures on the History of Philosophy (1825–6), Vol. 2: Greek Philosophy*. Trans.: R. F. Brown. Oxford: Oxford University Press, 2006.
--- *Lectures on the Proofs of the Existence of God*. Trans.: Peter C. Hodgson. Oxford: Oxford University Press, 2007.
--- *Sämtliche Werke. Jubiläumsausgabe in zwanzig Bänden, Band 15, Vorlesungen über die Philosophie der Religion I*. Eds.: Hermann Glockner. Stuttgart: Frommann-Holzboog, 1965.
--- *Sämtliche Werke. Jubiläumsausgabe in zwanzig Bänden, Band 17, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I*. Eds.: Hermann Glockner. Stuttgart: Frommann-Holzboog, 1965.
--- *Sämtliche Werke. Jubiläumsausgabe in zwanzig Bänden, Band 19, Vorlesungen über*

die Geschichte der Philosophie III. Eds.: Hermann Glockner. Stuttgart: Frommann-Holzboog, 1965.

--- *The Encyclopaedia Logic: Part I of the Encyclopaedia of Philosophical Sciences.* Trans.: T. F. Geraets, W. A. Suchting, and H. S. Harris. Indianapolis: Hackett, 1991.

--- *The Letters.* Trans.: Clark Butler and Christiane Seiler. Bloomington: University of Indiana Press, 1984.

--- *The Phenomenology of Spirit.* Trans.: Michael Inwood. Oxford: Oxford University Press, 2018.

--- *The Science of Logic.* Trans.: George di Giovanni. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

--- *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, Teil 2, Griechische Philosophie I.* Eds.: Pierre Garniron and Walter Jaeschke. Hamburg: Felix Meiner, 1989.

--- *Werke in zwanzig Bänden, Band 8, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse, Erster Teil: Die Wissenschaft der Logik (1830).* Eds.: E. Moldenhauer and K.M. Michel. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.

Henrich, D., "Anfang und Methode der Logik." *Hegel im Kontext.* Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2015.

Hölscher, Uvo. *Anfängliches Fragen: Studien zur frühen griechischen Philosophie.* Göttingen: Vandenhoeck u. Ruprecht, 1968.

Hösle, Vittorio. *Wahrheit und Geschichte: Studien zur Struktur der Philosophiegeschichte unter paradigmatischer Analyse der Entwicklung von Parmenides bis Platon.* Stuttgart: Frommann-Holzboog, 1984.

Houlgate, S., "Der Anfang von Hegels Logik." Hegel - *200 Jahre Wissenschaft der Logik, Deutsches Jahrbuch Philosophie, 5.* Eds.: Claudia Wirsing and A. F. Kochand and F. Schick and K. Vieweg. Hamburg: Felix Meiner, 2014.

Koch, Anton Friedrich. *Die Evolution des logischen Raumes: Aufsätze zu Hegels Nichtstandard-Metaphysik.* Tübingen: Mohr Siebeck, 2014.

Kym, Andreas Ludwig. *Hegels Dialectik in ihrer Anwendung auf die Geschichte der Philosophie.* Zürich:Orell Füssli, 1849.

Marx, Wolfgang. *Hegels Theorie logischer Vermittlung. Kritik der dialektischen Begriffskonstruktionen in der Wissenschaft der Logik.* Stuttgart : Frommann-Holzboog, 1972.

O'Brien, Dennis. "Le non-être dans la philosophie grecque: Parménide, Platon, Plotin." *Études sur le Sophiste de Platon.* Eds. : P. Aubenque and Michel Narcy. Naples: Bibliopolis, 1991.

Pasqua, Hervé. "L'unité de l'Être parménidien." *Revue Philosophique de Louvain*, 90, no. 2, (Mai 1992): 143-155.

Plotinus. *The Enneads.* Trans.: L. P. Gerson, G. Boys-Stones, J. M., Dillon, R. A. H. King, A. Smith, and J. Wilberding, Eds.: L. P. Gerson. Cambridge: Cambridge University Press, 2018.

Prauss, G. "Hegels Parmenides-Deutung." *Kant-Studien* 57, no. 1-3 (1966): 276-285.

Ramnoux, C. "Hegel et le commencement de la philosophie." *Hegel et la pensée grecque*, Eds. : J. D'Hondt. Paris: Presses universitaires de France, 1974.

Riedel, M. "Hegel und das Problem des Anfangs der griechischen Philosophie." *Man and World* 21, no. 4, (October 1988): 395-415.

Stanguennec, André. "Le dialectique, la dialectique, les dialectiques chez Hegel." *Lectures de Hegel.* Eds. : Olivier Tinland. Paris: Le Livre de Poche, 2005.

Stevens, Annick. "Parménide, Poème, fragments 2, 6, 7 et 8." *Le Néant: Contribution à l'histoire du non-être dans la philosophie occidentale.* Eds. : Jérôme Laurent and Claude Romano. Paris : Presses Universitaires de France, 2011.

Tarán, Leonardo. *Parmenides, A text with translation, commentary and critical essays.* Princeton: Princeton University Press, 1965.

ARKHE-LOGOS
Felsefe Dergisi / *Journal of Philosophy*
Yıl / *Year:* 2020 Sayı / *Issue:* 10
Güz / Autumn 2020

Bir ve Kavram: Hegel'in Platon'un Parmenides'inin Yorumu Üzerine*

ALLEGRA DE LAURENTIIS**
ÇEV. KEZİBAN DER***

Giriş

Hegel'in erken Jena döneminde Platon'un *Parmenides*'ine ilişkin yorumu, özellikle onun olumsuz şüphecilikte radikal bir çalışma olarak ve bu özelliği itibarıyla doğru felsefe yapmaya giriş olarak metodolojik değerine odaklanır. Örneğin, *Şüpheciliğin Felsefe ile İlişkisi*'nde (*the Relation of Skepticism to Philosophy*), Hegel Platon'un diyaloğunu "mutlağın bilgisinin olumsuz tarafını" (*die negative Seite der Erkenntnis des Absoluten*) sergilediği şeklinde karakterize eder.[1] Bu yoruma göre, diyaloğun felsefe tarihindeki rolü iki yönlüdür. Bir yandan, diyaloğun omurgasını oluşturan ideaların olumsuz diyalektiği, anlamanın doğru kavrama sağlamadaki yetersizliğini ortaya koyar. Platon, benzer ve farklı, daha büyük ve daha küçük, sürekli ve ayrık ya da daha önemlisi, aynı ve öteki gibi kavramların (burada 'anlığın belirlenimleri' [*Verstandesbestimmungen*] olarak anlaşılmalıdır) kendi karşıtlarıyla yakından bağlantılı olduğunu göstererek, bu karşıtları aynı anda 'sonlu' ya da 'kusurlu (sahte) sonsuz'a yani düşüncenin öz-düşünümsel olmayan[2] nesnelerine atfetmenin ya da inkar etmenin tam

---

* Makalenin orijinal adı: "*The One and the Concept: On Hegel's Reading of Plato's Parmenides*".

** Prof. Dr., Stony Brook, New York Eyalet Üniversitesi, Sanat ve Bilimler Enstitüsü, Felsefe Bölümü, allegra.delaurentiis@stonybrook.edu

*** Doktora Öğrencisi, Pamukkale Üniversitesi, Felsefe Bölümü, kezibander@gmail.com

[1] G. W. F. Hegel, *Gesammelte Werke,* Jenae Kritische Schriften vol. 4, ed. Hartmurt Buchner ve Otto Poeggeler. (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1968), 207 [bundan sonra, *GW*].

[2] Burada doğru olarak kabul ettiğim 'sonlu olma'nın/'kusurlu sonsuzluk'un özdüşünümselliğin yokluğu ile ve 'gerçek/hakiki sonsuzluğun' özdüşünümsellik ile Hegelci eşdeğerliği Michael Inwood tarafından kısaca açıklanır ve eleştirilir:

Kusurlu sonsuz doğrusal bir çizgi ile gösterilir … gerçek sonsuz bir daire ile gösterilir…. O, bu (gerçek sonsuzluk) kavramı nispeten bağımsız herhangi bir karşılıklı ya da dairesel yapıya

bir saçmalığa yol açtığını kanıtlar. Diğer yandan, Hegel diyaloğun aynı zamanda Platon'un ayrı bir üçlemede – *Sofist, Devlet Adamı* (*Politikos*) ve son sırada *Filozof* (*Philosophos*) – sunmayı ve açıklamayı amaçladığı farklı bir bilişsel modun, yani, aklın meşruluğunun dolaylı bir kanıtı olarak çalıştığını düşünür.[3] *Parmenides*, öyleyse, düşüncenin 'gerçekten sonsuz', öz-düşünümsel nesnelerinin diyaloğun sadece olumsuz sonuçlarını gösterdiği diyalektik çelişkilerle anlaşılır hale getirilebileceğini ima eder. Bu yoruma göre, diyalog dolaylı olarak öz-düşünümsel nesnelerin karşıtların diyalektik birlikleri olarak düşünüldükleri takdirde bilinebilir olduklarını ileri sürer.

Bu ilk yorumda, o zaman, Hegel Platon'un *Parmenides*'ini aslında sadece mutlağın olumlu ya da spekülatif bilimine zemin hazırlayan olumsuz bir düşünüm olarak görür. Ancak, zaten 1807'de, onun *Fenomenolojinin* Önsözü'ndeki 'bu en önemli antik diyalektik yapıtı" hakkındaki ünlü sözleri, diyaloğu potansiyel olarak yapıcı ama aslında olumsuz şüphecilikten daha fazlasını içerdiği için över.

Hegel'in düşüncesinin sonraki gelişiminde, onun Büyük ve Küçük Mantık'ta[4] ve antik felsefe üzerine olan yazılarında bu ve diğer Platonik diyaloglar hakkındaki yorumlarının işaret ettiği gibi, *Parmenides'in ilk spekülatif felsefe* (*prima philosophia speculativa*) konumuna yaklaştığı görülmektedir. Hegel şimdi onda ortaya koyulan ideaların diyalektiğinde hakiki spekülatif düşünmenin gelişmemiş bir biçimini görür.[5] Bu yüzden, o, Platon'un metnini artık gelecek bir bilim için katartik bir eğitim olarak değil fakat Mutlak'ın bilimini tarihsel açıdan ilk kavrayış olarak okur.

Hegel'in olgun yorumu ilk başta hem metinsel hem de tarihsel temelde savunulamaz gözükebilir. Aşağıda tartıştığım şey, bu şüphelerin bazılarını ortadan kaldırmaya çalışıyor.

Bir ön değerlendirme olarak, Hegel'in yorumunun en azından kendi felsefe tarihi teorisi ile tutarlı olduğu vurgulanabilir. Bu, 1820 *Felsefe Tarihi*

... örneğin,... kendisinin ötekisiyle sınırlı olmayan, aksine onda evinde olan (*bei sich*/kendinde olan) öz-bilincin RUHU'na ve düşüncenin kendi nesnesi olarak kendisini aldığı mantığın kendisine, uygular. [M. J. Inwood, *A Hegel Dictionary* (Oxford: Blackwell, 1992), 141.]

[3] Düsing'in açıkladığı üzere, *Philosophos* hiçbir zaman gün ışığına çıkmamıştır. Bkz. Klaus Düsing, *Hegel und die klassische Antike* (Naples: La Citta' del Sole, 2001), 2. bölüm.

[4] Büyük Mantık için, bkz. Hegel, GW, 11: 311-12 (Öz Öğretisi); 12: 241-4 (Kavram Öğretisi); G. W. F. Hegel, *Hegel's Science of Logic*, çev. Arnold V. Miller. (London: George Allen Unwin, 1969), 466; 830-32 [bundan sonra, *SL*]. Küçük Mantık için, bkz. G. W. F. Hegel, *Encyclopedia Logic*, çev. T. F. Geraets vd. (Indianapolis: Hackett Publishing Co., 1991), Ek § 92, Açıklama § 95, Ek § 96, Ek § 121, Ek § 142; § 214 [bundan sonra, *EL*].

[5] Hegel'in yorumunun (hatta 'perspektifinin') Yeni Platoncularinki ile benzer olmadığı ikna edici bir şekilde ortaya koyulmuştur. Bkz., örneğin, Klaus Düsing, *Hegel und die Geschichte der Philosophie* (Darmstatt: Wisshenshiftliche Buchgesellschaft, 1983). Burada Yeni Platoncu ve Hegelci Platon yorumu arasındaki farkı açıklamak benim görevim olamaz, bu yüzden sonraki bölümde bu farkı kabul edeceğim.

Üzerine Dersler'ine Girişte kısa ve açık bir ifade bulur: 'Bu görüşe göre, şimdi, tarihteki felsefe sistemleri dizisinin İdea'nın kavramsal belirlenimlerinin mantıksal türetimindeki sıra ile aynı olduğunu savunuyorum'.[6] İdea'nn belirlenimlerinin mantıksal serisi, her birinin bir sonrakinde birbirini izleyen olumsuzlamasından oluştuğu için, tarihte felsefenin sistematik ilkelerinin (*Grundbegriffe*) serisi de öyle oluşur. Fakat, Platon'un felsefesinin sistematik ilkesi *idea*'dır. Onun örtük olarak spekülatif yapısı, aynı anda tamamen düşünülebilir ve en gerçek olmasından meydana gelir. Öyleyse, Platonik *idea*, Hegel'in kendi teorisindeki en son temsili de dahil olmak üzere, Orta Çağ ve çağdaş felsefenin sonraki ilkelerinde olumsuzlanmış halde bulunur.

Ancak, Hegel'in Platon'un *Parmenides*'ine ilişkin olgun yorumunun duyarlı bir okuması daha fazlasını gerektirir. Temel görev, Parmenides'in ana konusunun doğasını açıklığa kavuşturmaktır. Bu, geleneksel okumaların aksine, kurgusal Parmenides'in diyalogdaki konuşmasının altında yatan konunun, tarihi Parmenides'in şiiri *Doğa Üzerine*'nin (*About Nature*) merkezindeki konudan oldukça farklı olduğu şeklinde yorumlanmasının meşru olduğunu göstermeyi zorunlu kılar.[7] Şairin konusu anlamanın refleksif olmayan, belki de 'kusurlu bir şekilde sonsuz olan' nesnesi olarak düşünülse de, diyalogdaki filozof daha ziyade aklın öz-düşünümsel, 'gerçekten sonsuz' olan nesnesiyle ilgileniyor olarak gözükmektedir.[8] Başka bir deyişle, bu okumaya göre, Parmenides'in diyalogdaki konuşmasının konusu tarihi Parmenides'in şiirinin tek olan, anlaşılması güç Varlık'ı değil, aksine zihin ve Benlik'in birliğidir.

Bununla birlikte, dikkate değer bir şekilde Hegel[9] hariç yorumlayıcı geleneğin çoğu, tam olarak, diyaloğun konusunun Sokratik-öncesi şiirin konusu ile ilişkilendirilmesini doğru olarak kabul etmiştir.

Hegel'in yorumunu savunurken, aşağıda: (1) Parmenides'in şiirinin Varlık'ını Platon'un diyaloğunun 'bir'i ile tanımlamak için açık bir metinsel dayanağın olmadığını; (2) bir yanda şiirin ve diğer yanda da diyaloğun anlambilimsel ve sözdizimsel özelliklerinin karşılaştırılmasının böyle bir

---

[6] 'Nach dieser Idee behaupte ich nun, dass die Aufeinanderfolge der Systeme der Philosophie in *der Geschichte dieselbe* ist, als die *Aufeinanderfolge in der* logischen *Ableitung der* Begriffsbestimmungen der Idee.' Bkz. Hegel, *Vorlesungsmanuskripte II, in GW, 18/*49.

[7] Hermann Diels and Walther Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker* (Zurich: Weldman, 1966), 227-45. Aşağıda, bu çalışma için standart sisteme göre alıntılar verilmiştir.

[8] Hegel'in sisteminde, 'anlamanın nesnesi'nin epistemolojik karşılığı pozitif bilimlerde ve konuşma dilinde (*Verstandesbestimmung*, arada bir ayrıca *Verstandesbegriff*) kullanıldığı gibi 'anlamanın bir belirlenimi'dir. 'Aklın nesnesi'nin karşılığı 'aklın kavramı'dır (*Vernunftbegriff*). Hegel ikinci terimi, fakat onun ifade ettiği şeyi değil, gereksiz bulur ve dolayısıyla onu çok az kullanır. Bkz. Hegel, *GW*, 12/173; Hegel, *SL*, yukarıdaki dipnot 4, 755. O, genel *Vorstellung*'u kavramların ortak tasarımı için kullanır, böylece *Begriff*'i kayıtsız şartsız akıl alanı için ayırır. Aklın nesnelerine (ve onların ilgili kavramlarına) örnekler 'özgürlük, ruh, Tanrı' hem de 'evren' ve 'öz-bilinç'tir. Bkz. Hegel, *EL*, §8.

[9] Ve bir çağdaş çevirmen hariç. Bkz. aşağıdaki dipnot 46.

tanımlamaya karşı konuştuğunu ve (3) geleneksel okumayı kabul etmemek için önemli felsefi nedenlerin olduğunu ileri süreceğim.

Bu hususlar birlikte ele alındığında, aslında, diyaloğun Hegel'in Kavram olarak adlandırdığı şeyin içsel olarak çelişkili doğasını kavramaya yönelik ilk girişim olarak düşünüldüğünde, bir bütün olarak anlaşılabilirlik ve derinlik kazandığını gösterir.

Hegel, şüphesiz, bu diyaloğun (ya da hatta herhangi bir Platonik diyaloğun) spekülatif Kavramın bir kuramını içerdiğini iddia etmez. Ancak o, onun temelini oluşturan çelişkilere ilişkin tartışmayı – henüz 'felsefe yapmanın başlangıcına' özgü epistemik veya psikolojik formda olsa bile – Kavramın doğasına ilişkin ilk kavrayış olarak yorumlar.[10]

Hegelci yorumda, diyalog 'dış diyalektik' yani boşuna sofistçe bir uygulama sergilemez. Platon'un *Parmenides*'i aslında– genellikle yirminci yüzyıl edebiyatında onun sözde parodik karakterine[11] atfedilen – utanç verici belirsizliğini – eğer tartışılan çelişkilerin soyut saf varlığın belirleyicileri olarak değil, fakat daha somut bir özün belirlenimleri olarak kabul edilirse – yitirir. Eğer çelişkiler Varlık'tan (Sokratik-öncesi şiirin 'var-olma'sı [*einai*]) daha farklı bir konu ile ilgili olarak anlaşılırsa, onların tartışması anlamsız diyalektiğin usta bir örneğinin tezahürünü bir kenara bırakır. Diyalog daha sonra diyalektik akıl yardımıyla doğruluğun güvenilir arayışı boyutunu kazanır, çünkü onun yazarı konuyu muhtemel olarak birlik ve başkalığın özdeşliği – Platon'un sonunda terk ettiği bir kabul, hatta diyaloğu geleneksel aporetik sonuca götürür – olarak kabul eder.

Argümanımın gidişatını kısaca açıkladıktan sonra, tezim için gerekli olan *Parmenides*'in bir pasajını inceleyeceğim. Bu, Platon'un Parmenides'in sözcülüğü vasıtasıyla sonra gelecek olan diyalektik soruşturmanın konusunu tanıttığı kilit pasajtır.

Ana konuşmasının başlangıcında,[12] yaşlı Parmenides genç okuyucularının diyalektik becerilerinin sınanacağı soruşturma alanı olarak *ben* (*emautos*) kavramını seçer. Hegelci bir perspektiften, 'ben' burada Platon'un en yüksek gerçeklik derecesine sahip olan felsefi kavramı idea'nın psikolojik bir örneği olarak ele alınabilir. Bunu Hegel'in Mantığı açısından ifade etmek için, biri antik dönemde varlığın mantıksal kademesinde Platon'un *ben*'inin, daha sonra Descartes'ın *düşünen şey*'inde (*res cogitans*) ya da Spinoza'nın *kendisinin nedeni olan*'da (*causa sui*) özün mantıksal kademe-

[10] Hegel, *GW*, 10/48.

[11] Bkz., örneğin, oldukça etkili bir çalışma olan, Harold F. Cherniss, "Parmenides and the Parmenides of Plato", *53 AM. J. Philology*, 122, (1932): 122–38.

[12] Bunun için, bkz. Plato, "Parmenides", *Plato: Complete Works*, çev. Mary Louise Gill ve Paul Ryan, ed. John M. Cooper. (Indianapolis: Hackett Publishing Co., 1997), 137b. *Platonis Opera*'daki Yunanca metinle karşılaştırdıktan sonra bu çeviriyi (Mary L. Gill'in ve Paul Ryan'ın *Plato: Complete Works*'deki çevirisi) değiştirdiğim yerleri not ettim. Bkz. Plato, *Platonis Opera*, ed. John Burnet. (Oxford Clarendon Press, 1900–07). Platonik diyaloglara atıflar, Platon'un çalışmalarının tüm basımlarında kullanılan standart sisteme göre verilir.

sinde ifadesini bulan bir nosyonu belirttiğini söyleyebilir. Kartezyen tözün – 'Ben varım' – sezgisel kesinliği, tam olarak, bu tözde ve bu töz için düşünce ve varoloşun bir olmasından kaynaklanmaktadır. Spinoza'nın tözü varolmadığı sürece tasavvur edilemez niteliktedir.[13] Eğer Hegel'in felsefe tarihi kuramına uygun olarak, onun kendi Kavram anlayışı mantıksal ve tarihsel öncüllerin bir reddi ise, o zaman Kavram aynı zamanda Platon'un orijinal idea kavramının bir versiyonunu da içerir. Bu yüzden, Platonik diyaloğun özünün karşıt idea çiftlerinin bir ve aynı konuya atfedilmesi ya da reddi, en azından Hegelci bir okuyucu için, bu konu aklın bir meselesi olarak yorumlanırsa, sarsıcı karakterini yitirir.

Analiz: Platon'un Diyalektiği Ne ile Başlamalı?

Parmenides'in ilk bölümünde,[14] Platon bir yanda idealar (*ideai*), formlar (*eide*) ya da türler (*gene*) ve diğer yanda idealardan pay alan duyulur şeyler ('görünüşler') arasındaki ilişkileri inceler. İkinci bölümde,[15] Platon yaşlı Parmenides karakteri aracılığıyla ideaların kendi aralarındaki ilişkileri araştırır.

Girişte,[16] genç Sokrates cesurca duyulur bir şeyin farklı, hatta karşıt idealardan, örneğin, benzerlik ve farklılık, pay alma (*methexis*) düşüncesinin mantıksal olarak sorunsuz olduğunu iddia eder; ne de olsa her duyulur şey bir bakımdan diğerleri gibi olabileceği halde, bir başka bakımdan da onlardan farklı olabilir. Tüm duyulur şeylerin (*panta*) bir açıdan (tek dünya) tek bir varlık fakat başka açıdan birçok olabileceği aynı derecede açık, neredeyse kaçınılmaz bir sonuçtur: her şeyin ve bütün şeylerin 'birlikten pay aldığı' kadar 'çokluktan da' pay aldığı rasyonel olarak söylenebilir.[17] Bu nedenle, sonlu varlıklara karşıt yüklemlemelerin atfedilmesi, bu yüklemlemelerin farklı bakımlarda olması gerektiği sürece, Sokrates'e mantıksız gibi gelmez. Şeylerin görünür karşıtlığı perspektivizme başvurularak ortadan kaldırılabilir: Sokrates der ki, ben birçok parçadan oluştuğum için çoğum, fakat, aynı zamanda ben bir birlik, tek insan olduğum için birim.[18]

Genç adamın görüşüne göre, gerçek problemler ancak biri ideaların kendi aralarındaki (mantıksal) ilişkileri göz önünde bulundurduğunda ortaya çıkar. Eşitlik 'formunun, kendi kendine'[19] eşitsizlik formuyla, hare-

[13] Baruch de Spinoza, *Ethics*, ed. G.H.R. Parkinson. (Oxford: Oxford University Press, 2000), Bölüm I, Tanım I ("Kendisinin nedeni derken, özü varoluşunu gerektiren şeyi ya da varolmadığı takdirde doğasının kavranamayacağı şeyi kastediyorum").

[14] Plato, *Parmenides*, 126a–137b.

[15] Plato, *Parmenides*, 137b–166c.

[16] Plato, *Parmenides*, 129b.

[17] Plato, *Parmenides*, 129b.

[18] Plato, *Parmenides*, 129d.

[19] Plato, *Parmenides*, 129a.

ketsizliğin hareket formuyla, var olmanın yok olma formuyla ya da en önemlisi varlığın kendisiyle hiçlik formunun ilişkisi nedir?[20] Zeki metafizikçi, birliğin kendisinin çokluk olduğunu ya da hatta çokluğun kendisinden pay aldığını ve tam tersinin de doğru olduğunu iddia etmeyi saçma bulur. İdealar perspektivizmden sıyrılır. Onlar kendilerinden farklı yüklemlere sahip olmaya müsaade edemeyecekleri için, onların hiçbir parçası yoktur ve bu nedenle ne boyutlara ne de bakış açılarına olanak verirler. Her idea, eğer doğru anlaşılırsa, tam olarak ve sadece ne ise odur. Eğer bilinebilseydi, o zaman ancak açıkça ve doğrudan olduğu gibi bilinebilir. Hiçbir yüklemin – karşıt yüklem çiftleri bir yana – idealara yüklenmemesinin nedeni Aristoteles tarafından yüceltilecek olan yüklemlemenin çıkarımsal bir anlayışında yatmaktadır: herhangi bir tekilin yüklemleri bu tekilin ait olduğu (ya da onun üyesi olduğu) türü belirtir; her tür sırasıyla daha üst bir türe ve benzeri gibisine kendi katılımıyla tanımlanır. Ancak, her şeyin kendisinden pay aldığı en yüksek tür olan idealar, sırayla daha üst bir türün üyesi olamazlar. Nihai tür, cins ve bir türe özgü farka ilişkin olarak tanımlanamaz, yani, onlar çıkarımsal olarak bilinemez. İdeaları kavramanın yolu, öyleyse Sokrates'e göre, ne diyalojik ne de diyalektik olarak gözükmektedir. Onlar bir şekilde 'kendi kendilerine' bilinmelidirler.[21]

Bununla birlikte, Sokrates Parmenides'in idealara, onların kavranabilirliğine ve şeylerin onlardan pay almasına[22] ilişkin acımasız eleştirileriyle karşı karşıya kalınca, pay alma kavramının doğasında var olan güçlükleri ve idea kavramına ilişkin belirsizlikleri kabul eder. Ancak, buna rağmen, o yine de duyulur şeyler ve onların türleri için mantıken olanaksız olanın 'sadece zihinlerde bulunan [*en psychais*]' şeylere dair düşünülemeyeceği konusunda ısrar eder: 'Fakat, Parmenides, belki de bu formların her biri birer kavram ... ve aslında sadece zihinlerde bulunurlar. Böylece, onların her biri tek olabilir ve artık az önce bahsi geçen güçlüklerle karşılaşmayabilir [,]'[23] bu güçlükler esasen duyulur olanların idealardan pay alması sonucunda ortaya çıkan paradokslardır. Diyalektik ile ilgili sonraki zor bölümde (diyaloğun ikinci kısmı), Parmenides aslına bakılırsa Sokrates'in duyulur şeylere özgü belirlenimler ile idealara özgü olanlar arasındaki ayrımını kabul eder. Bununla birlikte, aynı zamanda, o Sokrates'in ikincisinin anlaşılabilirliği konusundaki epistemolojik iyimserliğini sarsar. Parmenides karakteri için, duyulur şeyleri etkileyen görünür çelişkiler aslında perspek-

[20] Plato, *Parmenides*, 136b.

[21] Plato, *Parmenides*, 129d-e.

[22] Bkz. Plato, *Parmenides*, 131a-e (Parmenides'in 'pay alma'ya ilişkin eleştirisinin ideaların kendileriyle çelişen karakterine işaret ettiğini göstermek). Ayrıca, bkz. Plato, *Parmenides*, 132a-b (pay almanın idea ve şey arasında bir arabulucuyu, ilk arabulucu için bir başka arabulucuyu ve 'kusurlu/kötü bir şekilde sonsuz' gerilemeye kadar bu şekilde devam etmeyi gerektireceğini çok iyi savunmak).

[23] Plato, *Parmenides*, 132b.

tivizm ile ortadan kaldırılabililirken, sadece düşünülebilir şeyleri kuşatan çelişkiler aşılamaz güçlükler ortaya çıkarır ve hatta aşırı radikal idealizm korkusu yaratır: 'Senin savın göz önünde tutulursa, ... sen zorunlu olarak ya her bir şeyin kavramlardan oluştuğunu ve her şeyin düşündüğünü ya da onların kavram oldukları halde düşünülmediğini aklından geçirmeyecek misin?'[24] Parmenides'in idealara, ' 'sadece akıl yoluyla kavranabilen (bu) şeylere'[25] özgü çelişkileri acımasızsa açığa vurmasının sonucu, onların umutsuz anlaşılamazlığıdır. Dinleyicileri tarafından teşvik edilen Parmenides, dinleyicilerinin düşünmeye en temel olanla başlama eğilimi hakkında retorik bir soru ile başlayan diyalektik bir analize girişir: 'Bu zor oyunu oynamak istiyor gibi göründüğümüze göre, kendim ve kendimin hipotezi ile başlamamı, ya birin bir olduğunu ya da bir olmadığını birin kendisine dair temelimiz olarak kabul ederek ve buradan hangi sonuçların çıkacağını görmek ister misiniz?'[26]

Bu önemli pasajda, Parmenides başlangıcı belirlemek için üç farklı ifade kullanır: 'kendim (*emautos*)', 'kendimin hipotezi (*hypothesis*)' ve 'birin kendisi (to hen autos)'. Parmenides, bu esas konu hakkında (i) onun sadece bir olduğu ve (ii) onun aynı zamanda bir olmadığı ya da çok olduğu gibi aynı derecede makul fakat çelişkili iki iddiada bulunabileceğine dair endişe verici olasılığı öne sürerek devam eder. Bu iki iddiadan, bir tür mantıksal partenogezde, karşılıklı olarak birbiriyle çelişen dört çift tez daha oluşur.[27] Eğer (i)'ye göre her şeyin dayanağı (*arche*) olarak başlangıç sadece bir ise, o zaman birin hem hiçbir şey (tez 1) hem de her şey olduğu (tez 2) olduğu gösterilebilir. Fakat, diğer taraftan, eğer ilke sadece bir ise, o zaman ayrıca çoğun hem hiçbir şey (tez 3) hem de her şey olduğu (tez 4) sonucu çıkar. Bunun aksine, eğer (ii) ile varsayıldığı gibi bir-olmayan dayanaksa, o zaman bire ilişkin onun hem her şey (tez 5) hem de hiçbir şey olduğu (tez 6) sonucu çıkar; oysa diğer taraftan aynı varsayım gereğince, ayrıca çok ile ilgili olarak, onların her şey (tez 7) ve hiçbir şey olduğu (tez 8) sonucu çıkar.

Bu sekiz iddianın her biri daha sonra var olan şeylerin temel belirlenimlere yani her şeyin pay alması gerektiği idealara uygulanır. Bu faaliyetin sonucu, eldeki konunun (başlangıçta belirsiz bir şekilde tanımlanmış olmasına rağmen) ne sürekli ne süreksiz olduğu;[28] ne sonlu ne de sonsuz olduğu;[29] ne kendisinde ne de başkasında bulunduğu;[30] ne hareketli ne de

[24] Plato, *Parmenides*, 132c.

[25] Plato, *Parmenides*, 135e.

[26] Plato, *Parmenides*, 137b. Gill-Ryan çevirisinin aslını takip etsemde, bu pasajı aşağıda netleşecek olan nedenlerden dolayı değiştirmek zorunda kaldım.

[27] Klaus Düsing'in Parmenides'in ikinci kısmını yeniden yapılandırmasını izliyorum. Düsing, *Hegel und die klassische Antike*, 10. Bölüm.

[28] Plato, *Parmenides*, 137d.

[29] Plato, *Parmenides*, 137e.

durağan olduğu; ne değiştiği ne de değişmediği;[31] ne kendisiyle ne de başkasıyla özdeş olduğu; ne kendisinden ne de başkasından farklı olduğu;[32] kendisine ve diğerlerine ne eşit olduğu ne de eşit olmadığı;[33] ne uzamsal ne de mekânsal olarak belirli olduğu;[34] ve benzeri söylenebilir. Eldeki meselenin özünde olan olumsuzluktan ve çelişkiden kaçış yoktur. Diyaloğun sonucu, tahmin ettiğimiz gibi, aporetiktir. Son satırlarda, Parmenides'in çelişkili sonucu muhatabının kayıtsız şartsız (fakat belki de manasız) onayını elde eder:

> -Bir ister olsun ister olmasın, o ve diğerleri hem kendileriyle hem de birbirleriyle ilişkili olarak var olsun ve olmasın ve hem kendileriyle hem de birbirleriyle ilişkili olarak her şekilde her şey olarak görünür ve görünmezler.
> -Çok doğru.[35]

Burada tamamlanan diyalektiğin anlamının büyük bir kısmı, esasında, birinin Platon'un araştırılacak konuya ilişkin ilk sunumunu (Parmenides'in sözcülüğü vasıtasıyla) nasıl yorumladığına bağlıdır. Bu, özellikle literatürdeki diyaloğun eleştirisinin asıl hedefi hakkındaki onlarca yıllık tartışmalar göz önüne alınırsa vurgulanmalıdır: Diyalog Eleacılık taraftarı mı yoksa Eleacılık karşıtı mıdır? İlk kısım Platonik idealizme, ikinci kısım da Parmenidesçi monizme mi karşıdır, her ikisi de midir yoksa her ikisi de değil midir? Onun diyalektiği mantıksal bir uygulamayı mı yoksa ontolojik bir öğretiyi mi içerir? O, 'ciddi' mantık mı, temel ontoloji mi yoksa Parmenides'in şiirinin bir yergisi mi – bir tür edebi eleştiri mi, *avant la lettre* (söz konusu kavram ortaya çıkmadan önce anlamındaki söz kalıbı)? Platon'un araştırmanın konusuna ilişkin duyurusunun asıl formülasyonu, bu çalışma üzerine olan geniş ve ayrıntılı literatürde şaşırtıcı derecede az ilgi görmüştür.[36] Analizim çerçevesinde, pasajı parantez içinde verilen kesin Yunanca ifadelerle birlikte, mümkün olduğunca kelimesi kelimesine bir çeviri olarak yeniden alıntılamaya değerdir. Parmenides karakteri retorik sorusunu şu şekilde formüle eder:

---

[30] Plato, *Parmenides*, 138a.

[31] Plato, *Parmenides*, 138b-139b.

[32] Plato, *Parmenides*, 139a-e.

[33] Plato, *Parmenides*, 139e-140d.

[34] Plato, *Parmenides*, 140b-141d.

[35] Plato, *Parmenides*, 166c (Gill-Ryan'ın çevirisini değiştirdim).

[36] Benim analizim şu seçmelere dayanmaktadır: Cherniss, "Parmenides and the Parmenides of Plato"; Paul Friedlaender, *Platon* (Berlin: W. de Gruyter, 1954); Alfred E. Taylor, *Plato: The Man and His Work* (New York: Meridian, 1956); Jean-Louis Vieillard-Baron, *Platon et l'idealisme allemand* (Paris: Beauchesne, 1770–1830; 1979); Rudolf-Peter Hägler, *Platons 'Parmenides'* (Berlin: W. de Gruyter, 1983); Dusing, *Hegel und die Geschichte der Philosophie*; Franz von Kutschera, *Platons 'Parmenides'* (Berlin: W. de Gruyter, 1995); Düsing, *Hegel und die klassische Antike*, 2. Bölüm.

> Bu zor oyunu oynamak istiyor gibi göründüğümüze göre, kendim [*ap' emautou arxomai*] ve kendimin hipotezi [*kai tes emautou hypotheses*] ile başlamamı, ya birin bir olduğunu ya da bir olmadığını [*eite hen estin eite me hen*] birin kendisine [*peri tou henos autou*] dair temelimiz [*hypothemenos*] olarak kabul ederek ve buradan hangi sonuçların çıkacağını görmek ister misiniz?[37]

Bu pasajın anlamsal ve sözdizimsel belirsizlikleri düşünüldüğünde, 'kendimin hipotezi ifadesini basitçe 'kendi hipotezim' olarak yorumlayıp kabaca açık hale getiririken, temel önermedeki 'kendim' üzerine çift vurgu yapmayı fiilen ihmal eden yorum ve çevirilerle asla devam edemeyiz.[38] Ne de Yunanca *hypothesis*'in teorik bir varsayım anlamına gelen İngilizce 'hypothesis' (Cornford onun öznel çağrışımını 'varsayım'[39] olarak köktenleştirir) ya da Fransızca *hypothèse* ile görünüşte sıradan olan çevirisini izlemek için açık bir sebep vardır. Bu pasajın başlıca modern çevirilerinin bir incelemesi, çoğunun (iki istisna dışında)[40] Marsilio Ficino'nun on beşinci yüzyıl Latin metninin eşdeğer yorumlamaları olduğuna işaret eder. Ficino'nun çevirisinin en eski nüshalarından biri 'kendim ve kendimin hipotezi ile başlamak' ifadesini *a me ipso meaque suppositione in primis exordiar* ile çevirir.[41] Hegel'in sahip olduğu nüshada (sözde 1787 Bipontina baskısı), *suppositione*'nin öneki kaldırılmıştır ve metin meaque positione şeklinde okunur,[42] böylelikle 'benim ön kabulüm' (*voraussetzen*) yerine 'benim varsayımım' (Almanca *setzen*) ile daha iyi hale getirilir.

Friedrich Schleiermacher'ın 1817 çevirisi[43] (Hegel'in kullanmadığı anlaşılan) Ficino'yu tam anlamıyla kelimesi kelimesine izleyerek başlar: 'Yoksa ... kendimden ve varsayımımdan başlamamı mı istersiniz? (Oder wollt ihr..., dass ich von mir selbst anfange ve von meiner Voraussetzung...?)' – o zamandan beri sayısız değişikliklerle tekrar edilen bir formülasyon.

---

[37] Plato, *Parmenides*, 137b.

[38] Örneğin, Plato, *Dialogues*, ed. Benjamin Jowett. (Oxford: Clarendon Press, 1953), 98'de olduğu gibi.

[39] Francis M. Cornford, Plato and Parmenides: Parmenides' 'Way of Truth' and Plato's 'Parmenides' (New York: Humanities Press, 1939), 108.

[40] Friedrich Schleiermacher'ın ve Enrico Regoue'nun çevirileri aşağıda tartışılmaktadır.

[41] Marsilio Ficino, Platonis Opera Omnia (Venice, 1484), 24. Ficino'nun metninin 1491 basımının ifade biçimi: 'Unde igitur incipiemus? quidve primum supponemus? An vultis, postquam negotiosum ludum ingressi sumus, a me ipso meaque suppositione in primis exordiar, de ipso uno supponens, sive unum sit, sive non, quid accidat?' Modern çevirilerin Ficino'nun Latincesi'ne yakın benzerliğine karşın uyuşumu sadece kısmidir. Diğer bazı hususlara ek olarak, tartıştığım gibi, Ficino'nun (sup)positio'su sübjektif modern kabullerinde 'varsayım'a, 'önsav/kabul'e veya 'hipotez'e anlamsal olarak eşdeğer değildir.

[42] Ficino'nun çevirisinin baskılarının büyüleyeci tarihinin eksiksiz bir yeniden yapılandırması için, bkz. James Hankins, "Some Remarks on the History and Character of Ficino's Translation of Plato", *Marsilio Ficino e il Ritorno di Platone*, ed. Gian Carlo Garfagnini. (Firenze: Leo Olschk Editore, 1986), 287-304.

[43] Friederich D.E. Schleiermacher, *Platons Werke* (Berlin: G. Reimer, 1817–28).

Fakat Schleiermacher daha sonra Ficino'nun metninden uzaklaşır. O *hypothemenos*'u çevirmek için, *voraussetzen*'ı ('varsaymak' anlamında yanlış yorumlanabilir) kullanmak yerine *zugrunde legen*'i ('temelimiz olarak kabul etmek' ya da kelimenin tam anlamıyla 'altına yerleştirmek') kullanır: 'birin kendisini temel olarak alarak (*indem ich das Eins selbst zugrunde lege*).' Auguste Diès'in çok etkili 1923 Fransızca metni Ficino'nun birebir bir yorumudur: 'kendim' *moi-même* ile, 'kendimin hipotezi' *ma propre hypothèse* ile çevirilmiştir ve 'temelimiz olarak kabul ederek' *posant*'a dönüşür.[44]

Bu klasik yorumlara göre, Parmenides bir değil iki başlangıcı ifade ediyor olarak görünmektedir: kendisi ve adının yaygın bir şekilde ilişkilendirildiği teorik bir hipotez. 'Kendim'in ilk örneğinin önemi, onu sadece retorik ve mantıksal olarak düşünüyor gibi görünen literatürde büyük ölçüde göz ardı edilmektedir. 'Kendim'in ikinci örneği, bir iyelik sıfatının dilbilgisel eşdeğeri olarak kabul edilir: "benim (hipotez)". Bu yüzden, bu pasaj ile ileri sürülen diyalektik analiz, Parmenides'in şiirinin Varlığı için geçerli olduğu kabul edilir ki, ona gelince de o da temel bir varsayım olarak anlaşılır.

Yunanca metnin bu yorumu ile ilgili olarak beş tane sorunu tartışacağım. Bunların en önemsizi biçimsel niteliktedir, ancak yine de bahsetmeye değerdir. İlk olarak bir argümanın konusunu sanki argümanın yazarına denk geliyormuş gibi tanıtmanın ('kendimden başlayalım'), daha sonra bunu yazar tarafından yapılan bir varsayım olarak düzeltmenin ('benim hipotezim') ve son olarak söz konusu ilgili felsefi tezi formüle etmenin ('ister bir olsun ya da olmasın'), Platon'un zekice yazısının karakteristiği olmadığı bizim dikkatimizi çekmelidir.

İkinci güçlük dilbilgiseldir – 'benim hipotezim' Yunanca ifade *he eme hypothesis*'i esasen Platon tarafından kullanılan daha kompleks ifade *he emautou hypothesis*'e nazaran daha iyi ifade eder. Birincisi basit bir iyelik sıfatını kullanır; ikincisi ya 'benim kendi hipotezim' ya da 'kendimin hipotezi/ kendim hakkında hipotez' gibi kendisinin adıyla öznel veya nesnel bir ilişkiyi simgeleyen oldukça belirsiz tamlayan durumundaki iyelik zamirini kullanır.[45] Nesnel genitif halin bulabildiğim tek ifadesi Enrico Pegone'un İtalyanca çevirisindedir: '*l'ipotesi di me stesso*' (kendimin hipotezi).[46]

---

[44] Plato, *Oeuvres complètes*, çev. Auguste Dies. (Paris: Les Belles Lettres, 1923), 8:71.

[45] İlginç bir şekilde, Liddell ve Scott'un genişletilmiş *Yunanca-İngilizce Sözlüğü*, *emautou*'nun 'benim'/'*my*' ya da 'benimki'/'*mine*' olarak tek bir örneğini bulundurmaz, fakat onu özellikle 'benimki/'*of me*', 'kendiminki'/'*of myself* (ya da kişisel olmayan 'birisininki'/ '*of oneself*) olarak çevirir; Platon, *Charmides* 115d'yi de bir örnek olarak verir: *ouket'en emautou en* ('Ben artık kendimin [*of myself*] efendisi değildim').

[46] Plato, *Tutte le Opere*, ed. Enrico V. Maltese. (Roma: Newton & Compton, 1997), 167. Pegone'un çevirisiyle hemfikir olmam, kişisel zamirle ('*of myself*) olan anlamın Yunancada 'benim' ('my') sıfatını ifade etmek için asla kullanılmadığını savunmak anlamına gelmez. Bir

Üçüncü endişem, Platon'un tartışma konusu olan sözde hipotezi Parmenides'in şiirinin 'bir'i ile ilgili olarak karakterize ettiği sanısından kaynaklanır. Aslına bakılırsa, Platon'un metninde yazılanın aksine,[47] *Doğa Üzerine*'nin metni hiçbir şekilde varolan bir bire, olan 'bire' ya da 'bire' hiçbir referans içermez. Şiirin tamamı yalnızca bir tane 'bir' (*hen*) örneği içerir; isim olarak değil fakat üçlü bir kümede bir nitelik olarak kullanılır: 'bütün, bir, sürekli' (*pan, hen, synechès*).[48] Bunlar sırasıyla şairin 'olmak' (*einai*) fiilinin çeşitli kipleri aracılığıyla dolaylı olarak ima etmekle beraber devamlı olarak adlandırmayı reddettiği şeye atfedilir.[49] Şiirin genel olarak 'varlık' olarak çevirdiğimiz şeye referansları hep fiil formlarıdır: *einai* (olmak), *estin* (dır/dir) and *eon* (olmak'ın sıfat-fiil hali olarak varlık).[50]

Platonik diyalogda, aslında, Sokrates başlangıçta Parmenides'in ünlü öğretisini yine 'bir'in yüklem ve 'dır/dir'in onu özneyle yani bütünle ilişkilendirdiği kopula olduğu bir açıklama olarak, basitçe 'bütünün bir olduğunu'[51] ifade ederek oldukça doğru bir şekilde karakterize eder. Ancak, birkaç satır sonra, birden Zenon'un girişimiyle, 'bir'in şaşırtıcı bir şekilde önermesel bir özneye dönüştüğü ve 'dır/dir'in varoluşsal bir işlev kazandığı yeni bir ifade şekliyle karşılaşırız: 'Bu metnin, eğer bir varsa [*ei hen esti*], bu argümanın pek çok saçmalık ve kendisiyle çelişki ile sonuçlanacağını iddia ederek Parmenides'in argümanını alaya almak isteyenlere karşı, onu savunduğu doğrudur.'[52] 'Olmak'ın bu yeni varoluşsal anlamı diyaloğun ikinci bölümünü başlatan, incelememiz altındaki pasajda etkindir; birin kendisiyle ilişkili olarak onun ya olduğunu ya da olmadığını temelimiz olarak kabul etmemiz söylenir.

Özetle, tarihi Parmenides'in savı 'bütün birdir'. Ancak, Parmenides ve Zenon karakterleri 'bir'in varlığı hakkında tartışırlar. Bu tutarsızlık, diyaloğun şair-filozofun birin var olduğu anlamındaki açık ve iyi bilinen hipotezine gönderiminin en azından şüpheli olduğunu göstermektedir.

---

metnin sözdizimsel ve dilbilgisel belirsizlikleri, felsefi bir yorum için ya da ona karşı kesin bir kanıt değil, dolaylı delillerdir. Bu örneği sadece sıralanan diğer itirazlarla birlikte kullanıyorum.

[47] *Hen esti* ifadesi için, örneğin bkz. Plato, Parmenides, 128d, 137b ve *peri tou henos* ifadesi için, örneğin, bkz. Plato, Parmenides, 137b. *to hen* ifadesi atıfta bulunulamayacağı kadar fazla tekrarlanır.

[48] Diels and Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 1, 28 B 8, 2.

[49] Örneğin, burada ele alınan üçlü yüklemlemenin öznesi sadece ilgi/sıfat tümceciğidir: 'olan' [*hos estin*]. Bkz. Diels and Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 28 B 8, 6.

[50] Hägler, belirli bir tanımlığın eşlik ettiği yalnızca bir *eon* örneği bulabilir. Bkz. Hägler, *Platons 'Parmenides'*, bkz. Diels and Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 1, 28 B 4. Bununla birlikte, daha fazlası için, bkz.
Diels and Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 28 B 6, 1; 28 B 8, 32-7.

[51] Plato, Parmenides, 128a ('Hen phes einai to pan.').

[52] Plato, *Parmenides*, 128d. Gill ve Ryan *ei hen esti*'yi 'eğer o bir ise' ile çevirirler, fakat, 'o' zamirinin eklenmesini meşru kılmak için, 'her şey'i ifadenin öznesi haline getiren açıklayıcı bir not eklerler. Plato, *Parmenides*, 137b ile karşılaştırın.

Geleneksel yorumlara ilişkin dördüncü eleştirim tam olarak 'bir ya vardır ya da yoktur' önermesi ile ilgilidir. Ficino'dan beri, bu (aslında Hamletik olan) 'ya bir vardır ya da o yoktur' yorumunda ifade edilir, ki burada 'değil [*me*]' Platon'un metninde olduğu gibi sadece bir'i (*me hen*) olumsuzlamak yerine 'bir'in varlığını olumsuzlar (metin *me estin* gibi okunur). Bu yüzden, Platonik ifade oradakinin çokluk formunda – 'bir değil' ve dolayısıyla çok ya da belki de çok olan bir 'bir' – birliğin olumsuzlanması olabileceğini ima eder. Ancak çeviriler sadece Platonik Parmenides'in 'bir'inin var olabileceğini ya da olmayabileceğini – ya varlıktır ya da hiçliktir ama ikisi birden değildir – belirtir.

Bu dört husus birlikte ele alındığında, tek başına zaten Hegel'in diyaloğun ana konusunu anlamanın mantığının sınırlarını aşan bir nesne olarak yorumlamasını makul kılmaktadır. Diğer bir deyişle, konu ünlü şiirin Varlığı olamaz, aksine tam anlamıyla Eleacı-olmayan bir kavramdır: 'kendim'. Bu, pasajımızdaki 'bir'in tek örneğinin daha makul bir ifadesi olmakla beraber aynı zamanda bir ve aynı dayanağın karşıt yüklemlerine ilişkin bir soruşturma için de daha uygun bir konudur.

Bu Platonik metni Hegelci çizgide yeniden değerlendirmenin beşinci ve son nedeni Yunanca *hypothesis*'in anlamları ile bağlantılıdır. Öncelikle, eğer diyalog gerçekten de bir hipotezden söz etmiş olsaydı, o zaman onun basit bir nedenden dolayı Parmenides'in varlığına gönderimde bulunması pek olası değildir: *Doğa Üzerine* herhangi bir varsayımsal düşünceden tamamen yoksundur. Başkaları tarafından belirtildiği üzere, şiir türüne uygun olarak hep 'kehanetsel ve zorunludur'.[53]

Ayrıca, Yunanca'da *hypothesis*'in kompleks semantiği en azından alternatif yorumlara izin verir. *Hypothesis*, asıl anlamı (örneğin, Homer'de) 'altına yerleştirmek' (Schleiermacher'in zugrunde legen'i) ve aslında Platon'unki de dahil olmak üzere sayısız pre-klasik ve klasik metinlerde kullanılmış olan *hypotithemi* fiilinin isimleştirilmiş halidir.[54] *Hypotithemi*'nin ekonomik anlamı yani (bir toplamı) yazmak, onun benzer bir diğer anlamı gelecekteki gelişmeler üzerindeki rehin ya da bahis[55] ile birlikte fiilin 'ileri sürmek', 'önermek', 'farz etmek' ve hatta 'varsaymak' gibi aslında hepsinin Platon'un eserlerinde eşit derecede iyi belgelenmiş olduğu ek mecazi kullanımlarına hiç şüphesiz katkıda bulunmuştur.[56] Bu nedenle, sadece bağlamsal hususlar *hypothesis*'i hipotez olarak ya da bu durumda önerdiğim gibi 'konu' veya hatta 'temel' olarak çevirmeye hükmedebilir.

Ficino'nun çevirisine gelince, Latince (*sup*)positio'nun esasen teorik bir

---

[53] Hägler, *Platons 'Parmenides'*, 105.

[54] Plato, "Timaeus", *Plato: Complete Works*, 92a; Plato, "Laws", *Plato: Complete Works*, 682c; Plato, "Politikos", *Plato: Complete Works*, 289a, 308a.

[55] Hatta bkz. Plato, "Protagoras", *Plato: Complete Works*, 313a.

[56] Bkz., örneğin, Plato, *Timaeus* 26a, 53d; Plato, *Laws*, 812a; Plato, "Phaedo", *Plato: Complete Works*, 101d.

varsayımı ifade etmediği belirtilmelidir. (*Sup*)*positio*, onun karşılığı olan Yunanca terim gibi, örneğin tohum ekimindeki ya da toprağın serilmesindeki gibi altına koyma eylemini ifade eder.[57] Eğer Ficino Platon'u bizim bağlamda teorik bir varsayım tanıttığı şeklinde anladıysa, onun hipotezi *assumptio, opinio veya coniectura* ile çevirmiş olması muhtemeldir.

Sonuç olarak, Platon'un *hypothesis* ve *hypotithemi* kullanımının bizi neden metafiziksel temellendirme ve teorik varsayımda bulunma arasındaki alternatiften sadece bir kutbu seçmek zorunda bırakacağının açık bir nedeni yoktur. Bu, daha çok modern okuyucuya kendini dayatan ve modern dillerin (objektif) dayanağı (sübjektif) varsayımdan anlamsal olarak ayırmasında işaret edilen bir ayrımdır.

Sonuç

Mantık Bilimi'nde[58] birçok noktada, 'kavram'ın nesnel (ontolojik) denilen anlamının öznel (epistemik) denilen anlamdan ayrılmasının modern felsefenin faydalı bir analitik ayrımı olduğu bize hatırlatılırken, iki anlamın oldukları gibi yani Kavram'ın (ya da İdea kavramının) çağrışımları ya da evreleri olarak kavranabilmesi için onun neticede ortadan kaldırılması gerekir.[59] Bu nedenle, sözgelimi Öz Öğretisi'nde özün yanısıra yansıma hakkında konuşuruz, 'zorunlulukların' diyalektiğini 'yansımanın belirlenimlerinin'[60] diyalektiğine paralel olarak analiz ederiz, vb.. Şüphesiz, öznellik ve nesnellik ayrımını redderek, sonunda onların ortak dayanağını bulma imkânı edindik.[61] Aynı şey, elbette, *dayanak* kavramıyla da tekrarlanır – sonuçta edimsellik (*Wirklichkeit*) dediğimiz 'mutlak ilişki' içindeki birliklerinin farkına varabilmenin öncesinde, ilk olarak nesnel yeterli koşulları öznel yeterli nedenlerden ayırmalıyız. Ve yine, töz dediğimiz gerçeklikte, edilgenliği etkinlikten, etkiyi tepkiden ayırt etmeliyiz ki, etki/tepki ilişkiselliğinin gerçekliğinin evrensel karşılıklılık olduğunu ve tözün gerçekliğinin ona özgü olan evreler arasındaki bir ilişki (*das Substanzverhältnis*) olduğunu (bunların her birinin değişkenliği ile karşılaştığımızda) kavrayabilelim. Neticede, bu mutlak ilişkiyi 'töz' ya da 'tözsellik' olarak bile adlandırmak yanlış bir adlandırmadır. Burada elimizde bulunan şey daha ziyade tözün tamamlanmasıdır (*die Vollendung der Substanz*), yani 'Kavram, özne'dir.[62]

---

[57] Latince (*sup*)*positio*'nun İngilizce '(pre)supposition'a en fazla yaklaştığı onun 'koşullar' için çoğul kullanımındadır. En uzaklaştığı ise '(hileli) yerine koyma'nın yasal anlamıdır (örneğin, meşru erkek evladın gayri meşru erkek evlat olarak farz edilmesi)

[58] Bkz., örneğin, Hegel, *GW*, 21 53ff, (Varlık Öğretisi) 11 241ff; Hegel, *SL*, 67ff, 389ff.

[59] Bkz. Hegel, *EL*, § 236.

[60] Hegel, *GW*, 11 258; Hegel, *SL*, 408.

[61] Hegel, *GW*, 11 291; Hegel, *SL*, 444.

[62] Hegel, *GW*, 12 14; Hegel, *SL*, 580.

Hegel'e göre, kavramların öznel ve nesnel çağrışımları arasındaki ayrım ve daha radikal olarak mantığın metafizikten ayrılması aynı anda modern felsefenin tarihsel başarıları ve onun kendisinden kaynaklanan sınırlamalardır. Bu ayrımın güçlü ve zayıf yanları ne olursa olsun, ayrımdan tarihsel olarak önce gelen metinlerin yorumlanmasında bunu örtük olarak varsaymak onları kavramamızı mutlaka engeller.

Bu, *Parmenides*'e uygulandığında, diyaloğun çelişkili çıkarımlarına[63] neden olan ilkeyi kavramanın şu alternatifin varsayımı tarafından engelleneceği anlamına gelir: ya bu ilke sonraki söylemin nesnesi ya da onun bir ön varsayımıdır (başka bir deyişle, ya hipotez nesnel bir dayanaktır (*hypokeimenon*) ya da o öznel bir varsayımdır ama ikisi birden değildir).[64] Hegel'in bakış açısını ele alırsak, Platon'un diyalektik soruşturmanın hem varolan hem de düşünülen şeyden başlamasını kastettiği oldukça makul hale gelir: sadece bir 'bir' değil fakat 'biri' düşünen bir bir – hâlâ daha soyut bir düzeyde olsa da, felsefenin bir diğer başlangıcından farklı değildir: *düşünüyorum, öyleyse varım*.[65] Eğer Parmenides bu başlangıcı 'kendim ve kendimin hipotezi' olarak adlandırırsa, o zaman bu başlangıç noktasını tüm çıkarımların dayanağı olarak kendini koyan varlığın *düşüncesi*, Ego olarak da kabul edebiliriz. Bu anlamda ve bu niteliklerle, Platon'un *Parmenides*'inin gerçekten spekülatif felsefenin başlangıç aşamasını sergilediği makul bir şekilde söylenebilir. Hegel, nesnel mantıktan öznel mantığa geçişin, ya Varlık mantığı ya da Öz mantığı tarafından tek başına sağlanabilecek olandan daha zengin, daha 'somut' bir gerçeklik kavramı sağladığını savunur. Kavramın mantığı, varlığın ve özün birliği – kavramın ifade ettiği şeyin çağrışımları – olan bir kavram sunar. Bu düşünce nesnesi sadece 'kendinde yansıma' (*Reflexion in ihm selbst*) olduğu kadar ve takdirde var olur: kendini yansıtan bir gerçeklik. Hegel'e göre, kendini yansıtan gerçeklik o halde herhangi bir gerçekliğin elde edebileceği 'mümkün olan en yüksek belirlenimi' (*die höchste Bestimmung*) ifade eder. Dahası, eğer karşılıklı yansıma her gerçekliğin kendi özsel belirlenimlerini kazandığı bir tür ilişkiyse, o zaman kendini yansıtma bir gerçekliğin kendi özsel belirlenimlerini sadece kendisinden edindiği bir tür ilişkidir. Bu yüzden, Hegel kendini yansıtmayı en yüksel belirlenim formunun yanısıra 'mutlak ilişki' (*das absolute Verhältnis*) olarak da adlandırır. Bu tür bir mantıksal ilişkide, kutuplar öyledir ki rolleri ayırt edilemez. Bunun nedeni ne sırayla rol

---

[63] Çıkarımlar aslına bakılırsa onları temellendiren ilke bakımından değil, biçim/form bakımından hipotetiktir.

[64] Bu yorum, Platon'a alternatif sunmakla eşdeğerdir: ya idealar gerçektir ya da onlar düşüncelerdir, fakat ikisi birden değildirler.

[65] Parmenides'in şiirinin derinlemesine bir analizi bu yazının kapsamı dışındadır, ancak varlık ve düşünmenin özdeşliğinin bir versiyonunun şairin sözlerinde önceden ima edildiği belirtilmelidir. Bkz. Diels and Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 1, 28 B 3. ('Düşünmek ve var olmak aynı şeydir' [*to gar auto noein estin te kai einai*]').

değiştirmeleridir ne de ilişkinin dışındaki bir gözlemcinin onları ayırt edememesidir. Mutlak ilişki, eşzamanlı olarak ve aynı bakımdan 'birbirine dönüşen' (ineinander überschlagen) kutuplar arasında nesnel olarak geçerlidir. Bu nedenle, kendini yansıtmada ya da mutlak ilişkide, aslında iki karşıt kutup yoktur; aksine kendi kendine karşıt olan bir kutup vardır. Bu, çelişkiden kaçınmak şöyle dursun, kendisi temel çelişkidir. O, tam olarak Parmenides'in diyalogda öngördüğü şekilde, kendi kendisinin nesnesidir ve dolayısıyla kendi kendisinin öznesidir; kendini belirler ve böylelikle kendi tarafından belirlenir; kendi özdeşliğini ve bu suretle kendi farkını öne sürer:

> -Ne de o (yani, bir) kendisiyle aynı olacaktır.
> -Niçin olmasın?
> -Birin doğası, şüphesiz, aynı zamanda özdeşliğinki değildir.... Bu nedenle, eğer bir kendisiyle özdeş olursa, kendisi nedeniyle bir olmayacaktır ve bu şekilde o bir olacak ve bir olmayacaktır.[66]

Mutlak ilişki, Hegel için, o halde Ego dediğimiz Kavram'ın ilk, soyut, kendinde (*an sich*) belirlenimini karakterize eder: 'Kavram ... Ben ya da saf öz-bilinçten başkası değildir. Tabii ki kavramlara yani belirli kavramlara sahibim, fakat ben kavram olarak belirli bir varlık (*zum Dasein*) haline gelen saf Kavram'ın kendisidir.'[67]

Bu yorumda, Platon'un *Parmenides*'inin ikinci kısmı Kavram'ın kendinde bir mantığını geliştirmek için kaçınılmaz olarak başarısız olan bir girişimi temsil eder. Diyalektik soruşturma bir temelden, bir tür tözden – bir – başlamalıdır. Ama herhangi bir töz olmaz. Radikal felsefedeki bir başlangıç, ancak varsayımları olmayan bir başlangıç olabilir. Ama bu nasıl yapılabilir? Gelişigüzel kabul edilen bir başlangıca karşı, sofistler ve diğer filozoflar daima ondan önce gelen bir başkasını bulabilirler. Sezgiye ya da inanca başvurmak, Grek felsefesinde bir seçenek değildir. Mevcut tek rasyonel seçim, kendi ön varsayımı olarak kendisini kabul edenden başlamaktır. Ancak Parmenides'in şiirinin Varlık'ı 'ebedi, sonsuz, bütün'[68] olarak tanımlanırken, aynı zamanda 'kudretli zorunluluk' tarafından değişmez bağlarda tutulduğu da ifade edilir.[69] Öyleyse, o mutlak ilişkinin kendisi olmaktan ziyade, kesinlikle bir başkasına dayanır. O, kendisiyle ilişkili olmaktan ziyade zorunluluğa tamamen pasif bir ilişkiyle bağlı bulunur. Nitekim, şiirin Varlık'ı kendisiyle ilişki kurabileceği hiçbir kendiliğe sahip değildir. O, dışsal farklılığa dayanamaz ne de içsel farklılaşmayı sürdürebilir. Bu yüzden, onun bir ve çok, benzer ve farklı, yaşlı ve genç, sürekli ve süreksiz olduğunu hem reddetmek hem de doğrulamak hiç mantıklı ol-

---

[66] Plato, *Parmenides*, 139c-e.

[67] Hegel, *GW*, 12 17; Hegel, *SL*, 583.

[68] Diels and Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 28 B 8, 3-4.

[69] Diels and Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 28 B 8, 30.

maz. Bu durumda, aslında, Platon'un metni aksine yazarından beklenilecek bir şey değildir: bir sofistlik örneği, belki de hatta düşüncel saçmalığın bir göstergesi.

Öyleyse, Parmenides karakterini diyalektik çıkarımların temeli olarak tüm içsel boyuttan ve kendi kendine farklılaşmadan yoksun, salt dışsal bir varlığın ilkesini (ya da hipotezini) öneren olarak yorumlamaktan kaçınmak akıllıca olur. Şair-filozofun bildirisini daha genel anlamıyla olmasa da daha ciddiye almak daha makuldür. Parmenides kendi benliğinin (*emautos*) ilkesini sunar. Bundan çıkan sonuç, ne kendi varlığının belirleyicileri ne de sadece kendi özünün belirlenimleri olamayacak fakat her ikisinin birliğinin belirlenimleri olabilecek olan kaçınılmaz bir çelişkiler dizisidir. Bu yüzden, modern filozoflar diyaloğun fikirlerinin birlikte ele alındığında tamamıyla yeni bir tözün – bir özne – açıklanabileceği diyalektik ilişkiler ağını nasıl oluşturabileceğini anlamaya başlarlar.

Tahmin edilebileceği gibi, Hegel öznellik teorisini içinde bulunulan döneme uygun düşmeyen bir biçimde (kronolojik anlamda hatalı bir şekilde) Platon'a atfetmez. Hegel'in Platon'un felsefesinin öznelliğin hâlâ az gelişmiş olduğu bir *Zeitgeist*'i (zamanın ruhu/dönemin ruhu) ifade ettiği şeklindeki yargısı ile ilgili olan tarihsel hususlar tamamıyla bir yana, Hegel Platon'un bir konunun kendisiyle çelişmesini içeren herhangi bir düşünceyi devamlı olarak reddettiğinin tamamen farkındadır. *Ex negativo* (zıttıyla ortaya koyma) ya da *ex positivo* olsun, hiçbir diyalektik akıl yürütme Platon'u aynı anda ve aynı bakımdan kendisinin öznesi ve nesnesi olan bir 'birin' var olduğuna ikna edemez. Hegel'in *Parmenides*'e ilişkin olgun yorumunun özü, onda Platon'un amacına ve kendini anlamasına bile ters olarak, kendisiyle çelişen böyle bir 'birin' tanınmasına kaçınılmaz olarak neden olan bir nesnel mantık keşfetmesidir. Bu, görülür şeylerle aynı belirlenimlere tabi değildir. O, aslında herhangi bir tek taraflı belirlenime tabi değildir ve tam da bu yüzden, Hegel için olmasa da Platon için, hem düşünülemez hem de var olmayandır. Sofistler gerçeğin diyalektiğinin olumlu formu için bazı deliller ortaya koysalar da (her ne kadar esasen kendiyle çelişen bir varlık hariç tutulsa da), *Parmenides* "bire" neyin ait olamayacağı konusunda sadece olumsuz argümanlar sunar. Özellikle çarpıcı bir pasajda,[70] filozof 'birin' bütün biçimsel ve niceliksel belirlenimlere kapalı olduğunu vurgular: o, ne ötekilerden ne de kendisinden başkadır,[71] ne ötekilerle ne de kendiyle özdeştir.[72] Eğer o kendiyle özdeş olmuş olsaydı, Parmenides şaşkın dinleyicisine birin aslında tuhaf bir anlamda çift, hatta kendisiyle çelişkili olmak durumunda kalacağını açıklar. Yukarıda alıntılanan pasajda, Parmenides birin kendisinden farklı olmadan ayrı belirlenimlere

[70] Plato, *Parmenides*, 139c-e.

[71] Plato, *Parmenides*, 139c.

[72] Plato, *Parmenides*, 139d-e.

sahip olamayacağını savunur – birlik ideası ve özdeşlik ideası farklı idealardır ('birin doğası ... aynı zamanda özdeşliğin doğası değildir').[73] Bu yüzden, eğer bir kendiyle özdeş ise, o bir olamaz ve eğer birse, o kendiyle özdeş olamaz. Bu da demek oluyor ki, 'O, bir olacak ve bir olmayacaktır. Oysa bu kesinlikle olanaksızdır'.[74]

Bu, Parmenides'in kendi kendini yıkan analizinden türetilen en radikal sonuçtur. Kendisiyle çelişme, eğer bir şey herhangi bir bakımdan düşünülür ya da var olacaksa, Platon'un düşüncesinde kabul edilemez bir özelliktir ve olmaya devam edecektir.[75] Hegel'e göre, bunlar niçin *Parmenides*'in bile *aporia* (*aporiae*) ile sonuçlanması gerektiğine dair daha ciddi felsefi nedenlerdir. Grek antik dünyası ve onunla birlikte Platon, öznelliği tasavvur ederken, sonunda tözün öznellik olarak kavranmasıyla açığa çıkacak olan '*özgürlük* alanından'[76] uzaklaşmışlardır.

Kaynakça

Cornford, Francis M., *Plato and Parmenides: Parmenides' 'Way of Truth' and Plato's 'Parmenides'*. New York: Humanities Press, 1939.
Diels Hermann and Kranz Walther. *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Zurich: Weldman, 1966.
Düsing, Klaus. *Hegel und die Geschichte der Philosophie*. Darmstatt: Wisshenshiftliche Buchgesellschaft, 1983.
--- *Hegel und die klassische Antike*. Naples: La Citta' del Sole, 2001.
Ficino, Marsilio. *Platonis Opera Omnia*. Venice, 1484.
Friedlaender, Paul. *Platon*. Berlin: W. de Gruyter, 1954.
Hägler, R.P., *Platons 'Parmenides'*. Berlin: W. de Gruyter, 1983.
Harold F. Cherniss. "Parmenides and the Parmenides of Plato", *53 AM. J. Philology*, 122, (1932): 122–38.
Hegel, G. W. F., *Gesammelte Werke*, Jenae Kritische Schriften vol. 4. Ed.: Hartmurt Buchner ve Otto Poeggeler. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1968.
--- Hegel's *Science of Logic*. Çev.: Arnold V. Miller. London: George Allen Unwin, 1969.
--- *Encyclopedia Logic*. Çev.: T. F. Geraets vd. Indianapolis: Hackett Publishing Co., 1991.
Inwood Michael J., *A Hegel Dictionary*. Oxford: Blackwell, 1992.
Hankins James. "Some Remarks on the History and Character of Ficino's Translation of Plato", *Marsilio Ficino e il Ritorno di Platone*. Ed.: Gian Carlo Garfagnini. Firenze: Leo Olschk Editore, 1986.
Kutschera, Franz von. *Platons 'Parmenides'*. Berlin: W. de Gruyter, 1995.
Plato. *Plato: Complete Works*. Çev.: Mary Louise Gill and Paul Ryan, ed. John M. Cooper. Indianapolis: Hackett Publishing Co., 1997.
--- *Platonis Opera*. Ed.: John Burnet. Oxford Clarendon Press, 1900–07.
--- *Oeuvres complètes*. Çev.: Auguste Dies. Paris: Les Belles Lettres, 1923.

[73] Plato, *Parmenides*, 139e.

[74] Plato, *Parmenides*, 139e.

[75] Şüphesiz, Parmenides'ten önceki ve sonraki diğer diyaloglarda da durum böyledir: bkz., örneğin, Plato, *Politeia*, in *Plato: Complete Works*, 436b; Plato, *Sophistes*, in *Plato: Complete Works*, 230b, 263b.

[76] Hegel, *GW*, 12 15; Hegel, *SL*, 582.

--- *Dialogues*. Ed.: B. Jowett. Oxford: Clarendon Press, 1953.
--- *Tutte le Opere*. Ed.: Enrico V. Maltese. Roma: Newton & Compton, 1997.
Schleiermacher, F.D.E. *Platons Werke*. Berlin: G. Reimer, 1817–28.
Spinoza, Baruch de. *Ethics*. Ed.: G.H.R. Parkinson. Oxford: Oxford University Press, 2000.
Taylor, Alfred E., *Plato: The Man and His Work*. New York: Meridian, 1956.
Vieillard-Baron, Jean-Louis. *Platon et l'idealisme allemand*. Paris: Beauchesne, 1770–1830; 1979.

ARKHE-LOGOS
Felsefe Dergisi / *Journal of Philosophy*
Yıl / *Year:* 2020 Sayı / *Issue* 10
Güz / Autumn 2020

Platon'un Ruhu ve Hegel'in Tini*

ENVER ORMAN*

Özet
Platon'un ruh anlayışı ve ruhun beden ile ilişkisine dair çözümlemeleri, onun idealizmini kavramak açısından önem taşımaktadır. Ruh ve beden arasındaki ayrımın köktenci niteliği, Platoncu felsefenin bütününe yansımakta ve idealar ve görüngüler dünyası arasındaki sorunlu ilişkide de belirleyici rol oynamaktadır. Buna karşın Hegel açısından ruh ve beden arasındaki ilişki daha somut ve diyalektik bir nitelik göstermekte ve bu anlayış onun mutlak idealizminin monist karakterini belirlemektedir. Hegel açısından ruh, bilinçli ussallık olarak tinin yalnızca başlangıç aşamasıdır. Bedenimizi de içeren doğa, insan ruhunun varolabileceği biricik ortamdır ve ruh tam da kendi başkası ve dışsallığı olan doğadan hareketle kendi bilincini ve tinselliğini oluşturmaktadır.
Anahtar sözcükler: ruh, beden, madde, idea, tin (*Geist*), doğa, idealizm

Plato's Soul and Hegel's Spirit

Abstract
Plato's conception of soul and his analysis of body-soul relation are important to understand his idealism. In Plato's philosophy the radical difference between soul and body reflects on his whole system and plays a determinating role on the problematic relationship between the world of appearances and the ideas. Opposed to that, in Hegel's philosophy the relation of body and soul has a more concrete and dialectical nature and this dialectical perspective determines the monist character of his absolute idealism. For Hegel soul is only the first level of spirit as being conscious rationality. The nature which also includes our body, is the only environment for existence of soul and soul exactly forms its conciousness and spirituality by means of this nature which constitutes its otherness and externality.
Keywords: soul, body, matter, idea, spirit (*Geist*), nature, idealism

---

* Bu makale öncesinde 2008 yılında *Yeditepe'de Felsefe Dergisi*'nde yayınlanmıştır.

* Prof. Dr. Enver Orman, İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, enver.orman@istanbul.edu.tr

İdeaların Varlığı ve Görünür Dünyayla İlişkisi

Platoncu idealizmde biçimin ya da formun maddesine tam egemen olamayışı, kendisini bir ruh hali olarak dışavurur: nasıl ki platonik arayışta maddi varoluş değil çağrıştırdığı ve anımsattığı şeyler önemli olmaktaysa, *platonik* aşkta da sevgilinin bedensel varoluşundan çok çağrıştırdığı ve anımsattığı şeyler önem kazanır. Şeylerin maddi varoluşu yalnızca anımsattıkları ideal formları bağlamında değer taşır. Anımsama ediminin gücüne koşut olarak bir estetik haz ve değerler hiyerarşisi oluşturulur. Bir şeyin maddi varlığı onun ideal varlığı önünde engel olmadığı oranda güzel, doğru ve iyidir. Fakat en güzeli, doğrusu ve iyisi bedensel varoluştan tümüyle arınmaktır. Fakat ideal olan tam da maddi varoluşa *göre* ideal değil midir? İşte Platoncu idealizmde bu *görelik* ilişkisi tersine çevrilmektedir.

Bedensel güzellikten ideal güzelliğe *yükselişin* şiirsel bir sunuluşunu Şölen diyalogunda görürüz. Ayrıca bedenin eşlik ettiği duyumların oluşturduğu sanılardan ruhun ussal düşünme yetisinin ayrımsadığı ideal formlara *yükseliş* de *Devlet* diyalogunun ünlü mağara metaforu ve çizgi benzetmesinde şiirsel bir üslup ile sunulur. İnsan açısından yükseliş ya da yetkinleşme diye niteleyebileceğimiz bu olgunlaşma süreci, oluş dünyasından varlık dünyasına doğru bir yönelişi imler. Oluşan her şeyin sonlu ve gelip-geçici doğası yalnızca algılarımızın içeriğini oluşturan sanılardır. Herakleitos'un oluşa atfettiği ussallık, Platon'un idealist bakış açısında genel olarak ikinci plana atılıyor görünmektedir. Belki de *oluşun ussallığ*ına yönelik bu yadsıyıcı tutumun istisnaları olarak, Platoncu diyalektiğin iki şaheseri olan *Sofist* ve *Parmenides* diyaloglarından söz edebiliriz. İlki açık bir şekilde oluşu ve hareketi varlığın bağrına yerleştirmenin gerekliliğini dile getirip zaman zaman Herakleitoscu bir kavrayışa yaklaşırken, ikinci diyalog ise Zenon ve Parmenides'in çokluk ve oluşun varoluşunu sorunlu kılan, fakat buna karşın dolaylı da olsa oluşa dair daha derin bir diyalektik kavrayışa yol açan akıl yürütmeleriyle beslenir. Karşıt kavram çiftlerini hem birbirinden ayırmanın ve hem de ayırmamanın yol açtığı güçlükler söz konusu iki diyalogun temel sorunları olarak yorumlanabilir. Bir-çok, varlık-oluş, evrensel-tekil, iyi-kötü, beden-ruh gibi karşıt konumlanış içinde olduğu düşünülen kavram çiftlerini birbirinden ayırmanın ve yalıtmanın oluşu ve değişimi anlaşılmaz kıldığı ve buna karşın bu kavramlar ya da düşünceler arasında açık ve anlaşılır ayrımlar yapılmamasının onlar aracılığıyla nitelenen varlıkları anlaşılmaz kılacağı düşünülebilir. Fakat gerçeklik daha karmaşıktır: karşıt nitelikler ve düşünceler arasındaki dinamik ve canlı ilişki sonsuz bir dolayımı imler. Öyle bir dolayım ki, şeyler arasında ayrım ve birliği aynı anda ve karşılıklı bir gereklilik içinde zorunlu kılar.

Fakat Platonun idealar anlayışı ve bu anlayış bağlamında ortaya konulan töz çözümlemesi, duyumsanan şeyler ve düşünceler arasında karmaşık ve dinamik bir ilişki modelini sınır durumlarda sekteye uğratan bir ikilik

içerir görünmektedir. Yalnızca idealar gerçek anlamda vardırlar, fakat oluştan arındırılmışlardır. Hakiki varlığın ve hakiki oluşun böyle keskin bir ikilik içinde yalıtılması, ideaların tözsel karakterine gölge düşürür. Çünkü töz felsefi anlamıyla tam da kendisinden dolayı varolan her bir rastlantısal varoluşta gerçek anlamda etkin olan biricik güçtür. Varolan şeyleri var eden asıl unsur ve güç olarak tözsellik ya da teolojik bir dile getirişle tanrısallık, eğer varolan şeylerden ayrı varlığa ve gerçekliğe iye olarak tasarımlanıyorsa, tüm bu bedensel ve rastlantısal varoluşun niye varolduğu, daha doğrusu niye yaratıldığı, mitolojik bir açıklamanın keyfiyetinden öte felsefi açıdan ussal bir zorunluluk ile tanıtlanmalıdır. Tıpkı Parmenides'in çokluk ve yokluktan arındırılmış *Bir*inde olduğu gibi, Platon'un idealarının da töz ve ilinek ve öz ve görünüş arasında gerçek bir köprü kuramadığı dile getirilebilir. Parmenides'ten farklı olarak Platoncu idealizmin görünür dünyayı, yani oluş dünyasını tümüyle yokluk olarak nitelemediğini görmekteyiz. En azından görünür dünyanın bedensel varoluşu ideal dünyanın doğruluğundan *pay almaktadır*. İdeal varlığın kendisi duyumsanmamakta ve yalnızca düşünülebilmektedir. Duyumsanan dünyanın kendisi ise duyumsandığı için düşünülememektedir. Üstelik duyum ve düşünme edimleri arasındaki böylesine bir düalist tasarım, Yunanca *idea* (*eidos*) teriminin tam da *görünüş, biçim, tip, tür* gibi anlamlara gelmesine karşın vurgulanır.[1] Duyumsanan dünya yalnızca düşünülebilir dünyadan pay aldığı oranda varolmakta ve anlam taşımaktadır. Bu durumda *pay alma* ilişkisinde dinamik taraf hangisidir? Veya sorunu şöyle biçimlendirelim: görünür olmak ve bedensel bir varoluşa iye olmak idealar açısından bir eksiklik olarak ortaya çıkıyorsa, bu eksiklik ve yoksunluğun, kısacası maddi dünyanın varoluşunun nedeni nedir? Evrensel insan ya da insan ideası tek tek insanlardan daha sahici ve kalıcı bir varlığa iye ise ve duyumsanan tüm bireysel insanların varlığının bir şekilde varoluş koşuluysa, söz konusu bireylerin varlığı gereksiz bir ilintiye mi indirgenmektedir? Oluşa tabi olmayı ilineksel olmak ile özdeş kılan bu anlayış, evrensel ve ideal olanın zorunlu varlığı karşısında bireysel şeylerin varlığını olumsal kılmaktadır. İşte bu nokta, oluşa tabi olanın olumsal kılınması, Platoncu diyalektiğin Hegelci diyalektik karşısındaki yetersizliklerinden birisi olarak görünmektedir. Fakat bu konuya tekrar dönmek üzere Platon'u idealar öğretisi bağlamında irdelemeye devam edelim.

Platon'da evrensel ve tekilin ilişkisi şöyle konulabilir: kendiliğinden güzel ya da güzellik ideası, tek tek güzel şeylerden önce gelir ve tözsel bir karakter taşır. Bu ilişki tarzı tüm evrenseller için geçerlidir. Eğer insanın evrensel anlaşılırlığı, kavramı ya da mantığı, onun çeşitli bedenlerde varoluşa geçmesinden *önce geliyorsa*, bu öncelik nasıl bir önceliktir? Bu önce-

[1] F.E. Peters, *Greek Philosophical Terms –A Historical Lexicon,* (New York: New York Univ. Press, 1967), 84d.; ayrıca bkz. Azra Erhat, *İşte İnsan –Ecco Homo,* (İstanbul: Remzi, 1975), 18d.

lik zamansal ve mekânsal bir öncelik olamaz, çünkü bu durumda idealar zaman ve mekân koordinatları içerisinde göreceli bir ilişkiye tabi olarak, duyumsanabilir olacaklardır. Bu ise onları oluşa tabi kılacaktır. Hegel'in sonlu şeyler için söylediğini oluşan şeyler içinde söyleyebiliriz: oluşmak kendi kavramına özdeş olmamak ve kendi varoluş mantığına kendi dışında iye olmaktır. Oluşan şeylerin duyumsanması bu bağlamda onların mantığının düşünülmesi için zorunlu bir başlangıçtır. Hegel'in *Tinin Görüngübilimi* bilincin duyumsamadan felsefi düşünüşe yönelişinin kavramsal bir anlatımı olarak okunabilir. Oysa ki Platoncu felsefe açısından, genel olarak öznenin bilme serüveni tümüyle açık olmaktan uzaktır ve duyumsanabilir şeyler düşünülebilir şeylere yönelmede zorunlu bir basamak olmaktan çok bir engel gibi görülürler. En azından bu duruma işaret eden çok sayıda pasajdan söz edilebilir. Aşağıda kısaca değineceğimiz *Phaidon* veya *Devlet*'teki bazı pasajlar buna örnek gösterilebilir.

Aslında duyumsanan şeylerin düşünülebilen idealardan *pay alma*ları ya da onlara *benzer* oldukları için var oldukları fikri ve ortaya çıkardığı sorunlar, *Parmenides* diyalogunda ele alınmaktadır. Platoncu diyalektiğin bu zorlu diyalogunda düşünsel olanın, duyumsanan dünyanın göz önüne serdiği çokluk ve hareketin yol açtığı çelişki ve paradokslardan arındırılıp arındırılamayacağı araştırılmaktadır. Oluş düzleminden varlık düzlemine sıçrayan bu çelişki ve paradokslar, birbirine indirgenemez iki alan arasındaki ilişkileri adlandıran 'pay alma' ve 'benzerlik' gibi nitelemelerinin, görünür dünyaya ilişkin betimlemeler veya Hegelci terminolojiyle 'tasarımlar' olmaları nedeniyle ortaya çıkmaktadırlar. Olgun Parmenides'in genç Sokrates'e göstermeye çalıştığı birincil sorun, *idealar kuramı* bağlamında görünür olanı düşünülür olandan *ayırmanın* içinden çıkılmaz felsefi sorunlara yol açtığıdır. İki ayrı ontolojik düzlemde konumlanmış olan düşünülür ve duyumsanır olanın bir pay alma ya da benzerlik *ilişkisi* içinde olması, bu ilişkinin iki tarafını aynı ontolojik düzleme indirgemeyecek midir? Söz konusu yapıtta da ortaya konulduğu üzere, 'pay almak' tam da çağrıştırdığı fiziksel tasarımlarla ideaların *aşkın ve bütünsel* varlığını sorgu konusu kılacaktır. 'Benzerlik' ise idealar ve görünür şeyler arasında karşılıklı bir yatay ilişkiyi çağrıştıracağından, ideaların ontolojik hiyerarşideki aşkın konumlanışına gölge düşürecektir. Karşılaştırılabilir iki benzer arasındaki yatay ve göreceli konumlanış, aşkın ve kesin bir yargı açısından hep daha üste bir idea gerektireceğinden, bu Hegel'in 'kötü sonsuzluk' dediği açmaza yol açacaktır. Örneğin duyumsanan insanın düşünülen insana benzediği için var olması, fakat düşünülen insanın duyumsanan insana benzer olmaması ve ona aşkın bir konumlanış içinde olması nasıl temellendirilecektir? Düşünmenin duyumsamadan bu mutlak kopukluğu onun evrensel ve genelgeçer varlığını güvenceye alıyor görünmekle birlikte, düşünmeyi bu kıyas kabul etmeyen mutlaklığı içinde gizemli kılmakta ve duyumsanan gerçeklikle ilişkisini sorunlu kılmaktadır. Bu bağlamda düşünme ruhun bir edimi

olduğundan, onun duyumsanan şeylere bu aşkın ve mistik konumlanışı, ruhun da aynı muğlaklık içinde bedene aşkın ve mistik konumlanışına koşut olacaktır.

Platon'un Ruh Anlayışı

Platon'un *Phaidon* diyalogunda, kendisini öldürecek zehri içmeden önce Sokrates'in bazı sevenleriyle yaptığı bir tartışma bize sunulur. Tahmin edilebileceği üzere tartışma trajik bir durumun gölgesinde sürdürülmektedir ve Sokrates konuşmalarıyla sevenlerini biraz olsun güçlü olmaya ve kendi felsefesinin özünü anımsamaya çağırmaktadır. Tartışmanın konusu 'ruhun ölümsüzlüğü'dür. Platon Sokrates'in ağzından şu saptamalarda bulunur: "Kendilerini gerçekten felsefeye vermiş olanların, yalnız ölmek ve ölmüş olmak için çalıştıklarını halk bilmez görünür."[2] Platon'un şaşırtıcı görünen bu saptaması onun ölümü tanımlayış biçimiyle anlam kazanır: ölüm ruh ve bedenin birbirinden ayrılması ve kendi başlarına varolmalarıdır. Kendi başlarına varolmaları bedenin canlılığını yitirerek dağılmasıyla sonuçlanırken, ruhun en azından evrensel ve sonsuz bir şekilde kalıcı olan ideaları düşünen ussal bölümü, yaşamını sürdürmeye devam edecektir. Ayrılma ve dağılma bedenin oluşa tabi ilineksel varlığını yok ederken, bedenden ayrılmış yalın ruh, kendi içinden bir ayrılma ve dağılma ile yok olmamaktadır. Duyumsama ve algıdan arındırılmış ussal düşünme, tam da kendi içinde yaptığı ayrımlarla kendi bütünlüğünü kuruyor ve besliyor görünmektedir. Hegelci terminolojiyle düşünme burada adeta kendi arındırılmışlığı içinde *kendinde ve kendi-için varlık* konumunda bulunmaktadır. *Adeta* diyorum, çünkü her ne kadar Platon düşünmenin bu *Hegelci* kavranışının gerçek öncüsü olsa da, o bu kavrayışı bireysel ruhun ölümsüzlüğüne dair mitolojik öykülerle süslemektedir. O halde Platon'a göre, ölüm temel olarak ruhun değil bedenin ölümüdür. Eğer Platonik idealizmin özüne uygun olarak bedenin ruhun zemini değil de hapishanesi olduğunu kabul edersek, bedenden kaynaklanan tüm faaliyetler ve dahası tüm duyumsama ve duygulanımlar arı düşünsel etkinlik açısından kısıtlayıcı olacaklardır: "haz adı verilen şeyleri, mesela yiyip içmenin verdiği hazları aramak sence bir filozofa yaraşır mı?"[3] Ruhu ruh kılan ve asıl belirleyen şey arı düşünsel etkinliktir. Bu keskin idealist anlayış bağlamında ölümlü bedenin gelip-geçici hazlarının peşinde koşmak, eğer bir *zorunluluk* olarak ortaya çıkmıyor ise bir filozofa yakışan bir tavır olmayacaktır. Ölüm zaten bu zorunluluktan kurtulmak ve ruhun serbest kalması değil midir? Ruh açısından zorunluluk kendi gerçekliğinden, yani özgürlüğünden uzaklaşmanın belirtisi olarak ortaya çıkmaktadır. Ruhun kendisini doğal zorunlulukların biçimlendirdiği bağımlılıklara teslim etmesi, kendi kendisini yöne-

[2] Platon, *Phaidon,* çev. Suut K. Yetkin, Hamdi R. Atademir (İstanbul, MEB, 1997), 64a.

[3] Platon, *Phaidon*, 64d.

tecek ilkeleri kendi içinden çıkaramaması, onu maddi ve kültürel ortamın oluşturduğu rastlantıların biçimlendirici gücüne terk edecektir. Ruh kendisini zorunluluk ve olumsallığa terk ettiği oranda oluş dünyasının yıpratıcı ve yoksullaştırıcı etkilerine tabi olacaktır.

Timaios diyalogunda Demiourgos'un öncesiz-sonrasız idealara bakarak ussal olarak biçimlendirdiği bedensel şeylerde zorunluluğun (*ananke*) direnciyle karşılaşması, her şeye gücünün yetmediğini gösterir. Demiourgos'un yaptığı şeylerde yalnızca ussallığın değil, rastlantısal, yani ilineksel olanın da payı vardır. Yalnızca içselliğin değil, dışsallığın da payı vardır. Ussal düşüncenin ve dolayısıyla filozofun model aldığı ideaların özsel varlığından her uzaklaşma, ilineksel olanın varlığına işaret edecektir. İlineksel tekil ve duyumsanır olmanın vazgeçilmez özelliğidir. Öte yandan insan ruhunun özgürlüğü söz konusu olduğunda Platon adeta daha eli açık davranmaktadır: insan ruhu yaşamını ve yaratıcılığını gerçekleştirmek için, kendi arı varlığını, yani ussal düşünme yetisini belirli bir zorunlulukla *sınırlayan* maddi varoluşa son kertede ihtiyaç duymaz. Ruh kendi içsel ve maddesiz (immateryal) varlığını gerçekleştirmek ve *dışa-vurmak için*, dışsal ve maddi varoluşun kendisine gereksinim duymayabilirmiş gibi tasarımlanır. Platon'un *Phaidon* diyalogunda insan ruhuna yönelik gizemli ve mitolojik söylemleri, ruhun bedenin ölümünden sonra varolmaya devam edeceğine ilişkin inancıyla doğrudan bağlantılıdır. Fakat burada can alıcı soru şöyle ortaya konulabilir: ruh bütün ilineksel, yani bedensel varoluştan arındırıldığında, kendi bireyselliğini yitirmeyecek midir? Ve bireysellik ruhun vazgeçilmez bir özelliği değil midir?

Bu noktada başka bir soru da ortaya çıkmaktadır: eğer Platonik anlamda beden gerçekten ruhun hapishanesi ve zorunlu olmadıkça katlanılmaması gereken bir *yük* ise, kişi neden hemen intihar etmeyi seçmemektedir? Bu soruya Platon'un yanıtı aşağı yukarı şöyledir: ölüler ülkesi Hades'te her bireysel ruhu bekleyen kaderin niteliği bu maddi dünyada yaptığı etkinliklerin niteliği tarafından belirlenecektir. Bu nedenle Platon "bir yandan insanın kendi canına kıymaya hakkı olmadığını, öte yandan filozofun ölen kimsenin ardından gitmeye hazır olduğunu" söyleyebilmektedir.[4] Bu maddi dünyada kendilerini oburluk veya cinsellik gibi bedensel zevklere vermiş olanların 'ruhları ölümden sonra eşek veya benzeri hayvanların bedenlerine girerek', kendilerini 'haksızlığa, zulme, çapulculuğa verenlerin ruhları ise kurt, şahin, çaylak bedenlerine girerek yaşamaya devam ederler'.[5] Yine de ölümden *sonra* yaşam düşüncesi ölümü hakiki bir ölüm olmaktan çıkaran tuhaf bir düşüncedir. *Ölüler ülkesi* tam da bedeninden ayrılmış ruhların (canların) ülkesidir. En azından ruh için ölüm kabul edilmemektedir. Ahlaksal hiyerarşi bağlamında filozofun ruhu ölümlü

[4] Platon, *Phaidon*, 60d.

[5] Platon, *Phaidon*, 81e-82a.

bedenin etkilerinden en arındırılmış durumda bulunmaktadır: "ruh, ..., kendisini ne işitme, ne görme duyusu, ne acı ne haz, hiçbir şey bulundurmadığı zaman daha iyi düşünür; böylece kendi içine çekilerek bedeni uzaklaştırır ve onunla her türlü ilişkiyi elden geldiği kadar keserek gerçeği kavramaya çalışır."[6] Ruh henüz ölümden önce dahi bedenin tutkularıyla kendisini yönetmesine ve olumsuz yönde etkilemesine izin vermemekte, böylelikle bu dünyada filozofa[7] yaraşır bir yaşam sergilemekte ve öte dünyada bedenden tümüyle arınmış kutsal bir yaşama hazır hale gelmektedir. Ruh canlı beden ile birlikte varolmakta, fakat bu birliktelik sona erdiğinde beden canlılığını yitirmekte, buna karşın ruh canlılığını yitirmemektedir. Çünkü Platonik idealizme göre tam da bedene canlılığını veren ruhtur; ruh bu canlılığın ta kendisidir. Canlılık ve ölüm Platon'un keskin dualizmine uygun olarak, birbirlerinden mutlak olarak ayrılırlar ve birisinin varlığı diğerinin yokluğu gibidir: ölüm ölümdür ve canlılık da canlılık. Hegelci terminoloji ile dile getirirsek, Platoncu felsefede bu türden 'soyut özdeşlikler' veya 'boş totolojiler'in olmadığı söyleyemeyiz ve bu durum belki de Platoncu diyalektiğin zayıf olduğu noktalardan biridir. Bu soyut özdeşlik mantığı bağlamında, karşıt belirlenimlerin ussal bir oluş (veya evrim) süreci içerisinde birbirlerine dönüşmesi söz konusu değildir. Söz konusu olan kendi kendilerine özdeş karşıt belirlenimlerin yanyana gelmesi veya uzaklaşmasıdır. Bu tasarımsal ve imgesel düşünüşe koşut olarak, Platon açısından ölüm yalnızca ruhun, yani canlılığın bedenden *uzaklaşma*sıdır; canlılığını yitiren şu gördüğüm bedendir, yoksa söz konusu bireysel ruhun ya da canlılığın kendisi değil. Bu durumda ölüler ülkesinde ikamet edenler, yani orayı bir ülke kılanlar tam da *bedeni ölmüş canlılar* ya da *ruhlar*dır. Sonlu ve ölümlü olan duyumsanan dünyanın maddi varoluşlarıdır. Onlardır parçalanan, kokan ve çürüyenler. Bu sonlu görüngülerin kendilerinden pay aldığı idealar ve onları düşünebilen ruhlar sonsuz bir varlığa iyedirler. Diğer bir dile getirişle bu renksiz, kokusuz, sessiz ve görüsüz ideları *bilen* ve *ayırt eden* akıl yetisi ve dolayısıyla ruh yokoluşa tabi değildir. Duyumsama ve bilmenin bu keskin ayrımı, beden ve ruhun keskin ayrımına eşlik etmektedir. Sonsuzluk ve ölümsüzlük açısından ilineksel olan her şey dışarıda bırakılmakta ve yalnızca özsel olan olumlanmaktadır. Fakat yine de açıktır ki her türlü maddi ve ilineksel oluşumun özsel ve evrensel arketipleri olarak idealların varlığının olumlanması, henüz ruhun ölümsüzlüğünün ve oluşa tabi olmamasının zorunlu bir garantisi gibi görünmektedir.

---

[6] Platon, *Phaidon*, 65c. Platon'un *Phaidon* diyalogundan yapılan alıntılarda Suut K. Yetkin ve Hamdi R. Atademir'in Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları'ndan çıkmış çevirisinden yararlanıldı. Fakat Yunanca '*soma*' karşılığı olarak 'ten' değil de 'beden'i yeğlediğim için, çeviriye bu yönde küçük bir müdahalede bulundum. Ayrıca bkz. Plato, *Plato in Twelve Volumes- I* – (The Greek texts) with an English, çev. H. F.Fowler (The Loeb Classical Library, Harvard Univ. Press), 1971.

[7] Platon, *Phaidon*, 65d.

Çünkü eğer bireysel şeyler oluşa tabi ise, bireysel olmayan bir ruhun nasıl bir ruh olduğunu tanımlamak zor görünmektedir. Yok eğer (bazı) bireysel şeyler oluşa tabi değilse, bu durumda bu bireysel şeyleri tanımlamak zor görünmektedir.

Ruhun neliğine dair *Phaidon* diyalogundan farklı bazı saptamalar *Devlet* diyalogunda bulunmaktadır. "Platon'da beden ile ruh arasındaki farklılığın fazla radikal yönleri gitgide törpülenip yumuşatılır. Birçok bakımdan, bu, *Phaidon*'da yalnızca noetik alanda ve duyulardan ayrı işlemeye çabalayan ruha aynı zamanda çeşitli bedensel işlevlerin ait olduğunun kabul edilmesiyle daha geleneksel kategorilere bir geri dönüşü temsil eder. Bu bağdaştırma ruhun üç kısma ayrılmasıyla becerilir."[8] Bilindiği üzere ruh tıpkı *Devlet*'in kendisi gibi bölümlenir: akılsal (*logiston*), yürekli (*thumoeides*) ve itkisel (*epithumetikon*) parçalar. Fakat ruhun işlevleri genişledikçe "üst kısım veya *logistikon, Phaidon*'un birlikli psykhe'sinin karakterlerine bürünmeye başlar."[9] Ruhun bu ussal ya da akılsal kısmı ölümsüzdür ve önceki yaşamında ideaları oldukları gibi görme onuruna ermiştir. Bu yine bilindiği üzere Platon'un *anımsama* (anamnesis) öğretisi ve dolayısıyla epistemolojisiyle doğrudan ilgilidir. Bilgi ölümsüz ruhun önceki yaşamında *gördüğü* ideaları anımsamasıdır. Akılsal bilginin özü bu durumda anımsama ediminde şekillenmektedir.

Devlet diyalogunda ruhun özüne dair farklı saptamaların, Platoncu idealizmin konuya dair temel yönelimini değiştirmediğini söyleyebiliriz. Sonuçta ruh akılsal niteliğiyle bedenden bağımsız bir edimselliğe iyedir. Fakat ruhun ussal çıkarım yetisini, *Menon* diyalogunda ayrıntılı olarak konu edilen anımsama yetisiyle birlikte tanımlanmak ve yorumlanmak, yeni sorunlar doğuracaktır. Bu bağlamda anımsama yetisinin bu Platoncu versiyonunun, oluş dünyasını içeriği olarak alan duyumsama yetisinin bireysel ve öznel karakterinden tümüyle nasıl soyutlanabileceği tartışma konusu olacaktır. Ruhun duyumsama ve anımsama yetileri ontolojik ve epistemolojik hiyerarşi bağlamında ne oranda birbirlerinden soyutlanabilirler? Arasındaki ilişkiler içsel ve dinamik bir birliği imlemez mi? Açıktır ki ruhun yetileri arasında böyle köktenci ayrımlar yapmak, fakat bu ayrımlar arasında güçlü ve inandırıcı köprüler kuramamak, ruhun bütünsel ve sistematik doğasını kavramamızı zorlaştıracaktır. İnsan ruhunun bütünsel ve sistematik yapısının, bir bakıma onun bireysel doğasından kaynaklandığını söylenebilir. Bu bağlamda gerçi her ne kadar Aristoteles ruhun ölümsüzlüğünü savunmuş olsa da, onun maddeyi bireyselleştirici ilke olarak almasından hareketle, insan ruhunun bireyselliğinin bir bedene sahip olmasına dayandığı rahatlıkla ileri sürülebilir. Doğrusu yine bu bağlamda Platon'un Aristoteles'e göre, yalnızca ruh konusunda değil bir çok konuda, kavram-

[8] F.E.Peters, *Greek Philosophical Terms –A Historical Lexicon*, 327.

[9] F.E.Peters, *Greek Philosophical Terms –A Historical Lexicon*, 328.

lar ve şeyler arasında köprüler kurmaktan çok, ayrımlar yapmayı daha çok önemsemiş olduğunu da düşünebiliriz. Bunun çeşitli sebepleri olabilir, fakat Aristoteles'in Platon'a göre daha bütünlüklü ve sistematik bir felsefeye sahip olduğu açıktır. Platon'un felsefe tarihi açısından belki de öncelikle çok verimli ve vazgeçilmez ayrımların öncüsü olduğu söylenebilir.

Devlet diyalogunun 6. Kitabındaki ünlü *çizgi benzetmesi*, Platoncu *ussal anımsama* ediminin ve dolayısıyla bu yetiye sahip olduğu için insan ruhunun, iki farklı gerçeklik düzlemi arasında salınıp durduğuna işaret eder: "Şimdi, iki ayrı uzunlukta, ortasından kesilmiş bir çizgi düşün. Bu iki parçadan biri görülen dünya, öteki de kavranan dünya olsun."[10] Görülen ve kavranan dünyanın ayrımı beden ve ruhun ayrımına koşut olmakla birlikte, ruhun iki dünyada da varolabilmesinin en önemli kanıtlarından birisi, ruhun *bilmesi*, yani görülen dünyadayken kavranan dünyayı anımsaması olduğu açıktır. Beden yoluyla duyumsanabilen tüm ilineksel şeyler gelip-geçici, sonlu ve ölümlüdür. Nasıl ki bedenin kendisi zaman ve mekân içinde oluş ve bozuluşa tabi ise, duyumsadığı ilineksel içerik de oluş ve bozuluşa tabidir ve ideal bir varlığa iye değildir. Beden içinde bulunduğu maddi dünyanın bir parçasıdır ve maruz kaldığı tüm etkiler ve duyumlarının içeriği de maddi ve ilineksel bir değer taşır. Buna karşın bedensiz bir dünyanın salt ruhani anılarına sahip ruhun, bedenin incelmiş bir uzantısından, dolayımı ya da uyumundan (ahengi) ibaret olduğu söylenemeyecektir.[11] Çünkü ruh bedene direktifler vermekte, onun istemlerine karşı durabilmekte ve onu yönetmektedir. Eğer ruh bedenin incelmiş bir işlevi ya da uyumu olsaydı, bedene karşı böyle bir bağımsızlığı söz konusu olamazdı. Kısacası ruh bedenin bir ilineği değildir. Burada bedensel varoluştan arındırılmış ve daha *önce tanık* olunmuş ruhsal bir *dünyanın* anımsanan varlığı ve bu tasarıma bağlı olarak ruhun ölümsüzlüğü fikrinin, mitolojik karakteri, Hegel'in de işaret ettiği bir nokta olarak gözümüze çarpmaktadır.[12] Hegelci idealizmin mantığı açısından, ruh ve beden, bilinç ve madde arasında yalnızca kaba bir mekansal ayrım değil, onların arındırılmış varoluşana dair incelmiş bir zamansal ayrım da içinden çıkılmaz sorunlar yaratacak ve ruhu maddi bir şey düzeyine indirgeme tehlikesini taşıyacaktır. Yapılması gereken şey böyle tasarımsal ayrımlarla yetinmemek, kavramsal ve içsel ayrımlara yönelmektir. Hegel'e göre Platon her ne kadar bu konuda çok dikkatli ve özenli bir felsefi konumlanış içinde olsa da, felsefesi bu tür mitolojik ve tasarımsal öğelerden tümüyle arındırılmış değildir.[13] Mitolojinin felsefe açısından konumu şöyle de ifade edilebilir: ilineksel olanı özsel olanla ve görünür olanı ideal olanla karıştırmak. Mitoloji kavramlar arasın-

[10] Platon, *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüboğlu, M.Ali Cimcoz (İstanbul, Remzi, 1995), 509d.

[11] Platon, *Phaidon*, 92a vd.

[12] G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Cilt II (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1980), 45 vd.

[13] G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Cilt II, 45 vd.

daki olası ussal ilişkilere yoğunlaşmaktan çok, imgeler arasındaki masalsı oyunlara yoğunlaşır. Açıktır ki Platon da mitolojiye karşı böyle bir eleştirel konumlanış içindedir. Fakat Hegelci felsefenin bakış açısından ruh (*Seele*), sonsuz tinin (*Geist*) yalnızca sonlu bir öğe-aşamasıdır (*Moment*) ve biz bu bağlamda şu çıkarımda bulunabiliriz: Platoncu idealizmin ruhu, tüm ilineksel ve doğal özelliklerinden arındırılmış olarak *tasarladığı* pasajlar, genel olarak mitolojiye yakınlığının fena halde arttığı yerlerdir.

Platon'un *Devlet* diyalogunun 7. Kitabının başlangıcındaki ünlü *mağara alegorisi* de bu açıdan okunabilir.[14] Bilindiği üzere Yapıtın söz konusu yerinde masalsı bir havayla imgesel bir mağaranın duvarlarına zincirlenmiş bazı insanlardan söz edilir. Platon her ne kadar bu tür bir anlatıyı gerçek bir ussal açıklama ve çıkarım olmaktan çok, bir *benzetme* olarak nitelese de[15], bu türden benzetme ya da metaforların onun felsefesini etkilemediğini söylemek ne oranda doğru olabilir? *Devlet*'de dışavurulan politik felsefenin bakış açısı *mağara alegorisi* bağlamında şöyle de yorumlanabilir: *Mağara*'dan aşağıya inildikçe doğal ve ilineksel olanın ağırlığı artmaktadır. İnsanın doğanın zorunluluklarına teslim olması tam da kendi ruhsal varlığını doğal ve toplumsal çevrenin kaprislerine açık, yani rastlantılarla içice biçimlendirmesidir. Platonik idealizmin bize sunduğu çözüm şöyle de ifade edilebilir: insanın kendi ruhunu zorlu bir eğitim süreci dahilinde doğal itkilerinin ve toplumsal rollerinin baskısından özgürleştirmesi, ruhsal varlığını *arındırılmışlığı* içinde kendisi için zorunlu kılarken, doğal varlığını ise kendi kararları açısından ilineksel kılacaktır. İnsan böylelikle doğal bir varlık olmaktan çok, *moral* bir varlık olmaktadır. Aslında Platon açısından, ussal sorgulama yoluyla ruhun kendisini bedensel ve toplumsal zorunlulukların kısıtlayıcı baskılarından arındırmasının en iyi örneği Sokrates olsa gerektir. Kuşkusuz ki Sokrates bedensel ve toplumsal zorunlulukların dışında yaşamıyordu, fakat ruhun ussal düşünme yetisinin bu zorunluluklardan zarar görmeden varolabileceğinin derin bir sezgisine iyeydi. Sokrates'in ölümü kahramanca göze alması tam da aklın ve dolayısıyla ruhun özgürlüğünün bu derin sezgisiyle ilgilidir. Sofistlerin evrensel belirlenimler peşinde koşan düşünmenin özgürleştirici gücünü felsefi ve politik bir zorbalık olarak yadsıyıp, algının bireysel ve göreli değerine vurgu yapmaları, Sokrates'in ve en çokta Platon'un tikel ve göreli olanın değil de evrensel olanın özgürleştirici olabileceğine dair karşıt vurgularıyla yanıtlanmaktaydı. Sofistlerin yenilikçi ve özgürleştirici değeri, onların relativizme ve bireyselliğe vurgularıyla dinsel ve politik dogmatizmin baskılarına bir panzehir olarak ortaya çıkmalarıydı. Buna karşın Sokrates'in ve özel olarak Platon'un ruhun ussal düşünme yetisinin ve evrensel ideaların değerine yönelik çıkarımları, felsefe ve genel olarak insanlık tarihi açısından önem-

[14] Platon, *Devlet*, 514a vd.

[15] Platon, *Devlet*, 514a vd.

lidir. Fakat büyük önem taşıyan tüm bu ussal çıkarım süreçlerinin, dile getirdiğimiz sorunlar bağlamında bütünüyle olgunlaşmış ve tamamlanmış olmadığı açıktır. Doğrusu köle emeği üzerine oturmuş güçsüz Atina Demokrasisi'nin alternatifi, Platonik idealizmin devlet ütopyası olamazdı.

Hegel'in Mantığı ve Doğanın Varlığı

Bu başlık altında kısaca Hegel'in *Mantık Bilimi*'nde açımladığı mutlak idea anlayışını Platon'un idealar öğretisini de göz önünde tutarak ele alacağız. Ve mutlak ideanın doğayla ilişkisine değineceğiz. Daha önceki bazı yazılarımda genel olarak *Mantık Bilimi*'ne ve özel olarak mutlak ideaya doğrudan alıntılarla değindiğimden[16], bu kez konuyu kendi yorumlarımla birlikte özetlemeye ve anlaşılır kılmaya çalışacağım. Yine de bilindiği üzere Hegel'in *Mantık Bilimi*'ndeki akıl yürütmeleri anlamak ve yorumlamak konunun spekülatif doğasından ötürü, zaman zaman zorlu bir çabaya dönüşebilmektedir ve bu yazının okuyucusuna göstereceği sabır için şimdiden teşekkür ediyorum. Burada öncelikli savımız şu olacaktır: Hegelci idealizm Platoncu idealizme göre, kavramlar arasında daha ussal ve bütünlüklü bir ilişki modeli sunmaktadır ve bu ise kavramlar arasındaki içsel ve derin bir diyalektik kavrayış ile başarılmaktadır. Dahası Hegelci ideadan doğaya *geçiş*, Platon'un idealarıyla görüngüler dünyası arasındaki ilişki kadar sorunlu görünmemektedir.

Bilindiği üzere Hegel'in mantığı oluşu olumlar ve bu Hegel'in Herakleitos'a yönelik hayranlığıyla iyice belirginleşir. Hegel'in felsefesi kendinden önceki felsefelerle olabildiğince beslenmiş bir felsefedir. Bu bağlamda Parmenides de onun gözdesidir. Hegel Parmenides ile birlikte varlığın mutlak birliğini olumlar. Fakat bu birlik oluşu dışlayan değil, içeren bir birliktir. Parmenides tarafından dışlanan çokluk ve yokluk, Hegelci diyalektikte varlığın içselliğine aittir. Bu bağlamda varlığı ve yokluğu birbirinden ayıracak bir sınır düşünülemez, çünkü böyle bir sınırın *varlığı* onu varlığa ait kılacağından, varlık ve yokluk arasındaki ayrım ve dolayısıyla yokluğun kendisi de varlığa içkin olacaktır. Ayrımlar varolduğu sürece var olacaklarından, tüm ayrımlar ve karşıtlıklar varlık düzlemine ait olacaklardır. Böylece yokluk (veya hiçlik) varlığın içine düşecektir. Yokluğun varlığa içkinliği oluşun varlıktan ayrımına ilişkin Parmenidesci ve Platoncu *tasarımı* (*Vorstellung*) ussal açıdan temelsiz kılacaktır. Öte yandan böyle bir sınırın ya da ayrımın *yokluğu*, zaten varlık ve yokluğu özdeş kılacaktır. Fakat bu durumda ortada zaten görünür ve düşünülür de olsa bir şeyler

[16] Bkz. Enver Orman, "Hegel Felsefesinde 'Başlangıç' Sorunu", *Kutadgubilig Felsefe–Bilim Araştırmaları,* Sayı: 7 (İstanbul, Ülke Yay., Mart 2005): 15-32; bkz. Enver Orman, 'Hegelci Diyalektikte 'Birşey' ve 'Başkası'', *Kutadgubilig – Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi,* Sayı 9 (İstanbul: Mart 2006): 99-120; bkz. Enver Orman, 'Sonsuzluk Kavramı Bağlamında Hegelci Mutlak İdealizm', *Kutadgubilig –Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi,* Sayı 11 (İstanbul: Mart 2007): 65-83.

varolduğundan, yani varlık zaten varolduğundan her şey bir şekilde varlık düzlemine ait olacaktır. Yokluğun ve dolayısıyla çokluğun varlık formunda bu ortaya çıkışı, evrensel çeşitliliğe veya Hegelci terminolojiyle belirlenimliliğe (*Bestimmheit*) işaret edecektir.[17] Fakat görüldüğü üzere böyle bir özdeşlikte yokluk varlığa ait bir belirlenim olacak veya Parmenides'e koşut olarak yokluk kendi dolaysızlığı içinde edimsel olarak varolmayacaktır. Veya daha anlaşılır kılarsak, arı varlık ve arı yokluk kendi yalıtılmışlıkları içinde yalnızca birer soyut düşünce olarak vardırlar.[18] Yokluğun yokluğa ve varlığın varlığa *soyut* ve *kısır* özdeşliği, bizi bir adım bile öteye taşıyamayacaktır. Yokluğun kendi kendisine soyut ve kısır özdeşliği, dolaysız ve yokluktan arındırılmış varlığın kendisini de yokluğa eşdeğer kılacaktır. Kendi yokluğundan arındırılmış böyle soyut bir varlığın evrensel ve tikel boyutta hiçbir edimselliğe yol vermeyeceği açıktır. Çünkü Hegelci diyalektik açısından tüm belirlenim ve kavramlar ancak ve ancak kendi karşıtlarıyla bir dolayım ve ilişki içinde edimsel olabilirler. Sonuçta tekrarlarsak, yokluk varlığa içkin olduğundan, varlığın bağrından çokluk, hareket ve çelişki eksik olmayacaktır. Tam da şu anda içinde yaşadığımız evrende olduğu gibi. Diğer bir dile getirişle Parmenides'in birliği varlıkla, çokluğu yoklukla özdeşleştiren ve oluşu ve hareketi ussal temellendirme açısından olanaksız kılan dualizmi aşılmış olacaktır. Bu aslında diyalektiğin olumlu ve üretken bir zemine oturtulmasının ve mantıksal bir çıkarım süreci olarak kavranmasının bir işareti sayılabilir. Hegel'in bütün *Mantık Bilimi* bu diyalektik kurgunun uygulanmasının bir örneği olarak okunabilir. Varlığın sınırı yoktur ve böylece varlık sonsuz yayılım ve birliğin adıdır. Bu durumda kendi içinden yokluğuyla belirlenmiş her bir edimsel, sonlu ve tekyanlı belirlenim, özü gereği kendi ötesine işaret edecek ve kendi içsel mantığı gereği oluşacak ve kavranacaktır. Hegel'in diyalektik usavurmalarının mantığı böyle bir işleyişe sahiptir.

Platon'un oluşu varlıktan arındıran idealizmi, öz ve görünüş, töz ve ilinek benzeri karşıtlıklar arasında ussal açıdan kavranılması zor bir ayrım oluşturduğu için, birbirine indirgenmez görünen ontolojik düzlemler arasındaki *ilişki*, metafor ve analojilerin yardımıyla anlaşılır kılınmaktaydı. Yukarıda da dile getirdiğimiz üzere, eğer Hegelci mantık açısından tüm ayrımların ve bu bağlamda tüm oluş, hareket ve çokluğun, varlığın birlik ve bütünlüğüne ve dahası ideaya içkin olduğu ussal olarak ortaya konulabiliyorsa, Platoncu idealizmde ideaların *aşkın* konumlanışının ussal temellendirme açısından yarattığı sorunlar yanıt bulmuş olacaktır. Hegel'in *Mantık Bilimi*'nde ortaya koyduğu ontolojik mantık tüm sisteminde süregiden metodolojinin zeminini oluşturmaktadır. Bu bağlamda, mademki kendi hakikati veya doğruluğu içinde yokluk artık yokluk ve varlık artık

[17] G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik I, Die Lehre vom Sein (1832)* (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1990), 71.

[18] G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik I, Die Lehre vom Sein (1832)*, 72 vd.

varlık değildir, artık söz konusu olan *yok-varlık*tır (*Nicht-sein*) veya oluşu kaldırarak-içermiş *orada-varlık*, yani *belirlenimli varlık*tır (*Dasein*).[19] *Dasein* kavramsal açılımı gereği, yalnızca kendi kendisine dolaysızca özdeş değildir, aynı zamanda kendi *başkası* (*Anderes*) ile dolaylı ve somut bir özdeşliğe işaret etmektedir. *Dasein* ya da belirlenimli varlık gerilimli bir yapı içindedir: o kendi varlığına ve yokluğuna hem kendisinde ve hem de kendi başkasında sahiptir. Kendi içinde ve dışında varlığa ve yokluğa sürekli bir yöneliş içinde bulunan, yani oluşu olumlayan bir niteliğe iyedir. Kısaca şunlar dile getirilebilir: *Dasein* belirlenimli bir varlık olarak Bir şeydir (*Etwas*); kendisi olmadan önce kendisini çevreleyen dışsallık ve başkalıkta gizil olarak vardır ve ortaya çıktıktan sonra bu kendi kendisine soyut ve basit özdeşlikte kendi yokluğunu gizil olarak içerir. Bu dolayım zamansallık formu içinde arı mantıksal düşünme düzlemine değil, doğaya ait bir belirlenimdir. Hegelci anlamda spekülatif düşünme edimini zorlaştıran şey, algı ve tasarımların bize telkin ettiği şeylerin kendi kendilerine özdeş olduklarına dair inanca belki fazlasıyla yaslanmamızdır. Düşünme burada doğaya ait kategoriler olarak zaman ve uzamın dışsal karakterine ve tasarımsal ayrımlarına takılı kalmaktadır. Düşünme kendi arındırılmış edimselliği içinde felsefe olamadığında, algı ve tasarımların *zorunlu*, fakat *kaldırılarak-içerilmesi* (*Aufheben*) gereken basamaklar olduğunu kabul edememektedir. Hegel'in kaldırarak-içerme olarak karşıladığımız *Aufhebung* teriminin anlamını da daha önceki yazılarımda açıklamaya çalışmıştım.[20] Konunun karmaşıklığı ve hem de Hegelci felsefenin her bir öğe-aşamasının birbiriyle derin ve içsel bir ilişki içinde kavranılabilir olması nedeniyle, bazı kısa belirlemelerde bulunabiliriz. Kavramlar arasındaki zorunlu mantıksal ilişki, ilk kategorilerin önemini artırmakta ve doğru bir şekilde anlaşılmalarını elzem kılmaktadır. Burada kısaca söylenilebilecek olan şudur: *Aufhebung* ile söz konusu olan şey, herhangi bir belirlenimin dolaysız varlığının ortadan kalkmasıdır. Fakat bu söz konusu belirlenim ortadan kalktığı için dolaysız yokluk olamayacaktır, çünkü dolaysız yokluk kendi kendine özdeş bir belirlenimsizlik olarak yokluktur. İşte dolaysız varlığı ortadan kalkmış bu belirlenimin bir başka belirlenimde dolayımlanması ve içerilmesi sürecini Hegel *Aufhebung* olarak adlandırmaktadır.

---

[19] Hegel'in *Mantık Bilimi*'nde kullandığı zorlu ve kılı kırk yaran terminolojisini bu yazının sınırları ve amaçları çerçevesinde tümüyle anlaşılır kılmamız olası değildir. Bu konuda daha önceki yazılarıma (Orman, "Hegel Felsefesinde 'Başlangıç' Sorunu"; "Hegelci Diyalektikte 'Birşey' ve 'Başkası'"; "Sonsuzluk Kavramı Bağlamında Hegelci Mutlak İdealizm") ve bazılarının adını kaynakçada anacağım diğer değerli yorumcuların yapıtlarına bakılabilir. Bu arada bir Hegel sözlüğü de önerebiliriz: Bkz. M. Inwood, *A Hegel Dictionary* (Blackwell, 1992). Fakat açıktır ki Hegel'i kendi metinlerinden okumak konunun derinliğinin anlaşılması açısından zorunlu olacaktır. Bu bağlamda yukarıdaki terminoloji için bkz.: *Wissenschaft der Logik-I, die Lehre vom Sein,* 102vd.

[20] Orman, "Hegel Felsefesinde 'Başlangıç' Sorunu"; "Hegelci Diyalektikte 'Birşey' ve 'Başkası'"; "Sonsuzluk Kavramı Bağlamında Hegelci Mutlak İdealizm".

Bu ne demektir? Bu hiçbir doğal ve düşünsel belirlenimin soyut yokluk veya hiçliğe eşdeğer olamayacağı anlamına gelir. Yine buradaki temel ontolojik çıkarım şöyle özetlenebilir: şeylerin ortadan kalkması ve ortaya çıkması, yani oluş süreci yokluğun değil varolmanın işaretidir. Yaşam, canlılık, çelişki ve oluş olarak ortaya çıkmayan ve edimsel olmayan hiçbir şey hakiki ve somut olarak var değildir veya yalnızca tek yanlı soyutlamalar olarak vardır. Bu soyutlamaların değersiz olduğu anlamına gelmez, aksine onlar düşünme edimi açısından vazgeçilmez bir değer taşırlar. Fakat onların doğruluğu veya hakikati, yalnızca kavramsal ve doğal ilişkiler ağı içindeki somut belirlenimlerinde ortaya çıkar. Hegel açısından yalnızca duyumsanan şeylerin empirik somutluğundan değil, kavramsal belirlenimlerin düşünsel somutluğundan da söz edilebiliriz. Görünür ya da düşünülür bir belirlenim, kendisini oluşturan ve kavranılır kılan ilişkiler ağından yalıtılmadığı sürece somuttur.[21]

Düşüncelerin birer soyutlama olmamaları, tam da varolmanın zorunlu biçimi olarak oluş sürecinde kavranmalarına ve dolayısıyla da bu süreci kavramalarına bağlıdır. Hegelci mantık açısından oluş süreci düşünme ediminde içsel ve maddesiz bir şekilde gerçekleşirken, doğada dışsal ve maddi bir görünüm içinde gerçekleşir. Platon'un idealarından farklı olarak Hegel'in kavramsal belirlenimleri arasında bir kaldırarak-içerme, yani *Aufhebung* süreci işlemektedir. Ve bu kavramsal belirlenimlerin birbirlerini kaldırarak-içerme sürecinin doruğuna *mutlak idea* öğe-aşamasıyla varılır. Mutlak idea kavramı doğada veya Platoncu bir dile getirişle görünür dünyada varolan her bir şey için geçerli olan kavramsal sistematiğin bütünlüklü adıdır. *Mantık Bilimi*'nin kategorileri birbirlerinden yalıtılmış halleriyle tek-yanlı ve soyut genellemeler olarak kalırlar. *Aufhebung* sürecinin diyalektik dokusundan yalıtılmış tüm kategoriler Hegelci dile getirişle *anlığın* (*Verstand*) kategorileridirler, *usun* (*Vernunft*) değil. Hegel'in *Verstand* ve *Vernunft* arasında yaptığı ayrım[22], aslında Platon'un *Devlet* diyalogunda *noesis* ve *dianoia* arasında yaptığı ayrıma koşuttur. *Dianoia*, yani anlık zorunlu bir ilkeden çıkarılmamış varsayımları konu edinirken[23], *noesis*, yani usun (akılın) "varsayımları birer ilke diye değil, sadece varsayım olarak, birer basamak, dayanak olarak alır. Bütün varsayımların üstündeki bütünün ilkesine yükselir."[24] Platon'un varsayımları bir yönüyle Hegel'in tek-yanlı soyutlamalarına karşılık gelmektedir. Platon'un epistemo-

[21] Hegel'de somut düşünmenin önemi ve bazı politik sonuçları bağlamında, yayınlanmış bulunan şu konuşmama bkz.: Enver Orman, "Hegel'in Felsefesi", *Felsefe Söyleşileri* (İstanbul: Tmmob, Makine Mühendisleri Odası Yay., 2007), 96-150.

[22] G.W.F. Hegel, *Enzyklopedie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830), Wissenschaft der Logik*, Cilt I (Hamburg: Felix Meiner, 1969), §45 Zusatz; bkz. G.W.F. Hegel, *Anahatlarda Felsefi Bilimler Ansiklopedisi I, Mantık Bilimi*, çev.Aziz Yardımlı (İstanbul: İdea Yay., 2004), §45 Ek.

[23] Platon, *Devlet*, 510b vd.

[24] Platon, *Devlet*, 511b vd.

lojik hiyerarşisi bağlamında tüm tahmin (*eikasia*), inanç (*pistis*) ve varsayımları (*hypothesis*) aşan hakiki bilgi idealarının bilgisidir ve bu idealar arasındaki kavramsal ilişkilerin birliğini oluşturan en yüksek idea ise, iyi ideası olarak belirlenir. Fakat bu iyi ideası evrensel kavramlar arasındaki içsel birliğin anlatımı olmaktan çok, görünür ve kavranılır olanı aşan bir konumlanış içindeymiş gibi sunulur: "İşte, nesnelere gerçekliğini, kafaya da bilme gücünü veren iyi ideasıdır. Bunu iyi bil. Bilinen şeyler olarak gerçeğin ve bilimin kaynağı odur. Ama, bilim ve gerçek ne kadar güzel olursa olsunlar, şuna inan ki, iyi ideası onlardan ayrı, onların çok üstündedir. Görünen dünyada ışığın ve gözün güneşle yakınlığı olduğunu düşünmek doğru, ama onları güneş saymak yanlış olduğu gibi, kavranan dünyada da bilim ve gerçeği yakın saymak doğru, ama onları iyinin ta kendisi saymak yanlıştır. İyinin yeri elbette ikisinin üstünde, çok yükseklerdedir."[25] İşte belki de Platoncu felsefenin rasyonalizmi ve ussal çıkarım süreci bu kez de iyi ideasının bu *aşkın* konumlanışıyla sekteye uğramakta ve Platon bir kez daha metafor ve analojilerle iş görmeye başlamaktadır. Oysa Hegel'in rasyonalizmi ve panlogizmi *Hukuk Felsefesi*'nin Önsöz'ündeki ünlü özdeyişinde dile getirildiği gibi sınır tanımaz görünmektedir: "Ussal olan edimseldir, ve edimsel olan ussaldır."[26] Hegel açısından mutlak idea kesinlikle usu aşan bir konumlanış içinde değildir ve kendi edimselliğini yalnızca öznel değil nesnel bir dışavurum sürecinin sonsuzluğunda görünür kılmaktadır: "...felsefe ideadan başka hiçbir şeyin edimsel olmadığı içgörüsünü verir. Bunun üzerine her şey gelip zamansal olanın ve geçici olanın görünüşünde içkin olanın tözselliği ve şimdide olan bengiliği kavramaya dayanır. Çünkü İdea ile anlamdaş olan Ussallık kendi edimselliğinde aynı zamanda dış varoluşa çıktığı için, sonsuz bir biçimler, görüngüler ve şekiller varsıllığı içinde ortaya çıkarak çekirdeğini rengarenk bir kabukla kuşatır."[27] Hegel için doğa "kendini başkalık biçimindeki İdea olarak göstermiştir. Böylece İdea kendi kendisinin olumsuzu ya da kendine dışsal olarak varolduğu için, Doğa bu İdeaya (veya onun özsel varoluşuna, Tine) karşı yalnızca göreli olarak dışsal değildir, ama dışsallık İdeanın Doğa olarak varolma belirlenimini oluşturur."[28] Burada evrensel düzlemde hüküm süren mantıksal işleyişin sistematiğiyle söz konusu sistematiğin doğal varoluş düzleminde kendini dışa vurması arasındaki ayrım, ussal açıdan aşkın bir dışsallık ve ayrım değildir. Bu bilinçsiz doğanın kendisinde açık olarak bulunan bir ayrım da değildir. Bu ayrım ilk kez insan bilincinde veya bir doğa varlı-

---

[25] Platon, *Devlet*, 508e-509a.

[26] G.W.F.Hegel, *Tüze Felsefesi,* çev. Aziz Yardımlı (İstanbul: İdea, 2006), 23; G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (Hamburg: Felix Meiner, 1995).

[27] G.W.F. Hegel, *Tüze Felsefesi*, 23.

[28] G.W.F. Hegel, *Enzyklopedie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830): Naturphilosophie*, Cilt II, §247; G.W.F. Hegel, *Anahatlarda Felsefi Bilimler Ansiklopedisi-II, Doğa Felsefesi, I.Mekanik,* çev.Aziz Yardımlı (İdea Yay., İstanbul, 1997), § 247.

ğı olarak insanın tinsel bir varlığa dönüşme sürecinde ortaya çıkacaktır. Hegelci mantık açısından doğa henüz kendi bilincine ulaşmamış, yani kendi mantığını veya iç işleyişini bir bilince dönüştürmemiştir. Bu bağlamda doğa henüz tin olmamıştır. Doğa bu perspektiften bakıldığında henüz baştan sona dışsallık ve olumsallık olarak varolmaktadır: "Bu dışsallıkta Kavram belirlenimleri birbirlerine karşı ilgisiz bir kalıcılık ve tekilleşme görünüşü taşırlar; Kavram bu nedenle içsel bir şey olarak bulunur. Buna göre Doğa dışvarlığında özgürlük değil, ama *zorunluluk* ve *olumsallık* gösterir."[29]

Platon'un mimar tanrısı Demiourgos'un ideallara bakarak önünde hazır bulduğu duyusal malzemeyle oluşturduğu şeylerde *zorunluluğun* direnciyle karşılaşması, söz konusu şeylere olumsal veya ilineksel bir karakter vermekteydi. Mimar tanrı için ideaları model alan bütünüyle ussal ve özgür bir biçimlendirme edimi, böylece sekteye uğramaktaydı. Doğa bu anlamda bir zorunluluk alanıdır ve olumsallık, dışsallık, oluşa tabi olmak, görünür olmak doğanın belirgin ve vazgeçilmez özellikleridir. Hegel için zorunluluk, olumsallık ve dahası oluşa tabi olmak doğa için vazgeçilmez nitelikler olmakla birlikte, bunların ussal bir işleyişin önünde birer engel olarak görülmeleri daha az söz konusudur. Aksine doğa insan için kendi ussallığının bilincine varmak ve özgür bir yaratım için zorunlu bir basamak olarak karşımızda durmaktadır. Zorunluluk ve olumsallık özgürlüğe ulaşma yolunda gerekli olmaktadırlar.

Hegel'in Tin Anlayışı

Burada Hegel'in tin anlayışını ilk kapsamlı ve olgun yapıtı olan *Tinin Görüngübilimi*'nden çok *Felsefi Bilimler Ansiklopedisi*'nin 3.cildini oluşturan *Tin Felsefesi* bağlamında ele alacağım.[30] Bilindiği üzere Hegel'in tin (*Geist*) anlayışı bütün felsefesi için vazgeçilmez bir değer taşımaktadır. Fakat Hegel'de tinin ne anlama geldiğini anlamak ve anlatmak, doğrusu çok zorlu bir çaba gerektirmektedir: "Tinin bilgisi en somut, bu nedenle en yüksek ve zorlu bilgidir."[31]

İlkin şunu söyleyebiliriz: mutlak idea ve onun somut doğruluğu olarak tin kavramları Hegelci felsefenin monist karakterini belirleyen iki önemli kategoridir. Oysa ki Platoncu idealizminin dualistik karakteri, evrensel

---

[29] G.W.F. Hegel, *Enzyklopedie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830): Naturphilosophie*, Cilt II, §248; G.W.F. Hegel, *Anahatlarda Felsefi Bilimler Ansiklopedisi-II, Doğa Felsefesi, I.Mekanik*, §248.

[30] *Tinin Görüngübilimi* üzerine Türkçe kaleme alınmış bir çalışma olarak, derslerini takip etme şansına sahip olduğum değerli Hocam Tülin Bumin'in şu yapıtına başvurulabilir: bkz. Tülin Bumin, *Hegel –Bilinç problemi, Köle-efendi diyalektiği, Praksis felsefesi* (İstanbul: YKY, 2001).

[31] G.W.F. Hegel, *Enzyklopedie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830): Philosophie des Geistes*, Cilt III (Felix Meiner, Hamburg, 1969), §377.

biçimler olarak ideaları ve onları ayrımsayan ussal düşünme edimini, duyumsama edimimizden ve onun doğal içeriğinden olabildiğince yalıtmasına yol açmaktaydı. Platon'un ruh ve beden arasındaki ayrıma dair özenli vurgulamaları da, metafizik ve ahlaki perspektiflerinin dualist karakteriyle karşılıklı bir ilişki içindedir. Düşünülür ve görünür dünya arasında bölünmüş insan, ilkine yöneldiği oranda hakikate ve iyiliğe yönelmektedir. Hegel farklı düzlemleri birbirinden ayırmak kadar birleştirmenin de felsefenin birincil görevi olduğunun bilinciyle, ayrımda özdeşliğin ve çoklukta birliğin altını özellikle çizmektedir. Söz konusu olan karşıt belirlenimlerin aynı mantıksal sistematiğin birliğinde somut bir varoluş kazanmalarıdır. Buna karşın Platon'un adeta birlik ile özdeşleştirdiği iyi ideası, kavramlar ve görünür şeyler arasındaki içsel ussallığa yalnızca dolaylı ve metaforik bir dilin yardımıyla işaret edebilirdi. Daha önce de dile getirdiğimiz üzere, iyi ideası hakikatin ve bilimin ötesinde bir konumlanış içindedir. Hegelci sistematikte görünür doğanın mantıksal ve ussal yapısının doğanın kendisine karşı zamansal ve uzamsal konumlanış içinde olmadığını dile getirmiştik. Bu durumda doğanın ve tüm düşünsel belirlenimlerin ussal birliğini anlatan mutlak ideanın, metaforik veya Hegelci terminolojiyi kullanırsak genel olarak *tasarımsal* bir anlatım içinde, aşkın bir konumlanışı söz konusu olamazdı. Varolan her şey bilinçsiz ussallık olarak mantıksal ideaya ve bilinçli ussallık olarak tine içkin bir konumlanış içindedir ve bu anlayış Hegelci rasyonalizmin sınırsız karakterini imler.

Hegel'e göre ruh (*Seele*) terimi genellikle bireysel sonlu tini (*Geist*) anlatmak için kullanılır.[32] 'Ruh' ifadesiyle genel olarak diğer şeyler gibi bir şey (*Ding*) tasarımlanır ve bu şeyin, yani ruhun nerede konumlandığı, mekansal belirlenimi soruşturulur. Bu tür tasarımlar bağlamında ruhun yetilerini bu mekansal belirlenimler içinde nasıl uyguladığı merak edilir.[33] Ruh adeta zamansal belirlenimlere tabi olmakla birlikte, her türlü değişimden muaf olarak resmedilir. Tıpkı Demokritos'un atomları ve Leibniz'in monadları gibi.[34] Fakat Hegel'e göre tin öncelikle doğada bilinçsiz bir şekilde işleyen ussallığın bilinci olarak kavranmalıdır. Tin bilinçsiz olanın bilince kavuşması, dilsiz olanın dile gelmesidir. Doğanın dışsal ve olumsal görünümlerinde bilinçsiz ve gizil olarak bulunan ussallık, henüz *kendinde-varlık*dır (*Ansichsein*). İnsan bilinciyle birlikte ussallık ve onun hakiki içeriğini oluşturan mutlak idea *kendi-için-varlık* (*Fürsichsein*) olmaktadır.[35] Aslında Hegel'e göre ruh henüz dışsal, olumsal ve bedensel varoluşun içine batmış tinin başlangıç aşamasını anlatmaktadır. Tinin başlangıç aşaması olarak

[32] G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik III, Die Lehre vom Begriff (1816)* (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1994), 234.

[33] G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik III, Die Lehre vom Begriff (1816)*, 234.

[34] G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik III, Die Lehre vom Begriff (1816)*, 234.

[35] G.W.F. Hegel, *Enzyklopedie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830): Philosophie des Geistes*, Cilt III, §381.

ruh, *Tin Felsefesi*'nin *Öznel Tin bölümünün Antropoloji* alt başlığında incelenir. Fakat burada bile ruh maddi bir şeymiş gibi ele alınmaz. Öznel tin ilkin kendinde ve dolaysız olarak ruh olarak adlandırılır ve tin burada daha çok kendi olumsallığının veya doğallığının güdümündedir.[36] Ruh her ne kadar tinin bir aşaması olarak doğanın evrensel immateryalliği (*die allgemeine Immaterialitaet der Natur*) olsa da, yalnızca tinin uykusudur (*der Schlaf der Geistes*).[37] Hegel'e göre ruh Aristoteles'in *passiv nous*'udur.[38] Ruh henüz tüm görünür şeylerde kendini bilinçsizce, yani maddi olarak açığa-vuran ussallığın bilinci olarak tin değildir. Doğadaki yasal işleyiş süreci henüz kendinin bilincinde olmadığı için, zorunluluk ve olumsallık olarak hüküm sürer. İşte ruh henüz bu zorunlu ve ilineksel dünyanın egemenliğinden kurtulamamıştır. Hegel'in antropolojisi temel olarak görünür dünyanın tikelliğine, yani coğrafi ve kültürel koşulların olumsallığına batmış olan duyumsayan ve duygulanan ruhu ele alır. Belki de bu antropolojinin konu edindiği insan daha çok Platon'un *mağara*sında duvara zincirlerle bağlanmış insandır. Böyle bir ruh sahibi kişi kendi tahmin ve inançlarının kölesi gibi yaşamaktadır. Bu insan "öz-duygu (*Selbstgefühl*) taşıyabilir, ama düşünen bir öz-bilinç değil. Duyguların tikelliği içine batmıştır. Ve sözcüğün tam anlamıyla bedenselleşmiş olarak edimseldir."[39] Bu sınırlı anlamdaki ruhu konu edinen antropolojiden sonra, öznel tinin bir alt başlığı olarak *Tinin Görüngübilimi*'nde insanın bilinçli varoluşu incelenmektedir.[40] Bilinç (*Bewusstsein*) olarak tin kendi öznel ve bireysel varoluşunun ayrımına daha belirgin bir tarzda varmaktadır. Özne bu aşamada nesnellik ile karşı karşıya gelmektedir. Nesnellik ilkin yabancı ve dışsal bir karakter taşımakta ve sonrasında öz-bilinç (*Selbstbewusstsein*) ile daha tinsel bir karakter taşımaktadır. Nesnelliğin bir bilinç için orada olması ve maddesiz (immateryal) bir tinsel içerik olarak kavranılması, zorlu bir mücadele ve çalışma süreci gerektirmektedir.

Duyumlarımızın içeriğini oluşturan dışsal maddi varoluşun, olumsal ve tikel belirlenimlerinden arındırılarak, bilincin evrensel ve maddesiz bir içeriği haline dönüşmesi, doğada bilinçsiz bir şekilde egemen olan ussal işleyişten, yani mantıksal ideadan, bilinçli bir ussallığa, yani *tin*e geçişin en belirgin adımlarından biri olmaktadır. Hegel *Tin Felsefesi*'nin *Öznel Tin* bölümünün üçüncü alt başlığına Psikoloji adını vermektedir. Burada artık

---

[36] G.W.F. Hegel, *Enzyklopedie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830): Philosophie des Geistes*, Cilt III, § 387.

[37] G.W.F. Hegel, *Enzyklopedie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830): Philosophie des Geistes*, Cilt III, § 389.

[38] G.W.F. Hegel, *Enzyklopedie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830): Philosophie des Geistes*, Cilt III, § 389.

[39] F.Copleston, *Felsefe Tarihi – Hegel*, çev. Aziz Yardımlı (İstanbul: İdea,1985), 65.

[40] *Felsefi Bilimler Ansiklopedisi*'nin *Tin Felsefesi* cildinin *Öznel Tin* bölümünün bir alt başlığı olarak *Tinin Görüngübilimi*, Hegel'in yine *Tinin Görüngübilimi* başlığını taşıyan ilk kapsamlı yapıtıyla karıştırılmamalıdır.

antropoloji veya *fenomenoloji* değil, Hegelci anlamıyla felsefi bir psikoloji söz konusudur ve ele alınan şey tin olarak tindir. Bu aşamada artık tin kendisini doğadaki ussal işleyişin bilinci olarak kavramaktadır. Kendi öznelliğinin ve bireysel ruhunun bir edimi olarak ussal düşünmesini, doğada nesnel olarak iş başında olan bilinçsiz ussallığın bilinci olarak ele almaktadır. Kısaca özetlemek gerekirse, *Tin Felsefesi*'nin ikinci ana bölümü olan Nesnel Tin aşamasında ise, bilinçli ussallığın kendisini doğanın ve insan toplumunun olumsallıklarına karşı egemen kılma çabasına tanık olmaktayız. Tin burada kendi ussal düşünmesini, yani bilincin evrensel ve maddesiz içeriğini maddi dünyanın nesnel varoluşunda dışavurmaya çalışmaktadır. Burada unutulmaması gereken birkaç noktadan söz etmemiz gerekmektedir: ilkin tinin ister ruh ister bilinç olarak maddi zemini ve tekil varoluşu, her ne kadar bedenselleşmiş bireysel insan varlığı olsa da, bir doğa varlığı olarak bu bireysel insanın her hangi tikel bir toplumun üyesi olmadan varolamayacağı açıktır. Hegelci sistematik açısından tinin karakteri tümüyle toplumsal bir öz taşır. Dahası tinin gelişiminde teorik ve pratik yönelim karşılıklı bir dinamik oluşturur. Hegel nasıl ki ruh ve beden arasında Platon'un tasarımlarından daha dinamik ve bütünlüklü bir ilişki kurgulamaktaysa, aynı şekilde tinin bilinçsiz ussallığı içselleştirme ve bilinçli ussallığı dışsallaştırma edimleri arasında bütünlüklü ve dinamik bir ilişki kurgulamaktadır. Hegel'e göre tin kendisini dışavurduğu kadarıyla vardır. Bu diyalektik ilişki bağlamında teorik yönelimin nesnellikten öznelliğe ve dışsallıktan içselliğe doğru, ve pratik yönelimin ise, öznellikten nesnelliğe ve içsellikten dışsallığa doğru bir akış ve hareket olduğu söylenebilir. Öznel ve nesnel olanın bu diyalektiğinde biri varolmadan diğeri varolamaz ve ussal açıdan bir gelişim gösteremez. Hegelci mantık açısından nesnel ve maddi varoluşun öznel ve ruhsal varoluştan zamansal bakımdan önce olması, bu diyalektik işleyişin doğasını değiştirmez görünmektedir. İnsan ruhu doğanın bir oluşumu olarak bir kez ortaya çıktıktan ve kendi bilincine vardıktan sonra, evrensel ve tekil, içsel ve dışsal olan arasındaki bu diyalektik dinamik ve tinsel yaratım süreci işlemeye devam edecektir. Bu bağlamda Hegel'e göre Platoncu metaforlardan farklı olarak insan ruhu ideal bir dünyadan içinde yaşadığımız maddi ve görünür dünyaya *düşmüş* değildir. Ne de beden ruhun hapishanesidir. Hegelci söylemin bütün mistifikasyonlarına ve idealist vurgularına rağmen, öyle görünmektedir ki Hegelci diyalektiğin özü gereği doğa, insan ruhunun yegane gerçekleşme ve varolma alanıdır. Ruh bu gerçekleşme süreci boyunca bilinçli ussallığa dönüşmekte ve tin olmaktadır. Hegel'in diyalektik mantığı onu belki de birçok materyalistten daha *gerçekçi* olmaya ve somut düşünmeye zorlamaktadır.[41]

[41] Doğrusu buna benzer yorumların birçok benzerini Lenin'in *Felsefe Defterleri*'nin bulmak olasıdır. Hegel ne de olsa kendinden sonraki materyalizmin ve ateizmin esin kaynaklarından biri olmuştur.

Tin Felsefesi'nin üçüncü bölümü *Mutlak Tin* başlığını taşımaktadır ve Hegel'in mutlağı da kendi ussal sistematiğine içkin bir konumlanış içindedir. Aslında tıpkı Platon'un Demiourgos'unun ideaları model alan özgür ussal yaratım sürecine doğal zorunluluk ve olumsallığın direnmesi gibi, Hegelci sistematiğin mantığı açısından da, tinin kendi içselliğini ve öznelliğini dışavurma ve nesnelleştirme süreci maddi zorunluluk ve olumsallığın direnciyle karşılaşmaktadır. Mutlak tin kendi aşkınlığı içinde mutlak değildir. Özgürlük zorunluluğun *ötesinde* bir yerlerde varolmamaktadır. Hegelci terminoloji bağlamında tinin kendisini zaman içinde dışavurma süreci, yani insanlık *tarihi* tinsel özgürlüğün zorunluluk ve olumsallığın direncini kaldırarak-içerme sürecidir. Evrensel hakikatin tikel ve tekil varoluş üzerindeki egemenliği hiçbir zaman pürüzsüz olmayacaktır. Aile, sivil toplum ve devlette nesnelleşen tinin kendi evrensel hakikatini veya doğruluğunu tümüyle dışavurabileceği söylenemez ve aslında Hegel'in bu konuda çok da iyimser olduğu söylenemez. Eğer iyimser olsaydı, öznel ve nesnel tin alanlarını son kertede sonluluk alanları olarak nitelemezdi.[42] Hegel aydınlanma ideallerine bağlı bir iyimser olarak yorumlanabilir. Fakat onun bu iyimserliği politik olmaktan çok, entelektüel bir ton taşımaktadır. Kuşkusuz ki bu iki alan birbirlerinden tümüyle yalıtılamazlar. Tıpkı teorik ve pratik alanları birbirinden yalıtmanın imkansız olması gibi. Fakat öte yandan *filozof* Hegel'in Fransız Devrimi'nin veya Napolyon'un politikalarının sonuçlarına dair düş kırıklıkları da yadsınamaz bir gerçektir.[43] Düşüncelerin hayata geçirilmesi sanıldığı kadar kolay ve dolaysız bir süreç değildir.

İşte nesnel zorunluluk ve olumsallığın özgür tinsel yaratım sürecine bu direngenliği bağlamında Hegel, tinin evrensel ve en eksiksiz içsel doğruluğunu yalnızca *sanat, din* ve *felsefe tarihinde* açığa vurabileceğini düşünmektedir. Böylece sanat, din ve felsefeden oluşan entelektüel yaratım düzlemleri mutlak tinin öğe-aşamaları olarak ortaya çıkmaktadırlar. Mutlaklık burada tikel ve ilineksel olana karşı evrensel ve tözsel olanın bilinci anlamına gelmektedir. Mutlaklık sonlu olana karşı sonsuz olanı nitelemektedir. Fakat bu karşıtlık ilişkisinde sonsuzluk sonluyu *kaldırarak-içermektedir*. Sanat, din ve felsefe sonsuz doğruluğun sonluyu kaldırarak-içerme biçimleridir. Bu kaldırarak-içerme süreci tümüyle entelektüel bir yaratım ediminin çeşitli formları içinde olagelmektedir. Kaldırarak-içerme burada kendi başına hiçbir tözsellik ve anlam taşımayan sonlu varoluşun, sonsuz ussallığın çeşitli tinsel formlarıyla dolaylanması, bir doğruluk veya hakikat çerçevesi içine alınmasıdır.

---

[42] G.W.F. Hegel, *Enzyklopedie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830): Philosophie des Geistes*, Cilt III, § 386 Zusatz.

[43] G.W.F. Hegel, *Philosophie des Rechts*, §5; *Tüze Felsefesi*, §5. Ayrıca bkz. G.W.F.Hegel, *Tarih Felsefesi*, çev. Aziz Yardımlı (İstanbul: İdea Yay., 2006), 328.

Bazı Sonuçlar

Hegel *Felsefe Tarihi Ders Notları*'nda Platon'u felsefe tarihine katkılarından dolayı onurlandırır: Platon kavram olarak kavramın, arı düşünmenin önemini ilk kez bütün açıklığıyla vurgulamış filozoftur. Platon'da mutlak doğruluğun yalnızca ussal düşünme ediminde dile gelebileceğinin açık bilinciyle karşılaşmaktayız. Üstelik düşünce ve kavram yalnızca öznel değil nesnel bir öz taşımakta ve idea adını almaktadır.[44] Fakat Hegel'e göre Platon'da felsefenin yetkin bir sistematik açılımını bulmak zordur. Platon'un diyaloglarında tasarımsal ve kavramsal düşünüş yan yanadır ve birbirine karışmıştır.[45] Platon'da duyumsama, tasarım ve mitolojiden de beslenen metafor ve benzetmelerin, felsefi düşünüş ve ussal çıkarım sürecini etkilediğini görmekteyiz.[46] İşte Platon'un idealar ve görünür dünya, ruh ve beden arasında yaptığı ayrım ve tanımlamalar da bu metafor ve benzetmelerin baskısı altında şekillenmekte ve ussal bir çıkarımın önünde çeşitli engeller oluşturmaktadır.

Tasarımsal ya da resimsel düşünüş, oluşun dinamizmini öykü ve betimlemelerle anlaşılır kılmaya çalışmakta ve böylece görünür dünyanın zaman ve mekan düzlemleri içinde konumlanmış nesneleri arasındaki katı ve statik ayrımlara yenik düşmektedir. Düşünme düşünceler arasındaki ussal ve sistematik ayrımlar üzerinde yoğunlaşacağına, şeyler arasındaki zamansal ve mekansal ayrımlara yoğunlaşmaktadır. Bu durum ise düşüncede bir şeyleşme eğilimini ortaya çıkarmaktadır. Kuşkusuz ki Platon'un felsefesinin bütününde böyle bir şeyleşme eğilimi güçlü değildir. Fakat metafor ve benzetmelerin ussal çıkarım süreci üzerindeki kısmi etkileri, Platon'un zaman zaman tasarımsal ve mitolojik düşünüşe yenik düştüğünü de göstermektedir. Böyle olmasa bile Platoncu idealizm, bazı temel sorunlarda katı ve tasarımsal ayrımların çözümsüzlüğünü göstermektedir. Duyumsanan dünya ile idealar arasındaki ilişkinin özüne dair, içsel ve ikna edici bir bağ üzerine kurulu ussal bir açıklamadan söz etmek zor görünmektedir. Aynı şekilde idealar arasındaki ilişki de mantıksal açıdan ayrıntılı ve tatmin edici bir açıklamaya kavuşmuş değildir. Ruhun kavranması ve beden ile ilişkilerinin mantıksal zemininin ortaya konmasında da sorunlar söz konusudur. Bu sorunlardan en önemlisi, ruhun ölümsüzlüğüne ve bedenden bağımsız olarak varolabilmesine dair Platoncu söylemin, mitolojik motiflerle besleniyor olmasıdır. Böyle mitolojik öykülerin Hegelci anlamıyla felsefi bir açıklamanın ciddiyetinden uzak olduğu açıktır.

Buna karşın Hegel'in felsefesinde ruhun bedensel varoluştan ayrı varolabileceği savlanmamaktadır. Hegelci sistematikte ruh daha çok ussal yaratım süreci olarak anlaşılabilecek tinsel etkinliğin başlangıç aşamasıdır. Ruh

---

[44] G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Cilt II, 11.

[45] G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Cilt II, 27.

[46] G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Cilt II, 27-28.

henüz bedenin ve doğanın uzantısı gibi varolan duyumsayan ve duygulanan tindir. Ruh olarak tinde bilinçli ussallık kendi ayrımına düşünsel bir formda iye değildir. Ruh bir bakıma tinin uykusu gibidir. Hegel için ruh sahibi olmak öncelikle benliğin kendisine dair bir öz-duyguya (*Selbstgefühl*) sahip olmasıdır. Tin ise ruhun kendisini oluşturan doğayı *kaldırarak-içerip* bilinç ve ussallık olmaya yükselişini, kendi içeriğini oluşturan düşüncelerini duyumsama ve tasarımların olumsallığından ve tikelliğinden arındırma sürecini anlatmaktadır. Doğa ruhun tinselleşme sürecinde vazgeçilmez bir konumdadır.

Kaynakça

Aristotle. *On the Soul, Parva Naturalia, On Breath*. London: Harvard Univ. Press, 1957.
Aristoteles. *Metafizik*. Çev.: Ahmet Arslan. İstanbul: Sosyal Yay., 1996.
Bumin, Tülin. *Hegel – Bilinç problemi, Köle-efendi diyalektiği, Praksis Felsefesi*. İstanbul: YKY, 2001.
Copleston, F., *Felsefe Tarihi – Hegel*. Çev.: Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea, 1985.
Copleston, F., *Felsefe Tarihi –Aristoteles*. Çev.: Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea, 1997.
Copleston, F., *Felsefe Tarihi – Platon*. Çev.: Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea, 1998.
Erhat, Azra, *İşte İnsan –Ecco Homo*. İstanbul: Remzi, , 1975.
Field, G.C., *Die Philosophie Platons*. Stuttgart: Kohlhammer, 1952.
Hampsher, Iain – Monk. 'G.W.F.Hegel', *Modern Siyasal Düşünce Tarihi*. Çev.: Enver Orman, İstanbul: Say Yay., 2004, 499-589.
Harris, W.T., *Hegel's Logic*. New York: Kraus Reprint Co., 1970.
Hegel G.W.F., *Enzyklopedie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)-I-II-III: Wissenschaft der Logik, Naturphilosophie, Philosophie des Geistes*. Hamburg: Felix Meiner, 1969.
Hegel G.W.F., *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Cilt I. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1979.
Hegel G.W.F., Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, Cilt II. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1980.
Hegel G.W.F., *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Cilt III. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1980.
Hegel G.W.F., *Phaenomenologie des Geistes*. Franfurt am Main: Suhrkamp, 1980.
Hegel G.W.F., *Wissenschaft der Logik I, Die Lehre vom Sein (1832)*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1990.
Hegel G.W.F., *Wissenschaft der Logik II, Die Lehre vom Wesen (1813)*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1992.
Hegel G.W.F., *Wissenschaft der Logik III, Die Lehre vom Begriff (1816)*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1994.
Hegel G.W.F., *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Hamburg: Felix Meiner, 1995.
Hegel G.W.F., *Anahatlarda Felsefi Bilimler Ansiklopedisi-II, Doğa Felsefesi, I.Mekanik*. Çev.: Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yay., 1997.
Hegel G.W.F., *Anahatlarda Felsefi Bilimler Ansiklopedisi I, Mantık Bilimi*. Çev.: Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yay., 2004.
Hegel G.W.F., *Tinin Görüngübilimi*. Çev.: Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yay., 2004.
Hegel G.W.F., *Tarih Felsefesi*. Çev.: Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yay., 2006.
Hegel G.W.F., *Tüze Felsefesi*. Çev.: Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea, 2006.
Hösle, W., *Hegels System I-II*, Hamburg: Felix Meiner, 1988.
Inwood, Michael. A *Hegel Dictionary*. Oxford: Blackwell, 1992.

Lenin, V.İ., *Felsefe Defterleri*. Çev.: Attila Tokatlı, İstanbul: Sosyal Yay., 1976.
McTaggart, John. *A Commentary on Hegel's Logic*. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1990.
Orman, Enver. "Hegel Felsefesinde 'Başlangıç' Sorunu". *Kutadgubilig Felsefe–Bilim Araştırmaları*. Sayı: 7 (Mart 2005): 15-32.
Orman, Enver, "Hegelci Diyalektikte 'Birşey' ve 'Başkası''. *Kutadgubilig – Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi*, Sayı 9 (Mart 2006): 99-120.
Orman, Enver, "Sonsuzluk Kavramı Bağlamında Hegelci Mutlak İdealizm". *Kutadgubilig-Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi*, Sayı 11 (Mart 2007): 65-83.
Orman, Enver, "Hegel'in Felsefesi". *Felsefe Söyleşileri*. İstanbul: Tmmob, Makine Mühendisleri Odası Yay., 2007, 96-150.
Peters, F.E., *Greek Philosophical Terms –A Historical Lexicon*. New York: New York Univ. Press, 1967.
Plato. *The Collected Dialogues Of Plato –I-II*. Ed.: Princeton: Hamilton and Cairns, 1989.
Plato. Phaedo. *Plato,Complete in Twelve Volumes*, Cilt I. Çev.: H. F.Fowler. Cambridge: The Loeb Classical Library, Harvard Univ. Press, 1971.
Platon. *Phaidon*. Çev.: Suut K. Yetkin, Hamdi R. Atademir. İstanbul: MEB, 1997.
Platon. *Devlet*. Çev.: Sabahattin Eyüboğlu, M.Ali Cimcoz. İstanbul: Remzi, 1995.
Platon. *Şölen*. Çev.: Azra Erhat, Sabahattin Eyüboğlu. İstanbul: Remzi, 1995.
Platon. *Timaios*. Çev.: Erol Güney, Lütfi Ay. İstanbul: MEB, 1997.
Platon. *Parmenides*. Çev.: Saffet Babür. Ankara: İmge Kitabevi, 1996.
Platon. *Diyaloglar II – Sofist*. Çev.: Ö. Naci Soykan. İstanbul: Remzi, 1986.
Taylor, A.E., *Plato –The man and his work*, New York: Meridian, 1957.

ARKHE-LOGOS
Felsefe Dergisi / *Journal of Philosophy*
Yıl / *Year:* 2020 Sayı / *Issue:* 10
Güz / Autumn 2020

Hegel'in Aristotelesçi Akıl Öğretisini Sahiplenişi*

ALFREDO FERRARIN**
ÇEV. İ. BERK ÖZCANGİLLER***

Hegel'in Aristotelesçi *nous*[1] teorisi için duyduğu coşku sınırsızdır. *Felsefe Tarihi Üzerine Dersler*'de hiçbir şey Aristoteles'in *nous* görüşü kadar

---

* Aristoteles ve modern felsefe üzerine Katolik Üniversitesi'nde gerçekleşen dersler dizisine katılmam konusundaki nazik davetinden ötürü Riccardo Pozzo'ya teşekkürlerimi sunmak isterim. Ayrıca fakülteye ve Katolik Üniversitesi öğrencilerine 24 Eylül 1999 yılında Washington, D.C.de gerçekleşen dersim münasebetiyle yönlendirdikleri düşündürücü ve zorlu soruları için de minnettarlığımı sunmak benim için büyük bir zevktir. Bu makale *Hegel and Aristotle* adlı kitabımın özellikle bölüm 8, §7'ye ait çeşitli pasajlarının yeniden inşasıdır. Bkz. Alfredo Ferrarin, *Hegel and Aristotle* (Cambridge: Cambrigde University Press, 2001).
Atıflar için kullanılan edisyon: *Hegel's Werke in zwanzig Bänden*, ed. E. Moldenhauer und K.M. Michel (Frankfurt: Suhrkamp, 1969-71). Bu edisyondaki kısaltmalar: *Enz* C, *Felsefi Bilimler Ansiklopedisi* (1830), *Werke*'nin 8-10 ciltleri; *VGPh, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, cilt 2 (*Werke*'de cilt 19).
Aristoteles'e yapılan atıflar Bekker sayfa numaralandırmasına göredir. Aristoteles hakkında antik döneme ait yorumlar için bkz. Alexander of Aphrodisias, *De anima liber cum mantissa*, ed. I. Bruns, *Supplementum Aristotelicum*, vol. 2 (Berlin: Reimer, 1887); Themistius, *Paraphrasis in libros Aristotelis de anima*, ed. R. Heinze, *Commentaria in Aristotelem Graeca*, vol. 5 (Berlin: Reimer, 1899); John Philoponus, *In Aristotelis de anima libros commentaria*, ed. M. Hayduck, *Commentaria in Aristotelem Graeca*, vol. 15 (Berlin: Reimer, 1897), buna ek olarak *De intellectu / On Aristotle on the Intellect* (*de anima* 3, 4-8) üzerine Moerbkeli William'ın Latince edisyonunun İngilizce çevirisi, ed. W. Charlton (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1991); Proclus, *In Primum Euclidis elementorum librum commentarii*, ed. G. Friedlein (Leipzig, Teubner, 1873).
Burada çevirisi yapılan metnin İngilizce adı, "*Hegel's Appropriation of Aristotelian Intellect*'tir. (ç.n.)

** Prof. Dr. Alfredo Ferrarin, Università di Pisa, Dipartimento di Civiltà e Forme del Sapere, ferrarin@fls.unipi.it

*** Dr. Öğr. Üyesi, İhsan Berk Özcangiller, Medeniyet Üniversitesi, Felsefe Bölümü, berk.ozcangiller@medeniyet.edu.tr.

[1] Burada akıl olarak çevrilen terim '*intellect*'tir. Ferrarin bu makalenin başlığındaki akıl (*intellect*) terimini *Hegel and Aristotle* adlı kitabında '*nous*' olarak kullanmıştır. *Nous* teriminin çevirisi için akıl, zihin, anlama yetisi karşılıkları kullanılabilir. Bu terimin Latince'deki karşılığı *intellectus*'tur. *Nous* terimini bu çevirimizde akıl terimiyle karşılamamızın sebebi, Türkçe kaynaklarda Aristoteles'in *nous* teriminin genel olarak akıl şeklinde çevrilmesidir. (ç.n.)

övülmez. Hegel'in *Ansiklopedisi, Metafizik* Lambda'dan tanrısal *nous* üzerine ünlü bir paragraftan yapılan alıntıyla noktalanır. Hegel alıntıyı Yunanca olarak bırakmış ve tek bir kelime dahi yorumda bulunmadan yalnızca çevirisini vermiştir. Hegel'in görünüşteki onayı oldukça sıradışı olmasının yanında kendi ölçütleri göz önüne alındığında da oldukça nadirdir. Bununla beraber Hegel'in yorumu, pek çok bilim insanının yanı sıra aralarında Schelling'den Heidegger ve Gadamer'e pek çok filozof tarafından keyfi, yanlış anlaşılmış ve hatta yetersiz bir çeviriye dayalı olduğu için sert bir dille eleştirilmiştir. Kısaca Hegel'in kendi felsefesi Aristoteles'in felsefesinin üzerine bindirilmiş olmakla suçlanmıştır. Kimi zaman Hegel'in kurgusunun keyfi olduğu doğrudur. Ancak herhangi bir yanlışlık ya da kasıtlı taraflılık güden hamleler, Hegel'in çelişkili olmasa bile özünde eksik, tartışmalı ve oldukça muğlak bir teoriyi anlamlı kılma teşebbüsünden ayrı tutulmalıdır. Bununla birlikte, *nous*'un konumu probleminde Hegel'in bir "çözüme ulaştığını" düşünmüyorum. Öte yandan Aristoteles'in teorisinin peşini bırakmayan soruların, başka bir yorumcu tarafından yapılan açık ve nihai bir yeniden inşayla çözülebildiğine de katılmıyorum. Bir başka deyişle, Hegel'in yorumunu değerlendirmek için ölçüt alabileceğimiz ve *nous*'un tüm yanlarını açıklayabilen geniş kapsamlı tek bir yorumun olduğunu söyleyemeyiz.

Bu nedenle Hegel'in yorumunu yanıltıcı bularak göz ardı etmeden önce, felsefi, yani sorunsallaştırarak çözümlenmesi gerektiğine inanıyorum. Benim bu yazıdaki görevim Hegel'in kendi felsefesine, Aristotelesçi akıl öğretisini dahil etme gerekçelerini, önkoşullarını, anlamını ve amacını anlamaktır. Bu yolda ilk olarak Hegel'in nesnel düşünme öğretisinden bahsedeceğim; ardından da özellikle *De anima* III. 4-5'e dayalı olarak *nous* yorumlamasına geçip, nerede ve niçin Aristoteles'ten önemli ölçüde ayrıldığını göstereceğim. Son olarak kısaca Hegel'in yorumunun bazı tanınmış öncellerine değineceğim.

I.

Hegel'e göre düşünce gerçekliğin saf yapısıdır ve tıpkı ruhun canlandırdığı bedenden ayrılmaması gibi, o da gerçeklikten ayrılmaz. Hegel'in saf düşünce belirlenimleri diye adlandırdığı kavramlar ve kategoriler bir öznenin yapıları değildir. Düşünen için onlar indirgenemezdir. Bunun sebebi kavram ve kategorilerin, tikel sonlu öznelerin yaşamlarıyla birlikte var olan her şeyin özü olarak gerçekliğin her bir noktasında işlevsel olmalarıdır. Herhangi bir şeyin, örneğin düşünce yasaları, kategoriler çokluğu ve hatta saf Ben'in bile, düşünmeye öncel olduğunu sanmamalıyız. Zira düşünme ve düşünmeden bağımsız sabit ve verili olduğu düşünülen bu ögelerin birbirleriyle ilişki açıklanamazdı. Bir düşünce teorisinin yöntemi, yasaları, biçimi ve içeriğinin tamamı kendisini düşünen düşüncenin momentleridir. Zira düşünme dışsal bir ölçüte dayanamaz. Aksine o, nesnesini

kendi kendisine verir.

Düşünceler düşünmenin belirlenimleri olarak anlaşılmalıdır. Tıpkı altta yatan bir birliğe içkin ayrımlar gibi, tikel düşünce belirlenimlerinin tamamı da düşünmeye içkindir. Düşünce kendi belirlenimlerini üretir. Kategorilerin ilerleyişi ya da diyalektik hareketi aynı şeyin içindeki gelişimdir. Hegel'e göre Aristoteles'in spekülatif felsefesini dışavuran '*epidosis eis tên entelecheian*' ifadesini Aristoteles'ten ödünç alacak olursak, o, kendi yetkinliğine doğru bir ilerleyiş, kendini ifade etme ve kendini somutlaştırmadır.

Mantık saf düşünce belirlenimleriyle ya da Hegel'in *das Logische* diye adlandırdığı şeyle ilgilidir. Bu da, gerçekliğin akılsal ruhu ya da bir diğer Hegelci metaforu kullanmak gerekirse, var olan her şeyin yaşam nabzı olarak gerçekliğin içine baştan sona işleyen mantıksal ögedir. Buradan çıkartılacak sonuç şeylere bilinç atfetmeye varmasa da, dünyada var olan herhangi bir şey hakkında konuşmak ve onu anlamak için, özlerin zorunluluğuna bir işarettir.

Böylece düşünme öznel değil, nesneldir. Nesnel düşünme bir yandan düşüncenin gerçekliğe sahip olduğunu ifade eder. Diğer yandan da aklın dünyayı idare ettiği ve de mantığın hem gerçekliğin özü hem de düşüncede kavranan şeylerin bilimi olduğu anlamına gelir. Hegel'e göre Anaxagoras'tan Platon ve Aristoteles'e kadar "antik filozofların *nous*" öğretisinin anlamı tam olarak budur. Ancak modern dönemin refleksiyon felsefeleriyle birlikte söz konusu anlam yitmiştir. Akıl gerçekliğe karşıt olmak bir yana onu yönetir ve ayakta tutar. Bu bağlamda Hegelci mantık kendinde (varlık ve öz) ve kendisi için (hakiki düşünme) kavramın mantığı olarak, metafizik diye adlandırıla gelmiş olanla yer değiştirir.

Hegel'in düşünceden anladığı, bizim felsefi geleneğimizin anlayışına oldukça benzerdir. Düşünme kendimizi tikelliğimizden kurtarıp bir olan aklın seviyesine yükselme anlamına gelir. Geleneksel anlayıştan farkı, keşfetmemiz gereken başta verili bir özdeşlik olmamasıdır. Düşünce kendi belirlenimlerini ve içeriğini üretir. Bu sayede Hegel sonsuzun, kendisini sonlulaştırdığını ya da sonsuzun, kendisini tikelleştirmedikçe belirlenim kazanamayan, koşulsuz bir etkinlik olduğunu söyleyebilir. Açıkçası Hegel'e göre çoğulda kavramlar yoktur; tüm kavramlar, töz olan ve de kendisini sürekli düşünceler çokluğuna bölen bir etkinlik olarak Kavramın momentleri ve değişimleridir.

Hegel bu akıl yürütmeye açıklık getirmek için Aristotelesçi kendinde ilk ile bizim için ilk arasındaki ayrıma başvurur. Tarihsel olarak konuşursak, bizim için, ilkin hakikate ihtiyaç duyar ve akla güvenirsin (din bu tip bir güvenin, felsefe tarafından doğru kılınıp geçerli sayılması için önde gelen örneklerden biridir). Bunu takiben gözlemsel akıl ve empirik bilimler sayesinde belirlenimli evrenselleri bulduğunuzda, deneyim yoluyla mantıksal unsurları tanımış olursunuz. Bunun sonucunda da belirlenimli

evrensellerle birlikte kavramları, düşüncenin tikel momentleri olarak kavrarsınız. Sonuçta bu evrenselin, kendisini düşünen düşüncenin diğerleri arasındaki tek bir tikel biçimi olduğunu anlarsınız. Kesin olanı ya da doğrusunu söylemek gerekirse, ilki Kavramdır ve ardından onun tikelleşmeleri ile tezahürleri gelir. Bunu da son olarak, Kavramı düşünen ve kendinin kılıp onun hakkında felsefe yapan tikel özneler izler.

Buradan çıkan en önemli sonuç öncelikle nesnel düşünceyle benim düşüncemin aynı özdeş içerik olduklarıdır; ikincisiyse Hegel'e göre kendinde birinciye, felsefenin bizi yapmamız için eğittiği sonlu adımlar dizisi ve biçimlerin dönüşümleri aracılığıyla yükselmem gerektiğidir. Diğer bir deyişle mantığın, kendinde ya da saflıklarında yalıttığı kavramlar, başıma gelen, düşündüğüm ve yaptığım her şeyde herekete geçirici olduğunu deneyimlediğim kavramlarla aynıdır. Bu sebeple mantık ile Hegel'in psikoloji olarak adlandırdığı arasında bir boşluk yoktur. Psikoloji ya da daha doğrusu *Tin Felsefesi*, tinin, tüm aşağı biçimlerine ve momentlerine nüfuz eden akılsallığının keşfidir. Bu keşif tinin sonluluğundan aşama aşama özgürleşmesini sergiler. Tin baştaki edilgenliğini etkinliğe dönüştürür. İlk başta içine batmış olduğu doğayı adım adım kendinin kılar ve ona hakim olur. Bu yolla tinin verili olarak karşısında bulmakla başladığı şey nihayetinde onun ikinci doğası, ideal bir şekilde sahiplik haline gelir. Tinin özü ne yalnızca doğal ve ne de tanrısaldır; o, doğadan mutlak özbilince yükseliştir.

Tin felsefesinde bilgi ve eylemin çeşitli biçimleri kalıcı özne, sonsuz akıl ya da mutlak özbilince atfedilmelidir. Hegel bu ilişkinin Aristoteles'in tanrısal *nous* ve insan aklı arasında kurduğu ilişkiye benzer olduğunu düşünür. Bu, evrenselin somutlaşması ve sonsuzun sonluda etkin mevcudiyetidir. Hegel'in *nous* yorumu, genel olarak Aristoteles yorumu bağlamında incelenmelidir. Şimdi bu konuya ilişkin birkaç söz söylememe müsaade edin.

Teorik Tin Felsefesi[2] "düşünülenin, var olduğunu ve var olanın da yalnızca düşünüldüğü sürece var olduğunu bilen" akılla son bulur.[3] Gerçekliği bilmekle tin kendini bilmeye başlamıştır. Hegel'e göre Aristoteles felsefesinin spekülatif doruğu tanrısal *noêsis noêseôs*[4], *actus purus*[5] temelde aynı

---

[2] Teorik Tin Felsefesi, Hegel'in *Felsefi Bilimler Ansiklopedisi*'nin 3. Cildi olan *Tin Felsefesinin* Öznel Tin kısmında yer alır.

[3] G.W.F.Hegel, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften, *Hegel's Werke in zwanzig Bänden*, ed. E. Moldenhauer und K.M. Michel (Frankfurt: Suhrkamp, 1969-71); G.W.F.Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830), ed. F. Nicolin and O. Pöggeler (Hamburg: Verlag von Felix Meiner, 1959), § 465. Bundan sonra *Enzyklopädie*'ye yapılan atıflar *Enz* kısaltmasıyla verilecektir. (ç.n.)

[4] Hegel ile birlikte ikinci literatür tarafında kullanılan bu kısaltma halindeki ifadenin tam hali şu şekildedir: "*hê noêsis noêseôs noêsis*." Bu ifade Aristoteles'in *Metafizik* adlı eserinde XII.9, 1074b34-35'de geçer. Kısaltması "*noêsis noêseôs*" olan ifadeyi Türkçe'de "düşünce düşüncenin düşüncesidir" şeklinde karşılayabiliriz. (ç.n.)

düşünceyi dile getirir. *Metafizik*'te[6] geçen tek sınırlama kendini düşünen düşünce ve ayaltı dünyadaki doğal tözlerin iki bağımsız ilke olmalarıdır. Hegel'e göre, doğal öznellik diye adlandırdığı şey ve sonlu biçimlerinden mutlak biçimlerine dek tinin birleşmesini sağlayan Arşimet noktası *De Anima*[7]'da ortaya konulur.

Hegel, tin felsefesi konusunda şimdiye dek yazılmış "spekülatif görüşe ilişkin en iyi ve hatta tek eser"in *De Anima* olduğunu düşünür.[8] Hegel'e göre, *De Anima*'da bir *hexis* [hal,özellik,huy][9] olarak deneyimin öznesi dışsallığı *Aufhebung*'a[10] ya da olumsuzlamaya kalkışan etkin bir güç olarak anlaşılır. Ruh yaşam ve bu sebeple de hem başkasıyla ilişkisinde hem de başkasının aracılığıyla kendi gelişiminin etkinliği olarak düşünülür. Aristoteles'in algılanan ve algılayan özdeşliği olarak duyum anlayışı alımlamadaki etkinlikten başka bir şey değildir. Hegel'in görüşüne göre, Aristoteles'in duyuların edimselliği olarak duyum anlayışı, tin onu etkin olarak özümsemedikçe ve belirli bir yönde kendi alımlama gücünü şekillendirmedikçe tin için hiçbir şeyin varoluşa gelemeyeceğini en iyi şekilde anladığını gösterir.

Hegel, *De Anima*'da bilme ve eyleme şeklinde farklı yaşam biçimlerinin, aynı sürecin edimselleşme ya da canlı tinin yetkinleşmesinde adım adım ilerleyen momentler olarak bir arada kavranıldıklarını ileri sürer. Sonlu biçimlerin her biri, gerçekliği düşünen daha üst bir biçimin maddesi haline gelir. Bu hareket duyumdan başlayıp, aşağı bilme biçimlerini konu edinerek bu sayede kendisini ve sonunda da iradeyle aklın birliğini bilen *nous* teorisine dek devam eder.

Hegel'in *Metafizik* ve *De Anima*'yı bu şekilde yorumlaması ve sahiplenmesi konusunda açıkça pek çok soru ortaya çıkar. Hegel'e göre Aristoteles doğayı, değişimi ve tüm oluşu kendinde ve kendileri için düşünülür kılar. İşte Aristoteles'i bu ele alış tarzı burada üzerinde durulması gereken sorudur. Ne edilgin bir şekilde altta yatan tözü harekete karşıt, ne de biçim ya da özü oluşa karşıt düşünmemeliyiz. Aslında, Hegel için Aristote-

---

[5] '*Actus purus*' Hegel'in de *Felsefe Tarihi Üzerine Dersler*'de (*VGPh*, cilt 2, 158) belirttiği gibi, skolastik felsefede Tanrının maddeden arı saf etkinlik (*reine Tätigkeit*) olarak mutlak yetkinliğini belirten bir tanımlamadır. Bu sebeple de '*noêsis noêseôs noêsis*' ile benzer bir anlama gelir. Zira 'düşünce düşüncenin düşüncesidir', maddeden arı bir etkinliği ifade eder ve de tanrısaldır. Ayrıca Latince '*actus*', Yunanca '*dynamis*' olanak/kuvve/gücüllük şeklinde çevirebileceğimiz terimin karşıtı '*energeia*'nın çevirisidir ve Hegel'de çoğunlukla '*Tätigkeit*' ve de edimsellik olarak da çevirebileceğimiz '*Wirklichkeit*' ile karşılanır. (ç.n.)

[6] Aristoteles'in *Metafizik* adlı eseri. (ç.n.)

[7] Aristoteles'in *Ruh Üzerine* adlı eseri. (ç.n.)

[8] G.W.F.Hegel, *Enz*, § 378.

[9] Köşeli parantez ile verilen açıklamalar yazara değil, kendime aittir.

[10] Hegelci diyalektik hareketi tanımlayan temel bir terimdir. Türkçe'ye "(ortadan) *kaldırarak* aşma" şeklinde çevirebiliriz. Zira Hegelci diyalektiğe özgü üç aşamalı hareketi, yani *negare*-olumsuzlama, *conservare*-muhafaza etme ve *elevare*-yükselme edimlerini kapsar. (ç.n.)

les'in Platon'dan ileri oluş sebebi onun içkin biçim ya da *energeia* kavramında aranmalıdır. Hegel Platon'un felsefesinde eksik olan öznellik ilkesini tam da bu kavramda bulur. Hegel içkin biçimi, soyutlama ve yalıtma ediminde tanımlanamaz olan bir *archê* ya da neden olarak düşünür. Bunun dışında neden, özüne ek ve ondan bağımsız bir değişime de tabi değildir. Nedenin varlığı kendi edimselleşme sürecine dayanır. İşte *Energeia*'nın anlamı tam da budur. Hegel onu öznellik, varlığının nedeni olan kavram, hareket ya da kendisini edimselleştiren biçim şeklinde düşünür.

Kavram *realiter* [gerçek anlamda] doğada var olur ve bizim tarafımızdan doğaya yüklenmez. Bununla birlikte kavram doğada yalnızca saklı bir biçimde mevcuttur ve edimsel düşüncenin nesnesi olduğu için de varoluşu bakımından potansiyeldir. Eğer evrensel olan, doğal varlık ile fizik yasalarının özüyse ve buna ek olarak canlının nesnelliğini oluşturuyorsa, aynı zamanda doğada bu şekilde bulunabilmesi mümkün değildir.

Hegel oldukça keyfi bir yorumlama hamlesiyle, var olan evrenseli ya da var olan her şeyin nesnel düşünülürlüğünü nesnelleşmiş düşünce-belirlenimlerine, etkin *nous*'a, özbilince ve mutlak akıl olarak Kavrama karşıt tuttuğu Aristotelesçi edilgin *nous* ile özdeşleştirir.

Düşünme ve düşünülen özdeşliğinin en yüksek örneği olan mutlak akıl açıkça ilk hareket ettiricidir ve saf etkinlik olarak anlaşılır. Ancak Hegel'e göre etkinlik potansiyellikten ve hareketten ayrı tutulamaz. Tanrı ayrı, yalıtılmış ve hareketsiz bir varlık olmanın aksine tüm hareketin başlatıcısıdır. Eğer Tanrı ilk gökyüzünü hareket ettirecekse, Hegel'e göre bu Tanrının özünü sonluluğa naklettiğini ve düşüncenin sonlu olan her şeyin yanı sıra doğaya da yaşam ile hareket verdiğini gösterir. Özellikle, insan *nous*'u sonsuz tanrısal kendini düşünmenin sonlu biçimidir.

II.

Hegel'in *nous* yorumunun akla yatkınlığını sınamak için *De Anima* III. 4-5'in temel öğretilerinin bir kısmını anımsayalım.

Aristoteles için ruh bir anlamda her şeydir (*hê psuchê ta onta pôs esti panta*).[11] Eğer akıl potansiyel olarak her şeyse, ama onları düşünmeden önce gerçekte hiçbir şeyse, o zaman "akıl bir kez nesnelerinin her biri haline geldiğinde...sonrasında kendisini düşünebilir."[12] Eğer akıl düşünülür biçimin alımlanmasına engel olmak istemiyorsa, *nous*'un kendi biçimi olamaz. Nasıl ki duyu potansiyel olarak tüm duyulurlarsa, akıl da aynı

[11] *De Anima,* III.8, 431b 21. Ferrarin bu makalede Aristoteles'in eserlerine yapılan atıflarda Bekker numaralandırma sistemini kullanmaktadır. Bekker sayfa numaralandırması Aristoteles'in eserlerine atıfta kullanılan standart biçimdir ve Aristoteles'in tüm eserlerinin *Prusya Bilimler Akademisi* ediyonunda kullanılan sayfa numaralarına dayanır. Bkz. *Aristotelis opera,* ed. the Royal Prussian Academy, 5 cilt, Berlin 1831–70. Aristoteles'in eserlerine yapılan bu ve bundan sonraki atıflarda bu sayfa numaralandırma sistemi kullanılacaktır. (ç.n.)

[12] Aristoteles, *De Anima*, III.4, 429b 6 ve 9-10.

şekilde düşündüğü şeyler olabilme potansiyeline sahip olmalıdır. Ancak aklın duyudan farklı olarak bir organı yoktur ya da maddi herhangi bir şeyle temas etmez.[13]

Eğer akıl potansiyel olarak tüm düşünülürlerse, edimsel olmak için bir nedene ihtiyaç duyar. Doğanın tümünde etkin bir neden ve bir de potansiyellik vardır. Aynı şekilde her şey haline gelebilecek (*tôi panta ginesthai*) ve tıpkı ışığın potansiyel renkleri edimsel kılmasında olduğu gibi her şeyi meydana getiren (*tôi panta poiein*) bir akıl olmalıdır. Bu ikinci akıl özü itibariyle edimsel olduğundan ayrı, bileşik olmayan ve etkilenimsizdir (*chôristos kai amighês kai apathês*).[14] Daima düşünmekten başka bir şey yapamaz ve bu sebeple ölümsüz ve ezelidir.[15]

Bu akıl düşündüğünde düşünce nesnesiyle özdeştir. "Maddesiz şeylerin durumunda düşünen ve düşünülen aynıdır; zira spekülatif bilgi (*epistêmê hê theôrêtikê*) nesnesiyle aynıdır."[16] Teorik bilim ya da spekülatif bilgide biz şeyleri imgelerin dolayımıyla düşünmediğimiz gibi onları maddi bir bileşime atıfla da düşünmeyiz. Aslında ilk olarak biçimlere sahip olup ardından akledebilen düşünen birey için cisimselliğin dolayımı zorunludur. Bu yüzden de akıl cisimsel ve edilgindir (*pathêtikos*).[17]

Dersler'de[18], *nous* üzerine yorumunda Hegel potansiyelliği ya da edilginliği (ona göre ikisi de aynıdır) yalnızca "edimsellik öncesi potansiyellik" şeklinde alır.[19] *Nous* ve *noêta*'nın edimselliğinde özdeşlik ilkesi ve "özbilinçli aklın" hakikati etkin olmaktır.[20]

---

[13] Bu kısa yeniden inşada amaçladığım yegane şey Aristoteles'in felsefesinin en tartışmalı konusu hakkında doğal ve genel olarak yeterli ifadelerle bir özet sunmaktır. Burada aklın doğasına ilişkin sonu gelmeyen tartışmalarda bir taraf olmadan yalnızca Hegelci yorumla ilgili olana odaklanacağım. İster Afrodisiaslı İskender'de [Alexander of Aphrodisias] olduğu gibi etkin akıl ilk hareket ettiriciyle özdeş olsun, ister bu görüşe karşıt olarak, İbn Rüşd'de olduğu gibi Tanrıdan aşağı ama ayrı bir töz olsun ya da ister Aristoteles'in *De Anima,* III.5.430a 13-14'de yazdığı ve ilk olarak Themistius'un ardından da Aquinas'ın İskender'e karşı öne sürdüğü gibi akıl bizde ya da ruhumuza içkin düşünen aşkın bir ilke olsun, eğer bedenimizle karışmamışsa aklın nasıl olup da bizi düşündürttüğü ve son olarak aklın daima düşünüyor olmasının ne anlama geldiği ile *Metafizik,* XII.7-9'un tanrısal *nous*'uyla ilişkisinin ne olduğuna ilişkin tüm bu sorular daima ortada kalacaktır.

[14] Aristoteles, *De Anima*, III.5, 430a 17-18.

[15] Aristoteles, *De Anima*, III.5, 430A 23-24.

[16] Aristotle, *On the Soul and Parva Naturalia,* çev. W. S. Hett (London and Cambridge: 1936), III.4, 430a 3-5. Aynı ifadenin geçtiği diğer yerler için bkz. Aristoteles, *De Anima*, III.5, 430a 20 ve *Metafizik,* XII.9, 1075a 1-3.

[17] Aristoteles, *De Anima*, III.5, 430a 24.

[18] *Dersler*, Hegel'in *Felsefe Tarihi Üzerine Dersler*'inin kısaltmasıdır.

[19] G.W.F. Hegel, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, Cilt II, *Werke in zwanzig Bänden,Cilt 19,* ed. E. Moldenhauer und K.M. Michel (Frankfurt: Suhrkamp, 1969-71), *VGPh,* 214.

[20] Hegel burada Themistius'un sözlerini yankılar gibidir. Themistius'a göre potansiyel akıl yaratıcı aklın başlangıcıdır "tıpkı şafağın ışık, tohumun meyva için olduğu gibi." Bkz. Themistius, *Paraphrasis in libros Aristotelis de anima,Cilt 5,* 105, 26-32. (Yazarın çevirisi)

Hegel aklı verili olanı mümkün kılıp ona gönderimde bulunan herhangi bir şeyi dolayımlayarak kendisine gönderimde bulunan özbilinçli temel bir etkinlik olarak yorumlar. Düşünülür, düşünmenin somutlaşmış ya da tikel var oluşudur. Bununla birlikte spekülatif bilimde söz konusu ayrım silinir ve düşünme kendisini bizzat bu ayrımın kapsayıcı hakikati ve de asıl meselesi olarak bilir.

Şimdi kendisinde maddeye sahip olmayan (Hegel'in söylediği gibi "tinde",) saf bilimde akıl şeyin kendisidir. Ancak maddi olanın içinceyken, düşünmenin yalnızca potansiyel ve kendinde[21] olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Aristoteles'e gelince, bunun anlamı düşünme ve düşünülür özdeşliğinin yalnızca biçimler maddeye gönderimde bulunmadan düşünüldüğünde olanaklı oluşudur. Böylece akıl burada sanki kendi elementinin içindeymişçesine hareket eder. *Nous* hakiki düşünmeye öncel insani öğrenmenin aşamalarını aşamaları hakkında bir şekilde bilgi sağlar. Sonuçta akıl insan ruhunu tanımlar ve o olmasaydı, deneyimden sonuçlar da çıkartmamız mümkün olmazdı. Bir başka deyişle, akılla duyumlar arasında bir işbirliği olmasaydı *epagôgê* [tümevarım] imkansız olurdu.

Ancak Hegel'in bunlardan çıkarttığı sonuç şaşırtıcı bir şekilde Aristotelesçi olmaktan uzaktır. Etkin ve potansiyel akıl arasındaki ilişki "kendisini edilgin akla dönüştüren, nesnel kılan, kendisi için nesne haline gelen" düşünme edimi aracılığıyla konulur.[22] Etkin akıl etkinlikten başka bir anlama gelmiyorsa ve özü *De Anima* II.5'te iddia edildiği gibi etkin nedensellikse (*Wirksamkeit*), o halde bir bütün olarak kendisini duyusalda sonlulaştıran ezeli etkinlik olarak düşünülme gerekliliği Hegel'e göre açıktır.

Etkin akıl, Aristotelesçi potansiyel akılda değil de, bir bütün olarak duyusalda kendisini sonlulaştırır. Çünkü ilki ikincisiyle örtüşen tuhaf bir yapıya esnetilmiş ve genelleştirilmiştir. Edilgin *nous* şimdi kendi kendinde akılsallığında ya da düşünülür olduğu sürece gerçeklikte sonlu olandır; bir başka deyişle, nesnel düşünülürlüktür. Hegel'in 1820 ders yılında dinleyicilerden biri şu sözleri kaydeder, "Dünya, kendinde evren akılsaldır, bu *nous* pathêtikos'dur".[23] Hegel *Dersler*'de ayrıca şöyle yazar, "edilgin nous doğadır ve ruhta duyulan ile temsil edilen şey kendinde *nous*'tur."[24]

Doğanın akılsallığı ve ruh, kavramla nesnelliğin ya da düşünme ile düşünülenin (*Denken-Gedachte*) özdeşliği olarak düşünmede açık hale gelir. Bu görüş ayrıca "akıl kendisini biri etkin ve biri de düşünülür olmak üzere ikiye böler" şeklinde de ifade edilebilir.

Bu nedenle Hegel, ruh "tinin uykusu"dur diye yazar ve "olanaklılık ba-

[21] G.W.F.Hegel, *VGPh*, 215

[22] G.W.F.Hegel, *VGPh*, 213.

[23] Bkz. W. Kern, "Die Aristotelesdeutung Hegels", *Philosophisches Jahrbuch* 78 (1971): 252-54.

[24] G.W.F.Hegel, *VGPh* 216.

kımından her şey olan Aristotelesçi edilgin nous"u ruh olarak adlandırır.[25] Bu argümanın temel öncülü şudur: Düşünülürlerin tamamı, kendinde İdea tinin idealleştirmesinde ve aracılığıyla dolayımlanır. Sonlu her şeyde olduğu gibi, tüm içeriğiyle birlikte ruh da düşünme için yalnızca *dynamis*tir. Noêton [düşünülür], etkin düşünmenin nesnesi olduğu sürece ruh en düşük biçimlerinde dahi *nous pathêtikos*tur [edilgin akıl]. Düşünce belirlenimlerinin tamamı fiilen ruhta mevcutturlar ve tinin gerçekliği özümseyişinin gelişimsel aşamaları olarak anlaşılırlar.

Aristoteles'in edilgin *nous*'u Anaksagoras'ın evrenin ilkesiyle aynı anlamda alınır. Bu ilke dünyanın düşünülürlüğüdür. Başlangıçta verdiğim açıklamalarımda tanımladığım nesnel düşünmedir. Edilgin *nous* hem kendisinin dışında İdea olarak doğayı hem de sonlu tini kavrayabilir; çünkü bu her ikisi de mutlak İdeanın edimselleşmek ve bir kıyasta özgür öznellik olarak kendisini geri kazanmak adına kendisine verdiği sonlu varoluştur. Eğer insan için dünya bulunmuş olup yaratılmamışsa ve ilkin bir önvarsayımsa – ve "sonluluğun" anlamı tamamen budur – o halde kendinde ya da hakikatte, o, daha ziyade dışsallıkta kendisini sonlu kılan mutlaktır. Hegel'in *De Anima*'da etkin aklın potansiyel akla mantıksal ve ontolojik öncelliğinden anladığı tam olarak budur.

Eğer tin olanaklılık bakımından her şeyse ve düşünme için akıl olarak nesneyse, bu durumda yalnızca akıl tam yetkinlik ve kendisi için amaçtır. Hegel özbilinçli aklı doğanın "mutlak öncülü" olarak yorumlar.[26] Bunu takiben Aristoteles için de sonlu tin (*De Anima*) ile mutlak tin[27] arasında aynı ilişkinin olduğu sonucuna varır. (Yine de Hegel Aristoteles'in mutlağı sonluda, yani tarihte ve nesnellikte *Sichselbstentfaltung* ya da kendisinigerçekleştiren bir şey diye değerlendirmediğinin ve onu, yalnızca sonlu için bir örnek olarak gördüğünün farkındadır.)[28]

Dersler'de *De Anima* III.5'in etkin aklı ele alışı *Metafizik* XII'de tanrısal aklın tartışılması ve gönderemiyle bir devamlılık sergilir. Tanrısal akıl en iyi olanı, yani kendi etkinliğini düşünür. O, mutlaktır ve kendisi için amaçtır. Kendisini, saf etkinlik olmayıp edilginlikte etkinlik olan sonlu düşünmeye nakleder ve yakalanan ya da özümsenen (*Aufgenommenwerdes*)[29] nesne olarak belireni ortaya çıkartır. Akıl, düşünülürü çekip çıkarttığında kendisini düşünebilir gözükse de, aslında düşünülürü çekip çıkartma etkinliğinin kendisidir. Bu sebeple de o, düşünülürün konu haline getirilmesi ve yaratımıdır.

Peki bu aşırı ya da yanlış yorumlamanın kaynağı nedir? Hegel'de Aris-

[25] G.W.F.Hegel, *Enz*, § 389.

[26] G.W.F.Hegel, *Enz*, § 381.

[27] Aristoteles, *Metafizik*, XII.7-9.

[28] G.W.F.Hegel, *VGPh*, 148-9, 413-14.

[29] G.W.F.Hegel, *VGPh*, 218.

toteles felsefesinin spekülatif özüne olan inanç bunun kaynağını oluşturur. Bu inanca göre, Hegel zararsızmış gibi gözüken ancak Aristoteles'in "*nous* potansiyel olarak tüm nesneleridir" ilkesini büyük bir farklılıkla, düşünülürlerin toplamı edilgin *nous*tur diye ifade ettiğinde oldukça yanlış bir yorumda bulunur. Aristoteles "tüm" ile aklın sırayla her bir nesnesiyle edimselliğindeki özdeşliğine atıfta bulunur ve bölüştürücü genel bir terim anlamında kulanır. Ancak Hegel'in "toplam" terimi daha şimdiden ayrı özdeşliklerden tek bir altta yatan, temel kendinde özdeşliğe bütünsel dönüşü ifade eder. Ne yazık ki Hegel'e göre, Aristoteles'in ilkesi, Hegel'de özne ve yüklemin diyalektik olarak yer değiştirdikleri spekülatif önerme yapısında anlaşılamaz.

Edilgin ve yaratıcı akıl arasındaki bu bağlantının Aristoteles ile ilişkilendirilmesinin zorlama olması Hegel için pek de belirgin değildir. Ona göre akıl kendisini sonluda mutlağın gerçekleşmesi olarak bilmek adına kendisini dışsallıktan kurtarır. Bunu başarmak için de düşünce belirlenimlerini tasarımsal ve kalıcı alt katmanlarından arındırmalı ve de onları kendilerinde oldukları şekilde konu edinmelidir. Bunun aksine, Aristoteles'te biçim düşünce tarafından üretilmez; o, bir şekilde (*pôs*) ruhta da var olduğu varsayılan belirli bir ayrımdır. Buna ek, harfiyen söyleyecek olursak, Aristoteles'e göre *logoi* düz çizgiye benzediğinden sonsuz düşünme saçmadır.[30]

Kuşkusuz tinin kendine-gönderimsel bir etkinlik ya da gücünün edimselleşmesi olduğu görüşü çok geneldir ve Hegel bu yolla Aristoteles'i geri kazanmak ister. Ancak burada Hegel'in kaçırdığı nokta, " düşüncenin sonluluğu"nun Aristoteles'in felsefesindeki talihsiz dışsal bir sınırlama olmamasıdır. Bunun dışında "düşüncenin sonluluğu" Tanrıyla dünyanın karşılıklı temaslarını görmezden gelen ve sistem eksikliğinden kaynaklı bir tek yanlılık da değildir. İzleyen bölümde daha detaylı göreceğimiz gibi, bölünemez olanların idrakı ve ilkelerin bilgisi, en iyi ihtimalle *nous* ve sırayla her bir nesnesi arasında var olan sonlu ve ayrık özdeşliktir.

III.

Bu yorumun tek yanlılığı Hegel'in Aristoteles hakkındaki açık beyanlarına dayanarak gösterilebilirse, o zaman Hegel'i bu sonuçlara götüren sebepleri anlama çabası hiç de önemsiz ve sıradan olmaz.

Örneğin, Aristoteles'in, niçin insan aklı sürekli düşünmez diyerek yol açtığı karışıklığa, Hegel'in, mutlak daima etkinlik halindedir, aslında kendisi etkinliktir ve önvarsayımlara sahip olup bilmeden önce ilkin öğrenmek zorunda olan sonlu akıl da mutlağın sonlu bir çehresidir diye cevap verdiği varsayayılarak savunmada bulunulabilir. İnsan maddi bir bileşik olarak ölür, ancak düşünme sayesinde kendisinde yansıyan mutlak aklın

[30] Aristoteles, *De Anima,* I.3.

sonsuzluğuna yükselir.

Eğer Hegel'in lehine yorumda bulunmama ve bir an için onun yorumu üzerinde durmama izin verilirse, şunları söylemek isterim. Hegel için akıl potansiyel olarak her şey ama düşünme eyleminden önce hiçse, bu durumda düşündüğünde, nesnesi aslında düşüncenin kendisidir. Hegel'in bu konuda ileri sürdüğü temel iddia söz konusu münferit aklın kendinde ele alındığında imgelere ihtiyaç duymayan, özgür, istediği zaman kendisini harekete geçiren, ölümsüz ve asla son bulmayan düşünme etkinliği olmasıdır. Ancak bu aklın varoluşsal konumu beraberinde pek çok soruna yol açar. Bunun aksine kavramların edinimi ve düşüncenin şeylerden neşet edişi aynı etkinliğin sonlu ve başta edilgin olmasına sebep olur. Ancak edilginlik kendinde düşünceyi herhangi bir edilginliğe zorlamaz.

Bu yorumun ustaca bir yanı vardır. Ayrı ve ölümsüz *nous*'u, nerede bulunduğu sorusunu yönelteceğimiz bir töz şeklinde düşümemeliyiz, çünkü onu bir kez daha uzam ve zaman içerisinde bulunan sonlu bir şey yaparız. Nasıl ki ruh bir işlev olarak tanımlanıyorsa, kesme kapasitesi baltayı açıklıyorsa[31] ve duyum edimselleşmeyle tarif edilen bir etkinlikse, duyudan farklı olarak hiçbir organı olmayan düşünme de kendisini başlatabilen bir etkinlik olarak düşünülmelidir. Öyleyse yaratıcı *nous*'u bir yerlerde aramak, yani onu Tanrıda konumlandırmak boşunadır. Yaratıcı *nous* düşünmenin dışında bir yerde yer almaz çünkü o, düşünmeden başka bir şey değildir. Ayrıca düşünene ya da düşünce için psikolojik koşullara indirgenemeyen düşünmenin onlardan ayrı olduğu söylenebilir. Önceden *nous* bir 'şey'in yerine geçen bir isimken, şimdi herhangi bir yerde ve zamanda ortaya çıkabilen ve de sonuçta zamandan bağımsız bir etkinlik anlamına gelen fiile dönüşür. Bilimin, bilim insanlarının düşüncelerine indirgenememesinde olduğu gibi, kendinde düşünme düşüncenin tikel öznelerinin düşünmesine de indirgenemez. Düşüncenin özneleri aslında kendinde düşünmenin şekilleri ya da somut varoluşu şeklinde anlaşılabilir. Düşünme kendisini birçok düşünceye çoğaltır. Düşünceler ya da kavramlar somut evrensel olarak Kavramın belirlenimli ya da tikel öz-ayrımlarıdır. Başka bir deyişle, bu kendinde düşünmenin bir şekli ve olumsuzlaması olmadıkça hiçbir düşünme mümkün değildir.

Ne yazık ki burada yatan sorun niçin Aristoteles'in bu aklın nasıl sürekli düşündüğü sorusunu[32] sorduğunu açıklamaz. Düşünme düşünür demek, bir *petitio principii* ya da en iyi ihtimalle bu yorum için anlamsız ve aydınlatıcı olmayan bir ifade olmuş olurdu. Ayrıca düşünmenin ezeli ebediliği de *De Anima* 430a 24'deki "anımsamıyoruz" ifadesinin anlamı gibi gizemli kalmış olurdu.

Gelgelelim bu, Aristoteles'in açıklanmadan bıraktığı bir konuyu açık-

[31] Aristoteles, *De Anima,* II. 1, 412B 28-413a 1.

[32] Aristoteles, *De Anima*, 430a 23.

lama çabasıdır. Aristoteles hiçbir zaman insani ve tanrısal akıl arasında yatan ilişkiyi açıklığa kavuşturmamıştır. Yalnızca onların her ikisinin de temelde etkinlik olduklarını söyler.[33] Akıl insandaki tanrısal yandır[34] ve aklın yaşamı bizim ölümsüzlük halimizdir (*athanatizein*).[35] İnsan aklı tanrısal olana en benzer yan olduğundan (*suggenestatôi*)[36], insanın en yüksek mutluluğu tanrısal yaşama *homoiôma*, benzer olan düşünmedir.[37]

Bunun da anlamı insan aklının *noeta*'yı, düşünülür özleri ya da biçimleri düşündüğü sürece, başka bir ifadeyle kendisi değil de özü içerisinde şey olduğu müddetçe var olmasıdır. O, Tanrı'ya bir benzetmedir ancak bu münferit akıl tarafından mümkün kılınır.

Bu iki akıl arasındaki ilişki nedir? İki akıl neyi düşünür? *Nous tôi panta poiein* [her şeyi yapan/yaratan akıl] neyi yapar? Hangi anlamda yaratıcıdır? Neyi yaratır? Aristoteles onu ışıkla kıyaslar ve bir tür hal (*hexis*) olduğunu söyler. Işık nesnelerini yaratmaz, onları görünür kılar. Şimdi Aristoteles'e göre ışık bir şeyi görünür kılarken, Afrodisiaslı İskender için o, kendisi en çok görünür olandır (bu yüzden akıl en çok düşünülür olandır, *to malista noêton*).[38] Bu açıklama, "İki akıl neyi düşünür?" sorusunu şu terimlerle başka bir yolla ifade etmemde yardımcı olur: "İnsani ve tanrısal akıl aynı nesneye yönelmişliği, kendisini düşünme etkinliğini paylaşabilir mi?"

Bütün benzetmelerde olduğu gibi, ışık metaforu da bu durumu açıklamaktan çok açıklanmamış olarak bırakır. Işık birinci ya da ikinci edimsellik midir? Bir başka deyişle, yaratıcı akıl düşünmenin eğilimini ya da uygulamasını, biçimlerin görünülürlüğünü ya da onların görünmesini mi yaratır?[39] Bu konuya ilişkin bir başka soru da şu şekildedir: "Işık kendisini nasıl aydınlatır?" Hegel'in *Mantık*'ta Varlık ve Hiçlikle ilgisi bakımından yazdığı gibi, niteliksiz ya da mutlak ışık mutlak karanlıktan ayırt edilemez. Açıkça ışığın kaynağı, tam da şeyleri görünür kıldığından, daima görünüşten kaybolacak ve kör bir nokta olacaktır. Fakat Aristoteles teorik bilimde, yani düşünme ile düşünülenin aynı oldukları maddesiz şeylerde aklın kendisini düşündüğünü belirtir.[40] Aynı sözcükler *De Anima* III.4, 430a 2-5'te karşımıza çıkar. Bu bölümde Aristoteles, aklın bir biçime sahip olamadığı ancak kendisinin biçimlerin doğduğu yer olduğunu yazmıştır.[41] O, sadece özü ya da biçimi düşündüğünde bir şeyi bilir ve nesnelerinin her

---

[33] Aristoteles, *Metafizik,* XII.7, 1072b 26-27; *De Anima,* III.5, 430a 18.

[34] Aristoteles, *Ethics,* X.8, 1177b 30-31.

[35] Aristoteles, *Ethics,* 1177b 34.

[36] Aristoteles, *Ethics*, X.9, 1178a 26-27; *Metafizik* XII.7, 1072b 15-25.

[37] Aristoteles, *Ethics* X.8, 1178b 27.

[38] Alexander of Aphrodisias, *De anima liber cum mantissa,* 89.

[39] Bkz. A. Kosman, "What does the Maker Mind Make?", *Essays on Aristotle's De Anima*, ed. Martha C. Nusbaum and Amelie O. Rorty (Oxford: Clarendon Press, 1993), 346-48.

[40] Aristoteles, *Metafizik*, XII.9, 1074b 35-1075a 4.

[41] Aristoteles, *De Anima*, 429a 27-29.

biri haline gelir.[42] Nasıl ki bilgili adam bilgisinin nesnelerine dayanarak bilgili olmuşsa, akıl da benzer olarak bir kez biçimleri kavradığında, biçimlere dair bir hexis ya da biçimlenmiş eğilim haline geldiğinde, John Philoponus'un eğilimsel akıl diye adlandırdığı[43] ilk edimsellik olmuştur. Bu yolla Aristoteles iki sonuca vardığını düşünür; ilk olarak birinci edimsellik varoluşu için bir potansiyelliktir ve istediği şekilde, istediği zaman kendisini etkinleştirir. İkinci olarak birinci edimsellik aklın kendisini düşünebilmesini sağlar.[44]

İlk sonuç düşünmenin kendiliğindenliğini ve bağımsızlığını açıklar. Ancak ikinci sonuç aklın kendisini düşündüğünde tam olarak neyi düşündüğünü aydınlatmaz. Bir bilim daima belirli bir konunun bilimidir. Bilimde şeyler ile ruhta çökmüş şekilde onların kavramları arasında fark olmaması olgusu, düşüncenin kendilik-bilincinin dolaylı ve nesnelerinin bilgisiyle dolayımlı olduğu gerçeğini değiştirmez.

Bu durum Aristoteles tarafından Metafizik'te açıkça ifade edilir: "Bilgiyle duyumun ve sanıyla düşüncenin daima farklı nesnelerinin olduğu ve ancak tesadüfi olarak kendileriyle ilişkili oldukları gözükür."[45] *Apostle en parergôi*'yu "tesadüfi" olarak çevirir. Kendisinin farkında olan, ama duyulur şeyler tarafından edimsel kılınan duyumdan farklı olarak düşünme alışkanlık yoluyla biçimlere iyedir ve istediğinde kendisini düşünebilir. Owen'ın sözcükleriyle ifade edecek olursak, bu "aklın kendisine dair bilgisini olanaklı kılar."[46]

Bununla birlikte, *nous*'un kendisini düşünmesine dair içerik açıklanmadan bırakılır. Zira *nous* kendisini düşündüğünde bildiği şey nedir? Her şeyden önce bu özbilinç, nesnelere dair bilincininin içine büsbütün gömülüdür. Başka bir deyişle, her ne denli farklı türde içeriğe sahip olursa olsun, zamanın üzerinde var olan kendisiyle özdeş Ben'e ilişkin daha fazla düşünüm mümkün değildir. Böylece *nous*'un özbilincinin önceliği sonucuna varılmaz. Kartezyen zihinden farklı olarak *nous*'un özbilinci, onun şeyleri bilişine bağlıdır. İkinci olarak da Aristoteles aklın nasıl düşüncenin nesnesi olabildiğini sorar.[47] Buna cevaben de, aklın düşünülürlerin ilk edimselliği olarak düşünülürleri düşündüğü yolda kendisini düşündüğünü söyler.

Eğer Aristoteles'e göre bilmek bir biçimi düşünmekse, o zaman şu iki çıkarımın yapılabileceği kanaatindeyim: 1) *Nous*, bir biçimi düşünme olarak kendisini düşünür ve bu sebeple biçimi, bir başka deyişle kendisiyle birlikte sırayla düşünülür nesnelerinin her biriyle edimsel özdeşliğini ta-

---

[42] Aristoteles, *De Anima* , 429b 6-7.

[43] Philoponus, *In Aristotelis de anima libros commentaria*, Cilt 15, 21, 2-3.

[44] Aristoteles, *De Anima*, 429b 7-10.

[45] Aristoteles, *Metafizik*, XII 9, 1074b 35-36.

[46] Joseph Owens, "A Note," *Aristotle. The Collected Papers of Joseph Owens*, ed. John R. Catan (Albany, N.Y: State University of New York Press, 1981), 106.

[47] Aristoteles, *De Anima,* III.4, 429b 26.

savvur eder. Ancak bu o kadar gizli olur ki düşünmenin düşünülürün düşünürle ilişkisinden başka hangi içeriğe sahip olduğuna ilişkin bir merak uyanır. 2) *Nous*, Aristotelesçi olmayan bir dilde fade edildiğinde, nesnesiyle özdeşliğinin ve farklılığının kendindesi ya da potansiyelliği olmanın yanı sıra biçimlerin yeri ya da eğilimsel akıl olarak kendisini düşünür. Ancak ikinci durumda kendisini bir biçim şeklinde düşünmez. Bu nedenle ilk durumda olduğu kadar az kendisini bilir. Diğer bir deyişle düşünce kendisini düşündüğünde, Aristoteles'in teorisinin tutarlılığı için zorluklar yaratan iki farklı sonuç çıkartılabilir. Bunlardan ilki her bir özün idrakının birliği ve bölünmezliği daha şimdiden bilimde kendisinden doğan gidimli bilişin çokluğuyla birlikte düşünülür. Bununla birlikte *İkinci Analitikler*'de ilkeler ve tanımlama arasında yatan ayrım bulanıktır. Bu durumda Aristoteles'in *nous* ile kastettiği şeyi, bölünmezlerin ve ilkelerin süreksiz idrakı değil de *Nikomakhos'a Etik*'te bahsettiği[48] ve Hegel'in sonsuz aklına benzer *sophia* olarak düşünmeliyiz. Burada ulaşılan bir başka sonuç daha vardır. Buna göre akıl bir biçimi düşünmediğinden, Aristoteles'in *De Anima*, 430a 2-3'deki ifadesinin aksine, nesnesi düşünülürlerin olduğu şekilde nesnesi değildir.

Aristoteles düşünmenin bu dönüşlülüğünde, düşünme ve bilme arasında bir ayrım yapıyor gibi gözükür. Ancak bu ayrım şeylerin bilgisi konu olduğunda geçerli değildir. Gerçi düşünmeyle bilme arasında bir ayrım varsayılsa bile, bu düşünmenin dönüşlülüğüne ilişkin bir tanımlamadır ve özbilinçten ziyade sadece kendilik-bilgisinin açıklamasıdır.

Şimdi, Hegel tanrısal *nous*'u temelde kendisini düşünme etkinliği şeklinde okumaktan hoşnut gözükür. Bu okumadaki maksadı, tıpkı kendi sisteminde olduğu üzere Aristoteles'te de insani ve mutlak düşünme arasında aynı özdeşlik ve ayrım ilişkisini bulmaktır. Bununla birlikte saf edimselliğin yalınlığı ile Tanrının kendisinden başkasını düşünmesi bir değersizlik olacağından, Aristoteles'in Tanrısını, kendisinde düşünce belirlenimlerinin toplamını içeren mutlak akıl olarak düşünmemiz pek de olası değildir. Ayrıca Aristoteles için *Metafizik*, XII.7-9'da geçen tanrısal nous'un *De Anima*, III.4-5'de geçen insani aklın mutlak ön koşulu ya da hakikati olduğu sonucuna da varamayız. Öyle olmuş olsaydı, Hegel'in alelacele Aristoteles'in felsefesinin spekülatif doğasından felsefesindeki sonlunun idealliği çıkarımını yapmış olduğunu kabul etmemiz gerekirdi. Hegel, Aristoteles'in *De Anima*, 430a 24'de geçen cümlesinin, "bizzat *nous*'un kendisi düşünülürdür" şeklinde yaptığı çevirisine bir yorum eklemez.[49] Yine de bağlam Hegel için anlamın açık olduğunu gösterir: Akıl immateryaldir, böylece onda özneyle nesne aynıdır ve kendisini düşünmeyle o, *nous pathêtikos*'u ya da sonlulukta kendinde var olan mantıksal İdea'yı

[48] "Bilgelik akıl ve bilimdir." Bkz. Aristoteles, VI.7, 1141a19.

[49] G.W.F.Hegel, *VGPh*, 215.

düşünür.

Bu düşünce ayrıyeten Hegel'in, levha benzetmesine yaptığı yorumun ardında yatar. Hegel'e göre levha benzetmesi, Aristoteles'in levha ve akıl arasında bir analoji kurmak istediği şeklinde yanlış anlaşılmıştır. Hegel'in düşüncesine göre – ve, Tennemann'ın, "düşünme dışarıdan gelir", cisimsel izlenimlerden doğar tarzında Lockeçu yorumuyla alay etse de, bu konuda son derece haklıdır[50] – Aristoteles düşünmenin, maddi bir *paschein* değil, üzerine yazılmak için içsel bir potansiyelliğin edimselleşmesi[51] olduğunu kasteder. Nous düşünülürler konusunda, levhanın yazıyla ilişkisindeki gibi potansiyel ve alıcıdır. Bu sebeple potansiyel *nous* bir levha olmaktan ziyade onun "yazılmamışlığıdır." Hegel etkin düşünmenin yazar olduğunu belirtir. Ruhun hiçbir edimsel içeriği yoktur; o, etkin olarak düşünülen içeriğe sahiptir. Yalnızca edimsellik potansiyelliği açıklar, tersi değil.

Bu söylenenleri doğru kabul edersek, düşüncenin sonluluğunu mutlak düşünmede kendisini aşıyor biçiminde yorumlamak doğru olmayacaktır. Bunu şu şekilde açıklayayım. Hegel'de üç aşamayı birbirinden ayırmamız gerekir. İlki nesneyi karşıt olarak bildiğim aşamadır; ikincisi nesnenin kendisini akla onun bir kavramı olarak gösterdiği aşamadır; ve üçüncüsü de bilmenin artık bir biçimin ya da belirlenimin bilgisi olmayıp, aklın kendisini nesne ile öznel düşünmenin sonsuz ve mutlak hakikati olarak bildiği spekülatif aşamadır. Bana kalırsa Hegel, Aristoteles'in düşünme teorisinin söz konusu üçüncü aşamanın olanaklılığına zemin hazırladığını, ancak o noktaya ulaşamadığını görmüş olmalıdır. Zira dünyamızdaki tüm somut ilişkilerde içerili olup onlara canlılık veren mantıksal etkinliğin bilgisinde olduğu gibi bu üçüncü aşamada düşünme ve bilme aynıdır.

Bunu bir başka yolla ifade etmek gerekirse, Hegel'in aklın kendisini düşünmesinde bulduğu yegane özellik *nous*'un kendisi için düşünülür olmasıdır. Şey kendisinin kavramıdır. Ancak Hegel'in burada görmediği şeyse, bu etkinlikte *nous*'un bölünemezlerin kesik idrakında dinginliğe ulaştığıdır. Bir başka deyişle *nous* verili ve ayrı özleri ayrımsar. Bir başka açıdan, onun işlevi sonlu ve noktasaldır; ve o, bu şekilde her bir nesnesiyle ayrı ayrı tanımlanır. (Oldukça ilginçtir ki, bildiğim kadarıyla, Hegel ne VGPh 220'de, *De Anima* III.6'da işlenen bölünmezlerin mutlak idrakı konusunda, kendisinin nispeten aydınlatıcı olmayan yorumlarından bir çıkarımda bulunur, ne de *nous*'un *dianoia* ya da çıkarımsal düşünmeyle ilişkisini tartışır.) Akıl kavramların diyalektiğinin ilkesi olmadığı gibi, özler arasındaki ilişkilerin spekülatif ve kapsamlı mantığı da değildir. Her şeyden önce akıl bir görü edimi ya da özlerin kavranışı olmanın yanı sıra deneyimin, bize öncülük ettiği sürecin sonudur. Aristotelesçi akıl kendisini düşündüğü ve başkasını kendisinde bulduğunda (ilk edimselliğindeki biçimler) bile, ken-

[50] G.W.F.Hegel, *VGPh*, 216.

[51] Aristoteles, *De Anima*, III.4, 429b 30-31.

disini başkasında (Hegel'in düşünülürlerin ya da düşünce-belirlenimlerinin toplamı olarak edilgin *nous*'unda) üreten Hegelci özbilinçli akıl olmayı başaramaz.

IV.

Hegel'in yorumuna öncülük eden ilke, akılda artık özneyle nesne arasında bir ayrımın olmayışıdır. Duyusal biçimleri dışarıdan ayrımsıyorken, düşünülür biçimler içeriden gelir. Tam da bu "içsellik", *De Anima*'nın Yeni-Platoncu yorumlarında işaret edilen noktadır. Örneğin, Simplicius aklın kendi biçimlerini biliyor olması durumunda, kendisini Aristoteles'in ileri sürmüş olduğu gibi tesadüfen değil doğrudan bildiğini ileri sürer. Bu şekilde akıl biçimlere sahip olmakla kendisini bilir.[52]

Yeni-Platonculuk bağlamında bu iddia olanaklıdır, çünkü Plotinus biçimleri tek bir akılda içkin olan Platoncu İdealara, yani Aristoteles'te olduğu gibi nesnesiyle özdeş akla, *kosmos noêtos*'a [düşünülür dünya] dönüştürmüştür. Akıl daima düşünürken, bedenin içine düşmüş ruh ise, ara sıra düşünür. Bu, onun farkına varamadığı bir şeydir, çünkü duyusallıkla örtülmüştür.[53] Görevimiz duyusal giysilerimizden ayrılıp dünyevi doğamızdan arınacağımız ve de artık "insan olarak var olmayacağımız" (*ouch hôs anthrôpon*) müstakil akıl haline gelmektir.[54] Ayrıca gerçek özümüzle tekrar birleşmek ve tesadüfen değil de, esasen kendilik-bilgisine ulaşmak için *nous*'un özbilincine katılmak da görevdir. Böylece bu söylenenlerde *Metafizik* XII ve *De Anima* III. 4-5'te ortaya koyulan aklın yalnızca derece bakımından ikiye ayrıldığı önesürülür. Üstteki *hypostasis*[55] kendini alttaki *hypostasis*e nakleder. Böylece bizdeki *nous* hem bizimdir hem de bizim değildir."[56]

Enneades'in V.3,4,1-14'üncü kısımlarında, Plotinus *nous*'u yazara ve *dianoia* ya da gidimli bilgiyi de levhaya benzetir. Gidimli imgesini (*eikon nou*)[57] yaratan aklın kendisidir. Bu sebeple de insanın nasıl düşündüğünden çok tanrısal aklın nasıl bize indiğini açıklamaktır.

Biz bir yanımızla edilginizdir. Kendi içimizde de *hypostasis* hiyerarşisi mevcuttur ve bunlardan her biri daha yüksek biçimin maddesi ya da im-

---

[52] Simplicius, In Libros Aristotelis De anima commentaria, *Greek commentaries on Aristotle*, cilt 11. Ed.: M. Hayduck, (Berolini: 1882), 230, 26-27.

[53] Plotin, *Ennéades*, çev. E. Bréhier, 3. bs. (Paris: 1964), IV.3, 14-15. Bundan sonra verilecek alıntılarda bu eserin kısaltması *Plotinus, Enneades* olarak verilecektir.

[54] Plotinus, *Enneades*, V.3, 4, 10.

[55] Hypostasis altta duran, altta yatan, töz ve görünüşlere karşıt olarak da gerçek varlık gibi anlamlara gelir. Var olan her şeyin üç en yüksek ilkesi olarak Bir (*Hen*), Akıl (*Nous*), Ruh (*Psykhe*) Plotinus'ta ortaya koyulur. Bu hypostasisler Bir'den Ruh'a doğru hiyerarşik bir sıralamada dizilirler.

[56] Plotinus, *Enneades*, V.3,3, 27.

[57] Plotinus, *Enneades*, V.3,4,21.

gesidir. Bu yüzden ruhun ve bilişin en aşağı ve en duyulur biçimleri bile üst akılsallığın gölgesi ya da imgesi olarak korunur. Bu sayede doğayla düşünme arasındaki aracı bir biçim olarak duyulurdaki duyulur-üstünün ve tersinin temsil edilme gücünü, imgelemi kendi içine yerleştirebilir.[58]

Bu konuda ek olarak Proclus'un *phantasia* ile *nous pathêtikos* özdeşleştirmesinden bahsedilebilir (bu konu Euclides'in *Elementler*'ine yaptığı yorumda geçer).[59] Bu özdeşleştirme Philoponus'a kadar geçerli olup, tartışmasız kabul edilmiştir. *Phantasia* ile *nous pathêtikos* özdeşleştirmesine göre, edilgin akıl net bir şekilde, Aristoteles'in yaratıcı akıl gibi hissiz olarak belirttiği potansiyel akıldan ayırt edilir ve bozulabilir akılla ilişkilendirilir. *Phantasia*[60] bilişin nesnesine kendinde sahip olduğundan *nous*'tur ve izlenimleri kabul ettiğinden de *pathêtikos*'tur.[61]

Özetle, Hegel'in Yeni-Platoncu *De Anima* yorumlarıyla, mutlak ve sonlu düşünme arasındaki devamlılık, edilgin aklın duyusallığı ve bütünüyle ruhu kapsayıcı daha geniş bir öğretiye dönüşmesine ek olarak düşünmenin içselliği görüşü gibi, pek çok benzer yan taşıdığı gözükmektedir. Şimdi de Hegel'in yorumunda kesinlikle Yeni-Platoncu olmayan yanları ortaya koyarak sonuç kısmına ilerleyelim.

Hegel Yeni-Platonculuğa nazaran edilginliği, görünüşü ve tikelliği çok daha ciddiye alır. Öncelikle Yeni-Platoncu yorumcular *De Anima*'yı noetiğe yönelik düşünüp en yüksek *hypostasis*le özdeşleştirdiklerinden dolayı *Parva Naturalia*'dan[62] ayırmışlardır. Bu sebeple *Parva Naturalia*'yı *De Anima*'ya göre önemsiz görmüş ve onu Aristoteles'in kendileri için aslında hiçbir role sahip olmayan zoolojik ve biyolojik çalışmalarıyla birlikte gruplandırmışlardır. Aristoteles'in iddia edilen madde-biçimciliği ilkin bir belirsizlik gösterir, ancak nihayetinde ruh tarafından bedenin araçsal kullanımı ve de aklın özgünlüğü ile öncelliği fikrinde karar kılınır.[63] Hegel, bunun yerine, Aristoteles'te olduğu gibi, ruhun psiko-fizyolojik yanlarına dair içten bir ilgi duyuyordu. Hegel'in ilgisi organik ve antropolojik doğanın akılsallığının kanıtlanmasına yönelik olsa da, bizzat doğanın kendisine ilgisi

---

[58] Plotinus, *Enneades,* IV.4, 13.

[59] Proclus, *In Primum Euclidis elementorum librum commentarii*, 50-58.

[60] Matematikte, aklın aracı olarak kullanımı için bkz. Philoponus, *In Aristotelis de anima libros commentaria, Cilt 15,* 61.

[61] Philoponus, *In Aristotelis de anima libros commentaria*, Cilt 15, 13, 61-63.

[62] *Parva Naturalia* (Doğaya ilişkin Küçük İncelemeler), Aristoteles'in yedi kısa incelemesinden oluşan koleksiyonun Latince adıdır. *Parva Naturalia* Latince adlarıyla şu incelemelerden oluşur: *De Sensu et Sensibilibus* (Duyu ve Duyulur Üzerine); *De Memoria et Reminiscentia* (Bellek ve Anımsama Üzerine); *De Somno et Vigilia* (Uyku ve Uyanıklık Üzerine); *De Insomniis* (Rüyalar Üzerine); *De Divinatione per Somnum* (Uykuda Kehanet Üzerine); *De Longitudine et Brevitate Vitae* (Yaşamın Uzunluğu ve Kısalığı Üzerine); *De Juventute et Senectute* (Gençlik ve Yaşlılık Üzerine), *De Vita et Morte* (Yaşam ve Ölüm Üzerine), *De Respiratione* (Solunum Üzerine). (ç.n.)

[63] Simplicius, *In Libros Aristotelis De anima commentaria*, cilt 11, 51, 29-52,10.

de aşikardı.

Hegel'in bu ilgisi aynı zamanda duyum yorumunda da görülebilir. Plotinus duyumun ruhun üzerinde bıraktığı bir iz ya da mühür izi olduğunu inkar etmiştir.[64] Duyum daha ziyade bir etkinlik ve yıllar içerisinde zayıflayan bir güçtür.[65] Aynı şekilde Simplicius, Aristoteles için ruhun, edilgin olarak duyulur biçimi kabul ettiğinden duyumda etkin olduğunu vurgulamaz. Aksine duyumda potansiyelliğimizi edimselleştirme ediminde herhangi bir yolla etkilenmediğimizi, sadece "etkinliğin farkına vardığımızı"[66] belirtir. Böylece ruh edilgin değildir ve duyum içeriden, ruhun kendisi tarafından gerçekleşir.[67] Aristoteles'in vurguladığı duyum ve aklın edilginliği arasındaki ayrım burada kaybolur, çünkü duyum kendi başına etkin olarak düşünülür. Ampirizmin aksine düşünme duyuma indirgenmez. Duyum sanki sönük bir düşünceymiş gibi[68] yorumlanır. Buna kıyasla, Hegel tinin edilginliğini onun sonluluğu olarak düşündüğünde, edilginliği, kendimizi ondan arıtmamız gereken ayıplanır bir kayıp ve bozulma şeklinde düşünmez. Edilginlik tinin zorunlu ve özsel bir momentidir.

Nous kendinde, Yeni-Platonculuk için asla edilgin değildir. *Nous* yalnızca bedenle karıştığında perdelenmiş ve edilgin olur. Hegel için *nous*'un edilginliği dünyanın kendinde düşünülürlüğüdür. Ayrıca kökensel birlikten sapmayı anlatan bir kusurdan çok, kendinde nesnel İdea'dır ve bu sebeple de, Kant'ın bir ifadesini kullanacak olursak, bizzat deneyimin verimli ovalarının yapısıdır. Yeni-Platonculuk düşünmenin tikelliğini ve öznelliğini göz ardı ettiğinden, deneyime yapılan bu atıf önemlidir. Zira kendimizi ve Bir'in sezgisinde sonluluğumuzu ortadan kaldırmak yoluyla değil, tinin uykusundan uyanıp, bireysel amaçlarını izleyen tikel özneler olarak mutlak tine katkıda bulunuruz.

Eğer bu yorum, düşünmenin tikelliği ve öznelliğiyle ilişkiliyse, pekala felsefenin doruğu olarak düşünmenin olumsuzluğunun da Hegel'i - bu konuda Hegel'in ayrımı bilip takdir etmiş olacağı kesin olmasa da- Plotinus'tan ayırdığı eklenebilir. Hegel'de olduğu gibi Plotinus'ta da ayrımlar düşünmeye içseldir. Düşünme ve varlık aynı *hypotasis*'in iki yanıdır ("düşündüğü sürece akıl, düşünüldüğü sürece varlık")[69]. Akıl kendisini ikileştirdiğini düşündüğünde, "düşündüğü şeyde ikidir, kendisini düşündüğü şeyde birdir"[70]. Ama tam da bu ikilik, aklı sadece ikinci *hypostasis* yaptığından, Bir'in yalınlığından uzak bir çokluk ve başkalıktır. Plotinus'un

[64] Plotinus, *Enneades,* IV.6, 1-3.

[65] Plotinus, Enneades, IV.6, 3,55.

[66] Simplicius, *In Libros Aristotelis De anima commentaria*, cilt 11, 264, 12,14.

[67] Simplicius, *In Libros Aristotelis De anima commentaria*, cilt 11, 119, 3-10.

[68] Plotinus da *Enneades*'te bu tanımlamada bulunur. Bkz. *Enneads*, VI.7, 7,30.

[69] Plotinus, *Enneades,* V.1, 4, 32-33.

[70] Plotinus, *Enneades*, V.6, 1, 21-24.

Aristoteles'e eleştirisinin bir yanı bu görüşten kaynaklanır.[71] Hegel bu eleştiriyi tam olarak anlamaz ve Plotinusçu Bir'in kendisini olumsuzlayarak Aklı ve dünyayı yarattığını ileri sürerek, Plotinus'u yanlış yorumlamış olur.[72]

Kısaca Hegel'in kendinde bütünlük olarak ruh anlayışının ardından yatan dürtü Yeni-Platoncu bir yorumdan çok, ruhun bilinçsiz bir kuyu, tüm belirlenimlerin edimselliği ve düşünmenin maddesi olduğuna dair kendi argümanıdır. Ruh, bakışını aşağı biçimlerine çevirmekle kendisini konu edinir ve edilginliğini etkinliğe dönüştürür.

Niçin Hegel'in Aritoteles'in Yeni-Platoncu bir yorumcusu olmadığına dair son nedene gelince, sonlu ve mutlak tin arasındaki ilişki basit bir katılım ya da ortaklık olmaktan ziyade birinin diğeri aracılığıyla tarihte ve nesnellikte etkin oluşumudur. Bunu ifade etmenin bir diğer şekli de tinin özgürlüğünü gerçeklik alanında istemesi gerektiğidir. Bu temaya kesinlikle ne *Enneadlar*'da ne de genel olarak Yeni-Platonculuk'ta *nous*'un kendini düşünmesinde rastlanmamaktadır.

Kaynakça

Aphrodisias, Alexander of. De anima liber cum mantissa. Ed.: I. Bruns, *Supplementum Aristotelicum*. Cilt. 2. Berlin: Reimer, 1887.

Ferrarin Alfredo. *Hegel and Aristotle*. Cambridge: Cambrigde University Press, 2001.

Hegel, G.W.F., *Hegel's Werke in zwanzig Bänden*. Ed.: E. Moldenhauer und K.M. Michel. Frankfurt: Suhrkamp, 1969-71.

Hegel, G.W.F., Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, Cilt II. *Werke in zwanzig Bänden*,Cilt 19. Ed.: E. Moldenhauer und K.M. Michel Frankfurt: Suhrkamp, 1971.

Hegel, G.W.F., *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830). Ed.: F. Nicolin and O. Pöggeler. Hamburg: Verlag von Felix Meiner, 1959.

Philoponus, John. In Aristotelis de anima libros commentaria. Ed.: M. Hayduck. *Commentaria in Aristotelem Graeca*. Cilt. 15 (Berlin: Reimer, 1897.

Philoponus, John. *On Aristotle on the Intellect (de anima 3.4–8)*. Çev.: W. Charlton. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1991.

Plotin. *Ennéades*. Çev.: E. Bréhier, 3. bs. Paris: 1964.

Proclus. *In Primum Euclidis elementorum librum commentarii*. Ed.: G. Friedlein. Leipzig: Teubner, 1873.

Simplicius. In Libros Aristotelis De anima commentaria. *Greek commentaries on Aristotle*. Cilt 11. Ed.: M. Hayduck. Berolini: 1882.

Themistius. Paraphrasis in libros Aristotelis de anima. Ed.: R. Heinze. *Commentaria in Aristotelem Graeca*. Cilt. 5. Berlin: Reimer, 1899.

[71] Plotinus, *Enneades*, V.1, 9, 7-9.

[72] Bkz. *VGPh* 443-44, 451 ve Proclus üzerine 487-88. Ayrıca bkz. Werner Beierwaltes, *Platonismus und Idealismus* (Frankfurt: Klostermann, 1972), 177-82.

ARKHE-LOGOS

Felsefe Dergisi / *Journal of Philosophy*
Yıl / *Year.* 2020 Sayı / *Issue.* 10
Güz / Autumn 2020

Solon ve Peisistratos Çıkmazı: Hegel'in Perspektifinden Platon ve Aristoteles'in Politik Felsefeleri Üzerine Bir İnceleme

BAHADIR SÖYLEMEZ*

Özet
Bu çalışmada, Hegel'in *Felsefe Tarihi Üzerine Dersler*'inden hareketle, Solon-Peisistratos, Platon-Dionysos ve Aristoteles-İskender arasındaki ilişkiler arasındaki bağıntının ortaya çıkarılması hedeflenmektedir. Bu bağlamda, ilk olarak, Solon ve Peisistratos ilişkisi incelenmektedir. Solon bir yasakoyucudur ve koyduğu yasalar demokratik bir karaktere sahiptir. Fakat, ironik bir şekilde, bu demokratik yasalar bir tiran tarafından uygulanmıştır. Hegel de bu çelişkili duruma dikkat çekmektedir. İkinci olarak, Hegel'in Platon'un politik felsefesine ve Platon-Dionysos ilişkisine dair yorumları incelenecektir. Bu yorumun merkezinde Platon'un *Devlet*'i yer almaktadır. Platon-Dionysos ilişkisi onun *Devlet*'i uygulama girişimidir. Bu bağlamda, Hegel Platon'un başarısızlığını yorumlamaktadır. Üçüncü olarak, Hegel'in Aristoteles'in politik felsefesine ve Aristoteles-İskender ilişkisine dair yorumları incelenecektir. Aristoteles'in *Politika* eseri, Hegel'in yorumlarının merkezinde yer almaktadır. Aristoteles bireyselliği önemsemektedir ve bu, onun İskender ile kurduğu ilişkide de görülebilir. Hegel onların ilişkilerindeki bu dinamiği vurgulamaktadır. Çalışmanın sonundaysa, söylenenlerden hareketle, Hegel'in perspektifinden Solon-Peisistratos, Platon-Dionysos ve Aristoteles-İskender arasındaki ilişkilerin birbirleriyle ortaklaşan ve ayrışan noktalarının gösterilmesi hedeflenmektedir.
Anahtar Sözcükler: Solon, Peisistratos, Platon, Dionysos, Aristoteles, İskender, Politik Felsefe

The Dilemma of Solon and Peisistratos: An Essay on The Political Philosophies of Plato and Aristotle from Hegel's Perspective

Abstract
In this study, it is aimed to reveal that relation between the relationships

* Pamukkale Üniversitesi, Felsefe Bölümü, Araştırma Görevlisi, bsoylemez@pau.edu.tr

of Solon-Peisistratos, Plato-Dionysus and Aristotle-Alexandre in accordance with Hegel's *Lectures on The History of Philosophy*. In this sense, firstly, it is examined the relationship of Solon-Peisistratos. Solon is the lawgiver in Athens. Solon's laws have democratic characteristics. But, ironically, these democratic laws are applied by a tyrant. Hegel draws attention to this contradictory situation. Secondly, it is examined that Hegel's interpretation of Plato's political philosophy and relationship of Plato-Dionysus. Plato's *Republic* is the central work in this interpretation. The relationship of Plato-Dionysus is the Plato's attempt to make the *Republic* a reality. In this context, Hegel interprets to the Plato's attempt as a failure. Thirdly, it is examined that Hegel's interpretation of Aristotle's political philosophy and relationship of Aristotle-Alexandre. Aristotle's *Politics* is the central work in this interpretation. Aristotle cares about individuality and it seems to be appeared in his relationship with Alexandre. Hegel emphasizes this dynamic of their relationship. At the end of study, based on what has been said before, it is aimed to indicate the similar and different points of the relationships between Solon-Peisistratos, Plato-Dionysus and Aristotle-Alexandre according to Hegel's perspective.
Keywords: Solon, Peisistratos, Plato, Dionysus, Aristotle, Alexandre, Political Philosophy

Giriş

Bu çalışmada, Hegel'in *Felsefe Tarihi Üzerine Dersler*'inde ortaya koyduğu perspektifle Solon-Peisistratos, Platon-Dionysos ve Aristoteles-İskender ilişkileri arasında bir bağıntının ortaya koyulması hedeflenmektedir. Bunun için ilk olarak Solon ve Peisistratos ilişkisi incelenecektir. Devamında ise sırasıyla Platon ve Aristoteles'in politik felsefeleri ve aynı zamanda, Platon'un Dionysos'la Aristoteles'in ise İskender ile kurduğu ilişki ele alınacaktır. Sonuç kısmında ise Platon ve Aristoteles'in "anayasa"ya yaklaşımlarının karşılaştırılması üzerinde Solon-Peisistratos ilişkisi ile Platon-Dionysos ve Aristoteles-İskender ilişkilerinin bağıntısı değerlendirilecektir. Rockmore'a göre Hegel "*felsefe ile tarih arasında ayrılmaz bir bağ fark eden belki de ilk filozoftur*"[1] ve çalışmanın bağlamı dahilinde bu bağa odaklanılmaktadır. Çalışmanın rehber metni ise, buradan hareketle, Hegel'in *Felsefe Tarihi Üzerine Dersler*'i olacaktır.[2] Hegel'in *Hukuk Felsefe-*

[1] Tom Rockmore, *Hegel'den Önce Hegel'den Sonra: Hegel'in Düşüncesine Tarihsel Bir Giriş*, çev. Kağan Kahveci, (İstanbul: Say Yayınları, 2019), 90.

[2] Kaufmann'a göre Hegel, "*Felsefe tarihini özeksel bir akademik disiplin olarak kuran ve tüm felsefe eğitiminin odak noktasına getiren" kişidir ve "Yine tarihte bulduğumuz değişik felsefi dizgelerin gelişim terimlerinde kavranmaları gerektiği ve kökenlerin daha önce yer almış olan dizgelere karşı bir tepkiye borçlu oldukları için genellikle tek-yanlı oldukları görüşünü yerleştiren de Hegel oldu.*" Walter Kaufmann, *Hegel Miti ve Yöntemi, Hegel Üzerine Yorumlar I*, çev. Aziz Yardımlı (İstanbul: İdea Yayınları, 2014), 7. Bir disiplin olarak Felsefe Tarihi'nin gelişiminde önemli katkıda bulunan Hegel'in, 'Felsefe Tarihi' kavrayışı, alışageldik kavrayış-

sinin Prensipleri metninin önsözünde yer alan ifadeler, çalışmanın kurmaya çalıştığı bağıntının temelinde yer almaktadır:

> Var olanı kavramak felsefenin görevidir, çünkü var olan akıldır. Bireye gelince, herkes kendi zamanının çocuğudur; felsefe de aynı şekilde kendi zamanını düşüncede özetler. Herhangi bir felsefenin çağdaş dünyayı aşabileceğini hayal etmek, bir kimsenin kendi zamanının üstünden atlayabileceğini, Rodos'u sıçrayıp aşabileceğini sanmak kadar saçmadır. Eğer bir teori yine de bu sınırları aşıyorsa, olması gerektiği gibi bir dünya kuruyorsa, bu dünya gerçi mevcuttur, ama yalnızca onun kanısında mevcuttur ve bu kanı da şu ya da bu şekli alabilecek kadar kararsız bir unsurdur.[3]

Çalışmanın merkezinde yer alan isimler ve ilişkiler buradan hareketle ve bu perspektif yoluyla değerlendirilecektir. Geçmişe bakış, salt geçmişe bakış değildir; şimdi'nin bakışıdır. Dolayısıyla bakış, şimdi'nin ve şimdi'de olanın dolayımından geçmektedir. Hegel'in önemi, belki de bu bakışı bize

---

tan bazı noktalarda ayrılmakta ve Dersler'i içerisinde Hegel bunun altını çizmektedir: *"[...] bir konunun tarihi ona dair oluşturulan kavrayışla zorunlu olarak sıkı sıkıya bağlıdır. Onda neyin önemli olduğu buna göre belirlenir ve kaydedilecek olguların seçimini, olguları kavrama tarzını ve onların hangi bakış açısı altında görülmesi gerektiğini olayların erekle ilişkisi düzene sokar. [...] Her çağın ve bizim kendi çağımızın işi budur: Hâlihazırda varolan bilgiyi kavramak, onu kendimizin kılmak ve böylelikle de daha öte geliştirip daha yüksek bir düzeye çıkarmak. Onu böylece kendimize mal ederek öncekinden farklı bir şeye çevirririz. Felsefenin ancak ondan zorunlulukla doğmuş olduğu önceki Felsefe ile ilişkili olarak ortaya çıkabileceği olgusu, kendimize mal ederek dönüştürmüş olduğumuz önceden varolan bir zihinsel dünyanın önvarsayılmasına dayanır. Tarihin seyri bize yabancı olan şeylerin Oluşunu değil, kendimizin ve kendi bilgimizin Oluşunu gösterir."* G. W. F. Hegel, F*elsefe Tarihi - Thales'ten Platon'a Grek Felsefesi*, çev. Doğan Barış Kılınç, cilt 1. (İstanbul: NotaBene, 2018),19,25. Aktarımların nedeni, Hegel'in Dersler'ini takip edecek bu çalışmanın aktarımlarında, Hegel'in felsefe tarihinden ne anladığının önemidir. Nitekim, kimi tarihi ya da zamansal noktalarda Hegel'in kimi zaman eksik bilgi verdiği düşünülebilir. Ancak Hegel, bu 'eleme' durumunu, çağın tini, tinin kavranması ve kavrayışımızla ilgisi bakımından ortaya koymakta ve açıklık getirmektedir: *"[...] ağaçlardan ormanı, salt felsefelerden Felsefeyi göremeyiz. Ne aranacağını bilmek için bütünün doğası ve amacı hakkında genel bir fikre ihtiyacımız var."* G. W. F. Hegel, Felsefe Tarihi - Thales'ten Platon'a Grek Felsefesi, 27. Stace'in "*Nedir öyleyse bu tek evrensel felsefe?" sorusuna verdiği cevap bu noktasa önem arz etmektedir: "Belli ki bu sadece Platon'un felsefesi ya da Aristo'nun felsefesi değildir. Bu kişilerin felsefeleri de tek evrensel felsefenin özel sunuluşlarından ibarettir, yaşadıkları belirli çağda ve koşullarda bu tek evrensel felsefeye özel bir biçim vermişlerdir. Bu felsefe, onların düşüncelerinin içsel özüdür ve her biri buna kendi özel görüş açısını eklemiştir."* Walter Stace, *Hegel Üzerine*, çev. Murat Belge (İstanbul: Fol Yayınları, 2019), 19. Soll'un deyişiyle "*Hegel'in felsefe kavrayışı muazzamdı. O, felsefenin üstlendiği görevi mutlak, yani sınırı olmayan bir bilginin edinilmesi olarak kavramıştı*" Ivan Soll, *Hegel'in Felsefesine Eleştirel Bir Giriş*, çev. Tufan Karaağaç (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2019), 21; ve Hegel'in Dersler'ine de bu kavrayışın eşlik ettiği ve hakim olduğunu söylemek mümkündür.

[3] G. W. F. Hegel, *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*, çev. Cenap Karakaya (İstanbul: Sümer Yayıncılık, 2015), 37. Doğan Göçmen'den aktarımla; "*Hegel'e göre, modern çağda Platoncu ve Aristotelesçi olmak anlaşılır olmadığı gibi, hüküm süren mevcut gerçekliğe (Gegenwart) gözümüzü kapatıp gelecek üzerine fantaziler üretmek de anlaşılır değildir.*" Doğan Göçmen, *Modern Felsefe – Tarihsel Anlamı, Güncel Mirası, Hegel ve Karl Marx,* (İstanbul: Vivo Yayınevi, 2015),165.

felsefesi yoluyla kazandırmasıdır. Hegel ne tüm soruların cevabı ne tüm sorunların çözümü ne de tüm cevapların ve çözümlerin kaynağıdır. Ancak Hegel önemlidir, en azından Beiser'in belirttiği üzere kendi kültürümüzün kökenlerini anlamak açısından.[4] Çalışma, bu bakımdan, Hegel'in geçmişe bakışına eşlik etmeyi ve onun perspektifinden hareketle öne sürdüğü bağıntıyı temellendirmeyi hedeflemektedir. Bu bağıntıda Solon ve Peisistratos'un ilişkisi, yasaların oluşturulması ile yasaların uygulanması ve de yasaların, muhataplarının yaşamlarında karşılık bulması arasında ne tür bir bağıntı olduğu; Platon'un politik felsefesinin genel unsurları ve bu unsurların onun Dionysos ile kurmuş olduğu ilişkiye etkisi; Aristoteles'in politik felsefesinin genel unsurları ve bu unsurların onun İskender ile kurmuş olduğu ilişkiye etkisi; son olarak bu ilişkilerin ortaklaştığı bağlam Hegel'in yaklaşımları takip edilerek ortaya koyulacaktır. Bu okumanın merkezinde, çalışmanın sonunda yer alan Hegel'in şu sözü yer almaktadır: "Gül burada, burada raks et"[5]

Solon ve Peisistratos

Yedi bilge arasında yer alan, şair ve yasa-koyucu Solon, Antik Yunan tarihinin önemli figürlerinden biridir.[6] Salamis Demos'undan olan Solon, Atina ve Atinalılar için önemli icraatlarda bulunmuştu.[7] Freeman'ın nite-

---

[4] Frederick Beiser, *Hegel*, çev. Seçim Beyazıt (İstanbul: Alfa Basım Yayım Dağıtım, 2019), 22.

[5] G. W. F. Hegel, *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*, 37.

[6] M.Ö. 600'ler ile 500'ler arasında tarihlendirilebilecek olan Yedi Bilgeler, Antik Yunan'da yaşayan, dönemin devlet adamları olarak tanımlanabilir ve bu liste ilk olarak Platon'un M.Ö. 390 olarak tarihlendirilen Protagoras diyaloğunda karşımıza çıkmaktadır. Bkz. David Sacks, *Encyclopedia of the Ancient Greek World*, Revised Edition, Editorial Consultant Oswyn Murray, Revised by Lisa R. Brody (Facts On File, Inc., 2005), 310. Dönemin insanları için "Kim Bilge olarak adlandırılır?" sorusunun cevabı da, genel olarak ifade edilecek olduğunda, Yedi Bilge'ye gönderimde bulunmaktadır. Bkz. R. P. Martin, "The Seven Sages as Performers of Wisdom", *Cultural Poetics in Archaic Greece. Cult, Performance, Politics*, ed. Carol Dogherty and Leslie Kurke (New York: Cambridge University Press, 1993), 108. Dürüşken'in aktarımıyla Yedi Bilge'nin aynı zamanda *sophistes* olarak görülmesi de onların öğretici konumuna gönderimde bulunmaktadır. Sofist'in, özellikle Sokrates-Platon ile birlikte ve sonrasında kazandığı olumsuz anlamı kabul etmenin tartışmalı olması bir yana, Yedi Bilge'nin bu olumsuz anlam ile anılmadığı aşikâr gözükmektedir. *"Sofist olan kimse, öğretici konumdaydı ve Eski Yunanlar tarafından saygıyla karşılanırdı; özellikle şairler, bireyleri iyi bir yurttaş haline getirmek için dizelerinde verdikleri yararlı öğütlerden dolayı bu adla anılırdı."*. Bkz. Çiğdem Dürüşken, *Antikçağ Felsefesi, Homerostan Augustinus'a Bir Düşünce Serüveni* (İstanbul: Alfa Basım Yayım, 2013), 134.

[7] Susan Wise Bauer'den aktarımla, Solon'un iyi bir aileden geldiği, ancak babasının servetini yönetmede başarısız olaması sonucunda ticaret yapmak zorunda kaldığı, işlerinin yolunda gitmesiyle birlikte yerel siyasete girdiği görülmektedir. *"Plutarkhos'a göre, Atina'nın bir iç savaşa doğru ilerlediği açıklık kazandığında, "en duyarlı Atinalılar Solon'a döndüler," çünkü o saygıdeğer bir orta sınıftı: "Zenginlerin kötülüklerinde payı yoktu ve yoksulların acılarına da yakalanmamıştı… zenginler serveti, yoksullar da dürüstlüğü nedeniyle onu kabul edilebilir buluyordu.""*. Susan Wise Bauer, *Antik Dünya Tarihi- İlk Kayıtlardan Roma'nın Dağılmasına Kadar*, çev. Mehmet Moralı (İstanbul: Alfa Basım Yayım, 2015), 455.

lemesiyle Solon, mükemmel bir siyasi teknisyendi.[8] Diogenes Laertios'un ifadeleriyle Solon'un yaptıkları sayesinde olsa gerek "*halk gözünü ona dikti ve onun tiranlığını gönülden istedi*"[9] hale gelmişti. Ancak halkın istemiyle Solon'un istemi örtüşmemekteydi.[10] Halk bir tiran istiyor, fakat tiran olmasını istedikleri kişi tiran olmak istemediği gibi, başka birinin de tiran olmasını engellemek için elinden geleni yapıyordu.

Halkın Solon tarafından yanıtsız bırakılan isteğine Solon'un akrabası olan Peisistratos tarafından cevap verilmekteydi. Fakat Solon, içeriği ne şekilde doldurulursa doldurulsun veyahut tiran kim olursa olsun, tiranlığa karşıydı ve "... akrabası Peisistratos'un tiranlığa heveslendiğini fark edince, gücü yettiğince onu engelledi. Nitekim, mızrağı ve kalkanıyla meclise dalıp onlara Peisistratos'un niyetini açıkladı; bununla kalmadı, yardıma hazır olduğunu da bildirdi."[11] Halkın tiran olmasını istediği Solon'un halkı tiranlığa karşı uyarma ve harekete geçirme çabası halkın ironik bir kararı ile taçlandırıldı. Solon halkına son bir defa şu sözlerle seslendi ve halkının tepkisi de bu sözleri takiben geldi:

Şöyle dedi: "Atinalı yurttaşlar, bazılarına oranla daha bilgeyim. Bazılarına

---

[8] "[...] *594'te ne şekilde olduğu kaydedilmemiş bir yöntemle kent, Solon adında birini devletin ve yasaların yenilenmesi amacıyla tam yetkili bir arkhon (en yüksek devlet yöneticisi) olarak tayin etti. [...] Solon, Atina'nın sorunlarının temelinde zenginlerin açgözlülüğünün yatığını belirtmiş, halk toplantılarını naklederken de, aristokratik ayrıcalıkları ortadan kaldırması için kendisine tiran olması yolunda yapılan baskılardan söz etmiştir. [...] Solon aslında mükemmel bir siyasi teknisyendi. Yoksullara verdiği taahhüde rağmen siyasi erki ele geçirince, konumunu da iki taraf arasında arabulucu olacak şekilde değiştirdi. Kendi ifadesiyle, her iki tarafın da onuru hiçe sayılamasın diye üzerlerine tutulan güçlü bir kalkan vazifesi görüyordu. Nihai anlamda, soyut bir kavram olan dike, yani adalet, kavramını kendine rehber olarak almasının önemini duyumsadı. Dike'nin insanlar tarafından sağlanabilecek bir şey olduğunu ortaya koydu. Belki de bu, insanların bilinçleriyle yaşam biçimlerini şekillendirebilecekleri inancı demek olan siyasetin doğuşunda, her şeyden çok daha önemli bir unsurdur.*" Bkz. Charles Freeman, *Mısır, Yunan ve Roma Antik Akdeniz Uygarlıkları*, çev. Suat Kemal Angı, (Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2005), 152.

[9] Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, çev. Candan Şentuna (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2007), 29.

[10] Bir yasa-koyucu ve reformcu olarak anılan Solon'un bu nitelikleri, kendisinden önce mevcut olan yönetim biçimiyle ve bu yönetimin yasalarıyla ilişkisinde belirlenim kazanmaktadır. Atina ve Atinalılar için bir huzursuzluk döneminin ardılı olan Drakon ve onun yasaları Solon'un reformlarının ve koyduğu yasaların içsel belirlenimini oluşturmaktaydı. *"Atina yasalarının Drakon versiyonu, neleri yasa dışı olarak tanımladığıyla (cinayet, hırsızlık, zina) değil, o kadar çok suça ölüm cezası belirlemesiyle dikkat çekiciydi. [...] Drakon'a neden bu kadar aşırı cezalar öngördüğü sorulduğunda, şöyle yanıt verdiği söylenir: "En küçük suçlar bile ölümle cezalandırılmalı, büyük suçlar için de daha büyük bir ceza bulamadım.""*. Dolayısıyla Solon'un ilk işi, ardılı olduğu Drakon'un yasalarını kaldırmak ve yeni yasalar oluşturmak oldu. Bkz. Susan Wise Bauer, *Antik Dünya Tarihi- İlk Kayıtlardan Roma'nın Dağılmasına Kadar*, s. 454. Bunun yanı sıra Lewis, Solon'un önceli olan dönemin bir bilinmezlik olduğunu, Solon'u ortaya çıkaran sürecin "kriz" olarak adlandırılmasının ötesinde bu krizin içeriğinin tam olarak ortaya koyulamadığını söylemektedir. Bkz. John David Lewis, *Solon The Thinker -Political Thought in Archaic Athens* (Bloomsbury Academic, 2006), 11.

[11] Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, 29.

> oranla da daha yürekliyim; Peisistratos'un hilesini anlamayanlardan daha bilgeyim; bildikleri halde korktukları için sesini çıkarmayanlardansa daha yürekliyim." Ve Peisistratos'tan yana olan senato onun deli olduğunu söyledi.[12]

Solon, yurttaşlarını ikna etmek için sarf ettiği sözlerinin ardından verilen karar sonrasında memleketi olan Atina'yı terk etti. Tiranlığın gelmesini engelleyemeyen Solon, tiranlığın olduğu bir yerde bulunmayı kabul etmedi. Atina'dan uzakta akrabası Peisistratos'un tiran olduğunu öğrendiğinde ise halkına şöyle seslendi:

> Kendi korkaklığınız yüzünden belanızı bulduysanız, bunun suçunu tanrılara bulmayın. Bunları iktidara getirip siz büyüttünüz, bu yüzden de iğrenç köleliğe düştünüz. Her biriniz tek tek tilkinin izinden yürürsünüz, ama bir araya geldiniz mi kafanız çalışmaz. Kandırıcı sözler söyleyen adamın yüzüne bakarsınız, ama yaptığı işi görmezsiniz.[13]

Solon'un bu öfkesine Peisistratos bir mektupla cevap vermişti. Diogenes'in aktarımı izlendiğinde Peisistratos ile Solon mektuplaşması genel olarak yönetim şekilleri, özel olaraksa bir yönetim şekli olarak demokrasi ve tiranlık arasındaki gerilime dair yürütülen tartışma bağlamında önemli ipuçları sunmaktadır. Buraya kadar olan kısma kadar, kabaca da olsa, Solon'a dair bir tasvir geliştirildi. Solon'un, özellikle, tiranlık karşıtı niteliği ön plana çıkarıldı. Bununla birlikte onun bir yasa-koyucu olduğu ve koyduğu yasalarla Atinalıların nezdinde önemli işler başardığı ifade edildi. Ancak nihayetinde Solon'un yaptıkları takdir toplasa da halkın tiranlık istemini karşılamaması ile birlikte gelişen olaylar neticesinde Atina'yı terk etti. Peki ya Peisistratos ne yaptı? O, Solon'un gitmesiyle birlikte tiran oldu.[14] Böyle-

---

[12] Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, 29.
"'*Tiran' sözcüğünün kökeni, doğuda, muhtemelen Lydia'da ortaya çıkmış bir başka Yunan sözcüğüne dayanır. Gerçekte bir yönetici anlamına gelen bu sözcük, Yunan demokrasisi geliştikçe, bütün biçimleriyle tek adam yönetimi nefret uyandıran bir hal aldıkça, Yunanlılar sözcüğe, bugün de geçerli olan kavramları ve çağrışımları eklemlediler. Günümüze ulaşmış çok sınırlı kaynakta tiranlar, çoğunlukla ve klişevari bir biçimde, 'ideal' yurttaşın beklentisi olan ve birlikte kotarılan işlerle çelişen aşırılıkları ve bireycilikleriyle betimlendiler. Bu basmakalıp tasvir yerleştikçe, tiranların hepsi özellikle zulmedici olmadıkları açıkça görülmüştür. Birçoğu kentlerini yüceltti; birçoğu sanatın koruyucusuydu -ne var ki, arkeolojik kanıtlar tiranların zaman içinde gaddarlaştıklarını gösteriyor.*" Bkz. Charles Freeman, *Mısır, Yunan ve Roma Antik Akdeniz Uygarlıkları*, 141. Freeman'dan yapılan bu aktarım, Solon ve Atinalılar arasındaki gerilimin kaynağını anlamak açısından önemlidir. Öyle ki, Solon, tiranlığın yerleşik hale gelen 'olumsuz' anlamı daha ortaya çıkmadan onu 'olumsuz' olarak nitelendirse de onun koyduğu bu belirlenim toplumsallaşamamış gözükmektedir. Bunu, halkın tiran arayışında ve de Solon'un tiranlığa karşı mücadelesine rağmen Peisistratos'u, yasa-koyucuları onun karşısında dursa da tiran olarak kabul etmelerinde görmek mümkündür.

[13] Diogenes Laertios, Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri, 30.

[14] Bu, Peisistratos'un tiran olmak için ilk hamlesi değildi; ancak başarıya kavuştuğu hamleydi. Bkz. Susan Wise Bauer, *Antik Dünya Tarihi- İlk Kayıtlardan Roma'nın Dağılmasına Kadar*, 545-549.

ce Solon'un öne sürdüğü şekliyle emellerine de ulaşmıştı. Peki bu Atinalıların gözünde Solon'u haklı mı çıkarmıştı? Başka bir ifadeyle Atinalılar Peisistratos'un tiran olmasıyla beraber "Keşke Solon'u dinleseydik, ona deli dedik ama hepimizden akıllıymış, bugünleri öngörmüş...vb" mi dediler? İlgili döneme dair aktarımlar böyle olmadığını ortaya koyar niteliktedir. Peisistratos tiran olmuştur ancak halk bu durumdan şikayetçi gözükmemektedir. Bunun nedeni, Peisistratos'un nasıl bir tiran olduğuna dair yapılacak aktarımlarda cevap bulabilir.

Solon, tirana ve tiranlığa karşı "nasıl" sorusunu yöneltmiyor; tiranın "nasıl" yöneteceği ile ilgilenmiyordu. O, ilkesel olarak tiranlığa karşıydı. Bu nedenle de bir tiranın "iyi" ya da "kötü" olması onun açısından bir ayrım değildi. Çünkü tiranlığın kendisi bir ayrıma karşılık geliyordu: Tiranlık, kazanılmış hakların feragati anlamına gelmekteydi ve temelde, kölece bir yaşamı kabul etmeye dayanıyordu. Bu nedenle ister "iyi" isterse de "kötü" yönetilen bir tiranlık olsun, Solon'un gözünde tiranlık tiranlıktı; tercih edilebilir bir yönetim biçimi değildi. Tiran Peisistratos ise halkın talebini, Solon'un reddettiği talebi, karşılamış gözüküyordu ve bunda bir beis görmüyordu: "Yunanlar içinde tiranlığa soyunan bir tek ben değilim, Kodrosoğullarının soyundan geldiğime göre, tiranlığın yabancısı da değilim."[15] Solon'un anormal gördüğü, Peisistratos için normal gözükmektedir. Nitekim Solon'u tiran olarak görmek isteyen Atinalılar için de tiranlık ve de Peisistratos'un tiran olması şaşılacak bir şey olarak görülmemektedir. Halkın Peisistratos'un tiranlığından duyduğu hoşnutluğun kaynağında ise yine Solon yer almaktadır. Peisistratos'un Solon'a yazdığı mektuptan da anlaşılacağı üzere belki de Solon'un kendisi değil ama fikri tiranlıktadır:

> ... ne tanrılara ne de insanlara karşı bir kusurum var; hatta bıraktım, Atinalılara koyduğun yasalar doğrultusunda yönetilsinler. Kesinlikle demokrasiden daha iyi yönetiliyorlar: çünkü kimsenin çizgiyi aşmasına izin vermiyorum [...] Tasarılarımı ele verdiğim için sana kızmıyorum. Çünkü bana karşı düşmanlığından değil, kente karşı sevginden ele verdin; bir de benim nasıl bir yönetim biçimi getireceğimi bilmediğinden. Bilseydin, belki de kurduğum düzene katlanır, sürgüne gitmezdin.[16]

Peisistratos'un söylediklerinden anlaşılacağı üzere, yönetim biçimsel olarak Peisistratos'tadır ve tiranlıktır; ancak yönetimin içeriği, Solon'un Atina'ya kazandırdıkları tarafından belirlenmiştir. Sözlerinin devamında Peisistratos Solon'un memleketi olan Atina'ya dönmesini ister ve döndüğünde ona hiçbir zarar gelmeyeceğinin sözünü vererek sürgünde kalmak zorunda olmadığını hatırlatır. Peisistratos'un aslında tiranlığının "kötü" bir tiranlık olmadığını söylemesi ve bu söylemini de Solon'un yasalarıyla temellendirmesi dikkate değerdir. Bununla birlikte, Peisistratos, yönetimi-

[15] Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, 31.

[16] Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, 31.

nin, aynı zamanda Solon'un yasalarının koruyucusu olduğunu da öne sürmektedir. Eğer kendi yönetimi olmasa, yani başında kendisinin olmadığı bir tiranlık olmasa, Solon'un ülküsü olan demokrasi zayıf ve savunmasız bir yönetim biçimi olacaktır. Dolayısıyla Peisistratos'un tiranlığı, onun iddiasıyla, Solon'un demokrasi ülküsünün koruyucusu konumundadır.

Diogenes'den aktarımla, Peisistratos'un mektubunun Solon tarafından cevapsız bırakılmadığı görülmektedir. Bu mektup içerisinde Solon, Peisistratos'u tiranlar içinde en iyisi olarak nitelemektedir. Ancak tiranlığa karşı ilkesini bu mektupta da sürdürmektedir. Atina'dan gitmeden önce olduğu gibi sert ifadeler bu mektupta görülmese de Solon'un ilkesinden, halk yönetimi veya demokrasiyi tiranlığa tercih etmekten ödün verdiğini söylemek mümkün değildir. Peisistratos belki tiranlar arasında en iyisidir, ama tiranlığın kendisi iyi değildir. Bu nedenle tiranın iyisi, Solon'a göre, ne olursa olsun "iyi" tarafında yer alamaz gözükmektedir. Solon, ilkesi doğrultusunda, Peisistratos'a yazdığı mektupta onun yurda dönüş teklifini şu sözlerle reddetmektedir: "... Atinalılara eşit yurttaşlık hakları getirdikten sonra, tiran olmam mümkünken buna yanaşmayıp, şimdi geri dönmekle senin yaptığın şeylere destek veriyorum diye kınanmaktan korktuğum için, Atina'ya dönmeyi uygun bulmuyorum."[17]

Solon'un da ifadeleriyle desteklendiği üzere Peisistratos'a kötü bir tiran demek zordur.[18] Ancak burada Solon'un öne sürümleri ve soruları bunun ötesindedir. İyi ya da kötü tiran ne demektir? Solon'dan çıkarılabilecek sonuç şudur ki: İyi tiran, kötü tiranlarla kıyasla daha az kötü olandır, ama asla iyi'nin tarafında olmayandır. Bunun nedeni tiranlığın niteliği, tiranlığın Atinalılar için kölece yaşamı ifade etmesidir. Ancak Peisistratos Solon'un yasalarıyla yönetiyorsa, bir açıdan, Atinalıların kölece yaşadığını söylemek de mümkün olmayabilir. Buradan hareketle Peisistratos'un "demokratik bir tiran" olduğunu söylemek de uç bir iddia olmayacaktır.[19]

Yedi bilgelerin bir geçiş dönemi olduğunu ifade eden, onların bilimi ve felsefeyi amaçları haline getirmekten ziyade siyaset ile ilgilendiklerini ve bu geçişin de "ataerkil bir krallar sisteminden yasa ve kuvvet sistemine geçiş"[20] olarak kavranabileceğini vurgulayan Hegel'e göre de yedi bilge

---

[17] Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, 36.

[18] "Peisistrati tiranlığıyla ilgili çok fazla kayıt olmasa da, günümüze ulaşan ayrıntılardan Peisistratos'un zeki, hatta yumuşakbaşlı bir yönetici olduğu anlaşılıyor. [...] Solon'un reformlarını değiştirip bozmaya yönelik hiçbir girişim olmamış, Peisistratos ticareti ve zanaatkarlığı özendirmiştir. [...] Akropolis'in bir sanat hazinesine dönüştürülmesi, yine Peisistratos döneminde gerçekleştirildi. [...]" Bkz. Charles Freeman, Mısır, Yunan ve Roma Antik Akdeniz Uygarlıkları, 155-6.

[19] Brian M. Lavelle, *Fame, Money, and Power: The Rise of Peisistratos and "Democratic" Tyranny at Athens* (The University of Michigan Press, 2005), 15. Hatta Solon'un da demokratik tiranların ilki olarak düşünülebileceğini ekler, bkz. Lavelle, *Fame, Money, and Power: The Rise of Peisistratos and "Democratic" Tyranny at Athens*, 16.

[20] G. W. F. Hegel, *Felsefe Tarihi - Thales'ten Platon'a Grek Felsefesi*, 149.

arasında yer alan Solon ile Peisistratos arasındaki ilişki incelemeye değer gözükmektedir. Yasa-koyucu olmanın, dolayısıyla da bir yasa-koyucu olarak Solon'un mahiyeti ortadadır. Bu Yunan'da önemli bir kıdeme, hak ve sorumluluğa karşılık düşmekteydi. Hegel, Solon'un bir yasa-koyucu olarak öneminin altını çizmekle beraber, aslında kusursuz bir yasa-koyucu olmadığını ileri sürmektedir:

> [...] Solon da Lykurgos da, sırasıyla, İyonya zihnini ve Dor karakterini - onlara verilmiş olan ve kendinde mevcut olan varlık- bilinç formuna getirmekten ve etkin yasalarla geçici düzensizliklerin önüne geçmekten daha fazlasını yapmamıştır. Solon dolayısıyla kusursuz bir devlet adamı değildi; bu onun tarihinin akıbetinden açıktır."[21]

Hegel'in işaret ettiği bu akıbet, yukarıda değinildiği üzere, Solon'un Atina'yı terk etmeye götüren olaylar silsilesinden başka bir şey değildir. Hegel'e göre Solon yasa-koyuculuğunda oluşturulan anayasa "içsel bir eksikliği sergilemektedir".[22] Bu içsel eksikliğin kaynağı onun kendisine karşı geliştirilen ya da geliştirilebilecek olan saldırıları bertaraf etme eksikliğinde görülmektedir.[23] Solon yasalar yapmış olsa da yasaları koruyacak olan dinamiği ortaya koyamamıştır. Hegel'in Solon ve Peisistratos ilişkisini ele alışı da bu dinamiğe dayanmaktadır. Peisistratos'un tiranlık istemine ne Solon ne Solon'un yasaları ne de Solon'un yasaları altında yönetilen halk direnç sergileyebilmiştir. Hegel'in deyimiyle, "Bu tuhaf gelebilir, zira bir anayasa böyle bir saldırıya direnç sergilemelidir"[24].

Bir anayasanın direnç sergilemesi ne demektir? Bu nokta, hem Hegel'in yorumunu anlama hem de çalışmanın bütünlüğünde ortaya koyulacak bağıntı açısından önemlidir. Burada bir anayasanın, yazılı ya da sözlü bir şeyin direnç göstermesi beklenmemektedir. Bir anayasa, ancak onu sahiplenenlerin tavrında direnç gösterebilir. Anayasanın soyutluğu, ona göre yaşayan bireylerin sahiplenişinde ortadan kalkabilir gözükmektedir. Bu sahipleniş ise anayasanın kavranılması ile mümkündür. Yasa ile bir evrensel ortaya koyulmaktadır. Evrenselin buradaki imlemi, onun, herkesi altında toplamasıdır ve aynı zamanda keyfiliğe değil, zorunluluğa dayanmasıdır. Yani, yasa istenildiği zaman uyulacak istenildiği zaman uyulamayacak bir şey olarak görülmemektedir. Yasanın evrenselliği, onun bağlayıcılığındandır. Bu bağlayıcılığın kavranılmadığı durumda herhangi bir bağlayıcılıktan

---

[21] G. W. F. Hegel, *Felsefe Tarihi - Thales'ten Platon'a Grek Felsefesi*, 151.

[22] G. W. F. Hegel, *Felsefe Tarihi - Thales'ten Platon'a Grek Felsefesi*, 151.

[23] "*İşlerin bu hale geleceği, Solon'un tanıdığı, Atina'ya yabancı olup onu ziyarete geldiğinde Solon'u harıl harıl yasalarını yazarken bulan birisi tarafından öngörülmüştü. Ziyaretçi gülmüş ve Plutarkhos'a bakılırsa şöyle demişti: "Bu senin yasalarının örümcek ağından farkı yok, onlara yakalanan güçsüz ve önemsiz kişileri kısıtlayacak, ama güçlü ve varlıklı kimseler tarafından paramparça edilecekler.*"" Bkz. Susan Wise Bauer, *Antik Dünya Tarihi- İlk Kayıtlardan Roma'nın Dağılmasına Kadar*, 455.

[24] G. W. F. Hegel, Felsefe Tarihi - Thales'ten Platon'a Grek Felsefesi, 151.

da bahsetmek zordur. Dolayısıyla yasanın koyduğu evrenselliğin, zorunluluğun, bağlayıcılığın yasanın altına aldığı bireyler tarafından kavranması, yasanın hayatiyeti açısından elzemdir. Nitekim yasa, ancak bu yolla yasallığını kazanabilmektedir. Yasayı kavramayan bireyin yasayı olumsuzluklarla nitelemesi de buna dayandırılabilmektedir. Hegel bu durumu şu şekilde açıklamaktadır:

> Evrensel olduğu için yasa, bireye yasaya aldırış etmediği ya da onu kavramadığı ölçüde zora dayalıymış gibi görünüyordu ve bugün de hâlâ öyle görünmektedir: Bu ilkin tüm halk için ve ancak ondan sonra da birey için geçerlidir. Öncelikle, birey muhakeme yeteneğine ulaşana ve yasa onun için onun kendi yasası olup yabancı bir şey olmaya son verene dek kısıtlamaya başvurmak elzemdir.[25]

Yasanın salt soyut yasa olmaktan çıkıp, bireylerin ve dolayısıyla da toplumun yasası olması için onun toplum tarafından sahiplenilmesi bir koşul olarak ortaya koyulmaktadır. Bununla birlikte bu sahiplenilmenin, yani var olan yasayı bireyin "kendi" yasası olarak görmesinin keyfiyete bırakılmadığı da görülmektedir. Yasa keyfiyete dayanmaz, çünkü keyfiyet yasanın zorunlu ve evrensel olma muhtevasını sarsacak bir öğedir. Solon'un yasalarının "içsel eksikliği", bu muhtevanın eksikliğine dayanmaktadır.[26] Solon'un deneyiminde yasaları meydana getirdiği, ancak onları örgütleyemediği görülmektedir. O, yasaları yapmış ancak onların uygulama olanaklarının geliştirilmesinde eksik kalmıştır. Bu nedenle Hegel, yasanın evrenselliğinin korunması ve zorunluluğunun yasanın boyunduruğu altında olanlar tarafından kavranılması için yasa-koyucunun gerekli önlemleri alması gerektiğinin altını çizmektedir: "Devletlerin çoğu yasa-koyucusu ve yöneticisi halkını kısıtlamayı üstlenmiş ve onların tiranı olmuştur. Onların bunu üstlenmedikleri devletlerde ise bu başka bireyler tarafından yapılmıştır, zira bunu yapmak elzemdir."[27]

Solon ve Peisistratos ilişkisinde Hegel'e göre Solon'un yapamadığını Peisistratos yapmıştır. Solon'un yasalarının "içsel eksikliği" Peisistratos'un tiran olmasının önünü açmış, Peisistratos'un tiranlığında Solon'un yasaları-

---

[25] G. W. F. Hegel, *Felsefe Tarihi - Thales'ten Platon'a Grek Felsefesi*, 151.

[26] Bauer'in aktarımı, Solon'un yasalarının başarısızlığına ve Hegel'in ifadesiyle anayasanın direnç gösteremeyeşinin nedenlerine dair önemli ipuçları sunmaktadır: Solon, *"Israrla, eğer yasalalar her yurttaşın gereksinimlerine göre hazırlanırsa, kimsenin bunları çiğneyemeyeceğini söyledi. Bu insan doğası hakkında idealist bir bakıştı ve yasalar yürürlüğe girer girmez onları denemeye tabi tutabilmek için, kendisine müracaat edilmeden serbestçe uygulanabilsinler diye 10 yıllığına Atina'yı terk etti. [...] Peki nasıl işledi? Solon gidince, Atinalı politikacılar kısa sürede eski bölücü tartışmalarına daldılar. Plutarkhos üzütüyle, "Yasaların sonucu, Solon'un beklentilerini değil, ziyaretçinin öngörüsünü haklı çıkarttı," der. Atina deneyi bir kez daha, bırakın huzuru, adaleti bile sağlamayı başaramamıştı; ve küçük bir Atinalılar grubu kaçınılmaz tiranlık için hazırlıklara başladı."* Bkz. Susan Wise Bauer, *Antik Dünya Tarihi- İlk Kayıtlardan Roma'nın Dağılmasına Kadar*, 455-6.

[27] G. W. F. Hegel, *Felsefe Tarihi - Thales'ten Platon'a Grek Felsefesi*, 151.

nın varlığını koruması ise bu yasaların sahiplenilmesine yol açmıştır. Hatırlanacak olursa Solon'a tiran olması söylenmiş ancak o bunu reddetmişti. Devamında ise tiran olma isteği güden akrabası Peisistratos'un bu isteğinin gerçekleşmemesi için yaptıkları pek bir işe yaramamış ve nihayetinde şehrini terk etmişti. Peisistratos Solon'u şehre davet ettiği mektubunda, aynı zamanda, şehrin onun yasalarıyla yönetildiğini de duyurmuştur. Bu bağlamda, Peisistratos'un tiranlığı, Solon'un yasalarının bekçiliği olarak da düşünülebilmektedir. Solon'un yasalarının içsel eksikliği bir tiran ortaya çıkarsa da, bu tiranın Solon'un yasalarını uygulaması, bir bakıma -tersinden- tiranlığın içsel eksikliğini doğurmuştur. Solon'un yasaları halk yönetimi temelliydi. Tiranlık ise halkın yönetimini değil, halkın tek bir kişi tarafından yönetilmesine işaret etmektedir. Solon'dan tiran olmasını isteyen halk, yasaların boyunduruğu altında değil bir kişinin boyunduruğu altında olmayı alışkanlık yoluyla bildiği için Solon'un tiranlık karşıtlığı, onları, tiranlık karşıtı haline getirmeye yetmemiştir. Bununla birlikte Peisistratos'un Solon'un yasalarını uygulamada tutmasıyla halkın alışkanlıkları da evrilmiştir. Yeni bir düzen ortaya koymaya çalışan Solon'un eski düzeni keskin bir şekilde ortadan kaldırma çabası karşılık bulamasa da Peisistratos, eski düzen içinde yeni düzenin, Solon'un düzenin filizlenmesinin imkânını sağlamıştır. Bu yüzdendir ki eski düzen içinde gelişen yeni düzen, halkın bakış açısında önemli bir değişikliğe neden olmuş ve halk tiranlığın bu yeni düzende lüzumsuz olduğu sonucuna varmıştır.[28] Hegel bu durumu şu şekilde aktarmaktadır:

> Peisistratos'un iktidarı Atinalıları Solon'un yasalarına alıştırmış ve bunları âdet haline getirmiştir, öyle ki bu âdet genel olmaya başladıktan sonra üstünlük gereksizdi; Peisistratos'un oğulları bundan dolayı Atina'dan kovuldular ve Atina anayasası ilk defa kendini korudu. Hiç şüphe yok ki Solon yasalar koymuştu, ama bu tür düzenlemeleri halkın töresinde, âdetlerinde ve yaşamında etkili kılmak başka bir şeydir.[29]

Hegel'in ortaya koymuş olduğu yasalar koymak ile yasaların insanların yaşamında karşılık bulması ayrımı, çalışmanın seyri açısından önemlidir. Solon yasalar koymuş ancak yasaların insanların yaşamında karşılık bulması için gerekli dikkat ve çabayı gösterememiş gözükmektedir. Buna karşı Peisistratos ise yasa-koyucu olarak anılmasa da Solon'un yasalarının insanların yaşamında bir karşılık bulmasına imkân tanıyacak eylemlerde bulunmuştur; ki bu, nihayetinde, soyunun tiranlık iddiasını zedeleyecek bir

---

[28] Freeman, tiranlığın bu durumunu şu şekilde değerlendirmektedir: "*Ticareti desteklemek ve kentlerini yüceltmek için harcadıkları bütün çabaya rağmen, tiranlar hiçbir zaman bir kuşaktan sonraki kuşağa sadakati esinleyen bir liderlik ideolojisi yaratmayı başaramadılar. Bir tiran önemsiz bir diktatör haline geldiğinde, ya da zaman halkın sevdiği genç bir liderin çekiciliğini gölgelediğinde, despotça bir yönetimi sürdürebilecek bir gelenek bulunmuyordu.*" Bkz. Charles Freeman, *Mısır, Yunan ve Roma Antik Akdeniz Uygarlıkları*, 143.

[29] G. W. F. Hegel, *Felsefe Tarihi - Thales'ten Platon'a Grek Felsefesi*, 153.

sonuca ulaşmıştır. Solon ve Peisistratos ilişkisine dair aktarım ve değerlendirmelerin yeterli olduğu kanaatiyle bir sonraki bölüm olan Hegel'in Platon'un politik felsefesini ele alışına dair incelemeye geçilmektedir.

Hegel'de Platon'un Politik Felsefesi

Platon'un politik felsefesi, diyalogları arasında yapılabilecek kaba bir tasnifle, üç temel esere dayandırılabilir: *Politeia* (Devlet), *Nomoi* (Yasalar) ve *Politikos* (Devlet Adamı). Hegel'in Platon'un politik felsefesini değerlendirişinde bu üç eser içerisinden *Politeia* merkeze alınmış ve yorumlama da bu eser çerçevesinde kurulmuştur. Çalışmanın bağlamı gereği de Hegel'in bu izlencesi takip edilecek ve dolayısıyla, Türkçeye çevrildiği şekliyle Platon'un *Devlet* diyaloğu ve Hegel'in bu diyaloğu değerlendirişi ele alınacaktır. Bunun yanı sıra çalışmanın bu kısmının bir diğer odağını ise *Politeia*'nın pratiğe geçiş denemesi olarak görülebilecek Platon-Dionysos ilişkisinin incelenmesi oluşturmaktadır.

Genel olarak Platon'un, özel olaraksa onun *Politeia* eserinin felsefe tarihi içerisindeki ve bu tarihin gelişimindeki rolü önemlidir. Badiou, "filozof [...] içinde dünyanın anlamını taşıyacağı tuvali için çerçeveyi kurar"[30], der ve bu tasnif Platon'un eseri için de uygun görülmektedir. *Politeia* diyaloğunun geniş çaplı yapısını Bowe şu sözlerle ifade etmektedir: "Şimdiye kadar üretilmiş en büyük felsefi ve ebedi eserlerden biri olarak neredeyse karanlığa doğan aydınlık gibidir ve felsefi, siyasi ve tarihi kapsamı ve etki alanı bakımından şaşkınlık uyandırıcıdır."[31] Eserin içeriğinin zenginliği, aynı zamanda, tarihsel süreklilik içerisinde de perçinlenmiş gözükmektedir. Annas'a göre kitabın zenginliği, üretmiş olduğu yorumlar yoluyla görülebilir, ki bunlar birbirleriyle yan yana gelemeyecek yorumlar ve okumalar gibi dursa da hepsinin metin içerisinde temellerini bulmak mümkündür.[32]

---

[30] Alain Baidou, *Platon, Sevgili Platon'umuz*, çev. Mukadder Erkan, Ali Utku, Yaşayan Platon & Çağdaş Fransız Felsefesinde Platon Okumaları, ed. Sadık Erol Er, Birdal Akar (İstanbul: Çizgi Kitabevi Yayınları, 2017), 197.

[31] Geoff S. Bowe, *Platon'un Devlet'i Üzerine Makaleler* (İstanbul: Sentez Yayınları, 2019), 11.

[32] Bu yorumların çeşitliliğini Annas, devrimcilikten muhafazakarlığa, faşizmden komünizme kadar genişleyen bir yelpaze olarak ortaya koymaktadır. Julia Annas, *An Introduction to Plato's Republic* (New York: Oxford University Press, 1981), 1. Benzer bir vurguyu Annas bir başka eserinde de *Politeia*'nın, bir antik felsefe eserinin çağdaş felsefe terimleriyle düşünülmesinin -muhtemelen- en dramatik örneği olduğunu dile getirmektedir. Julia Annas, *Ancient Philosophy – A Very Short Introduction* (New York: Oxford University Press, 2000), 23. Bunun yakın tarihli çarpıcı bir örneği olarak Badiou'nun çağdaş felsefe terimlerinin de oyuna dahil edildiği ve *Politeia*'nın günümüzde geçen uyarlaması olarak görülebilecek Platon'un Devleti eseri gösterilebilir. Bkz. Alain Badiou, *Platon'un Devleti*, çev. Savaş Kılıç, Nihan Özyıldırım (İstanbul: Metis Yayınları, 2015). Kendisinden sonraki felsefe tarihinin geniş yelpazesinde karşılık bulma durumu eğer "büyük" ya da "etki bırakan" bir filozof olmanın bir koşuluysa, benzer şekilde Hegel'in de böylesine geniş bir yelpazede karşılık bulduğunu söylemek mümkündür. Pinkard'dan aktarımla, Hegel'den çıktığı söylenebilecek felsefe akımları; varoluşçuluktan komünizme, faşizmden tarihselci nihilizme, Hristiyan dininin savunusundan

Politeia, polis'e dairdir; polis'in örgütleniş biçimlerini değerlendirir ve -dikkatli bir şekilde kullanmakla birlikte- "olması gereken" bir polis tasarımı öne sürer. Antik Yunan'ın *polis* deneyimi, Antik Yunan'ın ne'liğinin ve kim'liğinin belirleyicisi olarak görülebilir. *Polis*, "Eski Yunan dünyasının en parlak döneminin toplumsal ve siyasal örgütleniş biçimi olmuştur."[33] *Polis*'in kim'lik üzerindeki belirleyiciliği, aynı zamanda, *polis*'in içinde yer alan -modern anlamıyla- bireyin kendisini, her şeyden önce, yurttaş olarak tanımlamasında da kendini göstermektedir: "Her Yunanlı kendini, ilk önce bir yurttaş (polites) olarak algıladığından, yaşamı *polis* gerçeği ile koşullandırmıştı"[34]. Kendini *polis* üzerinden kuran, onunla ve onda var olan *polites*'in haklarıyla birlikte sorumlulukları vardı; o, *polis*'in yönetiminde etkin olmakla kendi hayatını belirlemenin ötesinde *polis*'in hayatına da etkide bulunuyordu. Bu yüzden modern dünyanın siyasal ilişkilerinde bireyin konumunda farklı bir konum söz konusu olduğunu söylemek mümkündür. Öyle ki, *polites, polis*'te olması itibariyle politiktir ve aynı zamanda, politik olmak zorundadır. Bu nedenle olsa gerek o dönemde Atina'da, *polis*'in işlerine karışmayan, sorumluluk almayan, *polis*'te iz bırakmamış olan ve bu nedenle var oluşu yersiz olarak nitelendirilen, önemsiz bireye *idiotes* denmektedir.[35] Bu konu, Freeman'ın Perikles'in Cenaze Söylevi'nden yaptığı aktarımında açıkça görülmektedir: "Siyasetle hiç ilgilenmeyen bir adamın kendi işleriyle meşgul olan bir adam olduğunu söylemiyoruz; biz onun burada hiçbir işi olmadığını söylüyoruz"[36].

Polis'in işleriyle meşgul olmak ifadesi, bu işlerle ne şekilde meşgul olunacağı veya olunması gerektiğini ortaya koymakta eksik gözükmektedir. Bu meşguliyetin nasıl'lığı, *polites*'lerin *polis* içerisindeki biraradalıklarının nasıllığını oluşturmalarının da belirleyicisi olarak görülmektedir, ki bu da

---

Tanrı teolojisinin ölümüne kadar geniş bir yelpazeyi kuşatır gözükmektedir. Terry Pinkard, *Hegel's Phenomenology – The Sociality of Reason* (Cambridge University Press, 1994), 2.

33 Mehmet Ali Ağaoğulları, *Eski Yunan'da Siyaset Felsefesi* (Ankara: V Yayınları, 1989), 1. "*Polisler, kuruluş biçimlerine, yüzölçümlerine ve nüfuslarına ilişkin farklılıklar göstermekle birlikte, özde aynı niteliklere sahiptirler. [...] "kalıcı olma" amacını içinde taşıyan polis, devletten daha kapsamlı bir kuruluş olarak tarihte yerini almıştır. Bir başka deyişle polis, yalnızca toplumsal ve siyasal bir örgütleniş biçimi değil, aynı zamanda dinsel, askeri ve ekonomik bir bütündü. Yunanlılar, bu örgütleniş biçimiyle övünüp, polisi, uygarlığı barbarlıktan ayıran önemli bir ölçüt olarak algılıyorlardı. Onlara göre siyasal bir varlık olan insan uygun düşen tek örgütleniş biçimi polisti.*" Mehmet Ali Ağaoğulları, *Eski Yunan'da Siyaset Felsefesi* (Ankara: V Yayınları, 1989), 5.

34 Mehmet Ali Ağaoğulları, *Eski Yunan'da Siyaset Felsefesi*, 5. Ek olarak Berktay'ın *Doxa* üzerinde yurttaşa dair yaptığı niteleme verilebilir: "'*Doxa' sözcüğü sadece kanaat değil, görkem ve ün anlamına da gelir ve bu anlamıyla da politik alanla doğrudan ilişkilidir. Herkesin görünüp kim olduğunu ortaya koyabileceği, bireyliğini ve benzersizliğini kanıtlayabileceği biricik alan, politikanın sürdüğü kamusal alandır ve burası bir görünümler alanıdır.*" Fatmagül Berktay, *Politikanın Çağrısı* (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2011), 46.

35 Christian Ruby, *Siyaset Felsefesine Giriş*, çev. Aziz Ufuk Kılıç (İstanbul: İletişim Yayınları, 2012), 14.

36 Charles Freeman, Mısır, Yunan ve Roma Antik Akdeniz Uygarlıkları, 254.

politikaya dair getirilebilecek bir tanımda da kendini göstermektedir.[37] Platon'un *Politeia*'sı da bu bağlamda okunabilir. O, *Politeia* ile *polis*'in örgütlenişinin nasıl'lığına dair bir tasarım sunmaktadır ve bunu yaparken de başka örgütleniş biçimleriyle karşılaştırma yoluna gitmektedir. *Polis*'in örgütlenişinin nasıl olacağına dair en net betimlemelerin ise *Politeia* eserinden ziyade Nomoi eserinde bulunabileceğini söylemek mümkündür. Bunun nedeni *Politeia* eserinde öne sürülen tasarıma, Platon tarafından, *Nomoi* eserinde içerik kazandırılmasıdır. Platon'un politik felsefesine dair getirilebilecek en geniş yorumlardan biri de bu olabilir: Platon'un *Politeia*'sı *polis*'in örgütleniş biçimine dair getirilen bir öneri niteliği taşımaktadır. Yazının devamında bu öneri, Hegel'in değerlendirmeleri üzerinden irdelenecektir.

Politeia'nın dikkat çeken unsurlarından biri, filozofların yönetici olma, *polis*'i filozofların ya da filozof kralın yönetmesi fikridir. Ona göre bu fikir, hem teklerin hem de tekleri içinde barındıran birliğin, yani toplumun mutluluğa kavuşmasının koşuludur:

> Filozoflar bu devletlerde kral ya da şimdi kral, önder dediklerimiz filozof olmadıkça, böylece aynı insanda devlet gücüyle akıl gücü birleşmedikçe, kesin bir kanunla herkese yalnız kendi yapacağı iş verilmedikçe, sevgili Glaukon, bence bu devletlerin başı dertten kurtulamaz, insanoğlu da bunu yapmadıkça tasarladığımız devlet mümkün olduğu ölçüde bile doğamaz, kavuşamaz gün ışığına. [...] Geleneğe aykırı geleceğini biliyordum; bizim devletimizin dışında, ne teklerin ne de toplumun mutluluğa kavuşacağını kolay kolay aklı almaz herkesin"[38]

Bu pasajda, ilk olarak, devletin başında olacak kişinin filozof olması belirtilmekte ve filozofluk da akıl gücü olarak nitelendirilmektedir. İkinci olarak, devlet içerisinde gerçekleştirilecek iş bölümünün akıl gücü, yani filozof tarafından belirlenmesi söylenmektedir. Üçüncü olarak ortaya koyulan tasarımın geleneğe ters düştüğü vurgulanmaktadır, ki anlaşılan odur ki gelenek içerisinde yönetici olma kriteri olarak filozof görülmemektedir. Bu filozofun yönetici olamayacağı anlamına gelmez, ancak tüm gücün filozofta toplanması ve hatta kim olursa olsun "tüm gücün" o kişide toplanması *polis* deneyimi ile zıtlıklar oluşturmaktadır. Son olaraksa, hem teklerin hem de toplumun mutluluğunun ortak olduğu ve bu ortaklığın gerçekleşme koşulunun da öne sürülen devlet tasarısı olduğu dile getiril-

---

[37] Buna bir örnek olarak Berktay'ın tanımı verilebilir: "Politika, başka şeylerin yanı sıra, bireylerin birbirleriyle etkileşim ve ortaklık içinde giriştikleri özgür, gönüllü eylemler aracılığıyla kendilerini yarattıkları, ortaya koydukları bir sahne; politikanın yer aldığı kamusal alan da, her şeyden önce, insanların birbirlerini tanıması ve söyleşmesi üzerine kurulu 'insanlararası bir alan'dır ve yurttaşlar bir kamusal alanda bir araya gelip kolektif sorunlar üzerinde tartışarak karara vardıkları zaman gerçek ifadesini ve anlamını bulur." Fatmagül Berktay, Politikanın Çağrısı, 39.

[38] Platon, *Devlet*, çev. Sabahattin Eyboğlu, M. Ali Cimcoz (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2015), 473e, 182.

mektedir.[39]

Burada önemli olan nokta odur ki, hem teklerin hem de toplumun mutluluğunun ortaklığı fikri, bir 'fikir' olarak *polis* deneyimi içerisinde içerilmektedir.[40] Ancak bu fikrin tezahürleri, Sokrates'in ifadelerinden anlaşılan o ki, deneyimde fikri sergileyememiş ya da eksik sergilemiştir ve getirilen devlet önerisi, bu eksikliğin tamlığa kavuşturulması için durmaktadır. Hegel'e göre bu tamlığın sağlanması için Platon, "filozofların yönetmesi gerektiğini söylerken tüm meselenin evrensel ilkeler yoluyla belirlenmesine işaret etmektedir"[41]. Platon'un *Politeia* aracılığıyla *polis*'i evrensel ilkeler yoluyla belirleme isteği, bir teori ortaya koymaktı ve Hegel açısından bu anayasanın muhtevası bakımından yetersizdi:

> Gel gör ki teori yapmak bir anayasa için yeterli değildir; onu oluşturan bireyler değildir, o tarih içinde gelişen tanrısal ve tinsel bir şeydir. Dünya tini öylesine güçlüdür ki, onun karşısında bir bireyin düşünceleri hiçbir şeydir ve bu tür düşünceler bir önem taşıdıkları, yani gerçekleştirilebildikleri zaman da evrensel tinin bu gücünün ürününden başka bir şey değillerdir.[42]

Çalışma açısından bir diğer önemli nokta ise, hatırlanacağı üzere, Platon'un Dionysos ile kurmuş olduğu ilişkidir. Dolayısıyla Platon'un salt teori oluşturmakla yetinmediği, oluşturduğu teoriyi uygulamak için eyleme geçtiği öne sürülebilir. Ancak Hegel'e göre "Platon'un bir yasa-koyucu olması fikri çağa uygun değildi; Solon ve Lykurgos yasa-koyuculardı, ama Platon'un zamanında böyle bir şey uygulanabilir değildi"[43]. Ancak Platon, Dionysos ile teorisinin pratikte karşılık bulması için ilişkiye girmişti. Büyük umutlarla gelişen bu ilişkinin sonu, bir bakıma umutların yitimine sebep olmuştu. Bunun nedenleri çeşitlendirilebilir. Örneğin hem Platon'un hem de Dionysos'un kurdukları ilişkide birbirlerine amaç olarak değil, araç olarak baktıkları söylenebilir. Dionysos, ün ve saygı için Platon'u; Platon ise teorisinin gerçekleşmesi için Dionysos'u, hedefe giden yolda araç olarak görmüştür. Nihayetinde, Platon ve Dionysos arasında kurulan ilişkinin Platon'un istediği bir ilişki formuna ulaşamadığını söylemek mümkündür.

Platon, yönetime gelecek kişinin ya da yönetimde olan kişinin İdea'ya

---

[39] Allen'ın ifadesiyle Platon, "*felsefenin olumlu bir şekilde politikayı etkileyebileceğini ve etkilemesi gerektiğini düşünmenin teorik zeminini hazırladı ve dahası, diyaloglarını yazarak bu teoriye göre hareket etti.*" Danielle S. Allen, *Platon Neden Yazdı?*, çev. Ayşe Batur (İstanbul: İletişim Yayınları, 2011), 173.

[40] *"[...] devletler bireylerin yaptıkları şeylerse, buna karşılık bireyler de devletlerin onları yaptığı şeydir."* Jean Brun, *Platon ve Akademia*, çev. İsmail Yerguz (Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2007), 112.

[41] Hegel devamında ekler; "*Modern devletlerde bu çok daha fazla gerçekleşir, çünkü temellerini gerçekten de evrensel ilkeler oluşturur -şüphesiz hepsinin değilse de çoğunun.*" G. W. F. Hegel, *Felsefe Tarihi - Platon'dan Orta Çağ Felsefesine* (Cilt 2), çev. Doğan Barış Kılınç (İstanbul: NotaBene, 2019), 29.

[42] G. W. F. Hegel, *Felsefe Tarihi - Platon'dan Orta Çağ Felsefesine*, 14.

[43] G. W. F. Hegel, *Felsefe Tarihi - Platon'dan Orta Çağ Felsefesine*, 15.

sahip olmasını kurgulamış ve bu bağlamda bir yönetici olan Dionysos'u İdea'ya sahip kılma misyonuyla harekete geçmiştir. Ancak Platon'un denklemi Hegel açısından oldukça kusurlu yanlar içermektedir. Ona göre, "[...] İdea dünyada ortaya çıkar ve hiçbir güçlük yaşanmaz, ama yönetenlerin İdeaya sahip olması şart değildir."[44].

> [...] Mutlak güç olarak İdea şüphesiz kendini tarihte gerçekleştirmek zorundadır; başka bir deyişle, dünyayı Tanrı yönetir. Ancak tarih İdeanın doğal bir şekilde kendini geliştirmesidir, İdeanın bilinciyle değil. [...] İdeanın gerçekleşmesi, o nedenle, düşüncelerin ve Kavramların dolaysız ve tikel ereklerle birbirine karışmasıyla meydana gelir. Bundan dolayı, sadece bir yanıyla düşünceler yoluyla üretilir, başka bir yanıyla ise koşullar yoluyla, araçlar olarak insan eylemleri yoluyla.[45]

Buradan hareketle söylenebilir ki, Platon'un İdea'sı içeriksizdir ve bu nedenle de soyuttur. Çünkü o, insanların belirleyiciliğini ortadan kaldırmış, İdea'nın doğal gelişimini, İdea'nın kendi kendini geliştirmesini göremiştir. Platon'un *Politeia*'sı, bu nedenle olsa gerek, bir dizi varsayımı şart koşmaktadır. Bu varsayımlar diyalog boyunca izlenebilmektedir. Bununla birlikte mükemmel bir yönetim kurma tasarısı ortada olmakla birlikte, bu tasarıya hem diyalog içerisinde hem de Platon'un Dionysos ile kurduğu ilişkinin sonucu olarak gerçekleşme imkânı pek de mümkün olmayan bir tasarı olarak bakılır. Ancak Hegel bu mümkün olmayışı tasarının mükemmelliğine bağlamamaktadır:

> Platoncu *Politeia*, o nedenle, insanlık onun resmettiği üstünlükten yoksun olduğu için değil, tersine bu üstünlük insanın gereksinimlerine karşılık veremediği için bir kuruntu olacaktır. Zira reel olan, rasyoneldir. Bununla birlikte, bilinmesi gereken nokta da reelin tam olarak ne olduğudur; sıradan yaşamda her şey reeldir, ama fenomenal dünya ile realite arasında bir fark vardır. Reel olan, doğada varlık kazanan bir ağaç, bir ev, bir bitki gibi keyfilik ve olumsallık gösteren dışsal bir varoluşa da sahiptir.[46]

Hegel'in Platon'un politik felsefesini ve dolayısıyla da *Politeia*'yı değerlendirişi belki de tek bir söz öbeğine indirgenebilir. Hukuk Felsefesinin Prensiplerinin Önsöz'ünde Hegel Latince bir deyimi evirerek şunu söyler: "Hier est die Rose, Hier tanze / Gül burada, burada raks et"[47]. Hegel'in Platon'un politik felsefesine dair değerlendirmesi, geniş bir yorumla, bu söz altında toplanmaktadır. Bunun nedeni, Platon'un teorisini oluştururken 'gül'ü hesaba katmamasıdır.[48]

---

[44] G. W. F. Hegel, *Felsefe Tarihi - Platon'dan Orta Çağ Felsefesine*, 28.

[45] G. W. F. Hegel, *Felsefe Tarihi - Platon'dan Orta Çağ Felsefesine*, 27.

[46] G. W. F. Hegel, *Felsefe Tarihi - Platon'dan Orta Çağ Felsefesine*, 86.

[47] G. W. F. Hegel, *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*, 37.

[48] Bu genel ifade, bir doğruluk payına sahip olabilse de genişliği itibariyle yanıltıcı ve eksik olacaktır. Bunun nedeni Hegel'in hiçbir zaman Platon'u çağının tinini kavrayamayan biri ola-

Hegel'de Aristoteles'in Politik Felsefesi

Modern dünyanın Aristoteles'i olarak anılan[49] Hegel'in gözünde "*şimdiye dek ortaya çıkmış olan tüm bilimsel dâhilerden en zengin ve derin olanı Aristoteles'tir – sonraki hiçbir çağ onun gibi bir insanı üretebilmiş değildir.*"[50]. Hegel, devamında, Aristoteles'i bu şekilde nitelendirmesinin gerekçesini daha açık hale getirmektedir: "*Yazılarının genel karakteri bakımından Aristoteles'in, ilgisini insan kavrayışlarının tüm çevresine genişletmiş, edimsel evrenselin tüm alanlarına nüfuz etmiş ve bunların hem zenginliğini hem türlülüğünü Kavramın buyruğu altına getirmiş olduğunu söylemek mümkündür.*"[51] Bu yüzden olsa gerek, Hegel'in deyişiyle, "*kimse onun kadar kapsamlı ve spekülatif değildir*"[52]. Çalışmanın kapsamı ve bağlamı gereği, Aristoteles'in düşünsel zenginliği içerisinde onun *Politika* eseri, bu eseri Hegel'in ne şekilde ele aldığı merkezde olacaktır.

> İlk olarak, eğer daha eski düşünürler tarafından etraflıca söylenmiş herhangi bir şey varsa, yorumlamaya çalışalım; sonrasındaysa bir araya getirdiğimiz anayasaların ışığında devletlere neyin zarar verdiğini ve koruduğunu, ve ne tür anayasaların koruduğunu ya da zarar verdiğini, ve bazılarının iyi bazılarınınsa kötü bir şekilde yönetilmesine neyin neden olduğunu ortaya çıkarmaya çalışalım. Bu çalışma gerçekleştiğinde hangi anayasa en iyidir ve hangisi tercih edilmelidir ve ne tür yasalar ve geleneklerin kullanılması gerekir, muhtemelen daha açık bir şekilde göreceğiz.[53]

Platon'a dair söylenenlerden sonra *Nikamakhos'a Etik*'in son pasajından alınan bu aktarım, Raffaello'nun ünlü freskiyle birlikte düşünülebilir. Platon'a karşın Aristoteles, 'iyi' bir *polis* düzeninin ve bu düzenin anayasası-

---

rak görmemesidir. Platon, ona göre, çağının tinini düşüncede kavramıştır ve *Politeia* da salt gerçekleşme imkânı üzerinden tartışılacak bir metin değildir. *"Platoncu İdeanın içeriğini incelediğimizde, Platon'un aslında Grek ahlakını tözsel tarzına göre sunmuş olduğu açıklık kazanacaktır, çünkü Platoncu Politeia'nın gerçek içeriğini oluşturan şey Grek devlet-yaşamıdır. Platon soyut teori ve ilkelerle oyalanacak bir insan değildi; onun hakikat aşkıyla dolu zihni hakikati tanıyıp sunmuştu ve bu da onun içinde yaşadığı dünyanın hakikatinden, hem onda hem de Yunanistan'da yaşayan tek bir tinin hakikatinden başka bir şey olamazdı. Kimse çağının ötesine atlayamaz, çağının tini onun kendi tinidir de; ama mesele bu tini içeriğiyle tanımaktır."* G. W. F. Hegel, *Felsefe Tarihi - Platon'dan Orta Çağ Felsefesine*, 86. Hyppolite bunu şu şekilde açıklamaktadır: *"O sadece çökmek ve ortadan kaybolmak üzere olduğu bir anda antik kentin gerçekliğinin ayrıntılarına inmiş, İdeasını ele geçirmişti. Antik kentten, onu içeriden yıkan ve onun çöküşüne yol açan bireyciliğin huzursuluğunu saf dışı etmeye çalışmıştı."* Jean Hyppolite, *Marx ve Hegel Üzerine Çalışmalar*, çev. Doğan Barış Kılınç (İstanbul: Doğu Batı Yayınları, 2016), 148.

[49] Terry Pinkard, *Hegel's Phenomenology – The Sociality of Reason*, 2.

[50] G. W. F. Hegel, *Felsefe Tarihi - Platon'dan Orta Çağ Felsefesine*, 105.

[51] G. W. F. Hegel, Felsefe Tarihi - *Platon'dan Orta Çağ Felsefesine*, 105.

[52] G. W. F. Hegel, Felsefe Tarihi - *Platon'dan Orta Çağ Felsefesine*, 105.

[53] Aristotle, Nicomachean Ethics, çev. W.D. Ross, d. J. O. Urmson, *The Complete Works of Aristotle*, ed. Jonathan Barnes (New Jersey: Princeton University Press, 1995), 1181b, 4003.

nın nasıl olması gerektiğini sormaktan önce, tek tek ve birbirlerinden ayrışan, bu ayrımlarda farklı deneyimlerin sergilendiği, farklı sonuçların elde edildiği bilgileri toplamaya girişir. Bu, Platon'u yeryüzünü yadsıyan bir filozof yapmaz; ancak, Aristoteles'e kıyasla Platon'un yeryüzü ile kurduğu bağın çok da sıkı olmadığı söylenebilir.[54] Platon'a karşın Aristoteles, bir 'toplayıcı' olarak nitelendirilebilir. Bununla birlikte, Platon da bir 'toplayıcı' idi. Kendisinden önceki felsefe, onun felsefesinde içerilmektedir. Nitekim, politik felsefesi de hem kendisinden önceki filozofları hem de *polis* deneyimlerini ve yaşantılarını içermektedir.[55] Ayrım, 'toplayıcı'lık üzerinden bu bağlamda çizilemese de Platon'un tasarladığı *polis*'in bir 'gereklilik'e dayanmasına karşı Aristoteles'te -Platon'daki keskinliğe kıyasla- bir 'gereklilik' ile karşılaşılmamasıdır. Platon'un tasarısı, "İyi bir *polis* düzeni için ne(ler) gereklidir?" sorusundan hareket eder ve tasarı, bu soruyu dayanak olarak kendisine almaktadır. Aristoteles'te de benzer bir soru ile karşılaşmak mümkün olsa da -hatları keskin çizgilerle belirlenmiş ve içeriklendirilmiş- bir tasarı ile karşılaşılmamaktadır. O, yeryüzüne bir tasarı sunmak yerine yeryüzünde 'olan' ile ilgilenir gözükmektedir. 'Olan' ile 'olması gereken' arasındaki gerilim, Aristoteles'in *Politika* eserine de sirayet etmiştir. Aristoteles'te de 'olması gereken' fikri mevcut olsa da iki filozofun yaklaşımı birbirinden ayrılmaktadır: Platon, 'olması gereken'i 'olan'ı yadsıyarak öne sürerken Aristoteles, 'olması gereken'i 'olan'ın içerisinden, 'olan'ın değerlendirilmesinden elde etmektedir ve bu nedenle olsa gerek, Platon'un tasarısının keskin hatlarından uzak bir 'olması gereken' ile karşılaşılmaktadır. Hegel'in ifadeleriyle, Aristoteles, "*Platon'unki gibi bir devlet betimlemeye çalışmamış, sadece anayasa konusunda en iyilerin yönetmesi gerektiğini belirtmiştir.*"[56].

Hegel'in, Platon'a kıyasla, Aristoteles'in *Politika*'sını kapsamlı bir değerlendirmeye tabi tutmadığı görülmektedir. Hegel'in değerlendirmesinin kısalığının nedeni, bazı noktaların belirtilmesinden sonra kendisinin ifadesiyle şu şekildedir: "*Geri kalanı itibarıyla Politika, devletin içsel unsurları hakkında bizi bugün bile bilgilendirecek bakış açılarını ve çeşitli anayasaların bir betimlenişini içermektedir; ancak bu betimleme antik ve modern devletlerin temellerinde yatan farklı ilkelerden ötürü artık aynı öneme*

[54] Bu ifadelerde, bir yönüyle ayrımı ifade etmeye çalışmakla birlikte, birbirinden ayrı kutuplarda yer alan filozofları tarif etme niyeti taşınmamaktadır. Bu ne çalışmanın bağlamı ne de Hegel'in düşüncesinde böyledir. Dolayısıyla Platon ve Aristoteles'i birbirlerinden koparma, onları keskin bir çizgiyle ayırma gayesi taşınmamaktadır.

[55] Bu bağlamda en açık sergilenişi, Platon'un kendi polis deneyimleri içerisinde gelişen farklılaşma ve değişimlerin, bir yönüyle oluş ve bozuluşların, hem hayatına hem de felsefesine yaptığı etkiyi açıkladığı 7. Mektup'u gösterilebilir. bkz. Plato, Letters -VII, çev. Glenn R. Morrow, *Plato Complete Works*, ed. John M. Cooper, D. S. Hutchinson (Hackett Publishing Company, 1997), 1646-1667.

[56] G. W. F. Hegel, *Felsefe Tarihi - Platon'dan Orta Çağ Felsefesine*, 180.

sahip değildir."[57]. Peki Hegel'in vurguladığı önemli noktalar nelerdir? İlk olarak, Aristoteles'in "politik felsefeyi pratik felsefenin genel toplamı olarak" ve "devletin ereğini de genel mutluluk olarak"[58] görmesini belirtmektedir.[59] İkinci olaraksa, modern devletin ilkesiyle çelişen bir ilkeyi vurgulamaktadır:

> Aristoteles öne birey ve haklarını koymamakta, tersine devleti özü gereği bireyden ve aileden, tam da onların tözselliğini oluşturduğu için, daha yüksek bir şey olarak görmektedir. [...] Bireyin tikel iradesinin mutlak olarak başlangıç noktası yapıldığı -öyle ki, tüm insanlar oylarını kullanarak neyin yasa olması gerektiğine karar verirler ve böylelikle de devlet oluşur- modern ilkenin doğrudan zıddıdır bu. Fakat Platon'da olduğu gibi Aristoteles'te de devlet, ereği pratik bakımdan en yüksek olduğu için, prius'tur, tözseldir, başlıca olandır.[60]

İnsanı '*zoon politikon*', yani politik canlı olarak tanımlayan Aristoteles için *polis*, politik canlı'nın sadece mekânı değil, aynı zamanda, imkânıdır. Aristoteles'e göre *polis*, -Platon'un 'birlik' arayışı ve bu arayışın bir sonucu gibi gözüken ayrımların ortadan kaldırılmasının aksine- farklı olanların birbirleriyle kurdukları bir ortaklık biçimidir ve ortaklık paylaşıma dayanmaktadır: "*Hiçbir şeyi paylaşmamaları besbelli olanaksızdır; tek bir devletin tüm üyeleri, en azından, o devletin arazisini paylaşırlar.*"[61]. Aristoteles bunun devamında, Platon'un *Politeia*'daki tasarısının eleştirilişine bir geçiş olarak, neyin paylaşılıp neyin paylaşılmaması gerektiği sorusunu öne atmaktadır? Aristoteles, buradan hareketle, Platon'un ayrımları ve ayrılıkları yadsıyan birlik tasarısının kusurunu şu sözleriyle dile getirmektedir:

> Gitgide daha çok birlik olan bir devlet, devlet olmaktan çıkacaktır. Bir devlette sayıların (çeşitlerin) çokluğu doğaldır; çokluktan birliğe doğru gittikçe devletliği azalır ve gitgide aileleşir, aileden de bireye döner. Böyle diyorum, çünkü aile apaçık, devletten daha çok birliktir; birey de aileden. Dolayısıyla, böyle bir birlik sağlama olanağı olsa bile, ondan kaçınmalıdır; bu yol devleti yıkar. Çünkü, devlet yalnızca insanlardan oluşmaz, ayrı ayrı türde insanlardan meydana gelir; hepsi birbirinin aynı olan insanlarla bir devlet yapamazsınız.[62]

Buradan hareketle denebilir ki Aristoteles'e göre Platon'un tasarısı, uygulanması istenmeyen bir şey olmanın ötesinde, aynı zamanda bir yönetim

---

[57] G. W. F. Hegel, *Felsefe Tarihi - Platon'dan Orta Çağ Felsefesine*, 179.

[58] *"[...] bütün topluluklar şu veya bu iyi şeyi amaçladıklarına göre, toplulukların en üstünü ve hepsini kapsayanı da en yüksek iyi'yi amaç edinecektir."* Aristoteles, *Politika*, çev. Mete Tunçay (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2016), 11.

[59] G. W. F. Hegel, *Felsefe Tarihi - Platon'dan Orta Çağ Felsefesine*, 177.

[60] G. W. F. Hegel, *Felsefe Tarihi - Platon'dan Orta Çağ Felsefesine*, 178. - "Çünkü bütün, parçadan önce gelmelidir." Aristoteles, *Politika*, 12.

[61] Aristoteles, *Politika*, 39.

[62] Aristoteles, *Politika*, 40.

tasarısı da değildir; çünkü onun, Aristoteles'in bir *polis*'in içsel öğesi olarak gördüğü farklılıkları yadsıması nedeniyle, *polis*'e dair bir tasarı olması da yadsınmaktadır.[63] Platon'un Aristoteles'e göre 'etraflıca belirlenmiş ve içeriklendirilmiş' tasarısı, politik olanın muhtevasını görmezden gelmektedir. O, eylem alanını bir kalıba dökme ihtiyacı duymuş, bunun için de kimi eylemlerde bulunmuştur. Bu eylemin ortaya koyuluşu Dionysos ile olmuş ve başarısızlıkla sonuçlanmıştı. Buradan hareketle, Platon-Dionysos ilişkisine hem benzer hem de bu ilişkiden oldukça farklı bir ilişki olan Aristoteles-İskender ilişkisine geçilebilir.

Aristoteles'in politik felsefesinin Platon'dan ayrılan unsurları, aynı zamanda, onun İskender ile kurduğu ilişkinin belirlenimini de oluşturmaktadır. Bu belirlenimin açılımında, ilk olarak, ilişkinin kuruluş biçimi ve seyri; ikinci olarak, ilişkinin taraflarının birbirlerine yaklaşımları; son olarak, ilişkinin sonucu açısından ayrımlarla karşılaşılmaktadır. Philippos'un oğlu İskender'in genç yaşta eğitimini üstlenen Aristoteles, dönemin en önemli entelektüel simalarının başında gelmekteydi.[64] Bu ilişki karşı tarafın talebi doğrultusunda olmuş ve kurulan ilişki hem Aristoteles hem de İskender açısından birçok açıdan geliştirici olmuş gözükmektedir. Hegel, Aristoteles ve İskender arasındaki ilişkinin dinamiklerini şu sözlerle özetlemektedir:

> İskender'in eğitimi spekülatif felsefenin pratikte yararsız olduğu konusundaki alelade konuşmaları tümüyle çürütmüştür. Platon'un Dionysos'ta bulduğu öğrenciden değerlisini Aristoteles İskender'de bulmuştu. Platon'un büyük ilgisi bir devlet ideali olan *Politeia* idi; bunun gerçekleşmesini sağlayabilecek bir kişiyle ilişkiye giriyordu, dolayısıyla birey onun açısından bir araçtan ibaretti ve bu ölçüde onun için önemsizdi. Aristoteles'te ise böyle bir amaç söz konusu değildi, o sadece basit bireyi önünde buluyordu ve ereği de bireysellik olarak bireyselliği yetiştirip geliştirmekti.[65]

Aristoteles'in bireyselliği önemseyen, onu eğitmeye ve geliştirmeye yönelen tutumu, görülmektedir ki, İskender ile kurduğu ilişkinin belirleyicisi olmuştur. Platon'un gözünde Dionysos, tasarısını hayata geçirebilecek bir yöneticiden fazlası değil gibidir. Önemli olan tasarı ve onun uygulanabilirliğidir. Aristoteles'in ise elinde hazır bulunan ve uygulamaya sokulması için beklenen veya mücadele edilmesi gereken bir tasarısı bulunmamaktadır. Ancak elinde tasarısı olmayan Aristoteles'in karşısında döneminde önemli izler bırakmış yöneticilerden biri olacak olan İskender bulunmaktadır. O, karşısında duranı ve onun gelişim sürecini önemser gözükmekte

---

[63] "Platoncu bir şehrin gerçekten kuruluşunu görebilseydik, birlik konusundaki sözlerimiz daha çok aydınlanırdı: Böyle bir şehir, ya Sparta'da olduğu gibi ortak sofralarda yemek yiyen topluluklara ya da Atina'da olduğu gibi dernek ve kabilelere bölünerek, parçaları birbirinden ayrılmadıkça kurtulamazdı." Aristoteles, *Politika*, 49.

[64] Charles Freeman, Mısır, Yunan ve Roma Antik Akdeniz Uygarlıkları, 301.

[65] G. W. F. Hegel, Felsefe Tarihi - Platon'dan Orta Çağ Felsefesine, 109.

ve bu nedenle de Platon gibi hazır bir kalıbı ilişkinin belirleyici unsuru haline getirmemektedir. Bireyi ve bireyselliğin araç haline getirilmemesi de -Hegel'in vurgusu üzerinden- ilişki dinamiklerinin farklılıklarının temel belirleyicisi olarak görülebilmektedir.

Solon ve Peisistratos'un Yansımaları: Platon-Dionysos versus Aristoteles-İskender

Gelinen aşamada, ilk olarak, Solon ve Peisistratos ilişkisinin genel hatlarıyla değerlendirilmesi ve Hegel'in bu ilişkiyi yorumlayışı; ikinci olarak, Hegel'de Platon'un politik felsefesinin ana unsurları; son olarak, Hegel'de Aristoteles'in politik felsefesinin temel unsurları incelendi. Geriye, Solon-Peisistratos ilişkisindeki dinamiklerin hem Platon-Dionysos hem de Aristoteles-İskender ilişkisindeki yansımalarının ortaya çıkarılması ve buradan hareketle, Platon ve Aristoteles'in politik felsefelerinin ve özel olaraksa 'anayasa'ya dair yaklaşımlarının Solon-Peisistratos ilişkisi bağlamında nerede durduğunun gösterilmesi kalmıştır.

Platon'un anayasası, en genel itibariyle, *Politeia*'dır ve bu anayasanın bir nevi detaylandırılmış hali ise *Nomoi* içerisinde serimlenmektedir. Onun anayasa sistemi ve anayasalar tasnifi, ortaya koyulan *polis* tasarısının perspektifinden okunabilir. En iyi yönetim olacak olan bu *polis* tasarısını takip eden yönetim biçimleri ve anayasalar, en iyi yönetimden kopan, dolayısıyla bozulmaya uğramış, yozlaşmış anayasalar ve yönetimlerdir. En iyi yönetim bir monarşi ya da aristokrasi biçiminde olabilir ve hiyerarşik olarak bunu takiben timokrasi, oligarşi, demokrasi ve tiranlık gelir. Platon, bu yönetim biçimleri arasında bir geçişliliği de göstermektedir. Timokrasi, en iyi yönetim biçiminden çıkar; çünkü o yönetimin başındakilerin kendi iç çatışmaları, hırsları, şan ve şöhret düşkünlüklerine dayanır. Oligarşi, timokrasiden çıkar; çünkü timokrasinin getirisi olan şan ve şöhret düşkünlüğü, zenginliğin kanunlar önündeki üstünlüğünün zeminini de hazırlar ve bu yolla oligarşi sadece zenginliğin ve zenginlerin gözetildiği bir düzene dönüşür, ki bu düzende zengin olmayanın da düzen içinde hakkı gözetilmemektedir. Demokrasi, oligarşiden çıkar; çünkü oligarşi toplumu ikiye böler ve düzen, bir düzensizliği doğurur. Düzenin devamı içinse gerekli olan bu ikiliğin ortadan kaldırılması ve eşitliğin sağlanmasıdır. Tiranlık, demokrasiden çıkar; çünkü oligarşinin ikiye böldüğü topluma itiraz olarak ortaya çıkan ve ondan doğan demokrasi, bir nevi, toplumu tek teklere böler ve bu da düzensizliği doğurur: Platon'un deyişiyle, "*Bir düzen panayırıdır demokrasi!*"[66]. Bu düzen panayırının kaynağı sınırsız özgürlüktür ve sınırsız özgürlüğün götürdüğü yer ise köleliktir: "*Aşırı özgürlüğün tepkisi, insanda da, toplumda da aşırı bir kölelikten başka bir şey olamaz sanı-*

[66] Platon, *Devlet*, 285 – 557d.

rım."[67]. Herkesin eşitliği ve özgürlüğü, bu anlatımda, herhangi birinin eşitsizlik talep etme özgürlüğünü de garanti altına almakta ve zorba ya da tiran için geriye eşitleri ve özgürleri kendi talepleri doğrultusunda hareket etmeye 'ikna etmek' kalacaktır. Bu nedenledir ki demokrasinin özgürlük panayırı, kendisinden çıkan bir tiranın yönetimi yoluyla sahneden kalkacaktır.

Aristoteles'e gelindiğindeyse, Platon'un tasnifi ile ortaklaşabilecek unsurlar bulunabilse de temel bir ayrım söz konusudur: Platon'un tasarladığı yönetimin dışında kalan yönetim biçimleri bozulmuş ve yozlaşmış düzenler iken, Aristoteles'in deneyim alanının çeperini gözeten yaklaşımında yozlaşma ve bozulma 'ortak iyi'nin gözetilmesi veya gözetilmemesi üzerinden kurulur. Bu nedenle tiiranlık da oligarşi de demokrasi de 'iyi' bir düzen olabilir. Ortak yaşamanın mekânı ve imkânı olan *polis*'in yönetiminde 'iyi' olanın kriteri de bu 'ortaklık'ın gözetilmesi üzerinden temellendirilir. Dolayısıyla ortak iyiliği amaçlayan bir kişinin yönetimi krallık; bir kişiden çoğunun, ama bir azlığın yönetimi ise Aristokrasi; bütün topluluğun iyiliği için yurttaşların hepsinin uyguladığı yönetim ise *Politeia*'dır. Ortak iyiliğin tersine tek bir kişinin çıkarı için yönetim ise krallığın karşıtı tiranlıktır; zenginlerin çıkarı için azınlık bir grubun yönetimi ise aristokrasinin karşıtı oligarşidir; yoksulların çıkarı için çokluğun yönetimi ise *Politeia*'nın karşıtı demokrasidir. Yine de bu ayrımların Aristoteles'in yaklaşımını anlamak için yeterli olduğunu söylemek mümkün gözükmemektedir. O, eylem alanında çeşitliliğin ve bu çeşitliliğin ortaya çıkarabileceklerinin bilincindeydi ve bu nedenle de deneyim alanı içerisinde 'toplayıcı' bir filozoftu:

> Yasaları oluştururken, bir ülkeye hangi anayasanın yararlı olduğunu anlayabilmek için insanın yalnızca kendi ülkesinin geçmiş tarihini incelemek değil, aynı zamanda başka ülkelerin anayasaları hakkında da bilgi sahibi olmak ve çeşitli anayasaların hangi ülkelere uyduğunu da öğrenmek, araştırmak yararlıdır.[68]

Platon'un eksiksiz bir anayasa ve bu yolla da eksiksiz bir düzen kurma girişimine karşın, Aristoteles eksiksiz bir düzen fikrinden uzak durmaktadır. Ona göre yasalar ortak yaşayan insanlar aracılığıyla iyileşebilir ya da kötüleşebilir.[69] Hegel de bir yandan eksiksiz bir anayasa fikrine sıcak

---

[67] Platon, *Devlet*, 294 – 564a.

[68] Aristoteles, *Retorik*, çev. Mehmet H. Doğan (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1995), 1360a, 48.

[69] Bu yaklaşımın Platon'da da içerildiği söylenebilir. Öyle ki *Politeia* eksiksiz bir düzen değildir. Çünkü bozuk düzenler bu 'mükemmel' düzen içerisinden ortaya çıkar: *"Zor bulunur sizin kurduğunuz gibi bir devlet, ama her doğan şey çürümek zorundadır sonunda; sonsuz olamaz sizin düzen de, o da bozulur, dağılır bir gün. Nasıl mı dağılır? Yalnız toprağa kök salan bitkiler değil, toprağın üstünde yaşayanların canlarıyla bedenleri de bir kısır olur, bir verimli. Kısırlıktan verimliliğe, verimlilikten kısırlığa geçişler her varlığın gelişme çemberinin kapandığı*

bakmazken, aynı zamanda bir ulus için eksiksiz olabilecek bir anayasanın başka bir ulus için eksiksiz olamayabileceğini söyler, ki bu da Aristoteles'in yaklaşıma yakın bir kavrayıştır:

> [...] bir ulus açısından eksiksiz olacak bir anayasa belki de her ulusa uygun görülmeyecektir. O nedenle, gerçek bir anayasanın insanların şimdiki hallerine uymadığı söylendiğinde, bir ulusun anayasası ne kadar üstünse, ulusu da o kadar üstün hale getirdiğini hiç şüphesiz akılda tutmalıyız; ama öte yandan, ortak bir şekilde tatbik edilen ahlak canlı anayasayı oluşturduğu için, soyutluğu içindeki anayasa bağımsızlığı itibarıyla hiçbir şey değildir; kendini ortak ahlakla ilişkilendirip halkın canlı tiniyle dolmalıdır. [...][70]

Platon'da eksik olan ve Aristoteles'te tamamlanmaya çalışılanın, Hegel'in belirttiği şekliyle soyutluğu içindeki anayasanın ortaklaşması, toplumun anayasası haline gelmesidir. Bu ayrım ile Solon ve Peisistratos arasındaki ilişkide de karşılaşılmaktadır. Solon-Peisistratos, Platon-Dionysos ve de Aristoteles-İskender ilişkilerinin ortaklaştığı zeminle de bu noktada karşılaşılmaktadır. Hatırlanacağı üzere Solon, demokratik yasalar geliştirmiş ancak bu yasaları taşıyacak bir yönetimi oluşturamamıştır. Onun tasarısında iyi yasaların bir yöneticiye ihtiyacı bulunmamaktaydı. Ancak halk bir yönetici bekliyordu. Solon'un gözünde halk, tıpkı Platon'un gözündeki Dionysos gibi araçsal konumda gözükmektedir. Öyle ki, Solon, yasaların iyiliğini halkın iyiliğine tercih etmiş gözükmektedir. Onun tasarısının dışına çıkan bir öneri ve isteğe direnmiş, yasalarından taviz vermemiştir. Bu taviz vermeyiş, yasalarının toptan ortadan kalmasına sebep olabilecek bir sonuç doğursa da o, halkın 'başa geç' çağrısına kulak asmamış, yasalarının buyurduklarının dışına çıkmamıştır. Bir nevi Solon'un yasaları, Solon'dan bağımsızlaşmıştır. Bu bağımsızlığın iki yönü vardır. İlk olarak, Solon, kendi oluşturduğu yasalarının bağımsızlığı altında yasalarına bağımlı hale gelmiş ve onları mutlaklaştırmış gözükmektedir. İkinci olaraksa, Solon'un yasalarının bağımsızlığı, Peisistratos'un yönetimine bağımlı hale gelmiş ve ancak bu yolla yasallaşmıştır. Bir tarafta tiranlık karşıtı Solon, diğer yanda ise tiran olmak isteyen Peisistratos bulunmaktadır. Bir taraftan Solon'un yasaları vardır, diğer taraftaysa tiran olduktan sonra Peisistratos'un bu yasaları uygulaması yer almaktadır. Bu nedenledir ki Solon'un düşünceleri Solon ile birlikte değil, Solon'a karşı uygulamaya geçmiş ve ortaklığın parçası haline gelmiştir. Peisistratos'un Solon'un yasalarını uygulaması yoluyla bu

zamanlarda olur. [...] Devleti yürütmek üzere yetiştirdiğimiz insanlar ne kadar akıllı, ne kadar görgülü olursa olsunlar, kısırlığın nerede bitip, verimliliğin nerede başlayacağını bilemeyecekler. [...] Demir gümüşe karışacak, tunç altına ve bundan öyle bir haksızlık, öyle bir densizlik, düzensizlik doğacak ki, karışma olan her yerde insanlar birbirine girecek birbirine diş bileyecek. İşte budur kaynağı anlaşılmazlığın, nerede olursa olsun!" Platon, *Devlet*, 546a – 547a, 270-2. Pratik, bu mükemmel düzeni zedeler. Ama aynı zamanda onun mükemmelliğinden bir şey yitmez. Çünkü yiten deneyim alanıdır, tasarının kendisi değil. Deneyim alanındaki bozulma ise deneyimin muhtevası gereğidir.

[70] G. W. F. Hegel, Felsefe Tarihi - Platon'dan Orta Çağ Felsefesine, 87.

yasalar *polis*'in ortaklığının vazgeçilmez bir unsuru haline gelmiş ve yasalar halkın düşüncesinde ve de eyleminde kendine yer bulduktan sonra ortaklığın savunusu yasaların da savunusu haline gelmiştir. Nitekim, Hegel'in deyişiyle "bir halkın anayasasının zemini onların yaşam koşulları ve gelenekleridir"[71] ve bu zemini sağlayan da Peisistratos olmuştur. Nihayetinde Solon'un yasaları ortaklığın bir unsuru haline geldikten ve insanların alışkanlıklarında var olduktan sonra Solon'un başlangıçta insanlardan talep ettiği gerçekleşmiş, halk tiranlığı gereksiz görmüştür. Bu nedenle olsa gerek, Solon gittikten sonra Peisistratos ile halkın yaşamında vücut bulan yasalar, Peisistratos gittikten sonra soyunun tiranlık iddiasının halk tarafından boşa düşürülmesine neden olmuştur.

Platon'un Dionysos ile kurduğu ilişki, Solon'un halk karşısındaki konumuna benzemektedir. Platon da tıpkı Solon gibi yasalarına güvenmekteydi. Ancak ne Platon Dionysos'u ne de Solon halkını kavrayabildi. Bunun arkasında yasalara olan güvenin yattığı söylenebilir. Yasalara güven, aynı zamanda, yasalar dışındaki unsurların da yasaların uygulanışındaki gerekliliği görme konusunda yaşanılan güçlüklere sebep olmuştur. Platon'un nezdinde Dionysos'un varlığı pek önemli değildi, bu nedenle de ne o Dionysos'u ne de Dionysos onu tam manasıyla önemsedi; ilişkileri bir çıkar ilişkisinin ötesine geçemedi. Solon'un halk ile ilişkisi de benzer bir çıkar ilişkisi üzerinden okunabilir. Solon yasalarını uygulamak istiyordu ve yasalar için halk gerekliydi. O tiranlığa karşıydı ve yasaları yoluyla halkın da tiranlığa karşı olmasını bekliyordu. Onun çıkarı yasaları, halkın çıkarı ise iyi yönetilmekti. Ancak ne halkın iyi yönetilme isteği ne de Solon'un yasaları gerçekleşebildi. Bu zıtlaşmanın sonucunda halkın çıkarlarını karşılamayı vaat eden Peisistratos tiran oldu. Bu kısa vadede halkın, uzun vadedeyse Solon'un çıkarlarını karşılayacak bir gelişme olarak da görülebilir.

Aristoteles'e gelindiğindeyse, o, bir ideali gerçekleştirme umuduyla ilişkiye girmediği için onun İskender ile kurduğu ilişkinin kapsamı Platon'un Dionysos ile kurduğu ilişkiye kıyasla daha geniştir. O, İskender'i kendi tasarılarının hayata geçme ihtimali olarak görmemiştir. Bununla birlikte verdiği eğitim, bir yönüyle, onun politik felsefesiyle tutarlıydı ve kısmi olarak onun düşüncesinin İskender yoluyla hayata geçtiği söylenebilir.[72]

---

[71] G. W. F. Hegel, *The Encyclopedia Logic, with Zusätze: Part I of The Encyclopedia of Philosophical Sciences with the Zusätze*, çev. T. F. Geraets, W. A. Suchting, H. S. Harris (Hackett Publishing Company, 1991), 193, §123.

[72] "*Aristoteles, İskender'le ilgili olarak, prensleri sıradan ve yüzeysel bir biçimde eğitme yöntemini takip etmemiştir ki, hakikatin ve hakiki kültürün ne olduğunu gayet iyi bilen birinin ciddiyetinden de emin bir şekilde bu beklenir. [...] İskender yalnızca düşüncenin sonsuz cesaretinin sağlayabileceği kendinden tam eminliğe ve tikel ve sınırlı tasarılarından bağımsızlığa, aynı zamanda bunların, olumsal bireysellikten özgür olan durumlara dayanarak, dünyadan karşılıklı bir toplumsal yaşam ve etkileşime yol açma gibi tümüyle evrensel bir ereğe yükseltilişine ulaşmıştı. [...] ölür ölmez krallığı paramparça olduğu için onun kalıcı bir krallık kurmayı başaramayan bir fetihçiden ibaret olduğu söyleniyorsa, ailesi de egemenliklerini koruyamadığı için, duruma yüzeysel bir şekilde bakıldığında bunun doğru olduğunu kabul et-*

Çünkü Aristoteles'in 'iyi yönetimi' belirli ve kesin bir kalıba oturtulmamıştır ve bu nedenle İskender'in yönetiminin iyiliğinin ölçütü onun tiran olup olmaması ya da Aristoteles'in kafasındakileri uygulayıp uygulamaması değildir. İskender tek başına yönetebilir ve iyi de yönetebilir. İskender'in yasalarının kimi iyi kimiyse kötü olabilir, ama bu onun yönetici olduğu gerçeğini değiştirmez. Aristoteles'in eğitiminin başarısı, İskender'in gelişiminde görülebilir. Aristoteles'e göre 'en iyiler' yönetmelidir ve onun eğitimi İskender'i 'en iyi' yapmaya dönüktür ve Hegel'e göre de İskender, Aristoteles'in gözünde yönetimde olan ve olması gereken 'en iyi'dir. Bununla birlikte, yazının seyri içerisinde, Platon-Dionysos ile Solon-Peisistratos arasındaki bağıntının Aristoteles-İskender ile tam manasıyla kurulamadığı görülebilir. Bunun nedeni, bu ilişki tarzının, diğerlerine kıyasla bir 'olması gereken' olarak 'bağlam' içerisinde yer almasıdır. Buradan hareketle, söylenenler Hegel'in -daha önce anılan- sözünde toparlanabilir, ki bu söz, diğer ilişkilerle kıyaslandığında, Aristoteles-İskender ilişkisinde vücut bulmuş gözükmektedir:

> "Hier est die Rose, Hier tanze
> Gül burada, burada raks et"

Kaynakça

Aristotle. Nicomachean Ethics. Çev.: W.D. Ross, d. J. O. Urmson. *The Complete Works of Aristotle*. Ed.: Jonathan Barnes. New Jersey: Princeton University Press, 1995.
Aristoteles. *Retorik*. Çev.: Mehmet H. Doğan. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1995.
Aristoteles. *Politika*. Çev.: Mete Tunçay. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2016.
Annas, Julia. *An Introduction to Plato's Republic*. New York: Oxford University Press, 1981.
Annas, Julia. *Ancient Philosophy – A Very Short Introduction*. New York: Oxford University Press, 2000.
Ağaoğulları, Mehmet Ali. *Eski Yunan'da Siyaset Felsefesi*. Ankara: V Yayınları, 1989.
Platon. *Devlet*. Çev.: Sabahattin Eyboğlu, M. Ali Cimcoz. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2015.
Allen, Danielle S., *Platon Neden Yazdı?* Çev. Ayşe Batur. İstanbul: İletişim Yayınları, 2011.
Badiou, Alain. *Platon'un Devleti*. Çev.: Savaş Kılıç, Nihan Özyıldırım, İstanbul: Metis Yayınları, 2015.
Baidou, Alain. "Platon, Sevgili Platon'umuz". Çev.: Mukadder Erkan, Ali Utku. *Yaşayan Platon & Çağdaş Fransız Felsefesinde Platon Okumaları*. Ed.: Sadık Erol Er, Birdal Akar. İstanbul: Çizgi Kitabevi Yayınları, 2017.
Bauer, Susan Wise. *Antik Dünya Tarihi- İlk Kayıtlardan Roma'nın Dağılmasına Kadar*. Çev.: Mehmet Moralı. İstanbul: Alfa Basım Yayım, 2015.
Beiser, Frederick. *Hegel*, Çev.: Seçim Beyazıt. İstanbul: Alfa Basım Yayım Dağıtım, 2019.
Berktay, Fatmagül. *Politikanın Çağrısı*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2011.

memiz gerekir; ancak Grek egemenliği sürmeye devam etmiştir. O nedenle İskender, ailesi için kapsamlı bir krallık kuramadıysa da Asya üzerinde bir Grek krallığı kurmuştur, onun döneminden itibaren Grek kültürü ve bilimi orada kök salmaya başlamıştır." G. W. F. Hegel, *Felsefe Tarihi - Platon'dan Orta Çağ Felsefesine*, 109-10.

Bowe, Geoff S., *Platon'un Devlet'i Üzerine Makaleler*. İstanbul: Sentez Yayınları, 2019.
Brun, Jean. *Platon ve Akademia*. Çev.: İsmail Yerguz Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2007.
Dürüşken, Çiğdem. *Antikçağ Felsefesi, Homerostan Augustinus'a Bir Düşünce Serüveni*. İstanbul: Alfa Basım Yayım, 2013.
Freeman, Charles. *Mısır, Yunan ve Roma Antik Akdeniz Uygarlıkları*. Çev.: Suat Kemal Angı. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2005.
Göçmen, Doğan. *Modern Felsefe – Tarihsel Anlamı, Güncel Mirası, Hegel ve Karl Marx*. İstanbul: Vivo Yayınevi, 2015.
Hegel, G. W. F., *The Encyclopedia Logic, with Zusätze: Part I of The Encyclopedia of Philosophical Sciences with the Zusätze*. Çev.: T. F. Geraets, W. A. Suchting, H. S. Harris. Hackett Publishing Company, 1991.
Hegel, G. W. F., *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*. Çev.: Cenap Karakaya. İstanbul: Sümer Yayıncılık, 2015.
Hegel, G. W. F., *Felsefe Tarihi - Thales'ten Platon'a Grek Felsefesi*, cilt 1. Çev.: Doğan Barış Kılınç. İstanbul: NotaBene, 2018.
Hegel, G. W. F., *Felsefe Tarihi - Platon'dan Orta Çağ Felsefesine*, cilt 2. Çev.: Doğan Barış Kılınç. İstanbul: NotaBene, 2019.
Hyppolite, Jean. *Marx ve Hegel Üzerine Çalışmalar*. Çev. Doğan Barış Kılınç. İstanbul: Doğu Batı Yayınları, 2016.
Kaufmann, Walter. "Hegel Miti ve Yöntemi". *Hegel Üzerine Yorumlar I*. Ed.: ve Çev.: Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea Yayınları, 2014.
Laertios, Diogenes. *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*. Çev.: Candan Şentuna. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2007.
Lavelle, Brian M., *Fame, Money, and Power: The Rise of Peisistratos and "Democratic" Tyranny at Athens*. The University of Michigan Press, 2005.
Lewis, John David. *Solon The Thinker -Political Thought in Archaic Athens*. Bloomsbury Academic, 2006.
Martin, R. P., "The Seven Sages as Performers of Wisdom". *Cultural Poetics in Archaic Greece. Cult, Performance, Politics*. Ed.: Carol Dogherty and Leslie Kurke. New York: Cambridge University Press, 1993.
Pinkard, Terry. *Hegel's Phenomenology – The Sociality of Reason*. Cambridge University Press, 1994.
Plato. Letters –VII. Çev. Morrow, Glenn R., *Plato Complete Works*. Ed.: John M. Cooper, D. S. Hutchinson. Hackett Publishing Company, 1997.
Rockmore, Tom. *Hegel'den Önce Hegel'den Sonra – Hegel'in Düşüncesine Tarihsel Bir Giriş*. Çev.: Kağan Kahveci. İstanbul: Say Yayınları, 2019.
Ruby, Christian. *Siyaset Felsefesine Giriş*. Çev.: Aziz Ufuk Kılıç. İstanbul: İletişim Yayınları, 2012.
Sacks, David. *Encyclopedia of the Ancient Greek World,* Revised Edition, Editorial Consultant Oswyn Murray, Revised by Lisa R. Brody. Facts On File, Inc., 2005.
Soll, Ivan. *Hegel'in Felsefesine Eleştirel Bir Giriş*. Çev.: Tufan Karaağaç. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2019.
Stace, Walter. *Hegel Üzerine*. Çev.: Murat Belge. İstanbul: Fol Yayınları, 2019.

ARKHE-LOGOS
Felsefe Dergisi / *Journal of Philosophy*
Yıl / *Year:* 2020 Sayı / *Issue:* 10
Güz / Autumn 2020

Hegel ve Yeni-Platonculuk

EYÜP ALİ KILIÇASLAN*

Özet
Felsefe tarihinin en büyük sistem filozofu olan Hegel, aynı zamanda bir felsefe tarihçisiydi. Felsefe tarihi, Hegel'in felsefi sisteminin ayrılmaz bir parçasıdır. *Felsefe Tarihi Dersleri*'nde incelediği filozoflara yönelik tutumlarından yola çıkılarak Hegel'in felsefesinin genel konumu anlaşılabilir. Hegel sürekli felsefe tarihine bakan ve onunla yüzleşen bir filozoftu. Hegel'in gücünü, bir anlamda, felsefe tarihinden aldığı söylenebilir. Hegel'in yöntemine ve sistemine model olarak gösterilebilecek felsefeler, antik Grek felsefesinde bulunabilir. Felsefesinin oluşumunda ve şekillenmesinde olumlu anlamda destek aldığı filozoflar arasında Yeni-Platoncuları, özellikle Plotinos'u ve Proklos'u sayabiliriz. Plotinos'un ve Proklos'un Yeni-Platonculuğu Hegel'e, Platon'un İdealar öğretisiyle ve diyalektiğiyle, Aristoteles'in *noesis noeseos* öğretisinin birliğini sunmakla kalmaz, aynı zamanda her iki öğretinin kapsamlı bir "entelektüel sistem"de sentezlenmesinin en tipik örneğidir. Antikitenin tüm spekülatif zengin içgörüleri bu sistemde kanıtlanırlar. Hegel'e göre, Yeni-Platoncu felsefe, özellikle Proklos'un felsefesi, antikitenin doruğu ve yeni bir döneme geçişin gerçek dönüm noktasıdır. Bu yüzden, Yeni-Platoncu felsefe, hem tarihsel hem de sistematik anlamda, Hegel için kritik bir öneme sahip. Bu yazının amacı, Hegel'in Yeni-Platonculukla yakınlığının düzeyini sunmaktır.
Anahtar sözcükler: diyalektik, triyadik, çember, somut, bütünlük, olumsuzlama, mistisizm, spekülatif.

Hegel and Neo-Platonism

Abstract
Hegel was the greatest philosopher of system in the history of philosophy as well as a historian of philosophy. The history of philosophy is an inseperable, constituent part of his philosophical system. The general position of his philosophy can be understood from his attitudes towards philosophies he examined in his history of philosophy. He was a philosopher who constantly looked at the history of philosophy and confronted with it. It

* Doç. Dr. Eyüp Ali Kılıçaslan, Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi, ekilicaslan@ankara.edu.tr

can be said that in a sense he derived his strength and power from the history of philosophy. The philosophies that can be shown as a model for Hegel's method and system can be found in ancient Greek philosophy. Among the philosophers from whom he received positive support in the formation and shaping of his philosophy, we can list the Neo-Platonists, esp. Plotinos and Proklos. The Neo-Platonism of Plotinos and Proklos not only offers Hegel the unity of Plato's doctrine of Ideas and dialectic with Aristotle's doctrine of *noesis noeseos*, but also the most typical example of synthesizing both doctrines in a comprehensive "intellectual system". According to Hegel, the Neo-Platonic philosophy, esp. that of Proklos, is the pinnacle of antiquity and the true turning-point of transition to a new era. Therefore, the Neo-Platonic philosophy has critical significance for Hegel, both historically and systematically. The purpose of this study is to present the degree of Hegel's kinship with Neo-Platonism.
Keywords: dialectic, triadic, circle, concrete, totality, negation, mysticism, speculative.

Hegel, felsefe tarihinin en büyük sistem filozofuydu; ama aynı zamanda önemli bir felsefe tarihçisiydi. Hegel'in felsefe tarihi incelemesi, onun felsefesinin özgün ve karakteristik bir yanını oluşturur. Felsefe tarihi, Hegel'in felsefesinin ayrılmaz bir parçasıdır. Hegel felsefesine bir giriş olarak da değerlendirilebilecek olan *Felsefe Tarihi Dersleri*'nde ele alınan filozoflara yönelik tutumlarından yola çıkılarak Hegel'in felsefesinin genel konumu anlaşılabilir. Hegel sürekli felsefe tarihine bakan ve onunla yüzleşen bir filozoftur. Dahası, Hegel gücünü felsefe tarihinden alır. Oldukça sınırlı bir yer ayırdığı Ortaçağ felsefesini bir kenara bırakarak söyleyecek olursak, antik ve modern felsefeler hakkındaki yorumu ve kendisine kadar aşamalı bir gelişme olarak gördüğü felsefe tarihinin gidişatıyla ilgili kavrayışı, Hegel'in bu alanda neleri önemsediğini ve dikkate değer bulduğunu gösterir. Hegel'in felsefe tarihi basit anlamda bir mutlak hakikat öğretisi, hakikatin nesnel bilimi değil, aynı zamanda felsefi sistemler ve bunların hakikat içeriklerine dair bir öğretidir de.

Hegel felsefesi, felsefe tarihindeki ileri bir aşamayı temsil etmesiyle de öne çıkmaktadır. Onun felsefesine model olarak alınabilecek felsefi sistemler, modern felsefeden çok antik Grek felsefesinde bulunabilir. Bunun en açık kanıtı, Hegel'in üç ciltlik *Felsefe Tarihi Dersleri*'nde en fazla yeri bu felsefeye ayırmış olmasıdır. Hegel için Descartes, Spinoza, Leibniz, Kant, Fichte ve Schelling, hiç kuşku yok, önemlidir. Ama onlardan çok daha önemli ve çok daha güçlü olduğunu düşündüğü, felsefesinin oluşumunda olumlu anlamda destek aldığı filozoflar Platon, Aristoteles, Plotinos ve Proklos'tur. Gençlik dönemi çalışmalarından itibaren Hegel için Platon, düşünsel gelişiminin her aşamasında başlıca ilgi konusu olmuştur. Hegel başka hiçbir filozofa, ona gösterdiği ilgiyi göstermemiştir. Hegel'in

felsefeyle dopdolu yaşamının her aşamasında Platon'un özellikle diyalektiğine çok şeyler borçlu olduğu görülür. Platon'un İdaelar öğretisi, İdeaların diyalektik gelişimi, vb. bunlar hep Hegel'in spekülatif-diyalektik mantığının belirleyici biçimini oluştururlar. Aristoteles'in kendini düşünen düşüncesi(*nosesis noesesos*), Hegel açısından, felsefe tarihinin gerçek spekülatif zirvesidir, kendini-düşünen mutlak İdea ve kendini-bilen mutlak Tin olarak Hegel'in mutlak kavramının önceleyenidir. Hegel'in *Felsefi Bilimler Ansiklopedisi*'nin sonunda yorumsuz olarak *Metafizik* XII 7'den alıntıladığı dikkat çekici pasaj, Hegel'in anlayışında, tüm felsefe tarihinin eşsiz zirvesidir. Plotinos'un ve Proklos'un Yeni-Platonculuğu Hegel'e, Platon'un İdealar öğretisiyle ve diyalektiğiyle, Aristoteles'in *Nous* ya da *noesis noeseos* öğretisinin birliğini sunmakla kalmaz, aynı zamanda her iki öğretinin kapsamlı bir "entelektüel sistem"de sentezlenmesinin en tipik bir örneği olarak görünür. Antikitenin tüm spekülatif zenginlikleri bu sistemde kanıtlanırlar. Hegel bu sistemde ayrıca, bir İdealar sisteminde kendini-düşünen İdeanın bilgisini, bunun kendi dolayımının somut diyalektiğini ve kendi içkin momentleriyle geçişlerdeki kendinin saf entelektüel kendisi ile ilişkisini ayırdeder. Bu anlamda, Yeni-Platoncu "entelektüel sistem" Hegel'in spekülatif felsefesinin öncüsü olarak görülebilir – varlık öğretisinin, akıl öğretisinin ve spekülatif tanrı öğretisinin birliği. Hem tarihsel anlamda hem de sistematik anlamda Yeni-Platonculuk Hegel için kritik öneme sahip bir felsefe. Tarihsel ve sistematik önemi, Platon'un ve Aristoteles'in en temel spekülatif düşüncelerini sentezlemesinde ve bunları mutlak öznelliği de içeren entelektüel bir sistemde uygulamasında yatar. Yeni-Platonculukta ve ancak onda, Hegel'e göre, felsefe "özbilincin, düşüncesinde, kendini mutlak olarak bildiği duruş noktasına varmıştır."[1] İlk kez Yeni-Platonculukta ulaşılan ve aynı zamanda bir model olarak uygulanan bu duruş noktası, Hegel'in felsefi sistemine alınmıştır. Hegel bu felsefeyi olumlu bir şekilde aşar. Kuşkusuz, Hegel felsefesi pek çok bakımdan tarihsiz Yeni-Platonculuğun transendent/aşkın metafiziğinin ötesine geçer.

Hegel'in Yeni-Platonculuğun felsefi ve tarihsel önemini olumlu değerlendirişi hem eşsiz bir felsefi-tarihsel kazanımdır hem de kalıcı bir niteliktedir. Yeni-Platoncu felsefe yalnızca antik dünyanın son döneminin felsefi ve teolojik düşüncesini belirlemedi, Ortaçağ'ı ve Rönesans'ı da şekillendirdi. Etkisini 17. yüzyılda da kaybetmedi(Spinoza'da ve Leibniz'de Yeni-Platoncu etkileri hatırlasak yeter). Bu felsefenin büsbütün gözden düşmesi, metafiziğe düşmanca bir tutum takınan Aydınlanma dönemine denk gelir. Aydınlanmanın felsefe tarihi yazımı Yeni-Platoncuları bağnaz, fanatik, hayalci, uçuk-kaçık ve fantastik düşünürler olarak görürken; onların felsefelerini irrasyonel ve karanlık bir mistisizm, Grek ve Doğu düşünürlerinin çok çeşitli kaynaklarından derlenmiş düşüncelerin çelişik bir eklekti-

[1] G. W. F. Hegel, *Felsefe Tarihi. Platon'dan Ortaçağ Felsefesine*, çev. Doğan Barış Kılınç, cilt 2. (İstanbul: Nota Bene Yayınları, 2019), 323.

sizmi olarak değersizleştirme yoluna gitmiştir – bağnaz bir dinsellikle sarıp sarmalanmış, ambalajlanmış felsefi akıl olarak Yeni-Platoncu felsefe. Bin yıldan fazla bir süre Platon'un felsefesine dair genel düşünceyi şekillendiren ve belirleyen, 16. ve 17. yüzyıllara kadar neredeyse değişmeden ve tartışmasız bir şekilde geçerliliğini koruyan Yeni-Platoncuların,[2] özellikle de Plotinos'un ve Proklos'un Platon yorumları, Aydınlanmanın felsefe tarihi yazımında gözden düşürüldü, değersizleştirildi. Aydınlanma, Yeni-Platonculuktan bağımsız bir Platon yorumu geliştirmeye çalıştı. Aydınlanmacıların gözünde Yeni-Platoncular, Platon felsefesinin anlaşılmasında en büyük engel olarak görülüyordu. Bu bakış açısı 18. yüzyılda Jacob Brucker gibi bir felsefe tarihçisinin belirleyici yorumunu şekillendirmekle kalmadı; sonrasında, Alman idealizminin başlangıç döneminde oldukça geniş kabul gören Dietrich Tiedemann ve Wilhelm Gottlieb Tennemann gibi felsefe tarihçilerinin yazım tarzlarını değişmeksizin şekillendirdi.[3]

Hegel'in Yeni-Platonculuğun tarihsel ve felsefi-sistematik önemini keşfetmesi ve Yeni-Platoncu felsefeyi en yüksek ve klasik tarzda bir felsefe olarak kararlı ve enerjik ele alışı, onun felsefe ve tarihi için değerli içgörülerinden biri olarak öne çıkar. Hegel'in felsefeye ve felsefe tarihi yazımına kazandırdığı sağlam içgörü, eski çağ felsefesinin sarsılmaz önemi ve ölümsüz edimselliğidir. Bu edimselliğin sadece Platon'la ve Arsitoteles'le sınırlı kalmayıp, Plotinos'u ve Proklos'u da kapsaması, Hegel'in kararlılıkla geliştirdiği bir kavrayıştır ve günümüz felsefesinin ve felsefe tarihi yazımının da antik Platonculukla ilişkisinin gözardı edemeyeceği bir türdendir. Yeni-Platonculukla yeniden bir iletişimi modern felsefenin gündemine oturtan Hegel'in azimli katkısı, her zaman Platon'un felsefesinin bir yorumu olduğu iddiasındaki Yeni-Platoncu düşünceyi Platon'un asıl felsefesinden ayrımı yoluyla da korumuştur. Bu yolla, kalıcı bir şekilde, hem felsefenin ölümsüz davası için gerekli olan çabaların hem de Platon felsefesiyle ilgili yeni anlayışların önü açılabilmiştir.

Hegel'in Yeni-Platoncu felsefeyi olumlu değerlendirişi ve bu felsefenin felsefe tarihindeki önemi ve kilit konumu hakkındaki bilgisi, kuşkusuz, onun kendi felsefesinin Plotinos'un ve Proklos'un felsefeleriyle belirtik bir içsel yakınlığına bağlanabilir. Brucker, Tiedemann ve Tennemann gibi felsefe tarihçilerinin bulamayıp da Hegel'in Yeni-Platonculuktan çekip aldığı ve daha öte geliştirdiği düşünce, bu yakınlığı kurmamıza imkan sağ-

---

[2] Yeni-Platoncuların tarihsel etkisi konsunda bkz. Charles Bigg, *Neoplatonism* (London: Society for Promoting Christian Knowledge, 1895), 334 vd.; Charles Elsee, *Neo-Platonism in Relation to Christianity. An Essay* (Cambridge: Cambridge University Press, 1908), 82 vd.; Thomas Whittaker, *The Neo-Platonists. A Study in the History of Hellenism*, 2. bs. (Cambridge: Cambridge University Press, 1918), 185 vd.; Pauliina Remes, *Neoplatonism* (Stocksfield: Acumen Publishing Limited, 2008), 199d.

[3] Hegel'in kendisi de bu felsefe tarihçilerini *Felsefe Tarihi Dersleri*'nde kaynak olarak kullanır. Bkz. G. W. F. Hegel, *Felsefe Tarihi. Thales'ten Platon'a Grek Felsefesi*, çev. Doğan Barış Kılınç, cilt 1. (İstanbul: Nota Bene Yayınları, 2018), 114 vd.

lar. Hegel'in spekülatif felsefesiyle Yeni-Platonculuk arasındaki içsel yakınlığa rağmen, Hegel Yeni-Platonculuğun basit, sıradan, bilinçsiz bir izleyicisi olmaktan çok uzak bir kişilik sunar. Böylesi özelliklere sahip izleyicilerini Yeni-Platonculuk Nikolaus von Kusanus ya da Marsilius Ficinus gibi düşünürlerde bulabilirdi.[4] Tersine, Hegel, tarihselciliğin başlangıç döneminde antik Grek felsefesiyle ve Yeni-Platonculukla arasındaki tarihsel mesafenin pekala farkındaydı. Buna rağmen, Hegel felsefi sorunların sürekliliğini ve antik felsefenin en temel düşüncelerinin kalıcı gerçekliğini aklından çıkarmadı. Tarihsel mesafe bilincini Yeni-Platoncu felsefenin kalıcı önemi ve güçlü etkisiyle birleştirmeyi başaran Hegel, bu felsefeyle her sistematik bir tarzda tarihsel uğraşıya model oluşturur. Hegel'in *Felsefe Tarihi Dersleri*'nde genel olarak filozofları ve felsefelerini, özel olarak da Yeni-Platonculuğu yorumlayışının tek-yanlı olup olmadığı; Yeni-Platonculukla farklılıklarını gözardı ederek, daha çok kendi felsefesine bağladığı yanları öne çıkarması ve aşırı vurgulaması; ve yine oldukça aşırıya kaçtığı düşünülen yorumları, vb. – tüm bunlar Hegel'in çığır açan buluşu karşısında, açıkçası, ikincil önemdeki değerlendirmelerdir. Hegel'in yorumunun önemi, Yeni-Platonculuğun tarihsel anlaşılmasının bir sunumu ve ona erişime götüren yolun yeniden açılmasıdır.

Hegel'in Yeni-Platonculukla ilgili yorumunun tek-yanlı olduğu düşüncesi gözardı edilemese de, onun yorumunun felsefi ve tarihsel bağlamların çok derin bir açık görüş ve belli başlı temaların yorumlanmasında bir ustalık gösterdiği gözlerden kaçmayacaktır – özellikle Yeni-Platoncu mutlak kavramı ve düşüncenin bu mutlakla ilişkisine dair geliştirdiği temel yorumlar. Başlı başına bu bile günümüzün Yeni-Platonculukla felsefi ve tarihsel uğraşısını besleyebilir ve zenginleştirebilir. Hegel'in felsefesinden ve onun felsefe tarihinden bağımsız bir yolda Yeni-Platonculuğa erişmeye çalışanlar yok değildir. Eduard Zeller'in Yeni-Platonculuğu sunumu Hegel'in etkisi altındadır. Uzun bir süre hem kapsamlı kaynak bilgisiyle hem de nesnel ve dengeli olma çabasıyla standart önemde bir çalışma oldu[5]; ancak Hegel'in yorumundan farklı olarak Yeni-Platoncu felsefe, Zeller için, artık sadece tarihtir, geçmişte kalmıştır. Hegel'in Yeni-Platonculuk yorumunun verimli kılıcı etkisi, Plotinos ve Proklos yorumlarında daha da

---

[4] Nikolaus von Kusanus ve Marsilius Ficinus hakkında ve bunların Yeni-Platonculukla ilişkisi üzerine bkz. Ernst Cassirer, *The Individual and the Cosmos in Renaissance Philosophy*, çev. Mario Domandi (New York: Dover Publications, 2000); Thomas Leinkauf, "Platon und der Platonismus bei Marsilio Ficino", *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 40, 7 (1992): 735-756.

[5] Eduard Zeller, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung dargestellt*, 2. bs., (Leipzig: Fues's Verlag, 1868), 368-784. Zeller'in Yeni-Platonculuk yorumu ve bunun Hegel'in Yeni-Platonculuğu yeniden keşfi hakkında bkz. Werner Beierwaltes, "Der Neoplatonismus in Eduard Zellers *Philosophie der Griechen*", *Annali della Scuola Normale Superiore die Pisa. Classe die Lettere e Filosofia*. Serie III, vol. 19, No. 3(1989), 1179-1191. Hegel'in ve ayrıca Zeller'in etkisi altında tipik bir Plotinus yormu için bkz. Emile Bréhier, *The Philosophy of Plotinus*, çev. Joseph Thomas, 3. bs. (Chicago ve Londra: The University of Chicago Press, 1967).

belirgindir.[6] Yeni-Platonculuğun kalıcı felsefi önemi ve ondaki hakikat, Hegel'in izinden gidenlerin çalışmalarının öne çıkan özelliğidir.

Hegel felsefesinin Yeni-Platonculukla, özellikle Proklos'la özel yakınlığı Hegel'in Friedrich Creuzer ve Victor Cousin gibi çağdaşlarının da gözünden kaçmaz. Hegel, *Felsefe Tarihi Dersleri*'nin "Proklos" bölümünde, Creuzer'in ve Cousin'inin Proklos ediyonlarını da kullanır. Hem Creuzer hem Cousin Plotinos'un ve Proklos'un ilk tarihsel-eleştirel edisyonlarını yapan kişilerdi ve yine her ikisinin de motivasyonunun arkasında Alman idealist felsefesine duydukları derin ilgi yatmaktaydı. Hegelci okulun bazı üyeleri zaman zaman Hegel'in Proklos'la yakınlığını ve uyuşmasını vurguladılar. Bunlardan en öne çıkanı, Hegel'in *Felsefe Tarihi Dersleri*'nin de editörü olan Carl Ludwig Michelet'dir. Michelet, Proklos'un "entelektüel sistem"inde onun triyadik-diyalektiğiyle birlikte Hegel'in spekülatif felsefesinin öncelenişini görür ve ancak Proklos'un, İdea'nın üçlülüğünün bilgisinde Hegel'dekine benzer bir açıklığa sahip olduğunu ileri sürer.[7] Michelet özellikle Proklos'ta çokluğun ve varlıkların Bir'den ortaya çıkışını ve Proklos'ta sistemin tüm aşamalarını belirleyen *mone-prohodos-epistrophe* momentlerini Hegel'den yola çıkarak yorumlar. Hegel'in spekülatif diyalektiği ve Proklos'un triyadik felsefesi arasındaki Michelet'nin öne çıkardığı bu yakınlık daha sonrasında Hegel'in eleştirisine giden yolu açtı. Bu yüzden Adolf Trendelenburg, Hegel'in ve Proklos'un bu ortak üçlülüğünde katı şematizmi ve felsefenin bozulmakta, çürümekte olan bir momentini görür. Trendelenburg'un da kabul ettiği Proklosçu triyadiğin ve Hegelci diyalektiğin yakın benzerliği, ona göre ileri bir aşamayı işaret etmekten çok, antik felsefenin en derin çöküşünü temsil etmektedir.[8] Ludwig Feuerbach da Hegel'in Proklos'la olan özel yakınlığını vurgular ve yine o da bunu eleştirel bir tutum içinde yapar. Feuerbach'a göre, Yeni-Platoncuların duyulara düşman olan dinsel tinselciliği Hegel'de yeniden canlanmıştır. Feuerbach Hegel'i "Alman Proklos'u" olarak görür.[9] Wilhelm

---

[6] Özellikle Werner Beierwaltes'in adını verebiliriz. Bkz. Werner Beierwaltes, *Platonismus und Idealismus*, 2. bs. (Frankfurt am Main: Vittoria Klostermann, 2004). Hegelci yorumun verimli kılıcı etkisi için ayrıca bkz. Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefesi Tarihi. Plotinos, Yeni Platonculuk ve Erken Dönem Hıristiyan Felsefesi*, cilt 5 (İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2010); Pierre Hadot, *Plotinus ya da Bakışın Saflığı*, çev. Özcan Doğan (Ankara: DoğuBatı Yayınları, 2016).

[7] Bkz. C. L. Michelet, Geschichte der letzten Systeme der Philosophie in Deutschland von Kant bis Hegel, Zweiter Theil (Berlin: Verlag von Duncker und Humblot, 1838), 718-727; C. L. Michelet, Hegel. Der unwiderlegte Weltphilosoph. Eine Jubelschrift (Leipzig: Verlag von Duncker und Humblot, 1870), 2, 11.

[8] Adolf Trendelenburg, *Logische Untersuchungen*, Erster Band, 3. bs. (Leipzig: Verlag von S. Hirzel, 1870), 100. Eduard von Hartmann da triyadiğin benzer bir eleştirisini yapar, *Geschichte der Metaphysik*, Ester Teil: Bis Kant (Leipzig: Hermann Haacke, Verlagsbuchhandlung, 1899), 180: "Hegel'in triyadik diyalektiği... Proklos'un verimsiz becerikliliği ve klişe sistemleştirme hırsıyla tinsel olarak bağlantılıdır."

[9] Ludwig Feuerbach, *Geleceğin Felsefesinin İlkeleri*, çev. Oğuz Özügül (İstanbul: Ara Yayıncı-

Dilthey da Hegel'in Proklos'la özel yakınlığına dikkat çeker ve aynı zamanda Hegel'in gençlik dönemine ait çalışmalarındaki Yeni-Platoncu imaları vurgular.[10]

Genel olarak Hegelci felsefenin ve özel olarak Hegelci diyalektiğin Yeni-Platonculukla hem kabul gören hem de eleştirilen bu ilişkisine rağmen, Hegel'in Yeni-Platoncularla ilgili yorumunun ve Hegel'in kendisine oldukça yakın gördüğü bu tarihsel felsefe biçimiyle ilişkisinin çok nadiren incelenmiş ve birkaç çalışmayla sınırlı kalmış olması da açıkçası şaşırtıcıdır.[11] Hegel'in Plotinos yorumu hakkında ilk inceleme, Karel Hendrik Eduard de Jong'un çalışmasıdır.[12] De Jong Hegel'in Plotinos yorumundaki yanlışları göstermeye ve bunları tarihsel olguların spekülatif bir ihlali olarak sunmaya çalışır. Oysa Hegel'in Plotinos yorumunun temeli olarak onun felsefesinin derinliklerine nüfuz edemediği gibi, Plotinos'a dair yeterli bir anlayışı da sahip olmadığı anlaşılır. De Jong Hegel'in karşısına Tiedemann'ın ve Tennemann'ın Plotinos yorumlarıyla çıkar ve böylece Hegel'in bu yorumlara karşı geliştirdiği kendi değerlendirmesinin çığır açıcı yanına dikkat etmez.

Werner Beierwaltes, Hegel'in Yeni-Platonculuk yorumunun, özellikle Proklos yorumunun esas yanının ayrıntılı incelemesini yapar.[13] Beierwaltes, Hegel ve Proklos arasındaki sistematik bağlantı noktalarını ve ayrımları göstermeye çalıştığı gibi, Hegel'in kendi felsefesini onun Proklos yorumunun bir önvarsayımı olarak da ele alır. Beierwaltes temel benzerlikleri somut bütünlük İdeasında, sınır/sonlu ve sonsuz dolayımında, spekülatif yaşam kavramında ve İdea'nın ve *Nous*'un triyadik kendi-gelişiminde bulur. Bununla birlikte, Beierwaltes'e göre, aynı zamanda Hegel, temelde Proklos'taki varlıkların üstündeki Bir'in transendent varlığının negatif teo-

lık, 1991), 113 vd.

[10] Wilhelm Dilthey, Die Jugendgeschichte Hegels und andere Abhandlungen zur Geschichte der deutschen Idealismus, Wilhelm Diltheys Gesammelte Schriften içinde, IV. Band (Leipzig und Berlin: Verlag von B. G. Teubner, 1921), 253; Hegel'in gençlik dönemi yazılarındaki Yeni-Platoncu motifler için özellikle bkz. 154, 180, 262; Hegel'in Frankfurt ve Jena dönemlerindeki düşünsel gelişiminde geç dönem Platonculuğun önemi konusunda bkz. Jens Halfwassen, "Die Bedeutung des spätantiken Platonismus für Hegels Denkentwicklung in Frankfurt und Jena", Hegel-Studien, vol. 33(1998): 85-131.

[11] Bu duruma örnek oluşturan tipik bir antoloji için bkz. *Hegel und die antike Dialektik*, ed. Manfred Riedel (Frankfurt: Suhrkamp, 1990). Önemli Hegel uzmanlarının yazılarıyla katkıda bulunduğu bu çalışmada Hegel'in Platon ve Aristoteles yorumları üzerine makalelere ek olarak, Hegel'in Eleatik felsefeyle, Anaxagoras'la ve Sofistlerle ilişkisi üzerine çalışmalar da yer almasına karşın, Yeni-Platonculukla ilişkisine dair bir yazı yok, üstelik Hegel kendi diyalektik anlayışının en açık biçimini Proklos'ta bulurken ve Plotinos'un *Nous* öğretisinin önemini üzerine basa basa vurgularken. Bir tek bu antolojide Otto Pöggeler kendi yazısında Yeni-Platonculuğun öneminin bazı genel işaretlerini sunar: "Die Ausbildung der spekulativen Dialektik in Hegels Begegnung mit der Antike", 42-62.

[12] K. H. E. de Jong, *Hegel und Plotin. Eine kritische Studie* (Leiden: Buchhandlung und Drckerei vormals E. J. Brill, 1916).

[13] Werner Beierwaltes, "Hegel und Proklos", *Platonismus und Idealismus*, 154-187.

lojisini pozitif teoloji doğrultusunda yeniden yorumlamakla ve düşünmeyen Bir'in kendisini kendinin saf düşünmesi olarak yorumlamakla Proklos'a dair yeni bir yorum geliştirir. Beierwaltes, Hegel'in Yeni-Platonculuğu yeniden keşfinin değerini özellikle belirtir. Ayrıca Hegel'in Plotinos yorumunu da inceler, ancak bu birkaç önemli noktayla sınırlıdır[14]; Hegel'in Plotinos yorumunu onun Proklos yorumundan çok daha eleştirel bir şekilde yargılar ve Hegel'in sistematik ayrımlarına ve yeni yorumlarına vurgu yapar. Özel olarak, Hegel Bir'in kendisinin mutlak aşkınlığını tanımaz ve onu saf varlık ve aynı zamanda saf düşünme olarak yorumlar. Dahası, Plotinos'un ekstatik mistisizmini düşünmenin kendini-aşması olarak anlamadığı gibi, bunda saf spekülatif Kavramı görür. Beierwaltes, Plotinos ve Hegel arasındaki ortak zemini düşünmenin kendi-kendine-gönderimselliğinde görür; ancak, Beierwaltes'e göre, Hegel kendi-kendine-gönderimsel mutlak özne konumunu Plotinos felsefesine, ayrıca Proklos'unkine taşır ve böyle yapmakla transendent ve akıl-üstü Bir'in kendisini Nous'la denkleştirir.[15]

Hegel'in *Felsefe Tarihi Dersleri*'nde sunduğu "Yeni-Platonculuk"la ilgili görüşlerine geçmeden önce, felsefe ve tarihi arasındaki ilişki üzerine geliştirdiği özgün yaklaşıma değinmek gerekir.

Hegel'in anladığı anlamda tarih, her bakımdan, Tin'in tarihidir. Tarihte ve tarih olarak başlayan ve ayrıca tarihsel olarak belli momentlerde gelişimini tamamlayan tin kendisini tarihsel olarak açındırır. Daha tam söylemek gerekirse, tarih, tinin kendisiyle uğraşısının sürecidir ya da onun kendi kavramına, kendi-bilincine ulaşmasının sürecidir ve onun bunda başarıya ulaşmasının nedeni, kendisinin kavrayan, mutlak tin olmasıdır. Kavramın bu kendini-kavraması ya da İdea'nın kendi-kendine-gelmesi, felsefe tarihiyle özdeştir. Bu durumda, bir yandan felsefe, kendisini kendinin mutlaklığına eriştiren kendini-kavrayan tinin kendini-açındırması olarak görülecekse; diğer yandan tarih, tinin tarihidir, felsefe ve tarih, en azından felsefe tarihi söz konusu olduğunda, özsel bakımdan birbirleriyle ilişkilidir.

---

[14] Bkz. Werner Beierwaltes, "Plotin im deutschen Idealismus", *Platonismus und Idealismus*, 83-153, burada Hegel hakkında bkz. 144-153; ayrıca bkz. W. Beierwaltes, " Hegel und Plotin", *Revue Internationale de Philosophie*, Vol.24, No.92 (2) (1970): 348-357. – Christoph Jamme, Hegel'in *Tinin Görüngübilimi*'nin "Önsöz"ünde Platon'un *Parmenides* diyaloğunun Yeni-Platoncu yorumuna başvurmasının felsefi-tarihsel geçmişinin ayrıntılı bir incelemesini sunar ve özellikle Hegel'in Proklos'un bu diyalogla ilgili yorumunu dahil etmesiyle ilgilenir: Ch. Jamme, "Platon, Hegel und der Mythos. Zu den Hintergründen einer Diktums aus der Vorrede zur *Phänomenologie des Geistes*", *Hegel-Studien* 15 (1980): 151-169, özellikle 161 vd. Jamme'nin Proklos felsefesiyle ve onun Platon yorumuyla ilgili yaklaşımı Hegel'den farklı değil; örneğin, Jamme de Proklosçu olumsuzlamanın olumsuzlanmasını Hegel gibi mutlak bir olumlama olarak anlar.

[15] Hgel'in Plotinos yorumunun eleştirel incelemesi için bkz. Stylianos Tavoularis, "Hegel's Defence of Plotinus against F. H. Jacobi", *Hegel Bulletin*, Vol.28, No. 55-56, Issue 1-2 (2007): 121-142; Jens Halfwassen, "Hegel und Plotin über Selbsterkenntnis und Denken seiner Selbst: Zur Bedeutung des Neuplatonismus für Hegels Begriff des Geistes", *Hegel-Jahrbuch*, (2011): 165-173; Michael Wladika, "Aspects of Hegel's Interpretation of Plotinus", *Hegel-Jahrbuch*, (2015): 124-131.

Felsefe, kendi tarihiyle gelişir ve yine felsefe tarihi de felsefeyle. Felsefe ve felsefe tarihi birbirinin aynasıdır.[16] Tarih ve felsefe, tinin kendi temeli ve unsuru olarak ayrılmaz, birbirleriyle karşılıklı bağımlı yanları ve öğeleridir. Öyleyse, tarih ve felsefe yalnızca tinin kendisini edimsel ve somut bir tarzda sunmasına yardımcı olmakla kalmaz, ama tinin bu kendini-açındırmasının ta kendisidir.

Hegel'in *Mantık Bilimi*, saf formel mantıktan farklı olarak, kendinin soyut kendindesinden somut kendinde-ve-kendi-içinine mutlak İdea'nın açınımı ya da sürecidir. Bu anlamda mantık, elde hazır ve kullanışlı bir araç değildir; gerçekten varolanın, tinin, ideanın, hakikatin spekülatif temellendirilmesidir. Hakikat, tinle ya da ideayla özdeşleştirilir, çünkü bir yargının doğruluğu olarak, her bir varlığın temel ontolojik özelliği olarak, tamamlanmış, değişmez varlığın tözü ya da özü olarak anlaşılmaz. Hakikat, gerçeklik, kendini-bilen mutlak tinin mutlak olmasının sürecidir. Bu yüzden Hegel *Tinin Görüngübilimi*'nin "Önsöz"ünde şunu yazar: "Gerçek bütündür. Bütün ise ancak kendi gelişimi yoluyla kendini tümleyen özdür."[17]

Mantık, bir sistem olarak bu bütünün iç hareketini ya da hakikatin oluşunu yansıtır ve onu kendi iç bağlantısında, bütünlüğünde ve koşulunda sunar. Mantık, buna göre, *par excellence* felsefedir ya da, dahası, mutlak tinin, hakikatin ve ideanın özdeşliğinden dolayı, spekülatif teolojidir, saf aklın bilimidir: "Mantık böylece arı Usun dizgesi olarak, arı Düşüncenin ülkesi olarak anlaşılmalıdır. *Bu ülke örtüsüzce kendinde ve kendi için olduğu gibi Gerçekliktir.* Bu nedenle şöyle de anlatılabilir ki, bu içerik *Doğanın ve sonlu bir Tinin yaratılışından önce bengi özü içinde olduğu gibi* Tanrının betimlenişidir."[18]

Eğer tarih, tinin bir gelişimiyse, süreciyse, tin özünde tarihtir demektir ve felsefe öncelikle bu tinin mantık olarak açınımı ya da spekülatif teoloji demektir. Eğer *Mantık*'ta açımlandığı ve gösterildiği gibi bu teoloji tinin gelişimi için belirleyiciyse, o zaman bu süreç mantıksaldır ve üstelik Hegel de felsefe tarihini kendinde mutlak olarak mantıksal görür. Tikel, tarihsel olarak farklı şekillenmiş felsefeler mantıksal İdea'nın ya da İdea olarak Mantık'ın gelişimindeki somutlaşmalar ya da momentlerdir, evrelerdir. Bunlar bütünün açınımında ya da gelişiminde tam olarak belirli bir yer tutarlar ve tarihin ve mantığın bütünleşmesinden dolayı Mantık'ta karşılık gelen konumları açısından değerlendirilirler. "Felsefe sistemlerinin Tarih içindeki sırası İdea'daki kavram-belirlenimlerinin mantıksal türetimindeki sıraya benzerdir."[19] Felsefe tarihinin kendisi mantıktır ya da mantığın tarih-

[16] Hegel, *Felsefe Tarihi*, cilt 1, 48: "Felsefe tarihi çalışmasının bizzat Felsefe çalışması olduğu..."

[17] G. W. F. Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, çev. Aziz Yardımlı, 2. bs. (İstanbul: İdea Yayınevi, 2004), 31.

[18] G. W. F. Hegel, *Mantık Bilimi*, çev. Aziz Yardımlı (İstanbul: İdea Yayınevi, 2008), 34.

[19] Hegel, *Felsefe Tarihi*, cilt 1, 47.

teki görünüşüdür. Bu kavrayışın ufkunda pekala, tarihteki hata ya da yanlış ya da eksiklik anlayışla karşılanabilir; fakat, genel olarak bütün, hiçbir şekilde çürütülemez. Onda karşıtlar, hakikatin birliğinde aşılırlar. Sürecin, gelişimin kendisinde karşılıklı olarak birbirlerini dışlayan hakikatler söz konusu değildir; hakikat, daha çok, karşıtların, değişik belirlenimlerin, "farklılıkların birliğidir."[20] Bu yüzden, her felsefenin hakikati, bütünün hakikatine çalışır. Tinin yolu "dolaylıdır ve kendini koşullara uydurur."[21]

Hegel'in tikel olanı bütünün bir momenti olarak belirleme eğiliminden dolayı, tarihin belirleniminde olduğundan, her felsefenin kendine özgü koşullu bir anlamı ve meşruluğu olduğu bilgisi de bu şekilde hazırlanmış oluyordu. Hegel, her bir felsefenin sistematik-mantıksal bir konumu olduğuna ve tekil felsefi sistemin bütünle ilişkisinde kendi içinde ve ayrıca aşılmış bir şey olduğuna dayanarak, tekil felsefeleri kendi tekilliklerinde ve edimselliklerinde kavramaya çalışır. Hegel için felsefe, "düşüncelerde ayrımsanan kendi zamanıdır."[22] Buna göre, her bir felsefe zamanının tözünü kavrar. Ancak Hegel'in bu iddiası, hakikati mutlak anlamda evrensel bir şekilde zaman ve tarih bakımından görelileştirmekten uzaktır; mevcut hakikatler namına lekeli "geçmiş" hakikati bastırmak ya da ortadan kaldırmak da Hegel'in düşüncesine yabancıdır. Tam tersine, tüm felsefi sistemler birbirleriyle kaynaşırlar, içiçe geçerler. Biz ayrıca geçmişin bir sonucuyuz. Felsefe tarihine bu dönüş yalnızca meşru değil, ayrıca zorunludur da, çünkü bu tarih bir ön-hazırlıktır, ön-eğitimdir, *propaedeutik*tir. Bu yüzden tarihte ilgilendiğimiz şey, geçmiş ya da mazi değil, ama kendi şimdimizdir. "Felsefe tarihinin işi geçip gitmiş olanla değil, canlı şimdiyledir."[23] Felsefe tarihi, tarih olsa da, gene de tarih değildir. Bu tarihin ürünleri, geçmişte kalmış şeyler değildir. Bunlar, gerçektir, hakikattir, ebedi olandır; bugün ya da dün için gerçek olmayıp zamanın ötesindedir ve zamanda olduğu ölçüde de gerçektir.[24]

Felsefe tarihinin amacı, mutlak özneyi düşünmektir ya da tini ve ideayı, mutlak öznellik olarak düşünmektir. Mutlak öznellik, özne ve nesne arasındaki, bunların içsel hareketlerine göre, spekülatif ilişkidir, bunların mutlak dolayımıdır. Bir nesne olabilecek her düşünülür dışsallık, spekülasyon yoluyla dolayımlanarak öznede aşılır. Bu spekülasyon başlangıçta soyut, dolayımlanmamış nesneyi somut kılar. Dolaysız ve bu yüzden de soyut olan başlangıç, spekülatif olarak dolayımlanmış sonuca dönüşür, mutlak somut ya da somut mutlak olur.

Şimdi, eğer tarihin hedefi, kendini-kavrayan mutlak öznenin mutlak

---

[20] Hegel, *Felsefe Tarihi*, cilt 1, 42.

[21] Hegel, *Felsefe Tarihi*, cilt 1, 53.

[22] G. W. F. Hegel, *Tüze Felsefesi*, çev. Aziz Yardımlı (İstanbul: İdea Yayınevi, 2006), 24.

[23] Hegel, *Felsefe Tarihi*, cilt 1, 55.

[24] Hegel, *Felsefe Tarihi*, cilt 1, 55.

bilgisi ise, o zaman bu Hegel'in spekülatif idealist sisteminde başarılmıştır. Ya da en azından Hegel'in felsefi sistemi için geçerli olan bir durumdur bu. Hegel açısından hedef ya da erek, tarihin ölçüsüdür. Mantık gibi tarih de dolaysız ve soyut, içeriksiz, gelişmemiş olanla başlar, kendisini bütünüyle, henüz düşünce tarafından içselleştirilmemiş, soyut nesneye teslim eden bir felsefeyle yapar başlangıcını. Ancak tarihin eğilimi, somutlaşmadır. Bu somutlaşma, düşünce yoluyla nesnenin özneyle dolayımıdır, nesneyi kendi içinde aşılmış olarak taşıyan öznenin kendi içinde daha derinlere gitmesidir. Bunun tarihsel anlamı, tekil momentlerin ya da evrelerin, onları dolayımlayıcı düşünceye doğru gelişiminde ya da ilerleyişinde önceleyen herşeyin korunarak daha da zenginleştirilmesidir. Somutlaşma, belirsiz bir sonsuzluğa doğru düz bir çizgi değil, "kendi içerisine geri dönen bir çember – ki bu, dış çevre olarak pek çok çembere sahiptir ve bütünü kendilerine geri dönen gelişme içindeki çok sayıda süreçten oluşur – olarak tasarlanması gereken gelişme içindeki süreçlerin bir ardışıklığıdır"[25] ya da çemberlerin bir çemberidir. Somut sonuç ya da son, öyleyse, başlangıçla, ama bu kez dolayımlanmış olan bir başlangıçla sonuçlanır.

Tarihin ölçüsü olarak hedef ya da erek, tekil momentlerin sürekli değerlendirilmesini gerektirir. Bu yüzden Hegel, tüm felsefi sistemleri üretken olarak görür, çünkü bunlar idealizmin gelişimine öncülük ederler ve "somut"un üretiminde, spekülasyonun ileriye taşınmasında belirleyici önemdedirler. Tam da bundan dolayı, Hegel'in düşüncesine göre, Platon, Aristoteles ve Yeni-Platonculuk Grek felsefesinin zirvesinde dururlar. Herşeyden önce Platon, çünkü spekülatif diyalektiği ona borçluyuz; bir başka deyişle, varlığı ve yokluğu, biri ve çoğu, ayrımda özdeşliği, özdeşlikte ayrımı, karşıtını da gözeterek bilmeyi. Bu yolla, varlık olumsuzlamayla birlikte düşünülür; yokluğun, varlığın hareket ettirici bir belirlenimi olduğu ileri sürülür. Platon'un düşündüğü bu içsel eklemlenme, varlığı katı ve ayrımsız bırakmaz; varlık, etkin ve canlı bir şeye dönüşür, mantıksal olanın kendi içindeki farklı evrensel hareketi olur, İdea olur. Hegel'in bu değerlendirmesi özel olarak *Sofist* ve *Parmenides* gibi spekülatif-mantıksal diyaloglara gönderme yapar.[26]

Hegel için Aristoteles de belirleyici önemdedir, çünkü saf edimsellik(*energeia*) kavramını geliştirmiş, mutlak özü ya da varlığı saf düşünce olarak, kendi-kendisine-kalıcı İdea olarak belirlemenin yolunu açmıştır. *Felsefi Bilimler Ansiklopedisi*'nin sonunda Aristoteles'in Metafizik kita-

[25] Hegel, *Felsefe Tarihi*, cilt 1, 45.

[26] Hegel'in Platon'la ilişkisi için bkz. R. Wiehl, "Platos Ontologie und Hegels Logik des Seins", *Hegel-Studien* 3 (1965): 157-180; H.- G. Gadamer, "Hegel and the Dialectic of the Ancient Philosophers", *Hegel's Dialectic. Five Hermeneutical Studies*, çev. P. Christopher Smith (New York and London: Yale University Press, 1976), 5-34. – Hegel'in Platon'a olan düşkünlüğünün somut kanıtı, *Felsefe Tarihi Dersleri*'nde "Platon" bölümünü bitirip "Aristoteles"e geçiş yaptığında "üzüntü"sünü belirttiği şu cümle: "Burada *üzülerek* de olsa Platon'u bırakıyoruz." Hegel, *Felsefe Tarihi*, cilt 2, 105(vurgu-e.a.k.).

bından herhangi bir yorum getirmeksizin yaptığı alıntı Hegel'in Aristoteles'le bağını anlamak açısından özellikle aydınlatıcıdır. Bu pasaj Aristotelesçi teolojinin esas düşüncesini içerir: Tanrı kendini düşünür ve kendini-düşünme(*noesis noeseos*) saf etkinliktir, düşünce olarak en sonsuz yaşamdır. Buradaki düşünme açıktır: Hegel, kendini-düşünen Aristotelesçi Tanrıyı, idealizmde ereğine ulaşan "kendini-bilen aklın" önemli bir önceleyeni olarak kavrar: "Özünün tam amacına ulaşmasında ebedi İdea ebedi bir şekilde kendisini işe koşar, kendisini mutlak Tin olarak ortaya koyar ve bundan neşe duyar."[27] Hegel'in Aristoteles yorumu da bunu doğrular: "Aristoteles tam da bu spekülasyonlarla, günümüzün en derin spekülasyon formlarıyla, meşgul olmuş ve onları tam bir kesinlikle ifade etmiştir."[28] Hegel'in anladığı anlamda Aristoteles mutlağı ya da hakikati soyut, ölü bir özdeşlik olarak değil, öznelliğin ve nesnelliğin birliği olarak, ama aynı zamanda ayrımda kendisiyle özdeşlik olarak düşünür.[29] Hegel kendi düşüncesiyle Aristoteles'inki arasındaki ayrımı, Aristoteles'in düşünceyi tek gerçeklik olarak değil, ama "ilk, en güçlü, en saygıdeğer" olarak düşünmesinde görür. "Öte yandan, kendini kendisiyle ilişkilendiren olarak Düşüncenin... Hakikat olduğunu;... Düşüncenin Hakikatin bütününü kavradığını söyleriz. O nedenle, Aristoteles kendisini modern felsefe içinde ifade etmemesine karşın gene de tamamen aynı temel teoriye dayanır."[30]

Hegel, Aristotelesçi Tanrıdaki gerçek mutlak düşüncenin bir kez daha Yeni-Platonculukta açığa çıktığını belirtir. Bu yüzden haklı olarak bu felsefeyi Yeni-Aristotelesçi olarak da nitelendirir.[31] Yeni-Platonculukta, Aristoteles'teki gibi, kendinin-bilinci kendisini mutlak olarak bildiğinden, yalnızca zamansal anlamda bir son değil, ayrıca Grek felsefesinin en ileri aşamasıdır. Bu felsefenin temel ideası, kendini düşünen düşüncedir, "kendi kendisinin nesnesi olan ve böylece nesnesiyle, düşünülenle özdeş olan Düşüncedir,"[32] *Nous*'tur. Örneğin, Platon ve Aristoteles İdea'yı, varlığın ve düşüncenin en yüksek ilkesi olarak kabul ettiklerinde, gene de bunun ötesinde ya da dışında, tikel ve sonlu, dışsal olarak soyut bir şey kalıyordu. Oysa Yeni-Platonculuk İdeayı, kendi içinde somut olarak bilince getiriyordu;[33] çünkü o, kendinde ve kendi için varlık ya da özdür, "her şeyi ken-

---

[27] G. W. F. Hegel, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse(1830). Dritter Teil. Die Philosophie des Geistes mit den mündlichen Zusätzen, ed. Eva Moldenhauer ve Karl Markus Michel, 3. bs. (Frankfurt am Main: Suhrkamp Taschenbuch Verlag, 1995), 394.

[28] Hegel, *Felsefe Tarihi*, cilt 2, 131.

[29] Hegel, *Felsefe Tarihi*, cilt 2, 131.

[30] Hegel, *Felsefe Tarihi*, cilt 2, 131.

[31] Hegel, *Felsefe Tarihi*, cilt 2, 328.

[32] Hegel, *Felsefe Tarihi*, cilt 2, 330.

[33] Hegel, *Felsefe Tarihi*, cilt 2, 326, 330 vd.

di içerisinde sarıp sarmalayan hakikattir",[34] çünkü ancak tek bir İdea vardır ve her şey bir İdeadır. Bu idea somuttur, kendisinden başka bir şey yoktur, tam anlamıyla kendi kendisiyle saydam bir birliktir ve ayrıca edimsel kendi'dir. Bireyi dolaysız duyusal bilgiden özgürleştirmeyi hedefleyen Grek felsefesi, Yeni-Platonculukta evrensel bir idealizmde, "duyusal ve imgesel olanın ötesinde düşüncenin bir bütünlük içinde oluşturulması"nda[35] sonuçlanır.

Somut İdea mutlaktır. İdea yalnızca, Platon'daki gibi, somut olmayıp, ayrıca kendisi tarafından bilindiğinden, böylece İdea somut olarak da bilinmiş olur. "Yeni Platoncu okulda mutlak nihayet tamamen somut belirlenimi içinde, dolayısıyla İdea da bir tesis olarak, teslislerin bir teslisi olarak ortaya konmaktadır... İskenderiyeliler böylece somut bütünlüğü temsil etmektedirler ve onlar tinin doğasını tanımışlardır."[36] Bunlar ancak Hegelci mutlak bilginin ön-kavramı olacak türden açıklamalar olarak değerlendirilebilir. Yeni-Platonculuk gene de mutlak sonsuz öznellik düşüncesine yabancıydı.

Hegel, *Felsefe Tarihi Dersleri*'nde Yeni-Platonculuğu, onu önceleyen felsefelerin somut sonucu olarak görmekle kalmayıp, bu felsefeyle birlikte bütünüyle yeni bir zamanın başladığını ileri sürer. Yeni-Platoncular arasında en fazla ilgiyi, bu felsefenin tartışmasız kurucusu ve sistemleştiricisi Plotinos'a ve bu felsefenin zirvesi Proklos'a gösterir. Bu felsefe özel olarak Plotinos'un felsefesi olarak bilinir.

Hegel'in ve Plotinos'un düşüncelerinin belli başlı sonuçları, dışsal bir şekilde tartışma konusu yapılıp ortaya koyulmamalıdır. Farklı dönemlere ait farklı felsefe sistemleri olarak aralarındaki yöntemsel ve olgusal benzerlikler belirlenip bunların kendi yaklaşımlarına dayanarak kendilerini birbirlerine açıklama imkanı verilmelidir. Bu yolla, benzer sorunlar ya da sorunları formüle edişler ve görünüşte aynı sonuçta saklı duran farklı yönelimler her iki felsefede de gün yüzüne çıkarılabilir. Özünde Plotinos'u sistematik bir şekilde dönüştüren Hegel'in Plotinos yorumu, değişen tarihsel koşullarda felsefenin benzer konularla, sorunlarla uğraştığına işaret ettiği gibi, çoktan felsefe tarihinden dışlandığı düşünülen bir felsefenin hatırlanmasıdır da.

Aydınlanmanın ve eleştirel felsefenin felsefe tarihi yazımının inatla yok saymasına karşın Hegel, Yeni-Platoncu felsefenin mantıksal-spekülatif önemini kavrar ve onu kendi düşüncesine dayandırır. Hegel'in keşfinin felsefi-tarihsel sonuçları karşısında, de Jong gibi yeteneksiz bir felsefe tarihçisinin Hegel'in Plotinos yorumunda yanlışlar yaptığı şeklindeki iddiası-

[34] Hegel, *Felsefe Tarihi*, cilt 2, 330.
[35] Hegel, *Felsefe Tarihi*, cilt 2, 390.
[36] Hegel, *Felsefe Tarihi*, cilt 2, 391.

nı[37] çok da ciddiye almamak gerekir. Plotinos'la Hegel arasındaki bağlantıyı sağlayan noktanın açıklığa kavuşturulması gerekir. Bir Yeni-Platoncu olarak Plotinos'un Hegel'in felsefe tarihi sisteminde Proklos'unkine benzer bir sistematik konuma sahip olduğu söylenebilir. Gene de Hegel'in Proklos'la ilişkisi Plotinos'la olandan farklılık gösterir. "Bütünlük", "somut", "üçlülük/teslis", "diyalektik", "olumsuzlama", "sınır", "yaşam", vb. kavramlar söz konusu olduğunda Proklos'un ve Hegel'in felsefi sistemlerinde derin yöntemsel yakınlık daha çok göze çarpar. Plotinos ise, Hegel'in anlayışında, mutlak tinin ya da mutlak öznenin daha evrensel öğeleri üzerinde durur.

Brucker'in, Tiedemann'ın ve Tennemann'ın felsefe tarihlerinde basmakalıp Yeni-Platonculuğu karalamalarına ve kısıtlamalarına karşıt bir şekilde Hegel'in Plotinos'u ve böylelikle genel olarak Yeni-Platoncu felsefe yapma biçimini fanatiklik ya da irrasyonel hayalgücü ya da fantezi suçlamasından kurtardığı görülür. "Fanatiklik", soyut, tek-yanlı ve sonlu düzeyde bilen sığ zihnin "kullandığı boş ad", spekülatif hakikatlere yükselmeyi fantastik olarak reddetmekle, felsefenin metafizik itkisini ve iddiasını kolaylıkla saf dışı bıraktığını düşünür. Ama "tinin düşünceye yükselmesi"ni ya da tinin "düşüncenin hareket alanı içerisine girme"sini[38] Hegel, Plotinos'un ve kendi felsefesinin *raison d'être*'sı olarak görür. Bu yüzden, Plotinos'un felsefesi fanatik değil rasyoneldir: Bu felsefenin ilkesi "kendinde ve kendi için olan Akıldır."[39] Plotinos'un felsefesini akıl ve kavram üzerine dayandırmaya yönelik enerjik, güçlü çabasında[40] Hegel mistik esrimeyi(*ekstasis*) rasyonel bir edim, duyusal bilincin sınırlılıklarından kurtuluş, kendi kendisiyle olan ve "kendi kendisinin nesnesi olan arı düşünce"[41] olarak kavrar. Kendi kendisine nesne olan bu saf düşünme, kuşkusuz, niteleme olarak Plotinos'un *Nous*'una uygulanabilir; ancak Bir'in kendisiyle birleşme ediminin bütününe uygulanması Plotinos açısından söz konusu değil. Zamansız momentte bu durum diyalektik karakterdeki düşünmenin ötesine geçer – zorunlu olmasına rağmen rasyonelliği aşan, nesnel-olmayan ve böylelikle ayrımsız birlik için hazırlık olan diyalektik düşünme. Plotinosçu esrimenin rasyonelleştirilmesi Hegel'in bakış açısından oldukça anlaşılabilir bir durum. Akılla belirlenmemiş bir edimsellik düşüncesi Hegel'e uzak olduğundan, Plotinos'un Bir'ini Hegel kendi özne anlayışına göre biçimlendirir. Plotinos'un yaklaşımında Bir daha sonra düşünse de, kesin bir şekilde düşünmeyen olarak tasarımlanır. En yüksek Varlığın, Tanrının, özü kendini düşünmedir ya da: Plotinos "mutlak özün, öz olarak onda düşünen ve varolan özbilinçte mevcut olduğunu ya da Düşüncenin bizzat

[37] De Jong, Hegel und Plotin.

[38] Hegel, *Felsefe Tarihi*, cilt 2, 356.

[39] Hegel, *Felsefe Tarihi*, cilt 2, 357.

[40] Hegel, *Felsefe Tarihi*, cilt 2, 354: "İskenderiye okuluna göre tüm hakikatin tek bir akılda ve kavramada yatıyor olması..."; 357: "... gerçekten de tek gerçek olan şey Kavramımızdır."

[41] Hegel, *Felsefe Tarihi*, cilt 2, 358.

kendisinin Tanrısal olduğunu söylemiştir."[42]

Plotinos varlığı, varoluşu ve genel olarak varlığı Bir'e yadsımıştı, çünkü bu yüklemler mutlak olarak çok-olmayan Bir'e ayrımı ve çokluğu getirirler. Bununla birlikte Hegel, Plotinos'un Bir'ini "saf/arı varlık" olarak anlar. Ancak şimdi bu "saf/arı varlık" Hegelci mantığın başlangıcındaki gibi boş, belirlenimsiz, dolaysız varlık değildir; kendi içinde mutlak edimsellik, saf doluluktur, böyle olarak "tüm görünen Varlığın temeli ve nedenidir",[43] tüm varlıkların özüdür. "Varlık" en yüksek nesnelliği içerdiğinden, Bir 'birlik' kategorisi olarak ve böylece aklın düzenleyicisi[44] olarak kavranamaz. Bu Bir, saf/arı varlık, en yüksek nesnellik ve üretken zemin Tanrıdır ve gerçek Bir'dir, Çok'a açılır ya da gelişir: Bir, "her şeyde yalın bir şekilde kendisiyle özdeş" kalan ve "yaratılış ve tüm meydana gelme ile olan bağlantı"dır.[45]

Tanrı olarak Bir, saf varlıksa, ama Tanrının özü kendini düşünmeyse, o zaman tanrısal-Bir kendisini düşüncenin ve varlığın özdeşliği olarak ortaya koyar ya da tamamlar. Hegel'in, varlık ancak kendini-kavrayan olarak somut olabilir ve ancak kavramın bu kendi-kendini-kavrayışı mutlak İdea olacaktır gibisinden kendi temel düşüncelerini Plotinos'un ilk ilkesine yansıttığı ya da Plotinos'ta ilk kez parıldayan İdea'ya ilişkin çarpıcı düşünceler bulduğu anlaşılır. İdea ışımaya başlar ve kendisini arayana kendisini bildirir. Hegel'in "Sais'in çırağı" gibi kendisince ele geçirildiği açıktır: "Biri başardı, Sais'teki tanrıçanın peçesini/örtüsünü kaldırdı. Fakat bir de ne görsün, gördüğü – mucizenin mucizesiydi, kendisiydi."[46]

Hegel'in felsefesinde öznelliğin ya da düşüncenin belirleyiciliğini göz önünde bulundurduğumuzda, "Plotinos'un felsefesinin İdeası bundan dolayı, Kavram yanı bakımından henüz eksiksiz bir idealizm olmasa da bir entelektüalizm ya da yüksek bir idealizmdir"[47] yargısı anlaşılabilirdir. Bunun daha öte açıklaması ise 'Ben'in ya da 'özgürlük'ün henüz düşüncenin açınımının kaynağı ya da alanı olmamasıdır; yani, düşüncenin ve varlığın özdeşliği sorunu henüz yeterince idealist bir tarzda özne tarafından çözüme kavuşturulmamıştır. Plotinos'ta Varlık henüz ilksel Varlıktır, yoksa düşünce ya da düşünme değil.

Hegel'e göre, tam, eksiksiz idealizm de diyalektiktir. Kendi içindeki varlığın daha çok statik bir şekilde anlaşılan iki-kutuplu ilişkisinden farklı olarak diyalektik burada varlığın düşünmede ve düşünme olarak süreç içindeki gelişimi anlamına gelir. Bu sürecin başlangıcında içerilen mutlak,

---

[42] Hegel, *Felsefe Tarihi*, cilt 2, 357.

[43] Hegel, *Felsefe Tarihi*, cilt 2, 358.

[44] Hegel, *Felsefe Tarihi*, cilt 2, 359.

[45] Hegel, *Felsefe Tarihi*, cilt 2, 360.

[46] Novalis'ten alıntılayan Lale Göksu, *Novalis'te Doğa ve İnsan* (Yayınlanmamış yüksek lisans tezi, Ankara Üniversitesi, Ankara, 2006), 65.

[47] Hegel, *Felsefe Tarihi*, cilt 2, 358.

tam olarak başka her şeyi aşmakla ya da olumsuzlamada olumsuz olanı aşmakla, kendisi olur. Plotinos'un anlaşılır/düşünülür ve duyusal olana koyduğu "tikel şeyler" varolamazlar. Eğer Plotinos'un felsefesi bu anlamda diyalektik olacaksa ve bu kelimenin gerçek anlamında felsefi olan demekse, bu durumda mutlak olanın kendinden "çıkma"sı üretici bir kendini-olumsuzlama olarak düşünülmelidir Bir'in "yalın birliği"[48] öyleyse "mutlak olumsuzluk"[49] olmayacaktır, çünkü olumlayıcı olarak hiçbir şey söylenemeyecektir, ama Plotinos bu olumsuzluk tarzında ısrar eder. Ancak gene de kendinin aşılmasında ya da kendini terkedişinde kendisini olumsuzlar ve böylece aynı zamanda kendisini kavramın eksiksiz, tam varlığına getirir: "Kendinin meydana gelmesi olan aynı mutlak olumsuzluktur."[50] Öyleyse, mutlak olumsuzluk süreç içinde kendini-eksiksizleştirme anlamında üretken değilse, Mutlak olanın "belir alana geçişi" ya da ilerleyişi ya da onun "kendini açındırması" "Plotinos tarafından felsefi ya da diyalektik bir şekilde yapılmaz",[51] "Kavramın zorunluluğundan yoksundur."[52] "Kavramın zorunluluğu" ile denmek istenen, bir anlamda, mutlak olanın açınımının bir alçalma olmayıp bir eksiksizleşme/tamamlanma süreci olarak anlaşılması gerektiğidir; diğer yandan, ancak açınımın kavramsal bir haklı çıkarılışı kabul edilebilirdir. *Emanatio*, bu yüzden, "sadece ortaya çıkmış"[53] olarak belirtilemez; kendisini kavramak isteyen Varlığın bir zorunluluğu olarak rasyonel kavranması olmalıdır da. Kavram biçimi yerine "rengarenk resimler"in[54] kullanılması, sürecin kendisini açıklamayı çok belirsizleştirmekte, karartmaktadır. Alçalmanın, inişin kavranamazlığını imgelerle ve metaforlarla açıklamaya çabalayan çelişik Plotinosçu yaklaşım keyfi pek çok şey içerdiğinden, yararsız ve uygunsuzdur.[55]

Hegel'in Plotinosçu Bir kavramını yorumlayışında belirleyici bir yeri olan kendi mutlak kavramı, varlığın ve düşüncenin birliğini olduğu kadar bunların eksiksiz, tamamlanmış mutlağa doğru gelişimini de içerir. Bu diyalektik ve mutlak kavramı, varlıkları aşan ve düşünmeyi önceleyen Bir ile Tin olarak Varlık arasındaki Plotinosçu diyalektiğin yeterince görüş alanına girmez. Plotinosçu felsefenin niyeti, edimselliğin bir açıklamasını yapmak değildi; bu felsefe, daha çok, "başlangıç noktası yaptığı tikelden daima tekrar evrensele geri gitmek"le[56] ve böylelikle soyut bir şekilde dışsal olandan içsel olana doğru ilerleyerek tine "yalın, açık İdeadaki merkezi

[48] Hegel, *Felsefe Tarihi*, cilt 2, 361.
[49] Hegel, *Felsefe Tarihi*, cilt 2, 363.
[50] Hegel, *Felsefe Tarihi*, cilt 2, 363.
[51] Hegel, *Felsefe Tarihi*, cilt 2, 360.
[52] Hegel, *Felsefe Tarihi*, cilt 2, 372.
[53] Hegel, *Felsefe Tarihi*, cilt 2, 363.
[54] Hegel, *Felsefe Tarihi*, cilt 2, 372.
[55] Hegel, *Felsefe Tarihi*, cilt 2, 372.
[56] Hegel, *Felsefe Tarihi*, cilt 2, 353.

konumunu vermek"le[57] ilgilenir. Düşünme-olmayan açınımın/yayılımın/*emanatio*'nun ya da birliğin, bu anlamda, Hegelci kavramla bir ilgisi olduğu söylenemez. Plotinosçu ve Hegelci felsefe yapmayı buluşturan ortak nokta "saf/arı görü ya da temaşa", "saf düşünce"ye[58] ve böylelikle kendini-düşünen varlığa yükseliştir; açıkçası bu Hegel'in de amacıdır.

Hegel'in Plotinosçu esrimeyi neden rasyonelleştirmek istediği, bilen ve bilinen arasındaki bağlantı ilkesinden açıktır: Eğer Bir saf varlıksa ve böyle olarak kendisini düşünüyorsa, o zaman esrime – Plotinos'un istediği gibi – hiçbir şekilde düşünme-olmayan olamaz; insanın en yüksek entelektüel edimi olur. Hegel'e göre, "Plotinos'un esrime durumunda bilincine vardığı şey felsefi düşüncedir, spekülatif Kavramlar ve İdealardır."[59]

Hegel'in Plotinos'ta bulduğu "entelektüalist" ya da "idealist" yan, Bir'in doğasını ya da özünü değiştirir. Bir başka deyişle, Plotinosçu 'Tin'de Hegel, yerine getirilmiş kendinin-düşünmesi olarak ayrımda özdeşliği tanır. Tin yalnızca düşünmenin düşünmesi olarak, düşünen düşünce olarak, "kendi kendini bulmak"[60] olarak düşünür. Onun kendini-düşünmesi kendi içinde düşünülmüş olanı ayırdeder ve aynı zamanda ayrımları aşar. Bu yüzden, düşünme edimi özünde kendi içinde ayrımın bir ayrımlaşmasıdır, ayrımların aşılması ya da "birinden bir başkasına geçiş"[61] yoluyla her zaman aynı kalır. Tin, buna göre, yine "olumsuz bir birlik"tir, çünkü kendi içinde "bireysellik ilkesi"ni taşır, yani İdeaların gerçek varlığıdır; diğer yandan, olumlu bir birliktir, çünkü kendi içinde farklı, ayrı olanı özdeşliğe yansıtır ve bu yüzden ayrıca özü gereği "kendisinin temaşası içinde kalmaya devam eder."[62]

Hegel'in bu yorumu Plotinos'ta varlığın ve tinin tek bir öz oluşturdukları gerçeğiyle ilişkilidir ya da tinin ideaların varlığı olmasıyla; idealarn kendilerini düşündüğünde – bu onun temel edimidir – kendisini varlık olarak düşünür. Özünde, bu anlamda, düşüncenin ve varlığın özdeşliğidir. Varlık kendisini düşünce olarak ayrımsar, ama düşünce kendisini varlıkta kendisi olarak düşünür ya da kavrar. Özdeşlik bir birlik olarak anlaşılmalıdır, fakat bu özdeşlikte birleşik olan ayrışabilir olarak kalmaya devam eder. Tin sakin ve huzurlu bir harekettir, her şeye kendi içinde sahiptir ve her şeydir, bir çokluktur, hem bölünmemiş hem de bölünmüş bir çokluktur. Tin, birlikte çokluk ya da çoklukta birliktir, özdeşlikte ayrım ya da ayrımda özdeşliktir. Oysa Plotinos'un Bir'i çokluk olmaksızın birliktir, bu yüzden de düşünmez. Hegel'in mutlak birlik kavramı ise farklıdır: Bu mutlak birlik, ilkin, olumsuzlama ve ayrım yoluyla yaşar. Bu birliğin ya-

[57] Hegel, *Felsefe Tarihi*, cilt 2, 354.
[58] Hegel, *Felsefe Tarihi*, cilt 2, 361.
[59] Hegel, *Felsefe Tarihi*, cilt 2, 358.
[60] Hegel, *Felsefe Tarihi*, cilt 2, 361, 363.
[61] Hegel, *Felsefe Tarihi*, cilt 2, 365.
[62] Hegel, *Felsefe Tarihi*, cilt 2, 364, 366.

şamı, kendi-kendini-kavramadır ve böylelikle sürekli bir şekilde olumlama ve ayrışmadır ve aynı zamanda yine kendisine gelen mutlak olarak sentezleyen düşüncedir.

Aristoteles'in *noesis noeseos*'u, Hegel'in anlayışında, kendi mutlak düşünme ya da mutlağın düşünmesi kavramının en uygun ön-kavramı[63] olduğundan ve Plotinos kendi tin kavramıyla "daha yüksek bir bilgeye, Aristotelesçi Düşüncenin düşüncesine yüksel"diğinden,[64] Hegel açısından aslında Plotinos'ta temelde Bir'e gerek yoktur ya da saf akıl ilk ilke olmalıdır.

Hegel'in Plotinosçu tin kavramının yorumundan da anlaşılacağı üzere, Plotinos'un felsefesi ya da genel olarak Yeni-Platoncu felsefe metafizikten uzak durmaya çalışan birisine olmaktan çok, bir idealist için en dikkate değer, hatta kışkırtıcı bir konu olacaktır.[65] Yöntemsel farklılıklarına ve farklı sonuçlarına rağmen hem Plotinos'un hem de Hegel'in düşüncesi yoğun bir şekilde tinin kendini-düşünmesi sorununa ve böylelikle varlığın kendisini ifade ettiği mutlak kendinin-bilinci sorununa odaklanır.

Hegel'in mutlak kavramının tarihsel önceleyenleri arasında Parmenidesçi varlığın ve düşüncenin özdeşliği, Platoncu İdea, Aristotelesçi tanrısal kendini-düşünme ve Hıristiyan tin kavramlarının spekülatif bir sentezi olarak da düşünülebilir. Hegel'in bu mutlak kavramına, yalnızca Plotinosçu tin kavramını değil, ayrıca Plotinosçu Bir'i de dahil ettiği görülür: Plotinos "İdeanın doğasını tüm uğrakları itibarıyla doğru bir şekilde belirlemiş-

---

[63] G. W. F. Hegel, *Felsefi Bilimler Ansiklopedisi I. Mantık Bilimi*, çev. Aziz Yardımlı (İstanbul: İdea Yayınevi, 1991), §236, 292.

[64] Hegel, *Felsefe Tarihi*, cilt 2, 372.

[65] W. Beierwaltes'in *Platonismus und Idealismus* kitabının "Plotin im deutschen Idealismus" bölümünde (83-153) Novalis, Goethe, Schelling ve Hegel gibi şairlerin ve filozofların adlarını sıralayıp Kant'ı ve Fichte'yi gözardı etmesi dikkat çekicidir. Oysa, örneğin, Kant'ın transendental idealizminde de Yeni-Platoncu motiflerin bulunduğu açıktır. *Saf Aklın Eleştirisi*'nden birkaç örnek vermek gerekirse. Transendental elementler öğretisinde Kant, bir anlamda, Pisagorculuğu, Aristotelesçiliği ve Platonculuğu zamanına uyarlar. Yeni-Platonculuğun kendinden önceki bu üç büyük felsefi geleneğin sentezi olduğu unutulmamalıdır. Yine, Yeni-Platonculuk Aristoteles'in *kategorileri*'nin duyusal-algısal, fenomenal dünyada geçerli olup, Platon'un *idealar*'ının ise numenal, meta-fenomenal dünyaya ait olduğunu ileri sürerken; Kant, zihnin kavramlarının fenomenal alanda kullanılabileceğini; aklın saf kavramları olarak ideaların ise meta-fenomenal alana ait olduğunu belirtir. Kant'ın zihnin kavramlarını tartışırken Aristoteles'in kategorilerine ve aklın idealarını tartışırken de Platon'un idealarına referans vermesi kolaylıkla geçiştirilecek bir konu değil. Ayrıca Plotinos'un psikolojisinde hayalgücüne, duyum ve düşünme arasında bir yer vermesini; onu, bir yandan duyumla, diğer yandan düşünce ile ilişkilendirmesini; onun, "duyusal hayalgücü" ve "entelektüel hayalgücü" diye iki türünden söz etmesini Kant'taki "duyusal hayalgücü" ve "transendental hayalgücü" ile bağlantılandırabiliriz. Plotinos'ta numenal dünya(*kozmos noetos*)nın maddi dünya ile hiçbir ilişkisinin olmaması gibi, Kant'ta da aklın, fenomenlerle hiçbir ilişkisi yoktur. Her ikisi için de, yine, akıl diyalektik bir öze sahiptir. Plotinos'ta ruhun duyusal-algısal dünyaya birlik vermesi gibi, Kant'ta zihnin duyusal-algısal içeriğe birlik vermesi, vb. Tüm bunlar idealizmin Yeni-Platonculuktan ne kadar beslendiğini göstermeye yeter de artar bile. Buna göre, şunu söylersek çok da abartılı olamayacaktır: Kant, *transendental-psikolojik Yeni-Platoncu*; Hegel ise, *spekülatif-teolojik Yeni-Platoncu*dur.

tir."[66] Tin ancak kendi içinde kendini-belirleyen düşünce olarak bir anlam taşır. Kendini bilen, kendi içinde kendini ayırdeden, bu ayrım yanında kendini belirleyen, ama bunda da kendisiyle eksiksiz bir şekilde saydam bir birlik olarak kalan kendi içindeki bilincin sonsuzluğudur. "Bu somuttur."[67] Somut, Plotinosçu ayrımdaki özdeşliğe, çokluktaki birliğe Hegel'in getirdiği kavramdır.

Hegel ve Proklos arasındaki yakınlık ise, çok sık olmasa da, felsefe tarihlerinde ve çeşitli çalışmalarda belirtilen bir konudur.[68] Bu yakınlığın düzeyi ve felsefi kapsamı ele alınmaya değer – Proklos'taki Hegel'i ve Hegel'deki Proklos'u belirlemek. Aralarındaki temel farklılıklara rağmen, hem Proklos'ta hem Hegel'de genel olarak felsefi sorunların sürekliliğini gösteren ortak noktalar da göze çarpmaktadır. Kuşkusuz, burada da, Hegel'in kendine özgü yorumu her zaman Hegel'deki Proklos'un ya da Proklos'taki Hegel'in başlıca belirleyeni olarak karşımıza çıkar.

Hegel *Felsefe Tarihi Dersleri*'nin Yeni-Platonculukla ilgili bölümünde Plotinos'tan sonra en çok Proklos üzerinde durur.[69] Hegel ve Proklos arasındaki yakınlığa dair bir kavrayış elde etmek isteniyorsa, bunun yolu burada da, de Jong'un Hegel'in Plotinos yorumuna dayanarak yapmaya çalıştığı[70] gibi, çeviri yanlışlarını, örtbas etmeleri ve yanlış yorumları göstererek bir filozofu çürütmeye kalkışmak olmamalıdır. Yapılması gereken daha çok, Hegelci idealist felsefenin, Aydınlanmacı ve eleştirel felsefelerin Yeni-Platonculuğa dair olumsuz yaklaşımını nasıl olumluya çevirdiğini açıklığa kavuşturmak olmalıdır.

Hegel'in genel olarak Yeni-Platoncularla, özel olarak da Proklos'la yakınlığında dönemin öne çıkan isimlerinden birisi Friedrich Creuzer'dir. Hegel'in Heidelberg'de görev yaptığı yıllarda(1816-1818) ve daha sonrasında dostluğunu sürdürdüğü Creuzer, eski halkların sembolizmi ve mitolojisi üzerine hacimli çalışmasıyla bilinen ve tanınan birisidir. Hegel bu çalışmayla kendisinin desteklendiğini, özellikle *Estetik* ve *Din Felsefesi Dersleri* için, İdea'nın, Tin'in ve felsefenin bu çalışmada içerilmiş olduğunu belir-

---

[66] Hegel, *Felsefe Tarihi*, cilt 2, 362.

[67] Hegel, *Felsefe Tarihi*, cilt 2, 328.

[68] Bkz. Kuno Fischer, *Hegels Leben, Werke und Lehre*, 2. bs. (Heidelberg: Carl Winter's Universitätsbuchhandlung, 1911), 1095; Wilhelm Windelband, *History of Philosophy*, çev. James H. Tufts, 2. bs. (New York: MacMillan Company, 1919), 612; Johannes Hirscherberger, *The History of Philosophy*, vol. 1, çev. Anthony N. Fuerst (Milwaukee: The Bruce Publishing Company, 1958), 278; Thomas Whittaker, *The Neo-Platonists*, 203 vd, 253; James Lindsay, "Proclus as Constructive Philosopher", *The Hibbert Journal*, 15 (1916/17): 283; A. E. Taylor, "The Philosophy of Proclus", *Proceedings of the Aristotelian Society*, New Series, Vol. 18 (1917-18): 605 vd.; W. Beierwaltes, "Eine Reflexion zum Geist-Begriff des Proklos", *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 43 (1961): 2, 127; W. Beierwaltes, "Hegel und Proklos", *Platonismus und Idealismus*, 154-187.

[69] Hegel, *Felsefe Tarihi*, cilt 2, 375-392.

[70] K. H. E. de Jong, *Hegel und Plotin*.

tir. Çok temel konularda farklılıklar olduğu göze batsa da, Hegel'in ve Creuzer'in semboliğin, mitolojinin özü olduğu, bir ihtiyacı ifade ettiği ya da karşıladığı, daha yüksek, özsel, evrensel (bir şeyin) dışsal kılınması ya da nesnel olarak dışsallık biçiminde görünmesi için, öznel duygusu olduğu düşüncesinde ortaktırlar.[71] Antik mitolojik düşüncelerin iç rasyonelliklerini arama konusunda Creuzer Yeni-Platonculara yaklaşır, çünkü onlar da mitolojiyi düşünceye dayandırırlar.[72] Ancak mitlerin yorumunda Yeni-Platoncu yöntem Creuzer'inkinden farklılık gösterir, çünkü Yeni-Platoncu düşünce için felsefi sistematik düşünce, mitlerin yorumunda bile, öncelikli, birincil ve belirleyici unsurdur. Oysa Creuzer, daha çok, dinsel fenomeni göz önünde tutar. Yeni-Platonculukta mitolojinin felsefi yorumu miti felsefi işlevi olan bir metafora, hatta bir alegoriye dönüştürür. Bu bir anlamda Grek felsefesinin miti mitsizleştirme yolundaki radikal bir girişimidir ve sonunda dinsel bir fenomen olarak görülen mitolojinin yıkımına yol açmıştır. Bundan dolayı, Creuzer'i tipik bir Yeni-Platoncu olarak görmek zordur.[73]

Creuzer'e yazdığı bir metkupta Hegel Proklos'un felsefesine dair genel yargısını tam bir açıklıkla dile getirir. Yeni-Platoncular arasında en çok ilgisini çekenin Proklos ve onun *Theologia Platonis*'i olduğunu yazan Hegel, ayrıca Proklos'un en inceliklisi ve en değerlisi olduğunu da belirtir. Hegel için Platoncu diyalektik, yani kendi içindeki İdea'nın bu ilk sistemleştirilmesi ve düzenlenişiyle, organizasyonuyla birlikte Proklos'ta Platon'dakinden çok daha belirgindir ve sonradan gelenlerin çok fazla yararlandıkları Proklos'un adına yazılması gereken felsefe için devasa bir adım oluşturur. Creuzer'in *Theologia Platonis*'i yeniden yayınlamasıyla çok büyük bir ihtiyacı karşıladığını yazan Hegel, felsefe tarihi derslerinde Proklos'a ve özellikle bu çalışmasına dikkat çekeceğini belirttikten sonra şöyle devam eder: Proklos'un *Theologia Platonis*'inin "antik dönemden modern döneme, antik felsefeden Hıristiyanlığa geçişte *gerçek bir dönüm noktası* olduğu görülüyor. Şimdi bu geçişe bir kez daha değer verilmelidir. Benim için, bu yüzden, Proklos'un yeni baskısı tam da zamanında yayınlanmıştır."[74]

Plotinos'ta olduğu gibi, Proklos'la ilgili değerlendirmelerinde de Hegel, zamanının felsefe tarihçilerinden önemli noktalarda ayrılır. Yeni-Platoncu felsefenin temel yönelimine ve önvarsayımlarına dair derin ve dürüst bir

---

[71] G. W. F. Hegel, *Estetik II*, çev. Taylan Altuğ – Hakkı Hünler (İstanbul: Payel Yayınevi, 2015), 15 vd.

[72] Hegel, *Estetik II*, 23.

[73] Hegel, *Estetik II*, 24. Hegel ve Creuzer ilişkisi hakkında ayrıca bkz. Johannes Hoffmeister, "Hegel und Creuzer", *Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, 8 (1930): 260-282.

[74] G. W. F. Hegel, *The Letters*, çev. Clark Butler ve Christiane Seiler (Bloomington: Indina University Press, 1984), 466.

felsefi içgörünün Hegel'i Proklos hakkında da yeni bir değerlendirmeye yönelttiğini söylemek mümkün olduğu gibi, ayrıca Hegel'in kendine özgü ve felsefenin tarihsel gelişiminden oluşturduğu yaklaşımının da bunda payı olduğunu unutmamalıyız. Bütünün gelişiminde genel olarak Yeni-Platonculuğa, özel olarak Proklos'a atfedilecek olan özel önem, Hegel'in felsefi sisteminin mantıksal içeriğinden bağımsız olarak düşünülemez.

Hegel "somut"un kendine ilişkin bilgisini Yeni-Platonculuğun özsel bir başarısı olarak değerlendirip, teslis ya da üçlülük(*Trinität*) kavramını da bu düşünce için belirleyici önemde görür. Bu yüzden Hegel Proklos'u "Yeni Platoncuların doruk noktası"[75] olarak yorumlar. Hatta, Proklos'un felsefede geliştirdiği yöntemin sonraki dönemlere aktarıldığını, bütün bir Ortaçağda hüküm sürdüğünü yazar.[76]

Hegel'in Proklos değerlendirmesinin fazlasıyla Hegelci olduğu söylenebilir; aynı zamanda bazı özgün Proklosçu düşüncelerin yeni bir bakışla düşünülmesinin de yolunu açar. Bu da Hegel'in Proklos'ta yakaladığı şeyin aslında kendi mantığının özsel öğelerine karşılık geldiğinin bir açıklamasıdır. Platonculuğa ya da Aristotelesçiliğe benzer olarak mantıkta bu Proklosçu yan, başlangıçtaki düşüncenin dayanıksız birliğidir ve bu Hegel'in kendisini Proklos'la yan yana getiren düşüncedir.

Hegel'in anladığı anlamda Proklos, Grek felsefesinin genel amacını tamamlar: Düşünceyi duyusallıktan kurtarmak, düşünceyi tinselleştirmek ve onu bütünlük olarak ya da *par excellence* bütünlük olarak kurmak. Böylelikle, düşünce dünyası güçlendirilmiş, sağlamlaştırılmış olur, "duyusal dünya ortadan kaybolmuş ve bütün, tine yükseltilmiştir ve bu bütüne de Tanrı ve onun içindeki Tanrı'nın yaşamı denmiştir."[77] Felsefi kavramda temellendirilen varlığın evrensel teolojik yanı en azından Yeni-Platonculukta, ama özellikle Proklos'ta gösterilmiş olur. Her ne kadar felsefi ilkenin, Bir'in kendisinin açınımı asıl konu olsa da, burada her şey tanrılarla doludur.

Hegel, *Felsefe Tarihi Dersleri*'nde çok az filozoftan övgü dolu sözlerle sözeder. Bunlardan birisi de, Proklos'tur. Hegel Proklos'ta "büyük bir idrak derinliği ve bir konunun geliştirilip tasarlanması ve ifade duruluğu açısından... büyük bir yetenek"[78] görür. "Bilimsel gelişme onunla ilerlemiştir ve... o, mükemmel bir ifade tarzına sahiptir."[79] Proklos Yeni-Platoncu felsefeyi "daha sistematik bir düzene ve ayrıca daha gelişmiş bir forma ulaş"tırmıştır.[80] Proklos, Yeni-Platoncuların en üstün ve en eğitimlisi, en bilgilisidir.

Hegel' göre Proklos, "somut bütünlük" kavramını tutarlı bir şekilde ge-

[75] Hegel, *Felsefe Tarihi*, cilt 2, 389.
[76] Hegel, *Felsefe Tarihi*, cilt 2, 389.
[77] Hegel, *Felsefe Tarihi*, cilt 2, 390.
[78] Hegel, *Felsefe Tarihi*, cilt 2, 376.
[79] Hegel, *Felsefe Tarihi*, cilt 2, 376.
[80] Hegel, *Felsefe Tarihi*, cilt 2, 377.

liştirdi ve bunu düşünen bir varlık yoluyla ya da düşünen bir varlıkta temellendirdi. Bu somut bütünlüğün, İdeanın, en ileri belirlenimi *trias* (teslis, üçlülük)'tır. Bütünlük, somuttur, çünkü üçlülüğün tekil öğeleri gerçekte tamamlanmış, bitmiş, sabit birlikler olarak değil de, daha çok Bir'in, ilkenin, açınım sürecindeki momentler olarak kavranırlar. Proklos bu üçlülüğü "soyut uğraklar içinde" bırakmaz.

> Zira o gene mutlağın bu üç soyut belirleniminden her birini başlı başına, birde-üçlüğün bir bütünlüğü olarak ele alır ve bu sayede gerçek bir teslise ulaşır. Böylece, bütünde birbirinden ayrı olan, bütünlüğü oluşturan üç alan söz konusudur, ama öyle bir şekilde ki, her birinin gene tam ve kendinde somut olarak görülmesi gerekir; bu erişilmiş olan tamamen doğru bir bakış açısı olarak kabul edilmelidir. İdeadaki kendi kendisiyle birlik içinde kalan bu farklılıkların her biri, gerçekte gene bu uğrakların bütünü olduğundan, meydana gelmede farklı düzenler bulunmaktadır; ve bütün kendilerini birbirlerinde özdeş olarak kuran üç bütünlüğün sürecidir.[81]

Böylelikle, her bir üçlülük kendi içinde somuttur; fakat üçlülükler bütünü de somut olarak kavranır. Proklos'un 'varlık – yaşam – tin' üçlülüğünü türetmesinin Hegel'e önemli ipuçları sağlamış olduğu, anlaşılabilir bir durumdur. Onu belirleyen momentlerinin farklılığına rağmen Proklosçu üçlülük, bir birlik olarak ya da dinamik bir özdeşlik olarak düşünülebilir. Bütünün Bir'den açınımındaki *triyadik* yalnızca formel-mantıksal bir ilke değildir; birlik (*henadik*)'le birlikte, kendi içindeki varlığın tekil öğelerini en yeğin bir şekilde birleştiren ve onları tekrar bütünün birliğiyle birleştiren ontolojik bir belirlenimdir. Şimdi eğer Hegel bu somut bütünlük ya da somut üçlülük kavramını Proklos'tan alıyorsa, belki de bununla, momentlerindeki ayrıma rağmen, bunların ortaya çıkmasına imkan sağlayan başlangıcın üçlülükte momentlerde içerilmiş olarak kaldığını ve üçün diyalektik birliğini garantiye aldığını göstermektedir. Kuşkusuz, Hegel'in Proklosçu trias kavramı hakkındaki değerlendirmesinde, Hegel'i önceleyen bir ipucunu yakalamış birisi, iki felsefe arasındaki ayrımı gözardı etmemelidir. Bir kez Hegel'in kendisi bunu önerir: Her ne kadar, Hegel'in anladığı şekliyle, Yeni-Platonculukta mutlak, kendini-bilme, somut özne olarak kavrandıysa da, bu felsefe yapma biçimi sonsuz öznellik ideasına kapalı kalmış, "mutlağı ya da… 'Ben'in soyut özgürlüğünü öznenin sonsuz değeri olarak"[82] kavramamıştır. Hegel'in Proklos yorumunda *trias*, üçlülük hakkındaki bir açıklama olarak somut bütünlük, doğrudan doğruya bütünlük sistemiyle özdeş olarak kavranılamaz. Yeni-Platoncu, ama özellikle Proklosçu somut bütünlük olarak anlaşılan üçlülük, bu yüzden, ancak mutlak idealizme giden yolda önemli bir moment olma işlevi görür, çünkü Yeni-Platoncu ya da Proklosçu kendini-düşünmede üçlülük henüz mutlak öz-

[81] Hegel, *Felsefe Tarihi*, cilt 2, 381.

[82] Hegel, *Felsefe Tarihi*, cilt 2, 391.

nellik değildir. Proklos'ta kendi içinde her üçlülüğün düşünen birlik olmaması, yine Hegelci kavramın uzağında durur, çünkü tüm hakikatin ideası, bütünün kendisi olarak varlık, kendini-düşünen İdea olmak zorunda kalacaktır ve, bu yüzden, Proklosçu sistem, doğru bir şekilde, "entelektüalizm" ya da "zihinsel bir sistem"[83] olarak görülmelidir.

Hegel'in Proklosçu somut bütünlük olarak üçlülük kavramına olumlu yaklaşımı, onun Proklosçu *mone – prohodos – epistrophe* (devamlılık/kalıcılık – ilerleme/çıkış – geri-dönüş) üçlülüğüyle yakınlığının da bir göstergesidir. Daha önce Plotinos'un geliştirdiği bu üçlülük, Proklos'un sistematik bir biçimde açımladığı varlığın ve düşünmenin temel rasyonelliği olarak anlaşılmalıdır. Bu, her bir tekil üçlülüğün hareket ettirici zeminidir ve bir bütün olarak varlığın tüm öğelerinin birliğidir: Kozmos'un hareketinin ve birliğinin zemini, dünyanın kendi temeline çembersel geri-dönüşünün ilkesi, ama özellikle özünde kendini-düşünme olan ve kendinin oluşturucu kökeni üzerine düşünme olan tinin ilkesidir. Tam anlamıyla bu son durum, Hegel açısından belirleyici önemde olacaktır. Mutlak'ın kendisiyle ilişkisi olarak sistem bu ilkeden yola çıkarak anlaşılabilir. Dolaysız olan başlangıç (*mone*) daha şimdiden kendinde ve kendisi için İdea olarak bütünü içerir(*Mantık*). Kendinin dışına çıkma ya da başkalığa geçiş ya da ilerleme (*prohodos*), *Doğa*, başkalığındaki İdea'dır. Başkalıktan kendi-içine-yansıma ya da geri-dönüş (*epistrophe*), kendisiyle özdeşliğini kuran *Tin*'dir. Birincideki belirleyici unsur, son olandır. Aslında tüm hareket, süreç kendi içinde bir düşünme edimidir, öznenin kendini-düşünmesidir, öznenin gittikçe daha zengin içerik kazanmasıdır, kendi başlangıcıyla kendi sonunu birlik içine getiren mutlağın kendi-kendini-dolayımlamasıdır. Soyut başlangıç, dolaysızlığın olumsuzluğu, yani *Mantık* dışlaşmış (*Doğa*), buradan somut sonucuna (*Tin*) geçmiştir. Kendisini kendisiyle birleştiren bu hareket, bir çember hareketidir, başlangıcına geri dönmektedir, ancak bu kez dolayımlanmış olarak.[84] Gerçi Yeni-Platoncu felsefe tam anlamıyla süreç içinde mutlağın kendisi olma düşüncesini dışlasa da, Hegel gene de kendi felsefesinin ön-kavramlarını Yeni-Platonculukta yeniden keşfeder: Öznenin kendini-dolayımlaması olarak düşünsel geri-dönüşü. Gerçek anlamda başlangıç noktası tindir, Noustur. Plotinosçu anlamda tin, Hegel'e göre, "kendi kendini bulmak"tır, "kendine geri dönerek... kendi kendine bu yansıma (*epistrephein*) o halde düşüncedir, ya da *nous* bir çember (*epistrophê*) içindeki bu harekettir."[85] *Nous*, tin, bu çember hareketidir. Kendini düşünürken kendindeki bütün ayrımları aşar. Bu yüzden tin, canlı, dirimli bir evrendir. Hegel'in anlayışında, Proklosçu tin (*Nous*) öncelikle

[83] Hegel, *Felsefe Tarihi*, cilt 2, 358, 377.

[84] Hegel, *Mantık Bilimi*, 642.

[85] Hegel, *Felsefe Tarihi*, cilt 2, 361, 362.

"geri-dönüş"tür.[86] Plotinos'tan farklı olarak Proklos tini doğrudan Bir'den türetmediğinden, Hegel bunda bir ilerleme görür, çünkü *Nous* (tin) kendinden önceki bütün ayrımlaşmaları kendi düşüncesine katar. Bu yüzden Hegel, Proklos'un "daha mantıksal"[87] olduğunu yazar; daha zengin olan tini sona yerleştirmekle eksiksiz bir düzen kurduğunu, çünkü tinin yaşamda bulunan momentlerin gelişiminden sonra ortaya çıktığını ileri sürer.[88] Ancak tindeki diyalektik ilke olumsuzlamayı (*prohodos*) aşan ve tini kendisiyle dolayımlayan geri-dönüştür (*epistrophe*). Tindeki her şey, onun önündeki her şey, "tek bir düşüncedir, tek bir İdeadır: Devamlılık, ilerleme ve geri dönüş."[89] Fakat geri-dönüş her zaman birliğe geri-dönüş, bütünlüğe somutlaşma demektir.

Olumsuzlama ve geri-dönüş, başkanın kendi kendisiyle dolayımı, diyalektik için esastır. Hegel de aslında Proklos'u bu kavrama göre anlar. Proklos'ta diyalektik yalnızca felsefi düşünmede değil, varlıkların kendilerinde de etkindir: Tüm belirlenimler kendilerinde çözülmeli ya da aşılmalı ve birliğe geri dönmelidirler. "Bölen, meydana getiren ve etkin olan *olumsuz... aynı zamanda olumlayıcı belirlenimleri de içerir. Platoncu diyalektik böylece Proklos için olumlu bir anlam kazanır;* diyalektik yoluyla tüm farklılıkları birliğe geri götürecektir."[90] Hegel'in yorumundan bağımsız olarak, hem varlığın hareketi hem de öznenin hareketi olarak diyalektiğin üç adımlı bir süreçle belirlenmiş olduğu söylenebilir: İdeal ya da örtük olan bir başlangıcın açığa çıkışı, bölünmesi, kendini-ayrımlaştırması, kendi-kendinin-başkası-olması ve bundan kendisine geri-dönüş. Kuşkusuz, temel farklılık varlığını korur: İlkin, idealist başlangıç olması gereken şey, mutlak özne, en zengin, en somut olur; fakat ontolojik başlangıç her zaman en zengin ve en somuttur, her zaman ne ise o olan, ne olabilirse o olandır; onu meydana getirene geri-dönüş onun kendisine herhangi bir şey katmaz.

Hegel Proklosçu felsefenin temel ilkesi olarak triyadiğin[91] üzerinde ısrarla durur. *Trias*, üçlülük, somut özdeşliktir ya da somut olan her şey, triyadiktir. *Mantık*, ayrıntısında ve bütünün kendisinin açınımı olarak *triyadik diyalektik*tir, triyadiklere dayanan bir *çemberlerin çember*idir. Burada da Hegel'le Proklos'un, formel belirlenimin ötesine geçen bir yakınlığını görürüz: *mone – prohodos – epistrophe* üçlülüğü Proklos için de çemberlerin rasyonelliğidir. Hem Proklos hem Hegel için çember, tinin ve dünyanın özünü mantıksal ve ontolojik olarak belirleyen en somut biçimdir, öznedir. İdealist açıdan ise, kendini-kavrayan Kavram'ın en eksiksiz

[86] Hegel, *Felsefe Tarihi*, cilt 2, 384.

[87] Hegel, *Felsefe Tarihi*, cilt 2, 384.

[88] Hegel, *Felsefe Tarihi*, cilt 2, 384.

[89] Hegel, *Felsefe Tarihi*, cilt 2, 387.

[90] Hegel, *Felsefe Tarihi*, cilt 2, 379(vurgu-e.a.k.).

[91] Proklos'taki ve Hegel'deki triyadikle ilgili olarak bkz. Eduard von Hartmann, *Geschichte der Metaphysik*, Erster Teil, 180.

somutlaşmasıdır. Somut özdeşlik olarak üçlülük, ama özel olarak da her bir üçlülüğün ve bütünün hareketindeki temel "*mone – prohodos – epistrophe*" dinamik rasyonelliği ve ayrıca bu triyadik-diyalektik harekette kendini-oluşturan çember – bunlar Hegelci spekülatif diyalektiğin Yeni-Platoncu ön-kavramlarıdır. Hegel'in felsefi sisteminde bunlar yeni Mantık ideası ışığında dönüştürülürler.

İdealizme eğilimli olduğu anlaşılan Proklosçu felsefenin diyalektik doğasından dolayı Hegel bu felsefeyi "spekülatif" olarak değerlendirir. Hegel "spekülatif"i Yeni-Platoncu "mistik"le özdeşleştirir. "Mistik", kelimenin gerçek anlamında, "spekülatif"tir; "mistik öğe, bütünlükler olarak... belirlenmiş bu farklılıkların *bir* olarak kavranmasıdır."[92] Bir düşünce kendinde bir çelişki olarak olumsuzlamaya katlanma gücüne sahipse ya da olumlu belirlenimi olumsuz belirlenimini koruyarak aşabiliyorsa, o zaman bu, düşüncenin canlılığının açık bir işaretidir. Bu yüzden Hegel "spekülatif" olana "olumlu-rasyonel"[93] der. Rasyonel olan her zaman somuttur. Bu durumda, Proklos'un felsefesi, somutu düşündüğü ölçüde, bu kavrama göre spekülatiftir. Bu felsefe, bütünlüksüz soyut bir çokluğa göz yummaz, çoklu olanda karşıt ya da çelişik olan daima düşünen birlik (*Nous*)'te ya da evrensel birlik (*hen*)'te aşılır.

Hegel'in Proklosçu "sınır", "sınırsız/sonsuz" ve "yaşam" kavramlarına verdiği özel önem, onun bu noktaya kadar ayrıntılandırdığı Proklos'la ilgili anlayışını tamamlayıcı niteliktedir.

Hegel *peras*(sınır) – *apeiron*(sınırsız, sonsuz, belirsiz) – *mikton*(karışmış olan) üçlülüğünü baştan başa varlığın niteliksel düzenlenişi açısından en önemli üçlülük olarak kabul eder. Bu ilk üçlülük her şeyi kendi içinde tutar ve içerir. Sonraki üçlülüklerin her birinde ilk düzeni oluşturan üç moment kendisini yeniden gösterir.[94] Sınır olarak varlık – yaşam – düşünme üçlülüğündeki varlık, "ilk düzen..., üç belirlenimin gelişme olmaksızın kapalı tutulup katı bir yalıtılmışlık içinde korunduğu soyut tözdür; bu arı realite bu ölçüde açınmamıştır",[95] kırılgan bir doğadadır. Sınır, olumsuz birliktir, genel olarak öznelliktir,[96] kendi içinde olandır, soyut olandır, hem üçlülüğün ilk momentidir hem de üçlülüklerin diğer momentlerinin belirlenimidir. Sınırın kendisiyle olumsuz ilişkisi, kendisinin olumsuzlanması ve böylelikle kendinin aşılması, sonsuza geçiştir. Proklosçu peras, Hegelci anlamda, düşünce demektir: Sınır sonraki tüm öğeleri kendi içinde açınmamış olarak içerirse, o zaman, olumsuzluk, soyut olumsuz birlik olarak sınırın kendisi, *peras*'ın *apeiron*'a kendi-açınımının nede-

---

92 Hegel, *Felsefe Tarihi*, cilt 2, 388.

93 Hegel, Felsefi Bilimler Ansiklopedisi I. Mantık Bilimi, 110, 116.

94 Hegel, *Felsefe Tarihi*, cilt 2, 386.

95 Hegel, *Felsefe Tarihi*, cilt 2, 386.

96 Hegel, *Felsefe Tarihi*, cilt 2, 384.

nidir. Buna göre, *peras*'ın kendisinin olumsuzu olarak kendisinden itilmesi, *peras*'ın kendi içinde ne olduğunun ya da neyi içerdiğinin bir açıklaması olur. Üçlülüğün bir öğesi olarak *apeiron*, ayrılmış ve aşılmış sınır, kendi içinde sabit bir şekilde kalamaz; üçlülük, olumsuz soyut bir birlik değil, somut bir birlik, özdeşlik ya da bütünlük olmalıdır. Bu yüzden Hegel *mikton*(karışmış olan)'u üçlülüğün kendisiyle birliği, "somut", "karşıtların birliği"[97] olarak anlar. Kendi içinde karşıt *peras* ve *apeiron* momentlerinin ilk birliği tözdür, kendi içine geri çekilen ve sonlu olanla somut olan sonsuzdur. Varlık – yaşam – düşünme üçlülüğündeki ilk moment olarak şimdi somut olan şey yine soyut bir sınırdır. Ondaki ilerleyen olumsuzluktan dolayı *peras – apeiron – mikton* üçlülüğü, Hegelci diyalektiğin, deyim yerindeyse, Proklosçu formülasyonudur ve temelde *mone – prohodos – epistrophe* üçlülüğünü varsayar; *mikton* (somut)'da başlangıç kendisine geri döner. Hegel *peras*'ı ve *apeiron*'u Bir'in "kendini-üretme olarak sürekliliği"[98] şeklinde anlar. Sınırın ya da sonlunun kendi içinde kapalı kalmayıp kendinin sonsuz kendi-olumsuzlanması olması; sonsuzun kendisini sonlu olanla varlığa somutlaştırması: Bu yaklaşım, Hegel'in neden Yeni-Platonculuğu "yüksek idealizm" olarak gördüğünün bir açıklamasını verir.[99] Proklosçu *peras* idealist bir anlamda anlaşılacaksa, sonlunun kavramı yalnızca duyusal değişebilir olan bakımından değil de, ayrıca "sınırlı" düşünülürlerle ilişkisi içinde de ele alınmalıdır.

Hegel'in yönteminin en önemli belirleyeni olan, "olumsuzlama, belirlenimdir" ifadesinin kaynağının Spinoza'dan çok Platon'a, Yeni-Platonculuğa ve özellikle Proklos'a kadar geri götürülebileceğinin kanıtı olan bir pasajı alıntılamak yerinde olacaktır:

> Proklos... meydana gelme tarzının Platon'un *Parmenides* diyaloğundaki görünme şekline uygun olarak yaptığı bir değerlendirmede büyük bir bilgelik sergiler – Platon bu diyalogda olumsuz bir şekilde, birliğin varoluşu olumlanıyorsa, çokluğun yadsınması gerektiğini göstermektedir. Bu *olumsuzlamalarla ilgili olarak şimdi Proklos, onların yüklemi oldukları içeriğin bir feshedilmesine işaret etmedikleri..., aksine karşıtlarına uygun olarak belirleyicilerin yaratılması olduklarını söyler.* O nedenle, eğer Platon ilk olanın çok olmadığını gösteriyorsa, bu, çokun ilk olandan kaynaklandığı anlamını taşır; eğer onun bir bütün olmadığını gösteriyorsa, bu, bir bütünün ondan kaynaklandığı olgusunu kanıtlar. Olumsuzlamaların kipini böylece birlik içinde kalmaya devam eden, her şeyden çıkan ve yalınlığın tarifsiz ve ifade edilemez bir ağırlığı içinde olan eksiksizlik olarak almak gerekir. Öte yandan Tanrı da keza bu olumsuzlamalardan türetilmelidir; yoksa onların hiçbir Kavramı ve ayrıca hiçbir olumsuzlama olmazdı... yani *bir*,

[97] Hegel, *Felsefe Tarihi*, cilt 2, 383.

[98] Hegel, *Felsefe Tarihi*, cilt 2, 383.

[99] Hegel, *Mantık Bilimi*, 117: "Felsefenin İdealizmi yalnızca Sonluyu gerçekten var olan bir şey olarak tanımamaktan oluşur."

belirlenimlerini ideal olarak beraberinde getirir, bütün de *bir*de içerilir.[100]

Hegel olumsuzlamanın doğasını genelleştirir ve onu, bütünü 'ideal olarak' içeren Bir'in açınım sürecindeki hareket ettirici öğe olarak kavrar. Hegel'e göre, Proklosçu olumsuzlamanın olumsuzlanması bir ifade tarzı değil, Bir'in kendisinin üretici, yaratıcı bir edimidir: "bölen, meydana getiren ve etkin, olumlayıcı olumsuzlama."[101] Olumsuzlamanın aşılması demek, Bir'de olumsuzlamaların mutlak olarak kalmaması, Bir'in olumsuzlamayı kendi içinde aşması ve böylelikle "etkin", "üretici" olması demektir. Olumsuz, sadece olumsuz değil, aynı zamanda olumludur. Olumsuzlama, birliğin kendisinden dışarıya çıkması ve tekrar kendine geri gelmesidir. Bu kelimenin tam anlamında diyalektik düşünmenin özüdür: Bir'de Çok'u ve Çok'da Bir'i, Olumlu'da Olumsuz'u ve Olumsuz'da Olumlu'yu, Özdeşlik'te Ayrımı ve Ayrım'da Özdeşlik'i, vb. bilmek. Bu anlamda, Platoncu diyalektik Proklos'un elinde olumlu bir anlam kazanmış olur.[102]

Proklos'un *Theologia Platonis*'inden bir metne referans vererek Hegel, yaşamın, "sonsuz yetenekle doğmuş"[103] olan şey olduğunu yazar. Yaşamın kendisi sonsuzluk, belirsizlik biçimindeki "tüm bütünlüktür, öyle ki, somut bir çokludur."[104] Tin ise "bir kez daha ilkelere geri götüren, ilkeyle uygunluğa yol açan ve zihinsel bir çemberi tamamlayan sınırdır."[105]

Proklos'un ve Hegel'in felsefi sistemleri arasında ayrım belirgin olmakla birlikte, iki sistemin yakınlıkları salt biçimsel düzeyde değildir. Her ikisi de "sonlu"nun, sınırlının ve "sonsuz"un tözdeki "somutlaşma"sını ortaya koyarlar. Öne çıkan bir diğer başlık da, Hegel'in Proklos'la ilgili değerlendirmesinde "üçlülük" kavramına dair bir görüşü ve Proklosçu temel *mone – prohodos – epistrophe* üçlülüğünü keskinleştirme niyetinde olduğudur. Hegel açısından Proklosçu felsefenin en büyük katkısı, "kendi içindeki İdea'nın sistemleştirilmesi ve organizasyonudur, düzenlenişidir." Kendi

---

[100] Hegel, *Felsefe Tarihi*, cilt 2, 379 (vurgu-e.a.k.).

[101] Hegel, *Felsefe Tarihi*, cilt 2, 379.

[102] Hegel, *Felsefe Tarihi*, cilt 2, 379. Hegel'in 1807 yılında yayınlanan *Tinin Görüngübilimi*'ni kaleme aldığı sırada Proklos'u bildiğinin ve onun Platon'un *Parmenides* diyalogunda tanrısal varlığın özünü olumlu bir şekilde tanımış olduğunun açık bir kanıtı için şu yazılanlar yeterli olacaktır: "*Platon*'un felsefesinin üstünlüğünün onun bilimsel olarak değersiz mitlerinde görüldüğü zamanlar olduğu gibi, yine giderek coşkunluk (*Schwärmerei*) zamanı denilen öyle zamanlar da olmuştur ki, Aristoteles'in felsefesi kurgul derinliği ile saygı görmekteyken, Platon'un *Parmenides*'i, eski diyalektiğin bu hiç kuşkusuz en büyük sanat yapıtı, *tanrısal yaşamın olumlu anlatımı* ve gerçek açığa çıkarılışı olarak görülmüştür; ve zaman olmuştur ki, esrime (*Ekstase*)nin yarattığı bulanıklığa karşın, bu yanlış anlaşılmış esrimenin gerçekte *arı Kavram*dan başka bir şey olmadığı sanılmıştır." Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, 64. Bu alıntıyla, Hegel'in *Felsefe Tarihi Dersleri*'nde genel olarak Yeni-Platonculuk, özel olarak da Proklos hakkındaki değerlendirmeleri arasındaki benzerlik, dikkatli bir okurun gözünden kaçmayacaktır.

[103] Hegel, *Felsefe Tarihi*, cilt 2, 385.

[104] Hegel, *Felsefe Tarihi*, cilt 2, 385.

[105] Hegel, *Felsefe Tarihi*, cilt 2, 385.

içinde hareket eden varlığın temel rasyonelliği olarak bu üçlülük, Hegelci yöntemin başlangıç noktası olabilecek niteliktedir. Proklos İdea'yı, Hegel'i önceleyen bir tarzda, ayrımlaşan düşünme olarak düzenledi. Dahası, yine Hegelci bakış açısından söylemek gerekirse, tekili canlı bir bütün ve bütünü de düşünen somut olarak belirledi. Bu yüzden, Proklos'un felsefesi "gerçek dönüm noktası" olarak, antik dünyadan modern dünyaya geçiş olarak nitelendirilmiştir. Öyleyse, genel olarak Yeni-Platoncu felsefe, özel olarak Proklos'un felsefesi geçmişte kalmış salt bir düşünce değil, bir "saçmalık" hiç değildir. O bir "devrim"dir.[106]

Hegel'in Proklos'la yakınlığı, onun öğrencileri ve çağdaşları arasında yaygın bir iddia olarak kabul görmüştü. C. L. Michelet, Hegel mantığı üzerine değerlendirmesinde,[107] Proklos'un Hegel'dekine benzer bir bilinç açıklığına sahip olduğunu savunur. Michelet'eye göre, Proklos bilim sistemini, dünya düzenlerinin bir üçlülüğü olarak kavramıştır: Mantık, kendi içinde düşünce, *mone*; doğa, tanrısal düşüncenin kendinden çıkması, kendisine başkalaşması, *prohodos*; tin, başkalıktan kendisine geri dönen kendini-bilen düşünce, *epistrophe*. Proklos'un geliştirdiği, bir bütün olarak varlığın triyadik rasyonelliği (*mone – prohodos – epistrophe*) düşüncesini Michelet, Hegel'in Proklos değerlendirmesinin ışığında, Hegel'in diyalektik yönteminin bir yorumu olarak öne çıkarır. Michelet ayrıca olumsuzlamaya da, Proklos'ta ve Hegel'de olduğu gibi, yöntemsel ve ontolojik bir gerçeklik atfeder: Mantıksal düşünmenin gerçek diyalektik öğesi ya da momenti, Proklos'un Bir'inin kendinden çıkışı için olduğu kadar mutlak öznenin oluşması için de hareket ettirici öğe. "Böylelikle Bir kendisini başka olarak üretir; Bir, *çok*u üretir, her biri bir başka olan ve her biri ayrıca bir olan. Çokun olması Bir'in reel başka-olması değil, ama Bir'in sonsuz kendini-üretimidir. Buna göre, Proklos şunu der: Bir'in olumsuzlanması yoksun bırakan bir olumsuzlama değil, yaratıcı bir olumsuzlamadır."[108] Başkalığı aşan geri-dönüş, yani karşıtların daha yüksek birliğini üreten geri-dönüş, "diyalektik hareketin gerçek sonucudur." Triyadik diyalektikte üçlülük "tüm hakikatin formu"[109] olur.

Tam olarak triyadik düşünme biçiminden dolayı Karl Rosenkranz da Kant'ı, Hegel'in Proklos'la ilişkisine yanaştırır. Eleştirilerine rağmen Hegel Kant'ın kategorilerindeki üçlülükle ilgilenmişti, çünkü "Kant'ın büyük içgüdüsüyle, Proklos'tan beri, kavramın momentlerinin üçlülüğü tekrardan felsefenin gündemine girmişti."[110] Nicelik, nitelik, ilişki ve kiplik olarak dört ana başlık altındaki her üç kategori ya da saf kavram birbirleriyle

[106] Hegel, *Felsefe Tarihi*, cilt 2, 392, 323.

[107] Michelet, *Geschichte...* Zweiter Theil, 715d.

[108] Michelet, *Geschichte...* Zweiter Theil, 727; Michelet, *Hegel*, 11.

[109] Michelet, *Geschichte...* Zweiter Theil, 718.

[110] Karl Rosenkranz, *Geschichte der Kant'schen Philosophie* (Leipzig: Leopold Voss, 1840), 161.

ilişkilidir ve üçüncü kavram ilk ikisinin sentezi olarak tanımlanır. Rosenkranz, Hegel'in yüzüncü doğum yılı dolayısıyla yayınladığı çalışmasında onun Proklos'u övdüğünü yazar, çünkü Proklos da, kendi alanında her bir üçlülüğün aynı zamanda bir bütünlük olduğu mutlağın birliğini olurlar; başka türlü birbirleriyle uyum içinde olamazlar. Proklos'ta Hegel'in övgüsünü hak eden bir diğer yan, onun da üçlülükleri varlık, yaşam ve tin olarak ayırmasıdır. Rosenkranz, Platon'un *Philebus* diyaloğundan yola çıkan Proklos'un varlık öğretisinde sınırı, sonsuzu ve ölçüyü ayırdetmesiyle, Hegel'in *Mantık Bilimi*'ndeki nitelik, nicelik ve ölçü kavramları arasındaki benzerliğe dikkat çeker. Rosenkranz'a göre, Hegel'in Proklos'u övmesinin bir diğer nedeni ise, Hegel'in yaptığı gibi, *Nous*'u ya da tini mantıksal İdea'ya geri-dönüş (*epistrophe*) olarak karakterize etmesidir. Ancak, bütün bunlar, Hegel'in sisteminin Proklos'unkinin salt bir tekrarı olduğu anlamına gelmez, Rosenkranz açısından. Hegel'in sistemine kıyasla Proklos'un sistemi sıkıcı ve bıktırıcı, yorucu diyalektiğiyle, gölgelere sarılmış doğasıyla ve yapay teoloji bolluğuyla soyut bir taslaktır. Buna karşın, Hegel'in mantıksal İdeası ete kemiğe bürünür ve özgürlük, devletin somut biçiminde örgütlenir.[111]

Kendilerini, Hegel tarafından gösterildiği şekliyle, felsefi düşüncenin tarihsel gelişiminin bütünlüğüyle özdeşleştirenlerin yargısında Proklos ve Hegel, her biri kendi zamanında, felsefeyi daha ileri taşıyıp sistemde tamamlayan yaratıcı bir sentez olarak eşsiz bir konumda dururlar. Michelet de bunu, Hegel'in yüzüncü doğum yılı için kaleme aldığı çalışmasında şu şekilde ifade eder: "Zaman zaman büyük bir deha gelir, ara sıra toplanan çiçekleri büyük bir buket haline getirir. Antikitede Platon ve Proklos, modern dönemde Leibnitz ve Hegel böyle büyük dehalardır."[112]

Hegelci mantığın eleştirmeni Adolf Trendelenburg hem Proklos'un hem Hegel'in katı şematizminin neden olduğu felsefede bir çöküş görür. "Eskiler arasında", diye yazar Trendelenburg *Logische Untersuchungen*'da yalnızca Proklos'ta diyalektiğin ritmi vardı. Bu, üçlülüklere dayanıyordu. Proklos, tinin momentleri arasında kalıcılığı, meydana gelmeyi ve geri-dönüşü betimler. Bu yüzden Hegel, böyle kullanılan bir şekle, yakın zamanda, özel bir önem verdi."[113] Proklos burada Trendelenburg'un Hegelci mantığı eleştirisini destekleyici nitelikte bir işlev görür. Grek felsefesinin "son donuk nefesi" olan Proklosçu diyalektiğin üçlülüğü, Trendelenburg'a göre, felsefi düşünceyi bir tanrılar sistemi inşa ederek eleştiri-öncesi aşamaya geri götürmekle, felsefenin kendi zamanındaki durumunun kötü alameti olur.

Ludwig Feuerbach'ın Hegel'in 'tinselciliği'ne, özellikle duyusallığın,

---

[111] Karl Rosenkranz, *Hegel als deutscher Nationalphilosoph* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1965), 224 vd.

[112] Michelet, *Hegel*, 2.

[113] Adolf Trendelenburg, *Logische Untersuchungen*, Erster Band, 100 vd.

maddenin ve "soyut" varlık olarak dış doğanın değersizleştirilmesine yönelik itirazı, Hegel'i "Alman Proklos'u" olarak görmesine neden oldu. Platon'un ve Aristoteles'in İdea'yı her şeyi kapsayan olarak koymadıkları, çünkü maddeyi ona dışsal bir şey olarak bıraktıkları şeklindeki Hegelci açıklamaya dayanan Feuerbach, geç dönem Grek felsefesinin gelişiminde bir tinselleşme ve teolojileşme süreci görür; bunun sonucunda açığa çıkan şey, evrensel olarak İdea'dır. Hıristiyanlık dışında bu süreç doruk noktasına Proklos'ta ulaşmıştır. Madde, bundan böyle, bu felsefede bir realite değildir; sadece "ideal, düşünülmüş, hayali bir maddedir." İdea'da duyusallığın tüketilişi ve insanın yabancılaşması ve yabancılaşan realiteden geri çekilişi, mutlak bir düşünce-varlığının, Yeni-Platonculukta Tanrının, oluşturulmasına yol açar. "Bu nedenle gerçek özün eksikliğini ideal bir özle tamamlar, yani vazgeçilmiş ya da kaybolmuş gerçekliğin özünü tasarım ve düşüncelerin emrine verir." Düşünce ya da İdea artık tek gerçekliktir; "fantastik, transendent pratik" böylece, düşünen öznelliği mutlak bir varlığa dönüştürür. Feuerbach, Yeni-Platoncu felsefeyi ve Hegelci felsefeyi özdeşleştirir. Onları bağlayan, birleştiren, felsefeyi teolojiye dönüştürmekten ayrı olarak, varlığın düşüncenin bir belirlenimi olduğu düşüncesidir. "Yeni Platoncu tasarımlarını, fantezilerini Hegel kavramlar haline getirmiş, rasyonelleştirmiştir. Hegel, 'Alman ya da Hıristiyan Aristoteles'i değil, Alman *Proklus*'udur. 'Mutlak felsefe', yeniden doğmuş İskenderiye felsefesidir."[114] Feuerbach'ın yargısında, mantıksal sürece dönüştürülmüş teoloji tarihi olarak Hegel'in felsefesinde somut, gerçek insan, tinselleşmiş soyut bir insan olur. Bu da, Hegel'in Yeni-Platoncu ve ayrıca Hıristiyan teolojik mirasıdır. Ya da en azından ateist-duyumsalcı Feuerbach'a bu şekilde görünür: İster Yeni-Platoncu olsun ister idealist, bilincin en iç yoğunlaşması, insanı Tanrı hipostazına ve transendent Kavram'a ya da İdea'ya dinsel ve felsefi yabancılaşmadan kurtarma çabasına engel bir tutumdur.

Gerek Proklos'un gerekse Hegel'in, farklı şekillerde ve yoğunluklarda, felsefi düşüncenin tarihsel gelişiminde dönüm noktaları olduğu söylenebilir. Her ikisi de, değişik zamanlarda yaşamış olmakla birlikte, kendilerinden önceki geleneklerin tamamlayıcıları ve kendi adlarıyla anılan geleneklerin de başlatıcıları olmuştur.

Kaynakça

Arslan Ahmet. *İlkçağ Felsefesi Tarihi. Plotinos, Yeni Platonculuk ve Erken Dönem Hıristiyan Felsefesi*, cilt 5. İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2010.

Bachmann Carl Friedirich. "System von Wissenschaft, von G. W. F. Hegel", *Heidelbergische Jahrbücher der Literatur*, Dritter Jahrgang, Viertes Heft, 1810, 145-163.

[114] Feuerbach, *Geleceğin Felsefesinin İlkeleri*, 113-115. Feuerbach isim vermiyor, ancak Hegel'i "Alman Aristoteles"i olarak gören Carl Friedrich Bachmann'dı. Bkz. Carl Friedirich Bachmann, "System von Wissenschaft, von G. W. F. Hegel", *Heidelbergische Jahrbücher der Literatur*, Dritter Jahrgang, Viertes Heft, 1810, 146.

Beierwaltes Werner. "Eine Reflexion zum Geist-Begriff des Proklos", *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 43, 2 (1961): 119-127.
--- " Hegel und Plotin", *Revue Internationale de Philosophie*, Vol.24, No.92 (2), (1970): 348-357.
--- "Der Neoplatonismus in Eduard Zellers *Philosophie der Griechen", Annali della Scuola Normale Superiore die Pisa. Classe die Lettere e Filosofia.* Serie III, vol. 19, No. 3 (1989): 1179-1191.
--- *Platonismus und Idealismus*, 2. bs. Frankfurt am Main: Vittoria Klostermann, 2004.
Bréhier Emile. *The Philosophy of Plotinus.* Çev.: Joseph Thomas, 3. bs. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1967.
Bigg Charles. *Neoplatonism.* London: Society for Promoting Christian Knowledge, 1895.
Cassirer Ernst. *The Individual and the Cosmos in Renaissance Philosophy.* Çev.: Mario Domandi. New York: Dover Publications, 2000.
De Jong K. H. E. *Hegel und Plotin. Eine kritische Studie.* Leiden: Buchhandlung und Drckerei vormals E. J. Brill, 1916.
Dilthey Wilhelm. *Die Jugendgeschichte Hegels und andere Abhandlungen zur Geschichte der deutschen Idealismus, Wilhelm Diltheys Gesammelte Schriften*, IV. Band. Leipzig und Berlin: Verlag von B. G. Teubner, 1921.
Elsee Charles. *Neo-Platonism in Relation to Christianity. An Essay.* Cambridge: Cambridge University Press, 1908.
Feuerbach Ludwig. *Geleceğin Felsefesinin İlkeleri.* Çev.: Oğuz Özügül. İstanbul: Ara Yayıncılık, 1991.
Fischer Kuno. *Hegels Leben, Werke und Lehre*, 2. bs. Heidelberg: Carl Winter's Universitätsbuchhandlung, 1911.
Gadamer H.- G. "Hegel and the Dialectic of the Ancient Philosophers", *Hegel's Dialectic. Five Hermeneutical Studies.* Çev.: P. Christopher Smith. New York and London: Yale University Press, 1976.
Göksu Lale. "Novalis'te Doğa ve İnsan", (Yayınlanmamış yüksek lisans tezi, Ankara Üniversitesi, Ankara, 2006.
Hadot Pierre. *Plotinus ya da Bakışın Saflığı.* Çev.: Özcan Doğan. Ankara: DoğuBatı Yayınları, 2016.
Halfwassen Jens. "Die Bedeutung des spätantiken Platonismus für Hegels Denkentwicklung in Frankfurt und Jena", *Hegel-Studien*, vol. 33 (1998): 85-131.
--- "Hegel und Plotin über Selbsterkenntnis und Denken seiner Selbst: Zur Bedeutung des Neuplatonismus für Hegels Begriff des Geistes", *Hegel-Jahrbuch*, 2011, 165-173.
Hegel G. W. F. *The Letters.* Çev.: Clark Butler ve Christiane Seiler. Bloomington: Indina University Press, 1984.
--- *Felsefi Bilimler Ansiklopedisi I. Mantık Bilimi.* Çev.: Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea Yayınevi, 1991.
--- *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse(1830). Dritter Teil. Die Philosophie des Geistes mit den mündlichen Zusätzen.* Ed.: Eva Moldenhauer ve Karl Markus Michel, 3. bs. Frankfurt am Main: Suhrkamp Taschenbuch Verlag, 1995.
--- *Tinin Görüngübilimi.* Çev.: Aziz Yardımlı, 2. bs. İstanbul: İdea Yayınevi, 2004.
--- *Tüze Felsefesi.* Çev.: Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea Yayınevi, 2006.
--- *Mantık Bilimi.* Çev.: Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea Yayınevi, 2008.
--- *Estetik II.* Çev.: Taylan Altuğ – Hakkı Hünler. İstanbul: Payel Yayınevi, 2015.
--- *Felsefe Tarihi. Thales'ten Platon'a Grek Felsefesi*, cilt 1. Çev.: Doğan Barış Kılınç. İstanbul: Nota Bene Yayınları, 2018.
--- *Felsefe Tarihi. Platon'dan Ortaçağ Felsefesine*, cilt 2. Çev.: Doğan Barış Kılınç. İstanbul: Nota Bene Yayınları, 2019.
Hirscherberger Johannes. *The History of Philosophy*, vol. 1. Çev.: Anthony N. Fuerst. Milwaukee: The Bruce Publishing Company, 1958.

Hoffmeister Johannes. "Hegel und Creuzer", *Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, 8 (1930): 260-282.
Jamme Christoph. "Platon, Hegel und der Mythos. Zu den Hintergründen einer Diktums aus der Vorrede zur *Phänomenologie des Geistes", Hegel-Studien* 15 (1980): 151-169
Leinkauf Thomas. "Platon und der Platonismus bei Marsilio Ficino", *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 40, 7 (1992): 735-756.
Lindsay James. "Proclus as Constructive Philosopher", *The Hibbert Journal*, 15 (1916/17): 279-288.
Michelet C. L. *Geschichte der letzten Systeme der Philosophie in Deutschland von Kant bis Hegel*, Zweiter Theil. Berlin: Verlag von Duncker und Humblot, 1838.
--- *Hegel. Der unwiderlegte Weltphilosoph. Eine Jubelschrift*. Leipzig: Verlag von Duncker und Humblot, 1870.
Pöggeler Otto. "Die Ausbildung der spekulativen Dialektik in Hegels Begegnung mit der Antike". *Hegel und die antike Dialektik*. Ed.: Manfred Riedel. Frankfurt: Suhrkamp, 1990.
Remes Pauliina. *Neoplatonism*. Stocksfield: Acumen Publishing Limited, 2008.
Riedel Manfred Ed.:, *Hegel und die antike Dialektik*. Frankfurt: Suhrkamp, 1990.
Rosenkranz Karl. *Geschichte der Kant'schen Philosophie*. Leipzig: Leopold Voss, 1840.
--- *Hegel als deutscher Nationalphilosoph*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1965.
Tavoularis Stylianos. "Hegel's Defence of Plotinus against F. H. Jacobi", *Hegel Bulletin*, Vol.28, No. 55-56, Issue 1-2 (2007): 121-142.
Taylor A. E. "The Philosophy of Proclus", *Proceedings of the Aristotelian Society*, New Series, Vol. 18 (1917-18): 600-635.
Trendelenburg Adolf. *Logische Untersuchungen*, Erster Band, 3. bs. Leipzig: Verlag von S. Hirzel, 1870.
Von Hartmann Eduard. *Geschichte der Metaphysik*, Ester Teil: Bis Kant. Leipzig: Hermann Haacke, Verlagsbuchhandlung, 1899.
Whittaker Thomas. *The Neo-Platonists. A Study in the History of Hellenism*, 2. bs. Cambridge: Cambridge University Press, 1918.
Wiehl R. "Platos Ontologie und Hegels Logik des Seins", *Hegel-Studien* 3 (1965): 157-180.
Windelband Wilhelm. *History of Philosophy*. Çev.: James H. Tufts, 2. bs. New York: MacMillan Company, 1919.
Wladika Michael. "Aspects of Hegel's Interpretation of Plotinus", *Hegel-Jahrbuch*, 2015, 124-131.
Zeller Eduard. *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung dargestellt*, 2. bs. Leipzig: Fues's Verlag, 1868.

ARKHE-LOGOS
Felsefe Dergisi / *Journal of Philosophy*
Yıl / *Year.* 2020 Sayı / *Issue:* 10
Güz / Autumn 2020

Hegel'in Kapatan-Oluş'unda Yeri Olmayan *Novum*

BARIŞCAN DEMİR*

Özet
Platon ve Aristoteles'in felsefenin başlangıcına *thouma* (hayret/merak) kavramını yerleştirmiş olması bir tesadüf değildir. Uyuklamakta olan bir geleneğin dışarıda tutmaya çalıştığı hayret uyandıran bir unsuru içeriye çağıran ve böylece de düşünceyi yeniden uyandıran şey, daima felsefe olmuştur. Bu nedenle, "hayret edilecek bir Yeni"ye izin vermeyen her düşünce dizgesinin, felsefeyi daimi bir uyuklama içine hapsedeceğini, diğer bir deyişle onu kapatacağını söyleyebiliriz. Bu çalışmada ilkin, Hegel'in "geçmiş", "Mutlak Tin" ve "geçmiş ile Mutlak Tin arasındaki ilişki"yi ele alışının, felsefeyi ne bakımdan kapatmakta olduğunu ortaya koyacağım. Ardından, Hegel'in bahsi geçen kapatma eğiliminin, onun "Varlık", "gerçeklik" ve "olanak" kavramlarına çizdiği ontolojik sınırdan kaynaklandığını belirgin kılmayı deneyeceğim. Son olarak da, Aristotelesçi madde kavrayışına sırtını yaslamış olan iki isim Bruno ve Bloch'un geliştirdiği ontolojiler üzerinden, Hegel'in kapatan-Oluş'unun karşısında, nasıl bir açan-Oluş düşüncesinin geliştirilebileceğini göstereceğim.
Anahtar Sözcükler: Hegel, Aristoteles, Bloch, Bruno, madde, Varlık ve kapatan-Oluş.

Novum which Has No Place in Hegel's In-Closing-Becoming

Abstract
It is not a coincidence that Plato and Aristotle placed the concept of *thouma* (marvel/wonder) at the beginning of the phiosophy. It has always been philosophy by calling in a marvelous factor that a dormant tradition is trying to exclude and thus reawaken thought. Therefore, we can say that any system that does not allow a "marvelously New" will imprison the philosophy into a permanent sleepiness, in other words, it will close it. In this study, firstly, I will reveal how Hegel's approach to the "past", "Absolute Spirit" and "the relationship between the past and the Absolute

* Arş. Gör. Barışcan DEMİR, Hacettepe Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü / bariscandemiro1@gmail.com

Spirit" is closing the philosophy. Then, I will try to make it clear that Hegel's mentioned tendency to close stems from the ontological boundary he draws on the concept of "Being", "Reality" and "Potentiality". Finally, I will show how the idea of "dis-closing-Becoming" can be developed against Hegel's "in-closing-Becomig" over ontologies developed by two names, Bruno and Bloch, who leaned against the Aristotelian conception of matter.

Keywords: Hegel, Aristotle, Bloch, Bruno, matter, Being and in-closing-Becoming.

Giriş[1]

"Felsefe nedir?" sorusu, henüz cevabı verilmemişken bile, cevap olarak bir tanımı oraya çağıran ve her nelik sorusunda olduğu gibi de, tanım aracılığıyla tanımlanacak olan şeyi kuşatmayı amaçlayan bir sorudur. Eski Yunancadaki *horos*[2] kelimesinin hem "tanım" hem de "sınır" anlamlarına geliyor olduğunu hatırlarsak, "Nedir?" sorusuyla birlikte söz konusu olan tanım denemelerinin, aslında neliği araştırılan unsuru sınırlama amacını taşıdığını da söyleyebiliriz. Bu nedenle "Felsefe nedir?" sorusu, her sorulduğunda, felsefenin kendisini sınırlamaya çalışan bir soru olarak belirmiş; fakat söz konusu soruya Eskiçağ'dan günümüze dek verilmiş olan farklı cevapların perspektifinden baktığımızdaysa, aslında neliği araştırılan bu kavramın, asla onun için çizilen sınırlar içinde duramayacak varlık karakterine de işaret edilmiş olduğunu görürüz. Oluş halindeki şeylerin varlık karakteri, onlar için çizilen nominalist ve epistemolojik sınırları parçalama eğilimindedir. *Fizik*'te *kinesis*'i[3] tanımlayarak onu farklı kategorilere ayırmış olan Aristoteles örneğinde söz konusu olduğu gibi, *kinesis*'i nasıl adlandırırsak adlandıralım ya da onu nasıl tanımlarsak tanımlayalım, onun devinim halinde olan varlığını durduramayız ve tanımın içerisine "gerçekleşme" gibi, tanımlanan şeyin varlık karakteriyle eşleşen bir unsuru yerleştirmek zorunda kalırız.[4] Bu konuda sabit olan şeyler, yalnızca isim, ismi tanımlayan cümlede geçen diğer kavramlar ve cümlenin sonuna konmuş olan *copula* ve nokta olabilir. Diğer bir deyişle, devinimin adı sabit olabilir, onun tanımı onu sınırlamayı deneyebilir; fakat devinimin kendisi -yani

---

[1] Makalenin başlığında geçen "kapatan-Oluş" ifadesi üzerine kafa yorup bu ifadeyi "in-closing-Becoming" olarak çevirmemi önermiş olan Sercan Çalcı'ya teşekkür ederim.

[2] Eski Yunancada *horos* kavramı, ölçü, çeper, sınır ve ufuk gibi anlamlara gelmektedir. Henry G. Liddell and Robert Scott, *A Greek-English Lexicon*, (New York: Oxford University Press,1996), 1255-1256.

[3] Eski Yunancada *kinesis* kavramı, devinim, hareket ve dans gibi anlamlara gelmektedir. Liddell and Scott, *A Greek-English Lexicon*, 952.

[4] Aristoteles *Fizik*'te *kinesis*'i şu şekilde tanımlamıştır: "Her bir cinste etkinlik halinde olan ile olanak halinde olan birbirinden ayrıldığında, olanak halinde olan şeyin aslında böyle bir şey olduğu için kendini tamamlaması, gerçekleşmesi, devinim işte bu.". Aristoteles, *Fizik*, çev. Saffet Babür (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1997), 210a 10.

onun varlığı-, daima yakalanamayan bir varlık karakterine sahip olarak belirecektir. *Kinesis, metabole*[5], dans, tarih, zaman ve Oluş gibi kavramlar söz konusu olduğunda, durum daima böyledir. "Felsefe nedir?" sorusuna tarih boyunca verilmiş olan cevapların hemen hemen hepsinin birbirinden farklı oluşu, felsefenin de bu kavramlar gibi devinen bir varlık karakteri olduğuna, yani asla kapatılamayacak olduğuna işaret etmektedir. Söz konusu soruya yönelik tüm cevap denemelerinin kendi amaçlarını aşarak işaret ettiği ontolojik unsur, tanımla sınırlandırılmaya çalışılan kavramın, söz konusu sınırı aşan varlık karakteri olarak "ufuk"tur. Tanım ve sınır anlamlarına geldiğini belirtmiş olduğum *horos*'un bir diğer anlamının da "ufuk" olduğunu hesaba katarak söyleyebilirim ki, bir kavramın sınırlarını çizmek, bir yönüyle onun sınırlarını belirlemek anlamına gelirken, bir yönüyle de kaçınılmaz olarak onun ontolojik ufkuna işaret etmeyi imlemektedir. Bu nedenle, Jaspers'in söz konusu kavramın sınırlarını çizme denemesi olarak değerlendirebileceğimiz "Felsefe yolda olmak anlamına gelir." sözü[6], felsefenin devinen varlığına işaret eden ufku ıskalamayan yegâne cevaplardan biri olarak belirmektedir.

Felsefenin yolda olduğunu, yani onun varlığının daima devinen bir karaktere sahip olduğunu söylemek, felsefeyi tümüyle kaotik bir alana terk etmek demek değil, tam da onun bir yolda ilerlediğini, yani ilerleyişinin bir tür *topos*'a[7] sahip olduğunu; söz konusu devinen varlığın, henüz sınırları çizilmemiş bir zeminde devindiğini belirtmek anlamına gelmektedir. Bu durum, felsefeyi değil, onun üzerinde ilerlediği *topos*'u belirlemek için bir fırsat yaratmakta olsa da, şimdilik bu fırsatı değerlendirmeyi bir kenara bırakıp bu çalışmanın ilerlemesi için söz konusu olan bir ilke olarak beliren "felsefenin daima yolda olan bir unsur olduğu"nu akılda tutmakla yetineceğiz. Felsefenin devinimle eşleşen varlık ufkuna işaret etmiş olan Jaspers, aynı zamanda onun insanların uyandıkları yerde ortaya çıktığını da ifade etmiştir.[8] Eğer Jaspers'in işaret etmiş olduğu gibi, devinimle eşleşen felsefenin kendini "uyanıklık"ta gösterdiğini kabul edersek; bu durumda felsefenin "uyutuluş"unun, onun deviniminin durdurulmasını imlediğini düşünebiliriz. Peki felsefe nasıl uyutulur? Uyutma ifadesinin hayvanlarla ilgili çağrışımına sırtımı yaslayarak diyebilirim ki, felsefe, ancak sonu getirildiğinde ya da durmaksızın tamamlanmaya işaret eden bir uyurgezerliğe terkedildiğinde uyutulabilir. Heidegger kısa yazılarından birinde, "Yunanlılar" isminin bize felsefenin başlangıcını, "Hegel" isminin ise felsefenin ta-

[5] Eski Yunancada *metabole* kavramı, değişim, değişme, değişiklik ve takas gibi anlamlara gelmektedir. Liddell and Scott, *A Greek-English Lexicon*, 1110.

[6] Karl Jaspers, *Way to Wisdom*, çev. Ralph Manheim (New Haven: Yale University Press, 1959), 12.

[7] Eski Yunancada *topos* kavramı, yer, bölge ve çevre gibi anlamlara gelmektedir. Liddell and Scott, *A Greek-English Lexicon*, 1806.

[8] Jaspers, *Way to Wisdom*, 8.

mamlanışını düşündürdüğünü ve Hegel'in kendisinin de kendi felsefesini bu belirlemeye göre anladığını söylemişti.[9] Bu çalışmada ilkin, Heidegger'in bu belirlemesinde haklı olup olmadığını, yani Hegel'le birlikte felsefenin uyutulup uyutulmadığını ve eğer filozofun düşüncelerinde böylesi bir "tamamlanma" fikri söz konusuysa, bunun ne bakımdan ortaya konabileceğini tartışacağım. Ardından, Hegel'in "geçmiş", "Mutlak Tin" ve "geçmiş ile Mutlak Tin arasında kurduğu ilişki"de beliren kapalı bütün tasarısının, en temelde onun "Varlık", "gerçeklik" ve "olanak" kavramlarını ele alış biçiminden kaynaklanmakta olduğunu göstereceğim. Son olarak da, Hegel'in ontolojik açıdan bir kapanışa işaret eden "bütün" tasarımının, nasıl bir Aristotelesçi geleneği devam ettirdiğini ve Bruno ve Bloch'la birlikte de, Hegel'inkinden bambaşka bir Aristoteles yorumunun nasıl mümkün olduğunu ve bu yorumun ne şekilde Yeni'ye daima açık bir "bütün"ü ortaya koyabileceğini değerlendireceğim.

Hegel'in Hatıralar Mezarlığında Kapanan Felsefe

Jaspers'e göre, varlığı devinimle eşleşen felsefenin tarihteki ilerleyişi, "geleneği sembolize eden uç"la "yıkımı sembolize eden uç" arasındaki tinsel savaş sırasında söz konusu olmaktadır. Gelenek, düşünceyi boğmaya, diğer bir deyişle felsefenin devinen varlığını durdurup onu uyutmaya başladığında, felsefenin başlangıcına koyulabilecek yegâne unsur olan *thouma* (hayret/merak)[10] tekrar devreye girecek ve düşünce Yeni'ye yönelen bu merakı, Eski'ye yönelik bir yıkım olarak açığa çıkaracaktır.[11] İşte uyutulmuş olan felsefenin yeniden ve henüz orada olmayan bir Yeni'ye doğru uyanışı, tam da bu noktada açığa çıkmakta ve felsefe, kendini tekrar devinim olarak gösterecek şekilde üzerindeki örtüyü atmaktadır. Jaspers'in de belirtmiş olduğu gibi, gelenek ve yıkım arasındaki söz konusu savaş, elbette tarihin belli yapılarında, kendi tinsel sınırları içerisinde söz konusu olmaktadır ve bunu felsefeye kazandırmış olan en büyük isim de Hegel'dir.[12] Hegel'le birlikte felsefe, tarihsel yapılar olarak, kendini belirleyen tinsel sınırlarda beliren insanın ilerleyişini temele koymuş ve düşüncenin, tarihin

---

[9] Martin Heidegger, "Hegel and the Greeks," in *Pathmarks*, çev. Robert Metcalf, ed. William McNaill. (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), 323.

[10] Platon *Theaitetos*'ta felsefeyi başlatan şeyin merak olduğunu söylemiştir. Plato, "Theaetetus," in *The Collected Dialogues Including Letters*, p. 845-919, çev. Francis. M. Cornford, ed. Edith Hamilton and Huntington Cairns. (New Jersey: Princeton University Press, 1973), 155c-d. Aristoteles de *Metafizik*'te, felsefenin *thouma* (merak/hayret) ile başladığını ve onunla devam ettiğini ifade etmiştir; çünkü ona göre filozof, ilkin kendine en yakında duran küçük sorunların cevabını merak eder ve bunları araştırırken de daha büyük sorunlarla karşılaşır ve düşünceyi onların büyüklüğü oranında genişletmeye çalışır. Aristotle, "Metaphysica," in *The Works of Aristotle, Volume VIII*, çev. ve ed. William David Ross (London: Oxford University Press, 1966b), 928b 11.

[11] Jaspers, *Way to Wisdom*, 14-15 and 17-18.

[12] Jaspers, *Way to Wisdom*, 173.

dönemsel tinselliğinin dışına çıkamayacağını -örneğin Aristoteles'ten Newtoncı çekim yasasının beklenemeyeceğini- açık kılmış olur. Jaspers'in Hegel'e yönelik bu övgüsünün bir benzeri Marx'ta da söz konusudur. Marx'a göre, Hegel'in harekete geçiren ilke olan olumsuzluk diyalektiğiyle birlikte, insanın kendini bir süreç olarak kavraması, nesneleşmeyi yitirerek başkalaşması ve başkalaşmanın aşılması sonucunda da kendine yabancılaşmış olan insanın tekrar kendini bulması söz konusu olmuştur.[13] Elbette Hegel tüm bu övgüleri hak etmektedir ve onun ortaya koyduğu düşüncelerin felsefeyi bir yönüyle ileriye taşıdığı da su götürmezdir. Öte yandan, "bir yönüyle" zarfını kullanmış olmam da elbette bir tesadüf değildir; çünkü Hegel'le birlikte felsefe, bir yönüyle kendi devinimini sürdürürken, bir yönüyle de bu devinimin sonlanışı olarak değerlendirilebilecek olan bir "tamamlanma" kavrayışına doğru ilerlemektedir. Hegel'le birlikte açığa çıkan söz konusu "tamamlanma", kendini en açık şekilde Hegel'in geçmişi ele alışında göstermektedir. Jaspers'in şu sözleri, Hegel'in geçmişi ele alışında beliren söz konusu problemi özetlemektedir:

> Hegelci ilke, nüfuz ettiği ölçüde öldürücüdür de. Geçmişin tüm filozofları, bir an için onun göz kamaştıran sahne ışığının altında yaşatılır, fakat daha sonra Hegelci düşünce onların kalbini söker ve kalıntılarını da tarihin engin mezarlığına gömer. Hegel geçmişle işini bitirmiştir, çünkü geçmişin bütününü kuşattığını düşünmektedir. Onun nüfuz edişi, tarafsız bir keşif değil, tahrip edici bir ameliyat; sabırlı bir sorgulama değil, zapt edici bir tâbi kılma; birlikte-yaşama değil, egemenlik kurmadır.[14]

Jaspers'in bu cümleleri, Hegel'in geçmişi değerlendirişindeki "kapatma"ya işaret etmektedir. Onun ele aldığı haliyle geçmişin her bir momenti, sırf Tin çembersel bir hareketle adım adım kendi doruğuna ulaşsın diye, potansiyel özleri onlardan alınıp geriye posaları bırakılmış olan cesetler olarak belirmektedir. Hegel *Tinin Fenomenolojisi*'nin önsözünde, gerçekleşmesinden bağımsız olarak değerlendirilen amacın, içinde yaşamı barındırmayan bir evrensel; çıplak bir sonucun ise, eğilimi ardında bırakan bir ceset olabileceğini ifade etmiştir.[15] Bu şekilde, Hegel'in Tin'in ilerleyişi üzerinden varsaydığı "gerçekleşme" momentlerinin dışında kalan geçmişin tüm potansiyelleri, bir cesetle eşleştirilerek kapatılmış olur. İşte Jasper'in tahrip edici ve egemenlik kurucu bir ameliyata benzetmiş olduğu şey, Hegel'deki bu "kapatan-Oluş"tur. Hegel'in çembersel diyalektiği, çevre duvarlarını yine Hegel'in inşa etmiş olduğu bu "olmuş-bulunan"ın mezarlığına her ziyaretinde, "gelmekte-olan"ı da kendine göre belirleyecek ve

---

[13] Karl Marx, *1844 El Yazmaları*, çev. Murat Belge (İstanbul: Birikim Yayınları, 2012), 163 ve 175-176.

[14] Jaspers, *Way to Wisdom*, 173-174.

[15] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Phenomenology of Spirit*, çev. A. V. Miller (New York: Oxford University Press, 1977), 2-3.

"henüz-olmamış" olsa da, doğabilecek olanı da bu mezarlığın hatıralarına gömecektir.

Bu şekilde, Hegel için asla gerçek anlamda bir Yeni'nin söz konusu olmadığını, "gelmekte-olan"ın daima geçmişin mezarlığına çekilmiş gerçekleşme duvarlarının içinde, zaten daha en baştan şekillenmiş olduğunu fark ederiz. Geçmişin potansiyellerini bir cesede dönüştüren ve geçmişi kendine doğru gelen bir gerçekleşme dizisine hapseden unsur ise, Hegel'in Mutlak Tin kavrayışıdır. Bloch'un *Umut İlkesi*'nde bahsini açmış olduğu geleneksel *Totum* (Bütün) tasarımı, tam da Hegel'deki bu Mutlak Tin kavrayışıyla birlikte şekillendiğini söylediğim Yeni'ye kapalı bütün tasarımına işaret etmektedir. Bloch'a göre *Novum*'u (Yeni) doğurabilecek temel unsur olan Düş'ün iki tipi vardır ve bunlardan ilki, içe dönüşün yalnızlığında kurulan ve durmaksızın aynı hatıralara geri dönerek ilerlediği için de *Novum*'a açılma olanağını asla yakalayamayan gece düşleridir.[16] İkinci düş tipi ise, Bruno'nun neredeyse tüm Ortaçağ'ı karşısına alarak kurduğu madde menşeili sonsuz evren düşü ya da Kepler'in gezegenlerin hareket yasası düşü örneklerinde görülebileceği gibi, taşıdığı ütopik arzuyla *Novum*'a açılabilme olanağını barındıran gündüz düşleridir.[17] Hegel'in sistemi, geçmişi ilkin aydınlatılmış, daha sonraysa kalbi sökülmüş figürlerin barındığı bir mezarlığa dönüştürdüğü için, yalnızca gece düşleri görebilen bir unsur olarak belirmektedir. Bloch'a göre, Yahudi-Hıristiyan felsefesi, Augustinus'tan Hegel'e dek bu şekilde yol almış, yani mutlak içeriğin meydana gelişini, *Novum*'un asla ona dâhil edilemeyeceği bir *Ultimum* (Sonuncu) kategorisiyle tanımlamış ve daha en baştan belirlemiş olduğu bir *Primum*'u (İlk), daima bu *Ultimum*'a ulaştırmaya çalışmıştır.[18] Söz konusu *Primum*, kendi mutlaklığını tekrarlar üzerinden açıp son kertede, kendiyle birlikte tüm olanakları kapatan bir *Ultimum*'a ulaşmayı tasarladığı için, her ne kadar gerçekleşme üzerinden ilerliyor gibi görünse de, ortaya *Novum*'a kapalı bir *Totum*'u çıkaracaktır.[19]

Hegel'in *Tarihte Akıl* isimli eserinde geçtiği gibi, aklı hem kendi kendisinin önkoşulu hem de varmak istediği ereği olarak değerlendirmek[20], *Primum*'u *Ultimum*'a vardırmak isteyen ve bu şekilde de, kurduğu düşlerde *Novum*'a asla yer bırakmayan bir *Totum*'u oluşturan sistem kavrayışının en açık örneklerinden biri olarak belirmektedir. Hegel'in benzeri birçok farklı metninde de görülebilecek olan şu cümleleri, oluşturmayı denediği *Totum*'da rastlantıya ve dolayısıyla da "öngörülemez bir Yeni"ye

[16] Ernst Bloch, *Umut İlkesi, Cilt 1*, çev. Tanıl Bora (İstanbul: İletişim Yayınları, 2013), 122-123 ve 130.

[17] Bloch, *Umut İlkesi, Cilt 1*, 124-126.

[18] Bloch, *Umut İlkesi*, Cilt 1, 253.

[19] Bloch, *Umut İlkesi*, Cilt 1, 278.

[20] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Tarihte Akıl*, çev. Önay Sözer (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2014), 35.

hiçbir şekilde yer bırakmamaya yönelik eğilimini açık etmektedir:

> Felsefi incelemenin, rastlantısalı uzaklaştırmaktan başka bir amacı yoktur. Rastlantısallık dış zorunlulukla aynı şeydir, yani dış koşullardan başka bir şey olmayan nedenlere geri döner. Tarihte öznel tini ya da gönlümüzü kıpırdatan tikel bir nedeni değil, genel bir ereği, dünyanın son-ereğini aramalı, onu usumuzla kavramalıyız. Us ise asla tikel ve sonlu bir erekle değil, yalnızca saltık erekle ilgilenir (2014, s. 35).[21]

Hegel'in geçmişle işi bittiğinde, artık geçmişe tekrar bakmayı gerektirecek hiçbir şey kalmamış, geçmişin her ânı, yalnızca Tin'i mutlaklığa ulaştıracak olan bir basamağa dönüştürülmüş olur. Hegel'in bütün olayların nedenini "rastlantı"da bulan Epikouros'u felsefenin dışına koymaya çalışıp[22]

---

[21] Hegel, *Tarihte Akıl*, 35. Hegel, *Novum*'u doğurabilecek yegâne unsur olan "rastlantısal olan"ı dışarıda bırakmaya yönelik eğilimini, başka birçok yazısında da göstermiştir. Örneğin, Hegel'in Niethammer'a yazdığı bir mektupta geçen "Sistematik olmayan bir felsefe rastlantısal ve tamamlanmamış düşünceleri içerir ve onun doğrudan sonuçları, hakiki içeriğin karşısında olan, katı bir tutumdadır." sözü, Hegel'in geliştirmek istediği sistemde rastlantısal olan hiçbir unsura yer olmadığını açıkça ortaya koymaktadır. Bkz: Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *The Letters*, çev. Clark Butler and Christiane Seiler (Bloomington: Indiana University Press, 1984), 279. Altensten'a yazdığı bir mektubundaysa Hegel, spekülatif İdea'yı önceden varsaymayarak söz konusu edilecek olan bir felsefe tarihinin, ortaya fikir ve görüşlerin rastlantısal bir anlatımından başka bir şey koyamayacağını, bunun da felsefenin aşağılanmayı hak eden bir görüntüsünü ortaya çıkaracağını ifade ederek, bir *Ultimum* olarak spekülatif İdea düşüncesine sırtını yaslamanın, düşünceyi tam da rastlantısal olanın aşağılanmayı hak eden görünümünden kurtaracağını düşündüğünü açığa çıkarmaktadır. Bkz: Hegel, *The Letters*, 392-393. *Tin Felsefesi* isimli eserinde ise Hegel, tarihin en büyük olaylarını kahramanların tesadüfi belirişlerine bağlayan düşünceleri karşısına alarak, tarihin ilerleyişinde açığa çıkıyor gibi görünen bu söz konusu tesadüflerin de, aslında ilahi takdir tarafından yönetildiğini ifade etmiştir. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Philosophy of Mind*, çev. W. Wallace and A. V. Miller (Oxford: Oxford University Press, 2010a), 4.

[22] Diogenes Laertios'un aktardığı kadarıyla Demokritos ve Epikouros'un atomcu felsefelerini birbirinden ayıran temel unsur, Demokritos her şeyin bir ereğe göre ve zorunlulukla olduğunu savunurken; Epikouros'un bu zorunluluk fikrini alaya alıp şeylerin temel ilkesinin rastlantı olduğunu savunmasında yatmaktadır. Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, çev. Candan Şentuna (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2013), IX, 45 ve X, 133. Hegel, Leukippos ve Demokritos'u, onların belirlediği ilke dolayısıyla bilimin temelsizlik duygusundan kurtarılmış olduğunu söyleyerek övgüyle anarken, Epikouros'u daima küçük gören bir tavrı benimsemiştir. Bkz: Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Felsefe Tarihi, Cilt 1 - Thales'ten Platon'a Grek Felsefesi*, çev. Doğan Barış Kılınç (İstanbul: Notabene Yayınları, 2018), 274 ve 279. Hegel'in söz konusu küçük görüşünün en açık örnekleri, kendini *Felsefe Tarihi Üzerine Dersler*'in ikinci cildinde göstermektedir. Bu eserinde Hegel, Epikouros'un üç yüze yakın eser yazmış olduğunun söylendiğini, fakat bunların günümüze dek korunmuş olmaması nedeniyle üzülmeye gerek olmadığını, hatta bunun için şükretmemiz gerektiğini ifade etmiştir. Bkz: Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Felsefe Tarihi, Cilt 2 - Platon'dan Ortaçağ Felsefesine*, çev. Doğan Barış Kılınç (İstanbul: Notabene Yayınları, 2019), 240. Burada söz konusu olan şükretme ihtiyacının nedeni ilk başta açık olmasa da, metnin devamında Epikouros'un Mutlak Varlık'ın bir ereğe uygun davranmadığını göstermek adına "rastlantısal olan"ı ilke olarak kabul etmesini anlamsız bulduğunu ifade etmiş olan Hegel, neye şükrettiğini de açık etmiş olur. Bkz: Hegel, *Felsefe Tarihi, Cilt 2*, 249-250. Hegel'e göre rastlantısal olanı ön plana çıkarmaya çalışan Epikouros, yalnızca kulağa ve hayale hitap ederek boş boş konuşmakta, çünkü dikkatli bir bakış için bu sözler kaçınılmaz olarak yok olmakta, diğer bir deyiş-

ardından da Kral Solomon'un ünlü "Güneşin altında yeni bir şey yoktur." sözünü üstlenmiş olması, yine aynı noktaya, yani Hegel'in oluşturmaya çalıştığı *Totum*'da *Novum*'a kesinlikle yer bırakmama amacına işaret etmektedir.[23] Hegel, her ne kadar Tin'in ereği olarak belirlemiş olduğu hakikatin yalnızca töz olarak değil, aynı zamanda özne olarak da kavranması gerektiğini ifade etmiş[24] ve Tin'in, olmuş-bitmiş bir şeye değil, özü eylem olan bir şeye işaret ettiğini vurgulamış olsa da,[25] bu Oluş sisteminin, aslında kendi içine kapalı çembersel bir devinime işaret etmekte olduğunu gizleyememiştir. Bu nedenle Bloch, süreç felsefelerinin en kararlısını ortaya koymuş olan Hegel'de bile Yeni'nin gemlendiğini, çünkü Hegel'in de tarihi "tamamlanmış bir eşzamanlılık" olarak değerlendirdiğini ve bu kavrayışta da, "olmuş-bulunan"ın kaçınılmaz olarak "gelmekte-olan"ı engelleyecek olduğunu ifade etmiştir.[26] Bloch'a göre, tohumda ya da diğer bir deyişle Kendinde-Olan'da kesinlikle mevcut bulunan ve Hegelci sürecin her basamağında yeniden kendini gösteren ütopik mahremiyet, zaten kapatılmış olan geçmişin dışavurumları tarafından önceden faş edilmiştir.[27] Heidegger de *Hegel'in Deneyim Kavramı* isimli kitabında, Hegel'deki söz konusu "oluş" sürecinin kapalılığına işaret etmiştir. Bilindiği gibi, *Felsefe Tarihi Üzerine Dersler*'inde Hegel, Descartes hakkında konuşmaya başladığında, "(...) artık eve vardığımızı söyleyebiliriz; tıpkı uzun bir deniz yolculuğunu geride bırakmış olan bir denizci gibi 'Kara göründü!' diye bağırabiliriz." demiştir.[28] Heidegger, Hegel'in tam da bu noktada açığa çıkan Descartes'ı ele alışındaki rahatlığa işaret ederek, Descartes'la birlikte eve vardığımızı söyleyebileceğimizi ifade eden Hegel'in, Mutlak'ın sarsılmaz kesinliğine çoktan sırtını yaslamış olduğu için bu denli kendinden emin konuşabildiğini ifade etmiştir (1989, s. 28).[29] Diğer bir deyişle, her ne kadar Hegel'in bu yorumunda Descartes karaya varmış gibi görünüyor olsa da; aslında Descartes'ın, bu belirlemeyi yapan Hegel'in çizdiği Mutlak'ın yoluna sıkıştırıldığını, yani söz konusu karaya dikilmiş olan evin sahibinin

---

le "felsefe olmayan unsurlar" olarak belirmektedir. Bkz: Hegel, *Felsefe Tarihi, Cilt 2*, 251-252. Marx da Hegel'deki bu dışlama eğilimini fark etmiş ve Demokritos ile Epikouros arasındaki söz konusu ayrıma işaret ettikten sonra, Hegel'in "felsefe olmayan" olarak tarihe gömmeye çalıştığı Epikourosçu "rastlantı"yı "disiplinden özgürlüğe geçişe eşlik eden bir olgu" olarak gördüğünü ifade etmiştir. Bkz: Karl Marx, *Demokritos ile Epikouros'un Doğa Felsefelerindeki Ayrım*, çev. Saffet Babür (Ankara: BilgeSu Yayınları, 2013), 31-32, 47 ve 55.

[23] Hegel, *Tarihte Akıl*, 43 ve 58.

[24] Hegel, *Phenomenology of Spirit*, 17.

[25] Hegel, *Tarihte Akıl*, 62-63.

[26] Bloch, *Umut İlkesi, Cilt 1*, 25 ve 177-178.

[27] Bloch, Umut İlkesi, Cilt 1, 178.

[28] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Lectures on History of Philosophy, Volume III – Medieval and Modern Philosophy*, çev. R. F. Brown and J. M. Stewart (Oxford: University of California Press, 1990), 131.

[29] Martin Heidegger, *Hegel's Concept of Experience*, çev. Kenley R. Dove (San Francisco: Harper & Row Publishing, 1989), 28.

Hegel olduğunu fark ederiz. Hegel'in gözünde Descartes, Hegel'in Mutlak Ev'ini inşa eden işçilerden yalnızca biri olarak belirmektedir. Heidegger, Hegel'in bu mutlak egemenliğini şu sözleriyle ifade etmiştir:

> *Fundamental absolutum* Mutlak'ın kendisi olarak düşünüldüğünde, kara tümüyle ele geçirilmiştir. Hegel için Mutlak, kendi kendisinin kesinliğinde ve koşulsuzluğunda kendilik-bilinci olarak bulunan Tin'dir. Bundan böyle varolan olarak varolanın gerçek bilgisi, Mutlak'ın mutlaklığındaki mutlak bilgisi anlamına gelecektir.[30]

Bu şekilde, Hegel'in *a priori* kabulü olarak açığa çıkan Mutlak, onun ortaya koymayı denediği *Totum*'a daha en baştan bir *Ultimum* olarak dâhil edilmiş olduğu için, Hegel tüm rahatlığıyla konuşabilmekte ve kendisinin sahibi olduğu evde Epikouros'u kapı dışarı ederken, Descartes'ı övülen bir kiracı olarak anabilmektedir. Hegel'in, hem "Bu"yu "Bu-olmayan" olarak hem de "olmayan"ı hiçlik olarak değil, "belli bir olmayan" olarak koyan olumsuzlaması,[31] ilk bakışta her şeyi kapsayan bir tarihsel gerçekleşmeye işaret ediyormuş gibi görünür. Hegel, olumsuzlamayla ulaşılan Bir'in, hem "Şey"i hem de şeyin "hem de"si olarak tamamlanmışlığı taşıdığını söyler elbette,[32] fakat bu tamamlanmış gerçeklikte, yalnızca Hegel'in Mutlak'ına götüren basamaklar birer "hem de" olarak yer alabilir. Epikouros'un bu "hem de"lerden biri olamamasının nedeni, ondaki "rastlantı ilkesi"dir, çünkü Mutlak Tin'in kapsayamayacağı tek unsur "öngörülemez olan", yani asli anlamda bir potansiyel olarak *Totum*'u kendi-içindeki bir döngüden çıkarıp da onu geleceğe taşıyabilecek olan *Novum*'dur.

Hegel'in felsefesinde Tin'in devinimi asla sonlanmaz. *Tin Felsefesi* isimli eserinde Hegel, Tin'in durağan bir varolan değil, asla dinlenmeyen saf bir etkinlik olduğunu; onun, her sabitlenmiş akıl idealliğinin veya görünüşe gelmeden önce tamamlanmış olduğu düşünülen her özün ötesinde olduğunu belirtirken, tam da Tin'in ilerleyişindeki bu sonsuzluğa işaret etmektedir.[33] Hegel'le birlikte açığa çıktığını söylediğim felsefenin kapanışı, böylesi bir durmayı değil, gerçekleşmenin daimiliğinin, tarihin mezarlığının Hegel tarafından oluşturulmuş olan "gerçeklik" duvarlarının içerisinde, yani Yeni'ye yer olmayan sonsuz bir döngüde gerçekleşiyor olmasını kastetmektedir. Bu durumda felsefenin devinimle eşleşen varlık karakterini uyutan şey, onda "hayret" edilebilecek bir şeyin kalmamış olması, Hegel'in gerçekleştiğini varsaydığı olanakların dışındaki hiçbir olanağın ses çıkaramaması, rastlantıya, talihe ya da en genel anlamıyla Yeni'ye yer olmamasıdır. Felsefe, kendi yolda olmaklığını belirleyen asli unsur olan "hayret"i,

[30] Heidegger, *Hegel's Concept of Experience*, 28.

[31] Hegel, *Phenomenology of Spirit*, 68.

[32] Hegel, *Phenomenology of Spirit*, 69.

[33] Hegel, *Philosophy of Mind*, 5.

yani devrimci bir potansiyel barındıran Yeni'yi tanıyamaz olmasına rağmen sonsuzca deviniyorsa, bu durumda onun yalnızca uyutulmuş olan bir devinimde olduğu, diğer bir deyişle bir uyurgezer gibi devinmekte olduğu söylenebilir. Bu uyurgezerlik, ancak Bloch'un "gece düşleri" dediği şeyi, yani kendi içine kapanmış hatıralar mezarlığının yankılarını düşleyebilir. Bu nedenle *Tinin Fenomenolojisi*'nde Hegel, hem kendi içine yansımış olan bilincin kendi için olduğu kadar başkası için de olduğunu[34] hem de bilincin "kendi başkalığında kendi kendinin bilinci" olduğunu[35] söyleyebilmiştir. Mutlak Tin'e doğru ilerleyen Tin'in yolculuğunda, geçmiş, Tin'in kendisi olan başkalıklar olarak belirmekte, daha doğrusu onun "şimdi"sinin ilkel momentlerine dönüşmektedir. Bu nedenle Tin, başkası için olduğunda bile aslında daima kendi için olabilmektedir. Hegel'in kapattığı, yani özünü çektiğini varsayarak posasını bıraktığı geçmişin mezarlığında, her şey kavramın diyalektik olarak kendini koyup yeniden kaldırışına, yani giderek daha da somutlaşışına, kısacası Tin'in basamakları atlatarak söz konusu ettiği gelişimine işaret etmektedir.[36] Hegel'in deyimiyle, bu noktadaki Tin'in kendiliği, başkasına bir öz olarak değil, başkasında kendini görme olarak bakmaktadır.[37] Henüz ona ulaşılmamış olsa da Mutlak Tin'in önceden kavram olarak belirlenmiş, hatta "Genel olarak yalnızca Tin değil, Tin'in kendini mutlak olarak, kendilik-bilinci olarak, sonsuz Yaratıcı Tin olarak açık kılışıdır."[38] şeklinde içeriklendirilmiş oluşu, ona doğru ilerleyen Tin'in geçmişe dönüp her bakışında elbette kendini görmesine sebep olacaktır. Kendisiyle bir başka olarak ilişkiye giren Öznel Tin'le, kendi özgürlüğünün gerçekliğine, yani kendi için varolmaya sahip olan Nesnel Tin'in sonluluğunu geride bırakan, yani kavram ile gerçekliğin özdeşliği ve hakikatin sonsuz formu olarak beliren Mutlak Tin'i, Hegel tam da bu nedenle bir "son" olarak anmaktadır.[39] *Tinin Fenomenolojisi*'nde Hegel, artık kendi sonsuzluğuyla özdeş olan bu Tin'in, herkesin eyleminin sarsılmaz zemini ve başlangıç noktası olduğunu söylerken,[40] tam da Mutlak Tin'in gözünden geçmişe baktığı için, "herkes"i ele aldığını düşünmekte ve bu özdeşliğin her şeyin zemini olduğunu iddia edebilmektedir. Tekrar Bloch'un terminolojisiyle konuşacak olursam, Hegel, kendi biricik *Primum*'u olan Tin'i, daha en baştan Mutlak Tin'e göre belirlediği ve ona doğru ilerlettiği için, felsefeyi ardında hep kendi hatıralarını gören bir uyurgezere dönüştürmüştür. Kendi içine kapanmış olan bu uykuda, her ne kadar devinim devam etmekte olsa da, felsefe asla kendini şaşırtan bir unsurla karşılaşa-

[34] Hegel, *Phenomenology of Spirit*, 74.
[35] Hegel, *Phenomenology of Spirit*, 102.
[36] Hegel, *Tarihte Akıl*, 173.
[37] Hegel, *Phenomenology of Spirit*, 111.
[38] Hegel, *Philosophy of Mind*, 20.
[39] Hegel, *Philosophy of Mind*, 21-22.
[40] Hegel, *Phenomenology of Spirit*, 264.

mayacak; örneğin Eskiçağ, yalnızca Hegel'in ona koyduğu sınırların ardında parıldayan bir unsur olarak belirebilecektir.

Hegelci Kapatma Rejimini Oluşturan Ontolojik Unsurlar: Varlık, Olanak ve Gerçeklik

Geçmişin momentleri olan eski düşünürler, Hegel'in sisteminde elbette tümüyle yitmezler; aksine, onlar diyalektikle, yani olumsuzlamanın açığa çıkardığı "gerçekleşme"yle birlikte, belli parçalarıyla korunmuş olarak Tin'in Mutlak'a doğru olan yolculuğunda ona eşlik ederler. Öte yandan, Hegel'de İde'nin "kendinde ve kendisi-için hakiki olan", "Gerçeklik"in ise "İde'nin kendini gerçekleştirmesi" olduğunu hatırlarsak,[41] diyalektik bir devinimle "gerçekleşerek" ilerlemekte olan Tin'in, geçmişi daima kendi olarak, yani kendi ilkelliği olarak gördüğünü de unutmamamız gerekir. Hegel'in *Tinin Fenomenolojisi*'nde kısaca " 'Biz' olan 'Ben' ve 'Ben' olan 'Biz' "[42] şeklinde formüle etmiş olduğu bu özdeşlikte, Mutlak Tin'e doğru ilerleyen Tin, kendi dışı olarak "başka"ya, yani geçmişteki bir filozofa her baktığında, o başkayı yine kendi olarak, daha doğrusu "Ben'deki Biz" olarak görecektir. İşte söz konusu "gerçekleşme" sırasında "yiten" şey, eski bir filozofun bütünü değil, Hegel'in Tin'e çizdiği sınırlarda, onun Ben'ine Biz olarak dâhil olamayan kısımlarıdır. Böylece Hegel, geçmişin yalnızca kendi varsaydığı potansiyellerinin gerçekleştiği ve diğer olanakların ise tümüyle bir ceset gibi yokolup gittiği bir Oluş sürecinden bahsetmiş olur. Şimdi kısaca, söz konusu kapatan-Oluş sürecinin Hegel'deki ontolojik zemininin ne olduğunu göstermeye çalışacağım.

Hegel, özdeşlik ilkesini merkezine almış olan klasik mantığı temeline koyarak ilerleyen felsefenin, Tin'in özgürlüğünün önüne geçmekte olduğunu, çünkü özdeşliğin yalnızca donuk bir totolojiyi ürettiğini ve bu üretimde de, Tin'in özgürlüğü olan "gerçekleşme"sinin asla ortaya konulamayacağını ifade etmiştir.[43] Hegel'e göre, kendinden önce söz almış olan felsefenin, Tin'i kendi "gerçekleşme"sinden uzaklaştırmış olmasının temel nedeni, onun kendine nesne olarak Kavram'ı değil, Şey'i almış olmasından doğmaktadır.[44] Şey, daima soyut kalana, yalnızca gerçeklikte ulaşabileceği somutluğa asla ulaşamayacak olan biçimsizliğe, dolayısıyla da kendi içinde belirlenimsiz kalmak zorunda olana işaret etmektedir.[45] Hegel ise, geleneğin aksine, bu şekilde daima soyut kalmak zorunda olan Şey yerine, kendi-

[41] Çetin Türkyılmaz, "19. Yüzyılda Akıl: İlerleme Yanlısı Akıl Tasarımları ve Karşıtları," *Filozoflarla Düşünmek* içinde, s. 61-110, (Ankara: Bibliotech Yayınları, 2015), 83-84.

[42] Hegel, *Phenomenology of Spirit*, 110.

[43] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *The Science of Logic*, çev. George Di Giovanni (Cambridge: Cambridge University Press, 2010b), 17-19.

[44] Hegel, *The Science of Logic*, 19.

[45] Hegel, *The Science of Logic*, 19.

sine nesne olarak Kavram'ı seçmiştir. Hegel'e göre Kavram, daima gerçekleşen, deyim yerindeyse durmaksızın somutlaşan bir unsur olmasına rağmen, kendi sonucundan ya da başlangıçtan beri sürmekte olan gelişiminden bağımsız olarak, kendi soyutluğunda bir "bütün" olandır.[46] Kavram'ın sahip olduğu bu soyut bütünlük, onun daimi olan gelişiminin bir sınırı olarak belirmekte, tıpkı henüz tamamlanmamış olan bir tohumun gelişiminin, kendini hep kendi gibi bir gelişimle "kapatmış olması" örneğinde söz konusu olduğu gibi, Kavram'ın potansiyelini de belli bir gerçekleşmeyle sınırlamaktadır.[47] Hegel tam da bu nedenle, Tin Kavramı'nın "kendini bilen Gerçek İde" olduğunu, sonlu Tin'de de sonsuz Tin'in çoktan işlemekte olduğunu ve kendini Gerçek İde'ye dönüştüren Tin'in kendini mükemmel olarak kavramakta ve böylece de Mutlak Tin'e dönüşmekte olduğunu söyleyebilmektedir.[48] Bu durum, bir önceki bölümde farklı bağlamlarda işaret etmiş olduğum gibi, Hegel'in düşüncesinde daha en baştan yer alan *Ultimum*'un *Primum*'u belirleyişinin bir diğer örneği olarak belirmektedir.

Hegel'in Varlık, Hiçlik ve Oluş kavrayışı, filozofun daha en baştan belirlemiş olduğu *Ultimum*'la, ona doğru ilerlemekte olan *Primum*'u *Novum*'a kapalı bir hale getirişinin ontolojik kökü olarak belirmektedir. *Mantık Bilimi*'nde Hegel, ilkin felsefeye bir başlangıç bulmanın oldukça çetin bir problem olduğunu, çünkü başlangıca işaret eden unsurun dolaylı ya da dolaysız olsa da, daima belirli bir içeriğe sahip olduğunu; "su", "Bir", "idea" veya "Töz" gibi belirlemelerin, aslında daima nesnel bir başlangıca işaret ettiğini ifade etmiştir.[49] Hegel'e göre tüm bu başlangıç denemeleri, kendi sınırını içerik sahibi olmanın nesnelliğinde bulmakta ve dolayısıyla da, *Tinin Fenomenolojisi*'nde ortaya konmuş olan bilincin bilimi olarak felsefenin kendisini sürecin, yani olumsuzlamanın hakikatinde göstermekte olduğunu ıskalamaktadır.[50] Hegel daha en baştan, sürecin, zemine, kökene ve başlangıcı oluşturan hakikate doğru bir gerileme olduğunun; bu nedenle de başlangıcın sürece bağlı olduğunun kabul edilmesini istemektedir.[51] Bu durumda Hegel, düşünceye öyle bir ilke bulmalıdır ki, bu ilke açığa çıkarıldığı andan itibaren, sürece, yani en genel anlamıyla olumsuzlamadan doğan Gerçekleşme'ye bağımlı oluşu ortaya konabilecek bir unsur olarak belirlenebilsin. Hegel, hem bir sonuç hem de sonuç olarak başlangıcın zemini olan unsurun olumsuzlama olduğunu ve bu olumsuzlamanın da daha en baştan Bilimin kendisinde dolaysızca verili olduğunu kabul

[46] Hegel, *Philosophy of Mind*, 7.
[47] Hegel, *Philosophy of Mind*, 7 ve Hegel, *The Science of Logic*, 19.
[48] Hegel, *Philosophy of Mind*, 9 ve 13.
[49] Hegel, *The Science of Logic*, 45.
[50] Hegel, *The Science of Logic*, 48.
[51] Hegel, *The Science of Logic*, 49.

etmiş olduğu için,[52] başlangıcı "belirsiz dolaysızlık" olarak andığı saf Varlık olarak belirlemiştir.[53] Varlık'a yönelik bu "belirsiz dolaysızlık" kabulü, Hegel'in rahatlıkla "Varlık=Hiçlik" formülünü hayata geçirebilmesini sağlamıştır, çünkü hem Varlık hem de Hiçlik, kendi dolaysızlıklarında, yalnızca kendilerine eşit olan ve bunun dışında kalan tüm belirlemeler için eşitsiz olan iki unsur olarak belirmektedir.[54] Bu şekilde Hegel'in başlangıcı, kendini, şimdiden var olup yine de henüz yok olan Varlık ve Hiçlik'in ayrımsız birliği olarak göstermiş,[55] dolayısıyla da belirlenime en baştan kapatılmış olan bu iki unsurun kaderi de, rahatlıkla "hakiki olmayan"la eşleştirilebilmiş olur. "Hakikat ne Varlık ne de Hiçlik'tir, fakat Varlık'ın Hiçlik'e ve Hiçlik'in Varlık'a geçmiş olmasıdır, geçmesi değil, 'geçmiş olması'dır... Dolayısıyla onların hakikati, birinin diğerindeki bu ani yok oluşunun *hareketi*, yani *Gerçekleşme*'dir... "[56] demiş olan Hegel, hem Varlık ve Hiçlik'in Gerçekleşme'nin geçmiş zamanında kaldığına hem de Gerçekliğin hakikatin tek ölçütü olduğuna işaret etmiş olur.

Bu durumda Hegel, hem bir zemin/*Primum* hem de bir sonuç/*Ultimum* olarak gördüğü Gerçekleşme'yi, hakiki olan tek unsur olarak, söz konusu Gerçekleşme'nin geçmişinde kalmış olan Varlık'ı ise basitçe Hiç olarak, yani kendi hakikatinin basamağı olması dışında sönüp giden bir unsur olarak belirlemiş olur. Hakikat Gerçekleşme'ye, Gerçekleşme ise olumsuzlamanın daimiliğine işaret etmektedir ve hakiki olanın yalnızca olumsuzlama olarak belirlenip Varlık'ın ise, olumsuzlamaya tâbi tutulup geride bırakılan ve geride kaldığı anda da Hiç'le eşleşen bir unsur olarak ele alınışı, Hegel'in geride kalanlarda "rastlantıya" yer bırakmayışının ontolojik kökünü oluşturmaktadır. Gerçekleşme, daha en baştan Hiç'le aynı olan Varlık'ın zemini olarak belirlenmiş olduğu, yani "olumsuzlama" daima verili kabul edildiği için, Hegel asla Varlık'ı sorgulayan bir araştırmaya girişme ihtiyacı duymamış, Varlık ve Hiçlik'i "Ben'deki Biz" olarak değerlendirerek silikleştirmiştir. Bu durumda, ontolojinin Varlık üzerine bir soruşturma anlamına geliyor olduğunu hatırlarsak, ya Hegel'in aslında bir ontoloji yapmamış olduğunu ya da yalnızca "olumsuzlama"nın ontolojisini yapmaya çalışmış olduğunu söyleyebiliriz. "Çalışmış" dememin nedeni, "olumsuzlamanın ontolojisi"nde sorgulanması gereken şeyin "olumsuzlamanın varlığı" olmasına rağmen, aslında Varlık Hiçlik'le eşleştirilmiş olduğu için, söz konusu ontolojide olumsuzlamanın kendisinin yine olumsuzlamayla açıklanmış olmasında yatmaktadır. Heidegger'in 1938-41 derslerinde geçen şu sözleri, Hegel'in zeminsiz ontolojisini açıkça deşifre et-

[52] Hegel, *The Science of Logic*, 50.
[53] Hegel, *The Science of Logic*, 58.
[54] Hegel, *The Science of Logic*, 59.
[55] Hegel, *The Science of Logic*, 51.
[56] Hegel, *The Science of Logic*, 59-60.

mektedir:

> "Olumsuzluk" koşulsuz düşünmenin "kuvvetidir", çünkü olumsuz olan ve ona benzemeyen her şey daha en baştan onun tarafından boyun eğdirilmiştir. "Olumsuzluk"un kökenine dair soru, anlam ve zeminden yoksundur. Olumsuzluk, sorgulanmaksızın öznelliğin özü olarak belirlenmiş olandır. Olumsuzlamanın olumsuzlaması olarak olumsuzluk, koşulsuz *kendilik-bilincinin* -mutlak kesinlik olarak "hakikat"in- tümüyle evetlenişinde temellendirilmiştir.[57]

Heidegger'in kısaca "düşüncenin Varlık'a ilişkin sınırlandırıcı olgusallığının sorgulanamazlığı" olarak ifade etmiş olduğu bu tavır,[58] Hegel'in olumsuzlamayı temellendirmeyerek ele alışıyla Varlık'ı kapatan tavrına işaret etmektedir. Ontolojik bir temellendirme işleminde, temellendirme, ele alınan unsurun Varlık'ına yönelik bir sorgulamayı başlatmak anlamına gelmektedir, fakat Hegel daha en baştan Varlık'ı "belirsiz dolaysızlık" olarak belirlemiş olduğu için, Gerçekleşme'yi doğuran olumsuzlamanın temellendirilmesini olanaksız kılmıştır. Ontolojik zemin anlamına gelen Varlık'ın olanaksızlığı, Hegel'in Varlık'ın olanağını basitçe "gerçekleşme"ye, yani gerçekliğe indirgemesi anlamına gelmektedir.

Hegel'in bu hamlesinde yiten şey, Varlık'ın kendisinde barınan ve düşünceyi içe dönen kapalı çembersel deviniminden kurtararak asli anlamda "rastlantısal olan"a, yani devrimci *Novum*'a ulaştırabilecek olan "Olanak"tır. Hegel'in Arsitoteles'in *dynamis*[59] ve *energeia*[60] kavramlarını yorumladığı metinlere daha yakından baktığımızda, hem onun ele aldığı eski bir filozofun nasıl kapatılmış olduğunu hem de olanağın, tümüyle evrenselliği ifade ettiği varsayılan "gerçekleşme"de nasıl yutulmuş olduğunu açıkça görebiliriz. Hegel, gelmiş geçmiş tüm bilimsel dâhilerin en zengin ve derin olanı olarak nitelediği Aristoteles'in, birçoklarına öğretmenlik yapmış olmasına rağmen, aslında yorumlanırken daima haksızlığa uğratılmış olduğunu, kendi yorumunun ise Aristoteles'i bu haksızlıktan kurtaracağını ifade etmiştir.[61] Her zamanki gibi bir ev sahibi özgüveniyle konuşan Hegel, Aristoteles'i hatalı yorumlardan kurtaracağını iddia etmiş olmasına rağmen, filozofun *dynamis* ve *energeia* kavramlarını yorumlamaya başlar başlamaz şu cümleleri kurarak, aslında Aristoteles'i de kendi Mutlak'ına giden bir momente sıkıştırmayı amaçladığının ilk işaretlerini vermiştir:

---

[57] Martin Heidegger, *Hegel*, çev. Joseph Arel and Niels Feuerhahn (Bloomington: Indiana University Press, 2015), 11.

[58] Heidegger, *Hegel*, 31.

[59] Eski Yunancada *dynamis* kavramı, güç, potansiyel, kare ve olanak gibi anlamlara gelmektedir. Liddell and Scott, *A Greek-English Lexicon*, 452.

[60] Aristoteles *energeia* kavramını, etkinlik ve gerçeklik gibi anlamlarda kullanmaktadır. Liddell and Scott, *A Greek-English Lexicon*, 564.

[61] Hegel, *Felsefe Tarihi*, Cilt 2, 105-106.

> Aristoteles açısından Tözle ilgili temel nokta, onun salt madde olmamasıdır. ...maddenin kendisi edimsellik -ki, forma aittir- olmayıp sadece olanak olduğu için, gerçekte formun etkinliği olmaksızın madde varolamaz. O nedenle, Aristoteles'te δύναμις [dynamis] kuvvet anlamına değil de (çünkü kuvvet gerçekte formun eksik bir yönüdür) daha ziyade, belirlenmemiş olanak dahi olmayan kapasite anlamına gelir; ἐνέργεια [energeia] ise arı, kendiliğinden etkinliktir. Bu tanımlar tüm Ortaçağ boyunca önem taşımışlardır. Öyleyse Aristoteles'e göre esas mutlak töz, olanakla edimselliğe, formla maddeye birbirinden ayrılmamış şekilde sahiptir, çünkü nasıl ki gerçek öznel aynı zamanda olanağı da içinde taşıyorsa, gerçek nesnel de hiç şüphesiz içinde etkinliği taşır.[62]

Hegel'in Aristoteles'e yönelik bu yorumu, geçmişin, yalnızca Hegel tarafından tasarlanmış olan Mutlak'a doğru gelen bir gerçekleşmeye kapatılışının en açık örneklerinden biri olarak belirmektedir. Aristoteles'in düşüncesinin bu şekilde yorumlanması elbette mümkündür, fakat bu yorumun "hakikate doğru ilerleyen yoldaki zorunlu bir moment olarak belirlenip kapatılması" kesinlikle zorunlu değildir. Bu yorum, Bloch'un Aristotelesçi Sol ve Aristotelesçi Sağ olarak adlandırmış olduğu iki hattan yalnızca birini takip etmekte, dolayısıyla da bu yorumu "zorunlu" bir yorum olarak değerlendirmek, Eskiçağ'dan günümüze dek uzanmakta olan maddeci geleneği yok saymak anlamına gelmektedir. Bloch'un adlandırışıyla Aristotelesçi Sağ, Aristoteles'in maddesini ve onunla eşleşen olanağı tümüyle ölü ve pasif bir unsur olarak; *nous*'u ise öte dünya tiniyle eşleşen etkinliğin saf kaynağı olarak değerlendiren gelenektir.[63] Plotinos'la birlikte doğmuş olan bu gelenek, Ortaçağ'da Aquinas'la birlikte doruğuna varmış ve Aristotelesçi madde ve olanağı, yalnızca hiçliğin taşıyıcısı ve kötülüğün kaynağı olarak değerlendirip Aristotelesçi *nous*'u ise, Kutsal Tin'in bir kök motifi olarak ele almıştır. Aristotelesçi Sol ise, Aristoteles'in maddesindeki olanağı "etkinliğin asıl kaynağı olan güç" olarak yorumlayan ve İbn Sînâ, İbn Rüşd ve İbn Gabirol gibi isimlerin çabalarıyla ilerleyip Rönesans'taki doruğuna Bruno'nun madde menşeili sonsuz evren tasarımında varmış olan gelenektir.[64] Aristotelesçi Sağ, Aristoteles'in *Metafizik*'te maddeye yüklemiş olduğu olağanüstü pozitif değeri görmezden gelerek, yalnızca onun hareket ettiren ilke olarak andığı *nous*'un mükemmelliğini, kendinde olanağı barındırmamasına dayandırışına[65] sırtını yaslamaktadır.

---

[62] Hegel, *Felsefe Tarihi*, Cilt 2, 123.

[63] Ernst Bloch, *İbni Sina ve Aristotelesçi Sol*, çev. Tanıl Bora (İstanbul: İletişim Yayınları, 2017), 15.

[64] Bloch, *İbni Sina ve Aristotelesçi Sol*, 37.

[65] Aristoteles *Metafizik*'te, "kendisi hiçbir şeye dayanmazken diğer her şeyin ona dayandığı şey" (1966b, 1028b 35) olarak tanımlamış olduğu *hypokeimenon* (taşıyıcı) konumundaki *ousia*'nın, *τὸ ὂν*'un (Varolan) kapsadığı varolanlardan en önemlisi olduğunu; çünkü onun, diğer varolanları varolan kılan zemini verdiğini ifade etmiştir. Bkz: Aristotle, "Metaphysica," 1028b 35 and 1028a 14-35. Bu noktadan sonra araştırmasının yönünü *hypokeimenon* konumundaki

Hegel'in, Aristoteles'in maddesini "üzerinde değişikliklerin meydana geldiği ölü töz" olarak; evrensel etkinlikle eşleştirdiği *nous*'u ise, Aristoteles'in düşüncesindeki "mutlak töz" olarak değerlendirmiş olması,[66] Bloch'un neden Hegel'i de Aristotelesçi Sağ'ın bir üyesi olarak saydığını açığa çıkarmaktadır. Üstte alıntılamış olduğum pasajın da göstermekte olduğu gibi, Hegel Aristoteles'i kendi olumsuzlama kavrayışının bir öncülü olarak değerlendirebilmek adına, onun maddeye yüklediği pozitif anlama tümüyle sırtını dönmüş ve onda da tözün "etkinlikle", yani Mutlak gerçekleşmeyle eşleştiğini ifade etmiştir. Bu nedenle Hegel, *Ansiklopedi*'nin birinci cildinde, Aristoteles'in ideayı saf *dynamis* olarak değil, *energeia* olarak; diğer bir deyişle dışsallıkla içselliğin bir birliği olarak, yani "gerçekleşme" olarak ele aldığını söylemiştir.[67] Bu şekilde Aristoteles, yalnızca Hegel'i kendi Mutlak'ına götüren "gerçekleşme"nin bir momenti olarak ele alınmış ve ondaki materyalist potansiyeli vurgulamak da, düşünceye tümüyle kapatılmıştır. Kapanan potansiyel, Aristotelesçi Sol'un maddede barındığına işaret ettiği, etkinliği kendinde taşıyan ve başka bir şeye ihtiyaç duymaksızın onu hayata geçiren maddenin potansiyelidir. Hegel'in böylesi bir potansiyele izin vermesi zaten en baştan olanaksızdır, çünkü daha önce Epikouros örneği üzerinden de vurgulamış olduğum gibi, onun düşüncesi, maddenin öngörülemez değişimleri kendi bünyesinde

---

ousia'nın ne olduğunu bulmaya doğru yöneltmiş olan Aristoteles, ilkin bunun ya madde ya form ya da madde ve formun bileşiği olan bütün olabileceğini söyleyerek yola koyulmuştur. Bkz: Aristotle, "Metaphysica," 1029a 1-3. Aristoteles, ilkin hem formun hem de bileşiğin *hypokeimenon* olamayacağını, çünkü ikisinin de oluş ve bozuluşa tâbi unsurlar olduğunu belirttikten sonra, oluş ve bozuluşun kendinde gerçekleşeceği *hypokeimenon*'un ancak madde olabileceğini belirtmiştir. Bkz: Aristotle, "Metaphysica," 1029a 32 and 1028a 10 and 1060a 23. Bunun nedeni, maddenin Aristoteles tarafından saf olanak olduğunun ifade edilmiş olması ve söz konusu saf olanağın da, kendi dışındaki her şeyin oluş ve bozuluşunu olanaklı kılıp kendini bunlardan muaf tutabilen bir potansiyel olarak açığa çıkabilmesidir. Bkz: Aristotle, "Metaphysica," 1050a 15 and 1028a 11 and Aristotle, "De Generatione et Corruptione," in *The Works of Aristotle, Volume II*, çev. Harold H. Joachim, ed. William D. Ross (London: Oxford University Press, 1966a), 335b 17. Öte yandan, Aristoteles'in terminolojisinde madde iki farklı anlamda kullanıldığı; biri burada bahsi geçen *hypokeimenon*'a işaret ederken, diğeri ise oluş ve bozuluşa uğrayan bileşiklerde olan ve daima forma doğru bir değişim geçiren maddeye işaret etmekte olduğu için, Aristoteles maddenin "bir yönüyle de" *hypokeimenon* olamayacağını söylemiştir. Aristotle, "Metaphysica," 1029a 26-33 and Aristoteles, Fizik, 192a 25-35. Bu nedenle Aristoteles, *hypokeimenon* konumundaki *ousia*'dan bazen "ilk madde" olarak da bahsetmekte ve onu nominalist bağlamda da diğerinden ayırmaktadır. Bkz: Aristotle, "Metaphysica," 1049a 29. Hem Aristoteles'in bu şekilde maddeye birden fazla anlam yüklediğini görmezden gelip hem de dikkatini *Metafizik*'in devamında ele alınan *nous*'un mükemmelliğini, onun kendinde olanağı barındırmamasında yattığını söyleyen Aristoteles'in sözlerine (Bkz: Aristotle, "Metaphysica," 1074a 31-35) yöneltmiş olan Aristotelesçi Sağ, Aristoteles'in ilkin maddeye yüklemiş olduğu muazzam pozitif değeri hızla göz ardı etmekte ve düşüncelerini de, etkinliğin saf biçimsel kaynağı olarak görülen *nous*'un mükemmelliği üzerine bina etmektedir.

[66] Hegel, *Felsefe Tarihi*, Cilt 2, 126-127.

[67] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *The Encyclopaedia Logic*, çev. T. F. Geraets, W. A. Suchting and H. S. Harris (Cambridge: Hackett Publishing Company, 1991), 214-215.

barındıran olanağını, yani rastlantısal olanı zaten en baştan dışarıda bırakmayı arzulamaktadır. Aristoteles'in *energeia*'sının aynı zamanda "değişim" de demek olduğunu, fakat bu değişimin, evrensel içerisindeki ve daima kendiyle-özdeş kalmaya devam eden bir değişim olduğunu söylemiş olan Hegel,[68] oluşturmayı denediği *Totum*'da "öngörülemez bir Yeni"ye asla yer olmadığını, bu sefer de Aristoteles'i yorumlarken açığa çıkarmış olur. Varlık, nasıl daha en baştan "belirsiz-dolayımsızlık" olarak belirlenmiş olduğu için Hiçlik'le eşleştirilip "gerçekleşme"ye boyun eğdiriliyorsa; olanak da "gerçekleşme"nin silik bir öncülü, yani özsel-olmayan bir özsellik olarak değerlendirilişiyle,[69] "gerçekleşme"nin Hegel tarafından yaratılmış olan ablukasını asla parçalayamayacak olan pasif bir unsura indirgenmiştir.

Üstte de bahsetmiş olduğum gibi, madde ve olanağı tümüyle pasif olarak değerlendirerek, onu etkin hale getirecek biçimsel bir Mutlak unsuru daha en baştan düşünceye çağırmak, özgün bir yoruma değil, Aristotelesçi Sağ'ın en genel tavrına işaret etmektedir. Elbette kavramlar değişir; örneğin Plotinos taşan bir Bir'den, Aquinas taşıyıcı formdan ve Tanrı'dan, Hegel ise kökensiz bir gerçekleşme kavramıyla oluşmakta olan bir Mutlak Tin'den bahseder; fakat tüm bunlardaki ortak nokta, Yeni'ye, yani Bloch'un "gelmekte-olan" olarak adlandırdığı "öngörülemez olan"a, daha en baştan kapalı bir "form ve etkinliğe" bel bağlamış olmalarıdır. Hegel'in gerçekleşmede gördüğü "değişim"in, daima Mutlak'ın içinde kendiyle özdeş olan bir değişim olarak belirdiğini söyleyişi, diğer bir deyişle Aristotelesçi *metabole*'yi,"evrensel bütünlük" dediği şeyde daha en baştan bir değişimsizlik olarak görüşü, bize Kral Solomon'un sözünü neden gururla üstlenmekte olduğunu kendiliğinden açıklamaktadır. Solomon'un güneşi, kendini Hegel'in Mutlak Tin'inde yeniden göstermekte ve asli anlamda Yeni'yi doğurabilecek olan bir Olanak'ın kapısı, tıpkı Hiçlik'le eşleştirilerek soruşturulması olanaksız kılınan Varlık'ta olduğu gibi, daha en baştan "gerçekleşme"nin Ben'indeki bir Biz olarak eritilmektedir. Hegel'in düşüncesindeki kapatma eğilimi, bu şekilde kendisini daha en baştan onun düşüncesinin zemini olması gereken ontolojisinde göstermekte; yalnızca "hayret"le uyanık bir şekilde yol alabilecek olan felsefenin kendisi, Hegel'in ardından ne Varlık'a ne Olanak'a ne de Geçmiş'e hayret duyabilen bir uyurgezere dönüştürülmektedir.

Sonuç Yerine: Maddenin Rastlantısal Potansiyeliyle *Novum*'a Yer Açmak

Felsefenin daima yolda olan bir unsur olduğunu, diğer bir deyişle onun varlık karakterinin devinimle eşleştiğini ve söz konusu yol alışın da Aristotelesçi "hayret"i imleyen "uyanıklık"ta gerçekleştiğini söylemiştim. Felsefe-

[68] Hegel, *Felsefe Tarihi*, Cilt 2, 125.

[69] Hegel, *The Encyclopaedia Logic*, 215.

nin devinimle eşleşen varlık karakterini durdurmanın, yani onu uyutmanın ise birden fazla yolu olduğundan bahsetmiştim. Felsefe, ya karşısına nihilizmin çocukları çıkarılarak içine düşürüldüğü zeminsizliğin ve anlamsızlığın kaosunda uyutulur ya da kapalı bir *Totum*'da sonsuz bir döngü içinde devinmekte olduğuna işaret edilerek, tıpkı bir uyurgezer gibi uyutulur. Bu kısma kadar ilerletmiş olduğum tartışmada, Hegel'in süreç felsefesinin, her ne kadar daimi bir "gerçekleşeme"ye işaret ediyor olsa da, felsefeyi bir yönüyle uyuttuğuna, onu bir tür uyurgezerliğe terk ettiğine işaret etmeye çalıştım. Hegel'in ortaya koyduğu *Totum* tasarımının ardından, artık ne Geçmiş'e ne Varlık'a ne de Olanak'a dair bir "hayret"in söz konusu olabileceğine, onun Solomon'un sözünü devralarak, "rastlantısal olan"ı ve Yeni'yi daha en baştan devre dışı bırakma arzusuna sahip olduğuna işaret etmeyi denedim. Peki nasıl bir *Totum* tasarımı felsefeyi hem nihilizmin kucağından hem de kapalı bir döngüdeki uyurgezerliğinden kurtarabilir? Şimdi, böylesi bir *Totum*'un olanağına nasıl işaret edilebilir, kısaca bunun üzerinde duracağım.

Rönesans Felsefesi isimli eserinde Bloch, Giotto'nun tablolarında beliren "hiyerarşik konumlarına yerleştirilmiş ve hiçbir kıpırtıya sahip olmayan sayısız figür"ü örnek göstererek, Ortaçağ'daki toplum ve imaj düzeninin tümüyle bir "durgunluk rejimi"ne işaret ettiğini ve bunun da kendisini "kutsal dinginlik"te temellendirdiğini ifade etmiştir.[70] Kutsal dinginliğin, "kutsal adalet" ve "kutsal gerçeklik"in yarattığı bir durgunluk olduğunu özellikle vurgulamış olan Bloch, Ortaçağ'daki söz konusu durgunluk rejimini, hem düşüncede hem toplumda hem de imajda kıran, deyim yerindeyse ona dinamiklik kazandıran asli unsurun Galilei'nin hareket yasaları olduğunu ifade etmiştir.[71] Sırtını Copernicus'un devrimine yaslamış olan Galilei'nin hareket yasaları, kendiyle birlikte yeni buluşları da harekete geçirmiş ve ütopik arzunun, kutsal dinginliği nasıl parçaladığının bir örneği olarak belirmiştir. Tıpkı Giotto'nun tablolarındaki gibi Hegel'in tarihinde de, her figür yerli yerine yerleştirilmiştir. Hegel, her ne kadar daimi bir sürecin anlatısını ortaya koymuş olsa da, "değişim"i yalnızca evrensel içinde kendiyle özdeş olan bir değişim olarak kavradığı için, Ortaçağ'ın dinginlik rejimini belirleyen "kutsal gerçeklik" kavrayışı, onun gerçekleşme kavrayışına da sinmiştir. Bloch'un, Hegel'in düşüncesinde açığa çıktığını söylediği "sabitleştirilmiş süreç",[72] tam da bu bağlamda, onunla birlikte de aynı dinginlik rejiminin sürdürülmekte olduğuna işaret etmektedir. Hegel, hem Varlık'ı hem Geçmiş'i hem de Olanak'ı kendi "kutsal gerçekleşme"sinde kapatmış olduğu için, Bloch, nesnel-reel Olanak'ı temeline koyan bir düşüncenin ve bu olanağın cevheri olarak maddeden Yeni'nin doğuşu fikri-

[70] Ernst Bloch, *Rönesans Felsefesi*, çev. Hüsen Portakal (İstanbul: Cem Yayınları, 2002), 118-119.

[71] Bloch, *Rönesans Felsefesi*, 119.

[72] Bloch, *İbni Sina ve Aristotelesçi Sol*, 82.

nin daima kavramsız kaldığını ifade etmiştir.[73] Tıpkı Ortaçağ'ın dinginlik rejiminin Galilei'nin ütopik arzusuyla kırılışı gibi, Hegel'le birlikte uyurgezer bir dinginliğe terk edilmiş olan düşünce de, ancak yemişlerini Rönesans'ta verebilmiş olan Aristotelesçi Sol'un bahsini açtığı açık materyalizmin yolu takip edilerek kırılabilir.

Aristotelesçi Sol, ilkin İbn Sînâ'yla birlikte, maddeyi, tüm biçimleri ve hayatı içinde taşıyan bir kuvve olarak ele almaya başlamış ve böylece de, Plotinos'tan beri sürmekte olan geleneğin, maddeyi yalnızca pasif ve ölü bir unsur olarak ele alışı ilk kez sarsılmıştır.[74] Bloch'un "felsefenin döneği" olarak adlandırdığı Gazali, bilindiği gibi, felsefeye karşı olan bir mistisizmi akla karşı olan bir kuşkuculukla birleştirerek, maddenin İbn Sînâ'yla birlikte yükselişe geçmiş olan sesini bastırmıştır.[75] Gazali'nin ardından söz almış olan İbn Rüşd'ün tüm çabalarına rağmen, madde ve olanağı "kutsal gerçeklik"e kıyasla daima düşük unsurlar olarak gören ve Aquinas'la birlikte de doruk noktasına varmış olan Aristotelesçi Sağ, materyalizmin kırmaya çalıştığı "dinginlik rejimi"ni tekrar sağlama almayı başarmıştır. Aquinas'ın ardından madde, artık yalnızca bir "bireyleşme ilkesi", yani Tanrı'nın Mutlak birliğini bozan asli koşul olarak değerlendirilerek, yine mükemmellikten en uzak unsur olarak kavranmaya başlanmıştır.[76] *İzler* isimli eserinde Bloch, sesi bastırılmış olan bir Yeni'yi, deriye ufak bir batma hissiyle giren, fakat daha sonra yarattığı keskin acının yok oluşuyla birlikte etkisinin de yok olduğu düşünülen bir kıymığa benzeterek, kaybolduğu düşünülen bazı kıymıkların, daha sonra vücudun tümünü titreten bir iltihabın başlangıcı olduğunu ifade etmiştir.[77] İbn Sînâ ve İbn Rüşd'ün yükselttiği, fakat daha sonra gelenek tarafından bastırılmış olan maddenin sesi de, böylesi bir kıymığa benzemektedir, çünkü Aquinas ne denli güçlü bir etki yaratmış olursa olsun, Bloch'un "Rönesans'ın şafağı" olarak adlandırdığı Bruno'nun[78] madde menşeili sonsuz evren tasarımını hayata geçirmesini engelleyememiştir. Bruno, hâlâ Ptolemaiosçu evrende yaşayan İbn Sînâ ve İbn Rüşd'ün etkin madde ve olanak kavrayışlarını onlardan ödünç almış ve bunu, Copernicus'un "güneş sistemi"ne kadar genişletmiş olduğu evreni, sonsuzluğa taşımak isteyen düşüncesinin merkezine koymuştur.[79] Copernicus'un savaşmayı bilmediğini, çünkü geleneğin elverişsiz ve boş ilkelerini kökünden söküp atacak bir doğa metafiziği geliştirecek kadar derine inmediğini belirtmiş olan Bruno, kavgayı kozmolojiden felsefenin alanına taşıyarak, madde merkezli sonsuzluğun bir ontolojisini geliştirmeyi dene-

---

[73] Bloch, *İbni Sina ve Aristotelesçi Sol*, 82.

[74] Bloch, *İbni Sina ve Aristotelesçi Sol*, 46-48.

[75] Bloch, *İbni Sina ve Aristotelesçi Sol*, 26-27.

[76] Bloch, *İbni Sina ve Aristotelesçi Sol*, 54 ve 58.

[77] Ernst Bloch, *İzler*, çev. Suzan Geridönmez (İstanbul: İletişim Yayınları, 2010), 162.

[78] Bloch, *Rönesans Felsefesi*, 24.

[79] Giordano Bruno, *Küllerin Şöleni*, çev. Hüsen Portakal (İstanbul: Cem Yayınları, 2004), 101.

miştir.[80] Bruno'nun ele aldığı haliyle madde ilk kez, Demokritos, Aristoteles ve Epikouros'takinden farklı olarak, şeylere dışsal bir taşıyıcı olarak değil, aktif ve pasif potansiyele aynı anda işaret eden varlık karakteri dolayısıyla, forma ve diğer tek tek şeylere içkin olan, onların durgunluğunu ve etkinliğini kendiyle olanaklı kılan bir unsur olarak belirmiştir.[81] Bruno da tıpkı Aristoteles gibi maddenin saf olanak olarak varolduğunu söylese de, Aristoteles'ten ve diğer Aristotelesçilerden farlı olarak, onu gerçek kılan başka bir biçimsel unsur söz konusu olmaksızın, kendinde aktif potansiyeli de barındıran maddeyi "gerçekliğin kaynağı" olarak belirlemiştir.[82] Böylece Bruno'da madde, "hem her şey hem de her şeyin onlara içkin potansiyeli" olarak açığa çıkmış olur.[83] Her şey olarak madde, kendini olanakların tümü olarak; her parçanın onlara içkin potansiyeli olarak madde ise, kendini henüz tamamlanmamış olanalar olarak gösterdiği için,[84] Bruno'nun "bütün" tasarımı, her parçasında Yeni'ye açıklığı daima kendinde tutan bir *Totum* olarak kendini göstermektedir.[85] Bruno, tam da bu nedenle, şeylerin asla ölmediği, ama yalnızca değiştiğini söylemiş[86] ve "değişimin yazgısı" dediği unsuru da, evrensel bir neden olarak belirlemiştir.[87] Bruno'nun ele aldığı haliyle değişim, Hegel'deki gibi evrensel içindeki bir özdeşliğe, yani daha en baştan kabul edilmiş bir değişimsizliğe değil, evrene içkin olan maddeyi, evrenle birlikte sonsuzluğa taşıyan ve her parçasında açığa çıkma olanağını kendinde koruyarak, bütünü yeniden dirilten ve geliştiren bir ilke olarak belirmektedir.[88] Bu nedenle Bruno, geleneğin daima "çılgın", "aptal" ve "sabırsız" olarak andığı ve olayların rastlantısal dönüşünü imleyen Talih'i, körlüğü nedeniyle belli şeylerden mahrum olan bir unsur olarak değil; Bütün'ü her seferinde kendi elleriyle karıp maddenin aktif potansiyelini daima Yeni'ye ve sonsuzluğa doğru harekete geçiren mükemmel bir varlık olarak değerlendirmiştir.[89]

Bloch, Hegel'in bile uyurgezerliğe terk etmiş olduğu felsefenin, ancak tıpkı Bruno'daki gibi "her yöne açılan gelişmenin tohumuyla hareket eden, geleceğin ufkuna açılan bir materyalizm" ile şifa bulabileceğini ifade etmiş-

---

[80] Bruno, *Küllerin Şöleni*, 51-53.

[81] Giordano Bruno, *Cause, Principle and Unity And Essays on Magic*, çev. ve ed. Richard J. Blackwell and Robert de Lucca (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), 55-56 and 59-60.

[82] Bruno, Cause, *Principle and Unity*, 79 and 85.

[83] Bruno, Cause, *Principle and Unity*, 81.

[84] Bruno, Cause, *Principle and Unity*, 65-66.

[85] Bruno, Cause, *Principle and Unity*, 87-88.

[86] Bruno, *Küllerin Şöleni*, 107.

[87] Giordano Bruno, *The Expulsion of the Triumphant Beast*, çev. Arthur D. Imerti (Lincoln: University of Nebraska Press, 1992), 75.

[88] Bruno, *The Expulsion of the Triumphant Beast*, 140-141.

[89] Bruno, *The Expulsion of the Triumphant Beast*, 169-172.

tir.[90] Öte yandan Bloch, Aristotelesçi Sol'un, kendini aktif olarak yeni gerçekliklere doğru örgütleyen bir madde kavrayışına sahip olması dolayısıyla önemli olduğunu söylerken; Hegel'in de, onlarda barındırmayan diyalektik yöntem dolayısıyla önemli olduğunu ifade etmiştir.[91] Bloch'u Aristotelesçi Sol'un diğer üyelerinden ayıran unsurlardan biri de, burada, yani yalnızca Henüz-Olmayan olarak *Novum*'u ve Umut'u verebilecek bir Olanak'ın değil, bunları şimdide belirlemeyi kendiyle olanaklı kılan Reel-Olarak Mümkün'ün ontolojisini yapmayı amaçlamasıdır.[92] Bloch'un farklı olanak tarzlarını birbirinden ayırıp düşünceyi *Novum*'u daima kendinde barındıran bir *Totum*'a ulaştırabilecek olan olanağın, "diyalektik madde" olarak adlandırdığı Reel Olanak'tan başkası olmadığını ifade etmiş olması da yine bundan dolayıdır.[93] Reel Olanak'ın "diyalektik madde" olarak adlandırılmasının nedeni, maddenin daima birbiriyle kesişen iki yüzü olduğuna işaret etmektir. Bu yüzlerden ilki, maddi koşulluluğu sunan tarzın mantıksal ifadesi; ikincisi ise, maddenin açıklığı olarak "rahmin tüketilmemişliği"nin taşıdığı potansiyeldir.[94] Bu durumda Bloch'un da Hegel'in Tin diyalektiğinden beslenen bir diyalektik geliştirmeyi denediğini, fakat bir yandan da maddenin saf olanakla eşleşen karanlık potansiyelini *Novum*'un kurucu motifi olarak sahiplenerek, Hegel'in Tin diyalektiğinin kendi içine kapanıklığına da sırt çevirdiğini görürüz. Hegel'in kapatan-Oluş'unun karşısında, Bloch'un ortaya koymayı amaçladığı *Totum* tasarımının "açan-Oluş"u imlediğini rahatlıkla söyleyebiliriz. Diyalektik madde olarak Reel Olanak bu şekilde ele alındığında; yani Hegel'in diyalektiği, Aristotelesçi Sol'un etkin maddesi temele alınarak yeniden -ve Yeni'den- işletildiğinde, kendini biçimlerin doğum, ölüm ve umut mekânı olarak verecek bir potansiyel olarak gösterme şansı yakalayabilecektir (Bloch, 2013, s. 259 ve 291-294).[95] Bloch'un geliştirmeyi tasarladığı *Totum*, tam da söz konusu diyalektik madde olarak Reel Olanak'ı merkezine almayı amaçladığı için, maddenin diyalektik ilerleyişi, kendini baştan belirlenmiş bir Mutlak'a göre değil, maddeten-nesnel olanağın daima gerçekliği belirlediği *Novum*'a göre belirlenmekte ve *Novum*'u belirlemektedir. Burada yalnızca, Hegel'in kapatma rejiminin materyalizmle nasıl tersyüz edilebileceğini, diğer bir deyişle maddede barınan karanlık rastlantısallığın nasıl *Novum*'a yer açan bir *Totum* tasarımını olanaklı kılabileceğini örneklendirmeyi amaçladığım için, Bloch'un bu düşünceyi nasıl ilerletmiş olduğu konusunu, şimdilik başka bir çalışmaya bırakıyorum.

---

[90] Bloch, *İbni Sina ve Aristotelesçi Sol*, 82.

[91] Bloch, *İbni Sina ve Aristotelesçi Sol*, 75-77.

[92] Bloch, *Umut İlkesi, Cilt 1*, 246 ve 251.

[93] Bloch, *Umut İlkesi*, Cilt 1, 257.

[94] Bloch, *Umut İlkesi*, Cilt 1, 257.

[95] Bloch, *Umut İlkesi, Cilt 1*, 259 ve 291-294.

Kaynakça

Aristoteles. *Fizik*. Çev.: S. Babür. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1997.
Aristotle. "De Generatione et Corruptione". Çev.: H. H. Joachim. *The Works of Aristotle*. Cilt II. Ed. W. D. Ross. London: Oxford University Press, 1966a.
Aristotle. "Metaphysica". *The Works of Aristotle*. Cilt VIII. Ed.: ve Çev.: W. D. Ross. London: Oxford University Press, 1966b.
Bloch, Ernst. *Rönesans Felsefesi*. Çev.: H. Portakal. İstanbul: Cem Yayınları, 2002.
Bloch, Ernst. *İzler*. Çev.: S. Geridönmez. İstanbul: İletişim Yayınları, 2010.
Bloch, Ernst. *Umut İlkesi*. Cilt 1. Çev.: T. Bora. İstanbul: İletişim Yayınları, 2013.
Bloch, Ernst. *İbni Sina ve Aristotelesçi Sol*. Çev.: T. Bora. İstanbul: İletişim Yayınları, 2017.
Bruno, Giordano. *The Expulsion of the Triumphant Beast*. Çev.: A. D. Imerti. Lincoln: University of Nebraska Press, 1992.
Bruno, Giordano. *Cause, Principle and Unity And Essays on Magic*. Ed.: ve Çev.: R. J. Blackwell and R. de Lucca. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
Bruno, Giordano. *Küllerin Şöleni*. Çev.: H. Portakal. İstanbul: Cem Yayınları, 2004.
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Phenomenology of Spirit*. Çev.: A. V. Miller. New York: Oxford University Press, 1977.
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *The Letters*. Çev.: C. Butler and C. Seiler. Bloomington: Indiana University Press, 1984.
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Lectures on the History of Philosophy: Medieval and Modern Philosophy*. Cilt III. Çev.: R. F. Brown and J. M. Stewart. Oxford: University of California Press, 1990.
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *The Encyclopaedia Logic*. Çev.: T. F. Geraets, W. A. Suchting and H. S. Harris. Cambridge: Hackett Publishing Company, 1991.
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Philosophy of Mind*. Çev.: W. Wallace and A. V. Miller. Oxford: Oxford University Press, 2010a.
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *The Science of Logic*. Çev.: G. Di Giovanni. Cambridge: Cambridge University Press, 2010b.
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Tarihte Akıl*. Çev.: Ö. Sözer. İstanbul Kabalcı Yayınları, 2014.
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Felsefe Tarihi: Thales'ten Platon'a Grek Felsefesi*. Cilt 1. Çev.: D. B. Kılınç. İstanbul: NotaBene yayınları, 2018.
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Felsefe Tarihi: Platon'dan Ortaçağ Felsefesine*. Cilt 2. Çev.: D. B. Kılınç. İstanbul: NotaBene Yayınları, 2019.
Heidegger, Martin. *Hegel's Concept of Experience*. Çev.: K. R. Dove. San Francisco: Harper & Row Publishing, 1989.
Heidegger, Martin. *"Hegel and the Greeks"*. Çev.: R. Metcalf. Pathmarks. Ed.: McNaill,. Cambridge: Cambridge University Press, 1998, 323-336.
Heidegger, Martin. *Hegel*. Çev.: J. Arel and N. Feuerhahn. Bloomington: Indiana University Press, 2015.
Japers, Karl. *Way to Wisdom*. Çev.: R. Manheim. New Haven: Yale University Press, 1959.
Laertios, Diogenes. *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*. Çev.: C. Şentuna. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2013.
Liddell, H. G. ve Scott, R. Ed., *A Greek-English Lexicon*. London: Oxford University Press, 1996.
Marx, Karl. *1844 El Yazmaları*. Çev.: M. Belge. İstanbul: Birikim Yayınları, 2012.
Marx, Karl. *Demokritos ile Epikouros'un Doğa Felsefelerindeki Ayrım*. Çev.: S. Babür. Ankara: BilgeSu Yayınları, 2013.
Plato. "*Theaetetus,*" Çev.: Francis. M. Cornford. The Collected Dialogues Including Letters. Ed.: Edith Hamilton and Huntington Cairns. New Jersey: Princeton University Press, 1973.

Türkyılmaz, Çetin. "19. Yüzyılda Akıl: İlerleme Yanlısı Akıl Tasarımları ve Karşıtları". *Filozoflarla Düşünmek*. Ankara: Bibliotech Yayınları, 2015.

ARKHE-LOGOS
Felsefe Dergisi / *Journal of Philosophy*
Yıl / *Year:* 2020 Sayı / *Issue:* 10
Güz / Autumn 2020

XIX. Yüzyılda İtalya'da Hegelcilik ve Bertrando *Spaventa**

SEVGİ DOĞAN*

Özet
Yeni oluşum halinde olan bir ulus neyin arayışında olabilir? 1800'lerde bir birlik oluşturmaya çalışan bir ulus için felsefenin yeri ve anlamı nedir? Bu sorular Hegel felsefesiyle birleşince ve cevaplanmaya çalışılınca ortaya Hegel'e ilişkin yeni bir bakış ortaya çıkar. Bertrando Spaventa 1800'lerin ortalarında birlik olma çabasındaki İtalya'da Hegel'in tartışılmasına ve yeni Hegelciliğin ortaya çıkmasına ön ayak olur. Spaventa aynı zamanda İtalyan idealizminin veya neo-idealizmin öncülerindendir. Bu makale İtalya'da Hegelciliğin hangi bağlamda ortaya çıktığı sorusunu Spaventa'nın Hegelciliği üzerinden incelemeye çalışacak. Makalenin temel sorusu Spaventa'nın felsefe ve ulus arasında nasıl bir ilişki kurduğudur.
Anahtar sözcükler: Hegel, Hegelcilik, Spaventa, felsefe, ulus, felsefi-kültür, neo-idealizm.

In XIX Century Hegelianism in Italy and Bertrando Spaventa

Abstract
What might a newly formed nation look for? What is the place and meaning of philosophy for a nation that tries to form a union in 1800s? When these questions are combined with and tried to be answered by philosophy of Hegel, a new view of Hegel emerges. In the middle of 1800s Bertrando Spaventa pioneered the debates on Hegel and the appearance of a new Hegelianism in Italy which tried to unite. Moreover, he was precursor of Italian idealism. This article will examine the question how in Italy the Hegelian idea appeared through Spaventa's Hegelianism. The basic

* Bu çalışma TÜBİTAK projesiyle yapılan çalışmanın neticelerinden biridir. Bertrando Spaventa bağlamında bilhassa felsefenin yerelliği veya ulusallığı meselesi için bkz. Sevgi Doğan, "Can We Talk about National Philosophies? An Overview Through Bertrando Spaventa's Thought," *La Filosofia Italiana Tradizioni, confronti, interpretazioni*, ed. Sophia Catalano ve Fabrizio Meroi (Floransa: Olschki, 2019), 87-110.

* Dr., Scuola Superiore Sant'Anna, araştırma görevlisi. SAR (Scholars at Risk) İtalyan şubesinin Scuola Normale Superiore'de temsilcisi.

question of the paper is how Spaventa establishes a relationship between philosophy and nation.
Keywords: Hegel, Hegelianism, Spaventa, philosophy, nation, philosophical culture, neo-idealism.

I.

Giriş: Felsefe ve Spaventa

Giovanni Gentile (1875-1944), Bertrando Spaventa (1817-1883) üzerine hazırladığı bibliyografik *Bertrando Spaventa* çalışmasının önsözünde Spaventa'nın kitaplarının, düşüncelerinin, öğretisinin ne anlama geldiğinin, felsefenin son kuşak bilginleri tarafından bilinmediğini; onun ortaya koyduğu önemli sorunların gözden kaçırıldığını ve henüz çağdaş teorik zihinlerce ne aşılabildiğini ne kuşku duyulduğunu yazar.[1] Spaventa'nın pek çok eserinin ve makalesinin hayatayken yayıncı bulamadığı için yarıda bırakıldığını ekler.[2] Onun özgünlüğünü Hegelci düşüncede yarattığı yenilikte ve Hegelci akla yaptığı katkıda bulur.[3] Entelektüel özgünlüğüne özellikle vurgu yapar. Ona göre Spaventa karanlık ve karmaşık[4] bir filozof olmamasına rağmen kolay da bir filozof değildir. Felsefe tarihçisi Eugenio Garin'e göre, "gerek Spaventa ve De Sanctis'in Risorgimento ile ilgili eserlerinde veya Antonio Labriola'nın sosyalist mücadeleyle ilgili çalışmasında ele alındığı şekliyle gerek Benedetto Croce (1866-1952) ve Giovanni Gentile'nin Hegelci diyalektiğine dair 'reformunu' veya iki savaş arasındaki 'romantik ve mistik' Hegel'i veya ikinci dünya savaşından sonra Hegel-Marx arasındaki ilişkiye dair tartışmaları düşündüğümüzde, Hegel'in İtalya'daki ismi, tarihin büyük olaylarıyla ayrılmaz bir şekilde bağlantılıdır."[5] Bu ifadelerden öyle anlaşılıyor ki Hegel, tarihsel olayların tam ortasında ve nihayetinde hem idealist hem materyalist alanda toplumun ve devletin yeniden oluşmasında temel kaynaktır. Garin'in bu sözleri aynı zamanda Hegel'in akademik bir konu olarak kalmadığına işaret etmiş olur. Akademik bir figür olarak sahneye çıkarken siyasal ve toplumsal bir alana geçiş yapar.

Giovanni Gentile ve Benedetto Croce Spaventa'nın takipçisi olarak İtalyan idealizminin önemli isimleri arasındadırlar. Gentile, Spaventa'nın

---

[1] Giovanni Gentile, *Bertrando Spaventa* (Floransa: Vallecchi, 1920), 5. Spaventa'nın yaşamına ilişkin daha fazla bilgi için bkz. Silvio Spaventa, *Dal 1848 al 1861: lettere, scritti, documenti,* ed. Benedetto Croce (Napoli: Morano, 1898) (2. basım: 1923, Bari: Laterza); Italo Cubeddu, *Bertrando Spaventa* (Floransa: Sansoni, 1964).

[2] Gentile, *Bertrando Spaventa*, 7.

[3] Gentile, *Bertrando Spaventa*, 7.

[4] Giovanni Gentile, "Prefazione," *Principii di Etica*, Bertando Spaventa, ed. Giovanni Gentile (Napoli: Luigi Piero, 1904), ix.

[5] Eugenio Garin, "La 'fortuna' nella filosofia italiana," *L'opera e l'eredità di Hegel* (Bari: Laterza, 1972), 124.

eserlerini basıma hazırlayarak ve derleyerek Spaventa'nın düşüncelerinin tartışılabilmesine yardımcı olur. Spaventa'nın felsefesini derinlemesine inceler ve temel eserlerinin basılması için çabalar. Spaventa bir filozof ve felsefe tarihçisidir. Özellikle İtalya'da Hegelci felsefenin yayılmasını sağlayan ilk önemli düşünürlerdendir; modern İtalyan felsefe geleneğinin Rönesans döneminden kendi dönemine kadar çalışılması ve yorumlanması gerektiğine inanır. Spaventa'nın önemli katkılarından biri, İtalyan kültürünün yerelliği veya bölgeselliğine ve ülkenin veya yarımadanın siyasal birliğine dairdir.

1859 ile 1861 yılları İtalya'nın birliği için önemli yıllardır ve Spaventa bu yıllarda farklı üç üniversitede—Modena, Bologna, Napoli—kamu hukuku [*diritti pubblico*] ve tarih felsefesi üzerine dersler verir. İlk olarak ilerici demokratik bir konum alırken daha sonra daha ılımlı liberal bir yöne kayar. Kant ve Hegel gibi klasik Alman filozoflarını ve Rönesans düşüncesini derinlemesine çalışmasına fırsat verecek durum,1859'da doğar. Emiliane bölgesinin yöneticisi Luigi Carlo Farini Modena Üniversitesi'nde hukuk felsefesi dersi vermesini sağlar. Spaventa felsefesinin yerelliğine olan vurgusu, Alman felsefesi ile (Alman idealizminin iki önemli temsilcisi Kant ve Hegel çalışmalarının merkezinde yer alır) İtalyan Rönesans'ı arasında bir ilişkisellik kurmasıyla bağlantılıdır.

1861'de eğitim bakanı olan Francesco De Sanctis (1817-1883) ile yakın ilişki içerisine girer. Onun sayesinde Bologna Üniversitesi'ndeki kısa deneyiminden sonra 1861'de Napoli Üniversitesi'nin felsefe bölümünde teorik felsefe kürsüsüne sahip olur. Bologna'da yaptığı konuşmada değindiği felsefe ve yerellik meselesini[6], Napoli'de dersinin giriş konuşmasında[7] felsefenin ulusallığı (*nazionalità della filosofia*)[8] ifadeleriyle yeniden gündeme getirir. Spaventa bu polemik ve eleştiri dolu yazısında felsefenin ulusal olamayacağını ama aynı zamanda tek tek halkların sorunları ve tarihiyle hesaplaştığını, hesaplaşmaktan kaçmadığını da ekler. Hegelci çalışmalarının ilk ürünlerini bu derslerde verir. Hegel sisteminin önemli bölümleri ile Avrupa düşüncesinin dolaşımına (circolazione) dair teorisini sunar.[9] Bu teori çağdaş İtalyan siyaset felsefesinin hala gündemindedir. Bu bağlamda çağdaş İtalyan düşünür Roberto Esposito kitabı *Da Fuori: Una filosofia per*

---

[6] Bertrando Spaventa, "Prolusione alle lezioni di storia della filosofia nella università di Bologna," *Carettere e sviluppo della filosofia italiana dal secolo XVI sino al nostro tempo* (Modena: Ragia Tipografia Governativa, 1860).

[7] Bertrando Spaventa, "Prolusione," *La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea*, ed. Giovanni Gentile (Progetto Manuzio, 2015), PDF e-book, 31-61. Ayrıca bkz. Bertrando Spaventa, *La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea*, ed. Giovanni Gentile (Bari: Laterza, 1908).

[8] Spaventa, "Prolusione," 32.

[9] Alesssandro Savorelli, "Il Contributo italiano alla storia del Pensiero", *Treccani* (2012), http://www.treccani.it/enciclopedia/bertrando-spaventa_(Il-Contributo-italiano-alla-storia-del-Pensiero:-Filosofia)/ [erişim: 18 Mayıs 2020].

l'Europa (*Dışarıdan: Avrupa için bir Felsefe*) çalışmasında, Spaventa'yı takip ederek başka bir biçimiyle ulusal felsefe ve Avrupa felsefesi arasındaki ilişkiye vurgu yapar. Spaventa İtalyan felsefesinin veya genel olarak felsefenin yerelliğine vurgu yaparak Avrupa kültürüyle ilişkisini "Avrupa felsefesinin dolaşımı" teziyle ele alır. Bu konudaki başlıca çalışmaları sırasıyla şöyledir: *Prolusione e introduzione alle lezioni di filosofia nella Università di Napoli* (1862) (*Napoli Üniversitesi'ndeki felsefe derslerine Önsöz ve Giriş*); *La filosofia del Gioberti* (1863) (*Gioberti Felsefesi*); *Saggi di critica filosofica, politica e religiosa* (1867) (*Eleştirel felsefi, siyasi ve dini makaleler*).

Hegel üzerine yaptığı çalışmalar arasında şunlar yer alır: *Le prime categorie della logica di Hegel* (1863) (*Hegel mantığının ilk kategorileri*); *Principi di filosofia*[10] (1867) (*Felsefenin İlkeleri*); Modena'da hukuk felsefesi üzerine verdiği dersleri ile Hegel'in Philosophie des Rechts üzerine yürüttüğü çalışmaları sayesinde ortaya çıkan *Studi sull'etica di Hegel*[11] (1869) (*Hegel etiği üzerine çalışmalar*). Bu çalışmalarında Hegelciliğe dair reform önerileriyle ortaya çıkar. Bazı açılardan, Gentile ve Croce'nin neo-idealizminin (İtalyan idealizminin) gelişimine giriş niteliği taşır. Elinizdeki bu makale neo-idealizmi başka bir çalışmada daha geniş tartışmanın yolunu açacaktır.

Kısaca neo-idealizm veya İtalyan idealizmi:

Burada konuya derinlemesine girmeden neo-idealizmin iki belirgin isminden bahsetmekte fayda var: Benedetto Croce ve Giovanni Gentile tabi Antonio Labriola ile olan ilişkilerine referansla. Neo-idealizm on dokuzuncu yüzyılın sonu ile yirminci yüzyılın başında bilhassa bu iki isimle anılırlar. Kökeni ise daha önce dediğimiz gibi Spaventa'nın içinde olduğu Napoli Hegelciliğine dayanır. Marcello Mustè, "*Il neoidealismo: Benedetto Croce e Giovanni Gentile*" (*Neo-idealizm: Benedetto Croce ve Giovanni Gentile*) başlıklı makalesinde, Croce ve Gentile ile ilgili yeni ortaya çıkan belgeler ve eserlerinin yeni basımları sayesinde aslında bu iki düşünürün bütünüyle idealizm kategorisi içerisine sıkıştırılamayacağını iddia eder. Bilhassa 2017'de yayınlanan mektupları bunun kanıtıdır ona göre.[12] Bütünüyle idealizmin *hegemonyası* eserlerinde söz konusu değildir.[13] Tabi "bütünüyle" ifadesi kapsayıcılığı hala olası kılar. Yani idealizmin varlığını tamamen reddetmez. Croce, "*Una denominazione filosofica da abbandonare: l'idealismo*" (*Terk edilecek felsefi bir sınıflandırma*) (1943) başlıklı maka-

[10] Metnin hepsi daha sonra Gentile tarafından 1911 yılında *Logica e metafisica* (*Mantık ve metafizik*) başlığıyla yayınlanır.

[11] Bu çalışma da Gentile tarafından 1904 yılında *Principii di etica* (*Etiğin ilkeleri*) şeklinde yayınlanır.

[12] Marcello Mustè, "Il neoidealismo: Benedetto Croce e Giovanni Gentile," *La filosofia italiana del Novecento. Autori e metodi*, ed. Gaspare Polizzi (Pisa: ETS, 2019), 15.

[13] Marcello Mustè, "Il neoidealismo," 15-28.

lede idealizm adlandırmasını reddederek onun yerine "mutlak tarihizm"[14] (*storicismo assoluto*) veya mutlak tinselliği (*spiritismo assoluto*) koyar.[15]

Bu kavramlarda Hegel'in etkisi ve izleri gözlemlenebilir. Croce *Teoria e*

[14] *Storicismo* teriminin Türkçeye çevirisi konusunda pek bir netlik olmamakla birlikte tarihizm çevirisinin en yakın çeviri olduğu kanısındayım. Aslında sadece Türkiye'de değil yabancı kaynaklar arasında da *historism* (*Historismus*) ile ilgili tam bir netlik söz konusu değil. *Historicism* (*Historizismus*) ile *historism* (*Historismus*) birbirinin yerine konur. Friedrich Schlegel 1797'de bir fragmanda *Historismus* kavramını kullanır. Burada antikçağın doğasının, felsefi kavramların çok fazla vurgulanması dolayısıyla tahrip edildiğini belirtir (Georg G. Iggers, "The History and Meaning of the Term," *Journal of the History of Ideas* 56, no. 1 (Ocak 1995): 130). *Historism*, Karl Popper'ın *Poverty of Historicism* (1957) çalışmasında belirtiği ayrıma göre Hegel'in *historicisim*'inden farklıdır. *Historcisim*'in tersine tarihe ait yasaları ortaya koymayı amaçlamaz her tarihsel durumun tikelliğine vurgu yapar. Başka bir ifadeyle *historicism* (tarihselcilik) tarihin önceden belirlenmiş belli yasalara göre hareket ettiğini ve belirli bir amaca doğru ilerlediğini savunurken *historism* (tarihizm) "somut bir zaman-mekân" içerisinde tikelliği kabul eder. Ancak 1940'larda Croce'nin *storicismo* teriminin etkisi altında İngilizcedeki *historicism historism* teriminin yerini alır. Gramsci Croce'nin tarihizm anlayışını eleştirel bir yaklaşım getirerek tarihi, insanların gerçekliği dönüştürdükleri siyasal praksisin bir sonucu olarak görür. Gramsci sadece Marx'ın değil ama Croce'nin pek çok terimini alt-üst ederek onları metafizik, soyut kullanımlarından çıkarıp Marksist bir yere oturtur. Gramsci tarihi, insanların gerçekliği dönüştürdükleri siyasal praksisin bir sonucu olarak görür. Farklı biçimlerde olsa da gerek Croce gerek Gramsci tarihin merkezde olduğu bir anlayışı benimserler. Croce kendi tarih anlayışını mutlak tarihizm (*storicismo assoluto*) olarak belirleyerek kendisini Alman tarihselciliğinden ayırır. Croce felsefe ile tarih arasında bir eşleyemeye işaret ederken Gramsci praksis felsefesinin mutlak tarihizm olduğunu ve düşüncenin mutlak olarak dünyevileşmesi olarak görür. Yani tarihin mutlak insanileşmesi veya mutlak hümanizm (*umanesimo assoluto della storia*) olarak ele alır (Q11, §27). Gramsci kendi tarihizm anlayışını mutlak tarihizm (*storicismo assoluto*) veya mutlak hümanizm/insanlık (*umanesimo assoluto*) (Q15, §61) şeklinde ifade eder. Görüleceği üzere Gramsci'nin tarihizmi bir praksis, eylem, dönüşüm ve değişim kategorileriyle tanımlanırken mutlaklık sadece bir sıfat olarak, metaforik anlamıyla ortadadır. Metafizik anlamı geri plandadır. Kendisi de bunu *Defterler*'de dile getirecektir (Q11, §27). Tarihizm bir anlamda yeni bir dünya kavrayışının ortaya çıkarılmasını da sağlayacaktır. Burada, başka bir makalenin konusu olabilecek bir tartışmaya girmek istememekle birlikte şunu ifade etmekte fayda var ki Gramsci'nin tarihizm kavramı Croce'nin kavramlarının anlaşılmasıyla daha açıklık kazanacaktır. Onun tarihizmi aynı zamanda Croce'nin ve Marx'ın içkinlik anlayışlarıyla de alakalıdır. Gramsci'ye göre nasıl ki Marx Hegel'in kavramlarına savaş açtıysa benzer şekilde Marksizm de Croce'nin kavramları için aynı şey yapmalıdır. Öylece Croce'nin tarihizm anlayışındaki mistifikasyonları ve soyutlamaları, metafizik ve idealist yönleri ortaya çıkarabiliriz. Croce'nin felsefe ile tarihin özdeşliğinin yerine Gramsci'de tarih Marksist öğeler olan toplumsal-ekonomik olanla ele alınır. Yani onun materyalist sosyo-ekonomik anlayışı. Gramsci'nin tarihizm anlayışının merkezinde toplumun ve kültürün somut örgütlenme biçimleriyle ilgili bir analizin geliştirilmesi vardır ama her zaman belli bir tarihsel ve toplumsal bağlam içerisinde.

Tarihselcilik veya tarihsellik birbirinin yerine kullanılmakla birlikte *storcismo* için tarihizm çevirisi kullanılacak. *Storicismo* tarihsicilik olarak da çevrilmekle birlikte bu çeviriden emin olmadığımdan ve sadece tarihsi bir yaklaşımı veya "kehanetçi" bir anlayışı kapsamadığını düşündüğümden ve tarihin felsefi bir referans noktası olmasından bahsedildiği için tarihizm terimi tercih edilir. Zamanla bu çeviri belki derin incelemeler sonucunda değişime uğrayacaksa da bu konuda Türkçede yapılacak felsefi tartışmalar kavramın felsefi karşılığının dile doğru bir şekilde girmesini sağlayacaktır. Burada bir kavram önerisinde bulunmuş olarak, tartışmayı başka bir yere bırakıyorum.

[15] Benedetto Croce, "Una denominazione filosofica da abbandonare: l'idealismo," *Discorsi di varia filosofia* (Bari: Laterza, 1945), 15-17.

storia della storiografia (*Teori ve tarih yazımının tarihi*) çalışmasında bütün tarihlerin çağdaşlığı ile felsefe ve tarih yazıcılığının (*storiografia*) özdeşliği tezini, bir başka ifadeyle tarihizm (*storicismo*) anlayışını açıklar. Burada tarihizm kavramı (*storicismo*) daha doğrusu mutlak tarihizm anlayışı Gramsci'de de ortaya çıkar. Hem Croce'nin bir eleştirisi olarak hem "praksis felsefesi teorisinin" bir parçası olarak *Hapishane Defterleri*'nde (*Quaderni del Carcere*) yerini alır. İtalyan idealizminin materyalist anlayışla şekillendiğini ve bu iki öğreti ele alındığında kaçınılmaz olarak ilişkilenmeleri gerektiği Croce ve Gentile'nin eserleri incelendiğinde ortaya çıkar.

Croce ve Gentile, bu bağlamda, Mustè'ye göre, iki konu açısından ortaklaşırlar: 1) Marx ile Marksizm ve 2) Estetik. Bu iki alan, ona göre, İtalyan kültüründe belki de idealizmin en çok etkisinin olduğu alanlardır.[16] Croce ve Gentile, Labriola (aralarındaki tek komünist fikirlere sahip olandır) ile tamamen farklı çizgilerde olsalar da İtalyan Marksizmi'nin oluşmasında veya tartışılmasında üç önemli ismi oluştururlar. Croce ve Gentile'nin Marx üzerine yürüttüğü çalışmalar yirminci yüzyılın ilk yarısında İtalyan kültürü üzerinde önemli bir etkiye sahip olur. Labriola, Marx ve Engels'in İtalya'da ilk defa yorumlanmasını sağlayan otoriteyken, Croce ve Gentile Labriola üzerinden Marx ile bir tanışıklığa girip onu sert bir şekilde eleştiren düşünürlerdir.[17] Croce 1884'den itibaren Labriola ile yakın ilişki içerisinde tarihsel materyalizme yakın iken, Gentile ile olan ilişkisi sonucunda felsefi düşüncesi idealizm yönünde ilerler ve materyalizmden kaçışla/kopuşla sonuçlanır. Aralarındaki çelişki ve çatışmalara rağmen gerek Gentile gerek Croce Marksizm üzerine çalışmalarını Labriola'dan yola çıkarak gerçekleştirirler.[18] Croce'nin Marx ile ilgili çalışması bilhassa Marksizm'in tarihsel bilgisine olan katkısını artırmayı ve ayrıca bu tarihsel bilgiyi herhangi olası bir sosyalizm programından ayırmayı amaçlar.[19] Gentile'nin Marx üzerine olan çalışmaları ise Croce'den çok daha farklı bir yönde ilerler. Gentile Marx ve Marksizm üzerine iki makale[20] kaleme alır. İlk makalede Gentile Marksizm'e ilk eleştirisini yöneltir. Bunu yaparken Hegelci diyalektiğin ilkesini, çelişkili bir şekilde Feuerbach'ın felsefesinden gelen uygunsuz, maddi ve hassas bir içerikle birleştirir.[21] Bu eleştiriyi ikinci yazdığı makalede daha açık bir şekilde ele alınır. Yazının başlığı *La filoso-*

[16] Mustè, "Il neoidealismo," 15.

[17] Alberto Burgio, "Labriola tra Croce e Gentile," *Traccani* (2016), http://www.treccani.it/enciclopedia/labriola-tra-croce-e-gentile_%28Croce-e-Gentile%29/ [erişim: 18 Mayıs 2020].

[18] Mustè, "Il neoidealismo," 16.

[19] Mustè, "Il neoidealismo," 16.

[20] Bu iki makale 1900'de *La filosofia di Marx* (*Marx'ın felsefesi*) başlığı altında bir kitap olarak basılır.

[21] Mustè, "Il neoidealismo," 16.

fia della prassi (*Praksis felsefesi*) olacaktır. Her ne kadar Gentile'nin bu son çalışması Marx'ın felsefesini tahrip edici bir etkiye sahip olsa da İtalyan Marksizmi'nin tarihinde büyük bir etki bırakır.

Croce ve Gentile'nin Hegel ile olan ilişkileri de eleştiri üzerinden yürür. Hegel'in kavramlarını eleştiriye tabi tutup yeni kavramlarla felsefelerini kurarlar. Bir yandan Croce "mutlak tarihizm" teziyle diğer yandan Gentile "edimsellik"/attualizm (*attualismo*) veya "edimsel idealizm" (*idealismo attuale*) anlayışıyla hem Marksizm'in hem Hegelci idealizmin bir karışımını temsil ederler. Dolayısıyla neo-idealizm Marx'ın materyalizm ile Hegel'in mutlak tini ve Marx tarihselciliği/tarihizmi ile Hegel'inkisinin birleştirilmesidir. Eklektik bir karakter arz eder. Edimsel idealizm aslında bir idealizm biçimidir. Bu düşünce akımına göre gerçekliği tanımlayan şey algı olarak düşünme eylemidir yoksa tasavvur olarak yaratıcı düşünce değildir. Edimsel idealizm tüm gerçekliğin tine/ruha (mutlak tinselliğe/ruhsallığa) indirgenmesinden doğar. Kısa bir giriş niteliğinde de olsa neo-idealizme burada yeterince yer ayrıldı. Spaventa ve Hegelciliğine geri dönüş yapmakta fayda var.

Spaventa'ya geri dönüş:

Spaventa *Principi di filosofia*'da Hegel mantığını metafizik olarak ele alır. Mantık çalışmasının birinci kısmını inceler. *Studi sull'etica di Hegel* çalışmasında pratik felsefe ile uğraşır. Hegel ettiğini konu edinir. Daha sonraki yıllarda, ampirizmi eleştirir ve metafiziği savunmayı sürdürür, bilhassa Kant, Comte ve Mill ile ilgili çalışmalarında bunu görmek mümkündür. Spaventa, 1873 ile 1881 arasında Kant ile ilgili bir dizi makale kaleme alır.[22] 1873'de kaleme aldığı *Note sulla metafisica dopo Kant* (*Kant sonrası metafizik üzerine notlar*) çalışmasında metafizik sorununa Kant'ın pozitivizme meydan okuyan saf akıl tartışmasında arar. Bir başka ifadeyle Kant'ın eski metafizikteki aşkınsallık (*trascendente*) anlayışına karşılık içkinlik (*immanente*) yani öznellik vurgusu önemlidir. Spaventa bu çalışmasında ve ayrıntılı olarak 1880'da yazdığı Kant e l'empirismo (*Kant ve ampirizm*) eserinde Kant'ın içine düştüğü ve çözemediği sorunlara değinir. Kant'ın zaman, mekân ve kategorileri indirgemeci bir şekilde formel bir ilkeden çıkarması gibi konuları ele alır.[23] Spaventa 1883'e yani ölümüne kadar üniversitede ders vermeye devam eder.

Spaventa'nın felsefesi, Alman ve geleneksel İtalyan felsefesinin bir arada çalışılmasıyla ilerler. Avrupa ve İtalyan kültürünü ilişkilendirmeye çabalar. Onun için felsefe, pek çok kereler vurguladığı gibi, bir ulusun değerlerini ortaya çıkaran ve onu birleştiren bir alandır. Bu yüzden Hegel felsefesinin, onun ulusallık ve birlik konusu için ayrı bir anlamı vardır. Çünkü Hegel'in tin felsefesi bir halkın birliğinin entelektüel ifadesidir. Bu bağ-

[22] Marcello Mustè, "Il senso della dialettica nella filosofia di Bertrando Spaventa," *Giornale Di Filosofia* (Roma: Giornale di Filosofia, 2014), 13.

[23] Mustè, "Il senso della dialettica," 13-14.

lamda elinizdeki makale Hegelcilik tartışmalarına Almanya'da ara verildiği bir dönemde, İtalya'da ulus fikri etrafında Hegelciliğin yeniden ortaya çıktığını gösterir ve bunu yaparken Spaventa'nın Hegelci yaklaşımını ele alınır. Bir tarih felsefesi çalışması niteliğindedir. Bir iddiada bulunmaktan ziyade Türkiye'de bilinmeyen bir alanın görünür kılınması önemsenir. Basit bir şekilde bir iddiada bulunmak gerekirse şu söylenebilir: Spaventa'nın, İtalya'nın birliği meselesini siyasal alanla ilişkilendirmesi beklenirken ilginç bir şekilde kültürel alanla ilişkilendirir. Bu da aslında on dokuzuncu yüzyılın ortasından başlayarak veya belki daha doğru bir ifadeyle on dokuzuncu yüzyılın sonlarına yakın düşünce dünyasının klasik metafizik yaklaşımdan uzaklaşarak yeni metafizik arayışında idealist öğelere yönelmesinden kaynaklanır. Klasik metafizikten—aşkınsal olandan— uzaklaşma elbette bu dönemle sınırlı değildir ama iddia edilen şey idealist öğelerle olan ilişkinin dönüşümüdür. Metafiziği basit bir şekilde reddetmek mümkün değildir, bilhassa felsefede, ama farklı yöntemler metafizik kavramlara yaklaşımlarımızı diğerlerinden ayırır. İdealist öğeden kasıt fikirler dünyasıdır; müdrikenin (*intelletto*) yani idrak yeteneğinin ve aklın merkeziliği meselesidir. Felsefede maddi ile fikir öğelerin çatışması bariz bir karşılık bulur. Bu çatışmada yöntem meselesi kimi zaman maddi olandan kimi zaman ideadan—fikirden— yana tavır alır. Bu dönem dolayısıyla, sadece İtalyan idealizminin değil onunla ilişkili olan İtalyan Marksizmi'nin de gelişim seyrini belirler. Madde ve idea çatışmasının bu dönemde *siyasal hayatta* karşılık bulduğu, İtalyan idealizmi ile Marksizmi'nin *sancılı* ve *fırtınalı* ilişkisinde gözlemlenir.

Birliğin oluşmasında genel olarak felsefenin, özelde Alman felsefesinin önemli bir rolü olacaktır. Spaventa'nın en çok önem verdiği kavram ulusal bilinçtir. Dolayısıyla bu birlik siyasal bir birlik olmanın ötesinde Spaventa için kültürel birlik niteliği taşır. Bu kültürel birlik, ona göre, Avrupa kültürü ve felsefesiyle kurulur veya kurulmalıdır. Spaventa sayesinde idealist okula özgü olan Hegel'in dünya tini etrafında felsefenin dolaşımı ve ulusallık tezi, Gentile'ye kadar var olmaya devam eder. Gentile'den itibaren İtalyan felsefesi tarihi, hegemonik Fransız, İngiliz ve Alman akımlarıyla uzun yüzyıllar olan ilişkisi açısından ele alınmaz.[24]

Ancak Spaventa'nın ulusal felsefe kavramı etrafında yürüttüğü tartışma, felsefenin kendisine sınırlayıcı bir yaklaşım getirir. Dolayısıyla burada daha önceki bir çalışmamda tartıştığım konuya kısaca değinilecek.[25] Böylece Spaventa'nın *ulusal felsefe* ifadesinin yerine yeni bir kavram önerisi yapılacak: *felsefi-kültür*.

[24] Eugenio Garin, *Storia della filosofia italiana* 3 (Einaudi: Torino, 1966), 2.

[25] Doğan, "Can We Talk about National Philosophies?".

II.

Tarihsel Bağlam

Francesca Menegani'nin belirtiği gibi bugün İtalya'da Hegel ve hegelciliğin durumu XIX. yüzyıldaki yaygınlığıyla karşılaştırılamaz.[26] Hegel'in kendisi İtalyan felsefesinin sadece küçük bir kısmını oluşturur. İlgi eskisi kadar değildir. Ancak bu durum sadece İtalya'ya özgü değildir. Almanya da Hegelci çalışmalar konusunda İtalya ile aynı kaderi paylaşır.[27] İtalya'da hegelcilik XIX. yüzyılda Napoli'de ortaya çıkar. Alessandro Savorelli Napoli'deki felsefi, kültürel ve entelektüel hareketliliği Rönesans arifesine benzetir.[28] Napoli'nin kültürel ve felsefi gelişimi, döneminin içinde bulunduğu siyasal ve tarihsel koşullar tarafından şekillenir. Avrupa'nın genelinde 1800'lerde yaşanan hareketlilik, devrimler Avrupa'nın bir parçası olarak İtalya'yı da doğrudan etkiler. Avrupa'daki devrimlerin başarısızlığına paralel olarak 1848-49 yıllarında anayasal deneyimin sonu ve entelektüel kuşak üzerinde baskı, 1700'lerin Napoli'sinin kültürel deneyimin mirasçılarının dağılmasına yol açar. Bu kültürel deneyimler, siyasal reform isteğini ve kültür kavramını bağımsız bir alan olarak değil ama topluma yansıyan bir alan olarak görür. Sansürler, baskılar ve cezalandırmalar eli kalem tutanları hedef alır. Napoli'yi aydınlatan düşünsel özgürlük bilhassa Giambattista Vico'nun (1668-1744) yaşadığı yüzyıldan sonra kısıtlanır. Entelektüeller sürgüne gönderilir.[29] Bu kısıtlamalar üniversiteler üzerinde sıkı bir denetime ve o dönemki kuşağın ciddi bir izolasyon içerisine girmesine neden olur. Savorelli'ye göre baskılar siyaset ile kültür arasında kesin bir çözülmeye neden olur.[30] Bin sekiz yüzlerin ortasında siyasal açıdan İtalya yeniden bir birlik oluşturma heyecanı ve mücadelesi içindedir. O dönemde Napoli'de homojen, tek sesli bir kültürel yapı söz konusu değildir.[31] Napoli kültürünün yörüngesel çizgileri akımlara bölünmüş ve parçalanmıştır.

1830'larda Napoli kültürü üzerindeki polis ve güvenlik baskısının gevşemesi, yeni bir konum alabilmeyi sağlayacak bir ara dönemdir. O dönemde başlangıçta Fransız filozof Victor Cousin'ın eklektizmini takip eden genç bir düşünür grubu ortaya çıkar. Bunlar Temmuz Devrimi'nin[32] ideo-

---

[26] Francesca Menegoni, "L'eredità degli studi hegeliani in Italia. Intervista a Francesca Menegoni," *Filosofia italiana*, ed. Federica Pitillo (Roma/Jena: 2017), PDF, 2.

[27] Menegoni, "L'eredità degli studi hegeliani in Italia."

[28] Alesssandro Savorelli, "Il Contributo italiano alla storia del Pensiero", *Treccani*, (2012), http://www.treccani.it/enciclopedia/bertrando-spaventa_(Il-Contributo-italiano-alla-storia-del-Pensiero:-Filosofia)/ [erşim: 18 Mayis 2020].

[29] Savorelli, "Il Contributo italiano alla storia del Pensiero."

[30] Savorelli, "Il Contributo italiano alla storia del Pensiero."

[31] Guido Oldrini, "La genesi dello hegelismo napoletano", *Belfagor*, no.19 (Haziran 1964): 425-451.

[32] 1830 Devrimi veya İkinci Fransız Devrimi diye geçer. Borbone hanedanın son hükümdarı X Charles'ın devrildiği tarihsel devrimdir. Onun yerine Temmuz monarşisinin kralı olarak, kra-

lojisini ve 1789 özgürlük mirasını kendilerine temel alırlar. Cousin ve onun Napoli'deki takipçilerinin oluşturduğu okul sayesinde Kant-sonrası Alman felsefesi, Napoli'de yayılır; elbette buradan, Spaventa'nın çabalarıyla "Napolili Hegelcilerden" oluşan teorik bir platform kurulur.[33] Spaventa bir okul kuramasa da Antonio Labriola gibi İtalyan Marksizm'in gelişmesinde ilk sırayı alan düşünürlere hocalık eder. Labriola da kendi düşünsel özgünlüğünü oluşturmak suretiyle Spaventa'nın etkisini üzerinden atar.

Hegel'in etkisinin 1800'lerin ortasında Napoli çevresinde görülmesinin önemli nedenlerinden bir de Hegel'in çalışmalarının kısa süre içerisinde İtalyancaya çevrilmesidir. Diğer kültürlerle karşılaştırıldığında, Avrupa felsefi dünyasının birbiriyle daha yakından temas içinde oldukları görülür. Kültürel ve tarihsel ortaklık ile kimi dilsel benzerliklerin yarattığı kolaylık felsefi ürünlerin gecikmeden entelektüel dünyaya yayılmasını kolaylaştırır. Dolayısıyla 1900'lerin ortalarında ancak bizde çevirileri yapılmaya başlanan metinler onların kültürel dünyasına çoktan—bir yüzyıl önce— girmiştir.

Hegel'in 1837'de basılan *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*'siyle (*Tarih Felsefesi üzerine Dersler*) İtalyancaya 1840'larda çevrilir. Bunlar Hegel'in 1822, 1828 ve 1830 tarihlerinde Berlin Üniversitesi'nde verdiği derslerinin sonucunda ortaya çıkan çalışmasıdır. Böylece Hegel'in tarihe olan yaklaşımı bu çeviriyle birlikte farklı bir boyutta ele alınır. Napoli'de 1848'de *Philosophie des Rechts*'in (*Hukuk Felsefesi*, ilk 1820'de yayınlanmıştı) çevirisinin ilk baskısı çıkar. Hegel'in *Hukuk Felsefesi*'nin çevrilmesi dönemin siyasi durumu da göz önünde bulundurulursa, sivil yaşamın toplumsal ve siyasal konular çerçevesinde tartışılmasını sağlar. Bu tartışmalar genellikle bir dergi etrafında Napoli'deki entelektüel gruplarca yapılır. 1872'de *Giornale napoletano di filosofia e lettere* (Napoli Dergisi: Felsefe ve Edebiyat) dergisi pozitivizm ve geleneksel felsefe çevresiyle ilişkili olan dergilere (örneğin *Nuova antologia* ve *La filosofia delle scuole italiane* dergileri gibi) karşıt olarak ortaya çıkar.[34]

Hukuk Felsefesi ve *Tarih Felsefesi üzerinde Dersler* edimsellik, akıl, pratik etkinlik gibi bir yandan toplumsal bir yandan siyasi kavramlaşmanın oluşmasına devletin, toplumun ve dinin yeniden sorunsallaştırılmasına neden olur.

---

lın kuzeni Orléans dükü Louise Philippe geçer. Uzun bir dönem bakanlar krizinden sonra, önce parlamenterler, sonra Kral X Charles anayasa-karşıtı bir darbeye girişir. Buna cevaben, muhaliflerin eylemi hızlı bir şekilde bu durumu, cumhuriyeti bir devrime çevirir. Bu devrim hareketinden sonra X Charles ve ailesi Paris'i terk eder. Liberal milletvekilleri halk devriminin kontrolüne alırlar. 1830 Devrimi ne Fransa'da ne Avrupa'da, Belçika'nın dışında, kurumsal bir devrime veya ayaklanmaya neden olmaz ancak 1789 Devrimi'nden sonra ilk defa Avrupa'da halk devrimlerinin dalgalanmasına neden olur. Demokratik, sosyalist, liberal, milliyetçi devrim ve cumhuriyet fikri daha güçlü bir şekilde ortaya çıkar ve 1848 yılı geniş ölçekte bu fenomenin yaratıldığını görecektir.

[33] Savorelli, "Il Contributo italiano alla storia del Pensiero."

[34] Savorelli, "Il Contributo italiano alla storia del Pensiero."

III.

Felsefenin Yerinin Belirlenmesi

Logica e *metafisica* çalışmasının Önsözünde ifade ettiği gibi, Spaventa'ya göre felsefe, şeyleri daimî yani rastlantısal, sıradan olmayan, sonsuz formunda kavramayı ister. Şeyleri bu sonsuz formlarında "sonsuz varoluş" (*infinita esistenza*) olarak nitelendirir.[35] Felsefe bu sonsuz varoluşu kavramayı isteyen alandır. Ona göre felsefe doğacılığı (natüralizmi), pozitivizmi ve mekanizmi dışlamak yerine onları talep eder. Aynı zamanda felsefeyi idealizm olarak nitelendir.[36] İdealizmin dışlanması demek felsefenin dışlanması anlamına gelir. Spaventa pozitivizm, doğacılık, gerçekçilik ve mekanizm arasındaki farklara vurgu yaptıktan sonra kendisini idealist olarak adlandırır. Ancak ona göre bu idealizm ne doğacılığı ne pozitivizmi ne de mekanizmi dışlar.

Spaventa'nın idealizmi 1851 tarihinde *Il Progresso* dergisi için kaleme aldığı *La rivoluzione e l'Italia* (Devrim ve İtalya) makalesinde görmek mümkün. Burada yazar bireysel ve ulusal bilinçten bahseder. Bundan bahsederken İtalyanların siyasal özgürlüğünün, düşüncenin ve duygunun özgürlüğü olmadan mümkün olmayacağını belirtir. Kültürel, entelektüel olan siyasal olanın önündedir. Düşünce özgürlük olduğunda ancak bilinçlenme gerçekleşir ve onunla birlikte siyasal özgürlük gelir.[37] İşte burada felsefenin kendisi devreye girer.

Bu bilinçlenmeyi sağlayacak olanda felsefedir. Burada Spaventa'nın Hegel'in kavramsallaştırmalarıyla gittiğine dikkat etmek gerekir. Spaventa Hegel'in düşünmenin ve varlığın özdeşliğinin dinamik, etkin ya da yaratıcı uğrağına vurguda bulunur. Başka bir ifadeyle varlığın edimselliğine (*attualità*), her zaman oluş halindedir yani edim ve düşünce olduğu için asla basit ve dolaysız olmayan varlığa işaret eder. Spaventa edimsellik vurgusuyla Gentile'nin edimsel idealizm (*attualismo*) fikrine öncülük eder. Dolayısıyla neo-idealizmin kurucularındandır denebilir. Hegel ve kendi kültürel felsefesiyle kuracağı ilişki felsefenin evrenselliği ve ulusallığı tartışmasını gündeme getirir. Varolma cabasındaki bir ulus kendi kimliğini bulma arayışındadır. Bu arayışta Spaventa felsefeye ve entelektüellerine bir rol yükler.

Spaventa zamanın felsefe ve düşün dünyasının zayıflığının farkındadır. Bu yüzden *Logica e metafisica* kitabının önsözünde felsefe geleneğine geri gitmek gerektiğini ve büyük filozofların çalışmalarında özgür düşünme ruhunu canlandırmak ve yeniden yaşatmak gerektiğini vurgular. Diğer ulusların felsefelerinde İtalyan düşün dünyasının ve filozoflarının etkisini

---

[35] Betrando Spaventa, *Logica e metafisica*, ed. Giovanni Gentile (Bari: Laterza, 1911), 7.

[36] Spaventa, *Logica e metafisica*, 8.

[37] Spaventa, "La rivoluzione e L'Italia," *Giornale critico della filosofia italiana*, ed. Italo Cubeddu, no. 42 (1963): 69.

ve nüvelerini ortaya çıkarmayı hedefler. Bu ulusların felsefelerine gidip İtalyan felsefesinden ne kadar etkilenmiş ve neler almış oldukları araştırır. Böylece yeniden İtalyan felsefesine yeni bir biçimle ve daha açıklayıcı bir sistemle geri gelir. Çoktan görmezden gelinen ve ihmal edilen İtalyan düşüncesi bu dolaşım (*circolazione*) içerisinde kavranır. Avrupa felsefesine ilişkin "dolaşım teorisini" ve Hegel sisteminin temel bölümlerini üniversitede verdiği derslerde anlatır. Bu dolaşım teorisine göre İtalyan felsefesi Avrupa'ya göç etmiş ve böylece Descartes, Spinoza, Leibniz, Kant ve Hegel düşüncesinde yer ermiş ve daha sonra 1800'lerde büyük düşünürler sayesinde kendisine geri dönmüştür.[38]

Spaventa *Logica e metafisica*'da açıkça bilhassa 1849'tan sonra İtalya'nın büyük bir karanlık içinde olduğunu düşündüğünü itiraf eder.[39] Bu karanlığın içerisinde birbirinden uzak iki ışığın olduğunu görür. 1) Risorgimento[40] döneminin İtalyan felsefesi ve 2) Alman felsefesi. Spaventa eğer İtalyan felsefesini restore etmek istiyorsak iki çalışma biçimini önemsemek gerekir der; bunlardan biri XVI yüzyıl İtalyan felsefesidir, ikincisi büyük Alman sistemindeki modern felsefedir.[41] Hegel ve ondan önceki Alman filozofları, ona göre, yaşadığı dönemden çok önce Napoli'de tanınırlar, hatta 1848 yılından önce bilinmektedirler. Bu konuda 1867'de Spaventa şöyle yazar "Hegel ve ondan önceki diğer Alman filozofları Napoli'de belki de bugün olduğundan daha çok fark edilir; hatta 1848'den önce bile. Galluppi'den başka yaşlı Ottavio Colecchi[42] bu filozofları çalışmış kendi tarzında

---

[38] Garin, *Storia della filosofia italiana*, 1233.

[39] Spaventa, *Logica e metafisica*, 12.

[40] İtalya dağınık devletlerden oluşan ülkeyi yeniden bir birlik haline getirmeye çalışır. On dokuzuncu yüzyıldaki bu politik ve toplumsal çabanın adı *Risorgimento* yani diriliş, yeniden doğuş, yeniden oluşumdur. İtalya'nın tarihine baktığımızda şehir-devlet yapısını deneyimlenen bir ülke görürüz. Bizans İmparatorluğu'nun çökmesiyle şehir-devlet yapısı şekillenir. Rönesans dönemine kadar böyle devam ederken erken modern dönemle ve ulus devlet anlayışının ortaya çıkmasıyla "birlik" meselesi gündeme gelir. İtalya, Fransa gibi büyük devletler tarafından ele geçirilmek istenmiş bir ülkedir. 17 Mart 1861'de İtalya Krallığının ilanı Sardegna Krallığının çabasını kabul eden resmi bir eylemdir; bu yeni birliğin doğuşudur. Bu terim aynı zamanda 'İtalya'nın Birliği' kavramını da karşılamaktadır ancak birleşmeyi destekleyen kültürel, siyasal ve toplumsal hareket olan *Risorgimento* terimi ayrıca yeniden dirilen bir İtalya'nın romantik, milliyetçi ve yurtsever duygularına seslenir. Metin içerisinde terim *Risorgimento* olarak kullanılacaktır.

[41] Bunu ayrıntılı olarak *Studi sopra la filosofia di Hegel* (1851) çalışmasında inceler.

[42] Ottavio Colecchi (1773-1847) İtalyan filozof ve matematikçi. İlk olarak teolojiye kendini adar ve Ortona manastırındaki domenikan tarikatına rahip olur. Burada gizliden devrimci fikirlere olan yakınlığı dolayısıyla engizisyon tarafından farklı soruşturmalara maruz kalır. 1809 yılında dini buyrukların baskısından dolayı bu çevreyi bırakmak zorunda kalır. Napoli'deki askeri okulda matematik dersi verirken Rusya'ya gönderilir ve orada felsefe ve matematik dersleri verir. 1817'de Kant'ın çalışmalarıyla tanışacağı Almanya'da Königsberg'e gider. Kant'ı kendi orijinal dilinde çalışan ilk İtalyan düşünür olacaktır. Daha sonra Napoli'de özel bir felsefe okulu kurar ve öğrencileri arasında Bertrando ve Silvio Spaventa kardeşlerin yanı sıra Francesco De Sanctis, Luigi Settembrini ve Camillo Caracciolo vardır. Kantçı düşüncenin İtalya'da yayılmasını sağlayan önemli düşünürlerden biridir. Cenazesinde yaptığı konuşmada

yorumlamış ve tartışmıştır; Stefano Cusani, Giambattista Ajello, Stanislao Gatti ve arkadaşım Antonio Tari ve Giambattista Calvello de bu filozofları çalıştılar."[43]

Spaventa Hegel'i ve çalışmalarını önemsemesinin nedenini şöyle ifade eder: "Hegel'in felsefesinden başlıyorum çünkü bu bana göre modern bilimin en geniş ve tamamlanmış sistemidir ve bizim geleneğimizle daha iyi bağlantılara sahiptir."[44] Ona göre genel olarak Alman ırkına ait halkın ruhunu temsil eden temel şey mutlak ve evrensel bağımsızlık yani eşitlik ve bütün uluslarının özgür olmasıdır.[45] Roma'nın büyüklüğü insanlığın büyük çoğunluğunun bağımlılığına ve baskı altında tutulmasına dayanır ve bu "Hıristiyanlık, insan doğasının ve ilahi doğanın aynılığını/özdeşliğini ilan ederek antik Roma'nın yani Romalıların dünyasını yıkar."[46] Fakat Hıristiyanlık bunu tek başına başarmaz. Hıristiyanlık fikri bu bağlamda yüzyılın çalışmaları ve devrimleri sayesinde evrensel vicdan (*coscienza*) veya evrensel bilinçte ortaya çıkar. Evrensel bilinç fikrinde ortaya çıkmasıyla birlikte bireysel ruhta da eşdeyişle ailede ve sivil toplumda kendini göstermeye başlar.[47] *Studii sopra la filosofia di Hegel* (Hegel felsefesinin ötesindeki çalışmalar) metninde tartıştığı konudan da anlaşılacağı gibi Spaventa büyük bir Hegelcidir. Ona göre geçmiş bireyin mutlak özgürlüğünü talep ederken içinde bulunduğu dönem ise ulusların mutlak özgürlüğünü arzulamaktadır.[48]

Studii sopra la filosofia di Hegel çalışmasının amacını zamanındaki İtalyan felsefesi dünyasında yabancı felsefeye özellikle de Alman ve Hegel felsefesine karşı ulusal/milliyetçi önyargıları ve düşmanlıkları yıkmak için kaleme alır.[49] Bu bağlamda bir halkın ulusallığından ortaya çıkan ve şekillenen kavramı açıklar.[50] Bu kavramı açıklarken iki biçimi (formu) bir-

Spaventa, Colecchi'nin Kantçı düşünürler arasında Kantı en iyi anlayanlardan biri olduğunu yazar. Spaventa bu filozof çok tanınmamış olsa da İtalya'da onun kadar modern felsefe bilgisine sahip ve bilhassa eleştiriye (Kant'ın eleştirisi kast edilmektedir) hâkim olan birisinin olmadığını ve dolayısıyla bir karşılaştırmaya girilemeyeceğini belirtir. Bertrando Spaventa, *Da Socrate a Hegel*, ed. Giovanni Gentile (Bari: Laterza, 1905), 336.

43 Spaventa, *Logica e Metafisica*, ed. Giovanni Gentile (Bari: Laterza, 1911), 12-13. Ayrıca bkz. Eugenio Garin, *The History of Italian Philosophy* (Amsterdam: Daniel B. Gallagher, 2008), 961.

44 Spaventa, *Logica e metafisica*, 16.

45 Spaventa, "Studi sopra la filosofia di Hegel," *Unificazione nazionale ed egemonia culturale*, ed. Giuseppe Vacca (Bari: Laterza, 1969), 17.

46 Spaventa, "Studi sopra la filosofia di Hegel," 17.

47 Spaventa, "Studi sopra la filosofia di Hegel," 17-18.

48 Spaventa, "Studi sopra la filosofia di Hegel," 18.

49 Spaventa, Logica e metafisica, 17.

50 Spaventa ulus ve ulusallık kavramlarını Hegelci bir anlayışla açıklar. Hegel'in siyasal kavramları devreye girer. Onun için ulus birlik halinde bir devlet anlamına gelecektir. Canlı, yaşayan, güçlü ve özgür bir birlik. Devlet şeklindeki bir birlik anlamına gelir çünkü ancak bir devlette özgür bir şekilde birlik olmak ve potansiyellerden bahsetmek mümkündür. Bu nok-

birinden ayırır: bunlardan biri *doğal biçim* diğeri *tinsel/ruhsal* (*spirituale*) veya özgür (*liberale*) biçimdir. Doğal olan doğrudan ve temeldir; diğeri ise yansımalı, düşünümseldir. Ona göre ulus (*nazionalità*) bir sanat yapıtı gibidir. Bu sanat yapıtında fikir ve doğa bir uzlaşım içerisindedir.[51] Onun önerisi bu uzlaşımda doğal İtalyan dehasını modern idea ile birleştirmek ama hiçbirine zarar vermeden yapmak. Bir başka ifadeyle İtalyan dehasını geliştirmek gerekir ve bu modern fikirle başlayarak yapılabilir. Bu modern fikir İtalyan dehasıyla uyum içerisinde olmalıdır. Spaventa'nın aradığı şey ulusal felsefeye özgünlük veren şeyin ne olduğudur. Bunu da hiçbir ulusa ait olmayan Avrupa ve İtalyan felsefesini ilişkilendirerek ortaya çıkarmaya çalışır. Ancak bu arayışında Spaventa Avrupa ve İtalyan felsefesinin hatta Alman ve İtalyan felsefesinin içerisine sıkışır. Tespitlerinden çıkarılacağı gibi modern Avrupa felsefesini bir nevi Alman felsefesine indirger. İtalyan ve Avrupa felsefesinin ortak özelliğinin antik felsefenin niteliğinden farklı olarak "şeylerin ilkesini mutlak zihinde aradığını" ifade eder. [52] Eşdeyişle, Risorgimento'dan sonra İtalyan felsefesinin niteliği ve gelişmesi Avrupa felsefesiyle aynıdır. Spaventa bu iddiada bulunurken aklında Descartes, Leibniz, Kant, Fichte, Schelling ve kuşkusuz Hegel vardır. Bir başka ifadeyle eski çağ felsefesi şeylerin ilkesini mutlak nesnellikte (*assoluta oggettività*), maddi ya da ideal olanda ararken, modern felsefe bunu mutlak zihinde arayarak yapar. Dolayısıyla Descartes'ten Kant'ta kadar modern felsefe düşünme (*pensare*), algılama (*percepire*) ve bilme (*conoscere*) sorunuyla ilgilenir. Evrensel sorun ise tin, ruh sorunu olmuştur. Kısaca İtalyan felsefesi Avrupa felsefesiyle nitelik acısından, şeylerin ilkesinin mutlak zihinde aranmasıyla ve gelişim açısından da yine Hegelci bir özellik veya Alman idealizminin bir niteliği olarak "açıklama, karşıtlık ve mutlak zihnin, öznellik ve nesnellik gibi iki uğrağının birliği"ni ifade etmesi dolayısıyla aynıdır.[53] Gelişim ve nitelik her iki felsefede ortaklaşır.[54]

---

tada ona göre kim olduğumuzu bilebiliriz. Ona göre ulusallık veya ulus öyle doğalında, doğrudan verilen bir şey değildir. Bunu söylerken insanın yarattığı bir şey olduğunu dile getirmiş olur. Ancak insanın ürettiği tinsel/ruhsal bir nitelik atfedecektir. Aslına bakılırsa çok materyal ve Hegelci bir özelliktir. İnsanın ürünüdür ve "tinsel/ruhsal bir ürün" derken de Hegelci kalmaya devam eder. Ona göre ulusallık diğer ulusların dışlanması anlamına gelmez. Başka ulusların asimilasyonu anlamını da taşımaz. Özerklik, özgürlük, diğer toplumlar arasında özerk olmak anlamına gelir (*Prolusione e Introduzione alle lezione di filosofia nella università di Napoli* (1861). Bu başlık daha sonra Gentile tarafından değiştirilir ve şöyle adlandırılır: *La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea* (*İtalyan felsefesinin Avrupa felsefesiyle ilişkisi*). Gentile'nin yayıma hazırladığı üç ciltlik *Opere* çalışmasında yer alır (Bertrando Spaventa, *Opere 1-2-3*, ed. Giovanni Gentile (Firenze: Sansoni, 1972), 407-611).

[51] Spaventa, *Logica e metafisica*, 18.

[52] Spaventa Napoli'de verdiği üçüncü dersinde bu iddiada bulunur: "La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea," *Opere*, ed. Giovanni Gentile (Firenze: Sansoni, 1972), 480.

[53] Napoli'deki son dersinde bu açıklamaları yapar. Spaventa, *Opere*, 605-606.

Spaventa Alman ve İtalyan felsefesi arasında bir karşılaştırma yaparken birincisinin doğal, özgür ve kendinin bilincinde, farkında olan bir felsefe olarak görür. Yani tek kelimeyle eleştireldir (*critico*).[55] Oysa İtalyan felsefesi ona göre parçalanmış, engellenmiş yahut tıkanmış ve dogmatiktir.[56] İtalya'da felsefe ve düşün dünyası bu karaktere sahip olsa da İtalya'nın kendi değerlerinin ve zenginliğinin dolayısıyla tarihinin olduğunun çokça farkındadır.

IV.

Spaventa'nın Hegelciliği

"Benim için Hegel'in değeri şurada yatar: özdeşliğin kanıtlanması." — Spaventa.

Hegel'i XIX. yüzyılda Almanca dilinde okuyan çok az insan vardır. Hegel'in kitaplarının İtalya'da herhangi bir dilde bulunması da ayrıca zordur. Kimileri Hegel'i ya seyahat ettikleri için veya yurtdışında ders verdiklerinden dolayı bilirler. Kimileri ise yabancılarla olan kişisel ilişkileri sayesinde Hegel'den haberdardırlar.[57] Napoli Hegelciliği (*l'hegelismo napoletano*) arasında en az çalışılan konu Hegel'in hukuk felsefesidir. Ancak Spaventa Hegel çalışmasına dair zengin bir kaynak sunar. Hegel'in sadece İtalya'da bilinmesini sağlamaz aynı zamanda 1840 ile 1870 arasında İtalya'da teorik ve pratik çatışma durumlarının tespit edilmesine katkıda bulunur.[58]

Hegel'in Spaventa için anlamı "ideal bir din"[59] sunmasıdır. Vatanseverler ve Spaventa için tarihi ve ülkenin kültürünü anlamayı sağlayacak bir yoldur. İtalya'da bütünlüklü bir devlet kurulmasında rehberlik edecek bir filozoftur.[60] Daha öncede belirtildiği gibi, İtalyancaya çevrilen Hegel'in ilk çalışması *Tarih Felsefesi*'dir (*La filosofia della storia*). Birliğin sağlanmasından önceki on yıl boyunca Spaventa klasik Alman felsefesiyle ilgili çalışmalarını genişletir. Hegel'in olgunluk çalışmaları olan *Ansiklopedi, Man-*

---

[54] Daha öncede belirtildiği gibi buradaki konu bağlamında ayrıntılı tartışma Gramsci düşüncesiyle de ilişki içerisinde şu çalışmada tartışılmıştır: Doğan, "Can We Talk about National Philosophies? An Overview Through Bertrando Spaventa's Thought."

[55] Spaventa, "La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea," *Opere*, 610.

[56] Spaventa, *Logica e metafisica*, 26.

[57] Brain Copenhaver ve Rebecca Copenhaver ed., *From Kant to Croce: Modern Philosophy in Italy 1800-1950*, (Toronto: University of Toronto Press, 2012), 48.

[58] Giuseppe Tognon, "Bertrando Spaventa e la 'filosofia del diritto' di Hegel," *Filosofia e Coscienza Nazionale in Bertrando Spaventa*, ed. Guido Oldrini, (Urbino: QuattroVenti, 1988), 61.

[59] Eugenio Garin, "Filosofia e politica in Bertrando Spaventa," *Bertrando Spaventa* (Napoli: Bibliopolis, 2007), 16.

[60] Pitillo (ed.), *L'eredità degli studi hegeliani in Italia* 3.

tık, Hukuk Felsefesi, Berlin derslerini yeniden okur.[61] Bu okumalar sırasında Hegelci metinlerle karşılaşır: Michelet, Gans, Werder, Schaller, Rosenkranz, Kuno Fischer; bunlardan başka Hegel karşıtı Adolf Trendelenburg'un *Logische Untersuchungen* (1862) metniyle tanışır.[62]

1851'de Torino'da yazdığı *False accuse contro hegelismo* (*Hegelciliğe yönelik hatalı suçlamalar*)[63] makalesinde Hegel'i panteizmle suçlanmasına karşı savunmaya geçer. Burada sosyalizmin, komünizmin ve panteizmin Hegel'in düşüncelerinden çıktığı şeklindeki belirlenimin yanlışlığını kanıtlamaya çalışır.[64] Her şeyden önce Karl Ludwig Michelet'in *Geschichte der letzten Systeme der Philosophie in Deutschland von Kant bis Hegel* (1837-1838) çalışmasında yaptığı sınıflamaya işaret ederek Hegelci okulun üç kola ayrılarak varlığını sürdürdüğünü belirtir: 1) Sağ Hegelcilik; 2) merkez Hegelcilik; 3) sol Hegelcilik. Dolayısıyla farklı eğilimler Hegelcilikte söz konusudur.

Bir tek panteizmin değil birden çok panteizm anlayışının olduğunu ve bunların birbirinden farklı olduğunu belirtir.[65] Hegel'in panteizmini nereye yerleştirebiliriz? Hangisine benzer, antik panteizm mi, Giordano Bruno'nunun panteizmi mi yoksa Spinoza'nın mı? Spaventa'ya göre Hegel'in panteizmi bunlardan hiçbirisi olamaz. Farklı felsefi sistemler hakkında sıradan bilgiye sahip olduğumuzda dahi Hegel'in bunlardan hiçbirine benzemediği görülecektir ona göre. Tam tersine Hegel'in felsefesi Almanya'da en son ve en gelişmiş felsefe ve kuramsal sistemdir.

Spaventa'ya göre büyük hatalardan biri de Hegel'in varlık (*essere*) ile ilgili kuramını Spinoza'nın varlık düşüncesine bağlamak ve dayandırmaktır. Spinoza'da varlık (*l'essere*) sadece mutlak tözdür (*sostanza assoluta*) ancak bilinçten de mahrumdur. Varlık özne (*subbietto*) olmadığı gibi tin/ruh da değildir. Spinoza'da Spaventa'ya göre bütün şeyler varlığın sonsuz hareketsizliğinde (*infinita immobilità dell'essere*) kaybolurlar: "dünya tanrıda olan bir şey değildir, fakat dünya bir hiç gibidir (*come mondo è nulla*)."[66] Spinoza'nın sisteminin bu yüzden ateizm olarak değil ama kozmosa/evrene karşıt (*acosmico*) olarak görülebileceğini ifade eder. Hegel

---

[61] Guido Oldrini, "L'Hegelismo Italiano tra Napoli e Torino," *Studi e Ricerche di Storia della Filosofia*, C. 125, (1973), 261; ayrıca bkz. Oldrini, *La cultura filosofica napoletana dell'Ottocento*, (Bari: Laterza 1973).

[62] Oldrini, "L'Hegelismo Italiano," 261.

[63] Spaventa bu makalesini Torino Üniversitesi'nde ahlak felsefesi profesörü Croce di Savoia'nın *Il diritto individuale ed il panteismo in politica* (Bireysel hak ve siyasetteki panteizm), değerlendirmesine karşı yazar.

[64] Spaventa, "False accuse contro l'hegelismo," *Unificazione nazionale ed egemonia culturale*, ed. Giuseppe Vacca, (Bari: Laterza, 1969), 83. Metin ayrıca Gentile'nin basıma hazırladığı 1972 tarihinde yayınlanan üç ciltlik *Bertrando Spaventa: Opere* çalışmasında yer almaktadır (*Opere*, ed. Giovanni Gentile, (Firenze: Sansoni, 1972), 615-637).

[65] Spaventa, "False accuse contro l'hegelismo," 83.

[66] Spaventa, "False accuse contro l'hegelismo," 83.

için varlık (*l'essere*) mutlak öznedir (*subbietto assoluto*) yani Spinoza'daki hareketsiz töz değildir (*sostanza immobile*). Başka bir ifadeyle yaşayan bir tözdür bu anlamda Spinoza'dan farklıdır.[67] Hegel'de Tanrı dünyanın dışında değildir onun içindedir. Dünyasız, fenomensiz, hareketin olmadığı bir yerde kendinde bir varlık, soyutlama var olmayacaktır. Spaventa'ya göre Hegel'in sisteminde birey bir şeyken ve bireyin özünün sonsuz bir değeri varken Spinoza'da birey hiçbir şeydir.[68] Bu ayrımın birkaç farklılıkla birlikte Bruno ile Hegel arasında da yapılabileceğini ifade eder.

Spaventa'ya göre Hegel ile ilgili bir diğer yanılgı ise onun bireysel özgürlüğü yok ettiği ve özel derneklerin, kurumların özgürlüğünü elinden aldığına ilişkin iddiadır. Hegel ne bireysel özgürlükleri ortadan kaldırır ne insanın kişiliğine zarar verir. Tam tersine Spaventa'ya göre bu özgürlüklere önem verir.[69] Bu bağlamda Hegel ikili belirlenimde bulunur; bir yanda içerik, yani nesnel özgürlük, hukuk, akıl, Kant'ın kategorik buyruğu vardır; diğer yanda biçim yahut form yani öznenin veya bireyin belirli/ özel etkinlik olarak kendinin bilincinde olduğu biçim vardır. Burada bu forma öznel olanın eylemdeki çıkarı karşıtına da aklın çıkarı diyebiliriz.[70] Spaventa Hegel'i takip ederek özgürlük basit biçimi içerisinde keyfi özgürlüktür yani doğal duruma karşılık gelir der. Bunun özgürlüğün tek biçimi olduğu kabul edildiği taktirde hak (*diritto*) ve adalet (*giustizia*) var olmayacaktır. Böylece hem despotizm hem tiranlık meşrulaşacaktır.

Spaventa'nın Hegel'in Ansiklopedi'sini okuduğunu biliyoruz. 1854-55 yıllarına ait *Del principio della riforma religiosa, politica e filosofica nel secolo XVI* (*XVI. yüzyılda dini, siyasi ve felsefi reformların ilkesi üzerine*) çalışmasından dolayı Hukuk Felsefesi'nin §§57 ve 66. paragraflarına doğrudan işaret ettiğine dair bilgimiz söz konusudur. Giuseppe Tognon'a göre 1850'lerde Spaventa'nın ne seviyede ve hangi açıdan Hegel'in *Hukuk Felsefesi*'ni incelediğine dair yeterince kanıt yoktur.[71] Spaventa 1857 ile 1859 yılları arasında kendi döneminin düşüncesini yeniden okumaya başladığında felsefesinin genel güzergahı şekillenir. Böylece Alman felsefesi onun için İtalyan ulusal bilincinin kazanılmasının anahtar kaynakları olur. Özellikle İtalyan felsefesinin Avrupa kültürü ile ilişkilendirilmesi ve İtalyan felsefesinin dolaşımı sorunu açısından Hegel'in metinleri 1860'dan önce önemli kaynaklardır. Bilhassa Hegel'in *Fenomenoloji*'si ve *Tarih Felsefesi* Spaventa'nın bu keşfi açısından kayda değer metinlerdir. 1860 yılından sonra Hegel ve Hegel'in metinleri yorumlanmaya, çalışılmaya, önce Katoliklere daha sonra pozitivistlere karşı savunulmaya başlanır.[72] Hegel'in de-

[67] Spaventa, "False accuse contro l'hegelismo," 83.

[68] Spaventa, "False accuse contro l'hegelismo," 84.

[69] Spaventa, "False accuse contro l'hegelismo," 84.

[70] Spaventa, "False accuse contro l'hegelismo," 84.

[71] Tognon, "Bertrando Spaventa e la 'filosofia del diritto' di Hegel," 65.

[72] Tognon, "Bertrando Spaventa e la 'filosofia del diritto' di Hegel," 61.

ğerinin kendi doğduğu sınırlar dışında var olmasını sağlayan filozof, bu anlamda kültür ve felsefe arasında bir ilişki kurmayı başarır belli sınırları olsa da.

Spaventa'ya göre Hegel'den önce hiçbir filozof "bilme"yi (*conoscere*) anlatmış ve böylece mantık sorununu yani kategoriler sistemini (*il sistema delle categorie*) çözmüş değildir.[73] Fakat elbette Spaventa Hegel'in mantığının en mükemmel mantık, mutlak mantık olduğunu söylemek istemiyorum der. Yahut Hegel'in mantığının tinin spekülasyonuna dair söylenmiş son söz olduğunu da söylemek istemez yahut Hegel'den sonra onun söyledikleri üzerine düşünmek, yorum yapmaktan ve tekrarlamaktan başka bir şey yapmadığımızı da söylemek istemez. Ama Hegel'in sisteminin tini/ruhu anlamak acısından açıklayıcı olduğunu ifade eder.[74] Platon ve Sokrates'i düşünürsek diyor Platon sadece Sokrates'e saygı duyup onu tekrarlamış olsaydı o zaman şu anda idea dünyasından bahsetmiş olmayacaktık belki de. Sözlerine şöyle devam eder: "Eğer Aristoteles Platon'u tekrarlamış olsaydı ilk töz (*sostanza*) ve tekillik (*individualità*) kavramına sahip olamayacaktık. Eğer Spinoza Descartes'i tekrarlamış olsaydı, nedensellik (*causalità*) olarak, nedenin kendisi olan özdeşlik olarak (*come identità che è causa*) ilk Tanrı kavrayışına sahip olmayacaktık. Eğer Fichte Kant'ı tekrarlamış olsaydı, öz-bilinç (*autoconoscienza*), zihin/düşünüş (*mentalità*) kavramına sahip olmayacaktık. Eğer Schelling Fichte'yi tekrarlamış olsaydı, zihin/düşünüş (*mentalità*) ve akıl (*ragione*) olarak özdeşlik (varlık ve düşünce (*di essere e di pensiero*)) kavramına sahip olamayacaktık."[75]

Spaventa'nın denemeye çalıştığı, bu filozofların kendilerinden önceki filozofların düşünüş biçimlerinden ve kavramlarından etkilenmiş ve kendilerine özgü bir kavramlaştırmaya gitmiş olduklarıdır. Hegel'in değeri veya daha belirgin olarak mantığının değeri, Spaventa açısından, onun özdeşliği kanıtlamasında (*provare la identità*) yatar. Nietzsche'nin *Yunanlıların Trajik Çağında Felsefe*'de belirttiği gibi yeni bir felsefenin oluşması ister istemez eklektik bir özellik taşıyacaktır.

V.

Son Söz: Bir Tartışma Olasılığına Yol Açış Olarak *Felsefi-Kültür*

Spaventa değişimin peşinde giden ve ulusun gelişimini önemseyen bir filozoftur. Dolayısıyla toplumsal ve siyasal sorunlar onun gündeminden hiç düşmez. Spaventa kültürel sorunlarla yakından ilgilenerek İtalya'nın kültü-

---

[73] Giovanni Gentile "Prefazione alla secondo edizione," Bertrando Spaventa, *La Filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea con note e appendice di documenti*, ed. Giovanni Gentile (Bari: Laterza, 1926), xxi.

[74] Gentile "Prefazione," s. xxii.

[75] Alıntı şuradan alınmıştır: Gentile "Prefazione," xxii.

rel gelişimini toplumsal gelişmenin tabanına koyar. Bu anlamda 1800'lerin ortasında entelektüel reform ve devrim olmadan siyasal devrimin yetersiz olduğunu yazacaktır.[76]

Rönesans dönemine baktığımızda gelişimi ve yenilikleri açısından İtalyan entelektüel tarihindeki doruk noktayı temsil eder. Bu dönemde insan aklı ön plana çıkmış, her türlü otoriter yapıya karşı çıkılmış, burjuva ayrıcalıkları bir kenara bırakılmaya çalışılmış ve İtalyan düşünce dünyası Avrupa düşünce dünyasıyla bir şekilde ilişkilenme şansı bulmuştur.[77] Tabi Spaventa'ya göre İtalyan düşün dünyası Avrupa felsefesinin beslendiği yerdir; bilhassa Rönesans dönemi. Bu nokta da Spaventa'nın temel düşüncesi İtalyan düşün dünyasının modern düşün dünyası üzerinde etkisinin büyük olduğuna yöneliktir. Tommaso Campanella ve Giordano Bruno Spaventa'ya göre Baruch Spinoza'ın içkincilik (*immanentism*) anlayışının öncüsüdürler; sadece Spinoza'nın da değil aynı zamanda Kartezyen düşüncesinin öznelciliği de oradan gelmektedir yani modern düşüncenin temel ilkeleri belki idealizme kadar İtalyan düşünürlerinin etkisini taşırlar. Spaventa'ya göre Avrupa felsefesi birbiriyle ilişki ve karşılıklı etki içerisindedir. Dolayısıyla modern felsefe yalnızca ne İngiliz ne İtalyan ne Fransız ne de Alman felsefesine dayanır. Modern felsefe dediğimizde Avrupa felsefesinden kastetmiş olur.[78]

İtalyan felsefesi kendi kültürel mirasıyla ilişki içerisinde var olmaya çabalar. Spaventa'nın ve Gramsci'nin kendi felsefi ve edebi kültürleri üzerine yaptıkları çalışmalar bu değerlendirmenin yapılmasına vesile olur. Siyasal olan kültürel mücadele ile bir arada yürütülmeye çalışılır. Sıradan bir milli veya ulus kaygısı, basit milliyetçilik, ulusçuluk vurgusuyla elbette yapılmaz bu. Ulusal bir felsefe arayışı ve bunun Avrupa felsefesiyle olan bağlantısında özgünlük arayışında Spaventa'nın ulusal felsefe adlandırmasına karşı bir deneme niteliğinde felsefi-kültür adlandırması yapılabilir. Ulusallık demek felsefenin belli kalıplar içine sıkıştırılması ve sınırlandırılması demektir. Dolayısıyla önerilecek olan kavram hem tümeli/evrenseli hem tikeli/bireyseli içerecek olan bir kavramsallaştırma olmalıdır. Bu noktada "felsefi-kültür" "ulusal felsefe" ifadesinin sınırlarını aşacak ve anlayışı genişletecektir. Felsefi-kültür denildiğinde hem Hegelci anlamda evrenseli hem yereli içerecektir. Felsefe ulusal bir karakter olmaktan çok kozmopolit veya evrensel bütüncül bir alandır. Kültür ise daha yerel,

---

[76] Basılmamış *Prolusione* (1859) için bkz. Bertrando Spaventa, *Unificazione nazionale ed egemonia culturale*, ed. Giuseppe Vacca (Bari: Laterza 1969), 195; ayrıca bkz. Bertrando Spaventa, *Lettera sulla dottrina di Bruno. Scritti inediti 1853-1854*, ed. M. Rascaglia ve Alessandro Savorelli (Napoli: Bibliopolis, 2000), 208.

[77] Gramsci'nin *Defterler*'inde Rönesans'a dair eleştirileri ayrıca bakılmaya değerdir. Spaventa karşıtı bir yerden bakacaktır.

[78] Spaventa, *La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea* (1862), ed. Alessandro Savorelli (Roma: Edizioni di storia e letteratura, 2003), 16.

ayırıcı niteliğe sahiptir. Felsefi-kültür bu anlamda ulusal felsefenin yerini alabilecek bir kavrayış olma olasılığını taşır. Felsefi-kültür daha kapsayıcıdır ve içinde bir özgünlük barındırır. Elbette burada ulus nitelemesini bir sıfat olarak ismin önüne koymaktan kaçınırken birtakım zorluklarla karşılaşılacağının yazar farkındadır. Alman felsefesi, Fransız felsefesi Çin felsefesi gibi nitelendirmeler kaçınılmaz olarak dili, ifadeleri ve anlatımı kolaylaştıran isimlendirmeler, sınıflandırmalardır. Ancak bir deneme olarak bir ulusun "felsefi-kültürü" üzerinde ve onun başka bir ulusun "felsefi kültürünü" etkilediğini tartışabiliriz. "Felsefi-kültür" bir eklektizmi doğrudan imler. Saflık yitirildiğinden öylesi bir tartışmanın yapılması da ayrıca kıymetlidir.

Alman felsefesine veya İtalyan felsefesine veya diğer felsefelere özgünlük veren onların kültürel, felsefi değerleriyle girdikleri ilişkidir. Burada felsefenin özgün bir şekilde felsefi-kültürel bir nitelik kazanması için kendi dilini oluşturması elzemdir. Felsefenin işi dil ve kavramlarladır. Deleuzcü bir yerden bakarak felsefe kavram yaratmaktır demek yerine, felsefe yapabilmek için bir dil ve kavram zenginliği sağlamak gerektiği vurgusu yapılmalıdır. Felsefe kendi dilini yaratmalıdır. Bu dili ancak kendi kültürüyle girdiği ilişkide yaratır. Bu nokta da İtalya'nın kültürüyle ilişkilendiğini felsefeyi saf felsefe olarak değil—kavramlarla sınırlı kalarak değil—ama kültürel-tarihsel bir yerden bakarak yapar. Tarihselcilik ve tarihizm felsefelerinin merkezinde yer alır. Her dilin istisnasız felsefe yapma potansiyeli vardır bu inkâr edilemez. Her dilin yaratacağı yeni felsefi kavramlar farklılıklarından dolayı zenginlik demektir. Bu dilin ve kavramın dolayısıyla "felsefi-kültürün" yaratılması için de düşünsel özgürlüğün mümkün olduğu bir ortam zorunludur. Gelişmenin öncülüğünü gerek Spaventa gibi XIX. yüzyıl filozofu—Hegel üzerinden yapar bunu—gerek XX. yüzyıl filozofu Gramsci kültüre yönelerek yapar; başka bir ifadeyle düşünsel bilinçlenme ve özgürlük onun ulusal felsefe dediği benim ise "felsefi-kültür" dediğim şeyle mümkün olacaktır.

Kaynakça

Burgio, Alberto. "Labriola tra Croce e Gentile," *Traccani*, 2016. http://www.treccani.it/enciclopedia/labriola-tra-croce-e-gentile_%28Croce-e-Gentile%29/

Copenhaver, Brain and Rebecca Copenhaver ed. *From Kant to Croce: Modern Philosophy in Italy 1800-1950*. Toronto: University of Toronto Press, 2012.

Croce Benedetto. "Una denominazione filosofica da abbandonare: l'idealismo," *Discorsi di varia filosofia*. Bari: Laterza, 1945.

Cubeddu Italo. *Bertrando Spaventa*. Floransa: Sansoni, 1964.

Doğan Sevgi. "Can We Talk about National Philosophies? An Overview Through Bertrando Spaventa's Thought," *La Filosofia Italiana Tradizioni, confronti, interpretazioni*. Ed.: Sophia Catalano ve Fabrizio Meroi. Floransa: Olschki, 2019.

Garin Eugenio. *Storia della filosofia italiana*, cilt. 3. Einaudi: Torino, 1966.

---. "La 'fortuna' nella filosofia italiana," *L'opera e l'eredità di Hegel*. Bari: Laterza, 1972.

---. "Filosofia e politica in Bertrando Spaventa," *Bertrando Spaventa*. Napoli: Bibliopolis, 2007.
---. *The History of Italian Philosophy*. Amsterdam: Daniel B. Gallagher, 2008.
Gentile Giovanni. "Prefazione alla secondo edizione," Bertrando Spaventa, *La Filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea con note e appendice di documenti*. Ed.: Giovanni Gentile. Bari: Laterza, 1926.
---. "Prefazione," *Principii di Etica*, Bertando Spaventa. Ed.: Giovanni Gentile. Napoli: Luigi Piero, 1904.
---. *Bertrando Spaventa*. Floransa: Vallecchi, 1920.
Menegoni Francesca. "L'eredità degli studi hegeliani in Italia. Intervista a Francesca Menegoni," *Filosofia italiana*. Ed.: Federica Pitillo, Roma/Jena: 2017.
Mustè Marcello. "Il senso della dialettica nella filosofia di Bertrando Spaventa," *Giornale Di Filosofia*. Roma: Giornale di Filosofia, 2014.
---. "Il neoidealismo: Benedetto Croce e Giovanni Gentile," *La filosofia italiana del Novecento. Autori e metodi*. Ed.: Gaspare Polizzi. Pisa: ETS, 2019.
Oldrini Guido. "La genesi dello hegelismo napoletano", *Belfagor*, no.19, Haziran 1964.
--- "L'Hegelismo Italiano tra Napoli e Torino," *Studi e Ricerche di Storia della Filosofia*, C. 125, 1973.
---. *La cultura filosofica napoletana dell'Ottocento*. Bari: Laterza 1973.
Savorelli Alesssandro. "Il Contributo italiano alla storia del Pensiero", *Treccani*, 2012. http://www.treccani.it/enciclopedia/bertrando-spaventa_(Il-Contributo-italiano-alla-storia-del-Pensiero:-Filosofia)/
Spaventa Bertrando. "Prolusione alle lezioni di storia della filosofia nella università di Bologna," *Carettere e sviluppo della filosofia italiana dal secolo XVI sino al nostro tempo*. Modena: Ragia Tipografia Governativa, 1860.
---. *Logica e Metafisica*. Ed.: Giovanni Gentile. Bari: Laterza, 1911.
---. *Da Socrate a Hegel*. Ed.: Giovanni Gentile. Bari: Laterza, 1905.
---. *La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea*. Ed.: Giovanni Gentile. Bari: Laterza, 1908.
---. "La rivoluzione e L'Italia," *Giornale critico della filosofia italiana*. Ed.: Italo Cubeddu. No. 42, 1963.
---. *Unificazione nazionale ed egemonia culturale*. Ed.: Giuseppe Vacca. Bari: Laterza, 1969.
---. "False accuse contro l'hegelismo," *Unificazione nazionale ed egemonia culturale*. Ed.: Giuseppe Vacca. Bari: Laterza, 1969.
---. "Studi sopra la filosofia di Hegel," *Unificazione nazionale ed egemonia culturale*. Ed.:Giuseppe Vacca. Bari: Laterza, 1969.
---. "La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea," *Oper*. Ed.: Giovanni Gentile. Firenze: Sansoni, 1972.
---. *Opere*, cilt 1-2-3. Ed.: Giovanni Gentile. Firenze: Sansoni, 1972.
---. *Lettera sulla dottrina di Bruno. Scritti inediti 1853-1854*. Ed.: M. Rascaglia ve Alessandro Savorelli. Napoli: Bibliopolis, 2000.
---. *La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea* (1862). Ed.: Alessandro Savorelli. Roma: Edizioni di storia e letteratura, 2003.
---. "Prolusione," *La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea*. Ed.: Giovanni Gentile. Progetto Manuzio, 2015, PDF e-book.
Spaventa Silvio. *Dal 1848 al 1861: lettere, scritti, documenti*.Ed.: Benedetto Croce. Napoli: Morano, 1898.
Tognon Giuseppe. "Bertrando Spaventa e la 'filosofia del diritto' di Hegel," *Filosofia e Coscienza Nazionale in Bertrando Spaventa*. Ed.: Guido Oldrini. Urbino: QuattroVenti, 1988.

ARKHE-LOGOS
Felsefe Dergisi / *Journal of Philosophy*
Yıl / *Year:* 2020 Sayı / *Issue:* 10
Güz / Autumn 2020

Georg Wilhelm Friedrich Hegel'in Eğitim Düşüncesi*

NURGÜL KARABAĞ ERDEM**

Özet
Bu çalışmanın amacı Hegel felsefesinde eğitimin ne anlama geldiğini ve düşüncesindeki önemini ortaya koymaktır. Hegel doğrudan bir eğitim felsefesinden söz etmemiş ve eğitimle ilgili bir kitap yazmamış olmasına rağmen filozofun eğitim düşüncesi felsefesinde önemli bir yere sahiptir. Hegel'in eğitim düşüncesi onun insan görüşüyle ilişkilidir. Hegel felsefesinin öne çıkan kavramlarından biri olan *Bildung*, insanlaşma süreci olarak karşımıza çıkmaktadır. Köle efendi ilişkisindeki tanınma mücadelesinde, kölenin özgürleşebilmesi ve özgür bir varlık olarak kendisinin farkına varabilmesi ancak insan oluşturucu *Bildung* yoluyla gerçekleşmektedir. *Bildung* değişme, oluşma, eğitim anlamlarının yanında emek anlamına da gelmektedir. Köle, emeğiyle kendi doğasını değiştirip dönüştürebileceğini fark ettiği anda insan olmaya başlamaktadır. Böylece Hegel'de eğitim ya da *Bildung* kölenin insansallaşmasının aracı olmaktadır.
Anahtar sözcükler: Hegel, felsefe, insan, *Bildung*, eğitim, felsefi antropoloji, eğitim teorisi

Georg Wilhelm Friedrich Hegel's Idea of Education

Abstract
The aim of this study is to reveal what education means in Hegel philosophy and its importance in thought. Although Hegel did not directly mention an educational philosophy and did not write a book on education, the philosopher's educational thought has an important place in his philosophy. Hegel's educational thinking is related to his human view. *Bildung*, one of the prominent concepts of Hegelian philosophy, appears as a

* Bu makale Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Felsefe Anabilim Dalı Doktora Programında Doç. Dr. Cevriye DEMİR GÜNEŞ'in danışmanlığında hazırlanan doktora tezinden üretilmiştir.

** Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı Doktora Öğrencisi nurgul.karabag@hbv.edu.tr ORCID:0000-0001-8545-7920

humanization process. In the struggle for recognition in the slave-master relationship, it is only through the humanizer *Bildung* that the slave can be liberated and become aware of himself as a free being. *Bildung* means change, formation, education as well as labor. The slave becomes human when he realizes that he can change and transform his nature with his labor. Thus, in Hegel, education or *Bildung* is the means of humanization of the slave.
Keywords: Hegel, philosophy, human, Bildung, education, philosophical anthropology, educational theory

Giriş

George Wilhelm Friedrich Hegel felsefe tarihindeki Alman idealizminin en büyük filozoflarından biridir. Bu hem onun belli bir tarzda felsefe yapmanın son temsilcisi olmasından hem de kendinden sonraki filozoflar üzerinde ciddi etkiler bırakmasından kaynaklanmaktadır. Hegel doğrudan eğitim başlığıyla bir eser yazmamış olsa da eğitim sorununu eserlerinde tartıştığını görmek mümkündür. Döneminin pek çok entelektüel genci gibi kendini Alman Aydınlanma geleneğindeki *Volkslehrer* (halköğretmeni) olarak görmüştür. Amacı halkı batıl inanç, baskı ve despotizme karşı aydınlatmak ve cumhuriyetin yüksek toplumsal ideallerine hazırlamak olmuştur.[1] Filozof felsefe ve teoloji eğitimi aldığı Tübingen Stift'i bitirdikten sonra Bern, Frankfurt, Jena ve Nürnberg gibi kentlerde öğretmenlik yapmıştır. Nürnberg'te Aigidien Gymnasium'unda (lisesinde) sekiz yıl müdürlük yapmıştır. Bu dönemde Bavyera Eğitim Bakanı olan dostu Niethammer'ın isteğiyle bir ortaöğretim müfredatı hazırlamıştır. Hegel'in eğitim kuramı bu müfredatla ve öğretmenlik yıllarındaki uygulamalarıyla biçimlenmiştir.

Hayatı boyunca eğitimle iç içe bir yaşam geçiren Hegel'in eğitim düşüncesiyle ilgili görüşleri ya çok az çalışılmış ya da hiç çalışılmamış bir alan olarak görünmektedir. Çalışmamızda Hegel'in eğitim düşüncesini onun insan anlayışıyla bağlantılı olarak ele alacağız. *Tinin Görüngübilimi*'nde ele alınan köle efendi diyalektiğiyle ilişkisinde insan oluşturucu bir öge olan *Bildung* anlayışının ne olduğunu açıklayacağız. Daha sonra *Bildung*'un eğitim anlamından hareketle Hegel'in eğitimi nasıl tanımladığına yer vereceğiz. Hegel'in öğretmenlik yaptığı yıllardaki uygulamalarına ve yazdığı ortaöğretim müfredatına değinerek filozofun eğitimle ilgili hem teorik hem de uygulamalı görüşlerini bir araya getireceğiz.

[1] Frederick, Beiser, *Hegel*, çev. Seçim Bayazıt (İstanbul: Alfa Yay.,2019), 33.

Köle Efendi Diyalektiği ve Bildung Kavramı

Hegel'de "İnsan nedir?" sorusunu sormak aynı zamanda "ben neyim" sorusunu sormaktır. Bu noktada filozof, Descartes'in "ben düşünen bir varlığım" cevabını eleştirir. Çünkü burada düşünme üzerine odaklanılarak "Ben" ihmal edilmiştir. "Ben" özseldir. Bir "Ben" olarak insan hem bilinçtir hem de aynı zamanda kendinin bilincidir. İnsan yalnızca düşünen yani varlığı *logos*'la, bir anlamı olan sözcüklerden oluşan söylemle açığa vuran bir varlık değildir. İnsan bir söylemle varlığı açığa vuran varlığı yani kendisinin varlığını; Ben, Kendim adını vererek açığa vurulmuş varlığın karşısına diktiği açığa vurucu varlığı da açığa vuran varlıktır.

Dış dünyanın bilinci olmadan insan varoluşundan söz edilemez. Gerçek insansal varoluşun var olması için kendinin bilincinin de var olması gerekir. Kendinin bilincinin var olması için de insan "Ben..." derken yine insanın açığa vurduğu ve kendini açığa vuran bu Kendi'nin de var olması gerekir. Öyleyse, "Düşünüyorum"u irdelemeden ve "düşünüyorum"un "um"unda yani Ben'inde ve Ben'iyle kendini açığa vuran bu "öznenin" ne olduğunu, insanın ne zaman, niçin ve nasıl "Ben" diyebildiğinin sorgulanması gerekir. Kendinin bilincinin var olması için önce Bilincin olması gerekir. Ancak bu bilinçten, Descartesçı anlamda hareket edilerek kendinin bilincine ulaşılamaz. Bir şeyi dikkatle seyreden kendini unutmuş ve seyredilene dalıp gitmiştir. Şeyin ne kadar bilincindeyse kendinin o kadar az bilincindedir. Ben, bu şeyden söz edebilse de kendinin bilincinden söz edemeyecektir. "Ben" sözcüğü söyleminde yer alamayacaktır. Bu sözcüğün ortaya çıkması için edilgin ve sadece Varlığı açığa vuran seyredişten başka bir şey de gerekmektedir. Gereken bu şey "istek"tir. İnsan karnı acıktığı, bir şey yemek istediği ve bunun bilincinde olduğunda yani bir istek duyduğunda zorunlu olarak kendinin bilincini edinir. İnsan bir şeyi seyredişine ne kadar dalmış gitmiş olursa olsun bu şeye ilişkin istek doğduğu an hemen kendine çağrılacaktır. Bunun üzerine seyrettiği şeyden daha fazla olarak seyredişinin ve kendisinin de var olduğunu ve kendisinin o şey olmadığını görecektir. O şey kendisine bir nesne, kendisinde bulunmayan, kendisi olmayan bir "Ben-olmayan" olarak, bir dış gerçeklik olarak görünecektir. Böylece kendinin bilincinin yani hakiki insansal varoluşun temelinde, bilgisel ve edilgin seyrediş değil, istek bulunmaktadır. Özbilinç, kendi için salt öz olarak vardır ve kendini Ben olarak nesne alır. Bu deneyiminde özbilinç, kendini Ben için var etmekte ve böylece yaşamdaki açınımı kazanmaktadır.[2]

Kendinin bilincinin ortaya çıkması için insanda olumsuzlayıcı isteğin ve verilmiş varlığı dönüşüme uğratan eylemin de olması gereklidir. Yani insan Beninin, bir isteğin Beni, etkin, olumsuzlayıcı, varlığı dönüşüme uğratarak verilmiş varlığı yıkarak yeni bir varlık yaratan bir Ben olması gereklidir.

[2] G.W.F. Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, çev. A. Yardımlı (İstanbul: İdea Yayınları,2015), 79.

İnsan, verilmiş varlığı dönüşüme uğratan ve onu değiştirirken kendini de değiştiren olumsuzlayıcı eylemdir. İnsan değişip oluşmuş olduğu şey ölçüsünde ne ise o şeydir. İnsanın hakiki varlığı değişme, oluşma, zaman ve tarihtir. İnsan ancak verilmişe yönelen olumsuzlayıcı eylemle ve eylemde değişip oluşur. Ve tarih mücadelenin ve çalışmanın eylemidir. Bilinç ve kendinin bilinci olmadan yani Varlığın sözle açığa vurulması ve Ben'i açığa vuran ve yaratan istek olmadan insansal varoluştan söz edilemez. Ancak istek, insansal ve felsefi varoluş için zorunlu olsa da yeterli değildir. Nedeni şudur: Hayvansal istek (örneğin açlık) ve ondan kaynaklanan eylem verilmiş doğal varlığı olumsuzlar, tahrip eder. Hayvan, bu varlığı olumsuzlayarak, değişikliğe uğratarak, kendinin kılarak onun üzerine yükselir. Hayvan bitkiyi yiyerek bu bitki üzerindeki üstünlüğünü gerçekleştirir ve açığa vurur. Ama hayvan, bitkilerle beslenirken onlara bağımlıdır ve bu nedenle onları gerçekten aşmayı başaramaz. Genel olarak biyolojik istekle kendini açığa vuran Ben kendini ancak doğal ve biyolojik bir içerikle, bu istekten kaynaklanan boşluğu biyolojik eylem sayesinde doldurmaktadır. Bu isteğin doyuma ulaşmasıyla gerçekleşen Ben ya da sözde Ben isteğin ve eylemin yöneldiği şey kadar doğal, biyolojik ve maddeseldir. Hayvan, hayvansal isteğinde olumsuzlanmış, doğanın üstüne, bu isteğin doyuma ulaştığı anda yine doğanın içine düşmek için yükselmiştir. Bu yüzden hayvan kendinin duygusuna ulaşabilir ancak kendinin bilincine ulaşamaz. Kendinden söz edemez, "Ben..." diyemez. Bunun nedeni hayvanın kendisini verilmiş varlık yani vücut olarak gerçekten aşamaması, kendine geri dönmek için kendinin üzerine yükselememesi, kendisini seyredebilmesi için kendisiyle arasında mesafe bulunmamasıdır.

Kendinin bilincinin var olması için verilmiş varlık olan Kendi'ye oranla kendinin aşılmasının da gerçekleşmesi gerekmektedir. İsteğin insan oluşturucu olması için bir başka isteğe, bir başka Ben'e yönelmesi gerekir. Verilmiş ve var olan bir şeye yönelen bir hayvansal isteği doyuma ulaştırma amacı taşıyan eylem, kendisinin bilincinde olan insansal bir Beni gerçekleştirmeye hiçbir zaman ulaşamaz. İstek, bir başka isteğe yönelmiş olmak koşuluyla insansallaştırıcıdır. Tin'in asli karakteri, kendini ortaya koyma faaliyetidir. Eğer tin kendini ortaya koyamazsa ölü demektir. Tinin kendini ortaya koyması ise bir başkası için olmak demektir.[3]

Bir şeyi insansal olarak isteyen insan, şeyi ele geçirmekten çok bu şey üzerindeki hakkının bilinip tanınmasını sağlamak ve o şeyin sahibi olarak kendini tanıtmak için eylemde bulunmaktadır. Özbilinç doyumuna başka bir özbilinçte ulaşır. Bir özbilinç başka bir özbilinç için vardır. Çünkü kendisinin kendi başkalığındaki birliği onun için bu yolda belirtik olur. Kavramının nesnesi olan Ben gerçekte nesne değildir. İsteğin nesnesi ise yalnızca bağımsızdır, çünkü evrensel ve yok edilemez töz, kendine özdeş

[3] G.W.F. Hegel, *Din Felsefesi Dersleri*, çev. Doğan Naci Kadıoğlu (İstanbul: Pinhan Yay., 2018),49.

özdür. Bir özbilinç nesnedir ve nesne olduğu ölçüde de Bendir. Özbilinç bir başkası için kendinde ve kendi için olduğunda kendinde ve kendi içindir. Böylelikle özbilinç, tanınan bir şey olarak vardır. İnsansal Beni yaratan, gerçekleştiren ve açığa vuran böyle bir bilinip tanınma ve ondan kaynaklanan eylemdir. Böylece her biri istek olarak başka bir isteği olumsuzlamak, özümlemek, kendinin kılmak ve kendine boyun eğdirmek isteyen ve karşılıklı olarak birbirlerini isteyebilen birçok isteğin ortada olması da insanlaşma yolundaki temel gerekliliklerden biri olmaktadır. İnsanın kendisini gerçekleştirmesi ve açığa vurması evrensel bir bilinip tanınmayla gerçekleşmektedir. Böyle bir bilinip tanınmada isteklerin çoğulluğu söz konusu olduğundaysa, bu isteklerden kaynaklanan eylem, hayat ve ölüm için girişilen bir mücadele olmaktadır. İnsan, biyolojik olmayan isteğini doyuma ulaştırmak için biyolojik hayatını tehlikeye atmalıdır. Çünkü bilinip tanınma için girişilen bir prestij mücadelesinde hayatını tehlikeye atamayan varlık, hakiki olarak insansal bir varlık olamaz. İki özbilincin ilişkisi birbirlerini bir ölüm kalım kavgası yoluyla tanıtlamaları olarak belirlenir. İki özbilinç bu kavgaya girmek zorundadır. Özgürlük ancak yaşamın tehlikeye atılması yoluyla kazanılmaktadır. Yaşamını tehlikeye atmayan birey kişi olarak tanınsa da bağımsız bir özbilinç olarak tanınmayacaktır. Mücadele içindeki birey kendi yaşamını tehlikeye atarken aynı zamanda başkasının ölümünü de amaçlamaktadır. Çünkü başkası, bireyin kendisinden daha değerli değildir. Bireyin özü kendini ona bir başkası olarak sunar. Bu haliyle kendi dışındadır ve kendi dışında olmayı ortadan kaldırmalıdır. Başkası varolan bir bilinçtir ve kendi başkalığına kendi için varlık ya da saltık olumsuzlama olarak bakmalıdır.[4]

Bilinip tanınma mücadelesinde karşı karşıya gelen istekler için mücadelenin sonunda hayatta kalmaları gerektiği varsayılmaktadır. Yaşam bilincin doğal olumlanması, ölüm ise bilincin doğal olumsuzlamasıdır. Bu yüzden ölüm, istenen tanınmayı sağlayamaz. Ölümde iki birey de yaşamlarını ortaya koymuş ve onu hem kendilerinde hem de ötekinde küçümsemişlerdir. Ama bu, kavgadan sağ çıkan için geçerli değildir. İki antagonist de birbirlerini karşılıklı olarak bilinç yoluyla kazanamazlar. Birbirlerini ilgisiz şeyler olarak özgür bırakırlar. Bu edimleri ancak soyut olumsuzlamadır.[5] Hasımlardan birinin mücadele sonunda ölmesi, hayatta kalan için bilinip tanınmanın gerçekleşmesi anlamına gelmemektedir. Bu bilinip tanınmanın gerçekleşmemesi ise insanlaşmanın gerçekleşmemesi anlamına gelmektedir. Bu durumda antagonistlerden birinin öteki tarafından bilinip tanınmadan onu bilip tanıyarak onun önünde sinmesi ve ona boyun eğmesi gerekmektedir. Yani mücadelenin ve biyolojik korunma içgüdüsünün üstüne yükselemeyen kişi üzerinde, sonuna kadar gitmeye hazır kişinin zafe-

[4] G.W.F. Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, 82.

[5] G.W.F. Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, 83.

riyle sonuçlanması gerektiğini kabul etmek zorunlu olmaktadır. Böylece bir Efendi ve Köle'nin varlığını kabul etmemiz gerekmektedir.

Hegel felsefesinin en önemli ayrımlarından birisi efendi ve köle ayırımıdır. Efendi ve köle iki karşıt bilinç şekli olarak vardırlar. Efendi, özü kendi için olan bağımsız bilinç, köle ise özü bir başkası için olan bağımlı bilinçtir. Efendi, Köle ile bağımsız varlığı yoluyla dolaylı olarak bağıntılıdır. Köle ancak böyle köle olarak tutulur. Bu kölenin zinciridir. Mücadelede efendiden kurtulamamıştır. Bu nedenle kendini bağımlı olarak bulur.[6]

Mücadele içinde mağlup olan köle, bilinip tanınma konusundaki insansal isteğini hayatın korunmasına yönelik biyolojik istekle sınırlamış, ona bağımlı kılmıştır. Onun düşkünlüğünü belirleyen ve açığa vuran da budur. Zafer kazanan efendi ise hayati olmayan bir amaç için hayatını tehlikeye atmıştır. Onun biyolojik hayat ve mağlup üzerindeki üstünlüğünü belirleyen ve açığa vuran da budur. Böylece efendi ile köle arasındaki fark, zafer kazanan ile mağlup olanın varoluşunda gerçekleşmiş ve her ikisi tarafından da bilinip tanınmıştır. Efendinin prestij mücadelesinde hayatın tehlikeye atılması üzerinde temellenen doğa üzerindeki üstünlüğü, kölenin çalışması dolayısıyla gerçekleşmektedir. Bu çalışma, efendi ile köle arasında yer alır. Köle, varoluşun verilmiş koşullarını, efendinin taleplerine uygun düşecek şekilde dönüşüme uğratır. Kölenin çalışmasıyla dönüşüme uğratılan doğa, efendiye hizmet eder. Buna karşılık efendinin köleye hizmet etme gereksinimi yoktur. Bu ilişkide efendi, kölenin üzerinde bir güçtür. Efendi böylece ötekini altında tutar. Efendi, köle yoluyla dolaylı olarak şeyle bağıntılıdır ve onu ortadan kaldırır. Köle şey üzerinde çalışır. Efendi için dolaysız ilişki bu dolaylılık yoluyla şeyin olumsuzlanması ya da yararlanım olur. İsteğin başaramadığını, şeyin işini görerek ve yararlanımda doyumunu bularak efendi başarır. İstek bunu nesnenin bağımsızlığı nedeniyle başaramamıştır. Ama efendi, köleyi nesne ile kendisi arasına koyarak, kendine nesnenin yalnızca bağımlı yanını alır ve ondan yalnızca yararlanır. Nesnenin bağımsızlık yanını ise onun üzerinde çalışan köleye bırakır.[7] Doğayla etkileşimin boyunduruk altına alan yanı, kölenin payına düşer. Köleyi boyunduruk altına alarak ve çalışmaya zorlayarak efendi, doğayı da boyunduruk altına alır ve böylece doğadaki özgürlüğünü gerçekleştirir. Bu yüzden efendinin varoluşu savaşçı olarak kalır ve sürer. Efendi mücadele eder ama çalışmaz. Kölenin varoluşu ise efendinin hizmetine yönelik olarak gerçekleştirdiği çalışmayla sınırlıdır. Köle çalışır ama mücadele etmez. Bir başkasına hizmet için gerçekleştirilen eylem emektir. Emek özce insansal ve insansallaştıran bir eylemdir.

Doğayı dönüşüme uğratan ve tarihi yaratan eylemle çalışacak kişi efendi değil köle olacaktır. Çünkü efendi bilinip tanınma mücadelesi içinde

---

[6] G.W.F. Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, 83.

[7] G.W.F. Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, 84.

hayatını tehlikeye atmış ve bunun sonucunda galip gelerek köle tarafından bilinip tanınmıştır. Efendinin yaptığı şey, kölenin çalışması sayesinde ve kölenin üzerinde kurduğu egemenlik dolayısıyla doğayı da egemenlik altına almaktır. Böylece doğanın efendisi hiç çaba sarfetmeden zevk içinde yaşar. Zamanla asıl hedefinin dışına çıkan efendi, prestij mücadelesi vermeden sadece bir köle tarafından bilinip tanınmaktadır. Efendi ilk bakışta insansal varoluşun doruğunu gerçekleştirmiş görünse de gerçekte durum böyle değildir. Efendi prestij mücadelesinde bir başkası tarafından yani kendisi gibi bir kişi, bir başka insan tarafından bilinip tanınmayı isterken mücadele sonucunda ancak bir köle tarafından bilinip tanınmıştır. Efendinin gerçekliğini oluşturan nesne köledir. Bu nesne kendi kavramına karşılık düşmez. Çünkü burada efendinin efendiliğini yerine getirdiği nesne onun için gerçekte bağımsız bir bilinçten bütünüyle başka bir şey olmuştur. Efendinin karşısında duran bağımlı bir bilinçtir. Bu nedenle efendinin gerçekliği aslında özsel olmayan bilinç ve onun özsel olmayan eylemi haline gelmiştir.[8] Bir başka insan tarafından bilinip tanınmak isteyen efendi, insan olamayan bir köle tarafından bilinip tanınır. Bu durumda bir efendinin bir başka efendi tarafından bilinip tanınması gerekecektir ki bu olanaksızdır. Çünkü efendi ölümü bir başkasını kölece bilip tanımaya tercih etmiştir. Ancak uğruna hayatını tehlikeye attığı amacı gerçekleştirememiştir. Efendi bu durumun farkına vardığı anda doyum elde edemediğini görecektir. Yani Kojeve'in ifadesiyle efendilik, varoluşsal bir çıkmazdır.[9] Bu mücadelede doyuma ulaşabilecek kişi köledir. Hegel bu nedenle, efendinin hakikatinin köle olduğunu söylemektedir. Efendide doğmuş olan insansal ideal, ancak köleyle kendini gerçekleştirebilir. "Bağımsız bilincin gerçekliği buna göre köle bilinçtir. Bu hiç kuşkusuz ilkin kendi dışında görünür, özbilincin gerçekliği olarak değil. Ama asıl efendilik kendi özünün olmak istediğinin tersi olduğunu göstermişse, Kölelik de tamamlandığında dolaysızca olduğu şeyin karşıtı olacaktır, kendi içine geri itilmiş bilinç olarak kendi içine gidecek ve kendini gerçek bağımsızlığa dönüştürecektir."[10] Efendi, efendi olması bakımından kendisini ortadan kaldıran ve böylece kendisini de köle olarak ortadan kaldıran köleyi meydana getirmek için ortaya çıkar. Efendi, köle ya da vatandaş haline gelmiş eski köle tarafından gerçekleştirilecek, tamamlanacak aracıdan başka bir şey değildir. Efendi, mücadelede yaşam içgüdüsünün üstüne yükselerek özgürlüğünü gerçekleştirmiştir.

Köleliğin ne olduğu yalnızca efendilik ile ilişkisinde ortaya kondu. Hegel bir özbilinç olarak köleyi, kendinde ve kendi için ne olduğu bakımından da irdelemiştir. Köle için efendi özdür. Bu nedenle bağımsız olarak

---

[8] G.W.F. Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, 84.

[9] Alexandre, Kojeve, *Hegel Felsefesine Giriş*, çev. S. Hilav (İstanbul: Yapı Kredi Yay., 2000),52.

[10] G.W.F. Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, 84.

kendi için var olan bilinç onun için gerçeklik olmaktadır. Köle, olumsuzluğun ve kendi için varlığın gerçekliğini gerçekte kendisinde taşımaktadır. Çünkü bu özü kendisinde deneyimlemiştir. Çünkü köle bilinç, bütün bir özü için korku duymuştur. Özbilincin yalın özü, salt olumsuzluk ve kendi için varlıktır. Bu, bilinçte bulunan bir şeydir. Salt kendi için varlık olması köle için açıktır. Çünkü köle efendinin nesnesidir. Köle bilinç bunu, hizmette edimsel olarak ortaya çıkarır. Efendiye hizmet ederek doğal varoluşunu ortadan kaldırır. Köle, ancak emek yoluyla bu durumdan kendini kurtarır.[11] Böylece köle de bir başkası için çalışarak kendi içgüdülerinin üstüne yükselmekte ve bir fikre bağlı olarak doğayı dönüşüme uğratıp, kendini düşünceye, bilime, tekniğe yükselterek, doğayı ve kendi doğasını yani mücadele sırasında kendisini egemenlik altına almış olan ve efendinin kölesi haline getirmiş olan aynı doğayı egemenlik altına almayı başarmıştır. Efendinin mücadeleyle hayatını tehlikeye atarak ulaştığı sonuca köle emekle ulaşmaktadır. Emek, verilmiş doğayı dönüşüme uğratır. Emeğin olduğu yerde değişim, ilerleme ve tarihsel evrim vardır. Çünkü emekle hem doğal dünya hem de insanın kendisi değişmektedir. Emek, sözcüğün çifte anlamıyla *Bildung*'tur: bir yandan insanı dönüşüme uğratır, oluşturur, yetiştirir ve eğitir, diğer yandan dünyayı şekillendirerek insana daha uygun hale getirir. İnsanın çalışmayla gerçekleşen yaratıcı eğitimi (*Bildung*), tarihi ve insansal zamanı yaratır.[12] Emekle bağlantısında *Bildung*'[13] ve dolayısıyla eğitim Hegel felsefesinin önemli temel taşlarından biridir. İnsanın özgürlüğe ulaşması ve gerçek doyuma ulaşmasının yolu eğitimden geçmektedir. Köle efendi ilişkisindeki tanınma mücadelesinde, kölenin özgürleşebilmesi ve özgür bir varlık olarak kendisinin farkına varması ancak insan oluşturucu emek yoluyla gerçekleşmektedir. *Bildung* düşüncesinin temelinde emek kavramı yer almaktadır. Tinin kendini insan bireyi olarak ortaya koyması zorlu bir insanlık tarihinden geçerek modern devlete ulaşmasıyla olanaklı hale gelmektedir. Hegel modern devleti bireysel ve sosyal özgürlüğe imkan tanıdığı için önemsemektedir. Köle, emeğiyle kendi doğası üzerinde egemenlik kurabileceğini, kendini değiştirip dönüştürebileceğini fark ettiği anda insan olmaya ve özgür olabileceğini kavramaya başlamaktadır. Böylece Hegel'de eğitim ya da *Bildung* kölenin insansallaşmasının aracı olmaktadır. İnsani gelişme ve tarihsel evrimin anahtarı, emeğin doğa-

[11] G.W.F. Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, 84.

[12] Alexandre, Kojeve, *Hegel Felsefesine Giriş*, 59.

* Hegel'in etkilendiği önemli bir isim olan Moses Mendelssohn 1784 yılında *Berlinische Monatschrift Dergisi*'nde yayımlanan "Aydınlanma Nedir? Sorusu Üzerine" adlı makalesinde eğitim (*Bildung*), kültür ve aydınlanma gibi kavramların toplumsal yaşantının çeşitli biçimleri olduğunu, toplumsal durumlarını düzeltmek isteyen insanların gösterdikleri çaba ve çalışkanlıklarının sonucu olduğunu yazar. Mendelssohn, Moses, "*Aydınlanma Nedir? Sorusu üzerine*" çev. Ali Irgat, Toplumbilim, Sayı:11 (2000):13. Hegel'de *Bildung* kavramı bu bağlamda değişme, dönüşme, oluşma, kültür ve eğitim gibi kavramları içeren daha genel bir kavram olarak ele alınır.

yı dönüştüren faaliyetinde, yani efendinin değil kölenin faaliyetinde bulunmaktadır. İnsanlığın bütün *Bildung*'unun kökleri bu temel pedagojide yatmaktadır. İnsan kendini zahmetli bir çalışma ile oluşturmaktadır. İnsan emek yoluyla güç ve kapasitelerini aşamalı olarak ortaya çıkarır. Bu sistemdeki ahlaki anlam insanın kendisini, kendi belirleniminden kendi etkinliği, çalışması ve becerisi yoluyla yurttaş toplumunun bir üyesi yapmak ve böylelikle hem kendi hem de başkalarının düşüncesinde tanınmaktır. İnsan olmak ve özgürleşmek ancak bu şekilde mümkün olmaktadır. Bu dönüşümü gerçekleştirmenin yolu ise *Bildung* yani eğitimdir.

Hegel'in köle efendi diyaklektiği bağlamında ortaya koyduğu *Bildung* anlayışı, kölenin insansallaşmasını ve özgürleşmesini sağlamaktadır. Hegel'in eğitim düşüncesi incelememizin bir boyutunu felsefesinin ve insan görüşünün merkezinde yer alan bir süreç olarak *Bildung* oluştururken bir diğer boyutunu da Nürnberg Gymnasium'unda görev yaptığı yıllarda hazırladığı ortaöğretim müfredatı ve okul deneyiminden edindiği uygulamalı bilgiler oluşturur. Yani Hegel'in eğitim düşüncesi dendiğinde iki yönden söz etmemiz gerekmektedir. İlki yukarıda anlattığımız *Bildung* sürecini içerirken, ikincisi eğitim görüş ve uygulamalarının olduğu eğitim teorisini içermektedir. Çalışmanın devamında Hegel'de eğitimin ne olduğu ve ona göre eğitimde gerçekleştirilmesi gerekenlerin neler olduğu ele alınacaktır.

İnsan ve Eğitim

Hegel'in genel eğitim kavramı ile ilgili felsefi konumu idealist ve evrimcidir. Burada filozofun evrimci olduğunu söylediğimizde neyi anlatmak istediğimizden kısaca söz etmemiz gerekmektedir. Hegel'e evrimci dendiğinde doğanın evriminden ziyade insanlık tarihinin evriminden söz edilmektedir. Hegel'de evrim kavramı idealist bir içeriğe sahiptir. Evrim kavramı; değişim, dönüşüm, daha iyiye doğru evrilen bir ilerleme ve gelişme anlamında kullanılmıştır. 19. yüzyıl idealist düşünürlerinden biri olan Schelling de de bu tür evrimci bir anlayış vardır. Schelling, doğada durmaksızın ileri doğru giden ve geriye dönmeyen dinamik bir süreç görür. Doğanın bu dinamik süreci basamaklı bir silsileyi oluşturur. İnsan da bu basamaklı ve kesintisiz sürecin sonucunda ortaya çıkmıştır. Schelling'in düşüncesinde bir üst basamağa geçiş kutuplu bir oluş sayesinde gerçekleşmektedir. Doğada karşıt güçlerin bir ikiliği vardır. Bu ikilik her basamakta bir kutupluluğu ifade etmektedir. Doğadaki her şey, bu karşıt güçlerin birbiriyle çatışıp bir özdeşliğe varması sonucunda oluşmuştur.[14] Hegel, Schelling'den farklı olarak doğaya evrimci bir bakışla yaklaşmamıştır. Hegel'i evrimci olarak tanımlayan Hegel araştırmacılarından biri olan Welsch'e göre; Hegel'in mantıksal devim süreci evrimci, doğal ve tinsel

[14] Ömer Naci, Soykan, *Schelling: Yaşamı Felsefesi Yapıtları* (İstanbul, MVT Yay.,2006),16-17.

devim süreçleri ise gelişimsel niteliktedir.[15] Hegel'e göre doğadaki devim aynı döngüyle gerçekleşen bir kendini yineleme durumudur. Bu durumu Hegel şöyle ifade eder: "Güneşin altında yeni bir şey yoktur." ve şöyle devam eder: "Ama tinin güneşiyle iş değişir." [16] Gelişme, ilerleme, değişim, yeni ve daha yüksek bir oluşum imkanı ancak tinsel alanda gerçekleşebilmektedir. "Onun gidişi, devinişi bir kendini yineleme değildir; tersine tinin daima başka başka biçimlere girmesiyle değişen görünüşü özünde ilerlemedir."[17]

Hegel'in tarih anlayışının merkezinde Tin vardır. Tarih, Tinin gelişim süreci olarak tasarlanmaktadır. Bu yönüyle tarih, Tinin kendi gelişiminin ilerleme sürecidir. Tarih, ileri doğru devinen bir süreçtir. Bu sürece eklenen gelişim ilkesi gereği ilerleme daha yetkin olana doğru gider. Hegel *Tarih'te Akıl*'da şöyle söylemektedir: "İlerleme genellikle bir bilinç basamaklanışı biçiminde olur...İlerlemenin bir bilinç eğitimi olması, bunun salt niceliksel bir şey olmadığını, özsel-olana tırmanan çeşitli ilişki basamaklarını içerdiğini gösterir. Dünya tarihi, içeriği özgürlük bilinci olan ilkenin basamak basamak gelişimini sergiler."[18] Ayrıca Hegel *Tinin Görüngübilimi*'nin Önsözünde şöyle yazmıştır: "Tin şimdiye değin içinde var olduğu ve hayal ettiği dünya ile bozuşmuştur ve onu geçmişe gömme düşüncesini taşımaktadır; artık kendi öz dönüşümünün emeği içindedir. Hiç kuşkusuz o hiçbir zaman dinginlik içinde değildir; tersine her zaman ilerleyen devinimi kavramıştır.[19] Tin bir dönüşüm çabası içerisindedir ve *Tinin Görüngübilimi*'nde tinin geçirdiği bu aşamalar anlatılmaktadır.

Hegel'in eğitim anlayışını kavrayabilmek ancak Hegel'i evrimci bir idealist olarak kabul etmekle mümkün hale gelmektedir. Aydınlanma düşüncesinin bir kavramı olan *Bildung*, değişme, dönüşme, oluşma, kültür ve eğitim gibi anlamlara gelmektedir. Hegel'in köle ve efendi antagonizmi bağlamında *Bildung*, kölenin emeğiyle değişmesinin ve dönüşmesinin yolunu açan bir süreç olarak; özgürleşme ve insansallaşma süreci olarak karşımıza çıkmaktadır. Tin kendisini, insanlık tarihi içinde ileriye doğru gelişen bir oluş sürecinde gösterir. Bu çalışmada sözü edilen evrimcilik düşüncesi Tinin diyalektik oluş ve devim sürecinin bir ifadesi olarak anlaşılmalıdır.

Tin tarihsellikte insan bireyi olarak ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla tarih, insan olmaya giden devinimsel bir ilerleme süreci olmaktadır. Eğitim, insansallaşmaya doğru ilerleyen tinsel evrim sürecinde insanın kendisini oluşturmasının aracı olmaktadır. İnsan daha yüksek bir tinsel seviyeye

---

[15] Wolfgang, Welsch, "Saltık İdealizm mi? Evrimci Düşünce mi?" *Monokl*, Sayı:4-5 (2008): 22-65.

[16] G.W.F. Hegel, *Tarihte Akıl*, çev. Önay Sözer (İstanbul: Kabalcı Yay, 2011),77.

[17] G.W.F. Hegel, *Tarihte Akıl*, 78.

[18] G.W.F. Hegel, *Tarihte Akıl*, 161.

[19] G.W.F. Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, 13.

doğru devim içindedir. İnsan, bu tinsel seviyeye geçişi *Bildung* sayesinde gerçekleştirebilmektedir. Bu bakımdan Hegel'in insan anlayışı ile eğitim düşüncesi arasında bir ilişki olduğu söylenebilmektedir. Çünkü eğitim, dönüşen ve ilerleyen dinamik bir insan anlayışına uygun sürecin hem başlatıcı hem de sürdürücü ögesi olmaktadır.

İnsan, doğası gereği ilerleyicidir. Ancak yardım almadan kendi çabaları onu çok ileriye taşıyamayacaktır. Daha gelişmiş diğer insanların yardımıyla desteklenmeleri ve uyarılmaları gerekmektedir. İnsan entelektüel ve tinsel güçlere sahip olduğunda içinde yaşadığı evren ile birliğini fark etmeye başlamaktadır. Eğitim, bireyin evrensel yaşamla birliğini gerçekleştirme sürecinin gerekli bir parçası olarak ortaya çıkmakta ve evrim şemasına dahil olmaktadır. Çünkü insanlık tarihinin evriminde olduğu gibi, insanların özbilinçli olabilmeleri için evrensel manevi ilkeye uygun davranmaları gerekmektedir. Bilinçli insanlık, her çocuğa uygun entelektüel, ahlaki ve fiziksel büyüme koşulları altında yaşayarak büyümesini bir görev olarak borçludur. Öğretmenin konumu ve çalışması bu nedenle çok önemlidir. Öğretmen, çocuğun doğa ve tin arasındaki antitezin üstesinden gelerek, bunu yaşamında birleştirmesine yardımcı olan rehberdir. Öğretmen çocuğun bu birliği sağlaması için çocuğu yönlendirmektedir.

Eğitim, çoğu zaman insanın kendi çabalarıyla olan ama çocukluk ve gençlik dönemleri başta olmak üzere ebeveynler, öğretmenler, kitaplar ve diğer etkilenimlerin yardımıyla gerçekleşen bir süreçtir. Hegel eğitimi ele alırken kavramsal olarak pratik eğitim ve teorik eğitim ayrımı yapmaktadır. Kuramsal eğitim (*theoretische Bildung*), tasarımlar ve bilgiler çokluğundan oluşmakla birlikte, tasarımlamada ve bir tasarımdan diğerine geçişte çabukluk gerektiren, karışık ve genel bağıntıların kavranması anlamına gelmektedir. Örneğin, anlak ve dil eğitimi gibi. Bilginin çeşitliliği ve kesinliği, olayların yargılanacağı bakış açılarının genelliği ve nesnelere verilecek anlam gibi konular da kuramsal eğitime dâhil olmaktadır. İnsan eğitim yoluyla kendisini, çevresindeki önemsiz şeylerin tikel bilgisinden evrensel bir bilgiye yükseltmektedir. Bu sayede başka insanlar ile daha yüksek bir bilgiler ortaklığına ulaşmaktadır. İnsan bildiğinin ve deneyimlediğinin ötesine geçerek daha başka ve daha iyi davranış ve edim biçimlerinin de olduğunu ve kendisinin olanların biricik zorunlu biçimler olmadığını öğrenmektedir. Kendini kendisinden uzaklaştırmakta ve böylece özsel olanla olmayanı ayırt etmeye başlamaktadır. Edimselliğin ilişkileri ve nesneleri üzerinde yargıda bulunma yeteneği eğitimden gelmektedir. Bunun için önemli olanın ne olduğunun, bir şeyin doğasının, amacının ve başka şeylerle ilişkilerinin ne olduğunu bilmek gerekmektedir. Bu bakış açısı sezgi yoluyla elde edilememektedir. Nesneyi dikkatle ele alma, onun amacı ve özü üzerine düşünme yoluyla kazanılmaktadır.[20] Pratik eğitim (*praktische*

[20] G.W.F. Hegel, *Tüze Felsefesi ya da Doğal Hak ve Politik Bilim*, çev. Aziz Yardımlı (İstanbul: İdea Yay., 2013), 231.

Bildung) ise emek yoluyla kendini üreten ihtiyaçtan ve genel olarak bir uğraşın alışkanlığından, bir yandan gerecin doğasına göre öte yandan başkalarının istencine göre etkinliğinin kısıtlanışından ve bu disiplin yoluyla kazanılan nesnel etkinlik alışkanlığından ve evrensel olarak geçerli becerilerden oluşmaktadır. Eğitim, insanın doğanın boyunduruğundan kurtulduğu tinsel bir özgürleşme, bir kurtuluştur. Bu kurtuluş, öğrenim, disiplin gibi kavramları ve bunları kullanma sanatı anlamına gelen eğitimi gerekli kılmaktadır. Hegel eğitimi, insanı ahlaki hale getirme sanatı olarak tanımlamıştır.[21] İnsan, doğası olan bir canlıdır. Eğitim, insanın ilk doğasının ikinci bir manevi doğaya dönüşebileceği şekilde yeniden doğma yolunu belirtmektedir. Ahlak gerçekleştirilmesi gereken bir amaçtır. Kendisini evrensel ile özdeşleştiren ahlaki insan, özgür insan haline gelmektedir. Özgürlük aklın temel bir niteliğidir. Dolayısıyla zihni özgürleştiren eğitim liberal bir eğitimdir. Sadece bireyselliğiyle başa çıkabilen hayvan zihni, özellikle evrensel yaşamını kavrayabilen bu yeniden doğuştan geçmelidir. Çocuk yaşama olumsuz anlamda iyi olan bir doğa ve masumiyetle başlar. "Çocuk doğası gereği rasyonel bir varlıktır ve bu rasyonalite, doğal yetenek ve eğilimlerini biçimlendiren bir potansiyeldir."[22]Bu potansiyel, eğitim yoluyla hayata geçirilmektedir. Çocuk kendi iç doğasını fark etmez ve bu nedenle ilk yıllarda bu, kendi dışındaki etkiler tarafından geliştirilmelidir. Bu etkiler; ebeveynler, öğretmenler ve toplumun beklentileridir. Ancak eğitim ve öğretim yoluyla çocuğun kendi içsel güçleri uyanmakta ve bilgi, ahlak ve dinin kendi doğasına ait olduğunun bilincine varmaktadır.

Evrim, doğal ya da maddi bir süreç değildir. Maddi gelişme daha ziyade, ilerleyen özbilincin bir aşaması olarak manevi bir açılımın gerekli bir koşuludur. Birey, entelektüel, ahlaki ve tinsel bir varlık olarak tam kişiliğine ulaşmak için, tinsel gelişimde belirli bir noktaya ulaşmalıdır. Kendini doğal yaşamından özgürleştirerek kendi kendine yabancılaşmalı ve kendini evrensel yaşamla bir olarak düşünmelidir. Böylece evrensel hukuk ve düzen ile kendini tanımayı ve düşünce dünyasında yaşamayı öğrenmiş olur. Topluluğun ve devletin büyük yaşamı, tamamen doğal bireysel yaşamın sınırlamalarından kopulduğunda, kendini, bu büyük dünyada bulmak için kaybettiğinde mümkün olmaktadır. Bu aşama, bir tür ikinci doğum veya daha yüksek bir hayata giriştir. "Tinin doğal cehalet ve hatadan doğan bu yeni doğuşu, öğrenim yoluyla ve tinin tanıklığına bağlı olan nesnel gerçek ve öze olan inançla gerçekleşir. Tinin bu yeni doğuşu aynı zamanda yürektendir."[23] Bu barışçıl bir süreç değildir. Atılması kolay bir adım değildir. Bu yüzden birçok kişi bunu hiç göze almadan, hiçbir zaman gerçek yetişkinliğe ulaşmadan hayatları boyunca çocuk olarak kalmaktadırlar.

---

[21] G.W.F. Hegel, *Tüze Felsefesi*,195.

[22] Millicent, Mackenzie, M.A., *Hegel's Educational Theory and Practise* (Bloomsbury: Swan Sonnenschein Company,1909), 63.

[23] Millicent, Mackenzie, M.A., *Hegel's Educational Theory and Practise*, 64.

Akıl ve irade, yaşam boyunca doğal insanın esaretinde kalabilmektedir. İradeyi güçlendirmek için çaba gereklidir ve öğrenciler doğal eğilimlerini ve dürtülerini kısıtlamayı ve körü körüne onları takip etmekten kaçınmayı öğrenmelidir. Çünkü bu eğilimler ve dürtüler geride bırakılması gereken doğal insanı temsil etmektedirler. Ortaöğretim dönemi duyu eğitimi ve düşünce gücünün gelişimi için uygun bir dönemdir. Düşünce gücüne ise ancak düşünme pratiği ile ulaşılabilmektedir. Gençlik, zihinsel düzlemde görmeyi, entelektüel koşulları ve sonuçları net bir şekilde ayırt etmeyi öğrenmek için önce görme ve işitme yeteneğini kaybetmeli, somut sunumdan vazgeçmelidir.[24] Entelektüel anlamda, öğrenci ilk olarak yeni bir dünyaya dönüşecek olana yönlendirilmelidir. Kendini unutmalı ve bir düşünce âlemine kapılmalıdır.

Eğitim Düşüncesinde Çocuk, Aile, Okul ve Devlet

Çocukluk eğitimi aile veya ilkokuldaki erken eğitim dönemiyken, gençlerin eğitim dönemiyse ortaöğretim çağıdır. Aile doğrudan veya doğal etik ruhu ifade eden bir kurum olarak kabul edilmektedir. Ailenin birliği, doğanın önündeki etik olan duygu, sevgi hissidir. Bu nedenle, çocukların eğitimi ailede birinci derecede bir öneme sahip olmaktadır. Erkek ve kadın arasındaki sevgi ilişkisi tözsel bir birlik olmasına rağmen bu ilişki, çocuk sahibi olup ebeveyn olduklarında nesnel hale gelmektedir. Aile, sahip olduğu mal varlığıyla dışsal bir şeyde birlik içindeyken, çocuk sevgisinde bu birlik tinsel bir şey haline gelmektedir. Her insan dünyaya, hayvani yönü dolayısıyla korunma hakkının yanında kendi yetilerini geliştirmek ve insan olmak hakkını beraberinde getirmektedir. Hegel'in düşüncesinde özgürlük için eğitim görmeyi istemek her çocuğun hakkıdır.[25]

Aile çocukları koruma ve eğitme sorumluluğuna sahiptir. Aile, çocukların henüz doğaya gömülü olan özgürlüklerinden caydırılması ve evrenselin onların bilinçlerine ve istençlerine yerleştirilmesi amacıyla ahlaksal bir doğa olarak ceza uygulayabilmektedir. Zayıflık ve olgunlaşmamışlık nedeniyle çocuk, bedensel ihtiyaçları ve eğitim ve öğretimi için başkalarına ihtiyaç duyar. Hegel çocukların itaat etmesinin gerekliliğine dikkat çekmektedir. Ebeveynlerin hakları eğitimle ve çocuğun iyiliğini artırabilecek şeylerle sınırlıdır. Ebeveynler, çocuk için, özgürlüğünün içeriğine karşı olan doğal iradesini sınırlandırmalıdır. Sadece doğal iradeye sahip olan çocuk ya da eğitimsiz insan tam olarak sorumlu değildir. İnsanın olması gereken şey içgüdüde bulunmamaktadır. İnsanın bunu kazanması gerekir. Çocuğun eğitilme hakkı buna dayanır. Çocuklardan istenebilecek hizmetler yalnızca onları eğitme amacına katkıda bulunabilecek şeyler olabilir.

---

[24] Millicent, Mackenzie, M.A., *Hegel's Educational Theory and Practise*, 66.

[25] Gottfried, von Hausmann, "Genç Hegel'de Eğitim Düşüncesi," çev. Nusret Hızır, Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Dergisi, Cilt 15, Sayı 1-3 (1957): 206.

Bunlar ebeveynlerin kendileri için istedikleri haklar olmamalıdır. Bu durumda çocuklara köle gibi davranılmış olur ki bu ahlaka aykırıdır. Çocuklar kendilerinde özgür varlıklardır. Onlar potansiyel olarak özgürdürler ve yaşam bu potansiyel özgürlüğün doğrudan somutlaşmış halidir. Çocuklar ebeveynlerin ya da toplumun mülkiyeti olarak kabul edilemezler.[26]

Eğitimin ana ögelerinden biri, çocuğu duyusal ve doğal kökünden koparmak için dik başlılığını kırmak amacıyla uygulanan disiplindir. Bu duruma iyilikle ulaşılamaz. Çünkü istenç, uslamlama ve düşüncelere göre değil, heves ve düşlere göre davranır. Çocukları eğitirken onlara nedenler gösterirsek, o zaman bu nedenleri geçerli sayıp saymayacaklarını onlara bırakmış oluruz. Bu durumda çocukları keyfi davranmaya sevk etmiş oluruz. Ebeveynlerin evrensel ve özsel olanı oluşturması gerçeğini gerçekleştirebilmeleri, çocukların itaat etmesiyle mümkün olmaktadır. Çocuğa kazandırılan itaat, ahlaki yasalara gelecekte itaat etmek için gerekli bir eğitimdir. Çocuk ilk başta ahlak anlayışına sahip değildir ve sadece eğitim yoluyla ahlaki hale gelebilmektedir. Bu noktada Hegel "çocukların ahlaki bir iradesi yoktur, ancak ebeveynleri tarafından yönlendirilir" ve yine" çocuklar neredeyse tamamen, eylemlerinden sorumlu değildirler."[27] demektedir. Disiplinli bir eğitim yoluyla çocuk, daha yüksek bir form, yani yüksek benliğine, evrensel hukuk ve düzene itaat eder hale gelir. Bu yüksek yaşam çocukta örtük olduğu için ceza, basitçe dikkatini ona zorla çağırmanın ve onun alt hayvan dürtülerinin geçici olarak gizlediği gerçek iç doğasını fark etmesine yardımcı olmanın bir yolu olarak görülmektedir. Bu nedenle ceza, gerekli bir ahlaki eğitim biçimi olarak ortaya çıkmaktadır. Ebeveynler görevlerini ihmal eder ve gerektiğinde cezalandırmazlarsa çocuğun ahlaki evrimini geciktirirler.

Çocuğun eksikliğini hissettiği ve ne olduğundan emin olmadığı bir durum vardır. Bu durum çocuklarda yüksek varlıklar olarak saygı duyduğu yetişkinlerin dünyasına ait olma dürtüsü olarak belirir. Çocuğun gelişiminin bu aşamasında çok önemli olan boyun eğme duygusu korkudan değil, anne ve babaya duyulan sevgi ve saygıdan kaynaklanmalıdır. Çocukların büyüme duygusu itaat duygusuyla beslenmezse şımarık karakterler ortaya çıkar. Disiplin yoluyla acı, ilerlemenin önemli bir parçasıdır. Çocukla ilgili olarak bile acı çekerek bilgi edinmek söz konusudur. Acı, insanların evrensel ahlaki, entelektüel ve tinsel yasaların şart koştuğu daha yüksek yaşama erişme yoludur. Eğitilme zorunluluğu çocuklarda daha yüksek bir dünya olduğunu sezdikleri yetişkinler dünyasına ait olma ve büyüme isteği olarak bulunmaktadır. Bu nedenle oyun temelli pedagoji, çocuklar için ciddi olanı yani eğitimin kendisini, çocukların çok az saygı duydukları çocuksu bir biçime indirger. Eğitimde oyun yöntemi çocuklarda bir yan-

[26] G.W.F. Hegel, *Tarih Felsefesi*, çev. Aziz Yardımlı (İstanbul: İdea Yay, 2016.), 210-211.

[27] Millicent, Mackenzie, M.A., *Hegel's Educational Theory and Practise*, 85.

dan tinsel dünyanın tözsel ilişkileri için ilgisizlik ve duyarsızlık, bir yandan da insanlar için bir küçümseme yaratır. Çünkü oyunlarla çocuklar kendilerini çocuksu ve küçümsenebilir olarak kavrarlar. Ayrıca oyun yöntemi, çocukları kendi eşsizlik duyguları ile beslenen bir kibir ve kendini beğenmişlik duygusuna götürür. Çocuk olarak insan, büyüklerinin sevgi ve güven alanları içinde yaşamalıdır. Ussal olan, çocuk için en temel öznelliği olarak görülmelidir. Çocuğun ilk yıllarında özellikle annenin verdiği eğitim önemli görülmektedir. Çünkü ahlak ilk yıllarda çocuğa duygu olarak yerleştirilmelidir. Aile eğitiminde ahlaki yaşamın temellerini atma amacı vardır. Aile sevgi, güven, itaat ve genellikle iyi ve doğru olan her şeye karşı doğru bir zihin tutumu geliştirmeyi sağlamalıdır. Çocuklar böylece aile içinde ilk yıllarını ahlaki bir çerçevede sevgi, güven ve itaat içinde yaşayabilmektedir.[28]

Aile hayatının gerekli bir tamamlayıcısı olarak okul, dar aile çevresinden geniş, çok yönlü hayata geçiş aracıdır. Çocuk potansiyel olarak sosyal bir varlık olduğu için, basit ilişkileriyle, daha sonra ona yeni bir sosyal grup sağlayan okuldaki sosyal yaşam için yavaş yavaş eğitilmelidir. Hegel, Rousseau'nun Emile'i eğitme fikrinin, yani çocuğun tüm sosyal etkiler dışında, tek başına, bir okul yerine bir eğitmenle eğitilmesinin uygulanamaz olduğunu düşünmektedir.[29] Hegel için ideal okul gündüz okuludur. Genel olarak, çocuğun hayatının okul ve ev arasındaki bölünmesinin, çocuğun kendini anlamasına yardımcı olmak ve onu büyüdüğünde geleceğe hazırlamak için özel bir eğitimsel değeri vardır. Çocuk hem işte hem de oyunda eşitleriyle iş birliği yapmanın çok önemli olduğunu öğrenmektedir. Hukuk ve düzenin önemi, okul disiplini, ödülleri ve cezaları ile çocuğa öğretilir. Her şeyden önce okul, temel olarak fikirler ve düşüncelerle ilgilenen bir çalışma alanı olarak görülmektedir. Çocuğun okulda düşünmeyi ve akıl yürütmeyi, ayrıca eğitilmeyi ve disipline girmeyi öğrenmesi gerekmektedir.[30]

Okulun aile ile olan ilişkisi önemlidir ve aralarında iş birliği olmalıdır. Eğer aile iş birliği yapmazsa ve öğretmenlerin otoritesini desteklemezse, okul ve bu nedenle çocuk bu durumun sonucuna katlanmak zorunda kalır. Okul, insanı aile çevresinden dünyaya götüren ara aşamadır ve bu nedenle hem aile hem de toplumla yakın bir bağlantısı vardır. Birbirlerine gereksiz müdahalelerde bulunmamaları için evin ve okulun ilgili alanlarının tanımlanması önemlidir. Eğitim konularında okul öncelik kazanmakta, ancak okul saatleri dışında evde özel çalışma için uygun koşulların sağlanmasından aile sorumlu olmaktadır. Disiplin ile ilgili olarak, okul sadece okul saatleri içerisinde doğrudan sorumludur. Aile, çocuğun olumsuz dav-

[28] G.W.F. Hegel, *Tüze Felsefesi ya da Doğal Hak ve Politik Bilim*, 218.

[29] G.W.F. Hegel, *Tüze Felsefesi ya da Doğal Hak ve Politik Bilim*, 197.

[30] Millicent, Mackenzie, M.A., *Hegel's Educational Theory and Practise*, 91.

ranışları konusunda okulu bilgilendirmelidir. Çünkü aile ile okul arasındaki bu iletişim ahlaki problemlerin zamanında çözülebilmesi için gereklidir. Ev ve erken eğitim ile ortaöğretim düzeyindeki eğitim arasında önemli bir fark vardır. Ailede çocuğun bireyselliği önemlidir ve çocukluk aşamasında olduğu sürece dikkate alınmalıdır. Fakat çocuk, gençliğin bir sonraki hedefine ulaştığındaki adımda evrenselliği gerçekleştirmelidir. Hegel'e göre kişi bireyselliği çok fazla takdir edilmemelidir. Aile çemberinde çocuğun kendine has özellikleri hoşgörülür. Ancak okul ile genel yasa ve düzene göre, herkes için ortak düzenlemeler altında bir hayat başlar ve orada zihin, kendine özgü özelliklerinden vazgeçmeli ve ortak bilgiyi ve çoğunluğun iradesini kendisi için haline getirmelidir. Zihnin bu dönüşümü eğitimdir. Bireysellik, daha yüksek evrensel benliğin geliştirilebilmesi için arka planda mümkün olduğunca korunmalıdır. Ancak eğitim bireyle ilgili olmasına rağmen asıl amacı evrensel zihni bireylerin içinde doğurmaktır.[31]

Hegel'e göre okul eğitimi gereklidir ve çoğunluk için en iyisidir. Toplum ve devlet, kendisinin yanı sıra çocuk ve aileye karşı gelecekte gerekli sivil ve politik işleri yürütecek eğitimli insanlar yetiştirmek adına sorumludur. Bireyler devletin yurttaşları olarak kendi çıkarlarını amaç edinen özel kişilerdir. Amaç evrensel tarafından dolaylı kılındığı ve evrensel böylelikle onlara araç olarak göründüğü için, bireyler amaçlarına ancak kendi bilme, isteme ve eylemlerini evrensel kipte belirledikleri ve kendilerini bu bağlantılar zincirinin bir halkası yaptıklarında ulaşabilirler. Bu durumda İdeanın çıkarı, bireylerin tikelliği içindeki öznelliği eğitmektir. Buna göre eğitim, daha yüksek bir özgürleşme uğruna emektir. Eğitim böylece, ahlaklılığın doğal olmayan, tinsel olan evrensellik şekline yükselmiş olan tözselliğe geçiş noktasıdır. Bu özgürleşme, istencin keyfiliğine, duygu ve davranışların öznelliğine ve iradenin keyfiliğine karşı zorlu bir çalışmadır. Bu çalışma yoluyla gerçekleşen eğitimde öznel istencin kendisi kendi içinde nesnellik kazanır. Bu nesnellik ya da anlama yeteneği aynı zamanda tikelliği bireyselliğin gerçek kendi için varlığı yapar. Evrenselliğe onu dolduran içeriği tikellik verdiği için, bireyselliğin kendisi kendi için var olan özgür öznelliktir. Bu, eğitimin mutlak ve sonsuz değerinin içkin bir anı olduğunu gösteren bakış açısıdır.[32]

Hegel'in eğitim görüşünde burada kısaca yer vereceğimiz bir konu da sanat eğitimidir. Hegel'in düşüncesinde devlet, sanatın eğitimde geliştirici ve bireyi özendirici bir role sahip olduğu düşüncesinden hareket etmelidir. Böylece devlet, üniversiteler gibi sanat ve kültür kurumlarını destekleyerek, müze, tiyatro, kültürel anıtlar gibi sanatları vatandaşlarına ulaştırarak onların eğitim yoluyla dönüşümlerini gerçekleştirmelerine yardımcı olma-

[31] Millicent, Mackenzie, M.A., *Hegel's Educational Theory and Practise*, 95.

[32] G.W.F. Hegel, *Tüze Felsefesi ya da Doğal Hak ve Politik Bilim*, 223-224.

lıdır.[33]

Hegel ayırmış olduğu okul türlerinden meslek okulları için, ticaretin ve ticari arayışlara yönelenlerin ihtiyaçlarını karşılamaya yönelik bir müfredatla eğitim verilmesi gerektiğini söylemektedir. Filozof, meslek okullarına duyulan ihtiyacı görmekte ve devlet için önemini kavramaktadır.[34] Özel okullar devlet okullarıyla aynı yetki ve etkiye sahip olmamalıdırlar. Bu okulların iyi yürütülmeleri ve donanımlı olmaları mümkün değildir. Çünkü bu okullar özellikle, sosyal ve evrensel bir tin yerine bireysel ve özel bir karakterle karakterize edilirler.

Hegel Nurnberg'de görev yaptığı yıllarda bir ortaöğretim müfredatı hazırlamıştır. Bu müfredat içeriği eğitimle ilgili görüşlerine ulaşacağımız önemli bir kaynaktır. Şimdi bu müfredatı incelemeye çalışacağız.

Ortaöğretim Müfredatı

Hegel, Bavyera Eğitim Bakanı Niethammer'ın isteği üzerine bir ortaöğretim müfredatı hazırlamıştır. Hegel'in yürüttüğü eğitimin planını daha ayrıntılı olarak ele almak için *Propedeutik*'in içeriğine bakmalıyız. Çünkü Hegel'in döneminde öğretmenler verdikleri derslerde kullanabilecekleri ders içeriklerinden oluşan kitaplar yazmışlardır. Hegel de buna uygun olarak oluşturmuş olduğu ortaöğretim müfredatına göre *Felsefi Propadeutik* kitabını yazmıştır. Hegel, öğrencilerden her zaman derste yer almalarını, son öğrendiklerini yeniden özetlemelerini, belli noktaları tartışmalarını ve soru sormalarını istemiştir. Öğrencilere dersleri hakkında notlar vermiş ve evde yazılı çalışma yapılmasını istemiştir. Gymnasium derslerinin her biri haftada dört saat verilmiştir ve şu şekildedir: **1. Ders. Aşağı Gymnasial Sınıf (yaklaşık 14 ila 15 yaş):** Hak, Görev ve Din Teorisi: I. Hak ve Adalet Fikirleri. II. Görev veya Ahlaklılık Fikirleri. III. Dini Fikirler. **2. Ders. Orta Gymnasial Sınıf (15 ila 17 veya 18 yaş):** Psikoloji ve Mantık: A. Psikoloji: I. Genel olarak bilinç. II. Özbilinç. III. Akıl ve İnsan Anlağı. B. Mantık: I. Varlık. II. Varoluş ve Kantçı Antinomiler. III. Kavram. **3. Ders. Üst Gymnasial Sınıfı (17-20 yaş): Kavram Kuramı ve Felsefi Ansiklopedi:** A. Kavram Teorisi: I. Kavram. II. Kavramın Yeniden Değerlendirilmesi. III. İdealar/Fikirler Teorisi. B. Felsefi Ansiklopedi: I. Mantık, II. Doğa Bilimleri, III. Zihin Bilimleri.[35]

Hegel, bu planı ilk yıl denemiş ve mantık dersinin o yaştaki çocuklar için uygun olmayan bir konu olduğuna kanaat etmiştir. Bu yüzden Niethammer'e şöyle yazmıştır: "Mantık soyut bir çalışmadır ve sadece teorik bir içeriğe sahiptir ve zihin için bir gerçekliğe sahip değildir." Böylece He-

---

[33] Jure, Zovko, "Hegel's concept of education from the point of view of his idea of 'second nature'", *Educational Philosophy and Theory*, v50 n6-7 (2018): 660.

[34] Millicent, Mackenzie, M.A., *Hegel's Educational Theory and Practise*, 104.

[35] Millicent, Mackenzie, M.A., *Hegel's Educational Theory and Practise*, 138.

gel, derslerin sırasını değiştirmeye, orta sınıfa kadar mantık dersini ertelemeye ve alt sınıfta din eğitimi öncesinde Hak ve Görevleri vermeye karar vermiştir. Niethammer'a Haklar ve Görevler ile başlamanın sebebini, ilgili fikirlerin dinle ilgili olanlardan daha basit olması ve kolay anlaşılmasının yanı sıra sonraki dini eğitim için gerekli temeli oluşturduğunu söyleyerek açıklamıştır. Hegel öğrencilerin daha soyut dini fikirleri kavrayacak duruma üst sınıflarda erişebileceklerini ve bu şekilde hazırlanan içeriğin öğrenciler için daha uygun olduğunu düşünmektedir.[36]

Şimdi Hegel'in çeşitli çalışmalarından ve okul uygulamalarıyla ilgili görüşlerinden hareketle eğitimde yer verilmesi gereken içerikleri ortaya koymaya çalışacağız.

Eğitimde Klasik Çalışmaların Değeri

Ortaöğretim eğitimi aşamasında zihni besleyecek en uygun araçlar klasiklerde yer alan fikirlerdir. "başka herhangi bir zamana ya da ulusa ait edebi eserlere kıyasla klasikler, gümüş tabaklarda en asil formda altın elmalar şeklinde sunulan en asil entelektüel ve ahlaki besinleri içerir." Klasik zamanların yaşamı ve fikirleri, öğrenciler tarafından tamamen alınmalı ve kendi fikirleri haline getirilmelidir. Eğitimde, üzerinde çalışılabilecek ve etkili değişimler yaratabilecek malzeme ve deneyime ihtiyaç vardır. Klasik edebiyatlarda, gençlik için davranışlarına temel olabilecek fikirleri ve eğitimcinin üzerinde çalışması için mümkün olan en iyi materyali bulmak mümkün olmaktadır. Öğretmenler, öğrencilerin bu temel fikirleri geliştirmelerine, artırmalarına ve değiştirmelerine yardımcı olmalıdır. Aynı zamanda kademeli olarak eğitim süreci boyunca günümüz yaşamı için etkili olmalarını da sağlamalıdırlar. Hegel'e göre "Antik dünyayı kendimiz için kazanmak zorundayız, sadece ona sahip olmak için değil, daha çok üzerinde çalışabileceğimiz bir şeye sahip olmak için." "Kendi içinde mükemmel bir şeyle bir başlangıç yapmalıyız"; ve eğer öyleyse, o zaman özellikle Yunanlıların ve daha sonra Romalıların edebiyatı tüm yüksek çalışmaların temeli olmalı ve kalmalıdır." Hegel için aklında olanın yaşam ve davranışta karşılığını buldukça değeri olduğu açıktır. Vurgulamak istediği yaşamın değeri olduğudur. Klasikler üzerinde etkili bir çalışmanın şunu ifade ettiğini ileri sürer: "kendimiz onlarla yaşamalıyız "(Yunanlılar ve Romalılar)," zevklerini, fikirlerini, geleneklerini paylaşın, hatta... hatalarını ve önyargılarını da sahiplenin ve anlayın."[37] Böylece o düşünceler gerçekte öğrencilerin kendi düşünceleri haline gelebilecek ve yaşamlarında gerçekliğini bulabilecektir.

Hegel klasikleri, üniversite eğitimi için önemli bir temel olarak gör-

---

[36] G.W.F. Hegel, *Hegel: The Letter*, çev. Clark Butler and Christiane Seiler (Bloomington: Indiana Universty Press, 1984), 172.

[37] Millicent, Mackenzie, M.A., *Hegel's Educational Theory and Practise*, 117.

mektedir. Elbette Felsefe, Hukuk, Teoloji ve Filoloji öğrencilerin üniversitede kendilerini adayacağı ana konulardır. Ama tüm bunlar için klasikler üzerine yapılan çalışmanın en iyi hammaddeyi sağladığına inanmaktadır. "Okulumuzun ruhu ve amacı, öğrencileri üniversiteye hazırlamaktır. Bu hazırlık, Yunan ve Roma klasiklerinin çalışmasına dayanan bir hazırlıktır. Bu, tüm kültürün dayandığı, içinden çıktığı ve kesintisiz bir bağlantıda kaldığı temeldir."..."bilinmeye değer her şeyin başlangıç ve temel kavramları okul müfredatının özel konusu olan klasiklerde bulunur."[38]

Zihnin beslenebileceği ve aynı zamanda uygulama malzemesi bulabileceği içerikler klasiklerde bulunmaktadır. Klasik edebiyatlar zaman içinde, erkekler ve kadınlar, şehirler ve ülkeler, komedi ve trajedi, umutlar ve korkularla dolu bir dünya açarlar. Klasikler çocuğu duyusal dünyadan çıkararak sadece hayal gücü ve düşüncede bilinen bir dünyaya götürür. Ve çocuk yaptığı bu seyahatten evine daha zenginleşmiş bir dünyayla döner. Düşünce gücünü geliştirmeyi sağlayan klasik dillerin dilbilgisi ve edebiyatının öğretimi de önemlidir. Klasik dillerin edinilmesinde dilbilgisi önemli bir rol oynamaktadır ve Hegel, ortaöğretim çağında bunun düşünce gücünü geliştirmedeki önemini vurgulamaktadır. Dil öğrenmenin mekanik unsurları ile dilbilgisi çalışması yakından bağlantılıdır. Değeri çok fazla fark edilmese de dil öğrenimi, mantıksal eğitimin başlangıcı olarak işlev görmektedir. Dilbilgisi, aklın özel ürünlerini ve tanımlarını içermekte ve aynı zamanda akla pratik beceri ve yeti kazandırmaktadır. Soyut gramer yapıları basit dil formları aracılığıyla öğretilmelidir.[39] Klasik edebiyatların etik yaşamın bazı önemli yönlerinin gelişmesini de destekleme işlevi vardır. Örnek alınacak erdem, kaçınılması gereken ahlaksızlığın somut örnekleri, klasiklerde basit ve açık bir şekilde ortaya konmakta ve farkında olmadan öğrencilerin yaşam ve davranış rehberleri haline gelmektedir. Klasikler, onları inceleyen insan zihninin, yaşamın güzelliğini, sevincini ve değerini gerçekten takdir etmesi için uyanmasını sağlamaktadır. Hayatın tam olabilmesi için, sadece gerçek ve iyinin değil, aynı zamanda güzelin ögelerini de içermesi gerekmektedir. İnsan, güzelliği takdir etmek ve günlük yaşamında gerçekleştirmek için eğitilmelidir. Hegel müziği ve diğer sanat türlerini çok sevmesine rağmen özellikle klasik edebiyatlarda bulunan güzellik dünyasına karşı daha çok ilgi duymuştur. Hegel çocukları doğru yaşta, dil ve edebiyattaki güzellikle tanıştırmanın önemine dikkat çekmektedir. Filozof sürekli olarak dil ve edebiyatı bir arada kullanmaktadır. Çünkü her biri diğerinin gerekli karşılığıdır. Edebiyatın ortaya çıktığı orijinal dil önemlidir. Hegel'e göre çeviriler bize yazarın fikirlerini, düşüncelerini verebilir, ancak gerçek canlı güzellik asla bu şekilde verilemez. Klasik edebiyatlarda düşüncenin güzelliği biçimin güzelliğine bağlıdır ve öğrenci-

[38] Millicent, Mackenzie, M.A., *Hegel's Educational Theory and Practise*, 118.

[39] Millicent,Mackenzie, M.A., *Hegel's Educational Theory and Practise*, 122.

ye her ikisini de takdir etmeyi öğretmek gerekmektedir. "İnanıyorum ki klasik yazarların eserlerini bilmeden yaşayanlar, güzelliği bilmeden yaşarlar."[40]

Hegel'in eğitimin insanı ahlaklı kılma sanatı olduğu söylemini daha önce de vurgulamıştık. Bu yönüyle ahlak, filozofun eğitim düşüncesinin önemli konularından biri olarak ele alınmaktadır.

Ahlak Eğitimi

Hegel için ahlak, tüm eğitim çabalarının amacıdır. Ahlakın kazanılması kişinin doğuştan gelen hakkına sahip olması demektir. Özgürlük aklın temel özelliğidir ve her insanda ruhla örtülü olan etik yaşam tek özgür yaşamdır.[41] Ahlaki karakter onun için, insanın iç yasasına uygun olarak kendini açan bir yapıdır. Bu açılım için hem eğitim hem de disiplin gereklidir.

Ahlaki düşüncesi, hukukun ve düzenin evrensel yaşamıyla özdeşleşen insan özgür insandır. Hegel'in ahlaki eğitim için etkili olduğunu düşündüğü araçlar şunlardır: ahlaki atmosfer, sanat ve bilim yoluyla dolaylı ahlaki eğitim ve doğrudan ahlaki eğitim. Filozof ahlaki atmosferin oluşturulması için özellikle erken yaşların önemine dikkat çekmektedir. Duyu algısının baskın olduğu aşamadaki çocuk, büyüklerini çok yakından izleyecektir. Büyükler hukukun ve otoritenin dışsallaşmış halidir. Çocuk doğal olarak ebeveynlerinin yaptıkları şeylerin doğru olduğunu düşünmekte ve onları buna göre taklit etmektedir. Günlük yaşamda onları çevreleyen iyi bir örnek, çocuklar için en iyi eğitimdir.[42] Büyüyen çocuğun bir ahlaki atmosferde yaşaması çok önemlidir. Böylece farkında olmadan etik yaşam çocuğa doğal gelecektir. Bu atmosfer örnekten daha fazlasını içerir, yöntem ve düzenin hayata sokulmasını ifade etmektedir. Bu nedenle, genellikle disiplin olarak adlandırılan şeyle yakından bağlantılıdır. Bu da çocuğun takdir edilen davranışlara karşı doğru tutumunu güvence altına almak anlamına gelmektedir. Ahlaki eğitim, okul eğitiminin gerekli koşuludur ve okul çağından önce ebeveynler tarafından yapılmalıdır. Böylece çocuk okula başladığında alışılmış iyi davranışlar sağlanmış olur.

Ahlaki yaşam, doğası gereği evrensel olmasına rağmen, bireysellik tarafından ifade edilmesiyle sınırlıdır. Her bir kişi, en azından bir dereceye kadar, yöneteceği yaşam türünü seçmeli ve belirlemelidir. Dolaylı ahlaki eğitim söz konusu olduğunda bu seçim, okul çalışmalarından ve okunulan kitaplardan büyük ölçüde etkilenmelidir. Doğrudan ahlaki eğitim söz konusu olduğundaysa yapılması gereken ahlaki, dini ve felsefi öğretimin birleşik olarak verilmesidir. Hegel tarafından detaylandırılan şema *Propadeu-*

[40] G.W.F. Hegel, *Hegel: The Letter,* 177.

[41] Millicent, Mackenzie, M.A., *Hegel's Educational Theory and Practise*, 128.

[42] Millicent, Mackenzie, M.A., *Hegel's Educational Theory and Practise*, 130.

tik (ortaöğretim müfredatının içeriği) olarak bilinir ve aynı zamanda uygun ahlaki eğitimi sunmanın ve dini meseleler üzerinde doğru düşünmeyi sağlamanın bir yolu olarak ortaya konmuştur. Filozofa göre felsefe ve din arasında bir engel yoktur. Her biri diğeri için gereklidir ve ahlak her ikisine de bağlıdır. Bunlar ayrı tutulması gereken iki dünya değildir. Aksine, bunlar mümkün olan en yakın birliktelikle bir arada tutulmalıdır. Manevi dünya düşünce yoluyla elde edilir ve hatta dini duygu, doğal insanın kör duygu özelliği değil, düşünce düzeyinde duygu olmalıdır. Dolaylı ve doğrudan ahlaki öğretimin değeri, ortaöğretim çağında, iyi davranış alışkanlıkları belirlendiğinde ve böylece akıl serbest bırakıldığında, çocuk daha yüksek fikirleri almayı ve bunları nasıl düşünmeyi öğrenebildiğinde ortaya çıkmaktadır.[43]

Kadınların Eğitimi

Hegel *Hukuk Felsefesi*'nde kadınların eğitimli olabileceğini ancak evrenseli isteyen yüksek bilimler, felsefe ve sanatlar için uygun olmadıklarını söylemektedir.[44] Kadınların güzel düşünceleri, incelikleri ve beğenileri olabilse de idealleri olamaz. Erkek ve kadın arasındaki ayrım hayvan ve bitki arasındaki ayrım gibi türseldir. Hayvan ile erkeğin karakteri, bitki ile kadının karakteri arasında bir vardır. Kadın daha duygusal ve dingindir. Kadınların eğitimi düşünsel kazanımdan ziyade deneyim yoluyla elde edilirken, erkeklerin eğitimi düşüncelerin kazanılmasıdır. Ve bu, birçok uygulama gerektiren çabaların sonucunda kazanılmaktadır. Kadınlar hükümetin başında bulunduklarında devlet tehlikede demektir. Çünkü evrensel istemlere değil olumsal eğilim ve görüşlere göre hareket ederler. Devlet, sevgiyle ilgili hiçbir şey bilmediğinden devletin alanı, yalnızca hukuk alanıdır. Bu nedenle kadınların devletin hizmetine katılımından endişe duymaktadır.

Şunu söylemek mümkündür ki Hegel'in bütün bir eğitim sürecinde düşündüğü insansallaşma ve tinin kendini bulması ve özgür olması erkekler için ortaya konmuş düşüncelerdir. Hegel, kadınların eğitimiyle ilgili çok az şey söylemektedir. Çünkü onun döneminde kadınlar için düzenli bir eğitim söz konusu değildir.

Sonuç

Hegel felsefesinin eğitimle ilişkili olarak ele aldığı en temel kavram *Bildung* kavramıdır. Bu kavram "eğitim" anlamında kullanıldığı gibi geniş anlamıyla "formasyon, gelişme ve kültür" anlamında da kullanılmaktadır. *Bildung*, Tinin sosyal ve tarihsel süreçteki diyalektik gelişimini ifade etmektedir. Bu anlamda Hegel'in eğitim düşüncesi evrimci ve idealist bir

[43] Millicent, Mackenzie, M.A., *Hegel's Educational Theory and Practise*, 132-133.

[44] G.W.F. Hegel, *Tüze Felsefesi ya da Doğal Hak ve Politik Bilim*, 206.

bakışla anlaşılabilmektedir.

Hegel'in eğitim düşüncesi onun insan anlayışıyla ilişkili olarak kavranabilmektedir. Efendi köle mücadelesi içinde köle, emeğiyle kendisini dönüştürebileceğini, değiştirebileceğini, oluşturabileceğini ve özgürleşebileceğini fark ederek insan olmaya başlamaktadır. Öncesinde özgür bir insan ve bağımsız bir özbilinç değildir. Ancak emek yani *Bildung* yoluyla özgür bir insan olabilmektedir. İnsanlaşmak ve özgür bir birey haline gelmek için uzun bir *Bildung* sürecinden geçmek gerekmektedir. Bu da insanlığın eğitimini gündeme getirmektedir. Bu yönüyle eğitim Hegel felsefesinde merkezi bir öneme sahiptir. Hegel'in insanın özgürleşmesini sağlayan eğitiminin nasıl olması gerektiği sorusuna ise öğretmenlik yıllarında gerçekleştirdiği çalışmaları ve uygulamalarından ulaşılabilmektedir.

Bildung toplumsal hayatın talepleriyle uyumlu bir eğitimi ifade etmektedir. Eğitim, his ve sezgilerin üzerine çıkmayı sağlayarak rasyonel olarak savunulabilecek kavramsal terimlerle düşünmeyi öğretmelidir. Hegel'de eğitimin temel amacı, insanları rasyonel bir toplumun rasyonel vatandaşları haline getirmektir.

Özgür bir insan olabilmenin olanağı olarak *Bildung* ya da eğitim düşüncesi günümüz için de çok önemlidir. Çünkü insan eğitim aracılığıyla kendisini dönüştürebileceğini fark ettiği andan itibaren insan olmaya başlamaktadır. Ayrıca Hegel'in eğitim uygulamalarından hareketle ortaya koyduğu eğitim görüşleri günümüzde uygulama alanı bulabilecek eğitim fikirleriyle dolu bir kılavuz niteliğindedir.

Kaynakça

Allen, Jack. "Hegel: His Philosophy and Its Educational Implications", *Peabody Journal of Education*, Vol. 24, No. 3 (1946):151-158.

Beiser, Frederick. Hegel. Çev.: Seçim Bayazıt. İstanbul: Alfa Yay.,2019.

Hausmann, Gottfried von. "Genç Hegel'de Eğitim Düşüncesi", Çev.: Nusret Hızır, *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Dergisi*, Cilt 15, Sayı 1-3 (1957): 201-207.

Hegel G. W. F. *The Letters*. Çev.: Clark Butler ve Christiane Seiler. Bloomington: Indina University Press, 1984.

Hegel, G.W.F., *Seçme Parçalar*. Çev.: Hüseyin Demirhan, Ankara: Onur Yay 2011.

Hegel, G.W.F., *Tarihte Akıl*. Çev.: Önay Sözer. İstanbul: KabalcıYay, 2011.

Hegel, G.W.F., *Tüze Felsefesi ya da Doğal Hak ve Politik Bilim*. Çev.: Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yay., 2013.

Hegel, G.W.F., *Felsefi Propedeutik*. Çev.: Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea Yay., 2014.

Hegel, G.W.F., *Tinin Görüngübilimi*. Çev.: A. Yardımlı. İstanbul: İdea Yayınları,2015.

Hegel, G.W.F., *Tarih Felsefesi*. Çev.: Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea Yay, 2016.

Hegel, G.W.F., *Din Felsefesi Dersleri*. Çev.: Doğan Naci Kadıoğlu. İstanbul: Pinhan Yay., 2018.

Kojeve, Alexandre. *Hegel Felsefesine Giriş*. Çev.: S. Hilav, İstanbul: Yapı Kredi Yay., 2000.

Mackenzie, Millicent, M.A., *Hegel's Educational Theory and Practise*. Bloomsbury: Swan Sonnenschein Company,1909.

Mendelssohn, Moses. "Aydınlanma Nedir? Sorusu üzerine". Çev.: Ali Irgat, *Toplumbilim*,

Sayı:11 (2000): 13-15.
Soll, Ivan. "Hegel as a Philosopher of Education". *Educational Theory*, Volume22, Issue1, January (1972): 26-33.
Soykan, Ömer Naci. Schelling: Yaşamı Felsefesi Yapıtları. İstanbul, MVT Yay., 2006.
Welsch, Wolfgang. "Saltık İdealizm mi? Evrimci Düşünce mi?". *Monokl*, Sayı:4-5, (2008): 22-65.
Wood, Allen W., "Hegel on Education," *Philosophy as Education*. Ed.: Amélie O.Rorty, London: Routledge, 1998.
Zovko, Jure. "Hegel's concept of education from the point of view of his idea of 'second nature'". *Educational Philosophy and Theory*, v50 n6-7 (2018): 652-661.

*Arkhe-logos*tan...

Arkhe-logos temelde tüm felsefe geleneklerine ve bu geleneklerde yazılmış felsefe yazılarına açıktır. Dergi felsefenin tarihsel gelişiminin, felsefe yöntemlerinin ve sorunlarının sistematik analizini amaçlar. Bu kapsamda, tüm felsefi eğilimlerden gelen yaratıcı ve incelikli okumalara açıktır.

Dergi aynı zamanda Aristoteles başta olmak üzere Antik filozoflara ve Antik felsefenin bütününe dair bir çalışma alanı oluşturmayı amaçlamaktadır. Kıta Avrupası'nın ve Amerika'nın felsefe geleneklerinin de zenginliklerini göz önünde bulunduran *Arkhe-logos* dergisi, Antik Yunan felsefesi ve edebiyatının felsefi yorumlarını içeren yazıları kabul etmektedir. Yukarıda belirtilen geniş felsefi yelpazeye karşın, dergi antik felsefe geleneklerinin feminist yorumlarına ve feminist felsefeye özel önem ve ilgi atfetmeyi amaçlamaktadır.

Dergideki yazılar Türkçe ya da İngilizce dillerinden birinde yazılabilir. *Arkhe-logos* hakemli bir dergidir ve yılda iki kez yayınlanır. Yazılar gerekli görülen uzunluklarda hazırlanabilir.

From *Arkhe-logos*...

Arkhe-logos is open to philosophical papers from all philosophical traditions in principle. The journal intends the systematic study of philosophy with regard to its historical development, methods and problems. Creative and rigorous independent readings from all philosophical traditions are welcome.

The journal also aims to provide a site for diverse scholarship on Ancient Philosophy with a particular emphasis on Aristotle. Respecting the richness of European and American philosophical traditions, *Arkhe-logos* supports all kinds of philosophical interpretations of Ancient Greek philosophical and literary studies. Despite the wide philosophical spectrum mentioned above, the journal wishes to pay a special attention to the feminist interpretation of ancient philosophy as well as feminist philosophy.

Papers may be in Turkish or English. ***Arkhe-logos*** is a refereed journal and published bi-annually. The articles may be of substantial length.

Arkhe-logos Dergisi Yayın İlkeleri

1. Arkhe-logos, temelde bir felsefe dergisidir. Ancak, felsefi çerçevede yazılmış olmak koşuluyla insani bilimler ve sosyal bilimlerin diğer alanlarındaki yazılara da açıktır. Bu makalelerin seçim sürecinde karar yayın kuruluna aittir.

2. Arkhe-logos dergisi hakemli bir dergidir ve yılda iki kez yayınlanır. (Bahar ve Güz sayıları)

3. Dergide, makalelerin seçiminde kör hakemlik sistemi uygulanır.

4. Dergiye gönderilecek makalelerin felsefeye ve yazıldıkları alana özgün katkılar sunması beklenir.

5. Dergiye gönderilecek yazıların içeriğinden yazarlar sorumludur.

6. Yazara ait çalışmanın bulunduğu dergiden yazarın kendisine iki adet dergi telif ücreti karşılığı olarak gönderilir.

Yazarlar İçin Yayın Kuralları

1. Dergiye gönderilecek makaleler herhangi bir yerde ne bütün ne de parça halinde yayınlanmamış olmamak koşuluyla yayınlanması için kabul edilebilir. Bununla birlikte; yayın danışma kurulu gerekli gördüğü takdirde, daha önce yayınlanmış yazılara da yer verebilir. Makaleler Türkçe ya da İngilizce dillerinden birinde yazılabilir.

2. Gönderilecek makalelerde sayfa sınırlaması yoktur. Ayrıca; kısa ve uzun kitap tanıtım yazılarının yanısıra çevirilere yer verme de yayın danışma kurulunun yetkisindedir. Makaleler, A4 formatında, tek satır aralığıyla Times New Roman karakteri ve 12 punto ile yazılmalıdır. Sayfa düzenindeki boşluklar soldan, sağdan, alttan ve üstten 2.5 cm olacak şekilde düzenlenmelidir. Makaleler, Microsoft Word 2007 formatında teslim edilmelidir.

3. Gönderilen makalelerin ilk sayfasında makalenin başlığı, yazarın adı ve soyadı, ve yazar adının altında 200 kelimeyi aşmayan bir özet bulunmalıdır (Türkçe- İngilizce). Özetle birlikte minimum yedi, maksimum on anahtar sözcük belirtilmelidir (Türkçe-İngilizce). Özete verilecek dipnotta yazara ait kısa bir biyografi ve e-mail adresi (yazışma adresi dahil) sunulmalıdır.

4. Makalelerdeki alıntılar ve referanslar ***The Chicago Manual of Style, 16th Edition*** **(Chicago and London: The University of Chicago Press,** 2010)'da belirtilen kurallarla uyumluluk içerisinde olmak zorundadır.

5. Makaleler, **arkhelogos16@gmail.com** adresine gönderilmelidir.

Alıntılama ve Kaynak Gösterme Formatı

Arkhe-logos dergisi alıntılama ve kaynak gösterme sistemi olarak Chicago Manual of Style, 16th ed. kullanmaktadır. Aşağıda bu alıntılama sistemiyle ilgili temel bilgiler bulunmaktadır. Ayrıntılı bilgi ve burada belirtilmeyen kurallar için lütfen

https://www.chicagomanualofstyle.org/home.html ve *The Chicago Manual of Style, 16th edition'a* ulaşınız.

A. Tek yazarlı kitap (Chicago section 14.18):

A.1. Sonnot/ Dipnot:

Arda Denkel, *Object and Property* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), 195.

A.2. Kısa not (sonnot/ dipnot):

Denkel, Object and Property, 195.

A.3. Kaynakça:

Denkel, Arda. *Object and Property* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

B. İki yazarlı kitap (Chicago section 14.18):

B.1. Sonnot/ Dipnot:

Robert Prior and Thomas Wilson, *The First World War*, 3rd ed. (London: Cassel, 2003), 10.

B.2. Kısa not (sonnot/ dipnot):

Prior and Wilson, *First World War*, 10.

B.3. Kaynakça:

Prior, Robert and Thomas Wilson. *The First World War*. 3rd ed. London: Cassel, 2003.

C. Üç yazarlı kitap (Chicago section 14.18):

C.1. Sonnot/ Dipnot:

Alison E. Buchanan, John Smith, and Heather Davis, *Deciding for Others: The Ethics of Surrogate Decision Making* (Berkeley: University of California Press, 2003), 55-56.

C.2. Kısa not (sonnot/ dipnot):

Buchanan, Smith, and Davis, *Deciding for Others*, 55-56.

C.3. Kaynakça:

Buchanan, Alison E., John Smith, and Heather Davis. *Deciding for Others: The Ethics of Surrogate Decision Making*. Berkeley: University of California Press, 2003.

D. Editörlü kitap (Chicago section 14.87):

D.1. Sonnot/ Dipnot:

Christopher Shields, Rebecca Copenhaver eds., *History of the Philosophy of Mind, vol.1* (Oxford: Routledge, 2018), 154.

D.2. Kısa not (sonnot/ dipnot):

Shields and Copenhaver eds., *Philosophy of Mind,* 154.

D.3. Kaynakça:

Christopher Shields, Rebecca Copenhaver eds., *History of the Philosophy of Mind, vol.1* Oxford: Routledge, 2018.

E. Koleksiyon, Antoloji ya da Editörlü Kitaplar

E.1. Sonnot/ Dipnot:

David Owen, "Hume and the Mechanics of Mind: Impressions, Ideas and Association" *The Cambridge Companion to Hume*, eds. David Fate Norton and Jacqueline Taylor. (Cambridge: Cambridge University Press, 2009), 71.

E.2. Kısa not (sonnot/ dipnot):

Owen, "Hume and the Mechanics of Mind," 71.

E.3. Kaynakça:

David Owen, "Hume and the Mechanics of Mind: Impressions, Ideas and Association." *The Cambridge Companion to Hume*, eds. David Fate Norton and Jacqueline Taylor. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

F. Çeviri

F.1. Sonnot/ Dipnot:

The Atomists: Leucippus and Democritus, trans. C.C.W. Taylor. (Toronto and London: University of Toronto Press, 1999), 121.

F.2. Kısa not (sonnot/ dipnot):

Leucippus and Democritus, 121.

F.3. Kaynakça:

The Atomists: Leucippus and Democritus, trans. C.C.W. Taylor. Toronto and London: University of Toronto Press, 1999.

G. Ansiklopedi ve sözlük maddeleri (Chicago section 14.247):

G.1. Sonnot/ Dipnot:

The New Encyclopedia Britannica, 15th ed., s.v. "China." The Canadian Oxford Dictionary, 2nd ed., s.v. "misdemeanour." Encyclopedia Brittanica, 15th ed., s.v.v. "rocket fuel" "rocket science"

Kabul görmüş başvuru kitaplarının, belli başlı sözlüklerin ve ansiklopedilerin biyografide belirtilmesine ihtiyaç bulunmamaktadır. Sadece notlarda belirtilmektedir.

H. Akademik Dergi

H.1.Sonnot/ Dipnot:

Christopher Shields, "Hylomorphic Offices," *Ancient Philosophy Today: DIALOGOI* 1, no.2 (2019): 217.

H.2.Kısa not (sonnot/ dipnot):

Shields, "Hylomorphic Offices," 217.

H.3. Kaynakça:

Christopher Shields, "Hylomorphic Offices," *Ancient Philosophy Today: DIALOGOI* 1, no.2 (2019): 215-236.

İ. İnternet Dergisi Yazısı (Chicago section 14.170-14.198)

I.1 Sonnot/ Dipnot:

Alison Flood, "The Clockwork Condition: lost sequel to A Clockwork Orange discovered," *The Guardian: International Edition,* April 25, 2019, www.theguardian.com.

I.2.Kısa not (sonnot/ dipnot):

Flood, "The Clockwork Condition".

I.3. Kaynakça:

Alison Flood. "The Clockwork Condition: lost sequel to A Clockwork Orange discovered." *The Guardian: International Edition,* April 25, 2019, www.theguardian.com.

J.Dijital görüntüler

J.1. Sonnot/ Dipnot:

Jean-Léon Gérome, "Diogenes The Cynic," photograph accessed September 14, 2018, https://art.thewalters.org/detail/31957/diogenes/.

J.2. Kısa not (sonnot/ dipnot):

Gérome, Diogenes The Cynic".

J.3. Kaynakça:

Jean-Léon Gérome, "Diogenes The Cynic," photograph accessed September 14, 2018, https://art.thewalters.org/detail/31957/diogenes/.

Principles of Publication for *Arkhe-logos*

1. *Arkhe-logos*, in principle, is a journal of philosophy. However, it is open to all kinds of topics from the humanities and social sciences on the condition that these topics are presented in a philosophical framework. The editorial board is responsible in the process of selection.

2. *Arkhe-logos* is a refereed and bi-annually published journal. (Spring and Autumn issues)

3. Articles sent to *Arkhe-logos* are blind-reviewed.

4. The articles are expected to serve in the capacity of original contributions to philosophy and their chosen field(s).

5. Authors are responsible for the content of their articles.

6. Two copies of the issue in which the article is published are sent to authors for copyright.

Submission Guidelines for Contributors

1. Articles are accepted for publication on the condition that they are not submitted for publication elsewhere and not previously published either in whole or in part. However, the editorial board reserves the right to consider the re-publication of a previously published material where needed. Articles may be submitted either in Turkish or in English.

2. Submissions of both substantial full-length bodies of work and shorter manuscripts are encouraged. Review articles, book reviews and translations will also be considered for publication at the discretion of the editors. They must be typed in A4 format and the text must be single-spaced, written in Times New Roman and in 12 font. Margins must be 2.5 cm both on the right and the left sides and on the top and the bottom. Documents must be submitted in Microsoft Word 2007 format.

3. The first page of submitted articles should include the title of the paper, the name of the author and an abstract (In Turkish and in English) which should not exceed 200 words. Keywords should be provided with the abstract with a minimum of 7 and maximum of 10 words (Turkish-English). A short biography and contact e-mail (a correspondence adress) should be indicated in a footnote.

4. The referencing system of the articles must comply with the rules indicated in *The Chicago Manual of Style, 16th Edition* (Chicago and London: The University of Chicago Press, 2010).

5. All articles must be sent as an e-mail to **arkhelogos16@gmail.com**

Referencing Style

Arkhe-logos uses Chicago Manual of Style, 16th ed. for citations. Please find below information related to the referencing style. For further queries please visit https://www.chicagomanualofstyle.org/home.html or refer to the hardcopy of *The Chicago Manual of Style, 16th edition*.

A. Book, Single Author (Chicago section 14.18):

A.1. Endnote/Footnote:

Arda Denkel, *Object and Property* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), 195.

A.2.Short note:

Denkel, *Object and Property*, 195.

A.3. Bibliography:

Arda Denkel, *Object and Property.* Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

B. Book, Two authors (Chicago section 14.18):

B.1. Endnote/Footnote:

Robert Prior and Thomas Wilson, *The First World War*, 3rd ed. (London: Cassel, 2003), 10. Short Note:

B.2. Short note:

Prior and Wilson, *First World War*, 10.

B.3. Bibliography:

Prior, Robert and Thomas Wilson. *The First World War*. 3rd ed. London: Cassel, 2003.

C. Book with Three Authors (Chicago section 14.18):

C.1. Endnote/Footnote:

Alison E. Buchanan, John Smith, and Heather Davis, *Deciding for Others: The Ethics of Surrogate Decision Making* (Berkeley: University of California Press, 2003), 55-56.

C.2. Short Note:

Buchanan, Smith, and Davis, *Deciding for Others*, 55-56.

C.3. Bibliography:

Buchanan, Alison E., John Smith, and Heather Davis. *Deciding for Others: The Ethics of Surrogate Decision Making*. Berkeley: University of California Press, 2003.

D. Book with an Editor (Chicago section 14.87):

D.1. Endnote/Footnote:

Christopher Shields, Rebecca Copenhaver eds., *History of the Philosophy of Mind, vol.1* (Oxford: Routledge, 2018), 154.

D.2.Short Note:

Shields and Copenhaver, eds., *Philosophy of Mind*, 154.

D.3. Bibliography:

Christopher Shields, Rebecca Copenhaver eds., *History of the Philosophy of Mind, vol.1* Oxford: Routledge, 2018.

E. Work in a Collection, Anthology, or Edited Books

E.1. Endnote/Footnote:

David Owen, "Hume and the Mechanics of Mind: Impressions, Ideas and Association" *The Cambridge Companion to Hume*, eds. David Fate Norton and Jacqueline Taylor. (Cambridge: Cambridge University Press, 2009), 71.

E.2. Short Note:

David Owen, "Hume and the Mechanics of Mind," 71.

E.3. Bibliography:

David Owen, "Hume and the Mechanics of Mind: Impressions, Ideas and Association." *The Cambridge Companion to Hume*, eds. David Fate Norton and Jacqueline Taylor. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

F. Translation

F.1. Endnote/Footnote:

The Atomists: Leucippus and Democritus, trans. C.C.W. Taylor. (Toronto and London: University of Toronto Press, 1999), 121.

F.2. Short Note:

Leucippus and Democritus, 121.

F.3 Bibliography:

The Atomists: Leucippus and Democritus, trans. C.C.W. Taylor. Toronto and London: University of Toronto Press, 1999.

G. Encyclopedia and dictionary entries (Chicago section 14.247):

G.1. Endnote/Footnote:

The New Encyclopedia Britannica, 15th ed., s.v. "China." *The Canadian Oxford Dictionary*, 2nd ed., s.v. "misdemeanour." Encyclopedia Brittanica, 15th ed., s.v.v. "rocket fuel" "rocket science"

Well-known reference books, such as major dictionaries and encyclopaedias, are normally cited in notes only, rather than in bibliographies

H. Scholarly Journal

H.1. Endnote/Footnote:

Christopher Shields, "Hylomorphic Offices," *Ancient Philosophy Today: DIALOGOI* 1, no.2 (2019): 217.

H.2. Short Note:

Shields, "Hylomorphic Offices," 217.

H.3. Bibliography:

Christopher Shields, "Hylomorphic Offices," *Ancient Philosophy Today: DIALOGOI* 1, no.2 (2019): 215-236.

H. Article, Online Journal (Chicago section 14.170-14.198)

I.1. Endnote/Footnote:

Alison Flood, "The Clockwork Condition: lost sequel to A Clockwork Orange discovered," *The Guardian: International Edition,* April 25, 2019, www.theguardian.com.

I.2. Short Note:

Flood, "The Clockwork Condition".

I.3. Bibliography:

Alison Flood. "The Clockwork Condition: lost sequel to A Clockwork Orange discovered." *The Guardian: International Edition,* April 25, 2019, www.theguardian.com.

l. Online image

J.1. Endnote/Footnote:

Jean-Léon Gérome, "Diogenes The Cynic," photograph accessed September 14, 2018, https://art.thewalters.org/detail/31957/diogenes/.

J.2. Short Note:

Gérome, "Diogenes The Cynic."

J.3. Bibliography:

Jean-Léon Gérome. "Diogenes The Cynic," photograph accessed September 14, 2018, https://art.thewalters.org/detail/31957/diogenes/.

Arkhe-logos, Güz 2020, "Hegel Özel Sayısı" Çağrı Metni

Arkhe-logos Felsefe Dergisi'nin 2020 Güz Sayısı, G.W.F. Hegel'in (1770-1831) 250. doğum yılı ve *Hukuk Felsefesi'nin İlkeleri* (*Grundlinien der Philosophie des Rechts*, 1820) eserinin yayımlanmasının 200. yılı olması sebebiyle "Hegel Özel Sayısı" olarak belirlenmiştir. Uluslararası hakemli bir dergi olan Arkhe-logos temelde tüm felsefe geleneklerine ve bu geleneklerde yazılmış felsefe yazılarına açık olmakla birlikte başta Aristoteles olmak üzere Antik filozoflara ve Antik felsefenin bütününe dair bir çalışma alanı oluşturmayı amaçlamaktadır. Bu sebeple "Hegel Özel Sayısı", öncelikle Hegel'in geç Antikçağ ve Batı felsefesi dışındaki antik dünya felsefeleri de dahil olmak üzere Antik felsefeyle ilişkisini temele alan yazıları bir araya getirmeyi hedeflemektedir. Bu sebeple bu sayıya gönderilecek metinler, Hegel'in Antik felsefeyi nasıl ele aldığını ya da Antik felsefenin Hegel'in felsefesi üzerindeki etkisini (Hegel'in *Felsefe Tarihi Üzerine Dersler* ve diğer tüm eserleri dahil olmak üzere) tarihsel ya da sistematik bakış açısıyla ele alabileceği gibi Hegel'in Antik felsefeyle ilişkisine dair çağdaş ve süregelen tartışmaları da konu edinebilirler.

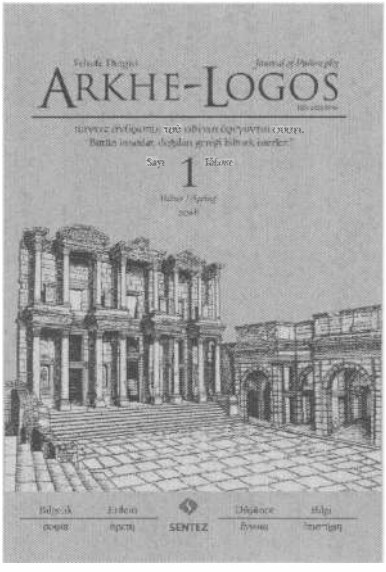
Bu sayıda, ayrıca yayımlanmasının 200. yılı olması sebebiyle Hegel'in *Hukuk Felsefesi'nin İlkeleri*'ne ilişkin özgün makalelere de yer verilecektir. Hegel *Hukuk Felsefesi'nin İlkeleri'ne* Giriş'de felsefi hukuk bilimini detaylıca incelemeye geçmeden önce üç temel kavramdan bahseder. Bu kavramlar irade **(Wille)**, özgürlük **(Freiheit)** ve hukuktur **(Rechts)**. Hegel'e göre felsefi hukuk biliminin konusu hukuk ideası, yani hukuk kavramı ve onun edimselleşmesidir (§1). Bu hukuk kavramının zeminine gelince, o tinsel bir zemindir **(das Geistige)** ve onun kesin konumu ile çıkış noktası iradedir **(Wille)**. İrade ise özgürdür **(frei)**, öyle ki tam da özgürlük **(freiheit)** onun tözü **(Substanz)** ile kaderini/belirlenimini **(Bestimmung)** oluşturur ve hukuk sistemi edimselleşmiş özgürlüğün diyarıdır. Bir başka deyişle hukuk sistemi kendi içerisinden ikinci bir doğa olarak doğan tinin dünyadısır **(die Welt des Geistes)**. Böylece özgür irade, özgürlüğü edimsel kılmak adına tinin kendisini bir hukuk sisteminde nesnelleştirmesi anlamında hukuğun zemini ve kaynağını oluşturur (§4).

Dolayısıyla Hegel'in *Hukuk Felsefesi* için olduğu kadar günümüz dünyası için de önemini devam ettiren irade, özgürlük ve hukuk gibi kavramlar temelinde *Hukuk Felsefesi*'ni tarihsel ve sistematik bir bakış açısıyla ele alan makaleleri ve bunun yanı sıra *Hukuk Felsefesi*'nin günümüz sosyal ve politik felsefesiyle ilişkisini kuran çalışmaları bekliyoruz.

2020 Güz "Hegel Özel Sayısı"na yazıların gönderilmesi için son tarih 1 Haziran 2020'dir.

Bu dergide yayınlanmak üzere gönderilen yazıların http://arkhe-logos.com/ adresinde belirtilen Arkhe-logos yazım kurallarına uygun bir biçimde düzenlenmesi rica olunur.

SAYI EDİTÖRÜ: İ. BERK ÖZCANGİLLER (berkozcangiller@gmail.com)



Personal Identity and Persistence over Time: An Aristotelian Interpretation
SERAP ELDERE KELEŞ

Aristoteles'in Ruh (Psuche) Tanımları
J. L. ACKRIIL
Çev. AYLİN ÇANKAYA

"Nous Poietikos" (Intellectus Agens) Kavramı
SAFFET BABÜR

Aristoteles'in Kinetik- Olmayan Mutluluk (Eudaimonia) Anlayışı Üzerine
H. NUR ERKIZAN

Aristotelesçi Trajedinin Psikolojisi
AMÉLİE OKSENBERG RORTY
Çev. FIRAT ÜNAL

Katharsis
JONATHAN LEAR
Çev. ESRA ÇAĞRI MUTLU

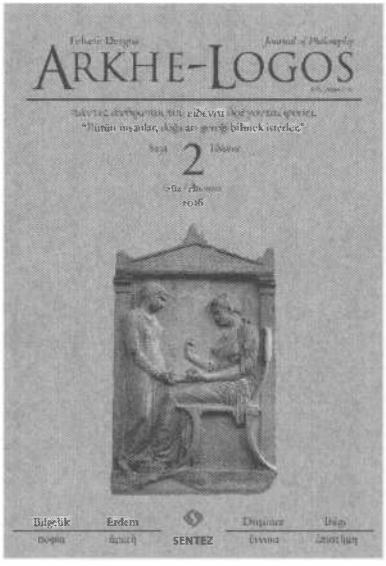
Geometrik Nesneler Üzerine: Aristoteles
I. MUELLER
Çev. A. DİNÇER ÇEVİK

Herakleitos ve Şiir
MUSTAFA GÜNAY

Aquinas'ın De Regno'sunda 'Tiran' ve 'Tiranlık' Anlayış
C. CENGİZ ÇEVİK

Duygularla Bilme: Ulus Baker'in İmajlar Felsefesi ve Görsel Demontaj
VOLKAN YÜCEL

Adam Smith's Common Sense Epistemology in The Context of Cartesian Scepticism and Humean Agnosticism
DOĞAN GÖÇMEN



Presokratik Felsefede Düşünce Deneyleri
NICHOLAS RESCHER
Çev. MUSTAFA EFE ATEŞ

Marcus Manilius'un Eseri Astronomica'da Samanyolu'nun Nasıl Oluştuğuna Dair Farklı Görüşlere Bir Bakış
ALP EJDER KANTOĞLU

Türklerde Rasyonel Felsefenin Tarihi (Historia Rationalis Philosophiae Apud Turcas)
JOHANN PETER VON LUDEWIG
Çev. C. CENGİZ ÇEVİK

İnsan Bedeni Nedir?
ALASDAIR MACINTYRE
Çev. SERAP ELDERE KELEŞ

Aklın Duyguları: Varlığın İrrasyonel ve Rasyonel Bir Dansı Mümkün Müdür?
VOLKAN YÜCEL

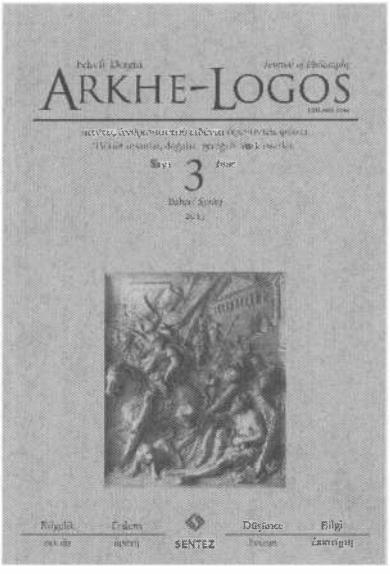
Siyaset Felsefesi Bağlamında Din-Siyaset İlişkisi
VELİ URHAN

Felsefesini Arayan Eğitim
MUSTAFA GÜNAY

Metaphor Itself: The Phenomenology of an Interrealm Referent
FIONA TOMKINSON

Feminist Epistemoloji ve Bilim Felsefesi (I)
ELIZABETH ANDERSON
Çev. EZGİ BURGAN - DEMET BOLAT

Felsefede Cogito ve Sanatta 'İmza' Örneklerinde Modern Öznenin Ortaya Çıkışı
HARUN REŞİT SOYA - MARTI ESİN ŞEMİN



Felsefe Olarak Retorik: Hümanist Gelenek-[Heidegger ile Retorik, Hümanizm, Mantık, Politika ve Şiir İlişkileri Üzerine]
ERNESTO GRASSI
Çev. SELİM ÇÖREKÇİ

Kinik Diogenes'in Toplumsal ve Politik Karşıtlığının Ana Hatları
C. CENGİZ ÇEVİK

Erdemli Bir Siyasetin Olanaklılığı Üzerine: Aristoteles ve Machiavelli'de Etik Siyaset İlişkisi
ELİF ÇETİNKIRAN BALCI

Yargı Gücünün Eleştirisi'ni Müjdeleyen Seçilmiş Kant-Reinhold Mektupları
Çev. GAMZE KESKİN

Yargı Gücünün Eleştirisi'nin İnşâ Süreci ve Arka Planı: Immanuel Kant – Karl Leonard Reinhold Mektuplaşması
GAMZE KESKİN

Feminist Epistemoloji ve Bilim Felsefesi (II.Kısım)
ELIZABETH ANDERSON
Çev. DEMET BOLAT-EZGİ BURGAN

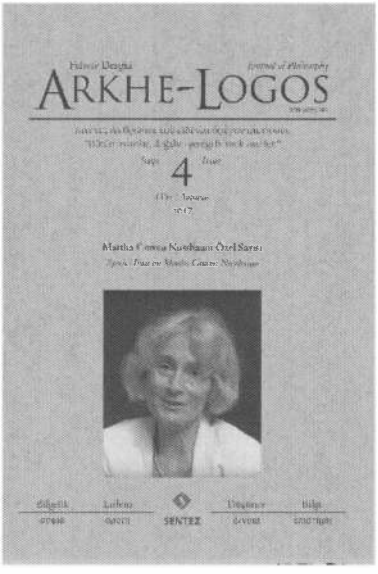
İçsel ve Dışsal Sebepler
BERNARD WILLIAMS Çev. AYKUT AYTIŞ

Felsefi Düşüncede Konsept Yaratıcılığının Yeni Fenomenolojik Alanı: Aura-Analitik
SEDAKAT ALİYEVA

Kartezyenizm: Tarihsel Arka Plan, Genel Görünüm ve İtirazlar
ULAŞ BAGER ALDEMİR

Teutoburg Geçidi Savaşı ve Bir Örnek Olarak Florusun Eserinden İlgili Bölüm ve Çevirisi
ALP EJDER KANTOĞLU

İbn-i Arabi'nin Felsefesi Üzerine: Tanrı, İnsan ve Bilgi
H.NUR ERKIZAN



Nussbaum'ın Felsefe Anlayışı Üzerine: "Felsefe İnsanlığa Hizmet Edebilir."
HATİCE NUR ERKIZAN

Çağdaş Aristotelesçi Düşüncede İnsan: Nussbaum'ın Özcü İnsan Anlayışı Üzerine Bir İnceleme
HATİCE NUR ERKIZAN

Phantasia ve Oreksis
MARTHA CRAVEN NUSSBAUM Çev. FIRAT ÜNAL

Martha C. Nussbaum'ın İnsani Gelişme ve Olanaklar Yaklaşımı
EBRU GÜVEN

İnsan Hakları Kavramını Nussbaum'un Yapabilirlikler Yaklaşımı ile Düşünmek
ELİF ÇELİK

Martha C. Nussbaum, Adalet ve Umut
SEBİLE BAŞOK DİŞ

İnsanlığın Hukuk Eğitiminde Geliştirilmesi
MARTHA C. NUSSBAUM
Çev. AYSİMA ÇALIŞAN - ERAY YAĞANAK

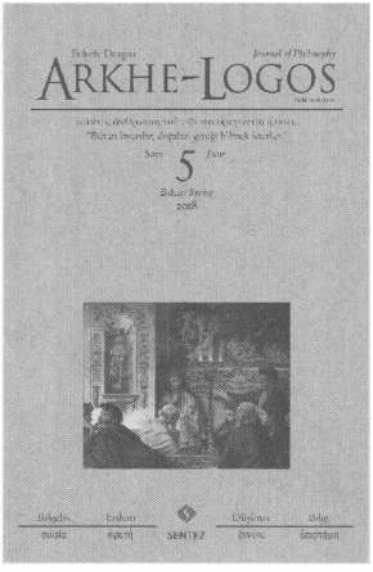
Martha C. Nussbaum'ın Olanaklar Yaklaşımının Aristotelesçi Kökenleri
EBRU GÜVEN

Aristoteles "Aristotelesçi Sosyal Bir Demokrat mıydı?"
RICHARD MULGAN Çev. AYLİN ÇANKAYA

Osmanlı-Türk Modernleşmesi
NEŞET TOKU

Zaman Üzerine Düşünceler: Salahaddin Halilov`un Görüşleri Bağlamında
KÖNÜL BÜNYADZADE

Husserl ve Fenomenolojisi: Bir Özet
HASANHAN TAYLAN ERKIPÇAK



Fransız "Aydınlar" Batı'yı Nasıl Parçaladılar? : Postmodernizm ve Etkileri
HELEN PLUCKROSE
Çev. AYSİMA ÇALIŞAN

"Mitostan Logosa" Tartışmalar-Yaklaşımlar"
ADNAN AKAN

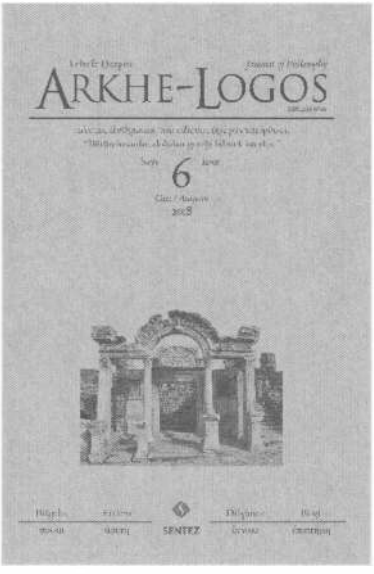
Platon Düşüncesinde Kurgu - Gerçeklik Bağlamında Şiir ve Felsefe
CEYHUN AKIN CENGİZ

"Biz Hiperboreanlar": Heidegger ve Nietzsche'de Platonizm ve Politika
ROBERT SINNERBRINK
Çev. SELİM ÇÖREKÇİ

Özgecil Gerekçelere Dayanan (Sözde) Yalan Söyleme Hakkı Üzerine
IMMANUEL KANT
Çev. AHMET EMRE DEMİRCİ

Kürtaj Tartışmasının Biyoetik ve Foucault'un Görüşleri Açısından Değerlendirilmesi
SEYDA KESİKOĞLU

Türkiye'de "Sanat" Diye Bir Şeyden Bahsedilebilir mi?
ALP EJDER KANTOĞLU



On the Possibility of the Capability Approach as a Political Philosophy
URSZULA LISOWSKA

İnsan Hakları, Adalet ve Eğitim Üzerine ya da İnsanileşme ve İnsandışılaştırma/İnsandışılaşma
HATİCE NUR ERKIZAN

Kamusal Alan .
YUSUF HATAY

Değerler Açısından İnsan Varoluşunu Anlamak
CELAL GÜRBÜZ

İyonya ve İyonyalı Filozoflar Üzerine
LEVENT ERKIZAN

Miletoslu Filozoflar.
PINAR ERDOĞAN

Kurak Çalının Düşü
SEVGİ OZAN

Duygu Felsefesi: Öfke
YUSUF HATAY

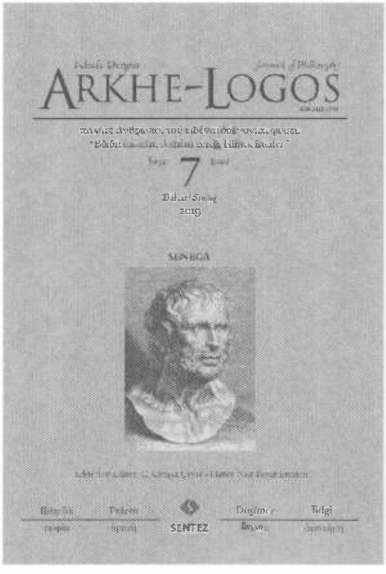
Nietzsche ve Heidegger'de Sanat ile Hakikat Arasındaki İlişki Üzerine
CAN BATUKAN

Cumhuriyet Döneminde İlk Kuşak Felsefeciler
MUSTAF GÜNAY -GÜLSUN DÜLGEROĞLU- SEVGİCAN AKÇA

ÇOCUKLAR İÇİN FELSEFE

Dünyada Çocuklar İçin Felsefe: Tarihçe ve Güncel Çalışmalar
ÖZGE ÖZDEMİR

Benjamin ve Flaneur Olarak Çocuk
SENEM KURTAR



Horatius- Cicero- Manilius
Çev. ALP EJDER KANTOĞLU

John Sellars ile Roma Stoacılığı ve Seneca Üzerine Kısa Bir Söyleşi
C. CENGİZ ÇEVİK

Seneca'dan Aforizmalar
Çev. EBRU DEMİRSULAR ODA

Seneca ya da Stoacı Bir Yaşam
ÇİĞDEM DÜRÜŞKEN

Stoacı Oikeiosis Öğretisi
AHMET FARUK ÇAĞLAR

Seneca'nın Doğa Araştırmaları'nda Kehanet, Kader ve Tanrı İlişkisi
C. CENGİZ ÇEVİK

Ahlâki Mektuplar'ın Edebî Koordinatları
HANDE KOÇAK CİMİTOĞLU

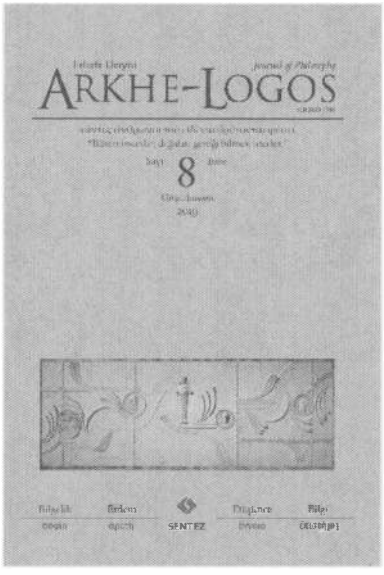
Seneca'nın De Ira Adlı Eserinde Öfke Çözümlemesi
İHSAN BERK ÖZCANGİLLER

Seneca'nın De Providentia Adlı Eserinde Bazı Ahlak Sorunları
MUSTAFA GÜNAY

Seneca'nın Platon'u
MELİKE MOLACI

Tanıtım Yazısı/Seneca: Medea
EMRE CEREN

Tanıtım Yazısı/Seneca: Doğa Araştırmaları
KUTSİ AYBARS ÇETİNALP



Kadın Felsefeciler Topluluğu ve Türkiye Kadın Felsefeciler Topluluğunun Tarihi Üzerine
HATİCE NUR BEYAZ ERKIZAN

Antik Felsefede Feminizm ve İdeoloji
CYNTHIA A. FREELAND
ÇEV. F. BETÜL TATLI

Aklın Cinsiyeti: Platon
BETÜL TATLI

Kamusal Alanda Felsefenin Sorunları ve Olanakları
MUSTAFA GÜNAY

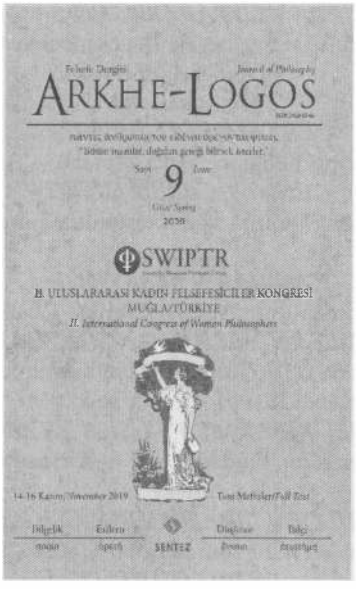
Spinoza Felsefesinin Stoacı Kökenleri
AHMET FARUK ÇAĞLAR

Teknik Sorusuna Dair Felsefi Bir Tayf
ULAŞ BAGER ALDEMİR

Iris Murdoch ve İyi Kavramı
ALİ TANER

Türkiye'de Aydınlanma Kavramı ve Aydınlanma Felsefesi
MUSTAFA GÜNAY

Uydurulmuş Diyarın Ayrı Kalmış Kardeşleri
SEVGİ OZAN



II. (Muğla/Türkiye) Uluslararası Kadın Felsefeciler Kongre Notları
HATİCE NUR BEYAZ ERKIZAN
Kadın Felsefeciler Topluluğu ve Türkiye Kadın Felsefeciler Topluluğunun Tarihi Üzerine
HATİCE NUR BEYAZ ERKIZAN
Türkiye'de Kadın Olarak Felsefe Yapmak Hakkında Bir Değerlendirme
GAMZE KESKİN
İonia Okulu Filozoflarını Yeniden Okumak
NİHAL PETEK BOYACI
Platon ve Aristoteles'te 'Doğaya Göre' (katà phûsin) ve 'Doğa Karşıtı' (para phûsin) .
MERVE ARLI ÖZEKES
Theaetetus: The Criteria of Knowledge
KARASENİA PAPALEXİOU
Felsefe Tarihi Öğreniminde Cinsiyetçi Literatür Oluşumu: Sürekliliği Devam Ettiren Akademisyenler Olarak Felsefe Tarihini Yeniden Ele Almak
CEMİLE BARIŞAN
Sokrates, Platon ve Aristoteles'in Kadın Söylemleri Üzerine Bir Değerlendirme
FATMA TUĞÇE AYPERİ ÖZDEMİR, EKİN KAYNAK ILTAR
BİLİM, CİNSİYET VE GÜNÜMÜZ
Is Science without Explanations Possible?
DİLEK YARGAN
Bilimsel Söylemdeki Cinsiyetçilik: Bilmenin Erkek-Merkezci Formları
SERENA NUR ERKIZAN
Exploring the Impact of Neuroscientific Research on Gender Theory
GİZEM CAMLICA
Çeyrek Yüzyıllık bir Felsefe Dalı: Kimya Felsefesi
H. ŞULE AYCAN Zihinsel Bir Gerçeklik Olarak Zaman
FEYZA CEYHAN COŞTU

Yapay Zekâ ve Bilinç İlişkisi: Yapay Bilinç

MEHTAP DOĞAN

Could an Artificial System Be Phenomenally Conscious?

TUĞBA YOLDAŞ

Demokrasinin

FATMA BETÜL TATLI

Feminity in Religions: A Comparative Analysis

CENNET CEREN ÇAVUŞ

İnsan Merkezcilikten Doğa Merkezciliğe: Toplumun Feminist İnşaası Üzerine Bir Tartışma

KAMURAN ELBEYOĞLU

Women Role Against Climate Change

ERDEN MİRAY YAZGAN YALKİN ANTONIOS KALOGERARAKİS

Kürtaj Hakkı Savunularında İki Argüman: Kendi Kendinin Sahibi Olma Hakkı Mı Kendi Kaderini Tayin Hakkı Mı?

SİBEL KİBAR, ELİF BÜŞRA YILMAZ

Queer Performativity as Paradox: Freedom and Resistance in Butler, Fanon, and Haraway

FULDEN İBRAHİMHAKKIOĞLU

Martha Nussbaum'un Uluslararası Feminizmi Bir Üçüncü Dünya Feminizmi Midir?

EBRU GÜVEN

Kant'ın Felsefi Antropolojisindeki Cinsiyet ve Irk Kavramı Üzerine Bir Tartışma

ÖZLEM DUVA

Right Action and Action Guidance in Virtue Ethics

NEVİM BORÇİN

Margaret Cavendish and the Performance of Political Obligation

KATHERINE GÖKTEPE

Nietzsche on the Question of the Other Persons(s)

BAŞAK KEKİ

Savaş Zamanı Hukuk Susar

AYSEL DEMİR

Jeremy Waldron: Nefret Söylemi ve Zarar İlişkisi

ZÜBEYDE KARADAĞ THORPE

Kant'ın Politika Düşüncesinde Eleştirinin Sınırları

NEFİSE BARAK

Kant, Felsefe ve Din

SENİYE TİLEV

Sanatın Sonu Versus Yükümlülüğü: Sanatın Sağaltım Gücü

AYŞE ÖZTÜRK

How Can David Hume, Adam Smith, and Sophie De Grouchy Illuminate the Paradox of Tragedy Through Their Account of Sympathy?

EYLÜL YÜCEL

Alain Badiou'da Hakikat Açılımları Olarak Sanat ve Aşk

ŞULE GECE

Aristoteles'te Arzu ve Hareket

FIRAT ÜNAL

Moira Gatens'ın "Biyolojik Cinsiyet/Toplumsal Cinsiyet Farkının Kritiği" Odağında Evrensel İnsan

MEHMET SARSMAZ