Copleston

FELSEFE TARİHİ

Hegel

idea

Copleston'un FELSEFE TARİHİ'nin özgün bölümlenişi

Cilt 1
Bölümler I ve II —— Yunanistan ve Roma

Cilt 2 Orta Çağ Felsefesi
Bölüm I —— Augustine'den Bonaventure'ye
Bölüm II —— Büyük Albert'ten Duns Scotus'a

Cilt 3 Geç Orta Çağ ve Rönesans Felsefesi
Bölüm I —— Ockham'dan Kurgul Gizemcilere
Bölüm II —— Platonizmin Yeniden-Dirilişinden Surez'e

Cilt 4 Çağdaş Felsefe
Descartes'tan Leibniz'e

Cilt 5 Çağdaş Felsefe —— İngiliz Felsefecileri
Bölüm I —— Hobbes'tan Paley'e
Bölüm II —— Berkeley'den Hume'a

Cilt 6 Çağdaş Felsefe
Bölüm I —— Fransız Aydınlanmasından Kant'a
Bölüm II —— Kant

Cilt 7 Çağdaş Felsefe
Bölüm I —— Fichte'den Hegel'e
Bölüm II —— Schopenhauer'den Nietzche'ye

Cilt 8 Çağdaş Felsefe —— Bentham'dan Russel'a
Bölüm I —— İngiliz Görgücüleri ve İngiltere'de İdealist Devim
Bölüm II —— Amerika'da İdealizm, Pragmatik Devim
İdealizme Başkaldırı

Cilt 9 Çağdaş Felsefe —— Maine de Biran'dan Sartre'a
Bölüm I —— Devrimden Henri Bergson'a
Bölüm II —— Bergson'dan Sartre'a

FELSEFE TARİHİ

CİLT VII
ÇAĞDAŞ FELSEFE
FICHTE'DEN NIETZCHE'YE

Bölüm 1c

Hegel

Frederick Copleston

Çeviren:
Aziz Yardımlı

İDEA • İSTANBUL

İdea Yayınevi, Mühürdar Cad. 46/4 Kadıköy — İstanbul

Copyright © 1995 Aziz Yardımlı
İngilizce'de
A History of Philosophy: Volume VII, Part I
Fichte to Hegel'de yayımlanmıştır
© 1946 The Newman Press
Felsefe Tarihi, Cilt VII, Çağdaş Felsefe, Bölüm 1c
Hegel olarak ilk yayım İDEA, 1985
ikinci basım 1989
üçüncü basım 1996

Tüm hakları saklıdır. Bu kitabın hiçbir bölümü yayımcının izni olmaksızın yeniden üretilemez

Baskı: *Gökhan Ofset*
Printed in Türkiye

ISBN 975 397 001 3

İçindekiler

Bölüm Bir

1. *Yaşam ve Yazılar 7*
2. *Erken Tanrıbilimsel Yazılar 10*
3. *Hegel'in Fichte ve Schelling ile İlişkileri 13*
4. *Saltığın Yaşamı ve Felsefenin Doğası 17*
5. *Bilincin Görüngübilimi 26*

Bölüm İki

1. *Hegel'in Mantığı 34*
2. *İdeanın ya da Kendinde Saltığın Varlıkbilimsel Konumu ve Doğaya Geçiş 39*
3. *Doğa Felsefesi 42*
4. *Tin olarak Saltık: Öznel Tin 45*
5. *Hak Kavramı 47*
6. *Ahlak 49*
7. *Aile ve Yurttaş Toplumu 52*
8. *Devlet 54*
9. *Hegel'in Politik Felsefe Düşüncesi 57*
10. *Savaşın İşlevi 59*
11. *Tarih Felsefesi 60*
12. *Hegel'in Tarih Felsefesi Üzerine Yorumlar 65*

Bölüm Üç

1. Saltık Tin Alanı 68
2. Sanat Felsefesi 71
3. Din felsefesi 75
4. Din ve Felsefe Arasındaki İlişki 79
5. Hegel'in Felsefe Tarihi Felsefesi 81
6. Hegel'in Etkisi ve Sağ Kanat ve Sol Kanat Hegelciler Arasında Bölünme 84

Kısa Bir Kaynakça 87
Sözlük 92
Dizin 94

Bölüm Bir

1. Yaşam ve Yazılar

GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL, Alman idealistlerinin en büyüğü ve batı felsefecilerinin en ünlülerinden biri, 27 Ağustos 1770'de Stuttgart'ta doğdu.[1] Babası bir devlet memuruydu. Stuttgart'daki okul yıllarında geleceğin felsefecisi özel bir yolda kendini göstermedi, ama ilkin bu dönemdedir ki Yunan dehasının çekiciliğini duydu ve özellikle Sofokles'in oyunlarından, hepsinden önce *Antigone*'den etkilendi.

1778'de Hegel Tübingen Üniversitesinde Protestan tanrıbilim vakfına öğrenci olarak kabul edildi ve burada Schelling ve Hölderlin ile arkadaşlık ilişkileri geliştirdi. Birlikte Rousseau'yu incelediler ve Fransız Devriminin idelleri için ortak bir coşkuyu paylaştılar. Ama okuldaki durumuna bakıldığında Hegel hiç de olağanüstü bir yetenek izlenimini vermiyordu. Ve 1793'de üniversiteden ayrıldığı zaman bitirme belgesi iyi karakterinden, tanrıbilim ve filolojideki orta karar bilgisi ile yetersiz felsefe kavrayışından söz ediyordu. Hegel'in düşünsel gelişimi, Schelling'in tersine, zamanından önce gelişmiş değildi: olgunlaşmak için daha uzun bir zamana gereksinimi vardı. Bununla birlikte, tablonun bir başka yanı daha vardır. Hegel daha şimdiden dikkatini felsefe ve tanrıbilim arasındaki ilişkiye çevirmeye başlamıştı, ama notlarını herhangi bir yolda dikkate değer görünmeyen ve kendilerine hiç kuşkusuz pek güven duymadığı hocalarına göstermedi.

Üniversiteden ayrıldıktan sonra Hegel yaşamını bir aile öğretmeni olarak sürdürdü,—ilkin İsviçre'de Berne'de (1793-6) ve daha sonra Frankfurt'da (1797-1800). Görünüşte olaysız geçmiş olsalar da, bu yıllar Hegel'in

[1]Bu Kant'ın mantık ve metafizik profesörlüğüne atanış yılıydı. Yine bu bu yıl Almanya'da Hölderlin'in ve İngiltere'de Bentham ve Wordsworth'ün doğum yıllarıdır.

felsefi gelişiminde önemli bir dönem oluşturacaklardı. O sıralar yazdığı denemeler ilk kez 1907'de Herman Nohl tarafından *Hegel'in Erken Tanrıbilimsel Yazıları* (*Hegels theologische Jugendschriften*) başlığı altında yayımlandılar. Bunların içeriklerine daha sonraki bölümde değineceğiz. Aslında eğer elimizde salt bu denemeler olmuş olsaydı, daha sonra geliştirmiş olduğu felsefi dizgeye ilişkin hiç bir şey düşünmezdik, ve bir felsefe tarihinde Hegel'e yer ayırmak için ciddi bir neden bulunmazdı. Bu anlamda denemeler pek önemli değildir. Ama Hegel'in erken yazılarına gelişmiş dizgesinin bilgisi ışığında dönüp baktığımız zaman, sorunsallarında belli bir sürekliliği bulup çıkarabilir ve dizgesine nasıl vardığını ve yol gösterici düşüncesinin ne olduğunu daha iyi anlayabiliriz. Gördüğümüz gibi erken yazılar 'tanrıbilimsel' olarak nitelendirilmişlerdir. Ve hiç kuşkusuz Hegel bir tanrıbilimci değil ama bir felsefeci olmuş olsa da, felsefesi belli bir anlamda her zaman bir tanrıbilimdi, çünkü konusu, kendisinin de açıkça direttiği gibi, tanrıbilimin konusuyla aynıydı, eş deyişle Saltık ya da, dinsel dilde, Tanrı, ve sonlunun sonsuz ile ilişkisi.

1801'de Hegel Jena Üniversitesinde bir görev elde etti ve yayımlanmış ilk çalışması olan *Fichte ve Schelling'in Felsefi Dizgelerinin Ayrımı* (*Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems*) da aynı yıl çıktı. Bu çalışma her şeye karşın onun bir Schelling izleyicisi olduğu izlenimini yarattı. Ve bu izlenim *Eleştirel Felsefe Dergisi*'nin (1802-3) yayımlanışında Schelling ile işbirliği tarafından güçlendirildi. Ama Hegel'in içinde bulunduğumuz yüzyıldan önce yayımlanmamış olan Jena dersleri onun daha o sıralar kendine özgü bağımsız bir konumu geliştirmekte olduğunu gösterirler. Ve Schelling'den uzaklaşması ilk büyük çalışmasında, 1807'de çıkan *Tinin Görüngübilimi*'nde (*Phänomenologie des Geistes*) açıkça günışığına çıktı. Bu dikkate değer kitaba bu bölümün beşinci kesiminde ayrıntılı olarak değineceğiz.

Üniversite yaşamını sona erdiren Jena savaşından sonra Hegel kendini aşağı yukarı tam bir yoksunluk durumu içinde buldu ve 1807'den 1808'e dek Bamberg'de bir gazetenin yayımcılığını üstlendi. Daha sonra Nürnberg'de *Gymnasium*un müdürlüğüne atanarak 1816'ya dek bu konumda kaldı (1811'de evlendi). *Gymnasium* un müdürü olarak Hegel eski klasiklerin incelenmesine ağırlık vermiş olsa da, bunu, söylendiğine göre, öğrencilerin ana dillerine zarar verecek bir yolda yürütmedi. Ayrıca öğrencilerini felsefenin temelleri konusunda da bilgilendiriyor, ama görünürde bunu felsefeyi okul izlencesi kapsamına getirme politikası için duyulan herhangi bir kişisel istekten çok üstü Niethammer'in dileğine uyarak yapıyordu. Ve öğrencilerden pek çoğunun Hegel'in demek istediklerini anlamada büyük güçlüklerle karşılaşmış oldukları düşünülebilir. Aynı zamanda felsefeci kendi çalışmalarını sürdürerek düşüncelerini derinleştiriyordu. Ve Nürn-

berg'deki kalışı sırasındadır ki başlıca çalışmalarından biri olan *Mantık Bilimi*'ni (*Wissenschaft der Logik*, 1812-16) üretti.

Bu çalışmanın ikinci ve son bölümünün çıktığı yıl Hegel bir felsefe kürsüsü kabul etmesi için Erlangen, Heidelberg ve Berlin olmak üzere üç ayrı yerden çağrı aldı ve Heidelberg'den gelen çağrıyı kabul etti. Genel öğrenci kitlesi üzerindeki etkisinin çok büyük olmuş olduğu söylenemez, ama bir felsefeci olarak ünü giderek artıyordu. Ve bu 1817'de *Ana Çizgilerde Felsefi Bilimler Ansiklopedisi*'nin (*Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*) yayımlanışı ile pekişti. Bu çalışmasında Hegel dizgesinin *Mantık* [*Bilimi*], *Doğa Felsefesi* ve *Tin Felsefesi* başlıklarını taşıyan üç ana bölümünün bir taslağını verdi. Yine belirtebiliriz ki Hegel estetik üzerine derslerini de ilkin Heidelberg'de verdi.

1818'de Hegel Berlin'den gelen yeni bir çağrıyı kabul etti ve 14 Kasım 1831'de koleradan ölümüne dek üniversitede felsefe kürsüsünde kaldı. Bu dönem sırasında yanlızca Berlin'in değil ama bir bütün olarak Almanya'nın felsefe dünyasında karşı rakipsiz bir konuma erişti. Belli bir düzeye dek bir tür resmi felsefeci olarak görüldü. Ama bir öğretmen olarak etkisi hiç kuşkusuz hükümet ile olan bağlantılarından kaynaklanmıyordu. Ne de bunun nedeni dili kullanmadaki çarpıcı yeteneği idi. Bir konuşmacı olarak Schelling'den daha gerideydi. Etkisi dahaçok arı düşünceye olan açık ve ödünsüz bağlılığı ve bunun yanısıra geniş bir bilgi alanını eytişiminin erim ve derinliği içersine almadaki gözalıcı yeteneğinden kaynaklanıyordu. Ve öğrencileri hiç kuşkusuz onun eğitimi altında insanın tarihini, politik yaşamını ve tinsel başarımlarını da kapsamak üzere olgusallığın iç doğasının ve sürecinin bilinçleri önüne serilmekte olduğunu duyuyorlardı.

Berlin'de felsefe kürsüsündeki görevi süresince Hegel'in yayımladığı çalışmalar göreli olarak azaldı. *Tüze Felsefesinin Anaçizgileri* (*Grundlinien der Philosophie des Rechts*) 1821'de çıktı ve *Ansiklopedi*'nin yeni düzenlemeleri 1827 ve 1830'da yayımlandılar.. Ölümüne doğru Hegel *Tinin Görüngübilimi*'ni yeniden gözden geçiriyordu. Ama hiç kuşkusuz bütün bu dönem boyunca dersler vermekteydi. Ve derslerinin metinleri, belli bir ölçüde öğrencilerinin karşılaştırmalı notları üzerine dayalı olarak, ölümünden sonra yayımlanacaklardı. Bunların İngilizce çevirilerinde sanat felsefesi üzerine dersler dört cilt, din felsefesi ve felsefe tarihi üzerine olanlar üçer ve tarih felsefesi üzerine olanlar bir cilt oluşturur.

Hölderlin'in görüşünde Hegel dingin, düz kafalı bir insandı. En azından gündelik yaşamında hiçbir zaman taşkın bir dahi izlenimini vermiyordu. Özenli, yöntemli, duyunçlu, toplumcul özyapısı ile, bir bakış açısından en çok onurlu bir *burjuva* üniversite profesörü, iyi bir devlet memurunun değerli oğluydu. Aynı zamanda evren ve insan tarihinin devim ve imlemine yönelik derin bir sezgiden [*vision*] esinleniyordu ve yaşamını bu tari-

hin anlatımına verdi. Bu demek değildir ki Hegel'in kişiliğinde sezgici [*visionary*] olarak nitelendirilebilecek bir boyut yardı. Gizemli sezgilere [*mystical intuitions*] ve duygulara başvurmak her ne olursa olsun felsefe söz konusu olduğu sürece onun için tiksinti verici birşeydi. Biçim ve içeriğin birliğine sarsılmaz bir inancı vardı. İçeriğin, gerçekliğin felsefe için ancak dizgesel kavramsal biçimi içinde varolduğuna inanıyordu. Olgusal ussaldır ve ussal olgusaldır; ve olgusallık ancak ussal yeniden kuruluşu içinde anlaşılabilir. Ama Hegel'in gizemli içgörülere başvurarak bir bakıma kestirmeden gitmiş olan felsefeler için ya da, onun görüşünde, dizgesel bir kavrayıştan çok ruhsal yüceltmeyi amaçlayan felsefeler için küçümseyici bir hoşnutsuzluk göstermiş olmasına karşın, insanlığa felsefe tarihinde karşılaşılacak en görkemli ve etkileyici Evren tablolarından birini sunmuş olduğu olgusu ortadadır. Ve bu anlamda büyük bir sezgici idi.

2. Erken Tanrıbilimsel Yazılar

Hegel'in daha okul yıllarında Yunan dehasının çekiciliğine kapıldığını görmüştük. Ve üniversitede bu çekim Hıristiyan dinine karşı tutumu üzerinde belirgin bir etki yarattı. Tübingen'de hocalarından dinlediği tanrıbilim büyük ölçüde Aydınlanmanın düşüncelerine uyarlanmış Hıristiyanlık, daha açık bir deyişle İncil'deki doğaüstücülüğün belli bir düzeyde katıldığı ya da renklendirdiği ussalcı bir tanrıtanırcılık idi. Oysa Hegel'in deyişiyle bu 'anlak dini' ona yalnızca kuru ve yavan değil, ama onun kuşağının tininden ve gereksinimlerinden de kopmuş olarak görünüyordu. Böylece onu Yunan halkının tininde kökleşmiş ve ekininin bütünleyici bir parçasını oluşturmuş olan Yunan dini ile olumsuz bir karşılaştırma içine soktu. Ona göre Hıristiyanlık bir kitap diniydi, ve söz konusu kitap, eş deyişle İncil ise yabancı bir ırkın ürünü olarak Alman ruhuna bağdaşmıyordu. Hegel hiç kuşkusuz Hıristiyanlık yerine sözcüğün gerçek anlamında Yunan dininin geçirilmesini önermiyordu. Demek istediği şey Yunan dininin bir *Volksreligion* olmuş olmasıydı—bir din ki halkın tin ve dehasına içten bağlıyken ve bu halkın ekininin bir öğesini oluştururken, Hıristiyanlık ise, en azından ona hocaları tarafından sunulduğu biçimiyle, dışarıdan dayatılan birşeydi. Dahası, düşünüyordu ki Hıristiyanlık insan mutluluğuna ve özgürlüğüne düşman ve güzelliğe ilgisizdi.

Hegel'in Yunan dehası ve ekinine yönelik erken coşkusunun bu anlatımı çok geçmeden Kant'ı incelemesi ile belli bir değişime uğradı. Yunan tini için duyduğu hayranlığı bir yana bırakmazken, onu ahlaksal derinlik açısından eksik olarak görmeye başladı. Onun görüşünde bu ahlaksal derinlik ve dürüstlük öğesi Kant tarafından sağlanıyordu. Kant aynı zamanda törel bir din açıklamıştı ki, inaklar ve İncil tapınmaları gibi yüklerden

kurtulmuştu. Açıktır ki, Hegel'in ahlaksal derinliğin doğuşu için insanlığın Kant'ın zamanını beklemesi gerektiğini söyleme gibi bir amacı yoktu. Tersine, Hıristiyanlığın kurucusunun da ahlak üzerine Kant'ınkine benzer bir vurgu getirdiğini düşünüyordu. Ve Berne'de bir aile öğretmeniyken yazdığı *İsa'nın Yaşamı*'nda (*Das Leben Jesu*, 1795) İsa'yı yalnızca bir ahlak öğretmeni olarak ve aşağı yukarı Kant törebiliminin bir açımlayıcısı olarak çizdi. Gerçekten de, İsa kişisel ödevi üzerinde diretmişti; ama Hegel'e göre yanlızca Yahudilerin tüm dinleri ve ahlaksal içgörüleri bildirilmiş olarak, tanrısal bir kaynaktan geliyor olarak düşünmeye alışmış olmaları nedeniyle böyle davranmak zorunda kalmıştı. Bu yüzden Yahudileri ne olursa olsun onu dinlemeye kandırmak için kendini Tanrının elçisi ya da iletmeni olarak sunmak zorundaydı. Oysa gerçekte kendini Tanrı ile insan arasındaki biricik aracı yapma ya da indirilmiş inaklar dayatma niyetinde değildi.

Öyleyse Hıristiyanlık nasıl yetkeci, kiliseci ve inakçı bir dizgeye dönüştü? Hegel bu soruyu *Hıristiyan Dininin Olumluluğu*'nda (*Die Positivität der christlichen Religion*) ele aldı. Çalışmanın ilk iki bölümü 1795-6'da ve üçüncüsü ise bir süre sonra 1798-9'da yazıldı. Bekleyebileceğimiz gibi, Hıristiyanlığın dönüşümü büyük ölçüde İsa'nın havarilerine ve daha başka izleyicilerine yüklenir. Ve dönüşümün sonucu insanın gerçek 'kendi'sinden yabancılaşması olarak betimlenir. İnakların dayatılması ile düşünce özgürlüğü yitirildi, ve dışarıdan dayatılan bir ahlak yasası anlayışı ile ahlaksal özgürlük yok edildi. Dahası, insan Tanrıdan yabancılaşmış olarak görülüyordu. Ancak inanç yoluyla ve, en azından Katoliklikte, Kilisenin ayinleri ile kurtulabilecekti.

Bununla birlikte, Frankfurt dönemi sırasında Hegel'in Hıristiyanlığa karşı tutumu belli bir değişime uğradı ve bu değişim *Hıristiyanlığın Tini ve Yazgısı* (*Der Geist des Christentums und sein Schicksal*, 1800) başlıklı çalışmada anlatıldı. Bu denemede Yahudilik yasacı ahlakı ile yapıtın kötü kişisidir. Yahudiler için tanrı efendi ve insan ise efendisinin istencini yerine getirmesi gereken köle idi. İsa için Tanrı insanda yaşayan sevgidir; ve insanın Tanrıdan yabancılaşması da, tıpkı insanın insandan yabancılaşması gibi, sevgi birliği ve yaşamı ile yenilecektir. Kant'ın yasa ve ödev üzerinde diretmesi ve tutku ve dürtünün yenilmesi üzerine vurgusu şimdi Hegel'e yetersiz bir ahlak kavramını anlatıyor ve kendilerine özgü bir yolda yine Yahudi görüşünün ırasalı olan efendi-köle ilişkisinin kokusunu taşıyor olarak görünür. Oysa İsa hem Yahudi yasacılığının hem de Kantçı ahlakçılığın üzerine yükselir. Hiç kuşkusuz ahlaksal savaşımı tanır, ama ideali ahlakın bir yasaya boyuneğme sorunu olmaya son vermesi ve kendisi sonsuz tanrısal yaşamın parçası olan bir yaşamın kendiliğinden anlatımı olmasıdır. İsa ahlakı içeriği açısından ortadan kaldırmaz, ama

yasaya boyun eğme güdüsü yerine sevgi güdüsünü geçirerek onu yasacı biçiminden kurtarır.

Belirtmek gerek ki, Hegel'in dikkati daha şimdiden yabancılaşma temalarına ve yitik bir birliğin yeniden kazanılmasına yönelmiştir. Hıristiyanlığı Yunan dini ile birincinin zararına karşılaştırmakta olduğu zamanlarda daha şimdiden tanrısal olgusallığı uzak ve salt aşkın bir varlık olarak alan görüşlerden hoşnutsuzluk duyuyordu. Berne'de kalışının son sıralarında yazmış olduğu ve Hölderlin'e adadığı *Eleusis* başlıklı şiirde sonsuz Bütünlük için duygularını anlatır. Ve Frakfurt'da İsa'yı sevgi yaşamı yoluyla insan ve Tanrı, sonsuz ve sonlu arasındaki uçurumu yenmek için dua ederken betimler. 'Saltık' sonsuz yaşamdır, ve sevgi bu yaşamın birliğinin, sonsuz yaşamın kendisi ile birliğin, ve başka insanlar ile bu yaşam yoluyla birliğin bilincidir.

1800'de, henüz Frankfurt'da iken, Hegel Hermann Nohl'un daha sonra *Dizge Parçası* (*Systemfragment*) başlığını verdiği bazı notlar yazmıştı. Hegel'den Schelling'e bir mektuptaki anıştırmanın gücüne dayanarak, Nohl ve Dilthey henüz yitmemiş olan notların tamamlanmış bir dizgenin taslağını temsil ettiklerini düşünüyorlardı. Bu vargı biraz elverişsiz bir kanıta dayalı gibi görünür, en azından 'dizge' sözcüğü Hegel'in gelişmiş felsefesinin terimlerinde anlaşılırsa. Aynı zamanda notlar oldukça ilginçtir ve sözleri edilmeye değer.

Hegel karşıtlıkların ya da karşısavların, herşeyden önce sonlu ve sonsuz arasındaki karşıtlığın üstesinden gelme sorunu ile uğraşır. Eğer kendimizi seyirci konumuna koyarsak, yaşam devimi bize sonlu bireylerin sonsuz bir örgütlü çoklukları olarak, eş deyişle Doğa olarak görünür. Gerçekten de, Doğa derin-düşünce ya da anlak için koyulmuş yaşam olarak betimlenebilir. Ama örgütlenişleri Doğa olan bireysel şeyler geçici ve yiticidirler. Öyleyse kendisi bir yaşam biçimi olan düşünce şeyler arasındaki birliği sonlu bireyleri etkileyen ölümlülükten özgür olan sonsuz, yaratıcı bir yaşam olarak düşünür. Ve salt kavramsal bir soyutlama olarak değil ama türlülüğü kendi içersinde taşıyor olarak düşünülen bu yaratıcı yaşama Tanrı denir. Bu ayrıca Tin (*Geist*) olarak da tanımlanmalıdır. Çünkü ne sonlu şeyler arasındaki dışsal bir halkadır, ne de salt soyut bir yaşamın kavramı, soyut bir evrenseldir. Sonsuz yaşam tüm sonlu şeyleri bir bakıma içerden birleştirir, ama onları ortadan kaldırmaksızın. O türlülüğün dirimli birliğidir.

Hegel böylece bir terimi, gelişmiş felsefesinde büyük bir önem taşıyan Tin sözcüğünü getirir. Ama şu soru ortaya çıkar: acaba kavramsal düşünce yoluyla sonsuzu ve sonluyu terimlerden hiçbiri ötekinde çözülmeden ama aynı zamanda bunlar gerçekten birleştirilerek birleştirebilir miyiz? Ve *Dizge Parçası* denilen yapıtta Hegel bunun olanaklı olmadığını ileri sürer. Başka bir deyişle, sonlu ve sonsuz arasındaki uçurumu yadsımakla kav-

ramsal düşünce kaçınılmaz olarak onları ayrım olmaksızın kaynaştırmaya ya da birini ötekine indirgemeye yönelir, ama birliklerini onaylarken kaçınılmaz olarak ayrımlarını yadsıma eğilimine girer. İçinde birliğin ayrımı dışlamadığı bir bireşim için zorunluğu görebiliriz, ama onu gerçek anlamda düşünemeyiz. Çokun Bir içersinde birincinin çözülüşü olmaksızın birleştirilmesi ancak onu yaşayarak, eş deyişle, insanın sonludan sonsuz yaşama öz-yükselişi ile başarılabilir. Bu dirimli süreç dindir.

Bundan şu çıkar ki felsefe dinin gerisinde kalır ve bu anlamda dine altgüdümlüdür. Felsefe bize sonlu ile sonsuz arasındaki karşıtlığın yenilmesi için neyin isteneceğini gösterir, ama kendisi bu istemi yerine getiremez. Bunun yerine getirilmesi için dine, daha doğrusu Hıristiyan dinine dönmemiz gerekir. Yahudiler Tanrıyı sonlunun üzerinde ve dışında koyulmuş bir varlık olarak nesnelleştirdiler. Ve bu yanlış bir sonsuz düşüncesi, 'kötü' bir sonsuzluktur. Bununla birlikte, İsa sonsuz yaşamı kendi içersinde düşüncesinin ve eyleminin kaynağı olarak buluyordu. Ve bu ise sonsuzun doğru düşüncesidir: sonluda içkin olarak ve sonluyu kendi içersinde kapsıyor olarak sonsuz. Ama bu bireşim ancak İsa'nın onu yaşadığı gibi yaşanabilir: bireşim sevgi yaşamıdır. Sonlu ve sonsuz arasındaki aracılığın örgeni sevgidir, düşünce değil. Gerçekten, çalışmada Hegel'in daha sonraki eytişimsel yönteminin önbildirimi denebilecek bir pasaj vardır, ama aynı zamanda tam bireşimin düşünceyi aştığı ileri sürülür.

Gene de felsefenin kendi koyduğu karşıtlıkların üstesinden gelinmesini istediği varsayılırsa, beklenecek tek şey felsefenin kendisinin bu istemi yerine getirmeye çalışmasıdır. Ve sevgi yaşamının, dinsel yaşamın bu istemi yerine getirdiğini söylesek bile, felsefe dinin ne yaptığını ve bunu nasıl yaptığını anlamaya girişecektir. Böylece Hegel'in çok geçmeden daha önce olanaksız olarak ileri sürmüş olduğunu düşünme yoluyla başarmaya çalışmasında yadırganacak birşey yoktur. Ve bu görevin yerine getirilmesi için gerek duyduğu şey yeni bir mantık biçimidir, bir mantık ki yaşam devimini izlemeye yeteneklidir ve karşıt kavramları üstesinden gelinemez bir karşıtlık içinde bırakmayacaktır. Bu yeni mantığın benimsenmesi tanrıbilimci Hegel'den felsefeci Hegel'e geçişi, ya da, daha iyisi, dinin en yüksek olduğu ve felsefenin onun gerisinde kaldığı görüşünden kurgul felsefenin en yüksek gerçek olduğu görüşüne geçişi anlatır. Ama bu dönüşüme karşın sorun aynı kalır—sonlunun sonsuz ile ilişkisi. Ve Tin olarak sonsuz düşüncesi de yine değişmeksizin kalır.

3. Hegel'in Fichte ve Schelling ile İlişkileri

Jena'ya varışından altı ay kadar sonra Hegel *Fichte ve Schelling'in Felsefi Dizgelerinin Ayrımı* başlıklı çalışmasını yayımladı (1801). Bunun doğru-

dan amacı ikiliydi. İlki bu dizgelerin gerçekten ayrı olduklarını ve kimilerinin sandığı gibi aynı olmadıklarını, ve ikinci olarak Schelling'in dizgesinin Fichte'ninki üzerinde bir ilerlemeyi temsil ettiğini göstermekti. Ama Hegel'in bu konuları tartışması doğal olarak onu felsefenin doğası ve amacı üzerine genel düşüncelere götürür.

Felsefenin temel amacı, der Hegel, karşıtlıkları ve bölünmeleri yenmektir. "Bölünme [*Entzweiung*] *felsefe gereksiniminin* kaynağıdır."[2] Deneyim dünyasında anlık ayrımlar, karşıtlıklar, görünen çelişkiler bulur, ve birleşmiş bir bütün kurmaya, Hegel'in deyişiyle, bozulmuş uyumun üstesinden gelmeye çabalar. Gerçekten, bölünme ve karşıtlık kendilerini anlığa ayrı ekinsel evrelerde ayrı biçimlerde sunarlar. Ve bu değişik dizgelerin kendilerine özgü ırasallarını açıklamaya yardım eder. Anlık bir zaman örneğin ruh ve beden arasındaki bölünme ve karşıtlık sorunu ile karşılaşırken, bir başka zaman aynı sorun kendini özne ve nesne, anlık ve Doğa arasındaki ilişki sorunu olarak sunar. Ama sorun kendini hangi tikel yolda ya da yollarda sunarsa sunsun, usun (*Vernunft*) temel ilgisi değişmeksizin kalır: birleşmiş bir bireşime erişmek.

Bu ise gerçekte "Saltık bilinç için kurulacaktır; felsefenin görevi budur"[3] demektir. Çünkü bireşim uzun erimde bir bütün olarak olgusallığı kapsamalıdır. Ve bireşim sonlu ile sonsuz arasındaki temel karşıtlığı sonluya tüm olgusallığı yadsıyarak değil, sonsuzu genelde sonlu tikeller çokluğuna indirgeyerek değil, ama bir bakıma sonluyu sonsuz ile bütünleştirerek yenmelidir.

Ama hemen bir güçlük doğar. Eğer Saltığın yaşamı felsefe tarafından kurulacaksa, araç düşünme olacaktır. Bununla birlikte, kendi başına bırakıldığında düşünme etkinliği anlak (*Verstand*) olarak işlev görme ve böylece karşıtlıkları koyma ve sürdürme eğilimine girer. Öyleyse bu birleştirme işi ideal ve olgusalın, düşünce ve varlığın, özne ve nesnenin içiçe geçişlerini saptayan aşkınsal sezgi yoluyla yerine getirilmelidir. Düşünme o zaman us (*Vernunft*) düzeyine yükselir ve böylece önümüzde "düşünme ile sezginin özdeşliği olarak anlaşılması gereken"[4] kurgul bir bilgi durur. Hegel açıktır ki Schelling'in düşüncelerinin etkisi altında yazmaktadır.

Öte yandan, Hegel'in gördüğü gibi, Kantçı dizgede sık sık fenomenler ve numenler, duyarlık ve anlak vb. arasında bulunan uzlaşmaz ikilikler ya da karşıtlıklar ile karşılaşırız. Hegel bu yüzden Fichte'nin işlerin bu durumunu düzeltme çabasına derin bir duygudaşlık gösterir. Örneğin, Fichte'nin bilinemez kendinde-şeyi ortadan kaldırması ile bütünüyle anlaşır ve onun

[2]**W**, I, s. 44, Başka türlü olduğu belirtilmedikçe, Hegel'in yazılarına göndermeler **Yapıtlar**'ının Hermann Glockner tarafından hazırlanan jubile yayımına göre yapılacaktır (26 cilt, Stuttgart, 1928). [3]**W**, I, s. 50. [4]**W**, I, s. 69.

dizgesini gerçek felsefecilikteki önemli bir deneme olarak görür. "Felsefenin saltık ilkesi, biricik gerçek temeli ve sağlam duruş noktası, Schelling'in felsefesinde olduğu gibi Fichte'nin felsefesinde de, anlıksal sezgidir, ya da düşüncenin dili ile, özne ve nesnenin özdeşliğidir. Bilimde bu sezgi düşünmenin nesnesi olur, ve felsefi düşünme böylece kendini kendi öz nesnesi yapan ve onunla bir olan aşkınsal sezgidir. Bu yüzden bu sezgi kurgudur. Fichte'nin felsefesi, öyleyse, gerçek bir kurgu ürünüdür."[5]

Ama gerçi Fichte kurgul felsefenin varsayımının bir enson birlik olduğunu görerek özdeşlik ilkesi ile başlasa da, "özdeşlik ilkesi dizgenin ilkesi değildir: dizgenin kuruluşu başlar başlamaz özdeşlik yiter."[6] Bilincin kuramsal çıkarsamasında çıkarsanan yalnızca nesnel dünyanın düşüncesidir, dünyanın kendisi değil. Önümüzde yalnızca öznellik durur. Kılgısal çıkarsamada bize olgusal bir dünyanın sunulmakta olduğu doğrudur, ama Doğa yalnızca 'ben'in karşıtı olarak koyulur. Başka bir deyişle, sonuçta yine ortada çözülmemiş bir ikicilik kalmaktadır.

Bununla birlikte, Schelling'de durum çok ayrıdır. Çünkü "özdeşlik ilkesi Schelling'in *bütün* dizgesinin saltık ilkesidir. Felsefe ve dizge çakışırlar: özdeşlik parçalarda yitmemiştir, ve sonuçta ise hiç yitmez."[7] Başka bir deyişle, Schelling öznellik ve nesnelliğin özdeşliği olarak Saltık düşüncesi ile başlar ve bu düşünce dizgenin parçalarının yol gösterici ilkesi olarak kalır. Doğa felsefesinde Schelling Doğanın yalnızca idealin karşıtı olmadığını ama, olgusal olmasına karşın, ayrıca baştan sona ideal de olduğunu gösterir: Doğa görülür Tindir. Aşkınsal idealizm dizgesinde Schelling öznelliğin kendini nasıl nesnelleştirdiğini, idealin nasıl o denli de olgusal olduğunu gösterir. Özdeşlik ilkesi böylece bütün dizge boyunca sürdürülür.

Fichte ve Schelling'in dizgeleri üzerine çalışmasında hiç kuşkusuz Hegel'in Schelling'den uzaklaşmasının belirtileri vardır. Örneğin, açıktır ki anlıksal sezgi onun için karanlık ve içine işlenemez bir uçurumun gizemsel bir sezgisi, tüm ayrımların yitiş-noktası değil, ama dahaçok usun karşısavları Saltığın herşeyi-kapsayan biricik yaşamındaki kıpılar olarak bilişidir. Ama çalışma Schelling'in dizgesinin Fichte'ninkine üstünlüğünü örneklendirme amacıyla tasarlandığından, Hegel doğal olarak birincinin düşüncesinden uzaklaşma noktalarını açığasermez. Bununla birlikte, kendi duruş noktasının bağımsızlığı Jena dönemi derslerinde açıkça ortaya koyulur.

Jena derslerinde Hegel örneğin eğer sonlu ve sonsuz birbirlerine karşı karşıt kavramlar olarak koyulurlarsa birinden ötekine hiçbir geçiş olamıyacağını öne sürer. Bu durumda bir bireşim olanaksızdır. Oysa gerçekte sonluyu sonsuzu düşünmeksizin düşünemeyiz: sonlunun kavramı kendinde-kapsanmış ve yalıtılmış bir kavram değildir. Sonlu kendinden başkası

[5]**W**, I, s. 143-4. [6]**W**, I, s. 122. [7]*A.g.y.*

tarafından sınırlanır. Hegel'in dilinde, olumsuzlanma tarafından etkilenir. Ama sonlu yalnızca olumsuzlanma değildir. Bu yüzden olumsuzlamayı olumsuzlamalıyız. Ve bunu yaparak sonlunun sonludan daha çoğu olduğunu ileri sürmüş oluruz. Başka bir deyişle, o sonsuzun yaşamında bir kıpırdır. Ve bundan şu çıkar ki, Saltığın yaşamını kurmak—ki felsefenin görevidir—onu sonluda ve sonlu yoluyla kurmaktır, Saltığın kendini nasıl zorunlu olarak insan anlığında ve onun yoluyla Tin olarak, öz-bilinç olarak anlattığını göstermektir. Çünkü insan anlığı, sonlu olsa da, aynı zamanda sonludan daha çoğudur, ve Saltığın kendi üzerine bilgisinin bir bakıma taşıyıcısı olduğu duruş noktasına erişebilir.

Belli bir düzeye dek bu hiç kuşkusuz Schelling'in felsefesi ile uyumludur. Ama önemli bir ayrım da vardır. Schelling için Saltık kendinde kavramsal düşünceyi aşar, ve saltık özdeşliğe sonlunun yüklem ve ayrımlarını ortadan kaldırarak *via negativa* yaklaşmamız gerekir.[8] Buna karşı, Hegel için Saltık üzerine daha öte hiçbir şeyin söylenemeyeceği bir özdeşlik değildir: tersine, o kendisinin sonluda ve onun yoluyla öz-anlatım ve öz-belirişinin bütünsel sürecidir. Öyleyse *Tinin Görüngübilimi*'ne Önsözde Schelling'in Saltık görüşünün keskin bir yadsınışını bulmak ancak doğal olacaktır. Hiç kuşkusuz, Schelling'den adı ile söz edilmez, ama gönderme yeterince açıktır. Bu Schelling'in kendisine de açıktı ve onu derinden yaraladı. Hegel söz konusu Önsözde Saltığı oluşturdukları söylenen tekdüze bir biçimselcilikten ve soyut evrensellikten söz eder. Tüm vurgu çıplak özdeşlik biçimindeki evrensel üzerine getirilir. "Ayrımlı ve belirli herşeyin çözülmesinin, ya da daha doğrusu onları daha öteye gelişmeksizin ve kendilerinde kendilerini aklamaksızın dipsiz bir boşluğa atmanın kurgul irdeleme yolu diye alındığını görmekteyiz."[9] Birşeyi Saltıkta olduğu gibi irdelemek onu ayrımlaşmamış bir kendine-özdeş birlik içine çözünmüş olarak irdelemek anlamında alınır. Ama "bu bir parça bilgiyi, eş deyişle Saltıkta herşeyin aynı olduğunu, ayrımlaşmış ve tümlenmiş ya da bu tümlenişi arayan ve isteyen bilginin karşına koymak, ya da kendi *Saltığını*, söylenegeldiği gibi, içinde tüm ineklerin kara olduğu gece diye yutturmak—bu, bilgideki boşluktan gelen saflıktır."[10] Kendimizi gizemsel bir geceye daldırarak Saltığı bilmeye erişemeyiz. Onu bilmeye ancak belirli bir içeriği, Saltığın Doğadaki ve Tindeki öz-gelişimli yaşamını anlayarak erişebiliriz. Aslında kendi Doğa felsefesinde ve aşkınsal idealizm dizgesinde Schelling belirli içerikleri irdelemiş, ve bu içerikler ile ilgili olarak

[8]Söylemeye gerek yok ki, gönderme Schelling'in ondokuzuncu yüzyılın ilk yıllarındaki felsefi düşüncelerinedir.

[9]**W** ,II, s. 21; **Y**, s. 29. Burada olduğu gibi **Tinin Görüngübilimi**'ne göndermelerdeki **Y** bu yapıtın A. Yardımlı tarafından yapılan çevirisini belirtiyor (İdea Yayınevi 1986. İstanbul). [10]**W** ,II, s. 22; **Y**, s. 29.

idealin ve olgusalın özdeşliğinin dizgesel bir belgitlenişi için çaba göstermişti. Ama gene de kendinde Saltığı, en azından kavramsal düşünce için, boş bir özdeşlik, tüm ayrımların bir yitiş-noktası olarak görüyordu. Oysa Hegel için Saltık bir bakıma belirli belirişlerinin üstünde ve arkasında varolan içine işlenemez bir olgusallık değildi: Saltık kendi öz belirişiydi.

4. Saltığın Yaşamı ve Felsefenin Doğası

Bu noktanın Hegel'i anlamak için büyük bir önemi vardır. Felsefenin konusu gerçekten Saltıktır. Ama Saltık Bütünlüktür, bir bütün olarak olgusallık, evrendir. Felsefe gerçek ile ilgilenir, ve "gerçek bütündür."[11] Dahası, bu bütünlük ya da bütün sonsuz yaşamdır, bir öz-gelişim sürecidir. Saltık "kendi kendisinin oluş sürecidir, çemberdir ki ereğini amacı olarak öngerektirir ve başlangıcı olarak taşır ve salt yoğrumu ve ereği yoluyla somut ya da edimseldir."[12] Başka bir deyişle, olgusallık erekbilimsel bir süreçtir; ve ideal son bütün süreci öngerektirir ve ona imlemini verir. Gerçekten diyebiliriz ki Saltık "özsel olarak bir sonuçtur."[13] Çünkü eğer bütün sürece bir özün öz-açınımı, bengi bir İdeanın edimselleşmesi olarak bakarsak, görebiliriz ki Saltığın gerçekte ne olduğunu ortaya seren sürecin sonu ya da ereğidir. Hiç kuşkusuz bütün süreç Saltıktır; ama *teleolojik* ya da erekbilimsel bir süreçte onun doğasını, anlamını gösteren şey *telos* ya da erektir. Ve felsefe bu erekbilimsel sürecin dizgesel bir anlaşılması biçimini almalıdır. "İçinde gerçekliğin varolduğu gerçek biçim ancak gene onun bilimsel dizgesi olabilir."[14]

Şimdi, Saltığın olgusallığın bütünü olduğunu, Evren olduğunu söylersek, Spinozacılığa, Saltık sonsuz Tözdür bildirimine bağlanmış gibi görünebiliriz. Ama bu Hegel için Saltığın çok yetersiz bir betimlenişidir. "Benim görüşümde—bir görüş ki ancak dizgenin kendisinin açımlanışı yoluyla aklanabilir—herşey gerçeği yalnızca *Töz* olarak değil ama *Özne* olarak da kavramaya dayanır."[15] Ama Saltık özne ise nesnesi nedir? Olanaklı biricik yanıt nesnesinin onun kendisi olduğudur. Bu durumda o kendisini düşünen düşüncedir, kendini-düşünen Düşüncedir. Ve bunu söylemek Saltığın Tin olduğunu, sonsuz kendine-saydam ya da öz-bilinçli özne olduğunu söylemektir. Saltık Tindir önermesi Hegel için tanımların en yükseğidir.

Saltığın kendini-düşünen Düşünce olduğunu söylemekle Hegel açıktır ki Aristoteles'in Tanrı tanımını yineler,—bir olgu ki, hiç kuşkusuz çok iyi bilincindedir. Ama Hegel'in aşkın bir Tanrıyı düşündüğünü sanmak büyük bir yanılgı olacaktır. Saltık, gördüğümüz gibi, Bütünlüktür, olgusallığın

[11] **W** ,II, s. 24; **Y**, s. 31. [12] **W** ,II, s. 23; **Y**, s. 30. [13] **W** ,II, s. 24; **Y**, s. 31.
[14] **W** ,II, s. 14; **Y**, s. 23. [15] **W** ,II, s. 22; **Y**, s. 29.

bütünüdür; ve bu bütünlük bir süreçtir. Başka bir deyişle, Saltık bir kendini-düşünme sürecidir: olgusallık kendini bilmeye başlar. Ve bunu insan tininde ve onun yoluyla yapar.* Doğa genel olarak insan bilinci için zorunlu bir önkoşuldur: nesnellik alanını sağlar ki onsuz öznellik alanının varolması söz konusu olamaz. Ama ikisi de Saltığın yaşamındaki kıpılardır. Doğada Saltık bir bakıma nesnelliğe geçer ya da kendini nesnellikte anlatır. Hegel için Doğanın olgusallıktan yoksun olması ya da öznelci bir anlamda salt bir düşünce olması gibi bir soru söz konusu değildir. İnsan bilinci alanında Saltık kendine Tin olarak geri döner. Ve insanlığın felsefi düşüncesi Saltığın öz-bilgisidir. Başka bir deyişle, felsefe tarihi Saltığın, bir bütün olarak olgusallığın kendini düşünme sürecidir. Felsefi us evrenin bütün tarihini ve insanın bütün tarihini Saltığın öz-açınımı olarak görür. Ve bu içgörü Saltığın kendine ilişkin bilgisidir.

Sorun şu yolda da koyulabilir. Hegel Tanrının kendini-düşünen Düşünce olduğu,[16] ve bu kendini-düşünen Düşüncenin dünyayı sonsal nedeni olarak devindiren *telos* ya da erek olduğu konusunda Aristoteles ile anlaşır. Ama Aristoteles'in kendini-düşünen Düşüncesi deyim yerindeyse dünyaya bağımlı olmayan ve daha şimdiden oluşmuş bir öz-bilinç iken, Hegel'in kendini-düşünen Düşüncesi aşkın bir olgusallık değil ama dahaçok evrenin kendine ilişkin bilgisidir. Bütün olgusallık süreci kendini-düşünen Düşüncenin edimselleşmesine doğru erekbilimsel bir devimdir; ve bu anlamda kendini düşünen Düşünce evrenin *telos* ya da ereğidir. Ama bu süreç içersinde içkin olan bir erektir. Saltık, evren ya da bütünlük, hiç kuşkusuz kendini-düşünen Düşünce olarak tanımlanabilir. Ama kendini düşünmeye erişen Düşüncedir. Ve bu anlamda diyebiliriz ki, Hegel'in de dediği gibi, Saltık özsel olarak bir sonuçtur.

Öyleyse saltık kendini-düşünen Düşüncedir demek ideal ve olgusalın,

*[Copleston burada gerçekte Hegel üzerine bir yorum sunmaktan çok Hegel üzerine *analitik/olgucu* yorumlarla tartışıyor. Felsefeyi anlamamaktan ve gene de anlamadığını yargılamaktan başka bir suçu olmayan bu görgücü geleneğin 'felsefeyi yoketme' savında olduğu çok iyi bilinir. Bu analitik bakış açısında felsefe *kendinde* olduğundan bütünüyle başka birşey olur: Örneğin 'saltık' kavramı kişiselleşiverir, olgusallık insan tininde kendini düşünmeye başlar, evren kendini bilmeyi başarabilen bir kendilik olur, vb. Bir zamanların analitik yazınında çok sık görülen bu boş eğretilemeler, Copleston'un daha önce belirttiği gibi, Hegel için tiksinti verici olacaklardı. Bu mitolojik polemiklerde gerçekte felsefede ve felsefeci Hegel'de olmayan herşey vardır: Gizemcilik, imgecilik, sezgicilik; ama *kavramın ciddiliğini* anımsatabilecek hiçbirşey yoktur. Mantık Bilimi'nde kolayca görüleceği gibi, Hegel için *Saltık İdea* kavramının bütün içeriği 'Mantık Bilimi'nin kavramlar bütününden, *insan* usunun kavramsal dizgesinden başka birşey değildir, ve orada *Saltık İdea* başlığı yalnızca *Kurgul Yöntem* irdelenir. A.Y.]

[16]Hegel sık sık Saltıktan 'Tanrı' olarak söz eder. Ama onun dinsel dili kullanışından zorunlu olarak Saltığa tanrıtanırcı anlamda kişisel bir Tanrı olarak baktığı sonucu çıkmaz. Bu sorunu daha sonra tartışacağız.

öznellik ve nesnelliğin özdeşliğini onaylamaktır. Ama bu bir ayrımda-özdeşliktir, boş, ayrımlaşmamış bir özdeşlik değil. Tin kendini Doğada görür: Doğayı Saltığın nesnel belirişi olarak görür, bir beliriş ki kendi öz varoluşu için zorunlu bir koşuldur. Başka bir deyişle, Saltık kendini Bütünlük olarak, kendi oluş sürecinin bütünü olarak bilir; ama aynı zamanda kendi öz yaşamının evreleri arasındaki ayrımları da görür. Kendini ayrımda-özdeşlik olarak, kendi içinde ayırdedilebilir evreler kapsayan birlik olarak bilir.

Gördüğümüz gibi, felsefenin görevi Saltığın yaşamını kurmaktır. Daha açık bir deyişle, felsefe ussal dinamik yapıyı, evrensel Usun ereksel süreç ya da devimini, bir yanda Doğa alanında ve öte yanda Saltığın kendisine ilişkin bilgisinde doruğa erişen insan tini alanında dizgesel olarak sergilemelidir. Bu hiç kuşkusuz görgül bilim tarafından ya da tarih tarafından başarılmış işi bir kez daha yapmaya ya da daha iyi yapmaya çalışan felsefenin bir sorunu değildir. Bu tür bilgi verili olarak alınır. Tersine, felsefenin asıl görevi başka yollarda bilinen gerece içkin olan temel ereksel süreci, bu gerece metafiziksel imlemini veren süreci açığa sermektir. Başka bir deyişle, felsefe sonsuz Usun sonluda ve onun yoluyla kendini olgusallaştırmasını dizgesel olarak sergilemelidir.

Şimdi eğer, Hegel'in inandığı gibi, ussal olgusal ve olgusal ussal ise—olgusallığın sonsuz Usun, kendini-düşünen Düşüncenin kendini edimselleştirmesini sağlayan zorunlu süreç olması anlamında—, diyebiliriz ki, Doğa ve insan tini alanları içinde bengi bir İdeanın ya da bengi bir özün kendini sergilediği alanlardır. Başka bir deyişle, edimselleşen İdea ya da öz ile edimselleşme alanı arasında bir ayrım yapabiliriz. Böylece önümüzde kendini Doğada ve Tinde sergileyen bengi İdea ya da *Logos* tablosu bulunur. Doğada *Logos* bir bakıma nesnelliğe, kendisinin karşısavı olan özdeksel dünyaya geçer. Tinde (insan tini alanında) *Logos*, kendini özünde olduğu gibi sergiliyor olması anlamında, kendine geri döner. Saltığın yaşamı böylece üç ana evre kapsar: mantıksal İdea ya da Kavram,[17] Doğa ve Tin. Ve felsefe dizgesi üç ana bölüme ayrılacaktır: Mantık, ki Hegel için 'kendinde' Saltığın doğasını inceliyor olması anlamında metafiziktir, Doğa Felsefesi ve Tin Felsefesi. Bu üç bölüm birlikte Saltığın yaşamının felsefi yorumunu oluştururlar.

Açıktır ki, Doğada ve Tinde 'kendini sergileyen' bengi İdeadan söz edersek, *Logos*un şeylerden bağımsız olarak kendine özgü bir varlıkbilimsel konumu olduğunu imlemiş oluruz. Ve Hegel, sık sık yaptığı gibi, dinsel dili kullandığı ve mantıksal İdeadan kendinde-Tanrı olarak söz ettiği

[17] 'İdea' sözcüğü Hegel'de değişik anlam tonları taşıyabilir. Başka durumlarda Kavram (*Begriff*) adı da verilen mantıksal İdeayı belirtiyor olabilir. İdeanın edimselleşmesi olarak bütün olgusallık sürecine göndermede bulunuyor olabilir. Ya da birincil olarak sürecin bütünüyle ilgili olabilir.

zaman, kaçınılmaz olarak *Logos*un onun için kendini dışsal olarak Doğada sergileyen aşkın bir olgusallık olduğu izlenimini yaratma eğilimindedir. Ama dinsel dilin bu kullanımının zorunlu olarak onun amacı konusundaki bu vargıyı akladığını söyleyemeyiz. Bununla birlikte, bu tartışmalı sorunu burada ele almayı istemiyorum. Şimdilik Hegel'in mantığının doruktaki kategorisini oluşturan kendini-düşünen Düşüncenin gerçekten sonludan bağımsız olarak var olabileceği ya da olamayacağı sorusunu bir karara bağlamadan bırakabiliriz. Her biri Saltık ile ilgili üç ana felsefe bölümünü belirtmiş olmak yeterlidir. Mantık 'kendinde' Saltığı inceler; Doğa felsefesi 'kendi için' Saltığı inceler; ve Tin felsefesi 'kendinde ve kendi için' Saltığı. Birarada bunlar Saltığın yaşamının tamamlanmış yorumunu oluştururlar.

Felsefe hiç kuşkusuz bu yaşamı kavramsal biçimde sergilemelidir. İçinde onu sunabileceği başka hiçbir biçim yoktur. Ve Saltığın yaşamı zorunlu bir öz-edimselleşme süreci ise, bu zorunluk felsefi dizgede yansıtılmalıdır. Başka bir deyişle, *A* kavramının *B* kavramını ortaya çıkardığı gösterilmelidir. Ve eğer Saltık Bütünlük ise, felsefe Saltığın hem Alfa hem de Omega olduğu olgusunu sergileyen kendi-içinde-kapsanmış bir dizge olmalıdır. Gerçekten yeterli bir felsefe gerçekliğin bütünsel dizgesi, bütün gerçeklik, Saltığın yaşamı üzerine eksiksiz kavramsal düşünce olacaktır. Aslında Saltığın insan anlığında ve onun yoluyla kendine ilişkin bilgisi olacaktır; Bütünlüğün kendini dolaylı kılması olacaktır. Bu yüzden, Hegelci ilkeler üzerinde, saltık felsefeyi Saltık ile karşılaştırma diye bir sorun doğmayacaktır, sanki birincisi ikincinin yalnızca dışsal bir açıklanışı imiş ve böylece bizim felsefenin kendi betimlediği olgusallığa uyup uymadığını görmek için onları karşılaştırmamız gerekiyormuş gibi. Çünkü saltık felsefe Saltığın kendine ilişkin bilgisi olacaktır.

Ama eğer felsefenin Saltığın yaşamını kavramsal biçimde sergilemesi gerektiğini söylersek, hemen bir güçlük doğar. Saltık, görmüş olduğumuz gibi ayrımda-özdeşliktir. Örneğin, sonsuzun ve sonlunun, Birin ve Çokun ayrımda-özdeşliğidir. Ama sonsuz ve sonlu kavramları, Bir ve Çok kavramları gibi, karşılıklı olarak dışlayıcı görünürler. Öyleyse, eğer felsefe duru tanımlı kavramlarla işliyorsa, Saltığın yaşamını yorumlayabilmesi olanağından nasıl söz edebiliriz? Ve eğer bulanık, kötü tanımlı kavramlar ile işliyorsa, herhangi bir şeyi anlamak için nasıl uygun bir araç olabilir? Schelling ile birlikte Saltığın kavramsal düşünceyi aştığını söylemek daha doğru olmayacak mıdır?

Hegel'in görüşünde bu güçlük anlak (*Verstand*) düzeyinde gerçekten doğar. Çünkü anlak öylesine katı ve durağan kavramlar koyar ve sürdürür ki, kendisi koyduğu karşıtlıkların üstesinden gelemez. Daha önce verilmiş olan aynı örneği alırsak, anlak için sonlu ve sonsuz kavramları üstesinden

gelinemez bir biçimde karşıttırlar. Sonlu ise, o zaman sonsuz değil; eğer sonsuz ise, o zaman sonlu değil. Ama çıkarılacak vargı anlağın kurgul felsefenin gelişimi için yetersiz bir araç olduğudur, felsefenin olanaksız olduğu değil. Açıktır ki 'anlama' teriminin geniş anlamı içersinde alınırsa felsefi 'anlama'dır. Ama eğer 'anlama' sözcüğü *Verstand* ya da 'anlak' olarak dar anlamında alınırsa, anlık, bu yolda işlev görerek, felsefenin ırasalı olan ya da olması gereken 'anlama'yı üretmeye yeteneksizdir.

Hegel'in hiç kuşkusuz *Verstand* olarak işlev gören anlık anlamında anlağın insan yaşamındaki yararlarını yadsıma gibi bir niyeti yoktur. Kılgısal amaçlar için katı olarak belirlenmiş kavramları ve karşıtlıkları öne sürmek çoğu kez önemlidir. Olgusal olan ile görüngüsel olan arasındaki karşıtlık bu duruma bir örnek olabilir. Bundan başka, bilimsel çalışmanın büyük bir bölümü, örneğin matematik, *Verstand* üzerine kuruludur. Ama anlık Saltığın yaşamını, ayrımda-özdeşliği kavramaya çalıştığı zaman durum değişir. O zaman anlığın Hegel için yüzeysel bir düzey olan anlak düzeyi ile yetinmesi olanaksızdır. Anlık olgusallığın kategorileri olan kavramlara derinlemesine işlemelidir, ve o zaman verili bir kavramın nasıl karşıtına geçtiğini ya da onu ortaya çıkarma eğiliminde olduğunu görecektir. Örneğin, anlık sonsuzun kavramını deyim yerindeyse gerçekten sonuna dek düşünürse, onun katı kendinde-kapsanmışlığını yitirdiğini ve sonlunun kavramının doğduğunu görür. Benzer olarak, eğer anlık gerçekten görüngüye karşıt olarak olgusallık kavramını sonuna dek düşünecek olursa, hiçbir yolda görünmeyen ya da kendini sergilemeyen bir olgusallığın saçma ya da 'çelişkili' ırasını görecektir. Yine, sağduyu ve kılgısal yaşam için bir şey tüm başka şeylerden ayrıdır; kendine-özdeştir ve tüm başka şeyleri olumsuzlar. Ve bunun gerçekte ne demek olduğunu düşünmekle ilgilenmediğimiz sürece, düşünce kılgın yararlarını taşır. Ama onu bir kez gerçekten düşünmeye çalışırsak, bütünüyle yalıtılmış bir şey kavramının saçmalığını görür ve ilk olumsuzlamayı olumsuzlamaya zorlanırız.

Böylece kurgul felsefede anlık kendini dar anlamda anlak düzeyinden kurtarmalı ve anlak kavramlarının katılığının üstesinden gelen ve bir kavramı karşıtını yaratıyor ya da ona geçiyor olarak gören eytişimsel düşünce düzeyine yükselmelidir. Ancak böyleliklediır ki içinde bir 'kıpı'nın ya da 'evre'nin zorunlu olarak bir başkasına geçtiği Saltığın yaşamını kavramayı umabilir. Ama bu açıktır ki yeterli değildir. Eğer anlak için *A* ve *B* kavramları üstesinden gelinemez bir biçimde karşıt iseler ve buna karşı eytişimsel düşüncenin daha derin bir düzlemdeki işleyişi için *A* düşüncesi *B*'ye ve *B* *A*'ya geçiyorsa, bunları ayrımlarını ortadan kaldırmaksızın birleştiren daha yüksek bir birlik ya da bireşim olmalıdır. Ve bu ayrımda-özdeşlik kıpısını kavramak usun (*Vernunft*) işlevidir. Bu yüzden felsefe anlağın eytişimsel düşünce yoluyla yükseltilmesini ve böylece ayrımda-özdeşliği kavrama-

ya yetenekli olan us ya da kurgul düşünce düzeyine ulaşmasını ister.[18]

Belki de eklemek gereksizdir ki Hegel'in bakış açısından bu onu keyfi olarak önceden tasarlanmış bir olgusallık görüşü kurmaya yetenekli kılabilecek yeni bir mantık türünü şapkadan çıkarma sorunu değildir. Çünkü eytişimsel düşüncenin olgusallığın doğasına dar anlamda anlak için olanaklı olandan daha derin bir düzeyde işleyebildiğine içtenlikle inanır. Örneğin, Hegel için sonlunun kavramının sonsuzun kavramına geçmesinin ya da onu ortaya çıkarmasının zorunluğunun nedeni yalnızca sonsuzun sonluda ve onun yoluyla varolduğu biçimindeki önceden tasarlanmış bir inanç üzerinde diretmeye bağlı değildir. Çünkü gerçekte sonluyu sonsuz ile ilişkilendirmeksizin düşünemiyeceğimiz kanısındadır. Kavrama birşey yapan, bir bakıma onun üzerinde el çabukluğu ile oynayan biz değilizdir: katılığını yitiren ve anlığın dikkatli bakışı önünde dağılan kavramın kendisidir. Ve bu olgu bize sonlunun doğasını açıklar: metafiziksel bir imlemi vardır.

Eytişimsel düşünmeyi açıklamasında Hegel 'çelişki' sözcüğünü oldukça kafakarıştırıcı bir yolda kullanır. Onun olumsuzun gücü dediği şey yoluyla herhangi bir anlak kavramının bir çelişkiyi yarattığı söylenir. Daha açık bir deyişle, kavramda örtük olan çelişki kavram katılığını ve kendinde-kapsanmışlığını yitirdiği ve karşıtınageçtiği zaman belirtik olur. Dahası, Hegel sanki çelişkiler yalnızca dünya üzerine kavramsal düşüncede ya da söylemde değil ama şeylerin kendilerinde de bulunuyorlarmış gibi konuşmakta duraksamaz. Ve eğer eytişim Saltığın yaşamını yansıtıyorsa bu gerçekten bir anlamda böyle olmalıdır. Dahası, çelişkinin rolü üzerindeki bu diretme Hegel'in düşüncesi için yalnızca ilineksel değildir. Çünkü çelişkinin doğuşu eytişimsel devimin bir bakıma güdücü kuvvetidir. Karşıt kavramların çatışması ve çatışmanın kendisi bir başka çelişkiyi yaratan bir bireşimde çözülmesi anlığı durup dinlenmeksizin ileriye, ideal bir sona, herşeyi kapsayan bir bireşime, gerçekliğin tamamlanmış dizgesine doğru güden özelliktir. Ve bu, belirttiğimiz gibi, çelişkinin ve çatışmanın olgusallık üzerine söyleme sınırlı olması demek değildir. Felsefe örneğin insan tarihini ele aldığı zaman, eytişimsel bir devimi iş başında bulur.

'Çelişki' sözcüğünün bu kullanımı Hegel'in kimi eleştirmenlerini onu çelişkili kavramların ya da önermelerin birarada durabileceğini söyleyerek mantıksal çelişmeme ilkesini yadsımakla suçlamaya götürmüştür. Ve bu suçlamayı çürütmek için sık sık belirtilmiştir ki, Hegel için anlığı ileriye içinde çelişkinin üstesinden gelindiği bir bireşime doğru zorlayan şey

[18] 'Anlak' ve 'us' terimleri Kant ve Hegel tarafından tam anlamıyla benzer olarak kullanılmaz. Gene de, bu olgu bir yana, Kant'ın usun kuramsal girişimlerine güvensizliği ve bunun yanında kılgısal yararını onaylaması, ve Hegel'in anlağı değersizleştirmesi ve bunun yanında kılgısal yararını tanıması ikisinin kurgul metafiziğe karşı tutumlarının iyi bir göstergesidir.

kesinlikle katıksız bir çelişki ile doyum bulmanın olanaksızlığıdır. Bununla birlikte, bu yanıt Hegel'in Fichte'nin eytişimsel düşünmenin gidişinde ortaya çıkan çelişki ya da çatışkıların yalnızca görünüşte olduklarını ileri sürme eğilimini paylaşmadığı biçimindeki karşı yanıta açıktır. Tersine, Hegel bunların olgusallıkları üzerinde diretir. Ve bireşimde çelişkili denilen kavramlar saklanırlar. Ama buna karşı yine yanıtlanabilir ki, gerçi kavramlar saklanıyor olsalar da, bir karşılıklı dışlayıcılık ilişkisi içinde saklanmazlar. Çünkü daha yüksek bir birlikteki özsel ve tümleyici kıpılar olarak gösterilirler. Ve bu anlamda çelişki çözülür. Bu yüzden Hegel'in çelişmeme ilkesini yadsıdığı önesürümü durumun oldukça yanlış bir görünüşünü verir. Hegel'in yaptığı şey ilkenin anlak düzeyinin ırasalı olan duruk bir yorumu yerine devimsel bir yorumunu vermektir. İlke eytişimsel düşünmede işler, ama bir devim ilkesi olarak işler.

Bu tartışmayı uzatmak olanaklıdır. Ama soyut olarak eytişimsel düşünce üzerine konuşmak yerine ilkin Hegel'in eytişimsel felsefesini geliştirirken 'çelişki' terimini edimsel olarak hangi anlamda anladığını sorgulamadan tartışmayı sürdürmek anlamsız olacaktır. Ve böyle bir sorgulamanın sonucunun Hegel'in terime verdiği tek bir tam ve değişmez anlamın bulunmadığını göstermek olduğu çok iyi bilinen bir olgudur. Arada bir gerçekten sözel bir çelişki buluruz. Böylece Varlık kavramının Yokluk kavramını yaratacağı ve ona geçeceği ve Yokluk kavramının ise Varlık kavramına geçeceği söylenir. Ve bu eytişimsel salınım Varlığı ve Yokluğu bireştiren Oluş kavramını ortaya çıkarır. Ama, sonraki bölümde Hegel'in mantığı üzerine olan kesimde görüleceği gibi, bu eytişimsel işlemin anlamı kolaylıkla anlaşılabilirdir—Hegel'in söyleyecek oldukları ile anlaşalım ya da anlaşmayalım. Her ne olursa olsun, Hegel'in 'çelişkilerini' çelişkiler olmak yerine aykırılar olarak görmek çoğu kez daha doğrudur. Ve önemli olan nokta bir aykırının ötekini gerektirmesidir, bir düşünce ki, ister doğru olsun ister yanlış, çelişmeme ilkesinin yadsınmasına varmaz. Yine, çelişkili ya da karşıt denilen kavramlar yalnızca tümleyici kavramlar olabilirler. Tek-yanlı bir soyutlama bir başka tek-yanlı soyutlamayı gerektirir. Ve bireşimde her birinin tek-yanlılığının üstesinden gelinir. Dahası, her şey çelişkilidir bildirimi kimi zaman özsel ilişkilerinden ayrı olarak tam bir yalıtılma durumu içindeki bir şeyin olanaksız ve 'çelişkili' olacağı anlamını taşır. Us bütünüyle yalıtılmış sonlu bir şey düşüncesi içinde kalamaz. Yine burada da çelişmeme ilkesinin yadsınması diye bir şey söz konusu değildir.

'Bireşim' sözcüğünü eytişimsel ilerlemede ayrımda-özdeşlik kıpısı için kullanmıştık. Oysa gerçekte 'sav,' 'karşı sav' ve 'bireşim' terimleri onları seyrek olarak kullanan Hegel'den çok Fichte'nin ırasalıdırlar. Aynı zamanda Hegelci dizgenin en gelişigüzel bir yoklanışı bile onun üçlüler ile

uğraştığını açığa serer. Böylece Saltığın yaşamının kuruluşunda üç ana evre bulunur: mantıksal İdea, Doğa ve Tin. Ve her evre üçlülere ve bunlar da yine alt üçlülere bölünür. Bundan başka, bütün dizge zorunlu bir gelişimdir, ya da bunu amaçlar. Daha açık bir deyişle, felsefi düşünme için her bir basamak kendini bir iç zorunlukla sonrakini gerektiriyor olarak açığa serer. Böylece, en azından kuramda, eğer *Mantık*'taki ilk kategori ile başlarsak, eytişimsel gelişimin iç zorunluğu düşünceyi yalnızca *Mantık*'taki son kateoriye değil ama ayrıca Tin felsefesinin enson evresine de ilerlemeye zorlar.

Hegel'in üçlü gelişime verdiği aşırı öneme gelince, bunun gereksiz olduğunu ve kimi zaman oldukça yapay sonuçlar ürettiğini düşünebiliriz, ama açıktır ki bir olgu olarak kabul etmemiz gerekmektedir. Ama dizgesini bu kalıba göre geliştirmesi bir olgu olmakla birlikte, açıktır ki bundan gelişmenin her zaman Hegel'in onda bulunması gerektiğini imlediği zorunluk ırasını taşıdığı sonucu çıkmaz. Ve eğer taşımıyorsa, bu kolayca anlaşılabilecek birşeydir. Çünkü Hegel örneğin sanatta ya da dinde Saltığın yaşamı ile ilgilendiği zaman, bir tarihsel veriler çokluğu ile yüz yüze gelir ki bunları ilgili kaynaklardan bir bakıma yönetimine alır ve sonra eytişimsel bir kalıba göre yorumlar. Ve açıktır ki verileri kümelendirmenin ve yorumlamanın olanaklı çeşitli yolları olabilir, bunlardan hiçbiri tam anlamıyla zorunlu olmaksızın. En iyi yolun bulunuşu katı bir çıkarsama sorunu olmaktan çok bir üzerine düşünme ve içgörü sorunu olacaktır. Bunu söylemek zorunlu olarak Hegel'in uygulamasını kınamak değildir. Çünkü gerçekte geniş veri yığınları üzerine yorumları üstelik onunla anlaşıyor olmasak bile kimi zaman aydınlatıcı ve sık sık uyarıcıdırlar. Aynı zamanda eytişiminin basamakları arasındaki geçişler hiç bir biçimde her zaman onun felsefe zorunlu bir çıkarsama dizgesidir görüşünün düşündürdüğü mantıksal tipte değildirler—üstelik aynı dışsal kalıbın, eş deyişle üçlü düzenlemenin sürekli izlenişinin altta yatan karmaşıklığı bulanıklaştırma eğiliminde olmasına karşın.

Hiç kuşkusuz, Hegel felsefenin zorunlu bir çıkarsama dizgesi olması gerektiğini öne sürerken gerçekte onun bir makine tarafından kurulabilecek bir çıkarsamacı dizge türü olduğunu söylemek istemez. Eğer böyle olsaydı, o zaman felsefe us alanından çok anlak alanına ait olurdu. Felsefe saltık Tinin yaşamı ile ilgilenir, ve bu yaşamın diyelim ki insan tarihindeki açınımını görmek için *a priori* çıkarsama açıktır ki yeterli değildir. Görgül gereç felsefe tarafından sağlanamaz, gerçi felsefe kendini bu gereçte geliştirmekte olan ereksel kalıbı ayrımsıyor olsa da. Aynı zamanda Hegelci dizgenin bütün eytişimsel deviminin en azından kuramda kendini düşünceye kendi iç zorunluğu ile kabul ettirmesi gerekir. Yoksa dizgenin, Hegel'in öyle olduğunu ileri sürdüğü gibi, kendi öz aklanışı olduğu pek söyleneme-

yecektir. Gene de açıktır ki Hegel felsefeye belli temel kanılarla gelir: ussal olgusaldır ve olgusal ussaldır, olgusallık sonsuz usun kendini belirtişidir, ve sonsuz us kendini tarihsel süreç içinde edimselleştiren kendini-düşünen Düşüncedir. Hiç kuşkusuz, bu kanıların dizge içinde tanıtlanıyor olmaları Hegel'in üzerinde direttiği bir noktadır. Ama ileri sürülebilir ki dizge gerçekte bunlara bağımlıdır, ve Hegel'in ön kanılarını paylaşmayanların ya da en azından bunlara duygudaşlık göstermeyenlerin onun genel metafiziksel şemasının yine onun tarafından görgül doğrulanışı diyebileceğimiz şeyden pek etkilenmemelerinin başlıca nedenlerinden biri budur. Çünkü onlara göre Hegel'in gereç üzerine yorumları önceden tasarlanmış bir şema tarafından yönetilir, ve dizge dikkate değer anlıksal bir beceri ürünü olsa bile, en iyisinden yalnızca eğer daha şimdiden bir bütün olarak olgusallığın belli bir doğası olduğuna karar vermişsek olgusallığın değişik yanlarını hangi çizgilerde yorumlamamız gerektiğini gösterir. Bu eleştiri, eğer dizge gerçekten Hegel'in olgusallık sürecini yorumunun usun istemlerini doyuran biricik yorum olduğunu göstermiş olsaydı, hiç kuşkusuz geçersiz kılınacaktı. Ama bunun 'us' sözcüğüne bütün sorunu örtüp tanıtlanmış gibi göstermeye yarayacak bir anlam vermeksizin gösterilip gösterilemiyeceğinden pekala kuşku duyulabilir.

Belki de Hegel'in dizgenin eytişimsel gelişimine özünlü zorunluk kuramı gözardı edilebilir ya da önemsenmeyebilir, ve felsefesi yalnızca görgül verilerin bütün bir varsıllığı üzerinde kavramsal üstünlük kurmak isteyen ya da bir bütün olarak dünyayı ve insanın onunla ilişkisini yorumlamak isteyen ansal dürtüyü doyurmanın olanaklı yollarından biri olarak görülebilir. Ve o zaman onu evren üzerine başka büyük ölçek yorumlar ya da görüşler ile karşılaştırabilir ve aralarında yargıda bulunabilmek için ölçütler bulmaya çalışabiliriz. Ama gerçi bu yaklaşım birçoklarına oldukça usauygun görünebilse de, Hegel'in felsefesini kendi değerlendirmesi ile bağdaşmaz. Çünkü, gerçi Hegel felsefe dizgesinin kendisi tarafından sunuluşunun son biçimi içindeki bütün gerçeklik olduğunu düşünmemiş olsa bile, hiç kuşkusuz onun Saltığın kendi üzerine gelişen bilgisinin o güne dek ulaşmış olduğu en yüksek evreyi temsil ettiğini düşünüyordu.

Bu aşırı ölçüde yadırgatıcı bir düşünce olarak görünebilir. Ama Hegel'in ayrımda-özdeşlik olarak Saltık görüşünü gözden kaçırmamamız gerekir. Sonsuz sonlu içinde ve sonlu yoluyla varolur, ve sonsuz Us ya da Tin kendisini sonlu tinde ya da anlıkta ve onun yoluyla bilir. Ama sonlu anlıktaki her tür düşüncenin sonsuz Saltığın gelişen öz-bilgisinde bir kıpı oluşturduğu söylenemez. İnsanın Saltığa ilişkin bilgisidir ki Saltığın kendine ilişkin bilgisini oluşturur. Gene de herhangi bir sonlu anlığın Saltığa ilişkin bilgisinin Saltığın kendine ilişkin bilgisi ile özdeş olduğunu söyleyemeyiz. Çünkü bu bilgi herhangi bir verili sonlu anlığı ya da sonlu

anlıklar kümesini aşar. Platon ve Aristoteles, örneğin, yaşamamaktadırlar. Ama Hegel'in felsefe tarihini yorumlayışına göre, onların her birinin olgusallığı anlayışlarındaki özsel öğeler felsefenin yüzyıllar içindeki bütünsel eytişimsel devimin içersine alınarak orada sürdürülmüşlerdir. Ve bu gelişen devimdir ki Saltığın kendi üzerine gelişen bilgisidir. Bu tüm sonlu anlıklardan ayrı olarak varolmaz, ama açıktır ki herhangi bir verili anlığa ya da anlıklar kümesine sınırlı da değildir.[19]

5. Bilincin Görüngübilimi

Öyleyse insan anlığının Saltığın öz-bilgisine katılmaya yükselişinden söz edebiliriz. Kimi yazarlar Hegel'i az çok tanrıtanırcı çizgilerde yorumlamışlardır. Daha açık bir deyişle, onun Tanrının insandan bütünüyle bağımsız olarak kendine karşı eksiksiz bir saydamlık içinde olduğunu imlemek istediğini düşünmüşlerdir, gerçi insan bu öz-bilgiye katılabiliyor olsa da. Oysa benim buradaki yorumuma göre onun belirtmek istediği nokta insanın Saltık üzerine bilgisi ile Saltığın kendi üzerine bilgisinin aynı gerçeğin iki yanı olduklarıdır. Bununla birlikte, bu yorum üzerine bile henüz sonlu anlığın tanrısal bilgiye katılmak için yükselişinden söz edebiliriz. Çünkü, gördüğümüz gibi, insan anlığındaki her tür düşünceyi Saltığın öz-bilgisindeki bir kıpı olarak görmek doğru değildir. Her bilinç düzeyi tanrısal öz-bilince katılamaz. Bu katılmayı başarmak için sonlu anlığın Hegel'in saltık bilgi dediği bilgi düzeyine yükselmesi gerekir.

Bu durumda bilincin en alttan en yüksek düzeylere dek ardışık evrelerini izlemek olanaklıdır. Ve bilincin bir tarihi olarak betimlenebilecek olan *Tinin Görüngübilimi* başlıklı çalışmasında Hegel'in yaptığı budur. Eğer anlığı ve etkinliğini bir nesne ile ilişkili olmaksızın kendilerinde düşünürsek, o zaman içinde durduğumuz alan ruhbilimdir. Eğer, öte yandan, anlığı içsel ya da dışsal bir nesne ile özsel olarak ilişki içinde düşünürsek, ilgilenmekte olduğumuz şey bilinçtir. Ve görüngübilim bu anlamdaki bilincin bilimidir. Hegel doğal, bilimsel-olmayan bilinç ile başlar ve bu bilincin eytişimsel devimini izlemeye geçerek saltık bilgi düzeyine erişilinceye dek daha alt düzeylerin nasıl daha yeterli bir görüş açısına göre daha yüksek düzeyler altına alındıklarını gösterir.

Belli bir anlamda *Görüngübilim* felsefeye bir giriş olarak görülebilir. Başka bir deyişle, yapıt bilincin gerçek felsefi bilinç diye adlandırabileceğimiz düzeye dek gelişimini dizgesel olarak izler. Ama hiç kuşkusuz felsefeye felsefe yapmak için dışsal bir hazırlık olması anlamında bir giriş

[19]Demek istemiyorum ki Hegel için felsefe Saltığı ayrımsamanın biricik yoludur. Ayrıca sanat ve din de vardır. Ama önümüzdeki bağlamda yalnızca felsefe ile ilgileniyoruz.

değildir. Hegel bu anlamda bir girişin olanaklı olduğuna inanmıyordu. Ve her ne olursa olsun çalışmanın kendisi bir iç süreklilik taşıyan felsefi düşüncenin önde gelen örneklerinden biridir. Diyebiliriz ki, kendi doğuşunun görüngübilimi üzerine düşünen felsefi bilinçtir. Dahası, eğer çalışma bir anlamda Hegelci dizge tarafından gerektirilen bakış açısına bir giriş olsa bile, bir örtüşme söz konusudur. Dizgenin kendisi bilincin görüngübilimi için bir yer bulur, ve *Görüngübilim* daha sonra Hegel tarafından uzunlamasına irdelenen gerecin bir bölümünü anahatlarda kapsar. Dinsel bilinç duruma bir örnektir. Son olarak, imgelemi ne denli zorlasak da, *Görüngübilim* felsefeye ter döktürmeyen bir felsefe çalışması anlamında bir giriş olarak betimlenemez. Tersine, derin bir çalışmadır ve genel olarak anlaşılması aşırı ölçüde güçtür.

Görüngübilim üç ana bölüme ayrılır ve bunlar bilincin üç ana evresine karşılık düşerler. Bu evrelerden birincisi nesnenin özneye karşı duran duyulur bir şey olarak bilincidir. Ve bu evreyedir ki Hegel 'bilinç' (*Bewußtsein*) adını ayırır. İkinci evre öz-bilinç (*Selbstbewußtsein*) evresidir. Ve burada Hegel'in toplumsal bilinç üzerine söyleyecek çok şeyi vardır. Üçüncü evre Us (*Vernunft*) evresidir ki önceki evrelerin daha yüksek bir düzeydeki bireşim ya da birlikleri olarak sunulur. Başka bir deyişle, Us nesnelliğin ve öznelliğin bireşimidir. Söylemeye gerek yok ki, bu ana bölümlerin her birinin kendi altbölümleri vardır. Ve Hegel'in genel yöntemi ilkin verili bir düzeydeki bilincin kendiliğinden tutumunu betimlemek ve daha sonra bunun bir çözümlemesini yapmaktır. Çözümlemenin sonucu anlığın daha yeterli bir tutum ya da bakış açısı olarak düşünülen sonraki düzeye ilerlemeye zorlanmakta olduğudur.

Hegel duyu-pekinliği dediği evre ile başlar. Bu evre tikel nesnelerin duyular yoluyla eleştirel olmayan bir ayrımsanışıdır, öyle ki bu ayrımsama saf bilince yalnızca en pekin ve en temel değil ama ayrıca en varsıl bilgi olarak da görünür. Hegel çözümlemenin bunun gerçekte özellikle boş ve soyut bir bilgi biçimi olduğunu gösterdiğini öne sürer. Saf bilinç duyusal-ayrımsama yoluyla tikel bir şey ile doğrudan bir tanışıklık kurmanın pekinliğini duyar. Ama bildiğimizin ne olduğunu söylemeye, ya da kendisi ile dolaysızca tanışık olduğumuzu öne sürdüğümüz tikel nesneyi betimlemeye çalıştığımız zaman, onu ancak başka şeylere de uygulanabilir olan evrensel terimlerle betimleyebileceğimizi buluruz. Hiç kuşkusuz nesneyi tam olarak saptamaya çalışabilir ve bunun için 'bu,' 'burası,' ve 'şimdi' gibi sözcüklerden ve bunlara eşlik eden gözle görünür bir belirtme deviminden yararlanabiliriz. Ama hemen görülür ki aynı sözcükler başka bir nesneye de uygulanabilirler. Hegel giderek 'bu' ve benzeri sözcüklere bile gerçek bir tikel imlem vermenin, ne denli istesek ve çabalasak da, gerçekte olanaksız olduğunu ileri sürer.

Burada Hegel'in yalnızca dilin bir özelliğine dikkati çektiğini söylemek isteyebiliriz. Ve hiç kuşkusuz dile ilişkin birşeyler söylediğinin çok iyi bilincindedir. Ama başlıca ilgisi bilgikuramsaldır. Göstermek istediği şey 'duyu-pekinliğinin' *par excellence* olma savının düzmece bir sav olduğudur. Ve vargısı bu bilinç düzeyinin, gerçek bilgi olmaya doğru giden yolda, algı düzeyine geçmek zorunda olduğudur. (Algı için nesne değişik özellik ve niteliklerin özeği olarak düşünülen bir 'Şey'dir.) Ama duyu-bilinci düzeyinin çözümlenişi gösterir ki, yalnızca duyu düzeyinde kaldığımız sürece, nesneyi böyle alan görüş tarafından konutlanan birlik ve çokluk öğelerini doyum verici bir yolda uzlaştırmak olanaksızdır. Ve böylece çeşitli evreler yoluyla anlık duyu-görüngülerini açıklamak için görüngü-ötesi ya da gözlenemez kendiliklere başvuran bilimsel anlak düzeyine geçer.

Örneğin, anlık duyusal görüngüleri gizli kuvvetlerin belirişleri olarak görür. Ama Hegel anlığın burada dinginlik bulamadığını ve bunun yerine yasalar düşüncesine ilerlediğini ileri sürer. Gene de doğal yasalar görüngüleri düzenleme ve betimleme yollarıdırlar; açıklayıcı değildirler. Bu yüzden onlara başvurulmasına neden olan işlevi, eş deyişle duyu-görüngülerini açıklama işlevini yerine getiremezler. Açıktır ki, Hegel doğal yasalar kavramının uygun bir düzeyde yerine getirecek yararlı bir işlevi olduğunu yadsımak istemez. Ama bu, Hegel'in görüşünde, anlığın aramakta olduğu bilgi türünü veremez.

Sonunda anlık duyusal görüngüleri açıklamak için başvurulmuş olan bütün bir görüngü-ötesi alanın anlağın kendisinin ürünü olduğunu görür. Bilinç böylece görüngüler perdesinin arkasındaki gerçeklik olarak kendi üzerine çevrilir ve öz-bilinç olur.

Hegel istek (*Begierde*) biçimindeki öz-bilinç ile başlar. 'Kendi' henüz dışsal nesne ile ilgilenmektedir, ama istek tutumunun ırasalı 'kendi'nin nesneyi kendine güdümlü kılması, onu doyumuna aracı kılmaya, onu kendinin edinmeye ve giderek tüketmeye çabalamasıdır. Ve bu tutumu hiç kuşkusuz hem dirimli hem de dirimsiz şeyler açısından göstermek olanaklıdır. Ama 'kendi' bir başka 'kendi' ile karşı karşıya geldiği zaman, bu tutum çözülür. Çünkü 'Başka'nın bulunuşu Hegel'e göre öz-bilinç için özseldir. Gelişmiş öz-bilinç ancak 'kendi' 'kendiliği' kendisinde ve başkalarında tanıdığı zaman doğabilir. Öz-bilinç öyleyse gerçekten toplumsal bir biçim ya da bir biz-bilinç biçimini almalıdır—öz-bilinç düzleminde ayrımda-özdeşliğin tanınması. Ama bilincin bu evresinin eytişimsel evriminde gelişmiş öz-bilince hemen erişilemez. Ve Hegel'in ardışık evreleri incelemesi *Görüngübilim*'in en ilginç ve en etkileyici bölümlerinden birini oluşturur.

Başka bir 'kendi'nin varoluşunun öz-bilincin bir koşulu olduğunu belirt-

miştik. Ama bir başka 'kendi' ile karşılaşan bir 'kendi'nin ilk kendiliğinden tepkisi kendisinin ötekine karşın bir 'kendi' olarak varoluşunu öne sürmektir. Her bir 'kendi' kendi öz 'kendiliği'nin utkulu bir öne sürülüşü için bir araç olarak öteki 'kendi'yi ortadan kaldırmayı ister. Ama sözel anlamda bir yok etme onun kendi amacını da yenilgiye uğratacaktır. Çünkü birinin kendi 'kendiliği'nin bilinci bir koşul olarak bu 'kendiliğin' bir başka 'kendi' tarafından tanınmasını ister. Böylece efendi-köle ilişkisi doğar. Efendi, kendisini başkasının değeri olarak dayatıyor olması anlamında, başkası tarafından tanınmayı başarmış olandır. Köle ise kendi gerçek 'kendi'sini başkasında görendir.

Bununla birlikte, paradoksal olarak, ilk durum değişir. Ve kendisinde gizlenmiş olan çelişkiler nedeniyle değişmelidir. Bir yandan, köleyi gerçek bir kişi olarak tanımayarak, efendi kendini başlangıçta istemiş olduğu ve öz-bilinç gelişimi için gerekli olan o kendi özgürlüğünün tanınması olgusundan yoksun bırakır. Böylece kendini insan-altı bir koşula alçaltır. Öte yandan, efendisinin istencini yerine getirerek köle özdeksel şeyleri dönüştüren emek yoluyla kendini nesnelleştirir. Böylece kendini biçimlendirir ve gerçek varoluş düzeyine yükselir.[20]

Açıktır ki efendi-köle ilişkisi düşüncesinin iki yanı vardır. Bilincin soyut eytişimsel gelişiminde bir evre olarak düşünülebilir. Ve tarih ile ilişki içinde de düşünülebilir. Ama iki yan hiçbir biçimde bağdaşmaz değildirler. Çünkü insan tarihinin kendisi Tinin gelişimini, hedefine giden yolda Tinin acılı emeğini açığa serer. Bu yüzden Hegel ilkel biçimi içindeki efendi-köle ilişkisinden belirtik tarihsel çağrışımlar ile Stoacı bilinç adını verdiği bir bilinç tutumuna ya da durumuna geçiyorsa bu ancak doğal olabilir.

Stoacı bilinçte efendi-köle ilişkisine özünlü çelişkilerin gerçek anlamda üstesinden gelinmiş değildir: bunlar ancak hem efendinin (Marcus Aurelius tarafından tiplendiriliyor) hem de kölenin (Epiktetus tarafından tiplendiriliyor) içselliğe sığınmaları ve somut ilişkileri değişmemiş bırakarak gerçek içsel özgürlük, içsel öz-yeterlik düşüncesini yüceltmeleri ölçüsünde yenilirler. Bu yüzden, Hegel'e göre, somut ve dışsal olana karşı bu olumsuz tutum kolayca Kuşkucu bilince geçer ki, bu bilinç evresi için başka herşey kuşku ve olumsuzlama altında dururken yalnızca 'kendi' bundan bağışık kalır.

Ama kuşkucu bilinç örtük bir çelişki kapsar. Çünkü kuşkucu için doğal bilinci ortadan kaldırmak olanaksızdır; ve olumlama ve olumsuzlama aynı tutumda birarada varolurlar. Ama bu çelişki belirtikleşince, ki belirtikleşmelidir, Hegel'in 'mutsuz bilinç' (*das unglückliche Bewusstsein*) dediği

[20]Açık nedenlerle, Helgel'in efendi-köle ilişkisi üzerine derin çözümlemesi Karl Marx'da onay bulan düşünce boyutlarını kapsıyordu.

bölünmüş olan bir bilince geçmiş oluruz. Bu düzlemde efendi-köle ilişkisi, ki ne Stoacı ne de Kuşkucu bilinç tarafından başarılı olarak yenilmiş değildir, bir başka biçimde geri döner. Asıl efendi-köle ilişkisinde gerçek öz-bilinç öğeleri, 'kendiliğin' ve özgürlüğün hem kendinde hem de başkasında tanınması, iki bireysel bilinç arasında bölünüyorlardı. Efendi 'kendilik' ve özgürlüğü kölede değil ama salt kendisinde tanıyor, ve köle ise bunları kendisinde değil ama salt efendide tanıyordu. Bununla birlikte, mutsuz denilen bilinçte bölünme aynı 'kendi'de yer alır. Örneğin, 'kendi' değişen, tutarsız, kararsız bir 'kendi' ile değişimsiz, ideal bir 'kendi' arasındaki uçurumun bilincindedir. İlki bir anlamda yanlış bir 'kendi' olarak, yadsınacak birşey olarak görünürken, ikincisi ise henüz erişilmemiş gerçek 'kendi' olarak görünmektedir. Ve bu ideal 'kendi' bir öte-dünyasal alana yansıtılabilir ve saltık eksiksizlik ile, dünyadan ve sonlu 'kendi'den ayrı olarak varolduğu düşünülen Tanrı ile özdeşleştirilebilir.[21] İnsan bilinci böylece bölünmüş ve kendine-yabancılaşmıştır, 'mutsuz'dur.

Öz-bilinçteki örtük çelişkiler ya da bölünmeler *Görüngübilim*'in üçüncü evresinde sonlu özne evrensel öz-bilince yükseldiği zaman yenilirler. Bu düzeyde öz-bilinç artık kendini başka öz-bilinçli varlıklardan gelen gözdağı altındaki ve onlarla çatışma içindeki bireysel bir özne olarak gören tek-yanlı bir kendini-bilme biçimini almaz. Tersine, 'kendiliğin' birinin kendisinde ve başkalarında tam bir tanınması söz konusudur; ve bu tanıma en azından evrenselin, sonsuz Tinin sonlu 'kendi'lerde ve onlar yoluyla yaşamının örtük bir ayrımsanışıdır—Tin ki, onları biraraya bağlar ve gene de ortadan kaldırmaz. Kendini bir somut ahlaksal ödevler çokluğu içinde toplumsal düzende anlatan şeyi tek bir ussal istenç olarak gören gelişmiş ahlak bilinci tarafından örtük olarak ve eksik olarak ayrımsanan bu ayrımdaki-özdeşlik, Tinin yaşamının bu özelliği, gelişmiş dinsel bilinçte daha yüksek ve daha belirtik olarak ayrımsanır, çünkü bu bilinç için tek bir tanrısal yaşam tüm 'kendiler'e içkindir ve onları kendi içinde taşırken gene de ayrılıklarını sürdürür. Tanrı ile dirimli bir birlik düşüncesinde mutsuz ya da bölünmüş bilincin içersindeki bölünmenin üstesinden gelinir. Gerçek 'kendi' bundan böyle ondan edimsel 'kendi'nin umutsuz bir biçimde yabancılaştığı bir ideal olarak değil, ama dahaçok edimsel 'kendi'nin dirimli özü olarak düşünülür—bir öz ki, bir bakıma kendini sonlu belirişlerinde ve onlar yoluyla anlatır.

Bilincin görüngübilimsel tarihinin bu üçüncü evresi, ki gördüğümüz gibi buna Hegel Us genel adını verir, bilincin ve öz-bilincin, eş deyişle ilk iki evrenin bireşimi olarak tasarlanır. Dar anlamda bilinçte (*Bewusstsein*)

[21] Lutherci Hegel mutsuz ya da bölünmüş bilinci, biraz tartışmalı bir yolda, ortaçağ Katolikliği ile, özellikle bunun çileci idealleri ile bağlıyordu.

özne duyulur nesneyi ona dışsal olan ve onunla türdeş olmayan birşey olarak bilir. Öz-bilinçte (*Selbstbewusstsein*) öznenin dikkati geriye sonlu bir 'kendi' olarak kendi üzerine dönmüştür. Us düzeyinde ise özne Doğayı kendisi ile birleşmiş olduğu sonsuz Tinin nesnel anlatımı olarak görür. Ama bu ayrımsama değişik biçimler alabilir. Gelişmiş dinsel bilinçte özne Doğayı Tanrının yaratısı ve öz-belirişi olarak görür (özne Tanrı ile varlığının derinliklerinde birleşmiştir ve onun aracılığıyla öteki 'kendi'ler ile birleşir). Ve olgusallığın bu dinsel bakış açısından görülüşü gerçektir. Ama dinsel bilinç düzeyinde gerçeklik anlatımını betisel ya da resimsel düşünce (*Vorstellung*) biçiminde bulurken, 'saltık bilgi'nin (*das absolute Wissen*) en-yüksek düzeyinde ise aynı gerçeklik felsefi biçim altında düşünsel olarak kavranır. Sonlu özne için kendi en-iç 'kendi'si sonsuz ve evrensel Tinin yaşamındaki bir kıpı olarak belirtiktir, ve onu saltık Düşüncedeki bir kıpı olarak ayrımsar. Ve, böyle iken, Doğayı kendi nesnelleşmesi olarak ve edimsel varoluşu içindeki tinsel yaşamının ön-koşulu olarak görür. Bu hiç kuşkusuz demek değildir ki sözcüğün tam anlamıyla sonlu olarak düşünülen sonlu özne Doğayı kendi ürünü olarak görür. Tersine, demektir ki, kendini sonludan daha çoğu olarak, saltık Tinin en-iç yaşamında bir kıpı olarak bilen sonlu özne, Doğayı kendini edimselleştirme sürecindeki Tinin ileriye doğru yürüyüşünde zorunlu bir evre olarak görür. Başka bir deyişle, saltık bilgi sonlu öznenin kendini-düşünen Düşüncenin yaşamına, Saltığa katıldığı düzeydir. Ya da, sorunu bir başka yolda koyarsak, saltık bilgi Saltığın, Bütünlüğün kendini felsefecinin sonlu anlığında ve onun yoluyla ayrımda-özdeşlik olarak düşünmekte olduğu düzeydir.

Bilincin görüngübiliminin önceki ana evrelerinde olduğu gibi, Hegel üçüncü evreyi, Us evresini, yine bir eytişimsel evreler dizisi yoluyla geliştirir. İlk olarak gözlemci Usu ele alır. İrdelemesinde Us belli bir yolda Doğada kendi yansımasını görmeye başlar (örneğin sonsallık düşüncesi yoluyla), sonra biçimsel mantığın ve görgül ruhbilimin incelemesinde içeri döner, ve son olarak kendini bir dizi kılgın törel tutum içinde sergiler. Bu sonuncular mutluluğun aranmasından kılgın Us tarafından buyrulan evrensel ahlaksal yasaların eleştirisine dek uzanırlar—bir eleştiri ki, evrensel bir yasanın tüm belirli anlamını yitirmesine neden olacak denli sınırlamalar gereksinimi içinde durması olgusunun kabul edilmesinden doğar. Böylece toplumdaki somut ahlaksal yaşama geçiş için sahne hazırlanmış olur. Burada Hegel insanların yalnızca topluluklarının gelenek ve göreneklerini izlemelerini imleyen düşüncesiz törel yaşamdan, içinde bireylerin bu düşünmeyen arkatasardan yabancılaştıkları ve ona ilişkin yargılarda bulundukları ekin biçimine ilerler. Bu iki kıpı gelişmiş ahlaksal bilinçte bireştirilir. Bu bilinç için ussal genel istenç toplumdaki bireylerin üzerlerinde ve

tepelerinde duran birşey değil ama onları özgür kişiler olarak biraraya bağlayan ortak bir yaşamdır. İlk kıpıda diyebiliriz ki Tin düşünmeyen Tindir—eski Yunan ahlakında Sofistlerin zamanından önce olduğu gibi. İkinci kıpıda Tin düşünmektedir, ama aynı zamanda üzerlerinde yargıda bulunduğu edimsel toplumdan ve bunun geleneklerinden yabancılaşmıştır. Aşırı durumda, örneğin Jacobi Teröründe olduğu gibi, soyut özgürlük adına edimsel kişileri ortadan kaldırmaktadır. Bununla birlikte, üçüncü kıpıda Tinin törel olarak kendinden pekin olduğu söylenir. Bu evrede Tin genel istenci dirimli bir birlik olarak tenselleştiren bir özgür kişiler topluluğu biçimini alır.

Bununla birlikte, içinde topluluğun her bir üyesinin ötekiler için özgür bir 'kendi' olduğu bu dirimli birlik ayrımda-özdeşlik düşüncesinin, e.d. bireylerin tümünde birliklerinin iç bağı olarak bulunan ve gene de onları bireyler olarak ortadan kaldırmayan bir yaşam düşüncesinin belirtik bir tanınışını ister. Daha açık bir deyişle, kendini tikellerine ayrımlaştıran ya da kendini onlarda belirten ve gene de onları kendi içersinde birleştiren somut evrenselin düşüncesinin açık bir tanınışını ister. Başka bir deyişle, ahlak eytişimsel olarak dine, ahlaksal bilinç dinsel bilince geçmektedir—dinsel bilinç ki, onun için bu dirimli birlik belirtik olarak Tanrı biçiminde tanınır.

Dinde öyleyse saltık Tinin belirtik olarak kendinin bilincini kazanışını görürüz. Ama hiç kuşkusuz dinin de kendi tarihi vardır; ve bu tarihte eytişimin erken evrelerinin yinelendiklerini görürüz. Böylece Hegel 'doğal din' dediği şeyden, ki bunda tanrısal öğe algı nesneleri ya da Doğa biçiminde görünür, sanat ya da güzellik dinine ilerler, ki bunda, Yunan dininde olduğu gibi, tanrısal öğe fiziksel öğe ile birleşmiş öz-bilinç olarak görünür. Örneğin yontu insanbiçimli tanrıyı temsil eder. Son olarak, saltık dinde, Hıristiyanlıkta, saltık Tin olduğu biçimiyle, e.d. Tin olarak tanınır; Doğa tanrısal bir yaratı, Sözün anlatımı olarak görünür; ve Kutsal Tin sonlu 'kendi'lerde içkin ve onlarla birleşmiş olarak görünür.

Ama dinsel bilinç gördüğümüz gibi kendini resimsel biçimlerde ya da tasarımlarda anlatır. Ve felsefenin arı kavramsal biçimine değiştirilme istemindedir; ve bu ise aynı zamanda inançtan bilgiye ya da bilime geçişi anlatır. Daha açık bir deyişle, insanı eşsiz bir Bedenselleşme ve kayra gücü ile kurtaran aşkın kişisel Tanrıya ilişkin resimsel düşünce saltık Tin kavramına, sonsuz kendini-düşünen Düşünceye geçer ki, kendini (nesnelleşmesi olarak ve kendi edimselleşmesi için koşul olarak) Doğada bilir ve ardışık biçimleri ve düzeyleri ile insan ekini tarihinde kendi öz Odisseyini tanır. Hegel dinin gerçeklikten yoksun birşey olduğunu söylemez. Tersine, saltık din, Hıristiyanlık, saltık gerçekliktir. Ama dinsel bilince bağlılaşık olan imgesel ya da resimsel biçimde anlatılmıştır. Felsefede bu

gerçeklik saltık bilgi olur ki "kendini Tin biçiminde bilen Tindir."[22] Saltık, Bütünlük kendini insan tininde ve onun yoluyla bilmeye ulaşır, ama, daha açık olarak, ancak insan tini kendini sonluluğunun üzerine yükseltip arı Düşünce ile özdeşleştiriyor olduğu ölçüde. Tanrı insan ile eşitlenemez. Çünkü Tanrı Varlıktır, Bütünlüktür, insan ise değil. Ama Bütünlük kendini edimsel olarak insan tininde ve onun yoluyla bilmeye başlar: resimsel düşünce düzleminde dinsel bilincin evriminde, bilim ya da arı kavramsal bilgi düzleminde felsefe tarihinde—bir tarih ki ideal sonu olarak Saltığın kendisinin bilgisi biçiminde olgusallığa ilişkin tamamlanmış gerçekliği alır.

Görüngübilim'de öyleyse Hegel insan bilincinin en alt düzeyleri ile başlar ve eytişimsel olarak yukarıya insan anlığının saltık bakış açısına eriştiği ve sonsuz öz-bilinçli Tinin deyim yerindeyse bir taşıyıcısı olduğu düzeye doğru ilerler. Bir düzey ile bir sonraki arasındaki bağıntılar mantıksal olarak konuşursak genellikle çok gevşektir. Ve evrelerden kimileri açıktır ki eytişimsel gelişimin istemlerinden çok Hegel'in değişik ekinsel evrelerin ve çağların tinleri ve tutumları üzerine düşünceleri tarafından ortaya sürülür. Dahası, Hegel'in ele aldığı konulardan kimileri çağdaş okura biraz yadırgatıcı gelir. Örneğin kafatası-biliminin eleştirel bir irdelenişi vardır. Aynı zamanda, insan Tininin Odissey'i üzerine bir inceleme olarak, kendini tek-yanlı ve yetersiz olarak tanıtlayan bir tutumdan ya da bakış açısından bir başkasına doğru ilerleyen devimin bir gözlemi olarak, yapıt hem etkileyici hem de hayranlık vericidir. Ve bilincin ve tarihsel olarak beliren tutumların eytişiminin evreleri (Aydınlanmanın tini, romantik tin, vb.) arasındaki bağlılaşımlar ilginçliğini arttırır. Hegel'in çağların ve ekinlerin tinlerine ilişkin özetleme ve yorumları üzerine kuşku duyanlar ve felsefi bilgiyi yüceltmesinin gülünç bir yan taşıdığını düşünenler olabilir; ama saklı tüm sınırlamalarına ve ayrılıklarına karşın, Hegel'in düşüncesini özümlemeye gerçekten çalışan okur *Görüngübilim*'in kurgul felsefenin büyük çalışmalarından biri olduğu vargısından başka bir sonuca ulaşamayacaktır.

[22] **W**, II, s. 610; **Y**, s. 482.

Bölüm İki

1. Hegel'in Mantığı

GÖRDÜĞÜMÜZ gibi, Hegel Schelling'in kendi özdeşlik dizgesinde ileri sürdüğü görüşü, eş deyişle kendinde Saltığın kavramsal düşünce için tüm ayrımların yitiş-noktası olduğunu, olumsuz terimler dışında doğru olarak betimlenemiyecek ve her nasılsa olumlu olarak ancak gizemsel sezgide ayrımsanabilecek bir saltık kendine-özdeşlik olduğunu yadsıyordu. İnanıyordu ki kurgul us Saltığın kendini Doğada ve insan tininin tarihinde sergileyen iç özüne işleyebilirdi.

Felsefenin Saltığın iç özünü açığa sermekle ilgilenen bölümü Hegel için mantıktır. Mantığı metafizikten bütünüyle ayrılmış ve yalnızca biçimsel bir bilim olarak görmeye alışmış olan birine bunun olağandışı ve giderek saçma bir bakış açısı olarak görünmesi gerekir. Ama unutmamamız gerek ki Hegel için Saltık arı Düşüncedir. Bu Düşünce, dışsallaşmasından ya da kendini-belirtişinden ayrı olarak, kendinde irdelenebilir. Ve arı kendinde Düşüncenin bilimi mantıktır. Dahası, arı Düşünce olgusallığın bir bakıma özü olduğu için, mantık zorunlu olarak metafizik ile, daha doğrusu kendinde Saltık ile ilgilenen metafizik ile çakışır.

Sorun Hegel'in mantık düşüncesini Kant'ın aşkınsal mantık görüşü ile ilişkilendirerek daha da durulaştırılabilir. Kant'ın felsefesinde görüngülere şekil ve biçim veren kategoriler insan düşüncesinin *a priori* kategorileridirler. İnsan anlığı kendilerinde-şeyleri yaratmaz, ama görgül dünyanın, görüngüler dünyasının temel ırasını belirler. Kant'ın öncülleri üzerine, öyleyse, insanın ansal kategorilerinin kendinde olgusallık için geçerli olduklarını varsaymak için hiçbir güvencemiz yoktur; bunların bilgisel işlevleri görüngüsel dünyaya sınırlıdır. Ama, önceki cildin Giriş bölümünde açıklandığı gibi, bilinemez kendinde-şeyin yok edilmesi ve eleştirel felsefenin

arı idealizme dönüştürülmesi ile kategoriler tam anlamda yaratıcı düşüncenin kategorileri olurlar. Eğer solipsizme götürme sakıncası yaratan öznelci bir konumdan kaçınmak gerekirse, yaratıcı düşünce saltık Düşünce olarak yorumlanmalıdır. Kategoriler, öyleyse, saltık Düşüncenin kategorileri olurlar, olgusallığın kategorileri olurlar. Ve onları inceleyen mantık ise metafizik olur. Mantık kendini Doğada ve Tarihte sergileyen saltık Düşüncenin doğasını ya da özünü ortaya serer.

Öte yandan, Hegel kendinde Saltıktan kendinde Tanrı olarak söz eder. Mantığın konusu "örtüsüzce kendinde ve kendi için olduğu gibi gerçektir. Öyleyse sorun mantığın içeriği Doğanın ve sonlu bir tinin yaratılışından önce Tanrının kendi bengi özünde olduğu biçimiyle sunuluşudur diyerek de anlatılabilir."[1] Ve bu konuşma yolu aşkın bir Tanrının iç özüne giren ve onu bir kategoriler dizgesinin terimlerinde betimleyen bir mantıkçı gibi oldukça yadırgatıcı bir tabloyu düşündürme eğilimindedir. Ama Hegel'in dinsel dili kullanımı aldatıcı olabilir. Anımsamamız gerek ki, onun Saltığının hiç kuşkusuz herhangi bir tikel sonlu kendilik ya da kendilikler kümesi ile özdeşleştirilemez olması anlamında aşkın olmasına karşın, Hıristiyanlığın Tanrısının yaratılan evreni aştığının söylenmesi anlamında aşkın değildir. Hegel'in Saltığı Bütünlüktür, ve bu Bütünlük, sonlu tin 'saltık bilgi' düzeyine eriştiği ölçüde, sonlu tinde ve onun yoluyla kendini bilmeye varıyor olarak sunulur. Mantık, öyleyse, Doğa ve tarihteki somut öz-belirişinden soyutlama içinde kendinde Saltığın kendine ilişkin bilgisidir. Başka bir deyişle, mantık saltık Düşüncenin kendi özüne ilişkin bilgisidir—bir öz ki somut olarak olgusallık sürecinde varolur.

Eğer 'kategori' sözcüğünü ona Hegel'in kullanımında verilen anlamdan biraz daha geniş bir anlamda kullanırsak, diyebiliriz ki, Hegel'in mantığı kategoriler dizgesidir. Ama bunu söylüyorsak, bütün bir kategoriler dizgesinin kendinde Saltığın ilerleyici bir tanımı olduğunu anlamanın özsel bir önemi vardır. Hegel varlık kavramı ile başlar, çünkü bu onun için en belirsiz ve mantıksal olarak önsel kavramdır. Ve sonra saltık İdeaya, kendini bilen ya da öz-bilinçli kendini-düşünen Düşünce kavramına ya da kategorisine erişinceye dek, bu kavramın nasıl zorunlu olarak ardışık kavramlara geçtiğini göstermeye geçer. Ama Saltık hiç kuşkusuz bir kategoriler ya da kavramlar dizisi ya da zinciri değildir. Eğer Saltık nedir diye sorarsak, varlıktır yanıtını verebiliriz. Ve eğer varlık nedir diye sorarsak, sonunda varlık kendini-düşünen Düşünce ya da Tindir yanıtına zorlanırız. Durumun bu olduğunu gösterme süreci, mantıkçı tarafından çözümlendiği gibi, açıktır ki zamansal bir süreçtir. Ama sorunu kaba bir biçimde

[1] **W**, IV, s, 46; **J-S**, I, s. 60. **J-S** harfleri **Mantık Bilimi**'nin W. H. Johnston ve L. G. Struthers tarafından yapılan İngilizce çevirisini gösteriyor.

koyarsak, kendinde Saltık sabah yedide varlık olarak başlayıp akşam yedide kendini-düşünen Düşünce olarak bitiyor değildir. Saltığın varlık olduğunu söylemek onun kendini-düşünen Düşünce olduğunu söylemektir. Ama mantıkçının olguyu tanıtlaması, varlığın anlamını dizgesel eytişimsel aydınlatışı, zamansal bir süreçtir. Bütün bir kategoriler dizgesinin deyim yerindeyse kendi üzerine dönmekte olduğunu göstermek onun işidir. Başlangıç sondur, ve son başlangıçtır. Başka bir deyişle, ilk kategori ya da kavram tüm başkalarını örtük olarak kapsar, ve sonuncu birincinin son açımlanışıdır: onun gerçek anlamını verir.

Hegel'in pek seyrek olarak kullanmadığı dinsel ya da tanrıbilimsel dili kullanırsak sorun kolayca anlaşılır. Tanrı varlıktır, ayrıca kendini-düşünen Düşüncedir. Ama 'ayrıca' sözcüğü gerçekte uygunsuzdur. Çünkü Tanrı varlıktır demek onun kendini-düşünen Düşünce olduğunu söylemektir. Bu olgunun felsefeci tarafından dizgesel sergilenişi zamansal bir süreçtir. Ama bu zamansallık açıktır ki kendinde tanrısal özü etkilemez. Hiç kuşkusuz Hegel'in Saltığı ile Hıristiyan tanrıbilimin Tanrısı arasında büyük bir ayrım vardır. Ama Hegel'in Saltığının kendi öz oluş süreci olduğu söylense de, mantıkta ilgi konumuz bu edimsel süreç, *Logos*un edimselleşmesi değildir: ilgilendiğimiz şey 'kendinde' Saltık ya da mantıksal İdeadır. Ve bu ise zamansal bir süreç değildir.

Hegel'in mantığının eytişimsel devimi ilk üç kategori aracılığıyla örneklenebilir. Saltığın mantıksal olarak önsel kavramı varlık kavramıdır. Ama arı varlık (*reines Sein*) kavramı ya da kategorisi bütünüyle belirsizdir. Ve bütünüyle belirsiz varlık kavramı yokluk kavramına geçer. Daha açık bir deyişle, eğer varlığı hiçbir belirlenim olmaksızın düşünmeye çalışırsak, yokluğu düşünmekte olduğumuzu buluruz. Anlık varlıktan yokluğa ve yokluktan geriye varlığa geçer: hiç birinde dinginlik bulamaz, ve her biri bir bakıma karşıtında yiter. "Gerçeklikleri böylece birinin ötekine dolaysız yitişinin bu *devimidir*."[2] Ve varlıktan yokluğa ve yokluktan varlığa bu devim oluştur. Oluş böylece varlığın ve yokluğun bireşimidir; onların birlik ve gerçeklikleridir. Varlık öyleyse oluş olarak düşünülmelidir. Başka bir deyişle, Saltığın varlık olarak kavramı Saltığın oluş olarak, bir öz-gelişim süreci olarak kavramıdır.[3]

Olgulara sıradan bakış yolumuza göre bir çelişki bizi tam bir duruşa getirir. Varlık ve yokluk karşılıklı olarak dışlayıcıdırlar. Ama bu yolda düşünmemizin nedeni varlığı belirli varlık olarak ve yokluğu bu belirlenimin yokluğu olarak tasarımlamamızdır. Bununla birlikte, arı varlık Hegel için belirsizdir, boştur; ve bu nedenledir ki karşıtına geçtiği söylenir. Ama

[2]**W**, IV, s. 89; **J-S**, I, s. 95.

[3]Bu bildirim mantıksal Saltığın zamansal-olmayan doğası üzerine söylenmiş olanlarla çelişmez. Çünkü burada Saltığın kendini edimselleştirme süreciyle ilgilenmiyoruz.

çelişki Hegel için olumlu bir güçtür ki hem savı hem de karşısavı daha yüksek bir birlik ya da bireşimdeki soyut kıpılar olarak açığa serer. Ve varlık ve yokluk kavramlarının bu birliği oluş kavramıdır. Ama birlik de kendi payına bir 'çelişki'nin doğuşuna neden olur, ve böylece anlık varlığın anlamı için, kendinde Saltığın doğası ya da özü için araştırmasında ileriye doğru itilir.

Varlık, yokluk ve oluş Hegel'in mantığının ilk bölümünü, varlık mantığının (*die Logik des Seins*) ilk üçlüsünü oluşturur. Bu bölüm ilişki kategorilerinden ayrı olarak kendinde-varlık kategorileri ile ilgilidir. Ve mantığın bu bölümündeki üç ana kategori sınıfı nitelik (ki yukarıda belirtilen üçlüyü kapsar), nicelik ve ölçü sınıflarıdır. Ölçü nitelik ve niceliğin bireşimi olarak betimlenir, çünkü nesnenin doğası tarafından, eş deyişle niteliği tarafından belirlenen belirli bir nice kavramıdır.

Mantık'ın ikinci ana bölümünde, öz mantığında (*die Logik des Wesens*) Hegel öz ve varoluş, kuvvet ve beliriş, töz ve ilinek, neden ve sonuç, etki ve tepki gibi bağıntılı kategori çiftlerini çıkarsar. Bu kategoriler derin-düşünmenin kategorileri olarak adlandırılır, çünkü dolaysızlığı içindeki varlığın deyim yerindeyse yüzeyinin altına işleyen derin-düşünce düzeyindeki bilince karşılık düşerler. Örneğin öz görüngünün arkasında yatıyor olarak düşünülürken, kuvvet ise belirişi içinde sergilenen olgusallık olarak düşünülür. Başka bir deyişle, düşünen bilinç için kendinde-varlık bir kendini bölme sürecine girer, bağıntılı kategorilere dağılır.

Ama öz mantığı bizi varlığın iç öze ve dış görüngüsel varoluşa bölünüşü ile bırakmaz. Çünkü öz mantığındaki son ana altbölüm "öz ve varoluşun birliği"[4] olarak betimlenen edimsellik (*die Wirklichkeit*) kategorisine ayrılmıştır. Başka bir deyişle, 'edimsel' ortaya çıkan [*ex-ist*] iç özdür, tam belirişini bulmuş kuvvettir. Eğer varlığı görüngü ile, dışsal belirişleri ile özdeşleştirirsek, bu tek-yanlı bir soyutlamadır. Ama varlığın görüngünün altında yatan gizli bir öz ile özdeşleştirilmesi de böyle tek-yanlı bir soyutlamadır. Edimsellik olarak varlık iç ve dışın birliğidir, kendini belirten özdür. Ve kendini belirtmelidir.

Genel edimsellik kategorisi başlığı altındadır ki Hegel töz ve ilinek, neden ve sonuç, etki ve tepki ya da karşılıklı eylem kategorilerini çıkarsar. Ve Hegel'in mantığının kendinde Saltığın doğasının ilerleyici bir tanımlanışı ya da belirlenişi olduğunu söylemiş olduğumuz için, Hegel için salt tek bir tözün ve tek bir nedenin, eş deyişle Saltığın var olduğu izlenimi doğabilir. Başka bir deyişle, Hegel'in Spinozacılığı kabul ediyor olduğu izlenimi yaratılmış olabilir. Ama bu onun amacının yanlış bir yorumlanışı olacaktır. Töz ve neden kategorilerinin çıkarsanışı örneğin sonlu bir neden gibi birşey

[4]**W**, IV, s. 662; **J-S**, II, s. 160.

olamaz düşüncesini imleme amacını taşımaz. Çünkü edimsellik olarak Saltık kendini belirten özdür; ve beliriş bildiğimiz gibisiyle evrendir. Saltık yalnızca Bir değildir. Birdir, ama o denli de Çoktur: ayrımda-özdeşliktir.

Öz mantığından Hegel yapıtının üçüncü ana bölümü olan Kavram mantığına (*die Logik des Begriffs*) geçer. Varlık mantığında her kategori ilk bakışta bağımsızdır, bir bakıma kendi ayakları üzerinde durmaktadır, üstelik düşüncenin eytişimsel devimi bu görünürde kendinde-kapsanmışlığı bozuyor olsa bile. Öz mantığında neden ve sonuç ya da töz ve ilinek gibi açıkça bağıntılı kategoriler ile ilgileniriz. Böylece içinde bulunduğumuz alan dolaylılık alanıdır. Bağıntılı bir kategoriler çiftinin her bir üyesi "bir başkası tarafından," eş deyişle kendisinden başka birşey tarafından dolaylı kılınmış olarak düşünülür. Örneğin neden karşıtına, eş deyişle nedenden ayrı birşey olarak düşünülen etkiye bağlı iken bir neden olarak oluşturulur. Benzer olarak, etki kendisinden ayrı birşey olarak neden ile bağıntısı tarafından bir etki olarak oluşturulur. Dolaysızlık ve bir başkası yoluyla dolaylılık alanlarının bireşimi kendini-dolaylı-kılma alanı olacaktır. Bir varlık ancak karşıtına geçiyor olarak ama bu kendine-karşıtlık içinde bile kendi ile özdeş kalıyor olarak düşünüldüğü zaman kendisi-ile-dolaylıdır denir. Ve kendini-dolaylı-kılma Hegel'in Kavram dediği evredir.[5]

Söylemeye gerek yok ki, Kavram mantığının üç altbölümü vardır. İlkinde Hegel Kavramı 'öznellik' olarak, biçimsel yanları içindeki düşünce olarak ele alır. Ve bu bölüm az çok olağan anlamı içindeki mantığa karşılık düşer. Hegel kendinden dışarı çıkan ve sonra daha yüksek bir düzeyde kendine geri dönen genel varlık düşüncesinin mantıksal düşüncenin deviminde biçimsel bir yolda nasıl doğrulandığını göstermeye çalışır. Böylece evrensel kavramın birliği 'yargı'da bölünür ve daha yüksek bir düzeyde 'tasım'da yeniden kurulur.

Kavramı öznellik olarak irdeledikten sonra Hegel onu nesnellik olarak irdelemeye geçer. Ve Kavram mantığının ilk evresinde ya da bölümünde üç kıpı—evrensel kavram, yargı ve tasımsal çıkarsama—bulması gibi, bu ikinci evre ya da bölümde de üç kıpı bulur—düzenek, kimyasallık ve ereksellik. Böylece Doğa felsefesinin ana düşünceleri öncelenir. Ama burada Hegel'in ilgilendiği şey dahaçok nesnelin düşüncesi ya da kavramıdır, görgül verilmişliği içinde varolan bir olgusallık olarak Doğa değil. Saltık

[5][Copleston 'Concept' sözcüğünün İngilizce'de çok sınırlı bir anlamı olduğunu söyleyerek Hegel'in '*Begriff*'ini sık sık 'Notion' olarak çevirdiğini söylüyor. *Concept* ya da *Notion* sözcükleri arasındaki ilişki Türkçe'nin '*Kavram*'ı ve '*Mefhum*'u arasındaki ilişkiye andırımlıdır. Gene de, Kavramdan söz etmek istendiğinde Concept, Notion, Mefhum, Kavram ya da Begriff denebilir ve tüm bu durumlarda denmek istenen şey birdir. Kendiliğinden kullanımının ötesinde Kavramı kavramak ya da sağın tanımını vermek tüm başka Kavramlar için de olduğu gibi mantıksal dizgede olanaklıdır. (A.Y.)]

öyle bir doğadadır ki kendini-nesnelleştirme kavramını kapsar.

Hegelci eytişimin irası verildiğinde, Kavram mantığının üçüncü evresi açıktır ki öznellik ve nesnelliğin daha yüksek bir düzeydeki bireşimi ya da birliği olacaktır. Böyle iken Kavrama İdea denir. İdeada biçimsel ve özdeksel, öznel ve nesnel gibi tek-yanlı etmenler biraraya getirilir. Ama İdeanın da kendi evreleri ya da kıpıları vardır. Ve Kavram mantığının son altbölümünde Hegel sırasıyla yaşamı, bilgiyi ve bunların saltık İdeadaki birliğini irdeler. Saltık İdea, deyim yerindeyse, öznellik ve nesnelliğin ussal yaşam ile varsıllaşmış birlikleridir. Başka bir deyişle, saltık İdea kendisini nesnesinde ve nesnesini kendisi bilen öz-bilinç, kişilik, kendini-düşünen Düşünce kavramı ya da kategorisidir. Böylece Tin kategorisidir. Dinsel dilde kendini bütünlük olarak bilen kendinde ve kendi için Tanrı kavramıdır.

Öyleyse uzun bir eytişimsel yolculuktan sonra varlık sonunda kendini saltık İdea olarak, kendini-düşünen Düşünce olarak açığa sermiştir. Saltık varlıktır, ve bu önermenin anlamı şimdi belirtikleşmiştir. "Yalnızca saltık İdea *varlık*tır, bengi *yaşam*dır, *kendini bilen gerçeklik*tir, ve *tüm gerçeklik*tir. Felsefenin biricik konusu ve içeriğidir."[6] Hegel'in demek istediği hiç kuşkusuz mantıksal İdeanın, tam anlamıyla böyle olarak düşünüldüğünde, felsefenin biricik konusu olduğu değildir. Tersine, felsefe bir bütün olarak olgusallık ile, Saltık ile ilgilenir. Ve Doğa ve insan tini alanı anlamında olgusallık mantıksal İdeanın ya da *Logos*un kendini edimselleştirme sürecidir. Öyleyse felsefe her zaman İdea ile ilgilenmektedir.

2. İdeanın ya da Kendinde Saltığın Varlıkbilimsel Konumu ve Doğaya Geçiş

Şimdi, Mantıksal İdeanın ya da *Logos*un kendini Doğada ve insan tini alanında belirtişinden ya da anlatışından söz edersek, açıktır ki mantıksal İdeanın ya da kendinde Saltığın varlıkbilimsel konumunun ne olduğu sorusu ile yüz yüze kalırız. O evrenden bağımsız olarak varolan ve kendini evrende belirten bir olgusallık mıdır, yoksa değil mi? Eğer böyle bir olgusallık ise, kalıcı bir İdea nasıl olabilir? Eğer değilse, İdeanın kendini belirtmesinden ya da edimselleştirmesinden nasıl söz edebiliriz?

Felsefi Bilimler Ansiklopedisi'nde *Mantık* bölümünün sonunda[7] Hegel İdea "saltık özgürlüğü içinde ... kendi tikellik kıpısını ya da yansımış imgesi olarak dolaysız İdeayı Doğa olarak özgürce kendi dışına bırakma-

[6] **W**, V, s. 328; **J-S**, II, s. 466.

[7] **Ansiklopedi**'de kapsanan '*Mantık*' *Büyük Mantık*tan, eş deyişle Hegel'in **Mantık Bilimi**'nden ayrı olarak *Küçük* ya da *Kısa* Mantık olarak bilinir. Son kesimdeki alıntılar Büyük Mantık'tan yapılmışlardır.

ya *karar verir*"[8] der. Bu pasajda öyleyse Hegel görünürde yalnızca Doğanın varlıkbilimsel olarak İdeadan türemiş olduğunu değil, ama İdeanın özgürce Doğayı koyduğunu da imler. Ve bu imlem sözel anlamıyla alınırsa, İdeayı açıkça kişisel yaratıcı Tanrı için bir ad olarak yorumlamamız gerekir. Çünkü başka bir anlamdaki bir İdeadan birşey yapmaya 'karar veren' olarak sözetmek anlamsız olacaktır.

Gene de, Hegelci dizgenin bir bütün olarak irdelenmesi bu pasajın Hıristiyan dinsel bilincin ırasalı olan konuşma yolunun deyim yerindeyse bir sokuşturulmasını temsil ettiğini, ve bu imlemlerinin zorlanmaması gerektiğini ortaya koyar. Yeterince açık olarak görünmektedir ki Hegel'e göre Tanrı tarafından özgürce yaratış öğretisi dinsel bilincin betisel ya da resimsel diline aittir. Bu dil hiç kuşkusuz bir gerçeği anlatır, ama bunu arı felsefenin biçemi ile yapmaz. Sağın felsefi bakış açısından kendinde Saltık kendini zorunlu olarak Doğada belirtir. Açıktır ki, bunu yapmak için kendine dışsal birşey tarafından zorlanmaz. Zorunluk bir iç doğa zorunluğudur. *Logos*un kendini belirtişindeki biricik özgürlük kendiliğindenlik özgürlüğüdür. Ve bundan şu çıkar ki felsefi bakış açısından kendinde Saltıktan yaratılıştan 'önce' varolan olarak söz etmenin hiçbir anlamı yoktur. Eğer Doğa varlıkbilimsel olarak İdeadan türüyorsa, ikincisi zamansal olarak birinciye önsel değildir.[9] Dahası, gerçi kimi yazarlar Hegel'i tanrıtanırcı bir anlamda yorumlamış, daha açık bir deyişle, kendinde Saltığın Doğadan ve insan tini alanından bağımsız olarak varolan kişisel bir Varlık olduğunu düşünmüş olsalar da, bu yorum bana doğru görünmüyor. Gerçekten de, bunu desteklemek için aktarılabilecek pasajlar vardır. Ama bu pasajlar eşit ölçüde dinsel bilincin anlatımları olarak, gerçeğin resimsel ya da betisel bildirimleri olarak da yorumlanabilirler. Ve bir bütün olarak dizgenin doğası açık olarak Saltığın edimsel öz-bilince ancak insan tininde ve onun yoluyla eriştiğini düşündürür. Daha önce açıklandığı gibi, bu demek değildir ki insan bilinci doğrudan doğruya tanrısal öz-bilinç ile özdeşleştirilebilirdir. Çünkü Saltığın kendini insan anlığında ve onun yoluyla yalnızca ve yalnızca bu anlık yalın sonluluğun ve tikelliğin üzerine yükseldiği ve saltık bilgi düzeyine eriştiği ölçüde bildiği söylenir. Ama önemli olan nokta, eğer Saltık yalnızca insan tininde ve onun yoluyla edimsel varoluş kazanıyorsa, kendinde Saltığın, mantıksal İdeanın, Tin alanının varoluşu için nesnel önkoşul olan Doğayı koymak için 'karar' verdiğini söylemenin doğru

[8]**W**, VI, s. 144; **A**, 191. **A** harfi Hegel'in **Ansiklopedi**'sini gösterir. [Birinci Bölüm, **Mantık Bilimi**, İdea Yayınları 1989, İstanbul]. Bu yapıt numaralanmış kesimlere [§] bölündüğü için çeviriler için hiçbir gönderme gerekmez. **W**'ye göndermedeki ilgili bölümün numarasına bir bakış göndermenin Heidelberg yayımına mı (**W**, VI) yoksa Berlin yayımına mı (**W**, VIII-X) yapıldığını gösterecektir.

[9]Krş., örneğin **W**, IX, s. 51-4; **A**, 247.

olamayacağıdır. Böyle bir dil kullanılıyorsa, bu bir bakıma dinsel bilincin ırasalı olan düşünce kipine bir ödündür.

Eğer, bununla birlikte, kendinde Saltığın tanrıtanırcı yorumunu dışlıyorsak,[10] mantıksal İdeadan Doğaya geçişi nasıl düşüneceğiz? Eğer bunu gerçekten varlıkbilimsel bir geçiş olarak düşünecek olursak, eş deyişle, eğer kalıcı bir İdeayı kendini zorunlu olarak Doğada belirtiyor olarak düşünecek olursak, o zaman açıkça Hegel'e bir sav yüklüyor oluruz ki, ölçülü bir dil kullanırsak, biraz tuhaftır. Onu doğrudan doğruya 'olumsuz felsefe'ye karşı polemiğinde Schelling tarafından yapılan eleştirinin altına getirmiş oluruz: düşüncelerden yalnızca başka düşünceleri çıkarsayabiliriz, ve İdeadan varolan bir dünya çıkarsamak bütünüyle olanaksızdır.

Buna göre kimi yazarların Doğanın İdeadan varlıkbilimsel bir türetilişi kavramını bütünüyle dışlamaya çabalamış olmaları anlaşılabilir birşeydir. Saltık bütünlüktür, evrendir. Ve bu bütünlük erekbilimsel bir süreçtir, kendini-düşünen Düşüncenin edimselleşmesidir. Bu sürecin özsel doğası soyutlama içinde irdelenebilir. O zaman mantıksal İdea biçimini alır. Ama o mantıksal olarak Doğaya önsel olan ve Doğanın etker nedeni olan kalıcı bir olgusallık olarak varolmaz. İdea dahaçok sürecin amacını ya da sonucunu yansıtır, kendi başlangıcında duran kalıcı bir olgusallığı değil. Bu yüzden Doğanın etker neden olarak mantıksal İdeadan varlıkbilimsel bir türeyişi gibi bir soru söz konusu değildir. Ve Doğanın İdeadan çıkarsanması denilen şey gerçekte Doğa bütün olgusallık sürecinin amacının, e.d. evrenin kendini insan tininde ve onun yoluyla bilmesinin olgusallaşması için zorunlu bir önkoşuldur olgusunun bir sergilenişidir.

Yazara öyle görünmektedir ki, yukarıdaki yorumlama çizgisi mantıksal İdeanın dünyadan bütünüyle ayrı bir olgusallık olarak ya da dünyanın dışsal bir etker nedeni olarak ayrı bir varoluşunu yadsıdığı ölçüde kabul edilmelidir. Hegel için sonsuz sonluda ve onun yoluyla varolur; evrensel bir bakıma tikeller içinde ve onlar yoluyla yaşar ve varlığına iyedir. Bu yüzden Hegel'in dizgesinde dünyayı ondan bütünüyle bağımsız olarak varolma anlamında aşan bir etker neden için hiçbir yer yoktur. Aynı zamanda, sonsuz sonluda ve onun yoluyla varolsa bile, açıktır ki sonlu şeyler ortaya çıkarlar ve yitip giderler. Bir bakıma sonsuz bir Yaşamın geçici belirişleridirler. Ve Hegel hiç kuşkusuz *Logos*tan sanki o yürek çarpan Yaşam, devimsel Us ya da Düşünce imiş gibi söz etme eğilimindedir. *Logos* hiç kuşkusuz yalnızca belirişleri içinde ve onlar yoluyla varolur. Ama o sürekli bir Yaşam, gizilliğinden edimselliğe çıkan Varlık, eş deyişle

[10]Tanrıtanırcı görüş hiç kuşkusuz dinsel bilinç ve bunun kendi özgün anlatımları söz konusu olduğu sürece Hegel tarafından kabul edilir. Ama biz burada tam anlamıyla felsefi bakış açısını irdeliyoruz.

Tin olduğu sürece, geçici belirişlere biricik içkin Yaşama varlıkbilimsel açıdan bağımlı olarak, bir 'iç' ile ilişkideki 'dış' olarak bakmak bütünüyle doğal olur. Ve Hegel böylece *Logos*un kendini kendiliğinden Doğadaanlatışından ya da Doğaya geçişinden söz edebilir. Çünkü Varlık, Saltık, sonsuz Bütünlük, salt bir sonlu şeyler derlemi değil, ama tek sonsuz Yaşamdır, kendini edimselleştiren Tindir. O evrensellerin evrenselidir; ve tikellerde ve onlar yoluyla varolsa bile, kendisi kalıcıdır, ama tikeller değil. Öyleyse *Logos*un kendini sonlu şeylerde anlatmasından ya da belirtmesinden söz etmek bütünüyle usauygundur. Ve o kendi öz-gelişim süreci yoluyla saltık Tin olarak varolmaya erişen saltık Tin olduğu ölçüde, özdeksel Doğa doğallıkla onun karşıtı olarak düşünülür—bir karşıt ki, sürecin ereğine ya da *telos*una erişmek için bir önkoşuldur.

Bu yorum çizgisi durumu her iki yolda da almak için bir girişim olarak görülebilir. Bir yandan kabul mantıksal İdeanın Doğayı bir bakıma dışardan yaratan kalıcı bir olgusallık olarak varolmadığı kabul edilir. Öte yandan mantıksal İdeanın, Varlığa metafizik tarafından verilen özsel anlamı ya da yapısı içinde görüldüğü zaman, metafiziksel bir olgusallığı temsil ettiği ileri sürülür ki, yalnızca öz-belirişi içinde ve onun yoluyla varoluyor olsa da, belirişine belli bir anlamda mantıksal olarak önseldir. Ama sanmıyorum ki metafiziği Hegelcilikten dışlayabilelim ya da belli bir aşkınlık öğesini bütünüyle ortadan kaldırabilelim. Bunu yapma girişimi bence Hegel'in sonsuz Saltık öğretisini saçmalaştırmak olacaktır. Saltık gerçekten bütünlüktür, kendi öz-gelişiminin süreci olarak düşünülen evrendir; ama benim görüşümde iç ile dış arasında, daha açık bir deyişle, biricik sonsuz Yaşam, kendini-edimselleştiren Tin ile onun yaşamasının ve var olmasının dayanak ve aracıları olan sonlu belirişler arasında bir ayrım yapmaktan kurtulmamız olanaklı değildir. Ve bu durumda eşit haklılıkla söyleyebiliriz ki sonlu belirişler olgusallıklarını kendini onlarda anlatan biricik Yaşamdan türetirler. Eğer Hegel'in konumunda belli bir ikircim öğesi varsa, bu pek şaşırtıcı değildir. Çünkü eğer böyle bir öğe olmasaydı, felsefesi birbirlerinden uzaklaşan yorumların doğmasına pek neden olmazdı.

3. Doğa Felsefesi

'Doğa,' der Hegel, "*kendinde*, İdeada, tanrısaldır. ... Ama varolduğu biçimiyle Varlığı kavramına karşılık düşmez."[11] Dinsel dilde, tanrısal anlıkta Doğa düşüncesi tanrısaldır, ama bu düşüncenin varolan Doğada nesnelleşmesine tanrısal denemez. Çünkü düşüncenin özdeksel dünyada, Tanrıya en benzemez olanda anlatılması olgusu onun ancak yetersiz olarak

[11] **W**, VI, s. 147; **A**, 193.

anlatıldığı anlamına gelir. Tanrı özdeksel dünyada yeterli olarak belirtilemez. Felsefenin dilinde, Saltık Tin olarak tanımlanır. Bu yüzden Saltık kendini yeterli olarak ancak Tin alanında belirtebilir. Doğa bu alanın varoluşu için bir önkoşuldur, ama kendinde Tin değildir, gerçi ussal yapısında Tinin damgasını taşısa da. Schelling ile birlikte denebilir ki, o uyuklayan Tin ya da görülür Tindir; ama gerçek Tin, kendinin bilincine uyanmış olarak Tin değildir.

Tin özgürlüktür: Doğa özgürlük değil ama zorunluk alanıdır. Ayrıca olumsallık (*Zufälligkeit*) alanıdır. Örneğin arı ussal bir kalıp tarafından konutlanan ayrımları biçimdeş bir kipte keskin çizgilerle sergilemez. Doğada söz gelimi yapısal sapınçlar gösteren yaratıklar vardır ki açık olarak herhangi bir belirli türe uyum göstermezler. Ve giderek öyle doğal türler vardır ki Doğa payına bir tür Baküs dansına ya da şenliğine bağlı gibi görünür ve herhangi bir ussal zorunluğa dayanmazlar. Doğa ürettiği biçimlerin varsıllığında olduğu gibi verili türlerin bireysel sayılarında da sınır tanımayan bir biteklik içinde görünür. Bunlar tüm mantıksal çıkarsamadan sıyrılırlar. Hiç kuşkusuz, herhangi bir bir doğal nesnenin fiziksel nedensellik terimlerinde görgül bir aklanışı verilebilir. Ama fiziksel nedensellik terimlerinde görgül bir açıklama getirmek mantıksal bir çıkarsama vermekle aynı şey değildir.

Açıktır ki, Doğa tikel şeyler olmaksızın varolamaz. Örneğin içkin ereksellik tikel örgenlikler olmaksızın varolmaz. Evrensel ancak tikellerinde ve onlar yoluyla varolur. Ama bundan herhangi bir verili bireyin kendi belirli türünün kavramından ya da daha genel bir kavramdan mantıksal olarak çıkarsanabilir olduğu sonucu çıkmaz. Bu yalnızca ilkede sonsuz bir anlık tarafından çıkarsanabilecek tikelleri çıkarsamanın sonlu anlık için çok güç ya da giderek olanaksız olması sorunu değildir. Çünkü öyle görünmektedir ki, Hegel Doğadaki tikel nesnelerin, fiziksel olarak açıklanabilir olsalar da, ilkede bile çıkarsanabilir olmadıklarını söyler. Sorunu biraz paradoksal olarak koyarsak, Doğada olumsallık zorunludur. Çünkü o olmaksızın bir Doğa olamazdı. Ama olumsallık gene de olgusaldır, şu anlamda ki, Doğada felsefecinin gidermeye yeteneksiz olduğu bir etmendir. Ve Hegel onu Kavramın belirlenimine bağlı kalma açısından "Doğanın *güçsüzlüğü*"ne[12] yükler. Burada Doğanın belirli türleri karıştırma, ara biçimler üretme yolundan söz eder. Ama önemli olan nokta olumsallığın Doğanın kendi güçsüzlüğüne yüklenmesidir, sonlu anlığın Doğanın salt ussal bir açıklamasını vermedeki yeteneksizliğine değil. Hegel'in kendi ilkeleri üzerine Doğada olumsallığı kabul etmesinin gerekli olup olmadığı tartışma götürür bir noktadır, ama bunu kabul etmiş olduğu olgusu kuşkuya açık

[12] **W**, IX, s. 63-4; **A**, 250.

değildir. Ve kimi zaman Doğadan İdeadan bir düşüş (*Abfall*) olarak söz etmesinin nedeni budur. Başka bir deyişle, olumsallık Doğanın İdea karşısındaki dışsallığını temsil eder. Ve bundan şu çıkar ki, Doğanın "tanrılaştırılmaması gerekir."[13] Gerçekten de, Hegel göksel cisimler gibi doğal fenomenlere insanın sanat ya da Devlet gibi tinsel yaratılarından daha yüksek bir anlamda Tanrının işleri olarak bakmak bir yanılgı olacaktır der. Hegel hiç kuşkusuz Doğaya ona Fichte'nin felsefesinde verilmeyen bir konumu yüklerken Schelling'i izliyordu. Aynı zamanda Doğanın romantik tanrısallaştırılmasına katılmak için hiçbir eğilim de göstermiyordu.

Ama, Hegel varolan Doğanın herhangi bir tanrısallaştırılmasını yadsıyor olsa da, Doğanın, eğer olgusal ise, Saltığın yaşamında bir kıpı olması gerektiği olgusu ortadadır. Çünkü Saltık bütünlüktür. Hegel böylece güç bir duruma düşer. Bir yandan nesnel bir Doğanın var olduğunu yadsımayı istemez. Gerçekten de, Doğanın varoluşunu ileri sürmek dizgesi için özseldir. Çünkü Saltık öznellik ve nesnelliğin ayrımda-özdeşlikleridir. Ve olgusal bir öznellik varsa, olgusal bir nesnellik de olmalıdır. Öte yandan olumsallığın bir saltık idealizm dizgesinde nasıl bir yer bulabildiğini açıklaması kolay değildir. Ve eğer Doğanın bir bakıma içi, ussal yapısı ya da İdeanın yansıması, ve dışı, olumsal yanı arasında bir ayrım yaparak, ve ikinciyi us ve olgusallık dışı bir alana sürerek Platonik bir konumu benimseme yönünde belirgin bir eğilimi ortaya çıkarabilirsek, bu anlaşılabilir birşeydir. Gerçekten, nesnel bir Doğa olmalıdır. Çünkü İdea nesnellik biçimini kazanmalıdır. Ve olumsallık olmaksızın nesnel bir Doğa olamaz. Ama felsefeci orada olduğunu ve olması gerektiğini saptamanın dışında bu öğe ile başedemez. Ve profesör Hegel başedemediğini us-dışı olarak ve böylece olgu-dışı olarak uzaklaştırma eğilimindedir. Çünkü ussal olgusaldır ve olgusal ussaldır. Açıktır ki, olumsallık bir kez kabul edildikten sonra, Hegel ya bir tür ikiciliği kabul etmeye ya da Doğadaki olumsal öğeyi sanki 'gerçekten olgusal' değilmiş gibi geçiştirmeye itilir.

Bütün bunlar bir yana, Doğanın, felsefeci tarafından irdelenebileceği ölçüde, "biri zorunlu olarak ötekinden doğan evrelerin bir dizgesi olarak düşünülmesi gerekir."[14] Ama açıkça anlaşılmalıdır ki, Doğadaki bu evreler yada düzeyler dizgesi kavramların eytişimsel bir gelişimidir, görgül bir Doğa tarihi değil. Hegel'in evrim önsavını elinin kenarıyla bir yana ittiğini görmek gerçekten biraz eğlendiricidir.[15] Ama bu tür bir fiziksel önsav her ne olursa olsun Hegel tarafından açımlandığı biçimiyle Doğa felsefesi açısından ilgisizdir. Çünkü zamansal bir ardışıklık düşüncesini getirir ki, bunun Doğanın düzeylerinin eytişimsel çıkarsamasında hiçbir yeri yoktur. Ve Hegel evrim önsavının yaygın bir onay kazandığı bir zamana dek yaşamış olsaydı, şunu

[13]**W**, VI, s. 147; **A**, 193. [14]**W**, VI, s. 149; **A**, 194. [15]**W**, IX, s. 59-62; **A**, 249.

söylemenin yolu ona açık olacaktı: "Pekala, diyebilirim ki evrim konusunda yanıldım. Ama her ne olursa olsun bu görgül bir önsavdır, ve onaylanması ya da yadsınması eytişimimin geçerliliğini etkilemez."

Beklenebileceği gibi, Hegel'in Doğa felsefesinin ana bölümlerinin sayısı üçtür. *Ansiklopedi*'de bunlar matematik [!], fizik ve örgensel fizik olarak verilirlerken, Doğa felsefesi üzerine derslerde mekanik, fizik ve örgensellik olarak verilirler. Bununla birlikte, her iki durumda da Hegel uzay ile, anlık ya da Tinden en uzak olan ile başlar ve eytişimsel olarak yukarıya Doğanın tüm düzeylerinden Tine en yakın olan hayvan örgenliğine doğru ilerler. Uzay arı dışsallıktır: örgenlikte içselliği èbuluruz. Öznelliğin görüngüsüne hayvan örgenliğinde ulaştığı söylenebilir, gerçi öz-bilinç biçiminde olmasa da. Doğa bizi Tinin eşiğine getirir, ama ancak eşiğine.

Hegel'i Doğa felsefesinin ayrıntılarında izlemenin pek bir yararı yoktur. Ama onun kendine özgü bir felsefi yöntem ile bir kez daha tümüyle görgül bilimcinin işini yapmaya girişmediği olgusuna dikkati çekmek gerekir. İlgilendiği nokta dahaçok gözlem ve bilim yoluyla bilindiği biçimiyle Doğada devimsel bir ussal kalıbın örneklenişini bulmaktır. Bu kimi zaman doğal fenomenlerin ne iseler o olduklarını ya da Hegel ne olduklarına inanıyorsa o olduklarını, çünkü bunun ussal olduğunu, ya da, deyim yerindeyse, en iyisi ne iseler o olmaları gerektiğini göstermek gibi ilginç girişimlere götürebilmektedir. Ve bu tür kurgul ya da yüksek fiziğin değeri üzerine pekala biraz kuşku duyabiliriz—felsefecinin görgül bilim üzerine yüksek bir konumdan küçümseyerek bakma eğilimine gülümsememiz gibi. Ama anlamakta yarar vardır ki Hegel görgül bilimi verili olarak alır, üstelik kimi zaman tartışmalı sorunlarda her zaman ününe yarar sağlayan yanları tutuyor olmasa da. Önemli olan nokta olguları salt *a priori* bir yolda çıkarsıyor gibi görünmekten çok onları kavramsal bir şemaya uydurma sorunudur.

4. Tin olarak Saltık: Öznel Tin

"Saltık Tindir: bu Saltığın en yüksek tanımıdır. Bu tanımı bulmak ve içeriğini anlamak, denebilir ki, tüm ekin ve felsefenin enson güdüsüydü. Tüm din ve bilim bu noktaya ulaşmak için çabaladılar."[16] Kendinde Saltık Tindir, ama edimsel olmaktan çok gizil Tindir.[17] Kendi için Saltık, e.d. Doğa, Tindir, ama "kendine-yabancılaşmış Tindir";[18] dinsel dilde, Hegel'in dediği gibi, başkalığı içindeki Tanrıdır. Tin ancak insan tinine geldiğimiz zaman Tin olarak varolmaya başlar. Ve insan tini Hegel tarafından dizgesinin

[16]**W**, VI, s. 228; **A**, 302.

[17]Mantıksal İdea, tam anlamıyla böyle olarak düşünüldüğünde, gizil Tinden çok Tin ulamıdır, kendini-düşünen Düşünce kategorisidir.

[18]**W**, IX, s. 50; **A**, 247.

üçüncü ana bölümünde, Tin felsefesinde incelenir.

Tin felsefesinin söylemek gereksiz ki üç bölümü vardır. "Tin öğretisinin ilk iki bölümü sonlu tini irdeler"[19] ve üçüncü bölümü ise saltık Tini, kendini-düşünen Düşünce olarak somut varoluşu içindeki *Logos*u ele alır. Şimdi bu kesimdeyalnızca Hegel'in 'öznel Tin' başlığını verdiği ilk bölümle ilgileneceğiz.

Tin felsefesinin ilk bölümü, Hegel'in her şeye yayılan eytişimsel şemasına göre, yine üç altgüdümlü bölüme ayrılır. İnsanbilim başlığı altında Hegel ruhu (*Seele*) duyumsayan ve duygu duyan özne olarak ele alır. Ruh bir bakıma Doğadan Tine geçiş noktasıdır. Bir yandan Doğanın idealliğini açığa sererken öte yandan "yalnızca Tinin *uykusu*dur."[20] Başka bir deyişle, öz-duygu (*Selbstgefühl*) taşıyabilir, ama düşünen öz-bilinci değil. Duygularının tikelliği içine batmıştır. Ve sözcüğün tam anlamıyla bedenselleşmiş olarak edimseldir—beden ruhun dışsallığı olmak üzere. İnsan örgenliğinde ruh ve beden örgenliğin iç ve dış yanlarıdırlar.

Bu sınırlı anlamdaki ruhtan Hegel bilincin görüngübilimine geçerek daha önce *Tinin Görüngübilimi* kapsamında ele alınmış olan kimi temaları yeniden sürdürür. İnsanbilim üzerine olan bölümde irdelenen ruh en alt düzeyinde, henüz ayrımlaşmamış bir birlik olarak düşünülen öznel tindi. Bilinç düzeyinde ise öznel tin bir nesne ile karşı karşıya gelir, ilkin özneye dışsal ve ondan bağımsız olarak görülen bir nesne ile, sonra öz-bilinçte kendisi ile. Son olarak, özne evrensel öz-bilince yükseliyor ve onda öteki 'kendi'leri hem kendisinden ayrı hem de kendisi ile bir olarak tanıyor biçiminde èbetimlenir. Burada, öyleyse, bilinç (e.d. özneye dışsal birşeyin bilinci) ve öz-bilinç daha yüksek bir düzeyde birleşirler.

Öznel Tin felsefesinin üçüncü bölümüne 'anlık' ya da 'tin' (*Geist*) başlığı verilir, ve burada genelinde alınan sonlu tinin güçleri ya da genel etkinlik kipleri irdelenir. Artık ilgilendiğimiz şey ne yalnızca uyuklayan tin, insanbilim üzerine olan bölümün 'ruh'u, ne de görüngübilimde olduğu gibi bir nesne ile ilişkideki 'ben' ya da öznedir. Bir ilişkinin ucu olarak sonlu tinden kendinde tine geri dönmüş oluyoruz, ama ruh düzeyinden daha yüksek bir düzeyde olmak üzere. Bir anlamda bilincin görüngübilimi ile olmaktan çok ruhbilim ile ilgilenmekteyizdir. Gene de söz konusu ruhbilim görgül ruhbilim değil, ama kendinde sonlu tinin etkinliğinde mantıksal olarak ardışık evrelerin kavramlarının eytişimsel bir çıkarsanışıdır.

Hegel sonlu tinin ya da anlığın etkinliğini hem kuramsal hem de kılgısal yanlarından inceler. Kuramsal yan altında örneğin sezgi, bellek, imgelem ve düşünceyi ele alırken, kılgısal yan altında ise duygu, dürtü ve istenci irdeler. Ve vargısı şudur: "edimsel özgür istenç kuramsal ve kılgısal tinin

[19]**W**, VI, s. 229; **A**, 305. [20]**W**, WI, s. 232; **A**, 309

birliğidir; *kendi için özgür istenç olarak varolan özgür istenç*."[21] Hiç kuşkusuz kendi özgürlüğünün bilincindeki istençten söz etmektedir. Ve bu "özgür *anlık* olarak *istenç*"tir.[22] Öyleyse diyebiliriz ki kendinde Tin kavramı ussal istenç (*der vernünftige Wille*) kavramıdır.

Ama "dünyanın tüm bölgeleri, Afrika ve Doğu hiçbir zaman bu düşünceyi taşımamışlardı ve henüz taşımamaktadırlar. Yunanlılar ve Romalılar, Platon ve Aristoteles, ayrıca Stoacılar, bunu taşımıyorlardı. Tersine, bildikleri yalnızca insanın doğuştan (Atina'nın ya da Sparta'nın vb. bir yurttaşı olarak) ya da karakter gücü, eğitim ya da felsefe yoluyla (bilge insan bir köle iken ve zincirlerde bile özgürdür) edimsel olarak özgür olduğuydu. Bu düşünce dünyaya Hıristiyanlık yoluyla girdi. Bu dine göre bireyin *birey olarak* sonsuz bir *değeri* vardır, ... eş deyişle, insan *kendinde* en yüksek özgürlüğe belirlenmiştir."[23] Özgürlüğün olgusallaşmasına ilişkin bu düşünce Hegel'in tarih felsefesinde bir anahtar düşüncedir.

5. Hak Kavramı

Görmüştük ki kendinde Saltık kendini Doğada nesnelleştirir ya da anlatır. Yine böyle kendinde Tin de bir bakıma dolaysızlık durumundan çıkarak kendini nesnelleştirir ya da anlatır. Böylece 'nesnel Tin' alanına, bir bütün olarak Tin felsefesinin ikinci ana bölümüne gelmiş oluyoruz.

Nesnel tinin ilk evresi hak ya da tüze (*das Recht*) alanıdır. Kişi, özgürlüğünün bilincindeki bireysel özne, özgür tin olarak doğasına dışsal anlatım vermelidir; "kendine dışsal bir özgürlük alanı vermelidir."[24] Ve bunu istencini özdeksel şeyler alanında belirterek yapar. Başka bir deyişle, özdeksel şeyleri somut olarak kendinin edinerek ve kullanarak özgür istencini anlatır. Kişilik mülkiyet hakkı gibi hakları taşıma ve uygulama sığasını getirir. Özdeksel bir şey, tam anlamıyla tinsel değil ama özdeksel olduğu için, hiçbir hak taşıyamaz: o ussal istencin anlatımı için bir araçtır. İyelik èolarak alınıp kullanılması yoluyla bir şeyin kişisel-olmayan doğası edimsel olarak açığa serilir ve yazgısı yerine getirilmiş olur. Gerçekten de, böyle ussal bir istenç ile ilişki içine koyulmakla bir anlamda yükseltilmiş olur.

Bir kişi bir şeye yalnızca içsel bir istenç edimi yoluyla değil ama somut edinim yoluyla, bir bakıma istencini onda tenselleştirerek iye olur.[25] Ama

[21] **W**, X, s. 379; **A**, 481. [22] *A.g.y.* [23] **W**, X, s. 380; **A**, 482.

[24] **W**, VII, s. 94; **R**, 41. **R** harfi **The Philosophy of Right**'ı ve onu izleyen sayı kesimi belirtir. **R**'ye göndermelerde 'ek' sözcüğü Hegel tarafından özgün metne yapılan ekleri gösterir. Prof. T. M. Knox'un çevirisinde bu ekler özgün metnin çevirisinden sonra basılmışlardır.

[25] Hegel soyutta mülkiyet hakkından söz eder. Söylemeye gerek yok ki, toplum kavramı getirilir getirilmez, yasal edinimin erimi kısıtlanır.

ayrıca istencini şeyden çekebilir ve böylece ondan vaz geçebilir. Ve bu olanaklıdır, çünkü şey ona dışsaldır. Bir insan örneğin bir ev üzerindeki hakkından vaz geçebilir. Ayrıca emeği üzerindeki hakkından da sınırlı bir zaman için ve belirli bir amaç için vaz geçebilir. Çünkü emeğine o zaman dışsal birşey olarak bakılabilir. Ama kendini bir köle olarak teslim ederek bütünsel özgürlüğünden vaz geçemez. Çünkü bütünsel özgürlüğü onun kendisine dışsal birşey değildir ve haklı olarak böyle görülemez. Ne de ahlaksal duyuncu ya da dini dışsal bir şey olarak görülebilir.[26]

Hegel'in biraz yadırgatıcı eytişimsel ilerleyişinde mülkiyetten vaz geçebilme ya da onu dışlayabilme kavramı bizi sözleşme (*Vertrag*) kavramına götürür. Gerçekten, mülkiyetten vazgeçme bir bakıma istenci bir şeyden geri çekme ve onu iyesiz bırakma biçimini alabilir. Bu yolda bir şemsiyeden vazgeçebilirim. Ama o zaman soyut mülkiyet kavramının alanı içersinde kalmış oluruz. Mülkiyet açısından iki ya da daha çok bireysel istencin birliği kavramını getirerek, eş deyişle, sözleşme kavramını geliştirerek, bu alanın ötesine ilerleriz. Bir insan anlaşma yoluyla veriyor, satıyor ya da değiştiriyorsa, iki istenç biraraya gelmektedir. Ama ayrıca belli bir mülkiyete bir ya da birçok kimse ile ortaklaşa iye olmakta ve onu ortak bir erek için kullanmakta da anlaşabilir. Ve burada istençlerin birliği, dışsal bir şey tarafından dolaylı kılınmış olarak, daha açıktır.

Ama sözleşmenin bir istençler birliği üzerine dayanıyor olmasına karşın, açıktır ki sözleşmedeki yanların tikel istençlerinin birlik içinde kalacağı konusunda hiçbir güvence yoktur. Bu anlamda istençlerin ortak bir istence birleşmesi olumsaldır. Ve kendi içersinde kendi olumsuzlanması olanağını kapsar. Bu olumsuzlama haksızlıkta edimselleşir. Bununla birlikte, haksızlık kavramı değişik evrelerden geçer; ve Hegel sırasıyla kasıtsız haksızlığı (ki başka kişilerin haklarına karşı kötü niyet ya da saygısızlıktan çok bunların yanlış yorumlarının sonucudur), dolandırıcılığı, ve suç ve şiddeti irdeler. Suç kavramı onu ceza konusuna getirir ve bunu bir haksızlığın giderilmesi olarak yorumlar—bir giderilme ki üstelik suçlunun kendisinin örtük istenci tarafından bile istendiği söylenir. Bir suçlu, Hegel'e göre caydırılması ya da iyileştirilmesi gereken bir hayvan gibi ele alınmamalıdır. Ussal özgür bir varlık olarak, o örtük olarak suçunun ceza yoluyla ortadan kaldırılmasını doğru bulur ve giderek bunu ister.

Şimdi, Hegel'in sözleşme kavramından haksızlık kavramına nasıl götürüldüğünü görmek kolaydır. Çünkü sözleşme, özgür bir edim olarak, çiğnenmesi olanağını kapsar. Ama haksızlık kavramının nasıl usauygun olarak mülkiyet ve sözleşme kavramlarının daha yüksek bir düzlemdeki birliği

[26]Bu dine içsel birşey olarak göndermede bulunur. Örgütlü bir toplum durumunda bir insan toplumsal olarak zararlı oldukları zaman dinsel inançlarının dışsal anlatımının çiğnenemezliğini ileri süremez.

olarak görülebileceğini anlamak pek kolay değildir. Bununla birlikte, açıktır ki Hegel'in eytişimi sık sık katı olarak zorunlu bir çıkarsama süreci olmaktan çok ussal bir düşünme sürecidir, ve bu süreçte bir èdüşünce az çok doğallıkla bir başkasına götürür. Ve gerçi Hegel tekbiçimli üçlü şemasını izlemekte diretiyor olsa da, bunu zorlamakta pek anlam yoktur.

6. Ahlak

Haksızlıkta tikel istenç ve evrensel istenç—e.d. sözleşmede anlatılan ortak istençte örtük olan haklılık ilkesi—arasında bir karşıtlık vardır. Bu en azından suç biçimindeki haksızlık açısından doğrudur. Tikel istenç hakkı olumsuzlar, ve bunu yapmakla istenç kavramını, e.d. genel olarak ussal özgür istenci, evrensel istenci olumsuzlar. Gördüğümüz gibi, ceza bu olumsuzlamanın olumsuzlanmasıdır. Ama ceza dışsal bir yetke tarafından verilmiş olması anlamında dışsaldır. Karşıtlık ya da olumsuzlama yeterli olarak ancak tikel istenç evrensel istenç ile uyum içinde olduğu zaman, eş deyişle olması gerektiği gibi olduğu, yalın tikellik ve bencilliğin üzerine yükseltilerek istencin kavramı ile uyum içine girdiği zaman yenilebilir. Böyle bir istenç ahlaksal istençtir. Böylece hak kavramından ahlak (*Moralität*) kavramına geçiş yapmaya götürülürüz.

Belirtmek önemlidir ki 'ahlak' terimi Hegel tarafından gündelik kullanımda taşıdığından çok daha kısıtlı bir anlamda kullanılır. Aslında, terim sıradan dilde pek çok değişik yolda kullanılabilir. Ama ahlakı düşündüğümüz zaman, genel olarak olumlu ödevlerin özellikle toplumsal bir konumda yerine getirilişini düşünürüz. Oysa Hegel örneğin aileye ya da Devlete yönelik tikel ödevleri soyutlar, ve terimi "genelde istencin içersinde olduğu ölçüde istencin bir belirliliği [*Willensbestimmtheit*]"[27] olduğunu söylediği şey için kullanır. Ahlaksal istenç özgür istençtir ki kendi üzerine geri dönmüştür, eş deyişle kendisinin özgür olarak bilincindedir ve eylemlerinin ilkesi olarak hiçbir dışsal yetkeyi değil ama yalnızca kendini tanır. Böyle iken istencin yalnızca kendinde değil ama kendi için de 'sonsuz' ya da evrensel olduğu söylenirè. "Ahlaksal bakış açısı yalnızca *kendinde* değil ama *kendi için* de *sonsuz* olduğu ölçüde istencin bakış açısıdır."[28] Bu kendisinin kısıtlanmamış bir yolda kendi öz eylem ilkesinin kaynağı olarak bilincinde olan istençtir. Hegel hiç kuşkusuz burada geçerken yükümlülük ya da "gerek" (*Sollen*) konusunun da sözünü eder. Çünkü tikel, sonlu bir istenç evrensel olarak düşünülen istenç ile uyum içinde olmayabilir; ve bu ikinci tarafından istenen böylece birinciye bir istem ya da yükümlülük olarak görünebilir. Ve Hegel, az sonra görüleceği gibi, eylemi

[27] **W**, X, s. 392; **A**, 503 [28] **W**, VII, s. 164; **R**, 105.

öznenin kendi eylemi için sorumluluğunun bakış açısından tartışır. Ama ahlakı irdeleyişinde öznel yanı içindeki özerk özgür istenç ile, eş deyişle, (terimin daha geniş anlamında) ahlakın yalnızca biçimsel yanı ile ilgilenir.

Ahlakın bu salt biçimsel irdelenişi hiç kuşkusuz Kantçı felsefeden talihsiz bir kalıttır. Öyleyse ahlakın, terime Hegel'in verdiği anlamda, içinde anlığın durup kalamıyacağı tek-yanlı bir kavram olduğunu anlamak daha da önem kazanmaktadır. Hiç kuşkusuz Hegel'in demek istediği şey ahlakın yalnızca 'içsellik'ten oluştuğu değildir. Tersine, yalnızca biçimsel ahlak kavramının yetersiz olduğunu göstermek amacının kendisini oluşturur. Öyleyse diyebiliriz ki Kantçı törellik anlayışını tam ahlaksal bilincin eytişimsel gelişiminde tek-yanlı bir kıpı olarak ele alır. Eğer, o zaman, 'ahlak' terimini insanın bütün bir törel yaşamını anlatmak için kullanacak olursak, Hegel'in onu bütünüyle biçimsel ve 'içsel' ya da öznel yaptığını söylemek bütünüyle yanlış olacaktır. Çünkü böyle birşey yapmaz. Aynı zamanda ileri sürülebilir ki kısıtlı anlamdaki ahlaktan (*Moralität*) somut törel yaşama (*Sittlichkeit*) geçişte ahlaksal bilinçteki kimi önemli öğeler atlanır ya da geçiştirilir.

Öznel istenç kendini eylemde dışsallaştırır. Ama özgür istenç, öz-belirlenimli olarak, ancak onunla belli ilişkiler içinde duran edimleri kendilerinden sorumlu tutabileceği kendi eylemleri olarak görme hakkını taşır. Öyleyse diyebiliriz ki Hegel bir kişinin haklı olarak hangi eylemler için sorumlu tutulabileceği sorusunu getirir. Ya da, daha doğrusu, bir kişinin eylemleri nelerdir? Ama anımsamak gerek ki Hegel eylemlerin genel biçimsel ırasallarını irdeler ve bu aşamada bir kişinin somut ahlaksal ödevlerinin nerede yattığını belirtmekle ilgilenmez. Bu bakımdan, bir kimse iyi eylemler için olduğu gibi kötü eylemler için de sorumlu tutulabilir. Hegel, bir bakıma, iyi ve kötü arasındaki ahlaksal ayrımın arkasına bizim bir kimsenin ahlaka uygun ya da aykırı olarak davranmış olduğunu söylememizi olanaklı kılan eylem ırasallarına gitmektedir.

İlk olarak öznenin dünyada ortaya çıkardığı herhangi bir değişime ya da değişikliğe onun 'edimi' (*Handlung*) denebilir. Ama özne yalnızca istencinin amacı (*Vorsatz*) olmuş olan edimi kendi 'eylemi' (*Tat*) olarak tanıma hakkını taşır. Dışsal dünya olumsallık alanıdır, ve kendimi eylemimin önceden görülemeyecek sonuçları için sorumlu tutamam. Bundan hiç kuşkusuz onun tüm sonuçlarını tanımayabileceğim sonucu çıkmaz. Çünkü kimi sonuçlar yalnızca edimimin zorunlu olarak aldığı dış şekillerdir, ve bunlar amacımın içersinde kapsanmış sayılmalıdırlar. Ama kendimi dünyada bir anlamda benim edimim olan ama hiç kuşkusuz amacım içersinde kapsanmış olmayan öngörülemez sonuçlar ya da değişimler için sorumlu tutmam öz-belirlenimli özgür istenç düşüncesine aykırı olacaktır.

Amaç böylece ahlakın ilk evresidir. İkincisi niyet (*Absicht*) ya da daha

doğru olarak niyet ve gönenç ya da iyi-liktir (*das Wohl*). Genel olarak 'amaç' ve 'niyet' sözcüklerini anlamdaş olarak kullandığımızı söylemek doğru olacaktır. Ama Hegel bunları ayırır. Eğer yanan bir kibriti ocakta duran ateş alabilir bir gerece yaklaştırırsam, eylemimin doğal ve öngörülen sonucu ortaya çıkan ateştir. Amacım ateşi yakmaktı. Ama bu eylemi kendimi ısıtmak ya da odayı kurutmak gibi niyet edilen bir ereği göz önüne almış olmaksızın yerine getirmemem gerekir. Ve niyetim eylemin ahlaksal ırası ile ilgilidir. Bu hiç kuşkusuz biricik ilgili etmen değildir. Hegel her tür eylemin iyi bir niyetle aklandığını söylemekten uzaktır. Ama niyet gene de ahlakta bir kıpı ya da ilgili bir etmendir.

Hegel niyetlerin gönence ya da iyiliğe yönelik olduklarını kabul eder. Ve ahlaksal bireyin kendi gönenci için, bir insan olarak gereksinimlerinin doyumu için çaba gösterme hakkının olduğunda diretir. Hiç kuşkusuz bencilliğin ahlak düzgüsü olduğunu ileri sürmez. Ama bu aşamada ahlakı toplumsal çerçevesinden ve belirişinden ayrı olarak ele almakta ve irdelemekteyiz. Ve Hegel bir insanın kendi gönenci için çabalama hakkı olduğunda diretirken, kişinin bir insan olarak gereksinimlerinin doyumunun ahlakı ilgilendirdiğini ve ona karşıt olmadığını söyler. Başka bir deyişle, Yunan törelliğinde kapsanan bir bakış açısını Aristoteles tarafından temsil edildiği biçimiyle savunur ve bir davranışın eğer eğilimden dolayı yerine getirilirse ahlaksal değerini yitirdiği biçimindeki Kantçı düşünceyi yadsır. Hegel'in görüşünde ahlakın eğilimlere ve doğal dürtülere karşı sürekli bir savaştan oluştuğunu sanmak bütünüyle yanlıştır.

Ama bireye kendi iyiliği için çaba gösterme hakkı verilse de, ahlak hiç kuşkusuz kendi tikel iyisi için çabalayan tikel istençten oluşmaz. Aynı zamanda bu düşüncenin saklanması gerekir, yalnızca olumsuzlanması değil. Böylece kendini ussal istenç ile ve dolayısıyla evrensel istenç ile özdeşleştiren ve evrensel gönenci amaçlayan tikel istenç düşüncesine geçmemiz gerekir. Ve tikel istencin kendinde istencin kavramı ile (e.d. genel olarak ussal istenç ile) birliği 'iyi'dir (*das Gute*) ki, "*olgusallaşmış özgürlük, dünyanın saltık son ereği*"[29] olarak betimlenebilir.

Genel olarak ussal istenç bir insanın gerçek istencidir, onun ussal, özgür bir varlık olarak istencidir. Ve tikel istencini, şu ya da bu tikel birey olarak istencini ussal istence (denebilir ki, gerçek 'kendi'sine) uyumlu kılma gereksinimi kendini ödev ya da yükümlülük olarak sunar. Öyleyse, ahlakın tüm somut olumlu ödevleri soyutladığı düzeye dek, diyebiliriz ki ödev ödev uğruna yapılmalıdır. Bir insanın tikel istencini gerçek istenci olan evrensel istence uydurması gerekir; ve böyle yapması gerekir, yalnızca ödevi olduğu için. Ama bu hiç kuşkusuz bize bir insanın tikel olarak

[29] **W**, VII, s. 188; **R**, 129.

neyi istemesi gerektiği konusunda hiçbirşey söylemez. Söyleyebileceğimiz tek şey iyi istencin öznenin iç pekinliği tarafından, eş deyişle duyuncu (*Gewissen*) tarafından belirlenmekte olduğudur. "Duyunç öznel öz-bilincin *kendinde* ve *kendisi yoluyla* neyin hak ve ödev olduğunu bilmek için, ve iyi olarak bildiğinden başka hiçbir şeyi iyi olarak tanımamak için, aynı zamanda iyi olarak bildiğinin ve istediğinin gerçekte hak ve ödev olduğunu ileri sürmek için saltık hakkını anlatır."[30]

Hegel böylece ahlakı değerlendirişine belki de içsellik üzerinde ve duyuncun saltık yetkesi üzerinde Protestan diretme diyebileceğimiz bir bakış açısını katmaktadır. Ama arı öznelcilik ve içselcilik gerçekte tiksindiği şeylerdir. Ve hemen yalnızca öznel bir duyunca dayanmanın gizil olarak kötü olmak olduğunu ileri sürmeye geçer. Eğer bir kimsenin duyuncu yanılabilirdir ve nesnel bir düzgü ya da ölçün gereklidir demekle yetinmiş olsaydı, bilinen ve kolayca anlaşılabilir bir konumu açıklıyor olacaktı. Ama katıksız bir ahlaksal içselcilik ile kötülük arasında, en azından olanaklı bir bitişim olarak, bir bağıntı kurmaya çalışıyor izlenimini verr. Bununla birlikte, abartma bir yana, ortaya sürdüğü ana nokta arı ahlaksal içselcilik düzeyinde ahlaka belirli bir içerik veremiyecek olduğumuzdur. Bunu yapmak için örgütlü toplum düşüncesine dönmemiz gerekecektir.

Soyut hak ve ahlak kavramları böylece Hegel için tek-yanlı kavramlardır ki daha yüksek bir düzeyde törel yaşam kavramında (*die Sittlichkeit*) birleştirilmeleri gerekir. Başka bir deyişle, nesnel Tin alanının eytişimsel gelişiminde bunlar kendilerini somut törebilim kavramının gelişimindeki kıpılar ya da evreler olarak açığa sererler—evreler ki aynı zamanda olumsuzlanmaları, saklanmaları ve yükseltilmeleri gerekir.

Somut törellik Hegel için toplumsal törelliktir. Kişinin ödevlerini belirleyen şey onun toplumdaki konumudur. Bu yüzden toplumsal törellik tek-yanlı hak ve ahlak kavramlarının daha yüksek bir düzeyde bireşimi ya da birliğidir.

7. Aile ve Yurttaş Toplumu

Hegel'in somut yaşamı ele alma yolu 'törel töz' (*die sittliche Substanz*) dediği alanın üç kıpısını çıkarsamaktır. Bunlar aile, yurttaş toplumu ve Devlettir. Belki de bu toplumsal çerçeve içersinde ondan insanın somut ödevlerini irdelemesi beklenebilirdi. Ama gerçekte yaptığı şey aile, yurttaş toplumu ve Devletin özsel doğalarını incelemek ve bir kavramın nasıl ötekine götürdüğünü göstermektir. Belirtir ki, bir insanın ailesine ya da Devlete karşı şöyle ya da böyle ödevleri olduğunu eklemek zorunlu değil-

[30]**W**, VII, s. 196-7; **R**, 137.

dir. Çünkü bu söz konusu toplumların doğalarının ya da özlerinin incelenmesiyle yeterince açık olarak görülecektir. Ne olursa olsun felsefeciden bir tikel ödevler yönergesi çıkarmasını beklemek doğru değildir. O evrensel ile, kavramların eytişimsel gelişimi ile ilgilenmektedir, ahlakçılık ile değil.

Ailenin, 'törel töz'deki ya da ahlaksal öznellik ve nesnelliğin birliğindeki ilk kıpının "dolaysız ya da doğal törel tin"[31] olduğu söylenir. Toplumsal alanda insan tini bir bakıma içselliğinden çıkarak kendini her şeyden önce ailede nesnelleştirir. Bu, Hegel'in görüşünde, ailenin öteki toplum tipleri tam gelişimlerine ulaştıkları zaman yok olan geçici bir kurum olduğunu söylemek değildir. Bu, evrenseli onun mantıksal olarak ilk olan dolaysızlık kıpısında temsil ettiği ölçüde, ailenin mantıksal olarak önsel toplum olduğunu söylemektir. Ailenin üyeleri bir olarak, başlıca duygu bağı ile, eş deyişle sevgi ile birleşmiş olarak düşünülürler.[32] Aile bir duygu-bütünlüğü denebilecek birşeydir. Bir bakıma istenci mülkiyette, ailenin ortak mülkiyetinde anlatılan tek bir kişidir.

Ama aileyi bu yolda düşünürsek, kendi içersinde kendi çözülüşünün tohumlarını kapsadığını eklememiz gerekir. Bir duygu-bütünlüğü olarak ve evrensellik kıpısını temsil ediyor olarak düşünüldüğünde, aile içersinde çocuklar yalnızca üyeler olarak vardırlar. Onlar hiç kuşkusuz bireysel kişilerdirler, ama *kendileri için* olmaktan çok *kendilerinde* böyledirler. Bununla birlikte, zamanın akışı içinde aile yaşamının birliğinden çıkarak her biri yaşamda kendi öz tasarlarına vb. iye olan bireysel kişiler koşuluna geçerler. Bu sanki tikellerin aile yaşamının evrenselliğinden çıkmaları ve kendilerini tikeller olarak öne sürmeleridir.

Tikelliğin doğuşu yoluyla parçalanan ailenin görece ayrımlaşmamış birliğinin kavramı kendinde hiç kuşkusuz bir toplumun kavramı değildir. Tersine, bu dahaçok bir toplumun çözülmesinin ya da olumsuzlanmasının kavramıdır. Ama bu olumsuzlamanın kendisi Hegel'in 'yurttaş toplumu' (*die bürgerliche Gesellschaft*) dediği ve toplumsal törebilimin gelişiminde ikinci kıpıyı temsil eden evrede olumsuzlanır ya da yenilir.

Hegel'in yurttaş toplumu ile ne demek istediğini anlamak için ilkin her biri kendi ereklerinin peşinde olan ve kendi öz gereksinimlerini doyurmaya çabalayan bir bireyler çokluğunu tasarlayabiliriz. Daha sonra onları ereklerine daha elverişli bir yolda erişebilmek için bir tür ekonomik örgüt içinde birleşmiş olarak düşünmemiz gerekir. Bu emeğin özelleşmesini ve ekonomik sınıf ve korporasyonların gelişimini kapsayacaktır. Dahası, bu

[31] **W**, VII, s. 237; **R**, 157.

[32] Açıktır ki, Hegel görgül bir olgu olarak her ailenin sevgi tarafından bileştirilmiş olduğunu ileri sürecek denli budala değildir. Ailenin kavramına ya da ideal özüne, ne olması gerktiğine ilişkin olarak konuşur.

tür bir ekonomik örgütlenişin kararlılık gösterebilmesi için tüzenin kurumsallaşması, yasaları işletecek aygıtlar, eş deyişle mahkemeler, bir adliye ve polis gerekecektir.

Hegel'in politik anayasayı ve hükümeti yurttaş toplumu başlığı altında değil ama Devlet başlığı altında irdeliyor olması ölçüsünde yurttaş toplumunun hiçbir zaman varolamayacağı yorumuna yönelebiliriz. Çünkü bir Devlet içinde olmadıkça yasalar ve türe uygulaması nasıl olanaklı olabilir? Yanıt hiç kuşkusuz olamayacağıdır. Ama Hegel yurttaş toplumunun her zaman tam anlamıyla onun tarafından betimlendiği biçimde varolduğunu ileri sürmekle ilgilenmez. Çünkü yurttaş toplumu kavramı onun için Devletin kendisinin tek-yanlı ve yetersiz bir kavramıdır. O "dışsal Devlet olarak"[33] Devlettir. Ya da, yine aynı şey, Devletin özsel doğasının atlanmış olmasıyla Devlettir.

Başka bir deyişle, Hegel Devlet kavramının eytişimsel gelişimiyle ilgilenmektedir. Ve bunu toplumun ikisi de tek-yanlı olan kavramlarını alarak ve bunların daha yüksek bir düzeyde Devlet kavramında birleşmiş düşünceleri temsil ettiklerini göstererek yapar. Aile, hiç kuşkusuz, Devlette sürer. Yurttaş toplumu da. Çünkü Devletin bir yanını temsil eder, üstelik bu salt bölümsel bir yan olsa bile. Ama bundan bu yanın, yalıtılma içinde alındığı ve 'yurttaş toplumu' olarak adlandırıldığı zaman, tam anlamıyla böyle olarak herhangi bir zamanda edimsel olarak varolmuş olduğu sonuncu çıkmaz. Devlet kavramının eytişimsel gelişimi kavramsal bir gelişimdir. Bu, tarihsel olarak konuşursak, ilkin aile, sonra yurttaş toplumu ve daha sonra da Devlet varolmuştur (sanki tümü de karşılıklı olarak dışlayıcı kavramlarmış gibi) bildiriminè eşdeğer değildir. Eğer Hegel'i bu yolda yorumlayacak olursak, olası ki baştan sona bütüncülcü bir Devlet kuramını açımlamakla ilgilendiğini düşünme eğilimine gireceğiz—bir kuram ki, örneğin Herbert Spencer tarafından ileri sürülen ve belli önemli sınırlamalarla olsa da az çok yurttaş toplumu kavramına karşılık düşen kuramın karşısında durur. Ama gerçi Hegel hiç kuşkusuz Spencer'in toplum kuramını çok yetersiz olarak görecek olsaydı da, yurttaş toplumu kavramı tarafından temsil edilen tikellik kıpısının Devlette saklanmış olduğunu ve yalnızca yok edilmiş olmadığını düşünmekteydi.

8. Devlet

Aile ayrımlaşmamış birlik anlamında evrensellik kıpısını ve yurttaş toplumu ise tikellik kıpısını temsil eder. Devlet ise evrenselin ve tikelin birliğini temsil eder. Devlette ayrımlaşmamış birlik yerine ayrımlaşmış evrenselli-

[33] **W**, X, s. 401; **A**, 523.

ği, eş deyişle ayrımda birliği buluruz. Ve yalın tikellik[34] yerine, tikel istencin evrensel istençle özdeşliğini buluruz. Sorunu başka bir yolda koyarsak, Devlette öz-bilinç evrensel öz-bilinç düzeyine yükselmiştir. Birey kendisinin bütünlüğün bir üyesi olarak bilincindedir, öyle bir yolda ki, 'kendiliği' ortadan kaldırılmamış ama yerine getirilmiştir. Devlet kendi üyelerinin karşısında duran soyut bir evrensel değildir: onlarda ve onlar yoluyla varolur. Ve aynı zamanda Devletin yaşamına katılarak üyeler arı tikelliklerinin üzerine yükselirler. Başka bir deyişle, Devlet örgensel bir birliktir. Ayrı olan ve aynı zamanda bir olan tikellerde ve onlar yoluyla varolan somut bir evrenseldir.

Devletin "öz-bilinçli törel töz"[35] olduğu söylenir. O "*açık*, kendine saydam tözsel istenç olarak törel Tindir ki kendini düşünür ve bilir, ve bildiğini ve bildiği ölçüde yerine getirir."[36] Devlet evrensel öz-bilinç düzlemine yükseltilmiş olan ussal istencin edimselliğidir. Böylece nesnel Tinin en yüksek anlatımıdır. Ve bu alanın önceki kıpıları onda sürdürülür ve bireştirilir. Örneğin, haklar evrensel ussal istencin anlatımı olarak koyulur ve sürdürülür. Ve ahlak içeriğini kazanır. Daha açık bir deyişle, bir insanın ödevleri onun toplumsal örgenlikteki konumu tarafından belirlenir. Bu hiç kuşkusuz demek değildir ki bir insanın yalnızca Devlete karşı ödevleri vardır ve ailesine karşı yoktur. Çünkü aile Devlette ortadan kaldırılmış değildir: Devletin yaşamında, gerçi altgüdümlü olsa da, özsel bir kıpıdır. Ne de Hegel bir insanın ödevlerinin değiştirilemez bir toplumsal konum tarafından sonuna dek belirlendiğini söyleme amacındadır. Çünkü bütün toplumsal örgenliğin gönencinin dirimsel önemde olduğunda diretmesine karşın, bireysel özgürlük ve kişisel karar ilkesinin Devlette yok edilmemiş ama saklanmış olduğu konusunda da diretir. Bradley'in ünlü deyişini kullanırsak, "konumum ve bunun ödevleri" kuramı bir tür kast dizgesinin benimsenişini imlemez.

Hegel'in Devletten oldukça yüceltici terimlerle söz ettiği hiç kuşkusuz yalanlanamaz. Onu giderek örneğin "bu edimsel Tanrı"[37] olarak da betimler. Ama göz önünde tutulması gereken noktalar vardır. İlk olarak Devlet, nesnel Tin olarak, bir anlamda zorunlu olarak 'tanrısal'dır. Ve tıpkı Saltığın kendisinin ayrımda-özdeşlik olması gibi, Devlet de böyledir, gerçi daha kısıtlı bir ölçekte olsa da. İkinci olarak, anımsamak özseldir ki Hegel

[34] Yurttaş toplumundan 'salt tikelliği' temsil ediyor olarak söz etmek bir bakış açısından abartma olarak görülebilir. Çünkü yurttaş toplumunun kendisinin içersinde tikellerin doğuşunun ve kendilerini öne sürmelerinin sonucu olan karşıtlaşmalar bir düzeye dek Hegel'in vurguladığı korporasyonlar yoluyla yenilirler. Ama ortak bir erek için çabalayan korporasyon üyeleri arasındaki istençler birliğinin sınırlı bir evrenselliği de vardır ve Devlet kavramına geçiş için yolu hazırlamaktadır.

[35] W, X, s. 409; **A**, 535. [36] W, VII, s. 328; **R**, 257. [37] W, VII, s. 336; **R**, 258, ek.

baştan sona Devletin kavramından, onun ideal özünden söz etmektedir. Tarihsel Devletlerin eleştiriden bağışık olduklarını ileri sürme gibi bir amacı yoktur. Gerçekten de, bu noktayı bütünüyle açık olarak koyar: "Devlet bir sanat yapıtı değildir; dünyada, ve böylece özenç, olumsallık ve yanılgı alanında durur; kötü yönetim tarafından pek çok bakımdan bozulabilir. Ama en çirkin insan da, suçlu, hastalıklı ve sakat olan da, her biri henüz dirimli birer insandır. Olumlu öğe, yaşam, yoksunluğa karşın sürer; ve bu olumlu öğe iledir ki burada ilgileniyoruz."[38]

Üçüncü olarak, Hegel'in olgun ya da iyi-gelişmiş Devletin sıradan anlamda kişisel özgürlük ilkesini sakladığı olgusu üzerinde direttiğini unutmamamız gerekir. Gerçekten, Devletin istenci tikel istenç ile çatıştığı zaman birincisi ikincisi üzerinde baskınlığını sürdürmelidir de. Ve Devletin istencinin, evrensel ya da genel istencin Hegel için bir anlamda bireyin 'gerçek' istenci olması ölçüsünde, bireyin kendi çıkarlarını Devletin çıkarları ile özdeşleştirmesi özgürlüğün edimselleşmesidir. Çünkü özgür istenç gizil olarak evrenseldir, ve, evrensel olarak, genel iyiyi ister. Hegel'in politik kuramında Rousseau'nun öğretilerinin güçlü bir etkisi vardır. Aynı zamanda, Hegel'in Devletin görkeminden ve tanrısallığından söz ederken kullandığı şatafatlı dilden idealinin kişisel özgürlüğü ve girişimciliği bir enaza indirgeyen bütüncülcü bir Devlet olduğu yargısını çıkarmak da ona karşı haksızlık olacaktır. Tersine, olgun bir Devlet Hegel için kişisel özgürlüğün evrensel istencin egemen hakları ile bağdaşan en yüksek gelişim düzeyini güvence altına alan bir Devlettir. Böylece diretir ki, Devletin kararlılığı üyelerinin evrensel ereği çeşitli konum ve yeteneklerine göre kendi ereklerini[39] yapmalarını gerektirirken, ayrıca Devletin gerçek bir anlamda onların öznel amaçlarının doyumuna araç olmasını da gerektirir.[40] Daha önce de belirtildiği gibi, yurttaş toplumu kavramı Devlet kavramında yalnızca yok edilmez.

Devleti irdeleyişinde Hegel ilk olarak politik anayasayı tartışır. Ve anayasal tekerkliği en ussal biçim olarak sunar. Ama bir korporatif Devleti İngiliz modeli olarak demokrasiden daha ussal görür. Daha açık bir deyişle, yurttaşların Devletin işlerine bireyler olarak değil de dahaçok altgüdümlü bütünlerin, korporasyonların ya da Katmanların üyeleri olarak katılmaları gerektiğini ileri sürer. Ya da, daha doğru olarak, temsilciler sözcüğün tam anlamıyla genelde bireysel yurttaşlardan çok bu korporasyonları ya da Katmanları temsil etmelidir. Ve bu görüş Hegel'in eytişimsel şeması tarafından gerektiriliyor görünür. Çünkü Devlet kavramı içinde

[38] *A.g.y.*

[39] Anımsanmalıdır ki Hegel bir düzeye dek Almanları politik özbilince eğitmekle ilgileniyordu.

[40] Krş. **W**, VII, s. 344; **R**, 265, ek.

saklanan yurttaş toplumu kavramı korporasyon düşüncesinde doruğuna varır.

Sık sık söylenmiştir ki anayasal tekerkliği en ussal politik örgütleniş biçimi olarak çıkarsayarak Hegel zamanının Prusya Devletini kutsamıştır. Ama gerçi Fichte gibi o da Prusya'yı Almanları politik öz-bilince eğitmenin en umut verici aracı olarak görmeye başlamış olsa da, tarihsel duyuşu tikel bir anayasa tipinin verili herhangi bir ulusa onun tarihine bakılmaksızın yararlı bir yolda uyarlanabilecek olduğunu düşünmesine izin vermeyecek denli güçlüydü. Ussal Devlet üzerine pekçok şey söylemiş olabilir, ama kendisi hiçbir zaman bir anayasanın yalnızca soyut usun istemlerine en iyi uyumu gösteriyor diye tüm uluslar üzerine dayatılabilecek olduğunu düşünmeyecek denli ussaldı. "Bir anayasa bir ulusun tininden *ancak* bu tinin öz gelişimi ile özdeşlik içinde *gelişir*; ve, bu tin ile birlikte, kendi tini tarafından istenen biçimlenme aşamaları ve değişimler içinden geçer. Ulusun onda yaşayan tini ve tarihi (ve gerçekte tarih yalnızca bu tinin tarihidir) yoluyladır ki anayasalar olmuşlar ve yapılmaktadırlar."[41] Gene, "Napoleon örneğin İspanyollara bir anayasayı *a priori* vermeyi istemiş, ama girişim hiç de yolunda gitmemişti. Çünkü anayasa salt yapay bir ürün değildir; tersine, yüzyılların işidir ve bir halk içinde gelişmiş olduğu ölçüde ussal olanın düşüncesi ve bilincidir. ... Napoleon'un İspanyollara verdiği onların önceki anayasalarından daha ussaldı, ve gene de onlar tarafından kendilerine yabancı birşey olarak reddedildi."[42]

Hegel daha öte belirtir ki, belli bir görüş açısından tekerkliğin mi yoksa demokrasinin mi en iyi hükümet biçimi olduğunu sormak boşunadır. Sorunun özü herhangi bir anayasanın öznellik ilkesini (e.d. kişisel özgürlük ilkesini) somutlaştırmadıkça ve 'olgun us'un istemlerine yanıt vermedikçe tek-yanlı ve yetersiz olduğudur.[43] Başka bir deyişle, daha ussal bir anayasa daha özgürlükçü bir anayasa demektir, en azından bireysel kişiliğin özgür gelişimine açıkça izin vermesi ve bireylerin haklarına saygı göstermesi gerektiği anlamında. Hegel hiçbir biçimde kimi zamanlar sanılmış olduğu gibi gerici değildi. *Ancien régime* için bir özlem duymuyordu.

9. Hegel'in Politik Felsefe Düşüncesi Üzerine Açıklayıcı Yorumlar

Hegel'in genel politik felsefe düşüncesine özenle eğilmek gerekir. Felsefecinin Devletin kavramı ya da ideal özü ile ilgilenmekte olduğunda diretmesi onun görüşünde felsefecinin işinini az çok ayrıntılı olarak bir tür Platonik özler dünyasında duran bir ideal Devlet şeması çizerek politikacılara ve

[41] **W**, X, s. 416; **A**, 540. [42] **W**, VII, s. 376; **R**, 274, ek. [43] **W**, VII, s. 376; **R**, 273, ek.

devlet adamlarına neyi amaçlamaları gerektiğini göstermek olduğunu düşündürebilir. Ama *Tüze felsefesi*'nin Önsözüne bakarsak Hegel'in felsefecinin işinin böyle birşey yapmak olduğunu açık terimlerle yadsıdığını görürüz. Felsefeci politik şemalar ve her derde devalar sunmaktan çok edimsel olanı anlamakla ilgilenir. Ve bir anlamda edimsel olan geçmiş olandır. Çünkü politik felsefe bir ekinin olgunluk döneminde ortaya çıkar, ve felsefeci edimsel olanı anlamaya giriştiği zaman bu daha şimdiden geçmişe gitmekte ve yerini yeni biçimlere bırakmaktadır. Hegel'in ünlü sözleriyle "Felsefe grisini gri üzerine boyadığı zaman bir yaşam şekli daha şimdiden eskimiştir, ve bu gri üzerine gri ile gençleşleştirilmez ama yalnızca bilinebilir; Minerva'nın baykuşu uçuşuna ancak alacakaranlığın çöküşüyle başlar."[44]

Kimi düşünürler, hiç kuşkusuz, ilksiz-sonsuz bir kalıbı, değişimsiz bir ideal özü betimliyor olduklarını sanmışlardır. Ama Hegel'in görüşünde yanılıyorlardı. "Platonik *Devlet*in kendisi bile, ki bir '*boş ideal*' özdeyişinin değerini taşır, özsel olarak Yunan törelliğinin doğasının bir yorumundan başka birşey değildi."[45] Herşey bir yana, "her birey *kendi çağının bir çocuğudur*. ... Herhangi bir felsefenin şimdi içinde bulunduğu dünyanın ötesine geçebileceğini sanmak bir bireyin kendi çağının ötesine sıçrayabileceğini ... sanmak denli aptalcadır."[46]

Bu görüşün açık anlatımı hiç kuşkusuz Hegel'in Prusya Devletini görünüşteki kutsamasını çok ciddiye alanlara bir yanıt oluşturur. Çünkü örneğin Aristoteles'in Yunan *polis*ini ya da Kent-devletini dinç yaşamının çöküş sürecine girmiş olduğu bir zamanda yüceltmekte olduğunu çok iyi anlayan bir insanın gerçekte kendi döneminin çağdaş Devletinin politik gelişimin en son ve doruktaki biçimini temsil ettiğine inandığını düşünmek güçtür. Ve Hegel bunu düşünmüş olsaydı bile, genel olarak felsefesinde önyargısına destek olabilecek hiçbir şey yoktur. Tersine, nesnel Tin alanının tarih sürdükçe daha ileri gelişimlere uğrayacağı beklenmelidir.

Politik felsefenin bu yorumu verildiğinde, çıkarılacak doğal vargı felsefecinin ait olduğu ekinin ya da ulusun işlemsel ideali diyebileceğimiz şeyi belirtik kılmakla ilgilendiğidir. O kendi zaman-tininin (*die Zeitgeist*) bir yorumcusudur. Onda ve onun yoluyla bir toplumun politik idealleri düşünen bilinç düzeyine yükselirler. Ve bir toplum bu yolda ancak olgunluğa ulaştığı ve bir yaşam biçimi daha şimdiden kendini edimselleştirmiş ve bir başkasına geçmeye ya da yol vermeye hazır olduğu bir zamanda bir bakıma geriye kendi üzerine bakarak kendinin bilincini, öz-bilincini kazanır.

[44]**W**, VII, s. 36-7; **R**, önsöz. Marx'ın eşit ölçüde ünlü karşılığı felsefecinin işinir yalnızca dünyayı anlamak değil ama onu değiştirmek olduğu biçimindeydi.

[45]**W**, VII, s. 33; **R**, önsöz. [46]**W**, VII, s. 35; **R**, önsöz.

Hiç kuşkusuz, Hegel'in demek istediği şey bir düzeye dek budur. Platon'un *Devlet*'i üzerine belirttikleri bunun böyle olduğunu gösterir. Ama, sorulabilir ki, bu durumda nasıl aynı zamanda politik felsefecinin Devletin kavramı ya da özü ile ilgilendiğinden söz edebilir?

Bu soruya yanıt sanırım Hegel'in metafiziğinin terimlerinde verilmelidir. Tarihsel süreç Tinin ya da Usun kendini edimselleştirmesidir. "Ussal olan olgusaldır ve olgusal olan ussaldır."[47] Ve Tin kavramı ussal yaşam düzeyinde ayrımda-özdeşlik kavramıdır. Öyleyse Devlette doruğuna erişen nesnel Tin ayrımda-özdeşliğin politik yaşamda belirişine doğru yönelmiştir. Ve bu demektir ki olgun ya da ussal bir Devlet kendi içinde evrensellik ve ayrım kıpılarını birleştirecektir. Evrensel öz-bilinci ya da öz-bilinçli Genel İstenci tenselleştirecektir. Ama bu ancak her biri tin olarak 'sonsuz' değer taşıyan ayrı sonlu tinlerde ve onlar yoluyla tenselleşir. Bu yüzden hiçbir Devlet örgensel bir bütünlük olarak Devlet anlayışını bireysel özgürlük ilkesi ile uzlaştırmadıkça tam anlamıyla olgun ya da ussal olamaz (Devlet kavramı ile uyuşamaz). Ve felsefeci, geçmiş ve şimdiki politik örgütlenmeler üzerine düşünerek, bunların Devlet olarak Devletin gereklerine ne ölçüde yaklaştıklarını saptayabilir. Ama bu genelde Devlet göksel bir dünyada varolan kalıcı bir öz değildir. O Tinin ya da Usun insanın toplumsal yaşamındaki deviminin *telos*u ya da ereğidir. Felsefeci bu *telos*u özsel anaçizgilerinde seçip çıkarabilir, çünkü olgusallığın doğasını anlar. Ama bundan onun geleceği önceden peygamberce bildirmek ya da devlet adamlarına ve politikacılara neler yapmaları gerektiğini söylemek için bir felsefeci olarak başka herhangi birinden daha iyi bir konumda bulunduğu sonucu çıkmaz. "Felsefe bunu yapmak için sahneye her zaman çok geç çıkar."[48] Platon gerçekten çağdaşı Yunanlılara kendi kanısınca Kent-devletini nasıl örgütlemeleri gerektiğini söylemiş olabilir. Ama ne olursa olsun geç kalmıştı. Çünkü düşündüğü yaşam şekli eskiyordu ve çok geçmeden çürüyecek denli olgunlaşacaktı. Ütopik şemalar tarihin devimi tarafından yenilgiye uğratılırlar.

10. Savaşın İşlevi

Her Devlet egemen bir birey olarak başka Devletler ile ilişki içindedir ve böyle olarak tanınmayı ister. Devletler arasındaki karşılıklı ilişkiler hiç kuşkusuz belli bir düzeyde ilgili Devletlerin onaylarını gerektiren anlaşmalar ve uluslararası tüze tarafından düzenlenir. Ama eğer bu onay reddedilecek ya da geri çekilecek olursa, herhangi bir anlaşmazlıktaki en son yargıç savaştır. Çünkü bireysel Devletler üzerinde egemen hiçbir güç yoktur.

[47] **W**, VII, s. 33; **R**, önsöz. [48] **W**, VII, s. 36; **R**, önsöz.

Şimdi, eğer Hegel yalnızca kendi zamanının uluslararası yaşamındaki açık bir görgül olguyu belirtiyor olsaydı, ona karşı çıkan bir yorum için hiçbir neden olmayacaktı. Ama savaşı sanki insan tarihinin özsel bir özelliği imiş gibi aklamaya geçmektedir. Hiç kuşkusuz savaşın kendisiyle birlikte büyük bir haksızlık, acımasızlık ve savurganlık getirebildiğini kabul eder. Ama ileri sürer ki, törel bir yanı vardır ve "saltık bir kötülük ve salt dışsal olumsal bir olgu" olarak görülmemelidir.[49] Tersine, ussal bir zorunluktur. "Sonlunun, mülkiyetin ve yaşamın olumsallıklarını *ortaya sermeleri zorunludur*."[50] Ve savaşın yaptığı da tam anlamıyla budur. O "zamansal iyilerin ve şeylerin boşluğu düşüncesini—ki başka türlü genellikle ancak boş bir içsel değeri anlatır—ciddiye almamız gerektiğini gösteren durumdur."[51]

Belirtmek gerek ki Hegel yalnızca savaşta bir insanın ahlaksal niteliklerinin kahramanca bir ölçekte sergilenebildiğini (ki bunun doğruluğu açıktır) söylüyor değildir. Ne de söylediği yalnızca savaşın bizi sonlunun geçici ırasına inandırdığıdır. İleri sürer ki, savaş zorunlu ussal bir fenomendir. Gerçekte onun gözünde tarihsel eytişimin deyim yerindeyse ileriye doğru bir adım atmasının aracıdır. Durgunluğu engeller ve, onun deyimiyle, ulusların törel sağlığını korur. Bir halkın tininin yenilenmiş bir dinçlik kazanmasını ya da çürümüş bir politik örgenliğin bir yana süprülerek tinin daha dinç bir belirişine yer açmasını sağlayan başlıca araçtır. Hegel öyleyse Kant'ın sürekli barış idealini yadsır.[52]

Açıktır ki, Hegel bizim bütünsel savaş dediğimiz bir olayın dencyiminden yoksundu. Ve hiç kuşkusuz Napoleon'un Savaşları ve Prusya'nın bağımsızlık için savaşımı henüz belleğinde diri olarak duruyorlardı. Ama savaştan söz ettiği ve Kant'ın sürekli barış idealini bir yana ittiği pasajlar okunacak olursa, insan tarihinin karanlık bir özelliğini romantikleştiren ve onu metafiziksel süslerle donatan kısmen gülünç, kısmen tatsız bir üniversite profesörü izleniminden kaçınmak güçtür.[53]

11. Tarih Felsefesi

Uluslararası ilişkilere ve tarihsel eytişimin ilerlemesinin bir aracı olarak savaşa değinmek bizi Hegel'in dünya-tarihi kavramı konusuna getirir.

Hegel üç ana tarih ya da daha doğrusu tarih-yazma tipi ayırdeder. İlk

[49]**W**, VII, s. 434; **R**, 324. [50]*A.g.y.* [51]*A.g.y.*

[52]Bkz. **Kant**, Copleston Felsefe Tarihi, Cilt 6, Bölüm İki, s. 12 ve 47, İdea Yayınevi 1989. İstanbul.

[53]Hegel'e haksızlık etmemek için anımsayabiliriz ki onun kendisi savaşın etkisini, onun sonlunun geçiciliğini sergileyişini duymuştu: Napoleon'un utkulu seferinin sonucunda Jena'daki konumunu ve eşyalarını yitirdi.

olarak 'kökensel' ya da 'dolaysız' tarih vardır, daha açık bir deyişle, tarihçinin gözünün önünde bulunan toplumun edimlerinin, olaylarının ve durumlarının betimlemesi. Thucydides'in tarihi bu tipi temsil eder. İkinci olarak 'düşünsel tarih' vardır. Tarihçinin yaşantısının ya da deneyiminin sınırlarının ötesine genişleyen genel bir tarih bu tipe girer. Örneğin öğretici tarih böyledir. Üçüncü olarak 'felsefi tarih' ya da tarih felsefesi vardır. Bu terim, der Hegel, "tarihin düşünceye dayalı irdelenişinden başka hiçbir şeyi" imlemez.[54] Ama bu betimlemenin, kendinde alındığında, çok aydınlatıcı olduğunu öne sürmek güçtür. Ve Hegel'in açıkça kabul ettiği gibi, açıklama olarak daha çoğunun söylenmesi gerekir.

Tarih felsefesinin tarihin düşünceye dayalı irdelenişi olduğunu söylemek bir düşüncenin bu irdelemeye getirildiğini söylemektir. Ama söz konusu düşünce, Hegel'e göre, olguların her nasılsa ona uydurulması gereken önceden düşünülmüş bir tasar ya da şema değildir. "Felsefenin kendisiyle birlikte getirdiği biricik düşünce [hiç kuşkusuz, tarihin düşünülmesi için] yalın us düşüncesi dir: us dünyaya egemendir ve dünya-tarihi böylece ussal bir süreçtir."[55] Felsefeyi ilgilendirdiği ölçüde, bu gerçeğin sağlandığı yer metafiziktir. Ama genel olarak tarihte bu bir önsavdır. Bu yüzden dünya-tarihinin Tinin kendini açındırması olduğu gerçeği tarih üzerine düşünmenin sonucu olarak sergilenmelidir. Bizim düşüncemizde tarih "olduğu gibi alınmalıdır, tarihsel olarak, görgül olarak ilerlemeliyiz."[56]

Bunun açık yorumu şudur ki, Hegel tarihi önceden tasarlanmış bir kalıba sokmaya yönelik herhangi bir isteği yadsıyor olsa bile, felsefecinin tarihin incelenmesine getirdiği düşünce açıkça onun olayları yorumlayışı üzerinde büyük bir etkide bulunur. Düşüncenin görgül doğrulma alanındaki bir önsav olarak önerildiği düşünülecek olsa bile, Hegel'in kendisi gibi bunun gerçekliğinin metafizikte tanıtlanmış olduğuna inanan felsefeci hiç kuşkusuz tarihin önsav için destek sunuyor görünen yanlarını vurgulamaya yatkın olacaktır. Dahası, Hegelci için önsav gerçekte hiç de bir önsav ya da varsayım değil ama tanıtlanmış bir gerçektir.

Bununla birlikte, Hegel sözde 'yansız' tarihçilerin bile tarih incelemesine kendi öz kategorilerini getirdiklerini belirtir. Saltık yansızlık bir efsanedir. Ve tanıtlanmış bir felsefi gerçeklikten daha iyi bir yorumlama ilkesi olamaz. Açıktır ki, Hegel'in genel düşüncesi az çok budur. Felsefeci olgusallığın sonsuz usun kendini açındırması olduğunu bildiği için, bilmektedir ki us insan tarihinde işliyor olmalıdır. Aynı zamanda, nasıl işlediğini önceden söyleyemeyiz. Bunu ortaya çıkarabilmek için, sözcüğün olağan anlamındaki tarihçiler tarafından anlatıldığı biçimiyle olayların gidişini

[54] **W**, XI, s. 34; **S**, s. 8. S harfi J. Sibree'nin Hegel'in tarih felsefesi üzerine derslerini çevirisini belirtir.

[55] **W**, XI, s. 34; **S**, s. 9

[56] **W**, XI, s. 36; **S**, s. 10.

incelememiz ve olumsal gereç yığını içinde anlamlı ussal süreci saptamamız gerekir. Tanrıbilimsel dilde, önceden biliriz ki tanrısal kayra tarihte işler. Ama bunun nasıl işlediğini görmek için tarihsel verilerin incelenmesi gerekir.

Öte yandan, dünya-tarihi Tinin kendisinin özgürlük olarak edimsel bilincine erişme sürecidir. Bu yüzden "dünya-tarihi özgürlük bilincinde ilerlemedir."[57] Bu bilince hiç kuşkusuz ancak insan anlığında ve onun yoluyla erişilir. Ve tanrısal Tin, tarihte insan bilinci yoluyla belirdiği biçimiyle, Dünya-Tinidir (*der Weltgeist*). Tarih, öyleyse, Dünya-Tininin kendisinin özgür olarak belirtik bilincini kazanma sürecidir.

Ama *Weltgeist* kendisinin özgür olarak bilincine yalnızca insan anlığında ve onun yoluyla erişiyor olsa da, tarihçi bireylerden çok uluslarla ilgilenir. Böylece Dünya-Tininin somut gelişiminde deyim yerindeyse birim ulusal tin ya da bir halkın tinidir (*der Volksgeist*). Ve bununla Hegel'in demek istediği şey belli bir düzeye dek bir ulusun yalnızca politik yapısında ve geleneklerinde değil ama ayrıca ahlakı, sanatı, dini ve felsefesinde de belirdiği biçimiyle ekinidir. Ama ulusal bir tin hiç kuşkusuz yalnızca tüzel biçimlerde, sanat çalışmalarında vb. yaşamaz. O dirimsel bir bütünlüktür, bir halkın o halkta ve onun yoluyla yaşamakta olduğu biçimiyle tinidir. Ve birey kendisi Dünya-Tininin yaşamında bir evre ya da kıpı olan *Volksgeiste*, bu daha sınırlı bütünlüğe katıldığı ölçüde, *Weltgeist*in bir taşıyıcısıdır.

Hegel aslında "dünya-tarihinde kendileri ile ilgilenmemiz gereken bireylerin halklar olduğunu, Devletler olan bütünlükler" olduğunu ileri sürer.[58] Ama 'Devlet' ve 'ulusal tin' terimlerini az çok birbirleri ile değiştirilebilir terimler olarak kullanabilir, çünkü ilk terime verdiği anlam tüzel Devletten daha çoğunu kapsar. Bu bağlamda Devletten anladığı bir bütünlüktür ki üyelerinde ve onlar yoluyla varolur (gerçi bu burada ve şimdi varolan verili bir yurttaşlar kümesi ile özdeş olmasa da), ve bir halk ya da ulusun tin ve ekinine somut biçim verir.

Bununla birlikte, belirtmek gerek ki Hegel'in dünya-tarihinin Devletler ile ilgili olmasında diretmesinin önemli bir nedeni de onun görüşünde ulusal bir tinin kendi için (eş deyişle, kendinin bilincinde olarak) ancak Devlette ve onun yoluyla varolmasıdır. Bu yüzden ulusal Devletler oluşturmayan halklar dünya-tarihinde irdelenmekten aşağı yukarı dışlanırlar. Çünkü tinleri ancak örtüktür: 'kendileri için' varolmazlar.

Bir Devlette tenselleşmiş her ulusal tin öyleyse *Weltgeist*ın yaşamında bir evre ya da kıpıdır. Hiç kuşkusuz, bu Dünya-Tini gerçekte ulusal tinlerin karşılıklı oyunlarının bir *sonucu*dur. Bunlar, deyim yerindeyse, onun edimselleşmesindeki kıpılardır. Sınırlıdırlar, sonludurlar "yazgıları

[57] **W**, XI, s. 46; **S**, s. 19. [58] **W**, XI, s. 40; **R**, s. 14.

ve birbirleri ile ilişkilerinde edimleri bu tinlerin sonluluğunun görünen eytişimidir. Bu eytişimden *evrensel* Tin, *Dünya-Tini* sınırsız olarak öyle bir yolda doğar ki, tüzesini—ve onun tüzesi en yüksektir—sonlu ulusal tinler üzerinde uygular—bir tüze ki, *dünya-mahkemesi* olarak *dünya-tarihi*nde yerine getirilir".[59] Uluslar üzerindeki yargı Hegel için tarihe içkindir. Her ulusun edimsel yazgısı onun yargısını oluştuur.

Öyleyse, tam ve belirtik öz-bilince doğru ilerleyişi içindeki Tin kendi sınırlı ve tek-yanlı belirişlerinin, bir ulusal Tinler çokluğunun biçimini alır. Ve Hegel'e göre, verili herhangi bir evrede tek bir tikel ulus özel bir yolda Dünya-Tininin gelişimini temsil eder. "Bu ulus bir çağ için dünya-tarihindeki başat ulustur—*ve orada salt bir kez çağ yapabilir*."[60] Ulusal tini gelişir, doruğuna erişir ve sonra düşüşe geçer ki, bundan sonra ulus tarihsel evrenin arka-tasarına sürülür. Hegel hiç kuşkusuz örneğin İspanya'nın kendine özgü bir yapı ve ekin ile büyük bir imparatorluğa gelişme ve sonra çöküşe geçme yolunu düşünmektedir. Ama hemen bir ulusun çağın özeğini ancak bir kez doldurabileceğini kabul eder. Ve bu varsayım belki de tartışma götürür, ama hiç kuşkusuz ikinci bir önde gelen önem dönemini yaşayan bir ulusun gerçekte değişik bir tin ile değişik bir ulus olduğunu ileri sürerek varsayımı doğrulama yolunu seçmiyorsak. Her ne olursa olsun, Hegel'in her bir evre için tikel bir dünya-tarihsel ulus bulma isteği tarih anlayışı üzerinde daraltıcı bir etki yaratır.

Gene de, bunun böyle olduğunu söylemek tarih felsefesi üzerine derslerinde Hegel'in geniş bir alanı ele almakta olduğunu yadsımak değildir. Dünya-tarihi ile ilgilendiği için, açıktır ki kaçınılmaz olarak geniş bir alanı ele alacaktı. Çalışmasının ilk bölümü Çin, Hindistan, İran, Küçük Asya, Filistin ve Mısır'ı da içine almak üzere Doğu dünyasına ayrılmıştır. İkinci bölümde Yunan dünyasını, ve üçüncüde Hıristiyanlığın tarihsel bir güç (*eine geschichtliche Macht*) konumuna yükselişini de kapsayarak Roma dünyasını ele alır. Dördüncü bölüm Hegel'in Germanik dediği dünyaya ayrılır. Ele alınan dönem Bizans İmparatorluğundan başlayarak Napoleon'un savaşlarını da kapsamak üzere Fransız Devrimine dek uzanır. Müslümanlık bu dördüncü bölümde kısaca irdelenir.

Doğulular, Hegel'e göre, insan olarak insanın özgür olduğunu bilmiyorlardı. Ve bu bilginin yokluğunda özgür değildiler. Bildikleri salt *bir* insanın, despotun, özgür olduğuydu. "Ama tam bu nedenle böyle özgürlük salt başına buyrukluk, yabanıllık ya da acımasız bir tutkudur—ya da tutkularda bir yumuşaklık ve uysallık ki kendisi yalnızca Doğanın bir ilineği ya da özençtir. Bu *bir*, öyleyse, ancak bir despottur, özgür bir insan, gerçek bir insan değildir."[61]

[59]**W**, VIII, s. 446; **R**, 340. [60]**W**, VII, s. 449; **R**, 347. [61]**W**, XI, s. 45; **S**, s. 18.

Özgürlük bilinci Yunan-Roma dünyasında doğar. Ama klasiksel zamanların Yunanlı ve Romalıları ancak kimi insanların özgür olduklarını biliyorlardı: kölelere karşıt olarak özgür insanların. Platon ve Aristoteles bile özgürlük bilincinin gelişiminde bu yetersiz evreyi örneklendirirler.

Hegel'in görüşünde Hıristiyanlığın etkisi altında insan olarak insanın özgür olduğunu bilinçli olarak ilkin 'Germanik' halklar ayrımsadılar. Ama bu ilkenin Hıristiyanlıkta daha baştan tanınmış olmasına karşın, bundan onun hemen yasalarda, hükümette ve politik örgüt ve kurumlarda anlatım bulduğu sonucu çıkmaz. Tinin özgürlüğünün ayrımsanması ilkin dinde görülür, ama onun Devletin temeli olarak belirtik kılgısal tanınışına erişmek için uzun bir gelişim süreci gerekiyordu. Ve bu gelişim süreci tarihte incelenir. Tinin özgürlüğünün iç bilincinin kendine belirtik nesnelleşme vermesi gerekiyordu, ve burada Hegel Germanik denilen halklara bir öncülük rolü yükler.

Öte yandan, görmüştük ki dünya-tarihinde kendilerine birincil önemin verildiği birimler ulusal Devletlerdi. Ama Hegel'in dünya-tarihsel bireyler (*die weltgeschichtlichen Individuen*) dediği Büyük İskender, Jül Sezar ve Napoleon gibi insanların rollerini vurgulaması da çok iyi bilinen bir olgudur. Ve bu onu bir tutarsızlığa düşürüyor gibi görünebilir. Ama ulusal tinler ve bunların eytişiminden doğan Dünya-Tini ancak insanlarda ve onlar yoluyla varolur, yaşar ve işler. Ve Hegel'in bakış açısı Dünya-Tininin belli bireyleri göze çarpar bir yolda araçları olarak kullanmış olduğudur. Tanrıbilimsel dilde, bunlar tanrısal kayranın özel araçları idiler. Bu insanların hiç kuşkusuz öznel tutkuları ve kişisel güdüleri vardı. Örneğin Napoleon'a önemli bir düzeyde kişisel hırs ve büyüklük çılgınlığı egemen olmuş olabilir. Ama gerçi bir Sezar'ın ya da bir Napoleon'un bilinçli ya da bilinçsiz kişisel güdüleri yaşamöykücü ya da ruhbilimci için ilginç olabilseler de, bunlar böyle insanlarla onların Dünya-Tininin araçları olarak neler başardıkları açısından ilgilenen felsefeci için pek önemli ya da ilgili noktalar değildirler. Bu dünyada, der Hegel, hiçbir büyük şey tutku olmaksızın başarılmış değildir. Ama tarihin büyük kişiliklerinin tutkuları Dünya-Tini tarafından araçlar olarak kullanılır ve 'Usun hilesini' sergilerler. Jül Sezar'ın Rubicon'u geçmedeki güdüleri ne olmuş olursa olsun, eylemi belki de anladığı herhangi birşeyin çok ötelerine giden tarihsel bir önem taşıyordu. Kendi kişisel çıkarları ne olmuş olursa olsun, 'hilesi' içindeki evrensel Us ya da Tin bu çıkarları Cumhuriyeti İmpartorluğa dönüştürmek ve Roma dehasını ve tinini gelişiminin doruğuna çıkarmak için kulanmıştı.

Eğer tüm sorgulanabilir metafiziği soyutlarsak, açıktır ki Hegel oldukça anlamlı birşey söylemektedir. Hiç kuşkusuz, örneğin anlamlı olarak ileri sürülebilir ki tarihçinin yaptığı ya da yapması gereken şey Stalin'in Rusya için edimsel olarak neyi başarmış olduğu ile ilgilenmektir, bu nahoş

tiranın ruhbilimsel çözümlemesiyle uğraşmak değil. Ama Hegel'in ereksel tarih görüşü buna ek olarak hiç kuşkusuz şunu imler ki, Stalin'in başarmış olduğunun başarılmış *olması* gerekiyordu, ve Rusyalı diktatör, tüm nahoş özellikleri ile, Dünya-Tininin elindeki bir araçtı.[62]

12. Hegel'in Tarih Felsefesi Üzerine Yorumlar

Bu bölümün biraz oransız uzunluğunu göz önüne alarak tarih felsefesi üzerine önceki ciltte[63] yapmış olduğum genel gözlemleri yinelemek ya da genişletme amacında değilim. Ama Hegel'in dünya-tarihi kavramı ile ilgili bir iki yorum yerinde olabilir.

İlk olarak, eğer tarih erekbilimsel bir süreç olması anlamında, eş deyişle, insanın seçiminden çok Saltığın doğası tarafından belirlenen bir hedefe doğru bir devim olması anlamında ussal bir süreç ise, öyle görünebilir ki olan herşey salt olmuş olduğu olgusu tarafından aklanır. Ve eğer dünya tarihinin kendisi en yüksek mahkeme, ulusların mahkemesi ise, öyle görünebilir ki bundan gücün hak olduğu sonucu çıkar. Örneğin eğer bir ulus bir başkasını yenmeyi başarıyorsa, öyle görünecektir ki, eylemi başarısı tarafından aklanır.

Gene bu bağlamda, 'güç haktır' deyimi belki de genel olarak Platon'un *Gorgias*'ında Kallikles tarafından sergilenen o kinik kafa yapısı tipinin bir anlatımı olarak anlaşılır. Bu kafa yapısı için evrensel olarak zorunlu ve temel olarak değişmeyen bir ahlak yasası kavramı bir öz-savunma içgüdüsünün yaratısıdır ki, bu yolla güçlü ve özgür olanları köleleştirmeye çalışan zayıflar tarafından ortaya atılır. Gerçekten özgür ve güçlü insan bu ahlak kavramının özünü görür ve onu yadsır. Görür ki biricik hak güçtür. Ona göre zayıflar, doğanın köleleri, bu yargının gerçekliğini örtük olarak kabul ederler—olguyu bilinçli olarak bilmseler de. Çünkü, zayıf bireysellikleri ile, bunlar güçlüler üzerine kendi yararlarına olan bir törel düzgüler bütününü dayatarak ortaklaşa bir güç uygulamaya çalışırlar.

Ama Hegel bir kinik değildi. Gördüğümüz gibi, insan olarak insan 'kişi'sinin değerine inanıyordu, yalnızca kimi insanların değerine değil. Ve usauygun olarak ileri sürülebilir ki, onun için güç haktır biçimindeki kinik görüş, tarihte hakkın, ussal hak biçiminde, zorunlu olarak başat etmen olduğu yolundaki abartılmış kertede iyimser görüş denli önemsizdir.

Gene de hiç kuşkusuz ileri sürülebilir ki, Hegel ve kinik arasında bir

[62]Hegel'in tanrıbilimsel eğilimli herhangi bir eleştirmene yanıtı Usun hilesi kuramının Hıristiyanlık ile uyumlu olduğudur. Çünkü Hıristiyanlık ileri sürmektedir ki Tanrı iyiyi kötüden yaratır, örneğin, Juda'nın İsa'yı ele verişini Kefaretin başarılmasında kullanarak.

[63]Bkz. Copl. **Kant**. *a.g.y.*, s. 329-36.

tutum ayrımı olsa bile, uzun erimde bu aşağı yukarı aynı şeye varır. Eğer hak tarihte her zaman yürürlükte ise, o zaman başarılı güç aklanır. Aklanır, ve hak olduğu için aklanır, güç olduğu için değil; ama genç de aklanır. Hegel aslında örneğin dünya-tarihsel bireyler dediği insanlar üzerinde ahlaksal yargılarda bulunulabileceğini kabul eder. Ama yine açıkça belirtir ki, böyle yargılar onun için salt biçimsel bir doğruluk taşırlar. Verili bir toplumsal törellik dizgesinin bakış açısından örneğin büyük bir devrimci kötü bir insan olabilir. Ama dünya-tarihi bakış açısından yaptıkları aklanır, çünkü evrensel Tinin gerektirdiklerini yerine getirmektedir. Ve eğer bir ulus bir başkası üzerinde utku kazanırsa, eylemi dünya-tarihinin eytişiminde bir kırı olduğu ölçüde aklanır—deyim yerindeyse, kişisel sığaları içinde düşünüldüklerinde ilgili bireylerin eylemleri üzerine verilen ahlaksal yargılar ne olursa olsun. Gerçekten de, dünya-tarihi durumun ikinci yanıyla ilgilenmez.

Öyleyse, diyebiliriz ki, Hegel'i dünya-tarihçisini ya da tarih felsefecisini ilgilendiren tüm olayları aklamaya götüren şey herhangi bir kinik bakış açısından çok metafiziksel görüşleridir. Aslında Hegel yalnızca Hıristiyan tanrısal kayra öğretisini ciddiye aldığını ve bir bütün olarak tarihe uyguladığını ileri sürer. Ama açık ayrımlar vardır. Bir kez aşkın Tanrı Hegelci Saltığa dönüştürüldükten ve yargı yalnızca tarihin kendisine içkin kılındıktan sonra, dünya-tarihsel bakış açısından Saltığın öz-belirişinde kırılar oluşturan tüm olayların ve eylemlerin aklandıkları vargısından hiçbir kaçış yolu kalmaz. Ve Hıristiyan bakış açısından önem taşıyan ahlaksal sorular aşağı yukarı bütünüyle ilgisiz olurlar. Hiç kuşkusuz bunun kendiliğinden Hegel'in bakış açısının yanlış olduğunu gösterdiğini demek istemiyorum. Ne de Hıristiyan bir tarihçinin kendini ahlakçılığa bıraktığını imleme amacındayım. Ama Hegel'in tarih felsefesi tarihçilerin genellikle tarihten anladıklarından daha çoğudur. Tarihin metafiziksel bir yorumudur. Ve ortaya koymaya çalıştığım nokta Hegel'in metafiziğinin onu Hıristiyan tanrıbilimcinin kabul edemiyeceği vargılara sürüklemekte olduğudur. Hiç kuşkusuz, Hegel Hıristiyan kayra öğretisinin bir bakıma felsefi özünü verdiğini düşünüyordu. Ama gerçekte bu 'efsaneden arıtma' bir dönüşüme varıyordu.

Hegel'in metafiziğine değinmek bir başka yorumu anımsatır. Eğer, Hegel'in ileri sürdüğü gibi, dünya-tarihi evrensel Tinin kendini zaman içinde edimselleştirme süreci ise, niçin sürecin hedefinin kişisel özgürlüğü herşeyi-kapsayan bir birlik içersinde eksiksiz olarak olgusallaştıran evrensel bir dünya-Devleti ya da dünya-toplumu olmaması gerektiğini anlamak güçtür. Hegel evrenselin kendi tikelleri içinde belirdiği ve söz konusu tikellerin ulusal tinler oldukları üzerinde diretmeyi istiyor olsa bile, öyle görünmektedir ki bütün bir devimin ideal ereğinin somut evrenseli temsil eden bir dünya-federasyonu olması gerekecektir.

Bununla birlikte, Hegel bu bakış açısını benimsemedi. Dünya-tarihi Hegel için özsel olarak Tinin tarihte aldığı belirli şekiller olan ulusal tinlerin, Devletlerin eytişimidir. Eğer Tini bu tikel sonlu biçimler üzerine yükseliyor olarak düşünürsek, saltık Tin alanına girmiş oluruz ki bundan sonraki bölümün teması olacaktır.

Bölüm Üç

1. Saltık Tin Alanı

GÖRDÜĞÜMÜZ gibi, Hegel'in dizgesinin ana çizgilerinin yüzeyinin altını yoklamaya başlar başlamaz güçlükler doğmaktadır. Örneğin, mantıksal İdeanın varlıkbilimsel göndergesini ve *Logos* ile Doğa arasındaki sağın ilişkiyi incelemeye başladığımız zaman, ortaya pek çok olanaklı yorum çizgisi çıkar. Gene de bu durum kolayca dizgenin anahatlarının bir ön bildiriminin yapılabileceği olgusunu değiştirmez. Saltık varlıktır. Varlık ilkin (ama zamansal bir anlamda değil) İdea olarak düşünüldüğünde, kendini Doğada, özdeksel dünyada nesnelleştirir. İdeanın nesnelleşmesi olarak, Doğa İdeayı anlatır. Ama genc de bunu yeterli olarak yapamaz. Çünkü Varlık, e.d. Saltık, Tin olarak, kendini düşünen Düşünce olarak tanımlanır. Ve böyle olarak varoluşa geçmelidir. Bunu Doğada yapamaz—gerçi Doğa bunu yapması için bir koşul olsa da. Varlık Tin olarak varolmaya ve böylece özünü yeterli olarak belirtmeye ancak insan tininde ve onun yoluyla ulaşır. Ama Tin olarak Varlık değişik yollarda düşünülebilir. 'Kendinde' düşünülebilir—içselliği ya da öznelliği içindeki sonlu tinin biçiminde. Bu öznel Tin alanıdır. Kendinden çıkıyor ve kendini kurumlarda, herşeyden önce koyduğu ya da yarattığı Devlette nesnelleştiriyor olarak düşünülebilir. Bu nesnel Tin alanıdır. Ve sonluluk üzerine yükseliyor ve kendini Varlık, bütünlük biçiminde biliyor olarak tasarlanabilir. Ve bu saltık Tin alanıdır. Saltık Tin ancak insan tininde ve onun yoluyla varolur, ama bunu ancak bireysel insan tininin artık kendi kişisel düşünceleri, duygulanımları, ilgileri ve amaçları içersine kapanmış sonlu bir anlık olmadığı, tersine bir ayrımda-özdeşlik olan ve kendini böyle bilen sonsuzun yaşamında bir kıpı olmuş olduğu düzeyde yapmaktadır. Başka bir deyişle, saltık Tin Hegel'in *Tinin Görüngübilimi*'nde sözünü ettiği saltık bilgi ya da bilme düzeyindeki Tindir. Ve böylece diyebiliriz ki insanın Saltığa ilişkin bilgisi ve Saltığın kendine ilişkin bilgisi aynı gerçekliğin iki yanıdırlar. Çünkü

Varlık kendini insan tini yoluyla somut olarak varolan kendini-düşünen Düşünce olarak edimselleştirir.

Duru bir kavrayış için aşağıdaki noktayı açıklamamız gerekiyor. Sonlu bir varlık olarak kendimin bilincindeyimdir: başka bir deyişle, kendi öz-bilincim vardır ki başka herhangi bir insanın öz-bilincinden bütünüyle ayrıdır. Ama başka herşey gibi bu öznel öz-bilincin de Saltığın içersinde olması gerekse de, bu bilinç hiç de Hegel'in saltık bilgi ile demek istediği şey değildir. Saltık bilgi yalnızca başka sonlu kişilerin ve şeylerin karşısında duruyor olarak kendimin bilincinde olduğum zaman değil, ama enson ve herşeyi-kapsayan gerçeklik olarak Saltığın bilincinde olduğum zaman doğar. Doğayı Saltığın nesnel belirişi olarak, ve Saltığı insanın tarihteki tinsel yaşamında ve onun yoluyla varolan Tin biçiminde kendine geri dönen öznellik olarak bilmem—eğer bu bilgiye erişebiliyorsam—saltık öz-bilinçte, eş deyişle Varlığın öz-bilgisinde ya da Saltıkta bir kıpıdır.

Sorun şu yolda da koyulabilir. Görmüştük ki Hegel'e göre Dünya-Tini ulusal tinlerin eytişiminden doğar. Ve önceki bölümün sonundaki yorumlarda belirtilmişti ki, bu görüşün tarihin sonunun ya da hedefinin evrensel bir toplum, bir dünya-Devleti ya da en azından bir Dünya Devletler Federasyonu olduğu vargısını kapsayacağını beklemek yanlış olmazdı. Ama Hegel'in bakış açısı bu değildi. Ulusal tinler sınırlı ve sonludurlar. Ve Dünya-Tini bu sonluluk ve sınırlamanın üzerine yükseliyor ve sonsuz Tin olarak varoluyor olarak düşünüldüğünde, bilgi olarak, kendini-düşünen Düşünce olarak düşünülmelidir. Böylece politik alanın ötesine geçmiş oluruz. Devlet gerçekten Hegel tarafından kendi ereklerini düşünüyor ve bunları bilinçli olarak izliyor anlamında öz-bilinçli törel töz olarak betimlenir. Ama kendini-düşünen Düşünce olarak ya da kişilik olarak betimlenemez. Kendini-düşünen Düşünce kendini Tin olarak ve Doğayı ise nesnelleşmesi olarak ve kendisinin Tin olarak somut varoluşu için koşul olarak bilen Tindir. Okendini Bütünlük olarak, eş deyişle ayrımda-özdeşlik olarak bilen Saltıktır: kendi yaşamındaki değişik evrelerin ya da kıpıların düşünceye dayalı bilincini taşıyan sonsuz Varlıktır. Ulusal tinin ırasalı olan sonluluğun sınırlarından bir bakıma özgürleşmiş olan Tindir.

Saltık Tin böylece öznel Tin ve nesnel Tinin daha yüksek bir düzlemdeki bireşimi ya da birliğidir. *Bir*de öznellik ve nesnelliktir. Çünkü kendini bilen Tindir. Ama öznel Tin ve nesnel Tin alanlarında sonlu Tin ile ilgilenirken,—ilkin içselliği içinde, daha sonra aile ve Devlet gibi nesnel kurumlardaki öz-belirişi içinde—, saltık Tin alanında ise ilgi alanımız kendini sonsuz olarak bilen sonsuz Tindir. Bu demek değildir ki sonsuz Tin sonlu tinin karşısına koyulan, ona karşıt ve ondan bütünüyle ayrı olarak varolan birşeydir. Sonsuz sonluda ve onun yoluyla varolur. Ama saltık Tin alanında 'sonsuz' kendisinin böyle olarak düşünce yoluyla bilincindedir. Bu

yüzden saltık Tin öznel Tinin bir bakıma bir yinelenişi değildir. O Tinin daha yüksek bir düzeyde kendine geri dönüşüdür—bir düzey ki, orada öznellik ve nesnellik tek bir sonsuz edimde birleşirler.

Bununla birlikte, tek bir sonsuz edimden söz etmek yanıltıcı olabilir. Çünkü bu Saltığın payına sonsuza dek değişmez bir öz-sezgi düşüncesini imler; oysa Hegel için saltık Tin Saltığın gelişen öz-bilgisinin yaşamıdır. O, Saltığın kendisini sözcüğün tam anlamıyla kendini-düşünen Düşünce olarak edimselleştirme sürecidir. Ve bunu üç ana düzeyde, sanat din ve felsefe düzeylerinde yapar.

Hegel'in bununla ne demek istediğini anlayabilmenin en kolay yolu soruna insanın Saltığa ilişkin bilgisinin bakış açısından yaklaşmak olacaktır. İlk olarak, Saltık Doğada belirdiği biçimiyle duyusal güzellik biçimi altında, ya da, daha yeterli olarak, sanat yapıtında ayrımsanabilir. Hegel böylece Schelling'in sanatın metafiziksel imlemi kuramını benimser. İkinci olarak, Saltık dinsel dilde anlatım bulan resimsel ya da betisel düşünce biçiminde ayrımsanabilir. Üçüncü olarak, Saltık yalnızca kavramsal olarak, eş deyişle kurgul felsefe düzleminde ayrımsanabilir. Sanat, din ve felsefe böylece tümü de Saltık ile ilgilenirler. Sonsuz tanrısal Varlık bir bakıma üç tinsel etkinliğin tümünün de içerik ya da konularıdır. Ama içerik aynı olsa da, biçim ayrıdır. Başka bir deyişle, Saltık bu etkinliklerde değişik yollarda ayrımsanır. Aynı içerik ya da konuya iye olarak, sanat, din ve felsefe tümü de saltık Tin alanına düşerler. Ama biçimdeki ayrımlar bunların saltık Tinin yaşamındaki değişik evreler olduklarını gösterir.

Saltık Tin felsefesi, öyleyse, üç ana bölümden, sanat felsefesinden, din felsefesinden ve felsefe felsefesi diyebileceğimiz bölümden oluşur. Ve Hegel sanatın nasıl dine geçtiğini ya da geçişi istediğini ve dinin de kendi payına nasıl felsefeye geçişi istediğini göstererek eytişimsel düzlemde ilerlerken, zaman öğesinin bu eytişime hangi anlamda girdiğini ve hangi anlamda girmediğini anlamak önemlidir.

Sanat felsefesinde Hegel kendini estetik bilincin özünün salt soyut bir açıklaması ile sınırlamaz. Sanatın tarihsel gelişimini irdeler ve estetik bilinçte bu bilincin dinsel bilince geçişi istediği bir noktaya dek varan bir gelişimi göstermeye çalışır. Benzer olarak, din felsefesinde kendini dinsel bilincin özsel özelliklerini ya da kıpılarını betimlemeye sınırlamaz: din tarihini ilkel dinden saltık dine, Hıristiyanlığa dek irdeler, ve dinsel bilinçte bunun kurgul felsefenin duruş noktasına geçişi istediği noktaya dek eytişimsel bir gelişim kalıbını aydınlığa çıkarmaya çabalar. Öyleyse zamansalın ve zamansal-olmayanın bir karışımı vardır. Bir yandan sanatın, dinin ve felsefenin edimsel tarihsel gelişimleri tümü de zamansal süreçlerdir. Bu yeterince açıktır. Örneğin, klasiksel Yunan sanatı Hıristiyan sanatını ve Yunan dini Hıristiyan dinini zamansal olarak önceliyordu. Öte yandan Hegel

sanatın tüm biçimlerinin içinden din sahneye çıkmadan önce geçmiş olduğunu ya da saltık dinin ortaya çıkışından önce hiçbir felsefenin olmadığını düşünecek denli aptal değildir. Başka herhangi biri gibi çok iyi bilir ki Yunan tapınakları Yunan dini ile birarada bulunuyorlardı, ve Yunan felsefecileri vardı. Sanat kavramından din kavramına ve din kavramından felsefe kavramına eytişimsel geçiş kendinde zamansızdır. Başka bir deyişle, bu özsel olarak kavramsal bir ilerleyiştir, zamansal ya da tarihsel değil.

Sorun şu yolda da anlatılabilir. Hegel kendini kapsadığı tek önsellik zamansal değil ama mantıksal olan salt kavramsal bir devime sınırlayabilirdi. Ama Tinin yaşamı öyle bir tarihsel gelişimdir ki orada bir sanat biçimi bir başkasını izler, dinsel bilincin evriminde bir evre bir başka evreyi izler, ve bir felsefi dizge bir başka dizgeyi izler. Ve Hegel'in kaygısı sanat tarihinde, din tarihinde ve felsefe tarihinde sergilenen kalıpları göstermektir. Bu yüzden Saltık Tin felsefesi, onun açımladığı biçimiyle, tüm zamansal ardışıklığı soyutlayamaz. Bu yüzden iki yanı vardır. Hiç kuşkusuz bunları sıralamak her zaman kolay bir iş olmayabilir. Ama her ne olursa olsun eğer Hegel'in dediklerinden örneğin din ancak sanat durduğu zaman başladı anlamını çıkarıyorsak onun öğretisini saçmalaştırmış oluruz. Ve kimi yazarlar Hegel'in neyi söylemiş olması gerektiğini düşünürlerse düşünsünler, sanımca o sanat, din ve felsefeye insan tininin sürekli etkinlikleri olarak bakıyordu. Felsefenin bu etkinliklerin en yükseği olduğunu düşünmüş olabilir. Ama bundan onun insanın her zaman arı düşünce olacağını imgelediği sonucu çıkmaz.

Bu kesime bir vargı olarak aşağıdaki noktaya dikkati çekmeye değer. Hegel'e göre Devletin tüm olgusallıkların en yükseği ve politik yaşamın en yüksek insan etkinliği olduğunu düşünmek yanlıştır. Çünkü, gördüğümüz gibi, nesnel Tin alanı saltık Tin alanına götürür. Ve belli bir biçim altında örgütlenmiş toplum Hegel için sanat, din ve felsefenin bir koşulu iken, bu üç etkinlik Tinin en yüksek anlatımlarıdır. Hegel hiç kuşkusuz Devleti yüceltmiştir, ama felsefeyi daha çok yüceltmiştir.

2. Sanat Felsefesi

Eytişimsel olarak ya da mantıksal olarak konuşursak, Saltık herşeyden önce dolaysızlık biçiminde, daha açık bir deyişle, duyu nesneleri görünüşü altında belirir. Böyle iken güzellik olarak ayrımsanır ki "İdeanın duyusal görünüşüdür [*Scheinen*]."[1] Ve İdeanın bu duyusal görüngüsü, Saltığın

[1] **W**, XII, s. 160; **O**, I, s. 154, Hegel'in **The Philosophy of Fine Arts** üzerine derslerine göndermelerdeki **O** harfi F. P. B. Osmaston tarfından yapılan İngilizce çeviriyi gösterir.

duyu tülleri içinden bu ışıması, İdeal olarak adlandırılır. Bir görüş açısından bakıldığında, güzellik olarak İdea, hiç kuşkusuz, gerçeklik olarak İdea ile özdeştir. Çünkü İdea estetik bilinç tarafından güzellik olarak ve felsefede gerçeklik olarak ayrımsanan aynı Saltıktır. Ama ayrımsamanın biçimleri ya da kipleri değişiktir. Estetik sezgi ile felsefe aynı şey değildirler. Bu yüzden güzellik olarak İdea İdeal olarak adlandırılır.

Hegel Doğada güzellik diye bir şeyin olabileceğini yadsımazken, sanattaki güzelliğin çok daha üstün olduğunda diretir. Çünkü sanatsal güzellik Tinin dolaysız yaratısıdır; o Tinin kendisinin kendine belirişidir. Ve Tin ile ürünleri Doğa ile görüngülerine üstündürler. Hegel, öyleyse, dikkatini sanattaki güzelliğe sınırlar. Gerçekten de ne yazıktır ki doğal güzelliğe tanrısalın bir belirişi olarak değerini vermez. Ama, dizgesinin kuruluşu verildiğinde, sanatsal güzellik üzerine yoğunlaşmaktan başka birşey yapması pek beklenemez, çünkü Doğa felsefesini arkasında bırakmış ve Tin felsefesi ile ilgilenmektedir.

Ama sorabiliriz: eğer sanatsal güzelliğin İdeanın duyusal görünüşü ya da görüngüsü olduğu söyleniyorsa, bu önerme ne demektir? Şatafatlı ama bulanık bir önermeden daha öte birşey midir? Yanıt oldukça yalındır. İdea öznellik ve nesnelliğin birliğidir. Ve güzel sanat yapıtında bu birlik tinsel içeriğin ve dışsal ya da özdeksel tenselleşmenin birliklerinde anlatılır ya da temsil edilir. Tin ve özdek, öznellik ve nesnellik, uyumlu bir birlik ya da bireşim içinde biraraya kaynaşırlar. "Sanatın görevi İdeayı dolaysız sezgiye duyusal biçimde sunmaktır, düşünce ya da arı tinsellik biçiminde değil. Ve bu sunuşun değer ve saygınlığı ideal içerik ve bunun tenselleşmesi yanlarının uygunluk ve birliğinde yatar, öyle ki sanatın eksiksizlik ve eşsizliği ve ürünlerinin onun özsel kavramı ile uyuşumu, düşünsel içerik ve duyusal biçiminin birbirlerini özümsemelerindeki iç uyum ve birliğin derecesi üzerine dayanırlar."[2]

Açıktır ki Hegel sanatçı kendi ürününün Saltığın doğasının bir belirişi olduğu olgusunun bilincini taşıyor demek istemez. Ne de bir insan bu bilinci taşımadıkça bir sanat çalışmasının güzelliğinin değerini bilme yeteneğinden yoksundur demek ister. Hem sanatçı hem de izleyici deyim yerindeyse ürünün, herhangi bir şeyi ekleme ya da çıkarmanın sanat çalışmasını bozması ya da biçimsizleştirmesi anlamında, tam doğru ya da eksiksiz olduğunu duyumsayabilir. İkisi de duyabilir ki tinsel içerik ve duyusal tenselleşme eksiksiz olarak kaynaşmışlardır. Ve duyabilirler ki ürün tanımlanmaz bir anlamda 'gerçeğin' bir belirişidir. Ama bundan hiçbir biçimde onlardan birinin ne kendisine ne de bir başkasına sanat yapıtının metafiziksel imlemini anlatabilecek olduğu sonucu çıkmaz. Ne de bu

[2]**W**, XII, s. 110; **O**, I, s. 98.

durum estetik bilinçte bir eksikliği belirtir. Çünkü sanatın metafiziksel imlemini belirtik olarak ya da düşünce temelinde ayrımsayan yalnızca felsefedir, estetik bilinç değil. Başka bir deyişle, bu ayrımsama sanat üzerine felsefi düşünceden doğar. Ve bu isesanatsal yaratıdan bütünüyle başka birşeydir. Büyük bir sanatçı çok kötü bir felsefeci olabilir ya da bir felsefeci olmayabilir. Ve büyük bir felsefeci pekala güzel bir tablo yapmak ya da bir senfoni bestelemek için yeteneksiz olabilir.

Eksiksiz sanat çalışmasında, öyleyse, düşünsel içerik ve bunun duyusal biçimi ya da tenselleşmesi arasında tam uyum vardır. İki öğe içiçe geçer ve bire kaynaşır. Ama bu sanatsal ideale her zaman erişilemez. Ve iki öğe arasındaki değişik olanaklı ilişki tipleri bize temel sanat tiplerini verir.

İlk olarak duyusal öğeyi tinsel ya da düşünsel içerik üzerinde baskın olarak alan sanat tipi vardır, öyle ki bunda içerik kendi anlatım ortamına egemen olamamıştır ve duyu tülleri içinden ışımaz. Başka bir deyişle, sanatçı iç iletisini anlatmaktan çok imler. İkircim ve bir gizem havası vardır. Ve bu sanat tipi *simgesel* sanattır. Bu örneğin eski Mısırlılar arasında bulunabilir. "Hem belirli içeriği ve hem de biçimi açısından simgesel anlatım kipinin eksiksiz örneklenişini aramamız gereken yer *Mısır*'dır. Mısır, gerçekte yerine getirmeye yeteneksiz olsa da, Tinin kendini yorumlamasını tinsel bir görev olarak önüne koyan simge ülkesidir."[3] Ve Hegel Sfenkste "simgeselin kendisinin simgesi"ni bulur.[4] O "nesnel bilmece"dir.[5]

Hegel simgesel sanatı altgüdümlü evrelere böler ve Hint ve Mısır sanatları arasındaki ayrımı ve Yahudilerin dinsel şiirini tartışır. Ama burada onu ayrıntılarda izlemeniz olanaksızdır. Belirtmek yeterlidir ki, ona göre simgesel sanatın en uygun olduğu yer insanlığın erken çağlarıdır, dünyanın ve insanın kendisinin, Doğanın ve Tinin gizemli ve bilmecemsi olarak duyumsandıkları zamandır.

İkinci olarak tinsel ya da düşünsel içerik ile duyusal biçimi uyumlu bir birliğe kaynaştıran sanat tipi söz konusudur. Bu *klasiksel* sanattır. Simgesel sanatta Saltık sanat yapıtında anlatılmaktan çok imlenmekte olan gizemsel, biçimsiz bir Bir olarak tasarlanırken, klasiksel sanatta ise Tin duyusal tenselleşmesi insan bedeni olan öz-bilinçli bireysel tin olarak somut biçim altında tasarlanır. Bu sanat tipinin baskın yanı öyleyse insanbiçimseldir. Tanrılar yalnızca yüceltilen insanlardır. Ve önde gelen klasiksel sanat böylece *yontu*dur ki, Tini sonlu tenselleşmiş tin olarak sunar.

Hegel nasıl simgesel sanatı eski Hintliler ve Mısırlılar ile birleştiriyorsa, klasiksel sanatı da eski Yunanlılar ile birleştirir. Yunan yontuculuğunun büyük yapıtlarında Tin ile özdeğin deyim yerindeyse eksiksiz evliliğini buluruz. Tinsel içerik duyu tülleri içinden ışımaktadır: anlatılmaktadır,

[3] **W**, XII, s. 472; **O**, II, s. 74. [4] **W**, XII, s. 480; **O**, II, s. 83. [5] *A.g.y.*

yalnızca simgesel biçim altında imlenmekte değil. Çünkü insan bedeni, bir Praxiteles tarafından temsil edildiği biçimiyle, Tinin açık anlatımıdır.

Gene de "klasiksel sanat ve onun güzellik dini Tinin derinliklerini bütünüyle doyuramaz."[6] Böylece üçüncü ana sanat türünü, *romantik* sanatı görürüz ki, bunda Tin, sonsuz olarak duyumsanarak, deyim yerindeyse duyusal tenselleşmesinden taşmaya ve duyu tüllerini terketmeye yönelir. Klasiksel sanatta düşünsel içerik ile duyusal biçimin eksiksiz bir kaynaşması vardır. Oysa Tin yalnızca tikel bir beden ile birleşmiş tikel sonlu tin değildir: o tanrısal sonsuzdur. Ve romantik sanatta, ki tüm amaç ve niyetlere karşın Hıristiyanlık sanatıdır, hiçbir duyusal tenselleşme tinsel içerik için yeterli olarak duyumsanmaz. O, simgesel sanatta olduğu gibi, Tinin henüz Tin olarak düşünülmüyor olması ve bir bilmece ya da soru kalması nedeniyle tinsel içeriğin anlatılmaktan çok imlenmesinin gerektiği bir durum değildir. Burada, tersine, Tin olduğu gibi, eş deyişle Tanrı olarak alınan sonsuz tinsel Yaşam olarak, ve öyleyse tüm sonlu duyusal tenselleşmeden taşıyor olarak tasarlanır.

Romantik sanat Hegel'e göre Tinin yaşamı ile ilgilenir—bir yaşam ki devim, eylem, çatışmadır. Tin, bir bakıma, yaşamak için ölmelidir. Başka bir deyişle, kendisi olmayana geçmelidir ki kendisi olmak için yeniden doğabilsin—bir gerçek ki Hıristiyanlıkta öz-adama ve diriliş öğretisinde anlatılır, ve herşeyden önce İsa'nın yaşam, ölüm ve dirilişinde örneklenir. Belirli romantik sanatlar, öyleyse, devim, eylem ve çatışma anlatmaya en iyi uyarlanabilir olanlar olacaktır. Ve bunlar resim, müzik ve şiirdir. Mimari Tinin iç yaşamını anlatmak için en az uygun olandır ve simgesel sanatın özgün biçimidir. Yontu, klasiksel sanatın belirli biçimi, bu amaç için mimariden daha iyi uyarlanır, ama dışsal olan üzerinde, beden üzerinde yoğunlaşır ve devim ve yaşamı anlatışı çok sınırlıdır. Bununla birlikte, şiirde ortam sözcüklerden, eş deyişle dilde anlatılan duyusal imgelerden oluşur; ve Tinin yaşamını anlatmanın en uygun aracı odur.

Tikel sanatların belli genel sanat tipleri ile bu birlikteliği gene de dışlayıcı bir anlamda anlaşılmamalıdır. Örneğin mimari özel olarak simgesel sanat ile birliktedir, çünkü gizemi anlatmaya yetenekli olmasına karşın tüm güzel sanatlar arasında Tinin yaşamını anlatmak için en az uygun olanıdır. Ama bunu söylemek klasiksel ve romantik sanatların ırasalı olan mimari biçimler bulunduğunu yadsımak değildir. Böylece Yunan tapınağı, insanbiçimli tanrı için eksiksiz konut, klasiksel mimarinin açık bir örneğidir; oysa Gotik, romantik mimarinin bir örneği olarak, tanrısalın sonluluk ve özdek alanını aştığı duygusunu anlatır. Yunan tapınağı ile karşıtlık içinde, "Hıris-

[6] **W**, XIII, s. 14; **O**, II, s. 180. Dikktat etmek gerek ki Hegel burada tikel bir sanat türünü tikel bir din türüne bağlar.

tiyan kiliselerinin romantik ıralarının onların topraktan doğarak yüksekle-re süzülüşlerini simgeleyen biçimden oluştuğunu"[7] görebiliriz.

Benzer olarak, yontu klasiksel sanata sınırlı değildir—üstelik klasiksel sanat-biçiminin ırasalı olsa bile. Ne de resim, müzik ve şiir romantik sanata sınırlıdırlar. Ama burada Hegel'i tikel güzel sanatları uzunlamasına tartışmasında daha öte izleyemeyiz.

Öte yandan, eğer sanatı yalnızca kendinde düşünüyorsak, en yüksek sanat tipinin tinsel içerik ile duyusal tenselleşmeyi eksiksiz bir uyumda sergileyen tip olduğunu söylememiz gerekecektir. Ve bu klasiksel sanattır ki, başta gelen belirli biçimi yontudur. Ama eğer estetik bilinci Tanrının öz-belirişinde bir evre olarak ya da insanın Tanrı üzerine gelişen bilgisinde bir düzey olarak düşünecek olursak, o zaman söylememiz gerek ki romantik sanat en yüksek sanat tipidir. Çünkü, gördüğümüz gibi, romantik sanatta sonsuz Tin duyu tüllerini düşürme eğilimindedir—bir olgu ki, şiirde belirgin bir açıklıkla görünür. Hiç kuşkusuz, genel olarak sanat alanında kaldığımız sürece, duyu tülleri hiç bir zaman bütünüyle bırakılmaz. Ama romantik sanat estetik bilinçten dinsel bilince geçiş noktasını sağlar. Daha açık bir deyişle, anlık hiçbir özdeksel tenselleşmenin Tinin anlatımı için yeterli olmadığını algıladığı zaman, sanat alanından din alanına geçer.[8] Sanat Tini kendi doğasını ayrımsamanın bir aracı olarak doyurmaz.

3. Din felsefesi

Eğer Saltık Tin ise, Us ya da kendini-düşünen Düşünce ise, böyle iken yeterli olarak ancak düşüncenin kendisi tarafından ayrımsanabilir. Ve belki de Hegel'in sanattan felsefeye doğrudan bir geçiş yapmasını bekleyebilirdik; ama gerçekte felsefeye geçişi Saltığı ayrımsamanın bir ara kipi, eş deyişle din yoluyla yapar. "Yükselen bir düzen içinde sanat alanına en yakın olan bilinçli yaşam alanı dindir."[9] Açıktır ki, Hegel'in ilgilendiği şey yalnızca bir üçlüyü tamamlamak, ve böylece saltık Tin alanının dizgenin genel kalıbına uydurulması değildir. Ne de önemli olan nokta yalnızca dinin insanlık tarihindeki önemini ve tanrısal ile ilgili olması gibi açık bir olguyu gözönünde bulundurarak bir din felsefesine gereksinim olduğunu düşünüyor olmasıdır. Dinin sanat ile felsefe arasına yerleştirilmesinin nedeni herşeyden önce Hegel'in dinsel bilincin Saltığı ayrımsamada ara bir yolu örneklendirdiği biçimindeki kanısıdır. Din genel olarak ya da

[7]**W**, XIII, s. 334; **O**, III, s. 91.

[8]Yinelersek, bu geçiş zamansal olmaktan çok eytişimseldir. Örneğin Mısırlırların ve Hintilerin kendi sanat biçimleri olduğu gibi dinleri de vardı.

[9]**W**, XII, s. 151; **O**, I, s. 142.

özsel olarak Saltığın *Vorstellung* biçimindeki öz-belirişi ile ilgilidir—bir sözcük ki, bu bağlamda betisel ya da resimsel düşünce olarak, kısaca 'tasarım' olarak çevrilebilir. Bir yandan dinsel bilinç Saltığı *düşünmesi* ile estetik bilinçten ayrılır. Öte yandan dinin ırasalı olan düşünce felsefede bulunduğu biçimiyle arı kavramsal düşünce değildir. Dinsel bilince özgü düşünce türü bir bakıma imgeler ile örtülü düşüncedir: denebilir ki, imgelem ve düşünce arasındaki bir evliliğin ürünüdür. Bir *Vorstellung* bir kavramdır, ama felsefecinin arı kavramı değildir. Daha doğrusu, resimsel ya da imgesel bir kavramdır.

Örneğin, mantıksal İdeanın ya da *Logos*un Doğada nesneleşmiş olduğu gerçeği dinsel bilinç tarafından (en azından Musevilik, Hıristiyanlık ve Müslümanlıkta) dünyanın aşkın bir Tanrı tarafından özgürce yaratılışının imgesel ya da resimsel kavramının biçiminde ayrımsanır. Yine, sonlu tinin özde sonsuz Tinin yaşamında bir kıpı olduğu gerçeği Hıristiyan bilinç tarafından Bedenselleşme ve insanın İsa yoluyla Tanrı ile birliği öğretisinin biçiminde ayrımsanır. Hegel için gerçekler içerikte aynıdır, ama anlama ve anlatma kipleri dinde ve felsefede ayrılır. Örneğin, Hıristiyan bilinçteki Tanrı düşüncesi ile Saltık kavramı Hegel için tam olarak aynı içeriğe iyedirler: aynı gerçekliği belirtir ya da imlerler. Ama bu gerçeklik ayrı yollarda anlaşılır ve betimlenir.

Tanrının varoluşuna gelince, açık bir anlamda Hegel'in hiçbir tanıtlamaya, daha doğrusu dizgesinin kendisine ek olarak hiçbir tanıtlamaya gereksinimi yoktur. Çünkü Tanrı Varlıktır, ve Varlığın doğası mantıkta ya da soyut metafizikte tanıtlanır. Aynı zamanda Hegel Tanrının varoluşunun geleneksel tanıtlarına büyük bir ilgiyle yaklaşır. Belirtir ki günümüzde bu tanıtlar saygınlıklarını yitirmişlerdir. Bunlara yalnızca felsefi bir bakış açısından bütünüyle eskimiş olarak bakılmakla kalmaz, ama ayrıca, dinsel bir konumdan da, din-dışı ve neredeyse dindarlık ile bağdaşmaz oldukları düşünülür. Çünkü bunlarda yüreğin ussallıktan ayrı duran inanç ve dindar duygularının yerine inanca ussal bir temel veren bir girişimi geçirme yönünde güçlü bir eğilim vardır. Gerçekten de, bu tanıtlama işi güne öylesine ters düşer ki, "tanıtlar orada ya da burada tarihsel veriler olarak bile bilinmezler; ve giderek tanrıbilimciler, daha açık bir deyişle dinsel gerçekliklerin bilimsel bir bilgisini taşıdıklarını ileri süren kimseler tarafından bile kimi zaman bilinmezler."[10] Gene de, tanıtlar bu küçümsemeyi hak etmemişlerdir. Çünkü "düşünceyi, usu doyurma gereksiniminden"[11] doğmuşlardır, ve inancın dolaysız devimini belirtik kılarak insan anlığının Tanrıya yükselişini temsil ederler.

[10]**W**, XVI, s. 361; **SS**, III, s. 156. Hegel'in **Lectures on the Philosophy of Religion**'una göndermelerdeki **SS** E. B. Speirs ve J. Burdon Sanderson tarafından yapılan İngilizce çeviriyi belirtir. [11]**W**, XVI, s. 361; **SS**, III, s. 157.

Evrenbilimsel tanıttan söz ederek Hegel belirtir ki, bunun geleneksel biçimlerindeki özsel eksikliği sonluyu kendi başına varolan birşey olarak koyması ve sonra sonludan ayrı birşey olarak sonsuza geçiş yapmaya çalışmasıdır. Gene de bu eksiklik biz bir kez "Varlık yalnızca sonlu olarak değil ama o denli de sonsuz olarak belirlenecektir"[12] önermesini anlar anlamaz düzeltilebilir. Başka bir deyişle, göstermemiz gerekir ki "sonlunun varlığı yalnızca onun varlığı değil ama ayrıca sonsuzun da varlığıdır."[13] Evrik olarak, hiç kuşkusuz, göstermek gerek ki sonsuz Varlık kendini sonluda ve onun yoluyla açımlar. Sonludan sonsuza ya da sonsuzdan sonluya geçiş yapmaya yönelik karşıçıkışlar ancak sonlu ile sonsuz arasındaki sanısal uçurumun varolmadığını gösteren gerçek bir Varlık felsefesi yoluyla karşılanabilir. Kant'ın tanıtları eleştirisi o zaman yıkılır.

Bu Tanrının varoluşunun gerçek tanıtlamasının, yukarıda belirtildiği gibi, Hegelci dizgenin kendisi olduğunu söylemeye varır. Ve bu dizgeyi açımlamak açıktır ki felsefi bir görevdir. Bu yüzden gerçek bir din felsefesi Tanrının varoluşunu tanıtlamaktan çok dinsel bilinç ile ve bunun Tanrıyı ayrımsama kipi ya da kipleri ile ilgilenir.

Soyut olarak düşünüldüğünde, dinsel bilinç üç ana kıpı ya da evre kapsar. Birincisi, Hegelci eytişimin olağan şemasından bekleneceği gibi, evrensellik kıpısıdır. Tanrı ayrımlaşmamış evrensel olarak, sonsuz olarak ve biricik gerçeklik olarak tasarlanır. İkinci kıpı tikellik kıpısıdır. Tanrıyı düşünmekle kendim ve o, sonsuz ve sonlu arasına ayrım getirmiş olurum. O benim için karşımda duran bir nesne olur. Ve Tanrıyı 'dışımda' ya da karşımda olarak alan bilincim ayrıca ondan ayrılmış ya da yabancılaşmış olduğum, bir günahkar olduğum bilincini de kapsar. Son olarak, üçüncü kıpı bireysellik kıpısıdır, tikelin evrensele, sonlunun sonsuza geri dönüşünü imler. Ayrılma ve yabancılaşma yenilir. Dinsel bilinç için bu tapınmada ve esenlik yolunda başarılır: insanın kendisini Tanrı ile birliğe giriyor olarak düşünmesini sağlayan çeşitli araçlar yoluyla yerine getirilir. Anlık böylece salt soyut Tanrı düşüncesinden kendisinin ve Tanrının ayrılık içindeki bilincine, ve oradan kendisini Tanrı ile bir olarak bilmeye devinir. Ve bu devim dinsel bilincin özsel devimidir. Belirtilebilir ki üç kıpısı ya da evresi İdeanın üç kıpısına karşılık düşer.

Ama din, hiç kuşkusuz, yanlızca soyutta din değildir. Belirli dinler biçimini alır. Ve din felsefesi üzerine derslerinde Hegel dinsel bilincin çeşitli din tipleri içinden gelişimini izler. Birincil ilgisi mantıksal ya da kavramsal bir ardışıklığı sergilemektir; ama bu ardışıklık insanlığın tarihsel dinleri üzerine düşünce yoluyla geliştirilir. Bu dinlerin varoluş ve doğaları açıktır ki *a priori* çıkarsamadan başka yollar ile bilinir. Hegel'in ilgisi

[12]**W**, XVI, s. 457; **SS**, III, s. 259. [13]**W**, XVI, s. 456; **SS**, III, s. 259.

görgül ya da tarihsel verilerde örneklenen eytişimsel kalıbı sergilemeye yöneliktir.

Belirli dinin ilk ana evresi Hegel tarafından Doğa dini (*die Naturreligon*) olarak adlandırılır ve deyim Tanrıyı Tinden daha azı olarak gören tüm dinleri içine almak üzere kullanılır. Bu yeniden üç evreye bölünür. İlkin dolaysız din ya da büyü vardır. İkinci olarak töz dini gelir ve bu başlık altında Hegel sırasıyla Çin dinini, Hinduizm ve Budizmi irdeler. Üçüncü olarak İran, Suriye ve Mısır dinlerini görürüz ki, bunlarda tinsellik düşüncesinin bir parıltısı bulunabilir. Böylece Hinduizmde Brahman salt soyut ayrımlaşmamış Bir iken, İran'ın Zerdüşt dininde Tanrı İyi olarak düşünülür.

Doğa dininin yukarıda betimlendiği yolda dinsel bilincin ilk kıpısına karşılık düştüğü söylenebilir. Tipik *Naturreligion*da, eş deyişle töz dininde, Tanrı ayrımlaşmamış evrensel olarak tasarlanır. Bu, sonlu varlığın tanrısal Varlık tarafından yutulmuş olarak ya da onun için salt ilineksel olarak görülmesi anlamında, kamutanrıcılıktır. Aynı zamanda, gerçi Hinduizmde Brahman dinsel bilincin ilk kıpısına karşılık düşen bir yolda tasarlanıyor olsa da, bu demek değildir ki öteki kıpılar bütünüyle ortadan kalkmışlardır.

Belirli dinin ikinci ana evresi tinsel bireysellik dinidir. Burada Tanrı Tin olarak tasarlanır, ama bireysel bir kişi ya da bireysel kişiler biçiminde. Kaçınılmaz üçlü yine Yahudi, Yunan ve Roma dinlerini, sırasıyla yücelik, güzellik ve yararlılık dinleri adlarıyla kapsar. Böylece Jupiter Capitolinus'un işlevi Roma'nın güvenlik ve egemenliğinin korunmasıdır.[14]

Bu üç din tipi dinsel bilincin ikinci kıpısına karşılık düşer. Tanrısal burada insansala karşı ya da ondan ayrı olma olarak düşünülür. Örneğin Yahudi dininde Tanrı aşkın yücelik içinde dünyanın ve insanın üzerine yükseltilir. Aynı zamanda dinsel bilincin öteki kıpıları da temsil edilir. Böylece Musevilikte insanın adak ve tanrısal yasaya boyuneğiş yoluyla Tanrı ile uzlaşması düşüncesi vardır.

Belirli dinin üçüncü ana evresi saltık din, eş deyişle Hıristiyanlıktır. Hıristiyanlıkta Tanrı gerçekte olduğu gibi, salt aşkın değil ama içkin de olan sonsuz Tin olarak tasarımlanır. Ve insan İsa'dan, Tanrı—insandan alınan kayra yoluyla tanrısal yaşama katılmakla Tanrı ile birleşmiş olarak düşünülür. Bu yüzden Hıristiyan dini herşeyden önce dinsel bilincin ilk iki kıpının bireşimi ya da birliği olan üçüncü kıpısına karşılık düşer. Tanrıya yalnızca ayrımlaşmamış bir birlik olarak değil, ama Kutsal Kişiler

[14]Açıktır ki, üçlünü üçüncü üyesi, yararlık dini, bir bakış açısından dinin bir alçaltılışıdır. Cünkü Tanrıyı aşağı yukarı bir araca indirger. Aynı zamanda dinin daha yüksek bir biçimine geçişini de ister. Örneğin, Roma'nın tüm tanrıları panteonuna kabul edişi çoktanrıcılığı bir saçmalığa indirger ve tektanrıcılığa geçişi gerektirir.

Üçlüsü olarak, sonsuz tinsel Yaşam olarak bakılır. Ve sonsuz ve sonlu birbirlerine karşı koyulmuş olarak değil, ama karışıklık olmaksızın birleşmiş olarak görülürler. St. Paul'ün dediği gibi, onda yaşarız ve deviniriz ve varlığımıza iyeyizdir.

Hıristiyanlığın saltık din olduğunu söylemek onun saltık gerçek olduğunu söylemektir. Ve Hegel Hıristiyan inakları önemsemeden geçen ya da onları sözde aydınlanmış bir çağın görüşüne uydurmak için kırpan vaiz ya da tanrıbilimcilere karşı ateş püskürür. Ama eklemeliyiz ki Hıristiyanlık saltık gerçekliği *Vorstellung* biçimi altında anlatır. Öyleyse dinin içeriğini arı kavramsal biçimler içinde düşünen felsefeye bir geçiş isteği doğar. Bunu yapma girişimi, Hegel'e göre, inancın içeriğini zorunlu nedenler ile anlamak ve aklamak için bilinçli olarak yola çıkan St. Anselm gibi insanların öncü çalışmalarının bir sürdürülüşüdür.

4. Din ve Felsefe Arasındaki İlişki

Gördüğümüz gibi, dinden felsefeye geçiş hiçbir biçimde bir konudan ötekine bir geçiş değildir. Konu iki durumda da aynıdır, "nesnelliği içindeki *bengi gerçeklik*, Tanrı ve yalnızca ve yalnızca Tanrı ve Tanrının açınımı [*die Explication*]."[15] Bu anlamda, öyleyse, "din ve felsefe aynı şeye varırlar."[16] "Felsefe dini açındırdığı zaman yalnızca kendini açındırır; ve kendini açındırdığı zaman, dini açındırır."[17]

Aralarındaki ayrım Tanrıyı tasarlamalarındaki değişik yollarda, "Tanrı ile ilgilendikleri belirli yollarda"[18] yatar. Örneğin, *Vorstellung*tan arı düşünceye değişim olumsallık biçiminin mantıksal ardışıklık biçimi ile yer değiştirmesini kapsar. Böylece, olabilirdi ya da olmayabilirdi anlamında olumsal bir olay olarak tanrısal yaratış kavramı, bu tanrıbilimsel kavram, felsefede *Logos*un zorunlu olarak Doğada nesnelleşmesi öğretisi olur—bir nesnelleşme ki Saltığın zorlanmaya açık olması nedeniyle değil, ama ne ise o olması nedeniyledir. Başka bir deyişle, kurgul felsefe dinsel düşüncenin ırasalı olan imgesel ya da resimsel öğeyi soyar ve gerçeği, aynı gerçeği, salt kavramsal biçimde anlatır.

Gene de bundan felsefenin dine karşı olduğu sonucu çıkmaz. Hegel'in görüşünde felsefe ve dinin bağdaşmaz oldukları ya da birincinin ikinciye düşman ya da tehlikeli olduğu düşüncesi ikisinin de doğalarının bir yanlış anlaşılmasından kaynaklanır. İkisi de Tanrıyı ele alırlar ve ikisi de dindirler. "Ortaklaşa taşıdıkları şey ikisinin de din olmasıdır; aralarındaki ayrım yalnızca dinin her birinde bulduğumuz tür ve tarzında yatar."[19] Gerçekten,

[15] **W**, XV, s. 37; **SS**, I, s. 19.
[16] **W**, XV, s. 37; **SS**, I, s. 20.
[17] **W**, XV, s. 37; **SS**, I, s. 19.
[18] **W**, XV, s. 38; **SS**, I, s. 20.
[19] *A.g.y.*

felsefenin din için bir gözdağı oluşturduğu düşüncesini doğuran şey ikisinin de gerçeği anlama ve anlatma yollarındaki bu ayrımdır. Ama felsefe ancak yanlışlığın yerine gerçekliği geçirdiğini ileri sürerse dine karşı bir gözdağı olacaktır. Ve durum bu değildir. Gerçeklik aynıdır, gerçi dinsel bilinç felsefeninkinden ayırdedilmesi gereken bir anlatım kipini istiyor olsa da.

Hegel'in 'din' terimini ikircimli olarak kullandığı biçiminde bir yorumlama eğilimi ortaya çıkabilir. Çünkü onu yalnızca dinsel deneyimi, inancı ve kültü değil, ama ayrıca tanrıbilimi de kaplamak üzere kullanır. Ve felsefenin genelde dinsel deneyime, ya da giderek arı inanca bile düşman olmadığını söylemek için usayatkın kanıtlar göstermek olanaklı olsa da, eğer din tanrıbilim anlamında ya da onu kapsıyor olarak alınıyorsa ve eğer felsefe tanrıbilimcilerin gerçekliğin insan dilinde olanaklı en iyi anlatımı olduklarına inandıkları öğretilerde kapsanan bir bakıma süssüz gerçekliği açığa sermeyi öneriyorsa, o zaman felsefe zorunlu olarak dine düşman olmalıdır.

İlk nokta açısından Hegel diretir ki "*bilgi* Hıristiyan dininin kendisinin özsel bir parçasıdır."[20] Hıristiyanlık kendi inancını anlamaya çabalar. Ve kurgul felsefe bu girişimin bir sürdürülüşüdür. Ayrım felsefenin *Vorstellung* biçimini, resimsel ya da betisel düşünce biçimini arı düşünce biçimi ile değiştirmesinde yatar. Ama bu kurgul felsefenin Hıristiyanlığın yerine geçmesi ve bu birincisi korunurken ikincisinin yalnızca bir yana atılması demek değildir. Hıristiyanlık saltık dindir ve saltık idealizm saltık felsefedir. İkisi de gerçektir, ve gerçeklikleri aynıdır. Kavrayış ve anlatış biçimleri ayrılabilir, ama bundan Hıristiyanlığın saltık idealizm tarafından ortadan kaldırıldığı sonucu çıkmaz. Çünkü insan yalnızca arı düşünce değildir: hiç bir biçimde yalnızca bir felsefeci değildir, üstelik bir felsefeci olsa bile. Ve dinsel bilinç için Hıristiyan tanrıbilim gerçeğin eksiksiz anlatımıdır. Dinsel bilince seslenen vaizlerin Hıristiyan inakları kurcalamakla bir işlerinin olmamasının nedeni budur. Çünkü Hıristiyanlık bildirilmiş dindir—Tanrının dinsel bilince eksiksiz öz-belirişi olması anlamında.

Hegel'in tutumu Hıristiyan ortodoksluğu ile uyumludur demek istiyor değilim. Çünkü olmadığına inanıyorum. McTaggart'ın—ki kendisi Hıristiyanlığa inanan biri değildi—düşüncesine katılıyorum: Hıristiyanlığın bir bağdaşığı olarak Hegelcilik "kılık değiştirmiş bir düşmandır—en az açık ama en tehlikeli. Öyle görünür ki dışsal çürütmeden korunmuş olan öğretiler kendilerini eriyip gitme noktasına dek dönüştürürler ... ."[21] Böylece Hegel Kutsal Üçlü, Düşüş ve Bedenselleşme gibi öğretilerin felsefi tanıtlarını verir. Ama onları arı düşünce biçiminde anlatmayı bitirdiğinde, bunlar

[20]**W**, XV, s. 35; **SS**, I, s. 17.
[21]**Studies in Hegelian Cosmology** (1901 yayımı), s. 250.

açıktır ki kilisenin gerçeğin insan dilindeki doğru bildirimi olduklarına inandığı öğretilerden bütünüyle başka şeyler olmuşlardır. Başka bir deyişle, Hegel kurgul felsefeyi Hıristiyan bildirişin iç anlamının son yargıcı yapar. Saltık idealizm içrek Hıristiyanlık ve Hıristiyanlık dışrak Hegelcilik olarak sunulur; ve tanrıbilim tarafından üzerinde diretilen gizem gerçekte bir dönüşüme varan felsefî bir açıklamaya altgüdümlü kılınır.

Aynı zamanda, en azından benim görüşümde, Hegel'i kişisel içtenlikten yoksun olmakla suçlamak için hiçbir inandırıcı neden yoktur. İnanmıyorum ki, ortodoksluğun bir savunucusu gibi görünürken dürüstlükten uzaktı. Benedetto Croce alt bir düşünce biçimi olarak dini bilim, sanat ve felsefenin yanısıra sürdürmek için geçerli hiçbir neden olamıyacağını ileri sürüyordu. Eğer felsefe dinsel inançların iç anlamını gerçekten veriyorsa, o zaman, din yerini felsefeye bırakmalıdır. Başka bir deyişle, ikisi aynı anlık içersinde birarada varolamazlar. Bir insan din kategorileri ile ya da felsefe kategorileri ile düşünebilir. Ama her ikisi ile düşünemez. Ama Croce'nin yorumları hiçbir biçimde önemsiz olmasalar da, bundan zorunlu olarak bunların Hegel'in gizlenmiş de olsa gerçek görüşünü temsil ettikleri sonucu çıkmaz. Herşey bir yana, gerçi inanan bir Katolik olmasa da, Croce dinsel gerçeklik ve bunun bildiriminin enson yargıcı olarak kilise yetkesi düşüncesine alışıktı. Ve bütünüyle açıktır ki Hegel'in kurgul felsefenin Hıristiyanlık ile ilişkisi kuramı *bu* düşünce ile bağdaşmaz. Ama Hegel bir Lutherci idi. Ve kurgul felsefenin inanca üstünlüğü Lutherci bir düşünce olmaktan çok uzak olsa da, saltık felsefe ve saltık dinin ilişkisi üzerine görüşünün Hıristiyan bakış açısı tarafından kabul edilebilir olduğuna içten bir biçimde inanmak onun için Croce için olabileceğinden daha kolaydı. Hiç kuşkusuz kendini Hıristiyan inakları açıklayışlarında bu inaklara tanrıbilimsel olarak eğitilmemiş dinsel bilinç tarafından tasarımda verilen kaba imgesel biçimlerden kaçınmaya çabalamış olan tanrıbilimcilerin çalışmasını sürdürüyor olarak düşünüyordu.

5. Hegel'in Felsefe Tarihi Felsefesi

Ama saltık dinin dinsel bilincin biricik belirişi olmaması gibi, saltık felsefe de kurgul usun biricik belirişi değildir. Nasıl ki sanatın ve dinin tarihleri vardır, yine öyle felsefenin de bir tarihi vardır. Ve bu tarih eytişimsel bir süreçtir. Bir bakış açısından bu tarih sonsuz Düşüncenin kendine ilişkin yetersiz bir anlayıştan bir başkasına devinerek ve sonra bunları daha yüksek bir birlikte birleştirerek kendini belirtik olarak düşünmeye varış sürecidir. Başka bir bakış açısından ise, insan anlığının eytişimsel olarak enson gerçekliğin, Saltığın yeterli bir anlayışına doğru devinme sürecidir. Ama bu iki bakış açısı yalnızca bir sürecin ayrı yanlarını temsil ederler.

Çünkü Tin, e.d. kendini-düşünen Düşünce, insan anlığının saltık bilgi düzeyindeki düşüncesinde ve onun yoluyla belirtik olur.

Bu hiç kuşkusuz demektir ki felsefe tarihinin değişik evrelerinde ortaya çıkan değişik tek-yanlı ve yetersiz gerçeklik kavramları sonraki daha yüksek evrelere kaldırılır ve orada korunurlar. "Son felsefe tüm öncekilerin sonucudur: hiçbir şey yitmiş değildir, tüm ilkeler saklanır."[22] "Felsefe tarihinin genel sonucu şudur. İlk olarak, tüm zaman boyunca salt bir felsefe olmuştur, ve bunun çağdaş ayrımları tek bir ilkenin zorunlu yanlarını temsil eder. İkinci olarak, felsefi dizgelerin ardışıklığı bir olumsallık sorunu değildir, tersine bu bilimin gelişiminde evrelerin zorunlu ardışıklığını sergiler. Üçüncü olarak, bir dönemin son felsefesi bu gelişimin sonucudur ve tinin öz-bilincinin ortaya çıkarabileceği en yüksek biçimi içindeki gerçekliktir. Son felsefe, öyleyse, daha önce olmuş olanları içerir; kendi içinde onların tüm evrelerini kapsar; onu önceleyen tüm felsefelerin ürünü ve sonucudur."[23]

Şimdi, eğer felsefe tarihi tanrısal öz-bilginin, saltık öz-bilincin gelişimi ise, bu tarihteki ardışık evreler de Kavramdaki ya da mantıksal İdeadaki ardışık evrelere ya da kıpılara karşılık düşme eğiliminde olacaklardır. Böylece görürüz ki Hegel Parmenides'i ilk gerçek felsefeci, Saltığı Varlık olarak olarak ayrımsayan insan olarak sunar—Herakleitos ise Saltığı Oluş olarak ileri sürer. Eğer bu zamandizinsel bir ardışıklığın anlatımı olarak alınırsa eleştiriye açıktır. Ama Hegel'in genel yöntemini örnekler. Kendisinden önce Aristoteles'in yaptığı gibi, o da öncellerine gerçeğin korunan, yükseltilen ve onun kendi dizgesindeki tümleyici yanlar ile bütünleştirilmiş olan yanlarına aydınlık getiren düşünürler olarak bakar. Söylemeye gerek yok ki Tin kategorisinin belirtik ve yeterli tanınışı Alman idealizmi için ayrılmıştır. Ve Fichte ve Schelling'in felsefeleri saltık idealizmin gelişimindeki kıpılar olarak ele alınır.

Hegel'in felsefe tarihi böylece dizgesinin bütünleyici bir bölümüdür. Yalnızca felsefecilerin savunmuş olduklarının, düşüncelerini etkileyen ve onları düşünmüş oldukları yollarda düşünmeye götüren etmenlerin, ve ardılları ve belki de bir bütün olarak toplum üzerindeki etkilerinin bir açıklaması değildir. Felsefe tarihinin verilerinde zorunlu bir eytişimsel ilerlemeyi, erekbilimsel bir gelişimi sergilemeye yönelik sürekli bir girişimdir. Ve bu girişim açıktır ki genel bir felsefenin ışığında yerine getirilir. Bu o güne dek gerçekliğin en yüksek anlatımı olduğuna inandığı bir dizgenin gözlem noktasından geriye geçmiş üzerine bakan ve bu dizgeyi bir

[22]**W**, XIX, s. 685; **HS**, III, s. 546. Hegel'in **Lectures on the History of Philosophy**'sine göndermelerdeki **HS** E. S. Haldane ve F. H. Simson tarafından yapılan İngilizce çeviriyi gösterir.

[23]**W**, XIX, s. 690-1; **HS**, III, s. 552-3

düşünme sürecinin doruk noktası olarak gören bir felsefecinin çalışmasıdır—bir süreç ki, tüm olumsal öğelere karşın özsel ana çizgilerinde kendini düşünmeye varan Düşüncenin zorunlu bir devimi olmuştur. Hegel'in felsefe tarihi böylece felsefe tarihinin bir felsefesidir. Eğer verili bir dizgedeki özsel öğelerin seçimi felsefi ön-kabuller ya da ilkeler tarafından yönetiliyor diye karşı çıkılacak olursa, Hegel hiç kuşkusuz yanıtlayabilecektir ki, adına yaraşır bir felsefe tarihi zorunlu olarak yalnızca yorumlamayı değil ama ayrıca neyin felsefi olarak önemli olduğu ve neyin olmadığı konusundaki inançların ışığında özsel olanın özsel olmayandan bir ayrılmasını da kapsamalıdır. Ama böyle bir yanıt, yeterince usauygun olsa da, bağlamda yeterli olmayacaktır. Çünkü Hegel nasıl tarih felsefesine insanlık tarihinin ussal bir ereksel süreç olduğu inancı ile yaklaşıyorsa, gene öyle felsefe tarihine de bu tarihin "öz-bilinçli usun tapınağı,"[24] İdeanın eytişimsel olarak sürekli ve ilerleyici belirlenişi, "özünlü bir zorunluk tarafından güdülen mantıksal bir ilerleme,"[25] kendini zaman içinde geliştiren tek bir felsefe, kendini-düşünen Düşüncenin devimsel süreci olduğu inancı ile yaklaşır.

Bu felsefe tarihi anlayışı Hegel için onun felsefesinin en son dizge, tüm dizgeleri sonlandıran bir dizge olduğu vargısını mı imler? Hegel kimi zamanlar kesinlikle bunu düşünüyor gibi sunulmuştur. Ama bana öyle görünüyor ki bu tablo bir karikatürdür. Gerçekten, genel olarak Alman idealizmini, ve özel olarak kendi dizgesini felsefenin tarihsel gelişiminde o zamana dek ulaşılmış en yüksek evre olarak betimler. Gene de, felsefe tarihini yorumlayışı göz önüne alınacak olursa başka birşey yapamayacağı görülür. Ve öyle sözler eder ki bunlar ona Hegelcilik ile felsefe sona erer gibi saçma bir düşünceyi yüklemek isteyenler tarafından kullanılır. "Dünyada yeni bir çağ doğmuştur. Öyle görünüyor ki, Dünya-Tini şimdi kendini tüm yabancı nesnel varoluştan özgürleştirmeyi ve en sonunda saltık Tin olarak kavramayı başarmıştır. ... Sonlu öz-bilinç ve saltık öz-bilinç arasındaki çekişme, ki sonlu öz-bilince onun dışında yatıyor olarak görünmekteydi, şimdi sona ermektedir. Sonlu öz-bilinç sonlu olmaya son vermiş, ve böylelikle saltık öz-bilinç öte yandan daha önce yoksun olduğu olgusallığa erişmiştir."[26] Ama bu pasaj saltık idealizmin tüm önceki felsefenin doruk noktası olduğunu açıkça belirtiyor olsa da, Hegel "genel olarak Dünyanın bütün tarihi ve özel olarak şimdiye değin felsefe tarihi"[27] üzerine konuşmayı sürdürür. Ve "felsefe *düşüncelerde anlatılan kendi zamanıdır*"[28] diyen ve felsefenin kendi çağdaş dünyasını olduğu biçimiyle aşabileceğini sanma-

[24] **W**, XVII, s. 65; **HS**, I, s. 35.
[25] **W**, XVII, s. 66; **HS**, I, s. 36.
[26] **W**, XIX, s. 689-90; **HS**, III, s. 551.
[27] **W**, XIX, s. 690; **HS**, III, s. 551.
[28] **W**, VII, s. 35; **R**, *önsöz*.

le aşabileceğini sanmanın bir bireyin kendi zamanının üzerinden atlayabileceğini sanmak denli aptalca olduğunu açıkça söylemiş olan bir insanın felsefenin kendisi ile bir sona gelmiş olduğunu ciddi olarak düşünmüş olması olası mıdır? Açıktır ki, Hegel'in ilkeleri üzerine daha sonraki felsefenin saltık idealizmi içine alması gerekecektir—üstelik onun dizgesi böylece kendini daha yüksek bir bireşimde tek-yanlı bir kıpı olarak açığa serecek olsa bile. Ama bunu söylemek daha sonra herhangi bir felsefenin olabileceğini ya da olacağını yadsımakla aynı şey değildir.

Bununla birlikte, bir başka nokta daha söz konusudur. Eğer Hıristiyanlık saltık din ise, Hegelcilik, içrek Hıristiyanlık olarak, saltık felsefe olmalıdır. Ve 'saltık' sözcüğünü bu bağlamda gerçekliğin enson bildirimi anlamında değil ama henüz erişilebilmiş en yüksek biçimdeki gerçeklik anlamında alırsak, Hıristiyanlık da Hegelciliğin son felsefe olmaması gibi en son din olmayacaktır. Hegel'in ilkeleri üzerine Hıristiyanlık ve saltık idealizm birlikte durur ya da düşerler. Ve eğer Hıristiyanlığın aşılamazken Hegelciliğin aşılabileceğini söylemek istiyorsak, aynı zamanda Hegel'in bu ikisi arasındaki ilişkiyi açıklamasını kabul edemeyiz.

6. Hegel'in Etkisi ve Sağ kanat ve Sol Kanat Hegelciler Arasında Bölünme

Hegel'in dizgesinin kapsamlı ırası ve Alman felsefe dünyasında doldurageldiği buyurucu konum göz önüne alındığında, Hegel'in etkisinin çeşitli alanlarda duyulmuş olması şaşırtıcı değildir. Düşüncesi Saltık çevresinde özeklenmiş olan ve çok eleştirel ya da çok ortodoks olmayan bir gözlemciye Hıristiyanlığın en yeni felsefenin terimlerinde ussal bir aklanışını getiriyor görünen bir insan durumunda beklenebileceği gibi, etki alanı tanrıbilimsel alanı da kapsar. Örneğin, Karl Daub (1765-1836), Heidelberg'de tanrıbilim profesörü, Schelling'in düşüncelerini terkederek Hegel'in eytişimsel yöntemini Protestan tanrıbilimin hizmetinde kullanmaya çabaladı. Hegel'in çekimi tarafından döndürülen ya da ayartılan (sorunla ilgili olarak seçilişlerine göre) bir başka ünlü tanrıbilimci de Berlin'de tanrıbilim profesörü olmuş ve Hegel'in çalışmalarının ilk genel basımını düzenlemeye yardım etmiş olan Philipp Konrad Marheineke idi (1780-1846). Ölümünden sonra yayımlanan *Hıristiyan İnakları Dizgesi* başlıklı çalışmasında Marheineke Hegelciliği Hıristiyan tanrıbilim terimlerine çevirmeye ve aynı zamanda Hıristiyan inağın içeriğini Hegelci bir yolda yorumlamaya çalıştı. Örneğin Saltığı kendisinin tam bilincine Kilisede erişiyor olarak sunuyordu: Kilise onun için Tinin somut edimselleşmesiydi, Tin Kutsal Üçlünün Üçüncü Kişisi olarak yorumlanmak üzere.

Törel dizgelerin tarihini Hegelci bir bakış açısından inceleyen ise Leo-

pold von Henning (1791-1866) idi. Henning Hegel'in Berlin'deki derslerini izlemiş ve en ateşli hayranlarından biri olmuştu. Tüze alanında Hegel'in saygınlığı oldukça büyüktü. Yandaşları içinde başta gelenler arasında ünlü tüze uzmanı Eduard Gans (1798-1839) vardı ki, Berlin'de bir tüze kürsüsü kazanmış ve kalıt hakkı üzerine iyi bilinen bir çalışma yayımlamıştı.[29] Estetik alanında Hegel'den esin alanlardan biri olarak Heinrich Theodor Rödscher'e (1803-71) değinilebilir. Felsefe tarihinde Hegel'in etkisi Johann Eduard Erdmann (1805-92), Eduard Zeller (1814-1908), ve Kuno Fischer (1824-1907) gibi ünlü tarihçiler tarafından duyuldu. Saltık idealizm üzerine ne düşünülürse düşünülsün, Hegel'in çeşitli alanlardaki bilim adamları üzerindeki uyandırıcı etkisi yadsınamaz.

Tanrıbilimsel alana geri dönelim. Belirtmiştik ki Hegelci dizge Hıristiyan tanrıtanırcılık ile sağın ilişkisi açısından tartışma konusu yapılabilecek bir boşluk bırakıyordu. Ve gerçekte bu konu üzerine çekişme daha Hegel'in ölümünden önce ortaya çıkmış, ama bu olayın üzerine doğallıkla yeni bir ivme kazanmıştı. Genel olarak Hegelci sağ kanata ait olarak sınıflandırılan kimi yazarlar saltık idealizmin haklı olarak Hıristiyanlık ile bağdaşabilir bir anlamda yorumlanabileceğini ileri sürüyorlardı. Henüz Hegel'in sağlığında Karl Friedrich Göschel (1784-1866) felsefecinin dinsel bilince özgü düşünce biçimi ile arı düşünce ya da bilgi arasındaki ilişki kuramını dinin felsefeye altgüdümlü olduğunu imlemeyecek bir yolda yorumlamaya çalıştı. Ve Hegel'in bu savunuluşu felsefeciden sıcak bir karşılık gördü. Hegel'in ölümünden sonra Göschel Hegelciliğin kişisel bir Tanrı ve kişisel ölümsüzlük öğretileri ile bağdaşabilir olduğunu gösterme amacıyla tasarlanan yazılar yayımladı. Ayrıca Berlinli bir profesör olan Karl Ludwig Michelet'e (1801-93) de değinilebilir. Hegelci üçlüyü Kutsal Üçlünün kişileri ile özdeşleştiriyor (gerçekten Hegel'in kendisinin de yapmış olduğu gibi) ve Hegelcilik ile Hıristiyan tanrıbilim arasında hiçbir bağdaşmazlık olmadığını göstermeye çalışıyordu.

Sol kanat örneğin Dawid Friedrich Strauss (1808-74) tarafından temsil ediliyordu—*İsa'nın Yaşamı* (1835) adlı ünlü çalışmanın yazarı. Staruss'a göre İncildeki öyküler efsanelerden başka birşey değildi, ve bu görüşü belirtik olarak Hegel'in *Vorstellung* kuramı ile bağladı ve kendisinin tarihsel Hıristiyanlığı çözüşünü Hegel'in düşüncesinin gerçek bir gelişimi olarak sundu. Böylece sağ kanat Hegelcilerin Hegelcilik ve Hıristiyanlığın bağdaşabilir oldukları yolundaki savlarını kabul etmeyen Hıristiyan yazarlar için değerli bir cephane sağladı.

Hegelci devimin özeği Hegel'in yaşamöykücüsü ve Königsberg'de bir profesör olan Johann Karl Friedrich Rosenkranz (1805-79) adıyla temsil

[29] **Das Erberct in weltgeschichtlicher Entwicklung** (1824-35).

edilebilir. Hem Schleiermacher'in hem de Hegel'in bir öğrencisi olarak Hegelci dizgeyi geliştirirken bu ikisi arasında aracılık yapmaya çalıştı. *Tanrıbilimsel Bilimler Ansiklopedisi* (1831) adlı yapıtında kurgul, tarihsel ve kılgısal tanrıbilimi birbirlerinden ayırdediyordu. Kurgul tanrıbilim saltık dini, Hıristiyanlığı *a priori* bir biçimde sergiler. Tarihsel tanrıbilim saltık dinin bu İdeasının ya da kavramının zamansal nesnelleşmesi ile ilgilenir. Tarihsel Hıristiyanlığı değerlendirişinde Rosenkranz ona Hegelci okulun özeğine ait olarak bakan Strauss'a göre daha ölçülüydü. Daha sonra Rosenkranz Hegel'in mantığını geliştirmeye çalıştı ama bu yöndeki çabaları öteki Hegelciler tarafından pek değerli bulunmadı.

Öyleyse diyebiliriz ki sağ ve sol kanat Hegelciler arasındaki bölünme herşeyden önce Hegel'in dinsel ve tanrıbilimsel sorunlar ile ilgili konumunun yorumlanışını, değerlendirilişini ve gelişimini ilgilendiriyordu. Sağ kanat Hegel'i Hıristiyanlık ile az çok bağdaşabilir bir anlamda yorumladı ve buna göre Tanrının deyim yerindeyse kendi başına ayakta duran kişisel, öz-bilinçli bir Varlık olarak tasarımlanması gerektiği düşünüldü. Sol kanat kamutanrıcı bir yorum öne sürdü ve kişisel ölümsüzlüğü yadsıdı.

Bununla birlikte sol kanat çok geçmeden kamutanrıcılığın ötesine doğalcılığa ve tanrıtanımazcılığa geçti. Ve Marx ve Engels'in ellerinde Hegelci toplum ve tarih kavramları devrimcileştirildiler. Sol kanatın böylece sağ kanattan daha büyük bir tarihsel önemi vardır. Ama ilk kümenin köktenci düşünürleri ayrı bir irdelemeye bırakılmalı ve Hegel'in öğrencileri olarak ele alınmamalıdırlar—Hegel ki onları pek öğrencileri olarak tanımayacaktı.

Hegel'in etkisi başlığı altında hiç kuşkusuz 19. yüzyılın ikinci yarısındaki ve içinde bulunduğumuz çağın ilk iki on yılındaki İngiliz idealizmine ve Benedetto Croce (1866-1952) ve Giovanni Gentile (1875-1944) gibi İtalyan felsefecilere ve Hegel üzerine son zamanlardaki Fransız çalışmalarına değinebiliriz—felsefecinin uzun erimli etkisinin daha başka örneklerine değinmezsek. Ama bu konular bizi bu cildin alanının dışına çekeceklerdir. Bunun yerine önümüzdeki bölümde metafiziksel idealizme karşı tepkinin ve 19. yüzyıl Alman felsefesi dünyasında öteki düşünce çizgilerinin doğuşunu irdelemeye dönebiliriz.

Hegel'in Yapıtları

Werke, Jubiläumsausgabe, yayıma hazırlayan H. G. Glockner. 26 cilt. Stuttgart, 1927-39; Hegel'in yazılarını kapsayan ilk 20 cilt 1832-87 yayımının (19 cilt) bir tıpkıbasımıdır. 21-2. ciltler Glockner'in **Hegel**'ini ve 23-6. ciltler **Hegel-Lexikon**'unu kapsar.

Sämmtliche Werke, kritische Ausgabe, yayıma hazırlayan G. Lasson ve J. Hoffmeister. İlk olarak Leipzig'de (F. Meiner) yayımlanan bu eleştirel derleme 1905'te G. Lasson (1862-1932) tarafından başlatıldı. Lasson'un ölümü üzerine J. Hoffmeister tarafından sürdürüldü ve 1949'dan başlayarak Hamburg'da (F. Meiner) yayımlandı. 24 (daha sonra 26, ve sonra 27) cilt kapsaması tasarlanmıştı. Ciltlerden kimileri pek çok kez yeniden basılmıştır. Örneğin 2. cildin (**Die Phänomenologie des Geistes**) bir üçüncü yayımı 1929'da ve 6. cildin (**Grundlinien der Philosophie des Rechts**) bir üçüncü yayımı 1930'da yapılmıştır. Çalışmanın bütünü tamamlanamadan kalmıştır.

Sämmtliche Werke, neue kritische Ausgabe, yayıma hazırlayan J. Hoffmeister. 32 cilt kapsaması tasarlanan bu düzenleme Hamburg'da (F. Meiner) yayımlandı ve şimdi **Erste kritische Ausgabe** olarak bilinen Lasson-Hoffmeister düzenlemesini tamamlaması ve aşması düşünülüyordu. Lasson-Hoffmeister yayımının kimi ciltleri yeni eleştirel yayım tarafından üstlenildiği için durum biraz karışıktır. Örneğin, Hegel'in, **Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie**'sinin 1940'ta **Kritische Ausgabe**'de cilt 15*a* olarak yayımlanan Hoffmeister düzenlemesinin ilk bölümü **Neue kritische Ausgabe**'de Cilt 20 olmaktadır. Yine, Hegel'e ve Hegel'den mek-

tupların Hoffmeister yayımının ilk cildi (1952) **Kritische Ausgabe** başlığını taşıyor ve Lasson'dan ilk düzenleyici olarak söz ediliyorken, ikinci cilt (1953) **Neue kritische Ausgabe** başlığını taşıyor ve Lasson'dan hiç söz edilmiyordu. (**Briefe von und an Hegel** yeni eleştirel yayımda 27-30. ciltleri oluşturur.)

Hegels theologische Jugendschriften, yayıma hazırlayan H. Nohl. Tübingen, 1907.

Dokumente zu Hegels Entwicklung, yayıma hazırlayan F. Hoffmeister. Stuttgart, 1936.

G. W. F. Hegel: Early Theological Writings, R. Kroner'ın bir sunusu ile İngilizce'ye çeviren T. M. Knox. Chicago, 1948.

The Phenomenology of Mind, çev. J. Baillie. Londra, 1931 (2. yayım).

Encyclopaedia of Philosophy, açıklayıcı notlarla çeviren G. E. Mueller. New York, 1959.

Science of Logic, çev. W. H. Johnston ve L. G. Struthers. 2 cilt. Londra, 1929. (Bu Hegel'in 'Büyük Mantık' diye bilinen yapıtıdır.)

The Logic of Hegel, Translated from the Encyclopaedia of the Philosophical Sciences, çev. W. Wallace. Oxford, 1892 (2. yayım) (Bu 'Küçük Mantık' denilen yapıttır).

Hegel's Philosophy of Mind, translated from the Encyclopaedia of the Philosophical Sciences, çev. W. Wallace. Oxford, 1894.

The Philosophy of Right, notlarla çeviren T. M. Knox,. Oxford, 1942.

The Philosophy of History, çev. J. Sibree. Londra, 1861.

The Philosophy of Fine Art, çev. F. P. B. Osmaston. 4 cilt. Londra, 1920.

Lectures on the Philosophy of Religion, together with a Work on the Proofs of the Existence of God. çev. E. B. Speirs ve J. B. Sanderson. 3 cilt. Londra, 1895 (tıpkıbasım 1962).

Lectures on the History of Philosophy, çev. E. S. Haldane ve F. H. Simpson. 3 cilt. Londra, 1892-6.

Hegel Üzerine Çalışmalar

Adams, G. P. **The Mystical Element in Hegel's Early Theological Writings**. Berkeley, 1910.

Aspelin, G. **Hegel's Tübinger Fragment**. Lund, 1933.

Asveld, H. **La pensée religeuse du jeune Hegel. Liberté et aliénation**. Louvain, 1953.

Baillie, J. **The Origin and Significance of Hegel's Logic**. Londra, 1901.

Balbino, G. **Der Grundirrtum Hegels**, Graz, 1914.

Brie, S. **Der Volksgeist bei Hegel und die historische Rechtsschule**. Berlin, 1909.

Bullinger, A. **Hegelsche Logik und gegenwärtig herrschender antihegelische Unverstand**. Münih, 1901.

Bülow, F. **Die Entwicklung der Hegelschen Sozialphilosophie**. Leipzig, 1920.

Caird, E. **Hegel**. Londra ve Edinburgh, 1883. (Bu henüz Hegel için çok iyi bir giriş olmayı sürdürmektedir.)

Cairns, H. **Legal Philosophy from Plato to Hegel**. Baltimore, 1949.

Coreth, E., S.J. **Das dialektische Sein in Hegels Logik**. Viyana, 1952.

Cresson, A. **Hegel, sa vie, son oeuvre**. Paris, 1949.

Croce B. **What Is Living and What Is Dead in the Philosophy of Hegel**. İng. çev. D. Ainslie. Londra, 1915.

Cunningham, G. W. **Thought and Reality in Hegel's System**. New York, 1910.

De Ruggiero, G. **Hegel**. Bari, 1948.

Dilthey, W. **Die Jugendgeschichte Hegels**. Berlin, 1905. (Dilthey'in **Gesämmelte Schriften**'inde bulunmaktadır, Cilt IV; Berlin, 1921.)

Dulckeit, G. **Die Idee Gottes im Geiste der Philosophie Hegels**. Münih, 1947.

Emge, C. A. **Hegels Logik und die Gegenwart**. Karlsruhe, 1927.

Findlay, J. N. **Hegel. A Re-examination**. Londra, 1958. (Hegel'in felsefesinin duygudaş ve dizgesel ama metafiziği enaza indirgeyen bir yorumu.)

Fischer, K. **Hegels Leben, Werke und Lehre**. 2 cilt. Heidelberg, 1911 (gözden geçirilmiş 2. yayım).

Foster, M. B. **The Political Philosophies of Plato and Hegel**. Oxford, 1935.

Glockner, H. **Hegel**. 2. cilt. Stuttgart (Glockner'in yukarıda değinilen Hegel'in **Yapıtları** yayımının 21. ve 22. ciltleri.)

Grégoire, F. **Aux sources de la pensée de Marx : Hegel, Feuerbach**. Louvain, 1947.

Etudes hégélienes. Louvain, 1958.

Häring, T. **Hegel, sein Wollen und sein Werk**. 2 cilt. Leipzig, 1929-38.

Haym, R. **Hegel und seine Zeit**. Leipzig, 1927. (gözden geçirilmiş 2. yayım).

Heimann, B. **System und Methode in Hegels Philosophie**. Leipzig, 1927.

Hoffmeister, J. **Hölderlin und Hegel**. Tübingen, 1931.

Goethe und der deutsche Idealismus. Eine Einführung zu Hegels Realphilosophie. Leipzig, 1932.

Die Problematik des Völkerbundes bei Kant Und Hegel. Tübingen, 1934.

Hyppolite, J. **Genèse et structure de la Phénomenologie de l'Esprit de Hegel**. Paris, 1946. (Çok değerli bir yorum.)

Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel. Paris, 1948

Logique et existence: Essai sur la logique de Hegel. Paris, 1953.

Iljin, I. **Die Philosophie Hegels als kontemplative Gotteslehre**. Bern, 1946.

Kojève. A. **Introduction à la lecture de Hegel**. Paris, 1947 (gözden geçirilmiş 2. yayım). (Yazar Hegel'in tanrıtanımazcı bir yorumunu vermektedir.)

Lakebrink, B. **Hegels dialektische Ontologie und die thomistische Analektik**. Cologne, 1955.

Lasson, G. **Was heisst Hegelianismus**? Berlin, 1916.

Einführung in Hegels Religionsphilosophie. Leipzig, 1930. (Bu Kitap Lasson'un yukarıda sözü edilen Hegel'in **Yapıtları**'nın eleştirel yayımının 12. cildine bir giriş oluşturmaktadır. Lasson'un buna benzer başka girişleri de vardır; örneğin, **Hegel als Geschichtsphilosoph**, Leipzig, 1920)

Litt, T. **Hegel. Versuch einer kritischen Erneuerung**. Heidelberg, 1953.

Lukács G. **Der junge Hegel. Über die Beziehungen von Dialektik und Ökonomie**. Berlin, 1954 (gözden geçirilmiş 2. yayım). (Yazar Marxist bakış açısından yazmaktadır.)

Maggiore, G. **Hegel**. Milano, 1924.

Maier, J. **On Hegel's Critique of Kant**. New York, 1939.

Marcuse, H. **Reason and Revolution: Hegel and The Rise of Social Theory**. New York, 1954 (2. yayım).

McTaggart, J. McT, E. **Commentary on Hegel's Logic**. Cambridge, 1910.

Studies in the Hegelian Dialectic. Cambridge, 1922 (gözden geçirilmiş 2. yayım).

Studies in Hegelian Cosmology. Cambridge, 1918 (gözden geçirilmiş 2. yayım).

Moog, W. **Hegel und die Hegelsche Schule**. Münih, 1930.

Mure, G. R. G. **An Introduction to Hegel**. Oxford, 1940. (Hegel'in Aristoteles ile ilişkisini vurgulamaktadır.)

A Study of Hegel's Logic. Oxford, 1950.

Negri, A. **La presenza di Hegel**. Florence, 1961.

Niel, H., S.J. **De la médiation dans la philosophie de Hegel**. Paris, 1945. (Hegel'in felsefesini yaygın bir meditasyon kavramının ışığında inceliyor.)

Nink, C,. S.J. **Kommentar zu den grundlegenden Abschnitten von Hegels Phänomenologie des Geistes**. Regensburg, 1931.
Ogiermann, H. A., S.J. **Hegels Gottesbeweise**. Roma, 1948.
Olgiati, F. **Il panlogisme hegeliano**. Milano, 1946.
Pelloux, L. **La logica di Hegel**. Milano, 1938.
Peperzek, A. T. B. **Le jeune Hegel et la vision morale du monde**. The Hague, 1960.
Pringle-Pattison, A. S. (=A. Seth). **Hegelianism and Personality**. Londra, 1893 (gözden geçirilmiş 2. yayım).
Reyburn, H. A. **The Ethical Theory of Hegel: A Study of the Philosophy of Right**. Oxford, 1921.
Roques, P. **Hegel, sa vie et ses oeuvres**. Paris, 1912.
Rosenkranz, K. G. W. **Hegels Leben**. Berlin, 1844.
Erläuterungen zu Hegels Enzyklopädie der Philosophie. Berlin, 1870
Rosenzweig, F. **Hegel und der Staat**, 2 cilt. Oldenburg, 1920.
Schmidt, E. **Hegels Lehre von Gott**. Gütersloh, 1952.
Schneider, R. **Schellings und Hegels schwäbische Geistesahnen**. Würzburg, 1938.
Schwarz, J. **Die antropologische Metaphysik des jungen Hegel**. Hildesheim, 1931.
Hegels philosophische Entwicklung. Frankfurt a. M., 1938.
Specht, E. K. **Der Analogiebegriff bei Kant und Hegel**. Cologne, 1952.
Stace, W. T. **The Philosophy of Hegel**. Londra, 1924 (yeni yayım, New York, 1955). (Dizgesel ve açık bir yorum.)
Steinbüchel, T. **Das Grundproblem der Hegelschen Philosophie**. Cilt 1. Bonn, 1933. (Yazar—bir Katolik rahip—çalışmanın tamamlanışından önce öldü.)
Stirling, J. H. **The Secret of Hegel**. Londra, 1865.
Teyssedre, B. **L'ésthetique de Hegel**. Paris, 1958.
Vanni Rovighi, S. **La concezione hegeliana della Storia**. Milano, 1942.
Wacher, H. **Das Verhältnis des jungen Hegels zu Kant**. Berlin, 1932.
Wahl, J. **Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel**. Paris, 1951 (2. yayım). (Değerli bir çalışma.)
Wallace, W. **Prolegomena to the Study of Hegel's Philosophy and especially of his Logic**. Oxford, 1894 (2. yayım).
Weil, E. **Hegel et l'état**. Paris, 1950.

ahlak *morality/Moralität*
algı *perception*
anlak *understanding/Verstand*
anlık *mind*
anlıksal *intellectual*
ansal *mental*
arı *pure*
aşkın *transcendent*
aşkınsal *transcendental*
Aydınlanma *Enlightenment*
ayrımsama *apprehension*
beliriş *manifestation*
belirlenim *determination*
belirli *determinate*
belirlilik *determinateness*
belirtik *explicit*
bellek *memory*
bengi ebedi, *eternal*
beti *figure*
betimleme *description*
biçim *form*
biçimdeş *uniform*
bildirilmiş din *revealed religion*
bilinç *consciousness/Bewußtsein*
bireşim *synthesis*
çelişki *contradiction*
çıkarsama *inference, deduction* (tümevarım)
dizge *system*
deneyim *experience*
derin-düşünce *reflexion*
doğaüstücülük *supernaturalism*
dolaylı *mediate*
dolaysız *immediate*
duyarlık *sensibility*
duygu *feeling*
duyu *sense*
duyu-pekinliği *sense-certainty*
duyum *sensation*
duyunç *conscience/Gewissen*
duyusal *sensuous*
dürtü *impulse*
düzenek *mechanism*
edim *act*
edimsel *actual*
edimsellik *actuality/Wirklichkeit*
erek *end*
ereksel, erekbilimsel *teleologic*
etker *efficient*
etki *effect*
etkinlik *activity*
evrensel *universal*
eylem *action*
eytişim *dialectic*
eytişimsel *dialectical*
fenomen görüngü
gelişim *development*
gerçek *true*
gerçeklik *truth*
gerek *ought/Sollen*
gizemli *mystical*
görgül *empirical*
görüngü *appearance, phenomenon*
görüngübilim *phenomenology*
Gymnasium
hak *right*
Hölderlin
içkin *immanent*
ikicilik *dualism*
ilinek *accident*
ilke *principle*
imge *image*
imgelem *imagination*
imlem *significance*
inak *dogma*
istenç *will*
iyelik *possesion*
izlenim *impression*
kalıcı *subsistent*
karşıt *opposit*
karşıtlık *opposition*
kavram *concept, notion*
kılgı *practice*
kılgın, kılgısal *practical*

kıpı *moment* hiç kuşkusuz bir 'mekanik' terimi değil: mantıksal olarak ortadan kaldırılan, idealleşen herşey
kip *mode*
klasiksel 'klasik'ten ayrı olarak, Yunan/Roma ekini ile ilgili
konutlama *postulate*
kurgu *speculation*
kurgul *speculative*
kuram *theory*
kuramsal *theoretical*
Logos us
mülkiyet *property*
neden *cause*
nedensellik *causality*
nesne *object*
nesnellik *objectivity*
numen görüngü karşıtı: 'duyulur' değil ama 'anlaşılır' varlık
olgu *fact*
olgusal *real*
olgusallık *reality*
olumsallık *contingency/Zufälligkeit*
öğe *element*
önesürüm *assertion*
önsel *prior*
önsav *hypothesis*
örgen *organ*
örgenlik *organism*
örtük *implicit*
öz *essence*
öz-bilgi *self-knowledge*
öz-bilinç *self-consciousness/Selbstbewußtsein*
özdeşlik *identity*
özek, merkez *center*
özne *subject*
öznellik *subjectivity*
özsel *essential*
par excellence karşılaştırmanınötesinde
pekinlik *certainty*
ruh *soul/Seele*
ruhbilim *psychology*
saltık *absolute*
sağduyu *common sense*
sapınç *aberration*
sezgi *intuition*; *vision* (öngörü, imgesel görüş gücü vb.)
somut *concrete*
sonlu *finite*
sonsallık *finality*
sonsuz *infinite*
soyut *abstract*
süreç *process*
tanrıbilim *theology*
tanrıtanırcılık *theism*
tasarım betisel ya da resimsel düşünce (*representation/Vorstellung*)
telos erek
tikel *particular*
tin *spirit/Geist*
törellik *ethical life/Sittlichkeit*
töz *substance*
tüze, hak *rihgt/Recht*
us *reason/Vernunft*
usauygun *reasonable*
usayatkın *plausible*
usdışı *irrational*
ussalcı *rationalist*
varlık *being*
varlıkbilim *ontology*
varoluş *existence*
varsayım *presupposition, supposition*
via negativa Skolastik tanrıbilimde insanın Tanrının bilgisine onun ne olmadığını bilerek erişme yolu (öteki iki yol *Via causalitatis* ve *via eminentiae*dir).
Volksreligion halk/ulus dini
Vorstellung tasarım, resimsel/imgesel düşünce
yokluk *nothing*
yorum *construction, interpretation*
yurttaş toplumu *civil society/die bürgerliche Gesellschaft*

Dizin

a priori çıkarsama 26
Afrika 47
ahlak (*Moralität*) 32, 49ss; kavramı 11
ahlaksal bilinç 32; derinlik 11; istenç 49; özgürlük 11
aile 52ss
algı düzeyi 28
Alman idealizmi 82s
Alman ruhu 10
Almanlar 57
amaç (*Vorsatz*) 50
Ana Çizgilerde Felsefi Bilimler Ansiklopedisi 9
anayasa 57
anayasal tekerklik 57
Ancien régime 57
anlak (*Verstand*) 14, 21; anlak dini 10; anlak kavramları 21
anlık 46; ve Doğa 14
anlıksal sezgi 15
ansal kategoriler 34
Antigone 7
Aristoteles 17, 18, 26, 47, 51, 58, 64, 82
arı düşünce 34
arı varlık (*reines Sein*) 36s
aşkınsal idealizm dizgesi (Schelling'de) 15
aşkınsal sezgi 14s
Atina 47
Aydınlanma 10
Aydınlanmanın tini 34
ayrımda-özdeşlik 19s, 69

Baküs dansı 43
başka 28
başlangıç sondur 36
bedenselleşme 81
beliriş 37
bellek 46
biçim ve içeriğin birliği 10
biçimsel mantık 31
bilgi 39, 80
bilinç (*Bewußtsein*) 26s, 31
Bir 38, 69
birey 47
bireysel özgürlük 55
bireşim 23
biz-bilinç 29
Bizans İmparatorluğu 63
bölünme ve karşıtlık 14
Bradley 56
Brahman 78
Budizm 78
Bütünlük 35, 69
büyü 78
Büyük İskender 64

ceza 49
Croce Benedetto 81

çelişki 22s
çelişkinin rolü 22
Çin 63; dini 78
çok 38
çözümleme 27

Daub, Karl 84
demokrasi 57
deneyim dünyası 14
derin-düşünce kategorileri 37
despot 64
devlet 53ss, 69
dil 28
Dilthey 12
din 13, 32, 75, 77, 80; felsefesi 70, 76s; kategorileri 81; tarihi 70s; tipleri 78
dinsel bilinç 27, 31s, 70, 76s
dinsel deneyim 80
dinsel dil 20, 35, 70
dizge 12
Dizge Parçası 12s
dolaylılık 38
dolaysız din 78
dolaysız tarih 61
dolaysızlık 38
doğa 12, 15, 18s, 24, 31, 39, 41, 43, 68; güçsüzlüğü 43
doğa dini (*die Naturreligon*) 78
Doğa Felsefesi 19s, 39, 45; görülür Tindir 15; Schelling'de 15, 17; ve insan tini 19
doğada güzellik 72; Logos 19; olumsallık 44; Saltık 18
doğal din 32
doğal yasalar 28
Doğu 47
Doğu dünyası 63
Doğulular 63
duygu 46
duyu-görüngüleri 28
duyu-pekinliği 27s
duyunç (*Gewissen*) 52
duyusal-ayrımsama 27
dünya-Devleti 66
dünya-federasyonu 68
dünya-mahkemesi 63
dünya-tarihi 60, 62
dünya-tarihsel bireyler (*die weltgeschichtlichen Individuen*) 64
Dünya-Tini (*der Weltgeist*) 62ss, 69, 83
dürtü 46
düşünce 12, 46
düşünsel tarih 61
düşüş (*Abfall*) 44, 80
düzenek 38

edim (*Handlung*) 50
edimsellik (*die Wirklichkeit*) 37
efendi 29
efendi-köle ilişkisi 11, 29s
ekin 62
eleştirel felsefe 35
Eleusis (Hegel'in şiiri) 12
emek 29
Epiktetus 29
ereksellik 38
estetik bilinç 70, 72s, 76
estetik sezgi 72
etki 37s
evrenbilimsel tanıt 77
evrensel 43; ahlaksal yasalar 31; istenç 55; öz-bilinç 30, 55; terimler 27; Tin 63
evrim önsavı 44
eytişim 36
eytişimsel düşünce 21s

felsefe dine karşı olması 80; dizgesi 19; felsefesi 70; görevi 14, 19; tarihi 18, 33, 71, 82s; temel amacı 14; ve din 13; ve tanrıbilim arasındaki ilişki 8
Felsefi Bilimler Ansiklopedisi 40
felsefi tarih 61
Fichte 14, 23, 44, 57, 82; *Fichte ve Schelling'in Felsefi Dizgelerinin Ayrımı* 14
Filistin 63

Fischer Kuno 85
fizik 45
fiziksel nedensellik 43
Frankfurt dönemi 11
Fransız Devrimi 7, 63

Gans Eduard 85
genel iyi 56
gerek (*Sollen*) 50
Germanik dünya 63
Germanik halklar 64
gerçek bütündür 17
gizemli sezgiler 10
Gorgias 66
Gotik 75
görgül bilim 19, 45
görgül ruhbilim 31
görüngü 28, 37
görüngü-ötesi 28
görüngübilim 27
Göschel Karl Friedrich 85
gözlemci Us 31
güç haktır 65
güzellik 72; olarak İdea 72

haklar 55
haksızlık 48
halkın tini (*der Volksgeist*) 62
hayvan örgenliği 45
Hegel'in erken yazıları 8
Henning, Leopold von 85
Herakleitos 82
Hıristiyan bilinç 76; dini 10, 13, 71; inaklar 82; ortodoksluğu 80; sanatı 70, 74
Hıristiyanlık 32, 47, 64, 76, 78, 80; Tini ve Yazgısı 11; ve insan mutluluğu 10
Hindistan 63
Hinduizm 78
Hint ve Mısır sanatları 73
Hölderlin 7, 10, 12

İdea 39
İdeal 72
ilinek 37
imgelem 46
inaklar 11
inanç 33, 80
İncil 10
insan anlığı 16
İran 63
İsa 11, 13, 76, 78
İsa'nın yaşamı 11
İspanya 63
İspanyollar 57
istek (*Begierde*) 28
istenç 48ss
iyelik 47
iyi (*das Gute*) 51
iyi-lik (*das Wohl*) 51

Jacobi Terörü 32
Jena dersleri 8, 15
Jena savaşı 9
Jena Üniversitesi 8
Johann Eduard Erdmann 85
Johann Karl Friedrich Rosenkranz 86
Jupiter Capitolinus 78
Jül Sezar 64

kamutanrıcılık 78
Kant 10, 11, 34, 50s, 60, 77
Kantçı ahlakçılık 12; dizge 14; törellik 50
kategoriler 34s
Katoliklik 11
kavram 19, 38
kavram mantığı (*die Logik des Begriffs*) 38
kendi 28
kendinde-şey 15, 34
kendinde-varlık 37
kent-devleti 58s
kılgın Us 31
kimyasallık 38
kişi 47
kişilik 39, 47
kişisel özgürlük ilkesi 57
klasiksel sanat 73, 75
korporasyonlar 54
korporatif Devlet 57
köle 29, 48, 64
kötü bir sonsuzluk 13
kurgul felsefe 13, 70, 80; Fichte'de 15
kurgul felsefede anlık 21
kurgul us 34
kuşkucu bilinç 29
Kutsal Üçlü 79, 80
kuvvet 28, 37
Küçük Asya 63
kült 80

Logos 19, 36, 42, 46, 68, 79
Luther 81

mantık 13, 19s, 34s; içeriği 35; konusu 35
Mantık Bilimi 9
mantıksal çelişmeme ilkesi 23
mantıksal İdea 19, 24
Marcus Aurelius 29
Marheineke, Philipp Konrad 85
matematik 21, 45
McTaggart 80
mekanik 45
metafizik 19, 34
Mısır 63
Mısırlılar 73
Michelet Karl Ludwig 85
mimari 74
Minerva'nın baykuşu 58
Musevilik 76, 78
mutsuz bilinç 30
mülkiyet hakkı 47
Müslümanlık 63, 76
müzik 74

Napoleon 57, 64; Napoleon'un Savaşları 60, 63
neden 37, 38
nesnel Tin 47, 69; nesnel Tin alanı 68
nesnellik 38
nicelik 37
nitelik 37
niyet (*Absicht*) 51
Nohl Hermann 8, 12

Olgusal ussaldır ve ussal olgusaldır 10
olgusallık erekbilimsel bir süreçtir 17
olumsallık (*Zufälligkeit*) 43
oluş 23, 36

ödev 51
ölçü 37
örgensellik 45
öz 37
öz mantığı (*die Logik des Wesens*) 37
öz-bilinç (*Selbstbewußtsein*) 27s, 31, 39
öz-duygu (*Selbstgefühl*) 46
öz-sezgi 70
özdeşlik ilkesi Schelling'te 15; Fichte'de 15
özgür istenç 47, 56
özgürlük 47; bilinci 62
özne 17
özne ve nesne 14; özdeşliği 15;
öznel Tin 46, 69
öznellik 38; ilkesi 57
Parmenides 82

Platon 26, 44, 47, 58s, 64s
Platonik Devlet 58s
politik anayasa 57
politik felsefe 57
Praxiteles 74
Protestanlık 52
Protestan tanrıbilim 84
Prusya Devleti 57s

resim 74
resimsel düşünce (*Vorstellung*) 31
Roma dünyası 63
Romalılar 47
romantik sanat 74s
Rousseau 7, 57
Rödscher, Heinrich Theodor 85
Rubicon 64
ruh (*Seele*) 46; ve beden arasındaki bölünme 14
ruhbilim 26, 46
ruhsal yüceltme 10
Rusya 65

Saltık 16, 36, 84; arı düşüncedir 34; bütünlüktür 17; din 32, 78, 80; İdea 35, 39; idealizm 80, 84; öz-bilinç 69; Schelling'de 17; varlık 68
saltık bilgi (*das absolute Wissen*) 31, 26, 35, 69
Saltık Tin 17, 45, 69; alanı 68; felsefesi 70
Saltığı bilme 16
Saltığın yaşamı 14; nın üç ana evresi 19
sanat 70; felsefesi 70; tarihi 71; ya da güzellik dini 32; yapıtı 70, 72;
sanatsal güzellik 72
savaş 60; zorunlu ussal bir fenomendir 60
Schelling 7, 8, 14ss, 20, 34, 41, 43s, 70, 83, 85
Schleiermacher 86
sevgi 12s
Sezar 64
sezgi 46
Sfenks 73
simgesel sanat 73
Sofistler 32
Sofokles 7
solipsizm 35
sonlu 77; ve sonsuz arasındaki karşıtlık 12
sonsuz 70, 77
sonsuzun kavramı 21
sözleşme (*Vertrag*) 48
Sparta 47
Spencer, Herbert 54
Spinoza 38
Spinozacılık 17
St. Anselm 79
St. Paul 79
Stalin 64
Stoacılar 29, 47
Strauss, David Friedrich 85
Stuttgart 7
suç 48
şey 28
şiir 74s

Tanrı 12, 31, 33
Tanrı varlıktır 36, 77
tanrıbilim 8, 10, 80
tanrıtanırcılık 10
Tanrı—insan 78
tarih 19, 57; felsefesi 47, 61, 66
tarih-yazma 61
Tarihsel Devletler 56
tasım 38
tekerklik 57
telos 17s, 42
tepki 37
Thucydides 61
tikel 28, 43
Tin (*Geist*) 12, 19, 24, 39, 46, 68; özgürlüktür 43
Tin Felsefesi 19s, 46
Tinde (insan tini alanında) Logos 19
Tinin Görüngübilimi 8, 16, 26, 46, 69
Tinin özgürlüğü 64
tinsel bireysellik dini 78
Tübingen Üniversitesi 7
törel töz (*die sittliche Substanz*) 52
törel yaşam kavramı (*die Sittlichkeit*) 50, 52
töz 17, 37
töz dini 78
türe 54
tüze (*das Recht*) 47
tüze felsefesi 58
Tüze Felsefesinin Anaçizgileri 9
ulusal devletler 64
ulusal tinler 63, 69
us (*Vernunft*) 14, 27, 30
Us evresi 31
Ussal Devlet 57
ussal istenç (*der vernünftige Wille*) 47
ussal özgür istenç 49
usun hilesi 64
uzay 45
uzlaşmaz ikilikler ya da karşıtlıklar 14

üçlü gelişim 24
üçlüler 24
ütopik şemalar 59

varlık kavramı 23, 35
varlık mantığı (*die Logik des Seins*) 37
varoluş 37
Volksreligion 10
Vorstellung (tasarım) 76

yabancılaşma 12, 77
Yahudi dini 78
Yahudi yasacılığı 11
Yahudiler 11, 13
Yahudilerin dinsel şiiri 73
Yahudilik 11
yaratış 41
yargı 38
yasa 54; ve ödev 11
yasalar 28
yaşam 39
yokluk kavramı 23
yontu 73s
Yunan ahlakı 32; dehası 10; dini 10, 32, 70; dünyası 63; felsefeciler 71; polisi 58; sanatı 70; tapınakları 71, 74; törelliği 51, 58; ve Roma dinleri 78; yontuculuğu 74
Yunan-Roma dünyası 64
Yunanlılar 47, 59
yurttaş toplumu (*die bürgerliche Gesellschaft*) 52ss, 57
yükümlülük 52

zaman-tini (*die Zeitgeist*) 59
zamansal 70
zamansal-olmayan 70
zamansallık 36
Zeller Eduard 85
Zerdüşt dini 78