W.T. Stace

HEGEL ÜSTÜNE

HEGEL ÜSTÜNE

W. T. STACE

Hegel Üstüne

Felsefe Dizisi : 2

W. T. STACE

HEGEL ÜSTÜNE

Çeviren
MURAT BELGE

BİRİKİM YAYINLARI

Hegel Üstüne / W. T. Stace
Dizgi ve Sayfa Düzeni: Met/Er Basımevi / Baskı: Ze Basımevi /
Kapak Düzeni: Ferit Erkman / Kapak Baskısı: Reyo Basımevi /
Baskı Tarihi: Mart 1976 / Birikim Yayıncılık Koll. Şti.
P.K. 538 Sirkeci - İstanbul

İÇİNDEKİLER :

- HEGEL ÜSTÜNE 7
- YUNAN İDEALİZMİ VE HEGEL 15
- MODERN FELSEFE VE HEGEL 65
- HEGEL 95
- EK I
  Hegel ve Hıristiyanlık 193
- Ek II
  Bilgi Teorisi Üstüne 203
- Ek III
  Teleoloji Sorunu: «Neden» mi, «Niçin» mi? . 213
- Ek IV
  Hegelci Çelişki 219
- KİTAPDA GEÇEN TERİM VE KAVRAMLAR SÖZLÜĞÜ 225
- HEGEL'İN DİYALEKTİK SİSTEMİNİN TABLOSU

Hegel Üstüne

Marksist düşünce içinde Hegel felsefesinin, Hegel diyalektiğinin yeri ve önemi çok iyi bilinir. Ama yabancı dil bilmeyenlerin Türkiye'de Hegel'i okuma imkânları yok, çünkü Hegel'in kitapları bugüne kadar dilimize çevrilmedi. Dolayısıyla, devrimciler, Hegel felsefesinin ne olduğunu ve bu felsefenin Marksist düşünceyle ilişkisini, Marksis felsefe üstüne yazılmış yerli ya da çeviri el kitaplarından öğrenebiliyorlar.

Marksist düşüncenin, gelişmesinin belirli evrelerinde etkilendiği ya da yararlandığı başka düşünce ürünleri için de aşağı yukarı aynı şeyleri söylemek mümkündür. Felsefede Marx'ı ve Engels'i gençlik yıllarında etkileyen Feuerbach'ı da Türkçe'den okuyamıyoruz. Marx'ın iktisat çalışmalarında ana kaynaklar olarak ele aldığı, öncelikle Adam Smith ve Ricardo, sonra da öteki klasik iktisatçıların yazdıklarını kendi dilimizde bulamıyoruz. Antropoloji bilimini kuran, özellikle Engels'i etkileyen Morgan'ı

gene okuyamıyoruz. Bu çeşit düşünürler arasında belki yalnız Darwin'i kendi dilimize çevrilmiş birkaç eserini okuyarak tanımamız mümkün.

Şüphesiz önemli bir eksikliktir bu. Böyle klasik metinleri bilmek, birçok bakımlardan aydınlatıcı olurdu. Gelgelelim, belki de fazla abartmamalı bu eksikliği. Bir kere, herkesin her şeyi okuması zaten mümkün değil. Marksist olmak, Marksistleri etkileyen metinleri okumadan önce, Marksist metinleri okumakla gerçekleşir. Hattâ denilebilir ki, yukarıda saydığımız metinleri okuyarak Marksizm'i anlamak biraz hayaldir; tersine, o metinleri, ancak Marksizm'i anladıktan sonra gereğince değerlendirebiliriz.

Ancak, saydığımız bu eski, klasik düşünürler içinde Hegel'in özel bir yeri var. Sayılanlar arasında en çok onun Marksizm'e katkısının gerçek niteliği, bugün için hepimizi ilgilendirmesi gereken canlı bir tartışmanın konusu. Çünkü Hegel sorunu, doğrudan doğruya Marksist düşünce yöntemiyle ilgili bir sorun olarak karşımıza çıkıyor. Bu nedenle, yayımladığımız ilk kitaplar arasında Hegel'le ilgili bir kitap bulunmasını zorunlu gördük.

Ama bu kitap, Hegel'in kendi eserlerinden biri olamazdı. Türkiye'de Hegel'in şimdiye kadar yayınlanmamış olması bir raslantı, ya da basit bir ihmal sorunu değildir; anlaşılır nedenleri vardır bunun. Bunlardan birincisi, Hegel'in eserinin hacmidir. Bir değil, üç değil, pek çok kitabi vardır filozofun. İşin kötüsü, bunların içinden biri veya ikisi, bütün öbürlerini açıklayacak, onları özetleyecek bir anahtar olarak seçilemez. Hegel'in söylemek istedikleri, bütün eserlerine yayılmış durumdadır. Onu eksik anlamayı, yetersiz anlamayı baştan kabullensek bile, en azından yedi sekiz eserini birden çevirmemiz ve okumamız gerekir.

O zaman da yeni bir sorunla karşılaşıyoruz: Nasıl çevireceğiz Hegel'i? Daha doğrusu, Hegel'in dilinin karşılığını Türkçe'de nasıl bulacağız? Bilindiği gibi Almanca,

dehşetli bir felsefe dilidir. Örneğin, yaklaşık olarak «varlık» anlamına gelecek altı kelime olduğu, bunların hepsinin felsefi kesinlik bakımından son derece önemli nüansları olduğu söylenir. Türkçe ise, bu inceliklerin çok aşağısında bir felsefe dilini bile kuramamış durumda. Öz Türkçe kavramlar yetmiyor, ama Osmanlıca kavramlar da hiçbir zaman yetmemiş. İkisini birleştirseniz, dilsel tutarsızlığı göze alsanız, gene sorunu çözeceğiniz şüpheli.

Son olarak, böyle bir Hegel çevirisi işine giriştiğinizde, kime okutacaksınız? Kitap yayımlamak, kitabı satmak için yapılır. Satılmayacak bir kitap, hele satılmayacak sekiz on kitap yayımlamak, kimsenin girişmek isteyeceği bir şey değil. Yapsa yapsa devlet yapar bunu. Ama devlet de Marx'ın Hegel'den etkilendiği sözünü bir yerlerde duymuş olmalıdır. Bunun doğru olmadığına ikna edebilsek, belki devlet çevirttirir Hegel'i. Ama özel yayınevleri —ki devrimci yayınevleri özeldir— Hegel'i kolay kolay çevirtemez. Bu böyle, yalnız biz de bunun çok üzülecek bir durum olmadığını söylemek istiyoruz.

Şimdi gelelim elimizdeki bu kitaba. Bu da Hegel'i tanıtan bir elkitabı. Niiçn bunu seçtiğimizi açıklayalım. Bugüne kadar Türkçe'de yayımlanmış Marksist düşünce elkitapları, Hegel'le Marx arasında zorunlu ve önemli bir bağıntı olduğu düşüncesinden kalkılarak yazılmış kitaplardır. Dolayısıyla bunlar, Hegel'i anlatırken, Hegel'i Marksist bir gözle yorumlarlar. Ortaya çıkan Hegel, bu yorumlayıcı süzgeçten geçerken Marx'a yaklaştırılmış bir Hegel'dir. Böyle bir yaklaştırmayı mümkün kılmak için, yazarlar, Hegel'in belli yanlarını, özelliklerini ele almış, onları vurgulamışlardır.

Bize gelince, biz Marx'la Hegel arasında zorunlu ve önemli bir bağıntı olduğunu değil, olmadığını düşünüyoruz. Bu nedenle, i) Hegel'i anlatırken onun belli yanlarını, özelliklerini değil, mümkün olduğu kadar bütününü anlatan bir kitabı tercih ediyoruz. Hegel'i bütününü an-

latmanın en iyi yolu da —her ne kadar güç bir iş olsa bile— Hegel'in metodolojisini anlatmaktır. Ve ii) bunu anlatırken Hegel'le Marx arasındaki yakınlıkları kollayan bir açı değil, Hegel'i kendi içinde olduğu gibi kavramayı gözeten bir açı daha yararlıdır. İşte elimizdeki kitap bu gereklere en uygun bulduğumuz eser oldu.

Bilindiği gibi Hegel, idealist felsefenin doruk noktasıydı. Marx, Engels, Lenin, onu bu açıdan değerlendirdiler. Ama onlar, burjuvazinin yarattığı her gerçek değeri kucaklamaya hazırdılar. Bu yüzden Hegel'i saygıyla andılar ve ondan şüphesiz yararlandılar.

Bu ilişki, daha sonraki bazı Marksistler için öncesi olmayan bir başlangıç noktası haline geldi. Bir çeşit **evrimci** mantıkla, Hegel sanki proto-Marx yapıldı. Ama ona bu gözle bakmak, Hegel'in kendi sınırları içinde ne olduğunu görmemenin koşuludur. Marx'la Hegel'in birbirlerine yakınlığı tartışılmaz bir doğru olarak kabul edilince, Hegel'in diyalektiğini ters çevirerek bir takım olaylara bunu uygulamak son derece normal —nitekim yapıldı ve yapılıyor. Ama şimdi bir meydan okuma var. Deniliyor ki idealist bir diyalektikten maddeci bir diyalektik çıkarılamaz. Şu halde önce Hegel'i Hegel olarak yeniden almamız ve değerlendirmemiz gerekiyor. Marx'ın ondan ne aldığını görmezden önce, Hegel'de ne olduğunu iyice görmemiz gerekiyor.

Kanımızca Stace'in kitabı bu işi iyi yapıyor. Stace kendisi bir felsefe öğretmeni. Ama tarafsız bir felsefe öğretmeni değil. İdealist bir felsefe öğretmeni. Bir idealist olarak, Hegel'in gelmiş geçmiş en büyük ve en tutarlı filozof olduğuna inanıyor. Hegel'i tamamen benimsemiş bir filozof olarak, onu **yorumlamaya** hiç kalkışmıyor. Yalnızca açıklıyor, tanıtıyor Hegel'i. Bütün kitaplarını taramış bir kişi olarak, bu kitapların bütününden ortaya çıkan büyük «Hegel Sistemi»ni açıklıyor. Bir kategoriden ötekine hangi aklî çıkarsamalarla geçildiğini gösteriyor. Kita-

bının yararı da burada. Çünkü böylece, Hegel'in şu ya da bu konuda söylediği sözden önce, Hegelci felsefeyi, Hegelci diyalektiği meydana getiren metodololi belirmiş oluyor.

Biz kitabın bütününü çevirmedik. Baştaki bölümü, Hegel'in yönteminin genel olarak açıkladığı bölümü çevirmekle yetindik. Çünkü Hegel'i okumanın güçlüğü bir yana, Hegel'i en anlaşılır biçimde açıklayan bir kitabı da okumanın güçlüğü açıktı. Ayrıca, çevirdiğimiz bölümün iyice anlaşılması, kitabın geri kalan kısmının da anlaşılmasına yetiyordu. Kitabın sonunda bir büyük tablo göreceksiniz. Bu, sözünü ettiğimiz «Hegel Sistemi»dir. İşte kitabın çevirmediğimiz kısmı, çevirdiğimiz birinci bölümde anlatılan yöntemle, bu tabloda görülen üçlülerin nasıl birbirlerinden mantıken çıkarıldığını anlatıyor. Dolayısıyla birinci bölüm ve tablonun kendisi Hegel'in **yöntemini** ve **sistemini** anlamak için yeterli oluyor. Aradaki çevirmediğimiz bölüm ise, felsefe içinde teknikleşmiş bir dille, bu tablonun kategorilerinin tek tek açıklanmasından ibaret. Kitaba eklediğimiz çok sayıda notlarla, çevirmediğimiz bölümlerin can alıcı noktalarını da açıklayarak, o bölümlerin eksikliğini gidermeye çalıştık. Yeterince giderdiğimize inanıyoruz.

Şüphesiz bu kitabın, Hegel'in tamamen anlaşılmasına yeterli olacağı iddiasında değiliz. Zaten bu tipten elkitaplarının başlıca kusuru budur. Okuyuculara gerekli her şeyi artık öğrendikleri izlenimini verir, çoğu zaman daha ileri çalışma isteğini körükleyeceği yerde durdurur. Onun için bu uyarıyı tekrarlamayı da zorunlu görüyoruz. Unutmamalı ki, Hegel'in **yalnızca metodolojisi** üstüne bir elkitabı bu. Ama öte yandan, Hegel üstüne şimdikine oranla daha sağlıklı bir tartışmayı ve daha ciddî bir bilgilenmeyi sağlamak açısından oldukça yeterli.

Hegel'ci yöntemin Marksist yönteme yakınlığı ya da

uzaklığı konusunda bu önsözde bir şeyler söylemek her halde gerekmiyor. Kitaba eklediğimiz notlarda ve eklerde bu konuda kaçınılmaz gördüğümüzü söyledik. Konu oldukça felsefî ve karışık olduğu için, bu gibi görüşleri önsöze değil, kitabın sonuna eklemeyi daha uygun bulduk.

YUNAN İDEALİZMİ ve HEGEL

1. Hegel, kendinden önceki bütün felsefenin özünün kendi sistemi içinde muhafaza edildiğini, özümlendiğini iddia eder. Ama, onu etkileyen iki kaynak bütün ötekilerden çok daha önemlidir. Bunlar Yunan idealizmi ile Kant'ın eleştirel felsefesidir. Hegel'in temel ilkeleri Yunanlılar'ın ve Kant'ın temel ilkeleridir. Bu ve bundan sonraki bölümde amacımız bu ilkeleri daha önceki düşünürlerden çıkarmaya çalışmak olacak. Onların öğretilerinin genel çizgilerinin bilindiğini varsayıyoruz. Amacımız onların belirtik olarak söylediklerini değil, söylediklerinde örtük olarak içerileni, Hegel'in onlarda, yüzeyin altında bir dayanak* ola-

* Dayanak: sub-stratum. Kelime anlamı, alt-tabaka olarak çevrilebilir. Düşüncenin, gene düşünsel bir «altyapısı» sayılabilir.

rak yatarken bulduklarını açıklamak. Herhangi bir felsefe tarihinde bulunabilecek şeyleri bir kere daha anlatmaktan mümkün olduğu kadar kaçınmak istiyoruz. Bu gibi şeyleri tarihî açıdan ele almak için akademik bir eğilim duymuyoruz. Ama Hegel'in ana felsefî temelinin tarihî temeliyle eş olduğu görülecektir. Tarihî bilgi yükünü ya da profesörler odası dedikodusunu okurun sırtına yığmamak için elimizden geleni yapacağız.

«Hegel'in vermeyi önerdiği şey,» diyor Wallace, «yeni ya da özel bir öğreti değildir; çağdan çağa aktarılan, şurada daralıp burada genişleyen, ama özünde hep aynı kalan evrensel felsefedir. Platon ve Aristoteles'in öğretilerinin devamı olduğunun bilincinde, onlarla özdeş olduğu için de kıvançlıdır.» *(Philosophy of Mind. s. 9.)* Nedir öyleyse, bu tek evrensel felsefe? Belli ki bu sadece Platon'un felsefesi, ya da sadece Aristo'nun felsefesi değildir. Bu kişilerin felsefeleri de tek evrensel felsefenin özel sunuluşlarından ibarettir, yaşadıkları belirli çağda ve koşullarda bu tek evrensel felsefeye özel bir biçim vermişlerdir. Bu felsefe, onların düşüncelerinin içsel özüdür. Ortak olarak sahip oldukları düşünce özüdür ve her biri buna kendi özel görüş açısını eklemiştir. Altta yatan bu öz aynı zamanda Hegel'in de özüdür.*

* Althusser'in *Lenin ve Felsefe*'si bu konuya açıklık getirir. İdealist felsefe, Stace'in dediği gibi bir bütündür ve idealist felsefe içinde *yeni* bir şey yoktur. İdealist felsefenin tarihi, madde olmadığı iddiasını, kendi çağlarının bilgileri çerçevesinde ve o çağların ideolojileri içinde tekrarlamaktan ibarettir. Böylece, idealist Stace de Marksistlerin idealizme yönelttikleri bu önermeyi doğrulamış oluyor.

2. Ancak biz, Platon ve Aristoteles'den değil, Eleacılardan söze başlayacağız. Çünkü tek evrensel felsefenin önemli belirlemeleri burada bile bulunabilir — Parmenides ve Zenon'un el yordamıyla arandıklarının altında.

A. ELEACILIK VE HEGEL

Herkesin bildiği gibi Eleacılar, olmanın ya da değişmenin ve çokluğun gerçekliğini yadsımışlardı.* Tek gerçekliğin Varlık olduğunu söylüyorlardı. Doğru şekilde *olan,* yalnızca Varlıktır. Oluş diye bir şey yoktur. Bu bir yanılsamadır. Ve Varlık Tektir. Yalnız Tek vardır. Çokluk yoktur. O da bir yanılsamadır. Oluşun ve çokluğun yanılsama dünyası, duyu dünyasıdır. Gözümüz, kulağımız, ellerimiz, genel olarak duyumlarımızla bildiğimiz bu olağan dünyadır. Asıl Varlık ancak aklın gözüyle anlaşılabilir. Duyu yoluyla bilinemez. Görülmez, dokunulamaz, duyulamaz. Yalnız düşünceyle, akılla ona erişebiliriz. Parmenides biraz uygunsuz bir şekilde Varlığın küre şeklinde olduğunu ve mekân içinde yeri bulunduğunu söylemişti. Ama bu Varlığın maddî ve böylece duyularla algılanabilir olduğunu ima eder. Böylesi de, ilkel düşüncenin özel-

* Eleacılar: Elea şehrinde yetişen Yunan filozofları, Xenophanes, Parmenides, Zenon ve Melissos. Bunlar varlığı, doğruyu, düşünceyle anlamanın mümkün olacağını savunmuşlardı. Eleacılara göre doğru tektir ve değişmez. Çokluk ve değişim yanılsamadır. Bu paragrafta «oluş» kelimesiyle karşılamaya çalıştığımız kavram bir durumdan ötekine geçiş anlamındadır (İng. «becoming», Fr. «devenir», Alm. Werden»). Eleacıların yadsıdığı «oluş» ileride görüleceği gibi Hegel felsefesinin en temel kategorilerindendir.

liği olan kaba anlayışlara yakışır ancak. Varlık için resimsi bir *imge*, bir görüntü düşünmeden edemedi Parmenides;* tabiî bu çeşitten imgelerin her zaman bir de biçimi vardır. Dolayısıyla Parmenides de bu tutarsızlığa düşüverdi. Ama Eleacıların asıl içsel öğretisi bunun karşıtı, yani Varlığın hiçbir yer ve hiçbir zamanda bulunmadığı ve bir duyu nesnesi olmadığıdır. (*Yunan Felsefesinin Eleştirel Tarihi* adlı eserinde —s. 46-52— Profesör Burnet'in, Parmenides'in bir maddeci olduğu görüşüne niçin katılmadığımı ayrıntılı olarak açıkladım. Bunu burada tekrarlamama gerek yok.)

Şimdi, duyumla akıl arasındaki bu kesinlikle çizilmiş ayrım ve gerçekliğin duyuyla değil akılla kavrandığı iddiası Yunan tarzı bütün idealizmin bir karakteristiğidir. Tek evrensel felsefenin bir parçasıdır. Eleacılığın malı olduğu kadar Hegelciliğin de malıdır. Gerçi Hegel, doğru ile yanlış, akılla duyu arasındaki bu *mutlak* ayrıma karşı çıkardı. Ona göre duyu-dünyasının bile kendine özgü bir doğruluğu vardır. Ama bu tek evrensel felsefede Hegel'in yaptığı bir düzeltmedir ki, henüz bunu ele almamızın vakti değil.

3. Eleacıların duyusal nesneler dünyasının gerçekdışı olduğu yolundaki iddialarına ne anlam vereceğiz? Sorduğumuz soru, Eleacıların buna ne

* İlerideki bölümlerde de göreceğimiz gibi, idealizmde değişen tek şey, varılan her aşamada maddenin biraz daha kesin bir yadsınmasıdır. Madde, yani gerçeklik, çok zaman bu idealist felsefelere sızar. Daha doğrusu, idealist onu bir kapıdan kovmaya çalışırken, bir başka yerdeki varlığını unutur, dolayısıyla felsefesinin «saflığı» bozulur. Daha sonra gelen bir başka idealist o madde kırıntısını da dışarı atarak işe başlar.

anlam verdiği değil, *bizim* buna ne anlam yükleyebileceğimiz. Ola ki Eleacılar ilkel düzeydeki aranışlarında, kendi loş düşüncelerinin ima ettiği şeylerin çoğunu kendileri de anlayamamışlardır. Ama sarılı, örtük, gizli yatan düşünceler, belki Eleacıların da göremedikleri bu örtük doğrular — bizim için bunlar önemli.

Şu halde, çokluk ve hareket ve bunların karakteristiği olduğu duyu-dünyası, gerçek dışıdır. Bu, ne demektir? Duyu-dünyası, çokluk ve hareket *orada* yok, varolmuyor demek mi? Hareket bir yanılsama ise, Londra'dan Bristol'a kalkan ekspres tren hareket etmiyor mu, yolculuğunun sonunda hâlâ Londra'da mı? Çokluk gerçek dışıysa, Varlık mutlak bir birlikse, cebimizde yirmi liramız var diye düşündüğümüzde aslında tek bir liramız mı var? Bunlar şüphesiz saçma şeylerdir. Duyu dünyasının bu anlamda varolmadığını söylemenin bir anlamı yoktur. Aklı başında hiç kimse şeylerin, bu masanın, bu şapkanın varolmadığını söyleyemez. Halk arasında, Berkeley'in, maddenin varolmadığı yolundaki saçma düşünceyi önerdiği sanılır.* Doktor Johnson da bunu işitince taşa tekme atarak onu çürütmeye girişmiş. Ama Doktor Johnson bunu yapmakla, felsefeden anlamayan akılsız bir filisten sayılmayı hak etmiştir. Aslında Berkeley, ileri sürdüğü sanılan çılgın önermeyi gerçekten söylemiş olsa, Doktor Johnson'un tekmesi de bu düşünceyi kesin bir biçimde çürütmüş sayılabilir-

* Bazı Marksistlerin yazdığı kolaylaştırılmış felsefe elkitaplarında da idealizm, özellikle de Berkeley'in öznel idealizmi böyle açıklanır. Oysa bu idealist filozoflar yanlış olabilir ama, *aptal* değildirler.

di. Gerçekte Berkeley'in dile getirdiği görüşler ise —istediğiniz kadar tekme atın, çürütemezsiniz bunları— şunlardı: Madde yalnız bizim ve Tanrı'nın zihinlerimizde ve zihinlerimiz için varolur, maddenin özü algılanır olmaktır, maddenin görünebilir ve elle tutulabilir görünüşünün altında bilinmeyen ve bilinemez bir alt-tabaka yoktur. Bildiğim kadarıyla, aklı başında hiç kimse maddî dünyanın varolmadığını iddia etmemiştir (Belki bir tek Gorgias! Ama Gorgias galiba yalnızca bir şakacıydı.) Maddî dünya vardır, oradadır şüphesiz — Doktor Johnson'un ispatladığı gibi. Buna isterseniz düş, isterseniz yanılsama ya da sadece bir görünüş deyin. Ama gene de bu düş, bu yanılsama, bu görünüş oradadır. Kesinlikle varolmaktadır.

Eleacı felsefe dışsal dünyanın varolmadığını söylemek istemiyor, ama dışsal dünyanın asıl varlık olmadığını, *gerçek* olmadığını söylüyor. Şu halde bu felsefe, gerçeklikle varoluş arasında bir ayrım yapıyor. Varolan şeyler, fiiller, göktaşları, çokluk, hareket sadece görünüştür. Yalnız Varlık gerçektir. Ama Varlık varolmaz. Çünkü o hiçbir yerde ve hiçbir zamandadır. Oysa varolan bir şey, belli bir yerde olmasa bile belli bir zamanda varolmalıdır. İşte bu iki sonucu iki önerme halinde özetleyebiliriz: *İlkin, var oluş gerçek değildir. İkincisi, gerçek olan varolmaz.* Diyoruz ki, bu iki görüş Eleacılıkta örtük olarak vardır. Eleacıların kendilerinin böyle bir dil kullandıkları ya da kullanabilecekleri düşünülmesin.

Bu sonuç bir paradoks gibi görünüyor. Varoluşun gerçek olmaması —bu, bir dereceye kadar akla yakın gibi. Hindular'a göre varolan dünyanın Maya, yanılsama olduğunu bilen herkes bu düşün-

ceyle tanıştır. Ama gerçek olanın varolmadığı— işte bu söz dayanılır gibi değil. Ağız kalabalığına getiriliyoruz, metafizikçilerin sonu gelmez laf ebelikleriyle kandırılıyoruz diye düşünmek mümkün. Ama bu sorunu şimdilik burada bırakmamız gerekiyor. Bu güçlükleri biraz sonra halledeceğiz. Şimdi dikkat etmemiz gereken şey, varmış olduğumuz sonuçtur. Bu sonuç, açıklaması ne olursa olsun, Platon, Aristoteles ve Hegel'i anlamak için hayatî önem taşır. (Ama Hegel'de düzeltilir. Burada *gerçek* ve *varolan* dediklerimizin sentezi, Hegel'e göre, *edimli*'dir. Bu da yeri gelince açıklanacak.) Tek evrensel felsefenin bir parçasıdır. Hegel'i anlayamamanın dörtte üçü, bu konuyu anlamamaktan ileri gelir.*

B. PLATON VE HEGEL

4. Platon'un felsefesinin gerçek yorumu ne olmalıdır, hattâ Platon'un felsefesi diye bilinen şey aslında Sokrates'in eseri midir, bunlar bugünlerde çok tartışılıyor. Bu tartışmaların hiçbiri bizi ilgilendirmiyor. Kendi muhakememize temel alacağımız Platon görüşü, geleneksel görüştür. Tarihî bakımdan doğru olabilir de, olmayabilir de bu. Bu

* Kitabın bundan sonraki bölümlerinde «varlık» ile «varoluş» arasındaki ayrım, açıklamaların temelini oluşturacak. Bu bakımdan iki kavramın farkını burada açıklamak yararlı olabilir. Varlık, varolan tek tek şeylerin ötesinde var olandır (Türkçe'de kelime kıtlığından, bitişik olarak «varoluş»la ayrı ayrı «var oluş» arasında da bir ayrım gözetiyoruz). İdealist felsefede «varlık», zaman ve mekân dışındaki düşünsel varlıktır. Bu bakımdan zaman ve mekân içinde olan varoluşun tam karşıtıdır.

soru bizi ilgilendirmiyor, çünkü biz Platon'u değil, Hegel'i anlamaya çalışıyoruz. Hegel'i etkileyen de zaten bu geleneksel Platon yorumuydu. Burada Platon felsefesi olarak koyacağımız şey tamamen hayalî bir felsefe de olsa, Hegelci düşüncenin temel taşı aslında budur.*

* Stace, Platon felsefesinden söz ederken, bu felsefenin ana çizgileriyle bilindiğini varsayıyor. Biz aynı şeyi varsayamayacağımıza göre, Platon felsefesinin bir özetini vermeyi gerekli bulduk. Yalnız bunu mümkün olduğu kadar kısa ve sınırlı bir biçimde yapmak zorundayız.

Platon'un ünlü bir «mağara» hikâyesi vardır. Bu masala göre birtakım insanlar, yüzleri mağaranın içine dönük, bağlı olarak otururlar. Mağaranın ağzı bir duvarla kapalıdır, içeriye az bir ışık sızar. Mağaranın önünden geçen cisimlerin yansısı bu ışıkla iç duvara yansır. İçerideki insanların dış dünya üstüne bilgileri bu gördükleri yansılardan ibarettir. Günün birinde içlerinden biri bağlarından kurtulup dışarı çıkmayı başarır ve gerçek dünyayı görür. Bu adam, filozofu simgeler. Ama dönüp arkadaşlarına dışarıda gördüklerini anlatınca kimseyi inandıramaz.

Platon'un felsefesi şüphesiz böyle mitlerden ibaret değildir. Ama bu hikâye (*Devlet* diyaloğunun VII. Kitabında) onun felsefesini felsefî olmayan bir dille özetler.

Platon'a göre bu dünya bir yanılsamadır. Buradaki her şey, asıl gerçekliğin bir kopyasıdır. Örneğin, dünyada çeşitli masalar vardır: kimi tahta, kimi başka bir maddeden yapılma, kimi yuvarlak, kimi dört köşe, kimi üç ayaklı, kimi dört ayaklı, v.b. Bu çeşitliliğe karşın, biz hepsine «masa» deriz. Bunların çeşitliliğinin nedeni, hepsinin, asıl gerçek «masa» formunun bu dünyadaki kopyaları olmalarıdır. Ama hepsinin *masalığını* kendinde toplayan (ve biz de bunlara «masa» derken bu gerçekliğin etkisindeyiz) bir masa «formu» ya da «ideası»

→

5. Eleacılar görünüşle gerçeklik, duyu ile akıl arasında ayrım yapmışlardı. Bu ayrımlar Protagoras zamanına kadar geçerli kaldı, Protagoras ise öğretisini bunların yadsınması üstüne kurdu.* Protagoras, bana doğru görünen bana göre doğrudur, sana doğru görünen sana göre doğrudur, diyordu. Buna göre, görünen şey gerçekliktir, ya da hiç değilse, bu görünenin dışında bir gerçeklik yok-

vardır. İşte her şeyin gerçeği demek olan formu ya da ideası, bir başka dünyadadır ve gerçek dünya da bu dünyadır. Bizim bilgilerimiz bu dünyadan gelir. *Menon* ve *Phaidon* diyaloglarında Platon ruhun ölümsüzlüğünü anlatır. Ruh ölümsüzdür ama tam mükemmelliğe erişinceye kadar birkaç kere bu dünyaya gelir ve değişik bedenlere bürünür (Hindu felsefesinde olduğu gibi). Ama bilgilerini öbür dünyadan getirmektedir. Bunu ispatlamak için Platon bir köle çocuğuna bir geometri problemi çözdürür. Bilgisiz köle bunu çözebildiğine göre, demek doğum-öncesi bir bilgiye sahip olmalıdır ve bu bilgi de ancak İdealar dünyasından gelebilir.

Platon'un ideaları hiyerarşik bir şekilde sıralanmışlardır (buna ileriki bir bölümde değinilecek) ve hepsinin üstünde Iyilik ideası ya da formu yer almaktadır.

Platon felsefesinin Hıristiyanlıkla bağlantıları üzerinde bir başka bölümde (Ek I) duracağız. Burada anlatılanların bu bölümü anlamaya yeterli olduğunu sanıyoruz.

* Protagoras, Sokrates zamanında moda olan sofist felsefenin başlıca temsilcisiydi. Sofistler o çağın politikacılarına, demagoglarına ikna sanatını, felsefeyi, her şeyi ispatlamaya yarayan bir araç gibi kullanmayı öğreten «paralı filozoflardı». «Safsata» kelimesi buradan türemiştir. Az önce bir dip notunda adı geçen, Stace'in «şakacı» dediği Gorgias da ünlü sofistlerdendi. Sokrates ve Platon'un idealist ahlâkçılıkları biraz da sofistlerin sınırsız öznel göreciliklerine tepkidir.

tur. Böylece görünüşle gerçeklik aynı şeydir. Üstelik, duyuların bize gösterdiği şey, görünüştür. Şu halde duyuların bize verdiği, doğru, gerçeklik olmalıdır. Duyularımla algıladığım şey, bu duyu verilerine aklımı uyguladıktan sonra bana doğru görünen şey kadar doğrudur. Demek ki akıl, gerçeklik bilgimize bir şey katmıyor. Bilgi, duyu-algısıdır. Duyu ile akıl arasındaki ayrım, ya da en azından bu ayrımın değeri, görünüşle gerçeklik arasındaki ayrımın ortadan kalkmasıyla birlikte ortadan kalkar.

6. Aslında bütün değerlerin yadsınması demek olan bu öğretiyi çürütmek için Platon duyumun analizi işine girişti. Duyumun bize bilgi vermekten uzak olduğunu, herhangi bir çeşitten bir bilinçlilik bile veremeyeceğini gösterdi; kendi duyumlarımın bilgisi, örneğin «ısındım» demem bile, fiziksel duyularla ortak yanı olmayan bilgi organlarını gerektirir.

Bedenimin sıcaklık duyduğunu biliyorum diyelim. Bunu ancak «bedenim sıcak» diyerek dile getirebilirim, yani bir önerme biçimine sokarım. Bunu *söylemesem,* yalnızca *düşünsem* bile, bu önerme biçimi olmalıdır. Ama sıcaklığı duyanın beden olduğunu nereden biliyorum? Ve duyduğu şeyin sıcaklık olduğunu nereden biliyorum? Bedenimin beden olduğunu biliyorsam bu, daha önce başka bedenler görmem, kendiminkini onlarla kıyaslayıp onlara benzer bulmamdan ötürüdür. Ve gene başka nesnelere, örneğin evlere, ağaçlara, üçgenlere benzemediğini bilmemden ötürüdür. Duyduğum şeyin de sıcaklık olduğunu biliyorum, çünkü bunu da daha önceki duyumlarla, kırmızılık, sertlik, tatlılık ya da soğukluk gibi başka duyumlarla kıyaslayabiliyor ya da karşıtlayabiliyorum.

İşte bu, bir sınıflama olduğunu gösterir. «Beden» kelimesi bir sınıf nesneyi, «sıcaklık» kelimesi de bir sınıf duyumu temsil ediyor. Demek ki sınıf fikirleri, yani kavramlar, en duyusal dilde bile yer alıyor. Her dilde her kelime bir kavramı belirtir — belki yalnız özel adlar bir kavramı belirtmez. Çünkü yalnız cismi olan nesnelerin değil, niteliklerin, eylemlerin, ilişkilerin de kavramları vardır. «Vermek» bir kavramdır, çünkü koca bir eylemler sınıfını anlatır. «Bu» bir kavramdır, çünkü tek bir şeye değil, her şeye uygulanır. Her şey bir «bu»dur. «Dır» da bir kavramdır, çünkü her şey «dir». «İçinde» bir kavramdır, çünkü bir koca ilişkiler sınıfını dile getirir. Hiçbir dilde, kavram olmayan hiçbir kelime yoktur. Dolayısıyla sadece bir kısım bilgi değil, bütün bilgi kavramsaldır. Onun için, yalnız duyumdan, duyum olarak kalan duyumdan bilgi çıkamaz. Kavramlar duyuyla algılanmaz, duyuların kendisine verdiğini kıyaslayan, karşıtlayan ve sınıflandıran zihnin eseridirler.*

* «Kavramlar duyuyla algılanmaz» sözüyle idealizm ve ampirizm arasındaki karşıtlık noktasına geliyoruz. İdealist felsefe, örneğin «beyaz» nesnelere bakar ve bunların beyazlığının Beyazlık İdeasından geldiğini ileri sürer. Biz mantıken Beyazlığı bildiğimiz için, tek tek beyaz nesneleri de bilebiliriz. Dolayısıyla beyazlığın kavramı önemlidir. Ampirizm ise tek tek beyaz nesnelerin gerçekliğini kabul eder, beyazlık kavramını, bunlardan çıkarılmış bir şey olarak görür. Yani zihin, beyazlık kavramını, beyaz nesnelerden *soyutlayarak* çıkarmaktadır. Aslında iki görüş de, nesne ile nesnenin bilgisi arasında bir özdeşlik kurmuş olurlar. Marksizm'in bilgi teorisine göre ise nesnenin tarihi başka, nesnenin bilgisinin tarihi başkadır. Yani, nesnenin bilgisi, nesnenin içinde saklı değildir. Nesnenin bilgisi öncelikle toplumsal bir süreçtir. →

Bir nesne hakkında, o nesneye uygulanan kavramlar dışında hiçbir şey bilemeyiz. Bir nesne hakkında ne söylersek söyleyelim, söylediğimiz şey, şu ya da bu kavramın ona uygulanabileceği anlamına gelir. Çünkü her söylediğimiz bir kelimedir ve her kelime bir kavramı temsil eder. Önümdeki şu nesnenin beyaz, uzun, yumuşak, maddî, katı, kâğıt denen yararlı şey olduğunu söylüyorum. Bütün bu yüklemler kavramdır. Ama benim kâğıt bilgim buysa, kâğıdın kendisi nedir? Bir kavram, belirli bir şey değildir; genel bir sınıftır; bir «evrensel»dir. Benim kâğıt hakkında bütün bildiğim filan falan evrensellerin ya da kavramların ona uygulandığı, ya da başka bir söyleyişle, kâğıdın filan falan genel sınıflara ait olduğudur. Uzundur, yumuşaktır, beyazdır, yani bütün bu sınıflara girer. Öyleyse nedir «o»? Çeşitli sınıflara girer ama, bu sınıflara girecek *bir şey* olması gerekmez mi? Tıpkı, hareket olabilmesi için hareket eden bir şey olması gerektiği gibi. Bu «o» nedir öyleyse, ait olduğu sınıfların *dışında?* Belli ki, böyle bir «o» varsa da, biz onu bilemeyiz. Bizim için her zaman bilinemez olacaktır. Çünkü bütün bilgimiz kavramsaldır, yani, sınıflar bilgisidir. Şu halde bu «o» gibi, sınıflardan ayrı bir şeyi bilemeyiz. Ama hakkında bilgi sahibi olamayacağımız bir şeyin varolduğunu nasıl kabul edebiliriz? Çünkü varolsa da biz bunu bilemeyecektik. Öyleyse varolduğunu söylemek, bilemeyeceği-

Bundan sonraki bölümde bilgi sorunu idealist bir açıdan ele alınacağı için ve ayrıca, ampirik bir bakış tarzı bu çeşit bir bilgi teorisinin eleştirilmesine yeterli olmadığı için, bu kısa hatırlatmaları gerekli gördük. Bu konuda daha ayrıntılı açıklama için Bkz. Ek II.

miz bir şeyi olumlamak, dolayısıyla, olumlamamız için sebep olmayan bir şeyi olumlamak demektir. Şu halde öyle görünüyor ki bir «o» olamaz,* hattâ böyle bir «o» kavranamaz ve kendisiyle çelişen bir düşüncedir; çünkü her düşünce kavramsaldır, bir sınıf düşüncesidir ve kendi başına bir «o» düşünülemez ve dolayısıyla kesinlikle *düşünülemez* bir şeydir. «O», yoktur. Bu kâğıt parçasının tabiatı, çeşitli sınıflara ait olmasından ibarettir. Yalnız sınıflar gerçektir. Kâğıt sadece bir kavramlar ya da evrenseller toplamıdır. İçinde başka herhangi bir şey yoktur. O halde, kâğıdın sadece benim imgelemimin yarattığı bir hayal olmadığını, benim zihnimin dışında varolduğunu kabul ediyorsak, bundan kavramlar veya evrensellerin de benim ya da bir başkasının zihninden bağımsız olarak, nesnel bir şekilde, kendi başlarına varoldukları sonucu çıkar. Platon bu nesnel evrensellere İdea adını veriyor.**

Görülüyor ki evrenseller dışında gerçek olan bir şey yoktur. Ama Platon «madde» adını verdiği, şekilsiz ve belirsiz bir nesnenin varolduğunu kabul ederek teorisinin tutarlılığını bozdu. Onun madde dediği bu şey, işte az önce gördüğümüz bilinemez «o»dur. «Madde»nin kendisinin de bir evrensel olduğunu anlayamadı. «O»nun varoluşunu kabul etti. Ama biz onun teorisinin bu yanıyla ilgilenmiyoruz.

* «O» ile, yüklemlerinden arınmış bir nesne kastediliyor. Bu nesne, «madde» ile özdeşleniyor ve böylece maddenin olmadığı ispatlanıyor!

** Bundan sonra sık sık raslayacağımız «evrensel», Platon'u açıklarken andığımız (sayfa 22'deki not) «form» veya «İdea» ile özdeş sayılabilir.

7. Şimdiki zamanda kendilerini Yeni Gerçekçiler olarak adlandıran bir filozoflar okulu var. Bunlar evrensellerin gerçekliğini ya da varlığını kabul ediyor, ama «zihnî» olmadıklarını söylüyorlar. Bu görüşe göre evrensellerden nesnel *kavramlar* gibi konuşmak yanlıştır. Geleneksel Platonik İdealar bile şimdi bu filozoflar tarafından «formlar» diye adlandırılıyor. Belki de bunda bir terminoloji tartışmasının ötesinde bir şey yok. Evrensellerin «zihnî» olmadığını söylerken belki de benim, senin, Tanrı'nın, herhangi bir bireysel zihnin düşünceleri olmayıp zihinlerden bağımsız şekilde «var» olduğunu anlatmak istiyorlar. Tabiî Platon, Aristoteles ve Hegel de tam bunu savunmuşlardı. İster idealizmin dilini kullanarak evrensellerin öznel değil nesnel düşünceler olduğunu, ister yeni gerçekçiliğin dilini kullanarak bunların «zihnî», yani öznel olmadığını söyleyelim, pek bir şey değiştirmez. (Bkz. paragraf, 33. 34.)

8. Hiç değilse Platon'a göre evrenseller gerçek, nesneldir. Nesnelleri sınıflandıran yalnız *ben* değilim. Sınıfların kendileri de benim zihnimden bağımsız bir varlığa sahipler. Duyu nesnesinde gerçek olan evrensellerdir. Ama evrensellerin bilgisinin kaynağı duyum değil, akıldır. Çünkü duyum bize kavramlar veremez. Kavramlar soyutlamayla, akıl yürüterek oluşturulur. Dolayısıyla akıl doğrunun kaynağı, duyum yanlışın kaynağıdır. Duyum bize duyu dünyasını, belirli nesnelerin dünyasını verir ki, bu, yanlış bir dünyadır. Sahiden gerçek olan bir tek evrenseller vardır ve biz bunları akıl yoluyla biliriz. Duyum bize görünüşü verir; akıl bize gerçekliği verir.

9. Böylece tek evrensel felsefenin parçası

olan, duyu ile akıl, görünüşle gerçeklik arasındaki ayrımlar yeniden ileri sürüldüğü gibi, yeni bir noktaya daha da varmış oluyoruz. Evrensel felsefenin özsel belirlemesi budur zaten: *gerçek evrenseldir.* Platon'un, Aristo'nun, Hegel'in, bütün idealizmin merkezî ve ayırıcı öğretisi budur. (Tabiî Berkeley'in öznel idealizmini buna katmıyorum. O sözkonusu olunca idealizm kelimesinin anlamı değişiyor.)

10. Bu sonuç, Eleacılığın bizi vardırdığı paradoksu, yani gerçeğin varolmamasını bir hayli aydınlattı. Çünkü şimdi gerçeğin evrensel olduğunu görüyoruz. Ama evrensel varolamaz. Beyaz şeyler varolur, ama «beyazlık» kendisi varolmaz. Varoluş içinde al atlar, beyaz atlar, siyah atlar, yarış atları, araba atları vardır. Ama evrensel «at», genel olarak at yoktur. Varolmak, belirli bir mekân ya da zamanda varolmak demektir. Ama mekân olarak ne varsa arayıp tarasak bunun bir köşesinde saklanan bir «beyazlık» bulamayız. Ve bütün zamanı didik didik etsek, al ya da beyaz ya da siyah olmayan, yarış atı ya da araba atı olmayan, sadece «at» olan evrensel atı göremeyiz. Şu halde evrensel ne mekân, ne de zamandadır. Hiçbir yerde ve hiçbir zamandadır. Bir şeyin hiçbir yerde ve hiçbir zamanda olduğunu söylemek zaten onun varolmadığını söylemekle birdir. Değişik bir söyleyişle, varoluşun *bireysel* varoluş demek olduğunu ileri sürebiliriz. Varolan her şey bireydir. Oysa evrensel, bireysel *olmayandır.* Şu halde, evrensel, varolmaz. Tabiî evrenselin zaman içinde, insan bilinçliliğinin akışında bir kavram biçiminde varolduğunu söylemek bir cevap değildir. Kavramlardan, öznel evrensellerden söz etmiyoruz, gerçekliğin özü olduklarını ve zihinlerden bağımsız varlığa sahip

bulunduklarını gördüğümüz nesnel evrensellerden konuşuyoruz.

11. Şimdi Eleacıların düşüncesini biraz daha derinden görebiliyoruz. Varlık gerçektir, ama hiçbir yerde ve hiçbir zamandadır. Varolmaz. Bu, Varlık bir evrensel olduğu için mümkündür. Çünkü her şey «dir». Varlık, her şeye ortak olan «dir' liktir». «Beyazlık» şurada veya orada değildir, şimdi veya o zaman değildir, bireysel bir şey değildir, onun için de varolmaz. Aynı şey Varlık için de geçerlidir. O da *belirli,* bu at ya da şu ağaç gibi bir şey değildir. Genel olarak Varlık, bir evrenseldir. Eleacıların kendilerinin bütün bunları anladıkları sanılmasın. Ama el yordamıyla aradıkları buydu. Platon bile evrensellerin, İdeaların varolmadığını söyleyecek kadar ileri gitmedi. Ama o İdeaların mekânda ve zamanda olmadığını söylemişti. Bu da aynı şey demektir.

12. Demek ki tek evrensel felsefeye göre evrensel gerçektir ve gerçek varolmaz. Bu, şimdi bir dereceye kadar anlaşılır oldu. Ama daha tam değil. Şimdi gerekli olan gerçeklik ve varoluş kelimelerinin daha açık tanımları. Buna, gerçeklikle görünüş arasındaki ayrımı daha açık seçik görerek başlayabiliriz. Bu ayrımın görünüşte saçma bir ayrım olduğunu söylemek kimilerinin aklına gelebilir. Çünkü bir görünüş de gerçektir. Bir düş bile gerçektir. Filler nasıl dünyada varoluyorsa o da aynı şekilde bir zihinde varolur. O da gerçek bir şeydir. Şimdi bu doğru olmasına doğru. Ama gene aynı örnekten görüleceği gibi, metafiziğin tamamen dışında, normal konuşmada bile, gerçeklikle görünüş arasında bir ayrım yaparız ve bunun şüphesiz bir anlamı, bir temeli olmalıdır. Bir düşün, bir ha-

yalin, gerçek dışı olduğunu söyleriz. Bununla kastedilenin ne olduğunu anlamak kolaydır. Gerçek bir dağ, bizden bağımsız olarak varolan bir dağdır. Düşte görülen bir dağ ise düşü görenden bağımsız olarak varolmadığı için gerçek dışı sayılır. Onun tarafından, onun beyninde bir şekilde üretilmiştir. Gene aynı şekilde bir gölgenin de gerçek dışı olduğunu söyleriz. Ama popüler düşünce tarzına göre gölgesi olan nesne kendi başına varolur da, gölgenin varoluşu gölgeyi yapan nesneye bağımlıdır. Böylece nesnenin gerçek, gölgeninse gerçek dışı olduğunu söyleriz.

Bu popüler ayrımlar belirsizdir. Ama görünüşle gerçeklik arasındaki felsefî ayrımın tohumunu içlerinde barındırırlar. Felsefî düşünce aslında popüler düşüncenin açık ve tutarlı olarak geliştirilmiş şeklidir.* Felsefî anlamda gerçeklik, tamamen

* Burada yazar ilginç bir gerçeği açıklıyor. Bu, kendi kabul ettiği felsefenin *ideolojik* olduğu gerçeğidir. İdealist felsefe, çok zaman, popüler düşünceyi eleştirmekten, ideoloji içinde tutarsızca dile getirilenleri tutarlı bir hale getirmeyi anlar. Böylece bir «iç-tutarlılık» sağlanmış olur, ama bu, nesnel gerçeklikle ilgisi bulunmayan bir tutarlılıktır. Örneğin batıl inançları eleştirmek, onları özünde kendilerinden pek farklı olmayan bir «teoloji sistemi» içine sokarak böylece *açıklanmış* saymak değildir. Ama idealist felsefenin «popüler düşünce» karşısında tavrı işte tam bu örnekte olduğu gibidir. Ya da yazarın verdiği örnekle, nesneyle gölgesi arasında kurulan gündelik ilişkiden genel bir «felsefe doğrusu» çıkarmak gibi. İdealist felsefe asıl dinlerin, çoğu zaman mantığa fazla dikkat etmeden söylediklerini, daha mantıklı kılmak gibi bir işlevi de yerine getirir. Bu bölümlerde de görüleceği gibi, felsefenin «evrensel» kavramı, teolojinin «Tanrı» kavramından çok farklı değildir.

bağımsız bir varlığa, kendi varlığına, kendi başına sahip olmak, varlığını başka hiçbir şeye borçlu olmamak demektir. Görünüşün ise varlığı bağımlıdır. (Bu görüşler çoğu idealist felsefelerde ortaktır. Görünüşün özel Hegelci öğretisi bu görüşleri içerir, ama onların da ötesine geçerek görünüş nosyonunu tam olarak analiz eder). Varlığı ona başka, kendi başına bağımsız bir varlık, bir gerçeklik olan bir şeyden gelir. Dikkat ederseniz burada bağımlı ve bağımsız *varoluştan* söz etmiyoruz. Varoluş kelimesini değil, *varlık* kelimesini kullanıyoruz. Bunun nedeni, «varoluş» kelimesine ayrı bir anlam vermiş olmamızdır. Gerçeğin varolmadığını gördük. Dolayısıyla onu artık bağımsız varoluşa sahip olan diye tanımlayamayız. Bu da yeni bir sorun yaratıyor, yani, «varoluş»la «varlık» arasındaki ayrımın özelliği. Sorun, varolmadıklarına göre, evrensellerin ne çeşitten bir varlığa sahip oldukları. Bu sorunu az sonra çözeceğiz.

13. Şimdi bir başka noktaya geldik. Görünüş, gerçekliğe bağımlı olandır. Varlığı gerçeklikten çıkar, bir şekilde onun tarafından üretilir. Şu halde evrenselin gerçek, duyu dünyasının ise görünüş olduğunu söylüyorsak, o zaman evrenselin duyu dünyasını ürettiğini göstermemiz gerekiyor. Platon bunun için İdeaların dünyayı üreten varlıklar olduklarını, her şeyin zaman öncesi temeli ve nedeni olduklarını göstermeye çalışmıştı. Gerçeklik kavramı bütün bunları zorunlu olarak içerir. Evrende bir şey gerçek, başka her şey görünüşse, şu halde bu görünüşü o gerçeklik üretiyordur. Tek evrensel felsefe için gerçek, evrensel olandır. Demek ki evrensel felsefede yeni bir belirlemeye vardık ki, o da şu: *Her şeyin temeli olan ve dünyayı kendi için-*

den üreten mutlak ve nihaî varlık evrenseldir. Çünkü, hatırlarsanız, bu felsefeye göre gerçeğin varolmamakla kalmayıp varolanın da gerçek olmadığını söylemiştik. Şu halde varolan ne varsa, yani bütün evren, görünüştür ve evrenselden çıkmaktadır.*

14. Şimdi gerçeklik ve görünüş konusunda daha açık seçik kavramlara vardık, bir de «varoluş» kavramını daha anlaşılır hale getirmeye çalışalım. Bu kavram zaten şimdiye kadar söylenenlerde örtük olarak vardı. Sadece tikel bir şey, bir birey olan varolur. «Beyazlık» varolmaz, çünkü bireysel bir nesne değildir. Ama benim beyaz şapkam varolur, çünkü o bireysel bir nesnedir. Bu ayrıca varoluşun zamana ya da mekâna ya da her ikisine birden bağlı olduğunu gösterir. Çünkü bireysel bir şey belirli bir zamanda varolmalıdır; maddî bir şeyse ayrıca belirli bir mekânda varolmalıdır. Aynı düşünceyi dile getirmenin bir başka yolu da, sadece bilinçliliğe *dolaysız* olarak sunulanın varolduğunu ya da varolabileceğini ileri sürmektir. Çünkü özgül bir zaman veya mekânda varolan şey *oradadır,* bulunmaktadır. Tabiî bu sözler maddî varlıklar kadar psişik varlıklar için de geçerli. Bir düş, bir duygu, bir düşünce, oradadırlar. Bilinçlilik hallerinin akışında belirli bir zamanda varolurlar. Ve bireyseldirler. *Bu* belirli duydu, *bu* düşünce, *bu* düş'türler.

15. Evrensel felsefeye göre bütün varoluş görünüştür. Varoluş ve görünüş terimlerinin tanımları, yani belirttikleri şey farklıdır. Görünüş, ba-

* Platon için konulan notta olduğu gibi (sayfa 22'deki not).

ğımlı varlığı olandır. Varoluş ise evrensel olmayıp bireysel olandır, bilinçliliğe dolaysız sunulan ya da sunulabilendir ve zaman ya da mekânda ya da ikisinde birden vardır. Ama iki terimin anlattıkları şey özdeştir. Demek ki dolaysız olarak hazır bulunan her şey sadece bağımlı bir varlıktır. Bu da, tek gerçekliğin (bağımsız varlık) evrensel olmasından ötürü böyledir.

16. Bundan çıkacak bir sonuç da, yalnız maddî varlıkların değil, düşünceler, duygular, istekler gibi psişik varlıkların da görünüş olduklarıdır. Çünkü bütün bunlar bireysel varoluşlardır. Burası belki her zaman iyi anlaşılmıyor, hattâ Platon'un da bunu kabul edip etmeyeceği belli değildir. «Ruh» gibi şeylerin bu belirlemelere göre gerçekliği olup olmayacağı sorulursa, denilebilir ki, çoğu idealiste göre belirli ruhî durumlardan, duygu ve düşüncelerden ayrı olan ruh bireysel bir şey değil bir evrenseldir ve dolayısıyla gerçektir. Ama bu konuyu bu aşamada tartışmak bizi şimdiki bölümün amacından uzaklaştırır.

17. Varolan bütün dünyanın görünüş sayılması ilk bakışta insanlığın sağduyusuna aykırı gibi gelebilir.* Onun için burada felsefenin, insanlığın

* S. 31'deki notta, idelist felsefenin popüler düşünceden yararlandığına değinmiştik. Orada söyleneni burada tamamlamak mümkün olacak. Çünkü şimdi Hegelci yazarımız, az öncekinin tersine, «sağduyuya» karşı bir şeyler söylüyor. Sorun, varolan ideoloji içinde farklı sınıfsal içerikler bulunmasından ileri geliyor. Ezilen sınıfların ideolojilerinde kendiliğinden bir maddecilik vardır. İşte ideolojinin bu yanı, idealist felsefeyi yutmakta güçlük çeker. Ama şüphesiz bu kendiliğinden madde-

→

ortak inançlarından kopuk olmadığını göstermekte yarar var. Çünkü bu öğreti dinî bilinçlilikte popüler düzeyde ortaya çıkar. Hıristiyanlık bize Tanrı'nın dünyayı yarattığını, ama Tanrı'nın Kendisi'nin yaratılmamış ve zaman-öncesi olduğunu söylüyor. Bu demektir ki, Tanrı varlığını Kendi'nden başka kimseye borçlu değil, onun için de gerçek, ama dünya varlığının kaynağı olan Tanrı'ya varoluşunu borçlu, dolayısıyla da sadece bir görünüş. Ama gene popüler düşünce tarzı Tanrı'nın bir kere dünyayı yarattıktan sonra öylece uzaya fırlatıp attığına ve bu nedenle dünyanın bir çeşit bağımsız varoluş kazandığına inanıyor sanki. Yani sanki dünya artık kendi başını beceriyor. Gerçi bu Hıristiyan teolojisine muhtemelen aykırıdır, ama halkın bilincinde böyle yer etmiştir. İşte bunun için sağduyu dünyanın bir görünüşten ibaret olduğu öğretisine karşı çıkabilir. Böyle yarı-bağımlı bir varlığı olduğuna inanıldığı için dünya bir gerçek sayılıyor. Ama Doğu aklı böyle düşünmez. Hindu, Tanrı'nın dünyayı bir kere yaratıp sonra kendi başına bıraktığına inanmaz. Ona göre dünya Tanrı'nın yaratısı değil, Kendi'ni *ortaya koyuşudur.** İşte bu fikre göre dünya varoluşunun her anında Tanrı'ya öylesine kesinlikle bağımlıdır ki, O olmazsa yıkı-

cilik, idealizmin içtutarlılığını eleştirmeye, hele aşmaya, hiç de yeterli değildir. Berkeley felsefesine karşı Doktor Johnson'un tekme atmasını andırır kendiliğinden maddeci ideoloji.

* Bu düşünceye göre, Tanrı dünyayı, herhangi bir zenaatkârın bir ürün üretmesi gibi üretmiyor. Yani, ürün, üreticiden ayrılmıyor. Evren, Tanrı'nın sürekli olarak kendini ortaya koyuşu; dolayısıyla ondan hiçbir zaman ayrılmıyor. Hegel felsefesinin de böyle bir özelliği vardır.

liverir. Bu nedenle dünyayı görünüş, yani Maya olarak düşünmek Hindu zihni için son derece doğaldır. Son olarak da, filozofların bu öğretiyle sanıldığı kadar saçma bir şeyi anlatmak istemedikleri bir kez daha tekrarlanabilir. Onlar böyle bir dünya yoktur, demek istemiyorlar. Varolmadığını da söylemiyorlar. Dünyanın varolduğu, önceden de söylediğimiz gibi, aklı başında kimsenin yadsımayacağı dolaysız tartışılmaz bir olgudur. Dünyanın görünüş olduğu önermesi sadece dünyanın varoluşunun kendi üstünde bir varlığa bağımlı olduğu anlamına gelir.

18. Felsefe evrenselin, gerçek olarak, dünyanın mutlak temeli olduğunu kabul ettiğine göre, dünyanın bu mutlak varlıktan nasıl ve niçin çıktığını gösterme görevini de üstleniyor olmalıdır. Platon bu zorunluğu açıkça görmüş ve gereğini yapmaya koyulmuştu. Ama işte onun felsefesi de burada bulanık ve uyarsız bir hale geldi. Akılcı bir açıklama getiremediği için şiirsel mitler ve mecazlara sığındı. Onun sorunu nasıl çözmeye çalıştığının ayrıntılarıyla uğraşmayalım şimdi, çünkü bunlar Platon'un kendisine özgüdür ve evrensel felsefenin parçası değildir. Ama ana çizgileri şöyle: Dünyadaki şeyler evrensellerin ya da İdeaların «kopya»larıdır. Bireysel atlar, at İdeasının kopyalarıdır. Bu kopyalar, Tanrı'nın maddeye İdeaların imgesini damgalamasından oluşur. Burada madde dediğimiz, bildiğimiz madde değildir. Demir, hidrojen, pirinç filan değildir. Bu gibi şeylerin belirli bir biçimi vardır çünkü.* Artık «şeyler» olmuşlar-

* Althusser, *Lenin ve Felsefe*'de Lenin'in *Materyalizm ve Ampirio-kritisizm*'de söylediği bir söze dayanarak bu konuya ay-

→

dır ve böylece İdeaların tamamlanmış kopyalarıdır. Platon'un maddesi şekilsiz, özelliksiz, belirlenmemiştir. Boşluktur. Şeylerin şekilsiz dayanağıdır. Aslında, kendisi herhangi bir sınıf olmaksızın çeşitli sınıflara girebilen «bir şey», «o»dur — ama bunun kendisiyle çelişen, düşünülemez bir düşünce olduğunu görmüştük (6). Bu kâğıt parçası gibi bir nesnenin bir evrenseller toplamı olduğunu gördük. Kâğıdın ait olduğu sınıflar bu evrensellerdir. Ama «o»nun bu evrensellerden ayrı olarak ne olduğunu sorunca, «o»nun hiçbir şey olduğunu görmüştük. Ama Platon bu «o»yu, evrensellerin bu dayanağını gerçekte varolan bir şey sandı ve ona madde adını verdi. Gene de, bu «o»nun varolmadığını anladığı için, ona «yok-varlık» adını verdi. Bu da onu çelişkilere sürükledi. Madde yok-varlıktır, hiçtir. Ama Platon, İdeaların imgesi üzerine damgalandığına göre ezelden beri orada olduğuna inanır. Demek ki İdealardan çıkmayan, onlarla eşit derecede zamanöncesi, türememiş, bağımsız bir şeydir; şu halde, bu açıdan bakılınca, mutlak bir yok-varlık değil, aslında mutlak bir varlık, bir gerçekliktir. Çünkü bağımsız olan ve bir başka şeyden türemeyen şey gerçekliktir. Platon düşüncesinin bu yanını göre-

dınlık getirir. Burada sorun, felsefenin *madde* «kategorisi» ile bilimin *madde* «kavramı»nın farklılığıdır. Demir, hidrojen, pirinç gibi maddenin çeşitleri, bilimlerin nesnesidir. Felsefenin bu anlamda bir «madde» nesnesi, dolayısıyla bir nesnesi yoktur. İdealist felsefe genel anlamda maddenin olmadığını söyler. Maddeci felsefe ise maddenin varlığını ileri sürer. Ama bu da, demir ya da hidrojen gibi bir madde değil, genel anlamda maddedir. Yani, bilimlerin nesnelerinin gerçek olduğunu söyler maddeci felsefe.

medi. Görseydi, madde kavramının ne kadar imkânsız ve çelişik olduğunu anlardı.

19. Dikkat etmemiz gereken bir başka önemli nokta da Platon'un, İdealar ya da evrensellerin zaman ve mekân ötesi bir başka dünyada kendilerine özgü ayrı bir varoluşları olduğuna inanmasıdır. İyi insanların ruhları ölümden sonra bu diyarı ziyaret edebilir ve orada bu İdeaları *görebilirler*.* Böylece bu kâğıdı meydana getiren evrenseller yalnızca bu kâğıdın *içinde* değiller, kâğıdın dışındaki kendi dünyalarında da ayrıca varoluyorlar. Bunu ne dereceye kadar olduğu gibi, ne dereceye kadar şiir olarak kabul etmemiz gerektiği şüpheli bir konu. Ama en azından Aristoteles Platon'un buna ciddî olarak inandığını düşünüyordu. Olduğu gibi kabul edildiğinde bunun evrensel felsefeden ayrıldığını, hattâ onunla çeliştiğini bizim de görmemiz

* Böylece, teolojide olan birçok şey gibi, tutarlı bir «Cennet» anlayışını da ilkin Platon'da görüyoruz. Tabiî 20. yüzyıldaki bir idealist için, Platon'un bu cennet kavramı biraz can sıkıcı derecede kaba kalıyor, onun için de Platon felsefesinin bu yanını inceltme gereği ortaya çıkıyor. Althusser'in *Lenin ve Felsefe*'de değindiği bir başka noktayı örnekliyor bu durum. Felsefenin gerçek bir tarihi yok, çünkü felsefede gerçek anlamda bir şey olmuyor. İdealist felsefe tarih boyunca hep aynı önermeyi tekrarlıyor: «Madde yoktur». Ama çağdan çağa, idealist felsefenin içinde oluştuğu ideolojik dünya değişiyor, çünkü toplumdan topluma üretimin koşulları değişiyor. Dolayısıyla idealist felsefe değişmeyen önermesini kendi dışında gelişen bu koşullara göre yeniden biçimlendirmek zorunda kalıyor. Dolayısıyla felsefenin tarihi yok, orada yeni bir şey olmuyor, ama felsefe içinde yansıyan bir tarih var, yani tarihin somut mücadeleleri felsefeye de yansımış oluyor. Felsefede olan değişik —olduğu kadar— bundan ileri geliyor.

gerekir. Çünkü bu, İdeaların *varoluşu* var demektir; yani, kendi dünyalarında varoluyorlar. Ama evrensel felsefe için evrensellerin gerçek olmakla birlikte *varolmamaları* önemlidir. Evrensel, *bireysel* olmayandır. Ama Platon felsefesinin bu kısmında İdeaları mekân-dışı bir dünyada bireysel olarak varoluyor gibi düşünüyor. Bu tabiî çelişik. Platon'un gerçeklikle varoluş arasındaki ayrımı iyice düşünmediğini gösteriyor bize. Başka kelimelerle de olsa aslında bu ayrımı koyarak işe başlamıştı. Çünkü duyu-dünyasının, yani varoluşun gerçek olmadığını söylemişti; gerçek olanın da zaman ve mekân dışında olan, yani varolmayan evrenseller olduğunu göstermişti. Ama şu bayağı düşünce alışkanlığından, gerçek olanın her nasılsa varolması gerektiği düşüncesinden vazgeçemedi, onun için de İdealar varolsun diye bu dünya üstü dünyayı icat etti. Bu son fikri belki de sadece şiirseldir. Ama öyle de olsa çok yanıltıcı.*

C. ARİSTOTELES VE HEGEL

20. Aristo'ya göre «şeyler» madde ve biçimden oluşur. Aristo'nun maddesi de Platon'unkinin eşidir, şeylerin belirsiz dayanağı, «o»dur. Biçimi ise Platon'un İdeasına tekabül eder.** Bu, evrenseldir.

* Stace'in «Platon» bölümü böylece kapanıyor. Biz, Platon - Hegel ilişkisi konusunda burada anlatılmayan başka şeylere Ek I'de değineceğiz.

** «Biçim/madde» ayrımını ilk kullanan düşünür, burada görüldüğü gibi, Aristoteles'dir. Bu ayrım günümüzde, hattâ Marksistler arasında, «biçim/içerik» ayrımı olarak hâlâ devam ediyor. Burada bunun eleştirisine girmek, bu kitaba uygun olmayan bir şişkinlik yaratacağı için, «biçim/içerik» di-

→

Ama Aristo formların, İdeaların ya da evrenseller-in ayrı bir dünyada kendilerine özgü özel bir varoluşları olduğu düşüncesini kabul etmedi. Ona göre, varolmak kelimesini ille kullanacaksak, bunlar ancak şeylerin *içinde* varolurlar. Neyin, diye soruyordu Aristoteles, kendi başına ayrı bir varoluşu olabilir? Formların, evrensellerin olmamalı, çünkü bunlar sadece yüklemdirler.* İnsan İdeası «insanlık» yüklemiyle aynı şeydir. Bir evrensel de, bir sınıfın bütün üyelerinde ortak olan bir yüklemdir sadece. «Beyazlık» evrenseli, bütün beyaz nesnelerde ortak olan bir yüklemdir. Ama yüklemlerin, yüklemi oldukları nesneler dışında bir varoluşları yoktur. Altın sarıdır. Ama sarılık altın dışında varolmaz. Bir şeyin parlak olduğunu söyleriz. Parlaklığın kendi başına varolabileceğini düşünmeyiz. Parlak olan bir şey olmalıdır. Dolayısıyla evrenselleri-n, Platon'un sandığı gibi ayrı varoluşları yoktur. Ama madde de ayrı olarak varolamaz. Sarılık, ağırlık, yumuşaklık altından ayrı olarak varolamaz. Ama altın da niteliklerinden ayrı olarak varolamaz. Düşüncenizde altını sarılığından, yumuşaklığından, *bütün* yüklemlerinden soyun, geriye ne kalır? Hiçbir şey. Şu halde altın, yüklemleri-

ye özetlenen klasik ayrımın, temelinde yatan idealist düşünceden ayrı düşünülmesinin güçlüğüne değinmekle yetinelim.

* İdealist Yunan felsefesi, o çağın dinî inançlarından doğmuştu. Zaman içinde daha önce gelen Platon, felsefesini bu dinî inançlardan kesinlikle ayırma fırsatını bulamadı. Aristoteles'de felsefe biraz daha «laik»leşir. İngiliz maddeci antropologlarından F.M. Cornford, *From Religion to Philosophy* (Dinden Felsefeye) adlı kitabında Platon felsefesinin nasıl daha önceki dinin kategorilerinden türediğini açıkça gösterir. Hegel felsefesi de Hıristiyanlıkla aynı ilişki içinde oluşturuldu.

den ayrı olarak hiçbir şeydir, varolmaz. Dayanak, «o», kendisine uygulanan evrensellerden ya da yüklemlerden ayrı bir varlığa sahip değildir. Böylece ne madde, ne de biçimin ayrı bir varoluşu vardır. Varolan, bütün yüklemleriyle altındır, yani, madde ile biçimin bileşimi, biçimlenmiş «şey» — bu altın parçası, bu yatak, bu ağaç, bu adam. Böylece Aristoteles evrensel felsefenin, varoluşun ancak *bireysel* varoluş olacağı öğretisine geri döner. Platon için olduğu kadar Aristoteles için de evrenrensel, gerçektir. Ama evrensel, gerçek, *varolmaz*. Yalnız bireysel şeyler varolur ki bunlar da evrensel değildir.

21. Aristo'nun bu öğretisi, madde ile biçimin ayrılmazlığı, birinin öbürü dışında varolamayacağı, Platon'la ilgili bölümde değinip de çözmeden bırakmak zorunda kaldığımız bir sorunu aydınlatıyor. Gerçeklik, bağımsız «varlığı» olan, ama varolmayan demekse, böyle bir «varlık»la biz neyi anlatmak istiyoruz? Evrenseller varolmuyorsa, bunlara ne çeşitten bir varlık tanınabilir? Bu sorunu şimdi de tam olarak çözemeyeceğiz. Ama kısmen çözebiliriz. Şimdi görüyoruz ki evrenseller varolmuyor, ama bütün varoluş onlara bağımlı. Bir «şey», biçimle maddenin bileşimi. Evrensel olan biçim olmayınca, kendi başına maddeden ibaret kalacak. Ama kendi başına madde bir hiçtir, varolmaz. Demek ki biçim ya da evrensel olmazsa o şey de varolmaz. Demek ki o şeyin varoluşu evrensele bağımlıdır. Aslında Aristoteles'e göre aynı zamanda maddeye de bağımlı, ama bu olgu şimdiki muhakememizi değiştirmiyor. Şu anda önemli nokta, şeylerin varoluşunun evrensellere bağımlı olması. Onlar olmadan şeyler varolamayacak. Öyleyse, şey-

lerin varoluşunun bağımlı olduğu evrensellerin hiç olduğunu, herhangi bir varlığı olmadığını iddia edemeyiz. Evrensellerin varlığı olduğunu kabul etmemiz gerekiyor. Onların varoluşunu inkâr ederken, kendi başlarına olamayacaklarını, *ayrı* varoluşları olmadığını söylüyoruz. Bunlar için varoluş kelimesini kullanmak istiyorsak, *şeylerde* varolduklarını söyleyebiliriz. Ama yalnız olamazlar. Bu şapka varoluyor. Bütün bir şey. Kendi bağımsız varoluşu var. Ama bir evrensel, örneğin şapkanın beyazlığı, şapkadan bağımsız bir varoluşa sahip değil. Şapkanın varoluşunun sadece bir etkeni (faktör), bir ögesi o. Kendi başına ele alındığında, bir soyutlama. Evrensel için *vardır* demekte haklıyız, çünkü onsuz hiçbir şey olamaz. Varlığı var. Ama varoluşu yok, çünkü bir taş ya da varolan herhangi bir şey gibi kendi başına olamıyor.

22. Ama şimdi bu da yeni bir çelişkiye düşürüyor bizi. Evrensel var, ama kendi adına bağımsız bir varlığı yok. Oysa bireysel «şey» varoluyor, varolduğu için de, görünüşe bakılırsa, evrenselde olmayan şeye sahip. Ama daha önce, evrensel gerçek olduğu için, bağımsız varlığa sahip olandır demiştik; her varoluşun da, sadece görünüş olduğu için, sadece bağımlı bir varlığı olduğunu söylemiştik. Bu bir çelişki, ama şimdi bunun yalnızca görünüşte bir çelişki olduğunu anlayacağız. Yalnız, bunu açıklamak için gene Aristo'nun yardımına başvuralım.

Aristoteles'e göre bir şeyin biçimi, evrenseli, aynı zamanda onun ereği ya da amacıdır. Ereksel neden (erek), biçimsel nedenle (biçim) özdeştir. Bir şeyin amacı, o şeyin varoluşunun sebebi olarak

tanımlanabilir.* Böylece Aristo biçimin erekle aynı şey olduğunu söylerken evrenselin bir şeyin sebebi, varoluşunun sebebi olduğunu anlatmak istiyor. Açıktır ki bir şeyin sebebi, o şeye önceldir. Şey, se-

* Burada, Türkçe'de felsefe dilinin yetersizliğinden biraz yakınalım. Başka dillerde iki ayrı kavramla anlatılan iki şeyi biz Türkçe'de yalnız «neden» kelimesiyle karşılamak zorunda kalıyoruz. Bu yüzden, bu kavramlardan birini «neden», öbürünü de «sebep» kelimeleriyle karşılayacağız. Almanca'da «ursache» ve «grund», Fransızca'da «cause» ve «raison», İngilizce'de «cause» ve «reason», Latince'de «cause» ve «ratio» kelimeleriyle açıklanıyor bu ayrım. Biz, «cause» karşılığı «neden», «reason» karşılığında da «sebep» diyeceğiz. Ancak, bu kelimeler tek başlarına değil, takım halinde kullanılıyor. Bir «neden»in, bir de sonucu olur. Şimdi biz, Türkçe'de, bu «sonuç» kelimesini de, başka dillerde birkaç kelimeyle anlatılan değişik kavramların hepsini birden karşılayacak şekilde kullanıyoruz. Ama bu nüansların gerçekten önemli olduğu felsefî bir metinde bu gevşek kullanım, içinden çıkılmaz sorunlar yaratacaktır. Onun için Türk Dil Kurumu'nun yayımladığı ve Profesör Bedia Akarsu'nun hazırladığı *Felsefe Terimleri Sözlüğü*'nden yararlanarak şu kavramları kullandık: «Clause and effect» için «neden ve etki» diyoruz. «Reasen and end» için ise «sebep ve erek». Bu durumda «sonuç» kelimesini «conclusion» ve «vargı» kelimesini de «consequence» için kullanıyoruz.

«Neden-etki» ve «sebep-erek» takımlarının ayrımını da kısaca belirtelim. «Neden-etki» özellikle ampirik felsefede tam anlamını bulmuştur. Daha çok mekanik bir «nedensellik» ilkesine dayanır. Yani, A olduğu için, B etkisi doğmuştur. «Sebep-erek» ilişkisinde ise *amaca* bağlı bir nedensellik ilkesi vardır. Burada, sebep, yani A, erek, yani B'nin olması için olmuştur. Dolayısıyla bir şeyin «ne»den ötürü olduğunu anlatan «neden»e karşılık, «sebep»de bir şeyin *niçin*, yani «ne»

→

bebi için varoluş kazanır, dolayısıyla sebepten *sonra* gelir. Demek ki bir şeyin ereği başlangıcına önceldir.

23. Evrensel felsefe bütün bireysel varoluşların bağımlı varlıklar olduğunu söylüyor; yalnız evrensel, bağımsız varlığa sahiptir; bireysel şeyler de varoluşlarını evrensele borçludurlar, yani varlıkları evrensele bağımlıdır. Ama burada ne *çeşit* bir bağımlılık ya da bağımsızlığın sözkonusu olduğunu henüz sormadık. Az önce değindiğimiz Aristo öğretisi bu sorunun çözümü için bize ipucu verir. Bir şeyin ereği, başlangıcına önceldir. Görünüşteki bu paradoksu anlaşılır kılmanın tek bir yolu var. Sözü edilen öncellik zamanda öncellik değil, mantıkta öncellik. Zaman içinde bir olay ötekini izler. Birinci olay, ikinci olaya göre zamansal önceliğe sahiptir. Mantıkta ilkin öncüller, sonra sonuçlar gelir. Öncüllerin, sonuç karşısında mantıkî önceliği vardır. Ama zamansal öncellikleri yoktur. Sebep ve vargı ilişkisinde, birincisi mantıken önce gelir, ama oluş sıralarına bakarak hiç kimse sebebin zaman içinde vargıdan önce olan bir olay olduğunu iddia etmez. Aynı şekilde Aristoteles'e göre de bir şeyin ereği o şeye önceldir. Ya da genel olarak dünya-sürecinin ereği dünyaya önceldir. Erek, amaçtır. Bir amaç da mantıken yürürlüğe konmasına önceldir. İnsanî amaçlar sözkonusu olduğundan tabiî amaç zaman içinde de uygulamadan önce gelir, çünkü işi yürürlüğe koymadan ön-

için olduğunu anlatır. Bu ikinci ilişki Hegel felsefesi için (ve genellikle idealist felsefe için) son derece önemlidir. Hegel'in kendi felsefesiyle ilgili bölüme geldiğimiz zaman bu «sebep - erek» konusunu daha ayrıntılı olarak göreceğiz.

ce amacımızı oluşturmalıyız. Ama dünyanın amacını böyle antropomorfik* bir biçimde düşünemeyiz. Aristo'ya göre bilinçli olarak tasarlayan ve yürürlüğe koyan bir zihin yoktur. Dünya-amacı dünyanın kendisinde içkindir. Bir zihinde olan psişik bir olay değildir bu. Mantıkı bir sebeptir. Olan, bir sebepten ötürü olur. Bu sebep, olanın amacıdır. Olaylar sebebin, amacın vargılarıdır. Öyleyse amaç ya da erek, zaman içindeki nedeni değil, sebebi olarak, dünyaya önceldir. Biçim ilkesi, evrensel, sebeptir, dünya da vargısı. Dolayısıyla evrensel, şeylere zaman içinde öncel değil, mantıken önceldir.

24. Evrensel her şeyin kaynağı, dünyanın çıktığı ilk ilkedir. «Bütün dünyalardan önce»dir. Ama şimdi anlıyoruz ki bu evrenselin dünya başlamadan önce geçmişte bir zaman varolduğu anlamına gelmiyor. Böylesi her bakımdan imkânsızdır. Çünkü bir kere zaten evrensel varolmaz. İkincisi, zaman dışı olduğu için, ne şimdi ne de geçmişte, zaman içinde de varolmaz. İşte tek evrensel felsefenin yeni bir belirlemesine, ölçülmeyecek önemde bir belirlemesine daha geldik. Bunun tohumunu da Aristoteles'in, evrenselin mantıkî öncelliği kavramında bulduk. Ama bu, şimdi koyacağımız belirtik biçimi ancak Hegel'de almıştır. Bu biçim Aristo'nun çok ötesine gider. Evrensel bütün varoluşun kaynağıdır. Ama dünyanın evrensele bağımlılığı nedensel değil, mantıkî bir bağımlılıktır. Bir başka söyleyişle, *dünyanın evrenselden çıkışı, bir nedenden zaman içinde bir etkinin çıkışı-*

* Antropomorfik: insanbiçimli. İnsan dışında herhangi bir nesneyi veya yapıyı insanî niteliklerle düşünme. İdeolojik düşüncenin temel özelliklerinden biridir.

na değil, bir sonucun öncüllerinden çıkışına benzer.

25. Yukarıda karşılaştığımız görünüşteki çelişkiyi böylece çözdük ve evrensellerin ne çeşit bir «varlığa» sahip olduklarını gördük. Evrensel, dedik, gerçek olduğuna göre, kendi adına bağımsız bir varlığa sahip olmalıdır. Bir yandan, sadece bir soyutlamadır. İçinde gerçekleştiği bireysel şeyin dışında bir varoluşu yoktur ve bu açıdan bakıldığında onun varlığı da şeylere bağımlı gibi görünür. Ama şimdi görüyoruz ki evrensel bütün şeylerin mutlak ilkidir — onlardan önce varolduğu anlamında değil, mantıken ilk olmak anlamında.* Demek ki mantıken kendinden önce olan hiçbir şeye bağımlı değildir. Bağımsızlığı mantıkî bir bağımsızlıktır. Herhangi bir öncel sebebin vargısı değildir. Kendisi ilk sebeptir. «Şeyler» onun mantıkî vargılarıdır. Evrensel, *olguda,* ayrılmaz şeylerden. *Düşüncede* ayrılabilir. Mantıken ayrı, mantıken bağımsızdır. Evrensellerin, şeylerden ayrı olarak, ne çeşitten bir varlığı olduğu sorusunun cevabı, *mantıkî varlıkları* olduğudur. Ama şeylerin varlığı *olgusal,* varoluşsaldır. İşte varsayılan çelişki böyle çözülüyor.** Çünkü evrensel, varlığının şeylerden

* Evrenselin «zaman dışı» öncelliği üstüne söylenen (ve sık sık tekrarlanacak olan) bu sözler, Hegel felsefesinin tamamen zaman dışı, tamamen «mantıkî» bir varlık anlayışı üstüne kurulu bir felsefe olduğunu gösterir. Dolayısıyla Hegel'in «*tarih*» felsefesi dahi, zamanın dışında oluşan bir tarihi anlatır.

** İdealist felsefe, gerçekliğin çelişkilerini kelime ve kavramlarla çözer. Tamamen soyut olan evrensel bir sebep vardır, tamamen maddî ve olgusal olan «şeyler» de bu sebebin vargılarıdır. Bu, şu anda bir çözüm gibi görünüyor. Ama Hegel sis-

→

mantıken bağımsız olması bakımından, bağımsız varlığa sahip, yani düşüncede şeylerden ayrılabiliyor ve mantıken onlara öncel. Varlığı o anlamda bağımsız ki, bir soyutlama olmaktan çıksa, yapıcı bir parça olarak edimli (aktüel) varoluşa girecek olsa, bunu ancak tikelle bileşimi içinde yapabilir, ancak bu şekilde bir *olgu* haline gelebilir. Mantıkî varlığı bağımsızdır. Olgusal varlığı bağımlıdır.

26. Hâlâ garip görünüyorsa anlattıklarımız, şu şimdi söyleyeceğimiz okura yardımcı olabilir. Evrensel dünyanın kaynağıdır, ama dünyadan önce varolan bir şey anlamında değil, dünyanın *sebebi* olmak anlamında. Şimdi gündelik işlerde bile insan bir şeyin sebebinin bir gerçeklik olduğunu bilir, ama kimse sebebin varoluşu olduğunu düşünmez. Bir ressam bir resmi güzelliği için yapar. Güzellik, resmin ortaya çıkışının sebebidir. Güzellik elbette ki çok gerçek bir şeydir. Ama kimse güzelliğin resim dışında varolacağını, ya da güzelliğin resimden önce varolduğunu söyleyemez. Varolan bir «şey» değildir bu.

27. Aristo'nun felsefesinde Hegel'i derinden etkileyen başka birçok öğreti daha vardır. Bunlardan biri de potansiyelle edimlilik arasındaki ayrımdır. Bu terimler Hegel'de «örtük» ve «belirtik» ya da «kendinde» olanla «kendinde ve kendi için» olan şeklinde yeniden ortaya çıkarlar. Aristoteles'e göre

teminin zorunlu bir aşaması olarak, maddî doğanın İdea'nın bir parçası olması noktasına gelince, Stace kendisi de sebeple vargısı arasındaki bu «mantıkî» ilişkiyi açıklamakta güçlük çekecek.

madde potansiyel, biçimse edimliliktir.* Kendi başına madde tamamen şekilsizdir. Şeylerin tamamen belirlenmemiş dayanağıdır. Bütün belirlemeleri ortadan kaldırırsak geriye kalan şeydir. Altın sarı, yumuşak, ağır, mattır diyoruz. Bu belirlemelerin içinde yattığı töze varmak için bütün bu belirlemeleri kaldırırsak, mutlak bir hiçliğe ve boşluğa gelip dayandığımızı görürüz. Çünkü bütün evrenselleri ortadan kaldırmışızdır. Bir şey hakkında düşünebileceğimiz ya da söyleyebileceğimiz her şey zorunlu olarak bir evrensel olduğuna göre (6), şu halde geri kalan hakkında hiçbir şey söyleyemez ve düşünemeyiz. Aslında geri kalan bir şey yoktur. Doğal sonuç, varsayılan bu dayanağın varolmadığıdır. Ama ne Platon ne de Aristoteles kendilerini bu düşünceden kurtaramadılar. Ama bu nesnenin tam bir boşluk, bir yok-varlık olduğunu ikisi de açıkça görebildiler. Onun için «madde» adını verdikleri bu nesnenin var olduğu halde bir yok-varlık olduğunu söylediler.

Aristo'nun «madde»si kendi başına hiçbir şey olmadığı için her şey olabilir. Ne olacağı, kendisine eklenen evrensele, biçime bağlıdır. Bu maddeye beyazlık, yuvarlaklık, katılık, yenebilirlik, v.b. ev-

* Bu değişik terimlerle anlatılan ayrım da birçok Marksist metinde yer alır (yalnız Marksizm'in Hegelci mirasından ötürü değil, bütün düşünce tarihinde bunlar çok «kullanışlı» kavramlar oldukları için). Az sonra görüleceği gibi bunlar, devrimci bir teoriden çok, «evrimci» bir teori için gerekli olan kavramlardır. Genel Marksist terminolojide işçi sınıfının «kendinde» durumundan ve «kendi için» oluşu durumundan söz edilir. Marksist bir düşünür olan Lucien Goldmann bir sınıfın «potansiyel bilinci»nden söz ederken gene aynı kategoriden yararlanır.

rensellerini verin, oldu size bir yumurta. Sarılık, işlenebilirlik, ağırlık, madenîlik filan evrensellerini verin, alın bir külçe altın. Onun için madde aslında hiçtir, ama potansiyel olarak her şeydir. Her şey olmanın potansiyelidir. Ama yalnız biçim edindiği zaman edimlilik kazanır, bir «şey» olur. Demek ki edimlilik de biçimdir.

28. Ama Aristoteles bir şeyi meydana getiren madde ve biçim bileşiminde madde ya da biçimden birinin egemen olacağına inanıyordu. Bazı şeylerde madde biçime egemendi; bazı şeylerde de tersine. Onun için, dipte şekilsiz maddeden tepede maddesiz biçime uzanan ve sürekli evrelerle birbirine geçen bir varlık zinciri düşünüyordu. İki aşırı uç da aslında varolmuyordu, çünkü biçim ve madde birbirleri olmadan varolamazdı. Ama aradakiler varoluyor ve evreni meydana getiriyorlardı. Organik olmayan madde gibi aşağı şeyler varoluş merdiveninin dibindeydi. Bunlarda madde egemendi. Sonra bitkiler geliyordu. Bitkilerin üstünde hayvanlar. Ay-altı kürede en yüksek varoluş ise insanınkiydi, çünkü onda biçim tamamen maddeye egemendi. Buna göre her şey sürekli olarak daha yüksek biçimler almaya çalışır.* Onların bu ça-

* Aristoteles'in bu varlık zinciri anlayışı, yani madde ve biçim karışımlarına göre kademelenen varlıkların hiyerarşisi, daha sonra ufak tefek değişikliklerle Hıristiyan teolojisi tarafından benimsendi ve yüzyıllar boyunca insanların dünya görüşüne egemen oldu. Ancak, skolastik Hıristiyan felsefesi Aristoteles'in «evrim» anlayışını dondurdu. Böylece bütün varlıklar, bulundukları kademede çakılıp kaldılar, «ilerleme» veya «yükselme» kavramı silindi. Bu, şüphesiz, feodalizmin hiyerarşik dünya görüşünden ötürü böyle olmuştu. 19. yüzyılda →

baları dünyadaki oluş'un nedeni, genel olarak dünya *sürecidir*. Dünya sürecini hareket ettiren güç erek, biçim, evrenseldir. Şeyler ereklerine varmaya çalışır. Onun için biçim zorlayıcı güçtür, şeyleri hareket ettiren enerjidir. Biçim maddeyi gittikçe daha yüksek varoluş aşamalarına ulaşmaya zorlar ve yoğurur. Böylece erek, başlangıçtan beri bütün süreç içinde etkindir. Şu halde erek başlangıçtan beri vardı, çünkü olmasa zorlayamazdı. Ancak ereğe varılınca edimli olur. Böylece palamut başlangıç, meşe de erekse, meşe zaten potansiyel olarak palamutta olmalıdır. İnsan zaten potansiyel olarak maymunda vardır, ama ancak insanın kendisine gelince edimli olur. Bu böyle olmasa büyüme olayı açıklanamaz. Meşe palamudun içinde değilse, nasıl olur da palamuttan çıkar?* Böylece olması için hiç-

ise, Darwin gibi bilim adamları, bu zincir içinde türlerin daha üst aşamalara yükselmesi anlayışını diriltiler, böylece bu çağın bilimsel «evrimciliği» ortaya çıktı.

* Buradaki bu muhakemenin, az önce gördüğümüz, sebep vargıya önceldir muhakemesinden bir farkı olmadığı herhalde dikkati çekecektir. İnsan maymunda «potansiyel» olarak varsa, demek ki insan bir bakıma maymunun amacıdır. Erek ya da son, başlangıca mantıken önceldir, gibi bir önerme, kolaylıkla, tepe üstü duran idealist bir önerme olarak tesbit edilebiliyor. Ama insanın maymunda potansiyel olarak varolduğu çeşidinden bir önermeyi, çok zaman, «Marksist» bir önerme olarak kabule hazırızdır. Burada sorun, Hegelci diyalektik alışkanlıklarımızdan ötürü, devrimci bir teori olan Marksizm'i zaman zaman «evrimci» terimlerle düşünmemiz. Ya da, ideolojik bir kalıp olarak hazır bulduğumuz «evrimci» anlayışı, Hegelci diyalektik yardımıyla, «devrimci» Marksist anlayışla karıştırabiliyoruz.

bir şeyden bir şey çıkabilmesi gerekir; bu böyleyse, bütün oluş ve değişim, Parmenides'in gördüğü gibi, düşünülmez ve imkânsız olur. Değişim, yeni bir şeyin çıkması demektir. Ama bu yeni öge bütünüyle yeniyse, şu halde hiçbir şeyden bir şey yaratıldığı gibi bir imkânsızlıkla karşı karşıyayız. Onun için yeni öge bütünüyle yeni olamaz. Eskinin içinde bir potansiyel olarak zaten vardı.

Böylece gelişme, gizil ve saklı olanın aydınlığa çıkışı olarak anlaşılıyor. Bir şey içsel olarak neyse, dışsal olarak da o olur. Palamut, meşedir; ama bir *içsellik* durumunda. «Kendi içinde», meşedir. Ama ancak felsefenin araştıran gözü onu meşe olarak görür. Düşünce, «onun içindeki» meşeyi görür. Yalnızca içinde gizil olanı görebilen *bizler için* meşedir. Böylece *bizim için* meşedir, ama henüz *kendi için* meşe değildir. Ancak edimli şekilde büyüyüp meşe olunca kendi için meşe olur. Dolayısıyla gizil ya da potansiyel olana Hegel «kendinde» der. Edimli olanı «kendi için» diye adlandırır. Çevirmenler de bu terimleri genellikle «örtük» ve «belirtik» diye çeviriyorlar. Palamut örtük olarak meşedir, ama daha belirtik olarak meşe değildir. Hegel'in hemen hemen her sayfasında karşılaştığımız bu «kendinde» terimi onu okumaya yeni başlayanları şaşırtabilir. Onun için de bunun kavramını kavramak önemlidir. Aristoteles'in ve Hegel'in sistemleri, her ikisi de evrim sistemleridir, gene ikisi de gelişmenin özelliği konusunda aynı kavrama dayanırlar. Gelişme yepyeni bir şeyin ortaya çıkması demek değildir. Aristoteles için gelişme potansiyel varlık-

tan edimli varlığa geçiştir. Hegel için gelişme örtükten belirtiğe geçiştir.*

29. Bu sözlere bakarak Aristoteles'in madde ve biçim üstüne söylediği her şeyi Hegel'in alıp kullandığı akla gelmesin. Platon da, Aristo da, yokvarlık deseler bile maddeyi gerçek bir şey olarak ele alıyorlardı. Felsefelerinin temeldeki ikiciliği de bundan ileri geliyordu. Çünkü madde onlara göre evrenselin yarattığı bir şey değildi. Başlangıçtan beri vardı; evrensel ona biçim veriyor ve ondan «şeyler» yapıyordu. Dolayısıyla madde ve evrensel birbirlerine indirgenemeyen zaman-öncesi varlıklardı. Bu, ikiciliktir.** Hegel şeylerin dayanağının

* Gerçekten de, evrimci bir düşünceye göre, gelişme *yeni* bir şeyin ortaya çıkması değildir. Bütün Hegel sistemi, aslında hiçbir şeyin yeni olmadığını anlatır. Oysa devrimci düşünceye göre, her devrimden sonra ortaya yeni bir şey çıkar. Evrimci bir açıdan bakıldığında, manifaktür, feodal dönemin el sanatlarının devamından ibarettir. Marx kendisi de, «Gerçek anlamıyla manifaktür, ilk evrelerinde, loncaların el sanatlarından pek ayrılmıyordu. Ortaçağın lonca ustasının atelyesi genişlemişti sadece» demiyor mu? Şu halde, manifaktür, «potansiyel» olarak feodalizmin içinde var mıydı? Ya da, bugünkü kapitalizm de manifaktürden *geliştiğine* göre, kapitalizm de loncada gizli olarak var mıydı? Bu soru'nun daha da absürdleşecek şekilde genişletilebileceği açıktır. Burada sorduğumuz sorulara daha ileride, kitabın sonunda bazı cevaplar getirmeye çalışacağız.

** İkicilik (dualizm): Felsefede, birbirinden bağımsız, birbiriyle yan yana veya karşı karşıya varolan, biri öbürüne indirgenemeyen iki nesne ya da ilke ya da varlığın olduğunu kabul eden anlayışlar. Daha önce de değindiğimiz gibi, idealist felsefeler bir türlü kendilerini maddenin sızmasından kurtara-

→

bir soyutlama, boş bir hiçlik olduğunu anladı. Onun için de bunu sisteminden attı. (Ama Hegel, bir şeyden çıkarsanamayan «raslansal» kavramıyla bu kavramı yeniden ortaya sürmüş olur.)* Hegel'in «örtük» dediği Aristo'nun «madde»si değildir. Onun «belirtik» dediği de Aristo'nun «biçim»ine benzemez. Aristo'nun bu terimleri uygulayışına göre, katıksız madde bir potansiyeldir, katıksız biçim ise bir edimlilik. Hegel'in örtük ve belirtik kelimeleri Aristoteles'in potansiyel ve edimli kelimeleriyle anlamdaştır. Ama bunları aynı şeylere ya da aynı şekilde uygulamadı. Biz şimdilik kelimelerin uygulanışıyla değil, anlamıyla ilgileniyoruz.

30. Hegel'i doğrudan doğruya etkilemiş olması bakımından sözünü etmemiz gereken son Aristo öğretisi Mutlak öğretisidir. Gördüğümüz gibi herhangi bir şeyin, felsefî anlamda gerçeklik olduğu-

madıkları için her zaman belli dozda bir ikiciliği barındırırlar. Hegel bile kendini bundan kurtaramamıştır. Maddeciliğin, «diyalektik maddecilik» dışında kalan kolları da idealist sızmalara karşı aynı şekilde savunmasız oldukları için sonunda bunlar da ikiciliğe düşer.

* Hegel'in bu «raslantı» kavramını da zaman zaman Marksistler tarafından kullanılır. Örneğin Lukacs'ın tarih anlayışının bir parçasıdır «raslantı». Yalnız, burada ilginç bir nokta var. Stace, Hegel'in raslantı kavramının, gene «madde»yi arka kapıdan içeri sokma anlamını taşımasından ötürü yakınıyor. Yani Hegel, salt idealist bir açıklamayla anlaşılır kılamadığı bir şey için raslansallığa izin veriyor, böylece Platon'da eleştirilen «o», gene sisteme sızmış oluyor. Oysa Lukacs maddeci bir felsefe adına konuştuğu için, orada aynı kavram, gene aynı işlevden, yani açıklanamayanı anlaşılır kılmaya yaramasından ötürü, «idealist» bir öge olarak vardır.

nu söylemek, bunun dünyadaki her şeyin kaynağı olan zaman-öncesi varlık olduğunu söylemek demektir. Bir başka söyleyişle bu, Mutlak'dır. Filozoflar Mutlak için sık sık Tanrı kelimesini de kullanırlar, çünkü dinde her şeyin çıktığı zaman-öncesi varlık Tanrı'dır.

31. Şimdi, Aristo'nun felsefesindeki varlık zincirinin tepesinde maddesiz biçim vardı. Aristo bu mutlak biçime Tanrı der. Çünkü bütün varoluşun kaynağı biçimdir. Katıksız biçimin maddesi yoktur. Tek içeriği kendisidir. Dolayısıyla maddenin biçimi değil, biçimin biçimidir. Bu da Aristoteles'in ünlü Tanrı tanımı olan «düşüncenin düşüncesi»ne dönüşür. Tanrı madde düşünmez. Yalnız düşünce düşünür. Kendisi düşüncedir ve bu düşüncenin nesnesi düşünce kendisidir. Dolayısıyla, yalnız Kendini düşünür. Tanrı, kendi bilincinde olmaktır. Hegel'in Mutlakı aynı zamanda kendi bilincinde olmak, düşüncenin düşüncesidir.

32. Şimdi belli ki bu dönüşümde «düşüncenin düşüncesi» sözü «biçimin biçimi» sözünün eşdeğeri oluyor. Bu, ancak biçim düşünceyse haklı gösterilebilir. Böylece evrensel felsefenin yeni bir belirlemesine geliyoruz. Biçim evrenseldir. Evrensel gerçek, Mutlaktır. Demek ki *gerçek, Mutlak, düşüncedir.* Düşünce de zihnin özü olduğuna göre, *Mutlak zihindir* de diyebiliriz. Şimdi bu belirlemelerin haklı gösterilmesine geçelim.

33. Soru son olarak şöyle konuyor: bir biçim ya da bir evrensel, bir düşünce midir? Gerek Aristoteles, gerekse Hegel, açıkça, evrenselin bir düşünce olduğu kanısındaydılar. Ayrıca, evrenseller teorisinin tarihî kökenlerine göre de bunun böyle

olması gerekir. Platon, bilginin bütünüyle kavramlardan meydana geldiğini keşfettikten sonra felsefesinin temel ilkelerini oluşturdu. İlk ele aldığı şekliyle evrensel, özel kavramdı, yani, bir sınıf adını kullandığımızda aklımızda olan düşünce. Evrenselin yalnızca öznel bir şey olmadığını, zihinlerden bağımsız, zihinlerin dışında nesnel evrenslerin bulunduğunu gördüğü anda felsefesinin özünü yakalamıştı. Bu nesnel evrenseller nesnel düşünceler olarak ele alınmalıydı, çünkü evrensellik şeylerin değil, düşüncelerin bir niteliğiydi. Şeyler bireyseldi.

Ancak, görüldüğü gibi (7), şimdilerde, evrensellerin «varlık» sahibi olmakla birlikte düşünce olmadıklarını iddia eden bir görüş bir hayli yaygınlaştı. Buna göre evrenseller zihnî değildir. (Örneğin, Mr. Bertrand Russell'ın *The Problems of Philosophy* adlı kitabı, s. 152 - 5.) Bu, yukarıda da söylendiği gibi sırf seçilen kelimelerle ilgili bir sorun olabilir. Yalnız evrensellerin *öznel* düşünceler olmadığı, yani senin, benim ya da Tanrı'nın, herhangi bir tikel zihinde varolmadığı anlatılmak isteniyorsa, idealizm bunu kabul etmekle kalmaz, özellikle vurgular da bunu. Ama evrensellerin, zihindeki varoluşları sorusu dışında, düşünce özelliğinde olmadıkları anlamına geliyorsa, o zaman tartışılması gerekir.

34. İdealizmin iddiasının temeli, evrenslerin soyutlama olduklarıdır.* Farklılıklardan soyutlayarak ve ortak noktalar üzerinde yoğunlaşarak evrenseli elde ederiz. Ama soyutlama açıkça bir

* Evrensellik, Hegel felsefesinin önemli, öte yandan Marksist düşünce için de en çok yararlanılabilir bir yanıdır.

düşünce-sürecidir. Bir evrensel de bir düşüncedir, çünkü bir soyutlamadır. Şüphesiz buna itiraz edilebilir. Sadece *bizim* soyutlama ile bir evrenseli elde ettiğimiz söylenebilir. Ama *bizim* elde ettiğimiz bu evrensel sadece öznel bir kavram olmalıdır. Dolayısıyla bu kanıtlama, bildiğimiz bir şeyi, yani öznel kavramların düşünce olduğunu ispatlar. Nesnel evrensellerin özelliği ile ilgili hiçbir şey ispatlamaz. Ama bunu söylemek, kanıtlamayı yanlış anlamaktır. Sorun, kavramların soyutlama olması değil, nesnel evrensellerin soyutlama olmasıdır. Çünkü böyle olmazsa bunların varlığı, nesnelliği de olamaz. Varolmadıklarını görmüştük. Bireysel şeylerden ayrı varoluşları yoktu bunların. Yalnız *düşüncede* ve düşünce *olarak,* ayrı ve bağımsız varlıkları vardır. Şu halde, varlıkları olduğu oranda soyutlama, yani düşüncedirler. Sonra, evrensellerde olabilecek tek varlığın *mantıkî* varlık olduğunu da gene görmüştük. Sadece mantıkî varlığı olan bir şey, ancak bir düşünce olabilir. Ayrıca gene, bunların «sebep» olduğunu da görmüştük. Hiç şüphe yok ki bir sebep, bir düşünceden başka bir şey olamaz.

35. Gelgelelim, idealizm, nihaî gerçekliğin bir düşünce olduğunu söylerken, düşünceyi sıradan öznel düşünce, bireysel bir zihinde geçen psişik süreçler olarak düşünce şeklinde anlatmaz. Bunu hiçbir zaman unutmamalıyız. Anlatmak istediği, evrenin insan zihninin çalışmasına bağımlı olduğu, hattâ popüler teistik anlamda tanrısal bir zihnin çalışmasına bağımlı olduğu değildir. İdealizm, ne insanî ne de tanrısal, hiçbir zihnin henüz varolmadığı, hiçbir hayat izi taşımayan birtakım buhar yığınlarından başka bir şeyin bulunmadığı bir za-

man olduğu görüşüyle tam bir uyum içindedir.* Çünkü böyle bir dünya da düşünceye bağımlıdır, dilşünce ürünüdür ve düşünce *idi* — öznel değil, nesnel düşünce.

36. Ama buna karşı, «düşünce, bir düşünen gerektirir» iddiası ileri sürülüyor, bir düşünen olmadan düşünce olamayacağı söyleniyor. Bu güçlük de, iyi eğitilmemiş zihnin, bir şeyin varolmadan gerçek oluşunu anlamakta çektiği güçlüğün bir yeni örneğidir. Böyle bir iddianın da anlamı, bir düşüncenin ancak düşünen bir zihinde *varolabileceğidir*. Gerçekten de doğrudur böylesi. Her varoluş bireysel bir varlıktır ve ya zamanın ya da mekânın içindedir. Varolan bir düşünce böyle bireysel bir varlık olmalıdır, belirli bir bilinçliliğin akışında belirli bir düşünce olarak bulunmalıdır. Düşünceler, düşünen biri olmadan *varolamaz*. Ama evrenseller zaten varolmaz. *Gerçek*'tir onlar. Bütün varoluş bir görünüş olduğuna göre, düşünenin zihnindeki her düşünce de varolarak bir varlık olduğuna göre, evrensellerin düşünen birinin zihninde bulunamayacağı anlaşılır. Bulunsalar, gerçek olamazlardı. Çünkü o zaman varolurlardı.**

* Althusser'in *Lenin ve Felsefe*'de, «Hegel Karşısında Lenin» bölümünde değindiği sorun. Hegel için nesnellik, Tanrı kavramını da kapsayan bir şeydir. Nesnellik, bir Özne'ye göre nesnellik değildir, hattâ Tanrı gibi bir Özne'ye bile. Dolayısıyla bütün Hegel sistemi, öznesi olmayan bir süreçtir. Ya da bu Özne, Mutlak İdea'dır. Ama zaten süreç kendisi de Mutlak İdea'dır.

** Bu bölümlerde yazar, Hegel'in idealizmini muhtemel bir maddeci saldırıya karşı değil, idealizmin daha öznel biçimlerine karşı savunuyor. Stace zaten maddeciliği hiçbir şekilde cid-

→

37. İdealistler, Mutlakın düşünce olduğu gibi bir şey söylediklerinde, düşünce kelimesini sınırlı anlamıyla, sadece evrensel düşünce anlamında kullanmaktadırlar. Oysa halk dilinde annemin yüzünü de düşünebilirim ki, bu tamamen farklıdır. Konuşma dilinde «düşünce» böyle belirli zihnî imgeler, hattâ bazan duyumlar yerine de kullanılır. Ama bizim dediğimiz anlamda yalnız evrensellere düşünce denebilir.

38. Mutlakın akıl olduğu sözü, düşünce olduğunu söylemekten başka bir şey değildir. Düşünce, aklın özüdür; bu sözlerin biri meşru ise, öbürü de meşru olmalıdır. Ancak burada da kastedilen şey öznel ve varolan bir akıl değil, nesnel ve gerçek bir akıldır. Sözkonusu akıl, gerçekliği meydana getiren evrensel düşünce sistemidir. Bu bir zihin değildir, şunun bunun, senin benim, hattâ Tanrı'nın —Tanrı kavramıyla varolan tikel bir zekâ anlatılıyorsa— aklı, zihni değildir.* Evrenin kaynaklandığı bu zaman öncesi zihin, psişik bir varlık değildir. Gerçektir. Ama varolmaz. Evrensel zihin, soyut zihindir. Aslında, dünyada işleyen zihindir ve böyle dünyada işleyen bir zihin, tanrısal yönetimi anlatan teo-

dîye almadığı için öyle bir savunma düşünmesine gerek de yok.

* Görüldüğü gibi Hegel idealizminin nesnelliği, Tanrı'ya bile bir Özne olma hakkını vermiyor. Aslında Hegel, Tanrı düşüncesine karşı değildir, yani bir «ateist» olduğu elbette söylenemez, ama şüphesiz dinin göreneksel biçimlerine göre oldukça değişik bir Tanrı kavramı vardır. Zaten göreneksel dinlerin, ebedî «doğru»yu dile getiriş biçimlerini yeterli bulmadığı için «Mutlak Ruh» üçlüsü içinde felsefeye dinden daha yüksek bir yer verir; o üçlünün sentezi Felsefe'dir.

lojik öğretinin de doğrusudur. Ama dünyanın dışında değil, *içinde* işleyen zihindir. Şeylere dışsal olan, onlardan ayrı duran değil, şeylerin *içindeki*, şeylerin aklıdır.* Gözlemlediği ve denetlediği şeylerin dışında duran insan zihni gibi değildir. Akıl yürüten bir kişi anlamında bir akıl yürütücüyü ima etmeyen akıldır. Şüphesiz, bu akıl da varolmaz. Dünyanın başlangıcından önce yoktu, dünyayı, zaman içinde bir edim olarak «yaratmadı». Dünyayla ilişkisi mantıkî bir ilişki, varlığı mantıkî bir varlıktır.

D. SONUÇLAR

39. Yunan idealizminin gelişmesini izlerken tarihî olgulardan özsel anlamlarını çekip çıkarmaya çalıştık. Böylece evrensel felsefenin bazı temellerini açıklamış olduk. Hegel de bu felsefenin son büyük öğreticisi olduğu için, aynı zamanda Hegel'in temel ilkelerinden bazılarını da açıkladık. Şimdi vardığımız sonuçları kısaca toparlamak yararlı olabilir. Evrensel felsefenin temel ilkeleri, ya da şimdiye kadar ortaya çıkan temel ilkeler şunlardır:

I. Gerçek, tamamen bağımsız bir varlığa sahip olan, yalnız kendine bağımlı olan varlıktır.

II. Görünüş, varlığı için bir başka varlığa bağımlı olandır. Bu öteki varlık, gerçektir.

III. Varoluş, bilincin dolaysızca karşısında olandır. Maddî veya psişik bir şey olabilir.

IV. Gerçek, evrenseldir.

* Bir çeşit Tanrı'ya tekabül eden bu mutlak zihnin her an varlığın her yerinde bulunması düşüncesi nedeniyle Hegel bir çeşit panteist de sayılabilir ve nitekim öyle sayılmıştır.

V. Gerçek, bir varoluş değildir. Varlığı mantıkî varlıktır.

VI. Varoluş görünüştür.

VII. Gerçek, yani evrensel, aynı zamanda düşünce, zihin, akıldır; ama bu düşünce, zihin ya da akıl varolan, bireysel, öznel bir zihin değil, soyut, evrensel, nesnel bir zihindir. Varlığı olgusal değil, mantıkîdir.

VIII. Gerçek, yani nesnel düşünce, ilk ilke ya da nihaî varlıktır, her şeyin kaynağı olan, evrenin ancak onunla açıklanabileceği Mutlaktır.

IX. İlk ilke, şeylere göre mantıken öncel olması bakımından ilktir. Bu, zaman içinde ilk olmak anlamına gelmez.

Bu önermeler, idealist inancın, Aristotoles zamanına kadar geliştirilmiş durumunu meydana getirirler. Şimdi, modern düşüncenin bunlar üzerinde yaptığı düzeltme ve eklemeleri gözden geçirmemiz gerekiyor.

40. Görüleceği gibi Hegel'in felsefesi durduk yerde icat edilip dünyaya gelişigüzel fırlatılmış bir şey değildir. Bir bireyin beyninden çıkma bir fantazi, şaşırtıcı bir yenilik değildir. Sapkın bir dehanın oluşturduğu bir teori olmadığı gibi, birçok rakip arasında bir teori de değildir. Teorinin gerçek yapıcısı Hegel'in kendisinden çok, uğraşan ve düşünen insan ruhu, kendini bu birey yoluyla dile getiren insanlığın evrensel ruhudur. Bu felsefe, çağların eseridir. Geçmişte derin kökleri vardır. Yılların biriken bilgeliği, tek «evrensel felsefe»nin son evresidir. Çünkü Hegel'in de dediği gibi doğru ne eski, ne de yeni değil, doğru kalıcıdır. Öte yandan Hegel, son derece özgündür de. Ama onun bu özgünlüğü, yeni olması demek değildir. Yeni, ama

aynı zamanda eskidir. Geçmişteki doğruyu tanır, kendi içinde özümler *ve ilerler*. Dolayısıyla öteki felsefelere karşı tavrı kıskançça, düşmanca ya da yıkıcı değildir. Bütün felsefelerde kabul edilmesi ve kendi içinde özümlenmesi gereken bir doğru yan ya da evre görür. Bu nedenle gerçekten evrensel bir felsefedir.*

* Böylece Stace, Hegel'in bütün evren için söylediği şeyi Hegel'in kendi felsefesine de uyguluyor. Hegel'e göre evrende yeni bir şey yoktur, çünkü son, başlangıca önceldir. Demek ki bütün «oluş», önceden konulmuş bu sona erişmek içindir. Böyle olunca, gerçekten «yeni» bir şey olamaz. Stace'e göre Hegel'in felsefesi de aynı durumdadır. O da *yeni* bir şey söylememektedir.

2

MODERN FELSEFE
ve
HEGEL

41. Aristoteles'in ölümünden sonra idealizmin klasik biçimi nisbeten modern çağlara kadar ortadan kalktı. Stoacılar, Epikürcüler, Şüpheciler ihmal ettiler. Yeni-Platonculuk da idealizmin mistik bir çarpıltılmasından ibaretti. Skolastizm idealizmin bir karikatürü oldu. Descartes'dan Leibniz'e kadar düşünürler idealizmi canlandırmadılar. Bu erken modern filozofların da arasında şüphesiz Yunan idealizmiyle bağları olanlar vardı. Ama bağlar önemli değildi. İdealizmin canlanması Kant ve eserleriyle gerçekleşti. Aslında Kant da doğrudan doğruya Yunan idealizminden türemez. Eserinde Yunanlılar'ın etkisi azdır. Ayrıca, belirli kayıtlar koymadan, evrensel felsefeyi savunan bir kimse olduğunu söylemek de doğru değildir. Son bölümün bitiminde formüllenen önermelerden bazı en önemlilerini tamamen yadsıyordu. Gene de, hattâ ken-

di isteğine karşın, temelde, geçen bölümde anlatılana benzer bir idealizmin babası oldu.

Ama Kant'a gelmeden önce Hegel'i derinden etkileyen bir Kant-öncesi filozofa kısaca değinelim. Bu filozof Spinoza'dır.*

A. SPİNOZA VE HEGEL

42. Spinoza son derece önemli bir formülasyon yaparak *bütün belirlemenin olumsuzlama olduğunu* söyledi. Bir şeyi belirlemek onu bir varlık alanından koparmak ve böylece sınırlamaktır. Tanımlamak, sınırları koymaktır. Bir şeyin yeşil olduğunu söylemek onu pembe, mavi ve başka-renkli âlemlerden koparark sınırlamaktır. İyi olduğunu söylemek kötü alanından çıkarmaktır. Bu sınırlama, olumsuzlama ile aynı şeydir. Bir şeyin belli sınırlar içinde olduğunu *olumlamak,* onun bu sınırların dışında olduğunu *yoksamaktır.* Yeşil olduğunu söylemek pembe olmadığını söylemektir. Olumlama, olumsuzlamayı içerir. Bir şey için söylenen her şey, başka bir şeyi yoksar. Bütün belirleme, olumsuzlamadır.

43. Bu ilke Hegel'de de temel ilkelerdendir, yalnız onda tersine döner ve *bütün olumsuzlama belirlemedir* şekline girer.** Biçimsel mantıkçılar

* 17. yüzyılın Yahudi filozofu. Yahudiler onu aforoz etti; Hıristiyanlar ateist sayarak ondan nefret ettiler. Spinoza'nın Hegel'den öte Marksizm için önemi, bilgi üstüne söylediklerinden ileri gelir. Bir nesne ile nesnenin kavramı ya da bilgisi arasındaki farkı ilk dile getiren odur.

** Hegel'in diyalektiği tez, antitez ve sentezin birbirlerini olumsuzlamalarıyla ilerlediği için, Spinoza'nın önermesini onun

→

Spinoza'nın önermesini böyle basit bir işlemle ters çeviremeyeceğimizi söyleyeceklerdir. Ama cevap olarak, sadece olumlamanın olumsuzlamayı içermekle kalmadığını, olumsuzlamanın da aynı şekilde olumlamayı içerdiğini söylemek yeterlidir. Bir şeyin bir sınıftan olduğunu yoksamak, başka bir sınıftan olduğunu olumlamaktır — o sınıfın ne olduğunu bilmesek bile. Olumlu ve olumsuz birbirlerini karşılıklı olarak içeren bağlılaşıklardır (correlative). Olumlamak, olumsuzlamaktır: bu, Spinoza'nın ilkesi. Olumsuzlamak, olumlamaktır: bu da, Hegel'inki.

Dolayısıyla Hegel «olumsuzlamanın olağanüstü gücü» derken, ona göre olumsuzlamanın yaratma sürcesinin ta kendisi olduğunu aklımızda tutmamız gerekir. Çünkü bir nesnenin *olumlu* özelliği belirlenmelerinden meydana gelir. Taşın özelliği beyaz, ağır, sert, v.b. olmasıdır. Ve bütün bu belirlemeler olumsuzlama olduğuna göre, demek ki bir şeyin olumlu özelliği olumsuzlamalarından meydana gelir. Dolayısıyla olumsuzlama, olumlu bir varlığın özünün ta kendisidir. Ve dünyanın var olabilmesi için her şeyden önce olumsuzlama gücü, «olumsuzlamanın olağanüstü gücü» gereklidir. Genel cins,

bu şekilde tersine çevirmesi gerekiyordu. Stace'in dediği gibi bizce de Spinoza'nın önermesine mantıken aykırı değil bu ters çevirme. «Olumlama» ve «olumsuzlama» kelimelerini «affirmation» ve «negation» karşılığı olarak kullanıyoruz. Dil Kurumu'nun sözlüğü bu kavramlar için «evetleme» ve «değilleme» kelimelerini önermiş. «Olumsuzlama» şimdiye kadarki Marksist metinlerin çevirilerinde daha sık kullanıldığı için biz bunu tercih ettik. «Yoksama», «inkâr etme» (deny) karşılığı.

ancak ayrımları yoluyla türe indirgenir ve ayrımlar da genel bir sınıftan, dışarıda bırakarak, yani öteki türü olumsuzlayarak, tikel bir sınıfı ayıran şeylerdir. Ve türsel olan da aynı şekilde, başka bireyleri olumsuzlayarak bireysel olur. Bunlar Hegel'in rasgele düşünceleri değildir. Bütün sisteminin altında bu ilkeler yatar. Bu üç fikrin, belirleme, sınırlama ve olumsuzlamanın birbirlerini içerdiklerini iyice anlamamız gerekmektedir.

44. Hegelci bitimsizlik öğretisi de Spinoza'ya birçok şey borçludur.* Bitimsiz olmak, sınırsız olmak demektir. Belirlenmiş olmak ise sınırlanmış olmaktır. Çünkü belirleme, sınırlamadır. Bu bizi bitimsizin, belirlenmemiş olduğu vargısına götürür. Ve belirlenmemiş olan, hiçbir özelliğe sahip olmadığına, hiçbir yüklemi de olamayacağına göre, belirlenmemiş, bu nedenle, tamamen boş olandır. Aslında, hiçtir, boşluktur. Spinoza'nın tözü de bu belirlenmemiş boşluktur. Ama Spinoza'nın felsefesinin temelinde yatan, bununla belki de tutarsız olan bir başka düşünce daha vardır. Tözün *causa sui,* kendi nedeni olduğunu söyler. Dolayısıyla da töz, belirlenmemiş değil, kendini belirleyendir. Belirlenmeleri dışsal bir kaynaktan değil, kendinden doğar.** Ve bitimsizin, halk düşüncesin-

* «Bitimsiz»i, Fransızca «infini», İngilizce «infinite» karşılığı olarak kullanıyoruz. Dil Kurumu'nun *Felsefe Terimleri Sözlüğü* bunun için «sonsuz» kelimesini kullanmış. Ancak bu, çoğu kimse tarafından «ebedî» anlamında da kullanıldığı için, iki kavramı karıştırmamak amacıyla («ebedî» için gene «ebedî» demekle birlikte) «bitimli» ve «bitimsiz» demeyi tercih ettik. «Bitimsiz», sonu ve sınırları düşünülemeyen demektir.

** İdealist mantığa göre, varlığı bir şeyin belirlemesi için, onun

→

de olduğu gibi sadece sonsuz, sınırsız, belirlenmemiş olmadığı, kendi tarafından belirlenmiş olduğu — bu da Hegel'in temel bitimsiz kavramıdır. Şüphesiz Hegelci bitimsizlik öğretisinin bütünü bu kadar değildir. Tersine, en karakteristik ögesini henüz açıklamadık. Ama Hegel'in bu konudaki öğretisinin kökü Spinoza'ya uzanır.

B. HUME VE KANT

45. Yunan idealizmi, insan zihninin gerçekliği tanıyabileceğine safça inanıyordu. Bizimkiler gibi biçimlenmiş zihinlerin yalnız görüntüyü bilebileceği fikri Platon ve Aristoteles'in aklına gelmemişti. Ama bu sorunun eninde sonunda felsefî bilinçliliğe gireceği kesindi. Soruyu resmen ilk ortaya atan Kant oldu. Bilgi nedir? Bilgi nasıl mümkün olur? Ne bilinebilir, ne bilinemez? Bilginin zorunlu sınırları var mıdır? Kant'ın cevaplandırmaya çalıştığı sorular bunlardı.* Bu soruları ona Hume'un felsefesinin getirdiğini söyler.

dışında bir başka şeyin olması gerekir. Bu da düşüncede ikinciliğe götürür. Bu nedenle, «monist» kalabilmek için (ve Spinoza, «monizm» düşüncesinin gelişmesine katkıda bulunmuştur) tözün (cevherin) kendini-belirlediğini söyleyerek kendimizi bu çelişkiden kurtarırız.

* Eski Yunan idealistleri böylece, genel olarak idealist bir felsefe kurdukları halde, bilgi teorilerinde genel olarak ampirik bir bakış açısını kabullendiler. Kant'dan sonra bilgi sorunu başlı başına bir felssefî sorun haline geldiği ve böylece «eleştirel» felsefe ortaya çıktığı halde, idealist felsefe çok zaman bu ampirizme düşer. En büyük idealist filozof Hegel bile, örneğin «zaman» kavramını doğrudan doğruya ampirik verilerden hareket ederek inşa eder.

46. Hume, şeyler üzerine bilgimizin dayandığı neden, özdeşlik, töz gibi bazı en temel kavramların bile yanıltıcı olduğunu göstermeye çalışmıştı. İlkin, nedensellik. Bu fikir iki ögeyi, *zorunluk* ve *evrenselliği* içerir. Diyelim ki B'nin nedeni A' dır. Bu, bir kere, B'nin A'yı izlemesi gerektiği anlamına gelir. Bunun böyle olması bir olgu değildir. Öyle olmalıdır. Bu zorunluktur. İkinci olarak, karşı etkide bulunan bir neden bulunmadıkça, yani, üçüncü bir olay, C, A'nın işleyişine karışmadıkça, B *her zaman* A'yı izler. Doğru düzgün bir çan, A, sallandığında, *her zaman* B sesini çıkarır, ama vakumda, C'de, sallanırsa ses çıkarmaz. Bu evrenselliktir. Nedensellik kavramı budur.*

Ama bu kavram haklı gösterilebilir mi? Gerçekliğin doğru bir anlatımı mıdır? Bizim bu zihnî kavramımıza uyan herhangi bir gerçeklik var mıdır nesnel dünyada? Yoksa, sadece zihnimizin uydurduğu bir hayal midir bu? Hume, bilgi edinmek için deneyden başka bir kaynağımız olmadığı varsayımından hareket ediyordu. Locke için olduğu gibi onun için de deney, ya fiziksel duyular yoluyla, ya da kendi zihnî süreçlerimiz üzerine düşün-

* Hume ve onun gibiler, ampirizme, maddeci olduğu için karşı çıktılar. Ampirizmde varolan maddeciliği çürütmeye çalıştılar. Duyusal deneyin bize mantıkî zorunluğu veremeyeceğini göstermek istediler. Bunda, şüphesiz, gerici sınıf tavırlarının payı vardı. Gelgelelim, onları böyle damgalamak ve asıl önemlisi, onların karşı çıktığı ampirizmi gerçek maddecilik olarak kabul etmek, bazı Marksistlerin de çok zaman düştükleri bir yanılgıdır. Hume gibilerin ampirizme karşı eleştirelliği, şüpheciliği, bilgi teorisinin ampirizmi aşan bir maddeci anlayış içinde yetkinleştirmesi imkânını doğurmuştur.

mekle edinilen deneylerdir. Zihnimizin dışındaki herhangi bir şeyin, bu evin, bu ağacın, bu yıldızın bilgisi duyularla gelir. Zihnin içindeki herhangi bir şeyin, örneğin öfkeli olduğum olgusunun bilgisi, düşünce ya da içe dönük inceleme ile elde edilir. *Ama böyle tanımlanan deney bize ne zorunluğu ne de evrenselliği verebilir.* Ben ancak bir şeyin *olduğunu* görebilir, işitebilir ya da duyabilirim, hiçbir zaman *olması gerektiğini* görüp duyamam. Gözüm bu kâğıdın burda *olduğunu* bana bildiriyor. Ama ne kadar bakarsam bakayım, burada *olması gerektiği* bilgisini edinemem. Ayrıca nedensellikte de mantıkî bir zorunluk yoktur. Soğuk, suyu katılaştırır. Ama soğukla katılaşma arasında mantıkî bir bağlantı yoktur. Bir üçgen fikrini inceleyerek üç açısının iki dik açıya eşit olduğunu görebiliyorum. Ama soğuk fikri hiçbir zaman katılaşma fikrini vermez. Biri öbüründen, mantıkî bir zorunluk olarak çıkarsanamaz. Soğuk suyu buhara da dönüştürebilirdi pekâlâ. İkisinden hangisinin olacağını görmek için gene deneyi beklemeliyiz. Ama deney de bize olguyu verir, zorunluğu değil. Gene aynı şekilde yalnız deney bize, deneyin uzanabildiği tikel durumlarda B'nin A'yı izlediğini söyleyebilir. Ama B'nin A'yı her zaman izlediğine ve izleyeceğine inanmamız için gerekçe veremez. Bu, özellikle gelecek için geçerlidir. Gelecekle ilgili deneyimiz yoktur. Öyleyse deney bize yarın ateşin sıcaklık yaratacağını nasıl bildirebilir? Ama, gelecekle daha belirginleşen bu güçlük, geçmiş ve şimdiki zamanın durumları için de aynı derecede geçerlidir. Su 0° santigradda donar. Ama bunun kanıtı ne? Deney, araştırabildiğimiz bütün durumlarda böyle olduğunu gösteriyor sadece. Ama kimsenin gözlemlemediği, dolayısıyla bilgimiz dışında

kalan milyonlarca donma olayı vardır. Deney bize, denemediğimiz şeyler üzerine önermede bulunmak hakkını nasıl verir? Dolayısıyla deney hiçbir zaman evrenselliğin bilgisini veremez. Deney de, Hume'a göre, gerçek bilginin tek kaynağı olduğu ve nedenselliğin özsel ögeleri, yani zorunluk ve evrensellik, deneyde bulunmadığına göre, deneyin bir yanılsama olduğu yargısına gelmekteyiz. Hume, yanılsamanın, çağrışım yasaları yoluyla nasıl ortaya çıktığını açıklamaya girişiyor. Her zaman A'yı B'nin izlediğini gördüğümüz için ikisini bağdaştırıyoruz ve bu sıralanışın zorunlu ve evrensel olarak doğru olduğuna inanıyoruz.*

47. Berkeley'i izleyen Hume töz fikrini de aşağı yukarı aynı şekilde eleştirir. Taşta beyazlık, sertlik, v.b. vardır. Ve bizler, içinde bu niteliklerin hazır bulunduğu bir töz olduğunu söyleme alış-

* Ampirizmin, burada olduğu gibi, idealist açıdan eleştirilmesi, bazan Stace'in de söylediği gibi, «sağduyuyu» isyan ettirebiliyor. «Ne yani, suyun sıfır derecede donmayacağına inanacak mıyız?» diyebiliriz Hume'un bu eleştirileri karşısında. Sağduyuya aykırıysa, felsefenin de saçma olduğuna inanabiliriz. Ama, örneğin şurada ele alınan «nedensellik» konusunu ele aldığımızda, ampirik açıklamanın gerçekten yetersiz olduğunu görmeliyiz.
Hegel, nedensellik kavramını fiziksel dünyaya itelemiş, «neden-etki» ilişkisi yerine «sebep-erek» ilişkisini getirmişti. Böylece, mekanik açıklama yerine mantıkî açıklamayı koyuyordu. Bu ilke şüphesiz Marksizm'e aykırıdır ama mekanik nedensellik de yeterli değildir. Örneğin ekonomik düzeyin politik ya da ideolojik düzeyleri etkileyişi ampirizmin mekanik ve çizgisel nedenselliğiyle değil, yapıların birbirlerini karşılıklı etkilediği «yapısal» bir nedensellikle açıklanabilir.

kanlığını edinmişizdir. Ama deney bize *yalnız* niteliklerin bilgisini verir, tözün değil. Tözü ya da dayanağı, niteliklerinden ayrı olarak bilemeyiz. Ama sertliği, beyazlığı, v.b. zihnimizde bağdaştırmaya alışmışızdır, onun için imgelemimiz bu nitelikleri ayakta tutacak ve onları birbirine bağlayacak, altta yatan bir töz fikrini yaratmaktadır. Böylece, deney bize töz fikrini haklı gösterecek bir gerekçe de vermez ve dolayısıyla o da nedensellik gibi bir yanılsamadır.

48. Kant bu sorular karşısında epey bocalamış ve cevap bulmak için uğraşmıştı. Nedensellik gibi bir fikir, bilgi için mutlak olarak gereklidir. Bilimin tümü nedensellik varsayımına dayanır. Bilginin temelleri böylece kesilirse her şey çöker. Bilginin mümkün olduğunu göstermek için mutlaka Hume'a verecek bir cevap bulunmalıydı.

49. Kant'a göre bilginin iki ögesi vardır: duyum ve düşünce. Duyumda biz edilgin durumdayızdır. Bilginin ham maddesini, dışsal bir kaynaktan *verilen* duyumlar biçiminde alırız. Düşünürken etkin (faal-aktif) oluruz. Düşünce zihnin, duyumların ham maddesini dönüştürdüğü kendiliğinden bir çalışmasıdır. Kant'a göre bütün bunlar Platon çağından bu yana herkesçe kabullenilmişti. Kant düşüncenin bu iki ögesini ayrı ayrı incelemeye girişiyor.

50. Önce duyumu alalım. Her dışsal duyu nesnesi zaman veya mekân içindedir. İçsel duyu nesneleri, yani içe bakış nesneleri —duygu, düşünce gibi nesneler— zaman içindedir. Ama bunlar mekân içinde değildir. Dolayısıyla içsel duyunun evrensel biçimi zamandır; zaman ve mekân dışsal

duyunun evrensel biçimleridir. Şimdi, nedensellik konusunda bizi şaşırtan evrensellik ve zorunluk özelliklerine sahip, zaman ve mekânla ilgili bilgilerimiz var mı? Evet, var. Bütün geometrik bilgiler mekân üzerine evrensel ve zorunlu önermelerden meydana gelir. Ayrıca zaman üzerine de, örneğin iki anın eş anda olmayacağı gibi evrensel ve zorunlu bilgilerimiz var. Aritmetiğin önermeleri de zorunlu ve evrenseldir. Ama Hume, deneylerin bize evrenselliği ve zorunluğu veremeyeceğini kesinlikle göstermiştir. Dolayısıyla bu bilgi *deneyden doğmaz.*

51. Gelgelelim, belki de matematik önermelerinin bu evrenselliği ve zorunluğu sadece analitik olmalarından ileri gelmektedir. «At» ve «hayvan» kelimelerini aynı anlamda kullanmaya devam ettiğimiz sürece, bir at zorunlu ve evrensel olarak bir hayvandır. At fikri, bir hayvan olduğu olgusunu içerir, böylece önerme bize at kelimesinin anlamının sadece kısmî bir analizini verir. Aynı şekilde $2+2=4$ önermesinin de, sadece 4'ün tanımı olduğu için zorunlu ve evrensel olduğunu ileri sürebiliriz. İki düz çizginin bir alanı kuşatamayacağı önermesi de düz çizgilerle kasdettiğimiz şeyden dolayı zorunlu ve evrenseldir.

Bu akla yakın, ama sağlam olmayan bir itirazdır. Sözkonusu önermeler analitik değil, sentetiktir. İki artı iki; dördün tanımı değildir. Sadece 4 fikrini inceleyerek kimse $2+2=4$ fikrine varamaz. İki boncukla iki boncuk, ya da başka benzer nesnelerin dört ettiğini deneyler gösterinceye kadar kimse bilemez. Aynı şekilde düz çizgi fikrini ne kadar incelersek inceleyelim, iki düz çizginin bir alanı kuşatamayacağı bilgisine ulaşamayız.

Bunun da ya gerçek, ya da hayalî bir alanda *gösterilmesi* gerekir. Normal olarak, bir alanı kuşatan iki düz çizgiyi gözümüzün önüne getirmeye çalışır, ama bunun mümkün olmadığını anlarız. İmgelemimizdeki bu deney, gerçek mekândaki sahici deneyle aynı özelliktedir. Bir kavramın analizi değil, durumu kendimize *göstermemizdir.*

52. Öte yandan bu önermelerin evrenselliği ve zorunluğu deneylerden de çıkarılamaz. Şüphesiz bunlarla karşılaşmadan önce bir deney gerekir, çünkü gördüğümüz gibi *deneyle* gösterilmesi gerekir. Ama deneyin bize bütün verebileceği, *bu* iki ile *bu* ikinin *bu* dördü meydana getirdiği ya da *bu* düz çizgi çiftinin bir alanı kuşatamadığıdır. Ne var ki, bu tikel olgular deneyde görülür görülmez bu tikelliğin ötesine sıçrar ve bu örneklere evrensellikle zorunluk ekleriz. *Bu* durumda doğru olanın hep doğru *olması gerektiğini, her* durumda doğru olduğunu düşünürüz. Deney bu evrenselliği ve bu zorunluğu veremez. Demek ki bu önermeler bir yandan sentetiktir, bir yandan da, deneyden bağımsız, ya da Kant'ın deyimiyle *a priori*'dir.* Soru

* *A priori* için Türkçe'de «önsel» de deniyor. Bu deyim bir hayli evrensel olduğu, Latince, İngilizce, Fransızca ve Almanca'da aynı şekilde kullanıldığı için biz de böyle bıraktık. *A priori*, deneyden bağımsız, deney ötesinde geçerli, ama gereğinde deneyle de gösterilebilen *bilgidir.* Ama Kant için *a priori* deneyi mümkün kılandır.

Analitik ve sentetik önermelere gelince, bunlar, yüklem kavramının, konu kavramının içinde ya da dışında olduğu önermelerdir. Örneğin, «cisim yer kaplar» önermesi, analitiktir, çünkü yüklem kavramı, yani «yer kaplama», konu kavramında, yani «cisim» kavramının tanımında, zaten vardır. Ama

→

şimdi şu: *a priori sentetik önermeler nasıl mümkün olabilir?* Çünkü bunlar ne deneyden, ne de kendi fikirlerimizin analizinden çıkmazlar.

53. Bu esrarın anahtarı zaman ve mekânla ilgili bazı düşüncelerde gizlidir. Mekân, dışsal nesnelerin bize görünmelerinin koşuludur. Bu masa mekânda varolmadıkça, biz bu masanın varolduğunu kavrayamayız. Öte yandan masa olmadan mekânı, ya da herhangi bir nesne olmadan boş mekânı kolayca hayal edebiliriz. İmgelemimizde, mekândaki bütün nesneleri yok edip, geri kalan tamamen boş mekânı düşünebiliriz. Ama bu süreci tersine çeviremeyiz. İmgelemde mekânı yok edip nesneleri muhafaza edemeyiz. Demek ki mekânın tanınması nesnelerin tanınmasının öncel koşuludur. Ama nesnelerin tanınması, deney dediğimiz şeyin ta kendisidir. Demek ki mekânın tanınması bütün deneylere önceldir; çünkü bütün deneylerin koşuludur ve bir koşul kendisine bağımlı olana öncel olmalıdır.* Demek ki me-

«cisim ağırdır» dersek, «ağırlık» yüklemi, «cisim» konusunun dışında bir kavram olur. Yukarıdaki bölümde, «iki artı iki», «dört» kavramının tanımı olmadığı için, «iki artı iki eşittir dört» gibi bir önermenin analitik değil, sentetik olduğu söyleniyor. Şimdi Kant'ın sorunu, hem bu tanımda görüldüğü gibi «sentetik», hem de *a priori* bir önermenin mümkün olup olmadığı.

* Bir önceki notta Kant'ın *a priori* anlayışına değinmiştik. Demek ki Kant'a göre zaman ve mekân, deneyin koşulu olmak bakımından, yani deneyi mümkün kılmak bakımından *a priori*'dirler. Nesneleri duyu yoluyla tanırız, ama duyum için zaman ve mekân zorunludur. Zaman ve mekânı başka bir şeyle, başka bir şeyin yardımıyla tanımadığımıza göre, on-

→

kânın tanınması bize deneyden, dışarıdan gelmez ve mekân edilgin olarak duyularımız yoluyla aldığımız, bize dışsal bir şey değildir. Dışımızda varolan şeylerin biçimi değildir; kendi algılama yetimizin biçimidir. Kendi zihnimizin yaratısıdır. Şeyler mekânı zihnimize kabul ettirmez, biz mekânı şeylere kabul ettiririz. Mekân bizim dışımızda varolmaz. O, *bizim* şeyleri algılama yolumuzdur. Kant, zaman konusunda da aynı şeyi kanıtlamak için benzer bir kanıtlama yöntemi kullanır.

54. Bu doğruysa, zaman ve mekânla ilgili önermelerin zorunluk ve evrenselliğini anlayabiliriz ve bunu başka hiçbir şekilde anlayamayız. Çünkü zaman ve mekân bizim algılama yetimizin öznel biçimleriyse, demek ki zaman ve mekânın yasaları —geometri ve matematik önermeleri bu çeşitten yasalardır— bizim kendi zihinlerimizin yasalarıdır ve bizim algılama yetimizin yasası, algıladığımız her şey için zorunlu ve evrensel olarak doğrudur. Renkli gözlük takınca her şeyi renkli görürüz. Aynı şekilde, zaman ve mekân bizim şeyleri algılama yolumuz olduğuna göre, bizim algılamamızın yasaları, algıladığımız her şeye kendilerini empoze ederler.

55. Burada bir uyarıda bulunmak gerekiyor. Kant zaman ve mekânın tanınmasının tüm deneylere öncel olduğunu söylerken, şüphesiz, dünyaya zaman ve mekân hakkında hazır bilgilerle geldiğimizi anlatmak istemiyor. Zaman ve mekân bilgi-

ları duyusal olarak da bilmeyiz. Onlar, duyu ile algılandığımız *şeylerin* değil, *algılamamızın* kendisinin biçimidirler. Böylece, zaman ve mekân «dışsal» da değildirler.

sinin çocuklarda ve hayvan yavrularında gelişmesi sürecini psikologlar uzun uzadıya incelediler. Elbette ki böyle bilgiler yavaş yavaş, deneylerle elde edilir. Ama bu çeşitten psikolojik vargılar Kant'ın teorisiyle hiçbir şekilde çelişmez — hattâ onunla ilgileri de yoktur. Ne Kant ne de başkası, zaman ve mekânın tanınmasının deneye zamanca öncel olduğunu düşünmez; sadece mantıkî sıralama içinde önceldirler, çünkü deneyin mantıkî koşuludurlar. Kant'ın teorisi, zaman ve mekân bilgisini, psikologların anlattığı gibi, yavaş yavaş edindiğimiz halde, böylece bilmeye başladığımız şeyin dışımızda olmadığı, kendi yarattığımız bir şeyi bilmeye başladığımızdır. Yabancı, dıştaki bir şeyin değil, kendi zihinlerimizin içeriğinin bilgisini ediniyoruzdur. Bu ayrımı anlamazsak Kant ve Hegel konusunda çok yanlış şeyler anlayabiliriz.

56. Zaman ve mekân, duyumun zorunluk ve evrenselliğe sahip iki ögesidir. Bunlar duyumun zorunlu *biçimleridir*. Bu biçimleri dolduran örneğin renk, koku gibi duyu-verileri evrensel ya da zorunlu değildir. Örneğin, bu gelincik kırmızıdır. Ama kırmızı *olması gerektiğini* göremeyiz. Mavi de olabilirdi. Ayrıca kırmızılık kavramımızı her şeye, hattâ bütün gelinciklere bile genişletemeyiz. Dolayısıyla zaman ve mekân dışında herhangi bir duyu ögesinin zihnimizin eseri olduğunu düşünmemizi gerektirecek hiçbir neden yoktur. Bu ikisi dışında her şey dışarıdan, dışsal bir şeyden gelir. Dolayısıyla duyumun iki kaynağı olduğu söylenebilir. Duyumun biçimleri, yani zaman ve mekân, algılayan zihnin kendiliğinden ürünleridir. *Maddesi* dışarıdan, nesnenin kendisi tarafından *verilir*. Dolayısıyla nesnenin kendisi, kendinde-şey, zihnimi-

zin onun üzerindeki çalışmasından ayrı olduğu için, zaman ve mekânın içinde de değildir. Dolayısıyla zaman ve mekân içinde algıladığımız nesneler gerçek nesneler değildir. Görüntüdürler.*

57. Bu, bilginin ilk kaynağının, duyumun incelenmesini sonuçlandırıyor. Bundan sonraki soru, bilginin ikinci kaynağında, yani düşüncede evrensel ve zorunlu ögeler olup olmadığıdır. Düşünce, kavramsaldır. Onun için soru şöyle de konabilir: Evrensel ve zorunlu kavramlar var mıdır? Neden ve töz kavramlarının evrenselliğe ve zorunluğa sahip olduklarını görmüştük. Başkaları da var mı? Varsa, zaman ve mekân gibi onlar da deneye öncel olmalı, *a priori* olmalı, kendinde-şeyler** tarafından değil, tamyan zihin tarafından, bilgiye katkı olarak verilmelidir. Böyle olunca da, içlerinde duyum maddesinden hiçbir şey taşımayan katıksız biçimler olacaklardır. Çünkü maddeyi kendinde-şey verir; zihnin kattığı biçimdir. «Kırmızı» kavramı, «kırmızı» algısından daha *a priori* değildir. İkisinin de ne evrenselliği ne zorunluğu var

* Kant'ın felsefesi de şüphesiz idealist olduğu halde, bilgi konusunda getirdiği bu ikiciliğin Marksist bilgi teorisi açısından az çok önemi vardır. Çünkü Kant başlangıçta, algılayan özne ile algılanan nesne arasında bir özdeşlik olmadığını kanıtlamaya çalışır gibi görünüyor. Ama ondan sonra kendinde-şey veya imperatif kategori gibi kavramlarla tamamen tutarsız bir teori geliştiriyor.

** «Kendinde-şey», bilen özneden ve bilinçten bağımsız, deney ötesi şeydir. Aristo bunu tözle eşanlamlı kullanmıştı. Kant'da kendinde-şey, *noumenon*'la, yani *fenomenon*'un karşıtı, duyu ötesi olanla eşanlamlıdır. Kendinde-şeyi duyusal insan bilemez.

dır. İkisi de bilginin biçimiyle değil, maddesiyle ilgilidir. Kavramlar yetisi, aynı zamanda yargı yetisidir. Zihin, kavramlarını nesnelere uyguladığı zaman, yargılamış olur. Böylece düşüncenin duyusal olmayan katıksız biçimleri, yani duyusal olmayan katıksız kavramlar, mantığın biçimsel yargılarında bize verilmiş olur. «Bazı gelincikler kırmızıdır» maddî bir yargıdır ve bize «gelincik» ile «kırmızı» gibi duyusal kavramlar verir. Ama «bazı P, S'dir» gibi bir yargı tamamen biçimseldir ve bize duyusal hiçbir şey vermez. Ama herhangi bir kavram içerir mi? İçerir. İlkin, evrensel değil, tikel bir önermedir. Birden fazla şeye değinir, ama her şeye değinmez. Bu, çoğulluk kavramıdır. İkincisi, bir şeyin «dir» olduğunu önerir. Bu da gerçeklik kavramıyla ilgilidir. Demek ki bunlar deneyden türemeyen, zihin yapımızın bilgiye katkısı özelliğini taşıyan, duyusal-olmayan katıksız kavramlardır. Tam listeyi görmek için mantıkî yargılamanın değişik çeşitlerinde hangi kavramların bulunduğuna bakmamız gerekir. Böyle yargıların tam listesi şöyle ayrımlanır:

Nicelik	**Nitelik**
Evrensel	Olumlu
Tikel	Olumsuz
Tekil	Bitimsiz
İlişki	**Tarz (modalite)**
Kategorik	Sorunsal
Varsayımsal	Savsal (assertoric)
Ayırtsal (disjunctive)	Karşı çıkılmaz (Apodeiktik)

bu listeden Kant da aşağıdaki (tekâbül eden) kavramları çıkardı:

Nicelik	Nitelik
Bütünsellik	Gerçeklik
Çoğulluk	Olumsuzlama
Birlik	Sınırlama
Tarz (modalite)	**İlişki**
İmkânlılık ve İmkânsızlık	Töz ve İlinek
Varoluş ve Var-olmayış	Neden ve Etki
Gereklilik ve Raslantı	Karşılıklılık

58. Bu on iki katıksız kavrama Kant *kategoriler* adını verir. Bunlar da zaman ve mekân gibi, (1) içeriksiz ve maddesiz katıksız biçimlerdir, (2) bütün deneylere önceldirler ve (3) dış kaynaktan verilmez, zihin tarafından bilgi edinme işlemine katılırlar. Bu kategoriler ayrıca evrensel ve zorunludur. Bir şey kırmızı olabilir de, olmayabilir de. Ama bu, bir nedenin sonucu olmalıdır. İlinekleri (arazları) olan bir töz olmalıdır. Tek ya da çok olmalıdır. İçinde beyazlık, ya da ağırlık olmayan bir evren düşünebiliriz, ama birlik, çokluk, gerçeklik, olumsuzlama, v.b. olmayan bir evren düşünemeyiz. Bu evrensellik ve zorunluk da, zaman ve mekânın evrensellik ve zorunluğu gibi açıklanmalıdır. Kategoriler zihnimizin eseridir. Zihinlerimizin yapısı öyledir ki, şeyler bize bu biçimler yoluyla görün*melidir*. Dolayısıyla bu biçimler her şey için geçerlidir ve bizim için evrensel ve zorunludur. Ve nasıl kendinde-şey zaman ve mekânda değilse, bu kategoriler de kendinde-şeye uygulanamaz. Ken-

dinde-şey bir neden ya da bir töz değildir; ne tek, ne çoktur; niceliği, niteliği, ilişkisi de yoktur. Bu kavramlar, kendi içinde olduğu şekilde şey (nesne) için değil, bize görünen şeyler için geçerlidir.

59. Bütün bunları söylemek, gerçekliğin bilinemez olduğunu söylemektir. Kendinde-şey gerçekliktir; zihinlerimizin öznel kavramları dışında gerçekten varolandır. Bizim bildiğimiz şekliyle şey, bir görünüştür. Gerçeklikte olduğu şekliyle şey zaman ve mekânda değildir, ne niceliği, ne niteliği, ne de ilişkisi vardır ve tek kelimeyle, tamamen kavranamaz'dır. O halde bizim sözde-bilgimiz için ne söylenebilir? Bilgimizin, görünüş sınırları içinde, yeterli ve sağlam olduğu söylenebilir. Şüphesiz bizim bildiğimiz şekliyle dünya görünüştür, ama sadece yanılsama değildir, çünkü bu görünüşün biçimleri evrensel ve zorunludur. Yapısı bizimkiler gibi olan bütün zihinler için geçerlidir. Sadece bir *bireyin* zihninin uyduruk hayalleri değildir; oysa yanılsama olmak için böyle olması gerekir. Onun için bu görünüş dünyasının *bize göre* gerçeklik olduğunu söyleyebiliriz. Ama gerçekliği kendinde olduğu şekliyle bilmenin bizim için mümkün olduğunu sanıyorsak, kendimizi aldatıyoruz demektir. Dolayısıyla bilgi deney dünyasında kalmalıdır. Bunun ötesine geçemez. Dünyanın gizli iç gerçekliğine nüfuz edemez. Zihinlerimizin yapısından ötürü o gerçeklik ebediyen bilgimiz dışında kalacaktır. Deney de, sadece, dışsal ve içsel duygularımızla incelediğimiz evren demek olduğuna göre, Kant'ın son sözü, sadece olayları, yani bir yanda duyu-dünyası olaylarını, öbür yanda da zihin içsel psişik

dünyasının olaylarını bilmemizin mümkün olabileceğidir.*

C. KANT'DAN SONRAKİ İLERLEME

60. Şu halde felsefe, Kant'a göre, iddialarını yumuşatmalıdır. Zaman ve mekân içinde dolaysız varoluş dışında bir yere burnunu sokması yasaklanmıştır. Gerçekliği bilmek, görüntünün ardına nüfuz etmek yolunda bütün çabalardan vazgeçmelidir. Ama bu ciddî uyarının felsefe dünyası üzerindeki etkisi gerçekten çok şaşırtıcı oldu. Kant felsefeye böylece «Dur!» diye bağırır bağırmaz, felsefe bütün taraftarlarını bir zafer alayı halinde

* Kant'ın burada anlatılan agnostisizmi (bilinemezciliği) üstüne Hegel'in aşağıda göreceğimiz eleştirisi birçok yanlarıyla Marksizm açısından da geçerlidir. Marksizm'e göre bilgi mutlak değildir. Ama büsbütün bilinemez bir şey de yoktur. Gerçekliğin «kendinde olduğu şekli», onu insanın bilme yeteneğinin dışına çıkarmaz. Ama bilgi süreci, nesnenin kendi sürecinden ayrı, dolaylı ve karmaşık bir süreçtir. Örneğin, Jüpiter'in uydularının bilinmesi için, bunları görecek dürbün gerekliydi. Ama bunun yapılabilmesi için mercek bilgisinin belli bir düzeye varması gerekiyordu. Bu ise gene başka şeylere bağımlıydı. Bütün bu koşullar bir araya gelip Jüpiter'in uyduları dürbünle görülünce de bu uyduların bilgisi sona ermedi. Her geçen gün bu bilgimize yeni şeyler ekleneceği gibi, bu yeni eklenenler eski bilinenlerin niteliğini de değiştirir. Aynı şekilde, bir bilim dalında bir yenilik, zamanla bütün bilimlerin kendi nesnelerine bakışlarını değiştirir ve etkiler. Bu yüzden nesnenin kendi tarihi gibi, bilgisinin tarihi de sonsuzdur ve bu iki tarih birbirinden ayrıdır. Şüphesiz bu anlayış Kant'ın bilinemezciliğinden de, Hegel'in idealizminden de farklıdır.

toplayarak, bando ve bayraklarla, yürüyüşe geçti; bir vuruşta gerçekliğin iç kalesini ele geçireceğine, her şeyi bilme gücüne ulaşacağına güveni tamdı. Asıl tuhafı, bu işi Kant'ın kendisinin hazırladığı silâhlarla başaracaktı. Felsefe, Kant'ın sancağı altında yürüyüşe geçti. Bu nihaî zaferi kazanacak olan, tarihin en büyük buluşu, Kant'ın kendi felsefesiydi. Felsefe, ustanın uyarısıyla ayılacağı yerde, coşkun bir cezbeye kapıldı. Önünde sınır görmüyordu. İmkânsızı başaracak, bilinmezi bilecekti. O zamanın felsefelerinin güvenli coşkunluğu böyleydi.

61. Bu şaşırtıcı değişikliğin nedeni, felsefenin evrensellik, zorunluk ve katıksız düşünceyi zihnin *a priori* yapısı olarak kabul ederken, Kant'ın kendinde-şey kavramını ortaya atmasıydı. Kendinde-şey kavramının imkânsız ve kendisiyle çelişen bir soyutlama olduğunu herkes hemen gördü. Açıkça kendisiyle çelişmekteydi. Kant, duyumlarımızın dışsal bir *nedeni* olması gerektiğini düşündüğü için, kendinde-şeyin varolduğunu varsaymıştı. Dolayısıyla, bir yandan, kendinde-şey görüntünün nedeni sayılır. Ama öte yandan, neden olamaz, çünkü neden zihnimizin bir kategorisidir ve kategoriler kendinde-şey için geçerli değildir. Kendinde-şeyin, görüntünün nedeni değil de temeli olduğunu söylemekle de bu çelişki giderilemez.* Bu,

* Kant kendinde-şeyle görünüşü ayırmıştı. Asıl gerçeklik payesini kendinde-şeye vermişti. Görünüş, kendinde-şey olduğu için vardı. Şu halde, kendinde-şey, görünüşün nedeniydi. Oysa Kant, 57. paragrafın sonundaki ikinci tabloda görüleceği gibi, «neden-etki» ilişkisini duyumlara uygulanabilen, ama kendinde-şeye uygulanamayan kavramlar arasına sokmuştu. Şu

→

açıkça bir hiledir; gerçek bir anlam değişikliği olmadan kelimelerin değiştirilmesidir. Ayrıca, kendinde-şeyin bir neden olmadığını, ama gene de varolduğunu söylesek bile, bu yeni durum önce gene kendi içinde çelişik, sonra da fazlalıktır. Çelişiktir çünkü, neden kategorisinden vazgeçildiği halde, kendinde-şeye hâlâ varoluş kategorisini uygulamaktadır; bu da Kant'ın temel tutumuyla, yani kategorilerden, hiçbirinin kendinde-şeye uygulanamayacağı ilkesiyle çelişmektedir. Fazlalıktır çünkü, kendinde-şey bizim duyularımızın nedeni değilse, varolduğunu düşünmemiz için sebep kalmaz. Kendinde-şeyin olduğunu neden varsayıyoruz? Yalnız bize göründükleri şekilleriyle şeylerin, görüntülerin varolduğunu niçin kabul etmeyelim? Sırf, Kant'a göre, duyularımızın dışsal bir kaynağı olması gerektiği için. Kendinde-şeyin varoluşunu kabul etmemizin tek nedeni budur. Dolayısıyla, kendinde-şeyin böyle bir neden olamayacağı şimdi ortaya çıktığına göre, artık varolduğunu düşünmek için de gerek kalmaz. Son olarak, bütün bu bilinmez varoluş kavramı da kendi içinde çelişiktir. Bilgi, kavramların uygulanmasından başka bir şey değildir. Bir şeyin varolduğunu ve bir neden olduğunu biliyorsak, varoluş ve nedensellik kavramlarının o şeye uygulanabileceğini de biliyoruz. Şu halde onun hakkında belli bir bilgimiz vardır, bilinemez, hattâ bilinmeyen bile değildir o şey.*

halde kendinde-şey, görünüşün nedeniydi, oysa neden kavramı kendinde-şeye uygulanamazdı. Demek ki bu bir çelişkiydi.

* İdealizme göre bir şeyin bilgisi, o şeye uygulanabilen kavramlardır. Kant, kendinde-şeyin varolduğunu söylüyor, de-

→

62. Böylece kendinde-şey kavramı tamamen çöker. Bu çöküşün Kant felsefesi üzerine etkisine dikkat etmeliyiz. Bilginin biçimleri, zaman, mekân ve kategoriler, bizim zihinlerimizin ürünüdür ve dışsal bir kaynaktan gelmezler. Kant, *verilmiş* bilgi etkeninin (faktör) duyumun, maddenin ya da zaman, mekân ve kategori biçimlerinin doldurulmasının, dışsal bir kaynağa bağlı olduğunu düşünüyordu. Bu da, çelişik kendinde-şeye yol açmıştı. Dolayısıyla, tek doğru sonuç, bu verilmiş etkenin herhangi bir dışsal kaynaktan doğmadığıdır. Bu durumda, tıpkı *a priori* biçimler gibi, zihnin ürünü olmalıdır. Ama madde de, biçim de zihnin ürünüyse, demek ki bütün bilgi nesnesi ve her nesne, dolayısıyla evrenin tümü, zihnin ürünüdür. Bu da mutlak bir idealizme yol açmaktadır.

Son olarak, evrende bilinemeyecek herhangi bir şey olduğu inancı da kendinde-şeyle birlikte yıkılmaktadır. Bir şeyin bilinemez olduğunu söylemek, çelişik bir önermedir. Demek ki her şey bilinebilir. İnsan bilgisinin arayışları sınır tanımaz. Bitimsiz, mutlak kendisi, açıktır, karşımızdadır. Kant'dan sonra felsefenin zafer yürüyüşünü esinlendiren düşünceler bunlardı. Fichte, Schopenhauer ve Hegel, gereksiz takıntısından, kendin-

mek ki «varoluş» kavramını o şeye uygulayabiliyor. Ayrıca, gene kendinde-şeyin, görünüşün nedeni ya da temeli olduğunu söylüyor. Demek ki «neden» kavramını da ona uygulayabiliyor. O zaman kendinde-şey hakkında bazı şeyler biliyoruz demektir. Bu da, kendinde-şeyin bilinemez olduğu düşüncesiyle çelişir.

de-şeyden arınan Kant felsefesinin çocukları oldular.*

D. BİLİNEMEZ KAVRAMININ ELEŞTİRİSİ

63. Kant'ın savunduğu bilinemezlik teorisi tutarlı olmadığı halde, başka bir bilinemezlik teorisinin daha tutarlı olabileceği düşünülebilir. Kant'ın kendinde-şeyinin çöküşü, Kant felsefesinin özel öğretilerinden ötürü olabilir. Kant burada yanılsa da, başka çeşitten bir bilinemez mutlaka vardır. Bunlar doğal düşünceler. Gene de yanlış düşünceler. Dolayısıyla eriştiğimiz sonuçları genelleştirmeli ve bunların Kant'ın sorunu koyuşuna özgü olmadığını ve yalnız onunkinin değil başka *herhangi* bir bilinemez teorisinin de aynı çelişkilere yol açacağını göstermeliyiz. Bilinemezin, şu ya da bu özel felsefenin çerçevesinden tamamen ayrı ve kendi içinde, çelişik ve imkânsız bir kavram olduğunu ispatlamalıyız.

64. Bilinmeyenle bilinemez arasındaki ayırıma dikkat etmeliyiz. Şüphesiz ki bilinmeyen ve bilinmeden kalacak olan milyonlarca şey vardır. Ve bunların çoğu da, fırsat ya da yeterli araçlar olmadığı için bizden ebediyen gizli kalacak ve bu

* Hegel için Mutlak, Tanrı'dır. Tanrı, insan için bilinebilir olmalıdır. Hegel bu nedenle Kant'ın bazı şeyleri bilinemez yapmasına karşı çıkar. Her şey Tanrı'dan gelir ve her şey bilinebilir. Bu, «her şeyin bilinebileceği» görüşü, onu Marksistlere de yaklaştırmış olur. Ama Hegel aynı zamanda, kendinde-şey olmadığına göre, her şeyin zihin ürünü olduğunu söylemektedir. Bu, belki Kant'm ikiciliğinden daha da uzak bir düşüncedir Marksizm'e.

anlamda bilinemeyecektir. Okyanusun dibinde bir külçe altın varsa ya da en büyük teleskopla bile görünemeyen bir yıldızın çevresinde bir gezegen dönüyorsa, bunlar, dediğimiz anlamda bilinemeyecek şeylerdir. Sadece bilinmiyorlardır ve bilinmeden kalacaklardır, kendileri bilinmez oldukları için değil, bizim onları bilemeyecek kadar uzak olmamız gibi raslansal bir nedenden dolayı. Bu raslansal durum olmasa, cebimizdeki para gibi bilebilirdik. Felsefede bilinemez demek, bütün ilineksel koşulların ötesinde, zihinlerimizin kavrayamayacağı bir yapıda, düşünülebilir bütün insan bilgisinin tamamen dışında, bizlerin uzaklık, araç eksikliği gibi şeylerden ötürü değil, zihnî süreçlerimizin özelliğinden ötürü tamamen kopuk olduğumuz bir şeydir. İmkânsız ve kendi içinde çelişik olduğunu söylediğimiz kavram budur — ister Kant'ın, ister Spencer'in, ister şüpheci, ampirist, idealistin öğrettiği biçimde görünsün.

65. Çünkü bilginin tümünün kavramsal olduğu tartışılamayacak kadar kesindir. Bir şeye uygun kavramlar uygulama yeteneği, o şeyin bilgisini meydana getirir. Varoluş da bir kavramdır. Dolayısıyla bir bilinemezin varolduğunu söylemek, bilinemeze bir kavram uygulamak demektir. Ama bir kavram uygulamak onu bilmek demektir.* Dolayısıyla bilinemezin varolduğu teorisi, bilinemezi bildiğimiz çelişkisini taşır.

Bir şeyin yalnız varolduğunu bilip özelliğini bilemeyebileceğimizi söylemek, bu kanıtlamayı ce-

* Savunulan ilke doğru, ama bir şeyin, kendisine uygulanan kavramlar ile özdeş olması, maddeci bir anlayışın kabul edeceği bir eleştiri değil.

vaplandırmak değildir. Bir şeyin varoluşu ile özelliği arasında yapılacak ayırım sağlam bir temele dayanmaz, çünkü varoluşu özelliğinin bir parçasıdır. Bir şeyin özelliği, kendisine uygulanan kavramlardan meydana gelir ve varoluş da bunlardan biridir. Ayrıca, başka bir şeyini bilmesek de, bir şeyin yalnızca varolduğunu bilmek bile, o kadar basit ve kolay değildir ve o şeyin bilinemez olduğunu söylemeye hakkımız olmaz. Sözkonusu olan bilgimizin *niceliği* değildir. Bir şey bilinemezse, bu onun mutlak olarak bilinemez olduğu anlamına gelir. Küçük de olsa, hakkında bir şey biliyorsak, o zaman bilinemez değildir. Bir şeye yüz tane kavram uygulayabilmek çok bilgimiz olduğunu gösterir. Bir tek kavram uygulamak da bilginin asgarîsi olabilir. Ama gene de bilgidir. Ya da Kant gibi, bilinemezin görünüşün nedeni olduğunu söylüyor, böylece neden kavramını uyguluyorsak, ya da Spencer gibi, evrenin nedeni olan bir güç olduğunu söylüyor, böylece güç ve neden kavramlarını uyguluyorsak, o zaman bilinemez hakkında hatırı sayılır nicelikte bilgi sahibi olduğumuzu iddia ediyor ve dolayısıyla teorimizi daha da çelişik duruma getiriyoruz demektir.

66. Burada, özellikle Hegelci olan başka bir düşünce de öne sürülebilir. Bir sınırın bilincine varmamız için o sınırın ötesinde ne olduğunu bilmemiz gerekir. Bir düz çizginin bitimini bilmek için çizginin ucundan sonraki boşluğun bilincinde olmalıyız. Dolayısıyla bilginin mutlak bir sınırı olsa, biz bu olgunun bilincine varamayız; çünkü sınırı, ancak sınırın ötesindekinin bilincine varmakla bilebiliriz; bu da bilginin zaten varsayılan sınırın ötesine geçtiğini, ya da başka bir söyleyişle, sı-

nırın gerçek bir sınır olmadığını gösterir. Bir şeyi hiç bilmemek, hiç bilincinde olmamaktır ve dolayısıyla bilgisizliğimizin de bilincinde olmamız gerekir. Bir şey konusunda bilgisizliğimizin bilincinde olmamız, o şey hakkında az bilgimiz olduğunda ve bu bilginin azlığını fark ettiğimizde mümkün olur. Ama bir şey hakkında tamamen bilgisiz olmak, o şeyin hiç bilincine varmamaktır ki, o zaman bilgisizliğimizin de bilincine varamayız. Oysa bilinemez teorisi bu düşünceleri dikkate almıyor. Bu teori ilkin bilgimizin mutlak bir sınırı olduğunu ve sınırı bildiğimizi, sınırın ötesinde ne olduğunu hiç bilmediğimizi ileri sürüyor, bu imkânsızdır. Ayrıca, bir şey hakkında mutlak bilgisizlikle bu bilgisizliğin bilincinde olmayı bir araya getiriyor, bu da imkânsızdır.*

67. Bilgimizin sınırı olmadığını söylemenin yeterince alçak gönüllü olmadığını düşünenler vardır. Ama bilgisizliğimizin derinliğini, kolay aldanma alışkanlığımızı, bilgi kaynaklarımızın cılızlığını açıkça itiraf edebiliriz. Bütün bu itirafların bilinmez sorusuyla bir ilgisi yoktur. Birçok şeyin bilinmediğini ispatlamak için geçerlidir, ama herhangi bir şeyin bilinemez olduğunu ispatlamak için geçerli değildir. Bir Aristoteles ya da Hegel'in zihni, yarının üstün-insanına bir bebek zihni gibi görülebilir. Ama üstün-insanın bildiği, Hegel muhtemelen bilmese bile, Hegel için bilinebilirdir ve Hegel'in bildiği de, kesinlikle bilmediği halde, bebek için bilinebilir. Bebek diferansiyel hesaplarını bilmez. Ama bunlar bebek için bilinemez değildir ve

* Bilinemezlik üstüne bu Hegelci eleştiriye katılmamak imkânsız.

büyüdüğü zaman bunları öğrenmesi de öyle olmadığını kanıtlar. Felsefî anlamda bilinemez olsaydı, bebek, zihninin temel yapısı böyle bir bilgiyi tamamen imkânsız kıldığı için bunları bilemezdi. Belli bir kişi aptal ya da eğitim görmemiş olduğu için yüksek matematiği anlamayabilir. Ama kimse yüksek matematiğin bilinemez olduğunu söyleyemez. Çünkü bilinemez, şu ya da bu zihnin anlayamayacağı demek değildir, ne kadar gelişmiş olursa olsun, zihnin zihin olarak anlayamayacağı şey demektir. O halde evreni bilmememiz, evrenin bilinemezliğinin kanıtı değildir.

68. Bilinemez teorisinin partizanlarının def edilmesi gereken bir müstahkem mevkii daha var. Kanıtlamamızın, bir bilinemezin varolduğunu ileri sürmenin kendi kendisiyle çeliştiğini gösterdiği söylenebilir. Ama varoluşunu yoksayabileceğimizi göstermez. Bilinemezin varolduğunu bildiğimizi söylersek kendimizle çelişiriz. Ama, biz bilmesek de bilinemezin varolabileceğini söylemekte böyle bir çelişki yoktur. Çünkü burada varoluş kavramını uygulamıyoruz, uygulanıp uygulanamayacağını bilmediğimizi söylüyoruz sadece. Bilinemezin varolduğunu ileri sürmek için sağlam gerekçelerimiz olmayabilir; ama aynı şekilde varolduğunu yoksamak için de sağlam gerekçemiz yoktur. Bunun cevabı, varolduğunu yoksamak için gayet sağlam gerekçelerimizin olduğu ve bu iddianın da öteki kadar çelişik olduğudur. Diyelim ki bir bilinemez vardır. O zaman varoluş kategorisi ona uygulanabilir. Gerçekten uygulayıp uygulamadığımız önemli değil. Uygulanabilir. Zihnî kategorilerimizden birinin bilinemeze uygulanabilmesi, bilinemezin bu kategori ölçüsünde bilinebilir olduğu

demektir. Şu halde gene aynı çelişkinin içindeyiz.*

69. Dolayısıyla, bir bilinemezin varolduğunu kesinlikle yoksayabiliriz. Dolayısıyla, ne bitimsiz, ne mutlak, ne de kendinde-şey, *evrende insan zihninin bilemeyeceği hiçbir şey yoktur.* Dolayısıyla, insanın bitimli zihninin bitimsizi kavrayamayacağı yolunda yaygın lâkırdılar, saçmadır. Ve bu sonuçların temelinde yatan ilke şudur: Varoluş kelimesinin, bilinebilir olmak, bilinçliliğin bir nesnesi olmak dışında hiçbir anlamı yoktur. Herhangi bir şeyin varolduğunu söylemek, bilinçlilik için bir nesne olabileceğini söylemektir. Dolayısıyla varoluş, bilinçliliğe göre ve bağımlıdır. Ve bilinemez teorisi çelişiktir, çünkü varoluşun zihinden ve bilinçten bağımsız olabileceği varsayımına dayanır. Bu sonucun varoluş kadar *gerçeklik* için de geçerli olup olmadığı sorusu sorulabilir. Gerçekliğin bağımsız varlığı olduğunu, ama varolmadığını söylemiştik. Belki bütün varoluş zihne göredir, dolayısıyla bir bilinemez de *varolamaz.* Ama bir bilinemezin bağımsız varlığı ve gerçekliği olamaz mı? Cevap olumsuzdur. Çünkü gerçekliğe yüklediğimiz bu bağımsız varlığın mantıkî bir varlık, *düşünce için* bir varlık olduğunu görmüştük. Dolayısıyla, düşünceden ayrı bir varlığı yoktur. Bilinemez değildir, olamaz.

* Burada ele alınan, agnostizmin biraz daha utangaç bir biçimi. Yani, «bir bilinemez vardır» denilmiyor da, «bir bilinemez belki de vardır» deniyor. Hegel bunu gene aynı mantıkla çürütüyor. «Belki vardır» demek de, «varoluş» kavramının buna uygulanabileceğini gösterir, şu halde o da bilinemez değildir.

3

HEGEL

A. AÇIKLAMA: NEDEN: SEBEP (AKIL)

70. Mümkün olan en geniş açıklamasıyla felsefenin sorunu evreni açıklamaktır. Şüphesiz felsefenin de birçok sorunu vardır. Ahlâk, metafizik, estetik, bilgi teorisi (epistemoloji) soruları vardır. Ama evreni açıklamak, bütün bunları çözmek olur. Sınırlı bilgi ve yetilerimizle evreni açıklamaya kalkışmanın bir tüyle dünyayı yerinden oynatmaya çalışmaya benzeyeceği söylenebilir. Ama böyle bir söz, şeylerin nihaî açıklamasının mümkün olmadığı anlamına geliyorsa, bu iddianın savunulamayacağını yukarıda gördük. Hiçbir zaman tam ve kusursuz bir bilgiye erişemeyeceğimiz anlamına geliyorsa, bunu kabul edebiliriz. Ama bilgimizin hiçbir zaman tam yeterli olamayacağı olgusu, daha fazla bilgi edinme çabamızdan vaz-

geçmemiz için sebep değildir. Dolayısıyla, evreni açıklamaya çalışmakta haklıyız.

71. Filozoflar, evrenin açıklamasının maddede mi, zihinde mi, anlaşılmaz bir ilk nedende mi, yoksa akıllı bir Yaratıcı'da mı olduğunu tartışagelmişlerdir. Ama cevaplandırılması gereken ilk soru şu: açıklama nedir? Evrenin açıklanmasını istediğimizde, evren hakkında neyi bilmek istiyoruz.

Tek başına duran bir olgunun, nedeni bulunduğu zaman, açıklandığını söyleriz. Nedeni kesinlikle tesbit edilemezse, açıklanmamış bir olgu olduğu söylenir. Ayaklarımın üşümesini hava akımıyla açıklarım. Ama evreni bu şekilde açıklayamayız. Evrenin bir nedeni olduğu söylenebilirse, o zaman o neden ya daha önceki bir nedenin sonucudur ya da değildir. Ya nedenler zinciri bitimsiz bir dizi halinde geriye uzanmaktadır ya da bir yerde, önceki bir nedenin sonucu olmayan bir «ilk neden» vardır. Bitimsiz bir dizi varsa, kesin ve nihaî bir açıklama yapılamaz. Bir ilk neden varsa, bu ilk neden kendisi açıklanmamış bir olgudur. Bir şeyi açıklarken ona bir neden gösteriyorsak, o zaman ilk neden varsayımsal olarak açıklanmamış ve açıklanamaz bir şeydir, çünkü ona öncel bir başka neden gösteremeyiz. Kendisi nihaî olarak bir sır olan bir şeyle evreni açıklamak elbette bir açıklama olamaz.*

72. Öyleyse nedensellik, tikel olguları açıklayabilen, ama evreni bir bütün olarak açıklayama-

* Hegel'in, evreni açıklamak için, bildiğimiz nedensellik anlayışıyla niçin yetinmediğini ve evrene niçin mantıkî bir gerekçe aradığını açıklamaya başlıyor. Bu arayışını haklı göstermek için de bir «ilk neden» yanıltısını kullanıyor.

yan bir ilkedir. Ama biraz daha derinlemesine baktığımızda, nedenselliğin tikel olguları bile gerçekten açıklayamadığını görürüz. Soğuk, suyu katılaştırır. Soğuk nedendir (ya da nedenin parçasıdır); buz ise etkidir. Ama soğuğun niçin katılaşmaya yol açtığını anlamak imkânsızdır. Neden ve etki birbirlerine hiçbir şekilde benzemezler ve aralarında bir bağlantı da görülemez. Soğuğun suyu katılaştırması, kimsenin önceden tahmin edemeyeceği, açıklanmaz ve esrarlı bir olgudur. Soğuk pekâlâ suyu buhara da çevirebilirdi.

Bu güçlük, bizim aradaki nedenleri bilmememizden ileri gelmez. A nedeni B etkisi tarafından izlenmektedir. Şüphesiz A, soğuk ve B, buz, arasında sayısız küçük moleküler ya da başka çeşit değişmeler olabilir ve bunlar çok küçük zamanlarda olageldiği için insan yetileri bunları kavramayabilir. Ama aradaki bütün bu neden ve etkileri bilsek, sürecin tümü gene de bir esrardır. Diyelim ki bu durumda süreç A, A^1, A^2, A^3,... B oldu. O zaman da A, A^1 dizisi A B dizisi gibi açıklanmazdı. Çünkü A^1 A'dan farklı bir şeydir. Önemli olan nokta da, tikel bir olgunun kendisinden tamamen farklı bir olguya nasıl yol açabildiğidir. Güçlük, A'yı niçin B'nin izlediğini anlamamakta. Bu, arada başka nedenler bulmakla giderilemez, çünkü A'yı niçin A^1'in izlediğini anlamak da eşit derecede güçtür. Güçlük, nedenleri yeterince bilmememizden doğmuyor. Güçlüğü yaratan nedensellik ilkesinin kendisi. Nedensellik hiçbir şeyi açıklayamaz. (Burada şöyle bir itirazda bulunabilinir: Değişimi birbirinden ayrı bir dizi olay olarak ele aldığımız, oysa gerçekte bunun sürekli bir akış olduğu söylenebilir. Ama nedensellik kavramımızı süreklilik terimleri içinde formülleştirsek bile, buradaki kanıtla-

mamız değişmez. Bir durumun niçin başka bir durum tarafından izlendiği gene bir esrar olarak kalır.)

Halk düşüncesi, felsefenin evreni mutlaka nedensellik ilkesi yoluyla, özellikle de bir ilk neden fikriyle açıklamasını bekler. Dolayısıyla idealizmin, her şeyin nihaî nedeninin zihin olduğunu ileri süren bir felsefe olduğu sanılır. Maddeciliğin de her şeyin nedeninin madde olduğunu söylediği sanılır. Halk düşüncesi düzeyine inmiş teoloji Tanrı'yı evrenin nedeni olarak görür. Ama biz şimdi bütün bu açıklama tarzının boşuna olduğunu gösterdik. İlk nedenin ister madde, ister kişisel bir Tanrı, ister zihin, ya da bir atom, ya da elektronik bir güç olduğunu söyleyelim — bu çeşitten bütün iddialar evreni açıklanmaz bir sır halinde bırakmaktadır. Her şeyi bilir duruma gelsek, yalnız ilk nedeni değil, daha sonraki bütün nedenler ve etkiler dizisini de bilsek, evreni anlamaya daha fazla yaklaşmış olmazdık. Çünkü bir kere ilk nedenimiz gene nihaî bir sır, açıklanmaz bir olgu olarak kalırdı, ayrıca bundan sonraki her neden ve etki dizisi de yeni bir sır olurdu. Bu düşünce tarzından tamamen vazgeçmeliyiz. Nedensellik dışında bir açıklama ilkesi aramalıyız.

73. Şimdi ilk sorunumuza dönüyoruz: Açıklama nedir? Ve şimdi bunu şöyle biçimlendirebiliriz: Bir şey hakkında edineceğimiz ne çeşit bilgi, artık o şeyi bir sır olarak görmememizi sağlar? Dünyanın en büyük esrarlarından birinden, kötülükten söz edelim. Kötülüğün açıklanmasını istediğimizde, neyi bilmek istiyoruz? Belli ki kötülüğün kökenini ya da nedenini bilmek istemiyoruz — her ne kadar sorun çok zaman kötülüğün kökeni

sorunu şeklinde adlandırılsa da. Diyelim ki biri, atmosferdeki bilinmeyen bir gazın varlığının kötülüğün varolmasına yol açtığını keşfetti. (varsayımın saçmalığı kanıtlamamızı etkilemez) Diyelim ki bilim bu gazı tesbit etti, özelliklerini buldu ve işleyişinin yasalarını tamamen ortaya çıkardı. Kötülük sorunu hakkında tatmin olur muyuz? Bilmek istediğimiz bu mudur? Hayır. Nedeni bulunduğu halde, kötülüğün bize hâlâ anlaşılmaz ve akıldışı göründüğünü söyleriz. Galiba kötülüğü bir sır yapan da görünüşteki *akıl-dışılığıdır*. Asıl bilmek istediğimiz, kötülüğün dünyada varolmasının nasıl olup da akla uygun olabildiğidir. Bu da, evrenin gerçek bir açıklamasının, evreni *akılcı* göstermesi gerektiğini, evren için bir *neden* değil, *akla uygun bir sebep* bulması gerektiğini ortaya koyar. Dünyanın ilk ilkesinin bir neden, dünyanın da bir sonuç olduğunu değil, ilk ilkenin bir sebep, dünyanın da bunun ereği olduğunu ima eder. Yunan idealizmini incelerken vardığımız sonuçlara da uygundur bu (orada açıklanan dokuzuncu önermede (39) görülebilir.)*

74. Sebep ve erek dizisini neden ve etki dizisiyle karşılaştırdığımızda önceki dizinin, ikinci dizide gö-

* Hegel felsefesi, bütün idealizmine karşın, *nesnel* olmaya büyük bir özen gösterdiği için Marksistlere de parlak görünmüştür. Ama burada da görüldüğü gibi Hegel felsefesinin yüzeydeki o nesnelliği, temelindeki bazı öznellikler sayesinde ayakta durabiliyor. Buradaki örnekle, «kötülüğün» nedeni bulunsa da, asıl «akla uygun bir sebep» bulunması gerektiği söyleniyor. Bunu söylemek için, dünyadaki bütün «neden»lerden bağımsız bir «akıl» kabul ediliyor. Bizim «akıl» diye kabul edeceğimiz şeyin o nedenlerle belirlenmiş olacağı hiç düşünülmüyor.

rülen dezavantajlara sahip olmadığı anlaşılacaktır. Belirli bir nedeni niçin belirli bir etkinin izlediğini anlayamamıştık. Soğuğu niçin donmanın izlediğini anlamamıştık. Ama bir sebeple ereği için böyle bir durum sözkonusu değildir. Ereğin niçin sebebi izlediğini anlarız. Sebep kendisi bize sebebi verir. Herhangi bir geçerli akıl yürütme dizisinde sonuç, öncüllerden *çıkmalıdır* ve bunun niçin böyle olduğunu anlarız. Donma, soğuğu izler. Bunun niçin böyle olması *gerektiğini* anlamayız. Görünüşte böyle bir zorunluk yoktur. Soğuğu pekâlâ başka bir şey de izleyebilir. Ama bir sebebi, ereği izlemelidir. Bu mantıkî bir zorunluktur ve bu zorunluğu anlarız. Katılaşmayı soğuktan *çıkarsayamazdık*. Soğuk fikri, katılaşma fikrini içermez. Ama sebepten ereği çıkarsarız. Sebep fikri, erek fikrini içerir. *Bu* ereğin *şu* sebebi izlediğini söylerken bunu anlatmak isteriz.*

Dünyayı ilk ilkemizden çıkarsayabilirsek, dünyayı açıklamış oluruz. Dünyanın bir olgu olduğunu ve tam bu belirli çeşitten dünya olduğunu biliriz. Bilmek istediğimiz, bunun niçin böyle *olması gerektiğidir*. Bir ilk ilke budur, bu ilk ilkeden mantıken zorunlu olarak bir dünya olması gerektiğini ispatlayabilir ve bu dünyanın tam da varolan bu

* Bunları anlatırken, bir vakitler doğa olayları için de filozofların «sebep-erek» dizisini kullandıklarını, ancak doğa bilimleri geliştikten sonra bunun yerini «neden-etki» dizisinin aldığını ve «sebep-erek» dizisinin buradan kesinlikle kovulduğunu açıklamıyor. Ama metafizik bir amacın varlığı inancından yola çıkan ve doğa bilimlerinden kovulan «sebep-erek» ilişkisi, birçok bilinmeyen, ya da yeterince bilinmeyen şeyle uğraşan felsefede, hâlâ geçerli olabiliyor.

dünya olması gerektiğini gösterebilirsek, o zaman açıklamayı yapmış oluruz. Ama bu demektir ki ilk ilkemiz bir sebep olmalı ve dünya ve dünyadaki her şey onun mantıkî ereği olmalıdır. Bu demektir ki dünyayı mantıken ilk ilkeden çıkarsamalıyız. (Bu ve bundan sonraki bölümlerde, Hegel'in Mantık'tan doğaya geçişinin mantıkî bir çıkarsama çabası olduğu varsayılmıştır — tartışılmaz bir varsayım değildir bu. Bu görüşü benimsemenin sebeplerini gerekli yerde açıklayacağım.)

75. Açıklamanın mantıkî zorunluk fikrini içerdiğini anlamak çok önemlidir. Dünyanın anlaşılmazlığından yakınmamızın nedeni, zaten görünüşteki bu zorunluk yokluğudur. Soğuk, buz yapar. Bu böylece bir olgudur. Niçin böyle *olması gerektiğini* anlayamayız. Kendisi için bir sebep göstermeden, dogmatik bir biçimde kendini dünyaya empoze eder. Böyledir, başka da söyleyecek bir söz yoktur. Bundan dolayı anlayamaz ve bir sır olduğunu söyleriz. Sadece bir olgu olacağı yerde, mantıkî bir zorunluk olduğunu görebilseydik; *sebebi* olduğunu ve mantıkî bir ereğin öncelinden çıktığı şekilde, bu sebepten çıktığını görebilseydik, o zaman açıklanırdı. Dolayısıyla dünyayı gerçekten anlayacak bir felsefe, ilk ilke olarak bir nedenden değil, bir sebepten yola çıkmalıdır. Bu ilk sebepten başlayarak dünyayı, bir etki değil, mantıkî bir erek olarak çıkarsamalıdır. O zaman sadece şeylerin oldukları gibi olduğunu değil, niçin böyle olduklarını da anlarız. Hegelci temel açıklama fikri budur. Hegel felsefesinin yapmak istediği de budur. Yunanlılar, özellikle de Aristoteles, dünyanın ilk ilkesinin dünyaya zaman içinde öncel olmadığını, yani bir nedenin etkisine öncel olduğu biçim-

de değil, *mantıken* öncel olduğunu, yani mantıkî bir öncülün kendi ereğine öncel olduğu şekilde öncel olduğunu söylerken bunu anlatmak istiyordu.

B. EVRENSEL OLARAK SEBEP

76. İki önemli ve acil sorun bize bir önceki bölümden miras kaldı. Birincisi, sebebin anlamını iyice araştırmaktır, çünkü şimdiye kadar sadece bulanık bir kavramını koyabildik. İkincisi ise aşağıdaki güçlüğü gidermektir: Dünyanın ilk sebebini bulmak, ilk nedenini bulmakla aynı dezavantajlara sahip değil midir? İlk neden, kendinden önceki bir nedenin etkisi olmadığı için nihaî olarak bir esrardır. İlk sebep de, daha önceki bir sebebin ereği olmadığı için, dünyanın sebebi olduğu halde, onu açıklayan başka bir sebep olmadığı için, gene bir esrar olarak kalmaz mı? Bu sorunların birincisini burada, ikincisini bundan sonraki kısımda ele alacağız.

77. Evren birçok bireysel şeyden meydana gelir. Bu şeyler maddî varlıklar ya da zihinler, fikirler, duygular gibi psişik varlıklar olabilir. Ama her iki durumda da bireysel şeylerdir. Şimdi, aradığımız ilk ilke bireysel bir şey olamaz: Çünkü bireysel şeylerin sebebidir. İlk neden kendisi de bir şey olurdu. Oysa sebep bir şey değildir. Örneğin biz de Platon gibi her şeyin sebebinin iyilik olduğunu, her şeyin, öyle olmak iyi olduğu için öyle olduğunu söyleyelim. Bu görüşe göre, iyilik, bir «şey» değildir. Aynı şekilde, bir üçgenin eşkenar olmasının sebebi, eşkenar olması olabilir. Ama eşkenarlık üçgenlerden bağımsız olarak kendi başına varolan bir şey değildir. Her bireysel şey zaman veya me-

kânda varolur. Ama sebepler boşluktaa yüzen şeyler değillerdir. Teleskop ya da mikroskopla görülemezler. Zihinde psişik varlıklar olarak zaman içinde de varolmazlar. Hiçbir zihin varolmasaydı, eşkenar üçgenler gene eşkenar olurdu ve bunun *sebebi* şimdi neyse o zaman da aynı olurdu.

Dolayısıyla bir sebep, kendi başına ayrı varoluşu olan bir şey değildir. Bir soyuttlamadır. Bir şey ve sebebinden, ayrı şeylermiş gibi söz ederiz. Oysa, yalnız düşünmede bunlar birbiirlerinden ayrılabilir. Bir şeyin sebebi, o şeyden ayyrı olarak, bir soyutlamadır. Iyilik, iyi şeylerden yaıpılmış bir soyutlama, eşkenarlık, eşkenar biçimlerrden yapılmış bir soyutlamadır. Dünyanın ilk ilkesi,, ilk sebebi de, dünyadan ayrı varolan bir şey değilidir. Onu düşüncemizde dünyadan ayırırsak, o zaıman o da bir soyutlama olur. Ama bir soyutlamaı biir evrenseldir. Dolayısıyla sebepler evrenseldirler. Ve dünyanın sebebi de, genel olarak, evrenseldir. Bu sonuca, sadece açıklama sürecinin içerdiklerinii incelemekle eriştik. Yunan felsefesini incelerken başka bir yoldan vardığımız sonuçla bunun aynı şey olduğunu şimdi görebiliyoruz. Dünyanın ilk illkesi, mutlak, her şeyin çıktığı kaynak, evrenseldir. Ve evrensel, her şeyin mantıkî ereği olarak çıktığı sebeptir ve dolayısıyla dünyayı ondan çıkarsamak mümkündür.

78. Ama sebebin sadece kavramı ya da evrensellerin derlemesi değil, aynı zamandla bir akıl yürütme, kanıtlama süreci olduğu ilerri sürülebilir. Ama aşağıdaki gibi bir akıl yürütmeye baktığımızda:

Bütün gelincikler güzeldir.
Bazı gelincikler kırmızıdır.
Demek ki bazı kırmızı şeyler güzeldir.

bunun bir evrenseller sürecinden başka bir şey olmadığını görüyoruz. «Gelincik» bir kavramdır; «kırmızı» da öyledir; «güzel» de öyledir. «Bütün» ve «bazı» bütünsellik ve çoğulluk kategorileridir, «dir» varlık, belki de içinde olmak kavramıdır. Biz de biçimsel mantıkçı gibi akıl yürütme sürecini konusundan yalıtıp şöyle yazarsak:

Bütün M, P'dir.
Bazı M, S'dir.
Demek ki bazı S, P'dir.

M, S ve P simgeleri gene kavramları temsil eder, ama kavramlar öncekinden çok daha soyuttur. Dolayısıyla bu açıdan bakıldığında bile, sebep bir evrenseller sürecidir. Bu önerme, mantıkta kavramsalcılık öğretisi olarak bilinen şeye bağımlı değildir. Gerçek şeyler üzerine, gelincikler, kırmızı nesneler, v.b. üzerine akıl yürüttüğümüzü yoksamıyoruz. Sadece fikirler üzerine akıl yürüttüğümüzü iddia etmiyoruz. Akıl yürütme süreci nesnelere uygulanır. Ama akıl yürütme sürecinin *kendisi,* böylece nesnelere uygulanırken, fikirler ya da evrensellerin sürecidir. Böyle ele alınan aklın, sadece hareketsiz birtakım evrensellerin derlemesi olmadığı, bir *süreç* olduğu, evrensellerin hareketi olduğu, böylece bir evrenselden ötekine geçtiğimiz — bu Hegel felsefesi üzerine dolgun bir ipucudur. Ama bu ipucunu şimdilik geliştirmeyeceğiz. Şimdilik söylemek istediğimiz, dünyanın ilk sebebinin evrensellerden meydana geldiği, ya da evrensel olduğudur. Bu da, şüphesiz, son derece belirsiz bir söz. Ama söze devam ettikçe bu belirsiz ilke özgülleşecek ve tanımlanacaktır.

C. KENDİNİ-BELİRLEYEN OLARAK SEBEP (AKIL)*

79. Dünyanın ilk sebebini bulduğumuzda, bu da ilk neden gibi bir sır, açıklanamaz bir olgu olmayacak mıdır? Ele alacağımız ikinci sorun bu. Evreni açıklamak için göstereceğimiz her ilk ilke, zorunlu olarak iki koşulu yerine getirmelidir. İlkin, dünyayı açıklayabilmelidir. Dünyanın nasıl zorunlukla bu ilk ilkeden doğduğunu görmeliyiz. Bu koşulu bir ilk sebep yerine getirir, ama ilk neden yerine getiremez. Bir ilk neden olsa bile, dünyayı açıklayamaz, çünkü bir nedenle etkisi arasında zorunlu bir bağlantı bulmak imkânsızdır. Ama ilk ilke bir sebepse, dünyanın da onun zorunlu ereği olduğunu gösterebilirsek, o zaman açıklama yeterlidir, çünkü sebeple ereği arasındaki mantıken zorunlu bağlantıyı görürüz. Herhangi bir ilk ilkenin yerine getirmesi gereken ikinci koşul, kendini açıklamaktır. Kendini açıklayan bir ilke olmalıdır. Açıklanamazsa, sonuçta bir sır olarak kalır. Kendisinden başka bir şeyle açıklanıyorsa, ilk ilke olamaz. Çünkü bu durumda onu açıklayan öbür şey ona öncel olmalı ve daha nihaî bir açıklama ilkesi olmalıdır. Dolayısıyla ilk ilke kendisinin açıklaması olabilen bir şey olmalıdır. İlk neden için bunlar geçerli değildir. İlk neden varolan ve israrla daha yüksek bir nedene bağlamak isteyeceğimiz bir şeydir. Ama *sebep kendini açıklayan bir ilkedir.*

80. İlk ilkenin kendini açıklaması gereğini

* İngilizce'de «reason», Fransızca'da «raison», sayfa 43'deki notda açıklandığı anlamda «sebep» olduktan başka, «akıl» anlamına da gelir. Dolayısıyla burada bir şeyin «sebebi» denilirken, aynı zamanda o şeyin «aklı» ya da daha doğrusu, «o şeyin öyle oluşunun mantığı» anlamı da, bir yan-anlam olarak var.

Spinoza görmüştü. Spinoza'nın ilk ilkesi tözdür ve tözü «kendinde olan ve kendi yoluyla kavranan: kavranması, oluştuğu başka bir şeyin kavranmasına bağımlı olmayan» diye tanımlar. (Spinoza, *Ethics,* Tanımlama 3.) Tözü ayrıca *causa sui,* kendi kendinin nedeni olarak tanımlar. Neden kelimesi bizim burada tanımladığımızdan daha geniş bir anlamda kullanılmaktadır. Çünkü ilk ilkenin herhangi çeşitten bir neden olarak ele alınamayacağını gördük. Ama bu sadece terminoloji ile ilgili bir sorun. Spinoza'nın söylemek istediği tözün kendini belirlediği ve kendini açıkladığıdır. Kendinden başka bir şey tarafından belirlenen, bu başka şeye başvurmadan anlaşılamaz ve açıklanamaz.

81. Tek, kendini-açıklayabilen ilke, sebeptir. Hegel mantığının içeriğini iyice kavrayıncaya kadar bunu yeterince anlamak çok güçtür; ya da, en azından bu mantığın başlıca belirlemelerini bilmeliyiz. Ama, bu aşamada zorunlukla çok genel kalan şu aşağıdaki düşünceler, konuyu biraz aydınlatacaktır. Şeylerin ilk ilkesi olarak, sebepten (akıl) başka bir şey gösterilirse, zihin her zaman daha yüksek bir ilke ister. Dünyanın sebebi maddedir denilirse, akla hemen maddenin sebebinin ne olduğunu sormak gelir. Ama bunun nedeni sadece, maddenin, bir neden olabilse bile, bir *sebep* olmayacağıdır. Gerçek bir sebep gösterildiğinde böyle bir güçlük çıkmaz. Çünkü maddenin, kötülüğün, bu kitabın, şu evin sebebi sorulabilir ama, sebebin sebebini sormak saçmadır. Dünyanın açıklanmasını istemek, gördüğümüz gibi, dünyanın sadece öyle olduğu için öyle olan bir olgu değil, mantıkî bir zorunluk olduğunun ispatlanmasıdır. Sadece dogmatik bir şekilde kendini bilinçliliğe kar-

şı ileri sürmediğini, akla uygun olduğunu, sebepten çıktığını ve sebebin cisimleşmesi olduğunu görmek isteriz. Dünyanın akla uygunluğunu araştırırız. Sorumuza cevap bulur, dünyanın akılcı olduğunu görürsek, sebebin akla uygunluğunu artık araştıramayız. Sebebin (aklın) akla uygunluğunun ispatlanmasını istemek, anlamsız bir istekte bulunmaktır. Katıksız aklın kendi içinde ne olduğunu kavrayabilirsek, böyle bir katıksız akıl zorunlu olarak tamamen akla uygundur. Artık başka bir şey sorulamaz. Sebep, kendi sebebidir. Kendi kavranması gereği, kendini-açıklayan ve kendini-belirleyendir.

82. Bunların genel olarak sebep (akıl) için geçerli olsa da, şu ya da bu tikel sebep için geçerli olmadığı söylenebilir. Sebeple (akıl) *bir* sebep arasındaki ayrım, nedensellikle *bir* neden arasındaki ayrıma benzer. Soğuk bir nedendir; ama soğuk nedensellik değildir. Eşkenarlık bir sebeptir —bir üçgenin çeşitli özelliklerinin sebebi— ama genel olarak sebep (akıl) değildir. Bir nedenin nedenini sorduğumuz gibi, bir sebebin sebebini de sorabiliriz. Bir akıl yürütme dizisi A, B, C, D diye adlandırdığımız bir dizi önermeden meydana gelebilir. C, D'nin ereği olduğu sebeptir. Ama bu sebep C kendisi de öncel sebep B'nin eseridir. Onun için dünyanın ilk sebebinin *bir* sebep olmadığını, şu ya bin bile sebebini sorabiliriz — tıpkı ilk nedeninin nedenini sorduğumuz gibi.

Bu düşünceler —itirazın cevabı da buradadır— dünyanın ilk sebebinin *bir sebep* olmadığını, şu ya da bu tikel sebep değil, sebebin (aklın) kendisi, genel olarak sebep, sebebin ilkesi olduğunu ileri sürüyor. Çünkü ancak bu çeşitten bir akla uygunlu-

ğun sebebini soramayız. Ve Hegelci Mantıkta, bir bütün olarak sebebin (aklın), bütün akılcılık ilkesinin, dünyanın kaynağı ve temeli olarak gösterildiğini göreceğiz. Ama bunun ayrıntılı açıklamasını şimdilik ertelemeliyiz.*

D. KATIKSIZ DÜŞÜNCE

83. İlk ilke aklî bir sebepse ve akıl da evrensellerden meydana geliyorsa, o zaman şimdi şu soruyu sormalıyız: Bu aklı bütün evrenseller mi, yoksa bazı evrenseller mi meydana getirir? Yalnız bazı evrenselleri içeriyorsa, ötekileri hangi ilkeye uyarak dışta bırakır? Hangi evrensellerin dünyanın sebebi olup hangilerinin olmadığını nereden anlayacağız?

Hegel, Kant felsefesinin bu sorulara verilecek cevabı, ima ettiğini gördü; Kant bu noktada Platon'u geride bırakıyordu. Platon'un dünyayı açıklamaya çalıştığı ilk ilke, onun ideâlar dünyası dediği, bizim de evrenseller sistemi diyebileceğimiz

* Böylece «akıl» her şeyin ilk ilkesi olarak ortaya konmuş oldu. Görüldüğü gibi, kendi içinde son derece tutarlı bir çizgi izlenerek buraya gelindi. İdealizmin koyduğu ilk öncüler kabul edildikten sonra, buraya kadar rahatça gelinir ve ilk öncüllerden sonra, çürütecek bir şey bulmak da güçtür. Dikkat edilirse, Hegel mantığının başlıca özelliği her şeyi gene kendisine açıklatması. Her şeyi gene kendisi belirliyor. «Neden-etki» dizisi bir yana atılınca, sebep ereği, erek sebebi açıklıyor, sebep ereği, erek sebebi belirliyor, ama zaten sebeple erek birbirlerinden ayrı şeyler değil. Onları da ancak düşüncede birbirlerinden ayırabiliyoruz. Böylece her şey zaten düşüncenin içinde oluyor, her şey düşünce oluyor. Bu yoldan, kusursuz bir tutarlık ve bütünlük kuruluyor.

şeydir. Ama evrenseller arasında herhangi bir ayrım yapmıyordu. Her evrensel ilk ilkenin içinde vardı. At ideası, masa ideası, sandalya ideası, iyilik ideası, kırmızılık ideası, kirlilik ideası, v.b., v.b. Akla gelecek her nesne ya da ilişki sınıfının bir ideası vardı. Bu ideaların, edimli şeylerin varoluşunun açıklaması olduğunu varsayıyordu Platon. Dolayısıyla, idealar dünyasında sandalya ideası olduğu için bu dünyada da sandalyalar vardır. Ama sandalya ideasının niçin ve nasıl edimli sandalyaların varoluşuna yol açtığını Platon bir türlü açıklayamadı. Böyle bir idea olsa bile, edimli sandalyalar üretmesi için bir sebep göremiyoruz. Aynı şey öteki idealarla, yönettikleri bireysel şeyler arasındaki ilişki için de geçerlidir.

84. Kant'ın da bir evrenseller teorisi vardı. Onun kategorileri de evrenseldir. Şüphesiz bu evrenselleri, Platon'un kendi idealarını nesnel saydığı şekilde nesnel saymıyordu. Tersine, Kant kategorilerin sadece insan zihninin öznel kavramları olduğunu söylüyordu. Hiçbir şekilde nesnel gerçek varlıklar değillerdir. Dolayısıyla, Kant kategorilerini dünyayı açıklayacak bir ilke olarak kullanmaya çalışmadı. Bunlar varlığın ontolojik ilkeleri değil, bilmenin epistomolojik ilkeleriydi.* Ama öğretisi kategorilerin başka bütün evrensellerden ayrı özel bir evrenseller sınıfı meydana getirdiği ipucunu içeriyordu. «Kırmızı», «sandalya», «at» gibi baş-

* Ontoloji: varlıkbilim; epistemoloji: bilgi teorisi. Yani Kant'a göre bu evrenseller bizim varlıktan soyutlayarak çıkardığımız, varlığın kendisine ilişkin yasalar değil, bizim varlığı bilmemize ilişkin kategorilerdir.

ka bütün evrenseller duyusal ve *a posteriori** olduğu halde bu kategoriler duyusal-olmayan, *a priori* evrensellerdi. Duyusal evrenseller deneyle elde edilmeliydi. Ama kategoriler, deneyin dayandığı koşullar oldukları için bütün deneylere önceldiler.

Bir açıklama ilkesi arayan Hegel, Platon gibi, ilk ilkenin nesnel evrensellerden meydana geldiği inancını benimsedi. Ama Kant'dan duyusal ve duyusal-olmayan evrenseller ayrımı düşüncesini aldı. Duyusal-olmayan evrenseller, kategoriler ya da «katıksız» kavramlardı — herhangi bir duyusal karışımları olmamak anlamında katıksız. Dünyanın ilk ilkesi, şeylerin ilk sebebi, Hegel'e göre, Platon'a göre olduğu gibi bütün evrenseller değil, katıksız duyusal-olmayan evrenseller sistemidir.**

* *A posteriori: a priori*'nin karşıtı, yani düşünceden değil, duyusal deneyden gelen, doğuştan olmayıp sonradan edinilen anlamındadır. Buradaki bağlamda, sandalya veya at gibi nesneler, duyusal, deneyle kavranan, yani *a posteriori* şeyler, ama bizim onları algılayaşımızın kategorileri duyu ötesi ve deney ötesi, düşünsel, yani *a priori*.

** Platon, bir bakıma, iki dünya yaratır. Biri bildiğimiz maddî dünyadır, öteki bunun «doğru»su olan formlar, evrenseller dünyası. İki dünya birbirine paralel gibidir. Biri ötekini yansıtır, zaten onun kopyasıdır. Bu, idealizmin epey kaba bir biçimidir şüphesiz. Hegel de elbette madde/akıl karşıtlığını koyar. Ama onda madde dünyası nesnel aklı yansıtmaz, ondan çıkarsanır, onun bir evresi, antitezi olarak bir evresidir. Bunu daha ileride göreceğiz. Yalnız, burada anlatılan konu, yani Platon'dan farklı olarak, bütün kavramları bir araya toplayacak yerde, katıksız düşüncenin kavramlarıyla, bireysel şeylere verilmiş adlardan çıkarılan sınıf kavramlarını birbirlerinden ayırması, yukarıda kısaca anlattığımız mantığa dayanır.

85. Böyle bir ayrımın Hegel'e nasıl yardımcı olabileceği ilk bakışta kolay kolay anlaşılmaz. Ama biçimsel mantığın şeylerle düşünce arasında yaptığı ayrım bize bununla ilgili bir ipucu verir. Şöyle bir akıl yürütmede,

Bütün gelincikler güzeldir
Bazı gelincikler kırmızıdır.
Demek ki bazı kırmızı şeyler güzeldir.

geçen her şey şu biçimde de vardır:

Bütün M, P'dir.
Bazı M, S'dir.
Demek ki bazı S, P'dir.

ikinci şekilde akıl yürütme sürecinin bütün ögeleri yerindedir, yalnız duyu ögesi çıkarılmıştır. Şimdi, biz de şeylerin sebebi olacak bir ilke arıyoruz. Ama sebebin şeylerin açıklaması olduğu ilkesi şüphesiz şeylerin sebepten ayrılmalarını da gerektirir. Sebep, şeyleri açıklayacaksa, açıklanacak şeylerin hiçbirinin sebebin içinde olmaması gerekir. Çünkü bir şeyin açıklaması olarak gene kendisini öne sürmek faydasızdır. Şu halde sebep kendinde olduğu gibi, katıksız sebep olmalıdır. Duyusal ögeden tamamen kurtulmalıyız, çünkü duyusal öge «şeylerin», yani açıklamamız gereken şeylerin ögesidir.

Biçimsel mantık böyle bir ayrımı bir dereceye kadar gerçekleştirir. Üzerine akıl yürüttüğümüz şeylerden tamamen soyutlar. Duyusal ögeyi —kırmızılık, gelincikler, v.b.— atar ve sadece sebebin (aklın) katıksız sürecini muhafaza eder. Onun için, biçimsel tasımda (syllogism) bazı kavramların kullanıldığını görürsek, bunlar katıksız kavramlardır ve aradığımız katıksız sebebin parçası ol-

maya, maddeci tasımda kullanılan kavramlardan daha uygundur. Ama biçimsel tasımda kullanılan kavramlar, «bütün», «bazı», «-dir» gibi, ya da bütünsellik, çoğulluk, varoluş gibi Kantçı kategorilerdir sadece.

86. Ama bu bize Hegel'in gördüğü doğrunun sadece hafif bir ışıltısını veriyor. Dünyayı açıklayan şey, dünyadan önce olmalıdır. Dünyaya öncel olmalıdır. Çünkü bir *ilk* ilkedir. Ama bu ilk oluş, zamanca mı, yoksa mantıkî bir şey midir? Zamanca-öncellik olmadığı Yunan idealizmini tartışırken ortaya çıkmıştı. Orada erişilen sonuçların özetlendiği 9. önerme (39) şöyleydi: «ilk ilke, bütün her şeye mantıken öncel olması anlamında birincidir. Zaman sırası içinde birinci değildir.» Zaman sırası içinde ilk olan bir neden olabilirdi. Zaman sırası içinde yer alan, nedenselliktir. Dünyadan zaman içinde önce olan bir ilk ilke, dünyanın nedeni olarak ele alınmalıydı. Ama bizim ilkemiz bir ilk neden değildir. Bir sebeptir. Dünyanın ereği olduğu bir sebeptir. Ve bir sebep, ereğine zamanca öncel değildir. Önceliği mantıkî bir önceliktir.

Kant kategorileri işte bu anlamda dünyaya önceldirler. Gerçi Kant kendisi kategorilerin «dünyaya öncel» olduğunu söylemezdi. Onun söylediği kategorilerin *deneye* öncel olduklarıydı. Ama deney, dünya*dır*. Kant deney terimini kullanıyordu çünkü her şeye özel ve epistemolojik bir açıdan bakıyordu. Ama öznel bakımdan bizim deneyimiz olan şey, nesnel olarak bakıldığında, dünyadır. Çünkü Kant'ın kullandığı anlamda «deney», ister mekândaki dışsal nesnelerin, ister duygu ve düşünceler gibi içsel nesnelerin olsun, mümkün olan bütün deneyleri kapsar. Böylece mekândaki mümkün

bütün nesneleri ve mümkün bütün psişik varlıkları içine alır. Dolayısıyla deney, evrenle eşanlamlıdır.

87. Şu halde Kant'ın kategorileri dünyaya önceldirler. Ayrıca, yalnız katıksız evrenselleri içerirler. «Sandalya», «at» «beyaz» gibi duyusal evrenseller dünyaya öncel değildir. Çünkü duyusal-olmayan evrenseller evrensel ve zorunludur ve dolayısıyla deneyin koşuludur, ama duyusal evrenseller böyle değildir. Bu katıksız evrenseller olmadan deneyleri olmak, yani dünyası olmak mümkün değildir. Zorunlu olduklarını söylerken kasdettiğimiz budur. Ama bu duyusal evrenseller olmadan da dünya olabilirdi. Örneğin, «beyaz» kavramını alın. içinde beyaz şeyler bulunmayan bir dünyayı peki âlâ düşünebiliriz. Aynı şekilde, «sandalya» ya da «at» kavramlarının uygulanabileceği bir nesne bulunmayan bir evreni de düşünebiliriz. Ama «birlik», «çoğulluk», «varoluş», «varolmayış», «töz» gibi kavramlar için aynı şeyi söyleyemeyiz. Birliği olmayan bir dünya düşünülemez. Düşünülebilen bir dünya tek bir dünya olmalıdır. Her biri bir nesne olan nesneler bulunmalıdır o dünyada. «Birçok» da, «bir» gibi, düşünülebilecek bir dünyanın zorunlu bir yüklemi olmalıdır. Aynı durum bütünlük, olumlama, olumsuzlama, varoluş için de geçerli olmalıdır. Hiçbir şeyin olumlanamayacağı ya da yoksanamayacağı, şeyler hakkında «dir» ya da «değildir» diyemeyeceğimiz bir dünya düşünülemez.

88. Öyleyse kategoriler, bizim aramakta olduğumuz çeşitten bir ilk ilkeyi meydana getiriyorlar. Kategoriler, dünyanın vargısı olduğu sebep olmalı ve biz bunu ayrıntılı bir biçimde gösterebilirsek, böylece evrenin açıklamasını da yapmış olma-

lıyız. Ama bunu yapmak için kategorilere bir görev vermek gerekiyor; oysa biz onların bu görevi yerine getirmelerini mümkün kılacak sebebi henüz göremedik.* Kategorilerin, dünyanın mantıkî koşulu olduğunu gördük. Ama her ne kadar bir olgudan yola çıkıp onun mantıkî koşullarına dönmemiz mümkünse de, her zaman bu süreci tersine çevirip, koşullardan yola çıkarak olgunun kendisine varamayız. Bu bakımdan mantıkî koşullar nedensel koşullara benzer. Yağmur yağıyorsa, gökyüzünde bulut bulunması gerektiğini söyleyebiliriz, çünkü bulutlar yağmurun zorunlu nedensel koşullarıdır. Ama bulutlar var diye yağmurun mutlaka yağacağını iddia edemeyiz, çünkü çoğu zaman gökte bulut olduğu halde yağmur yağmaz. Gene aynı şekilde, kategorilerin dünyanın zorunlu koşulu olduğunu ispatladığımız halde, dünyanın, kategorilerin zorunlu bir vargısı olduğu sonucu bundan çıkmaz. Ama dünyayı açıklamak için bu zorunluğu göstermemiz gerekiyor. Gerçek bir açıklama, ilk ilkemizden dünyanın zorunlu olarak çıktığını açıklamalıdır. Şimdi ilk ilkeyle dünyanın ilişkisi, bir neden-etki ilişkisi olmayıp, bir sebep-erek ilişkisi olduğuna göre, bir sonuç öncüllerinden nasıl çıkıyorsa, dünya da aynı şekilde mantıken kategori-

* Hegel bu kategorileri Kant'dan almıştı. Ama Kant'ın açıklamasına göre bunlar öznel kategorilerdi. Gerçi bütün insanlar deneyi bu kategoriler yoluyla biliyordu, bu bakımdan kategoriler bütün insanlar arasında ortaktı; ama Kant, bu kategorileri bütün deneyin, ya da bütün dünyanın içinden çıktığı «nesnel» evrenseller olarak koymamış, epistemolojik ilkeler olarak açıklamıştı. Hegel'in bunları nasıl bir yöntemle dünyanın çıkarsanacağı nesnel evrenseller haline getirdiğini aşağıda göreceğiz.

lerden *çıkarsanmalıdır*. Bunun nasıl yapıldığını şu anda göremiyoruz. Diyelim ki kategoriler dünyaya öncel olan ontolojik gerçekliklerdir. Ama niye bunlar dünyayı üretsinler? Dünya kategorilerden nasıl *çıkar?* Kategoriler, herhangi bir dünya yaratmadan, ebediyen kendi başlarına kalamazlar mı? Platon'un sandalya İdeasının gerçekliğini kabul etsek bile, bunun belirli sandalyaların edimli varoluşunu nasıl açıkladığını anlamamıştık. Şimdi de, kategorilerin gerçekliğini ve öncelliğini kabul etsek bile, bunun şeylerin varoluşunu nasıl açıkladığını göremiyoruz. Bu sorulara cevap vermek için kategorilerin dünyayı zorunlu olarak çıkardığını, dünyanın bir vargı olarak ardmdan geldiği bir sebep olduklarını gösterebilmeliyiz. Ama bunun için de dünyayı kategorilerden mantıken çıkarsamalıyız.

Hegel bunu yerine getirmek için Kant'dan herhangi bir yardım göremeyeceğini anlamıştı. Böyle bir açıklama iki koşulu yerine getirmelidir. Kant ona bunlardan birini sağlıyordu. Ötekini ise kendisinin bulması gerekiyordu. Birinci koşul, kategorilerin dünyanın mantıkî koşulları olması gereğiydi. Kant bunun böyle olduğunu göstermişti. İkinci koşul, dünyanın, zorunlu vargı olarak, kategorilerden çıkarsanmasıydı. Bunun nasıl mümkün olduğunun gösterilmesi Hegel'in özel buluşu, diyalektik yönteminin sırrıdır. Bu aşamada, Hegel'in bu sorunu nasıl çözdüğünün ipuçlarını veremeyiz. Onu ileride ele almak üzere şimdi başka konulara bakalım.

89. Katıksız düşünce ya da katıksız duyusal-olmayan evrenseller âleminin gerçekliğini kabul etmekte, felsefeye yeni başlayan bir kimsenin çeşitli yanlışlar yapması beklenebilir. Başlıca güç-

lük, bu tarzda yetişmemiş kişinin, evrensellerin ontolojik gerçekliği iddiasını onların *varoluşu* ile eşdeğer sayma eğilimidir. Dünyanın ilk ilkesinin, Mutlakın, bir kategoriler sistemi olduğu söylenince, zihinde bir yığın popüler ve yanlış düşünce uyanır. Bu kategoriler sistemi ilk ilkedir; «bütün dünyalardan önce» olandır ve dünya onun yaratısıdır. Öyleyse, diye düşünülür, evren yapılmadan milyarlarca yıl önce kategoriler vardı.* Ama bu nasıl olur? *Neredeydi* bu kategoriler? Şimdi neredeler? Yıldızların ötesindeki uzaklıklarda mı gizliler? Olmaz, çünkü öyle olsa maddî varlıklar olmaları gerekirdi. Peki o zaman bunlar maddî-olmayan şeyler, psişik varlıklar, ruhlar mıdır? Dünyanın bir çeşit ruhunu mu oluşturuyorlar? Ama dünyadan önce var idiyseler, bunu nasıl düşünebiliriz? Sözgelimi, herhangi bir gerçek neden ya da etkileri olmaksızın «neden» kategorisi kendi başına nasıl varolur? Herhangi bir şeyin birliği olmadan «birlik» nasıl varolur? Bir at, bir adam, bir gezegen ya da bir başka herhangi şey olmaksızın, dünyadan önce «bir»in varolduğunu söylemekle ne demek istiyoruz?

Şimdi, Hegelcilik böyle yorumlanırsa, ister istemez bilgili bir zırvalık olarak görünür ve bilgili olması da zırvalığını azaltmaz. Ama Hegel bu saçmalıkların hiçbirini söylemedi. Kategorilerin nerede olduğunu kimse söyleyemez zaten, çünkü bunlar hiçbir yerde değildirler. Dünya başlamadan ön-

* Gerçekten de, Hegel felsefesinin başlıca özelliği, bu felsefenin zaman dışı bir felsefe olarak kuruluşudur. Hegel'in ünlü tarih felsefesi bile, aslında, zaman dışı bir tarihin felsefesidir.

ce varolan «şeyler» değildirler çünkü. Maddî ya da psişik şeyler değildirler. Varolmazlar, hiçbir zaman varolmamışlardır, hiçbir zaman varolmayacaklardır. Katıksız soyutlamalardır bunlar. Ama gene de *gerçek*'tirler. Şu halde varlıkları bağımsızdır ve «şeyler»in varlığı onlara bağımlıdır. Şeyler onlara bağımlıdır çünkü, Kant'ın gösterdiği gibi, bunlar dünyanın zorunlu koşullarıdır. Onlar olmadan dünyanın varoluşu olamazdı. Dünyanın varlığı onların varlığına bağımlıdır. Ama onların varlığı yalnız kendilerine bağımlıdır. Bu son önermeyi ayrıntılı olarak ispatlayabilmek için Hegel Mantığının bütün kanıtlamasına ihtiyacımız var. Ama genel bir şekilde kategoriler sisteminin sebebi (aklı) meydana getirdiğini ve sebebin de kendi-sebebi olduğunu, kendini açıkladığını ve kendini belirlediğini gördük şimdiye kadar. Bu da onun yalnız kendisine bağımlı olduğunu gösterir. Bu da, gerçek olduğu anlamına gelir.

90. Öteki güçlüğe, bir şeyin birliği olmayan bir birliği, bir adamdan, bir attan, ya da bu çeşitten başka bir nesneden ayrı olarak «bir»i kavramaya gelince — bu güçlük de bir önceki ile aynı yanlış anlamaya dayanır. Bunun anlamı, bir şeyden ayrı olarak *varolan* «bir»i kavramanın imkânsızlığıdır. Böyle bir şeyin imkânsız olduğu da gerçekten doğrudur. Ama Hegel hiçbir zaman birliğin, birliği olduğu şeyden ayrı olarak *varolduğunu* savunmadı. Aralarındaki ayrılık sadece *mantıkî* bir ayrılıktır, düşüncede bir ayrılıktır. Nicelik kategorisi kendi başına varolamaz. Tereyağı, gübre, demir ya da herhangi bir şeyin niceliği olmalıdır. Nicelik ve tereyağı *olguda* birbirlerinden ayrılamazlar. Niceliği bir cebimize, tereyağını öbür cebimize

koyamayız. Ama *düşüncede* birbirlerinden ayrılabilirler. Tereyağı, demir ya da gübreden soyutlama yapabiliriz. Tereyağı düşüncesi nicelik düşüncesinden mantıken ayrılabilir, çünkü farklı bir düşüncedir. Nicelik düşüncesi tereyağı düşüncesi ile aynı şey değildir. Söylenmek istenen de bundan ibarettir.

91. Hegel'e karşı, psikolojik temellerden hareketle, kavramların algıları izleyen zihnî süreçler oldukları ve bireysel nesnelerin bilincine varılmasından sonra geldikleri itirazını yöneltmek de aynı düşünce karışıklığının eseridir. Evrensellerin, kategorilerin, deneye ve dünyaya öncel olduğunu ileri süren Hegelci öğreti karşısında bunun öldürücü bir itiraz olduğuna inanılır. Oysa ne Hegel, ne de başkası, tikel şeylerin bilincinin evrensellerin bilincinden geldiği olgusunu görmezden gelmez. Hegel de bu psikolojik olgunun farkındadır; ama çok belirgin bir şey olduğu için ayrıca sözünü etmeye gerek görmez. Ama bu itirazın da kanıtlamamız için bir geçerliği yoktur, çünkü biz kategorilerin duyu-algılarına zaman içinde değil düşüncenin mantık sırası içinde öncel olduğunu söylüyoruz. Şüphesiz biz, bireysel özneler olarak, nedenselliği çevremizdeki dünyayı inceleyerek öğreniyoruz ve bu anlamda nedensellik kavramı, ya da herhangi bir kavram, algıdan sonra geliyor ve deneyimden türüyor. Ama en son öğrendiğimiz, mantıken birinci olandır — tıpkı çok kez, bir olguyu sebeplerini anlamadan önce öğrendiğimiz gibi. Hayvanlar ve çocuklar birlik fikrine sahip olmayabilir. Çocuklar şeylerle temas ederek, yalnız deney yoluyla bunu öğrenirler. Bir at, bir inek, bir ağaç görene kadar bir fikrini oluşturamayız. Ama zihnî yaşantımızda bu fikrin bilincine geç varsak bile, başlangıçtan beri

kaba duyularımız ve algılarımızda bu fikir örtük olarak vardı. Bu olmadan o algılar mümkün olamazdı dolayısıyla da bu fikir o algıların koşuludur ve onlara karşı mantıkî bir öncelliği vardır. Hegel'in kategorileri tıpkı Kant'ın zaman ve mekânı gibidir. Kant zaman ve mekânın bütün deneyime öncel olan, sezgimizin biçimleri olduğunu söylüyordu ve gördüğümüz gibi bu, psikologun, deneyim yoluyla zaman ve mekânın bilincine varışımız analiziyle ilgili değildi. Zaman ve mekân mantıken deneyime önceldirler, çünkü onun koşuludurlar. Bu, herhangi bir deney yaşamadan önce, zaman ve mekânın bilincine vardığımız anlamına gelmez. Aynı şey kategoriler için de geçerlidir.

Bu psikolojik karışıklık, az önce sözünü ettiğimiz halk düşüncesi karışıklığının kardeşidir. Dünyadan önce edimli şeylerden ayrı varolan kategorilerin nasıl düşünülebileceği sorusu, Hegel'in kategorileri nesnel varoluşlar olarak gördüğü sanısından doğdu. Şimdiki karışıklık da onları öznel varoluşlar, yani zihinlerde varolan özel kavramlar olarak gördüğü sanısından doğuyor. Öznel kavramlar zihinde, zihnin geç bir gelişme aşamasında varolurlar. Ama, nesnel *gerçeklikler* olarak kategoriler, bütün öznel zihinlere ve dünyaya önceldirler.

92. Bir başka psikolojik yanlış-anlama da, duyusal-olmayan katıksız düşüncenin imkânsız olduğunu söylemektir. Böyle bir şeyin olamayacağı söylenmektedir. Duyusal-olmayan biçimi, duyusal dolgusundan tamamen ayıramayız. Her düşünceye bazı imgeler eşlik eder ve duyusal imgeleri olmayan bir düşünce de olmaz. Aslında sırf psikoloji olarak ele alınsa bile, böyle bir önerme çok şüphe götürür. Öyle görünüyor ki şimdilerde psikolog-

lar da, tamamen imgesiz kavramların mümkün olduğuna inanıyorlar. (Örneğin, bkz. Aveling, *Consciousness of the Universal and the Individual* -Evrenselin ve Bireyselin Bilinci-). Ama bu böyle olsun, olmasın, şu andaki araştırmamızı hiçbir şekilde etkilemez. Katıksız düşünce dünyanın ilk ilkesi ve temelidir derken, *bizim* neyi düşünebileceğimiz veya düşünemeyeceğimiz sözkonusu değildir, nesnel olarak *olan* sözkonusudur. Çağrışımlar yüzünden, doğu rüzgârını üşütmeyi hatırlamadan düşünemeyebilirim. Nicelik, neden, birlik ve benzeri kavramları, zihnimde belirsiz bir imge uçuşmadan düşünemeyebilirim. Ama doğu rüzgârı üşütme olayı olmadan vardır. Kategori de, benim imgelerimden bağımsız olarak vardır. Nicelik düşüncesi, herhangi bir duyusal nesnenin düşüncesinden *mantıken* ayrı olarak vardır. İlk düşüncenin *psikolojik bakımdan* ayrı olup olmadıkları hiç önemli değildir. Bu psikolojik itiraz da, ötekiler gibi, halk düşüncesinde gerçeklik ve varoluş arasındaki karışıklığa dayanmaktadır. Çünkü bu itiraz sadece, öznel kavramların zihinlerde bir çeşit duyusal çağrışım olmaksızın *varolamayacağını* ileri sürüyor. Bizim iddiamız ise, katıksız evrensellerin, ya nesnel olarak dışsal dünyada, ya da öznel olarak zihinlerde, duyusal bir dolgudan ayrı olarak varolabileceği değil, sadece, kategorilerin böyle duyusal içeriklerden *mantıken* ayrılabileceğidir.

93. Gelgelelim, katıksızca düşünme, resimsi imgelerin eşliği olmadan düşünebilme yetersizliği, felsefenin, özellikle de Hegel felsefesinin anlaşılmasında ciddî bir engeldir. Temizlemeye çalıştığımız karışıklıkların çoğunun nedeni de böyle resimlerle düşünmektir. Hegel bir kategori üzerine bir öner-

me yapınca, okur bunu bir imge çağrışımıyla düşünmektedir. Sonra da imgenin kategori olduğu sanılmaktadır. Ve her imge duyusal bir özellikte olduğuna göre, her imge zaman ve mekân içinde varolan bir şeyin imgesi olduğuna göre, sonuçta kategori de bir varoluş sayılmaktadır. Parmenides' in Varlığı küre-biçiminde görmesine yol açan da böyle bir zihnî karışıklık olmalıydı. Katıksız düşünce yerine bir imge koymuş, her imgenin de bir biçim ya da çizgisi olması gerektiği için, varlığın biçimini kendine sormaya başlamıştı. Aynı şekilde Platon'u, ideaların bu dünyanın ötesinde bir başka dünyada varolduğuna inanmaya yönelten şey de herhalde aynı resimsi düşünce alışkanlığıydı. Ve Hegel'in «varlık» ile «yokluk»un özdeş olduğu sözünün herkesçe yanlış anlaşılmasının nedeni de resimsi düşüncedir. Hegel burada katıksız kategoriler olarak varlık ve yokluktan söz etmektedir. Bunu aklımızda tuttuğumuz sürece önermenin anlaşılmayacak bir yanı yoktur. Ama imgeler işin içine karışmaya başlar başlamaz, varlık, bu evin varlığı gibi bireysel bir nesnenin tikel varlığı sanılır. O zaman insanlar bu evin var olmasıyla yok olmasının nasıl aynı şey olacağını sormaya başlarlar. Böylece önerme, anlamsızlığa dönüşür. Hegel'i anlamak istiyorsak soyut düşünmeyi, katıksız düşünceler arasında serbestçe hareket etmeyi, duyusal imgeleri zihnimizden uzak tutmayı, ya da en azından bunları katıksız düşüncelerle karıştırmamayı öğrenmeliyiz.

E. BİLME VE VARLIK

94. Modern felsefede kategorilerin tarihi Kant sistemiyle başlar. Burada öznel zihnî süreç-

ler, kavramlar olarak görülürler. Hegel'de, herhangi bir tikel zihinden bağımsız nesnel ontolojik varlıklara dönüşürler. Bu nasıl olur? Onları bu yeni şekilde görmenin gerekçesi nedir? Kant, kategoriler bütün deneyime önceldir derken aslında, deneyime öncel olanın dünyaya öncel olduğunu, dolayısıyla da herhangi bir tikel zihne öncel olduğunu söylemek istiyordu. Ama öznel kavramın böylece ontolojik gerçekliğe dönüşmesi olayını daha derinlemesine incelememiz gerekir. Çünkü bütün idealizmin dönüm noktası budur.*

95. Hegel'in, kategorilerin nesnel olduğunu ileri sürmesi, Platon'un genel olarak evrensellerin nesnelliğini ileri sürmesiyle aynı gerekçelere dayanır. Varolan herhangi bir şey, sözgelişi bir taş, incelendiğinde, bir evrenseller toplamından başka bir şey olmadığı görülür. Beyazlık, yuvarlaklık, sertlik, v.b. dışında bir şeyi yoktur. Taşın bütün bu ögeleri evrenseldir. Dolayısıyla evrensellerin nesnelliğini yoksamak, taşın nesnelliğini yoksamak olur Buna, çok fazla şeyi ispatladığı söylenerek itiraz edilebilir. Aslında yalnız kategorilerin, yani duyu-

* Kant kendi epistemolojik ilkelerini, insanların zihninde tarih içinde oluşmuş kavramlar olarak ele almayı düşünmemişti. O zaman, nesnel idealizm açısından, Hegel'in attığı adım son derece doğaldır. Zihindeki kategorilerin deneye öncel olduğunu söyler Kant. Deney, Hegel'in dediği gibi, aslında dünyadır. Ama o zaman dünyayı bu kategorilerle algılayan insanları da dünyadan ayrı saymaya imkân yok. Şu halde insanlar ve zihinleri de dünyanın bir parçası olur, ama deneye, yani dünyaya öncel olan kategoriler, insanların zihinlerinden bağımsız, zihinlere ve dünyaya öncel, nesnel kategoriler olarak ortaya çıkar.

sal-olmayan evrensellerin nesnel olduğu değil, «sandalya», «ev», v.b. gibi, böyle katıksızca duyusal evrenselleri içine alan bütün evrensellerin de nesnelliğini ispatlar. Bunun, Hegel'i Platon lehine çelişkiye düşürdüğü sanılabilir. Ayrıca, taş, varolma anlamında nesneldir. Taş nesnel olduğu için evrensellerin de nesnel olduğunu iddia etmek, taş varolduğu için evrensellerin varolduğunu iddia etmekle aynı anlama geliyor sanılabilir: oysa bizim söylediğimiz kategorilerin gerçekliğe sahip olmakla birlikte varoluşa sahip olmadıklarıdır.

İkinci itiraza verilecek cevap, taşın varolduğu, ama onu meydana getiren evrensellerin varolmadığıdır. Evrensel toplamlarının varoluşu vardır, çünkü bir araya geldiklerinde evrenseller bireyleri meydana getirir. Ama ayrı ayrı ele alındığında her evrensel sadece bir soyutlamadır, bir birey değildir, dolayısıyla varolmaz. Şimdi ilk itiraza bakalım: yani, kanıtlamamızın, yalnızca kategorilerin değil bütün evrensellerin nesnelliğini ispatladığı konusunda, sorunun şurada düğümlendiğini görüyoruz. Kategorilerin gerçek olduğunu, ama varolmadıklarını söylemiştik. Oysa şimdi kanıtlamamız duyusal evrensellerin bile nesnel olduğunu gösterme eğiliminde. Ama duyusal evrensel varolmaz. Dolayısıyla, onlara yükleyebileceğimiz nesnellik çeşidi yalnızca gerçeklik olabilir. Bu durumda, kategorilerle duyusal evrenseller arasında ne fark kalıyor? Ayrıca, duyusal evrenseller gerçekse, o zaman dünyanın ilk ilkesini de kısmen meydana getirirler ve böylece nihaî gerçekliğin özelliği konusunda Platon haklı, Hegel haksız olurlar. İtiraf edelim ki bu sorun Hegel'in yazılarında hiçbir zaman açıkça ele alınmaz. Ve Hegelci fel-

sefenin en büyük güçlüğüyle, Mantık'dan Doğa'ya geçişle ilgilidir. Ama daha bu aşamada bile, güçlüğü giderebiliriz.* Bütün evrensellerin nesnel varlığı olduğunu, ama kategorilerin *bağımsız* nesnel varlığı, oysa duyusal evrensellerin sadece *bağımlı* nesnel varlığı olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü kategoriler bütün deneyimin, bütün bilinçliliğin mantıkî koşullarıdır ve böylelikle, bilinçliliğin duyusal evrensellerden meydana gelen kısmının da mantıki koşullarıdır. Bu demektir ki mantıkî sıralamada kategoriler önce gelir ve duyusal evrenseller, mantıkî erekleri olarak kategorilerden çıkarsanabilir. Yeri geldiğinde, Hegel'in, bu olguyu belki kendisi de yeterince kavrayamasa bile, doğa felsefesinde bunu yapmaya çalıştığım göstereceğiz. Şimdilik, bu görüşün, doğruysa, birbirinden ayrı üç varlık çeşidi olduğunu iddia ettiğini söyleyelim. Kategorilerin bağımsız varlığı ve mutlak mantıkî öncelikleri vardır. Bu *gerçekliktir*. Duyusal evrensellerin bağımlı varlığı vardır, ama bireysel değil evrensel oldukları için buna varoluş denemez. *Alt-oluş* denebilir. Son olarak, bireysel nesnelerin *varoluş*'u vardır.

96. Ama evrensellerin nesnel olduğu inancı-

* Mantık'dan Doğa'ya geçişin bu ilkesini burada açıklamak çok güç sayılmaz; burada, bazı evrensellerin nesnel olmakla birlikte bağımlı, ötekilerin hem nesnel, hem de bağımsız olduğunu söylemekle, bugüçlük çözülüyor. Böylece, aşağıda görüleceği gibi, varlığın üç çeşidi ortaya çıkıyor. Varlığı olanlarla varoluşu olanlar arasındaki ayrımı daha önce uzun uzun görmüştük. Şimdi, duyusal nesnelere uygulanan kavramlar, yani hem evrensel olup, hem de nesnelere uygulanabilenler, alt-oluş diye adlandırılan bir üçüncü varlık çeşidine giriyorlar.

nın nihaî temeli, bazan bilme ve varlığın özdeşliği denen şeyde yatar. Varlık kelimesi burada dışsal bir varlığı anlatmak üzere biraz gevşek bir şekilde kullanılmıştır — özne karşısında, genel olarak bilinçliliğin nesnesi. Bu sözün anlamı özne (bilen yanı) ile nesnenin (varlık yanı) özdeş olduğudur. Özne ile nesne birbirlerine dışsal iki bağımsız gerçeklik değildir. Mutlak olarak ayrı iki varlık halinde birbirlerine bakmazlar. Tek bir gerçekliğin iki ayrı görünümü oldukları için özdeştirler. Bu iddianın temeli de, biz bunu kabul etmezsek, bilginin nasıl mümkün olduğu sorusunun çözülemeyeceğidir.*

Bütün bilgi kavramsaldır. Bir nesne hakkında, ona uygulanan kavramlar yoluyla bildiklerimiz dışında bir şey bilemeyiz. Dilde her kelime bir kavramı temsil eder ve kavramı olmayan bir düşünce mümkün değildir. Bundan çıkardığımız sonuç, nesnenin kendisinin bir evrenseller toplamından başka bir şey olmadığı ve dolayısıyla evrensellerin nesnel olduğudur. Ama bu noktada sağduyu bir yanıltı yakaladığını sezer gibi oluyor. Şüphesiz, diyor sağduyu, *biz* nesneleri yalnız kavramlarla düşünebiliriz. Ama bu sadece bizim zihnimizin yapısından ötürü böyledir. Nesnenin zihnimiz dışında kendinde varoluşu içindeki özelliği üzerine bir şey söylemez. Biz bir şeyi kavramlarla düşünürüz. Ama şey kendisi tamamen değişik olabilir.

* Daha önce birkaç dip notunda dikkati çektiğimiz nokta: yani, Marksizm dışındaki felsefelerin bilgi teorilerinin özne-nesne özdeşliği üstüne kurulması. Burada, idealizmde bunun aldığı en mükemmel biçimi göreceğiz. Bilgi teorisi üstüne kitabın sonunda bir «Ek» bulacaksınız. Bu anlayışın daha uzun eleştirisi orada olacaktır.

97. Bu görüş, zihnimiz dışında, kendinde bir şeyin varolduğu, bize göründüğü şeklinden tamamen farklı bir şeyin varolduğu varsayımına dayanır. Bu itiraz, aslında, şimdi sağduyunun savunduğu, eski Kant'çı bilinemez kendinde-şey teorisinden başka bir şey değildir. Kendinde-şey bize görünen şeyden tamamen farklıysa, düşüncemiz ve zihnimizin yapısının onu kavradığından tamamen farklıysa, bilinemez bir şeydir.* Bu teorinin kendisiyle çeliştiğini görmüştük. Böylece eski sonucumuza, nesnenin özneye görece olduğuna dönüyoruz ve bu da evrensellerin nesnelliğini içeriyor. Nesne, düşüncenin onu kavradığından farklıysa, o zaman özne ve nesne, bilme ve varlık, iki bağdaşmaz karşıt gerçekliktir, aralarında aşılmaz bir uçurum vardır. Nesne bilinemez. Bilgi mümkün değildir. Dolayısıyla biz, nesnenin aynen, düşüncenin onu kavradığı gibi olduğunu savunuyoruz. Bilme ve varlığın özdeşliği budur.

98. Bilinemez kendinde-şey batıl inancını yıkmak, bilme ve varlık özdeşliği ilkesini koymak demektir. Varlık, bilinç *için* varlık anlamına gelir. Ve bilinç için olan varlık dışında bir varlık yoktur. Bir nesne, bir özneye ilişkin değilse bir nesne değildir. Evren bilinçliliğin içeriğinden başka bir şey değildir. Bu doğruları yoksarsak, kendimizi bilinemez teorisinin çelişkilerinin ortasında buluruz. Bunları kabul etmek de, kavramların ya da evrensellerin

* Bir nesne üstüne bilgimizin, ancak özne-nesne özdeşliği ile mümkün olacağı düşüncesinden yola çıktığı için, böyle bir özdeşlik yoksa, bilginin mümkün olamayacağını ileri sürüyor. Böylece, özne-nesne özdeşliği ile Kant'ın kendinde-şeyi arasında bir seçme yapmak zorundayız.

nesneliğini kabul etmek demektir. Çünkü o zaman nesne tamamen ve yalnızca, bildiğimiz şekliyle nesnedir. Ve biz onu bir evrenseller toplamı olarak biliriz. Bu görüşü kabul edersek nesnel bir idealizme bağlanmış oluruz.

Bilme ile varlığın özdeşliği aslında bütün idealizmin temel ilkesidir. Platon ve Aristoteles'in felsefeleri tamamen ona dayanır. Ama Yunanlılar bunu doğal bir şey sayarken, Hegel, felsefesinin bilinçli olarak formüllendirilmiş bir parçası yaptı.

99. Ama özne ile nesne özdeşse, aynı zamanda ayrı olmalıdırlar. Şu ya da bu anlamda, nesnenin karşımda durduğu kesindir. Ben-olmayandır. Bilme ve varlığın hem özdeş hem ayrı olması da, aslında, Hegel'in ünlü karşıtların özdeşliği ilkesinin bir örneğidir. Bu ilkeyi henüz açıklamadık. Dolayısıyla, bilme ve varlık arasındaki kesin ilişki henüz tam olarak açıklanamaz. (Sorunun tam çözümü *Logic*'dedir —Mantık'da—) Ama şimdiden, özdeşliklerinin farklılıklarıyla uyuşabileceğini söyleyebiliriz. *Şey*'in *düşünce* ile özdeş olması — bu, özne ile nesne arasında hiçbir mutlak ayrılık olmadığı, çünkü nesnenin öznenin *içinde* olduğu anlamına gelir. Şeyin düşünceden farklı olması — bu, öznenin kendi bir parçasını, yani nesneyi kendinden uzaklaştırdığı, onu kendi karşısına koyduğu anlamına gelir. Bu taş kesinlikle bana dışsaldır. Ben-olmayandır. Bilme ile varlık arasındaki ayrılıktır. Ama taş gene de düşünce birliğinin *içindedir*. Düşüncenin tamamen *dışında*, bilinemez bir şey anlamında dışsal değildir. Bilme ile varlığın özdeşliği budur. Hegel, düşüncenin kendisi ile nesnesi arasındaki uçurumun ötesine vardığını, ya da düşünce ile şey arasındaki ayrılığın düşüncenin

kendi *içinde* olduğunu söylerken işte bunu dile getirir. Şey, düşüncenin birliğinden tamamen kopabilse, bilinemez bir kendinde-şey olurdu. Ve bu da mümkün değildir.

100. Bilme ile varlık özdeşliğini iyice aklımızda tutmak, Hegel'de başka türlü anlaşılması çok güç gelen şeyleri anlamamıza yardımcı olur. Örneğin, idealizm ile maddeciliğin uzlaşmaz karşıtlar olduğu düşüncesiyle Hegel'e gelen bir okur, Hegel'in maddeciliği idealizmin kaba bir biçimi olarak gördüğünü ve kendi idealist görüşlerini buradan geliştirmenin de mümkün olduğunu göstermeye çalıştığını görünce çok şaşırabilir. İşte böyle bölümlerden biri: «Felsefenin tümü özünde idealizmdir ya da en azından ilkesi budur ve soru, bu ilkeyi nereye kadar vardırdığıdır... Eski ya da yeni filozofların ilkeleri, su (Tabiî, değinilen, Tales' dir) ya da madde, ya da atomlar, şeyler değil, *düşünceler*, evrensellerdir.» *(Greater Logic* —Büyük Mantık— son kısım, bölüm ii.)

Atomun gerçekte bir düşünce olduğu, dolayısıyla Demokritus'un maddeciliğinin bir çeşit idealizm olduğu fikri bizim modern tarz düşüncelerimize aykırı gelebilir. Güçlüğün anahtarı, bilme ile varlığın özdeşliğidir. Hegel idealizm ile maddeciliğin arasındaki ayrımı pekâlâ bilir. Söylemek istediği, bilme ile varlık arasındaki özdeşliği bilse Demokritus'un da maddeciliğin ötesinde bir çeşit idealizme girmek zorunda kalacağıdır. Çünkü *maddecilik bilgi ile nesnenin tamamen ayrılması demektir* ve bu da temel yanıltıdır. Nesnenin, maddenin, mutlak bir şey, kendi başına bir şey olduğunu, zihinden tamamen bağımsız olduğunu varsayar. Nesnenin, bilen özneden ayrı bir varlığı olabilece-

ğine inanır. Atomculuk bu *şey*'in, atomun, nihaî gerçeklik olduğunu söyler. Öyle olsun. Ama bu şey nedir? «Yok edilmez», «bölünmez», «küçük», «yuvarlak», v.b. evrensellerin toplamından ibarettir. Bütün bunlar da evrenseller, ya da düşüncelerdir. «Atom» kendisi bir kavramdır. Böylece bu maddecilikten bile idealizm çıkar.

101. Hegel'in başka bir şaşırtıcı yanı da, daha önceki filozofların en önemli kavramlarının adlarını kendi kategoriler listesine koyarak daha önceki bütün felsefeleri kendi sisteminde özümlediğini iddia etmesidir. Varlık ve töz Hegel'in kategorileri arasına böyle girer. Varlık, Parmenides'in felsefesinin en önemli kavramıydı. Varlık kategorisini *Mantık*'a sokmakla Hegel Eleacılık felsefesini sistemine aldığını iddia eder. Töz'ü kategoriler arasına koyarak Spinoza'nın temel doğrusuna sahip çıkar. Hegel'in bu davranışına karşı şöyle bir itiraz hemen akla gelir. Hegel'in Mutlak'ı bir kategoriler, ya da düşünceler sistemidir. Ama Spinoza'nın Mutlak'ı hiç de düşünce özelliğinde değildir. Spinoza Mutlak'ın, tözün *düşüncesi*, töz kategorisi olduğunu hiçbir zaman söylememişti. Mutlak'ın tözün kendisi olduğunu söylemişti. Idealist değil, panteistti. Mutlak'ın bir kategoriler sistemi olduğuna ya da töz gibi tek bir kategori olduğuna inanmıyordu. Hegel Mutlak'ı düşünce olarak görür. Spinoza onu düşünceden çok farklı bir şey, yani töz olarak görür. Hem Spinoza tözün düşünce olmadığını açıkça belirtmiştir, çünkü düşüncenin, tözün yüklemlerinden sadece birisi olduğunu söylemiştir. Böylece Hegel'in töz kategorisinin Mutlak'ı meydana getiren kategorilerden biri olduğu yolundaki iddiası, Spinoza'nın aldığı durumdan ta-

mamen farklıdır ve dolayısıyla Hegel'in iki durumu özdeşlemeye ya da Spinoza'yı sisteminde özümlediğini iddia etmeye hiç hakkı yoktur.

Bu güçlüğün de çözümü bilme ile varlık arasındaki özdeşlik ilkesinde yatar. Spinoza şüphesiz tözün töz düşüncesinden ya da kategorisinden bir hayli farklı bir şey olduğuna inanıyordu. Ama bilme ile varlığın özdeşliği ilkesini anladığımızda bu *şey*'in, tözün, evrenselden, kategoriden başka bir şey olmadığını anlıyoruz. Spinoza bunu anlamamıştı, çünkü şeylerle düşünceler arasında mutlak bir ayrım olduğu yolundaki modern fikrin etkisi altındaydı.* Fikri Descartes ortaya atmıştı ve Kant'a kadar modern felsefe egemen olmuştu. Kant'ın felsefesi bu fikrin *reductio ad absurdum*'u (saçmaya indirgenmesi) idi. Oysa doğrusu, bir soyutlama oluşundan da anlaşılacağı gibi, tözün bir evrensel olduğudur. Bütün yüklemlerden soyutlanarak ortaya çıkar. Tözün kendisi ile töz düşüncesi bir ve aynı şeydir.

102. Hegel'in aşağıdaki bölümünde de aynı şey görülebilir «Varlık kendisi», der, «ve özel alt-kategorileri, genel olarak Mantık'ın olduğu gibi, Mutlak'ın tanımlamaları olarak ele alınabilir.» (Wol., *Logic*, paragraf 85.) Şu halde kategoriler Mut-

* Spinoza'nın bunu «anlamadığını» söylemek pek de doğru değildir, çünkü bu konu Spinoza'nın üzerine eğilmediği, ihmal ettiği bir şey değildir. Tersine, bunu düşünmüş ve Hegel'in özne-nesne özdeşliğinin tam tersini *anlamıştı* Spinoza. Bunun teorisini yaptıktan başka, ünlü «köpek kavramı havlamaz» sözüyle de dile getirmişti. Spinoza'nın özne ile nesne arasına koyduğu bu uzaklık onu Marksim'in bilgi teorisi açısından daha ilginç bir filozof yapar.

lak'ın *tanımlarıdır*. Bu, kategorilerin kendilerinin Mutlak *oldukları* anlamına mı gelir, yoksa Mutlak olan bir başka şeyin betimlemeleri ya da tanımlamaları (tasvir ya da tarifleri) olduğu anlamına mı? Hegel'deki temel fikri henüz kavramamış olan okurlara işte bu çeşit soru şaşırtıcı gelmektedir. Bunun cevabı, ister kategoriler Mutlak'tır diyelim, ister Mutlak'ın tanımları olduklarını söyliyelim, arada hiçbir fark bulunmadığıdır. İki önerme tastamam aynı anlama gelir. Spinoza'nın tözü sorununda olduğu gibi burada da güçlük bilginin yapısı konusundaki yanlış görünüşten doğuyor. Sanılır ki zihnimizde kavramlar vardır ve zihnimizin dışında bir çeşit «şey» vardır ve kavram her nasılsa bu şeye uyar ve kavramın böylece bu şeye uymasına da bilgi denir. Bir yanda töz kategorisi, bir yanda da tözün kendisi vardır. Ve kategori bu dışsal şeye, töze, «uygulanır». Ya da bir yanda kategoriler, öbür yanda da Mutlak adı verilen bir şey vardır ve bu kategoriler o şeye iyi uyarlarsa, Mutlak'ın iyi bir tanımı olurlar. Oysa bütün bu görüş açısı bir yana bırakılmalıdır. Bu görüş bütünüyle, zihnin dışında bir «şey» olduğu, zihnin kendi kavramlarından tamamen farklı bir şey olduğu teorisine dayanır. Kendinde-şey teorisine dayanır. Bu teori, Kant'ın verdiği biçimde bile çürütüldüğü halde, yeni yeni biçimlerde durmadan karşımıza çıkmaktadır. Ayrıca, özne ile nesnenin mutlak olarak ayrı olduğu, bilme ile varlığın özdeşliği ilkesinin yoksanması teorisine dayanır. Kategoriler Mutlak'ın tanımları, kavramları ya da düşünceleridir. Ama tanımlama ve tanımladığı şey, kategori ve Mutlak kendisi, bir ve aynı şeylerdir. Taş, «beyaz», «yuvarlak», «sert» evrensellerinin uygulandığı dışsa[1] bir kendinde-şey değildir. Taş, evrenseldir. Mutlak da,

kategorilerin, varlığın, tözün, nedenin, v.b. uygulandığı esrarengiz bir şey değildir. Mutlak, kategorilerdir. Ama özdeşlikle aynı zamanda ayrılık da vardır. Öznel bir açıdan bakıldığında «beyazlık», «yuvarlaklık», «sertlik» *bizim* kavramlarımızdır, bilinçliliğimizin parçası, öznenin parçasıdırlar. Nesnel açıdan bakıldığında, nesnel evrensellerdir, nesnenin parçasıdırlar. Kategoriler de, bir yandan *bizim* zihnî biçimlerimiz, öbür yandan nesnel varlıklardır ve bu biçimleriyle Mutlak'dırlar.*

103. Bu ilkelerin anlaşılmaması yalnız öğrenciler ve yeni başlayanlar arasında değil, namlı felsefe yazarları arasında bile çok yaygındır. Örneğin Hegel'e karşı yöneltilen, Mutlak kavramının kof soyutlamalardan bir derleme olması şikâyetini bu durum açıklar. Mr. Bradley, Hegelci Mutlakı «kansız kategorilerin garip balesi» olarak eleştiriyor** Hegel, Mutlak'ın kategoriler olduğunu söyleyecek yerde, Mutlak'ın katı bir *şey* olduğunu söyleseydi, öyle görünüyor ki bu eleştirmenler hiç ses etmeyeceklerdi. Hegel Mutlak'ın kategoriler, neden, töz, varlık, nitelik, v.b. olduğunu söyledi. Eleştirmenleri de buna çok kızdılar. Ama Mutlak'ın bir ne-

* Kant için kategorilerin öznel epistemolojik ilkeler olduğunu görmüştük. Hegel, insanlar da dünyanın parçası olduğuna göre, bu kategorilerin, insan zihnine de *mantıken öncel* olduğunu «ispatlamıştı». Şimdi bu kategorilerin hem nesnel evrenseller, hem de insan zihnindeki kavramlar olduğunu görüyoruz. Bu yeni durumun açıklaması da, bilen özne ile bilinen nesne, ya da varlığın özdeşliği ilkesiyle sağlanıyor. Böylece evrenseller önce zihnimizin dışında, bizden bağımsız, nesnel; ama aynı zamanda bunlar bizim zihnimizde de var.

** Bradley bir İngiliz idealistidir.

den, bir töz olan bir şey olduğunu, nedeni, niteliği, v.b. olduğunu söyleseydi, bir şey demeyeceklerdi. O zaman Mutlak sırf bir soyutlama ya da soyutlamalar derlemesi değil de, katı, gerçek, tözel bir şey olacaktı. Oysa eleştirmenlerin itiraz ettikleri birinci önerme ile kabul ettikleri ikinci önermenin anlamı özdeştir. Hegelci'ye Mutlak'ın töz kategorisi mi yoksa tözün kendisi mi, nitelik kategorisi mi yoksa niteliği olan bir şey mi, varlık kategorisi mi yoksa *olan* bir şey mi olduğu sorulabilir. Cevabı, bu ayrımların meşru olmadığıdır. Töz kendisi, töz kategorisidir, tıpkı taşın «beyaz», «yuvarlak», «sert» v.b. evrenseller olduğu gibi. Eleştirmen öyle isterse Hegelci Mutlak'ın tözün kendisi olduğunu da kabul eder, ancak, bu formülün doğru anlaşıldığında itiraz kabul etmeyeceğini, ama doğru anlaşılmazsa, yani töz, neden, v.b. kategorilerin sadece dışsal bir tarzda uygulanabileceği, düşüncenin dışında esrarengiz bir kendinde-şey olduğu düşüncesinin ardında gizlendiği bir pelerin olarak kullanılırsa, yadsınması gerektiğini de sözlerine ekler.

F. MONİZM VE KATEGORİLERİN ÇIKARSANMASI*

104. Açıklama zorunlukla monizm demektir. Monizm eğilimi felsefede her zaman görülegelmiş-

* Monizm: tekçilik, yani gerçekliğin temelinin tek bir ilke (bu ruh da olabilir, madde de) olduğunu kabul eden anlayış. Spinoza, aşağıda anlatıldığı gibi, fessefede monizm anlayışının kurucularındandır. Ama Spinoza'nın tözünün de iki özsel yüklemi vardı. Çünkü madde ve ruh bu tözün iki görünümü olurlar. Marksistler arasında Plekhanov, «monizm» düşüncesine eğildi. Plekhanov'a göre idealizm, her şeyi ruh ya da akılla açıklaması bakımından, monist bir felsefeydi; Marksizm de,

→

tir. Ama monizmin felsefî temelini ilk açıklayan Spinoza oldu. Spinoza evrenin ilk ilkesinin tek bir ilke olması ve bu ilkenin bir birlik olması gerektiğini gördü. Çünkü nihaî gerçeklik, kendi dışında hiçbir şeye bağımlı olmaması sayesinde gerçektir. Böyle kendine-bağımlı olmak, kendini belirleyen olmaktır. Kendini belirleyen de bir birlik olmalıdır. Çünkü iki nihaî gerçeklik olsa, bunlardan biri öbürünü sınırlamalı, dolayısıyla belirlemelidir. Bu durumda ikisi de kendini belirlemiş olamaz.*

105. Monizmin felsefî temeli budur. Ama bu düzeye çıkmayan açıklamalarda bile monizm her zaman yol gösterici bir fikirdir. Dinde, tektanrıcılık biçiminde belirir, ampirik bilimlerde bile kendini gösterir. Olgular, nedenlerle açıklanır; bu demektir ki tikel olan birçok şey tek bir yasanın egemenliğindedir. Ve yasalar da daha genel yasalara uyarlar. Böyle bir açıklama süreci, ancak evrendeki her şeyi tek bir ilkeye indirgemekle hedefine ulaşmış olur.**

106. Ama monizm düşüncenin bir zorunluğu olsa da, felsefe tarihi Mutlak ya da soyut bir monizmin sonunda kendisiyle çeliştiğini göstermekte-

maddeci bir monizmdi. Bu anlayış, Marksizm'i bir çeşit «ters çevrilmiş idealizm» olarak görmesi bakımından hayli şematik ve mekaniktir.

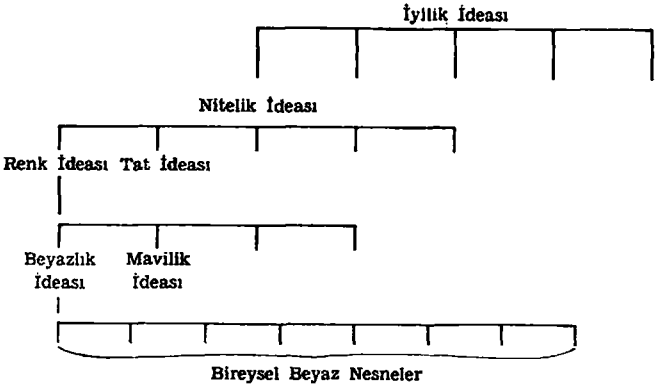
* Hegel'e göre, bir şeyi açıklamak «monizm» demektir, çünkü ayrı tözler birbirlerini açıklayamaz. Bir şey, bir başka şeyi açıklayabilmek için, onunla aynı tözden olmalıdır. Bu da gene özne-nesne özdeşliğine bağlanabilir.

** Ampirik bilimlerde sözkonusu olan, tabiî, maddeci bir monizmdir.

dir. Mutlak tek olmalıdır; ama aynı zamanda çok olmalıdır. Çok kavramını Mutlak kavramımızdan tamamen silip atmak, edimli dünyanın çokyanlılığını anlama imkânını yok etmektir. Çok, birden, şu ya da bu anlamda, çok zaten birin içinde varsa çıkabilir. Eleacıların soyut bir'inden edimli dünyaya hiçbir geçiş yoktur. Yeni-Platoncuların bir'i de böyledir. Spinoza felsefesi ise, mutlak ve soyut bir monizmi yerleştirmeye çalıştığı için, mutlak bir düalizmde son bulan bir sisteme örnektir. Spinoza'nın tözü, bütün çoğulluğu kesinlikle dışta bırakan bir birliktir. Dolayısıyla tözün birçok yüklemlerine, yani düşünceye, yayılmaya, v.b. nasıl yol açtığını anlamak mümkün değildir.

107. Mutlak'ın bir içinde çokluk olması gerektiğini Platon sezer gibi olmuştu. *Parmenides* diyalogunda, bir kavramı ile çok kavramının birbirlerini içerdiklerini ve biri olmadan öbürünün düşünülemeyeceğini gösterdi. Kendi Mutlak'ı, idealar dünyası da, bir içinde çokluktur. Çoktur çünkü birçok ideayı içerir. Birdir çünkü bu idealar, iyilik ideası'nın nihaî birliği altında örgütlü ve tek bir idealar sistemi meydana getirirler. Nasıl bütün beyaz şeyler beyazlık ideası altında toplanıyorsa, beyazlık, kırmızılık, mavilik gibi birçok idealar da daha yüksek bir idea'nın, renk idea'sının altında toplanırlar. Renk, tat ve benzerleri de herhalde nitelik ideası altında toplanmaktadır. Bu şekilde son olarak, bütün öteki ideaların altında toplandığı tek yüce ideaya kadar varırız. Platon'a göre bu yüce idea, iyilik idea'sıdır.

108. Şimdi Platon sisteminin bir kısmını şöyle bir şema ile göstermeye çalışalım:



Bu şemayı tamamlasak, bütün bireysel nesneler, yani bütün evren dipte, bütün idealar da yukarıda yerlerini alırlar. Şimdi sormamız gereken soru, doyurucu biçimde tamamlansa bile, böyle bir sistemin evreni nasıl açıklayacağıdır. Örneğin, beyaz nesneler niçin varolur? Platon'a göre, idealar dünyasında bir beyazlık ideası olduğu için varolurlar. Beyazlık ideası beyaz şeyleri yaratır. Şimdi bir an için, beyazlık ideasının böylece beyaz şeylerin varoluşunu açıkladığını varsayalım, ama beyazlık ideası gene açıklanmamış olur. Beyazlık ideası niçin vardır? Herhalde, bir renk ideası olduğu için. Ama renk ideası niçin var? Nitelik ideası olduğu için. Nitelik ideası niçin? Iyilik ideası olduğu için. Iyilik ideası niçin? Burada duruyoruz. İyilik ideası'nı açıklayacak daha yüksek bir idea yok, dolayısıyla açıklanamıyor. Yani dogmatik bir olgu, nihaî bir sır.*

* Dogmatik bir olgu olarak kalıyor, Çünkü bu açıklama biçimi de Hegel'in karşı çıktığı «nedensellik» ilkesine dayanıyor. Hegel buna karşılık, ilk kategorinin kendinden çıkan her şe-

→

109. Ama yüce idea'nın açıklanamayan bir olgu olması dışında, beyazlık ideası'nın beyaz nesnelerin varoluşunu, renk ideası'nın beyazlık ideası'nı gerçekten açıklamadıkları ve bütün bu süreçte gerçekten doyurucu hiçbir basamak bulunmadığı da açıkça görülmektedir. Bir beyazlık ideası olduğunu kabul etmekle de bunun beyaz nesnelerin varoluşunu nasıl açıkladığını göremiyoruz. Onların varoluşu, beyazlık idea'sından mantıkî bir zorunluk olarak doğmuyor. Beyazlık ideası olunca beyaz şeyler *olması gerektiğini* görürsek, beyaz şeyleri idealarından çıkarsayabilirsek, ancak o zaman bir açıklama yapmış oluruz. Aynı şekilde beyazlık ideası'nı renk ideası'ndan, onu nitelik ideası'ndan ve onu da iyilik ideası'ndan çıkarsayabilmeliyiz. Son olarak, bütün aşağı ideaları yüce iyilik ideası'ndan çıkarsayabilmeliyiz.

Bu bile iyilik ideası'nı bir sır olmaktan kurtaramaz. Açıklamayı tamamlamak için iyilik ideası'nın, kendinden daha yüksek bir şeyle açıklanamadığına göre, kendini açıkladığını, yani kendini belirlediğini göstermeliyiz. Ya da bu olmazsa, iyilik ideası'nın kendini belirlediğini değil de, bir bütünsellik olarak idealar dünyasının tümüyle, dünyanın ilk ilkesini, ilk sebebini inandırıcı biçimde meydana getirebilen kendini-belirlemiş bir bütün olduğunu göstermeliyiz. Bu durumda tanıtlamamız gereken şey, tek tek her idea'nın mantıken bütün öbür ideaları içerdiği ve bir bütün olarak idealar dünyasının organik, kendini açıklayan, kendini belirleyen bir birlik olduğu, son olarak da edimli nes-

yi bir «sebep-erek» ilişkisi içinde akla uygun kılacağı bir açıklama tarzı geliştirecek.

neler dünyasının bu kendini belirleyen birlikten mantıkî bir çıkarsamayla çıktığıdır. Böyle bir sistem somut monizmin gereklerine uygundur. Mutlak'ın ilk ilkesi, bir içinde çokluktur. Kendini içeren, kendini belirleyen bir bütünsellik olarak, birdir. İdeaların çokluğu olarak, çoktur.*

110. Hegel'in *Mantık*'ında işte böyle bir girişim vardır. Duyusal evrenselleri bile içine alan Platon'un ideaları yerine, şimdi elimizde kategoriler var. Ama bu Hegelci kategoriler Platon'un idealar dünyası gibi gelişigüzel bir evrenseller yığını değildir. Hegel kategorileri birbirlerinden *çıkarsar*. Platon'un nasıl renk İdeası'nın nitelik ideası'ndan mantıken çıkarsanması gerektiğini açıklaması gerekiyorsa, Hegel neden kategorisinin töz kategorisinden çıkarsanabileceğini öylece ispatlar. Her tek kategorinin zorunlu ve mantıkî olarak bütün öbür tek kategorileri içerdiğini gösterir. Kant on iki kategori saymıştı. Ama bunları birbirlerinden çıkarsamak yolunda herhangi bir etkili çaba harcamamıştı. Kant'a göre kategoriler evrenin açıklamasında ontolojik ilkeler değil, zihinlerimizin öznel epistemolojik biçimleri olduğuna göre, böyle yapması zaten gerekmiyordu. Ama böylece

* Yazar, Hegel'in diyalektik anlayışına, karşıtların birliği anlayışına henüz gelmedi. Ama okur, yani Hegel diyalektiğini yalnızca Marksist metinler yoluyla bilen bir okur da, bu ilkeleri tanıyacaktır. Şimdiye kadar da birçok yerde olduğu gibi (kategorilerin hem nesnel, hem öznel olması, özne ile nesnenin hem birbiri dışında, hem özdeş olması gibi) karşıtların birliği anlayışı bir açıklama ilkesi olarak kullanılıyor. Burada da bir ile çok arasındaki diyalektik özdeşliği ve karşıtlığı görüyoruz.

onları çıkarsamadan bırakmış oldu. On iki kategoriyi, on iki açıklanmamış olgu olarak koydu. Bir insanın ayağında nasıl on parmağı varsa, zihninde de öylece on iki kategori vardır. Bu bir olgudur; başka da söylenecek bir şey yoktur — Kant'a göre.

Böyle bir dogmatizm Kant'ı tedirgin etmiyordu, çünkü onun amacı yalnızca insan zihnini analiz etmekti. Olguları doğru koyduğunda hedefine erişiyordu. Ama kategoriler öznel kavramlardan, dünyanın ilk ilkesini meydana getirecek olan nesnel gerçekliklere dönünce, durum tamamen değişiyor. Yalnızca on iki kategoriyi saymak ve bunların dünyanın ilk ilkesini meydana getirdiğini söylemek yetmez. Çünkü bu durumda tek bir ilk ilke elde etmiyoruz, on iki ilk ilkemiz oluyor. Monizm ise bunu yasaklıyor. İlk ilkemiz bir içinde çok olmalıdır. Çok olmalıdır, çünkü birçok kategoriyi içerir. Aynı zamanda bir olduğunu da gösterebilmek için bu birçok kategorinin tek bir mantıkî organik bütün olduğunu ve her bir parçasının sürekli olarak, yani mantıken, öteki bütün parçalarına döndüğünü göstermek gerekir. Kategoriler, Kant'da olduğu gibi, sadece birbirinden yaratılmış birimler olursa, o zaman sadece, birliği olmayan bir çokluk olurlar. Ama her kategori ötekini mantıken içerirse birbirinden ayrı birimler sayılamazlar, tersine birbirlerine perçinlenir ve tek bir bölünmez organik kategoriler sistemi, sahici bir birlik meydana getirirler.

111. Kategoriler dünyanın ilk *sebebi* (aklı) olacaksa, bunların kendilerinin *akla* uygun olduğunun gösterilmesi gerektiğini söylemiştik. Bu son söylediklerimiz de işte bu anlama gelir. Sebebin (aklın) dünyanın ilk ilkesi olduğunu söylüyor ve

dünyayı ondan çıkarsayacağımızı umuyorsak, şüphesiz önce aklın akılcı bir açıklaması ile işe başlamalıyız. Sebebin (aklın) on iki kategoriden, on iki çıkarsanmamış ve açıklanmamış olgudan meydana geldiğini söylemek ise hiç de akılcı bir açıklama olamaz. Kant gibi biz de bir nedensellik kategorisi olduğunu, bunun bir olgu olduğunu ve bu konuda söyleyecek başka bir şey bulunmadığını söyleyebiliriz. Ama bu durumda kategori nihaî bir sır olarak kalır. Kendi için hiçbir sebep göstermeden kendini dogmatik olarak ileri sürer. Akıldışıdır. Ama biz neden kategorisini töz kategorisinden, töz kategorisini öncel bir kategoriden çıkarsamayı öneriyoruz. Bu durumda kategorilerimiz artık akıldışı olgular olmayacaklardır. Sadece bir neden kategorisi *olduğunu* değil, böyle bir kategorinin *olması gerektiğini* göstereceğiz. Bir şeyin mantıkî zorunluğunu göstermek de onu açıklamak, akla uygunluğunu göstermek demektir.

112. Dolayısıyla Hegel'in *Mantık*'da giriştiği iş şudur: dünyanın ilk sebebinin açıklamasını yapmak: hangi kategorilerin bileşimi olduğunu göstermek; bu kategorilerin listesini —çünkü Hegel, Kant'ın on iki birimi dışında daha birçokları olduğuna inanıyordu— tamamlamak; bunları birbirinden yalıtılmış biçimde, kendi başlarına bırakmayıp birbirlerinden mantıken çıkarsamak; son olarak da bütün kategorilerin, tek bir bütün olarak ele alındıklarında, kendini açıklayan ve kendini belirleyen bir birlik meydana getirdiklerini ve bu birliğin evrenin mutlak ilk ilkesi olduğunu ve kendini açıkladığı için öncel bir başka açıklama ilkesi gerekmediğini göstermek. *Mantık,* zorunlukla sistemin ilk parçasıdır çünkü evrenin ilk ilkesinin

açıklamasını yapar. Evrenin ilk sebebinin hesabı böylece verildikten sonraki adımımız edimli evrenin varoluşunu bundan çıkarsamak ve evrenin ereği olduğu sebep olduğunu göstermektir. Bu çaba Hegel sisteminin ikinci ve üçüncü bölümlerini meydana getirir.*

113. Platon, aşağı ideaları iyilik ideasından çıkarsamayı hiç düşünmemişti. Bunun zorunluğunun farkında değildi. Ama Platon'un ideaıar'ını çıkarsamak istese bile bunu başarmasının mümkün olmadığını görmek bizim için çok önemlidir. Bunun özel bir nedeni vardı. Platon'un yüksek ideaları ötekileri içermiyorlardı, onun için aşağı idealar mantık yoluyla olsun, başka yoldan olsun, onlardan çıkarsanamazdı. Tam tersine, yüksek idealar aşağı ideaları dışta bırakıyordu. Yalnızca, aşağı idealarda ortak olanı içeriyorlardı. Örneğin, renk ideası beyaz, mavi, yeşil, v.b. idealarda ortak olandır. Ama özgül farklılıklarını özel olarak dışa-

* Stace burada Hegel'in ana üçlüsünün ipucunu veriyor. Buna sonradan geleceğiz, ama biz bulanık bir nokta kalmaması için buraya da kısa bir açıklama koymayı uygun gördük. Birçok filozof gibi Hegel'in de karşısında düşünce ve nesnel dünya var. Düşünceyi evrensel olarak tek ve temel ilke kabul ediyor. O zaman, maddî dünyayı bir yolunu bulup düşünceden çıkarsaması gerekecek. Evrenseller düşünce olduğuna göre, bunların aralarındaki ilişkiden Mantık çıkar. Bunun için «*Mantık*, zorunlukla sistemin ilk parçasıdır» deniliyor. Ama bundan, «edimli evrenin varoluşunu» çıkarsamak gerekiyor. Bu da, Hegelci diyalektiğin, tezden antitez çıkması ilkesiyle açıklanacak. Soyut mantığın antitezi ancak somut, maddî doğa olabilir. İşte ikinci bölüm denilen bu. Üçüncü bölüm, yani sentez de, İdea'nın kendinde dönüşü, yani «ruh» olacak.

rıda bırakır. Yeşil renginin özgül niteliği, yani yeşilliği, sadece yeşilin mavi ve başka renklerle ortak olan yanını içeren renk ideası'nın dışında bırakılmıştır. Açıktır ki yeşilin yeşilliğine mavi sahip değildir, dolayısıyla yeşillik iki renkte ortak olan bir nitelik değildir. Dolayısıyla renk ideası içinde yeri yoktur. Dolayısıyla mavi, yeşil, v.b. idealar, renk ideasından çıkarsanamaz. Ondan çıkarılamazlar, çünkü onun içinde değillerdir.

Platon'un ideaları, aslında, soyut evrenseller-dir ve bundan dolayı onlardan herhangi bir çıkarsama yapmak mümkün değildir. Soyut bir evrensel, türünü kendi içinde barındırmayan bir cinsdir. Çıkarsamanın mümkün olması için, bambaşka bir evrensel kavramı gereklidir; bu kavrama göre de evrensel, cins, kendi ayrımını ve türünü kendi içinde barındırmalı, böylece tür mantıkî bir çıkarsama ile ondan çıkarılabilmelidir... Hegel böyle evrensellere *somut* evrenseller der ve kendisinden önceki filozofların hepsini bu buluşuyla geride bıraktığına inanır. Şimdilik anlaşılması önemli olan, Platon'un idealarının soyut oldukları, dolayısıyla aşağı ideaların yukarı idealardan çıkarsanamadığıdır.

G. İLK KATEGORİ HANGİSİDİR?

114. Kategorileri birbirlerinden çıkarsamaya girişirken iki soruyla karşılaşıyoruz. Önce, nereden başlamalıyız? İlk kategorimiz hangisi olmalı?*

* Kitabın sonunda göreceğimiz gibi, Hegel için ilk ve son da özdeştir; bu nedenle onun felsefesinin açıklamasına sondan da başlanabilir. Ama Stace burada anlaşılması en kolay olan sırayı izliyor.

İkincisi, ötekileri hangi yöntemle çıkarsayacağız? Bu bölümde ilk soruyu ele alacağız, ikincisine bundan sonraki bölümde geçeceğiz.

115. İlk kategorimiz hangisidir? Rasgele seçilmiş bir kategoriden başlayamayız. Çünkü kategorilerin çıkarsanması öznel bir zekâ ile olacak şey değildir. Gerçekliğin nesnel bir sürecidir. Kategoriler sebebin sistemi, evrende olan nesnel akıldır. Bütün sürecinin zorunlu olması sebebin özüne uygundur. Onun için de hiçbir şey keyfî ya da raslansal olamaz. Herhangi bir yerde başlayıp bitmez. Ilerleyişi kendi akılcı ilkeleriyle tesbit olunmuştur ve bizim bireysel isteklerimizle değiştirilemez. Biçimsel mantıkda bile sonuçtan başlayıp öncülle bitiremiyoruz. Sebebin kendi zorunluğu bizi öncüllerden başlamaya zorluyor. Bizim özel kuruntularımıza yer bırakmıyor. Sebebin özsel özelliği zorunluktur. Rasgele başlamak bundan ötürü akıldışı bir başlangıç yapmak demek olur. İlk kategori, zorunlukla ilk olandır.

116. Aynı sözler yalnız ilk gelen için değil, sonra gelenler için de geçerlidir. Kategorilerin birbirinden çıkarsama sırasının bütünü zorunlu olmalıdır. Bunu belirleyen de biz değil, sebebin kendi özelliğidir. Aslında, kategorileri çıkarsayan *biz* değiliz. Onlar kendi kendilerini çıkarsarlar. Biz, imgelemimizde bir kategoriler ağı örmekle değil, biz onu düşünsek de düşünmesek de nesnel olarak *olan* bu akıl sisteminin özelliğini, düzenini, bağlantısını *bulmakla* yükümlüyüz. Biçimsel mantıkda bile, Sokrates bir insan ve bütün insanlar ölümlü olduğu için Sokrates'in de ölümlü olduğu olgusunu bizim beyinlerimiz yaratmıyor. Bu akıl yürütme süreci bizim ürünümüz değil. Onu ne yaratabilir ne de

değiştirebiliriz. Sadece keşfedebiliriz. Mantık'ın açıkladığı kategoriler zinciri de bizlerin veya Hegel'in eseri değildir. Ezelden beri orada, evrende olan evren-sebebi, Mutlak'dır. Bizim kategorileri çıkarsamamız, kategorilerin kendilerini nasıl çıkarsadıklarını keşfetmemizdir.*

117. Şu halde, ilk kategoriyi nasıl keşfedeceğiz? Akılda, düşünce düzeninde ilk gelen, mantıken ilk, mantıken bütün ötekilere öncel olan kategori olmalıdır. Kendi aklımıza danışarak, bütün evrensel ve zorunlu kavramlarımızdan hangisinin ötekilerin önkoşulu ve onlara öncel olduğuna bakarak çıkarabiliriz bunu. Çünkü her ne kadar nesnel bir gerçekliğin keşfiyle uğraşıyorsak da, bu bizim öznel *aklımızın* değil, sadece öznel ilkesiz ve keyfî fantezilerimizin karşıtıdır. Burada keşfetme, olağan fiziksel keşfetme sürecinden farklıdır. İlk oluşan gezegenin hangisi olduğunu keşfetmek için kendi zihnimize dönemeyiz. Ama ilk kategoriyi bu şekilde keşfedebiliriz. Çünkü, gerçi aradığımız şey nesnel akıldır, ama bu nesnel akıl bizim öznel aklımızla özdeştir.** Bizde ve evrende tek bir akıl vardır. Bu, bilme ile varlığın özdeşliğinin sonucudur. Aklımız sadece öznel bir fantezi değildir. Öyle olduğunu düşünmek, kategorilerin *bizim için* doğru olduğunu, ama kendinde-şeylere geçerli olmadığını söyleyen Kant'ın öznel tutumunu benimsemektir.

* Hegel'in bu nesnelliği önemli. Burada söylenenler, basit bir ters çevirmeyle Hegel'den maddeci diyalektiğe kolayca geçileceği izlenimini yaratmak için birebir. Gerçekten de Hegel'in nesnelliği vurgulayış biçimi, *neredeyse* maddeci bir nitelik taşır.

** İşte bu sözlerle Hegelciliğin Marksizm'le yakınlığı sona eriyor.

Öznel kategorilerimiz aynı zamanda nesnel değillerse, kendinde-şeyler bilinemez olmalıdır ki, bu varsıyımın geçerli olmadığını göstermiştik.

118. Böylece evrenin aklı bizim de aklımızdır ve Mutlak'ın ilk kategorisi bizim için bütün ötekilere öncel olan ve mantıkî önkoşulları olarak bütün ötekiler içinde bulunan kategori olmalıdır. Genel olarak kavramlara gelince, ilkemiz, daha evrenselin daha az evrensele, cinsin türe öncel olduğudur. Örneğin, «at» kavramının önkoşulu «hayvan» kavramıdır. Önce hayvan fikri (kavramı) olmadan, at fikrine (kavramına) varamazsınız. Bir hayvan'ın ne olduğunu bilmiyorsanız bir atın ne olduğunu da bilemezsiniz. Daha evrensel olan, cins, «hayvan», daha az evrensele, tür'e, «at»a mantıken önceldir. Ama bunun karşıtı doğru değildir. «At» «hayvan»ın önkoşulu değildir. Atı hiç bilmeden bir hayvanın ne olduğunu anlayabilirsiniz. Bu ilke bütün kavramlar için, dolayısıyla kategoriler için geçerlidir. Bir kategori ne kadar soyut ve genelse *Mantık*'da yeri o kadar önde olur. Ne kadar özelleşmişse yeri o kadar sonra gelir. Dolayısıyla ilk kategori en genel olan olacaktır.

Daha genel bir evrenselin daha az genel bir evrenselden farkı, daha soyut olmasıdır. Tür verilmiş ise, ayırtlardan soyutlama yaparak cinsi buluruz. İnsan da hayvan cinsinin bir türü olarak ele alınabilir ve akıllı bir hayvan olarak tanımlanabilir. Ayırtı akılcılığıdır. İnsan kavramından akılcılığı çıkarın, hayvan kavramıyla karşı karşıya kalırız. Başka soyutlamalarla daha da genel kavramlara geçeriz. Hayvan kavramının içinde yatan «hayat» ayırdını soyutlarsak, «maddî nesne» kavramına varırız, v.b. Dolayısıyla ilk kategori en soyut ka-

tegori olmalı ve son sınırına vardırılan soyutlama süreciyle elde edilmelidir.

119. Evrende akla gelir her nesnede ortak olan, yapılabilecek en yüksek soyutlama, varlıktır. Her şey maddî değildir. Ama hepsi vardır. Bütün nesneler *var*'dır. Birçok nesne için yeşil ya da maddî ya da ağır olduğunu söylemek doğru değildir. Ama evrendeki her nesnenin *olduğunu* söylemek doğrudur. Dolayısıyla varlık ilk kategori olmalıdır. Varlık, «olma» niteliği, yapılabilecek en yüksek soyutlamadır.* Evrendeki herhangi bir nesneyi alıp yüklemlerinden soyutlamaya girişelim. Örneğin bu masa, dört köşe, katı, kahverengi, parlaktır. Parlaklıktan soyutlarsak, «Bu masa dört köşe, katı, kahverengidir,» önermesiyle karşı karşıya kalırız. Kahverengilikten soyutladığımızda, «Bu masa dört köşe, katıdır,» önermesi kalır. Sonra katılık ve dört köşelikten de soyutlayalım, geriye «Bu ma-

* «Olma», burada, «var olma» anlamında kullanılıyor. Türkçe'de «olmak» derken iki çeşit şeyi anlatırız. Birisi, bir şeyken başka bir şey olmadır: Hegel için de çok önemli olan bu kavramı «oluş» kelimesiyle veriyoruz. Bu, s. 17'deki notda da değindiğimiz kavramdır. (İng. «becoming», Fr. «devenir», v.b.). Ancak, bir de «benim», «sensin», «odur» derken kullandığımız fiil çekimini anlatmak için Türkçe'de gene «olmak» diyoruz: *Hamlet* çevirisinde «olmak ya da olmamak» dendiği anlamda. Bu cümlede «'olma' niteliği» ile anlatılan budur. Batı dillerinde genellikle bunun üçüncü tekil kişi biçimi, «dir» olarak başlı başına bir kelime gibi kullanılarak bu anlam verilir (İng. «is», Fr. «est», v.b.) ve ayrı bir kelime olarak zaten kullanıldığı için yadırganmaz. Türkçe'de alışılmadık bir kullanım olduğu için böyle açıklanması ayrıca gerekiyor.

sa *dır*,» kalır. «Dır» mümkün olan son soyutlamadır. Varlık ilk kategoridir.

120. Böylece varlığın bütün öteki kategorilerin önkoşulu ve onlara öncel olduğunu görüyoruz. Örneğin nicelik, nitelik, neden, töz, hepsinin önkoşulu varlıktır. Bir neden, varlığın özel bir çeşididir. Varlık fikri olmadan neden fikri düşünülemez. Ama bunun karşıtı geçerli değildir. At fikrini bilmeden hayvanı bilmek nasıl mümkünse, karışık neden fikrini bilmeden de varlık fikrine varılabilir. Aynı şekilde, varlık fikri olmadan nicelik fikri de bilinemez. Aynı şey bütün öteki kategoriler için de geçerlidir.

H. DİYALEKTİK YÖNTEM

121. Şimdiki sorumuz, öteki kategorileri varlıktan nasıl çıkarsayacağımızdır. Hangi yöntemi kullanacağız? İlk kategoriye şans veya kaprisle karar veremeyeceğimiz gibi, çıkarsama yöntemimiz de rasgele aklımıza gelen bir yöntem olamaz. Burada da, çıkarsamayı *biz* yapmıyoruz. Biz kendi aklımızla kategoriler arasında bağlantılar yaratmıyoruz. Çıkarsama, aklın bizden bağımsız olarak yer alan nesnel bir sürecidir — şüphesiz zaman içinde bir süreç değil, mantıkî bir süreçtir bu. Bizim görevimiz kategorileri çıkarsayacağımız yöntemi icad etmek değil, kategorilerin kendilerini çıkarsama yöntemlerini keşfetmektir.*

* Böylece, evrenin işleyiş ilkesiyle düşüncemizin işleyiş ilkesi arasında da bir özdeşlik kurulmuş oluyor. Yani doğru düşünmek için, evrenin işleyiş yasalarına göre düşünmek gerekir. Bu da, daha önce kuralan özne-nesne özdeşliğinin doğal, mantıkî bir sonucudur. →

Yukarıda (118) daha genel ve soyut kavramın her zaman daha az genel ve soyut olana öncel olacağını görmüştük. Bu ilke yalnız varlığın ilk kategori olduğunu göstermiyor, daha sonraki kategorilerin sırasını da belirliyor. Düşüncede, nesnel akılda, daha soyut kavram her zaman daha az soyut kavrama öncel olacaktır. Dolayısıyla, Mantık *summum genus*'dan yani varlıktan başlayarak, ard arda özgülleşmelerden geçerek, en az soyut kavrama kadar gelecektir. Yöntemimiz cinsten türe geçmek, türü yeni bir cins olarak ele aldıktan sonra buradan yeni ve daha aşağı bir türe geçerek devam etmektir. Ama, cinsten türe geçebilmemiz için cinse bir ayırt katmamız gerekir. Dolayısıyla ilerleme sıramız cins, ayırt, tür şeklinde olacaktır. Sonra türü yeni bir cins olarak ele alırken yeni bir türe çevirmek için yeni bir ayırt bulmalıyız. Yöntemimiz baştan sona kadar bu cins, ayırt, tür üçlüsünün ritmi içinde ilerleyecektir.*

Bu ilke, eleştirilmeden kabul edilirse Marksist düşünce için de tehlikeli bir eğilim yaratabilir. Şimdiye kadar yaratmıştır da. Bugün bile birçok Marksist, diyalektiği benimsemekle, kendi düşüncesinin ilerleyişi ile nesnel gerçekliğin varoluşu arasında eksiksiz bir özdeşlik, bire bir denebilecek bir tekabül kurduğunu varsayar.

Böyle düşünen bir Marksist için bilimin yöntemi, hayatın yasalarıyla özdeştir. Ama işte böyle düşünmekle, pozitivizmin tam tanımına uygun bir iş yapmış oluruz. Oysa Marksizm kesinlikle bir pozitivizm değildir.

Bu gelenek de Hegelciliğin Marksizm'e bıraktığı kötü miraslar arasında sayılabilir.

* Burada «ayırt» kelimesini «differentia» karşılığı kullanıyoruz. Türkçe felsefe dilinde buna «ayrım» da deniyor. Ancak,

→

122. Ama varlık gibi bir soyutlamadan başlarsak, bundan ayırt ve türü nasıl çıkarsayabiliriz. Bütün mantıkî çıkarsamalarda, ereğin sebepte ya da öncelde içerilmiş olması zorunludur. Biçimsel mantığın bu ilkesinin bozulması meşru olmayan süreç yanıltısını getirir. Öncülde olmayan bir şey sonuçta da olamaz. Bu aslında eski *ex nihilo nihil fit* ilkesidir. Hiçten bir şey çıkmaz ve bir şeyden, içinde olmayanı alamazsınız. Basit biçimsel mantık için ne kadar geçerliyse Hegelci Mantık için de o kadar geçerlidir bu. Bir kategoriden, A' dan, bir başka kategoriyi, B'yi çıkarsayacaksak, bunu ancak, A, B'yi içeriyorsa yapabiliriz. Ama A kategorisinin B kategorisini içerdiğini gösterebilirsek, bu zaten A'dan B'yi çıkarsamak demektir. Çıkarsamanın biçimsel mantıkta anlamı budur; buradaki anlamı da gene budur.

Şimdi, türü cinsten nasıl çıkarsayabiliriz? Cinsin türü içerdiğini nasıl göstereceğiz? Cinsten türe varmak için ayırtını da eklemeliyiz. Dolayısıyla, cinsin ayırtı içerdiğini de göstermeliyiz. Oysa cins, özellikle ayırtı dışarıda kalmak üzere tanımlanmıştır. Bundan ayırtlarını çıkarsamak meşru olmayan bir akıl yürütme süreci gibi görülebilir. Platon'un idealarının soyut evrenseller olduğuna işaret ettiğimizde bunu görmüştük. Kırmızı, yeşil, mavi ideaları renk ideasından çıkarsanamaz, çünkü renk ideası bu aşağı ideaları içermez. Sadece kırmızı, yeşil ve mavide ortak olanı içerir. Kırmızının kır-

«ayırım»ı başka yerlerde «distinction» karşılığında kullandığımız için bu kavramı «ayırt» kelimesiyle karşılamayı tercih ettik. Bu son paragrafta anlatılan «cins-ayırt-tür» üçlüsü Hegel diyalektiğinin ünlü «tez-antitez-sentez» üçlüsüyle özdeştir.

mızılığı yeşil ve mavinin özelliği değildir, dolayısıyla da renk ideasının içinde değildir. Aşağı idealara özgü olan, ayırtları, yüksek ideanın özellikle dışında bırakılmıştır. Aynı şekilde varlık kategorisi de her şeyde ortak olanı içerir, ama bütün özgül ayrım ve belirlemeleri dışarda bırakır, dolayısıyla da herhangi bir ayrım veya belirlemenin varlıktan çıkarsanması imkânsız görünür. Örneğin, neden, etki, töz, nicelik, varlığın özgül çeşitleridir ve bunların fikri varlık kavramının dışındadır, dolayısıyla da ondan çıkarsanamaz. O halde, herhangi bir çıkarsama nasıl mümkün olabilir?

123. Bu sorunun çözümü Hegelci felsefenin temel ilkesini, ünlü diyalektik yöntemi meydana getirir. O zamana kadar sanıldığı gibi, bir evrenselin mutlak olarak ayırtlarını dışarıda bırakmayacağının keşfine dayanır. Hegel bir kavramın kendi karşıtını gizli şekilde kendi içinde bulundurabileceğini, bu karşıtın oradan çıkarılarak ya da çıkarsanarak ayırt görevini yapacağını yani cinsi türe dönüştüreceğini buldu. Diyalektik yöntemi açıklamanın en basit yolu somut bir örneğini vermek, sonra da içerdiği genel mantık ilkelerini ortaya koymak olacaktır. Örnek olarak Hegelci Mantığın ilk kategoriler üçlüsünü ele alıyoruz — varlık, yokluk, oluş.*

Varlık kategorisiyle başlıyoruz. Katıksız kategoriyi düşünmemiz gerekiyor, bu kalem, şu kitap, bu masa, şu sandalya gibi herhangi bir tikel var-

* Bu örnek, Hegel mantığının temelini göstermektedir. Bu örneğin iyi anlaşılmasıyla, bütün Hegel diyalektiği kolayca çözülür. Dolayısıyla bunu anlamak, Hegelci diyalektikle Marksist diyalektik arasındaki farkı da anlamanın ön-koşuludur.

lık çeşidini değil. Bütün özgül belirlemelerden soyutlamalıyız onu. Bu soyut fikre, istersek, somut bir nesneden, sözgelişi şu masadan varabiliriz. Bütün niteliklerinden, dört köşeliğinden, kahverengiliğinden, katılığından, hattâ masalığından soyutlamalıyız onu. Sadece «olduğunu», varlığını, evrendeki başka bütün nesnelerle ortak yanını düşünmeliyiz. Böyle bir varlıkta hiçbir belirleme kalmaz, çünkü bütün belirlemelerinden soyutlanmıştır. Dolayısıyla mutlak olarak belirlenmemiş ve özelliksizdir, tamamen boştur, katıksız bir boşluktur (vacuum). Hiçbir içeriği yoktur, çünkü ne çeşitten olursa olsun, içerik özgül bir belirleme olur. Bu mutlak boşluk, hiçbir şey değildir; her şeyin, bütün belirlemelerin, niteliğin, özelliğin yokluğudur. Ama bu, her şeyin yokluğu, açıkça, hiçliktir. Boşluk, yoklukla aynı şeydir. Böylece katıksız varlık kavramının yokluk kavramını içerdiği görülür. Ama bir kategorinin ötekini içerdiğini göstermek, bir kategoriyi bir kategoriden çıkarsamak demektir. Böylece yokluk kategorisini varlık kategorisinden çıkarsamış oluyoruz.*

124. Varlığın yokluk olduğu, ya da varlıkla yokluğun özdeş olduğu önermesi, belli bir çeşit varlığın, örneğin bu masanın yoklukla aynı şey olduğu ya da yemek yemenin yemek yememekle aynı şey olduğu gibi saçma bir anlamda anlaşılmamalıdır. Varlık kategorisi bir soyutlamadır, oysa masa ve yemek somut nesnelerdir ve varlığın yanı sıra türlü özgül belirlenmeyle donanmışlardır. Ma-

* Bir çeşit felsefî hokkabazlıkla Hegel şapkadan tavşan çıkarıyor. Yani, varlıktan yokluğu çıkarıyor. Alabildiğine soyutlanan varlık, yoklukla, yani karşıtıyla, özdeş oluyor.

sanın dört köşeliği, kahverengiliği, katılığı gibi bütün özgül belirlemelerden soyutladıktan sonra kalan katıksız soyut varlık fikrinden söz ediyoruz. Yokluk düşüncesiyle aynı olan bu tamamen boş varlık fikridir.

Aynı şeyi başka bir biçimde de anlatabiliriz. Bir şeyin «olduğunu», ama bu «olma»sı dışında hiçbir nitelik ya da karakteristiği olmadığını söylemek — bu şeyin hiçbir şey olmadığını söylemekle birdir. Masa dört köşe, kahverengi, katıdır. Şimdi biçimini yok edelim, katılığım, rengini, *bütün* niteliklerini alalım, geriye hiçbir şey kalmaz. Masanın «olduğunu» ama «olma» dışında hiçbir nitelik ya da özelliği olmadığını söylemek, masanın «olmadığını» söylemekle aynı şeydir. Demek ki katıksızca «olmak», başka herhangi bir belirlemeye uğramaksızın «olmak», «olmamakla» eştir. Varlık, yok-varlıkla ya da yoklukla özdeştir.

125. Özdeş olduklarına göre birbirlerine dönerler. Varlık yokluğa döner. Ve tersine, yokluk da gene varlığa döner; çünkü yokluk fikri boşluk fikridir ve bu boşluk katıksız varlıktır. Her kategorinin böylece öbür kategori içinde kaybolması sonucu üçüncü bir fikir ortaya çıkar ki bu da varlık ile yokluğun birbirlerine *geçiş*'leri fikridir. Bu, oluş kategorisidir. Parmenides oluşu incelemiş ve yalnız iki biçimi, yokluğun varlığa ve varlığın yokluğa geçişi biçimlerinin olduğunu söylemişti. Birinci biçim başlangıç, doğuş, varlık durumuna geliştir; ikincisi sona ermek, bitmek, yok olmaktır. Böylece şimdi üç kategorimiz oldu. Varlıkla başlamıştık. Bundan yokluğu çıkarsadık. Bu ikisi arasındaki ilişkilerden de oluş çıkarsadık. Bunlar, Hegelci Mantığın ilk üç kategorisidir.

126. Şimdi burada sözkonusu olan genel yöntem ilkelerini ele alalım. Bir kere bu üç kategori sırayla cins, ayırt, tür'dür. Varlık, cinstir. Oluş, varlığın özel bir çeşidi ve dolayısıyla onun bir türüdür. Bu özel çeşitten varlık, içinde olumsuzunu barındıran bir varlıktır, yok-varlık bulaşmış bir varlıktır. Yok-varlıkla varlık fikirlerini birleştirdiğimizde oluş fikrine geliriz. Yok-varlık ya da yokluk, yani ikinci kategori, dolayısıyla ayırt'tır.

Varlık, yokluk, oluş ilk Hegelci üçlüdür. Bütün sistem boyunca bu üçlü ritm görülür. Her üçlünün birinci kategorisi, burada olduğu gibi, olumlayıcı bir kategoridir. Buradaki gibi olumlu bir öne sürüm, örneğin varlık, olmak şeklinde ortaya çıkar. İkinci kategori her zaman birincinin olumsuzu, ya da karşıtıdır. Birincinin olumladığını yoksar, yani yok-varlık, olmamak, v.b. olur. Bu ikinci kategoriyi Hegel hiçbir dışsal kaynaktan getirmez. İkinci kategori birinciden çıkarsanır, demek ki birinci ikinciyi içerir ve onu kendi içinden çıkarır. Kategorileri bizim, Hegel'in çıkarsamadığını söylerken kastedilen budur; onlar kendi kendilerini çıkarsar. Böylece ilk kategori kendi karşıtını içerir ve bununla özdeştir. Bu noktada iki kategori karşı karşıya ve birbirleriyle çelişerek dururlar. Ama bu çelişki içinde böyle durmak imkânsızdır, çünkü bu aynı şeye aynı anda karşıt kategorilerin uygulanabileceği anlamına gelir. Sözkonusu üçlü örneğinde herhangi bir şeyin «olduğunu» söylediğimizde aynı zamanda «olmadığını» kabul etmemiz gerektiği anlamına gelir. Çünkü varlık zorunlukla yok-varlığı içerir ve dolayısıyla bir şeyin varlığı olması, yani o şeyin olması için, aynı zamanda zorunlukla yok-varlığı olması, yani o şeyin *olmaması*

gerekir. Bir şey nasıl aynı anda hem olup hem olmayabilir? Bunun cevabı, *oluş* sürecindeyken, yani *olurken*, hem olduğu hem olmadığıdır. Başka bir söyleyişle birinci ve ikinci kategoriler arasındaki çelişki her zaman, önceki iki kategorinin birliği olan üçüncü kategoride uzlaşır. Üçüncü kategori kendi içinde, önceki ikinin karşıtlığını içerir, ama aynı zamanda temelde yatan uyumlarını ve birliklerini de içerir. Dolayısıyla oluş, yok-varlık olan bir varlık ya da varlık olan bir yok-varlıktır. Çelişik varlık ve yokluk fikirlerini uyumlu bir birlik içinde bileştiren tek bir düşüncedir. Bir üçlünün üç üyesine bazan sırasıyla tez, antitez, sentez de denir. Varılan sentez şimdi yeni bir olumlama olarak kendini koyar ve yeni bir üçlünün tezi olan olumlu bir kategori olur. Bu yeni çelişki de, yeni bir sentezin daha yüksek birliği içinde çözülmelidir. O zaman bu da yeni bir üçlünün tezi olur ve bu böylece sürüp gider. Bütün bu kategoriler sürecinin, aklın zorlayıcı zorunluğu ile ilerlemek zorunda bırakılan bir süreç olduğu görülmektedir. Akılcı zorunluğa uyarak karşıtını yaratmakta ve onunla çelişmektedir. Akıl, kendisiyle-çelişende duramayacağı için ilerlemeyi zorunlu kılmakta ve böylece senteze varılmaktadır. Baştan sona kadar bu böyledir. Bu süreç duramaz. Artık çelişki yaratmayan bir kategoriye varıncaya kadar devam etmelidir. Bu, Mantığın nihai kategorisi olacaktır. O zaman dünyanın ilk sebebinden dünyaya geçebilecektir, doğa ve ruh alanlarına. Doğa ve ruhun ayrıntılarını geliştirirken de Hegel Mantıkta kullandığı üçlülere aynı diyalektik yöntemi kullanır.*

* İdealist felsefe, açıklamalarının bazan mantığı iyice zorlayan *karmaşık* görünümüne karşın, sonuçta ortaya çok *basit*

→

127. Diyalektik yöntem, görünüşte, her kategoriden içinde olmayanı çıkarma mucizesini başarır. Sorun, cins kendi ayırtını dışarıda bırakırken, cinsten türe nasıl geçileceğiydi. Hegel'in buluşu, aranan ayırtın her zaman olumsuz olduğu ve bu durum iyice kavrandığında, cinsin ayırtını dışarıda bıraktığı yolundaki eski görüşün çok doğru olmadığıdır. Hegel'in «anlama» dediği eski cins görüşü ile «akıl» (sebep) görüşü olan doğru görüşü karşılaştırdığımızda (135-9) bu ikinci noktayı daha iyi anlayacağız. Anlama, yokluk ve varlık gibi iki karşıtın her zaman birbirlerini dışarıda bıraktıklarını kabul eder. Ama bu dışarıda bırakma mutlak değildir. İki karşıtın özdeş olmasını önlemez. Dolayısıyla cinsin ayırtı tamamen dışarıda bıraktığını ileri süren eski görüş bütünüyle doğru değildir. Başlangıçta imkânsız bir mucize gibi görünen şeyi Hegel'in başarmasına yol açan da bu buluştur. Aranan ayırtın olumsuz olduğu konusu, olumsuzlamanın belirleme olduğu ilkesine dayanır. Cinsten türe varmak için gerekli olan, özgül bir belirlemedir. Cins belirlenmemiştir, tür belirlenmiştir. Gene bir belirleme eklersek türü elde ederiz. Belirlemenin olumsuzlama olduğu ilkesini Spinoza getirmişti, Hegel şimdi bu ilkeyi tersine çevirerek, olumsuzlamanın belirleme olduğu şeklin-

bir öz koyar. Bu açıklamalardan sonra, Hegelci diyalektiğin, bu diyalektiğin temeli olan Hegelci çelişkinin şaşılacak kadar basit olduğuna dikkati çekebiliriz. Çünkü bu çelişki tamamen içsel, dolayısıyla tamamen basit. Diyalektiğin bir ucundan öteki ucuna kadar tek ve aynı çelişkinin hep aynı şekilde kendi kendini belirlediğini görüyoruz. Bu konu için ayrıcak, bkz. Ek IV.

de kullanıyor (43). Gene olumsuzunu, karşıtını ekleyerek, onu sınırlar, dolayısıyla belirleriz ve belirleyince de onu türe indirgemiş oluruz.

128. Her kategorinin kendi karşıtını içerdiği ve hattâ kendi karşıtı olduğu ilkesi bazan Hegel'in çelişme yasasını yoksaması olarak yorumlanmıştır.* Varlık ve yok-varlığın özdeş olması gerçekten o yasayı bozar gibidir. Ama, Hegel'in çelişki yasasını yoksadığını söylemenin doğru olmadığı, her üçlünün ikinci kategorisinden üçüncü kategorisine bu yasa yoluyla geçmek zorunda olduğumuzu söylemesinden bellidir. Akıl bir çelişkide duramayacağı için, tezle antitez arasındaki çelişkinin bir sentezde çözülmesi gerekir.** Gene de, Hegelci karşıtların özdeşliği ilkesinin, düşünce tarihinde en çarpıcı kurgusal cüretlilik örneklerinden biri olduğunu kabul etmeliyiz. Ama bu cüret haklıydı ve felsefenin eski sorunlarının çözülmesi için zorunluydu. Ayrıca, incelendiğinde, Hegel'in bu ilkesi-

* Elbette öyledir. Kendi içinden belirlenen bir çelişkinin çelişki olduğunu söylemek bile mümkün değildir. Şüphesiz, maymunda kendinde olan insanın, insanda kendi için haline geldiği açıklamasını kabul edersek, çelişkinin kendi içinden belirlenişini de kabulleniyoruzdur. Ama Marksistler ancak belirli dışsal koşullar altında, çok yanlı çelişkilerin etkililiği sonucunda belli bir maymun cinsinden insanın türediğini düşünürler. Bu da, kendi içinden belirlenen bir çelişki anlayışı değildir. Bu konulara da Ek III'de değineceğiz.

** «Aklın bir çelişkide duramaması» sözü de Hegel için çelişkinin yapay bir çelişki olduğunu gösteriyor. Bunu, Lenin'in, karşıtların birliğinin koşullara bağlı, geçici ve görece, mücadelelerinin ise mutlak olduğunu belirttiği sözüyle de karşılaştırabiliriz.

nin sanıldığı gibi yepyeni bir şey olmadığı görülecektir. Daha önceki yazarların yazılarındaki belirtik imalar dışında, aslında bütün önceki felsefe de bu ilkeyi içerir. Hegel'de yeni olan sadece, bunu mantıkî bir ilke olarak önermesi ve formüllendirmesidir; daha önceki düşünürler, aslında buna yaslanırken, açıkça söylemekten çekinmişlerdi. Çünkü dünyanın çeşitliliğini bir birliğe indirgeyen felsefelerin hepsi, Eleacıların, Vedantacıların, Plotinus ya da Spinoza'nın öğretileri, karşıtların birliğine inanmak zorundadır.* Bütün bu felsefelerde gerçekliğin tek olduğu, çokun bu birden oluştuğu, ya da başka bir söyleyişle çok'un aslında bir olduğu ve bu iki karşıtın, çok ile bir'in, özdeş olduğu söylenir. Vedantizm «her şey birdir» ilkesine dayanır. «Her şey» ile anlatılan, belli ki, çok'tur, dünyanın çokluğudur. Ve dolayısıyla bu ilke, çok'un karşıtı ile, bir ile özdeş olduğu anlamına gelir. Bütün panteist sistemlere özgü olan, çok'un bir'den çıktığı iddiası, Hegel'in yok-varlığın varlıktan çıktığını söylemesine paraleldir (ama bu, Hegel'in panteist olduğu anlamına gelmez). Gene bütün bu felsefelerde, bir bitimsiz, çok ise bitimlidir. Bitimsiz bitimliyi kendinden çıkarır, bitimli olur, dolayısıyla bitimli'*dir*. Bitimsiz karşıtı olan bitimli ile özdeştir.**

* Vedanta: Eski Hint dinlerinden biri; *veda*'lar bu dinin kutsal metinleriydi. Plotinus, yeni-Platoncu Helen filozofu.

** Hegel, bitimsiz konusunda da dahice bir diyalektik ustalığı gösterir. Bitimsiz, bitimliyi içermezse, böylece içermediği bir şey kalacağı için, kendisi bitimli olmak durumuna düşer. Böyle olmaması için, mantıken, bitimsiz bitimliyi içermek zorundadır. Böylece bitimsiz, karşıtını içinde barındırır ve içinden

→

Ama bu felsefelerin hiçbiri bu ilkeyi açıkça koyamadılar, kavrayamadılar ve bu nedenle felsefenin kadim ikiliğini çözemediler. Çok, bir'den çıkar, bir'dir, dediler. Ama, çok ile bir karşıtken, çok, bir *değil*'ken, bu nasıl olabilirdi? Demek ki çok bir'den çıkmıyor ve çıkamaz. Ve bu çelişki tahtirevallisinin ötesine bir türlü geçemedi eski filozoflar. Bazı düşünürler çokluğu vurguladı, ama oradan bir'e giden köprüyü bulamadı. Bunlar çoğulcular ve maddecilerdi. Başka düşünürler birliği vurguladı, ama buradan çok'luğa giden köprüyü bulamadı. Bunlar panteistler, mistikler, soyut idealistlerdi. Felsefe tarihi bu iki eğilim arasında devamlı bir gidip gelme süreci oldu. Her iki eğilim de zorunlukla ikicilikte son buluyordu. Hegel'in cüreti ve özgünlüğü, iki karşıtın karşıtlıklarını muhafaza ederken özdeş olmalarının mantıken nasıl mümkün olabildiğini açıklaması ve ayrıntılarıyla göstermesidir. Bir ile çok'un özdeş olduğu düşüncesi eski filozofları o kadar korkutuyordu ki bunu incelemeye bile girişemediler. Oysa *Mantık*'da işte bu sorunun çözüldüğünü görürüz. Hegel birlik düşüncesinin (kategorisinin) çokluk düşüncesiyle nasıl hem özdeş hem de ayrı olduğunu kusursuz bir kesinlik ve açıklıkla anlatır. Varlığın karşıtı olan yoklukla nasıl özdeş olduğunu tamamen mantıkî ve akılcı bir şekilde nasıl anlattığını gördük.

çıkarır (bu karşıtlıktan çıkan sentez de «kendi-için-oluş»tur). Görüldüğü gibi bütün bu felsefi ustalıklar aslında dilden, gramerden, «-li» ekiyle «-siz» ekinin ilişkilerinden doğuyor. Ama düşünceyi gerçekliğin kendisi yapınca, sonunda, düşüncenin aracı olan dilin de bütün felsefenin aracı ve yönetimi haline gelmesi kaçınılmaz bir durum.

129. Şu halde, Hegel'deki yenilik, daha önceki sistemlerde örtük olarak ima edileni belirtik bir mantıkî ilke olarak formüllendirmesidir. O zamana kadar mantıkta, olumlu ile olumsuzun birbirlerini dışarıda bıraktıkları, aralarında aşılmaz bir uçurum olduğu kabul edilmişti. Her zaman A, A'dır diyebileceğimiz, ama hiçbir durumda A, A-değil'dir, diyemeyeceğimiz kabul edilmişti. Örneğin Spinoza, bitimli ile bitimsizi karşılıklı olarak birbirini dışarıda bırakan karşıtlar olarak görmüştü. Dolayısıyla Spinoza bitimlinin bitimsizden nasıl çıktığı sorununu çözmeyi mümkün göremedi. Sadece A, A'dır diyebiliyorsak, bitimsiz bitimsizdir diyebiliyorsak, A her zaman A olarak kalmalı, bitimsiz her zaman bitimsiz olarak kalmalıdır, dolayısıyla kendi içinde kısırdır ve bitimli dünya hiçbir zaman ondan çıkamaz. Ancak bitimsiz bitimliyi, varlığın yok-varlığı içerdiği gibi içerirse, bitimsiz bitimli *ise*, A, A- değil *ise*, bu sorunu çözebiliriz.

130. Karşıtların özdeşliğinin, bu karşıtların karşıtlığını dışarıda bırakmadığına dikkat etmek gerekir. A ve A-değil, özdeştirler. Ama aynı zamanda ayrıdırlar. Sadece bir karşıtların *özdeşliği* yoktur; aynı zamanda *karşıtların* özdeşliği vardır. Karşıtlık da özdeşlik kadar gerçektir. Bunu unutur ve özdeşliğin, karşıtlık hayalîdir anlamına geldiğini sanırsak, ilkemiz alt üst olur, çünkü o zaman karşıtların değil özdeşlerin özdeşliği ile karşı karşıyayız ve bunun mantıkî formülü de eski A = A'dır. Böylece varlık ve yokluk, ikisi de aynı tam boşluk olduğu için özdeştirler. Ama aynı zamanda ayrı ve karşıttırlar, çünkü varlık varlık, yokluk da yokluktur. Ama bu koyuş kendi içinde çelişir. Önce iki terimin ayrı olduğunu söylüyoruz. Sonra da özdeş

olduklarını ileri sürüyoruz. Bizi üçüncü kategoriye getiren de bu çelişkidir. Üçüncü kategori olan «oluş»da ise, özdeşliğin doğrunun tamamı olmadığını, ayrılığın da doğrunun tamamı olmadığını, doğrunun tamamının, ayrılık *içinde* özdeşlik olduğunu görürüz.

131. Böylece diyalektik yöntemi ve dayandığı bazı önemli mantıkî ilkeleri açıkladık. Hegel sisteminin tümünde bu yönteme ve bu ilkelere sıkıca uyulduğu varsayılır. Gene de, bir uyarıda bulunmak gereklidir. Hegel'in bu ilkeleri sistemi içinde baştan başa aynı tutarlılıkla uygulamayı başardığı düşünülmemelidir. Diyalektik yöntemin yukarıdaki açıklaması *ülküsel* bir açıklamadır, yöntemin amaçladığı, ya da olması gerektiği şeyin açıklanmasıdır. Pratikte bu açıklamanın, Hegel'in üçlülerinden bazılarına nasıl uygulandığını anlamak bazan güçleşir. Örneğin, ruh felsefesinde Hegel üçlülerinden biri olarak sanat, din ve felsefeyi koyar. Burada sanatın tez, dinin antitez, felsefenin de sentez olduğu varsayılır. Dinin hangi alanda sanatın karşıtı olduğunu görmek çok güçtür; sanat ile felsefenin cins ve tür olarak ilişkin bulunmaları ve dinin de ayırtları olmasını anlamak hemen hemen imkânsızdır. Buna benzer başka birçok örnek verilebilir. Dört terim içeren «üçlüler» bile vardır! Gelgelelim, bu düzensizlikler, diyalektik yöntem açıklamamızın yanlış olduğunu göstermez. Gösterdiği, Hegel'in kendisinin bile kendi diyalektik yöntemini her durumda aynı mutlak tutarlılıkla götürememiş olduğudur. Bu şüphesiz ki, sisteminde bir kusurdur. Ama ilkelerini uygularken yanlış yapması, ilkelerin kendilerini zorunlukla geçersiz kılmaz. Bilim bazı organik türlerin soylarını yanlış

tesbit etti diye biyolojik evrim ilkesi geçersiz olmaz. Sık sık yanlışlar ve tutarsızlıklara raslansa bile, Hegel'in ilkeleri de Darwin'in ilkeleri kadar geçerlidir.

I. DİYALEKTİK YÖNTEM (DEVAM)

132. Diyalektik yöntem Hegel'in *raisonnement* adını taktığı akıl yürütme çeşidinden de, Spinoza'nın matematiksel yönteminden de farklıdır. *Raisonnement* kelimesiyle Hegel, kitaplarda ve konudaki tartışmalarda uygulanan normal akıl yürütme tarzını anlatmak ister. Bu gibi akıl yürütmeler yazarın kendi amaçlarına uygun düşecek biçimde keyfî olarak seçilmiş olur ve düşünceler önermek, sonra da bunlar üzerine sonuçlar kondurmaktan meydana gelir. Lehte ve aleyhteki kanıtları tartar, ihtimalleri dengelerler. Hegel bu gibi rasgele ve dolambaçlı yöntemlerden kesinlik ve bilgi beklemenin boşuna olduğu inancındadır. Felsefe sistem olmalı, zorunluk olmalıdır. Hiçbir şey varsayılmamalı, her şey çıkarsanmalıdır. Oysa *raisonnement* herhangi bir yerde başlar, istediği gibi devam eder, beğendiği yerde durur. Şansa ve rasgele düşüncelere doğru yürüyen bu yoldama (prosedür) karşılık felsefe tutarlı, kesinlikli zorunluğa göre yürümelidir. Başlangıcını zorunluk tesbit etmeli, bundan sonra atacağı her adım rasgele bir düşünceye değil aklın zorunluğuna uymalıdır. Çünkü *raisonnement,* durmadan yön değiştiren kanıtlamalarıyla, sonsuz karşı —ve yana— tahtırevalleriyle, herhangi bir sonuca varmadan sürüp gidebilir. Bunun yerine yöntem, sistem, zorunluk ve kesinlik olmalıdır. Hegel, diyalektik yöntemin bunları sağladığını iddia ediyor.

133. Hegel'in *raisonnement*'a karşı itirazları ve daha bilimsel bir yöntem yerleştirme çabaları her bakımdan, Descartes'ın benzer çabalarına paraleldir. Descartes, sistemsiz tartışma yöntemleri yüzünden insanların hemen her önemli konuda ayrı kanılara sahip olduklarını ve bundan dolayı hangi kanının daha doğru olduğunun anlaşılamadığını söylerken, *raisonnement*'a karşı Hegel'in itirazı ile aynı şeyi anlatmıştı. Hegel nasıl bu *raisonnement* yerine kesinlikli mantıkî yöntemi koymayı önermişse, Descartes ve Spinoza da felsefenin, kesinlikli geometri yöntemini benimsemesi gerektiğini önermişlerdi. Geometri gelişigüzel kanılardan değil, aksiyomlardan başlar ve mutlak mantıkî zorunluğa uyan kesinlikli çıkarsamalarla ilerler. Bu yöntemi benimserse felsefenin de matematik kesinliğe erişeceği düşünülmüştü. Şu anda herkes istediği felsefî kanıyı benimsiyor. Oysa matematikte kanı seçmek diye bir şey olamaz. Bir üçegnin üç açısının iki dik açıya eşit olduğu konusunda iki ayrı kanı olamaz. Geometri zorunlu doğrulardan (aksiyom) başladığı ve bunlardan zorunlu olarak çıkmayan hiçbir şeyi kabul etmediği için bu böyledir. Felsefe de aynı yoldamı benimseyerek kanıları ortadan kaldırmalı ve kesinliğe ulaşmalıdır.* Dolayısıyla Descartes geo-

* Tabiî felsefeden böyle bir şey beklemek saflık olur. Felsefe, yapısı gereği, bütün insanları ortak bir doğruya ikna edecek bir şey olamaz. Çünkü felsefe politikaya sıkı sıkı bağlıdır. Felsefe içerisinde süren kavga, en yalın haline indirgediğimizde idealizm ile maddecilik arasındaki tartışma, her zaman için politik bir mücadelenin teori alanına yansıması ya da bu mücadelenin teori düzeyinde temsil edilişi olmuştur. Karşıt sınıfların karşıt görüşleri, teoriye felsefe yoluyla sıç-

→

metrik aksiyomların geometrinin temeli olması gibi felsefenin temeli olacak bir aksiyom arar ve «var'ım» önermesini böyle bir aksiyom olarak öne sürer. Spinoza da daha biçimsel bir tutumla *Ethica*'sına bir dizi tanımlamalar ve aksiyomlarla başlar ve Euklid'i taklit ederek felsefi «teoremler» geliştirmeye çalışır.

134. Hegel de, basit konuları ortadan kaldırmak ve kesinlikli mantıkî bir yöntemle kesinliğe erişmek istediği oranda Descartes ve Spinoza ile aynı yoldadır. Ama o geometrik yöntemi uygun bulmaz. «Bu yöntemler», der, «kendi aralarında» —yani matematikte— «ne kadar onsuz edilmez ve başarılı olursa olsunlar, felsefî bilgi için uygun olmadıkları açıkça bellidir. Varsayımlara dayanırlar ve bilme tarzları, biçimsel kimliğe göre ilerleyen anlama'ya dayanır.» (Wal. *Log.*, paragraf 231.) Bu bölüm, geometrik yönteme karşı iki itiraz yöneltiyor: birincisi, varsayımlardan hareket etmesi, ikincisi, bir anlama yöntemi olması. Biz de itirazları aynı sıra içinde inceleyelim.

Hegel'in sözünü ettiği bu varsayımlar, aksiyomlar, tanımlamalar, ya da bilimin başlamak için seçtiği bütün önermelerdir. Sorun, bir başlangıç yapmanın aslında bir varsayım olmasıdır. *İlk* önerme zorunlukla bir varsayımdır, çünkü ilktir, öncel bir önermeden çıkarsanmamıştır ve öncel bir öner-

radığı için felsefede—sınıflar oldukça—evrensellik aramak boştur. Kaldı ki bugün bilimlerde bile sınıf görüşünün getirdiği farklılıklar tartışılıyor. Ancak bu, bilimin de sınıflara görece bir şey olması demek değildir. Tartışma, daha çok, bilimlerin epistemolojik yanlarında, felsefeseyle ilişkilerinde ortaya çıkıyor.

me tarafından ispatlanmamıştır. Şüphesiz aksiyomların kendilerini açıkladıkları söylenebilir, ama kendini açıklayan şeyin doğru olduğu da gene bir varsayımdır. Ayrıca, aksiyomların doğru olduğunu kabul etsek bile, gene de açıklanmamıştırlar, çünkü çıkarsanmamışlardır. Sebepleri gösterilemediği için dogmatik *olgular* ve nihaî bir esrar olarak kalırlar. Oysa felsefenin böyle açıklanmamış olgulardan başlayamayacağını görmüştük. «Varım», Descartes'in düşündüğü gibi, bir aksiyom, tartışılmaz bir olgu olabilir. Ama «Niçin varım?» sorusunu gene cevapsız bırakmaktadır. Felsefe buradan başlıyorsa, bir esrardan başlıyor demektir ve *bu noktadan* başlayarak bütün evreni açıklasa bile, birden başladığı için bütün gene bir esrar olarak kalacaktır.*

Şu halde yapacağımız her başlangıç bir varsayım, nihaî bir olgu olmalıdır, çünkü her başlangıç, *ilk* olduğu için, öncel bir şeyden çıkarsanmamış demektir. Bu durumda felsefenin sorunu umutsuzdur ve Descartes'ın «varım»ıyla başlamak kadar Hegel'in varlıkla başlaması da boşunadır. Ama az sonra göreceğimiz gibi Hegel diyalektik yöntemin, geometrik yöntemin tersine, böyle bir kusuru olmadığını göstermektedir.

135. Geometrik yönteme karşı yöneltilen ikinci itiraz bunun anlama'nın eseri olduğu ve özdeşlik yasasına göre işlediğiydi. Bu, henüz karşıtların özdeşliği ilkesine varmadığı, Hegel-öncesi anlayışa

* «Varım» dediğine göre, tek kişiden, bireyselden başlıyor. Bireyselden başlanarak bütüne gidilmez, Hegel'e göre. Ampirizmin bu ilkesi, yani tümevarım, idealizm için geçerli değildir. Bütünden başlanmalıdır.

uygun olarak karşıtların birbirlerini dışarıda bıraktıkları varsayımına dayandığı, sadece A=A (özdeşlik yasası) diyebileceğimiz, hiçbir zaman A=A—değil diyemeyeceğimiz anlamına gelir. Matematiğin kendisine çok uygun olan bu ilkeye göre hareket ettiği bellidir. Ama Spinoza bunu felsefeye uygun sanırken bir yanlış yaptı. Bu nedenden ötürü, Spinoza, bitimsiz tözü koyduğu halde, bitimsizden bitimliyi çıkarsayamamıştı; çünkü bunu yapsa, A'dan hiçbir zaman A-değil'in çıkarsanamayacağı (ya da bitimsizden bitimlinin) özdeşlik yasasını bozmuş olacaktı.

136. «Anlama» *(Verstand)* kelimesiyle Hegel zihnin karşıtları birbirlerini karşılıklı olarak dışarıda bırakır ve birbirinden ayrı olarak gördüğü gelişme aşamasını kasdediyor. Bunun yasaları, Aristoteles'in özdeşlik, çelişki ve dışarıda bırakılan orta yasalarıdır. Akıl *(Vernunft)* anlama'dan ayrıdır, zihnin, karşıtların özdeşliği ilkesine eriştiği aşamasıdır. Anlama karşısında her kategori yalıtılmış (izole), başka her şeyden kopuk, kendi başına varolan bir varlıktır. Kategoriler böylece dural, donuk ve cansız sayılırlar. Oysa aklın gözünde kategoriler canlı ve hareketlidir, akışkandır, varlığın yokluğa aktığını gördüğümüz gibi birbirlerine akarlar. Anlama için kategoriden kategori çıkarsamak mümkün değildir, çünkü birinden öbürüne geçiş yoktur. Yalnız akıl kategorileri çıkarsayabilir. Anlama her soruyu kesinkes bir «ya... ya da» ile karşılar. Doğru ya A, ya da A-değil'dir, ya varlık, ya yok-varlık'tır. Akıl, anlama'nın bu katı şematizmini kırar, A ile A-değil'in farklılıkları içindeki özdeşliklerini görür, doğrunun, anlama'nın sandığı gibi *ya* tamamen A'da, *ya da* tamamen A-değil'de değil, ikisinin

sentezinde yattığını söyler.*

137. Anlama her şeyden önce kesinlik arayan ve açık seçik ayrımlarda ısrar eden bir zihin durumudur. Bu niteliğiyle her felsefî yöntem için gerekli bir etkendir. Çünkü düşüncede kesinlik olmazsa, açık seçik ayrımlar olmazsa, sisli ve bulanık düşünceler içinde, mistisizmin bulutlarında kayboluruz. Bitimli ile bitimsizin, varlıkla yok-varlığın, çokla birin ayrımlarını açık seçik görebilmeliyiz. Böylece anlama felsefede doğru bir iş yapar. Ama onun doğrusu,** doğrunun bütünü değildir. Bu ayrımların altında özdeşlik vardır ve bunu görmek aklın işidir. Hegel basit anlama'nın yanıltılarını

* Böylece Hegel, «anlayış» biçimleri ve çeşitleri arasında da bir hiyerarşi kuruyor. Kendi felsefesinin, sözgelişi Platon felsefesini daha yüksek bir düzeyde özümlemek ve aşmak üzere içerdiğine inanması gibi, aşağıda görüleceği şekilde, akıl (Vernunft) da anlamayı (Verstand) içeriyor, özümlüyor ve aşıyor. İkinci, birincinin zorunlu bir alt-aşaması oluyor. Bu çeşit anlama ayrıca, Hegel'in felsefeye göre daha aşağıda gördüğü bir başka düşünce disiplinine, matematiğe uygun anlayış biçimi oluyor.

** «Doğrusu» teorisi: anlayışın bir çeşidi, ancak doğrunun bir çeşidini bulur. Bu, onun doğrusudur. Burada anlatılan anlama, matematiğin doğrusu'nu bulur. Tabiî matematik, felsefeden büsbütün kopuk da değildir. Burada anlatıldığı gibi, bu anlama'nın ve bu doğru'unun felsefenin bazı sorunları için bir geçerliği vardır. Ama felsefenin asıl kendi doğrusu (ki felsefe bize dinin doğrusunu verir, asıl işlevi budur) anlayışın daha yüksek bir çeşidiyle bulunur, çünkü bu doğru, her şeyin kendisiyle özdeş olduğu veya bir şeyin aynı zamanda hem kendisi hem de kendi karşıtı olamayacağı gibi alt düzeyde doğrularla yetinemez, onları aşmalıdır.

sayıp dökerken ayrımların gerçek olmadığını ya da anlama'nın felsefede yeri olmadığını söylemek istemiyor. Ama anlama, kendi doğrusunun bütün doğru olduğunu, ayrımlar ve karşıtlıkların gerçek ve karşıtlıkta özdeşliğin gerçek dışı olduğunu sanmak eğilimindedir. Hegel bu kabahatından dolayı suçluyor anlama'yı.

138. Anlama'nın yalnızca ayrımı, farklılığı, aklınsa yalnız özdeşliği vurguladığı sanılmamalıdır. Öyle olsa akıl da anlama kadar tek-yanlı olurdu. Doğrusu, anlamanın da hem özdeşlik, hem farklılığı öne sürdüğü ama her ikisini ayrı ayrı ele aldığıdır. Anlama için A ve B *ya* özdeş *ya da* farklıdır. Akla göre *hem* özdeş *hem* farklıdır. Aklın ilkesi farklılık *içinde* özdeşliktir. Anlamanın ikili bir yasası vardır: (1) özdeş, özdeştir, A=A; bu, özdeşlik yasasıdır: ve (2) farklı, farklıdır A, A-değil değildir; bu çelişki yasasıdır. Oysa aklın yasası farklı olanın aynı zamanda özdeş olduğu, A'nın A-değil olduğudur. Anlama ya iki kategorinin aynı olduğunu, dolayısıyla aralarında farklılık bulunmadığını, ya da farklı olduklarını, dolayısıyla özdeş olmadıklarını söyleyecektir. Akıl ise aynı zamanda hem özdeş hem ayrı olduklarını söyler. Varlık, yokluktan farklıdır; çünkü onun karşıtıdır. Ama varlık aynı zamanda yoklukla özdeştir, çünkü ikisi de aynı boşlukturlar. Dolayısıyla aklın anlamaya karşıt olduğunu ya da anlamanın bir, aklın da *başka bir* görüş açısı olduğunu, dolayısıyla birinin yanlış ötekinin doğru olduğunu sanmak yanlıştır. Akıl anlamayı içerir ve aşar, çünkü anlamanın gösterdiği özdeşlik ve farklılıkları görür, ancak, anlamanın iddia ettiği gibi farklılık ile özdeşliğin birbiriyle uzlaşmaz olmadıklarını da görür.

139. Batılı düşünürler genel olarak farklılıkları vurgulayıp özdeşlikleri görmezden gelme eğilimindedirler. Bu yüzden düşünceleri duru ve kesindir. Oysa, örneğin Vedanta'yı bulanlar, Hint düşünürleri, özsel ayrımları bile yoksayarak özdeşliği vurgulamak eğiliminde olmuşlardır. Dolayısıyla düşünceleri sisli, belirsiz, mistiktir. Her iki eğilim de tek-yanlı, yarı-doğru, ikisi de anlama'nın eseridir. Batı, yalnız farklılığın gerçek, özdeşliğin yanılsama olduğuna inanmak eğilimindedir. Formülü, A, A-değil değildir formülüdür. Doğu ise yalnız özdeşliğin gerçek, farklılığın ise yanılsama olduğuna inanmak eğilimindedir —bu görüş, yalnız bir'in olduğu ve farklılık, çokluk dünyasının Maya, yanılsama olduğu öğretisinde açıkça dile getirilir. Onun formülü de A=A-değil'dir. Her iki formül de anlamanın eseridir. Hegelci ilke bu iki yarı-doğruyu, farklılık ve özdeşliğin eşit derecede gerçek olduğu, farklı olanın aynı zamanda özdeş olduğu, A'nın A-değil olduğu bütün-doğrusu içinde birleştirir. Aklın ilkesi, karşıtların özdeşliği ilkesi budur. Bunun anlama ilkelerine karşıt olmadığı, onları da içine aldığı görülmektedir. Anlama'nın sadece tek-yanlılığına karşıdır.

140. Görmüş olduğumuz gibi Akıl, Mutlak'tır, nesnel ve bizden bağımsızdır. Ama okur şimdi Hegel'in aynı «akıl» kelimesini az önce anlama'dan ayırdığımız öznel zihnî süreçlere uygulaması karşısında şaşırabilir. Aynı kelimenin bu kadar farklı şeyleri anlatmak için kullanılması düşünce gevşekliğinin bir örneği değil midir? Ama bu güçlüğü yaratan, burada aynı kelimeyle anlatılan iki şeyin «o kadar farklı» olduğunu söyleyerek özdeşliklerini yoksayan, okurun «anlayış»ıdır! Öznel

zihnî süreç, akıl, şüphesiz nesnel Mutlak olan akıldan farklıdır. Birincisi özne olarak bilme açısından görülen akıldır. İkincisi nesne olarak, varlık açısından görülen akıldır. Ama varlık ile bilme farklılıkları içinde özdeştirler. Öznel akıl, nesnel dünya-aklı ile özdeştir. Bizim aklımız mutlak akıldır. Burada, ne terim ne de düşünce karışıklığı vardır.

141. Bazı başka Hegelci terimleri de burada açıklayabiliriz. «Mantıkî öğretinin» diyor Hegel, «üç yanı vardır, (a) soyut, ya da anlayış yanı: (b) diyalektik, ya da olumsuz akıl yanı: (c) kurgusal, ya da olumlu akıl yanı.» (23) Böylece, her bir üçlünün üç terimi açıklanmış olur. Birinci terim anlayışın eseridir. Çünkü kendini, varolan tek kategori olarak ileri sürer. Böylece varlık kendini ortaya koyar, varlığın varlık olduğunu ve yalnız varlık olduğunu ileri sürer. Bu, yalnız A=A'yı, özdeşlik yasasını, anlayışın ilkesini içerir. İkinci terim, olumsuz aklın terimidir. Örneğin, yokluk olumsuzdur; o da aklı içerir çünkü ona erişmek için karşıtından, varlıktan çıkarmamız ve varlıkla özdeşliğini görmemiz gerekmişti. Son terim, oluş, olumlu aklın terimidir. Olumdur çünkü ikinci terim gibi yalnızca bir olumsuzlama değildir, yeni bir üçlünün tezi olabilecek olumlu bir olumlamadır. Normal olarak Mantığm bütün çıkarsama sürecini dile getirmek için kullanılan «diyalektik» terimi, burada ve başka yerlerde, özellikle bir şeyin karşıtına geçişini, anlayışın koyduğu mutlak ayrımların yıkılışını belirtmek için kullanılmıştır. Hegel'in kullandığı anlamda «kurgusal» (speculation) kelimesi de «tahminî» değil, tersine kesin anlamına gelir. Hegel'e göre «kurgusal», akıl ilke-

sini, karşıtların uzlaşmasını, içeren düşünce biçimidir. Dolayısıyla bu kelime yukarıdaki kısımda üçlünün üçüncü terimine uygulanmıştı. «Kurgusal» felsefe terimiyle de kendi felsefesini anlatır, çünkü karşıtların özdeşliği bu felsefenin ana ilkesidir. Platon ve Aristoteles felsefesi gibi kendinden önceki bazı felsefelerden de «kurgusal» deyimiyle söz eder ve bununla akıl ilkesinin, karşıtların özdeşliğinin belirtik olmasa bile örtük olarak bu felsefelerde bulunduğunu anlatmak ister. Hegel'e göre bir felsefeye «kurgusal» demek, önemli bir övgüdür.

142. Hegel'in teknik sözlüğünde en basit terimler belki de «soyut» ve «somut» terimleridir. Her zaman aynı anlamda tutarlı bir biçimde kullanıp kullanmadığı şüphe götürür. Ama en karakteristik kullanışına göre, her üçlünün ilk terimi görece soyut, üçüncüsü görece somuttur. Böylece Mantığın ilk kategorisi, varlık, bütün belirlemelerden soyutlandığı için, hepsinden daha soyuttur. Hiçbir farklılık içermez. Ama olma, varlık ile yokluğun farklılığını kendi içinde kapsar. Varlık ve yokluk, birbirlerinden ayrı olarak ele alındıklarında, soyutlamadırlar. İkisi de, tek başına ayakta duramayacak, tek-yanlı, yanlış soyutlamalardır. Ancak bir arada ele alındıklarında somut oluş doğrusunu elde ederiz. Terimlerin bu kullanılış tarzı, normal kullanılışlarına dayanır. Bir şeyin niteliğinin, örneğin şu masanın niteliğinin, kendi başına ele alındığında bir soyutlama olduğunu söyleriz. Kendi başına kahverengilik diye bir şey yoktur. Kahverengi şeyden ayrı olarak ele alınan kahverengilik bir soyutlamadır. Ancak kahverengiliği, dört köşeliği, katılığı, v.b. bir arada ele al-

dığımızda, somut şeye, masaya varırız. Aynı şekilde varlık ve yokluk da ayrı olarak ele alındıklarında soyutturlar, ama bir araya gelince görece somut oluş kategorisini meydana getirirler. Gelgelelim, oluş da varlık ve yokluğa kıyasla somut olduğu halde, kendinden sonra gelen kategorilere kıyasla soyuttur. Çünkü oluş, yeni biçiminde, yeni bir üçlünün tezi olacak ve karşısına yeni bir antitez çıkacaktır. Bu tez ve antitez de, gene ayrı ele alındıklarında, somut birlikleri, yani sentezleri karşısında, tek-yanlı soyutlamalar olarak kalacaklardır. Böylece, Mantık ilerledikçe kategoriler gitgide somutlaşır ve son kategori hepsinden somut olur.*

143. Hegel'e göre tez her zaman «dolaysız»dır ya da «dolaysızlık»la belirlenir. İkinci terim de «dolaylı»dır ya da dolayımla belirlenir. Üçüncü terim ise dolayımın yeni bir dolaysızlıkta erimesidir. Dolaysız basit ve farklılaşmamış olandır; doğrudan doğruya ve dolaysızca karşımızda durur ve başka hiçbir şeye bağlı olmadan kendisi tek doğru olmaya çalışır. Karşımıza çıktığı ilk biçimiyle varlık böyledir. Basit ve farklılaşmamıştır, daha henüz varlık ile yokluk ayrışmasına uğramamıştır. Kendini tüm doğru olarak öne sürer ve herhangi bir şeye ya da kategoriye ilişkin değildir. Ama yokluğa geçtiğimizde dolayımla karşılaşırız. Bu aşamada varlık ile yokluk birbirlerine ilişkindirler, birbirleriyle bir ilişki içinde dururlar. Birbirlerinin dolayımıdırlar. Dolaysızlık, içinde henüz hiçbir farklılığın belirmediği basit özdeşlikle aynı şeydir. Varlık basittir, kendisiyle özdeştir, henüz kendi

* Bu kategoriler kitabın sonundaki tabloda vardır.

içinde bir farklılaşması yoktur. Dolayım, farklılık, ayrışma, bölünme ile aynıdır. Üçlünün ikinci üyesi, yoklukta, varlık bölünmüştür, kendi içinde varlık ile yokluk ayrımını yaratmıştır; bu farklılık da dolayımdır. Üçüncü terimde, oluş'da, farklılıklar gene bir özdeşlikte erir, özümlenir; dolayım ve farklılık yeni bir birlik içinde özümlenir. Gene yeni bir dolaysızlıkla, taze bir kendisiyle-özdeş kategoriyle karşılaşırız. Bu da kendi karşıtını doğurunca, yeni bir dolayım alanı açılır, bu da yeni bir sentezde özümlenir; ve böylece devam eder. Mantığın son kategorisi, daha önceki bütün dolayımın, daha aşağı kategorilerin bütün ayrım ve farklılıklarının bu birlik içinde eriyip özümlenmesi anlamında dolaysız olacaktır. Gelgelelim, bu birliği içinde bütün ayrımları muhafaza ettiği ölçüde, bu anlamda en yüksek dolayım da gene odur.

144. Bir üçlünün sentezi, tez ve antitez farklılıklarını hem ortadan kaldırır hem de muhafaza eder. Sentezin bu ikili etkinliğini Hegel, bazan «aşma» diye çevrilen «*aufheben*» kelimesiyle anlatır. Almanca kelimenin iki anlamı vardır. Hem yok etmeyi, hem de muhafaza etmeyi anlatır.* İngi-

* Hegel diyalektiğinin birçok Marksist düşünürü derinden etkilemiş bir kavramdır bu. Kavramın Hegelci anlamını Stace burada açıklıyor. Marksist terminolojide buna biraz farklı bir anlam verilmiş olmakla birlikte, işin özü gene aynıdır. Tarihî gelişme sürecinde, eski bir tarihî biçimin yeni tarihî biçim tarafından yıkılması ve muhafazası anlamına gelir. Buna örnek olarak, sosyalizmin, kapitalizmin yıklışı ve muhafazası olarak kabul edilişini gösterebiliriz. Gene aynı açıdan, Marx da Hegel'i hem yok etmiş, hem kendi içinde özümlemiştir.
Son derece dikkatli olmayı gerektiren, bizce Marksizm'e

→

lizce'de «kenara koymak» («to put aside») deyiminin de benzer bir anlamı vardır. Bir şeyi kenara koymak, ayak altından kaldırmak, ortadan kaldırmak, fırlatıp atmak anlamlarını taşıyabilir. Ama gelecekte kullanmak üzere saklamak ve muhafaza etmek anlamına da gelir. Her üçlünün birinci ve ikinci üyeleri, üçüncü tarafından «aşılır». İlkin, farklılık ortadan kaldırılır. Dolayım ve ayrım bir birlik içinde kaynaşır, varlık ve yokluk ve aralarındaki karşıtlık oluş'un birliği içinde özümlenir. Ama aynı zamanda farklılık yeni kategori içinde muhafaza edilir. Silinip gitmez. Yeni kategori bir farklılıklar özdeşliğidir, basit bir özdeşlik değildir. Bir farklılıklar *özdeşliği* olması, farklılıkların özümlendiği anlamına gelir. Bir *farklılıklar* özdeşliği olması, bunların muhafaza edildiği anlamına gelir. Bu basit bir özdeşlik, yani farklılıkların basit bir biçimde ortadan kaldırılması değildir. Basit bir karşıtlık, yani farklılıkların basit bir biçimde muhafazası da değildir. Bir karşıtlar özdeşliğidir. Basitçe ortadan kaldırma, özdeşlik olduğu, ama karşıtlık olmadığı anlamına gelirdi. Basitçe muhafaza, karşıtların olduğu, ama özdeşlik olmadığı anlamına gelirdi. Oluş, varlık ile yokluğun birliğidir ve farklılıkları onun içinde özümlenir. Ama varlık ile yokluk hâlâ oradadırlar, oluş içinde vardırlar ve analiz yoluyla oradan çıkarılabilirler. *Ayrı birimler olarak,* karşıt soyutlamalar olarak varolmaktan çıkmışlardır. Ama şimdi bir arada, somut bir birliğin etkenleri olarak varolurlar. Özümleme içinde, erimiş olarak varolurlar.

aykırı bir nosyondur bu. S. 52'deki ilk notda değinilen evrimci anlayışın da izlerini taşır.

Böylece varlık ile yokluk oluş içinde muhafaza olunur, kaybolmazlar. Sentez de yeni bir üçlünün içinde yeni tez olduğunda gene eriyecek, ama karşıtıyla birlikte, yeni bir sentezde muhafaza olunacaktır. Böylece ikinci üçlünün sentezi, o üçlünün tezini ve antitezini kendi içinde muhafaza eder. Ama bu ikinci üçlünün tezi de, ilk üçlünün sentezi olarak, ilk üçlünün tezini ve antitezini kendi içinde muhafaza ettiğine göre, ikinci üçlünün sentezinin kendinden önceki her şeyi ve bu arada ilk üçlünün tezi ile antitezini muhafaza eder. Diyalektik böylece ilerler ve *hiçbir şey kaybolmaz.* Süreç içindeki her adım kendinden öncekini kendinde taşır ve kendinden sonra gelene katılır. Mantığın son kategorisi bütün önceki kategorileri kendinde saklar ve muhafaza eder. Hepsi onda özümlenir, onun birliği içinde farklılıkları erir ve çelişkileri çözülür. Orada hepsi kaynaşıp bir olurlar. Ama bu birliğin içinde de, varlığın etkenleri olarak, varoluşlarını muhafaza ederler. Ve zaten yalnız bu nedenle son kategori somuttur. Önceki bütün kategorileri içermese o da Platon'un idealarının soyut evrenseller olması gibi ve aynı nedenle, bir soyutlamadan ibaret kalırdı. Renk ideası, özgül beyaz, yeşil, kırmızı idealarını ve aralarındaki farkları dışarıda bırakır, siler. Basit bir birliktir, bir farklılıklar birliği değildir. Daha aşağı ideaları içermediği için soyuttur. Hegel'in yukarı kategorileri aşağı kategorileri de içerirler, dolayısıyla somutturlar.

145. Yukarı kategoriler aşağı kategorileri içerirler. Ama, aşağı kategorilerin yukarı kategorileri içerdiğini söylemek de, başka bir anlamda doğrudur. Oluş, varlığı içerir. Ama varlık da olu-

şu içerir. Bu, oluş'un varlıktan çıkarsanması olgusundan anlaşılır, çünkü gördüğünüz gibi bir kategoriden sadece o kategorinin içerdiği bir şey çıkarsanabilir. Bunu en doğru şekilde, yukarı kategorilerin aşağı kategorileri *belirtik*, aşağı kategorilerin ise yukarı kategorileri *örtük* bir biçimde içerdiğini söyleyerek formüllendirebiliriz. Bir üçlünün ilk terimine Hegel «kendinde» *(an sich)*, yani, örtük der. Üçüncü terim ise «kendinde ve kendi için»dir *(für sich)*, yani, belirtiktir. Palamudun örtük olarak meşe olması gibi birinci terim de örtük ve potansiyel olarak üçüncü terimle aynıdır. Çünkü üçüncü terim diyalektik içinde birinci terimden oluşur. Varlık örtük olarak oluşu içerir. Çünkü birinden öbürüne geçerken yokluk dışarıdan eklenmiştir. Yeni malzeme ise varlığın kendi rahminden doğmuştur. Varlık önce yokluğu doğurdu. Dolayısıyla yokluk kategorisi önceden içindeydi. Oluş ise varlık ve yokluktan doğar ki her ikisi de varlığın içinde olmalıdır. Dolayısıyla oluş, varlığın içindedir. Dolayısıyla varlık, örtük ya da potansiyel durumda, olmalıdır. Oluşu örtük olarak içinde bulundurur, ve yalnız bu nedenden ötürü oluş ondan çıkarsanabilir. Öte yandan oluş, varlık ve yokluğu belirtik olarak içerir. Oluş varlığın içinde gizlidir, örtüktür. Ama varlık oluşun içinde belli, açık, belirtiktir. Oluşun bir çeşit varlık olduğu apaçıktır.

İlk üçlü için geçerli olan bütün sistem için de geçerlidir. Varlık nasıl örtük olarak oluş ise, oluş da örtük olarak bir sonraki kategoridir. Ve bu sentezlerin her biri bir öncekinden çıktığına ve herhangi noktada dışarıdan bir malzeme işin içine sokulmadığına göre, varlık sadece örtük olarak

oluş değil, örtük olarak bütün daha sonraki kategorilerdir. Mantıkta birkaç düzine kategori vardır. Bunların hepsi varlıkta örtük olarak içerilmiştir. Öyle olmasalar, çıkarsanmaları mümkün olmazdı. Bu kategorilerde, ilk kategoride, varlıkta bulunmayan herhangi bir düşünce-içeriği bulunsaydı, o zaman varlıktan bu kategorilere geçerken, bir yerde, meşru olmayan bir sürecin çıkarsanmalar zincirine girer, öncekinde varolmayan bir sonraki ile karşılaşırdık. Varlık, örtük olarak, kendisini izleyen bütün kategorilerdir. Son kategori belirtik ve edimli olarak kendinden önceki bütün kategorilerdir. Küçük Mantığın başına Hegel şunu yazmıştı: «Varlık, örtük olarak, Nosyon'dur.» (24) Nosyon, kategorilerin son alanının adıdır.

146. Varlık örtük olarak oluş ise, onu sadece varlık olarak düşünmekle tam doğrusunu göremedik demektir, çünkü bütün içerdiklerini henüz görmedik. Varlığın doğrusu oluştur ve genel olarak sentezin, tez ve antitezin «doğrusu» olduğu, Hegel'in karakteristik sözlerindendir. Ama oluş bile bize doğrunun tümünü vermez. Çünkü yalnız oluş değil, sonuncusu dahil bütün kategoriler varlıkta örtük olarak bulunurlar. Sadece son kategori bize doğrunun tümünü verir. Ama oluş, doğruya doğru bir adımdır; varlığın yaklaşık doğrusudur. Hegel'in bir başka karakteristik sözü de, «uğrak» kelimesidir. Bir üçlünün ikinci ve üçüncü terimleri, üçüncünün «uğrakları»dır, yani onu meydana getiren etkenlerdir.*

* «Uğrak»: moment. Bu kelime aynı zamanda «an» demektir. Hegel'de kategoriler, İdeanın ilerleyişinin «uğrak»larıdır. İdea onlarda belirerek diyalektik ilerleyişini gerçekleştirir.

147. Şimdi, bir başlangıcın nasıl mümkün olduğu sorununu tamamen çözebilecek duruma geldik. Varlıkla başlamanın, varlığın kendisinin çıkarsanmadan kalması anlamına geldiğini görmüştük. İlk olduğu için, açıklanmamış bir olgu, nihaî bir esrar gibi görünüyordu. Ve bütün başlangıçların da, başlangıç oldukları için aynı yetersizliği paylaştığı düşünülebilirdi. Descartes «varım» aksiyomuyla başlamıştı. Var olduğum, tartışılmaz bir olgu olabilir. Ama gene de açıklanmamış, çünkü çıkarsanmamış bir olgudur ve buna dayanarak evreni açıklamak da dolayısıyla sadece evreni bir esrara indirgemek, yani hiçbir şeyi açıklamamaktır. Doktor Mc Taggart'a göre Hegel'in varlıkla başlaması, bir şeyin «olduğundan» şüphe etmek imkânsız olduğu için, en azından şüphenin varoluşu, şüphenin «olduğunu» ima ettiği için, haklı gösterilebilir. (Wal., *Log.*, paragraf 84.) Ama bu açıklama da Descartes'ın aksiyomuyla aynı itirazlara açıktır. Varlığın olduğu tartışılmaz bir olgu olabilir. Ama bu da kör, akıldışı, çıkarsanmamış bir olgudur. Felsefe böyle bir olgudan başlayamaz. Demek ki çözüm bu değildir. Çözümü başka yerde aramalıyız. Hegel kendisi de bunu sık sık belirtmiştir.

148. Oluş, varlığın içinde örtük olarak vardır, dedik. Çıkarsama, varlığın oluşu içerdiğini ispatlıyor. Dolayısıyla, olmadan, varlık sahibi de olunmaz. Şu halde oluş varlığın bağımlı olduğu bir koşuldur. Koşul, zorunlukla, koşulu olduğu şeye önceldir. Dolayısıyla oluş, varlığa önceldir. Oluş gerçekte varlığın *önkoşulu* ve *temelidir*. Çünkü oluş olmadan varlık da olmaz. Ve oluş çıkarsanmanın sonraki terimi olduğu halde, aym za-

manda ve aslında başlangıcı, temelidir, mantıken ilktir. Çıkarsanmanın daha sonraki gelişmesi varlığın yalnız oluşu değil, Hegel'in Mutlak İdea dediği son kategori dahil bütün kategorileri içerdiğini ispatlar. Varlık oluşu öngerektirir (presuppose), oluş ise bir sonraki sentezi öngerektirir ve böylece, son kategorinin, Mutlak İdea'nın öngerekmesine kadar bütün kategorilerden geçeriz. Oluş varlığın temelidir, varlığa mantıken önceldir. Bundan sonraki sentez mantıken oluşa önceldir, oluşun temelidir. Dolayısıyla son kategori, Mutlak idea, mutlak ilktir, varlığın ve başka bütün kategorilerin temeli ve öngereğidir.*

149. Bu kavram, yani sonuncunun aynı zamanda ilk olması, sonun asıl başlangıç olması, Aristoteles'in felsefesinde oldukça gelişkin bir biçimde görülür. Aristoteles'in varlık zincirinde ilk ve en aşağı terim şekilsiz maddedir. Bu bütünüyle belirlenmemiş olduğu, her çeşit özellik ve nitelikten tamamen yoksun bulunduğu için Hegel'in katıksız varlığına her bakımdan uyar. Böyle hiçbir şekilde belirlenmemiş olduğu için Aristoteles de onun hiçlik, yok-varlık olduğunu söyler. Bu, Hegel'in varlık ve yokluğun özdeş olduğu sözüyle tamamen aynıdır ve Hegel'in bu sözde işitilmedik yeniliği gerçekten Aristoteles'den alınma olduğu

* Bu sonucu s. 142'deki notda açıklamıştık. Böylece, son, aynı zamanda ilk oldu. Hegel diyalektiği, gerçekte bir «gelişme» diyalektiği olmadığı için böyle bir durum mümkün olabiliyor. Bu diyalektik, *döngüsel* bir diyalektiktir. Sonunda her şey başlangıca döner. Her şey öncesini ve sonrasını içerir. Diyalektik hiçbir zaman kendi dışındakini içermez, çünkü her şey ona içseldir.

için Hegel Aristo felsefesini gerçekten «kurgusal» sayar. Şu halde şekilsiz madde, Aristoteles'in varlık zincirinin birinci halkasıdır. Sonuncusu, son halka mutlak biçim, maddesiz biçimdir. Aristoteles'e göre biçim demek, tanımlama, özgülleştirme, belirleme demektir. Mutlak biçim bütünüyle belirlenmiştir. Ve Aristoteles'in varlık aşamalarının sonuncu terimi olan bütünüyle belirlenmiş, Hegel'in de son, nihaî kategori olarak koyduğu mutlak somutluktan başka bir şey değildir. Aristoteles'e göre varlık aşaması bütünüyle soyuttan, yani biçimsiz maddeden başlar, ard arda özgülleşmeler ve belirlenmelerden geçerek bütünüyle somut ve belirlenmişe, maddesiz biçime kadar gelir. Bu her bakımdan, soyut varlıktan somut Mutlak idea'ya Hegelci harekete tekabül eder. Aristoteles için de mutlak biçim ilktir, biçimsiz maddeye önceldir. Son, başlangıca önceldir. Bu da, Hegel'in kavramına uygundur.

150. Şimdi bu, çıkarsanmamış bir başlangıç sorununu nasıl çözebilir? Çözebilir, çünkü şimdi varlık kategorisinin, temelsiz, çıkarsanmasız, bir şeye dayanmayan, havada asılı bir başlangıçtan ibaret olmadığını görebiliyoruz. Temeli Mutlak ideadır. Burada, temel kelimesiyle ne kasdedildiği sorulabilir? Güçlüğün, varlığın çıkarsanmamış olmasında yattığı öne sürülebilir. Sorunun bu çerçeve içinde çözülmesinin tek yolu, Mutlak idea'nın, varlığın ondan mantıken çıkarsanması anlamında temel olduğunu göstermektir. Ama zaten burada temel derken biz de bunu anlatmak istiyoruz. Varlık, Mutlak İdea'dan çıkarsanabilmekte ve çıkarsanmaktadır, bu nedenle de çıkarsanmamış bir başlangıç değildir. Çünkü çıkarsama, çıkarsa-

nan şeyin çıkarsandığı şeyde içerilmesi gerektiği anlamına gelir. Varlığın da son kategoride içerildiği apaçıktır; son kategorinin önceki bütün kategorileri içerdiğini görmüştük. Varlık (örtük olarak) son kategoriyi içerir; bu nedenle son kategori ondan çıkarsanabilir —bir dizi ara kategoriler yoluyla. Son kategori (belirtik olarak) varlığı içerir; dolayısıyla da ondan çıkarsanabilir. Tür'ün, oluşun, nasıl cinsten, varlıktan çıkarsandığını gördük. Varlığın oluştan çıkarsanabileceği de şüphesiz açıktır; çünkü oluş varlığın bir türüdür ve varlık fikrini belirtik olarak içerir. Cins olan varlık fikri, tür olan oluş fikrinden sadece analizle çıkarılır. Tür fikri, besbelli, cins fikrini içerir. «Hayvan» fikrini «at» fikrinden çıkarmakta, yani çıkarsamakta bir güçlük yoktur. Varlık böylece kolaylıkla oluştan, oluş bir sonraki sentezden ve son olarak bütün kategoriler Mutlak İdea'dan çıkarsanabilir. Varlık daha sonraki kategorilerin herhangi birinden çıkarsanabilir. Örneğin, besbelli tözden çıkarsanabilir. Çünkü töz de bir çeşit varlıktır ve varlık fikrini basit bir analizle töz fikrinden çıkarsayabiliriz.*

151. Şu halde kategorilerin çıkarsanmasına teorik olarak her iki uçtan da başlanabileceği akla gelebilir. Hegel varlıkla başlayıp Mutlak İdea ile

* Hegel'in başlangıçta karşılaştığı güçlük, ilk ilkeyi bulmaktı. Bu ilk ilkenin, ilk oluşunun bir açıklaması olmalıydı, yani bu da çıkarsanmalıydı. Bunun için nedensellik yerine, sebep-erek ilişkisini koydu. Bu ilişkide ilk ve son birbirlerini içerebiliyorlardı. Böylece bir halka çizmiş oldu Hegel. Bir halkada başlangıç noktası bulmak imkânsız olduğuna göre, Hegel de böylece «çıkarsanmamış» ilk ilke güçlüğünden kurtuldu.

bitiriyor. Mutlak İdea'dan başlayıp varlıkta bitirmek niye olmasın? Hegel'in bu sırayı seçmesi keyfî bir şey mi? Haklı gösterilebilir mi? Bu sorulara cevap vermeyi anlamamız önemlidir. Bir kere, çıkarsanmamış bir başlangıç bilmecesinden kurtulmak için, *her iki* yoldamın da gerekli olduğunu anlamalıyız. Varlıktan başlayıp süreci tersine çeviremezsek, varlık çıkarsanmamış bir başlangıç olur. Mutlak İdea'dan başlayıp varlığa gitsek ama süreci çeviremezsek, o zaman da Mutlak İdea çıkarsanmamış bir başlangıç olur. Hegel'in çözümü, varlığın çıkarsanmamış bir başlangıç olmadığını, çünkü Mutlak İdea'nın, ona temel olduğunu göstermektedir; Mutlak İdea da çıkarsanmamış bir başlangıç değildir, çünkü onun temeli de varlıktır. Dolayısıyla çıkarsamanın iki sırası da gereklidir.

Öyleyse Hegel niçin Mantık'ta varlıkla başlayıp yalnız *o* sırada gidiyor ve süreci tersine çevirmekten hiç söz etmiyor? Cevap oldukça basittir. Kayda değer her çıkarsama örtükten belirtiğe ilerler. Bir tasımda vargı, öncüllerde örtük olarak vardır. Çıkarsamanın hedefi, örtük olanı belirtik yapmaktır. Belirtik demek, belli, açık, ortada demektir. Bir sonuç belirtik, yani açık olmadığı için, çıkarsama gerekli olur. Aynı şekilde oluş ve Mutlak İdea'ya kadar bütün sonraki kategoriler varlığın içinde örtük olarak vardır. Ama belirtik değildirler. Dolayısıyla, onları belirtik yapmak için, varlıktan başlıyor ve hepsini varlıktan çıkarsıyoruz. Tersi süreç gereksiz, çünkü sonraki kategorilerin öncekileri içerdikleri belirtik, açık bir şey. Varlığın tözü veya nedeni nasıl içerdiği açık değildir. Onun için varlıktan tözü nedeni, v.b. çıkarsamak gerekir. Ama nedenin varlığı içerdiği apa-

çıktır; onun için Hegel bu sırada ilerlemekle boşuna zaman harcamış olur.

152. Mutlak olarak ele alınan sebebin (aklın) özellikleri üstüne şimdi vardığımız sonuçları daha önce söylediklerimizle (79-82 arasında) karşılaştırabiliriz artık. Dünyanın oluştuğu mutlak *ilk* sebepse (akılsa), bu sebep kendisi açıklanmamış bir olgu değil midir diye sormuştuk. Sonra da sebebin kendini açıklayan bir ilke olduğunu, kendini belirlediğini, sebebin kendi sebebi olduğunu söyledik. Bunun ne kadar doğru olduğunu şimdi daha iyi görebiliyoruz. Sebep (akıl) kategorilerin sistemidir. Kendi içinde kapalı, kendini belirleyen bir küredir. Son kategorinin sebebi varlıksa, öte yandan varlığın sebebi de son kategoridir. Bütün kategoriler sistemi kendine döner, kendinden çıkarsanır. Bu da sebebin kendi sebebi olduğunu, kendini belirlediğini söylemekle birdir. Böylece, daha öncel bir sebebi, kendine dışsal bir sebebi sorulamadığına göre, mutlak *ilk* olabilecek, bütün evrenin açıklayıcı ilkesi olabilecek demektir.

153. Bu konudan ayrılmadan önce, mantıkî çıkarsamanın özelliğiyle ilgili bazı örtük gerçeklere bir göz atmamızda fayda var. Hegel'ci çıkarsamanın iki temeli vardır: (1) Sonuç, son, Mutlak Idea öncülü, başlangıcı, varlığı öngerektirir; ama öte yandan, (2) Başlangıç, varlık, sonucu öngerektirir. Bu biraz tuhaf görünebilir. Ama biçimsel Mantık'ta da aynı şey vardır. Bir tasımın sonucu öncülleri öngerektirir. Ama öncüller de sonucu öngerektirir.

Bütün insanlar ölümlüdür.
Sokrates bir insandır.

Demek ki Sokrates ölümlüdür.*

tasımında büyük öncül, ancak sonuç doğruysa doğrudur; yani, öncülün doğruluğu sonucun doğruluğunu öngerektirir. Tasıma, öncüllerinin sonucunu baştan kabul ettikleri gerekçeiyle saldırılırsa, verilecek cevap, sonucu içlerindeörtük olarak taşıdıkları oranda sonucu baştan kabullendikleridir. Çıkarsama, örtük olanı belirtikyapma işlemidir.

Mill, tersine, gerçek akıl yürütmenn, bilinenden bilinmeyene ilerlemesi gerektiğini, yani sonucun öncüllerde örtük olarak hazır bulunmayıp tamamen yeni bir şey olması gerektiğini savunmuştu.** Bunun nasıl olacağını gösterme :abası tam bir başarısızlıkla sonuçlandı. Tümevarım yoluyla, A,B,C'nin v.b. ölümlü oldukları olgularından D'nin ölümlü olduğu yolundaki yepyeni olgu'a vardığımızı sandı. Oysa böyle yapabilmek için nedenselllik ilkelerini ve doğanın düzenliliğini baştan kabul

* Aristo mantığının bu tümdengelim ilkesine, aha sonraları, tümevarım ilkesinin ortaya çıktığı dönemlerd, bu nedenle eleştiriler yöneltilmiş, tümdengelimin yeni bir şey söylemesine imkân olmadığı belirtilmişti. Bütün insanar ölümlüyse, elbette Sokrates de ölümlü olacaktır. Sokrates'in ölümlü olduğunu söylemek bir totoloji olur. Çünkü ölümlülük, zaten Sokrates'in insan olarak tanımında içerilmiştir. Anak Hume, tümevarımın ve ampirizmin mantıkî doğruluğu österemediğini iddia ettikten sonra, idealist felsefenin tümdenelimi yeniden savunmasına yol açıldı. *İdealist felsefe, her zaman*, yapısı gereği, tümevarım ilkesine bağlı kalmıştır.

** On dokuzuncu yüzyılda Faydacı (Utilitarian)felsefe akımının temsilcilerinden olan ve bu felsefeye tutarlı bir mantık oluşturmaya çalışan John Stuart Mill'den söz ediliyor.

etmemiz gerekir. Bu durumda tümevarım, o ilkelerden birinin büyük öncül olduğu bir tasım olarak ortaya çıkar. O zaman da büyük öncül D'nin ölümlü olduğunu baştan kabul eder. Bu da bize Hegel'in açısının doğru olduğunu gösteriyor; yani, akıl yürütme ancak örtükten belirtike geçebilir.

Karşı görüş, sonucun yepyeni bir şey olabileceği görüşü *ex nihilo nihil fit* (hiçten hiçbir şey çıkmaz) ilkesinin çiğnenmesi demektir. Parmenides, oluşun, hiçten bir şey çıkması olduğunu sanmış, bu durumda oluş'un nasıl mümkün olabileceğini sormuştu. Aristoteles bu soruya, oluşun mutlak yokluktan mutlak varlığa geçiş değil, gizil (potansiyel) varlıktan edimli varlığa geçiş olduğunu söyleyerek cevap vermişti. Gizil ve edimli terimleri örtük ve belirtik terimleriyle özdeştir burada. Aristoteles'e göre değişim, zaman-süreci, gizillikten edimliliğe geçiş olduğu gibi, Hegel için de mantıkî süreç örtüklükten belirtikliğe geçiştir. Değişimin özelliği üzerine Parmenides'in koyduğu sorunla çıkarsamanın tamamen yepyeni olgulara nasıl geçeceği sorunu, bir ve aynı sorundur. İkisini de bir ve aynı cevap çözer.

J. SİSTEMİNİN BÖLÜMLERİ

154. Hegel'in sistemi üç bölüme ayrılır:

(1) Mantık,

(2) Doğa Felsefesi,

(3) Ruh Felsefesi.

Bu üçü, yani Mantıkî İdea, doğa ve ruh bir üçlü meydana getirirler. Mantık, İdea'yı kendinde olduğu haliyle ele alır. Bu, tezdir. Doğa, başkalığı halinde İdea'dır. Kendinde İdea'nın karşıtıdır.

Bu, antitezdir. Ruh, İdea ile doğanın birliğidir. Bu sentezdir.*

155. Daha kolay anlaşılır olması için şimdiye kadar üçlülerden, birbirlerini basit çizgisel bir dizi içinde izliyorlarmış gibi söz ettik. Oysa durum böyle değildir. Bir üçlü ötekini basit bir dizi içinde izlemekle kalmaz, üçlü dizileri daha büyük üçlüler içine girer, bunlar da daha büyüklerinde yer alırlar. Hegel birçok üçlüyü, tek bir kategoriler ya da nosyonlar küresi olarak ele alır. Birçok tezler, antitezler, sentezler içerebilen bu küre, kendisi tek bir tez olarak ele alınır. Onun antitez ve sentezi gene birçok daha küçük üçlü içeren başka kategoriler ve nosyonlar küreleri olur. Sistemin bütünü tek bir üçlü, İdea, doğa ve ruh üçlüsünü meydana getirir. İdea'yı ele alan Mantık, kendi içinde gene üçe ayrılır: Varlık, öz, Nosyon. Bu üç üçlünün üç terimi gene daha küçük üçlülere bölünmüştür. Doğa ve ruh da gene aynı şekilde bölünmüşlerdir. Bu süreçte izlenen yöntem, kitabın sistemin ayrıntılarını anlatan bölümlerine gelince aydınlanacaktır.**

156. Sistemin birinci kısmı, Mantık, katkısız aklı, kategoriler sistemini —dünyanın ilk sebebi dediğimiz şeyi— ele alır. İkinci ve üçüncü kısımlar, doğa ve ruh, edimli dünya ile ilgilidir. Doğa, mekân ve zamanı, organik olmayan maddeyi, bitkilerle hayvanları ele alır. Ruh, edimli varolan dünyanın bir parçasını meydana getiren insanın ruhudur.

* Bu son sayfalarda, kitabın sonunda ekli bulunan Hegel sistemi şemasının ilkesi açıklanıyor.

** Yani, çevirmediğimiz kısımları kastediyor.

157. Kategoriler sistemi, kendinde İdea'dır. Doğa, başkalığı içinde İdea'dır. Ruh, bu başkalıktan kendine dönen İdea'dır. Bunun ne demek olduğunu açıklamak için İdea üzerine birkaç şey söylemeliyiz. İlk bakışta İdea'nın iki anlamı var gibidir. (1) Bütün kategoriler sistemi için toplu bir addır. Mantığın konusunun katıksız İdea, kendinde İdea olduğu söylenmişti. Bu anlamda İdea sadece kategorilerin toplamıdır. Ama terim ayrıca (2) Mantığın son kategorisinin ya da hiç değilse son kategoriler küresinin adı olarak kullanılır. Son kategori kendisi Mutlak kategori adını alır ama bunun bağlı olduğu kategoriler küresine sadece İdea denir. İdea kelimesinin bu iki anlamı arasında bir ayrım yapabiliriz, ama asıl önemli olan, farklı görünen bu iki anlamın gerçekte özdeş olduğunu kavramamızdır. Son kategori, önceki bütün kategorilerin toplamı ile özdeştir, çünkü diyalektik yönteme ve ilkelerine uygun olarak son kategori önceki bütün kategorileri belirtik şekilde içerir. Kendisi bütün kategorilerin toplamıdır. Onların birliğidir. Dolayısıyla, idea kelimesinden son kategoriler küresini veya varlıktan başlayan tüm diziyi anlayıp anlamadığımız önemli değildir.

158. Mantıkî İdea'nın antitezi olarak doğa İdea'nın karşıtıdır. İdea *değildir*. Ama az önce doğayı, başkalığı içinde İdea olarak anlattık. Her iki önerme de doğrudur. İdea ile doğanın ilişkisi bir tez-antitez ilişkisidir. Dolayısıyla varlıkla yokluk, sistemin ilk tez ve antitezi arasındaki ilişki ile aynıdır. Yokluk, ilkin, varlıktan farklıdır. *Yok* - varlıktır. Varlığın karşıtıdır. Aynı şekilde doğa da İdea'nın karşıtıdır. *Yok* - İdea'dır. Ama, öte yandan, varlık yoklukla özdeştir. Yokluk, varlık'*tır*.

Aynı şekilde doğa da karşıtıyla, İdea ile özdeştir. İdea'*dır*. Gene, her zamanki gibi, karşıtlık içinde özdeşlikle karşı karşıyayız. Ve bu ilişki genellikle doğanın, başkalık ögesi içinde İdea olduğu söylenerek dile getirilir. Doğa, İdea'dır —bu, özdeşliklerini dile getirir. Ama başkalığı içindedir.— bu, karşıtlıklarını dile getirir. Hegel'de sık sık rastlanan, doğanın kendi dışına çıkmış İdea, kendine yabancılaşmış İdea olduğu gibi sözler, aynı düşünceyi dile getirir.

159. Son olarak, Ruh, bu başkalıktan ve kendine - yabancılaşmaktan, kendine dönen İdea'dır.* Her üçlünün sentezi için bu deyimler kullanılabilir. Varlık kendinden karşıtına, yokluğa geçer. Varlık olumludur. Yokluk da onun olumsuzu. Oluş gene olumludur. Gene varlıktır, ama artık karşıtını da kendinde özümlemiş varlıktır. Çünkü artık içinde yokluk da bulunan bir varlık, varlık ile yokluğun birliğidir. Ve oluş gene varlık olduğuna göre,

* Daha önce gördüğümüz gibi, antitezden senteze geçişin açıklaması, antitezin, bir kategorinin kendini olumsuzlaması demek olması ve bu olumsuzlama durumunda kalamayacağı için sentez olarak, böylece karşıtını içererek, yeniden kendine dönmesidir. Burada da İdea, doğa olmakla kendi dışına çıkıyor, sonra da, kendi dışında kalamayacağı için, ruh olarak gene kendine dönüyor. «Ruh olmak» için, tabiî, insanın varlığı gerekiyor. O zaman, insan, sistemin zorunlu bir parçası, hattâ, denebilir ki, sistemin ereği, amacı. Bu anlayış, hayatı ereksellik (teleoloji) ilkesiyle açıklamak demektir. Biçimsel olarak, nedensellik yerine «sebep-erek» ilişkisinin konması da aynı sonucu verir. Bu ereksellik, kitaba koyduğumuz birinci Ek'de Hıristiyanlıkla ilişkisi açısından ele alınıyor, üçüncü Ek'de ise kendi başına inceleniyor.

varlığın başkalığından kendine dönüşüdür. İdea da aynı şekilde kendinden çıkarak doğaya geçer. Ruh, doğa ile İdea'nın birliği, dolayısıyla kendine dönmüş İdea'dır. Çünkü İdea akıldır. Ve ruh, yani insan ruhu, akılcıdır. Varolan akıldır. Akıl olarak İdea'dır. Varolduğu için de, doğanın parçasıdır.

160. Ruh: (1) Öznel ruh, (2) Nesnel ruh, (3) Mutlak ruh olarak ayrılır. Bu terimlerle ne anlatılmak istendiği yeri geldiğinde anlaşılacaktır.* Nesnel ruh Hegel'in ahlâk ve politika felsefe-

* Kitabın o kısmını çevirmediğimiz için bu açıklamayı biz özetleyelim. Hegel'e göre, tabiî her insanın bir ruhu var. İnsan ayrıca, bilinçli bir varlık. Böylece, bir zihin sahibi. Ancak bu, «öznel» bir zihin, yalnız o bireye özgü olan bir şey. İşte bu bireysellik, «Öznel Ruh» kategorisini meydana getiriyor. Öte yandan, insan toplum içinde yaşayan bir varlık ve toplum, bireylerin bireyselliklerini, öznelliklerini, belli kurumlar içinde nesnelleştiren bir kuruluş. Toplum içinde insan ilkin Soyut Hukuk'la belirleniyor; yani mülkiyetiyle, sözleşmeleriyle, v.b. Bunun üzerinde yükselen ahlâk, bir de onun, aile, sivil toplum ve devlet belirlemelerinden geçen daha üst düzeydeki ifadesi olan toplumsal etik var. Bütün bu kurumlar, yani insanın toplumsallığını oluşturan kurumlar, «Nesnel Ruh»u meydana getiriyor. Böylece, kendi içinde bireyi ve toplum içinde bireyi görmüş olduk. Öznel Ruh, içe dönük, dolayısıyla tek-yanlıydı. Buna karşılık, Nesnel Ruh da toplum, yani dışa dönük, dolayısıyla o da ters yönden tek-yanlıydı. Böylece Öznel Ruh ve Nesnel Ruh, birbirlerini sınırlayan iki karşıt uç olarak varolurlar. Sınırlı olduklarına göre, bitimlidirler. Ama ruh, tanımı gereği, bitimsiz olmalıdır; bitimliyi de içeren bitimsiz olmalıdır. Bitimsizlik de, mutlak demektir. Demek ki Ruh, mutlak olmak için, öznelliği ve nesnelliği daha üst düzeyde birleştirmelidir. Yani hem özne, hem de nesne olmalıdır. →

sini içerir. Mutlak ruh sanat felsefesi ve din felsefesini içerir. Ayrıca, İdea, doğa, ruh üçlüsünün son terimi olarak ruh mutlak sondur ve dolayısıyla, her şeyin temeli, gerçek başlangıcıdır. Nasıl varlığın yakın temeli oluş, nihaî mantıkî temeli de Mutlak İdea ise, aynı şekilde kendinde İdea'nın, ya da başka bir deyimle Mantıkî İdea'nın temeli ruhtur. Bir bütün olarak ruhun temeli ise üçüncü üyesi, mutlak ruhtur. Dolayısıyla, bütün üçlüler sisteminin mutlak sonu olarak mutlak ruh, bütünün temelidir, yani, yalnız öznel ve nesnel ruhun değil, doğa ve mantıkî İdea'nın da temelidir. Böylece dünyanın nihaî temelidir. Mutlak'tır. Mutlak böylece ruhtur. Hegel'in sıkça söylediği bu söz, Mutlak'ın İdea, yani kategoriler sistemi olduğu yolundaki daha önce söylenenlerle çeliştiği düşünülebilir. Hegel'in ne demek istediği iyi anlaşılamayabilir. Ne demek istiyor: Mutlak, kategoriler sistemi mi, yoksa mutlak insan ruhunun nihaî aşaması, yani mutlak ruh mudur? Bunun cevabı iki önermenin özdeş olduğudur. Mutlak İdea kategorisiyle ne anlatmak istediğimizi henüz açıkla-

Öznel olmak, bir insanın, bir bireyin zihninde olmalıdır, Öznel bir bilinçlilik olmalıdır. Ama bilinçlilik, bir nesnenin bilinçliliğidir. Şu halde, hangi nesnenin biliçliliği olmalı? Bundan önce, özne-nesne özdeşliğini görmüştük. Şu halde ruhun bilincinde olacağı nesne, gene ruhun kendisidir. Demek ki Mutlak Ruh, ruhun kendini düşünmesidir.

Böyle olunca, Mutlak Ruh'un, insan bilincinde, Mutlak'ın kendisinin bilgisi olduğu sonucuna varırız. Ancak, bu bilginin de çeşitleri vardır. Öznel, bireysel insan, Mutlak'ı tek bir tarzda bilmez. Hegel'e göre bunun da üç tarzı vardır: Sanat, din ve felsefe. Bu üçlü, içerdikleri bilginin değer derecesine göre sıralanmıştır.

madık. Bunu doğru şekilde özgülleştirmek, Mantığın içeriğini görmeden önce mümkün olamayacaktır. Ama şimdiden Mutlak İdea'nın ruh kategorisinden başka bir şey olmadığını söyleyebiliriz. Neden kategorisi nasıl, nedenler olan ve varolan edimli nesnelere uygulanabilen soyut düşünce ya da kavramsa; aynı şekilde Mutlak İdea da insan ruhunun en yüksek aşamasına uygulanabilecek olan kategoridir. Ruhun düşüncesidir. Dolayısıyla Mutlak İdea ile mutlak ruh arasındaki ayrım töz kategorisiyle tözün kendi arasındaki ya da neden kategorisiyle edimli bir neden arasındaki ayrım gibidir. Töz kategorisiyle tözün kendisi arasındaki ayrımın gerçek olduğunu, ama bu ayrım içinde özdeşlik olduğunu görmüştük. Töz kategorisi tözün kendisiyle özdeştir (101). Burada da aynı şey sözkonusudur. Mutlak İdea kategorisi mutlak ruhla özdeştir, dolayısıyla birinin ya da ötekinin mutlak olduğunu söylememiz fark etmez; aynı şekilde Mutlak'ın tözün kategorisi mi yoksa kendisi mi olduğunu da önem taşımadığını görmüştük.

161. Ama bu böyle olduğu halde, ve ruh derken Hegel insan ruhunu kasdettiği halde, Hegel felsefesine göre benim, yani bu tikel insan ruhunun, Mutlak olduğu ya da Mutlak'ın herhangi bir tikel ruh veya genel olarak insanlık olduğu gibi saçma bir sonuca varılmamalıdır. Böyle sonuçlar tamamen saçma olur. Mutlak ruh, kusursuz ruhtur. Mutlak şüphesiz ki bende, bu bireysel bende, benim özüm ve tözüm olarak vardır, çünkü ben de bu kalıba göre yapılmışımdır. Ama, bütün akıldışı kaprislerim, özelliklerim ve bencilliklerimle bu birey olarak ben, mutlak ruhun ancak bozul-

muş bir şekli olabilirim. Mecazî, yani dinî bir dille konuşacak olursak, mutlak ruhun Tanrı'nın ruhundan başka bir şey olmadığı söylenebilir —yani bütünüyle akılcı, her şeyi bilen, her şeye kadir, kusursuz ruh. Ve Mutlak ruhun insan ruhunun son ve her insanda tanrısallık potansiyelinin bulunduğunu söylemekle aynı şeydir.* Son olarak, Tanrı'yla ilgili bu mecazî dil de yanlış anlaşılmamalıdır. Tanrı'nın çeşitli kişiler arasında *bir* tikel kişi olarak görülmesi anlamında gündelik ve bayağı bir şekilde, kişisel bir Tanrı'ya şüphesiz inanmıyordu, Hegel. Mutlak, kişiliktir —Mutlak İdea kategorisinin başka bir adı— ya da ruhtur, ama tikel bir kişi ya da tikel bir ruh değildir.— çünkü öylesi ancak bitimli bir ruh olabilir.

* Bu da Hegel'in panteizminin bir kanıtı. Ama Hegel ve Hegelciler panteizmi açıkça kabullenmekten kaçınırlar.

EK I

Hegel ve Hıristiyanlık

Hegel'in diyalektiğinin tümü, Hıristiyan teolojisinin temel görüşünün felsefi bir haklı gösterilmesidir. Hegel bunu, felsefenin, dinin «doğru»su olduğunu söyleyerek de dile getirir. Hıristiyanlığın temel öğretisiyle, Hegel diyalektiğinin ana üçlüsü arasında yapılacak kısa bir karşılaştırma bize ikisi arasındaki yakın ve özsel ilişkiyi gösterir. Ancak, bu konuya girmişken, Hıristiyanlık öğretisinin tarihî gelişmesi üstünde de biraz durmak yararlı olacaktır. Böylece, idealist felsefenin babası diyebileceğimiz Platon'un da gerek Hıristiyanlık; gerek, dolayısıyla, Hegel üstündeki etkisini anlamamız mümkün olur.

Platon'un Hıristiyanlık öğretisi üzerindeki etkisinin ilk anlatımlarından birini, Roma İmparatorluğu tarihini ilk ele alanlardan biri olan İngiliz tarihçisi Edward Gibbon'da buluyoruz. (Edward Gibbon, **The Decilne and Fall of the Roman Empire.** Londra, Cilt I, s. 572 - 5.) Gibbon'a göre Platon, ne yaptığının farkında olmadan, Hıristiyan teo-

lojisinin ilk formülasyoncusu olmuştu. Bu formülasyon, **Logos** öğretisi diye tanınır.

Platon'a göre, bu kitaptaki Platon'la ilgili bölümlerde de gördüğümüz gibi, soyut idealar dünyası ile bildiğimiz maddî dünya arasında bir karşıtlık vardı. Stace'in belirttiği gibi, Platon'un kitaplarında, bu soyut idealar dünyasından bildiğimiz maddî dünyanın **nasıl** türediği sorunu açıklanmamıştır. Gibbon, Platon'un bu sorunu açıklayacak bir teori oluşturduğunu, ama resmen çoktanrıcı bir dini benimsemiş olan, birtakım genelgeçer toplumsal inançlara karşı çıktığı gerekçesiyle Sokrates'i ölüme gönderebilen Atina toplumunda bu teorisini açıkça dile getirmediğini ileri sürüyor. Onun için Platon'un teorisi Akademi'deki öğrencileri arasında kulaktan kulağa fısıldanmış, Platon'un ölümünden sonra bu öğrencilerden bazıları İskenderiye'ye gitmiş, oradaki Yahudi dinbilimcileriyle tanışıp tartışmış, böylece Platon'un öğretisi İskenderiye'ye varmıştı. İsa'nın doğumundan yüz yıl kadar önce İskenderiye'li Yahudi dinbilimciler arasında, Süleyman'ın bilgeliğinin bir ürünü olarak yaygın denebilecek biçimde benimsenmişti bu öğreti. Sözkonusu dinbilimciler arasında en ünlülerden biri olan İskenderiye'li Phile da bundan etkilenmişti. Phile'nun yazıları daha sonra Hıristiyan dinbilimciler için önemli bir kaynak oldu.

Buraya kadar bir öğretinin oluşmasından ve yayılmasından söz ettik. Ama bu öğreti neydi? Gene Gibbon'a göre, Platon evreni yaratan gücü, ya da klasik deyimiyle Tanrı'yı, üçlü bir varlık, ya da üç varlığın yan yana gelmesi olarak düşünmüştü. Tanrı, ilkin, soyut olmalıydı. Bir evrensel olmalıydı. Bu da, ancak, bir «ilk neden» olabilirdi. Ama bir nedenin, bir de sonucu vardır; ya da —kitapta okuduğumuz «neden-etki» ve «sebep-erek» dizilerini düşünürsek, Platon'un burada kurduğu ilişkinin daha çok «sebep-erek» ilişkisine benzediğini görürüz.— bir şey

bir amaçla yapılmalıdır. Yani, bir «yapan» varsa, bir de, «onun için yapılan» olmalıdır. Bu ilişkide «yapan», soyut «ilk neden» oluyorsa, «onun için yapılan» da, şu ya da bu şekilde, yaratılmış olan maddî evrene ilişkin olmalıdır. Bu özelliğiyle, «onun için yapılan», «yapan»ın karşıtı gibidir. Biri mânevî bir güç, öteki madde gibidir.

Ama evrenin yaratılışı, sadece yapanla onun için yapılan arasındaki ilişkiden çıkamaz. Bir de yaratılış yolu olması gerekir. İşte üçlü Tanrı anlayışı içindeki üçüncü varlık da bu «yaratılış yolu»dur.

Gibbon'un bu anlattıkları, böyle iddialar için çok zaman gerekli görüldüğü kadar fazla kanıtla desteklenmemiştir. Ama zaten anlattığı şey, gerek yazılı metinlere geçemeyecek bir şey olduğu, gerekse tarihinin eskiliği dolayısıyla, kolaylıkla ispatlanamayacak bir şeydir. Bizim için önemli olan, bunun tamamen kanıtlanmış olup olmamasından çok, akla yakınlığıdır. Bildiğimiz Platonist felsefeden böyle bir anlayışın çıkması mümkündür, çünkü böyle bir anlayış, Platon'u etkileyen mistik dinlerde belli belirsiz bir şekilde vardı.

Buraya kadar anlattıklarımızın, Hegel açısından bir önemi yok, çünkü Hegel her ne kadar Gibbon'u okumuş olsa da, onun Platon'la ilişkisi herhalde daha çok Platon'un metinleriyle sınırlı kalacaktı. Bunları, Platon'un Hıristiyanlık ve Hegel'le dolaylı ilişkisi açısından önemli gördüğümüz için anlattık. Bunların ispatlanmaması, Hegel'in Hıristiyanlıkla dolaysız ilişkisi bakımından bir şeyi değiştirmez.

Biz şimdi Hıristiyanlığa gelelim. Bilindiği gibi İsa, kendisini yeni bir dinin yaratıcısı olarak görmüyordu. Çevresinde bulunanlar da ona böyle bir inançla yaklaşmamışlardı. İsa, yaşadığı dönem içinde, Tevrat'da hikâyelerini okuduğumuz Yahudi peygamberlerinden biri olarak ortaya çıktı. Otoriteyle çatıştığı için, bir sahtekâr ol-

duğu ileri sürüldü. Ama bütün bu tartışmaların, yeni bir dinin kurucusu olmakla hiçbir ilgisi yoktu. Ancak onun ölümünden sonra, havarileri arasında olmadığı halde sonradan İsa'yı kabul eden Paul, ya da öteki adıyla Aziz Pavlus, Yahudi kavmi dışındakilerin, «Gentil» diye anılanların da bu inanca kabul edilmesi kuralını arkadaşlarına kabul ettirdiği zaman ortaya Yahudilikten ayrı yeni bir din çıkmış oldu.

Hıristiyanlığın kitabı olan İncil, temelde dört kitaba dayanır. Bunlar, İsa'nın hayatını anlatan, Markos, Matta, Luka ve Yuhanna'nın İncil'leridir. Söylentiye göre Yuhanna, İsa'nın on iki havarisi arasında en genç olanı ve İsa'nın en sevdiğidir. İşte bu Yuhanna, Hıristiyanlığın teolojik temellerini atar. İncil'inin —edebî bakımdan da en güzel olanıdır— başında şu sözleri görürüz:

> Kelâm başlangıçta var idi, ve Kelâm Allah nezdinde idi, ve Kelâm Allah idi. O, başlangıçta Allah nezdinde idi. Her şey onun ile oldu, ve olmuş olanlardan hiç bir şey onsuz olmadı. Hayat onda idi, ve hayat insanların nuru idi. Nur karanlıkta parlar, ve karanlık onu anlamadı. Allah tarafından gönderilmiş bir adam çıktı, onun adı Yahya idi. Bu adam şehadet için geldi ki, ta ki, o nur hakkında şehadet etsin de bütün insanlar onun vasıtası ile iman eylesinler. Kendisi o nur değildi, ancak o nur hakkında şehadet etmeğe geldi. Dünyaya gelerek her insanı aydınlatan gerçek nur var idi. Dünyada idi, ve dünya onun ile oldu, ve dünya onu bilmedi. Kendininkilere geldi, ve kendininkiler onu kabul etmediler..... Ve Kelâm beden olup inayet ve hakikatle dolu olarak aramızda sâkin oldu; biz de onun izzetini Babanın biricik oğlunun izzeti olarak gördük. Yahya onun hakkında şehadet etti, ve çağırıp

dedi: Benden sonra gelen benden ileri oldu, zira benden önce idi, diye söylediğim budur.

Kısaca açıklayalım şimdi Yuhanna'nın bu sözlerini. Tevrat'ın başında, Tanrı'nın dünyayı nasıl yarattığı şöyle anlatılır:

> Başlangıçta Allah gökleri ve yeri yarattı. Ve yer ıssız ve boştu; ve enginin yüzü üzerinde karanlık vardı; ve Allah'ın Ruhu suların yüzü üzerinde hareket ediyordu. Ve Allah dedi: Işık olsun; ve ışık oldu. Ve Allah ışığın iyi olduğunu gördü; ve Allah ışığı karanlıktan ayırdı. Ve Allah ışığa Gündüz ve karanlığa Gece dedi.

Demek Tanrı, dünyayı, «ol» diyerek, ya da «gündüz» ve «gece» diye ad koyarak, yani «Kelâm» ile yaratmıştı. İşte Yuhanna'nın, «Kelâm başlangıçta var idi» dediği budur. Ama işte bu Kelâm, yani Yunanca'sıyla «Logos», İsa'nın kendisidir. Gerçekliğin, Tanrı'nın sözüyle, ete kemiğe bürünmesidir, maddî gerçeklik haline gelmesidir. Tanrı, ilkin, «Işık olsun» diyor. İşte bu ışık da İsa'dır. Ya da başka bir söyleyişle, insanların kalbindeki Tanrı sevgisidir. Yuhanna'nın, «Nur karanlıkta parlar, ve karanlık onu anlamadı» dediği de, bu Işık, yani İsa'nın kendisidir. Gene Yuhanna'da Peygamber Yahya, İsa'nın doğacağını müjdelemeye geliyor, sonra onu vaftiz ediyor. Ama Yahya, dünya zamanına göre İsa'dan önce olduğu halde, «Benden sonra gelen benden ileri oldu, zira benden önce idi» diyerek, İsa'nın, dünyanın başlama ilkesi olduğunu anlatıyor.

Hıristiyan teolojisi bu ilkeler üzerinden geliştirildi. Bu dine göre Tanrı üçlüdür: Baba, Oğul ve Kutsal Ruh. Üçü de aslında bir, ama birbirinden ayrıdır. Tanrı insanı yaratmış, ama Adem elmayı yediği için insanlık ilk günahı işlemiş, böylece günahkâr olmuştu. O zaman Tanrı'nın

Oğlu olarak İsa dünyaya geldi, bir insan kılığına büründü, insan için acı çeken Tanrı olarak insanlığın günahını bağışlattı. Böylece artık Tanrı'ya iman eden insanların ruhu kurtuldu, cennete gidebilmeleri ihtimali doğdu.

Şimdi, burada en kısa özetiyle anlatılan bu öğretinin, Gibbon'un anlattığı Platon öğretisiyle yakınlığı açıktır. «Yapan», burada «Baba»dır; «Onun için yapılan», burada «Oğul»dur. «Yapılma yolu» da «Kutsal Ruh»dur; yani, Meryem'i Tanrı'nın oğluna gebe bırakmak üzere dünyaya inen biçimiyle Tanrı.

Hıristiyanlığın bu temel öğretisini böylece özetledikten sonra, Hegel felsefesinin bu öğretiye uygunluğu belki fazla bir açıklamaya gerek kalmaksızın kendiliğinden ortaya çıkıyor. Hegel'in, Stace'in metninde okuduğumuz ve tabloda şematik biçimiyle çizili gördüğümüz temel üçlüsüne bakalım.

Burada, «bütün gerçeklik» demek olan İdea, Mutlak var. Mutlak İdea, Mantıkî İdea olarak çıkışını yapıyor. Bu durumdayken, Kendinde İdea olduğunu görüyoruz. Burada tamamen soyut bir «ilk neden»dir. Evrenin başlamasının nedenidir. Tamamen madde dışı bir sebep, aynı zamanda evrenin aklıdır. Bu haliyle kendini olumsuzladığında, İdea kendi dışına çıkmış olur, yani tamamen somut ve maddî Doğa haline gelir. Üçüncü evresinde ise bilinçli varlığa ulaşmıştır, kendinde-ve-kendi-için olmuş, Ruh haline gelmiştir. Böylece yeniden kendine döner.

Bir başka terimler dizisiyle olaya baktığımızda, Mantıkî İdea cinstir, ayırtı Doğa'dır, türü ise Ruh'dur. Üçü de birbirlerine hem karşıt, hem özdeştirler. Üçü bir araya gelince de, bütün gerçeklik demek olan Mutlak İdea'yı meydana getirirler.

Bunu Hıristiyan teolojisinin terimlerine çevirmek, «tercüme etmek» son derece kolaydır. «İlk neden», kendinde İdea, her şeyin başlangıcı ve en soyut ilke olarak

Baba'dır. Onun Doğa'ya geçişi, yani doğayı meydana getirişi ile İsa doğmuş olur. Tekabül eder. Bu ikisinin sentezi ise, Kutsal Ruh'tur.

Bu yüzden Hegel'in diyalektiği öncelikle nesnedir. Çünkü Tanrı, insanlardan bağımsız, nesnel olarak vardır öncelikle. Ama evrensel varolan soyut kategorilerin, evrensellerin, insan zihninde de varolduğunu görmüştük. Bu da doğal, çünkü Tanrı da İsa olarak insanlar arasına karışmış, böylece Tanrı ile insan arasında bir köprü kurulmuştu. Hegel'in nesnel evrensellerin aynı zamanda öznel bilinçte varoluşunu açıklamak için başvurduğu ilke, özne/nesne özdeşliğiydi. Bunu da, bilgi teorisi üstüne söylediği birçok felsefi önermeyle açıklıyordu. Ama teoloji düzeyinde baktığımızda, Tanrı'nın Oğlunun ete kemiğe bürünüp insan olmasıyla zaten bu özdeşlik sağlanmıştı.

Bu Ek'i yazarken, genel bilgi sorunu dışında, iki şeyin ortaya çıkmasına dikkat ettik. Bunlardan birincisi, önem bakımından bu bağlamda ikincil sayılabilir. Bu, Hıristiyan öğretisinin oluşumunu izlemekti. Daha çok, üstyapı belirlemelerinin karmaşıklığını göstermesi bakımından ilginçti. Eski Yunan'da çıkan bir öğretinin İskenderiye'ye varması, oradaki «Musevî» dinbilimcileri etkilemesi, bu sırada ortaya çıkan yeni bir dinin dinbilimsel kaynak olarak buraya başvurması oldukça karmaşık ve ilginç bir süreç.

İkinci ve asıl önemli sorun, Hegel felsefesinin «akılcı özü» konusuydu. «Karşıtların birliği», «diyalektik yöntem» gibi, Marksizm'in de kabul ettiği ve bu bakımdan «akılcı öz» diye niteleyebileceğimiz yanları gerçekten vardır bu felsefenin. Ama burada anlatılanlardan görüldü gibi, Hegel felsefesinin asıl önemli yanı, Hıristiyanlık gibi «akılcı-olmayan» bir özü felsefeyle akılcılaştırmasıdır. Hegel'ciliğin Hıristiyanlıkla bu ilişkisi, yani Hıristiyanlığın görece laik bir haklı gösterilişi olması, çok daha yaygın bir biçimde eleştiri konusu yapılan, «Prusya devleti»

ni haklı göstermesinden daha da önemlidir bizce. Çünkü bir devletle ilgili bir teori, ne olsa daha akılcı bir yönde yorumlanabilir, geliştirilebilir. Ama temelinde dinî olan bir felsefeyi akılcılaştırmak güçtür.

Hegel, Hıristiyanlığın «mutlak din» olduğunu söyler. Çağdaşı olan, bilimsel aydınlanma çağından etkilenerek Hıristiyanlığın mistik öğretilerine akılcı yorumlar bulmaya çalışan «modern» dinbilimcilere kızar. Çünkü Hegel'e göre bu öğretiler, yani Üçlü Tanrı kavramı, Yaradılış, İnsanın İlk Günahı, Bağışlanması, İsa'nın Dirilişi ve Göğe Çıkışı, hepsi gerçektir. Bu dogmaları «akılcılaştırmak» gereksizdir, çünkü bunların içerdiği akıldan daha akılcı bir şey olamaz.

İşte Hegel'in bu görüşleri de hesaba katılırsa, felsefesinde «akılcı öz» bulmak güçleşir. Hattâ tam tersine, Hegel'in bazan biçimsel olarak görece akılcı görünmesine karşılık, özünde tamamen mistik olduğunu söylemek herhalde daha doğrudur. Bu nedenle, Hegel'den Marksizm'in aldığı bazı kavramları kullanırken de dikkatli olmak gerekir. Çünkü insan kolaylıkla, Marksizm'in bu kavramlara verdiği içeriği unutup, Hegel'de bildiğimiz ya da yarı yarıya bildiğimiz kategorilerle akıl yürütmeye kalkabilir. Sonuç, tabiî, Marksist bir düşünce örneği olmaz.

Marksizm'i, Hegelciliğin neredeyse bir üst aşaması, yani gene Hegelci terimle, Hegel'in «**aufhebung**»u olarak görenler var. Bunlar, Marx'ın ya da Lenin'in Hegel'in önemi üstüne söylediği bazı sözleri alarak Marksizm'in Hegelci mirasını savunacaklardır. Aynı kişiler, gene bu düşüncenin uzantısı olarak, «hümanizm»den, «yabancılaşma»dan, «praksis»ten, v.b. söz edeceklerdir. Bu konuların tartışması bu kitabın çerçevesini aşıyor. Ancak, Marx, Engels, Lenin, Hegel'in tamamen safsata olduğu anlamına gelecek şeyler de söylemişlerdi. Dolayısıyla,

Marksizm'de Hegel'den alınma ne olduğunu anlamak için, Hegel'i Marx veya Lenin gibi okumamız da önemlidir. Hegel'de Marksizm'e çok uygun bir «akılcı öz» bulunduğu gibi bir hazır önyargıdan yola çıkmanın kendine göre önemli tehlikeleri ve sakıncaları vardır. Biz şu anda bunları belirtmek, bunların bazı kanıtlarını göstermekle yetiniyoruz.

EK II
Bilgi Teorisi Üstüne

Çeşitli felsefe akımları şimdiye kadar epistemoloji, yani bilgi teorisi üstüne çeşitli görüşler geliştirdiler. Böylece bu alan, bir hayli bilgiyle dolu, başlı başına geniş bir uzmanlık alanı haline geldi. Biz burada, bütün bu değişik görüşlere değinemeyeceğiz. Marksizm'in kendi bilgi teorisini, yalnızca iki ana akımın, idealizm ve ampirizmin bilgi anlayışlarıyla karşıtlayarak incelemeye çalışacağız. Bunu da mümkün olduğu kadar genel bir düzeyde yapacağız.

Stace'in bu kitabında, idealizmin bilgi teorisi üstüne yeteri kadar açıklama var. Hegel'in, kendinden öncekileri de toparlayarak vardığı sonuç, idealist bilgi teorisinin en olgunlaşmış biçimlerinden biri sayılabilir ve bu felsefenin bilgi konusundaki anlayışının özünü yansıttığı kabul edilebilir. Bu anlayışa göre, bilgi, bilenle bilinen, ya da bilen özne ile bilinen nesne arasında bir özdeşliğe dayanır. Bu özdeşliğin olmadığı varsayılırsa, bilinçle nes-

neler dünyası arasında, Kant'ın ileri sürdüğü çeşitten bir uçurum doğar ve bilgi mümkün olmaktan çıkar.

Hegelci (nesnel) idealizme göre, gerçeklik, son analizde, akıl ya da ruh olduğuna göre, özne-nesne özdeşliği anlayışı bu felsefeye göre tutarlı ve zorunludur. Çünkü özne, bilinciyle, aklıyla bilebilir. Ama bileceği nesne de, raslansal maddî kabuğundan soyulduğunda, zaten düşüncedir. Dolayısıyla özne ile nesne arasındaki ilişki, öznel düşünce ile nesnel düşünce arasındaki ilişkidir; dolayısıyla her ikisi de özdeştir. Stace'in sık sık tekrarladığı gibi, genel olarak idealizmi ve özel olarak da Hegel'i kavramak için, bu özne-nesne özdeşliğini kavramak zorunludur.

Ampirizmin ilk bakışta buna karşıt bir anlayış getirdiği düşünülebilir. Çünkü ampirizm, bilinçten ayrı bir maddenin varlığını kabul eder. Bilginin deneyden geldiğini söyler. Gelgelelim, birazdan göreceğimiz gibi, ampirizm için de bilgi, son analizde, bir çeşit özne/nesne özdeşliği gerektirir. Bu nedenle ampirizm, Marksizm açısından bakıldığında, gene bir çeşit idealizm olmaktan kurtulamaz. Öte yandan, Hegel gibi oldukça tutarlı idealistler de zaman zaman ampirizm içinde düşünebilirler. Yani iki düşünce tarzı arasında bazı zorunlu kesişmeler vardır. Bilgi teorilerindeki özne/nesne özdeşliğini bu kesişmelerin temel nedeni olarak görmek mümkündür.

Ampirizmin şüphesiz çeşitleri var. Belki ilk akla gelen filozof Locke, ama bilgi teorisi konusunda verilecek tanımla Descartes ya da Newton gibi değişik düşünürleri de aynı kapsam içine alabiliriz.

Ampirist bilgi teorisine göre (bu geniş kapsama göre tanımlanmış ampirizm) bilgi sürecinde verili bir özne ile verili bir nesne vardır. Bu özne ile bu nesne, tarihî olarak, bilgi sürecinden öncedirler. Bilgi süreci, nesnenin özünün nesneden soyutlanarak çıkarılmasıdır. Bu

işlem, Althusser'in verdiği benzetmelerle, sözgelişi topraktan altının çıkarılmasına benzer. Nesnenin bilgisi, toprağın içindeki altın gibidir. Biz, topraktan süzerek altını çıkarırcasına, nesneden nesnenin özünü çıkarırız. İşte bu öz, bizim o nesne hakkındaki bilgimizdir.

Gerçek nesnenin özü, böylece, nesneden ayrı gibidir; dolayısıyla öz de, geri kalan gerçekten ayrı gibidir. Şu halde bilginin görevi, nesnenin özünü özsel olmayandan ayırmaktır. Gene Althusser'in verdiği bir örnekle, bu çeşit bilgi teorisinin oluşturulmakta olduğu dönemin büyük sanatçısı Michelangelo, heykeli yapmak için, mermerin gereksiz kısımlarını attığını söylerken aynı anlayışı dile getiriyordu. Bitmiş heykel sanki mermerin içinde zaten vardı; heykelcinin görevi, gereksiz (özsel olmayan) mermeri atarak içte yatan bu özü açığa çıkarmaktı.

Şimdi bu tarz bir bilgi anlayışının önemli vargılarına göz atalım. Bir nesnenin bilgisi, o nesnenin özü olarak, gene o nesnenin bir parçası ise, o nesne içinde içerilmiş ise, ve bu bilgi, bilen özneye açık ise, gene idealizmin özne/nesne özdeşliğinde son buluyoruz demektir. Bilgi, hem nesnenin özü, hem de bu özün nesneden soyutlanması, yani bilgi edinilmesi işlemi olarak, nesnede içerilmiş durumdadır.

Böyle olunca, idealizm de, ampirizm de, bilgi teorisi sorununu ancak bir özne/nesne özdeşliği çerçevesi içinde çözebilmeleri bakımından birleşir. Her ikisi de, Marksizm'in bilgi teorisine aykırı bir anlayışa bağlıdır. Marksizm'e göre, nesnenin tarihi ile bilginin tarihi birbirlerinden ayrıdır. Şimdi bu konuyu kısaca inceleyelim.

Marx bu konuyu en açık seçik biçimde, **Grundrisse**'de açıklamıştır; biraz uzunca olan bu alıntıyı parça parça inceleyerek ele alalım:

> ...soyuttan somuta yükselme yöntemi, düşüncenin somutu kendine temellükünün, onu zihin-

deki somut olarak yeniden üretmesinin tek yoludur. Ama bu, hiçbir şekilde, somutun kendisinin ortaya çıkış süreci değildir.

Yukarıdaki iki cümlede Marx, nesnenin kendisiyle nesnenin bilgisinin süreçleri arasındaki ayrılığı belirtiyor. Buradaki soyuttan somuta yükselme konusu özellikle açıklama gerektiriyor, çünkü bu konuda, Marksizm'le ilgisi olmayan birçok düşünce kırıntısı çeşitli koşullanmalar ve önyargılar yaratmıştır. Genel anlayışa göre gerçeklik kendisi somut, teori ise soyuttur. Hattâ bu inançtan ötürü «somut» veya «gerçek» gibi sıfatları tekrarlamaktan hoşlanır, bunları söylediğimizde gerçekten «somut» olduğumuzu sanırız. Oysa bir şey ya da bir durum, «somut» lâfını tekrarlamakla somut olmaz. Marx, «zihindeki somut»u elde etmek için yöntem «soyuttan somuta yükselme»dir derken, bu inancı adamakıllı sarsıyor. Buradaki «soyut» ve «somut»un, gerçeklikle teori arasındaki ayrım olmadığını, her ikisinin de teori düzeyinde kaldığını görüyoruz. O zaman, teorik pratik, soyut düşünceden somut düşünce ya da somut bilgiye ilerleme demektir. Bu süreçle, «zihindeki somut» elde edilir; ancak, gene Marx'ın belirttiği gibi unutmamak gerekir ki bu somut, gerçek somutla özdeş değildir.

Marx'ın alıntısına devam edelim; önce sözlerini örneklendiriyor Marx:

> Örneğin, en basit iktisadî kategori, diyelim ki mübadele değeri, bir nüfusu öngerektirir, hem de, özgül ilişkiler içinde üretim yapan bir nüfusu, aynı zamanda bir çeşit aileyi, ya da topluluğu, ya da devleti, v.b. öngerektirir. Önceden verili, somut, yaşayan bir bütün içinde, soyut, tek-yanlı bir ilişkiden başka bir biçimde varolamaz. Oysa bir kategori olarak mübadele değerinin tufan-öncesi bir varoluşu vardır.

Burada somut bir toplum içinde varolan mübadele değerinin toplumsal bir ilişki olarak ve yaşayan bütün içinde varoluşu ile bir kategori, yani düşüncede mübadele değerinin bütün toplumların başlangıcına uzanan varoluşu arasındaki karşıtlık dile getiriliyor. Şimdi, çevrilmesi de, anlaşılması da oldukça güç bir bölüme geliyoruz.

> Onun için, kavramsal düşünceyi gerçek insanla bir tutan, dolayısıyla kavramsal dünyayı da bu haliyle tek gerçeklik olarak gören çeşitten bir bilinçlilik için, kavramların hareketi gerçek üretim eylemi gibi görünür —ama bu da, ne yazık ki, dışarıdan bir muşta yer— çünkü dışarının ürünü dünyadır...

Daha çok idealist düşünceyi eleştiriyor Marx burada. Gerçekliği ancak uyguladığımız kavramlar yoluyla bilebileceğimiz görüşünün, Platon'dan beri idealist felsefenin epistemolojik temeli olduğunu Stace'in kitabını okurken görmüştük. Marx, gerçeklikle zihnimizdeki kavramları özdeşleyen kişinin, sonunda dış dünyadan bir muşta yiyeceğini söylüyor. Çünkü zihnin ürünü kavramlar, dışarının ürünü ise dünyadır. Kavramlarla gerçeklik özdeş olmadığı gibi, ikisinin oluşma süreçleri de farklıdır.

> ama —bunu söylemek de bir totoloji— bunun doğru olması, somut bütünlüğün düşüncede somut bir düşünceler bütünlüğü olmasına, aslında, düşünme ve anlamının ürünü olmasına bağlıdır.

Buradaki «somut bütünlük», gene, gerçeklikteki bütünlük değil, düşüncedeki bütünlüktür. Bu düşüncedeki somutluk, idealizmin kategorilerinden farklıdır.

> Bu, hiçbir şekilde, gözlem ve kavrayışın dışında ya da üstünde düşünen ve kendini doğuran kavramın bir ürünü değildir.

Doğrudan doğruya, Hegel'in, dünyayı bir kavramın kendini üretmesinden ibaret sayan idealist anlayışını eleştiriyor burada. Düşüncede somut bütünlüğün kurulması, tam tersine, şunlara bağlıdır:

> aslında, gözlem ve kavrayışın kavramlar halinde işlenmesinin bir ürünüdür.

Görüldüğü gibi, Marksist bilgi teorisinde, düşünce ile nesneler arasında dolaysız bir bağ kurulmuyor; düşüncenin yakın ham maddesi, gene düşünce. Ama, farklı nitelikte bir düşünce. Bunu şöylece özetleyelim. Maddeci diyalektik anlayışına göre, madde bilinçten bağımsız ve bilincin dışında ve aynı zamanda bilincin belirleyicisidir. Tutarlı bir maddecilik, bilinçli özne ile nesne arasında kurulabilecek her türlü özdeşliği yadsımalıdır. Nesnenin düşüncede yansıması hiç bir zaman dolaysız değildir. Bilgi, hiçbir zaman katıksız algıdan doğmaz. İnsan, doğadaki tek tek nesnelere de, kendi toplumsal ideolojisi yoluyla bakar. Bu nedenle, katıksız algı mümkün değildir. Örneğin, gökteki yıldızla deniz yıldızına aynı adı vermek algısal bir şey değil, bu anlamda kültürel bir şeydir. Ama, bu konuya iyice girmeden önce son birkaç cümleyi de görelim:

> Kafada göründüğü şekliyle, bir düşünceler bütünlüğü olarak bütünlük, düşünen bir kafanın ürünüdür ve bu kafa dünyayı kendine mal edebileceği tek yoldan, sanatsal, dinî, pratik ve zihnî mal endişelerden farklı bir biçimde temellük eder. Gerçek konu, önceden olduğu gibi sonradan da, kafanın dışındaki kendi özerk var oluşunu sürdürür.

Böylece bilgi çeşitlerine de geliyor Marx. Hegel'de sanatsal, dinî ve felsefî olarak üç bilgi çeşidi görmüştük. Marx

buna başka çeşitler de ekleyebiliyor. Ama burada onu asıl ilgilendiren, kabaca iki çeşit bilgi var: Bilimsel olan ve olmayan. Biz bunları «bilim» ve «ideoloji» olarak adlandırırken, gene Marx ve Engels'in **Alman İdeolojisi**'nde kullandıkları anlamda tanımlıyoruz «ideoloji»yi. İki bilgi çeşidi arasındaki fark, «doğru» ile «yanlış» bilgi arasındaki fark gibi basit bir şey değildir. Çünkü bilgi zaten mutlak olamaz, dolayısıyla her bilgi zamanla düzeltilebilir. Örneğin, Einstein fiziği, Newton fiziğini çağdışı bırakır, ama bundan ötürü Newton'un bilimsel olmadığını söyleyemeyiz. Bilim ile ideoloji arasındaki ayrım, böylece, doğruluk ya da yanlışlıktan çok, bu bilgilerin işlevi ve işleyişiyle ilgilidir. İdeolojik bilgi de sırasında «doğru» olabilir, ama ideolojik bilgi **yeni** değildir; içinde oluştuğu toplumsal formasyonla sınırlıdır, bilgi üretmez, üretilmiş bilgileri tekrarlar. Buna karşılık bilim, ideolojinin kendi pratik-topiumsal sınırları dışında kalan yeni bilgileri, yeni kavramları, yeni açıklama tarzlarını üretir. Kaba bir örnek verecek olursak, Marx'ın çağdaşı olan ütopik sosyalistler, yeni ve ideal toplumu, ideolojik bilgi çerçeveleri içinde görüyorlardı. Bu nedenle de onların «sosyalizm»i, burjuva radikalizminin dışına çıkamıyordu. Ama Marx artık-değeri buldu. Bu, yeni bir bilgiydi. Bu yeni bilgiyle kapitalist üretim tarzı anlaşılır oldu. Kapitalist üretim tarzının anlaşılması, bütün dünya tarihinin anlaşılmasına yol açan bir anahtardı. Böylece, işçi sınıfının ve dünyanın gerçek devriminin bilimsel temelleri de atıldı. Marx'ın bu bilimsel buluşu, sözgelişi bir bilim dalında belli bir ilerleme açacak bir buluştan fazla bir şeydi. Tarihi bir bilim haline getirecek bir buluştu ve dolayısıyla bütün bir epistemolojiyi de değiştiriyordu.

Marksist bilgi teorisine göre, nesnenin tarihiyle nesnenin bilgisinin tarihinin farklı olduğunu gördük. Bu, diyalektik maddeciliği bir çeşit din gibi, mutlak doğruları

içeren bir düşünce olarak görmek isteyenlere sevimsiz görünecek bir olgu. Öte yandan, Marksist bilgi teorisine göre, bilginin, giderek gerçekliğin, görece olduğu da söylenemez. Lenin şöyle diyor:

> Görece doğru ile mutlak doğru arasındaki ayrımın belirsiz olduğunu söyleyeceksiniz. Ben de size şu cevabı vereceğim: **bilimin, terimin kötü anlamında bir dogma haline gelmesini önlemeye**, ölü, donuk kemikleşmiş bir şey olmasını önlemeye yetecek kadar «belirsiz»; ama buna karşılık, kendimizle imancılık ve bilinemezcilik, kendimizle felsefî idealizm ve Hume ile Kant'ın müritlerinin safsataları arasına **en kesin ve değişmez bir ayırıcı çizgi çizmeye** yetecek kadar da «belirli».
>
> Şüphesiz, eşyanın tabiatına göre, pratik ölçütünün herhangi bir insanî fikri tamamen pekiştiremeyeceğini ya da tamamen çürütemeyeceğini unutmamalıyız. Bu ölçüt de, yeterince «belirsiz» olduğu için insan bilgisi «mutlak» olamıyor, ama idealizmin ve bilinemezciliğin her çeşidine karşı amansız bir savaş açmamıza elverecek kadar da belirli.

Bilgi mutlak olamadığı gibi, pratik de, bilginin doğruluğunun mutlak ölçütü olamaz. Ama bu, bilgi görecedir demek, ya da bilgi mümkün değildir demek değil. Örneğin, bugünkü bilgilerimizle uzaya gidebiliyoruz. Bunda hiçbir görelilik yok. Pratik de, uzay bilgimizin ölçütü oluyor. Ama yarın yeni ihtiyaçlar, bu bilgilerin aşılmasını gerektirebilir. O zaman gerekecek yeni bilgilerin ölçütü de, o ihtiyaçların pratiği olacaktır. O pratik, o bilgiler için yeterli ölçüt olacak, ama mutlak bir ölçüt olmayacaktır. Bilginin bu anlamda bir göreliliğinden söz edilebilir, ama

bu tarihî bir görelilikliktir; aynı anda, doğru bilgi olma iddiası taşıyan düşünceler arasında seçme yapmamızı imkânsızlaştıran bir görelilik yoktur. Bilgiler ancak zamanla değiştirilebilir ve düzeltilebilir.

Daha önce değindiğimiz gibi, bilinçle nesne hiçbir zaman teke tek karşı karşıya gelmez; bilgi ile bilginin nesnesi arasında hiçbir zaman bire bir tekabül yoktur. Bilgiler, her zaman, toplumun bilinci içinde oluşur veya yer alır. Diyalektik etkileşim, bilgi için de geçerlidir.

Bilgi mutlak olmayacağı için, bilgi süreci sonsuz bir süreçtir. İnsanın maddeyle her yeni karşılaşma biçimi, bilgide yenilenmeyi gerektirecektir. Bilim bu nedenle her zaman açıktır. Bu nedenle de, bilimin doğruluğu, mutlak bir doğruluk değildir. Bilimin iddiası, yanılmazlık değildir. Yapısı gereği, her zaman yeni verilere açıktır bilim. Ve yeni veriler, her zaman için eski verileri de değiştirir. Yanılmazlık ve değişmezlik, din gibi dogmalara özgüdür.

Şu halde, yanlış da, bilim alanı dışında kalan bir şey değildir. Doğrunun bulunması için varlığı zorunlu bir şeydir yanlış. Bilim, yanlışın yerine doğruyu koyabilme imkânı ve bunun yöntemidir bir anlamda.

Bilginin mutlak olmaması, ideolojinin de her zaman varolacağını gösterir. İdeolojinin bilimle ayrımı, bilimin her zaman **açık** olmasına karşılık, ideolojinin her zaman **kapalı** olmasıdır. Çünkü ideoloji bir toplum içindeki insanlararası ilişkilerin yansımasıdır. Dolayısıyla o toplum çerçevesi içinde kapalıdır. Çoğu zaman uyarlı ve tutarlı olabilir ideoloji. Ayrıca, bilimden kopuk değildir. İnsanların ilişkilerinden doğar, ama nesnelerin ilişkilerini araştıran bilimden her zaman beslenir. Sadece, bu ilişki, bir tekrarlama ilişkisidir. İdeoloji insanlığa yeni bilgi alanlarını açmaz, insanlararası ilişkileri eski bilgilere göre düzenler. Öte yandan, ideoloji, bilimin ham maddesidir. Çünkü bilgi sürecinde insan düşüncesi, Marx'da az önce okuduğumuz gibi, nesne ile dolaysız ilişki kuramaz. Nes-

ne ile ilişkisi, ideoloji dolayımından geçer. Bilim, verili çağının verili ideolojisinin kendisine sağladığı ham maddeyi dönüştürerek yeni bilgi üretir.

Bilimle ideolojinin, böylece, birbirleriyle bir çeşit karşıtlık ilişkisi içinde olduklarını, ama bunun basit bir «doğru/yanlış» karşıtlığı olmadığını, ayrıca, iki çeşit bilginin işlevleriyle birbirlerini tamamladıklarını gördük. «Doğru/yanlış» karşıtlığı bilim ile ideoloji arasında değil, bilim ile din arasındadır. Çünkü bu ikisi aynı alanı paylaşırlar. İkisinin de aslî görevleri, evreni açıklamaktır. İşte bu anlamda din, evren hakkında bilimsel bilginin azlığı oranında güçlüdür. Dolayısıyla, din, zamanla yok olmaya mahkûmdur. Eski kudreti sayesinde din hemen hemen bütün üstyapıları kendi alanına almıştı. Üstyapılar tarihî bir anlamda, çeşitli bilgi ve bilinçlilik biçimlerinin laikleşerek kendilerini dinin etkisinden kurtarmaları tarihîdir. Sanat hukuk, ahlâk, felsefe, hepsi bir zamanlar dinin içindeydi. Bilimsel bilginin ilerlemesi, bir bilgi biçimi olarak da dini ortadan kaldıracaktır.

Sanatın da özerk bir bilgi biçimi olduğu konusunda, Marx, Hegel'le aynı düşünceyi paylaşır. Sanat, bir bilgi biçimi olarak, ideoloji ile de, bilimle de ilintilidir. Sanatı, düşünsel olan bilimin duygusal karşıtı gibi görmek doğru değildir. Düşünsel, sanatta önemli bir yer tutar, sanatın aslî bir ögesidir. Bilimle sanat arasına ille de bir karşıtlık konacaksa, bu alanları arasında değil, o alanları işleyiş biçimleri arasında bir karşıtlık olarak ele alınmalıdır. Sanatla bilimin genel ve tikel arasında kurdukları ilişki biçimleridir farklı olan.

Bilgi teorisi konusu, hele bilginin çeşitleri de eklenince, şüphesiz çok daha uzun açıklamalar gerektirir. Biz daha çok bilimle ideoloji arasındaki ayrımı, ayrıca, Marksist bilgi teorisinin, nesne ile nesnenin bilgisi ilişkisini ele alışında, çeşitli felsefe akımlarının bilgi teorilerinden farklılığını vurgulamış olduk.

EK III

Teleoloji Sorunu: «Neden» mi, «Niçin» mi?

Sayfa 43'deki notda, «neden-etki» ilişkisi ile «sebeperek» ilişkisi arasındaki ayrıma değinmiş, «nedenselliğin» bir şeyin «ne»den ötürü olduğunu, sebebin ise, bir şeyin «niçin» olduğu sorularına cevap verdiğini belirtmiştik. Oluşu, ereğe, yani amaca göre açıklayan öğretiye «teleoloji» denir. (Türkçe'de, «ereksellik», «ereklilik» ya da «erekbilim» gibi karşılıklar kullanılıyor; eski dilde «gaiyetçilik» denirdi). Gene aynı yerde, bu düşünce tarzının idealist felsefe için önemine değinmiştik.

Nedensellik, insanlığın düşünce tarihinde, teleolojiye oranla daha sonra gelişmiş bir ilkedir. Gerçi basit anlamda bir nedensellik her zaman vardı. Ama bunun disiplinli bir düşünce ilkesi olarak gelişmesi ancak bilimlerin ilerlemesiyle, yani Rönesans döneminde mümkün oldu. Nedenselliğin bilimle oluşması, bunun da teleolojiyi geriletmesi şüphesiz raslantı değildir. Bilgi az olduğu oranda, insanlar, olaylar arasındaki bağlantıları mantık-

la kurmaya çalışıyorlardı. Falan şeyin olması, filân amaç için olmalıdır, diye düşünüyorlardı. Özellikle şöyle ya da böyle tanımlanan fizikötesi güçlerin yönettiğine inanılan bir dünyada, olayları böyle amaçlara yönelik gibi görmek kaçınılmazdı.

Bilim, nesneler arasında daha önce bilgi alanının dışında kalan ilişki ve bağlantıları açığa çıkardıkça, bu alanda teleolojik düşünce geriledi. On altıncı yüzyıldan sonra, mekanik maddecilik, Kartezyen felsefe insan düşüncesine egemen oldu. Böylece nedensellik ilkesi düşünceye sağlam bir şekilde yerleşti. Bugün de bilimler büyük ölçüde bu ilkeye dayanır. Einstein üstüne yazan çağdaş bilim adamı Lincoln Barnett olayı şöyle özetliyor:

> Aristoteles biliminin hedefi, olayların **niçin** olduğunu açıklamaktı. Galileo şeylerin **nasıl** olduğunu açıklamaya başlayınca ve şimdi bilimsel araştırmanın temelini meydana getiren denetlenmiş deney yöntemini bulunca modern bilim doğmuş oldu.

Gelgelelim, bilginin artması nedenselliğin, teleolojinin yerini almasına yetti ama, bilgi mutlak olamayacağına göre, teleolojik düşünce biçimlerini ve alışkanlıklarını büsbütün ortadan kaldırmak da mümkün değildir. Çünkü insan için her zaman bilinmeyen alanlar olacaktır ve insan her zaman bu boşlukları kendi mantığıyla doldurmaya çalışacaktır. Yani bu boşluğu doldurmak için teleolojik açıklamalara girmek zorunluğunu duyacaktır. Ama teleolojik bir açıklama, her zaman, insanın düşünce imkânlarıyla sınırlıdır. Bu yüzden, getirdiği açıklamayı, ihtiyaçlarından, özlemlerinden, ideolojilerinden ayırmak mümkün değildir. Böyle olunca, açıklama biçimi de ister istemez kendi hakkında beslediği inançlara göre biçimlenmekte, dolayısıyla antroposantrik (insan-merkezli) olmak-

tadır. Galileo'nun en büyük buluşu da böyle bir antroposantrik teleolojiyi yıkmak olmuştu. Daha önceki çağların insanları, dünyayı güneş sisteminin merkezinde görüyorlardı, çünkü dinî inançlarına göre Tanrı onlara böyle bir yer vermişti. Dünyanın merkezde olmasının bir amacı vardı. Galileo evren anlayışını değiştirince bu inancı yıkmış oldu.

Galileo'dan beri doğa bilimleri, teleolojiyi alanları dışına iterek çalışıyorlar. Ancak, bilimin belirli aşamalarında, maddeyle ilgili yeni buluşlar ya da bunların toplumsal hayatta yarattığı belirli değişiklikler, bazı bilim adamlarını yaptıkları iş konusunda şüpheye düşürür. Bilim, fizikötesi güçleri süpürüp atar; öte yandan, insan hayatı için amaç önemli bir şeydir. Örneğin atomla ilgili buluş yapan bir bilgin, buluşunun bir bombada kullanılması, yani insanları öldürmeye yaraması karşısında şoke olabilir. Böyle bir durumda, bilimin ne olduğunu yeniden düşünebilir. Felsefî yetersizlik, böyle bir anda, onun birdenbire idealist, hattâ dinci yorumlara sapmasına yol açabilir. Nitekim az önce sözünü tekrarladığımız Barnett de kuantum fiziğinde Tanrı arayışına çıkmış bir bilim adamıydı.

Dolayısıyla, bilimin ilerlemesi de amacın ne olduğu sorusunu ortadan kaldırmaya yetmiyor. Üstelik, modern bilimde varılmış bazı noktalar, teleolojinin belirli bir biçiminin, bilim için de geçerli olabileceğinin ipuçlarını verir gibi.

Burada, önemli bir sorun, ampirik nedensellik ilkesini, teleoloji karşısında tek alternatif gibi görmektir. Klasik anlamda teleoloji bilimin kullanabileceği bir ilke değil. Ama bilimin nedensellik ilkesiyle işlemesi çağı da artık kapanır gibi. Çünkü bildiğimiz ampirik nedensellik ancak Newton'un evreni gibi kapalı sistemler için gerekli. Modern bilim artık bunun ötesine geçmeye başladı.

Öte yandan Marksizm de, modern bilimden önce, ampirik nedenselliğin epistemolojik temellerini yıkmıştı. Kapalı bir sistemde, örneğin bir güneş sisteminde, başlangıç, sonu değişmez bir biçimde belirler. Başlangıç koşulları değiştiğinde, son da değişir. Oysa modern fizikte, açık sistemlerde, değişik başlangıç koşullarından ve değişik yollardan da aynı sona varılabildiği anlaşılıyor. Bunun daha açık bir örneği toplumsal düzeyden verilebilir. Değişik koşullardan başlayan ve değişik yöntemler uygulayan toplumlar, aynı sonuca, sosyalizme varabiliyor. Biyoloji düzeyinden bir örnekle, uzun süre aç bırakılan ve ölmesine ramak kalan bir fare, beslenmeye başlayınca, o süre içinde bolca yiyip içmiş tombul bir fareyle aynı yapıya ulaşabiliyor.

Ancak, bu çeşitten bir teleolojinin, Hegel'in anladığı teleoloji ile fazla ilgisi yoktur. Çünkü Hegel'de aslında varılan bir yer yoktur; son, öncülde potansiyel olarak vardır. Ayrıca, mantıkî bir zorunluk olarak vardır. Örneğin, maymundan insan çıkması, mantıkî bir zorunluktur. Ya da insanın ağzıyla konuşması, gene mantıkî bir zorunluktur. Yani ağız, konuşma **için** bir organdır, maymun, insan **için** bir aşamadır, v.b.

İşte Marksizm, teolojinin bu çeşidini çürütür. «Mantıki zorunluk» yerine, «koşullar»a dayalı bir açıklama tarzı geliştirir. Bu çeşit açıklama da, ancak bilimsel inceleme ve araştırma sonucunda elde edilebilir. Örneğin, daha değişik koşullar altında insan elleriyle işaretler yaparak da «konuşabilirdi». Bugün olduğu gibi jest ve mimik sese yardımcı olacağına bunun karşıtı da olabilirdi. İkinci tipten gelişmeyi, karanlık etkeninin önlediği ileri sürülebilir. Çünkü jest veya mimik, göze hitap eder, ama bu, karanlıkta seçilemez. Oysa ses karanlıkta da iş görür ve konuşmanın doğduğu dönemde belki karanlıkta anlaşma çok daha önemliydi. Öte yandan insanın maymundan

türemesi de, moymunun «insan türetme» potansiyeliyle hiçbir ilgisi olmayan iklim koşullarından, bunun sonucu olan bitkisel örtü koşullarından, v.b. ileri gelmiştir. Yani burada da bir mantıkî zorunluk yoktur.

Hegel'in teleoloji anlayışı, tarihîlik ilkesini zorunlu olarak hesap dışı bırakır. Örneğin, ağız konuşmak içindir, gibi bir önerme, teleolojik yaklaşımı bir yana, ağızın gelişmesi tarihini de hasıraltı etmektedir (bu ağız örneğini, Hegel'de önemli bir konu olduğu için değil, çok daha yaygın bir teleoloji örneği olduğu için kullanıyoruz). Bilindiği gibi hayvanlar ağızlarını çeşitli işlevler arasında bir şey taşımak için de kullanırlar. İnsanın atası olan **hominoid** gelişmesinin belli bir aşamasında dik yürümeye başlamasa, böylelikle elleri serbest kalmasa, ağzının yapısı değişemezdi. Daha sonra ateşin bulunması, böylece pişmiş yemek yiyebilme imkânı, ağız ve çene kaslarının küçülmesine yol açtı. Bu yeni ağız yapısı, insanın bildiğimiz insan dillerinin fonemlerini telaffuz etmesini sağladı. Dolayısıyla ağız uzun bir evrimden geçerek bugünkü ağız oldu. Ama bu evrim de mantıkî bir süreç izlemedi. Gelişmenin herhangi bir aşamasında, değişik koşullar, değişik sonuçlar yaratabilirdi. Şu anlattığımız süreçte, Hegel'ci teleolojinin herhangi bir yeri olmadığı görülür.

Teleolojinin Hegel'ci kullanımı, Stace'in haklı olarak belirttiği gibi, «evrimci» bir dünya görüşüne bağlıdır. Ancak burada, nicelik birikimi anlamında evrimi, yani nesnel gerçeklikte varolan evrimi kastetmiyoruz; devrimi dışarıda bırakarak bütün hayatı bir evrim gibi gören anlayışı kastediyoruz. Bu «evrimci» dünya görüşü, dünyada yeni bir şey olduğunu kabul etmez. Gerçi görünüşte bir yenilik, bir değişme vardır, ama bunlar zaten eskinin içinde saklıdır (Hegel'in «aufhebung» kavramıyla anlatmak istediği gibi).

Bu çeşit bir ilke, ilk bakışta, değişikliği açıklama yolunda bir çaba gibi görülebilir. Oysa asıl sorun değişikliğe karşı çıkmaktır. Çünkü bu anlayışa göre değişim, belirli bir sona doğru zorunlu bir ilerlemedir. Ama bu görüşü savunan kimse, her seferinde, o sonu zaten bulmuştur; daha önce olanları, o zorunlu sona varmanın aşamaları olarak açıklamaktadır. Bunun en somut örneği gene Hegel. Marx'ın, Engels'in sık sık söyledikleri gibi Hegel, Prusya devletinde, aradığı sonu bulmuştur. Prusya devletinin kendisinin de değişecek bir şey olduğunu görmek istemez; tersine, bütün felsefesini, onun değişmezliğini açıklamak için oluşturur.

Temelde bir değişmezliği açıklamak için başvurulan bu değişim anlayışı, paradoksal görevini mümkün kılacak bir ilkeye dayanmalıdır. Hegel'de bu ilke «çelişki»dir. Ama bu da, şüphesiz, özel bir çelişki olmalıdır. Bu çelişkinin incelenmesine, Ek IV'de giriyoruz.

EK IV

Hegelci Çelişki

Hegelci diyalektiğin de, Marksist diyalektiğin de, temel ilkeleri, «çelişki»dir. Bu, iki düşünce biçimi arasında ilk bakışta göze çarpan bir yakınlık. Gelgelelim, çelişki, iki düşünce biçiminde aynı işleve sahip değildir. Çünkü, iki düşünce biçiminin anlamak ve açıklamak istediği şey farklıdır. Buraya kadar gördüğümüzü gibi Hegel, bir değişmezliği haklı göstermek istemiştir. Marksizm ise, bildiğimiz gibi, hayatın değişim olduğu gerçeğinden yola çıkarak bunun işleyişini araştırır. Hegel'in «karşıtların özdeşliği», «çelişki» gibi kavramları, başlangıçta Marksizm için değerli kavramlardı. Yalnız, unutmamak gerekir ki Marksizm bunlarla kurulmadı. Marx, Hegel olmasa da, bilimsel buluşunu gerçekleştirmişti. Hegel, bu buluşun doğruluğunu bir ölçüde kanıtlayan bir dış kaynaktır.

Çelişkinin Hegel'ci ve Marksist anlamları üstünde çok şey söylenebilir. Biz bunun en önemli ayrımı, çelişkinin «içten» ya da «dıştan» belirlenmesi ayrımı üstünde

durmak istiyoruz. Hegelci çelişki içten belirlenir; Marksist çelişki dıştan belirlenir. Bu ayrım, iki düşünce biçiminde «çelişki» kavramının gördüğü işlevlerin farklılığının temelidir.

Bu kitapta gördüğümüz gibi Hegel'in sistemi oldukça karmaşık ve ayrıntılı. Ama bu, görünüşte böyle. Çünkü son analizde, Hegel sistemini işleten çelişki ilkesi, son derece basit bir mekanizmayla hareket ediyor. Her şey, karşıtını içinde barındırıyor ve zorunlu olarak karşıtına dönüyor; bu dönüş, tarih dışı, yani zaman içinde, belirli koşullara dayanarak olan bir şey değil; zaman dışında, mantıken böyle oluyor. Sonra, bir şey, **karşıtı olarak kalamayacağı için**, gene kendine dönüyor. Ama bu, daha üst düzeyde bir sentezle sonuçlanıyor.

Bir şeyin kendi karşıtı olarak kalamayacağı için kendine dönmesi, Hegel'ci çelişkide bir «antagonizm» olamayacağını gösterir. Antagonizm yoktur, çünkü çelişki **kendi içinden** belirlenmektedir.

Marksist terminolojide de, sık sık «içsel» çelişkilerden söz ederiz. Bunları, Hegel'ci çelişkinin içten belirlenmesiyle karıştırmamak gerekir. Örneğin, «burjuvazinin kendi iç çelişkileri» kavramını ele alalım; burada anlatılan örneğin bir sanayicinin kendi kendisiyle çelişkisi değil, belki, sözgelişi, sanayi burjuvasıyla ticaret burjuvası arasındaki bir çelişki, ya da, sanayi burjuvazisi içinde ayrı çıkar grupları arasındaki çelişkidir. Dolayısıyla, ayrı «çıkarlar» arasında bir çelişkidir. Bu çıkarlar, toplumun başka kesimleriyle kurulu ilişkilerin sonucu ortaya çıkarlar; bütünün işleyişine göre yer değiştirirler. Örneğin, sanayi burjuvası bir dönemde tarım burjuvasıyla, başka bir dönemde ticaret burjuvasıyla çelişkiye girebilir, v.b. Dolayısıyla burada sözü edilen «iç» çelişki, Hegel'ci anlamda «içten belirlenen» bir çelişki değildir; dıştan belirlenmiştir.

Bu kısa açıklamadan sonra denebilir ki, Hegel'ci çelişkinin «içten» belirlenmesi onun özünde **«evrimci»**, Marksist çelişkinin «dıştan» belirlenmesi de onun özünde **«devrimci»** olmasına yol açar.

Hayatın özünün değişim olduğunu biliyoruz. Bu değişimin bir biçimine «evrim» adını veriyoruz. Evrim, şimdiye kadar çeşitli biçimlerde tanımlandı. Ancak, bu tanımların hemen hemen hepsinde ortak olan ilke, «içsel» bir ilkedir. Hegel'in çelişkisi de, işte bu çeşitten bir değişimi, yani ilkesi kendine içsel olan bir değişimi açıklamak için birebirdir. Oysa Marksizm açısından evrim, değişen şeyin dışsal koşullarından ayrılamaz. Çünkü hiçbir şey dışsal etkilerden bağımsız olarak kendi kendini belirleyemez. Her şey, karşılıklı etkileşim içinde değişir.

Ama Marksizm'le Hegelcilik arasındaki asıl ayrım, «devrim» kavramı sözkonusu olduğu zaman ortaya çıkar. Hegel'in diyalektik anlayışında «devrim»e yer yoktur. Çünkü devrim, kendinden önceki her şeyi değiştiren bir olaydır. Oysa Hegelci çelişkide, özdeşliğin her zaman devam ettiğini gördük. Çizdiği döngünün bütün uğraklarında, İdea, her zaman İdea'dır. Bunun bir nedeni, Hegel'de, İdea'nın ya da İdea'nın herhangi bir uğrağının, kendi ögelerinin toplamına eşit olmasıdır. Herhangi bir sentezin ne olduğunu anlamak istiyorsak, onu ögelerine, yani tez ve antitezine ayrıştırmamız yeter. Oysa Marksist anlayışta, ögeler arası ilişkiler, ögelerin kendilerinden daha önemlidir. Sayfa 52'deki ilk notda değindiğimiz bir örneğe şimdi bu gözle bakalım. Manifaktür, Marx'ın da söylediği gibi, tekniği ve yapısıyla, lonca üretiminin genişletilmiş devamıydı. Hegelci anlayışa göre, manifaktürü, ögelerinin toplamıyla açıklayabiliriz. Diyalektiğinin teleolojik niteliğinden ötürü, ileri ve geri giderek, tarih boyunca kurulmuş bütün yapılar arasında, tarihi değil, mantıkî bağlar kurabiliriz. Böylece feodalizm

kapitalizmi, kapitalizm feodalizmi içerir. Ama böyle bir açıklamanın, Marksist açıklamayla hiçbir ilgisi yoktur. Marx, kapitalizmin doğuşunu, serbest emekle nakit sermayenin pazarda buluşmasıyla açıklıyordu. Her iki etkenin de oluşumu, içten belirlenen basit Hegelci çelişkiye hiçbir zaman sığmayacak karmaşık tarihî gelişmelerin sonucuydu.

İçten belirlenen çelişkinin, «**aufhebung**» kategorisinin tarihte, Marksist politikayı etkilemekte en çarpıcı örneği, II. Enternasyonal anlayışı olmuştur. Bu olay, şüphesiz, II. Enternasyonal'i temsil edenlerin, Hegel etkisi yüzünden, Marksist çelişkiyi **yanlış anlamalarından** kaynaklanmamıştı. Başka türlü politik hesaplarla, Bernstein, Kautsky, bu anlayışa varmışlardı. Ama vardıktan sonra, olayın polemiğe yansıyışında, Hegelci çelişki kavramını, teorik bir kılıf, bir haklı gösterme olarak kullanmışlardı.

Bilindiği gibi olay, kapitalizmin **kendiliğinden** sosyalizme döneceği iddiası olarak özetlenebilir. Böyle bir iddia, tamamen, Hegelci bir akıl yürütmeye dayanmaktadır. Bunun içinde bayağı-teleolojiyi teşhis edebiliriz: insanlık tarihi için erek, amaç, Sosyalizmdir. Şu halde bütün toplumlar zorunlu olarak bu hedefe doğru ilerleyecektir. Bu gidişin «kendiliğinden» olacağı iddiası, gene Hegelci çelişkinin işleyiş biçiminden kaynaklanır. İçten belirlenen Hegelci çelişkide, bir çelişkide, tez-antitez-sentez uğraklarına, kendiliğinden süreçlerle geçilir.

Bu anlayışın Leninist anlayıştan farkı ortadadır. Lenin'e göre de zorunlu hedef Sosyalizm'dir; ama kapitalist toplum kendiliğinden gidişi içinde hiçbir zaman oraya varmayacak, «sosyalleşme» tedbirlerini, ancak kendini güçlendirmek için kabul edecektir. Öte yandan, toplumsal ilerleme emekle sermaye arasındaki tek çelişkiye bağlı değildir. Bu tek çelişkiden, kapitalizmin kendi içinde evrimi oluşur. Ama toplumda başka çelişkiler vardır,

bunlar belli zamanlarda üst üste yığılır. O zaman, çelişkiler yumağını ileriye dönük biçimde çözecek bir müdahale zorunludur. Teleoloji, belli bir amaca yönelik hareket eden insanlar anlamında, ancak bu aşamada işe karışır. Kapitalist yapının değil, bu insanların sosyalizm amacına yönelik hareket etmeleri sözkonusudur.

Çelişkinin içselliği ve dışsallığı konusunun, ayrıca, antagonizme ilişkin önemini de belirtmiştik. Son olarak, Hegelci çelişkinin Marksist anlayışa yetmezliğinin biraz değişik bir yanına dokunalım. Stace'in kitabında okuduğumuz ve özellikle Hegel sisteminin tablosunda somut olarak gördüğümüz gibi, Hegelci çelişki, mantıkî bir sürem (continuum) içinde, tek bir çizgi olarak ilerliyor. Çelişki kendi içinden belirlendiği için öyle olması, dolayısıyla, her uğrağında yalnız kendi terimleriyle sınırlı kalması kaçınılmaz bir şey. Bu nedenle, örneğin bir politika düzeyinin gelişmesi ve çelişkileriyle, bir ekonomi düzeyinin gelişmesi ve çelişkilerini, birbirlerini karşılıklı belirlerken görmek Hegel'de imkânsızdır. Çünkü her biri kendi içinde belirlenir. Bu da, Marksizm'in yapılaşmış karmaşık bütün olan toplum içinde yer alan ve birbirlerini karşılıklı olarak etkileyen çelişkiler kavramına son derece uzak bir anlayıştır.

KİTAPTA GEÇEN TERİM VE KAVRAMLAR SÖZLÜĞÜ

Algı (Alm. Wahrnehmung, Fr., İng. Perception, e.t. İdrak): Duyular yoluyla bir şeyin bilincine varma. Algı, katıksız duyumdan daha fazla bir şeydir, çünkü algılamada bilincin de payı vardır. Onun için, algıyı, duyumun bilince iletilmesi gibi tanımlayabiliriz. Bu, genellikle, dış dünya ile ilişkilerde kullanılan «algı» teriminin tanımıdır. Ama felsefe veya psikolojide, bazı içsel, psişik durumların da «algılanmasından» söz edilir.

Ampirizm (Alm. Empirismus, Fr. Empirisme, İng. Empiricism, e.t. İhtibariye, Öz T. Deneycilik): Bütün bilgilerin biricik kaynağının deney olduğunu ileri süren öğreti. Başlıca temsilcileri İngiliz filozofları, öncelikle Locke ve Bacon'dır. Daha sonra faydacılığın mantığını yazan J.S. Mill de bilgi teorisinde ampirizm sınırları içinde düşünür. Ampirizmin kelime kökeni, Yunanca'da «deney» anlamına gelen «empeiria»dır. Ampirizmde «deney», «bilinç» karşısında yer alan her şeydir. Böylece, bilgi süreci, özne ile nesne arasındaki belirli bir ilişkiden doğar.

A priori / a posteriori (e.t. Kablî, Öz T. Önsel; e.t. badî, Öz T. Sonsal): A priori, deneyden bağımsız, deneyin ötesinde geçerli bilgi. A posteriori ise deneyle mümkün olabilen, deneye bağlı bilgi.

Ayırt (Lat. Differentia): Bir şeyin kendinden ya da başkalarından ayıran şey.

Belirleme (Alm. Bestimmung, Fr. Détermination, İng. Determination, Lat. Determinatio, e.t. Tayin): Sınırlanma; Hegel'e göre, olumsuzlanma. Bir şeyin, ne olduğunun, sınırları çizilerek anlaşılması. Hegelci diyalektikte her şey, kendini olumsuzlayarak kendini belirlemiş olur. Marksist diyalektikte, belirleme dıştandır. Her şey kendi içinde değil, bütün içinde, başka yapılarla ilişkisi içinde belirlenir.

Bilgi (Alm. Erkenntnis, Fr. Conaissance, İng. Knowledge, Lat. Cognitio): Felsefenin temel sorunudur. Bilme edimi ve bilme edimi sonunda ulaşılan şey. Çeşitli felsefeler çeşitli bilgi teorilerine (epistemolojilere) dayanmışlardır. Marksizm'e göre bilginin kaynağı maddedir. İnsan bilincinde önce «ideolojik» bilgi vardır. Teorik çalışma ile bu ham ve soyut bilgi, gerçek somut bilgiye dönüştürülür, «zihindeki somut» elde edilir. Bkz. Ek II.

Bilinç (Alm. Bewusstsein, Fr. Conscience, İng. Consciousness, e.t. Şuur): İnsanın dünya, kendisi ve yaşantısı hakkında bilgilerini içeren bilme ve düşünme yetisi.

Cins (Alm. Gattung, Fr. Genre, İng. Genus, Yun. Genos): Birbirine yakın türleri birleştiren birlik, yakın türlerin genel ailesi.

Çıkarsama (Alm. Schluss, Fr. Inférence, İng. Inference, e.t. İstidlâl, FTS. Çıkarım): Önceden verilmiş bir ya da daha fazla önermeden yeni sonuçlar çıkarmak. Bütün insanların ölümlü oluşundan, Sokrates'in ölümlü oluşunun çıkarsanması gibi. Çıkarsama işlemi, kasıtlı bir mantıksızlık yoksa, kendisi doğrudur. Ama yanlış bir önermeden, çıkarsanacak sonuç da yanlış olur.

Deney (Alm. Erfahrung, Experiment, Fr. Expérience, İng. Experience, Experiment, Yun. Empeiria, e.t. Tecrübe): Felsefede, kavramsal, yani katıksız düşüncenin ürünü olmayan her türlü bilginin temeli; bilincin karşısında olan her şey. Ampirizmde bilginin temeli olduğu gibi, ampirik bilimlerde aynı zamanda bilginin doğrulanmasının ölçütüdür.

Duyu (Alm. Sinn, Fr. Sens, İng. Sense, e.t. Hasse): Dış dünyadan uyarımlar alma yetisi, duyu organları yoluyla alınan koku, tat, görme, işitme ve dokunma. Bu klasik duyulara pek sığmayan ısı, basınç, denge, zaman duyuları gibi duyulardan da söz edilebilir.

Duyum (Alm. Empfindung, Fr., İng. Sensation, e.t. İhsas):

Bir duyu organının uyarılmasından oluşan olay. Algı, bunun üstüne kurulur.

Evrensel (Alm., İng. **Universal**, Fr. **Universel**, e.t. **Külli**): Belli bir sınıfın bütün üyelerini içine alan. Platon felsefesindeki idea ya da formlar için kullanılan bir başka deyim. FTS bu kavram için «tümel» deyimini kullanıyor.

İdea (Alm. **Idea**, Fr. **Idée**, İng. **Idea**, Yun. **İdea**, e.t. **Fikir**): «İdealizm»in temeli olan idea kavramı çeşitli filozoflar tarafından değişik biçimlerde tanımlanmıştır. Platon'a göre, idealar, şeylerin asıllarıdır. İdea, özneden bağımsız, zaman ve mekânın ötesinde, duyularla değil akılla kavranan, kendiliğinden var olan şeydir. Aristoteles için idea nesnelerin özüdürü. Platon'da olduğu gibi, bu dünya dışında varolmaz, bu dünyadaki nesneleri biçimlendirirler. Hıristiyanlık'da idea, Tanrı'nın dünyayı yaratan düşüncesi haline gelir. Descartes ya da Locke gibi Rönesans sonrası düşünürler ise ideadan bilincin içeriğini, insan düşüncelerini anlarlar. Kant, ideayı yeniden insan bilincinin dışına çıkarır. İdea duyular dünyasının dışında ve ötesindedir. Ülkücülük anlamında «idealizm» de buradan gelir, çünkü böyle bir idea hep uzaktadır ve her zaman ona erişmek için çaba göstermek gerekir. Hegel'de İdea, dünyanın ilkesidir. Bütün diyalektik, İdea'nın kendini açmamasıdır.

Kategori (Alm. **Kategorie**, Fr. **Catégorie**, İng. **Category**, Yun. **Kategoria**): Bir nesneye yüklenen nitelik, nesnenin öz-niteliği ya da yüklemi. Aristoteles on kategori ayırır ve bir nesne üzerine söylenebilecek her şeyin bu kategorilerden bir ya da birkaçının içinde olması gerektiğini söyler. Kant'ın on iki kategorisi vardır. Bunlar, zihinde, mantıken deneyden önce var olması gereken şeyler, bilginin koşullarıdır.

Kavram (Alm. **Begriff**, Fr. **Concept**, e.t. **Mefhum**): Nesne ya da olayların genel veya ortak özelliklerini kaplayan ve

onları bir ortak ad altında toplayan zihnî tasarım. Klasik mantıkta çoğunlukla nesnelerin kavramı olur, ama Platon' dan bu yana, idealist felsefeye göre, her kelime bir kavramdır. İdealizm, kavramı yalın bir başlangıç ilkesi olarak görür. Buna göre, örneğin, beyazlık kavramı beyaz şeylerden önce vardır. Oysa kavram bir başlangıç değil, bir sonuçtur. Beyazlık kavramının çıkabilmesi, düşüncenin çeşitli beyaz nesnelerle ilişkisi, sınıflaması, v.b. sonucu ortaya çıkmış, bilinen beyaz şeylerden «inşa edilmiştir».

Kendinde şey (Alm. **Ding an sich**, Fr. **Chose en soi**, İng. **Thing in itself**, e.t. **Bizatihî şey**): Bilinçten ve deneyden bağımsız olarak kendi başına var olan şey. Aristo kendinde şeyi tözle eşitler. Kant ise bunu Noumenon'la eşanlamlı görür. İnsan, şeylerin yalnız görünüşü hakkında bilgi edinebilir, kendinde şey ise bilinemez. Bu, Kant'ın agnostisizminin (bilinemezcilik) temelidir.

Neden-etki (Alm. **Ursache-Effekt**, Fr. **Cause-effet**, İng. **Cause-effect**, e.t. **İllet-eser**): Daha önce bir dip notunda da açıklandığı gibi olayların sebeplerini açıklayan ilkenin bağlılaşık kavramları. Neden, bir şeyi etkileyen, olduran şeydir. Etki de, o neden sonucunda ortaya çıkan olaydır.

Nesne (Alm. **Objekt, Gegenstand**, Fr. **Objet**, İng. **Object**): Karşımızda duran şey, öznenin bağlılaşığı. Bilincin yöneldiği şey. Bilinçten bağımsız olan şey.

Olgu (Alm. **Faktum**, Fr. **Fait**, İng. **Fact**, e.t. **Vakıa**): Düşünülmüşün karşıtı, gerçek ya da yapılmış, gerçekleşmiş olan.

Olumlama (Alm. **Bejahung**, Fr., İng, **Affirmation**, e.t. **Tasdik, FTS, Evetleme**): Mantıkî bir yargıda yüklemin özneyle olumlu bağıntısı. Bir önermede, yüklemin, olumlu olarak konması.

Olumsuzlama (Alm., Fr., İng. **Negation**, e.t. **Nefiy, İnkâr, FTS. Değilleme**): Mantıkî bir yargıda yüklemin özneyle olumsuz bağıntısı. Bir önermede yüklemin olumsuz olarak konması.

Oluş (Alm. **Werden**, Fr. **Devenir**, İng. **Becoming**, e.t. **Sayruret**): Bir durumdan ötekine geçiş, dolayısıyla değişme. Gerçekliğin değişmezliği anlayışına karşı bir kavram. Hegel, «oluş»u, değişim ilkesi olarak alır; ancak onda da, bütün değişimler, aynı İdea'nın kendi içindeki oluşlardır. Her şey aynı özü paylaşır.

Öncül (Alm. **Pramisse**, Fr. **Prémisse**, İng. **Premise**, e.t. **Mukaddemat**): Bir tasımda, sonucun çıkarsandığı ilk önermeler.

Özne (Alm. **Subjekt**, Fr. **Sujet**, İng. **Subject**, e.t. **Fail**): Aşağı yukarı «ben» anlamına gelir. Nesnenin, yani ben-olmayanın karşısındakidir. Bilen ve duyan ben.

Pozitivizm (Alm. **Positivismus**, Fr. **Positivisme**, İng. **Positivism**, **FTS. Olguculuk**): Araştırmasını olgulara dayandıran, deneyle doğrulayan düşünce biçimi. Pozitivizmi sistemleştiren Auguste Comte oldu. Pozitivizm, düşünce yasalarıyla doğa yasaları arasında özdeşlik olduğunu kabul eder.

Sebep-erek (Alm. **Grund-zweck**, Fr. **Raison-fin**, İng. **Reason-end**): Daha önce açıklandığı gibi, olayları, amaçlanan sonuca göre açıklama ilkesinin bağlılaşık kavramları. «Neden»e karşılık «niçin»in açıklanması.

Soyut/somut (Alm. **Absrakt/konkret**, Fr. **Abstrait/concret**, İng. **Abstract/concrete**, e.t. **Mücerret/müşahhas**): Nesnelerden çıkarılarak, yani soyutlanarak elde edilen düşünceler. Algılanamayan şeylerin kavramları. Somut ise bunun karşıtıdır. Belli bir zaman ve mekânda bulunan, görülebilir, duyu ya da imgelemle algılanabilir, bağımsız gerçekliktir. Klasik düşünce biçimleri, somutu şeyler dünyasının, soyutu düşünce dünyasının bir özelliği gibi görürler. Bunun eleştirisi için bkz. Ek II.

Tasım (Alm. **Syllogismus**, Fr. **Syllogisme**, İng. **Syllogism**, e.t. **Kıyas**): İki öncüllü bir çıkarsama. Bu iki önermede bulunan ortak öge yoluyla, öncüllerden üçüncü bir önermeyi çıkarsama. Birçok biçimi vardır.

Tikel (Alm. **Partikular**, Fr. **Particulier**, İng. **Particular**, e.t. **Cüzî**): Bir türün bütün bireylerine değil, bir ya da birkaç bireyine özgü olan.

Töz (Alm. **Substanz**, Fr., İng. **Substance**, e.t. **Cevher**): Değişen karşısında, değişmeden kalan; öznede değil, kendinde olan. Bir başka şeye dayanmadan, kendi kendine ve kendi kendisiyle var olan. Her şeyin altında yatan (Yunanca'da «hypokeimenon», «altta bulunan» anlamına gelir).

Tür (Alm. **Art**, Fr. **Espèce**, İng. **Species**, e.t. **Nevi**): Birbirinden üremiş, birbiriyle bağıntılı. Biyolojide ve mantıkta kullanılan bir terim olarak, cinsin altında bulunan grubu anlatır.

Uğrak (Alm., Fr., İng. **Moment**): Hegel diyalektiğinde, İdea'nın beliriş noktalarından biri. Genel olarak, karmaşık bir bütünü meydana getiren yapıcı, oluşturucu ögelerden biri.

Vargı (Alm. **Konsequenz**, Fr. **Conséquence**, İng. **Consequence**, e.t. **Netice**): Verili bir öncülden çıkarsanan sonuç.

Varlık (Alm. **Sein**, Fr. **Etre**, İng. **Being**, e.t. **Mevcudiyet**): Var olan şey. Kalıcı olan ve var olan her şeyi içine alan en geniş kavram. Karşıtı, «Yokluk» (Alm. **Nichts**, Fr. **Néant**, İng. **Nothing**, e.t. **Adem, FTS, Hiçlik**), yani, gerçekte varolan bütün betirlemelerin yadsınarak ya da olumsuzlanarak varlığın ortadan kaldırılması.

Varoluş (Alm. **Dasein, Existenz**, Fr., İng. **Existence**, e.t. **Mevcudiyet**): Bildiğimiz ampirik gerçeklikte var olmak. Öze karşı, bir olgu olarak var olmak.

Bu sözlüğü hazırlarken ana metin olarak, Prof. Bedia Akarsu'nun Türk Dil Kurumu için hazırladığı **Felsefe Terimleri Sözlüğü**'nden yararlandık, terim ve kavramların Türkçe karşılıklarında genel olarak bu eserde konulmuş kelimelere bağlı kaldık. Ondan ayrıldığımız kavramlarda, Akarsu'nun kullandığı kelimeyi de belirttik.

Kısaltmalar :

Alm.	:	Almanca
e.t.	:	Eski Türkçe
Fr.	:	Fransızca
FTS	:	Felsefe Terimleri Sözlüğü
İng.	:	İngilizce
Lat.	:	Latince
Öz T.	:	Öz Türkçe
Yun.	:	Yunanca

FELSEFE DİZİSİ : 1

LOUIS ALTHUSSER

LENİN VE FELSEFE

ÇEVİRENLER

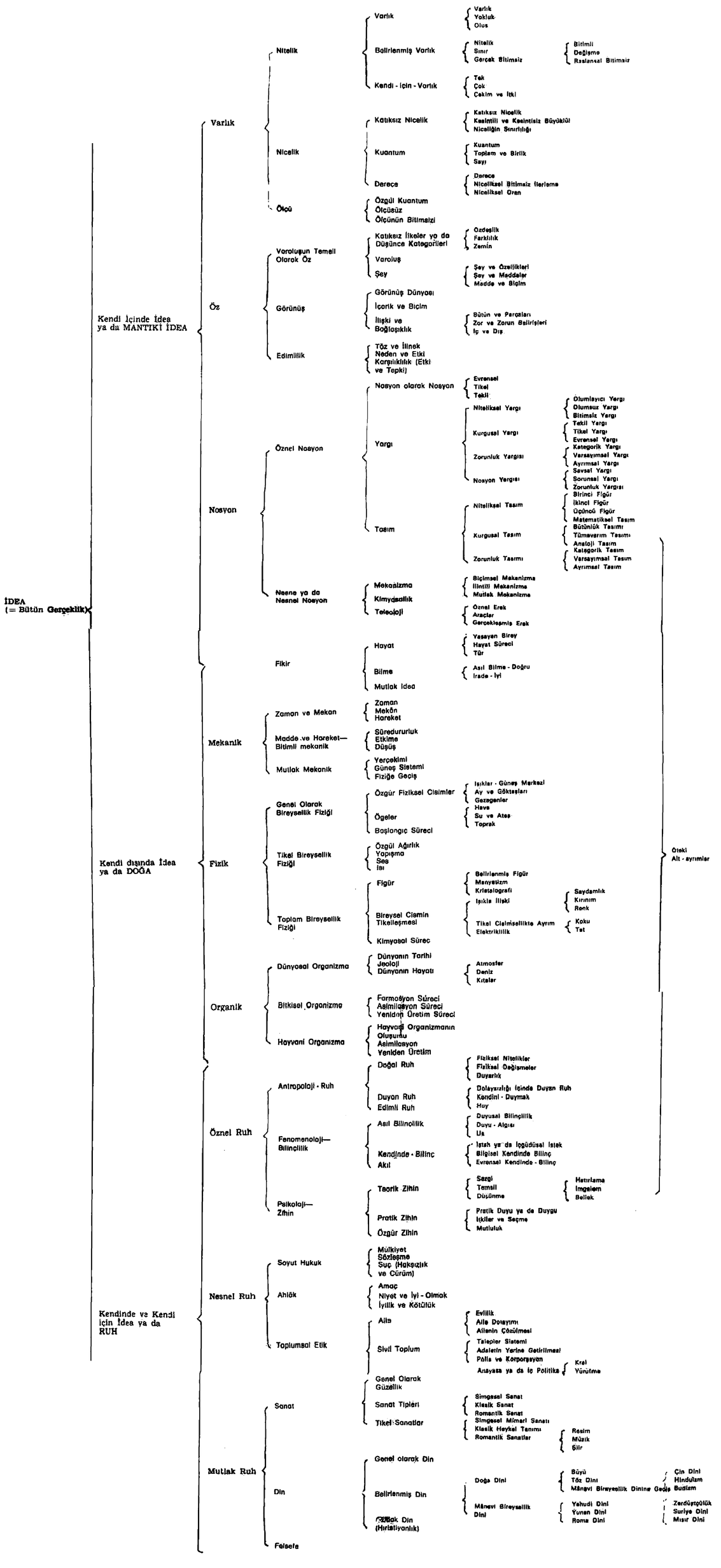
BÜLENT AKSOY
EROL TULPAR
MURAT BELGE

Bir Devrim Silâhı Olarak Felsefe
Hegel Karşısında Lenin

BİRİKİM YAYIMCILIK KOLL. ŞTİ.
P.K. 538 Sirkeci - İSTANBUL

Hegel'in Diyalektik Sisteminin Tablosu

(*Felsefî Bilimler Ansiklopedisi*'ne göre)



BİRİKİM
YAYINLARI
Felsefe Dizisi
2

HEGEL ÜSTÜNE

W.T.
Stace